المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/namajournal.v10i2.546

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 23-10-2025
تاريخ القبول: 20-1-2026

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

أصول النظرية الخُلقية عند دراز: دراسة مقارنة بالمذاهب الأخلاقية اليونانية والحديثة

جمعان بن محمد الشهري[1]

jimy.alshehri@gmail.com

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى تحليل الأصول المؤثّرة في بناء النظرية الأخلاقية، من خلال دراسةٍ مقارنةٍ بين التصور الخُلُقي في الفلسفة اليونانية عامّة، وأبرز الاتجاهات الأخلاقية في المنظور الإسلامي، ولا سيّما عند محمد عبد الله دراز، إلى جانب الاتجاهات الغربية الحديثة. وذلك بهدف الكشف عن الجذور الميتافيزيقية والرؤى الأنثروبولوجية التي تُوجّه مفاهيم الإلزام الخُلُقي، والمسؤولية، والجزاء. اعتمد البحثُ المنهجَ المقارن التحليلي؛ إذ تتبَّع أبرز الأطروحات الأخلاقية عبر امتدادها التاريخي، مع التركيز على جدلية الواقعية والمثالية في الأخلاق، واستحضار الدور المركزي لمفهومَي النية والجهد في بناء القيمة الخُلُقية للحكم على الفعل الإنساني وتقدير المسؤولية. وانتهى البحثُ إلى إبراز قواسم مشتركة بين الفكر الشرقي والغربي في تأكيد مركزية الإلزام والجزاء في النظام الأخلاقي، مع الكشف عن اختلافٍ جوهريّ في الأساس الذي يُسنَد إليه هذا الإلزام. كما خلُص إلى أن التصوّر الأخلاقي المرتكز على ثنائية النية والجهد يوفّر إطارًا نظريًّا أقدر على استيعاب التفاوت الإنساني في الفعل والمسؤولية، مُحقِّقًا درجةً من الكونية دون إلغاء الخصوصيات الثقافية والحضارية.

الكلمات المفتاحية:

العُمد، الإلزام، المسؤولية، الجزاء، النية، الجهد.

(1) دكتوراة في الفلسفة / جامعة أم القرى، السعودية.

للاقتباس: الشهري، جمعان بن محمد، أصول النظرية الخُلقية عند دراز: دراسة مقارنة بالمذاهب الأخلاقية اليونانية والحديثة، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج10، ع2، 2026، 74-100.

© نَشر هذا البحث بموجب ترخيص (CC BY-NC4.0) المفتوح، الذي يسمح لأي شخص بتنزيل البحث وقراءته والتصرف به مجانًا، مع ضرورة نسبته إلى صاحبه بطريقة مناسبة، مع بيان ما إذا أُجريت عليه أي تعديلات، ولا يجوز استخدام هذا البحث لأغراض تجارية

OPEN ACCESS
Received: 2025-10-23
Accepted: 2026-1-20

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

The Foundations of Moral Theory in the Thought of Darraz: A Comparative Study with Greek and Modern Ethical Schools

Jama'an bin Mohammed Al-Shehri[2]

jimy.alshehri@gmail.com

Abstract:

This research undertakes a comparative analysis of the foundations of ethical theory, examining Greek philosophy, Islamic thought—particularly as articulated by Muhammad Abdullah Draz—and modern Western perspectives. It aims to uncover the metaphysical and anthropological bases of moral obligation, responsibility, and retribution, while tracing the dialectic between realism and idealism in ethics. Central to the study is the role of *intention and effort* in determining moral value and assessing responsibility. Through an analytical-comparative methodology, the research highlights both convergences and divergences: Eastern and Western traditions share an emphasis on obligation and retribution, yet differ fundamentally in the grounds upon which obligation rests. Ultimately, the study argues that an ethical framework built upon the duality of intention and effort provides a more universal structure for evaluating human action, one that accommodates diversity without erasing cultural and civilizational particularities.

Keywords:

Intentionality, Obligation, Responsibility, Sanction, Intent, Effort.

(2) Doctor of Philosophy / Umm Al-Qura University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Shehri, Jama'an bin Mohammed, The Foundations of Moral Theory in the Thought of Darraz: A Comparative Study with Greek and Modern Ethical Schools, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 10, issue 2, 2026, 74-100.

© This research is published under an open license (CC BY-NC 4.0), which allows anyone to download, read, and use the research for free, provided it is properly acknowledged, indicating if any modification has been made to it. This research shall not be used for commercial purposes.

المقدمة:

تشكّل الفلسفة الأخلاقية أحد المحاور المركزية في النظر الإنساني؛ إذ تنتمي إبستمولوجيًّا إلى ميدان فلسفة القيم، وتُعنى ببحث الطبيعة الأنطولوجية للقيم العليا، والسؤال عن موضوعيتها أو ذاتيتها، وما يترتّب على ذلك من تصوّر للإنسان والعالم ومسؤوليتهما المتبادلة.

وقد عرفت الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة مسارات متباينة في معالجة هذه الإشكاليات، تردّدت بين المذهب الموضوعي الذي يقرّر عينيّة القيم وثباتها، والمذهب الذاتي الذي يربط القيم بالبنى النفسية والثقافية والاجتماعية للإنسان الكائن المُقوِّم. في مقابل ذلك، سعى عدد من المنظّرين المسلمين المعاصرين إلى تأصيل نظرية أخلاقية تنطلق من المرجعية القرآنية، وفي مقدّمتهم محمد عبد الله دراز في كتابه «دستور الأخلاق في القرآن»[3] ، حيث استخلص من الوحي نسقًا معرفيًّا متماسكًا للأخلاق النظرية يقوم على خمس عُمَد رئيسة: الإلزام، والمسؤولية، والجزاء، والنيّة والدوافع، والجهد.

تنطلق هذه الدراسة من إشكالية مركزيّة مؤدّاها: إلى أيّ حدّ تمكّنت العُمَد / الأصول الإبستمولوجية الخمس في مشروع دراز من تجاوز إشكالات النظريات الأخلاقية الغربية، ولا سيما نزعتها النسبية ومحدوديتها المعرفية، وتقديم بناء أخلاقي قرآني متكامل يجمع بين الموضوعية القيمية والبعد الديني والفاعلية الإنسانية؟

ويتفرّع عن هذه الإشكالية الرئيسة عدد من التساؤلات الفرعية؛ من قبيل: ما طبيعة العلاقة الإبستمولوجية بين الفلسفات الأخلاقية الموضوعية والذاتية في الفكر الغربي وبين النظرية الأخلاقية القرآنية كما صاغها دراز؟ وإلى أيّ مدى تسهم هذه العُمَد في إعادة تعريف مفاهيم: الإلزام، والمسؤولية، والجزاء، والنيّة، والجهد، ضمن منظور قرآني متميّز عن الأطر الكانطية أو النفعية أو التجريبية السائدة؟

يسعى هذا البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف، من أهمّها: تقديم تحليل إبستمولوجي للعُمَد الخمس في النظرية الأخلاقية القرآنية عند دراز، وبيان الأساس المرجعي الذي تنتظم فيه هذه العُمَد داخل النسق القرآني؛ وإبراز أوجه التقاطع والافتراق بين هذا النسق وبين أبرز الاتجاهات الأخلاقية الفلسفية في الفكر الغربي الحديث؛ ثم تقويم مدى قدرة هذا البناء الأخلاقي القرآني على تقديم بديل منهجي يتجاوز ثنائية الموضوعية/الذاتية في فلسفة القيم.

---

(3) دراز، **دستور الأخلاق في القرآن**، ص675.

كما يرنو البحث إلى استكشاف إمكانات تطوير هذا النسق في ضوء بعض الإسهامات اللاحقة في المنظور الأخلاقي الإسلامي المعاصر، من خلال التنبيه إلى أهمية بعض المشاريع الروحية والميثاقية المعاصرة التي تُكرس البعد الائتماني في الفعل الأخلاقي وإن لم تكن محلَّ تحليل تفصيلي في هذه الدراسة[4].

وقد تناولتْ جملةٌ من الدراسات السابقة الأخلاقَ القرآنيةَ عند دراز من زوايا متعدّدة؛ فبعضها انصرف إلى عرض كتاب «دستور الأخلاق في القرآن» وبيان تقسيماته ومحاوره الرئيسة، وبعضها ركّز على إبراز مركزية الأخلاق في القرآن الكريم وخصائص المنهج الاستقرائي الذي سلكه دراز في استنباط القواعد الأخلاقية من النصّ القرآني، فيما اتجهت دراسات أخرى إلى التعريف العام بمشروعه في سياق الفكر الإسلامي المعاصر. غير أنّ هذه الجهود – على أهمّيّتها – لم تُعْنَ عناية كافية بتحليل العُمَد الخمس بوصفها عُمدًا إبستمولوجية لبناء أخلاقي مقارن، ولم تستوفِ المقارنة التفصيلية بين هذا البناء القرآني وبين المذاهب الأخلاقية الفلسفية الكبرى في الغرب، الأمر الذي تسعى هذه الدراسة إلى استدراكه وسدّ ثغرته.

ينطلق البحث من فرضيةٍ أساس مفادها أنّ نظرية الأخلاق في القرآن كما بلورها دراز – من خلال عُمَد الإلزام والمسؤولية والجزاء والنيّة والجهد – تقدّم نسقًا معرفيًّا أخلاقيًّا قادرًا على تجاوز المآزق النظرية للنزعات الشكلية الصارمة من جهة، وللنزعات التجريبية والذاتية من جهة أخرى، لما يجمعه هذا النسق من خضوع للقانون الأخلاقي وحرية للذات الإنسانية في آن واحد. وتنبثق عن هذه الفرضية فرضيّة فرعية مؤدّاها أنّ تكثيف النظر في هذه العُمَد، وربطها بالأسس الوجودية والروحية للفعل الإنساني، يفتح آفاقًا واسعة لتطوير نظرية أخلاقية إسلامية معاصرة تتجاوز حدود القراءات المعيارية المجردة إلى أفق ميثاقي وجودي أرحب.

