

معتز الخطيب | Mu'taz Alkhatib *

مدخل إلى دراسة تاريخ الفكر الأخلاقي في مصر في سياق مشاريع الإصلاح والنهضة

Introduction to the Study of the History of Ethical Thought in Egypt in the Context of Reform and Renaissance Projects

ملخص: شهد القرن العشرون اهتمامًا ملحوظًا بالدرس الأخلاقي، ما بين نشر وتحقيق وترجمة ودراسات مستقلة تنحو مناحي شتى خرج بها التفكير الأخلاقي من الجانب السلوكي العملي الذي طَبَعَ الكتابات الأخلاقية لقرونٍ خلت، إلى المستوى النظري والفلسفي. يؤرخ هذا البحث للتفكير الأخلاقي في مصر منذ نهايات القرن التاسع عشر، للوقوف على دوافع استعادة السؤال الأخلاقي وسياقاتها من جهة، ولمعرفة التوجهات والأطر المرجعية التي ساهمت في هذا التحول أو نتجت منه من جهة أخرى. ويأتي تحديد هذه الحقبة الزمنية؛ لأنها تمثل اتجاه النهضة في الفكر العربي من جهة، وتتمازج مع حركة إحياء التراث العربي ونشره من جهة أخرى، وذلك بهدف استكشاف أبعاد أخرى للإصلاح بعيدًا عن التوجهات الفقهية والمقاصدية التي لقيت الكثير من الاهتمام.

كلمات مفتاحية: الأخلاق، الفكر الأخلاقي، مصر، الإصلاح، الفلسفة الأخلاقية.

Abstract: The twentieth century saw committed involvement in the field of ethics, as demonstrated in the number of edited manuscripts, translated works, and newly published studies. These helped to shift the emphasis in ethics from an exclusive focus on «traditional practical ethics» which dominated the field for centuries to theoretical and philosophical investigations. This paper gives a historical overview of the developments which took place in the field of ethics in modern Egypt, beginning at the end of the nineteenth century. The author explores the motives behind this new interest in the field and the broader context. Additionally, the study examines the key trends and directions that influenced these developments or were actually produced by these developments. This historical period was specifically chosen because it represents the Arab *Nahda*, a time when interest in centuries-old Arabic heritage was revived. The aim here is to discover new dimensions of the reform movement away from the juristic and *maqasid*-oriented endeavours, which have already received much attention.

Keywords: Ethics, Ethical Thought, Reform, Modern Egypt, Moral philosophy.

* أستاذ المنهجية والأخلاق في كلية الدراسات الإسلامية، والمشرف على وحدة المنهجية والأخلاق في مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق في جامعة حمد بن خليفة، قطر.

مقدمة

على الرغم من كثرة الدراسات حول حركة الإصلاح وأفكارها ومنظريها⁽¹⁾، فإن الجانب المرتبط بالفكر الأخلاقي يكاد يكون غائبًا عن الكتابات التي تناولت مشروع الإصلاح⁽²⁾. يجادل هذا البحث بأن النقاش الأخلاقي الفلسفي مثل جزءًا أصيلاً من مشروع الإصلاح، وبأن الأعمال التي أخذت هذا المنحى قدمت تصورات وجوانب متميزة لم ينتبه إليها الذين أرخوا لحركة الإصلاح، إذ ركز كثيرٌ منهم على الأبعاد الفقهية والمقاصدية. وسبق لبعض الكتابات التي خصصت لدراسة «العقل الأخلاقي العربي»⁽³⁾ أن أقرت بأننا نعاني في المكتبة العربية الحديثة «شبه فراغ في مجال التأريخ للفكر الأخلاقي في الإسلام»، ولكنها حين حاولت أن تقف على «الوضع الراهن للتأريخ للفكر الأخلاقي» قصّرت في استيفاء ما سمته «الوضعية الراهنة التي يوجد عليها التأريخ للأخلاق في الثقافة العربية الإسلامية»، وهو ما سيتضح من خلال هذا البحث الذي ينتمي إلى حقل تاريخ الأفكار، ويسعى لتأريخ التفكير الأخلاقي في مصر منذ نهايات القرن التاسع عشر للوقوف على دوافع استعادة السؤال الأخلاقي وسياقاتها من جهة، ولمعرفة التوجهات والأطر المرجعية التي ساهمت في هذا التحول أو نتجت منه من جهة أخرى، وهو تاريخ فكري مجهول في كثير من أجزائه. ويأتي تحديد هذه الحقبة الزمنية؛ لأنها تمثل اتجاه النهضة في الفكر العربي من جهة، وتتزامن مع حركة إحياء التراث العربي ونشره من جهة أخرى، وذلك بهدف استكشاف أبعاد أخرى للإصلاح بعيدًا عن التوجهات الفقهية والمقاصدية التي لقيت الكثير من الاهتمام.

ولا بد من توضيح أن التأريخ للأفكار لا ينشغل بنصرة فكرة على أخرى، وإنما برصد التطورات الفكرية وإعطاء كل فكرة حقها ومستحقها؛ وفق معايير منضبطة تمثلت، في هذا البحث، في الجماعة العلمية

(1) من هذه الدراسات نذكر:

Charles C. Adams, *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad 'Abduh* (London: Oxford University Press, London, 1933); Albert Hūrānī, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939* (London: Cambridge University Press, 1970); David Dean Commines, *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria* (London: Oxford University Press, 1990); Sayed Farid Alatas (ed.), *Muslim Reform in Southeast Asia: Perspectives from Malaysia, Indonesia and Singapore* (Singapore: Islamic Religious Council of Singapore, 2009); Indira Falk Gesink, *Islamic Reform and Conservatism: Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam* (London and New York: I.B. Tauris Publishers, 2010); Leonard Wood, *Islamic Legal Revival: Reception of European Law and Transformations in Islamic Legal Thought in Egypt, 1875-1952* (London: Oxford University Press, 2016).

(2) لا بد من الإشارة إلى أن ثمة دراسات معدودة تعرضت لمسائل تتصل بالجانب الأخلاقي ولكنها تبقى إما إشارات موجزة أو معالجات عامة أو جزئية، انظر:

Gilbert Delanoue, *Moralistes et Politiques Musulmans dans l'Égypte du XIX^{ème} siècle*, vol. 2 (Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1982);

محمد الحداد، محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني (بيروت: دار الطليعة، 2003)؛ فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010). كما أنه لا بد من الإشارة إلى أن أحمد عبد الحلیم عطية رصد الأعمال المعاصرة حول الأخلاق ولكن في العالم العربي، وفضلاً عن أنه أشبه بعمل بيبليوغرافي وصفي فإنه لم يؤرخ للتفكير ولم يستقص كل الأعمال نظرًا إلى المساحة الجغرافية الواسعة التي تصدى لها. انظر: أحمد عبد الحلیم عطية، الأخلاق في الفكر العربي المعاصر (القاهرة: دار الثقافة، 1990).

(3) انظر: محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي، ط 6 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014)، ص 8-17.

والتأليف والترجمات والمقالات المركزية خلال المدة المحددة. وفي تاريخ الأفكار لسنا معنيين بالصياغة الأخيرة والنهائية فقط لكاتب ما؛ فتطور فكره جزءاً من سياق أوسع؛ ذلك أن التأريخ هنا إنما يكون للأفكار لا للأشخاص. وقد رأى الباحث أن الخوض في تدقيقات المفاهيم ليس مجاله هنا في بحث مخصص لتأريخ التفكير الأخلاقي في شقيه: النظري الفلسفي والتطبيقي المتصل بالتمدن والنهوض؛ لأن الباحث مقيد ببحث تصورات هؤلاء الفاعلين للأخلاق وحدودها ووظيفتها.

درجت الأزمنة الكلاسيكية على اعتبار الأخلاق جزءاً من «الحكمة العملية» التي تشتمل على ثلاثة فروع، هي: سياسة الذات (علم الأخلاق)، وسياسة العامة (السياسة)، وسياسة الخاصة (تدبير المنزل)، وهو تصور يستند إلى الموروث الفلسفي اليوناني⁽⁴⁾. وعلى الرغم من أن التراث الإسلامي شهد مناقشات كثيفة ومتنوعة تنتمي إلى المجال الأخلاقي وتوزع على فنون عدة، كعلم الكلام والتصوف والفقه وأصول الفقه والآداب، فإننا لا نجد تأسيساً نظرياً لعلم مستقل اسمه علم الأخلاق، بل إن القرون المتطاولة التي تفصل بين أبي إسحاق النديم (ت. 380هـ/990م) وحاجي خليفة (ت. 1067هـ/1656م) لم تؤثر في تجاوز ذلك التصور الفلسفي اليوناني؛ أي إن تصنيف الأخلاق داخل سلم العلوم والمعارف وقف على أرضية التصور اليوناني الذي يجعل الأخلاق فرعاً من فروع الفلسفة.

أما النقاشات الإسلامية حول الأخلاق فيمكن تقسيمها إلى ثلاثة مستويات: أولها: النقاشات المتنوعة التي تتغلغل داخل العلوم الإسلامية المشار إليها سابقاً. ثانيها: الكتابات الفلسفية المستقلة التي تحذو حذو أرسطو أو أفلاطون أو جالينوس، كما نجد في كتابات أبي بكر الرازي (ت. 320هـ/932م) وأبي نصر الفارابي (ت. 339هـ/950م) وأبي علي مسكويه (ت. 421هـ/1030م) وأبي علي بن سينا (ت. 428هـ/1036م) وأبي الحسن العامري (ت. 381هـ/991م) وغيرهم. ثالثها: الكتابات التي تعالج الجانب السلوكي أو تقدم النصائح العملية لتقويم أخلاق الناس وتصرفاتهم وخصالهم⁽⁵⁾.

ولكننا لا نجد في القرون اللاحقة إسهامات مهمة في فلسفة الأخلاق⁽⁶⁾، فحتى نقاشات النهضويين العرب في القرن التاسع عشر والتي كانت تدور حول الدعوة إلى الإصلاح الأخلاقي، وفساد القيم الاجتماعية، وتقويم المناهج التربوية، ونقد العادات السائدة، لم تُسفر عن مصنف فلسفي عربي واحد عن القيم الخلقية⁽⁷⁾، ولكن الأمر اختلف منذ مطلع القرن العشرين، إذ شهدنا اهتماماً ملحوظاً بالدرس الأخلاقي ما بين نشر وتحقيق وترجمة ودراسات مستقلة تنحو منحى شتى؛ أي إن التفكير الأخلاقي خرج من الجانب السلوكي العملي الذي طبع الكتابات الأخلاقية لقرون خلت إلى المستوى النظري والفلسفي.

(4) انظر: حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج 1 (بغداد: مكتبة المشي، 1941)، ص 13-14.

(5) قارن ب: محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن الكريم، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط 10 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998)، ص 4.

(6) هناك بعض الكتابات المتأخرة حول الأخلاق مثل رسالة عَضُدُ الدين الإيجي (ت 756هـ/1355م) المسماة بأخلاق عضد الدين وهي متنٌ مختصرٌ عليه شروح عدة، منها شرح طاش كبري زادة (ت 968هـ/1561م). ومثل أخلاق ناصري لناصر الدين الطوسي (ت 672هـ/1274م) بالفارسية، وأخلاق علائي لابن الحنّالي (ت 979هـ/1571م) بالتركية وطُبع في مطبعة بولاق في 1833. ولكن هذه الكتب لم تغادر التصور اليوناني عن الحكمة العملية، وتأثير مسكويه يظهر فيها جلياً.

(7) انظر: عصمت نصار، «الفلسفة الأخلاقية بين عثمان أمين وذكريا إبراهيم»، مجلة التسامح، عُمان، العدد 28 (2009)، ص 247.

