



DOI: <https://doi.org/10.63226/iisj.v9i3.5607>

الأخلاق الاجتماعية: دراسة مقارنة بين النظريات الوضعية والرؤية الإسلامية

[Social Ethics: A Comparative Study between Manmade Theories and Islamic Vision]

Saif Salim Saif Alhadi ¹

¹ Assistant Professor at Sultan Qaboos University, College of Education, Department of Islamic Studies.

* Corresponding Autor: s.alhadi@squ.edu.om

الملخص

يتناول البحث موضوع الأخلاق الاجتماعية باعتبارها ركيزة أساسية في بناء المجتمع الإنساني المتوازن، حيث يجمع التصور الإسلامي بين عبادة الله وعمارة الأرض بوصفهما غاية الوجود الإنساني. يؤكد البحث أن الأخلاق الاجتماعية ليست مجرد سلوك فردي، بل هي نسق متكامل يعكس التكريم الإلهي للإنسان، ويعزز قيم المساواة، العدالة، النزاهة، والشورى. يناقش البحث النماذج القرآنية في دعوة الأنبياء، مثل نوح الذي واجه الطبقة، وشعيب الذي ركّز على النزاهة الاقتصادية، ولوط الذي حارب الانحراف الأخلاقي، لتؤكد جميعها أن الأخلاق الاجتماعية ضرورة للحفاظ على كرامة الإنسان. كما يتعرض البحث لتحديات معاصرة كالعنصرية والظلم الاجتماعي، مؤكداً أن الأخلاق الاجتماعية تمثل ضرورة حضارية لضمان التعايش الإنساني، ومواجهة الانحرافات الفكرية والسلوكية، وتحقيق التوازن بين الحقوق الفردية والمسؤوليات الجماعية.

الكلمات المفتاحية: الأخلاق الاجتماعية، المساواة، العدالة، الشورى، التعايش، الكرامة الإنسانية.

ABSTRACT

This study explores social ethics as a fundamental pillar in shaping a balanced human society. From the Islamic perspective, the purpose of human existence lies in the dual mission of worshipping God and developing the earth. Social ethics are not limited to individual behavior but represent an integrated framework that reflects the divine honor granted to humankind, while promoting values of equality, justice, integrity, and consultation (Shura). The research highlights Qur'anic examples from prophetic missions: Noah, who confronted social stratification; Shu'ayb, who emphasized economic integrity; and Lot, who challenged moral deviation. These examples illustrate that social ethics are vital for preserving human dignity. Furthermore, the study addresses contemporary challenges such as racism, social injustice, and moral decline, underscoring that social ethics are a civilizational necessity. They provide a foundation for peaceful coexistence, protect human rights, and maintain harmony between individual rights and collective responsibilities.

Keyword: Social Ethics, Equality, Justice, Shura, Coexistence, Human Dignity.

مشكلة البحث:

كيف يمكن تحديد مفهوم الأخلاق الاجتماعية في النظريات البشرية ونقدها، وما ملامح الأخلاق الاجتماعية في الإسلام ومركزاتها من خلال سيرة الأنبياء في القرآن الكريم؟

أسئلة البحث الرئيسة :

- ما الأخلاق الاجتماعية في النظريات البشرية، وما أبرز الانتقادات الموجهة إليها؟
- ما الأخلاق الاجتماعية في الرؤية الإسلامية من خلال سيرة الأنبياء في القرآن الكريم، وما مركزاتها الأساسية؟

الأهداف:

- 1- بيان التصورات المختلفة للأخلاق الاجتماعية في النظريات البشرية، مع تحليل نقدي يبرز جوانب القصور والخلل فيها.
- 2- الكشف عن ملامح الأخلاق الاجتماعية في الإسلام من خلال النماذج القرآنية لسيرة الأنبياء، وبيان مركزاتها العقدية والعملية.

منهجية البحث:

- في هذا البحث اتبعت أربعة مناهج كانت ضرورية للتكامل في تقديم المادة المعرفية وهي كالآتي:
1. المنهج المقارن: وفيه تمت المقارنة بين الأخلاق الاجتماعية في الفلسفات الغربية (العقد الاجتماعي، الرأسمالية، الاشتراكية، النفعية، البراغماتية...) وبين الأخلاق الاجتماعية في التصور الإسلامي.
 2. المنهج التحليلي: وفيه قمت بتحليل النصوص القرآنية ومواقف الأنبياء (نوح، شعيب، لوط) وربطها بالقيم الأخلاقية، وكان ذلك ضروريا لتشكيل فهم جديد لهذه الملاحظ.
 3. المنهج الاستقرائي: وفيه قمت باستقراء ناقص للنماذج القرآنية والقيم الإسلامية، وربطها بالواقع المعاصر وتحديات مثل العنصرية والظلم الاجتماعي والانحراف الأخلاقي.
 4. المنهج النقدي: نقد الفلسفات الغربية للأخلاق (كانط، بنتام، مل، رسل، فوكو، هيرماس...) وبيان قصورها أمام الرؤية الإسلامية.

الدراسات السابقة:

بالرجوع إلى الدراسات السابقة حول الموضوع يمكن الوقوف على أربع دراسات تناولت موضوع المقارنة، ولكن ليس من الزاوية الاجتماعية وحدها، إنما بين الأخلاق الإسلامية والغربية بشكل عام، إلا أنها تتقاطع مع بحثنا في بعض الجوانب، مع فوارق جوهرية، والدراسات كالاتي:

1. دراسة سلطان بن رجب القناني: "مفهوم الأخلاق في الفكر الإسلامي والفكر الغربي" ركزت على المقارنة العامة بين مصدر الأخلاق في الإسلام (الوحي) والفكر الغربي (الفلسفة)، دون التطرق إلى البعد الاجتماعي للأخلاق. بينما يتميز البحث الحالي بربط المفهوم بالآزمات الاجتماعية الواقعية عبر نماذج قرآنية.
 2. دراسة فادي ناصر: "علم فلسفة الأخلاق، دراسة نقدية مقارنة" اهتمت بتحليل فلسفي نظري للأسس الفكرية للأخلاق الغربية والإسلامية، دون معالجة تطبيقات اجتماعية. أما البحث الحالي فذهب أبعد بتطبيق الرؤية القرآنية على مشاكل معاصرة كالعنصرية والظلم الاقتصادي.
 3. دراسة أيمن بن نامي العمري: "وسائل اكتساب الأخلاق ومصادرها" ركزت على الجانب التربوي والدعوي لاكتساب الأخلاق، في حين أن البحث الحالي يركز على البنية المجتمعية للأخلاق الإسلامية، ويقارنها بنظريات كالرأسمالية والنفعية بطريقة عملية.
 4. دراسة أحمد شوقي عبد الله: "مصدرية الأخلاق بين الفكر الإسلامي والفكر الإلحادي" سلطت الضوء على قضية المرجعية الأخلاقية من منظور عقدي، دون الدخول في سياق تطبيقي أو اجتماعي. أما هذا البحث فجمع بين المرجعية والتطبيق الواقعي من خلال تحليل مواقف الأنبياء مع مجتمعاتهم.
- وبالمجمل فإن هذا البحث يختلف عن معظم الدراسات السابقة التي اتسمت بالطابع النظري أو الوصفي أو النقدي الفلسفي، وركزت على مقارنة المفاهيم أو بيان مصدرية الأخلاق ووسائل اكتسابها، أو إعادة بناء النظرية الأخلاقية من منظور إسلامي. أما هذا البحث الحالي فيتميز بكونه لا يكتفي بعرض المفاهيم أو نقدها، ومقارنتها، بل يوظف النص القرآني والنماذج النبوية في معالجة قضايا اجتماعية واقعية مثل العنصرية، الظلم الاجتماعي، الانحرافات الأخلاقية، والآزمات الاقتصادية، من خلال الأحكام الشرعية المباشرة، ومن المفاهيم الضمنية والصريحة في قصص الأنبياء ودعوتهم، مقدماً بذلك رؤية حضارية تطبيقية تتجاوز حدود الوصف الفلسفي والنقدي للدراسات السابقة.

مدخل تحليلي للسياق العام:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد

فيفصل هذا التمهيد - كما في المبحث الأول - الأخلاق الاجتماعية من منظور فلسفي، وسياسي، واقتصادي، في المجتمعات الإنسانية اليوم؛ بحكم هيمنة الثقافة الغربية سياسياً، وإعلامياً، قبل أن نبدأ الحديث في الأخلاق الاجتماعية في الإسلام في المبحث الثاني؛ لأنه وفقاً للنسقية فإن أي نظام اجتماعي - بدون الوحي - سيكون نتاجاً واقعياً للتفاعلات السياسية، والاقتصادية، والفلسفية. أما الفلسفات فغالبا ما تظل نظريات فردية، تبحث - من منظور أصحابها - في الكيفية التي ينبغي أن تكون عليها مفاهيم الخير والشر، وهي في الغالب كما أوضحنا ذلك في بحوث سابقة تعتمد على نظرية المعرفة، من خلال البحث في المصادر والحدود والإمكان، ثم تقدم نفسها بديلاً عن الدين. بينما الواقع الاجتماعي يكون في الغالب محكوماً بفلسفة السلطة سواء كانت سياسية أم اقتصادية، حيث تنشظى - وفق فوكو - في أنظمة التعليم والصحة والحياة العامة¹.

المبحث الأول: الأخلاق الاجتماعية في النظريات البشرية.

تقدم النظريات البشرية نفسها لحل الكثير من التعقيدات الاجتماعية التي تتداخل فيها حرية الفرد مع حقوق الجماعة، بيد أنها لم تصل حتى الآن إلى الحد الذي توفّق فيه بين متطلبات الفرد ومتطلبات الدولة، وبين حقوقه فرداً أو في جماعة، وحقوقه في ظل أنظمة لا ينتمي إليها فكرياً. وهذا المعضلة مستمرة قديماً وحديثاً، لكنها في العصر الحديث أكثر وضوحاً مع نشأة الأنظمة الليبرالية. وعلى اختلاف البنى السياسية والفكرية للأنظمة والفلسفات، فإنها تتفق على الحيلولة دون امتلاك الفرد أو الدولة سلطات مطلقة في الفعل والتعبير. فالإنسان يميل بطبعه إلى أن يكون حراً في تصرفاته، ولو كان ذلك أحياناً على حساب الجماعة أو العدالة، ويريد أن يقول ما يشاء، وألا يُصادر حقه في التعبير عما يشاء وكيف يشاء. ومن هنا برزت معضلة حرية التعبير وتقاطعها مع مبادئ أخلاقية عديدة ومع مقتضيات الأمن القومي، إلى جانب صعود الفردانية التي تمنح الفرد استقلالاً ذاتياً واسعاً، على الرغم من كونه كائنًا اجتماعيًا.

ونحن في هذا المبحث نجعل الإنسان يتحدث عن الإنسان بوصفه فرداً في جماعه ومواطناً في دوله.

1 - ميشيل فوكو (1926 - 1984) فيلسوف ومؤرخ أفكار فرنسي، اشتهر بتحليله لعلاقات «المعرفة-السلطة» وبعتماده منهجتي الحفريات والتسلل لكشف كيف تُنشئ الخطابات المؤسسية مفاهيم مثل الجنون، والجنسانية، والعقاب، وتفرضها معياراً على الأفراد والمجتمع. يُعدّ من أبرز مفكرَي النصف الثاني من القرن العشرين ومفاتيح ما بعد الحداثة. ينظر: فوكو، ميشيل. نظام الخطاب. ترجمة محمد سبيلا. بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 2007. ردمك 978-9953-582-36-8.

المطلب الأول: الإنسان بوصفه فرداً في دولة.