وينبني هذا البحث على خمسة محاور رئيسة تُجسِّد العُمَد الإبستمولوجية للنظرية الأخلاقية القرآنية عند دراز؛ إذ يُعنى المحور الأول بـ«الإلزام الخُلقي» بوصفه الأساس الأنطولوجي والإبستمولوجي للقيمة الأخلاقية، من حيث مصدر الإلزام وطبيعته، وعلاقته بالوحي، والعقل والضمير. ويأتي المحور الثاني لبحث «المسؤولية الأخلاقية» باعتبارها الأساس الوجودي للفعل الإنساني، وما يستتبعه ذلك من شروط التكليف وحدود الحرية والاختيار، بينما يتناول المحور الثالث «الجزاء الأخلاقي» بوصفه المآل الوجودي للفعل الإنساني وصلته برؤية القرآن للعالم الآخر وأنساق الثواب والعقاب.

(4) انظر كاملًا: طه عبد الرحمن، **المفاهيم الأخلاقية بين الائتمانية والعلمانية**.

ويركّز المحور الرابع على «النيّة والدافع» باعتبارهما البنية الباطنية للفعل الأخلاقي، وما يترتّب على ذلك من إعادة تعريف معيار القيمة في ضوء الباطن لا الظاهر، في حين يبحث المحور الخامس «الجهد الأخلاقي» بوصفه الطاقة الروحية للفعل الأخلاقي، وما يفتحه من آفاق في فهم المجاهدة والثبات وترقّي الفاعل الأخلاقي في مدارج الكمال.

ويكتمل البناء الأخلاقي بمحور المطلق والنسبي الذي يتناول جدلية المعيارية والتعدد، في محاولة لتحديد مدى ثبات القيم الأخلاقية أو نسبيتها بين العقول والثقافات.

وعلى الرغم من الأهمية البالغة للمشروع الائتماني الذي قدّمه طه عبد الرحمن في تجديد النظرية الأخلاقية ضمن سياق روحي وميثاقي متميّز، ولا سيما من خلال مفاهيم الأمانة والشهادة والرسالة، فإن هذا المشروع لا يدخل في نطاق هذه الدراسة من حيث التحليل التفصيلي أو المقارنة المنهجية؛ إذ ينحصر مجال البحث الراهن في استقراء العُمَد الخمس في مشروع دراز وتحليل أسسها الأنطولوجية والإبستمولوجية.

غير أنّ طبيعة هذه العُمَد وما تتيحه من قابلية للتوسّع تجعل من استثمار التصور الائتماني لطه عبد الرحمن – في دراسة لاحقة مستقلة أو في مشروع تكميلي – أفقًا واعدًا لترسيخ فهم الإلزام والمسؤولية والجزاء والنيّة والجهد ضمن إطار ميثاقي وروحي أشمل.

المدخل:

لقد شكَّلتْ لحظةُ النشأة الأولى للفلسفة الخُلُقية منعطفًا أساسيًّا في تاريخ الفكر؛ فمنذ أن بدأ الفلاسفة الانتقالَ من دراسة الوجود الخارجي وخصائصه الموضوعية إلى دراسة السلوك الإنساني وتمظُهراته، برزتْ إشكاليةُ التداخل والتمايز بين ما هو طبيعي وما هو ثقافي، وبين ما يمليه العقلُ وما تفرضه الأعرافُ. وهكذا طُرح سؤالٌ محوري: هل السلوك الأخلاقي محكومٌ بأعراف خارجية متغيِّرة، أم أنَّه يستند إلى قانون كوني ثابت يجده الإنسانُ متأصِّلًا في طبيعته ويعلو على حدود الزمان والمكان؟

في هذا السياق، أضحى واضحًا أنَّ الفلسفةَ الخُلُقية ترتبط ارتباطًا وثيقًا بنظرية المعرفة؛ فمعرفةُ الخير والشر، والسعادة والفضيلة، واللذة والألم، لا تنفصل عن طبيعة تصوُّر الإنسان للحقيقة واليقين. ولعلَّ الصدى السفسطائي الذي نفى ثباتَ القيم قد دفع سقراط إلى تقويض ذلك البنيان الأخلاقي، محاولةً منه للبحث عن معيار دقيق لقياس الأفعال الإنسانية لا يخضع للتبدُّل النسبي.

لقد وُضعتِ المُثُل الأخلاقية الكبرى، مثل: الخير، الشر، السعادة، الفضيلة، اللذة، الألم، في قلب

هذا الجدل، لتتأرجح الأخلاقُ بين الواقعية والمثالية، بين ما يمكن معاينتُه في التجربة الحياتية وبين ما يُرتقى إليه في أفق مثالي يتجاوز المحسوس. ومن هنا برزتِ المدارسُ الأخلاقية في العصر الهلينستي التي اختلفتْ في تحديد غاية الحياة ومعيار القيمة الأخلاقية، فكانت الحاجةُ إلى المقارنة بينها لفهم تعدُّدية المواقف وتباين المرجعيات.

ومن ثمَّ انتقلتْ هذه الأسئلةُ إلى الفلسفة الإسلامية، حيث أسهم المنتسبون إليها - كالفارابي، وابن سينا، وابن مسكويه، والغزالي - في بلورة رؤية أخلاقية تحاول الجمعَ بين الشريعة والموروث الفلسفي، وبين الميتافيزيقا ومتطلَّبات العيش البشري، مؤصِّلين تصوُّرًا يتراوح بين النزعة العقلانية والنزعة الروحية.

ومع بزوغ الفلسفة الحديثة، برز تحدٍّ جديد في التفكير الأخلاقي، تمثَّل فيما عُرف بمغالطة هيوم، إذْ حذَّر من القفز من «ما هو كائن» إلى «ما ينبغي أن يكون»، ليطرح بذلك إشكالَ التداخل بين الوقائع والقيم، وهو إشكالٌ لا يزال عصيًّا على الحسم حتى اليوم.

وهكذا تغدو الفلسفةُ الخُلُقية مسيرةً ممتدَّة منذ لحظة التأسيس الأولى حتى العصر الحديث، مُثقَلةً بأسئلة المعيار، والغاية، والمثالية، والواقعية، في بحثٍ دائم عن توازن بين الإنسان في وجوده العيني والإنسان في مُثُله العليا.

وعليه؛ فإنَّنا نعمد، في هذ ا البحث، إلى تناول الأُسُس المؤثِّرة في الفلسفة الخُلُقية، بوصفها حجرَ الزاوية، لنتفادى الوقوعَ في تفصيل الجزئيات الأخلاقية من جهة، ونلمس من جهة أخرى لُبَّ الفلسفة الأخلاقية عند المفاضلة بين اتجاهَيِ الشرق والغرب في هذه الأسس من خلال المحاور التالية:

المحور الأول: الإلزام الخُلقي: الأساس الأنطولوجي والإبستمولوجي

يمثل الإلزام الخُلقي الركيزة الأساس في البناء المعرفي للفلسفة الأخلاقية، وهو الذي عبر عنه دراز بـ «السلطة الآمرة تجاه المجتمع»[5] . ويتبدّى هذا الإلزام في التزام الإنسان بمثلٍ أعلى يتخذه معيارًا مرجعيًّا لأفعاله، موجهًا سلوكه نحو الامتثال الإيجابي والامتناع السلبي.

تجد هذا التصور عند سقراط (469 - 399 ق.م)، الذي أسس رؤيته على مفهوم الخير الأسمى المتجسد في السعادة، إذْ يرى أنَّ الالتزام بالخير ضرورة أخلاقية تنبع من القناعة العقلية والنقاء النفسي. ويقوم منهجه الفلسفي على المبدأ المعرفي المنقوش على معبد دلفي[6] : «اعرف نفسك

(5) دراز، **مرجع سابق**، ص22.

(6) J. Henry Middleton, Article, **The Temple of Apollo at Delphi.**0

بنفسك»، مؤسسًا لمقاربة معرفية ترى أنَّ استبصار الذات يُفضي إلى إدراك الخير وتحصيل الفضيلة. ويعتقد سقراط أن اختيار الشر ليس فعلًا إراديًّا، بل نتيجة للقصور المعرفي، وبهذا يؤسس لحتمية معرفية في الإلزام الخُلقي، حيث يرى أن إدراك الخير والشر إدراكًا عقليًّا يستتبع حتمًا تحقق الفضيلة، معبرًا عن ذلك بقوله: «فمَن تبيَّن ماهيته، وعرف خيره بما هو إنسان، أراده حتمًا»[7] .

«ويطرح سقراط تصورًا للسعادة كثمرة للفضيلة، محققة من خلال العدالة التي تتحقق بالتوازن بين القوى النفسية الثلاث: العقل، والشهوة، والغضب»[8] . وتتلخص أطروحته الخُلقية في أنه: «لا فضيلة إلا المعرفة»[9] ، مؤكدًا أن الفضيلة تتموضع في الوسطية بين نقيضين رذيلين. «ويرتكز منهجه المعرفي على قدرة العقل على إدراك الكليات، ثم التمييز بينها وفق ثنائية الخير والشر، وبناءً على هذا التمييز المعرفي يتأسس الإلزام الخُلقي»[10] .

في المقابل، تؤسس النظرية المعرفية الإسلامية على صيغةٍ مغايرة تقر بمحدودية القدرات الإدراكية للإنسان في الوصول إلى الحقائق الموضوعية المطلقة، مما يجعل إدراك هذه الحقائق موكولًا إلى مصدرها المتعالي وَفْقَ قوله تعالى ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾. لهذا كان الخالق أولى بتمييز هذه الحقائق وإيصالها للبشرية عبر الوحي المنزل على الأنبياء. فالإنسان الذي يؤمن بالله ويصدّق بوحيه= يستطيع الوقوف على الحقائق بيقين معرفي، ويُلزم نفسه بالعمل وَفْقَ هذا اليقين الإيماني، وهو ما أشار إليه ابن تيمية في رؤيته التكاملية للعلاقة بين الفطرة والوحي، إذْ يقول: «وذلك الأمر والنهي والوعد والوعيد هو تكميل للفطرة، وكل منهما عون على الآخر»[11] . ويحمل هذا النص التيمي تأصيلًا نظريًّا للإلزام الخُلقي، حيث يؤسسه على ثنائية الفطرة والعقل، مؤكدًا أنَّ العقل «مبنيٌّ على صحة الفطرة وسلامتها»[12] ، وأنَّ الشريعة تأتي مكمّلة مسددة.