أولاً: التفكير الأخلاقي والتحولات الفكرية داخل مصر وخارجها

مثّلت البعثة التي أرسلها محمد علي باشا إلى فرنسا بداية اكتشاف التمدن الأوروبي عن قُرب، فقد كان الهدف منها تحصيل «العلوم المفقودة» بتعبير شيخ البعثة الأولى إلى باريس رفاعة رافع الطهطاوي (ت. 1873)⁽⁸⁾، الذي هاله حجم التمدن الأوروبي، وراح يدوّن مشاهداته وتأملاته ومقارناته، ويبدو من خلال كتاباته أنه شعر بتحدٍّ رئيس وهو انفصال حركة التمدن الحديث عن الإسلام الذي يعبر عن مشيئة الله وإرادته، وهي المعضلة التي ستظهر في مناسبات عدة من كتبه، منها أن تلك البلاد «مشحونة بكثير من الفواحش والبدع والضلالات»، ولكنها في الوقت نفسه «من أحكم بلاد الدنيا وديار العلوم البرانية» وأعدّلها، وبلغت «غاية البراعة في العلوم الحكّمية»⁽⁹⁾. وقد دفع هذا الطهطاوي إلى محاولة المواءمة بين الأمرين عبر التمسك بمعيار «الأمر الشرعي» مع الاقتباس عن هذا التمدن ومعارفه التي جاء لتعلّمها أصلاً، وسيستمر هذا التوتر بين الإسلام والمدنية الحديثة لدى جيل محمد عبده (ت. 1905) ومدرسته؛ أي إن النهضويين لم ينشغلوا بالمسألة الأخلاقية، وإنما انشغلوا بالتمدن والمعارف الحديثة مدفوعين بهذا التوتر الداخلي.

وبناءً على ما سبق، انكبّ الطهطاوي ونهضويو القرن التاسع عشر على قراءة الكتابات الفرنسية وترجمتها، خصوصاً ذات الصلة بالتمدن وأسرار نهضة الأمم. ومن اللافت أن الطهطاوي قرأ عن «الحقوق الطبيعية» و«روح الشرائع»، وحين وصف مذهب الفرنسيين وتلك الكتب التي قرأها لم يجد تعبيراً يُعبّر به عنها إلا أنها تقوم على مذهب «التحسين والتقيح العقلين»⁽¹⁰⁾، وهو مصطلح كلامي إسلامي يحيل إلى المذهب الذي عُرف به المعتزلة في القرن الثاني الهجري، وإن كان الطهطاوي يرفض هذا المذهب⁽¹¹⁾، فإن محمد عبده سيوليه أهمية فيما بعد ويميل إليه في «رسالة التوحيد»⁽¹²⁾؛ أي إن التفكير بالتمدن الأوروبي تم من مدخل كلامي - فقهي توسّع لاحقاً ليشهد سجلاً حول دعوى أن الإسلام ديانة مضادة للتمدن، وهي المسألة التي «شحنت الجو الفكري الإسلامي أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين»⁽¹³⁾، والمثال الأبرز هنا كتاب محمد عبده الآخر الإسلام والنصرانية⁽¹⁴⁾.

هذه الشواغل: المدخل الكلامي، ومركزية التمدن وتوافقها مع الإسلام، والسجلات بين المسيحية

(8) رفاعة الطهطاوي، تخلص الإبريز في تلخيص باريز (القاهرة: مكتبة المرغني، 1905)، ص 22.

(9) المرجع نفسه، ص 22، 65.

(10) رفاعة الطهطاوي، مناهج الألباب المصرية في مباح الآداب العصرية، ط 2 (القاهرة: مطبعة الرغائب، 1912)، ص 187-188؛ الطهطاوي، تخلص الإبريز، ص 22.

(11) رفاعة الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين (القاهرة: مطبعة المدارس الملكية، 1872)، ص 131.

(12) محمد عبده، رسالة التوحيد (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية ببلاط، 1897).

(13) جدعان، ص 394.

(14) محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية، ط 2 (القاهرة: مطبعة مجلة المنار، 1905).

والإسلام، وعلاقة الإسلام بالعلم والفلسفة، حالت دون بروز نقاشات فلسفية تتصل بحقل الأخلاق، خصوصاً أن دراسة الفلسفة كانت من الأمور المحظورة في الأزهر في العهد العثماني⁽¹⁵⁾. وقد بدأ من كتابات النهضويين أن ثمة اعتقاداً بأن الأمور الأخلاقية لا تخرج عن الأوامر والنواهي الشرعية، كما نجد لدى الطهطاوي ومحمد عبده وأحمد فارس الشدياق وآخرين.

ولكننا سنشهد منذ مطلع القرن العشرين اهتماماً ملحوظاً بالكتابة الأخلاقية الفلسفية، ويمكن ردُّ هذا التحول إلى عوامل متعددة يجمعها أمران رئيسان: الاحتكاك بالفكر الأوروبي عبر وسائل مختلفة كالبعثات والترجمة والتعليم، وتفاعلات السياق المصري الداخلي.

1. الاحتكاك بالفكر الأوروبي وتأثيراته

تركت البعثة الأولى التي أرسلها والي مصر محمد علي باشا (ت. 1849) إلى فرنسا برئاسة رفاة الطهطاوي تأثيرات مهمة. وكان من نتائجها إنشاء «قلم الترجمة» برئاسة الطهطاوي في عهد الخديوي إسماعيل سنة 1863. وعن قسم الترجمة هذا، صدر العديد من الكتب التي قرأها المصريون في التمدن والأخلاق والقوانين والتشريعات الفرنسية. أطلعت الترجمة المصريين على أفكار ومعارف جديدة ربما كان لها أثر في حماسة بعض الشباب للدراسة في فرنسا، إضافة إلى التوجه العام إلى الدولة، وقد أثرت الإرساليات والبعثات العلمية اللاحقة في بعث الدراسات الفلسفية في الثقافة العربية، فقد نشأ جيل درس في فرنسا وتلمذ على بعض كبار مفكريها واطلع على الفلسفات الأوروبية السائدة في القرن التاسع عشر. وفي هذا الإطار سافر مصطفى عبد الرزاق بصحبة أحمد لطفي السيد إلى فرنسا سنة 1909، وحضر بعض دروس إميل دوركهايم (ت. 1917)⁽¹⁶⁾، وسيكون لهذين الاسمين لاحقاً تأثير مهم في الثقافة المصرية في اتجاهين مختلفين: اتجاه الأصالة الإسلامية الذي سيمثله عبد الرزاق الذي سيصبح شيخاً للأزهر فيما بعد، والاتجاه الليبرالي الذي سيمثله السيد أبرز رموزه في مصر، وكلاهما سيتربك تأثيراً مهماً في جيل كامل. إضافة إلى ذلك، درس منصور فهمي (ت. 1957) على ليفي بريل (ت. 1939) وتأثر به، وسنشير لاحقاً إلى أثر ذلك في نشوء الاتجاه الاجتماعي في الأخلاق. كما ترك لويس ماسينيون (ت. 1962) تأثيراً في نخبة من المصريين ممن أشرف عليهم في فرنسا كعبد الحليم محمود (ت. 1978) ومحمد يوسف موسى (ت. 1963) ومحمد عبد الله دراز (ت. 1958)، أو ممن درّسهم ماسينيون سنتي 1912-1913 في

(15) انظر: محمد رشيد رضا، «آراء الناس في مكاتبتنا مع لورد كرومر»، مجلة المنار، ج 10 (1907)، ص 312؛ محمد البهي، الأزهر: تاريخه وتطوره (القاهرة: وزارة الأوقاف وشؤون الأزهر، 1964)، ص 224-225. وهناك نصوص في المذاهب الفقهية على تحريم الفلسفة، انظر مثلاً: الخطيب الشربيني، مغني المحتاج، ج 6 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994)، ص 9؛ محمد أمين بن عابدين، حاشية ابن عابدين، ج 1 (بيروت: دار الفكر، 1992)، ص 43؛ منصور بن يونس البهوتي، كشف القناع عن متن الإقناع، ج 3 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، ص 34. وقد نصَّ هؤلاء كلهم على تحريمها؛ وانظر: محمد بن أحمد بن جزي، القوانين الفقهية (د.م. [د.ن. [د.ن. [د.ن.])، ص 277، فإنه نص على أنها من العلوم التي تضر ولا تنفع. وخصص ابن خلدون فصلاً لإبطال الفلسفة وفساد منتحلها، انظر: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ج 1، تحقيق خليل شحادة (بيروت: دار الفكر، 1988)، ص 707.

(16) انظر في هذه المعلومة: إبراهيم زكي خورشيد، في تقديمه لكتاب: مصطفى عبد الرزاق ولويس ماسينيون، التصوف، كتب دائرة المعارف الإسلامية 16 (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1984)، ص 17.

الجامعة المصرية الناشئة، حيث كان من بين تلامذته فيها: منصور فهمي، وطه حسين (ت. 1973) وغيرهما ممن أصبحوا من أعلام الفكر النهضوي المصري لاحقاً⁽¹⁷⁾.

وقد كان لتلك النقاشات الفلسفية الأخلاقية التي شهدتها فرنسا منذ نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين أثرها في طلاب الفلسفة المبتعثين. وقد سجّلت مناقشات الجمعية الفلسفية الفرنسية جزءاً منها سنة 1906، إذ كان يدور بعضها حول معيارية الأخلاق واتصالها بالدين، وهي الأجواء التي ظهر فيها الاتجاه الاجتماعي في الأخلاق، وهو اتجاه ظهر في وقت اضطرب فيه التفكير بالأخلاق، كما سنوضح لاحقاً في الكلام عن التوجهات الأخلاقية⁽¹⁸⁾.

ومن المؤثرات البارزة أيضاً: نشوء التعليم الجامعي في مصر الذي ساهم في تدريس الفلسفة، ومن ضمنها فلسفة الأخلاق؛ فقد أنشئت الجامعة المصرية سنة 1908 ورأسها أحمد لطفي السيد الذي ترجم كتاب أرسطو في الأخلاق عن الفرنسية، واستقطبت بعضَ المستشرقين للتدريس فيها كما سينيون الذي درّس فيها الاصطلاحات الفلسفية سنتي 1912-1913، ودي جلاززا (1878-1938) الذي درّس خلال الفترة 1913-1920 وقدم في محاضراته مقدمات تمهيدية في التعريف بالأخلاق وأهمّ فلاسفة القرن الثامن عشر، كما قدّم فيها فلسفة إيمانويل كانط من خلال نقد العقل العملي وتحليله⁽¹⁹⁾، وكذلك أندريه لالاند (ت. 1963) الذي تخرج على يديه الفوج الأول من طلاب قسم الفلسفة في الجامعة المصرية، وقد ترجمَ محاضراته التي ألقاها في العشرينيات أحمد حسن الزيات (ت. 1968) ويوسف كرم (ت. 1959) وراجعها طه حسين، وفي المحاضرات يتحدث لالاند عن الأحكام التقويمية وعن مسائل تتصل بفلسفة الأخلاق⁽²⁰⁾. ابتعثت الجامعة المصرية فيما بعد نخبةً من طلابها إلى فرنسا ليكوّنوا النخبة التعليمية لاحقاً، وفيها ألقى سلطان بك محمد سنة 1911 محاضرات عن الفلسفة العربية والأخلاق نُشرت لاحقاً في جزأين: الأول عن الفلسفة العربية والثاني خصصه لفلسفة الأخلاق.

وقد شهدت عشرينيات القرن العشرين كتابات عدة حول فلسفة الأخلاق التي تحولت إلى مقرر دراسي، حتى إن وزارة المعارف المصرية أدخلته في المراحل الابتدائية والثانوية، وكان أحمد أمين (ت. 1954) وأمين واصف بك (ت. 1928) من أوائل الذين كتبوا كتباً مفردة عن الأخلاق خصصوها للطلبة. وسيتعاضم هذا الاهتمام حتى إننا سنشهد في الأربعينيات منزعاً إسلامياً خاصاً بفلسفة الأخلاق بعد أن كان النموذج المهيمن في الكتابة هو النموذج الفلسفي الأوروبي، وخاصة الفرنسي، بسبب

(17) في هذه المعلومة الأخيرة، انظر مقدمة إبراهيم مذكور لمحاضرات ماسينيون التي ألقاها في الجامعة المصرية، في: لويس ماسينيون، محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية، تحقيق زينب الخضيرى (القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، د.ت.)، ص ك.

(18) انظر مقدمة توفيق الطويل لكتاب: ه. سدجوك، المجلد في تاريخ علم الأخلاق، ج 1، ترجمة توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي (الإسكندرية: دار نشر الثقافة، 1949)، ص 11.

(19) انظر: دي جلاززا، محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها في الجامعة المصرية (القاهرة: مطبعة الهلال، 1920).