سعى فلاسفة العقد الاجتماعي إلى تقديم نظريات تساعد في إعادة تموضع الإنسان في دولة ذات سيادة وأحكام، دون أن تصادر حقوقه في التملك والحرية، لكنهم اختلفوا في تكييفها وفقاً لرؤيتهم حول طبيعة الإنسان نفسه، فهويز¹ الذي يراه شريراً يعلي من شأن الدولة، ويمنح الحاكم سلطات أوسع في قمع توسعات الفرد أو طموحاته، بينما يرفض ذلك جان جاك رسو² ويعتبر أن الإنسان خير بطبيعته، فهو محتاج إلى مبدأ تشاركي يتنازل فيه عن بعض حقوقه لصالح حكم الجماعة. ويتوسط بين هؤلاء جون لوك³ فيمنح السلطات للدولة تنتقل به من الحالة الطبيعية إلى الحالة المدنية، ولكن في مقابل تحقيق الحرية والملكية والحياة للفرد.

ومع كل هذه النظريات فإن السلطات التي تطورت في الأعصر الأوربية الأخيرة لم تكن تراعي هذه النظريات ولا تنطلق من تنظيراتها كما يقول برتراند راسل، على اعتبار أنه - كما يقول - لا يوجد خيار للفرد بين الحالة الطبيعية والدولة⁴.

1 - توماس هوبز (Thomas Hobbes) (1588 - 1679) فيلسوف إنكليزي ومفكر سياسي من رواد القرن السابع عشر، اشتهر بكتابه الليثان (1651) حيث صاغ نظرية «العقد الاجتماعي». رأى أن الإنسان، في «حالة الطبيعة»، تحركه مصالحه الأنانية فيعيش خوفاً دائماً من عنف الآخرين، فتكون الحياة «منعزلة، فقيرة، منفرة، وحشية، وقصيرة». ولا يُرفع هذا الخوف إلا بتنازل الأفراد عن جزء من حرياتهم لسلطة سيادية مطلقة تضمن الأمن والسلام الأهلي. ينظر: هيئة الموسوعة العربية. (2008). هوبز (توماس). في الموسوعة العربية (المجلد 21، ص 720). دمشق: هيئة الموسوعة العربية

2 - جان جاك روسو (1712 - 1778) فيلسوف وكاتب وموسيقي سويسري-فرنسي يُعدّ من أهم رموز عصر التنوير. اشتهر بنظرية «العقد الاجتماعي» التي ترى أن الناس يولدون أحراراً لكنهم لا ينعمون بالأمن إلا إذا اتفقوا على تسليم بعض حرياتهم لسلطة تمثل «الإرادة العامة». أثّر روسو بعمق في الثورة الفرنسية والفكر التربوي الحديث بكتابه العقد الاجتماعي وإميل. ينظر: روسو، جان جاك. العقد الاجتماعي. ترجمة عادل زعتر. القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2013.

3 - جون لوك (1632 - 1704) فيلسوف إنكليزي يُعدّ مؤسس التجريبية الحديثة وأحد آباء الليبرالية السياسية. أكد أن العقل عند الميلاد «صفحة بيضاء» تكتب فيها التجربة الحسية، ودافع عن «الحقوق الطبيعية» في الحياة والحرية والملكية، ورأى أن الحكم الشرعي يقوم على عقد يربط الحاكم بالمحكومين، مع ضرورة الفصل بين السلطتين التشريعية والتنفيذية. ينظر: الموسوعة العربية. «لوك (جون)». المجلد السابع عشر. دمشق: هيئة الموسوعة العربية، 2007.

4 - برتراند آرثر ويليام راسل (1872 - 1970) فيلسوف ومنطقي ورياضي ومؤرخ أفكار بريطاني، يُعدّ أحد مؤسسي الفلسفة التحليلية وأبرز دعاة التجريبية العلمية والليبرالية السياسية في القرن العشرين. حصل على نوبل للآداب (1950) تقديراً «لإنسانيته المتقدمة» ونشاطه من أجل السلم ونزع السلاح النووي. من أعماله العربية المتاحة: تاريخ الفلسفة الغربية وحكمة الغرب.

في كتابه عن حكمة الغرب يقول راسل: "... وهكذا فإن نظرية العقد الاجتماعي — كما عرضها هوبز ثم روسو — تُعزّز عن نوع من التشويه المميز للعقلانيين؛ فهي تعرض المجتمع بمنطق ميكانيكي شبه رياضي... بينما يُبين التاريخ أن البنى السياسية الأوربية نشأت بنمو طبيعي متدرج، لا بقرار تعاقدي فجائي" ينظر: كتاب حكمة الغرب - الجزء الثاني، الفصل «نشأة الفلسفة الحديثة»، ص 68 (ترجمة فؤاد زكريا، هنداوي، 2021)

نشأت لاحقاً بسبب صراع الهيمنة بين الطبقات الاجتماعية - الأرستقراطية والبرجوازية، والعمال- فلسفات أخرى تركز على البعد الاقتصادي في إدارة الأفراد بدعوى الحصول على الحقوق كاملة، كما تبحث عنها هذه الطبيعة المتأرجحة بين الخير والشر؛ فقد استطاعت البرجوازية أن تقضي بمساعدة العمال على الأرستقراطيين في أوروبا، ووجهت ضربة مماثلة للكنيسة وسلطتها الدينية، قبل أن تعود للتحالف معها لاحقاً ضد العمال، ونشأ من هذا العراك النظام الرأسمالي، وهو نظام اقتصادي يقوم على الملكية الفردية لوسائل الإنتاج -المصانع، الأراضي، الشركات- وحرية السوق في تحديد الأسعار والإنتاج والتوزيع، مع تدخل محدود من الدولة¹. يركز هذا النظام على السعي لتحقيق الربح كمحرك أساسي للنشاط الاقتصادي، ويعتمد على المنافسة بين الأفراد والشركات لزيادة الكفاءة والإنتاجية. هذا هو ظاهر تعريفها في الأدبيات الاقتصادية لكنها في الحقيقة نقل الهيمنة الإقطاعية من الأرستقراطيين إلى البرجوازيين (التجار) ليكونوا أصحاب اليد العليا على ما نسبته 90% من السكان²، ولكن هذه المرة ليس بالسلطة وحدها، إنما بالمال أيضاً، تحت مسمى العمل.

وفي الرأسمالية فإنه من أجل استبقاء العامل عاملاً طوال حياته تم تحقيق رفاهيته الاجتماعية بفكرة الاقتراض من البنوك حتى يسكن ويستقر، وارتبطت هذه البنوك بالمؤسسة التي ينتمي إليها بحيث يظل رهيناً فيها حتى تنفك عنقه، واشتغل الجهاز التشريعي على وضع القوانين التي تضمن حق المؤسسة والبنك. وتعبير عبد الحي زلوم فإن إدخال النظام المالي النقدي «الطيفلي» على الاقتصاد الحقيقي منذ السبعينيات جعل المصارف تتغول على معيشة الناس، لا سيما عبر الدين وأدواته، وأن الاتجاه نحو تعميق وتكريس الديون يُعتبر اتجاهًا جماعياً لتدمير الذات³.

تضررت الأخلاق الاجتماعية كثيراً في ظل الرأسمالية ونشأت فجوة حادة بين الأغنياء والفقراء لأنها تركز رأس المال بيد الأغنياء وحدهم، ما يقوّض مبدأ تكافؤ الفرص ويولّد تفاوتاً في السلطة السياسية والاجتماعية، وقد ولد ذلك أزمات مالية متكررة - كساد، بطالة، فقد مساكن، أُلحقت ضرراً جماعياً لا تتحمله الجهات المسؤولة عن المضاربة، مما يتنافى مع مبدأ تحمّل التبعات الأخلاقية للأفعال⁴. ولعل المتابع الاقتصادي يلحظ هذه الأزمة في

1- الجزيرة. (2015)، 27 أغسطس). الرأسمالية. الموسوعة - الجزيرة نت .

<https://www.aljazeera.net/encyclopedia/2015/8/27/>الرأسمالية

2 - يرى عبد الحي زلوم أن الرأسمالية نظام استلاب وهيمنة - خصوصاً بصيغتها المعولمة - حققت مكاسب مادية لأقلية (نحو 10% من البشر) عبر استنزاف مقدّرات الأكثرية، مع تضخيم لثروة «الواحد بالمئة» داخل كل مجتمع. ينظر: عبد الحي يحيى زلوم، نذر العولمة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1999، المقدمة.

3 - نفسه، بتصرف

4 - وفقاً لرائيا عامر ف "يُعتبر حدوث الأزمات والتقلّبات الاقتصادية من أهم سمات النظم الاقتصادية الرأسمالية... وقد وُصفت أزمة 2008 بأنها الأسوأ منذ الكساد الكبير سنة 1929" عامر، رائيا. (2014). الأزمات المالية العالمية: مفهوماً وأسبابها وتطوّرها التاريخي. المجلة الاجتماعية القومية، 51(3)، 105-132.

بلدنا عمان بعد جائحة كورونا عندما قررت الشركات تحت وقع الحسائر المادية أن تسرح عمالها، أو تدفعهم تحت ضغط التهديد بالتسريح أن يتنازلوا عن الكثير من حقوقهم المرسومة في العقود الأولى. ولا تملك الدول التي تعتمد النظام الرأسمالي أي سلطة على الشركات لأن تركز الثروة - كما أوضحنا - يمنح الشركات نفوذًا سياسيًا وإعلاميًا يفوق مواطنيها، فيقوض الديمقراطية التمثيلية ويشوّه الصالح العام¹.

أدى هذا الوضع الاجتماعي في أوروبا إلى حالة من البؤس الضمني غير المعلن، مما هيأ لماركس فرصة سانحة للكتابة عن هذه الحالة البائسة، ليؤسس لفكرة سطوة العمال بعد البرجوازيين، انطلاقًا من الجدلية الهيجلية، فالنهاية حسب زعمه ستكون للبروليتاريا.

ورغم أن ماركس لم يتقدم خطوة في تأسيس أحزاب سياسية معارضة إلا أن أفكاره مهدت إليها كروية قابلة للتنفيذ، ومستعدة للبحث الفلسفي في جدوى برامجها العملية؛ حتى جاء لينين فقاد الثورة البلشفية وانتهى إلى تأسيس الاتحاد السوفييتي لاستعادة حقوق العمال، ونشر النظام الاشتراكي كمنافس متعاضم ضد الرأسمالية.

والاشتراكية نظام اقتصادي، سياسي - يسعى إلى ملكية اجتماعية أو جماعية لوسائل الإنتاج، وإدارة ديمقراطية أو تخطيطية للاقتصاد بهدف تحقيق العدالة والمساواة في توزيع الثروة وتلبية الحاجات الأساسية للجميع، لا تعظيم الربح الفردي².

لم تحقق الاشتراكية الرفاه الاجتماعي ولم تؤسس لأخلاق اجتماعية صالحة للحياة وإنما وزعت الفقر بين الجميع، وسلبت الملكيات الفردية، وضاعفت من سلطة القمع وسلب الحريات بزعم حماية الثورة³، منتهكة حق المواطنين في مقاومة السلطة الجائرة، وأعطت الدولة ممثلة في السلطة الحاكمة كل الصلاحيات السياسية والمالية؛ مما أفقد الدولة المساءلة الشعبية والمنافسة في المال والابتكار.

لم تعد الأخلاق الاجتماعية مهمة في ظل الحديث عن محورية الإنتاج كميّار في تحديد صلاحية الفرد الاجتماعية، واختزال النشاط الاجتماعي كله في منطق الربح المادي⁴.

المطلب الثاني: الإنسان بوصفه فردا في جماعة.

