مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

المجلد السادس والعشرون **1443هـ/2022م** **العدد الحادي والخمسون**

رئيس التَّحرير

أ. د. نصر الدين إبراهيم أحمد حسين

مدير التَّحرير

د. منتهى أرتاليم زعيم

هيئة التَّحرير

أ. د. أحمد إبراهيم أبو شوك

أ. د. محمَّد سعدو الجرف

أ. د. جمال أحمد بشير بادي

أ. د. وليد فكري فارس

أ. د. مجدي حاج إبراهيم

أ. د. عاصم شحادة علي

أ. د. جودي فارس البطاينة

أ. م. د. أكمل خضيري عبد الرحمن

أ. م. د. عبد الرحمن حللي

د. فطمير شيخو

د. همام الطباع

المصحّح اللُّغوي

د. أدهم محمد علي حموية

المساعد الإداري

أيدا حياتي بنت محمد سندي

الهيئة الاستشارية

محمد كمال حسن ـــــ ماليزيا	محمد نور منوطي ـــــ ماليزيا
فتحي ملكاوي ـــــ الأردن	حسن أحمد إبراهيم ـــ السودان
يوسف القرضاوي ـــــ قطر	فكرت كارتشيك ـــــ البوسنة
محمد بن نصر ـــــ فرنسا	عبد الخالق قاضي ـــــ أستراليا
بلقيس أبو بكر ـــــ ماليزيا	عبد الرحيم علي ـــــ السودان
رزالي حاج نووي ـــــ ماليزيا	نصر محمد عارف ـــــ مصر
طه عبد الرحمن ـــــ المغرب	عبد المجيد النجار ـــــ تونس

Advisory Board

Mohd. Kamal Hassan, Malaysia	Muhammad Nur Manuty, Malaysia
Fathi Malkawi, Jordan	Hassan Ahmed Ibrahim, Sudan
Yusuf al-Qaradawi, Qatar	Fikret Karcic, Bosnia
Mohamed Ben Nasr, France	Abdul-Khaliq Kazi, Australia
Balqis Abu Bakar, Malaysia	Abdul Rahim Ali, Sudan
Razali Hj. Nawawi, Malaysia	Nasr Mohammad Arif, Egypt
Taha Abderrahmane, Morocco	Abdelmajid Najjar, Tunisia

© 2022 IIUM Press, International Islamic University Malaysia. All rights reserved.

ISSN 1823-1922 & eISSN: 2600-9609 الترقيم الدولي

Correspondence مراسلات المجلة

Managing Editor, *At-Tajdid*
Research Management Centre, RMC
International Islamic University Malaysia
P.O Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Tel: (603) 6421-5074/5541
E-mail: tajdidiium@iium.edu.my
Website: https://journals.iium.edu.my/at-tajdid/index.php/Tajdid

Published by:
IIUM Press, International Islamic University Malaysia
P.O. Box 10, 50728 Kuala Lumpur, Malaysia
Phone (+603) 6421-5014, Fax: (+603) 6421-6298
Website: http://iiumpress.iium.edu.my/bookshop

الآراء المنشورة في المجلة تعبر عن وجهة نظر أصحابها

التجديد

مجلة فكرية نصف سنوية محكمة تصدرها الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا

المجلد السادس والعشرون جمادى الثانية 1443هـ / يناير 2022م العدد الحادي الخمسون

المحتويات

كلمة التَّحرير	**هيئة التَّحرير**	5 - 8
بحوث ودراسات		
▪ الضوابط القانونية لمعايير السياحة الحلال في القانون الليبي	عبد الباري المبروك الفيتوري امحمد محمد إبراهيم نقاسي محمد ليبا	9 - 34
▪ القواعد القرآنية في تربية الذرية	حصة بنت حمد محمد الحواس	35-60
▪ مقاربات درامية في الهوية والعادات: دراسة وصفية وتحليلية لرواية "لعنة الليمون" للروائي بخيت ضحية	نصر الدين إبراهيم أحمد حسين موسى سعيد طه إدريس	61 - 90
▪ زكاة الثروة الصناعية وأثرها في حسم التكاليف الإنتاجية	أيمن عبد الحميد البدارين	91-118
▪ مرجعيات البحث اللساني ومصادره في دراسات توشيهيكو إيزوتسو القرآنية	عبد الرحمن الحاج	119 - 141
▪ أثر الأدوات النحوية في التأويل: أداة التعريف في لفظ "المشركين" من سورة التوبة أنموذجا	عبد الرحمن حللي	143 - 170
▪ الملامح الإسلامية في شعر علي أحمد باكثير: دراسة تحليلية نقدية	نصر الدين إبراهيم أحمد حسين سفينة عبد الهادي	171 - 187
▪ الرقابة على أعمال الإدارة بقطاع غزة في ضوء الشريعة الإسلامية للأعوام 2007-2020	محمد رفيق مؤمن الشوبكي محمد ليبا	189 - 224
▪ التّناوب بين حروف الجر في الدّلالة على معنى المجاوزة في القرآن الكريم	عائشة مرزوق حامد اللهيبي	225 - 261
▪ فقه الأولويات وأثره على أهم الإجراءات العبادية والصحية لمواجهة جائحة كوفيد- 19: دراسة فقهية	سلمان دعيج بوسعيد	263 - 297
▪ مركزيّة الأخلاق في الفكر المقاصديّ عند العزّ بن عبد السّلام: دراسة دعوى الأخلاق التحسينية	بشار بكور	236 - 299

ترتيب البحوث في المحتويات حسب وصولها واستكمالها

بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 26، العدد 51
جمادى الآخرة 1443هـ / يناير 2022م، ص 129-236
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN: 1823-1926 (Print)
eISSN: 2600-9609 (Online)

مركزية الأخلاق في الفكر المقاصديّ عند العزّ بن عبد السّلام: دراسة دعوى الأخلاق التحسينية

The Centrality of the Maqasidic Thought of al-ʿIzz bin ʿAbd al-Salām: Study on the Assumption of Akhlaq under the *Taḥsīniyyah* (Embellishments) Category

Pemusatan Akhlak dalam Pemikiran Maqasid Sharīʿah oleh Al-ʿIzz bin ʿAbd al-Salām: Kajian tentang Anggapan bahawa Akhlaq ada di bawah Kategori Taḥsīniyyah

بشار بكور*

ملخص البحث

البعثة النبوية ذات رسالة أخلاقية، وإنما جاءت الشريعة الإسلامية لتحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، وعلى الرغم من وثاقة الصلة بين الأخلاق والمصالح؛ اعتاد جمهور علماء الأصول – قديمًا وحديثًا – وضع مكارم الأخلاق في المقاصد التحسينية؛ المرتبة الثالثة في التقسيم الأصولي للمقاصد، مما أثار استشكالاً عند بعض الكتّاب المعاصرين؛ لما ينطوي عليه هذا التصرف من زحزحة للمكانة السامية التي تمتاز بها القيم الأخلاقية في الشريعة الإسلامية، وعليه؛ يهدف البحث إلى إثبات مركزية البعد الأخلاقي في الشريعة بعامة، وفي علم المقاصد بأقسامه الثلاثة (الضرورية والحاجية والتحسينية) بخاصة؛ عند الإمام الأصولي المجتهد العزّ بن عبد السلام الذي قدم منظومة أخلاقية مقاصدية متميزة في كتابه "شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال"، ويمضي البحث في التحليل والمناقشة لمفاهيم أصولية ومنهجية في مقاربة لحل إشكالية "الأخلاق التحسينية" عند الفقهاء والأصوليين

* أستاذ مساعد، قسم الدراسات التأسيسية والمتعددة التخصصات، كلية معارف الوحي الإسلامي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، البريد الإلكتروني: bashar@iium.edu.my / bbakkour@yahoo.com

الذين ما برحوا يقررون أن الشريعة في مجامعها وأصولها جلبٌ للمكارم والفضائل، ونهيٌ عن الفواحش والرذائل، وحيثما وُجدت المصلحة فثمّ خلقٌ صالح.

الكلمات الرئيسة: الأخلاق، الأخلاق التحسينية، المصلحة، المفسدة، المقاصد، العزّ ابن عبد السلام.

Abstract

The prophetic mission has a moral message, hence came the Islamic law to secure the interests of people in this world and the hereafter. Despite the close relationship between morals and interests, most scholars of Islamic jurisprudence - both in the past and in the present - are accustomed to placing good morals within the maqāsid taḥsiniyyah (ameliorative objective of the jurisprudence); at the third place is in the jurisprudic categorisation of the objectives of the Syarīʿah. This categorisation had resulted in some confusion among some contemporary writers since it implies that this a displacement of the lofty position that the moral values occupy in the Syarīʿah. In relation to this, the study aims to prove the centrality of the ethical dimension in the Sharīʿah in general, and in the discipline of Sharīʿah objectives in their three categories (*ḍaruruyyah, ḥājiyyah, taḥsiniyyah*) in particular from the view of the jurisprudence scholar Imam Al-ʿIzz bin ʿAbd al-Salām, who composed an outstanding ethical system according to the framework of the objectives of the Sharīʿah in his book entitled "The Tree of Knowledge, Conditions and Commendable Sayings and Actions." (*Syajarat al-Maʿārif wa al al-Aḥwāl, wa Ṣālih al-Aqwāl wa al-Aʿmāl*). The study elaborates on the jurisprudic and methodologocal concepts of ameliorative morals to solve their issues as viewed by the Islamic jurisprudence scholars who continously argue that Sharīʿah is meant predominantly to bring dignity and virtues in addition to uproot evil and vice. Hence, where there is an interest that need to be defended and promoted, there is always a virtue that is intended from it..

Keywords: Morals, ameliorative morals, interest, vice, purposes, Al-ʿIzz bin ʿAbd al-Salām.

Abstrak

Misi kerasulan mempunyai mesej moral, kerana itu datanglah syariat Islam untuk membela kepentingan manusia di dunia dan akhirat. Di sebalik hubungan yang rapat antara akhlak dan kepentingan tertentu, kebanyakan fuqaha' Islam - baik dahulu mahupun sekarang – telah meletakkan akhlak yang baik dalam kategori maqāsid taḥsiniyyah (objektif pemurnian berterusan) di tangga ketiga dalam pengkategorian perundangan bagi objektif Syarīʿah. Pengkategorian ini telah menimbulkan tanda tanya dalam kalangan beberapa sarjana kontemporari kerana ia membayangkan seolah-olah ini adalah menidakkan kedudukan tertinggi nilai-nilai moral yang menjadi tujuan sebenar Syarīʿah Islam. Oleh itu, kajian ini bertujuan untuk membuktikan bahawa dimensi akhlaq dalam Syariah secara amnya adalah bersifat asasi dan dasar dalam ilmu Maqāṣid Sharīʿah dalam tiga kategorinya (ḍaruruyyah, ḥājiyyah, taḥsiniyyah) sepertimana pandangan ulama fiqh Imam Al-ʿIzz bin ʿAbd al-Salām, yang telah mencadangkan satu sistem etika yang padu mengikut

kerangka Maqāṣid Syariah dalam bukunya yang bertajuk 'Pohon Pengetahuan, Syarat, Ucapan dan Tindakan Terpuji.' *Syajarat al-Maʿārif wa al al-Aḥwāl, wa Ṣālih al-Aqwāl wa al-Aʿmāl*). Kajian ini turut menghuraikan konsep fiqh dan metodologi pemurnian akhlaq yang berterusan untuk memberikan penjelasan kepada isu yang dilontarkan oleh para fuqaha' Islam yang terus menerus berhujah bahawa Syariah bertujuan untuk menjamin maruah dan kebajikan di samping mencegah kemungkaran dan maksiat. Oleh itu, di mana ada kepentingan yang perlu dipertahankan dan ditekankan, pasti sentiasa ada nilai akhlaq yang baik yang menjadi tujuannya.

Kata Kunci: Akhlak, pemurnian akhlak berterusan, minat, maksiat, tujuan, Al-ʿIzz bin ʿAbd al-Salām.

مُقدِّمة

الشريعة الإسلامية في جوهرها ذات رسالة أخلاقية، قال ﷺ: «إنما بُعثت لأتمّمَ مكارمَ الأخلاق»،[1] فقد جاء الإسلام لتنمية الشعور الأخلاقي الكامن في النفس البشرية وتزكيته، ومن ثم الارتقاء بها في معارج مكارم الأخلاق قولاً وفعلاً، والشريعة كلها تخلّقٌ بمكارم الأخلاق؛ على حد قول الشاطبي،[2] وقد جاءت لتحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة،[3] "فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها".[4]

والشريعة مكونة من ثنائية الأخلاق والمصالح، فالمصالح قائمة على قيم أخلاقية تربوية، والأخلاق مؤسسة على قواعد مقاصدية،[5] وقد أشار علماء الأصول – كالإمام الشاطبي

---

[1] ابن حنبل، أحمد بن محمد، **المسند**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993–2001)، ج14، ص513.

[2] يُنظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى، **الموافقات**، تحقيق: أبي عبيدة مشهور آل سلمان، (جدة: دار ابن عفان، 1997)، ج2، ص124.

[3] يُنظر: المصدر السابق، ج2، ص9، 12–13؛ محمد الطاهر ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الحبيب ابن الخوجة، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004)، ج3، ص194–196.