(20) أندريه لالاند، محاضرات في الفلسفة، ترجمة أحمد حسن الزيات ويوسف كرم، مراجعة طه حسين (القاهرة: المطبعة الأميرية، 1929).

المؤثرات السابقة، وسيتبدى هذا المنزع الإسلامي في كتابات محمد يوسف موسى الذي كان يدرّس فلسفة الأخلاق في كلية أصول الدين في الأزهر، وقد وجد يوسف كرم في كتابته موسى «طرافة» من حيث الفكرة والمنهج المقارن في الفلسفة وتوقع أن يتم التأسي به، ثم في كتابات محمد عبد الله دراز الذي كتب مقررًا دراسيًا في الأخلاق درسه يوسف القرضاوي وأبناء جيله⁽²¹⁾.

2. تفاعلات السياق المصري

وفي السياق المصري لا يمكن فصل هذا التفكير الأخلاقي عن تطورات حركة النهضة والإصلاح، فقد انشغلت النخبة الفكرية - وخاصة المعنّيين بالدراسات الفلسفية ممن يجمعون في ثقافتهم بين المعرفة التراثية والتكوين الفلسفي الغربي - بفكرة التربية الشاملة عبر بعث المعارف الأخلاقية من خلال التعليم الجامعي والمدرسي، وعبر نقاشات ثرية على صفحات المجلات البارزة في تلك الفترة كمجلات: الرسالة والمقتطف والأزهر والهلل وغيرها، خاصة مع شيوع الضعف الأخلاقي و بروز الحاجة إلى نقد الثقافة السائدة وإلى «فلسفة جديدة» تنهض بالأمة المصرية، وهو الهاجس الذي نجده يتردد منذ مطلع القرن العشرين ولكنه يشتد كثافة في الثلاثينيات، وسنجد إشارات إليه لدى محمد أحمد جاد المولى (ت. 1944) ويعقوب قام وتوفيق الطويل وآخرين⁽²²⁾، بل إن منصور فهمي ألقى محاضرة في الجامعة الأميركية بالقاهرة تحدث فيها عن «الضعف الخلقي وأثره في حياتنا الاجتماعية» نشرتها مجلة الهلال فيما بعد⁽²³⁾.

ولا بد من الإشارة في هذا السياق إلى أطروحة الدكتوراه التي قدّمها زكي مبارك للجامعة المصرية سنة 1924 بعنوان «الأخلاق عند الغزالي»، والتي أثارَت ضجةً في حينها وأشرف عليها منصور فهمي الذي عدّ زكي مبارك «خادمًا من خدام الإصلاح»، ولكن التوجه الإصلاحية للكتاب باهتٌ يكاد يقتصر على النزعة النقدية والتحرر من مرجعية الغزالي للثقافة السائدة من خلال التهجم عليه ورفض منزع الصوفي الذي وُصف بالاتكالي وغير العقلاني، وتحمله مسؤولية ضمور الفلسفة، كما أن الكاتب يقع في تناقض صارخ حين يُهدي كتابًا عن الأخلاق إلى الملك فاروق ويمهره بعبارة «عبدكم زكي مبارك». وعلى كلٍّ، ليس في كتاب الشاب زكي مبارك ما يبرر تلك الضجة التي أثارها؛ فهي ترجع إلى أن «قلم الشباب قاسٍ شديد» - بتعبير أستاذه منصور فهمي - فقد تهجم مبارك على الغزالي بألفاظ حادة ومناقشات لا تنتمي إلى لغة البحث العلمي، ووسم الغزالي وعصره بالسذاجة والغفلة؛ بسبب نزعة الصوفية «الغالبة على فهمه للأخلاق»، ورأى أن التصوف مذهب الأموات، وأن الغزالي أخطأ في فهم الكثير من أسرار الشريعة. ومع ذلك ثمة بعض الإشارات التي تستحق التأمل في كلام مبارك من قبيل قوله: إن «في القرآن حلًّا لأكثر المشاكل الأخلاقية [...] ويندر أن تجد مشكلة خلقية لم يُعنَ بحلها

(21) انظر: يوسف القرضاوي، ابن القرية والكتاب، ج 2 (القاهرة: دار الشروق، 2004)، ص 16-17.

(22) انظر تقديم توفيق الطويل، في: سدجويك، ص 36؛ محمد أحمد جاد المولى، الخلق الكامل، ج 1 (القاهرة: مطبعة حجازي، 1932)، ص 6؛ يعقوب قام، دراسات في الأخلاق (القاهرة: [د.ن.].، [د.ت.].)، ص 3، 244؛ حسين محمد حسين، «تجديد الأخلاق المصرية»، المجلة الجديدة، العدد 6 (حزيران/ يونيو 1931).

(23) منصور فهمي، «الضعف الخلقي وأثره في حياتنا الاجتماعية»، مجلة الهلال، العدد 5 (آذار/ مارس 1940)، ص 505-513.

القرآن، وفي الحديث توضيح وتتميم لما في الكتاب العزيز»، ولكنها لا تعدو إشارة عابرة فحسب، كشأن تعليقاته الأخرى⁽²⁴⁾.

ومما يعكس جانباً من التفكير الأخلاقي في الثلاثينيات: المناقشة التي دارت على صفحات مجلة الرسالة، فقد كتب أحمد حسن الزيات مقالاً بعنوان «ثورة على الأخلاق: هل الصلاح غير النجاح؟» أثار فيه على لسان شخصية متخيلة مشكلة أن الأخلاق قد تكون سبيل السعادة ولكنها ليست سبيل النجاح في الحياة التي باتت تنزع إلى المادية والعملية، وقد أثار المقال نقاشاً مهماً شارك فيه، فيما بعد، عبد الوهاب عزام (ت. 1959) وأمين الخولي (ت. 1966) وعبد العزيز عزت. وقد رأى عزت أنه لا بد من مناقشة هذه المسألة بالاستناد إلى الفهم الفلسفي الذي ربما غاب، نسبياً، عن الردود والتعليقات السابقة⁽²⁵⁾.

ويضاف إلى تلك التطورات الأزمة الأخلاقية التي ظهرت في الغرب في أجواء الحرب العالمية الثانية التي سببت الكثير من الدمار والخسائر البشرية، وتركت آثارها في النقاشات الأخلاقية، ويمكن لنا أن نلمس ذلك مع ثلاث شخصيات مصرية على سبيل التمثيل، أولها النقاش الذي أثير على صفحات مجلة الرسالة، إذ كتب أحمد حسن الزيات سنة 1940 مقالاً نقدياً حول الحرب العالمية الثانية العارية عن الأخلاق مقارنةً بالأخلاقيات التي كانت تحكم الحروب في الجاهلية والإسلام⁽²⁶⁾، وثانيها مقال أحمد لطفي السيد الذي نشرته مجلة الهلال سنة 1943 بعنوان «كيف ينبغي أن تكون الأخلاق لتحقيق تعاون عالمي»⁽²⁷⁾، تحدّث فيه عن فكرة «السلام الدائم» وإنهاء الحرب من منظور نقدي فلسفي، وثالثها أطروحة محمد عبد الله دراز عن أخلاق القرآن التي انتهى منها سنة 1947، وهي وإن خلّت من أي إشارة إلى السياق التاريخي، لكنها أنجزت في أجواء الحرب في باريس وفي ظل ظروف صعبة وهي لا تخلو من روح دعوية. فالشخصيات الثلاث تعبر عن مواقف متباينة من السؤال الأخلاقي.

3. الجماعة العلمية والروابط الفكرية

من العناصر التي تستحق التحليل في التأريخ للأفكار متابعة ما نطلق عليه «الأسانيد الفكرية»، وإذا كان المحدثون قد تتبّعوا رواة الأحاديث وأسانيدها لنقد المرويات، فإنّ تتبعنا للأسانيد الفكرية هدفه الوقوف على مبلغ التفاعلات وعوامل التأثير والتأثر لرسم صورة قريبة عن البيئة الفكرية التي ساهمت في نمو الدرس الأخلاقي في مصر، خصوصاً أنه ثمة روابط تجمع بين شخصيات من مشارب فكرية

(24) انظر: زكي مبارك، الأخلاق عند الغزالي (القاهرة: المطبعة الرحمانية، [د.ت.])، ص 59، 67-68، 71، 116، 136، 175.

(25) أحمد حسن الزيات، «ثورة على الأخلاق: هل الصلاح غير النجاح؟»، مجلة الرسالة، العدد 229 (تشرين الثاني / نوفمبر 1937)؛ عبد الوهاب عزام، «ثورة على الأخلاق»، مجلة الرسالة، العدد 230 (تشرين الثاني / نوفمبر 1937)؛ أمين الخولي، «في وجه الثورة على الأخلاق»، مجلة الرسالة، العدد 232 (كانون الأول / ديسمبر 1937)؛ عبد العزيز عزت، «الفهم الفلسفي للثورة على الأخلاق»، مجلة الرسالة، العدد 237 (كانون الثاني / يناير 1938).

(26) انظر مثلاً: أحمد حسن الزيات، «الأخلاق وهذه الحرب»، مجلة الرسالة، العدد 388 (كانون الأول / ديسمبر 1940)، ص 1785-1786.

(27) أحمد لطفي السيد، «كيف ينبغي أن تكون الأخلاق لتحقيق تعاون عالمي؟»، مجلة الهلال، السنة 51، ج 1 (1943)، ص 49-57.

مختلفة: إسلامية وليبرالية، أزهريّة وجامعية (نسبة إلى الجامعة المصرية)، مسلمة ومسيحية⁽²⁸⁾، وهي إما روابط صداقة فكرية وشخصية أو تلمذة أو تمزج بينهما، كما نجد في عثمان أمين (ت. 1978) الذي تتلمذ على مصطفى عبد الرازق وكان على صلة بلالاند، ومصطفى عبد الرازق تتلمذ على محمد عبده، وكما نجد في الصداقة التي جمعت بين يوسف كرم ومصطفى عبد الرازق ومحمد يوسف موسى، وكان من تلامذة يوسف كرم كلٌّ من عبد الرحمن بدوي (ت. 2002) وتوفيق الطويل (ت. 1991)، وقد عمل كرم مساعدًا للاند في الجامعة المصرية سنة 1927، كما أن عثمان أمين حضر محاضرات كرم في الجامعة المصرية وتوثقت صلتها كثيرًا لاحقًا، حتى إنه أهدى أحد كتبه إلى كرم⁽²⁹⁾، وكان يوسف كرم يعمل على تأليف كتاب في الأخلاق في نهاية الأربعينيات، إلا أنه لم يتمكن من نشره فيما بعد؛ لأنه فقد مخطوطته إثر انهيار بيته⁽³⁰⁾.

لقد عكست هذه الروابط وغيرها إيمانًا راسخًا بالحاجة إلى فلسفة الأخلاق، وأنها «مصدرٌ للثقافة في مصر المعاصرة»⁽³¹⁾ - على حد تعبير توفيق الطويل - وهو المعنى الذي يتواتر في الكتابات المختلفة خلال النصف الأول من القرن العشرين. وكان يوسف كرم قد انتهى في تاريخه للفلسفة الحديثة سنة 1949 إلى القول: «إن عصرنا الحاضر - على تضارب الآراء فيه - تَوَّاقٌ إلى فلسفة تكفل الأخلاق والدين»، فقد ضلَّ الأسباب الموصلة إلى ذلك، والتي من بينها: الإيمان بالعقل إيمانًا صريحًا والصلة بالوجود، ونتيجةً لغياب ذلك فقد أخفقت التجارب ونفدت الحيل⁽³²⁾.

ثانيًا: التوجهات والمرجعيات الأخلاقية

لفت الانفتاح على الفكر الأوروبي الانتباه إلى أنماط حديثة من التفكير، وأثمرت الأفكار الأوروبية أشكالًا متعددة من التأثير والتفاعل لدى المصريين منذ القرن التاسع عشر، ولذلك سنلحظ وجود تطورات في معالجة الأخلاق والدور الذي تشغله من رؤى النهضويين وتصوراتهم، ففي البداية ستكون جزءًا من عملية التمدن وستأخذ شكلين: يركز أولهما على الإطار الديني والقيمي العام مع الطهطاوي، ويسعى ثانيهما لبناء تصور أخلاقي وفق التصورات الكلاسيكية مع محمد عبده. ولكن المشهد سيتغير مع الجيل اللاحق من المبتعثين الذين درسوا الفلسفة والأخلاق في فرنسا حيث سنشهد بروز الاهتمام بفلسفة الأخلاق في اتجاهات شتى ستعكس اهتمامات الأشخاص وخلفياتهم على نحو ينسجم مع نمطَي التعليم اللذين سادا في مصر الحديثة: التعليم الديني (الأزهر)، والتعليم المدني (الجامعة المصرية، ودار العلوم).