أما الإلزام الخُلقي في فلسفة الكندي (801 - 873 م)، فيتأسس على الأصول الأفلاطونية المحدثة، حيث يرتكز هذا الإلزام على مرجعية العقل، ويرى أن الأخلاق ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالمعرفة العقلانية التي تسعى نحو الغاية الفضلى، فالفضائل «هي الخُلق الإنساني المحمود»[13] .

---

(7) أبو ريان، **تاريخ الفكر الفلسفي**، ص125. وانظر: أفلاطون، **المحاورات**، محاورة فيدون، وانظر: كرم، **تاريخ الفلسفة اليونانية**، ص64، ص68.

(8) يعقوب المليجي، **الأخلاق في الإسلام ومقارنتها بالديانات السماوية والأخلاق الوضعية**، ص234.

(9) زكي نجيب محمود، **قصة الفلسفة اليونانية**، ص85.

(10) مصطفى حلمي، **الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام**، ص40.

(11) ابن تيمية، **جامع المسائل**، 199/5.

(12) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص323.

(13) الكندي، **الرسائل الفلسفية**، ت: أبو ريدة، 1/ 127.

فالإنسان الذي يحقق الفضيلة يصل إلى الخير الأسمى، وهذا لا يتحقق إلا من خلال القدرة التمييزية للعقل بين الخير والشر. «وتتأسس الأخلاق، وفق منظور الكندي، على الطبيعة الجوهرية للإنسان، فهي ليست مكتسبات خارجية، بل تتطلب انسجامًا ذاتيًّا مع السمو الروحي والعقلي، وبالتالي التناغم مع النظام الكوني، باعتبار الأخلاق مكونًا أساسيًّا من مكونات الحكمة الفلسفية»[14] . هذا رأي الكندي.

في حين يقدم الفيلسوف النقدي كانط (1724 - 1804م) إسهامًا محوريًّا في مفهوم الإلزام الخُلُقي، حيث يرى أن إرادة الخير هي الأساس الجوهري للالتزام الخُلقي، بغض النظر عن النتائج المترتبة على هذه الإرادة. وتشكل هذه الإرادة المبدأ الأخلاقي الأسمى، الذي يمثل خيرًا مطلقًا بشرط الإطلاق. والإرادة الخيِّرة تستمد قيمتها الذاتية من جوهرها، وليس من آثارها، فهي تستجيب للواجب الذي يفرضه العقل العملي متجاوزةً تأثيرات الأهواء والرغبات. ويتأسس الإلزام الأخلاقي، لديه، على مفهوم الواجب «الذي ينطوي على تصوُّر إرادة خيرة»[15] ، بحيث يشكل هذا الإلزام ضرورة عقلية تستند إلى احترام الأمر المطلق، لكونه مبدًا كونيًّا صالحًا لكل زمكان، معرضًا عن الدوافع العاطفية والغايات النفعية. وفي هذا المعنى يقول كانط: «... والحال أن القانون الأخلاقي، بصفته قانون الحرية، إنما يأمر بمبادئ معينة عليها أن تكون مستقلةً استقلالًا تامًّا عن الطبيعة، وأن توافق ملكة الرغبة عندنا»[16].

في المقابل، يرى دراز أنَّ الإلزام الأخلاقي في القرآن يتأسس على العلاقة الوجودية والمعرفية بين الإنسان وخالقه، مما يمنح هذا الإلزام قوة روحية وتفعيلًا وجدانيًّا يتجاوز مجرد الالتزام العقلي. وبهذا تختلف نظرة دراز عن نظرية كانط التي تقتصر على احترام القانون الأخلاقي المصاغ عقليًّا، متجاهلة البعد الروحي للإلزام. حيث يؤكد دراز، من وجهة أخرى، أنّ الإلزام الأخلاقي في الإسلام ينبثق من أوامر الشرع ونواهيه، التي تجعل الالتزام بالواجب مرتبطًا بمصدر متعالٍ للقيم الأخلاقية، وليس بمجرد قانون عقلي محض أحدثه كانط. وفي هذا المعنى يقول دراز: «فحين نلتحم بالقانون المقدس يتمثله ضميرنا، ... حتى كأنما كان يسهم في خلق الحقائق الأزلية... فنحن نستلهمه دائمًا، كما لو كان يواصل في أعماقنا دوره كمشرع»[17] .

---

(14) الكندي، **مرجع سابق**، ص128 وما بعدها، وانظر: حسن حنفي، **من النقل إلى الإبداع**، 13/3 وما بعدها.
(15) كانط، **ميتافيزيقا الأخلاق**، ص31. وانظر: مونيك كانتو، **الفلسفة الأخلاقية**، ص24، 43.
(16) كانط، **نقد العقل العملي**، ص218.
(17) دراز، **مرجع سابق**، ص234.

المحور الثاني: المسؤولية الأخلاقية: الأساس الوجودي للفعل الإنساني

تمثل المسؤولية الأخلاقية حجر الأساس في البناء الوجودي للفعل الإنساني، فهي تحمُّل الإنسان تبعات أفعاله انطلاقًا من وعيه بذاته وإدراكه لطبيعة أفعاله وآثارها المترتبة عليها، مقرونًا بشعوره بالقدرة على الاختيار في فضاء الحرية المطلقة. من هذا المنطلق، تصبح الحرية في ممارسة الفعل شرطًا جوهريًا لا غنى عنه لتحقق المسؤولية وترتُّب الجزاء.

ففي المنظور الفلسفي السقراطي، تتأسس المسؤولية على التناغم بين الضمير والعقل، حيث «يرى سقراط أن المسؤولية تتأسس على ثنائية الضمير والعقل، وأن شرطي الحرية والقدرة متى تحققا استوجبا المسؤولية على الفاعل، ويرى أن الالتزام بالفضيلة يتطلب ضبطًا للحريات، ويؤكد أن المعرفة تمثل وعيًا ذاتيًا يفضي إلى الفعل الأخلاقي، وأن هذا الوعي هو المعيار الجوهري للمسؤولية الخُلقية»[18] . وفي هذا السياق يأتي قوله الشهير: «لا أحد يخطئ عن قصد»[19] ، ليؤكد الصلة الوثيقة بين المعرفة والفعل الأخلاقي.

في حين يطوّر الفارابي **(872 - 950م)** رؤية متكاملة للمسؤولية الخُلقية تقوم على جوهر الثلاثية في: المعرفة، والاعتقاد، وحرية الإرادة، باعتبارها الدعائم الأساسية للتكوين الأخلاقي. وفي هذا الإطار، يمارس الإنسان اختياره بين الخير والشر من خلال حريته وإرادته، وهذا الاختيار الواعي يشكل جوهر المسؤولية الإنسانية. ويضيف الفارابي بُعدًا فطريًا لهذا التصور، إذ يرى أنَّ الفطرة الإنسانية تحمل في طياتها القدرة الكامنة على التمييز بين الخير والشر، وأنَّ الإنسان مُكلَّف بإظهار هذا الوعي الفطري وتفعيله، مما يقوده إلى تحقيق السعادة في الحياتين الدنيا والآخرة. يوضح الفارابي هذا المعنى بقوله: «... فإذا علمت بالقوة النظرية السعادة، ونضبت غاية، وتشوقت بالنزوعية، واستنبطت بالقوة المرويَّة ما ينبغي أن تعمل، ... ثم فعلت بآلات القوة النزوعية تلك الأفعال= كانت أفعال الإنسان كلها خيرات وجميلة ...»[20] . «وتتسم المسؤولية في فلسفة الفارابي بالشمولية، إذ ترتبط بمنظومته الأخلاقية المتكاملة التي تتضمن الفعل الإنساني، والإرادة، والحرية، في تناغم مع الفطرة والتكليف، وهذه المنظومة المتكاملة تشكل ضمانًا لتحقيق السعادة في المدينة الفاضلة»[21] .

---

(18) انظر: أفلاطون، **المحاورات الكاملة**، الكتاب التاسع: محاورة القوانين. وانظر: زكي نجيب محمود، **مرجع سابق**، ص73.

(19) أفلاطون، **المحاورات**، محاورة بروتاجوراس، فقرة: e6-345c4 .

(20) الفارابي، **آراء أهل المدينة الفاضلة**، ص102.

(21) انظر: الفارابي، **مرجع سابق**، ص 100 وما بعدها.

أمّا السياق المعاصر، فيقدم ماكس فيبر (**1864 - 1920**م) تصورًا ثنائيًّا متطورًا للأخلاق يتمثل في نمطين متمايزين: أخلاق الاقتناع، وأخلاق المسؤولية. حيث يقوم النمط **الأول** على التمسك الراسخ بالمبادئ والقيم بصرف النظر عن النتائج المحتملة، بينما يرتكز النمط **الثاني** على تحمل العواقب والآثار المترتبة على تلك الأفعال. حينها يعتقد فيبر أن المسؤولية الحقيقية تستدعي توازنًا دقيقًا بين هذين النمطين، فلا يمكن إهمال المبادئ الأساسية، ولا تجاهل النتائج العملية المحتملة. فيؤكد أنَّ الفعل الإنساني الحقيقي لا ينفصل عن الإرادة الحرة الواعية والعاقلة، التي تتحرر من أي شكل من أشكال الإكراه أو القسر. وينقسم الفعل الاجتماعي، في منظوره، إلى أربعة أنماط متمايزة: التقليدي، والعاطفي، والعقلاني الهادف، والعقلاني القيمي. ويُعرِّف الفعل العقلاني القيمي بأنّه: «الاعتقاد الواعي في قيم أصلية أخلاقية، أو جمالية، أو دينية، أو ذات تفسير آخر لا غنى عنها لأي سلوك معين بحت ...» [22]. في هذا السياق، يبرز مفهوم المسؤولية الأخلاقية في فلسفة فيبر باعتباره صميم الحرية الإنسانية؛ حيث يُولي أهمية كبيرة لقدرة الإنسان على اتخاذ القرارات الواعية المنبثقة من القيم الداخلية، دون أن تكون نتيجةً للضغط أو الإكراه الخارجي.. [23].