[4] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (جدة: دار ابن الجوزي، 1423هـ)، ج4، ص337.

[5] يُنظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ج3، ص198؛ علال الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993)، ص193–205.

– إلى حضور البُعد الأخلاقي في علم أصول الفقه،[1] ووسعت مفهومَ هذا الحضورِ في سياق معالجة الشاطبي قراءاتٌ عنيت بالتدليل على التداخل أو التشابك بين الأصول والأخلاق.[2]

ولكن جرت عادة الأصوليين على وضع مكارم الأخلاق في المقاصد التحسينية، وهي المرتبة الثالثة من حيث الأهميةُ بعد الضروريات والحاجيات، وقد أثار صنيعهم هذا إشكالاً عند بعض العلماء المعاصرين ممن عُنوا بمقاصد الشريعة،[3] ومن أهمهم الفيلسوف والمفكر المغربي طه عبد الرحمن[4] الذي وجد في حصر الأخلاق في هذه المنزلة الدنيا إيهامًا بأنها معدودة من الكماليات لا من صميم الشريعة.

وفي غياب القيم الأخلاقية عن المرتبتين الأوليين للمقاصد، وحضورها في الثالثة؛ يتساءل المرء: أليس في علماء الأصول مَن تجاوز هذا النهج بأنْ عمّم المبدأ الأخلاقي على الرتب الثلاثة؟ ما الذي حدا بعلماء الأصول إلى إقامة الأخلاق في موضع تحسيني وتجميلي؟

وإذ يمثل الفكرُ المقاصدي في تلاحمه مع الأخلاق عند الأصولي المجتهد العزّ بن عبد السلام في كتابه "شجرة المعارف"؛ حالةً أنموذجية اصطبغت فيها الأخلاق بصبغة الشمول

---

[1] يُنظر: الشاطبي، **الموافقات، ج**1، ص37؛ ج2، ص124.

[2] يُنظر: طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، د.ت)، ص97–103؛ نورة بوحناش، **مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي الإسلامي**، (رسالة دكتوراة، جامعة مينتوري، قسنطينة، الجزائر، 2007).

[3] يرى جمال الدين عطية أن هذا غير مقبول على إطلاقه، فمن الأخلاق ما هو ضروري كالصدق والأمانة، ومنها ما هو دون ذلك، وزعم جاسر عودة أن التقسيم التقليدي للمقاصد لم يشتمل على أكبر المبادئ والمقاصد الضرورية، من مثل العدل، وحرية التصرف، وخلافًا لطه عبد الرحمن؛ لم يفصل الكاتبان هذه المسألة، أو يقدما بديلاً أو رؤية معرفية لما رأياه خللاً منهجيًّا.

يُنظر: جمال الدين عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، (عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ دمشق: دار الفكر، ط1، 2001)، ص160؛ جاسر عودة، **مقاصد الشريعة فلسفة للتشريع الإسلامي**، ترجمة: عبد اللطيف الخياط، (لندن؛ واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2007)، ص18.

[4] يُنظر: طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج**، ص110–112؛ طه عبد الرحمن، "مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة"، **مجلة المسلم المعاصر**، العدد (103)، 2002، ص41–62.

والعموم، ولم تنحصر في رتبة معينة؛ يتبين هذا البحث جانبًا معرفيًّا لم تتناوله الدراسات السابقة عن العزّ بن عبد السلام، فالجابري مثلاً – في قراءته للعز أخلاقيًّا – كان مشغولاً بفكرة تقديم أنموذج لأخلاق إسلامية مستلهمة من القرآن والحديث (العمل الصالح)؛ أي ذات موروث إسلامي خالص يقابل الأخلاق المستقاة من الموروث العربي الخاص، والفارسي، واليوناني، والصوفي،[1] وقد حمله هذا الانشغال إلى ادعاء أن العزّ "قد قصد قصدًا إلى تقديم أخلاق إسلامية بديلة"[2] من أخلاق الموروثات الأخرى.

وقراءة الجابري مجرد عرض عام لفصول كتابي "قواعد الأحكام" و"شجرة المعارف"، ولم تكن قراءة قاصدة إلى شمولية الأخلاق في علم المقاصد عند العزّ، أو كاشفة الضوابط المصلحية التي تضع الأخلاق القرآنية والحديثية في ترتيب محكوم بالأولويات من ضروريات وحاجيات وتحسينيات.

وثمة دراسات أخرى – تتفاوت حجمًا وعمقًا في الطرح – عنيت بدرس العزّ بعامة،[3] أو أصوليًّا مقاصديًّا،[4] أو فقيهًا،[5] أو فقيهًا أصوليًّا،[6] أو مفسرًا،[7] أو محدِّثًا،[8] وجميع هذه

---

[1] ينظر: محمد عابد الجابري، **العقل الأخلاقي العربي**، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001)، ص596–614.

[2] المرجع السابق، ص597.

[3] يُنظر: رضوان علي الندوي، **العزّ بن عبد السلام**، (دمشق: دار الفكر، 1960)؛ محمد حسن عبد الله، **عز الدين بن عبد السلام بائع الملوك**، (القاهرة: مكتبة وهبة، 1962)؛ محمد الزحيلي، **العزّ بن عبد السلام**، (دمشق: دار القلم، 1992)؛ عبد المنعم الهاشمي، **العزّ بن عبد السلام سلطان العلماء**، (دمشق؛ بيروت: دار ابن كثير، 1993).

[4] يُنظر: حسام إبراهيم حسين، **مقاصد الشريعة عند الإمام العزّ بن عبد السلام**، (رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، عمان، 2003)؛ عمر بن صالح بن عمر، **مقاصد الشريعة عند الإمام العزّ بن عبد السلام**، (عمان: دار النفائس، 2003).

[5] يُنظر: علي مصطفى الفقير، **الإمام العزّ بن عبد السلام وأثره في الفقه الإسلامي**، (رسالة دكتوراه، جامعة مؤتة، الأردن، 1976)؛ يحيى محمد الخلايلة، "نظرية الحكم عند الإمام العزّ بن عبد السلام: دراسة في السياسة الشرعية"، **مجلة الجمعية الفقهية السعودية**، العدد (41)، 2017، ص346–416.

[6] يُنظر: عبد العظيم فودة، **عز الدين بن عبد السلام وأثره في الفقه والأصول**، (رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، القاهرة، مصر، 1976).

[7] يُنظر: عبد الله بن إبراهيم الوهيبي، **العزّ بن عبد السلام: حياته وآثاره ومنهجه في التفسير**، (د.م: د.ن، ط2، 1982).

[8] يُنظر: إياد الطباع، **الإمام العزّ وأثره في الحديث وعلومه**، (رسالة ماجستير، جامعة طرابلس، لبنان، 2020).

الدراسات لم تعنَ بالحديث عن المسألة الأخلاقية عند العزّ في تراثه الفقهي والأصولي.

وعليه؛ يتناول هذا البحث مدخلاً مفاهيميًّا، وتعريفًا موجزًا بالإمام الفقيه العزّ؛ ليعرض بعدُ كتاب "شجرة المعارف"، مستجليًا المنظومة الأخلاقية في أصولها وفروعها وشعبها، مع كشف الروابط أو الضوابط بين النسقين الأخلاقي والمقاصدي، وتبيُّن توزُّع الأخلاق في مراتبها المصلحية الثلاث عند العز والشاطبي، ثم يُناقش البحث قضية وضع علماء الأصول الأخلاقَ في التحسينيات؛ لتحديد إحدى فرضيتين؛ أكان هذا التموضع تعبيرًا عن حالة جوهرية مقصودة لذاتها، أم كان حالة ثانوية وشكلية لها مسوغاتها الحاضرة في النص الأصولي؟

مدخل مفاهيمي

أولاً: الأخلاق

الخُلُق **لغةً** اسم لسجية الإنسان وطبيعته وما فُطِر عليه، مأخوذ من مادة (خلق) التي تدل على تقدير الشيء؛ لأن صاحبه قد قدِّر عليه.[1]

وعرف الجاحظ الخلق بأنه "حال النفس، بها يفعل الإنسان أفعاله بلا رويّة ولا اختيار".[2] والأخلاق عند الماوردي "غرائز كامنة، تظهر بالاختيار، وتُقهَر بالاضطرار"،[3] والخلق

---

[1] يُنظر: أحمد بن فارس، **مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، (بيروت: دار الفكر، 1979)، ج2، ص214؛ الفيروز أبادي، محمد بن يعقوب، **القاموس المحيط**، (دمشق: مؤسسة الرسالة، ط8، 2005)، ص881؛ ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ص1244-1247.

[2] الجاحظ، عمرو بن بحر، **تهذيب الأخلاق**، (طنطا: دار الصحابة للتراث، 1989)، ص12، ونجد تعريفًا مشابهًا عند ابن مسكويه، أحمد بن محمد، **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، ط1، 1998)، ص41؛ الغزالي، محمد بن محمد، **إحياء علوم الدين**، (بيروت: دار ابن حزم، 2005)، ص934؛ السيد الجرجاني، علي بن محمد، **التعريفات**، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، (القاهرة: دار الفضيلة، 2004)، ص89.

وأصل التعريف لجالينوس، يُنظر: عبد الرحمن بدوي، **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1981)، ص190.

[3] الماوردي، علي بن محمد، **تسهيل النظر وتعجيل الظفر**، تحقيق ودراسة: رضوان السيد، (بيروت: مركز ابن الأزرق لدراسات التراث السياسي، ط2، 2012)، ص128.

قسمان؛ ما كان من سجايا الإنسان وطبيعته، وما اكتُسِبَ بالرياضة والاجتهاد.[1]

ويُلحظ أن هذه التعريفات تركز على الأخلاق في وصفها الجبلّي أو الفطري، وقد لا يعبر هذا في دقة عن مضمون الأخلاق الواردة في هذا البحث، أو وظيفتها، فالأخلاق – كما سنرى – تبدأ معرفةً (عقيدة) تستقر في قلب الإنسان، وتسري في كيانه، فتهذب النفس، وتقوم السلوك على هدي أحكام الشارع، ومن شأن هذه الأخلاق أيضًا أن تعزز الأوصاف الجبلّية المحمودة التي طبعت عليها النفوس، "فإذا صلَح القلب بالمعرفة والإيمان؛ صلح الجسد كله بالطاعة والإذعان".[2]

وثمة تعريفان للخلق هما أقرب التعاريف إلى المراد هنا؛ أحدهما تعريف عبد الرحمن حبنكة، قال: "صفة مستقرة في النفس فطرية أو مكتسبة، ذات آثار في السلوك محمودة أو مذمومة"،[3] والآخر تعريف محمد عبد الله دراز، قال: "الخلق هو قوة راسخة في الإرادة تنزع إلى اختيار ما هو خير وصلاح – إن كان الخلق حميدًا – أو إلى اختيار ما هو شرّ وجور – إن كان الخلق ذميمًا –".[4]

ومن المهم أن نشير إلى أن الأخلاق في الإسلام لا تُطلَب مظانّها أو تقتصر مفرداتها على علم شرعي بعينه، وإن كان قد اشتُهر أن علم التصوف حظي بالنصيب الأوفى أو الشطر الأكبر من الحديث عن الأخلاق؛ لما عُرف من فرط عناية علماء التصوف بمقام الإحسان، وآداب السلوك، ورياضة النفس، وتهذيبها، وتطهير القلب من الرذائل، وتحليته بالفضائل، فعندما سئل أبو محمد الجريري – من علماء الصوفية – عن التصوف، قال:

---

[1] يُنظر: الجاحظ، **تهذيب الأخلاق**، ص12.

[2] العزّ بن عبد السلام، **شجرة المعارف والأحوال وصالح الأقوال والأعمال**، تحقيق: إياد الطباع، (دمشق: دار الطباع، 1989)، ص2؛ **قواعد الأحكام في إصلاح الأنام**، تحقيق: نزيه كمال حماد؛ عثمان جمعة ضميرية، (دمشق: دار القلم، 2000)، ج1، ص297.

[3] عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، **الأخلاق الإسلامية وأسسها**، (دمشق: دار القلم، ط5، 1999)، ج1، ص10.

[4] محمد عبد الله دراز، **كلمات في مبادئ علم الأخلاق**، (القاهرة: المطبعة العالمية، 1953)، ص4.

"الدخول فِي كُل خُلقٍ سَنِيّ، والخروج من كُل خلق دنيّ".[1]

والحقّ أن موضوعات الأخلاق كثيرة، وفروعها متشعبة؛ إذ تدرسُ علاقة المخلوق بالخالق، وعلاقة المخلوقين بعضهم ببعض، وتتناول قواعد السلوك الإنساني، ومصادره، ومعاييره، والإلزام الخلقي، والحرية، والقضاء والقدر، والخير والشر، والنية والدافع... إلخ،[2] وكتاب "شجرة المعارف" خير شاهد على سريان الأخلاق والآداب في سائر علوم الشريعة، فصلاح القلبِ ملكِ الجسد؛ يبدأ بمعرفة الله تعالى في ذاته وصفاته وأفعاله (عقيدةً)، ويتفرع عن هذه المعرفة – التي شبهها العز بالشجرة الطيبة – جميعُ مكارم الأخلاق وجميلِ الصفات التي تنتظم تحت علوم المقاصد والفقه والحديث والتصوف.