(28) أشار محمد يوسف موسى إلى هذه الفوارق بينه وبين يوسف كرم مثلًا وأنها لم تُحل دون صداقتهما الفكرية والشخصية، انظر: محمد يوسف موسى، «إلى صديقي الأستاذ يوسف كرم»، في: عاطف العراقي (إشراف)، يوسف كرم مفكرًا عربيًا ومؤرخًا للفلسفة (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1986)، ص 534.

(29) عثمان أمين، محاولات فلسفية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1953).

(30) مراد وهبة، «يوسف كرم: الفيلسوف العقلي المعتدل»، في: العراقي، ص 62، 521.

(31) توفيق الطويل، «دور الدين والأخلاق في بناء الثقافة في مصر المعاصرة»، في: العراقي، ص 143.

(32) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة (القاهرة: دار المعارف، 1949)، ص 440.

1. التمدن وعلاقته بالأخلاق

قرأ رفاة الطهطاوي العديد من الكتب الفرنسية في علوم مختلفة منها الفلسفة والتاريخ والآداب، وقرأ عن أخلاق الأمم وسيرها، والحقوق الطبيعية، وروح الشرائع، والعقد الاجتماعي وغيرها⁽³³⁾، وقد أولى تهذيب الأخلاق أهمية؛ إذ جعل للتقدم أساسين: تهذيب الخلق على الفضائل الدينية والإنسانية، والنشاط الاقتصادي الذي يؤدي إلى الثروة وتحسين الأوضاع وإلى بحبوحة الشعب بكامله، فالثروة الوطنية هي نتاج الفضيلة، ولذلك كانت مصر مزدهرة عندما كانت الفضائل الاجتماعية قوية، ومفتاح الفضيلة هو التربية⁽³⁴⁾. وكان من بين الترجمات التي اقترحها، بعد عودته من باريس، كتاب مونتسكيو «تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم»⁽³⁵⁾، وفيه فصل عن فساد أخلاق الرومان، وأن العقيدة الدينية تحمي الأخلاق في كل الأوضاع، وأن ميزة الرومان تكمن في أن العاطفة الدينية عندهم لا تنفصل عن الحمى الوطنية، وقد لاءم هذا انشداؤه إلى عقيدته الإسلامية مع الاعتقاد بقدرة التشريع الإسلامي على التكيف مع مقتضيات التمدن الأوروبي، ورأى أن «محبة الوطن تؤدي إلى دماثة الأخلاق».

دفع اكتشافُ التقدم الأوروبي طلائع النهضويين العرب إلى البحث عن أسبابه وعن علل تخلف المسلمين، ومن هنا كثر النقاش حول ماهية التقدم أو التمدن وعلاقته بالأخلاق وبتحصيل العلوم والمعارف. وقد ركز النهضويون منذ القرن التاسع عشر على التربية والتعليم وإصلاح ما سموه «الهيئة الاجتماعية» التي تشمل العمران والمدنية، وقد رأوا أن التربية هي الوسيلة الوحيدة الفعالة في تحصيل المناعة الداخلية ونيل الاستقلال الحقيقي. وترجع هذه الفكرة إلى كتاب آدمون ديمولان سر تقدم الإنكليز السكسونيين الذي ترجمه أحمد فتحي باشا زغلول تلميذ محمد عبده، ويرد ذكر الكتاب والاقباس عنه في مواضع عديدة في مجلة المنار⁽³⁶⁾. ولكن الأخلاق، رغم أهميتها عند ديمولان، هي كالبذرة لا تنمو في أي تربة، بل لا بد من النظر في خصائص الهيئة الاجتماعية التي تُعين على النهوض، فقد جادل لإثبات فكرة أن «المؤثر الأدبي» وحده غير كاف لإنجاز النهوض، محيلاً إلى ضرورة القيام بإصلاح اجتماعي واقتصادي، وقد ذكر اثنتي عشرة علامة تدور على أن التربية يجب أن تؤهل الإنسان للاستقلال بنفسه وتحقيق خيره الشخصي كما هو حال الإنكليز⁽³⁷⁾.

عرف النهضويون العرب خلال هذه الحقبة نمطين من التفكير الأوروبي، يرى أولهما أن المجتمع البشري يسير وفق سُنّة التقدم نحو طور مثالي كوني يتميز بسيطرة العقل واتساع أفق الحرية الفردية

(33) انظر في قراءات الطهطاوي، في: الطهطاوي، تخلص الإبريز، ص 185-191.

(34) انظر: الطهطاوي، مباحج الألباب، ص 7؛ ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار، د.ت.)، ص 100-101.

(35) ترجمه ونشره عبد الله العروي فيما بعد بعنوان: تأملات في تاريخ الرومان: أسباب النهوض والانحطاط (بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2011).

(36) انظر: محمد رشيد رضا، «احتفال لتكريم أحمد فتحي باشا زغلول»، مجلة المنار، ج 16، ط 2 (1327هـ)، ص 550؛ محمد رشيد رضا، «مصاب مصر والشام برجال العلم وحملة الأقاليم»، مجلة المنار، مج 17 (جمادى الآخر 1332هـ/ أيار/ مايو 1914)، ص 472.

(37) انظر: إدمون ديمولان، سر تقدم الإنكليز السكسونيين، ترجمة أحمد فتحي زغلول (القاهرة: مطبعة المعارف، 1899)، ص 303-333.

وحلول العلاقات القائمة على التعاقد الحر والمصلحة الفردية محلّ العلاقات القائمة على العادات والأوضاع الراهنة، كما هو الحال مع أرنست رينان وسينسر وإميل دوركهايم. في حين يرى الثاني أن ثمة طابعاً قومياً للتمدن وأن لكل شعب بنية ذهنية كالبنية الجسدية تتكون بالتراكم التاريخي البطيء⁽³⁸⁾. يتجلى هذا النمط الثاني مع غوستاف لوبون الذي رأى أن الطبائع النفسية تصوغ روح الشعوب، ومنها يُتَّزَع تاريخ الأمة ومدنيتها، وأن خُلِق كل أمة هو علة تطورها في حياتها وهو الذي يقرر مستقبلها، وهو موجود على الدوام خلف العوامل التي فرضها الناس سبباً لأعمالهم، وهو الذي تقوم عليه المجتمعات البشرية وتؤسس الديانات وتُبنى الممالك⁽³⁹⁾.

سيمضي محمد عبده وتلامذته: قاسم أمين، وعبد القادر المغربي (ت. 1956)، ورفيق العظم (ت. 1925) وآخرون في اتجاه التركيز على تقدم الهيئة الاجتماعية وصلتها بالأخلاق. فالأخلاق، وفق رؤيتهم، أساسٌ ضروري لا يقل أهمية عن القوانين والتشريعات التي يجب أن تتحكم في التربية الفردية والمجتمعية⁽⁴⁰⁾. كان عبده متأثراً بفرانسوا غيزو؛ فقد درّس كتابه التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأوروبية⁽⁴¹⁾، وغيزو الذي كان ليبرالياً محافظاً، أولى الإصلاح الديني البروتستانتي أهمية في إحداث النهضة الأوروبية، وكان يرى أن التمدن يقوم على عنصرين: نمو الهيئة الاجتماعية (النمو السياسي والاجتماعي) ونمو الإنسان ذاته (النمو الباطني والأخلاقي) وأنهما متلازمان؛ فكل تغيير في الهيئة الاجتماعية يعود بالنفع على الأفراد وبالعكس، والتغيير الخارجي مرتبط بالتغيير الباطني⁽⁴²⁾. قصر غيزو حديثه في هذا الكتاب على العنصر الأول فقط وهو نمو الهيئة الاجتماعية في الممالك الأوروبية، ولكنه وعد بالحديث لاحقاً عن العنصر الثاني للتمدن وهو نمو الفرد ذاتياً، وأنه سيركز على فرنسا فقط التي كانت تمثل طليعة التمدن الأوروبي في زمنه، ولعل هذا يساعدنا على فهم أسباب نمو النقاشات الأخلاقية في فرنسا خصوصاً التي ستتحول فيها التربية الأخلاقية إلى مقرر دراسي، وستلجأ وزارة المعارف المصرية لاحقاً إلى ترجمة بعض هذه المقررات.

وعلى الرغم من أن مكتبة محمد عبده كانت تحتوي على مراجع أوروبية تتصل بحقل الأخلاق مثل «إميل» لجان جاك روسو، و«دروس الأخلاق» لماريو، و«مسائل الأخلاق التطبيقية» لبويي، و«الحرب والسلام وثمرات العلم» لتولستوي، و«قواعد الأخلاق النشوئية والتربية» لسينسر⁽⁴³⁾، فإن الرؤية الأخلاقية التي كانت توجّهه مستمدة من الفلسفة الكلاسيكية؛ فقد كان يدرّس كتاب تهذيب

(38) انظر: حوراني، ص 181.

(39) انظر: غوستاف لوبون، سر تطور الأمم، ترجمة أحمد فتحي زغلول (القاهرة: المطبعة الرحمانية، 1913).

(40) انظر: جدعان، ص 394.

(41) انظر: مصطفى عبد الرازق، «ترجمة الأستاذ الإمام»، مجلة المنار، مج 23 (ذو القعدة 1340هـ/ تموز/ يوليو 1922م)، ص 520.

(42) انظر: فرانسوا غيزو، التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأوروبية، ترجمة حنين خوري (الإسكندرية: مطبعة الأهرام، 1877).

(43) تناول عثمان أمين في أطروحته عن محمد عبده بالفرنسية محتويات مكتبة محمد عبده، انظر: الحداد، ص 127.

الأخلاق لمسكويه، وحاول إدخاله في البرامج الرسمية⁽⁴⁴⁾، وراجع بعض المواقف الأشعرية ورجح بعض الآراء الاعتزالية في سبيل الوصول إلى القول بإطلاقية الأخلاق. فالتصور الأخلاقي، لدى عبده، يقوم على السمو الروحي بحثاً عن السعادة الفردية، والإنسان مدعو إلى تحقيق كماله الذي هو غاية وجوده وسر سعادته، وإلى التوفيق بين السعادتين: الروحية والجسدية، وبين سعادة الفرد وسعادة المجتمع. وتتداخل لدى عبده تصورات أخلاقية مع تصورات كوسمولوجية تجعل من الأخلاق نظاماً للارتقاء يوازي نظام التنزل من واجب الوجود إلى مختلف مستويات الوجود. فالأخلاق، لديه، انخراط اجتماعي واندماج كوني وحركة ارتفاع نحو الوجود الأول وحركة تمدن لإعمار الأرض. والنجاح ترتبط بالتسامي فردياً بالروح، والعمل جماعياً على النهوض بالمجتمع⁽⁴⁵⁾؛ أي إن المسألة الأخلاقية لدى عبده بقيت في إطار مصادرها الكلامية والصوفية، أما المنزع الحديث فيها فهو ربطها بالتمدن فقط بوصفه إطاراً عاماً، فالتعليم مرتبط بأهداف أخلاقية يفترض بكل فرد أن يحقق فيه إنسانيته بالانسجام مع الروح العامة للمجتمع، ولكن مفهومه للتربية مفهوم كلاسيكي وليس حديثاً، فهي ليست مرحلة مؤقتة لإعداد الفرد ليتكيف مع قيم المجتمع، بل جهد متواصل غايته أخروية، والعلاقة بين المربي والتلميذ علاقة أبوية وليست علاقة بين موظف الدولة ومواطن المستقبل⁽⁴⁶⁾.