المحور الثالث: الجزاء الأخلاقي: المآل الوجودي للفعل الإنساني

يمثل الجزاء الأخلاقي المحصلة المنطقية للمسؤولية الخُلقية، إذْ يظْهر في العواقب التي تلحق بالفاعل نفعًا أو ضرًّا وفق مبدأ العدالة، حيث يتحمل الإنسان تبعات أفعاله بمقتضى حرية إرادته وقدرته على الاختيار. والجزاء يتخذ «أشكالًا متعددة، فقد يكون إلهيًّا، أو ضميريًّا ... أو مجتمعيًّا...»[24] .

وفي هذا المنحى تتباين الرؤى الفلسفية في فهم طبيعة هذا المآل الوجودي للفعل الإنساني، ويمكن المقارنة بين ابن مسكويه (**932 - 1030**م) وديكارت (**1596 - 1650** م) وغيرهما في هذا الشأن. ففي فلسفة ابن مسكويه، ينعقد الجزاء بنيويًا بالأفعال الإرادية، حيث يفضي الفعل الخيِّر إلى ارتقاء النفس نحو مرتبة الفضيلة والسعادة، وهي الغاية التي خُلق الإنسان لأجلها، فيكون هذا هو الجزاء المأمول. وعلى النقيض، تحول الأفعال الشريرة دون بلوغ هذه الغاية، مما يقود النفس إلى مدارج الشقاء، وهو الجزاء المرفوض. وبذلك يتأسس الجزاء في منظور ابن مسكويه على الفعل الإرادي للنفس، ويعبر عن

(22) مجلة المعيار، ج14، عدد 1، بحث رقم: 64. وأصله في كتابه: **الاقتصاد والمجتمع**، وانظر: ماكس فيبر، **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، ص917.

(23) انظر: ماكس فيبر، **مرجع سابق**، 66 وما بعدها.

(24) انظر: الجزاء الخُلُقي، **مجلة العلوم الإسلامية الدولية، المجلد: 6**، 2022م، التمهيد.

هذه الفلسفة بقوله: «فقد فاز وأعدَّ ذاته للقاء خالقه - عز وجل- إعدادًا روحانيًّا ليس فيها نزاع إلى تلك القوى التي كانت تعوقه عن سعادته؛ لأنّه قد تطهر منها وتنزه عنها ولم تبق فيه إرادة لها... ويأتيه الذي وُعد به المتقين»[25].

أمَّا في فلسفة ديكارت، فيتصل الجزاء الأخلاقي بثنائية الفضيلة والسعادة، ويتجاوز البعد المادي ليشمل تحقيق الكمال النفسي. حيث يرى أن هذا الكمال يتحقق بالمعرفة المقترنة بالعقل والإرادة الحرة، مما يمكِّن الإنسان من إدراك الحق والخير الأسمى بوضوح، ومن ثمَّ بلوغ السعادة. وفي هذا المعنى يقول ديكارت: «... وأمثل السبل وأوثقها لكي نعمل أعمالًا ملائمة للسعادة هو أن نعمل وفقًا للعقل»[26].

في حين يفارق ابن رشد (**1126 - 1198** م) أستاذه أرسطو في مفهوم الجزاء- رغم اعتباره المعلم الأول - إذْ يضيف البعد الديني المتمثل في الجزاء الأخروي، بينما ينحصر الجزاء عند أرسطو في الحياة الدنيا من خلال تحقيق السعادة المقترنة بالفضيلة. كما يُدخل ابن رشد بُعدًا إضافيًا يتمثل في تأثير الالتزام الديني على تحقق الجزاء. وفي مجال العدالة، يرى أرسطو أنها تتحقق عبر القانون الوضعي، بينما يضيف ابن رشد مصدرًا أسمى لتحقيق العدالة يتمثل في الشريعة الإسلامية. وعليه؛ يمكن القول إنّ أبعاد فلسفة أرسطو الأخلاقية دنيوية، فيما تجمع فلسفة ابن رشد بين البعدين الدنيوي والأخروي[27].

وفي فلسفة هيوم (**1711 - 1776** م)، ينبع مصدر الأحكام الخُلقية من الإحساسات المتصلة بالألم واللذة، وبناء عليه؛ يقوم الجزاء الأخلاقي على العواطف والمشاعر وليس على العقل، الذي يفتقر، وفق رؤية هيوم، إلى القدرة على توجيه الإرادة. فالخير والشر في الأفعال، عنده، يُقاس بمدى تأثيرها العاطفي، سواء أكان لذة أم ألمًا. وينفي دور العقل في تحليل هذه المشاعر، بل يرى أن العقل خاضع للعواطف، ودوره يقتصر على تنظيمها وليس إنشاءها. وبناء على ذلك؛ فإن الجزاء الأخلاقي، في رؤية هيوم، يمثل تجربة شعورية مرتبطة باللذة والألم وليس بالعقل أو الدين. والحاصل؛ أنَّ الجزاء الأخلاقي، في فلسفة هيوم، يعود إلى انعكاسات الفعل العاطفية، لا إلى القوانين العقلية والتعاليم الدينية. وفي هذا المعنى يقول هيوم: «ليس ثمة كيفية للطبيعة البشرية أدعى للملاحظة في ذاتها وفي عواقبها من تلك

(25) ابن مسكويه، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، ص67.

(26) عثمان أمين، **أعلام الفلسفة**، ديكارت، ص 246. وانظر: أُرفلد كوليه، **المدخل إلى الفلسفة**، ص323 وما بعدها.

(27) انظر: حنّا الفخوري، **تاريخ الفلسفة العربية**، ص463 وما بعدها، وانظر: حسن الشافعي، **التيار المشائي**، ص: 130، 149، 157.

النزعة التي لدينا للتعاطف مع الآخرين»[28] .

في الوقت الذي يربط كانط (**1724 - 1804** م) الجزاء بالالتزام بالواجب الأخلاقي لذاته وليس لغايات خارجية، مما يجعل الجزاء جوَّانيًّا، أي شعورًا داخليًّا أيًّا كانت طبيعته. حيث يرى أنَّ الإنسان باعتباره كائنًا عاقلًا حرًّا ملتزمًا بالواجب الأخلاقي، يستحق السعادة، حتى لو لم تكن هذه السعادة هدفًا مباشرًا، وذلك لأنَّ الواجب الأخلاقي في فلسفته يتسم بالحتمية والكونية، وترتبط القيمة الأخلاقية للأفعال، عنده، بمفهوم هذا الواجب[29] . وعليه؛ لا قيمة للنتائج المترتبة على الالتزام بالواجب، بل القيمة تكمن في الإرادة ذاتها. وفي هذا المفهوم يقول: «ما من شيء على الإطلاق في هذا العالم يمكن اعتباره جيدًا في ذاته دون قيد أو شرط سوى الإرادة الخيِّرة»[30] . وفي قوله هذا تأكيدٌ على أن القيمة الأخلاقية الحقيقية لا تكمن في نتائج الأفعال، بل في «الطابع الإلزامي» الذي تتسم به الإرادة الخيِّرة ومدى مطابقتها للقانون الأخلاقي. فالنوايا والإرادة التي تقف وراء الفعل هي محل التقييم الأخلاقي، ولذلك تعتبر الإرادة الخيِّرة في فلسفة كانط الشيء الوحيد الذي يمكن اعتباره خيرًا مطلقًا لأنّها لا تخضع لأي شروط أو قيودٍ خارجية.

واجهتْ فلسفة كانط الأخلاقية نقودًا متعددة، منها ما طرحه هيجل (**1770 - 1831** م) وشوبنهاور (**1788 - 1860** م)، اللذان رأيَا أن كانط أهمل الطبيعة البشرية وتجاهلها، وأنَّ كبت الرغبات النفسية والميول الفطرية وتقديم العقل عليها =يؤدي إلى صراع داخلي يجعل تطبيق القانون الكانطي عملية قسرية لا تُحتمل. كما انتقد هيجل النظرية الكانطية لصعوبة تطبيقها في الواقع نظرًا لطابعها الصوري والشكلي وخلوّها من المشاعر الإنسانية والعواطف الوجدانية. يعزز دراز قولهما بافتقار النظرية الكانطية إلى البعدين الروحي والوجداني، حيث اقتصرت على الإرادة الخيِّرة والواجب المجرد، في حين أضافت البصيرة الأخلاقية القرآنية بُعدًا روحانيًّا يُعزِّز الالتزام الأخلاقي من خلال الإيمان بالله والجزاء الأخروي[31] .

---

(28) الشنيطي، **فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد**، ص267-268. وانظر: هيوم، **تحقيق في الذهن البشري**، ص207، 208.

(29) قارن الواجب الأخلاقي لدى القاضي عبد الجبار، رشدي راشد، **دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة**، صوفيا فاسلو، **الأخلاق عند القاضي عبد الجبار**، ص181 وما بعدها.

(30) كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ص26.

(31) انظر: آرثر شوبنهاور، **موسوعة ستانفورد للفلسفة**، ترجمة: مايكل ماهر، ص 13 وما بعدها. وانظر: سالي سدجويك، **النقد الهيجلي لكانط دحض التجريبية والأمر المطلق**، الاستغراب، العدد: 9. وانظر: دراز، **مرجع سابق**، ص 353، 356.

المحور الرابع: النيّة والدافع: البنية الباطنية للفعل الأخلاقي

تشكل النية لُبّ العزم الداخلي الذي يوجه الإنسان نحو فعل معين لبلوغ غاية محددة، وتقف بوصفها المعيار الحاسم في تقدير القيمة الأخلاقية للفعل، إذ تكشف عن الباعث الأصيل للفاعل. وفي المنظور الإسلامي، تحتل النية مكانة محورية باعتبارها شرطًا جوهريًا لقبول العمل، فهي التي تمنح الفعل حقيقته ومعناه، ولا يكتسب العمل أي قيمة ما لم تصحبه نية خالصة لله تعالى.