ثانيًا: المقاصد والمصالح

(المقاصد) جمع (المقصِد) بمعنى المقصود، مشتق من (قصد)، ومن معانيه طلبُ الشيء،[3] ونقل الزَّبيدي عن ابن جني أن أصل (ق ص د) ومواقعها في كلام العرب؛ الاعتزام والتوجه والنُّهود والنهوض نحو الشيء؛ على اعتدال كان ذلك أو جور، هذا أصله في الحقيقة، وإن كان قد يُخصّ في بعض المواضع بقصد الاستقامة من دون الميل.[4]

والتعريف الاصطلاحي مبني على اللغوي، فمقاصد الشريعة مقصوداتها، أي أهدافها وغاياتها، يقول علال الفاسي: "المراد بمقاصدِ الشريعة الغايةُ منها، والأسرار التي وضعها

---

[1] عبد الكريم القشيري، **الرسالة القشيرية**، تحقيق: عبد الحليم محمود؛ محمود بن الشريف، (القاهرة: دار المعارف، 1995)، ج2، ص441.

[2] يُنظر: مصطفى حلمي، **الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2004)، ص103–104.

[3] يُنظر: الفيومي، أحمد بن محمد، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، (القاهرة: دار المعارف، ط2، 1977)، ص504.

[4] يُنظر: الزَّبيدي، محمد بن محمد، **تاج العروس من جواهر القاموس**، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون، 1965–2001)، ج9، ص36؛ ابن فارس، **مقاييس اللغة**، ج5، ص95.

الشارع عند كل حكم من أحكامها".[1]

وعرفها الريسوني بأنها "الغايات التي وُضِعت الشريعةُ لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد"،[2] وهذه المقاصد ثلاثة أقسام:

- مقاصد عامة تراعيها الشريعة، وتسعى إلى تحقيقها في جميع الأبواب التشريعية.
- مقاصد خاصة تهدف الشريعة إلى تحقيقها في باب معين، من مثل مقاصد الشريعة في أحكام الأسرة، أو التصرفات المالية، أو العقوبات...إلخ.
- مقاصد جزئية يقصدها الشارع في كل حكم، من حل، أو حرمة، أو كراهة، أو استحباب.[3]

ومقصود الشرع جلب مصلحة، أو درء مفسدة، أو كلتاهما؛ في الدنيا والآخرة.[4]

و(المصلحة) مصدر ميمي بمعنى الصلاح،[5] وهو يشترك مع المصدر الأصلي في الدلالة على المعنى المجرد، ويفوقه في قوة الدلالة وتأكيدها،[6] أو هي اسم مكان مجازًا للدلالة على كثرة ما اشتق منه.[7]

إذن؛ المصلحة إرادة الصلاح بقوة وجزم وعزم، ويلحظ طه عبد الرحمن أن المصلحة – بناء على أنها اسم مكان – هي المواضع المعنوية التي يروم فيها الإنسانُ صلاحه، وبهذا تكون الوظيفة الأساس للمصلحة "وظيفة أخلاقية صريحة".[8]

---

[1] يُنظر: الفاسي، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص٧؛ ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ج3، ص165.

[2] يُنظر: أحمد الريسوني، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، (هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط4، 1995)، ص19.

[3] يُنظر: المرجع السابق، ص19-20.

[4] يُنظر: الآمدي، علي بن محمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، (بيروت: المكتب الإسلامي، 1402هـ)، ج3، ص271؛ الشاطبي، **الموافقات**، ج2، ص9.

[5] يُنظر: الزَّبيدي، **تاج العروس**، ج6، ص549؛ محمد سعيد رمضان البوطي، **ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية**، (دمشق: مؤسسة الرسالة، 1973)، ص23.

[6] يُنظر: عباس حسن، **النحو الوافي**، (القاهرة: دار المعارف، ط15، 2018)، ج3، ص231.

[7] يُنظر: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ج3، ص200.

[8] طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج**، ص103.

والمصلحة **شرعًا** – كما عرفها البوطي – هي "المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده، من حفظ دينهم، ونفوسهم، وعقولهم، ونسلهم، وأموالهم، طبق ترتيب معين فيما بينها".[1]

والمنفعة هي اللذة، أو ما كان وسيلة إليها، ودفع الألم، وما كان وسيلة إليه،[2] والمصالح والمفاسد في جوهرها تعبير عن ثنائيات الخير والشر، والنفع والضر، والحسنات والسيئات؛ "لأنّ المصالِح كُلها خُيورٌ نافِعاتٌ حسناتٌ، والمفاسِد بأسرها شرورٌ مُضِرات سيِئات".[3]

ثالثًا: المركزية

مصدر صناعي من (المركَز)، وهو "المقر الثابت الذي تتشعب منه الفروع"، وارتكز؛ ثبت واستقر.[4]

ومن المجاز قولهم: ارْتَكَزَ على القَوْسِ ارْتِكازًا؛ إذا وضَعَها على الأرض ثمَّ اعْتمد عَلَيْهَا،[5] و"مركزية الأخلاق" ثباتها واستقرارها، واتخاذها أصلاً يُعتمد عليه ويُركن إليه.

رابعًا: الفكر

عن مدلول كلمة (الفكر)، يقول الفيومي: "(الفِكْرُ) بِالْكسْرِ؛ تردُّدُ القَلبِ بِالنّظرِ والتّدبُّرِ لِطلبِ المعانِي، ولِي فِي الأمْرِ فِكْرٌ أيْ نظرٌ وروِيّةٌ... ويُقالُ: الْفِكْرُ ترْتِيبُ أُمُورٍ فِي الذِّهْنِ يُتوصَّلُ بِها إلى مطْلُوبٍ يكُونُ عِلْمًا أوْ ظنًّا".[6]

والمقصود بالفكر المقاصدي بعامة؛ نتاج دراسة فكرية تأملية وتدبرية في علم مقاصد الشريعة، حيث تلتقي الأصول بالفروع، وترتبط الكليات بالجزئيات، مع السعي إلى الاستفادة من التراكم المعرفي للدراسات السابقة عن المقاصد.

---

[1] البوطي، **ضوابط المصلحة**، ص23.

[2] يُنظر: السابق نفسه.

[3] العزّ بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج1، ص7.

[4] مجمع اللغة العربية بالقاهرة، **المعجم الوسيط**، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط4، 2004)، ص369، مادة (ركز).

[5] الزَّبيدي، **تاج العروس**، ج15، ص161.

[6] الفيومي، **المصباح المنير**، ص479.

ترجمة موجزة للعزّ بن عبد السلام

هو عبد العزيز بن عبد السلام السُّلَمي الدمشقي، عزّ الدين، الملقب (سلطان العلماء)، وُلد عام 577هـ في دمشق، ونشأ فيها، وقرأ على علمائها،[1] وبرع في الفقه والأصول والعربية، وبلغ رتبة الاجتهاد،[2] ثم تولى الخطابة والتدريس في الزاوية الغزالية في الجامع الأموي،[3] ولما سلّم الصالح إسماعيل بن العادل قلعةَ صفد للفرنج طوعًا؛ أنكر عليه العزّ، فحبسه مدة من الزمن، ثم أطلقه، ثم اتجه العزّ إلى مصر، فولّاه صاحبها الصالح نجم الدين أيوب القضاء والخطابة.[4]

كان العزّ معروفًا بتقواه وورعه، مشهورًا بأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، لا يخاف في الله لومة لائم،[5] وقد طال في نهيه الوزراءَ والسلاطين، وله معهم مواقف حاسمة خالدة جعلته مضرب المثل في جرأته في الحق.[6]

توفي رحمه الله في مصر في سفح المقطم سنة 660هـ.[7]

ثنائية الأخلاق والمقاصد في كتاب "شجرة المعارف"

لم يقتصر تميّز العزّ بن عبد السلام على عرضه الشمولي المعمق لنظرية المقاصد وتأصيلها عبر دراسته القواعد الفقهية والضوابط الشرعية؛ إذ ردَّ الفقه كله إلى اعتبار المصالح ودرء المفاسد،[8] وإنما تجلى إبداعه وتفرده في تأصيل منظومة أخلاقية إسلامية ذات نسق معرفي هرمي يبدأ بإصلاح القلب الذي يشهد عظمة الخالق ووحدانيته (معرفة الذات والصفات

---

[1] يُنظر: خير الدين الزركلي، **الأعلام**، (بيروت: دار العلم للملايين، ط15، 2002)، ج4، ص21.

[2] يُنظر: ابن العماد، عبد الحي بن أحمد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، تحقيق: محمود الأرناؤوط، (دمشق: دار ابن كثير، 1991)، ج7، ص523.

[3] يُنظر: الزركلي، **الأعلام**، ج4، ص21.

[4] يُنظر: الصفدي، خليل بن أيبك، **الوافي بالوفيات**، (شتوتغارت: فرانز شتاينر، 1991)، ج18، ص521؛ ابن العماد، **شذرات الذهب**، ج7، ص523.

[5] يُنظر: الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج18، ص421.

[6] يُنظر: الندوي، **العزّ بن عبد السلام**، ص116-153؛ الزحيلي، **العزّ بن عبد السلام**، ص162-189.

[7] يُنظر: الزحيلي، **العزّ بن عبد السلام**، ص191.

[8] يُنظر: المرجع السابق، ص266-269؛ العزّ بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ص6-7؛ 38-47.

والأفعال)، ثم يتجه القصد الخُلُقي عزمًا وجزمًا إلى تقويم مسارات القول والفعل على هدي مقاصد الشارع في مراعاة المصالح والمفاسد.

وفيما يأتي عرض للمنظومة الأخلاقية "العزّية" في كتابه "شجرة المعارف"، مع الإحالة على كتبه الأخرى، ولا سيما "قواعد الأحكام"، مما يقدم صورة مكتملة لهذه المنظومة.

أولاً: الأخلاق ومعرفة الله سبحانه

يبدأ العزّ كتابه بما أجمع عليه علماء الشريعة والحقيقة، وهو أن القلوب محل التكاليف،[1] وأن أعمال الجوارح مَوقوفةٌ على أعمال القلوب؛ إذ الأعمال "إنَّما يَقع ابتداؤُها من القلوب ثم يظهر على الجوارح".[2]

والقلب – كما يقول أبو هريرة – ملك الجسد والأعضاء جنوده،[3] وهذا الوصف مستلهم من الحديث الصحيح: «ألا وَإِنَّ في الجَسَد مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَح الجَسدُ كله، وإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الجَسَد كله؛ ألا وهي القَلْب».[4]

ولأن القلوب مركز القيادة ومنطلق التغيير؛ وجب البدء بإصلاحها، فهي "منبع كل إحسان، وكل إثم وعدوان، فإذا صلَح القلب بالمعرفة والإيمان؛ صلح الجسد كله بالطاعة والإذعان، وإذا فسد القلب بالجهل والكفران؛ فسد الجسد كله بالمعاصي والطغيان".[5]

وإصلاح القلوب – كما يبين العزّ – متوقفٌ على المعرفة؛ لأنها أفضلُ أوصاف الإنسان،[6] ولكن المعارف متنوعة المشارب مختلفة المذاهب، فأي منها جدير بإصلاح القلب؟

---

[1] المراد بالقلب هنا لطيفة ربانية روحانية تمثل حقيقة الإنسان، وهي المدرك العالم العارف من الإنسان، والمخاطب، والمعاقب، والمعاتب، والمطالب، ولها علاقة مع القلب الجسماني. يُنظر: الغزالي، **إحياء علوم الدين**، ص877.

[2] العزّ بن عبد السلام، **مقاصد الرعاية لحقوق الله عز وجل**، تحقيق: إياد الطباع، (دمشق: دار الفكر، 1995)، ص33.

[3] يُنظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **مجموع الفتاوى**، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، 1995)، ج13، ص232.

[4] البخاري، محمد بن إسماعيل، **الجامع الصحيح**، تحقيق: مصطفى البغا، (دمشق: دار ابن كثير، 193)، ج1، ص29.

[5] العزّ بن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص2؛ **قواعد الأحكام**، ج1، ص297.

[6] يُنظر: العزّ بن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص7.

إنها معرفة الله عز وجل وأسمائه وصفاته، و"أفضل العرفان معرفة الديّان"،[1] كما أن أقبح الجهالات الجهلُ بالله،[2] إن المعرفة بالرب مَجْلبةٌ لجميع الخيرات العاجلة والآجلة،[3] وخير الأعمال في ميزان الشرع معرفة الذات والصفات؛ "لأن متعلَّقاتِها أشرفُ المتعلَّقات، وثمارَها أفضل الثمرات"،[4] وهذه المعرفة بعد أن يتشرب القلب معينها الصافي، وتنقلب واقعًا عند الجوارح؛ تحثّ على فعل جميع الطاعات، فتعزز الأوصاف الجبلّية التي تنطوي عليها القلوب.

يشبه العزّ معرفة ذات الله سبحانه وصفاته بالشجرة الطيبة المذكورة في القرآن [إبراهيم: ٢٤-٢٥]؛ أصلها – وهو معرفة الذات – ثابتٌ، وفرعها – معرفة الصفات – في السماء،[5] ومنبِت هذه الشجرة القلب، وفروعها ثلاثة؛ لكل فرعٍ منها شُعبٌ وأغصان:[6]

– **الفرع الأول** معرفة الصفات السالبة لكل عيب ونقصان، وتتشعب باعتبار مَسلوباتها إلى شعب كثيرة، كسَلْب السِّنَة والنوم والظلم والعدوان.