تابع رشيد رضا ما بدأه محمد عبده، فرأى أن «التربية والتعليم ركنان يقوم عليهما بناء السعادة، وهما العاملان الرافعان إلى قمة السيادة، وأن التعليم هدفه أن يحافظ كل فرد من الأمة على جامعته الجنسية والدينية والوطنية»⁽⁴⁷⁾، وأولع أيضاً بكتاب مسكويه وجعل من فضائل النهضة العلمية الحديثة أنها «نهبت فينا الشعور بجميع ضروب الإصلاح الذي نحتاجه، ومن ذلك طبع كتب الأخلاق والتربية»، وذلك في سياق تقرير كتاب مسكويه الذي طُبع طبعةً حديثة، ووصفه بأنه «أحسن ما رأيت في لغتنا في فلسفة الأخلاق [الحكمة العملية] وقد عشقتُ مطالعته غير مرة وقرأته درساً لبعض طلاب العلم»⁽⁴⁸⁾. ومن تتبع كلام رضا في مناسبات مختلفة، نجد أنه رغم احتفائه بالأخلاق فإنها لا تخرج، عنده، عن التصورات الكلاسيكية، فهي «لا توجد إلا في كتب الصوفية وكتب الفلاسفة، وكتب الصوفية هي التي تذكرها على الطريقة الدينية»⁽⁴⁹⁾، وفي موضع آخر يسمي علم تهذيب الأخلاق «الطب الروحاني»، ويعيب عدم الالتفات إليه، ويحدد موضوعه بأنه «قوى النفس الإنسانية وصفات الروح العاقل المدبّر للبدن المتصرف له في أعماله، وغايته السعادة الحقيقية؛ لأن السعادة ثمرة الأعمال الصالحة النافعة»⁽⁵⁰⁾.

(44) انظر: محمد رشيد رضا، «ملخص سيرة الأستاذ الإمام»، مجلة المنار، مج 8 (غرة ذو الحجة 1323هـ/ 26 كانون الثاني/ يناير 1906م)، ص 401؛ عبد الرازق، «ترجمة الأستاذ الإمام»، ص 520.

(45) انظر في تفاصيل رؤية عبده للأخلاق، في: الحداد، ص 126-159.

(46) في مفهوم التربية عند محمد عبده، انظر: المرجع نفسه، ص 135-136.

(47) محمد رشيد رضا، «ما لا بد منه»، مجلة المنار، مج 1 (1899)، ص 567.

(48) محمد رشيد رضا، «تقاريف»، مجلة المنار، مج 2 (13 ذو القعدة 1316هـ/ 25 آذار/ مارس 1899م)، ص 492.

(49) محمد رشيد رضا، «المُرشدون والمربون أو المتصوفة والصوفيون»، مجلة المنار، مج 1 (1899)، ص 722.

(50) محمد رشيد رضا، «الوعظ والوعاظ»، مجلة المنار، مج 1 (1899)، ص 881.

2. الانفتاح على الفلسفات الأخلاقية

شهد التفكير الأخلاقي تحولاً مهماً بفضل انبعاث الدراسات الفلسفية مع الجيل اللاحق سواء ممن درسوا في فرنسا⁽⁵¹⁾ أم من خريجي الجامعة المصرية، فقد تعمقوا في معرفة الفلسفة ومذاهبها وتأثروا بفلسفة الأخلاق، وانعكس ذلك في بروز توجهات متعددة: فلسفية يونانية أو معاصرة، وفلسفية إسلامية.

ففي ما يخص الفلسفة اليونانية، مثلت ترجمة أحمد لطفي السيد لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو «حدثاً فنياً غير عادي» بتعبير طه حسين الذي اقترح تدريسه في الأزهر⁽⁵²⁾، ومما له دلالة أن هذه الترجمة تأتي عبر اللغة الفرنسية، ليس لأن لطفي لا يعرف اليونانية فقط، وإنما لأن النهضة الفرنسية لفتت أنظار السيد إلى أهمية أرسطو؛ «لأن النهضة الأوروبية الحديثة عمدت إلى درس فلسفة أرسطو [...] فكانت مفتاحاً للتفكير العصري الذي أخرج كثيراً من المذاهب الفلسفية الحديثة». أراد لطفي السيد بهذا أن يخدم التعاليم الفلسفية في المدارس والمعاهد الدينية، واختار أرسطو لهدفين: الأول أنه «لا يصادم العقائد القومية ولا ينافر التعاليم الدينية»، والثاني: «رجاء أن ينتج في النهضة الشرقية مثلما أنتج في النهضة الغربية»⁽⁵³⁾.

ترك أحمد لطفي السيد أثراً كبيراً في جيل من المثقفين المصريين، حتى إن طه حسين وصفه بأنه «معلمنا الأول في هذا العصر» في إشارة إلى أنه داعية أرسطو في الشرق الذي لقبه العرب بالمعلم الأول، ووصفه أحد تلامذته بأنه «عميد الفلسفة في الشرق»⁽⁵⁴⁾. ومن الأفكار المركزية التي شغلت السيد فكرة الحرية، وفق تصورات ليبرالي القرن التاسع عشر، التي اعتبرها ضرورة من ضروريات الحياة، وفكرة العقد الاجتماعي وفكرة المنفعة التي استقاها من بنتام وجون ستيوارت مل والتي تعني أن يُعَمَّ أكبر قدر من الخير أكبر عدد من الناس، كما اهتم بأفكار التطور والنشوء والارتقاء، وكان يرى أن الترجمة ضرورية وجزء من حركة التمدن⁽⁵⁵⁾.

وإذا كان السيد لجأ إلى إحياء أرسطو، فإن إسماعيل مظهر (ت. 1962) أعاد قراءة فلسفة أرسططس Aristipuss الذي كان معاصراً لأرسطو الذي ناقش بعض أفكاره من دون أن يسميه في كتابه الأخلاق إلى نيقوماخوس. وهذه العودة إلى أرسططس مردها إلى أن مظهر يُسلم بأن الشعب اليوناني أرقى شعب عرفته الأرض، وأن سر رقيّه هو بروز الذاتية الفردية واستقلالها فكرياً وعملاً، وبعدها عن التأثير

(51) انظر في خصوص المبتعثين إلى فرنسا وأسماء العديد منهم: السيد محمد بدوي، «ذكراتي مع الأستاذ الدكتور محمود قاسم»، في: حامد طاهر (إشراف)، محمود قاسم الفيلسوف والإنسان (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1992)، ص 153-154.

(52) طه حسين، حديث الأربعاء، ج 3، ط 12 (القاهرة: دار المعارف، [د.ت.])، ص 48.

(53) أحمد لطفي السيد، «تقديم»، في: أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي السيد (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1924).

(54) منصور علي رجب، تأملات في فلسفة الأخلاق (القاهرة: مطبعة مخيمر، 1953)، ص 314.

(55) انظر: أحمد لطفي السيد، «هل نؤلف أم نترجم؟ محادثة مع الأستاذ أحمد لطفي السيد بك مدير دار الكتب المصرية»، مجلة الهلال، العدد 3 (كانون الأول/ ديسمبر 1924)، ص 234-236.

بحياة الجماهير؛ فمدنية اليونان كانت مدنية أفراد، أما المدنية الحديثة فهي مدنية الجماهير⁽⁵⁶⁾. لم يكن أرسطوس معروفًا عند العرب إلا لمامًا، فعُني مظهره بتأليف كتاب عنه ضمّنه بحثًا في فلسفة اللذة والألم رأى فيه أن مذهب أرسطوس أقرب إلى أساليب العلم الحديث من مذهب أرسطو، فهو مذهب عملي يقوم على أصول ثابتة في الطبيعة الإنسانية، وأرسطوس على التقيض من كانط، فإذا كان كانط يدعو إلى المثل العليا، فإن أرسطوس يعترف بالواقع ويقول إن تحصيل اللذة الراهنة ضرورة نفسية نخضع لها رغمًا عنا، والاعتراف بذلك خير من نكرانه، وهو ما يساعدنا على إدراك حقيقة كياننا وترويض أنفسنا على فعل الخير قدر المستطاع⁽⁵⁷⁾.

وإذا كانت الأخلاق الأثينية في صورتها العربية الكلاسيكية قد انحصرت في السلسلة الشهيرة (سقراط - أفلاطون - أرسطو)، فإن القدماء من الإبيقوريين والرواقيين قد عرفوا توجهات أخلاقية تتمحور حول اللذة، ويمكن لنا أن نميز بين توجهين: المدرسة القورينائية التي ترى أن غاية الأخلاق هي الاستمتاع باللذة الجزئية والوقية التي هي الخير الأوحده الذي يُشتهي لذاته. والمدرسة الإبيقورية التي ترى اللذة هي الخير الأسمى ولكنها تفرق بين لذات النفس ولذات الجسد، وأن اللذة ليست قاصرة على اللذة الحسية فحسب بل تسمو عليها اللذات العقلية، وقد تكون اللذة بالعمل على منع الألم. فكأن إسماعيل مظهر يحاول هنا إحياء بعض تلك التوجهات على خلاف التيار السائد، ولا سيما أنه أوضح أن مذهب اللذة «خرج ابتداءً من قورينة الإفريقية معتمدًا على أفكار أساسية من سقراط وبروطاغوراس ولوسيفوس وديمقريطس، ثم عاد إلى اليونان فتشكل في ذهن أبيقور بصورة، ثم في مدرسة الإسكندرية بأخرى، وعند الرواقيين بثالثة، وأخذ ينتقل خلال العصور إلى أن برز في صورة كونها بتتام ومِل وأترابهما، فلا يسته المنفعة بدل اللذة»⁽⁵⁸⁾. وقد برزت محاولات لإحياء الإبيقورية في القرن السابع عشر، وشكّلت فيما بعد الأساس الذي بُنيت عليه الأخلاق العملية السياسية مع هوبز Hobbes، ثم تطورت مع مذهب الطبيعة الأصلية عند روسو Rousseau ثم لوك John Locke، وهو التطور الذي ربما شكّل أساس التوجه الفرنسي في القرن التاسع عشر نحو ضمّ الأخلاق إلى علم الاجتماع.

وبعيدًا عن الفلسفة اليونانية فقد ظهرت توجهات فلسفية حديثة، ففي أواخر الأربعينيات برز توجه عربي يصوّر الأخلاق فرعًا من فروع علم الاجتماع موضوعًا ومنهجًا، وهو توجه ساد في فرنسا منذ أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وقد انتشر في التعليم، حتى إن عبد الحليم محمود (ت. 1978) الذي حصل على الدكتوراه من فرنسا سنة 1940 أشار إلى أن مواد الدراسة كانت تسير في

(56) إسماعيل مظهر، «طابع المدنية الحديثة: مدنية الفرد ومدنية الجماهير»، مجلة المقتطف، العدد 3 (آذار/ مارس 1926)، ص 274-279.

(57) نشرت مجلة المقتطف فصولًا منه، انظر: إسماعيل مظهر، «اللذة والسلوك»، مجلة المقتطف، العدد 5 (كانون الأول/ ديسمبر 1936)، ص 548-553. وأعيد نشره مجددًا، في: إسماعيل مظهر، فلسفة اللذة والألم (القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2012).

(58) مظهر، فلسفة اللذة والألم، ص 10.

إطار العلوم الاجتماعية، وأن الخلق، في ما يرون، «هو نشأة إنسانية اجتماعية»⁽⁵⁹⁾. وكان من اللافت أن ماسينيون حين تعرض لمفهوم الأخلاق والمذاهب الأخلاقية في محاضراته الفلسفية في الجامعة المصرية جعلها من فروع الاجتماعيات⁽⁶⁰⁾، وحين ترجم توفيق الطويل كتاب سدجويك المجمل في تاريخ علم الأخلاق، أشار في مقدمته إلى هذا الاتجاه الذي وصفه بالشذوذ، وقال إنه ظهر في فرنسا في وقت اضطرب فيه التفكير في الأخلاق، ثم عرّف به؛ لأن سدجويك وفلاسفة الأخلاق يهملونه، ولأن العربية خلّت من التعريف به. كان ذلك سنة 1949⁽⁶¹⁾.