أما الدافع فيتمثل في القوة النفسية المحركة التي تدفع الإنسان نحو سلوكٍ بعينه، وقد ينبع من مصدر داخلي كالإيمان والاقتناع، أو يأتي من مؤثر خارجي مثل الخوف من العقاب أو الرغبة في المكافأة.

وإذا توجهنا إلى أرسطو (384 - 322 ق.م) في استكشاف هذا المنحى الباطني للفعل الأخلاقي أو ما يمكن تسميته بالغاية التامة عنده، نجد فلسفته الأخلاقية ترتكز على تحقيق الغايات والفضائل. حيث يرى أرسطو أن النية تتصل بالغرض أو الهدف الذي يسعى إليه الإنسان من خلال أفعاله، وتُقيَّم الأفعال الأخلاقية، في منظوره، بناءً على الغاية النهائية المتمثلة في تحقيق الخير الأسمى.

يعبر أرسطو عن هذه الفلسفة بقوله: «... فإنَّ جميع النَّاس إنَّما يفعلون كل ما يفعلونه بسبب الغاية المقصودة. فيجب من ذلك إنْ كان ها هنا شيء هو غاية لجميع الأشياء التي تُفعل= فهو الخير الذي ينبغي أن يُفْعَل»[32] .

هذا النص الأرسطي يدعو إلى فعل الخير الأسمى الموصل للسعادة، فالدافع، في فلسفته، يمثل القوة المحركة للفعل، المرتبط بالرغبة العقلانية نحو تحقيق الفضيلة. ويتطلّب الفعل الأخلاقي، عنده، تناغمًا بين الغاية والرغبة العقلانية، وكلاهما يلتقيان في تحقيق الفضيلة. وقد سبقت الإشارة إلى النقد الكانطي حول تركيز أرسطو على الغايات والفضائل وإهماله للواجب الأخلاقي كقيمة مستقلة عن النتائج، وبذلك غابت الكونية عن أخلاق أرسطو، وارتبطت بالسياق الاجتماعي والثقافي، مما جعلها غير قابلة للتعميم عالميًا بحسب تقييم كانط، بينما تتسم فلسفة كانط الخُلقية بطابعٍ أكثر تجريدًا وكونية.

هنالك، يطرح دراز رؤية مغايرة تتجاوز ثنائية النموذجين السابقين، إذْ يرى، أن الأخلاق ليست مجرد قوانين عقلية مجردة وغير مشروطة، كما يدعي كانط في توصيف الواجب الأخلاقي المجرد بأنّه : «القيمة الأخلاقية التي لا يضارعها في سموها قيمة أخرى تظهر على وجه الخصوص في هذا المجال؛

(32) أرسطو، **الأخلاق النيقوماخية**، ص65.

أعني أن يُحسن الإنسان لا عن ميل، بل عن شعور بالواجب»[33] ، حيث يرى دراز، من وجهة مناقضة، أنَّ الأخلاق منظومة شاملة تضم الأبعاد الروحية والاجتماعية والدينية، وتجمع بين الأخلاق النظرية والعملية، وتشمل مختلف مجالات الحياة: الفردية، والأسرية، والاجتماعية، والدولية، مما يجعلها أكثر شمولًا من أخلاق كانط المرتكزة على الواجب الأخلاقي المجرد.

ويرى، كذلك، أن هذا الشعور بالواجب يقوم على قانون شكلي، فيوجه نقدًا للنظرية الكانطية بقوله: «وأعظم تناقض في النظرية الكانطية هو أنّها تعتبر صفة أساسية ما ليس إلا صفة فرعية»[34] . هذا النقد يعترض على المبالغة الكانطية في التجريد؛ إذْ جعل كانط الواجب صفة أساسية مطلقة، في حين أنَّه محكوم، في الواقع، بسياقات إنسانية وتجريبية أساسية لحياة الناس الأخلاقية، فكيف يمكن استبعاد هذه الرغبات الإنسانية المؤثرة في الفلسفة الخُلقية؟ إنَّ القانون الخُلقي في القرآن يراعي الطبيعة البشرية وإمكاناتها، والواقع الحياتي، والتدرج في التطبيق، استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾.في حين يرى كانط أن النيَّة، أو الإرادة الخيِّرة، هي المعيار الأوحد للأخلاق. فالفعل، وفق منظوره، يكتسب صفة الأخلاقية إذا كان مدفوعًا بالواجب ومحترمًا للقانون الأخلاقي، بغض النظر عن النتائج المترتبة عليه. وقد وجه دراز نقدًا لكانط مفاده؛ أنَّ الأخلاق لدى كانط تفتقر إلى الواقعية والشمولية. وقدم، دراز، رؤية أخلاقية أكثر ارتباطًا بالواقع البشري والحياة اليومية، كما تقدم بيانه.

أمّا في المنظور الإسلامي عمومًا، فيتأسس الدافع على التهذيب والتصحيح بحيث تكون الدوافع خالصة لله تعالى، مع مراعاة الطبيعة البشرية واحتياجاتها الفطرية، مما يحقق التوازن في حياة الفرد. فالقيمة للفعل الأخلاقي تعتمد على نقاء الدافع، وأنَّ هذا النقاء يبيّن الالتزام الداخلي النابع من الإيمان. وبذلك يتجاوز الدافع في المنظور الإسلامي البعد الفردي في الفكر الغربي، نعم يتجاوزه، إلى آفاقٍ أرحب تشمل المجتمع بأسره.

المحور الخامس: الجهد الأخلاقي: الطاقة الروحية للفعل الأخلاقي

يشكل الجهد الأخلاقي ركيزة أساسية لا غنى عنها في تحقيق الفعل الأخلاقي، إذْ يستلزم حشد الطاقة الروحية الداخلية لمواجهة النزعات والشهوات التي تتعارض مع القيم الأخلاقية السامية. وتؤكد دلالات

(33) كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ص33.

(34) انظر: دراز، **مرجع سابق**، ص99 وما بعدها. وانظر: مونيك كانتو، **مرجع سابق**، ص48، 53.

المعاجم اللغوية على هذا المفهوم، حيث تشير مفردة الجهد إلى: المشقة، الوسع، الطاقة [35].

عند هذا؛ يقوّي الفيلسوف الفرنسي إميل بوترو (**1845 – 1921** م) هذا المعنى في نص فلسفي نقله يوسف كرم، حيث يربط، بوترو، بين الجهد الأخلاقي والحرية الإنسانية في صورة بلاغية رائعة، فيقول: «وجدنا أنَّ الحرية قوة لامتناهية. ونحن نشعر بهذه القوة كلما عملنا حقًّا- أي: (كلما نزعنا إلى الخير والحياة الخلقية) [36] - فإنَّ الله هو الموجود الذي نحس فعله، الخالق في أعماق النفس حين نجهد للاقتراب منه» [37]. وهكذا يكشف بوترو عن الطبيعة الروحية للجهد الأخلاقي باعتباره طاقة لامتناهية تصل الإنسان بالمطلق في نظره.

أمّا في التصور الإسلامي، فالجهد يتبوأ مكانة مقدسة؛ لكونه الوسيلة المثلى لتحقيق الطاعة والإخلاص، مما يجعل الأخلاق، والعبادة، في هذا التصور وجهين لعملة واحدة. وتكمن قداسته في القوة الحقيقية التي تقف في وجه الأهواء الرذيلة وتصوّر القيم النبيلة. وكلّما اقترن الجهد بالنية الصادقة=برهن على أصالة صاحبه وصدق التزامه الأخلاقي.

في هذا السياق؛ تزخر النصوص الإسلامية بالشواهد الدالة على هذا المعنى، ولعل أبلغها خطاب الله - عز وجل - لرسوله الكريم - صلى الله عليه وسلم - في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾. حيث يكشف الإمام ابن عاشور معنى الآية بقوله: «فَإذا عَزَمْتَ فَبادِرْ ولا تَتَأخَّرْ وتَوَكَّلْ عَلى اللَّهِ، ... لِأنَّ الشُّورى كَما عَلِمْتَ **لِقَصْدِ** اسْتِظْهارِ أنْفَعِ الوَسائِلِ لِحُصُولِ الفِعْلِ المَرْغُوبِ عَلى أحْسَنِ وجْهٍ وأقْرَبِهِ، فَإنَّ **القَصْدَ** مِنها العَمَلُ بِما يَتَّضِحُ مِنه» [38].

ويقدم إمام التابعين الحسن البصري - رحمه الله - تفسيرًا لحديث النبي صلى الله عليه وسلم: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإذا أخطأ فله أجر واحد»[39]، حيث يعلق الحسن البصري قائلًا: «... وأنهم لا يطالبون بأن يصيبوا الحقيقة؛ لأن الصواب من الله، ولكنهم يطالبون بأن يبذلوا **الجهد** من أنفسهم، للوصول إلى الحق والصواب في الحكم» [40]. هنا يتجلى لك الجهد كقيمة مستقلة تستحق

---

(35) انظر: لسان العرب لابن منظور، ومقاييس اللغة لابن فارس، مادة (جهد).

(36) **تعليق** يوسف كرم، ص 387.

(37) انظر: كرم، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ص 387.

(38) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، تفسير آية آل عمران رقم: 159.

(39) خرّجه البخاري في «صحيحه»، كتاب الاعتصام، من حديث أبي هريرة ومن حديث عمرو بن العاص، برقم: (7350)، انظر: صحيح البخاري، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل، ت: جماعة من العلماء، الطبعة: السلطانية1311 هـ، اعتنى بها: د. محمد زهير الناصر، وطبعها الطبعة الأولى 1422 هـلدى دار طوق النجاة، بيروت، 108/9.

(40) انظر: المنتصر الكتاني، **الموسوعة القرآنية**، ص 4.

الثواب بغض النظر عن النتيجة.

أمّا في الفلسفة اليونانية، فطوّر أفلاطون **(427 - 347 ق.م)** نظرية متكاملة حول الجهد الأخلاقي، حيث رأى أن الجسد يشكل حاجزًا أمام النفس فيشوشها ويحول دون إدراكها للحق، إذْ يغذي، هذا الجسد، الشهوات والرغبات التي تعرقل السعي نحو الفضيلة. لذا؛ يتوجب على الإنسان بذل جهد مضاعف للتغلب على عوائق الجسد المتمثلة في تلك الشهوات، وذلك بالحكمة والمعرفة. فإذا نجح في هذا المسعى= مهّد للنفس سبيل الارتقاء إلى عالم المثل وتحقيق الكمال الأخلاقي[41] .