1- مركز الرأي للدراسات والتدريب الإعلامي، أثر الشركات متعدّدة الجنسيات على الدول المضيفة، اعداد : محمد خير جروان، 19/01/2012،

2- هيئة الموسوعة العربية. (2008). الاشتراكية. في الموسوعة العربية (المجلد 21). دمشق: هيئة الموسوعة العربية.

3 - المثال على ذلك الحرس الأحمر: وهي حركة جماهيرية شبابية (طلاب مدارس وجامعات) أطلقها ماو 1966 مع بداية الثورة الثقافية، قامت بمهاجمة ما عُدَّ «القديم البورجوازي»، وانخرطت في عنف سياسي واسع قبل تفكيكها التدريجي بحلول 1968-1969.

4 - في هذا المعنى يقول لينين: "إننا نقول إن أخلاقنا خاضعة تمامًا لمصالح نضال البروليتاريا... ولأجل إحراز النصر، لأجل تحقيق الثورة الاشتراكية، ينبغي أن تكون البروليتاريا مؤهلة" ينظر: فلاديمير لينين، عن الثقافة البروليتارية لينين، الحوار المتمدن-العدد: 3967 - 1 / 9 / 2013 - 10:33، وهو اقتباس من خطاب في مؤتمر الأول للتلاميذة الشيوعيين في روسيا 17 نيسان (أبريل) 1919.

أما أخلاقه في الجماعة فقد تناولتها فلسفات كثيرة من أشرها في القرن التاسع عشر والعشرين هي فلسفة المنفعة والبرجماتية. يمكننا أن نقرب الفهم حولهما في الأسطر القادمة ثم نختار مثالا للتطبيق العام:

النفعية:

وهي تشير إلى أن صواب الفعل لديها يتحدد بقدر ما يزيد سعادة المجتمع ككل؛ أي أن الفعل يكون أخلاقيا إذا كان يحقق سعادة لأكثر عدد من الناس. وهي نسخة مطورة من أخلاق المنفعة الخاصة التي طرحها أرسطيبوس القوريني (حوالي 435-366 ق.م)¹ والذي كان يتحدد صواب الفعل لديه من خلال ما يتحقق من لذة للفاعل نفسه، ويُخَفِّف ألمه. والحقيقة أن أخلاق المنفعة المتعلقة باللذة خضعت لمرحلتين من التغيير، الأولى كانت على يد أبيقور عندما قدم نسخة أكثر اعتدالاً، فالغاية لديه هو تحرير النفس من الألم لا ملاحقة المتع الصاخبة. والثانية على يد جيرمي بنتام الذي انتقل بها من المنفعة الفردية إلى الجماعية من خلال أطروحة حساب اللذة والألم، وطورها لاحقا جون ستيوارت مل عندما جعل التمييز بين لذات عليا عقلية، ولذات دنيا حسية من خلال بُعد نوعي في الحساب الكمي.

نقد الفلسفة النفعية:

وهذه الفلسفة بجانب أنها تستبعد البعد الإيماني وتنطلق في رؤيتها من حسابات الكم والنوع؛ فإنها كما يقول البيومي تؤدي استبعاد الأكثرية، وهو مفهوم تقوم عليه الديمقراطية بطبيعة الحال؛ لأنها تعتمد إلى طرح قضية أخلاقية على الاستفتاء كالأجهاز والشذوذ الجنسي مثلا، بغض النظر عن مكان هذا الفعل في التشريع الديني. كما أن المعيار العددي قد يُشرع ظلم الأقلية، إضافة إلى أن حساب السعادة عمليا مستحيل لعدم وجود وحدة قياس مشتركة². ووفقا لأحمد البدوي فإنه حتى بعد إصلاحات ستيوارت مل بالتمييز بين لذات العليا والدنيا يظل السؤال: كيف نُثبت تفوق قراءة شعيرة على متعة الحلوى؟ البدوي يُشير إلى أن المذهب ينتقل من استحالة الكم إلى غموض على نحو يفضي إلى نزعة ظلامية.

1 - أرسطيبوس القوريني (حوالي 435 - 356 ق.م). فيلسوف يوناني، تلمذ على سقراط، ثم أسس "المدرسة القورينية" في مدينة قورينا (شمال-شرقي ليبيا). وهو أول من جعل اللذة الحسية الفورية معياراً وحيداً للخير؛ فالخير عنده هو ما يُشعري بالمتعة الآن، والشر ما يُسبب لي الألم. ومع ذلك شدد على ألا يكون الإنسان «عبداً للذة» بل مالكا لها، مُلِحِّصاً موقفه بشعار منسوب إليه "أنا أملك، ولست مملوكاً. ينظر: كرم، يوسف). 2014. تاريخ الفلسفة اليونانية (ص 254). القاهرة: مؤسسة هنداوي. DOI .

2 - البيومي، محمد مصطفى أحمد. «فلسفة بنتام النفعية: دراسة نقدية في ضوء الإسلام». المجلة العلمية بكلية الآداب - جامعة طنطا 27، لا. 1 (يناير 2014): 791-835. DOI 10.21608/jartf.2014.122240.835-791 .

أما البراغماتية، فهي متأخرة نسبياً تنسب إلى الفيلسوفين الأمريكيين: وليم جيمس، وجون ديوي، وتعتبر أن معيار الصواب هو ما ينجح عملياً بعد اختبارٍ تجريبيٍّ في الخبرة الجماعية؛ لأن الأحكام الأخلاقية تُعامل كفرضيات قابلة للتعديل. ولذلك فالمخدرات مثلاً رغم خطورتها على الصحة والمجتمع إلا أن منعها يصادر حرية الفرد في الاختيار وطلب المتعة الذاتية، فالحل -وفق البراغماتية- هو السماح بها مع تقديم ضمانات صحية؛ لأن حساب المنفعة هنا يكون بتقليل عدد الوفيات، فلو منعت مع غياب الرعاية الصحية والأدوات الآمنة لأدى ذلك إلى زيادة الوفيات بخلاف ما لو تم توفير مكان آمن يحقن فيه متعاطو المخدرات تحت مراقبة طبية، مع تقديم أدوات نظيفة وإمكانية الإحالة للعلاج. والنتيجة القابلة للرصد هنا هو انخفاض وفيات الجرعات الزائدة وتحسن السلوكيات الحقن، بلا زيادة في الجريمة أو الإزعاج العام.

ولكي نفهم هذه المعادلة فإننا مرة أخرى نؤكد بأن القرار لا يركز إلى مبدأ ميتافيزيقي ثابت كتحریم المخدرات دينياً، بل إلى اختبار تجريبيٍّ: هل يقلّ الضرر فعلياً؟ إن تغيّرت المعطيات ستتغيّر السياسات تبعاً لها، وهذا يعني أن هذه الأحكام الأخلاقية قابلة للتغيير متى ما تغيّرت المعطيات. وعلى هذه الأخلاق تبنى السياسية، وخاصة السياسة الأمريكية، فهي تعابير مواقفها السياسية من خلال هذا المبدأ، ليس لأنها تؤمن بفلسفة جيمس، وإنما هذا النوع من السياسات يعتمد في أصله الواقعية السياسية، تلك التي يبررها ميكافلي بدعوته إلى أطراح الأخلاق ما دامت مضرة بالضبط السياسي¹.

المطلب الثالث : أمثلة توضيحية.

ولتوضيح المثال السابق، نطرح الأمثلة التالية للمساعدة في فهم هذا التعقيد:

لنحلل مقولة ابن عمر رضي الله عنهما: «أهدي لرجل من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم رأس شاة فقال: أخي فلان أحوج مني إليه فبعث به إليه ، فبعثه ذلك الإنسان إلى آخر فلم يزل يبعث به واحد إلى آخر حتى رجع إلى الأول بعد أن تداوله سبعة²» ونبحثها من خلال أخلاق المنفعة بحسب تطوراتها التاريخية.

وقبل الحديث عن هذا المثال الافتراضي نحب التأكيد أولاً بأن هذه القصة تُبحث في الأخلاق الإسلامية من خلال مبدأ الإيثار. والإيثار قيمة أخلاقية عالية لكنه في هذه الفلسفات يتم النظر إليه كوسيلةٍ لخير الذات، لا كهدفٍ مستقلٍّ؛ أي أنه إذا كان الإيثار يسعدني لأنني أسعدت الآخرين فتلك صفقة رابحة لا تخسر فيها مصلحتي

1 - جيمس، وليام. (1991). البراغماتية: اسمٌ جديد لبعض طرائق التفكير القديمة (ترجمة فؤاد زكريا). القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. ص 90-92، حيث يربط صدق أيّ مبدأ بنتائجه العملية ويصرّح بأن قيمة الفكرة تختبر بما تُحدثه من آثارٍ في التجربة

2 - رواه البيهقي في شعب الإيمان (ج7، ص436، رقم الحديث 10810)، والطبراني في المعجم الكبير (ج12، ص343).

الذاتية شيئاً كما في المنفعة الخاصة، أما في المنفعة العامة فإن الإيثار ليس مستبعداً؛ بل قد يكون واجباً، لكن قيمته تظل أداتيه لرفع المنفعة الشاملة.

وفي كل الأحوال فإن هذا المثال يمكن النظر إليه من خلال زاوية المنفعة أيضاً:

وأيضاً قبل البدء في التحليل أود التنبيه على أمرين مهمين يساعدان الباحث المبتدئ في تشكيل تصور واضح عن منطلقات هذه الفلسفات وأسسها الموضوعية:

الأول: هو أن هذه الفلسفات تعتبر أن مصدر الأخلاق يعود إلى الإنسان نفسه كعقله، أو حسه، أو نفسه بصفته فرداً، أو بصفته مجموعة، فهي لا تبني معيارها الأخلاقي على الوحي أو الأمر الإلهي، وما ترتبط به من ثواب وعقاب.

ثانياً: أن هؤلاء الفلاسفة ليسوا بالضرورة ملحدين، وإنما غالبهم يؤمن بالله أو وجود قوة عليا، لكنه لا يرى أن لها تشريعاً خاصاً، تماماً كما تعتقد الربوبية، ومع ذلك لا يستبعدون البعد الديني أحياناً كحافز للالتزام الفعل الأخلاقي لا كمصدر شرعي للأحكام.

والآن نأتي لتطبيق المثال:

❖ وفقاً لفلسفة المنفعة الخاصة عند أرسطوبوس فإن رأس الشاة سيكون الأولى به هو الشخص الأول؛ لأن المتعة الحسية العاجلة أهم من أي حساب آخر، ما دام يستطيع التحكم في رغباته، وألا يصبح عبداً لها. هذا التكييف عند أرسطوبوس يعلي من شأن الأنانية، ويعتبر أن القيمة الذاتية للإيثار هي إسعاد الآخرين على حسابه، وهذا ما ينبغي استبعاده في الفعل الأخلاقي لافتقاره للمبرر المنطقي غير المتجاوز.

❖ أما فلسفة المنفعة العامة فتقترح تقسيم الرأس على الثلاثة بالتساوي حتى يرتفع مجموع السعادة أكثر مما لو استأثر بها شخص واحد، وهذه الفلسفة تقوم بعملية حسابية لمعرفة اللذة عند أكبر عدد -تقييم كمي- مضروباً في شدة اللذة وفي مدة دوامها. وهي بهذا تجمع بين زيادة رقعة السعادة وقدر قليل من الحرمان. وأضاف سيتورات مل موضوع البعد النفسي، فهو أرفع من الجانب الحسي. أما لو كان الجميع متقاربين في الجوع فإن لذة الامتنان تزيد من دورة الإيثار، وتقسم الشعور بين الجميع بالتساوي.