– **الفرع الثاني** معرفة صفات الذات، وشعبها سبعة؛ الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام.

– **الفرع الثالث:** معرفة الصفات الفعلية، وشعبها بحسب الأفعال كثيرة، من مثل الضرّ والنفع والمغفرة والإعزاز والإذلال.[7]

وفي كتابه "قواعد الأحكام" بعضُ تفصيل عن الحقوق المتعلقة بالقلوب، وهي ثلاثة عشر نوعًا؛ جميعها متعلق بمعرفة الله سبحانه وصفاته وأفعاله.[8]

---

[1] المصدر السابق، ص89.

[2] يُنظر: المصدر السابق، ص7.

[3] يُنظر: المصدر السابق، ص14.

[4] المصدر السابق، ص7.

[5] يُنظر: المصدر السابق، ص14.

[6] يُنظر: المصدر السابق، ص15.

[7] يُنظر: المصدر السابق، ص15-16.

[8] يُنظر: العزّ بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج1، ص302-303.

وتحت هذه الفروع الثلاثة (والفرع الثالث أوسعها) يستحضر العزّ بن عبد السلام فيضًا من مكارم الأخلاق من أصول وفروع، ويربطها ربطًا محكمًا بما يشابهها من أخلاق الله سبحانه وصفاته وأسمائه الحسنى التي من واجب المسلم التخلق بها قدر الإمكان؛ فالله "مُحسِنٌ أمرَ بالإحسان، مُفضِل أمر بالإفضال... حليمٌ أمر بالحلم، عليم أمر بالعلم"،[1] مع التنبه إلى أن من صفات الله تعالى ما لا يجوز التحلي به، كالعظمة، والكبرياء.[2]

ثم ينتقل العزّ إلى الحديث باستفاضة – في أربع مئة صحيفة تقريبًا – عن المأمورات الباطنة والظاهرة، والمنهيات الباطنة والظاهرة، ولكل صفة ينبغي التخلق بها، أو مأمور به، أو منهي عنه؛ يستشهد العزّ بآية أو حديث، وقد تضمن الكتاب أكثر من ألف آية، وست مئة حديث.

ثانيًا: الأخلاق والمصالح

وضع العزّ في حديثه عن الأخلاق ومعرفة الذات والصفات؛ قواعد أو ضوابط مصلحية أخلاقية في مواضع متفرقة من "شجرة المعارف"، وإليكم هذه الضوابط بعد أن رتبتُها وفق الأولوية:

الضابط الأول: جميع المأمورات والمنهيات مرتبطة بتحقيق مصالح العباد في دينهم ودنياهم التي جاء الإسلام لإقامتها وصونها؛ فالله تعالى لا يأمر إلا بما فيه مصلحةٌ في الدارين أو إحداهما، ولا ينهي إلا عما فيه مفسدة فيهما أو في إحداهما،[3] "فإذا سمعت الله يقول: ﴿يا أيُّها الّذِين آمنُوا﴾؛ فتأمّل وصِيّته بعد ندائِه، فلا تجدُ إلا خيرًا يحُثُّك عليه، أو شرًّا يزجُرُك عنهُ، أو جمعًا بين الحثِّ والزجرِ"،[4] وقد وصف الله نفسه بأنه لطيف بعباده، وأخبرهم أنه يريد بهم اليسر، ولا يريد بهم العسر، وأنه بهم برٌّ رحيم، وتوابٌ حكيم.[5]

---

[1] العزّ بن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص17.

[2] يُنظر: المصدر السابق، ص3.

[3] يُنظر: العزّ بن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص2-3؛ **قواعد الأحكام**، ج1، ص39.

[4] العزّ بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج1، ص14.

[5] يُنظر: العزّ بن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص401.

الضابط الثاني: إذا اشتمل فعلٌ على مصلحة ومفسدة، فالعبرة بأرجحهما، وعند التساوي يخيّر بينهما،[1] وعند تعارض المصالح بعضِها مع بعض؛ يجب تقديمُ الأعلى مصلحةً، فيقدّم الفرضُ على النفل، والأفضلُ على الفاضل في المناصب والولايات، وبرُّ الوالدةِ على الوالد، والنفقاتُ الواجبة على الحج والعمرة؛ لأنهما واجبان على التراخي... إلخ،[2] وهكذا الشأن إذا تعارضت مفسدتان أو أكثر، وتعذر دفعها جميعًا؛ وجب دفعُ الأقبح مفسدةً والأعظم ضررًا،[3] وهذا يكاد يكون مركوزًا في طباع البشر؛ إذ يختارون الأهم من المصالح، ويدرؤون الأكثر ضررًا بين المفاسد، فالأطباء مثلاً يدفعون أعظم المرضين بأدناهما، ويستجلبون أعظم السلامتين.[4]

الضابط الثالث: الأعمال متفاوتةٌ بتفاوت ما تجلبه من نفع أو تدفعه من ضرّ؛[5] لأن المصالح والمفاسد ذات رتب متفاوتة، وبحسب رتب المصالح تترتب الفضائل في الدنيا والأجور في الآخرة، ووفق رتب المفاسد تترتب الصغائر والكبائر والعقوبات في الدارين،[6] "فأفضل المصالح ما كان شريفًا في نفسه، دافعًا لأقبح المفاسد، وجالبًا لأرجح المصالح"،[7] وقد جعل النبي ﷺ الإيمان بالله أعظم الأعمال عند الله تعالى؛ لجلبه أحسن المصالح، ودفعه أسوأ المفاسد، مع شرفه في نفسه وشرف متعلَّقه، وهو الله عز وجل، ويتلوه الجهاد، مع أن فيه إزهاق النفس؛ لأنه يؤدي إلى إعزاز الدين، وجاء الحج المبرور في المرتبة الثالثة؛ لأن مصالحه أدنى من مصالح الجهاد،[8] وفي المقابل؛ جعل النبي ﷺ الإشراك بالله أعظمَ الذنوب؛

---

[1] يُنظر: المصدر السابق، ص3.

[2] يُنظر: العزّ بن عبد السلام، **مقاصد الرعاية**، ص36-38؛ **شجرة المعارف**، ص401-403؛ **قواعد الأحكام**، ج1، 250-251.

[3] يُنظر: العزّ بن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص408.

[4] يُنظر: العزّ بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج1، ص8.

[5] يُنظر: العزّ بن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص139.

[6] يُنظر: العزّ بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج1، ص41-42.

[7] المصدر السابق، ج1، ص75.

[8] يُنظر: المصدر السابق، ج1، ص75-77.

لانطوائه على أقبح المفاسد، ودفعه أحسن المصالح، ويتلوه في المرتبة قتلُ الأولاد؛ "لما فيه من الإفساد وقطع الأرحام والخرُوج من حيّز العدالة إلى حيّز الفسُوق والعصيان، مع التّعرُّض لعقاب الآخرة، وتغريم الدّية والكفّارة، والانعزال عن الولاية الّتي تُشترطُ فيها العدالةُ"،[1] وجاء الزنا بحليلة الجار بعد قتل الأولاد؛ لما فيه من مفاسد كاشتباه الأنساب، وحصول العار، وأذية الجار.[2]

الضابط الرابع: عِظمُ الأجر على الفعل متوقف على مقدار ما يشتمل عليه هذا الفعل من مصالح أو قيم أخلاقية، فالفعل أو الكلمة الواحدة الجالبة عددًا من المصالح، أو الصارفة عدة مفاسد؛ أجرها بمقدار المصالح الحاصلة أو المفاسد المصروفة، فالمجاهد في سبيل الله مُثابٌ على رفع لواء الدين، ومحق الكفر، وصيانة المسلمين، وأبضاعهم، وأطفالهم، وما يحصله من الغنائم... إلخ،[3] وإذا عزل الإمامُ واليًا ظالمًا، قاتلاً، هاتكًا للأعراض، سالبًا للأموال... إلخ، فالإمام مأجور بكلمة العزل على دفع كل مفسدة من هذه المفاسد،[4] وكذلك يقدّر عِظمُ الإثم على الفعل بحسب ما يشتمل عليه هذا الفعل من مفاسد أخلاقية، ويضرب العزّ مثالاً من وطئ والدتَه في البيت الحرام، وهما محرِمان صائمان في رمضان، ففعله هذا منطوٍ على عدة مساوئ أخلاقية؛ قطع الرحم، والزنا، وانتهاك حرمة البيت الحرام، وإفساد النسك، والصيامِ، ولزمه حدُّ الزنا، وكفارة إفسادِ النسك، والصومِ، والتعزيرُ؛ لانتهاكه حرمة البيت.[5]

الضابط الخامس: للوسائل أحكام المقاصد،[6] فما أدّى إلى حسنٍ فهو حسنٌ، وما

---

[1] المصدر السابق، ج1، ص79.

[2] يُنظر: السابق نفسه.

[3] يُنظر: العزّ بن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص408.

[4] يُنظر: السابق نفسه.

[5] يُنظر: السابق نفسه.

[6] الوسائل – كما عرفها القرافي تلميذ العزّ – هي الطرق المفضية إلى المقاصد. يُنظر: القرافي، أحمد بن إدريس، **أنوار البروق في أنواء الفروق**، (بيروت: عالم الكتب، د.ت)، ج2، ص42، وعرفها ابن عاشور بأنها "الأحكام التي شرعت

أفضى إلى قبيحٍ فهو قبيحٌ، وقد يحسن الفعل من جهة، ويقبح من جهة أخرى، فتعلُّمُ الخيرِ بقصد التطبيق، وتعلم الشرّ بغرض الترك؛ أمرٌ حسنٌ، أما تعلم الخير بقصد تركه وتجنبه، وتعلّم الشر لتطبيقه؛ فهو قبيح،[1] وقباحة الفعل وحسنه بحسب متعلَّقه وما يؤول إليه،[2] فالغضب لوجه الله تعالى حسن؛ لأنه يقود إلى التقوى، بخلاف الغضب للنفس، فهو قبيح؛ لأنه اتباع للهوى والشهوات، والصبر على الطاعات حسنٌ؛ لأنه داعية إلى إقامتها، وقبيح إذا تعلق بالمعاصي؛ لأنه مفضٍ إلى استدامتها.[3]

وبما أن الحكم على الوسيلة وقيمتها ومنزلتها؛ مستمدٌّ من المقاصد المؤدية إليه؛ فإن أفضل الوسائل ما أدّى إلى أفضل المقاصد،[4] فالدعوة إلى الإيمان والإسلام أفضل ما يُؤمر به، والنهي عن الكفر أولى ما يُنهى عنه.[5]

وبناءً على حاكمية المقصد في توجيه الوسيلة؛ حَسُنتِ الصدقة على زانية وسارق وغني؛[6] لأن الغرض أن تكون وسيلةً للكف عن الزنا والسرقة، وداعية للحث على التصدق، يقول العزّ: "والوسائل تشرف بشرف المقاصد، فأكرمْ بالتوسّل إلى المنع من الزنا والسرقة، وبما يحثّ عليه من التصدق والإحسان".[7]

ويلخص العزّ المنظومة الأخلاقية المقاصدية المصلحية التي أقام بنيانها في "شجرة

لأن يتم بها تحصيل أحكام أخرى، وهي غير مقصودة لذاتها، بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل؛ إذ بدونها قد لا يحصل المقصد، أو يحصل معرضًا للاختلال والانحلال". ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ج3، ص406، والذريعة هي نفسها الوسيلة. يُنظر: القرافي، **أنوار البروق**، ج2، ص42؛ الفيروز أبادي، **القاموس المحيط**، ص717.

[1] يُنظر: العزّ بن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص6.

[2] يُنظر: السابق نفسه.

[3] يُنظر: المصدر السابق، ص6-7.

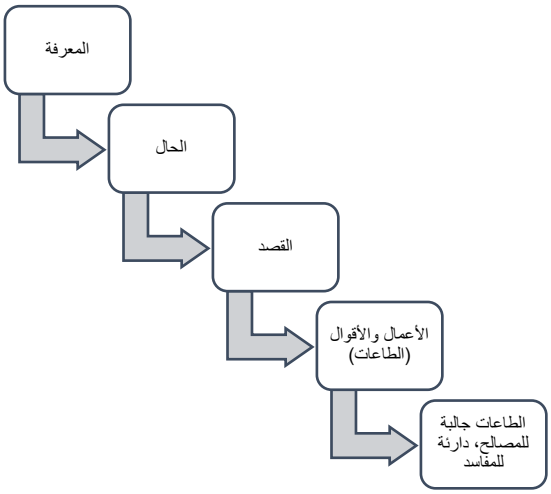
[4] يُنظر: العزّ بن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص5؛ **قواعد الأحكام**، ج1، ص165-172.

[5] يُنظر: العزّ بن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص139.

[6] يُنظر: **صحيح البخاري**، ج2، ص516؛ مسلم بن الحجاج، **المسند الصحيح**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1991)، ج2، ص709.

[7] العزّ بن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص202.