وفي تصوره أنَّ الجهد عملية دائمة لتهذيب النفس ليصل بها إلى الفضائل الرفيعة والرتب العالية، كما هو في العدالة والحكمة. وتسعى فلسفة الجهد الأفلاطونية إلى إقامة التوازن النفسي بين قوىً ثلاث: العقل، والغضب، والشهوة. فإنْ تحقق التوازن؛ حصلنا على العدالة، ومن العدالة إلى الفضيلة القائدة إلى: السعادة الحقيقية[42] .

أما في الفلسفة الكانطية، فيتمظهر الجهد في الصراع الداخلي والنضال الأخلاقي الذي يخوضه الإنسان بين نداء الواجب الأخلاقي والنزعات الفطرية. ولتحقيق الفعل الأخلاقي، وَفْقَ المنظور الكانطي، فلا مناص من بذل جهد مكثف لمقاومة الشهوات واحترام القانون الداخلي، باعتبار هذا القانون غاية في ذاته. فالتغلب على العقبات، والخضوع للقانون الخُلقي يستدعي جهدًا حقيقيًا لفصل الإرادة عن التأثيرات الحسية والأنانية[43] . ولعلَّ تصور القانون الخُلقي، عند كانط «له على القلب الإنساني... من الأثر ما يفوق في قوته كثيرًا سائر الدوافع التي يمكن الإنسان يستمدها من حقل التجربة»[44] .

ليس هذا فحسب، بل يضيف كانط بعدًا اجتماعيًا للجهد الأخلاقي قائلًا: «إنّه يمكن فعلًا لكل جماعة سياسية أن تتمنى أن توجد فيها سيطرة على النفوس والأفئدة طبقًا لقوانين الفضيلة؛ إذْ، حيثما تعجز وسائل إكراهها عن نيل مرادها، من أجل أن القاضي البشري لا يستطيع أن ينفذ ببصره إلى باطن البشر الآخرين، فإنَّ نوايا الفضيلة سوف تحقق المطلوب»[45] . هنا يبرز الجهد الأخلاقي كضرورة حضارية للمجتمعات الإنسانية.

فهذا نيتشه **(1844 - 1900 م)** في مقاربته لهذا المفهوم من زاوية مختلفة وَفْقَ إرادة القوة، لديه،

---

(41) انظر: أفلاطون، **مرجع سابق**، ص92 وما بعدها. وانظر: أميرة حلمي، **الفلسفة عند اليونان**، 226 وما بعدها.

(42) انظر: أفلاطون، **مرجع سابق**، ص92 وما بعدها. وانظر: أميرة حلمي، **مرجع سابق**، 226 وما بعدها.

(43) انظر: كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ص 92 وما بعدها. وانظر: **نقد العقل العملي**، ص95.

(44) كانط، **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق**، ص48 -49.

(45) كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، ص 164.

والتي تصف الطاقة الروحية الباعثة للفعل بشكل عام، حيث يقول في ذلك: «لقد تيقنت وجود إرادة القوة في كل حي، ورأيت الخاضعين أنفسهم يطمحون إلى السيادة؛ لأنَّ في إرادة الخاضع مبدأ سيادة القوي على الضعيف، فإرادة الخاضع تطمح إلى السيادة أيضا لتتحكم فيمن هو أضعف منها، وتلك هي اللّذة الوحيدة الباقية لها فلا تتخلى عنها»[46] . وهكذا يكشف نيتشه عن البعد الكوني للجهد كطاقة أساسية في أَحْداث الوجود.

جليٌّ إذن، ومن خلال هذا التنوع في المقاربات الفكرية، وضوح أهمية بذل الجهد والحث عليه كسبيل حتمي للوصول إلى الحقيقة، سواء كانت الحقيقة نظرية أو عملية، مما يجعل الجهد الأخلاقي ركيزة أساسية في المعمار الحضاري للجنس البشري.

المحور السادس: المطلق والنسبي في الفلسفة الخُلقية: جدلية المعيارية والتعدد

تشكل ثنائية المطلق والنسبي في الفلسفة الخُلقية إحدى الإشكاليات المحورية التي تتخلل مختلف النظريات الأخلاقية عبر مسيرة الفكر الفلسفي، وتطرح تساؤلات أصيلة حول طبيعة القيم الأخلاقية ومصادرها ومدى ثباتها أو تغيرها.

فالمثالية الفلسفية تنطلق من تأكيد وجود الحقائق المطلقة، ويشكّل التوجه الأفلاطوني أنموذجًا بارزًا لهذا المسار، حيث يرى أن العالم الحسي المشهود ما هو إلا انعكاس للعالم المثالي الماورائي، ذلك العالم الكامل الثابت الذي يتعالى على التغيرات الزمنية، ويحتضن الحقائق المطلقة، كالخير والجمال والعدالة. وفي السياق نفسه، يؤسس كانط لرؤية ترى أن القواعد الأخلاقية تستمد جوهرها من العقل وتتسم بالمطلقية، فتصبح صالحة لكل زمان ومكان، متجاوزة السياقات المختلفة وتنوع وجهات النظر، إذْ ينبغي، حين ذلك، أن تكون هذه القواعد مناسبة لجميع البشر بصرف النظر عن ظروفهم المتباينة[47] .

وفي المقابل، تتبنى النسبية الأخلاقية منظورًا يقر بأنَّ القيم والمعايير الأخلاقية تتفاوت بين الثقافات والمجتمعات، وتنكر وجود معايير أخلاقية مطلقة أو كونية. ووفقًا لهذا التصور، يحدد كل مجتمع أو فرد ما يعتبره صوابًا أو خطًا اعتمادًا على سياقه الخاص. ويبرز هيوم كأحد أهم ممثلي هذا الاتجاه،

(46) انظر: نيتشه، **هكذا تكلم زرادشت**، ص 143.

(47) انظر: كرم، **مرجع سابق**، ص 115 وما بعدها. وانظر: توفيق الطويل، **الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها**، ص55، 296، 370. وانظر: ولتر ستيس، **مفهوم الأخلاق**، ص 27 وما بعدها.

حيث يرى أن الأحكام الأخلاقية قابلة للاختلاف تبعًا لتنوع الثقافات والمجتمعات، لكونها تعتمد على المشاعر والتجارب. وهذا التصور الهيومي يتناقض جذريًا مع الرؤية الكانطية التي تؤكد كونية القوانين الأخلاقية باعتبارها مطلقة وشاملة لكل زمان ومكان، نظرًا لاستنادها إلى العقل الكوني [48].

وتأتي الفلسفة الوجودية في المسار النسبي، وخاصة في تجلّيها عند سارتر (**1905 - 1980** م)، لتؤكد حرية الفرد المطلقة في صناعة قراراته دون الاستناد إلى معايير خارجية، حيث يصرح سارتر بأن الإنسان محكوم عليه بالحرية وأن وجوده يسبق ماهيته، مما يؤسس لأخلاق ذاتية نابعة من الفرد نفسه، متحررة من أي معايير خارجية. غير أن هذا الموقف يثير تناقضًا ذاتيًا، إذْ يؤدي إلى تغييب المعيارية الأخلاقية وصعوبة تمييزها والاتفاق عليها، وهذا يفتح الباب أمام إشكاليات عديدة، من أبرزها التناقض الذاتي الذي ينخر في أساس هذا التوجه[49].

وفي تلقي هذا التيار النسبي الجارف يقدم دراز موقفًا نقديًا للنسبية الأخلاقية، حيث يرى أنّها أدت إلى تغييب المعايير وفسحت المجال أمام الفوضى الأخلاقية. ويؤكد على أنّه لا يمكن اعتبار الانعكاسات المجتمعية والثقافية معيارًا موثوقًا للأخلاق، بل يجب الاعتماد على مصدر إلهي صحيح وعقل واضح صريح. ويشدد دراز على أنَّ هاته النسبية، التي تنكر الإلزام المطلق، تؤدي حتمًا إلى تلاشي المسؤولية والعدالة. ففي ظل النسبية، تغيب الغاية الواضحة والمصدر الموثوق للقيم الأخلاقية. وبناءً على ذلك؛ يرى ضرورة الاعتماد على مصدر أخلاقي متماسك يستند إلى الوحي والعقل معًا، مما يمنح القيم الأخلاقية ثباتًا، ويجعلها متعالية على التغيرات الظرفية والمجتمعية والثقافية. فالوحي، في منظور دراز، يؤثر تأثيرًا بالغًا على أركان الفلسفة الأخلاقية النظرية في عُمدها الخمسة الأساسية [50].

الخاتمة

يتبيَّن من خلال هذا البحث أن الإلزام الأخلاقي يشكِّل الركيزة الأولى في الفلسفة الخُلقية، إذ يُعبِّر عن البعد المعياري الذي يوجِّه السلوك الإنساني نحو الخير والعدالة، ويضبط علاقة الإنسان بذاته ومجتمعه وخالقه.

---

(48) انظر: كانط، **ميتافيزيقا الأخلاق**، ص44 وما بعدها. وانظر: فهيمة حمادي، **مبدأ الكونية في الأخلاق عند كانط**، ص 33، وانظر: الفصل الثاني من الرسالة. وانظر: على وطفة، **التجليات الأخلاقية في الفلسفة الكانطية**، مجلة أخلاق، العدد 5، ربيع 2023 م.

(49) انظر: سارتر، **الوجود والعدم**، ص 22 وما بعدها.

(50) انظر: دراز، **مرجع سابق**، ص17، ص 19.