❖ وفي الفلسفة البراغماتية، فيتم النظر إلى هذا الأمر من خلال التجربة نفسها هل أدت فعلاً إلى بناء ثقة وترايط اجتماعي؛ إن فعلت ذلك فهو مفيد لأنه يحقق روابط اجتماعية تعود على الحياة العامة بالنفع، أما إن كان لا يحقق ذلك فمن الأفضل تغيير هذا السلوك بما يحقق فائدة أكبر.

إن هذا المثال يكشف في وضوح أن البعد الروحي غائب في هذا التحليل، فلا اعتبار للتضحية إذا كانت قيمتها الذاتية هي الحصول على الأجر والثواب فقط.

نقد فلسفات المنفعة:

وجه مجموعة من النقاد ملاحظات جوهرية على فلسفات المنفعة، من أبرزها أنها أصبحت أداة قمعية ضد الأقليات التي تسقط حساباتها في معادلة السعادة الأكبر، كحقوق أهل فلسطين مثلاً في دولة الكيان الغاصب، أو حقوق الأقليات المسلمة في الهند، وإن كانت هذه الحكومات لا تنطلق من أخلاق المنفعة في الأصل لكنه مجرد تمثيل.

كما أنها فارغة من أي قانون إلزامي أو ما نسميه في مفاهيمنا الإسلامية بالأحكام الخمس كالواجب والمستحب، لأنه وفق آراء بنّام فإن الأخلاق يجب أن تفرغ من كلمات مثل "الواجب" أو "ما ينبغي"؛ لأن التقييم الأخلاقي مرتبط بالنتائج الحسية فقط¹.

والأهم من هذا هو أن الإنسان يعيش حالة من التناقض، فهو مطالب أن يتجاهل ذاته إذا كان الفعل الأخلاقي يضره ولكنه يحقق سعادة أكبر للناس، في الوقت الذي تعتمد الأسس الموضوعية لهذه الفلسفة على طلب اللذة والبعد عن الألم.

نقد فلسفة أخلاق الواجب:

يتقاطع مع هذه الفلسفات نظرية الواجب عند كانط، فالفعل الأخلاقي إذا لم يكن مقصوداً لذاته - أي لأجل الله فقط - فليس أخلاقياً، لأنه لا يبرهن بذلك على قيمته الموضوعية، وهو بذلك لا يصلح أن يكون قاعدة عامة للجميع؛ فلو أن شخصاً قدم فعلاً أخلاقياً بدافع الحصول على الأجر أو منفعة خاصة فلا يعتبر عمله أخلاقياً؛ لأن الدافع ليس الإرادة الحرة، فهي هنا ليست حرة بالضرورة، بل واقعة تحت سلطان الدافع الحسي، كالتلميذ الذي لا يغش خوفاً من العقاب، لا يمكن أن نعدّه تلميذاً أخلاقياً. وهذه النظرية عند كانط تعرضت لانتقادات كثيرة واعتبرت شديدة المثالية، لأنها تسقط حسابات الفطرة، وقد قدم الدكتور عبد الله دراز مجموعة من

1 - يقول البيومي: ويرى بنّام أنه عندما نريد الحكم على فعل ما بأنه خير أو شرّ يجب النظر في نتيجة العمل؛ فإن رجحت اللذات الآلام فخير، وإلا فهو شرّ. ومن هنا يجب النظر إلى النتائج لا إلى البواعث؛ إذ "الباعث في ذاته لا يكون خيراً ولا شراً؛ لأنّ الباعث الواحد قد يفضي إلى نتائج طيبة، وقد ينتهي بنتائج سيئة ويرى أيضاً - كفلاسفة اللذة - أنّ "الناس يطلبون اللذة ويتجنبون الألم بالطبع شأنهم في ذلك شأن الحيوان، ولكنهم يمتازون عن الحيوان بأنهم يتبعون مبدأ النفعية حينما يعملون العقل" إذن العقل وحده هو الذي يُحوّل اللذة إلى منفعة حينما يعمل فيها بمبادئه وخصائصه. وحتى لا يحدو بنّام خدو اللذتين الأناتيتين في كلّ شيء، جعل لمذهبه في المنفعة أساسين:

- أساس ذاتي: ترك فيه بنّام أمر تقدير المنفعة إلى التقدير الشخصي؛ فكلّ فرد منا هو الذي يستطيع وحده تقدير منفعته وكميتها.
- أساس موضوعي: ذهب فيه بنّام إلى أنه في حالة وجود ظروف واحدة أمام أشخاص متعددين، فإنّ منفعة كلّ منهم تمثّل منفعة الآخرين. ينظر:

الانتقادات لنظرية الواجب واختلافها مع الأخلاق الإسلامية يمكن العودة عليها في محلها، وإنما نكتفي هنا بذكر أبرز الانتقادات:

- يقصر القيمة الأخلاقية على الدافع العقلي، فيُلغى دور التعاطف والرحمة التي تُلهِم كثيراً من الأفعال الفاضلة، فرحمة الأم بابنها لا يعده عملاً أخلاقياً لأنها تفعل ذلك بدافع العاطفة، والخوف عليه وأنه ابنها.

- تُوصَف بأنها مثالية عقلانية فالبشر ليس كلهم متساوين في تقبلهم للضغوط الاجتماعية والاقتصادية، فهناك من لا يصغي إلى العقل، ولا يعتبره معياراً في قبول الخير والشر، إنما يغلب عليه العرف أو السلطة أو التبعيات الأخرى، وهي بهذا لا صلة لها بالمتغيرات الاجتماعية؛ فالذي يعيش في دولة قمعية لا يمكنه أن يقول الحقيقة دائماً؛ لأن ذلك يعرض حياته للخطر، فوفقاً لفلسفة كانط أن الذي يختبئ خلفه إنسان بريء معرض للقتل عليه أن يقول الحقيقة إذا سئل عنه، وهذا بخلاف التأسيس الإسلامي لهذه القضية فهو يجيز الكذب هنا لإنقاذ نفس بريئة.

- لا تقدّم آلية حاسمة لمعرفة الواجب في السياقات المتغيرة؛ وقد تتصادم واجباتٌ كُلُّها تبدو قابلة للتعميم، وهو ما لم يقدم له كانط معايير ضابطة؛ فلو أنك واعدت زميلك في الساعة الخامسة، فيجب عليك الوفاء بالوعد؛ لأنه فعل أخلاقي ضروري، لكنك قد تصادف حادثاً في الطريق يتطلب منك أن تقوم بعملية الإنقاذ أو تشارك فيها، وهذا يعني أنك تتأخر عن الموعد. هذه المعضلة في فلسفة كانط ليس لها حل لأنه التزاحم عنده يعني أن أحد الفعلين ليس أخلاقياً أصلاً.

- لا مبالاته بالنتائج قد يجعل أفعالاً ذات ضرر جسيم تُعدّ أخلاقية ما دامت صادرة عن احترام القانون فقط، وهذا ما مثلنا له بالبريء الذي يختبئ من القتل، ويمكن التمثيل له بموضوع التعاون مع السلطات القانونية عند التبليغ عن مخالفة يرتكبها أحد الجيران، كزراعة شجرة أمام بيته، بينما لا يسمح القانون بذلك، ثم أزالها قبل وصولهم. فهل الواجب هو إبلاغ الجهات المختصة إذا سألتك مثلاً؟¹.

الخلاصة التحليلية:

جميع النظريات السابقة تختلف مع الأخلاق الاجتماعية في الإسلام، من جهة اختلاف المرجعيات واختلاف التقييم، فمصدر الأخلاق في الإسلام هو القرآن والسنة، ويعد الفعل أخلاقياً ما دام مرتبطاً بقضية

1 - ينظر بتصرف: عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، القاهرة: دار القلم، ط1، 1973م، ص 249-265. وحمد الله أبو الحمد أحمد، نظرية الواجب الأخلاقي في فلسفة كانط - عرض ونقد، مجلة كلية الدراسات الإسلامية بنين بأسوان، 7 (7)، 2024، ص 311-395، وعلاء عبد الله خطيب، مفهوم الواجب عند كانط: مقارنة نقدية، مجلة الاستغراب، خريف 2017، ص 308-309 «مهملة للتجربة الإنسانية ... مستبعدة الميول والوجدان».

الإيمان، ويشترط فيه أن يكون متفقاً مع الأحكام الشرعية، فهي المعيار الذي يحتكم إليه في الفعل، وليس إلى رضا الناس أو سخطهم. ومع ذلك فإن المتتبع لجميع الأخلاق الإسلامية يجد أنها تحقق الرضا العام وتقوي روابط المجتمع وتحمي حقوق الإنسان، وتبث الثقة بين الجميع، ومهما فعلها المسلم لله - وهو منشأ النية - فإن ذلك لا يعني أنه يجهل قيمتها الذاتية وأثرها الإيجابي في حياة الناس.

المبحث الثاني: الأخلاق الاجتماعية في الرؤية الإسلامية.

استخلف الله الإنسان في الأرض ليمثل دورين مهمين:

أولاً: الدور الذي يؤسس لمعنى الوجود، وهو عبادة الله تعالى؛ عبادة تنقله من مجرد التأمل العقلي والشعور الوجداني إلى الطاعة والامثال، ما يعني اقتفاء الأمر التشريعي والتوجيه الأخلاقي، كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: الآية 56] وهذا يعني أن العبادة - وهي الهدف الأول - قضية مركزية، تُمهّد لمفهوم الأخلاق الاجتماعية، التي تسود فيها الرحمة، والإحسان، والتكافل، والاحترام؛ ما يجعل الإنسان، بوصفه فرداً في جماعة، قادراً على تحقيق القيم الضرورية للوصول إلى الهدف الثاني.

ثانياً: الهدف الثاني هو عمارة الأرض، وهو ما أشار إليه قوله تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: الآية 61] فهذا التوصيف يُبين أن الله لم يخلق الإنسان عبثاً، بل لغاية مزدوجة: عبودية تُؤسس للأخلاق، وعمارة تُفعّل هذه الأخلاق في الواقع، بغض النظر عن الأنظمة السياسية التي سيتفق عليها البشر؛ لأنها - أي الأنظمة - لا يمكن أن تقوم وتستقر إلا على هذه المبادئ الأخلاقية الكبرى: العدالة، والحرية، والمساواة، والأمن، والتعاون، والشورى.

المطلب الأول: دعوة الأنبياء إلى الأخلاق الاجتماعية:

إن المتأمل في القرآن الكريم يجد أن الأنبياء عليهم السلام، إلى جانب دعوتهم إلى عبادة الله، يأمرهم المجتمعات بضرورة التحلي بقيم العدالة، والتعاون، والرحمة، والالتزام بالفطرة الأخلاقية. حتى إننا نجد في بعض مواضع القرآن الكريم تركيزاً واضحاً على موضوع الأخلاق الاجتماعية، ويتجلى ذلك في الأمثلة الآتية:

- نوح عليه السلام عاش في مجتمع لا يتمتع بسلطة مركزية، ما يشبه في بعض أبعاده النظرية الأناركية في السياسة، غير أن هذا المجتمع كان تسوده الطبقية، والظلم الاجتماعي بالضرورة، إذ يشعر الإنسان - بسبب انتمائه العرقي أو الطبقي - بأنه محروم من حقوقه، ولا يُعترف له بحق المشاركة الاجتماعية أو حرية الاختيار الفكري. وهذه الظواهر شبيهة بما كانت تعانيه أوروبا قبل الثورة الفرنسية، وما تزال تعانيه بعض الشعوب الآسيوية حتى اليوم.