المعارف"، ثم "قواعد الأحكام"، فيقول: "طاعة الأبدان بالأقوال والأعمال نافعةٌ بجلبها لمصالح الدّارين أو إحداهُما، وبدرئها لمفاسد الدّارين أو إحداهُما، والأحوال ناشئةٌ عن المعارف، والقصُود ناشئةٌ عن المعارف والأحوال، والأعمال والأقوال ناشئان عن القُصُود النّاشئة عن المعارف والأحوال، وأحكامُ الله كُلُّها مصالحُ لعباده"،[1] ويصرح في خاتمة "شجرة المعارف" بأن من فهم ضوابط كتابه هذا، ووقف على حقيقة المصالح والمفاسد؛ "لم يكدْ يخفى عليه أدبٌ من آداب القرآن".[2]



ترتيب المنظومة الأخلاقية المقاصدية عند العزّ بن عبد السلام

تعليق ومناقشة: جسَّدت شجرة المعارف – كما رسمها العزّ أصولاً وفروعًا وشُعبًا – المكانة المركزية للأخلاق في الشريعة بعامة، وفي علم المقاصد بخاصة، فمعرفة التوحيد توفر أخلاقًا ربانية متعالية يتخلق بها الإنسان فيما جاز له التحلي به، فتصبح أخلاقًا إنسانية هدفها تصحيح النية، وتخليصها من رواسب الرياء والسمعة، وتوجيه بوصلة السلوك إلى تحقيق مصالح العباد في الحال والمآل، وهذه الوظيفة الأخلاقية تهيمن هيمنة شاملة على جميع

[1] العزّ بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج1، ص297.

[2] العزّ بن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص406.

الحقول المعرفية في التراث الإسلامي؛ لأن الشريعة بأسرها أخلاق فاضلة، والإمام العزّ مدرك هذه الشمولية الأخلاقية للرسالة المحمدية؛ كما شهدنا في كتابه "شجرة المعارف" الذي أسس فيه القيم الأخلاقية على قواعد استقاها من علم مقاصد التشريع؛ المتماهي أصلاً مع علم الأخلاق.

1. الأخلاقُ في المقاصد الثلاثة:

بات من الواضح الآن سمةُ التشابك بين المقاصد (المصالح) والأخلاق عند العز بن عبد السلام، ويؤكد هذه الحقيقةَ قولُه: "ويُعبَّر عن المصالح والمفاسد بالخير والشرّ، والنفع والضرّ، والحسنات والسيئات؛ لأنّ المصالِح كُلها خُيورٌ نافِعاتٌ حسناتٌ، والمفاسِد بأسرها شرورٌ مُضِرات سيِئات، وقد غلب في القرآن استعمال الحسناتِ فِي المصالح، والسيئات في المفاسد"،[1] وكذلك قولُه في نهاية كتابه "شجرة المعارف: "ومن فهم ضوابط هذا الكتاب، ووقفَ على حقيقة المصالح... لم يكد يخفى عليه أدبٌ من آداب القرآن".[2]

وما تطبيق الأحكام الشرعية في العبادات والمعاملات والجنايات على اختلاف درجاتها وتصنيفاتها؛ إلا وسيلة شرعت لتحقيق غاية هي تزكية الإنسان بتهذيب نفسه، وتطهير قلبه، وتقويم سلوكه؛ "لأَنَّ الْأَعْمَالَ الشَّرْعِيَّةَ لَيْسَتْ مقصودة، وَإِنَّمَا قُصِدَ بِهَا أُمُورٌ أُخَرُ هِيَ مَعَانِيهَا، وَهِيَ الْمَصَالِحُ الَّتِي شُرِعَتْ لِأَجْلِهَا".[3]

ولما كانت مقاصد الشريعة مقسومة إلى ضرورية وحاجية وتحسينية؛ قسمت الأخلاق وفق هذه المراتب، وإنّ الضوابط السالفة في المصالح والمفاسد – التي نثرها العزّ في كتابه – من شأنها أن ترتب أولويات الأخلاق والآداب، فتقدِّمُ ما حقُّه التقديم، وتؤخر ما حقه التأخير من هذا الخلق أو ذاك بحسب منزلته، سواء أكانت ضرورية أم حاجية أم تحسينية،

---

[1] العزّ بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج1، ص7.

[2] العزّ بن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص406.

[3] الشاطبي، **الموافقات**، ج3، ص121.

فكل خلق أو فضيلة من مئات الفضائل الواردة في "شجرة المعارف" تندرج تحت كلية أو أكثر من الكليات الخمس، فتدعمها بجلب فضيلة أو بصرف رذيلة، سواء أكان هذا الدعم داخلاً في مرتبة الضروريات أم الحاجيات أم التحسينيات.

وتتفاوت فضائل الأعمال –كما نقلتُ عن العزّ – بتفاوت ما تجلبه من نفع، أو تدفعه من ضر، ومراتب الوسائل متفاوتة بتفاوت مراتب المقاصد، فالإصلاح بين الناس ذو مراتب بحسب ما يدفع من مفاسد، ويجلب من مصالح،[1] يقول العزّ: "وتعظم رتَبُ الحلم والعفو والصفح والغَفْر بعِظَم الذنب، فالعفو عن أعظم الذنوب في أفضل رتب العفو، وكذلك الحلم وغيره، وكذلك تتفاوت مراتب الصبر عما يُصبَر عنه، والصبر على أشق العبادات وأعظم البليّات في أعلى رتَب الصبر على ما يصبَر عليه، **والاعتبار في ذلك كله بعِظَم المصالح والمفاسد في المقاصد والوسائل**".[2]

وفي باب المأمورات الباطنة يورد العزّ (178) مأمورًا مرتبًا بالأهم فالمهم وفق عِظم المصلحة،[3] فكل مأمور يتعلق تعلقًا مباشرًا بالله عز وجل (كالنظر في معرفة الله، محبته، الإيمان به، والرضا به... إلخ) يرد أوّلاً في الترتيب؛ تليه المأمورات المتعلقة بالرسول ﷺ (كالنظر في صدقه، محبته، الإيمان به، الرضا به... إلخ).

وفي باب المنهيات الباطنة يورد العزّ (111) منهيًا عنه مرتبًا بالأكثر خطرًا وفسادًا وفق عظم المفسدة،[4] فيبدأ بالنهي عن النظر في معرفة الله، والجهل فيما يجب تعلمه، والنهي عن انشراح الصدر بالباطل، والإيمان به، ومحبة الأنداد، ومحبة الكفار، ثم النهي عن محبة المعاصي، وهكذا يجري الترتيب في الأعم الأغلب.

---

[1] يُنظر: العزّ بن عبد السلام، **شجرة المعارف**، ص139-140.

[2] السابق نفسه.

[3] يُنظر: المصدر السابق، ص49-103.

[4] يُنظر: المصدر السابق، ص105-136.

ووفق هذا الترتيب المقاصدي؛ فصل العز حديثه عن الإحسان،[1] وحصره في جلب المصالح الخالصة أو الراجحة، وفي دفع المفاسد الخالصة أو الراجحة، كما تنحصر الإساءة في جلب المفاسد الخالصة أو الراجحة، وفي دفع المصالح الخالصة أو الراجحة،[2] فقسم الإحسان إلى أنواع رتبها وفق عظم المصلحة المجتلبة، والمفسدة المدفوعة، فكانت:

أ. الإحسان المذكور في كتب الفقه، وهو أنواع:

- فرض عين، كالزكوات، والنفقات.
- فرض كفاية، كالجهاد، وتجهيز الأموات.
- سنة عين، كالضحايا، والهدايا، والصدقات.
- سنة كفاية، كتسليم أحد الجماعة على من يمرون به من الآحاد والجماعات.[3]

ب. الإحسان بإسقاط الحقوق، كالعفو عن القصاص، وغفران الإساءة، وإبراء المعسر، والإبراء من الدية والصداق.

ج. الإحسان ببذل الأموال، كالتصدق، وإطعام الطعام.

د. الإحسان بالأخلاق والأعمال، مثل كفالة اليتيم، وصلة الأرحام، والإحسان إلى الأسرى والكفار، والرفق وغيرها.

هـ. الإحسان بالأقوال، كالتواصي بالخيرات، والنصح، والكذب بغية الإصلاح، والغيبة للمصلحة.

و. الإحسان بالدعاء.[4]

وبذا يظهر جليًّا أن انقسام الطاعات إلى فَاضِلٍ وأَفْضَلِ، لِانْقِسَامِ مَصَالِحِها إلى كاملٍ

---

[1] يُنظر: المصدر السابق، ص145-296.

[2] يُنظر: المصدر السابق، ص3.

[3] يُنظر: المصدر السابق، ص145.

[4] يُنظر: المصدر السابق، ص179-296.

وَأَكْمَل، وَمثلها انقسام المعاصِي إلى كبيرة وأكبر، بسبب انْقِسَامِ مَفَاسِدِهَا إلى رذيل وأرذل.[1]

وكما رتب العزّ الأخلاق في محاسنها (المأمورات) ومساوئها (المنهيات) بحسب مقاصدها الضرورية والحاجية والتحسينية؛ فعل بعده الشاطبي؛ إذ جعلها في مراتب متفاضلة وفق قُربها أو بُعدها عن المقاصد الأصلية للشارع.

يقرر الشاطبي أن الأوامر والنواهي التي وردت في أمور وقضايا مطلقة[2] ليست في وزان واحد أو مرتبة واحدة،[3] فمن المأمورات ما يدخل في الفرائض، ومنها ما يكون في النوافل، ومن المنهيات ما هو محرّم، ومنها ما هو مكروه،[4] والأمر فيها موكول إلى نظر المكلف مراعيًا ما تنطوي عليه هذه الأحكام من عظم المصلحة أو المفسدة.[5]

يضرب الشاطبي مثلاً أمر الله تعالى بالتزام العدل والإحسان الواردين في القرآن [النحل: 90]، فالأمر في الآية ليس أمرَ إيجاب أو ندب، بل لا بد من التفصيل وفق نظر المجتهد؛ لانقسام الأمر بحسب المناطات؛ "ألا ترى أن إحسان العبادات بتمام أركانها من باب الواجب، وإحسانها بتمام آدابها من باب المندوب؟ ومنه إحسان القتلة كما نبه عليه الحديث، وإحسان الذبح إنما هو مندوب لا واجب، وقد يكون في الذبح من باب الواجب إذا كان هذا الإحسان راجعا إلى تتميم الأركان والشروط، وكذلك العدل في عدم المشي

---

[1] يُنظر: العزّ بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج1، ص29، ومثل ذلك ما قاله الشاطبي: "إن كانت الطاعة والمخالفة تنتج من المصالح أو المفاسد أمرًا كليًّا ضروريًّا؛ كانت الطاعة لاحقة بأركان الدين، والمعصية كبيرة من كبائر الذنوب، وإن لم تنتج إلا أمرًا جزئيًّا، فالطاعة لاحقة بالنوافل واللواحق الفضلية، والمعصية صغيرةٌ من الصغائر، وليست الكبيرة في نفسها مع كل ما يعد كبيرة على وزان واحد، ولا كل ركن مع ما يعدُّ ركنًا على وزان واحد أيضًا، كما أن الجزئيات في الطاعة والمخالفة ليست على وزان واحد، بل لكل منها مرتبة تليق بها"، **الموافقات**، ج2، ص512.

[2] "أي لم يحدد النص حال المأمور به ومرتبته من كونه واجبًا أو مندوبًا، أو حال المنهي عنه ومرتبته من كونه محرمًا أو مكروهًا"؛ من تعليق الشيخ محمد عبد الله دراز في: الشاطبي، **الموافقات** (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2004)، ج2، ص550.

[3] يُنظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج3، ص392-395.

[4] يُنظر: المصدر السابق، ج3، ص401.

[5] يُنظر: المصدر السابق، ج3، ص396-398.

بنعل واحدة ليس كالعدل في أحكام الدماء والأمور وغيرها".[1]

وفي هذا الترتيب المقاصدي لأعظم المبادئ الأخلاقية كالعدل والإحسان والصبر؛ تصحيح لدعوى جاسر عودة في أن الأصوليين لم يشملوها في رتبة الضروريات.[2]

2. الأخلاق التحسينية

أشرنا في بدية البحث إلى اعتراض بعض الباحثين والمفكرين المعاصرين على حصر الأخلاق في مرتبة التحسينيات من مقاصد الشريعة، وطه عبد الرحمن أبرز هؤلاء المعترضين على "دعوى حصر الأخلاق"،[3] مشيرًا إلى "قلق التقسيم الأصولي للمصالح"،[4] ويتعلق جانب من هذا القلق بقضية الأخلاق التي أورد عليها ثلاثة اعتراضات:

– إيهام أن الأخلاق مجرد كماليات قد يستغنى عنها؛ أي "إنها بمنزلة ترف سلوكي، للمكلف أن يأخذه أو يردّه".[5]

– الأمثلة التي يستشهد بها الأصوليون في سياق المصالح التحسينية شاملة جميع الأحكام الشرعية، "فمن التحسيني ما هو واجب، ومنه ما هو محرم، وإذا كان الأمر كذلك فكيف نعدّ المصالح التحسينية مما لا يترتب عليه إخلال بنظام الحياة كالضروري، ولا إعنات كالحاجي؟".[6]

– إن حديث «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» يؤكد بصورة حصرية على ربط البعثة النبوية بكل ما أتت به من أحكام ومصالح بالأخلاق الفاضلة، فلا يصح بحال أن تكون الشريعة "منحصرة في تتميم أوصاف زائدة على ما هو ضروري وحاجيّ".[7]

---

[1] الشاطبي، **الموافقات**، ج3، ص396، وللشاطبي بيان آخر عن درجات العدل؛ ص400.