أتباع هذه المدرسة يرون أن الأخلاق علم وضعي يعرض لدراسة العادات والتقاليد والشرائع، كما تتمثل في الواقع عند جماعة بشرية محددة وفق المنهج التجريبي الاستقرائي؛ ذلك أن معرفة القوانين الاجتماعية والأخلاقية ستساعدنا على تحسين الأخلاق والنهوض بها، أي إن هذا التوجه يهدم التصور التقليدي للأخلاق بوصفها علماً معيارياً ويفرّق بين المستويين النظري (ما يجب أن يكون) والعملي (ما هو كائن) وأن الفلاسفة يخلطون بينهما، في حين أن الأخلاق نسبية وتتطور بتطور المجتمعات، أي إن هذا التوجه يأتي في سياق تحول نظرية التطور إلى مذهب شامل. وقد ساد هذا التوجه لدى جيل من الدارسين العرب ممن درسوا في فرنسا على زعيم المدرسة الاجتماعية الفرنسية ليفي بريل (ت. 1939) أمثال منصور فهمي (ت. 1957) الذي درس على ليفي بريل وتأثر به، وكذلك عبد العزيز عزت، والسيد محمد بدوي (ولد 1916)، ومحمود قاسم (ت. 1973) الذي ترجم كتاب ليفي بريل الرئيس الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية سنة 1953 بعد أن اقترحه على وزارة المعارف المصرية، واعتبره ثورة منهجية للبحث في علم الأخلاق وإن أبدى مخالفته للعديد من أفكاره في تعليقاته على الترجمة⁽⁶²⁾، ويبدو أن قاسم وبدوي لهما فهمٌ مختلف للاتجاه الاجتماعي يخفف من حدة النقد الذي وُجّه إلى هذا الاتجاه⁽⁶³⁾.

وبخلاف الاتجاه الاجتماعي، ظهر توجه وجودي تجلّى لدى عبد الرحمن بدوي (ت. 2002) الذي كان أول من أدخل الفلسفة الوجودية إلى العالم العربي، وكانت رسالته للدكتوراه سنة 1944 عن «الزمان الوجودي»، وقد تأثر بهايديغر ونييتشه. وعلى الرغم من أن إسهام بدوي اتسع ليشمل نشر العديد من النصوص الأخلاقية تحقيماً وترجمةً، ومن أبرزها نشره لكتاب أرسطو بالترجمة العربية القديمة عن اليونانية، فإن توجهه الوجودي يتضح في كتابه الأخلاق النظرية⁽⁶⁴⁾ وفي دراسته «هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟» التي نشرها سنة 1953، ويخلص فيها إلى أنه لا يمكن قيام أخلاق وجودية؛ فالوجود إما للذات أو للموضوع، والوجود الذاتي هو الوجود الحقيقي، ولأن الأخلاق تقويم، والتقويم قياس إلى

(59) انظر: عبد الحليم محمود، حياتي، ط 3 (القاهرة: دار المعارف، 1985)، ص 172.

(60) انظر: ماسينيون، محاضرات في تاريخ الاصطلاحات، ص 113-116.

(61) انظر: توفيق الطويل، «مقدمة»، في: سدجويك، ص 10.

(62) ليفي بريل، الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، ترجمة محمود قاسم، مراجعة السيد محمد بدوي (القاهرة: مطبوعات مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1953)؛ ولمعرفة تفاصيل عن أفكار رموز الاتجاه الاجتماعي، انظر: عطية، ص 48-72.

(63) انظر: بدوي، «ذكرياتي»، ص 158.

(64) عبد الرحمن بدوي، الأخلاق النظرية، ط 2 (الكويت: وكالة المطبوعات، 1976).

معياري، والمعياري إما موضوعي أو ذاتي، والذاتي لا معنى له؛ لأنه تقويم من الذات لنفسها، فمعنى ذلك أن التقويم الذي يتيح قيام الأخلاق ينبغي أن يكون موضوعياً، ولكن الموضوع هو وجود زائف؛ لأن وجوديته تقوم على فكرة الذات المفردة المتوحدة المنعزلة المنفصلة، فالوجودية ينتفي معها، إذًا، التقويم الموضوعي، ومن ثم لا يمكن القول بالأخلاق، ولذلك رفض بدوي فكرة الالتزام؛ لأنه واجب يفرضه الغير على الذات المفردة، ورفض فكرة الضمير؛ لأن الضمير هو الشعور الموضوعي الذي يقتحم حمى الذات، ورفض الفضيلة؛ لأنها تعني خضوع الذات لما يُمليه الغير، ورفض فكرة الخير؛ لأن الخير يعني أن تنقسم الذات على الذات الأخرى⁽⁶⁵⁾. بقيت الفلسفة الوجودية هامشية في العالم العربي وإن تنوعت، بحيث لا يمكن الحديث عن فهم واحد للوجودية⁽⁶⁶⁾.

إلى جانب الوجودية ظهر توجه «المثالية المعدّلة» التي وصف بها توفيق الطويل (ت. 1991) نفسه. وُصف الطويل بأنه «رائد الفلسفة الخلقية في العالم العربي المعاصر»⁽⁶⁷⁾، وجمع بين التدين والتفلسف، وقد تجاوز الانتقادات التي وُجّهت إلى مثالية كانط، ومثاليته المعدلة معناها تحقيق الذات بإشباع جميع قواها الحيوية من غير جَور على قيم المجتمع أو استخفاف بمعاييره، فالإنسان كلُّ متكامل يجمع بين العقل والحس من غير تنازع. وقد انتقد اعتبار اللذة معياراً للسلوك، ومن أبرز كتبه **فلسفة الأخلاق: نشأتها وتطورها**⁽⁶⁸⁾.

أما زكي نجيب محمود (ت. 1993)، فقد انتصر، في مرحلته الأولى، لاتجاه «الوضعية المنطقية» ودعا إليه⁽⁶⁹⁾، وهو اتجاه وضعي جديد نشأ سنة 1928 في فيينا على يد طائفة من علماء الطبيعة الذين مالوا إلى الاتجاه الفلسفي في أساليب تفكيرهم، أمثال موتش شليك M. Schlick ووايسمان Waismann وكارناب Carnap وغيرهم. وقد استعار هذا الاتجاه من الوضعية التقليدية المنهج التجريبي المادي، ولكنه ضمَّ إليه التعليقات المنطقية. فإذا كان رَفُض اتجاهات أخرى للميتافيزيقا قد استند إلى حجج مثل أنه لا يمكن البرهنة عليها أو أنها عديمة الجدوى أو أنها حقيقة نفسية من حيث إن العقل، بحكم طبيعته، لا يستطيع الحكم إلا على ظواهر الأشياء، فإن رفض الوضعية المنطقية للميتافيزيقا يستند إلى اعتبارات لغوية منطقية من حيث إن العبارة الميتافيزيقية ليست من الكلام المفهوم عند المنطق ومعاييره؛ بحكم ما اتفقنا عليه في طرائق استعمال اللغة. ومن هنا فرّق زكي نجيب محمود، وفق هذا المنطق الجديد، بين نوعين من الكلمات: كلمات تشير إلى وقائع خارجية يمكن التحقق من صحتها وكذبها، وكلمات تُستخدم في غير العملية الإشارية إلى الوقائع الخارجية كأن يُراد بها إثارة عواطف السامع أو إقامة بناء ذهني صرف تتسق أجزاءه من الداخل ولكنه لا يعني شيئاً في الخارج⁽⁷⁰⁾، ولذلك

(65) انظر: عبد الرحمن بدوي، هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1953).

(66) انظر: أمير إسكندر، «عبد الرحمن بدوي والوجودية العربية»، مجلة الهلال، العدد 4 (نيسان/ أبريل 1969)، ص 66-75.

(67) انظر: عطية، ص 105.

(68) توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق: نشأتها وتطورها، ط 4 (القاهرة: دار النهضة العربية، 1979).

(69) انظر: «المقدمة»، في: زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1951).

(70) زكي نجيب محمود، قشور ولباب (القاهرة: دار الشروق، 1988)، ص 160-162؛ زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، ط 4 (القاهرة: دار الشروق، 1993)، ص 62.

اعتبر الميتافيزيقا كلامًا فارغًا لا يحمل معنى يمكن أن يوصف بالصدق أو الكذب؛ لأن الوضعية المنطقية تقوم على مبدأ التحقق، أي إن معنى الكلام هو طريقة تحقيقه أي التحقق من صوابه أو خطئه بالرجوع إلى الواقع، ومعنى الكلام وطريقة إثباته شيء واحد، فما يستحيل إثبات صدقه لا يكون ذا معنى على الإطلاق⁽⁷¹⁾. ومردّ هذه الفلسفة ومبناها على الإيمان بالعلم التجريبي، وأن صدق الحواس أصلٌ لا يناقش؛ لأنه من تلك الفروض المطلقة التي تنبني عليها معرفة العصر واتجاهاته الفكرية، ومن ثم تحولت وظيفة الفلسفة في نظر الوضعيين المناطقة إلى تحليل الألفاظ تحليلًا منطقيًا لتثبيت من معانيها بالرجوع إلى الواقع، أما البحث في حقائق الأشياء فهو وظيفة العلماء التجريبيين، فالفلسفة، على هذا، تنصرف عن وصف الأشياء في ذاتها؛ لأن الأشياء لا تحمل معنى يشير إلى مدلول حسي في عالم الواقع⁽⁷²⁾، ومن هنا أدرج زكي نجيب محمود قيمتي الخير والجمال ضمن الميتافيزيقا، وهي، في نظره، لا تصلح أن تكون علمًا ولا جزءًا من علم⁽⁷³⁾، ومعنى هذا أن القيم مسألة نسبية؛ لأنها ذاتية «فنحن الذين نجعل للأشياء قيمتها [...] صادرين في تقويمنا لها عن مصالحننا الذاتية»⁽⁷⁴⁾.

وكان توفيق الطويل قد خصص مقالًا للانتقادات الموجهة إلى الوضعية المنطقية، ناقلاً آراء كل من بارنز W. H. Barnes وبرتراند رسل Bertrand Russell وكارل بوبر Karl Popper وألفريد آير A. Ayer، عازيًا ظهور هذا الاتجاه إلى ظروف الحرب العالمية الأولى، إذ ضاق الناس بالتفكير النظري وفقدوا الثقة بعالم القيم والمثل العليا، ونمت بعد الحرب العالمية الثانية، «ففي غمرة الأزمات تظهر الحركات التي تتميز بالخلو والإسراف ومجاوزه حد المعقول، وإذا صح هذا كان اتجاه الوضعية المنطقية أزمة طارئة لن يكتب لها الدوام»⁽⁷⁵⁾. وقد صدّق الواقع ظنّ توفيق الطويل، فإن زكي نجيب محمود نفسه تحول فكريًا وعاد إلى القول إنه «من غير المقبول عندنا أن يقال: إن الأخلاق مدارها - في نهاية الأمر - منفعة تعود على الناس؛ لأننا نرى الفضيلة هي جزء نفسها، أرادها لنا الله وعقلناها، فالفعل عندنا يعد فاضلاً في ذاته بغض النظر عن نتائجه [...] فإننا نقيم الأخلاق على أساس الواجب لا على أساس الفائدة، وهذا لا ينفي أن الواجب قد يجيء مصحوبًا كذلك بنتائج نافعة»، والصورة الكونية التي تصوّرها هي إله خالق وعالم مخلوق، وفي هذا العالم إنسان متميز بالإرادة الحرة المسؤولة التي تتصرف في إطار التشريع الذي أوحى به من الله، «فقوام الأخلاق عندنا هو الواجب لا السعادة [...]»

(71) انظر: محمود، المنطق الوضعي، ص 16-17.

(72) انظر: محمود، قشور ولباب، ص 159، وفصل «أسطورة الميتافيزيقا»، ص 160-181.

(73) انظر: زكي نجيب محمود، خرافة الميتافيزيقا (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1953)، ص 50-52، 110-114. وتجدر الإشارة إلى أن المؤلف عاد لاحقًا وعدّل من موقفه تجاه الميتافيزيقا وكتب موقف من الميتافيزيقا، ولكنه عاد وأكد أفكاره نفسها من أن العبارات الميتافيزيقية خلوّ من المعنى، وأن الميتافيزيقا هي ما لا يقع تحت الحس لا فعلاً ولا إمكانًا، ومن ذلك الخير والجمال، وكرر قوله: «إننا نرى العبارات التي نتحدث عن هاتين القيمتين في الأشياء - قيمة الخير وقيمة الجمال - خالية من المعنى، ولا تصلح أن تكون علمًا ولا جزءًا من علم»، انظر: زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، ط 4 (القاهرة: دار الشروق، 1993)، ص 110.

(74) زكي نجيب محمود، «سلم القيم»، مجلة الثقافة، العدد 662 (أيلول/سبتمبر 1951)، ص 3.