قدم المتنفذون في هذا المجتمع الطبقي طلبا واضحا لنوح عليه السلام بإبعاد الفئات المهمشة، كشرط أولى للحوار معه والإصغاء إلى دعوته، قال الله تعالى: ﴿فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا نَرْثُكَ إِلَّا بَشَرًا مِثْلَنَا وَمَا نَرْثُكَ أَتْبَعَكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بِادِّىَ الرَّأْيِ وَمَا نَرَى لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ﴾ (١٧) [هود: 27].

بيد أن نوحا عليه السلام رفض هذا الطلب، وأجاب بأن من مقتضيات دعوته هو التذكير بهذا البعد الأخلاقي المغفول، حيث يتساوى الناس أمام الله، قال الله تعالى: ﴿قَالَ وَمَا عَلَيَّ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (١١٣) [إن حسابهم إِلَّا عَلَى رَبِّي لَوْ تَشْعُرُونَ] (١١٣) وَمَا أَنَا بِطَارِدِ الْمُؤْمِنِينَ (١١٤) [الشعراء: 112-115].

مقارنة :

الطبقية عند قوم نوح عليه السلام تصنف بأنها طبقية صلبة تعتبر النسب أو الوظيفة الاجتماعية قضايا حتمية، لا يمكن فتحها للحراك، أو تقويضها تراتبيا، ومع ذلك فإن نوحا عليه السلام لم يعترف بها مطلقا، ولم يهادن في استبقائها ولو للحظة واحدة؛ لأن مصدرها المجتمع نفسه، بل سعى إلى تقويض مستوياتها الثلاث، العرقية والسياسية والفكرية، وهو ما لم يتمكن منه بوذا مثلا، عندما فكك الطبقيّة روحانيا فقط فألغى هذا التمييز في دور العبادة وممارسة اليوجا، بينما أبقى سلطة المجتمع الطبقيّة قائمة على اعتماد التسلسل الوراثي في التمييز¹. ووفقا لكارين أرمسترونج فإن البوذية أبقت النظام السياسي دون تغيير ومنحت بطرق غير مباشرة أحقيته في إقصاء الطبقات المهمشة كالشودرا مثلا.

● أما أفلاطون وأرسطو فلم يكتفوا بالسماح للطبقية أن تبقى مكونا طبيعيا في المجتمع، إنما سعوا إلى تبريرها؛ فأفلاطون يذكر في الجمهورية بأن الآلهة تمزج في نفوس البشر ذهابًا، وهم الحراس والفلاسفة، وفضّة، وهم الجنود، ونحاسًا وحديدًا، وهم الصناع، هكذا تبدو الفئات مقدّرة من السماء²، فالعدالة عنده هو أن يؤدي كل واحد ما خلق له، وأن هذه التراتبية وسيلة لولادة حكم العقل.

● أما أرسطو فهو لا يختلف كثيرا عن شيخه، فبعض البشر عنده يملكون قدرةً عقليةً أدنى؛ لا يستقيم حالهم إلا إذا تمت إدارتهم من سيد متنفذ، ولذلك فهو يرى أن خير الطبقات التي تستحق السيادة والحكم هي الطبقة الأرستقراطية.

1 - ينظر: كارين أرمسترونج. (2016). حقوق الدم: الدين وتاريخ العنف. ترجمة: أسامة منزلجي. دار التنوير، بيروت.

2 - هذه هي أسطورة المعادن، وهي لا تختلف -إلا في أصل المادة- عن الهندوسية التي تقسم الطبقات على جسم الإله. ينظر: أفلاطون، (2007)، الجمهورية، ترجمة: د. حنا خباز. بيروت: دار التنوير، الطبعة الأولى، ص 150-151.

• ومع بداية عصر التنوير لم يكن فلاسفة أوروبا أقل تنظيراً للطبقية من أسلافهم فجون لوك أحد أبرز الذين اعتمدت عليهم النهضة الأوروبية؛ لدعوته في العقد الاجتماعي إلى حق الحياة والحرية والملكية، كان يبرر العبودية، بل كان يتاجر بالعبيد كما يقول الدكتور الطيب بوعزة¹. ومثله مونتسكيو صاحب نظرية فصل السلطات، يقول بأنه: «يجب ألا نحكم على الأمور استناداً إلى مبادئنا الخاصة فقط. فالعبودية قد تبدو طبيعية في بعض النظم، حيث تختلف طبيعة الإنسان والقوانين»². ولم يختلف الوضع نفسه مع فلاسفة ما بعد الحداثة، وإن اكتسبت توصيفا علميا كما عند هيرماس -صاحب نظرية الحوار العقلي لتحقيق الانسجام والتعايش- الذي يرى أن اقتصاد الدولة والإدارة المتمثلة في النظام المالي والسلطة يحتاج إلى خبراء، وقواعد تقنية تختلف عن اللغة اليومية، يعني أنه يتطلب بالضرورة وظائف عليا ووظائف دنيا³. بيد أنه لم يقدم آلية تنظيم هذا الوضع الطبيعي؛ لأن الدولة أيضاً تمتلك سلطة التشريع وسلطة الإعلام المطلقين مما جعلها تحول المجتمع إلى منتجين ومستهلكين بطريقة استغلالية واستغلالية عالية⁴، إلى الحد الذي اعتبر فيه الدكتور عبد الوهاب المسيري وبامان أن هذا الوضع الاستهلاكي الحاد هو نوع من العبودية الاستهلاكية⁵؛ ولهذا انتقد نانسي فريزر هذه النظريات التبريرية لوضع الدولة والسوق -كما عند هيرماس- بأن ذلك يفتقر لبنية إعلامية عمومية، وقوانين شفافية وبيانات، حتى لا يحتكر الأقوياء شروط الخطاب⁶.

شعب عليه السلام في مدين:

- 1 - يرى د. الطيب بوعزة أن بعض فلاسفة التنوير، ومنهم جون لوك، وقعوا في تناقض صارخ حين نادوا بالحرية وحقوق الإنسان، في حين كانوا يبررون العبودية أو يشاركون فيها؛ إذ كان لوك مساهماً في شركات تتاجر بالعبيد رغم دفاعه عن الملكية والحرية في نظريته السياسية. ينظر : بوعزة، الطيب، نقد الليبرالية، التنوير للنشر، القاهرة، ط1، 2013، ص 60 وما بعدها.
- 2 - مونتسكيو، شارل. (2011). روح القوانين، ترجمة: عادل زعيتر، بيروت: دار الكتب العلمية، المجلد الأول، الكتاب 15، الفصل الأول، ص 289-293.
- 3 - هابرماس، يورغن. (2001). نظرية الفعل التواصلي (الجزء الأول)، ترجمة: خليل أحمد خليل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ج1، ص 195-198.
- 4 - أشرنا إلى ذلك في الجزء الأول عند الحديث عن نظرية السلطة عند فوكو
- 5 - المسيري، عبد الوهاب. (2002). العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة (المجلد الثاني). القاهرة: دار الشروق، ص 302-305. و بامان، زعيمونت. (2013). الحداثة والهولوكوست. ترجمة: حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ص 91-94
- 6 - Fraser, Nancy. (1997). Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition. New York: Routledge.

كان يعيش في بلدة لا تخضع لسلطة مركزية، بل كانت الطبقة التجارية (البرجوازية) هي التي تدير المجتمع وتفرض سلطتها. ولذلك لم تكن هناك رقابة على الأسواق، ولا ضوابط على الميزان. فبدأ شعيب عليه السلام دعوته بإصلاح هذا الخلل، داعيًا إلى العدالة في السوق واحترام حقوق الناس، قال الله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْكَيْلِ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ﴾ (١٨١) ﴿وَزِنُوا بِالْقِسْطِ أَلْمُسْتَقِيمِ﴾ (١٨٢) ﴿وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (١٨٣) [الشعراء: 181-183]، ثم حذّره من استمرار الفساد الاقتصادي: ﴿وَيَنْقُومَ لَا يَجْرَمَكُمُ شِقَاقِي أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ وَمَا قَوْمٌ لَوْ طُرِجَ مِنْكُمْ بِبَعِيدٍ﴾ (هود: 89). ولما لم يكن من السهل التخلص منه، خاصة وأنه ينتمي إلى عشيرة ذات مكانة، قال الله تعالى على لسان قومه: ﴿وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ ۖ وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بَعِزٌّ﴾ [هود: 91]، فجاءهم الرد من شعيب عليه السلام صريحًا في أن قيم العدالة والحقوق مصدرها إلهي، لا يمكن التخلي عنها من أجل حفظ القبيلة أو مراعاة الطبقة الحاكمة.

لوط عليه السلام ومواجهة الانحراف الجنسي:

أما لوط عليه السلام، فقد واجه مجتمعًا منحرفًا أخلاقيًا، يشوّه الفطرة، ويدمر بنية الأسرة، في ما يشبه اليوم دعوات «المثلية الجنسية» المعاصرة. فدعا قومه إلى العودة إلى الفطرة السليمة واحترام العلاقة الطبيعية بين الذكر والأنثى، فقال الله تعالى: ﴿أَتَأْتُونَ الذَّكَرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ﴾ (١٦٥) ﴿وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ ۖ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ﴾ (١٦٦) [الشعراء: 165-166]، لكن الرد من قومه كان يحمل طابع الإقصاء العنيف، ﴿قَالُوا لَنْ نَمُرَّنَكَ يَلُوطُ لَتَكُونَ مِنَ الْمُخْرَجِينَ﴾ (١٦٧) [الشعراء: 167]، ما يدل على أنهم لم يعتبروه من نسيج المجتمع أو لم يُقرّوا له بالحق في المعارضة الأخلاقية، أو ربما كانت عشيرته قد تبنت هذا الانحراف، مما جعله مكشوفًا اجتماعيًا.

من خلال هذه النماذج الثلاث للقيم الأخلاقية في المجتمع نجد أن الإسلام يجمع في دعوته لتحقيق الهدفين السابقين بين:

- التوحيد: وهو الإيمان بالله، وامتنال أمره، فهو مصدر مطلق للتشريع والأخلاق.
- الإصلاح: سواء على المستوى الأخلاقي أو السياسي، كما في دعوة هود عليه السلام.
- اعتبار الأخلاق الاجتماعية ضرورية لتحقيق العمران، وبناء الدول وسيادة العدالة وسلطة القانون.

- التنبيه إلى مؤشرات الانهيار الحضاري في حال غياب كل هذه المعاني كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا ۝﴾ [الإسراء: 16].

المطلب الثاني: مرتكزات الأخلاق الاجتماعية في الإسلام.

تتجاوز الأخلاق الاجتماعية في الإسلام مسائل البحث في الطبيعة التكوينية للإنسان أو علاقته بالمجتمع، لأن هذه القضايا تُفهم في ضوء خريطة الوحي التي ترسم الصورة الحقيقية لخلق الإنسان، بوصفه خليفة لله في الأرض، مكلفاً بالعبادة والعمارة، ومسؤولاً عن أفعاله في الدنيا والآخرة.

فالفعل البشري -وفق هذا التصور- يقع أولاً تحت نظر الله، قبل أن يمتد أثره إلى الإنسان أو المجتمع. وبناءً على ذلك، فإن الأخلاق التي تنظم علاقة الفرد بالمجتمع تركز على دعائم صلبة، يُقاس بها إيمان المسلم أولاً، قبل أن يُقاس بها الأفعال من حيث الصحة أو البطالان.

إن أفعال المسلم تُقيّم دومًا من خلال التناسق بين القول والفعل، بحيث تكون نية الفعل خالصة لله، ويكون العمل متوافقًا مع الشريعة، ومحققًا لمقاصد التشريع. وهذا هو الأساس الموضوعي للأخلاق الإسلامية، الذي يُميّزها من حيث المرجعية والمعايير وأدوات التنفيذ عن سائر الفلسفات الأخلاقية الأخرى.