[2] يُنظر: عودة، **مقاصد الشريعة**، ص18

[3] طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج**، ص111.

[4] المرجع السابق، ص111.

[5] المرجع السابق، ص112.

[6] السابق نفسه.

[7] السابق نفسه.

وطه عبد الرحمن صاحب مشروع تجديدي في علم المقاصد أعاد بناءه وترتيبه على الأخلاق الإسلامية المشتملة على ثلاث نظريات مقصدية؛ نظرية القيم، ونظرية النيات، ونظرية الأفعال،[1] وإن لاعتراض طه وجاهته ومسوغاته المنطقية والأصولية، ولكن التنقير والتنقيب في أدوات مفهومية ومنهجية أصولية؛ يضعان بين أيدينا تفسيرًا أو إيضاحًا لما ينقض في ظاهره عُرا التداخل بين أصول الفقه والأخلاق.

ولا نزاع في أن جلّ الفقهاء والأصوليين وضعوا الآداب والأخلاق في التحسينيات، بل أدخلوها في صلب تعريف هذه الرتبة، فالجويني (ت 478هـ) مثلاً يعرف التحسيني بأنه "ما لا ينتسب إلى ضرورة ولا إلى حاجة وغايته الاستحثاث على مكارم الأخلاق"،[2] وقال في موضع آخر: "ما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة، ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو في نفي نقيض لها".[3]

وقال الرازي (ت 606هـ): "وأما التي لا تكون في محل الضرورة ولا الحاجة فهي التي تجري مجرى التحسينات؛ وهي تقرير الناس على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم".[4]

أما الشاطبي (ت 790هـ) فعرف التحسينات بأنها "الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسمُ مكارم الأخلاق".[5]

وعلى نحو هذه التعاريف؛ سارت سائر كتب الأصول التراثية والمعاصرة،[6] أما الإمام

---

[1] يُنظر: عبد الرحمن، **مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة**، ص41-62.

[2] يُنظر: الجويني، عبد الملك بن عبد الله، **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 1399هـ)، ج2، ص937.

[3] المصدر السابق، ج2، ص924-925.

[4] الرازي، محمد بن عمر، **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق: طه جابر العلواني، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1997)، ج5، ص160-161.

[5] الشاطبي، **الموافقات**، ج2، ص22.

[6] يُنظر: الزركشي، محمد بن بهادر، **البحر المحيط**، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، 1992)، ج5، ص211-212؛ **الموسوعة الفقهية الكويتية**، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، 1987)، ج10،

العز بن عبد السلام فسلك طريقًا أخرى في عرض المرتبة التحسينية، فقد قسم مصالحَ الدنيا والآخرة ثلاثة أقسامٍ؛ كُل قسمٍ ذو منازل متفاوتة، يقول: "فأما مصالحُ الدنيا فتنقسم إلى الضرورات والحاجات والتتمات والتكملات، فالضروراتُ كالمآكل والمشارب والملابس والمساكن والمناكح والمراكب الجوالب للأقوات وغيرها مما تمس إليه الضروراتُ، وأقلُّ المجزئ من ذلك ضروريٌّ، وما كان في ذلك في أعلى المراتب كالمآكل الطيبات، والملابس الناعمات، والغُرف العاليات، والقُصُور الواسعات، والمراكب النفيسات ونكاح الحسناوات، والسراري الفائقات، فهو من التتمات والتكملات، وما توسط بينهما فهو من الحاجات، وأما مصالحُ الآخرة ففعلُ الواجبات واجتنابُ المحرمات من الضروريات، وفعلُ السنن المؤكدات الفاضلات من الحاجات، وما عدا ذلك من المندُوبات التابعة للفرائض والمستقلات فهي من التتمات والتكملات، والضرورات مقدَّمة على الحاجات عند التزاحم، والحاجات مقدَّمة على التتمات والتكملات، وفاضلُ كلِّ قسم من الأقسام الثلاثة مقدَّمٌ على مفضوله، فيقدَّم ما اشتدت الضرورة إليه على ما مسّتِ الحاجة إليه".[1]

نلحظ في هذا النص – على طوله – أن العزّ لم يضع الأخلاقَ في أيٍّ من المراتب الثلاث؛ لأن الأخلاق هي الغاية والمقصد في المصالح الشرعية الدنيوية والأخروية، وهي في تداخُل مع جميع الأحكام الشرعية على تفاوت درجاتها؛ كما سلف بيانه.

إن الاستشكال في ربط مكارم الأخلاق بالتحسينيات؛ مردُّه انصراف الذهن إلى ما تحمله كلمة (التحسين) من معاني التزيين والتجميل والرفاهية لغةً،[2] أو الندب والنافلة اصطلاحًا، ثم إسقاط مضامين هذه المعاني أو المفاهيم الثانوية والمتممة على الأمثلة التي

ص215؛ البوطي، **ضوابط المصلحة**، ص120؛ وهبة الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، (دمشق: دار الفكر، ط1، 1986)، ج2، ص1023؛ فاطمة السفياني، **المقاصد التحسينية: دراسة أصولية تطبيقية**، (رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 2011)، ص27-30.

[1] العزّ بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج2، ص123.

[2] يُنظر: الزَّبيدي، **تاج العروس**، ج34، ص418-419.

يذكرها الفقهاء والأصوليون تحت مرتبة التحسينيات، ومن مقدمتها الآداب والأخلاق، فمن هذه الأمثلة والتصرفات؛ الطهاراتُ، وستر العورة، وأخذ الزينة، والتقرب إلى الله بالنوافل والطاعات (عبادات)؛[1] وآدَابِ الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ، وتحريم الخبائث من المطعومات والمشروبات الضارة، وترك الْإِسْرَافِ في الطعام واللباس ونحوها (عادات)،[2] والامتناع عن بَيْعِ النَّجَاسَاتِ، وَفَضْلِ الْمَاءِ وَالْكَلَأِ،[3] وبيعِ الإنسان على بيع أخيه، وخطبته على خطبة أخيه... إلخ (معاملات)،[4] ومَنْعِ قَتْلِ الحُرِّ بِالعَبْدِ، أَوْ قَتْلِ النِّسَاءِ وَالصِّبْيَانِ وَالرُّهْبَانِ فِي الجِهَادِ،[5] والتمثيل بالقتلى، ووجوب الوفاء بالعهد وتحريم الغدر (جنايات).[6]

ولا ريب في أن الأمثلة والأفعال التحسينية ليست جميعها مندوباتٍ ومباحات، فهي أيضًا فرائض وواجبات، أو محرمات ومكروهات، وأحيانًا يتعاور الفعلَ عدةُ أحكام شرعية لاعتبارات مختلفة، مثلاً، ستر العورة، وإزالة النجاسة؛ شرطان لصحة الصلاة،[7] وستر العورة داخل في الضروريات؛ لأن كشف العورة يفتح بابًا واسعًا من الفساد الأخلاقي، وهو ذريعة للزنا، وتحريم الزنا داخل في الضروريات،[8] وخطبة الرجل على خطبة أخيه حرام بإجماع العلماء؛ لما تقود إليه من عداوة وضغينة بين الخاطبين،[9] أما التوسع أو التأنق في المآكل والمشارب والألبسة فمن المباحات.

---

[1] يُنظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج2، ص22؛ الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، ج2، ص1023.

[2] يُنظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج2، ص23؛ الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، ج2، ص1023-1024.

[3] يُنظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج2، ص23.

[4] يُنظر: الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، ج2، ص1023.

[5] يُنظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج2، ص23.

[6] يُنظر: الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، ج2، ص1024.

[7] يُنظر: وهبة الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، (دمشق: دار الفكر، ط2، 1985)، ج1، ص571، 579.

[8] يُنظر: عبد الرحمن الكيلاني، **قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضًا ودراسة وتحليلاً**، (عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ دمشق: دار الفكر، ط1، 2000)، ص207.

[9] يُنظر: الزحيلي، **الفقه الإسلامي وأدلته**، ج7، ص11.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن: لمَ وضعت هذه التصرفات المفروضة أو المحرمة تحت مظلة التحسينيات؟

النكتة الأصولية هنا – كما يقرر الشاطبي[1] – هي اكتفاء الشارع بالطبع والجبلّة باعثًا على الطلب من دون الحاجة إلى تأكيده بنص جازم ينقله من منطقة الإباحة أو الندب إلى منطقة الوجوب، فالناس مدفوعون بالطبيعة إلى الأكل والشرب والتناكح والابتعاد عن القاذورات والأوساخ، وتحملهم مكارم الأخلاق على ستر العورة والمحافظة على العرض، إلا عند وجود منازعٍ طبيعي يخالف بعض هذه المطلوبات (كالزنا والسرقة)، فيشدد فيه النهي،[2] وبسبب إحالة الشارع على الوازع الطبيعي في مثل هذه الأمور؛ لم يُوْضع على مخالفتها "حدود معلومة زيادة على ما أخبر به من الجزاء الأخروي؟ ومن هنا يطلق كثير من العلماء على تلك الأمور أنها سنن، أو مندوب إليها، أو مباحات على الجملة، مع أنه لو خولف الأمر والنهي فيها مخالفة ظاهرة؛ لم يقع الحكم على وفق ذلك المقتضى، كما جاء في قاتل نفسه أنه يعذب في جهنم بما قتل به نفسه".[3]

وكذلك يجري الشأن في المنهيات التي لا تنجذب إليها الطباع، وتنفر منها النفس السليمة؛ "كتحريم الخبائث، وكشف العورات، وتناول السموم، واقتحام المهالك وأشباهها، ويلحق بها اقتحام المحرمات لغير شهوة عاجلة، ولا باعث طبعي؛ كالملك الكذاب، والشيخ الزاني، والعائل المستكبر، فإن مثل هذا قريب مما تخالفه الطباع ومحاسن العادات؛ فلا تدعو إليه شهوة، ولا يميل إليه عقل سليم؛ فهذا الضرب لم يؤكد بحد معلوم في الغالب، ولا وضعت له عقوبة معينة".[4]

---

[1] أصل هذه النكتة عند الجويني، **البرهان**، ج2، ص938، ولكن الشاطبي فصّل ومثّل.

[2] يُنظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج3، ص385.

[3] المصدر السابق، ج3، ص386، ويُنظر: ص387.

[4] المصدر السابق، ج3، ص388-389، وقد تحدث ابن تيمية عن عادات الناس، وأن الشريعة جاءت في هذه العادات بالآداب الحسنة، يُنظر: يوسف البدوي، **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، (عمان: دار النفائس، ط1، 2000)، ص500-501.

ويلخص كلامَ الشاطبي القاعدةُ الفقهية: "داعيةُ الطبعِ تجزئ عن تكليف الشرع".[1] وبإزاء إبقاء الشارع بعض الضروريات مباحةً أو مندوبة؛ اتكالاً على الحافز الطبيعي؛ هناك حالة معاكسة إذ تنصبغ بعض التحسينيات أو الحاجيات بسمة الوجوب لضعف الوازع الجبلي أو مخالفته للطلب أو النهي، وبما أن هذا قد يقود إلى لبسٍ؛ إذ يغدو الضروري في الظاهر تحسينيًّا؛ نبه الشاطبي إلى هذا الملمح بقوله: "ربما وقع الأمر والنهي في الأمور الضرورية على الندب أو الإباحة والتنزيه فيما يفهم من مجاريها؛ فيقع الشك في كونها من الضروريات كما تقدم تمثيله في الأكل والشرب واللباس والوقاع. وكذلك وجوه الاحتراس من المضرات والمهلكات وما أشبه ذلك؛ فيرى أن ذلك لا يلحق بالضروريات، وهو منها في الاعتبار الاستقرائي شرعا، وربما وجد الأمر بالعكس من هذا؛ فلأجل ذلك وقع التنبيه عليه ليكون من المجتهد على بال"،[2] وفي هذه النكتة أو العلة التي نص عليها الشاطبي إيضاح وإجابة عن الاعتراض الثاني الذي ساقه طه عبد الرحمن.

ولتتسع دائرة النظر في المسألة؛ يضاف إلى ملمح تعويل الشارع على الطبع والجبلة؛ الترتيبُ المقاصدي للأخلاق المندمج مع المراتب الثلاث ،كما نقلنا عن العز والشاطبي . وعلى ضوء هذا البيان التفصيلي عن مكانة الأخلاق، وطبيعتها المتجذرة في علم المقاصد، يحمل كلام الأصوليين المجمَل (والمشكل في ظاهره) عن مرادهم بمكارم الأخلاق في التحسينيات، "والمبين يقضي على المجمل"،[3] فالشاطبي الذي أبهم وأجمل؛ هو نفسه أبان وفصّل،[4] ومثله الجويني الذي أبان – وإن

---

[1] يُنظر: السبكي، عبد الوهاب بن علي، **الأشباه والنظائر**، (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت)، ج1، ص368؛ محمد صدقي آلبورنو، **موسوعة القواعد الفقهية**، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2003)، ج4، ص301، وقد توسع ابن عاشور في الحديث عن تعويل الشرع على عامل الفطرة والطبع في الأوامر والنواهي والأخلاق، يُنظر: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ج3، ص176-193.