وقد أظهرت المقارنة بين التصورات الفلسفية القديمة والحديثة والإسلامية تمايزًا جوهريًا في الأسس الأنطولوجية والإبستمولوجية للأخلاق؛ فبينما جعل الفكر اليوناني – من سقراط إلى أرسطو – الإلزام نتاجًا للمعرفة العقلية، ورأى كانط في الواجب العقلي القانون الأعلى للأخلاق، قدَّم المنظور الإسلامي – كما بلوره دراز وانطلق فيه من ابن تيمية وغيره من المسلمين– رؤيةً توحِّد بين الفطرة والعقل والوحي، وتؤسس الإلزام على صلة روحية بالله تعالى، مما يجعل الالتزام الأخلاقي امتثالًا وجوديًا نابعًا من الإيمان لا من التعقل المجرد.

وقد كشف محور المسؤولية الخلقية أن الحرية الإنسانية شرطٌ جوهري للمسؤولية، وأنها في المنظور العقلي الغربي حرية شكلية، بينما هي في التصور الإسلامي حرية واعية مؤطرة بالوحي ومسؤولة أمام الله، بحيث يكتسب الفعل الإنساني قيمته بقدر ما يُجلي الوعي الفطري ويستجيب للتكليف الشرعي.

أما الجزاء الأخلاقي، فقد انقسمت الرؤى فيه بين من جعله جزاءً دنيويًا داخليًا متعلقًا بالضمير والعقل ككانط وديكارت، ومن ربطه بالجزاء الأخروي كما عند ابن مسكويه وابن رشد، حيث يتمثل البعد التكميلي في الرؤية الإسلامية في الجمع بين الجزاءين: الدنيوي والأخروي، في توازنٍ يُبرز عدالة الله ورحمته.

وفي محور النية والدافع، ثبت أن القيمة الأخلاقية للفعل لا تتحدد بصورته الخارجية، بل بمصدره الباطني، أي بالنية والدافع.

وقد أظهرت المقارنة بين أرسطو وكانط ودراز أن الأخلاق الإسلامية أوسع أفقًا من النماذج الفلسفية الغربية؛ إذ لا تقف عند العقل أو الواجب، بل تمتدّ إلى الباطن الإيماني والوجدان الروحي الذي يربط الأخلاق بالعبادة.

أما الجهد الأخلاقي، فقد وُصف بأنه الطاقة الروحية التي تُمكّن الإنسان من مقاومة الأهواء وشهوات النفس. وهنا ظهرت وحدة المقصد الإنساني بين الفلاسفة والمفكرين، مع تباينٍ في أساس هذا الجهد؛ فقِوامُه عند الكانطيين واليونانيين هو الصراع مع الميول والرغبات، بينما هو في المنظور الإسلامي عبادة وجهادٌ للنفس، يكتسب قداسته من الإخلاص لله والاعتماد عليه.

وأخيرًا، في جدلية المطلق والنسبي، يتضح أن الفكر الفلسفي الغربي ظلّ يتأرجح بين المثالية المطلقة (من أفلاطون إلى كانط) والنسبية الأخلاقية (من هيوم إلى سارتر)، بينما حسم الإسلام الموقف تأسيسًا على الجمع بين الثبات والتغير: فالقيم الكلية مطلقة بوحيها، ومتدرجة في تطبيقها باجتهاد العقل وفهم الواقع.

ومن هنا تأتي مركزية دعوة دراز إلى وحدة المصدر الأخلاقي المستند إلى الوحي والعقل معًا، بصفته الضامن الوحيد للاتساق المعياري والشمول الإنساني.

من خلال هذا البناء المفاهيمي والمنهجي، يمكن القول إن البحث انتهى إلى النتائج الآتية:

- الفلسفة الأخلاقية الإسلامية تؤسس الإلزام والمعيارية على ثنائية الفطرة والوحي، لا على العقل المجرد وحده، مما يمنحها يقينًا إبستمولوجيًا وتأصيلًا أنطولوجيًا متفردًا.
- المسؤولية والجزاء في التصور الإسلامي يتكامل فيهما البعد الدنيوي مع البعد الأخروي، خلافًا للطرح الفلسفي الذي ينحصر غالبًا في التجربة الإنسانية الدنيوية.
- النية والدافع يشكّلان البنية الباطنية للفعل الأخلاقي، ويعبّران عن جوهر البعد الروحي الذي يغيب في الفلسفات التجريدية.
- الجهد الأخلاقي مبدأ كوني مشترك، غير أن الإسلام يمنحه بعدًا تعبديًا يجعل من مقاومة الهوى عين التقوى.
- المطلق والنسبي يمثلان جدلًا دائمًا في الفكر الأخلاقي، وقد قدم دراز حلًا توفيقيًا يجمع بين شمولية القيم وثبات المرجعية، ومرونة الفهم والتطبيق.

وعليه، فإن المنظومة الأخلاقية القرآنية – كما قررها دراز ووازن بها الفلسفة الكانطية – تتميز بمنهج تكاملي، إنساني، متعالي (فوق-إنساني)، يجمع بين العقل والوحي، والفطرة والتكليف، والنظري والعملي، مما يجعلها نموذجًا معرفيًا فريدًا في بناء الفلسفة الأخلاقية الكونية.

المراجع:

ابن تيمية. (د.ت). *آثار شيخ الإسلام ابن تيمية* (محمد عزير شمس وآخرون، محققون) (ط2). دار ابن حزم.

ابن سينا. (1935). *النجاة* (ط2). مكتبة مصطفى البابي الحلبي.

أرسطو. (د.ت). *الأخلاق النيقوماخية* (إسحاق بن حنين، مترجم؛ بدوي، محقق). دار السفير.

آرفين، توماس. (2017). *الوجودية: مقدمة قصيرة* (مروة عبد السلام، مترجمة؛ محمد فتحي، مراجعة). مؤسسة هنداوي.

أفلاطون. (1994). *المحاورات الكاملة* (تمراز، مترجم). الأهلية.

أفلاطون. (2001). *في السفسطائيين والتربية: محاورة بروتاجوراس* (عزت قرني، مترجم). دار قباء للنشر.

أمين، عثمان. (1945). *الفلسفة الرواقية*. لجنة التأليف والترجمة.

أمين، عثمان. (1975). *أعلام الفلسفة: ديكارت* (ط4). دار القاهرة الحديثة.

الأهواني، أحمد فؤاد. (2017). *الفلسفة الإسلامية*. مؤسسة هنداوي.

إيمون باتلر. (2017). *آدم سميث: مقدمة موجزة* (علي الحارس، مترجم؛ إيمان عبد الغني نجم، مراجعة). مؤسسة هنداوي.

الجبوري، عماد الدين. (د.ت). رحلة مع الفلاسفة في عالم الأخلاق.

حسان، فيصل. (2022). الجزاء الخلقي: تأملات في المفهوم والخصائص. *مجلة العلوم الإسلامية الدولية*، 6.

حلمي، أميرة. (1974). *الفلسفة عند اليونان*. دار النهضة العربية.

حمادي، فهيمة. (2025). *مبدأ الكونية في الأخلاق عند كانط*. جامعة محمد بوضياف.

حنفي، حسن. (2000). *من النقل إلى الإبداع: الحكمة العملية، الأخلاق النفسية (الكندي)*. مؤسسة هنداوي.

دراز، محمد عبد الله. (1998). *دستور الأخلاق في القرآن*. دار الرسالة.

راسل، برتراند. (2017). *تاريخ الفلسفة الغربية: الفلسفة القديمة* (زكي نجيب محمود، مترجم؛ أحمد أمين، مراجعة). مؤسسة هنداوي.

راشد، رشدي. (2014). *دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة* (ط1). مركز دراسات الوحدة العربية.

رولز، جون. (د.ت). *محاضرات في تاريخ فلسفة الأخلاق* (ربيع وهبة، مترجم؛ باربرا هرمان، محرر). المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

ريان، (1965). *تاريخ الفكر الفلسفي*. الدار القومية.

زرارقة، عطا الله. (2012). *المدخل إلى فلسفة ابن سينا* (ط1). دار ابن النديم.

سارتر، جان بول. (1966). *الوجود والعدم* (بدوي، مترجم) (ط1). دار الآداب.

ستيس، ولتر. (د.ت). *مفهوم الأخلاق* (نبيل باسيليوس، مترجم). دار آفاق.

ستيس، وولتر. (1984). *تاريخ الفلسفة اليونانية* (مجاهد عبد المنعم، مترجم) (ط1). دار الثقافة.

سعيد، جلال الدين. (د.ت). *أبيقور: الرسائل والحكم*. العربية للكتاب.

الشافعي، حسن. (1998). *التيار المشائي*. دار الثقافة.

الشنيطي. (1965). *فلسفة هيوم بين الشك والاعتقاد*. دار القاهرة الحديثة.

شيخ الأرض، تيسير. (1967). *المدخل إلى فلسفة ابن سينا* (ط1). دار الأنوار.

صالح، منال. (2024). الهوية عند سقراط وعلاقتها بالحرية. *المجلة الدولية للعلوم والآداب*.

طه عبد الرحمن. (2021). *المفاهيم الأخلاقية بين الإتمانية والعلمانية* (ط1). مركز نهوض.

الطويل، توفيق. (1967). *الفلسفة الخلقية: نشأتها وتطورها، ط2*.

العوا، عادل. (1986). *العمدة في فلسفة القيم* (ط1). دار طلاس.

الفارابي. (1995). *آراء أهل المدينة الفاضلة* (علي بو ملحم، تعليق). دار الهلال.

الفارابي. (د.ت). *الجمع بين رأي الحكيمين* (علي بو ملحم). دار الهلال.

الفخوري، حنا. (1982). *تاريخ الفلسفة العربية*. دار الجيل.

فيبر، ماكس. (د.ت). *الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية* (محمد مقلد، مترجم). مركز الإنماء القومي.

فيصل، كحل. (2023). السياسة والأخلاق في منظور العقلنة العلمية الحديثة. *مجلة المعيار*، 14(1).

كاظم، عبد الجليل. (2022). *نظرية المثل: البناء الأفلاطوني والنقد الأرسطي*. دار الوراق.

كانتو، مونيك، & أدجيان، روفين. (2008). *الفلسفة الخلقية* (ط1). دار الكتاب الجديد.

كانط، إيمانويل. (2008). *نقد العقل العملي* (غانم هنا، مترجم) (ط1). مركز دراسات الوحدة العربية.