(75) توفيق الطويل، «الوضعية المنطقية في الميزان»، مجلة المجلة، العدد 30 (حزيران/يونيو 1959)، ص 94. وذكر في هامش مقاله الآتي: «وضع زميلنا زكي نجيب محمود كتابًا بعنوان (نحو فلسفة علمية) تأييدًا لاتجاه الوضعيين المناطقة تناوله في مقال قادم».

إننا من القائلين بالواجب المفروض علينا من صاحب السلطان في عليائه من السماء [...] بل إننا لنفزع - أو ندعي الفزع - إذا قيل لنا: إنه لا بد في مجتمع متطور أن يتطور معيار الحكم الأخلاقي على الناس والأفعال»⁽⁷⁶⁾.

من اللافت في التوجهات السابقة اليونانية المُحدثة والأوروبية الحديثة غياب أو هامشية الموروث الإسلامي؛ على الرغم من أن أحمد لطفي السيد كان على صلة بمحمد عبده ولكن المسار الفكري للرجلين لم يكن واحدًا، فعبده كان يسعى لتمدن متوافق مع الإسلام عبر استعادة الشريعة أساسًا خُلقيًا للمجتمع، أما السيد فقد كان يسعى لتمدن غربي عبر العودة إلى الجذر الأصلي له وهو الفلسفة اليونانية، ولذلك انشغل بالفلسفة الأخلاقية والسياسية والاجتماعية. وعلى الرغم من أن عبد الرحمن بدوي وتوفيق الطويل تتلمذا على مصطفى عبد الرازق تلميذ عبده، فإنهما سارا باتجاه مغاير تمامًا لتوجه عبد الرازق الذي سيخرج من عباءته اتجاه البحث عن الأصالة الإسلامية بفضل أطروحته المركزية وهي أن علم أصول الفقه يمثل الفلسفة الإسلامية الأصيلة.

وإذا كان المنحى الإسلامي في الأخلاق قد بدا مع الطهطاوي ومحمد عبده بوصفه جزءًا من مسلك توفيقى يسعى للملاءمة بين المدنية الأوروبية والإسلام، فإنه سيشهد تحولات مع محمد يوسف موسى ومحمد عبد الله دراز. فمحمد يوسف موسى الذي درس في فرنسا ودرّس في الأزهر وكان على صلة بيوسف كرم ومصطفى عبد الرازق، سيتوجه إلى تدشين فلسفة الأخلاق في الإسلام عبر تأليف ثلاثة كتب في الأربعينيات تدور حول ثلاث قضايا: التاريخ للأخلاق، وبيان صلتها بالفلسفة اليونانية، والكشف عن الأفكار الفلسفية الأخلاقية في الإسلام ومقارنتها بمثيلاتها من فلسفة اليونان والأوروبيين، وقد قام بهذا في سياق التدريس في كلية أصول الدين في الأزهر، ولكن من الواضح أن موسى بحكم تكوينه وعلاقاته وكتاباتاته كان يتحرك على أرضية المفهوم اليوناني للأخلاق، ولا نجد أي أثر للبحث عن السؤال الأخلاقي في القرآن والحديث مثلاً، فقد كان اهتمامه منصباً على علمي الكلام والفلسفة على نحو رئيس⁽⁷⁷⁾.

أما محمد عبد الله دراز فقد تفرّد ببحث الفلسفة الأخلاقية في القرآن مدفوعاً بالتساؤلات الفلسفية الحديثة وخصوصاً فلسفة كانط، وكتاب دستور الأخلاق في القرآن الكريم هو في الأصل أطروحة دكتوراه قُدمت في جامعة السوربون سنة 1947، وهو أول محاولة لصياغة رؤية شاملة للأخلاق القرآنية من منظور فلسفة الأخلاق، وكأنه أراد أن يُثبت أن الإسلام يملك منظومة أخلاقية شاملة من جهة، وأن بين الدين والأخلاق صلة وثيقة من جهة ثانية، خصوصاً في السياق الفرنسي الذي ساد فيه الاتجاه الاجتماعي الوضعي. اختار دراز العودة إلى النص القرآني متحرراً من ثقل التراث

(76) زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، ط 9 (القاهرة: دار الشروق، 1993)، ص 277، 298؛ زكي نجيب محمود، قيم من التراث (القاهرة: دار الشروق، 2000)، ص 12-13.

(77) انظر: محمد يوسف موسى، فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية، ط 2 (القاهرة: مطبعة الرسالة، 1945)؛ محمد يوسف موسى، مباحث في فلسفة الأخلاق (القاهرة: مطبعة الأزهر، 1943)؛ محمد يوسف موسى، في تاريخ الأخلاق (القاهرة: مطبعة أمين عبد الرحمن، د.ت.).

الإسلامي ومذاهبه الكلامية والفقهية في نزعة تأصيلية نقدية تتجاوز ما ذهب إليه المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة معاً⁽⁷⁸⁾.

هذه النزعة التأصيلية ستتحو منحى مختلفاً مع أحمد محمود صبحي الذي سينشغل بالبحث عن نسق أخلاقي إسلامي متميز من الفلسفة اليونانية بناءً على أن «النسق الذي اختطه أرسطو للأخلاق غير ملزم لكل اتجاه أخلاقي» وأنه لا بد من بناء الأخلاق على أساس ميتافيزيقي، وفي سبيل ذلك يلجأ إلى البحث عن الأخلاق الإسلامية عند المتكلمين (الاتجاه العقلي) والمتصوفة (الاتجاه الذوقي)⁽⁷⁹⁾، وكذلك عبد الحي قابيل الذي تتلمذ على توفيق الطويل وإبراهيم مذكور (ت. 1996)، وأهدى كتابه إلى عثمان أمين. بحث قابيل عن «المذاهب الأخلاقية في الإسلام» متمثلةً في مذهبي الواجب والسعادة، ورأى أن ثمة فلسفة أخلاقية إسلامية لا تقتصر على مرجعية النص القرآني والنبوي⁽⁸⁰⁾.

سيشهد هذا التوجه الفلسفي تراجعاً أمام نزعة سلوكية وأخرى تأصيلية تبحثان عن الأخلاق الإسلامية الصافية. فحامد طاهر (ولد 1943) الذي تتلمذ على محمود قاسم ودرس في فرنسا أيضاً، كتب كتيباً بعنوان الفكر الأخلاقي في الإسلام أعده لطلبة كلية دار العلوم وغلب عليه التصور السلوكي للأخلاق مع مقدمات تمهيدية نظرية واقتباسات من القرآن والحديث، وألحق به مقاطع تراثية لابن المقفع (ت. 142هـ) والجاحظ (ت. 255هـ) والمحاسبي (ت. 243هـ) وابن حزم (ت. 456هـ) والماوردي (ت. 450هـ) والسبكي (ت. 756هـ) وابن الجوزي (ت. 597هـ)⁽⁸¹⁾، وبحث أحمد عبد الرحمن (ولد 1932) الفضائل الخلقية في الإسلام وميز بين الأخلاق الفلسفية (اليونانية) والأخلاق القرآنية، ورأى أن تأثير اليونان كان سلبياً في الدراسات القرآنية؛ لأن روح القرآن تعارض تعاليم اليونان، ولأن الإسلام له نظامه الأخلاقي وفضائله المتميزة من الأخلاق الفلسفية؛ فهو نظام ديني⁽⁸²⁾. وحسن الشرقاوي نقد «الأخلاق الغربية» لتأسيس ما أسماه «أخلاق إسلامية خالصة بعيدة عن أي مؤثرات» ولكن من دون خطة أو رؤية متماسكة⁽⁸³⁾، ومحمد عبد الله الشرقاوي (ولد 1952) انتقد تبعية الكتاب العرب للأخلاق الغربية واعتبارها المقياس، كما انتقد توفيق الطويل لتهميشه الأخلاق الإسلامية. هدف الشرقاوي إبراز أصالة الأخلاق الإسلامية وتفردا وسموها، وألحق بكتابه نصوصاً للماوردي والراغب الأصفهاني وابن الجوزي ومحمد عبد الله دراز⁽⁸⁴⁾.

(78) لمزيد من التفاصيل عن دراسة دراز، انظر: سامر رشواني، «الدرس الأخلاقي الحديث للقرآن»، مجلة الأخلاق الإسلامية، ليدن، بريل، العدد 1 (2017)، ص 160.

(79) أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ط 2 (القاهرة: دار المعارف، 1983)، وهو في الأصل أطروحة علمية ناقشها علي سامي النشار (ت. 1980) في جامعة الإسكندرية، وعلي كان من تلامذة لالاند ومصطفى عبد الرازق.

(80) عبد الحي قابيل، المذاهب الأخلاقية في الإسلام: الواجب - السعادة (القاهرة: دار الثقافة، 1984).

(81) انظر: حامد طاهر، الفكر الأخلاقي في القرآن (د.م.]: [د.ن.]: [د.ت.].

(82) أحمد عبد الرحمن، الفضائل الخلقية في الإسلام (القاهرة: دار الوفاء، 1989).

(83) انظر: عطية، ص 199-201.

(84) محمد عبد الله الشرقاوي، الفكر الأخلاقي: دراسة مقارنة (بيروت: دار الجيل، 1990).

خاتمة

حاولت هذه الدراسة أن تثبت أن فلسفة الأخلاق كانت جزءاً أصيلاً من الفكر الإصلاحية على اختلاف توجهاته ومرجعياته؛ فقد ولدت الأفكار الأوروبية مناقشات حديثة في مصر، ذهب أصحابها إلى مذاهب شتى راوحت بين التأثر والاقْتباس، والمراجعة النقدية، وإعادة اكتشاف الموروث الإسلامي أو تأويله تأويلاً حديثاً. وبأثر من التمدن والفلسفة الأوروبية، نهضت الدراسات الفلسفية العربية والدراسات الأخلاقية حتى استقلت حقلاً علمياً وأضحت مقررًا دراسياً. وكان للانقسام الحاصل في نظامي التعليم في مصر: الديني والمدني أثرٌ في بروز توجهات توزعت بين توجهات فلسفية غربية (يونانية وحديثة) وإسلامية، ولكن يمكن ملاحظة أن النقاشات الإسلامية حتى منتصف القرن العشرين كانت منفتحة على السؤال الفلسفي الحديث في مجال الأخلاق، وكان لافتاً أن فلسفة كانط تركت أثراً مهماً في كتابات مصرية متنوعة كعبد الرحمن بدوي، وذكريا إبراهيم (ت. 1976)، ومحمد عبد الله دراز، وعثمان أمين وآخرين.

صحيح أن أشكال حضور الفلسفة الغربية تعددت، ولكنها تركت أثراً إيجابياً في نمو النقاش الفلسفي والأخلاقي على نحو نقدي ومنفتح، كما أن حدة الفصل بين نمطي التعليم خففت منها الدراسة المشتركة في فرنسا والصلوات التي نشأت في مصر فيما بعد بين رموز الجماعة العلمية.

وعلى خلاف هاملتون جب الذي رأى أن خطاب الإصلاح والحداثة المرتبطة به كان «إلى حد كبير نتاج التأثيرات الأوروبية»⁽⁸⁵⁾، فإن هذه الدراسة أثبتت أن تصورات الإصلاحيين ومرجعياتهم تعددت وتنوعت، وأنه برزت اتجاهات متعددة راوحت بين التوجهات المحافظة لأخلاق الفضيلة، والأخلاق اليونانية، والأخلاق الاجتماعية، والتوجهات المثالية والوجودية، والأخلاق الكلامية والنصية. إن مشروع الإصلاح الذي ابتدأه محمد عبده لم يبق مقيداً بتصورات عبده، ولكنه تطور إلى تصورات متعددة، بل إلى مشاريع متعارضة في بعض الأحيان بسبب عوامل عدة، منها: إرسال الطلبة المصريين إلى الجامعات الأوروبية، وحركة الترجمة، والتفاعلات الداخلية للخطاب الفكري المصري.