[2] الشاطبي، **الموافقات**، ج3، ص390.

[3] العسقلاني، أحمد بن علي، **العجاب في بيان الأسباب**، تحقيق: عبد الحكيم محمد الأنيس، (الدمام: دار ابن الجوزي، 1997)، ج1، ص74.

[4] طرف من هذه الإبانة يشير إليه قوله: "كلُّ مسألةٍ مرسومةٍ في أصول الفقه لا ينبني عليها فروعٌ فقهية، أو آداب

كان لم يفصل – أن "الشريعة مَجامعُها على مكارم الأخلاق، والنهي عن الفواحش والموبقات"،[1] وأن مضمون المقاصد الكلية في القضايا الشرعية هو الدعوة إلى محاسن الأخلاق ندبًا وإيجابًا، والنهي عن الفواحش تحريمًا وكراهية.[2]

وعليه؛ تقضي القراءة المتأنية أن يكون مراد الأصوليين بمكارم الأخلاق هو تلك الأفعال – بصرف النظر عن منزلتها المقاصدية – التي يقوم بها الإنسان بدافع الفطرة، والباعث الطبيعي، أو النواهي التي تنفر منها النفسُ، من دون اقتضاء من الشرع، وهذا ما قصده الشاطبي في تعريفه التحسينيات بأنها "الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، **ويجمع ذلك قسمُ مكارم الأخلاق**".[3]

لعل هذه القراءة الكاشفة عن إبهام لفظ "مكارم الأخلاق"؛ أقرب إلى الصواب مما ذهب إليه بعض المؤلفين المعاصرين ممن حمله على متممات الأخلاق وكمالاتها، كالتطيّب والتبسم، وبشاشة الوجه، والرفق... إلخ،[4] و"الآداب العملية التي يمكن اعتبارها من التحسينيات"،[5] ولا سيما أن هذا التفسير ينطوي على إقصاء تصرفات لا يبدو من النظرة العجلى أنها داخلة في مفهوم الأخلاق الطبيعية أو الفطرية، من مثل ستر العورة، وبيع الرجل على بيع أخيه؛ مما هو معدود من جملة التحسينيات.

شرعية، أو لا تكون عونًا في ذلك؛ فوضْعُها في أصول الفقه عاريّة"، الشاطبي، **الموافقات**، ج1، ص37.

[1] يُنظر: الجويني، **البرهان**، ج2، ص1336.

[2] يُنظر: الجويني، عبد الملك بن عبد الله، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق: عبد العظيم الديب، (د.م: د.ن، ط2، 1401هـ)، ص181.

[3] يشار إلى أن تعريف الشاطبي عبارة كاشفة موضحة لكلام الجويني الموجز والمركز في: **البرهان**، ج2، ص937–938، ويُنظر أيضًا كلام الزركشي عن التحسيني؛ إذ قسمه إلى قسمين؛ "منه ما هو غير معارض للقواعد، كتحريم القاذورات، فإن نفرة الطباع عنها لقذارتها معنى يناسب حرمة تناولها؛ حثًّا على مكارم الأخلاق، ومنه إزالة النجاسة، فإنها مستقذرة في الجبلات، واجتنابها أهم في المكارم والمروآت"، **البحر المحيط**، ج5، ص211–212.

[4] يُنظر: قطب الريسوني، "المقاصد التحسينية: قراءة في المفهوم والبعد الوظيفي"، **مجلة كلية العلوم الإسلامية**، جامعة بغداد، العدد (41)، مارس 2015، ص340.

[5] عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، ص160.

فالشريعة قد وكلت الإنسان إلى عقله السليم يهديه إلى محاسن الأخلاق، ويصرفه عن مساوئها، يقول ابن القيم: "وضع الله سبحانه في العقول والفِطَر استحسانَ الصدق، والعدل، والإحسان، والبر، والعفّة... ووَضَع في العقول والفِطَر استقباح أضدادِ ذلك، ونسبةُ هذا الاستحسان والاستقباح إلى العقول والفِطَر كنسبة استحسان شربِ الماء البارد عند الظَّمَأ... فكما لا يمكنه أن يَدْفع عن نفسه وطبعه استحسانَ ذلك ونفعه، فكذلك لا يَدْفَعُ عن نفسه وفِطرته استحسانَ صفاتِ الكمال ونفعها واستقباح أضدادها...".[1]

ولملاحظة مبدأ الاستعداد الفطري في الاهتداء إلى معرفة الضار والنافع؛ أتى الله تعالى بخمس وصايا،[2] تتعلق "بأكبر الحقوق وأوكد الأصول"،[3] وختمها بقوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ﴾ [الأنعام: 151]، أي "تستعملون العقل الذي يحبسكم عن قبيح الإرادات وفواحش الشهوات".[4]

والإسلام إنما جاء لإصلاح الفاسد من أمر الناس، وتقويم ما اعوجّ من أخلاقهم وتصرفاتهم؛ ولم يأتِ لنسخ "عادات صالحة، ولا هدم شرائع عادلة، ولا استنكار مدنيات فاضلة".[5]

إن النسق الأخلاقي في وعي الفقهاء والأصوليين مركب من ثلاث مفردات؛ العقل، والطبع (الفطرة)، والمقصد.

---

[1] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، **إغاثة اللهفان في مكايد الشيطان**، تحقيق: محمد عزيز شمس، (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، ط1، 1432هـ)، ص861.

[2] قال تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلاَّ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلادَكُم مِّنْ إِمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلاَ تَقْرَبُواْ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: 151].

[3] الخطيب الإسكافي، محمد بن عبد الله، **درة التنزيل وغرة التأويل**، تحقيق: محمد آيدين، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ط1، 2001)، ج2، ص566، ويُقارن: ابن عطية، عبد الحق بن غالب، **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز**، تحقيق فئة من الباحثين، (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2، 2007)، ج8، ص495؛ محمد متولي الشعراوي، **تفسير الشعراوي**، (القاهرة: أخبار اليوم، 1991)، ج7، ص3999.

[4] الخطيب الإسكافي، **درة التنزيل**، ج2، ص567.

[5] أحمد فهمي أبو سنة، **العرف والعادة في رأي الفقهاء**، (القاهرة: مطبعة الأزهر، 1947)، ص69-70، ويُقارن: ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ج3، ص184-185.

وللقفّال الشاشي (ت٣٦٥هـ) كتاب سماه "محاسن الشريعة"، ويبحث في مقاصد الشريعة، والأسرار والغايات التي تنطوي عليها الأحكام الشرعية،[1] أطلق فيه القفال على "المقاصد" اسم "المحاسن"؛ لأنها جالبة كل ما هو حسن جميل، ودارئة كل ما هو سيئ قبيح؛ مما يدركه العقل مستعينًا بالفطرة،[2] ودين الله "موضوع على الحُسن في العقول والمعارف"،[3] وما فتئ هذا الفقيه الشافعي يقرر في مواضع كثيرة من كتابه حُسْنَ معاني الأحكام الشرعية وعللها التي تأمر بما يوافق محاسن الأخلاق والعادات الفطرية،[4] وتنهى عما تأباه الطبائع السليمة.[5]

وقد نبه الشاطبي أيضًا على نكتة أصولية أخرى تميط اللثام عن وثاقة العلاقة بين مراتب التقسيم الأصولي للمقاصد؛ هي أن الحكم في المباح يختلف بحسب الكلية والجزئية، فهناك مباح بالجزء مطلوب بالكل من جهة الندب (كالأكل والشرب فوق الحاجة)، أو الوجوب (كالبيع والشراء ووجوه الاكتسابات الجائزة)، ومباح بالجزء منهي عنه بالكل من جهة الكراهة (كسماع تغريد الحمام واللعب به والغناء المباح)، أو المنع (كالمباحات التي تقدح في العدالة المداومة عليها)،[6] واستنادًا إلى هذا الميزان؛ جعل الشاطبي "مجموع الحاجيات والتحسينات ينتهض أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات"؛[7]

---

[1] يُنظر: القفال الشاشي، محمد بن علي، **محاسن الشريعة في فروع الشافعية**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2007).

[2] أطلق الحكيم الترمذي (ت 320هـ) كلمة (المحاسن) على المقاصد، قال: "وإنما زجر الله تعالى الخلقَ عما يشينهم، ويفسد عليهم محاسنهم"، **كتاب إثبات العلل**، تحقيق: خالد زهري، (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ط1، 1998)، ص235.

[3] المصدر السابق، ص391.

[4] يُنظر: المصدر السابق، ص49، 68، 167، 391، 506، 513، 538.

[5] يُنظر: المصدر السابق، ص262، 265، 391، 521، 599.

[6] يُنظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج2، ص206-209؛ الريسوني، **نظرية المقاصد**، ص185-187؛ محمد مصطفى الزحيلي، **الوجيز في أصول الفقه الإسلامي**، (دمشق: دار الخير، ط2، 2006)، ج1، ص383-385.

[7] الشاطبي، **الموافقات**، ج1، ص41.

لأن المقاصد التحسينية تكمل الحاجية، والحاجية تكمل الضرورية، و"المكمِّل للمكمِّل مكمِّلٌ، فالتحسينية إذا كالفرع للأصل الضروري، ومبني عليه".[1]

بهذا الخيط الواصل بين المراتب الثلاث؛ ينبغي لنا أن نفهم التحسينيات على أنها سياج يشير في ظاهره إلى مقاصد التزيين والتجميل، ولكن وظيفته في الجوهر هي الحيلولة دون المساس بالحاجيات والضروريات والإخلال بها، يقول الشاطبي: "فَصَارَ الْأَخَفُّ كَأَنَّهُ حِمًى لِلْآكَدِ، وَالرَّاتِعُ حَوْلَ الْحِمَى يُوشِكُ أَنْ يَقَعَ فِيهِ، فَالْمُخِلُّ بِمَا هُوَ مكمِّل كَالْمُخِلِّ بالمكمَّل[2]... فإذن قد يكون في إِبْطَالِ الْكَمَالَاتِ بِإِطْلَاقٍ إِبْطَالُ الضَّرُورِيَّاتِ بِوَجْهٍ مَا"،[3] فالتحسينيات تشدّ عُرا الحاجيات والضروريات، وتمنحها مزيد حفظ، وفضلَ تتمة.

وفي معرض حديثهم عن المقاصد التحسينية؛ استشهد بعض الأصوليين، كالزركشي،[4] وابن أمير حاج،[5] بحديث النبي ﷺ: «إنما بُعثت لأتمِّمَ مكارمَ الأخلاق»،[6] ويقتضي هذا الربط بين الأخلاق التحسينية وبين الحديث استشكالاً آخر عن المقصود بالتتمة في الحديث؛ إذ من غير الوارد – كما لاحظ طه عبد الرحمن – أن تكون الرسالة النبوية مجرد تتميم وإكمال للفائض عن الضروري والحاجي،[7] وثمة تفسيران:

التفسير الأول: بيّن الشاطبي أن الله تعالى أنزل في المرحلة المكية أصولَ الإسلام وقواعده

---

[1] المصدر السابق، ج2، ص33، وعند ابن تيمية أن التحسينيات مكملة ما فوقها، والرسل بُعثت لتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها. يُنظر: البدوي، **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، ص499.

[2] يُنظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج2، ص38.

[3] المصدر السابق، ج2، ص39-40، وللتوسع في ربط الشاطبي بين المكمِّل والمكمَّل، يُنظر: الكيلاني، **قواعد المقاصد**، ص224-230.

[4] يُنظر: الزركشي، **البحر المحيط**، ج5، ص211.

[5] يُنظر: محمد بن أمير حاج، **التقرير والتحبير**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط2، 1983)، ج3، ص145؛ محمد اليوبي، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، (الرياض: دار الهجرة، ط1، 1998)، ص328.

[6] **مسند ابن حنبل**، ج14، ص513.

[7] يُنظر: عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص112.

الكلية، مثل الإيمان بالله تعالى ورسله واليوم الآخر، والنهي عن الكفر والشرك، ومن ذلك الأمر بمحاسن الأخلاق كالعدل والإحسان والصبر والوفاء بالعهد... إلخ، والنهي عن مساوئها كالفحشاء والبغي والقتل... إلخ،[1] وفي المدينة اكتملت هذه الأصول والقواعد تدريجيًّا، كتحريم المسكرات، وإقامة الحدود "التي تحفظ الأمور الضرورية وما يكملها ويحسنها، ورفع الحرج بالتخفيفات والرخص، وما أشبه ذلك، وإنما ذلك كله تكميل للأصول الكلية".[2]

فالمقصود بمكارم الأخلاق في الحديث أصولُ الشريعة وأسّ قواعدها، وتتميمها هو تمتينها وحفظها بتشريع أحكام أخلاقية إضافية ومكملة، قال الشاطبي: "والشريعة [كلها] إنما هي تخلق بمكارم الأخلاق، ولهذا قال عليه السلام: «بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». إلا أن مكارم الأخلاق إنما كانت على ضربين: أحدهما: ما كان مألوفا وقريبا من المعقول المقبول، كانوا في ابتداء الإسلام إنما خوطبوا به، ثم لما رسخوا فيه تمم لهم ما بقي، وهو: الضرب الثاني: وكان منه ما لا يعقل معناه من أول وهلة فأخر، حتى كان من آخره تحريم الربا، وما أشبه ذلك، وجميع ذلك راجع إلى مكارم الأخلاق، وهو الذي كان معهودا عندهم على الجملة".[3]

التفسير الثاني: أن الشريعة أكملت مكارم الأخلاق في الأمم السابقة، وصححت الفاسد من ملة سيدنا إبراهيم،[4] والنبي ﷺ هو اللبنة الأخيرة في بنيان الإنسانية، وخاتم النبيين، كما في الحديث الصحيح،[5] "فبه كمل دين الله المتضمن للأمر بكل معروف والنهي

---

[1] يُنظر: الشاطبي، **الموافقات**، ج3، ص335.