وهي -في الوقت نفسه- متّسقة تمامًا مع شريعة الله التي جاء بها الأنبياء جميعًا، كما قال النبي ﷺ: «إنما بُعثت لأتمم مكارم الأخلاق»¹، وفي حديث آخر يُبيّن فيه أن الأخلاق هي تمام بناء الرسالة، قال ﷺ: «إن مثلي ومثل ما بعثني الله به كمثل رجل أتى قومًا فبنى لهم بيتًا فأحسنه وأجمله، إلا موضع لبنة من زاوية من زواياه، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون: هلا وُضعت هذه اللبنة؟ قال: فأنا اللبنة، وأنا خاتم النبيين»²

وفي الأسطر القادمة إن شاء الله، سنعرض بإيجاز أهم مرتكزات الأخلاق الاجتماعية في الإسلام.

- 1- **التوحيد:** ذكرنا سابقا أن الإيمان بالله تعالى يجب على أسئلة الوجود الكبرى، ويجب على أسئلة الأخلاق: من أنا؟ ولماذا خلقت؟ وما هو الخير والشر؟ ولماذا يجب علي أن أصدق؟ ما معنى العدالة؟. فالإيمان بالله لا يجمع بين الإجابتين لأنهما تنتميان إلى حقلين مختلفين³، إنما لأنه لا يوجد حد فاصل بين الإيمان

1 - أخرجه الإمام مالك في الموطأ (حسنٌ لغیره)، وأخرجه الحاكم في المستدرک (121/1) وقال: "صحيح الإسناد ولم يخرجاه"، ووافقه الذهبي، ورواه أيضاً البيهقي في السنن الكبرى (191/10).

2 - أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب خاتم النبيين ﷺ (حديث رقم: 3535)، ومسلم في صحيحه، كتاب الفضائل، باب ذكر كونه ﷺ خاتم النبيين (حديث رقم: 2286).

3 - تصنف أسئلة الوجود ضمن علم الأنطولوجيا، بينما تصنف الأخلاق ضمن علم الأخلاق المعيارية.

والأخلاق، فعبادة الله تتحقق بالجمع بينهما، بل إن الأخلاق تصنف حسب الواضح من النصوص الشرعية كمعيار لقبول الأعمال الصالحة يوم القيامة، يقول الله تعالى : ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْتُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّادِقِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴿١٧٧﴾﴾ [البقرة: 177]. وهذه الآية الكريمة مع غيرها من الآيات تعتبر العبادة المحضة والأخلاق أمراً إلهياً واحداً فـ «المبادئ التي شرعت في الإسلام، واعتبرها أركاناً في الإيمان، ليست طقوساً مهمة من النوع الذي يربط الإنسان بالطيوف المجردة، بل أداء أعمال عاطفة وحركات لا معنى لها، كلا! كلا، فالأركان التي ألزم الإسلام بها كل منتسب إليه، هي تمارين متكررة لتمديد البصر إلى آفاق بعيدة من السلوك، وأن يظل متمسكاً بهذه الأخلاق، مهما تغيرت أمامه الظروف.. إنها أشبه بالتمارين الرياضية التي يقبل الإنسان عليها بشغف، فيمتص من المواظبة عليها عافية البدن وسلامة الحياة. والقرآن الكريم والسنة المطهرة، يكشفان -بوضوح- عن هذه الحقائق؛ فالصلاة الواجبة، عندما أمر الله بها أبان الحكمة في إقامتها، فقال: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّكَ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ ، فالبعد عن الأوزار، والظهور من سوء الفعل هو حقيقة الصلاة. وقد جاء في حديث يرويه بعض من الصحابة، إنما أثبتت الصلاة حيث تواضع بها العظماء، ولم يستنكف بها الخُلص، ولم يُستصعَر على مؤدِّيها»¹.

2- **الخلافة في الأرض ومسؤولية التبليغ:** يعد هذا المرتكز من أهم القضايا بعد الإيمان بالله، فبه ينتقل المسلم من الإيمان الربوبي إلى الإيمان الحقيقي؛ والذي يعرف الإنسان من خلاله وظيفته في الحياة؛ فهي ليست عبثاً، وهو لم يخلق ليصنع من نفسه إلهاً، بل إن مساره في الحياة مشهود في عالم الغيب قبل أن يهبط إلى الأرض ﴿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 ﴿٣٠﴾﴾ [البقرة: 30]، ومركز في فطرته قبل أن يتأمل الوجود بالعقل " ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾﴾ [الأعراف: 172]، ولذلك فإن الأخلاق الاجتماعية تنطلق

1 - الغزالي، محمد. (د.ت). خلق المسلم. دار الفكر. ص. 8. والحديث الذي أشار إليه الغزالي أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف (ج1، ص85) عن بعض الصحابة موقوفاً، وهو من الآثار التي تبين الحكمة من مشروعية الصلاة وإقامتها.

من كونها مسؤولية جماعية، يكلف الناس بها جميعا، ويسألون عنها سؤالا واضحا كما يسألون عن الصلاة والأركان الأخرى، بغض النظر عن إيمانهم بالله أو عدمه، ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ ۚ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ۚ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمَسْكِينِ ۚ﴾ [المدثر: 42-44].

لقد اعتبرت هذه الأخلاق في الإسلام بجانب كونها فطرة إنسانية، ضرورة حضارية أيضا، إذ لا يمكن للاجتماع البشري أن يستقر أو تنبى له دولة ما لم تشع بين أفرادها أخلاق الرحمة والتعاون والتعاضد، والتكافل. ويذكر القرآن الكريم بأن هذا المعنى مقصود ضمن وظيفة المسلم في تعامله مع الناس عموما، سواء كان فردا عاديا أو مسؤولا سياسيا؛ فعندما يعدد الله تعالى مناقب الأنبياء والصالحين يضعنا جميعا أمام هذه الجوانب الأخلاقية ثم يؤكد على حضورها في التعامل مع الإنسان الماهية:

- فذو القرنين ومن خلال توسل القوة والسلطة سيحمي أمة مستضعفة من الظلم، ويبي بمساعدتهم سدا يعجز المعتدون عن اختراقه، ثم يعتبر أن هذا النوع من التعاون والحماية رحمة من الله أودعها في قلوب عباده المؤمنين، ينطلقون منها في إشاعة الأمن والاستقرار ﴿قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا ۚ﴾ [الكهف: 95].

- ويقف موسى عليه السلام فجأة -وهو فرد لا سلطة له- على مشهد تتلاشى فيه مظاهر العطف والرحمة؛ حينما تتسمر امرأتان بعيدا عن مزاحمة الرعاء، ثم يتقدم في هدوء ﴿قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْتَعِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأُبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴾ [القصص: 23]. ويخرج يوسف عليه السلام من السجن ليضع برنامجا الاقتصادي لمواجهة الكارثة المناخية التي تضرب المجتمع المصري ﴿قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْه ۚ﴾ [يوسف: 55].

وهكذا فإن هذه الأخلاق التي تسعد بها البشرية وتستقر، يؤكد القرآن الكريم على مركزيتها الإيمانية، وتحليتها في تاريخ السجل الإيماني.

3- التكريم الإلهي والمساواة بين الناس: ويعني أن الناس جميعا مكرمون باعتبار إنسانيتهم (الماهية) وليس هوياتهم، لأن هذا التكريم للإنسان تكريم مطلق قبل أن تتحدد اتجاهاته الفكرية أو اختياراته الدينية قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ۚ﴾ [الإسراء: 70] ومع هذا التكريم يحظى الإنسان برعاية كاملة من الله دون اشتراط إيمانه - كما

أوضحنا ذلك من قبل - فيقول سبحانه ﴿كُلًّا نُمِدُّ هُنُوْلًا وَهُنُوْلًا مِّنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْطُورًا﴾ [الإسراء: 20]، ومن مقتضيات هذا التكريم أيضا المساواة التامة بين الناس فلا اعتبار للأعراق أو الألوان والأجناس: ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاهُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَفْضَلُكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13]. ويقول النبي صلى الله عليه وسلم «الناس سواسية كأسنان المشط، لا فضل لعربي على أعجمي، ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى»¹، وحالما يستبين لدى المسلم هذا المعنى - وهو جزء من عقيدته - فإن أخلاقه الاجتماعية تتحول إلى عملية انضباط دقيقة، تنظر إلى الإنسان على أنه خلق الله تجب له الرعاية والتكريم، ويحرم الاعتداء عليه أو التقصير في إكرامه، أو تفضيل بعض أجناسه على بعض.

وهذا المرتكز من أعقد القضايا في عالم اليوم، فرغم تقدم البشرية في مجالات معرفية وتقنية، إلا أنها لا تزال تعتمد العنصرية بأشكالها المختلفة لإثبات تفوقها على الآخر، وتشريع قتله أو اغتصاب أوطانه؛ وأبرز هذه النماذج التي هزت ضمير العالم هي قضية فلسطين وحرب الإبادة التي يتعرض لها أهل غزة، دون أن ترف للمحتلين عين أو تنسكب لهم دموع، فهذا الشعب في تكييفهم لا يستحق الحياة. والنموذج الآخر هي حرب الإبادة الأخرى التي يتعرض لها السود باستمرار حتى في ظل الدولة الديمقراطية، ففي عام 2023، سجلت الشرطة الأمريكية 11,862 حادثة جرائم كراهية، تورطت في 13,829 جريمة، وكانت الجرائم الموجهة ضد السود تمثل أكثر من نصف جرائم العرق أو العرقية داخل هذه الفئة². ولا تقل الدول الأوروبية عن هذه الأرقام³، لكن هذه الظواهر لا تُفسر فقط بالحوادث الفردية، بل تعكس أنماطاً مؤسسية ومنهجية، مثل التنميط العرقي، التفاوت في سوق العمل، الافتقار لثقة السود في النظام القضائي، والفشل في تطبيق القوانين المناهضة للعنصرية

1 - رواه أحمد في المسند (رقم 23489)، والطبراني في المعجم الكبير (رقم 489).

2 - ينظر: حقائق وإحصائيات لمكتب التحقيقات الفيدرالية الأمريكية Hate Crimes | Facts and Statistics

3 - تقريرها "Being Black in the EU – Experiences of People of African Descent" (أصدر في 25 أكتوبر 2023) استند إلى استبيان شمل أكثر من 6,700 مشارك من أصل أفريقي عبر 13 دولة عضو، وخلص إلى أن حوالي 45% من الأشخاص المستطلعين قد تعرضوا لتجربة تمييز عرقي خلال السنوات الخمس السابقة للتقرير، وهي زيادة ملحوظة مقارنة بـ 39% في التقييم السابق عام 2018. ينظر: The EU Agency for Fundamental Rights reports that people of African descent are facing ever more racism in the EU | Ararteko

على أرض الواقع¹. ونماذج التعصب والعنصرية شائعة في العالم بصور مختلفة مما يهدد الأخلاق الاجتماعية واستقرار الإنسان.

المطلب الثالث: أمثلة على الأخلاق الاجتماعية.

ذكرنا سابقاً بأن الأخلاق الاجتماعية، تعالج وضع الإنسان في الجماعة والدولة والسوق، وتحدد القيم والمعايير التي تضمن تحقيق معنى الاجتماع الإنساني، فهي ليست فضائل عابرة، أو مختارات فردية، بل هي ضرورية لحفظ المقاصد التشريعية، فالكرامة الإنسانية قيمة عليا - كما أوضحنا سابقاً- بيد أن معايير اختبارها يأتي من خلال القضاء على جميع أشكال العنصرية، كما أن آلية تنفيذها تتطلب قوانين صارمة، تستدعي مساوات جميع الناس أمام القانون. وسنعدد هنا أربع قيم اجتماعية، وأدوات قياسها وآلية تنفيذها:

1- النزاهة الاقتصادية: تُصنّف حاجة الإنسان إلى البيع والشراء ضمن المقاصد الحاجية التي ترفع العنت والمشقة عن الإنسان في تحصيل مقومات الحياة، كما أنها تفتح باب النمو والازدهار الحضاري. بيد أنها تحتاج إلى منظومة متكاملة من القيم، كالأمانة، والصدق، والشفافية من جهة الوجود، وتجنب الكذب، والغش، والانتهازية، والربا من جهة العدم؛ أي أنها تتطلب جملة من القيم الفردية لتحقيق خلق اجتماعي جامع.