ولكن الأمر سيتغير في التسعينيات مع بعض الأسماء وخاصة في كلية دار العلوم، حيث ستتراجع النزعة الفلسفية لصالح نزعة التأصيل والأصالة بوعي سلفي، بل إن بعض تلك المحاولات تزعم الانتساب إلى دراز، ما يعني أن ثمة مشكلة في فهم أطروحة دراز التي هي أطروحة فلسفية، فرغم أنها تسعى لبناء فلسفة أخلاقية نصية ولكنها فلسفة عقلية مستندة إلى كانط، ودراز لا يخفي ميله إليها، ولكن يبدو أن المزاج الديني والسياسي العام ترك أثره في تأويل دراز أو الدفع بأطروحته باتجاه سلفي نصي لم يكن يريد ولا يسعى له، ولكن هذه التطورات الأخيرة في حاجة إلى دراسة مستقلة، للوقوف على دوافع استعادة السؤال الأخلاقي الفلسفي إسلامياً وأبعادها، في العقد الأخير من السنين.

(85) Hamilton A. R. Gibb, *Modern Trend in Islam* (Chicago: The University of Chicago Press, 1945), p. 63.

References

المراجع

العربية

- ابن جُزَي، محمد بن أحمد. القوانين الفقهية. [د.م.]: [د.ن.]. [د.ت.].
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. المقدمة. تحقيق خليل شحادة. بيروت: دار الفكر، 1988.
- ابن عابدين، محمد أمين. حاشية ابن عابدين. بيروت: دار الفكر، 1992.
- أرسطو. علم الأخلاق إلى نيقوماخوس. ترجمة أحمد لطفي السيد. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1924.
- إسكندر، أمير. «عبد الرحمن بدوي والوجودية العربية». مجلة الهلال. العدد 4 (نيسان/ أبريل 1969).
- أمين، عثمان. محاولات فلسفية. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1953.
- بدوي، عبد الرحمن. هل يمكن قيام أخلاق وجودية؟ القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1953.
- _____ . الأخلاق النظرية. ط 2. الكويت: وكالة المطبوعات، 1976.
- بريل، ليفي. الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية. ترجمة محمود قاسم. مراجعة السيد محمد بدوي. القاهرة: مطبوعات مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1953.
- البُهوتي، منصور بن يونس. كشف القناع عن متن الإقناع. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.
- البهي، محمد. الأزهر: تاريخه وتطوره. القاهرة: وزارة الأوقاف وشؤون الأزهر، 1964.
- الجابري، محمد عابد. العقل الأخلاقي العربي. ط 6. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2014.
- جاد المولى، محمد أحمد. الخلق الكامل. القاهرة: مطبعة حجازي، 1932.
- جدعان، فهمي. أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010.
- الحداد، محمد. محمد عبده: قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني. بيروت: دار الطليعة، 2003.
- حسين، حسين محمد. «تجديد الأخلاق المصرية». المجلة الجديدة. العدد 6 (حزيران/ يونيو 1931).
- حسين، طه. حديث الأربعاء. ط 12. القاهرة: دار المعارف، [د.ت.].
- حوراني، ألبرت. الفكر العربي في عصر النهضة. ترجمة كريم عزقول. بيروت: دار النهار، [د.ت.].
- خليفة، حاجي. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. بغداد: مكتبة المثنى، 1941.

- الخولي، أمين. «في وجه الثورة على الأخلاق». مجلة الرسالة. العدد 232 (كانون الأول/ ديسمبر 1937).
- دراز، محمد عبد الله. دستور الأخلاق في القرآن الكريم. ترجمة عبد الصبور شاهين. ط 10. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998.
- دي جلاززا. محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها في الجامعة المصرية. القاهرة: مطبعة الهلال، 1920.
- ديمولان، إدمون. سر تقدم الإنكليز السكسونيين. ترجمة أحمد فتحي زغلول. القاهرة: مطبعة المعارف، 1899.
- رجب، منصور علي. تأملات في فلسفة الأخلاق. القاهرة: مطبعة مخيمر، 1953.
- رشواني، سامر. «الدرس الأخلاقي الحديث للقرآن». مجلة الأخلاق الإسلامية. ليدن، بريل. العدد 1 (2017).
- رضا، محمد رشيد. «المرشدون والمربون أو المتصوفة والصوفيون». مجلة المنار. مج 1 (1899).
- _____ . «الوعظ والوعاظ». مجلة المنار. مج 1 (1899).
- _____ . «ما لا بد منه». مجلة المنار. مج 1 (1899).
- _____ . «تقاريط». مجلة المنار. مج 2 (13 ذو القعدة 1316هـ/ 25 آذار/ مارس 1899م).
- _____ . «ملخص سيرة الأستاذ الإمام». مجلة المنار. مج 8 (غرة ذو الحجة 1323هـ/ 26 كانون الثاني/ يناير 1906م).
- _____ . «آراء الناس في مكاتبتنا مع لورد كرومر». مجلة المنار. مج 10 (1907).
- _____ . «احتفال لتكريم أحمد فتحي باشا زغلول». مجلة المنار. مج 16 (1327هـ).
- _____ . «مصاب مصر والشام برجال العلم وحملة الأقلام». مجلة المنار. مج 17 (جمادى الآخر 1332هـ/ أيار/ مايو 1914).
- الزيات، أحمد حسن. «ثورة على الأخلاق: هل الصلاح غير النجاح؟». مجلة الرسالة. العدد 229 (تشرين الثاني/ نوفمبر 1937).
- _____ . «الأخلاق وهذه الحرب». مجلة الرسالة. العدد 388 (كانون الأول/ ديسمبر 1940).
- سدجويك، هـ. المجمع في تاريخ علم الأخلاق. ترجمة توفيق الطويل وعبد الحميد حمدي. الإسكندرية: دار نشر الثقافة، 1949.
- السيد، أحمد لطفي. «هل نؤلف أم نترجم؟ محادثة مع الأستاذ أحمد لطفي السيد بك مدير دار الكتب المصرية». مجلة الهلال. العدد 3 (كانون الأول/ ديسمبر 1924).

- _____ . «كيف ينبغي أن تكون الأخلاق لتحقيق تعاون عالمي؟». مجلة الهلال. السنة 51. ج 1 (1943).
- الشربيني، الخطيب. مغني المحتاج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.
- الشرقاوي، محمد عبد الله. الفكر الأخلاقي: دراسة مقارنة. بيروت: دار الجيل، 1990.
- صبحي، أحمد محمود. الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي. ط 2. القاهرة: دار المعارف، 1983.
- طاهر، حامد (إشراف). محمود قاسم الفيلسوف والإنسان. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1992.
- _____ . الفكر الأخلاقي في القرآن. [د.م.]: [د.ن.]: [د.ت.].
- الطهطاوي، رفاة. المرشد الأمين للبنات والبنين. القاهرة: مطبعة المدارس الملكية، 1872.
- _____ . تخليص الإبريز في تلخيص باريز. القاهرة: مكتبة المرغني، 1905.
- _____ . مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية. ط 2. القاهرة: مطبعة الرغائب، 1912.
- الطويل، توفيق. «الوضعية المنطقية في الميزان». مجلة المجلة. العدد 30 (حزيران/ يونيو 1959).
- _____ . فلسفة الأخلاق: نشأتها وتطورها. ط 4. القاهرة: دار النهضة العربية، 1979.
- عبد الرازق، مصطفى. «ترجمة الأستاذ الإمام». مجلة المنار. مج 23 (ذو القعدة 1340هـ/ تموز/ يوليو 1922م).
- عبد الرازق، مصطفى ولويس ماسينيون. التصوف. كتب دائرة المعارف الإسلامية 16. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1984.
- عبد الرحمن، أحمد. الفضائل الخلقية في الإسلام. القاهرة: دار الوفاء، 1989.
- عبد، محمد. رسالة التوحيد. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، 1897.
- _____ . الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية. ط 2. القاهرة: مطبعة مجلة المنار، 1905.
- العراقي، عاطف (إشراف). يوسف كرم مفكراً عربياً ومؤرخاً للفلسفة. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1986.
- العروي، عبد الله. تأملات في تاريخ الرومان: أسباب النهوض والانحطاط. بيروت/ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2011.
- عزام، عبد الوهاب. «ثورة على الأخلاق». مجلة الرسالة. العدد 230 (تشرين الثاني/ نوفمبر 1937).
- عزت، عبد العزيز. «الفهم الفلسفي للثورة على الأخلاق». مجلة الرسالة. العدد 237 (كانون الثاني/ يناير 1938).

- عطية، أحمد عبد الحليم. الأخلاق في الفكر العربي المعاصر. القاهرة: دار الثقافة، 1990.
- غيزو، فرانسوا. التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأوروبية. ترجمة حنين خوري. الإسكندرية: مطبعة الأهرام، 1877.
- فهيمي، منصور. «الضعف الخلقي وأثره في حياتنا الاجتماعية». مجلة الهلال. العدد 5 (آذار/ مارس 1940).
- قبايل، عبد الحي. المذاهب الأخلاقية في الإسلام: الواجب - السعادة. القاهرة: دار الثقافة، 1984.
- قام، يعقوب. دراسات في الأخلاق. القاهرة: [د.ن.]، [د.ت.].
- القرضاوي، يوسف. ابن القرية والكتاب. القاهرة: دار الشروق، 2004.
- كرم، يوسف. تاريخ الفلسفة الحديثة. القاهرة: دار المعارف، 1949.
- لالاند، أندريه. محاضرات في الفلسفة. ترجمة أحمد حسن الزيات ويوسف كرم. مراجعة طه حسين. القاهرة: المطبعة الأميرية، 1929.
- لوبون، غوستاف. سر تطور الأمم. ترجمة أحمد فتحي زغلول. القاهرة: المطبعة الرحمانية، 1913.
- ماسينيون، لويس. محاضرات في تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية. تحقيق زينب الخضيرى. القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، [د.ت.].
- مبارك، زكي. الأخلاق عند الغزالي. القاهرة: المطبعة الرحمانية، [د.ت.].
- محمود، زكي نجيب. «سلم القيم». مجلة الثقافة. العدد 662 (أيلول/ سبتمبر 1951).
- _____ . المنطق الوضعي. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1951.
- _____ . خرافة الميتافيزيقيا. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1953.
- _____ . قشور ولباب. القاهرة: دار الشروق، 1988.
- _____ . تجديد الفكر العربي. ط 9. القاهرة: دار الشروق، 1993.
- _____ . من زاوية فلسفية. ط 4. القاهرة: دار الشروق، 1993.
- _____ . موقف من الميتافيزيقيا. ط 4. القاهرة: دار الشروق، 1993.
- _____ . قيم من التراث. القاهرة: دار الشروق، 2000.
- محمود، عبد الحليم. حياتي. ط 3. القاهرة: دار المعارف، 1985.

مظهر، إسماعيل. «طابع المدنية الحديثة: مدنية الفرد ومدنية الجماهير». مجلة المقتطف. العدد 3 (آذار/ مارس 1926).

_____ . «اللذة والسلوك». مجلة المقتطف. العدد 5 (كانون الأول/ ديسمبر 1936).

_____ . فلسفة اللذة والألم. القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر، 2012.

موسى، محمد يوسف. مباحث في فلسفة الأخلاق. القاهرة: مطبعة الأزهر، 1943.

_____ . فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية. ط 2. القاهرة: مطبعة الرسالة، 1945.

_____ . في تاريخ الأخلاق. القاهرة: مطبعة أمين عبد الرحمن، [د.ت.].

نصار، عصمت. «الفلسفة الأخلاقية بين عثمان أمين وزكريا إبراهيم». مجلة التسامح. عُمان. العدد 28 (2009).

الأجنبية

Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad 'Abduh*. London: Oxford University Press, London, 1933.

Alatas, Sayed Farid (ed.). *Muslim Reform in Southeast Asia: Perspectives from Malaysia, Indonesia and Singapore*. Singapore: Islamic Religious Council of Singapore, 2009.

Commines, David Dean. *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*. London: Oxford University Press, 1990.

Delanoue, Gilbert. *Moralistes et Politiques Musulmans dans l'Egypte du XIX^{ème} siècle*. vol. 2. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1982.

Gesink, Indira Falk. *Islamic Reform and Conservatism: Al-Azhar and the Evolution of Modern Sunni Islam*. London and New York: I.B. Tauris Publishers, 2010.

Gibb, Hamilton A. R. *Modern Trend in Islam*. Chicago: The University of Chicago Press, 1945.

Hūrānī, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. London: Cambridge University Press, 1970.

Wood, Leonard. *Islamic Legal Revival: Reception of European Law and Transformations in Islamic Legal Thought in Egypt, 1875-1952*. London: Oxford University Press, 2016.