كانط، إيمانويل. (2012). *الدين في حدود مجرد العقل* (المسكيني، مترجم) (ط1). دار جداول.

كانط، إيمانويل. (د.ت). *تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق* (مكاوي، مترجم؛ بدوي، مراجعة). مؤسسة هنداوي.

كرم، يوسف. (2017). *تاريخ الفلسفة الحديثة*. مؤسسة هنداوي.

كرم، يوسف. (2017). *تاريخ الفلسفة اليونانية*. مؤسسة هنداوي.

الكندي. (1950). *رسائل الكندي الفلسفية* (أبو ريدة، محقق). دار الفكر العربي.

كوليه، أُرفلد. (1965). *المدخل إلى الفلسفة* (عفيفي، مترجم). دار النهضة.

لامونت، كورليس. (2018). فلسفة الإنسانية. *مجلة كلية الآداب بقنا*، (48).

مبارك، زكي. (2017). *الأخلاق عند الغزالي*. مؤسسة هنداوي.

مجمع اللغة العربية. (1979). *المعجم الفلسفي*. الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.

محمود، زكي نجيب، & أمين، أحمد. (2017). *قصة الفلسفة اليونانية*. مؤسسة هنداوي.

مدين، محمد. (2008). *فلسفة هيوم الأخلاقية*. دار التنوير.

مسكويه. (د.ت). *تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق* (ابن الخطيب، محقق) (ط1). دار الثقافة الدينية.

المليجي، يعقوب. (1985). *الأخلاق في الإسلام ومقارنتها بالديانات السماوية والأخلاق الوضعية*. دار الثقافة الجامعية.

موسى، محمد رزق. (2014). *الفلسفة الأبيقورية: أصولها وتطوراتها*. دار عالم الكتب.

نيتشه، فريدريك. (2017). *هكذا تكلم زرادشت* (فليكس فارس، مترجم). مؤسسة هنداوي.

هنترميد. (2017). *الفلسفة: أنواعها ومشكلاتها* (فؤاد زكريا، مترجم). مؤسسة هنداوي.

هوفن، رينيه. (د.ت). *الرواقية والرواقيون إزاء مسألة الحياة في العالم الآخر* (أوفيليا فايز، مترجمة؛ أحمد عتمان، مراجعة).

هيوم، ديفيد. (2008). *تحقيق في الذهن البشري* (محمد محجوب، مترجم) (ط1). مركز دراسات الوحدة العربية.

وطفة، علي. (2023). التجليات الأخلاقية في الفلسفة الكانطية. *مجلة أخلاق*، (5).

وولف. (1936). *فلسفة المحدثين المعاصرين* (عفيفي، مترجم). لجنة التأليف والترجمة والنشر.

References:

Abdel Rahman, T. (2021). *Moral concepts between trusteeship and secularism* (1st ed.). Nahd Center.

Academy of the Arabic Language. (1979). *Philosophical lexicon*. General Authority for Amiri Presses.

Al-Ahwani, A. F. (2017). *Islamic philosophy*. Hindawi Foundation.

Al-Awwa, A. (1986). *Foundations of value philosophy* (1st ed.). Dar Tlass.

Al-Fakhouri, H. (1982). *History of Arab philosophy*. Dar Al-Jil.

Al-Farabi. (1995). *Opinions of the inhabitants of the virtuous city* (A. B. Mulhim, Ed.). Dar Al-Hilal.

Al-Farabi. (n.d.). *The reconciliation between the opinions of the two sages* (A. B. Mulhim). Dar Al-Hilal.

Al-Jubouri, I. (n.d.). *A journey with philosophers in the world of ethics*.

Al-Kindi. (1950). *Philosophical treatises of Al-Kindi* (A. Rida, Ed.). Dar Al-Fikr Al-Arabi.

Al-Maliji, Y. (1985). *Ethics in Islam and its comparison with revealed religions and secular ethics*. Dar Al-Thaqafa Al-Jami'iyya.

Al-Shafi'i, H. (1998). *The Peripatetic school*. Dar Al-Thaqafa.

Al-Shaniti. (1965). *Hume's philosophy between skepticism and belief*. Dar Al-Qahira Al-Haditha.

Al-Tawil, T. (1967). *Moral philosophy: Its origins and development* (2nd ed.).

Amin, O. (1945). *Stoic philosophy*. Committee of Authorship and Translation.

Amin, O. (1975). *Figures of philosophy: Descartes* (4th ed.). Dar Al-Qahira Al-Haditha.

Aristotle. (n.d.). *Nicomachean ethics* (I. ibn Hunayn, Trans.; Badawi, Ed.). Dar Al-Safir.

Avicenna. (1935). *Al-Najat* (2nd ed.). Mustafa Al-Babi Al-Halabi Library.

Butler, E. (2017). *Adam Smith: A very short introduction* (A. Al-Harith, Trans.; I. A. N. Najm, Rev.). Hindawi Foundation.

Draz, M. A. (1998). *The moral system of the Qur'an*. Dar Al-Risala.

Faisal, K. (2023). Politics and ethics in the perspective of modern rationalization. *Al-Mi'yar Journal*, 14(1).

Hammadi, F. (2025). *The principle of universality in Kantian ethics*. University of Mohamed Boudiaf.

Hanafi, H. (2000). *From transmission to creativity: Practical wisdom and psychological ethics (Al-Kindi)*. Hindawi Foundation.

Hassan, F. (2022). Moral retribution: Reflections on concept and characteristics. *International Journal of Islamic Sciences*, 6.

Helmi, A. (1974). *Philosophy among the Greeks*. Dar Al-Nahda Al-Arabiya.

Hoffen, R. (n.d.). *Stoicism and the Stoics on the question of life after death* (O. Fayez, Trans.; A. Atman, Rev.).

Hume, D. (2008). *An enquiry concerning human understanding* (M. Mahjoub, Trans.) (1st ed.). Center for Arab Unity Studies.

Huntermead. (2017). *Philosophy: Its types and problems* (F. Zakaria, Trans.). Hindawi Foundation.

Ibn Taymiyyah. (n.d.). *Collected works of Ibn Taymiyyah* (M. A. Shams et al., Eds.) (2nd ed.). Dar Ibn Hazm.

Irvin, T. (2017). *Existentialism: A very short introduction* (M. Abdel Salam, Trans.; M. Fathy, Rev.). Hindawi Foundation.

Kant, I. (2008). *Critique of practical reason* (Ghanem Hanna, Trans.) (1st ed.). Center for Arab Unity Studies.

Kant, I. (2012). *Religion within the bounds of mere reason* (Meskini, Trans.) (1st ed.). Dar Jadawel.

Kant, I. (n.d.). *Groundwork of the metaphysics of morals* (Makawi, Trans.; Badawi, Rev.). Hindawi Foundation.

Kantou, M., & Adjian, R. (2008). *Moral philosophy* (1st ed.). Dar Al-Kitab Al-Jadid.

Karam, Y. (2017). *History of Greek philosophy*. Hindawi Foundation.

Karam, Y. (2017). *History of modern philosophy*. Hindawi Foundation.

Kazem, A. A. (2022). *Theory of forms: Platonic construction and Aristotelian critique*. Dar Al-Warraq.

Kollie, O. (1965). *Introduction to philosophy* (Afifi, Trans.). Dar Al-Nahda.

Lamont, C. (2018). Philosophy of humanism. *Journal of the Faculty of Arts (Qena)*, (48).

Madin, M. (2008). *Hume's moral philosophy*. Dar Al-Tanwir.

Mahmoud, Z. N., & Amin, A. (2017). *The story of Greek philosophy*. Hindawi Foundation.

Middleton, J. H. (2013, December 23). *The Temple of Apollo at Delphi*. Cambridge University Press.

Miskawayh. (n.d.). *Refinement of character and purification of ethics* (Ibn Al-Khatib, Ed.) (1st ed.). Dar Al-Thaqafa Al-Diniyya.

Mousa, M. R. (2014). *Epicurean philosophy: Origins and developments*. Dar Alam Al-Kutub.

Mubarak, Z. (2017). *Ethics according to Al-Ghazali*. Hindawi Foundation.

Nietzsche, F. (2017). *Thus spoke Zarathustra* (F. Fares, Trans.). Hindawi Foundation.

Plato. (1994). *Complete dialogues* (Tamraz, Trans.). Al-Ahliya.

Plato. (2001). *Sophists and education: Protagoras dialogue* (E. Qarni, Trans.). Dar Qiba.

Rashed, R. (2014). *Studies in the history of kalam and philosophy* (1st ed.). Center for Arab Unity Studies.

Rawls, J. (n.d.). *Lectures on the history of moral philosophy* (R. Wahba, Trans.; B. Herman, Ed.). Arab Center for Research and Policy Studies.

Rayan. (1965). *History of philosophical thought*. Dar Al-Qawmiyya.

Russell, B. (2017). *History of Western philosophy: Ancient philosophy* (Z. N. Mahmoud, Trans.; A. Amin, Rev.). Hindawi Foundation.

Saeed, J. D. (n.d.). *Epicurus: Letters and maxims*. Arab Organization for the Book.

Saleh, M. (2024). Identity in Socrates and its relation to freedom. *International Journal of Arts and Sciences*.

Sartre, J.-P. (1966). *Being and nothingness* (Badawi, Trans.) (1st ed.). Dar Al-Adab.

Sheikh Al-Ard, T. (1967). *Introduction to the philosophy of Avicenna* (1st ed.). Dar Al-Anwar.

Stace, W. (1984). *History of Greek philosophy* (M. Abdel Moneim, Trans.) (1st ed.). Dar Al-Thaqafa.

Stace, W. (n.d.). *The concept of morals* (N. Basilius, Trans.). Dar Afaq.

Watfa, A. (2023). Ethical manifestations in Kantian philosophy. *Akhlaq Journal*, (5).

Weber, M. (n.d.). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism* (M. Muqallid, Trans.). National Development Center.

Wolff. (1936). *Philosophy of modern thinkers* (Afifi, Trans.). Committee of Authorship and Translation.

Zararqa, A. (2012). *Introduction to the philosophy of Avicenna* (1st ed.). Dar Ibn Al-Nadim.