وفي الأخلاق الإسلامية، فإن تحقيق النزاهة يتم عبر ربط هذه القيمة بقضية الإيمان نفسه، فإذا لاحظ المسلم ضعفًا في نزاهته، فذلك مؤشر على ضعف إيمانه. ولذلك أحال النبي ﷺ مراقبة هذا المبدأ على ضمير المسلم، فقال عليه الصلاة والسلام: «التاجر الصدوق الأمين مع النبيين والصديقين والشهداء»² وهذا أولاً.

أما الثاني: فهي العقوبات الشرعية التي سنّها الإسلام لردع المنتهزين الذين يعتبرون أموال الناس مغنماً سائغاً، ويعاملون المال العام كأنه مشاع لا يُربط بحق ولا تُقام عليه دعوى. ومن أبرز هذه العقوبات ما جاء في الحديث: «من استعملناه منكم على عمل فكتمنا مخيطاً فما فوقه كان غلولاً يأتي به يوم القيامة»³.

ومن أحكام النزاهة الاقتصادية كذلك: منع الاحتكار، وهو حجب السلعة عن حاجات الناس الاستهلاكية ريثما يرتفع ثمنها، وهذا من الاستغلال المحرم. وقد ورد في الحديث الشريف: «من احتكر فهو خاطيء»¹.

1 - ينظر: وكالة الحقوق الأساسية للاتحاد الأوروبي (FRA) المصدر (FRA – Being Black in the EU: Second European Union Minorities and Discrimination Survey (2023) (PDF): https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2023-being-black_in_the_eu_en.pdf

2 - الترمذي، كتاب البيوع، باب ما جاء في التجار، رقم: (1209) وقال: حديث حسن.

3 - أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب بيان أن الغلول حرام، رقم (1833)

ومنه أيضاً: منع تلقي الركبان، وهو أن يخرج أهل البلد لملاقاة القادمين من البدو أو التجار في الطريق، قبل أن يصلوا إلى السوق ويطلعوا على الأسعار، فيشترون منهم بأقل مما يستحقون. وهذا نوع من الاستغلال، وقد جاء النهي عنه في الحديث: «لا تلقوا الركبان، ولا يبيع حاضر لباد»². ومن مظاهره اليوم: شراء المنتجات من المنتجين الصغار قبل دخولهم الأسواق العالمية أو الإلكترونية، بأسعار زهيدة. والاحتكار الإلكتروني للمعلومات التجارية قبل نشرها في السوق (كشراء الأسهم قبل إعلان النتائج). والتلاعب بالمنصات الرقمية التي تربط المنتج بالمستهلك، من خلال وسطاء يأخذون حصة دون وجه حق. وإغراء الموردين في الدول النامية بعقود طويلة الأجل بأسعار ثابتة قبل ارتفاع الأسعار العالمية. وغيرها من المظاهر التي يمكن الرجوع إليها في مصادرها³.

2- الشورى:

وهي مبدأٌ كُلِّيٌّ عام، يسمح للمسلمين أن يُحقِّقوا به اشتراكاً واسعاً في العقول من أجل صلاح المجتمع والدولة. يبدأ صلاح المجتمع من استخدام هذا المبدأ داخل الأسرة، حيث النواة الأولى، وفي أدق التفاصيل، كرضاعة الطفل مثلاً. فالزوجان مُطالبان بأن يتم اتخاذ القرار الذي يتعلق بمصلحة الولد عن طريق الشورى. يقول الله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا﴾ [البقرة: 233] ، مما يجعل الشورى قانوناً أسرياً قبل أن تكون قانوناً سياسياً. والأسر التي اعتادت على اتخاذ قراراتها باجتماع العقول المفكرة فيها، هي نفسها المجتمع الذي يستمر في رسم سياساته وتحديد ملامحه من خلال الشورى ذاتها. يقول الله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38] .

وفي شأن السياسة، فإن الشورى ضرورية لتحديد القرارات المصيرية، وما يرتبط بمصلحة المجتمع، مما يجعل موضوع المجالس النيابية والهيئات الاستشارية منظمات إسلامية بامتياز؛ يقول الله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ [آل عمران: 159].

ورغم أن الإسلام لم يُحدِّد آليات التنفيذ، بل ترك ذلك للمجتمع نفسه بحسب تطور أحواله في الزمان والمكان، إلا أنه اشترط أن تكون الشورى قائمة على الرحمة أولاً، وهو ما يقطع الطريق على كل مظاهر الاستغلال أو الاستغلال. فمحاولة تمرير القرارات ذات الطابع الشخصي من خلال التحشيد والمحسوبيات مرفوض دياناً.

1 - أخرجه مسلم ، كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، رقم(1605)

2 - أخرجه البخاري كتاب البيوع، باب ما ينهى من تلقي الجلب، رقم.(2165) . ومسلم، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الحاضر للبادي، رقم.(1516).

3 - ينظر: ناصر بن عبد الله الحميد، تلقي الركبان وتطبيقاته المعاصرة: دراسة فقهية تطبيقية، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية الشريعة، قسم الفقه، رسالة ماجستير، 1431هـ)، ص 112-116.

والشرط الثاني هو الرضا، كما في آية الرضا، فلا بد أن يكون المجتمع مطمئناً إلى أهمية الشورى لتحديد مصلحته من جهة، وأن يتم ذلك وفق إرادته، دون إكراه أو تهريب.

ومن أعجب ما في أخلاق الشورى، أن يتجنب القائد المسلم أو المجتمع المشاور تحميل الشورى تبعات الإخفاق، مهما كانت ثقيلة، لأنها مبدأ مطلق، قيمته في ذاته، لا يُحكم عليه من خلال النتائج؛ يقول الله تعالى عقب الانكسار في معركة أحد: ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ ﴿١٥٩﴾﴾ [آل عمران: 159]. وهذا ما يجعل الأخلاق الإسلامية أخلاقاً مطلقة، لا تخضع لمعايير أخلاق المنفعة أو البراغماتية التي أشرنا إليها سابقاً.

التعايش:

وهو مبدأ أخلاقي ضروري يجعل الإنسان في حالة من الاستقرار والرضا، فهو آمن على نفسه واختياراته الفكرية، ومطمئن إلى حقوقه الطبيعية والقانونية، وهذا المبدأ من أعظم الأخلاق الاجتماعية في الإسلام، لا يصح التفريط فيه أو إخضاعه للتأويلات.

والتعايش في الإسلام يرتبط بالعقيدة نفسها كما أوضحنا ذلك في المباحث السابقة، فالمسلم مطالب بصرامة أن يتخلق بالأخلاق الإلهية في منحه للناس الحرية الفكرية والاختيارات المذهبية، دون أن يجرمهم ذلك من حق العيش والرزق، أو من القوانين العادلة، يقول الله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾﴾ [يونس: 99].

ويعبر عن التعايش في الكثير من الثقافات بالتسامح، وتتم دراسته من خلال عناصره الثلاث:

1. عنصر الاعتراض: لا بد أن تُعدّ المعتقدات أو الممارسات المتسامح معها موضع اعتراض جوهري، أي تُعدّ خاطئة أو سيئة بصورة مهمة. فإذا غاب هذا العنصر فلا نتحدث عن "تسامح" بل عن "لامبالاة" أو "قبول".

2. عنصر القبول: يجب أن يتوازن عنصر الاعتراض مع عنصر قبول، يطرح أسباباً إيجابية ترجح على الأسباب السلبية في السياق المعني، بحيث يصبح الامتناع عن التسامح أمراً خاطئاً رغم خطأ الممارسة. أي إن الخطأ "احتمالي" لا "لا يُحتمل".

3. عنصر الرفض: يجب تحديد حدود التسامح؛ فهي النقطة التي تكون فيها أسباب الرفض أقوى من أسباب القبول (مع بقاء سؤال وسيلة التدخل المناسبة مفتوحاً)¹.

وهناك أخلاق اجتماعية كثيرة يحتاج البحث فيها إلى أسطر طويلة أخرى، وإنما يمكن للقارئ المسلم أن يشاهد حضورها في أحكام القرآن الكريم ومشاهده العظيمة، وفي السنة النبوية والسير العطرة. ومن أمثلة ذلك: بر الوالدين والإحسان إلى الأقربين، حقوق العمال، حماية البيئة، الإيثار، والعدالة الاجتماعية، وغيرها.

الخاتمة، والتوصيات:

- أظهرت الدراسة أن النظريات البشرية (العقد الاجتماعي، الرأسمالية، الاشتراكية، النفعية، البراغماتية...) تقدم تصورات متباينة للأخلاق الاجتماعية، لكنها تشترك في قصور جوهري يتمثل في غياب المرجعية المطلقة، واعتمادها على المنفعة أو التوافق الاجتماعي فقط.
- بينت الدراسة أن القرآن الكريم يقدم من خلال سيرة الأنبياء تصوراً متكاملًا للأخلاق الاجتماعية، يركز على التوحيد، والعدالة، والكرامة الإنسانية، والشورى، والتعاضد، وأن هذه المراكز تمنح الأخلاق الإسلامية طابعاً عالمياً وحيوياً يتجاوز حدود الزمان والمكان.

ولأهمية هذا الجانب، وضرورته في حياة الإنسان، فردا أو جماعة، نؤكد على الآتي:

- 1- ضرورة تعزيز المرجعية الشرعية للأخلاق الاجتماعية، وتقديمها للمجتمع الإنساني بوصفها أخلاق مطلقة، جاءت لتعزيز الحياة الاجتماعية والمحافظة على استقرارها.
- 2- الدعوة إلى دمج القيم الأخلاقية في السياسات العامة والتشريعات، بحيث تصبح مبادئ العدالة والمساواة والنزاهة الاقتصادية والشورى والتعاضد مكونات عملية في إدارة المجتمع والدولة، لا مجرد مفاهيم نظرية.
- 3- التأكيد على أهمية التربية والتعليم في غرس الأخلاق الاجتماعية عبر تطوير مناهج وبرامج تعليمية وتربوية متكاملة، تسعى إلى ربط القيم الإسلامية بالواقع العملي داخل الأسرة والمدرسة والإعلام ومجالات الحياة اليومية.

1 - رينر فورست، «التسامح» (Toleration)، موسوعة ستانفورد للفلسفة، نُشر لأول مرة في 23 فبراير 2007، ومراجع مراجعة جوهريّة في 12 يوليو 2017، إصدار Edward N. Zalta (المحرّر)، متاح على الرابط <https://plato.stanford.edu/entries/toleration/>

4- الاهتمام بالقراءة الواعية للحياة التطبيقية للأنبياء عليهم السلام، واتخاذهم قدوات في التعامل مع مفردات الحياة الأخلاقية..

(المصادر والمراجع) REFERENCES

- [1] Aḥmad ibn Ḥanbal. (2001). *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal* [Musnad of Imam Ahmad ibn Hanbal]. Mu'assasat al-Risālah.
- [2] al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. (2002). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* [Ṣaḥīḥ al-Bukhārī]. Dār Ibn Kathīr.
- [3] al-Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Īsā. (1998). *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ (Sunan al-Tirmidhī)* [The Authentic Collection: Sunan al-Tirmidhī]. Dār al-Gharb al-Islāmī.
- [4] al-Nawawī, Yaḥyā ibn Sharaf. (2000). *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn* [Gardens of the Righteous]. Dār Ibn Kathīr.
- [5] Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī. (1991). *Ṣaḥīḥ Muslim* [Ṣaḥīḥ Muslim]. Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.

كتب التفسير

- [4] Ibn Jarīr al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. (2001). *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān* [Compendium of Qur'anic Exegesis]. Dār Hajr.
- [5] Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (1997). *al-Taḥrīr wa-l-Tanwīr* [Liberation and Enlightenment]. Dār Saḥnūn li-l-Nashr wa-l-Tawzī'.
- [6] Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar. (1999). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* [Exegesis of the Noble Qur'an]. Dār Ṭayyibah.
- [7] al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī. (1967). *al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān* [Compendium of Qur'anic Rulings]. Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.

مصادر عامة (فكرية وفلسفية)

- [8] Aristū. (1980). *al-Siyāsah* [Politics]. (Trans. Aḥmad Luṭfī al-Sayyid). al-Hay'ah al-'Āmmah li-l-Kitāb.
- [9] Aflāṭūn. (1984). *al-Jumhūriyyah* [The Republic]. (Trans. Fu'ād Zakariyyā). Dār al-Ma'ārif.
- [10] Armstrong, K. (2005). *Tārīkh Allāh* [A History of God]. (Trans. Nūr al-Khaṭīb). Dār al-Madā.
- [11] al-Badawī, Aḥmad. (2008). *al-Manfa'ah wa-l-'Aql al-Akhlāqī al-Gharbī* [Utilitarianism and Western Moral Reason]. Maktabat al-Anglo al-Miṣriyyah.
- [12] al-Bayūmī, Aḥmad. (2001). *al-Fikr al-Akhlāqī bayna al-Falsafah wa-l-Dīn* [Moral Thought between Philosophy and Religion]. Dār al-Fikr al-'Arabī.

- [13] Bentham, Jeremy. (2002). *Madkhal ilā Mabādi' al-Akhlāq wa-l-Tashrī'* [An Introduction to the Principles of Morals and Legislation]. (Trans. Shawkī Jalāl). al-Hay'ah al-Āmmah li-Quṣūr al-Thaqāfah.
- [14] James, William. (1995). *al-Barāghmātiyyah* [Pragmatism]. (Trans. Mujāhid 'Abd al-Mun'im). Dār al-Nahḍah al-ʿArabiyyah.
- [15] Locke, John. (1994). *al-Ḥukm al-Madanī* [Civil Government]. (Trans. Fu'ād Zakariyyā). Silsilat al-Fikr al-Gharbī.
- [16] Darāz, 'Abd Allāh. (1983). *Dustūr al-Akhlāq fī al-Islām* [The Moral Constitution in Islam]. Dār al-Qalam.
- [17] Dewey, John. (1964). *al-Dīmuqrāṭiyyah wa-l-Ta'līm* [Democracy and Education]. (Trans. 'Abd al-'Azīz al-Qūṣī). Dār al-Ma'ārif.
- [18] Russell, Bertrand. (1969). *Tārīkh al-Falsafah al-Gharbiyyah* [History of Western Philosophy]. (Trans. Zakī Najīb Maḥmūd). Dār al-Ma'ārif.
- [19] Zallūm, 'Abd al-Ḥayy. (2004). *Nihāyat al-Gharb: Suqūt al-Ḥaḍārah al-Gharbiyyah wa-Ṣu'ūd al-Qiyam al-Islāmiyyah* [The End of the West: Collapse of Western Civilization and the Rise of Islamic Values]. Dār al-Fikr.
- [20] Kant, Immanuel. (1997). *Usus Mītāfīzīqā li-l-Akhlāq* [Groundwork of the Metaphysics of Morals]. (Trans. Kamāl al-Ḥājj). Dār al-Tanwīr.
- [21] Lenin, Vladimir. (1970). *al-Dawlah wa-l-Thawrah* [The State and Revolution]. Dār al-Taḡaddum.
- [22] Marx, Karl. (2006). *Ra's al-Māl* [Das Kapital]. (Trans. Fāliḥ 'Abd al-Jabbār). Dār al-Fārābī.
- [23] al-Miṣīrī, 'Abd al-Wahhāb. (2002). *al-ʿIlmāniyyah al-Juz'iyyah wa-l-ʿIlmāniyyah al-Shāmilah* [Partial and Comprehensive Secularism]. Dār al-Shurūq.
- [24] Montesquieu. (1952). *Rūḥ al-Qawānīn* [The Spirit of Laws]. (Trans. 'Ādil Z'aytir). Maṭba'at Lajnat al-Ta'līf wa-l-Tarjamah.
- [25] Mill, John Stuart. (1981). *An al-Ḥurriyyah* [On Liberty]. (Trans. Kamāl Ḥamzah). Dār al-Tanwīr.
- [26] Habermas, Jürgen. (2015). *Naẓariyyat al-Fi'l al-Tawāṣulī* [Theory of Communicative Action]. (Trans. Fu'ād Zakariyyā). al-Markaz al-Qawmī li-l-Tarjamah.
- [27] Foucault, Michel. (2010). *al-Murāqabah wa-l-Mu'āqabah: Wilādat al-Sijn* [Discipline and Punish: The Birth of the Prison]. (Trans. Salmān Qādim). Dār Namā'.

- [28] Fraser, Nancy. (2019). *al-‘Adālah wa-l-Lā-Musāwāh* [Justice and Inequality]. al-Markaz al-Qawmī li-l-Tarjamah.
- [29] al-Ṭayyib Bu‘azzah. (2021). *Naqd al-Falsafah al-Gharbiyyah* [Critique of Western Philosophy]. Markaz Tafakkur.
- [30] al-Ṭayyib Bu‘azzah. (2013). *Naqd al-Lībrāliyya* [Critique of Liberalism]. Dār al-Tanwīr.

مقالات ودراسات علمية

- [1] Aḥmad, Ḥamd Allāh Abū al-Ḥamd. (2024). Naẓariyyat al-Wājib al-Akhlāqī fī Falsafat Kānt – ‘Arḍ wa-Naqa [The Moral Duty in Kant’s Philosophy: Presentation and Critique]. *Majallat Kulliyat al-Dirāsāt al-Islāmiyyah banīn bi-Aswān*, 7, 311–395.
- [2] al-Bayūmī, Muḥammad Muṣṭafā Aḥmad. (2014). Falsafat Bintām al-Naf’iyyah: Dirāsah Naqdiyyah fī Ḍaw’ al-Islām [Bentham’s Utilitarianism: A Critical Study in the Light of Islam]. *al-Majallah al-‘Ilmiyyah bi-Kulliyat al-Ādāb – Jāmi‘at Ṭanṭā*, 27(1), 791–835. <https://doi.org/10.21608/jartf.2014.122240>
- [1] Khaṭīb, ‘Alā’ ‘Abd Allāh. (2017). Mafhūm al-Wājib ‘ind Kānt: Muqārabah Naqdiyyah [The Concept of Duty in Kant: A Critical Approach]. *Majallat al-Istighrāb*, Autumn, 308–309.
- [2] ‘Āmir, Rānyā. (2014). al-Azmāt al-Māliyyah al-‘Ālamiyyah: Mafhūmuhā wa-Asbābuhā wa-Taṭawuruhā al-Tārīkhī [Global Financial Crises: Concept, Causes, and Historical Development]. *al-Majallah al-Ijtīmā’iyyah al-Qawmiyyah*, 51(3), 105–132.

موسوعات أكاديمية

- [1] Hay’at al-Mawsū‘ah al-‘Arabiyyah. (2008). *al-Ishtirākiyyah* [Socialism]. *al-Mawsū‘ah al-‘Arabiyyah*, 21, 720.
- [2] Hay’at al-Mawsū‘ah al-‘Arabiyyah. (2008). *Hūbz (Tūmās)* [Hobbes (Thomas)]. *al-Mawsū‘ah al-‘Arabiyyah*, 21.
- [3] Hay’at al-Mawsū‘ah al-‘Arabiyyah. (2007). *Lūk (Jūn)* [Locke (John)]. *al-Mawsū‘ah al-‘Arabiyyah*, 17.

مصادر رقمية

- [4] al-Jazīrah. (2015, August 27). *al-Ra’smāliyyah* [Capitalism]. *al-Mawsū‘ah – al-Jazīrah Net*. <https://www.aljazeera.net/encyclopedia/2015/8/27/الرأسمالية>
- [5] Markaz al-Ra’y li-l-Dirāsāt wa-l-Tadrīb al-I‘lāmī. (2012, January 19). Athar al-Sharikāt Muta‘addidat al-Jinsiyyāt ‘alā al-Duwal al-Muḍīfah [The Impact of

- Multinational Corporations on Host Countries]. Prepared by Muḥammad Khayr Jarwān.
- [6] Forst, R. (2017, July 12). Toleration. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (First published 2007; substantive revision). <https://plato.stanford.edu/entries/toleration/>
- [7] The EU Agency for Fundamental Rights (FRA). (2023). *Being Black in the EU – Second European Union Minorities and Discrimination Survey*. https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2023-being-black_in_the_eu_en.pdf

TRANSLITERATION

a. Consonant

Arabic	Latin	Example	
		Arabic	Latin
ء	‘	فَأْرُ	fārun
أ	(a,i,u)	أَحْكَام	aḥkāṃ
ب	b	بَابُ	bābun
ت	t	تَمْرُ	tamr
ث	th	ثَلَاثُ	thalātha
ج	j	جَبَالُ	Jabal
ح	ḥ	حَدِيثُ	ḥadīth
خ	kh	خَالِدُ	khālīd
د	d	دِينُ	dīn
ذ	dh	مَذْهَبُ	madhhab
ر	r	رَاهِبُ	rāhib
ز	z	زَكِي	zakī
س	s	سَلَامُ	salām
ش	sh	شَرَبُ	sharaba
ص	ṣ	صَدْرُ	ṣodrun
ض	ḍ	ضَارُ	ḍār
ط	ṭ	طَهْرُ	ṭahura
ظ	ẓ	ظَهْرُ	ẓhohr
ع	‘	عَبْدُ	‘abdun
غ	gh	غَيْبُ	ghayb
ف	f	فَاتِحَةُ	Fātihah
ق	q	قَبَسُ	qabas
ك	k	كِتَابُ	kitāb

ل	l	لَيْلٌ	layl
م	m	مُنِيرٌ	munīr
ن	n	نِقَابٌ	niqāb
و	w	وَعَدٌ	wa ^c ada
هـ	h	هَدَفٌ	hadaf
ي	y	يُوسُفُ	Yūsuf

b. Short Vowel

Arabic	Latin	Example	
		Arabic	Latin
اَ	a	كَتَبَ	kataba
اِ	i	عَلِمَ	°alima
اُ	u	غَلِبَ	ghuliba

c. Long Vowel

Arabic	Latin	Example	
		Arabic	Latin
اَ ، اِ ، اِوْ	ā	عَالَمٌ ، فَتَى	°ālam , fatā
اِي	ī	عَلِيمٌ ، دَاعِي	°alīm , dā°ī
اُو	ū	عُلُومٌ ، أُدْعُو	°ulūm , 'ud°ū

d. Diphthong

Arabic	Latin	Example	
		Arabic	Latin
أَوْ	aw	أَوْلَادٌ	aulād
أَيَّ	ay	أَيَّامٌ	ayyam
إِيَّ	iy	إِيَّانَكَ	iyyāka