[2] المصدر السابق، ج3، ص336.

[3] المصدر السابق، ج2، ص123.

[4] يُنظر: المصدر السابق، ج4، 256.

[5] هو قوله ﷺ: «مثَلِي ومثَلُ الأَنْبِيَاءِ كمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى دَارًا، فأَكْمَلَهَا، وأَحْسَنَها؛ إلاَّ مَوْضِعَ لَبِنَةٍ، فجَعَلَ النَّاسَ يَدْخُلُونَها، ويتَعَجَّبُونَ، ويَقُولُونَ: لَوْلاَ مَوْضِعُ اللَّبِنَةِ»، يُنظر: ابن الأثير، المبارك بن محمد، **جامع الأصول**، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، (دمشق: مكتبة الحلواني؛ مطبعة الملاح، 1972)، ج8، ص537.

عن كل منكر وإحلال كل طيب وتحريم كل خبيث".[1]

فكما أن بعثة النبي ﷺ تممت الرسالاتِ، وختمت النبوات؛ فكان المتمِّم واقعًا في صميم المتمَّم، كذلك معنى تتميم مكارم الأخلاق في الإسلام، فهي ليست تتميمًا تحسينيًّا فائضًا عن الحاجة، أو زائدًا عن الواجب، وإنما هي لبنة بها تستكمل أصول الإسلام، وتتم قواعده، قال العيني: "شبه الأنبياء وما بعثوا به من إرشاد الناس إلى مكارم الأخلاق بدار أسس قواعده ورفع بنيانه وبقي منه موضع لبنة، فنبينا ﷺ بعث لتتميم مكارم الأخلاق كأنه هو تلك اللبنة التي بها إصلاح ما بقي من الدار".[2]

وفي هذا السياق؛ يحسن أن نشير إلى أن المقاصد التحسينية تسمى أيضًا "التتمات" و"التكملات"، كما سماها العز بن عبد السلام وغيره،[3] فالأخلاق في التحسينيات دورها متممٌ ومكمل؛ وفق هذا الملمح المشار إليه.

خاتمة

فيما سلف من بيان ونقاش؛ سعى البحث إلى غايتين:

الغاية الأولى: البرهنة على أن العز بن عبد السلام وطَّد في منظومته مركزيةَ الأخلاق في الشريعة الإسلامية، وربط بإحكام واقتدار بين النسقين الأخلاقي والمقاصدي في المراتب الثلاث، ففضائل الأعمال تندرج تحت كلية أو أكثر من الكليات الخمس، فتدعمها بجلب فضيلة أو صرف رذيلة، سواء أكان هذا الدعم داخلاً في مرتبة الضروريات أم الحاجيات أم

---

[1] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج28، ص122.

[2] العيني، محمود بن أحمد، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 2001)، ج16، ص136، ويُقارن: الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، **التفسير**، تحقيق: هند سردار، (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول الدين، ط1، 2001)، ج4، ص266.

[3] يُنظر: العزّ بن عبد السلام، **قواعد الأحكام**، ج2، ص123، و(التتمات) عند القرافي، أحمد بن إدريس، **شرح تنقيح الفصول**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط1، 1973)، ج1، ص393، و(التكميلي) عند الشاطبي، **الموافقات**، ج1، ص233؛ ج3، ص515.

التحسينيات، وإن المصالح والمفاسد عند العز تعبير آخر لمفهومي الخير والشر، والحسنة والسيئة.

الغاية الثانية: مقاربة إشكالية "الأخلاق التحسينية" كما وردت عند جمهرة علماء الأصول (خلافًا للعز)، وقد تبين – بناء على قواعد ومفاهيم نص عليها الأصوليون – أن المقصود بمكارم الأخلاق في باب التحسينيات تصرفات يقوم بها الإنسان بدافع الباعث الطبيعي أو الجبلي، أو نواهٍ تنفر النفس السليمة من القيام بها، واتكالاً على داعي الطبع هذا؛ لم يُضْفِ الشرعُ عليها صفة الوجوب أو التحريم، وإنما تركها في دائرة الإباحة والندب، ومن ثم وُضعت في المرتبة الثالثة مع أنها داخلة في الرتبتين الأوليين.

وعليه نستنتج أن التشاكس والتعارض بين حقيقة مركزية الأخلاق في الشريعة الإسلامية، وبين قصرها على المقاصد التحسينية؛ حالة إشكالية في الظاهر، ترتب عليها إيهامُ أن الأخلاق "مجرد كماليات"[1] يؤخَذ منها ويرد، ولكن واقع الحال ينبئ عن أن الأصوليين عندما تحدثوا عن مكارم الأخلاق في باب التحسينيات؛ أجملوا عبارتهم، ولم يكن منهم بيان شافٍ كافٍ، ولكنهم عندما أشاروا إليها في مواضع أخرى؛ أبانوا عن مرادهم، ووضحوا مقصودهم، فحملنا إجمالهم في ذاك الموضع على بيانهم في تلك المواضع.

المراجع: References:

‘Abdul Raḥmān, Ṭahā, “Mashrū’ Tajdīd ‘Ilmī li Mabḥath Maqāṣid al-Shariat”, *Majallat al-Muslim al-Mu’āṣir*, No (103), 2002.

‘Abdul Raḥmān, Ṭahā, *Tajdīd al-Manhaj fī Taqwīm al-Turāth*, (Beirut: al-Dār al-Bayḍā: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabi, 2nd edition).

‘Abdullah, Muḥammad Ḥassan, ‘*Izzuddīn bin ‘Abdul Salāam Bā’i’ al-Mulūk*, (Cairo: Maktabat Wahbah, 1962).

‘Aṭiyyah, Jamāluddīn, *Naḥw Taf’īl Maqāṣid al-Shari’ah*, (Amman: al-Ma’had al-‘Ālamī lil Fikr al-Islāmī, Damascus: Dār al-Fikr, 1st edition, 2001).

Aḥmad Fahmī Abū Sanah, *al-‘Urf wa al-‘Ādat fī Ra’yi al-Fuqahā’*, (Cairo: Maṭba’at al-Azhar, 1947).

Al-‘Asqalānī, Aḥmad bin ‘Alī, *al-‘Ijāb fī Bayān al-Asbāb*, ed; ‘Abdul Ḥakīm Muḥammad al-Anīs (Dimam: Dār Ibn al-Jawzī, 1997).

Al-‘Aynī, Maḥmūd bin Aḥmad, *‘Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyat, 1st edition, 2001).

Al-‘Izz bin ‘Abdul Salāam, *Qawā’id al-Aḥkām fī Iṣlāḥ al-Anām*, ed; Nazīh Kamāl Ḥammad,

[1] طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص112.

Uthmān Jumu'at amīriyyat, (Damascus: Dār al-Qalam, 2000).
Al-'Izz bin 'Abdul Salāam, *Shajarat al-Ma'ārif wa al-Aḥwāl wa Ṣaliḥ al-Aqwāl wa al-'Amāl*, ed; 'Iyād al-Ṭabbā' (Damascus: Dār al-Ṭibā', 1989).
Al-'Izz bin 'Abdul Salām, *Maqāṣid al-Ri'āyah li Ḥuqūq Allah 'Izz wa Jall*, ed Iyād al-Ṭabbā', (Damascus: Dār al-Fikr, 1995).
Al-Ḥakīm al-Tirmidhī, Muḥammad bin 'Alī, *Kitāb Ithbāt al-'Ilal*, ed; Khālid Zuhrī, (Casablanca: Kulliyyat al-Ādāb wa al-'Ulūm al-Insāniyyah, 1st edition, 1998).
Al-Badawī, Yūsuf, *Maqāṣid al-Sharī'ah 'inda Ibn Taymiyyah*, (Amman: Dar al-Nafā'is, 1st edition, 2000).
Al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān, *Ḍawābiṭ al-Maṣlaḥah fī al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, (Damascus: Muassasat al- Risālat, 1973).
Al-būrnū, Muḥammad Ṣidqī, *Mawsū'at al-Qawā'id al-Fiqhiyyah*, (Beirut: Mu'assasat al-Risālat, 1st edition, 2003).
Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā'īl, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, ed; Muṣṭafā al-Bughā, (Damascus: Dar Ibn Kathir, 1993).
Al-Fairūz Abādī, Muḥammad bin Ya'qūb, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, (Damascus: Mu'assasat al-Risālah, 8th edition, 2005).
Al-Faqīr, 'Alī Muṣṭafā, *Al-Imām al-'Izz bin 'Abdul Salāam wa Atharuhu fī al-Fiqh al-Islāmī*, (Risalat Dukturat, Jami'at Mu'tah, Jordan, 1976).
Al-Fayyūmī, Aḥmad bin Muḥammad, *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr*, ed; 'Abdul 'Aẓīm al-Shanāwī, (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 2nd edition, 1977).
Al-Fāsī, 'Allāl, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah wa Makārimuhā*, (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 5th edition, 1993).
Al-Ghazālī, Muḥammad bin Muḥamad, *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2005).
Al-Hāshimī, 'Abdul Mun'im, *al-'Izz bin 'Abdul Salām Sulṭān al-'Ulamā*, (Damascus, Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1993).
Al-Jābirī, Muḥammad 'Ābid, *Al-'Aql al-Akhlāqī al-'Arabī*, (Beirut: Markaz al-Dirāsāt al-Wiḥdat al-'Arabiyyah, 2001).
Al-Jāḥiẓ, 'Amrū bin Baḥr, *Tahdhīb al-Akhlāq*, (Tanta: Dār al-Ṣaḥābah lil Turāth, 1989).
Al-Juwainī, 'Abdul Malik bin 'Abdullah, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, ed; 'Abdul 'Aẓīm Maḥmūd al-Dīb, (Doha: Wizarat al-Awqāf wa al-Shun al-Islāmiyyah, 1st edition, 1399).
Al-Juwainī, 'Abdul Malik bin 'Abdullah, *Ghiyāth al-Umam fī Iltiyāth al-Ẓulam*, ed; 'Abdul 'Aẓīm Maḥmūd al-Dīb. (2nd edition, 1401H).
Al-Kaylānī, 'Abdul Raḥmān, *Qawā'id al-Maqāṣid 'inda al-Imām al-Shāṭibī 'Arḍan wa Dirāsatan wa Taḥlīlan*, (Amman: al-Ma'had al-Ālamī lil Fikr al-Islāmī and Damascus: Dār al-Fikr, 1st edition, 2000).
Al-Khaṭīb al-Iskāfī, Muḥammad bin 'Abdullah, *Durrat al-Tanzīl wa Ghurrat al-Ta'wīl*, ed; Muḥammad Āyyidīn, (Makkah al-Mukarramat: Jami'at Ummu al-Qurā, 1st edition, 2001).
Al-Khalaylat, Yaḥyā Muḥammad, "Naẓariyyat al-Ḥukm 'inda al-'Imām al-'Izz ibn 'Abdul Salām: Dirāsat fī al-Siyāsat al-Shari'yyat", *Majallat al-Jam'iyyah al-Fiqhiyyah al-Su'udiyyah*, No (41), 2017.
Al-Mawsū'at al-Fiqhiyyah al-Kuwaitiyyah, (Kuwait: Wizarat al-Awqāf wa al-Shuūn al-Islāmiyyat, 2nd edition, 1987).
Al-Maydānī, 'Abdul Raḥmān Ḥassan Ḥabannakah, *al-Akhlāq al-Islāmiyyah wa Asāsuhā*, (Damascus: Dār al-Qalam, 5th edition, 1999).
Al-Māwardī, 'Alī bin Muḥammad, *Tashīl al-Naẓr wa Ta'jīl al-Ẓafar*, ed; Riḍwān al-Sayyid, (Beirut: Markaz ibn al-Azraw li Dirāsāt al-Turāth al-Siyāsī, 2nd edition, 2012).

Al-Nadwī, Raḍwān ‘Alī, *al-‘Iz bin ‘Abdul Salām*, (Damascus: Dār al-Fikr, 1960).
Al-Nīsābūrī, Muslim bin al Ḥajjāj, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*, ed; Muḥammad Fuād ‘Abdul Bāqī, (Cairo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1991).
Al-Ṣadafī, Khalīl bin Aybek, *al-Wāfī bi al-Wafayāt*, (Shatughat: Farānz Shtayanar, 1991).
Al-Āmidī, ‘Alī bin Muḥammad, *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, ed; ‘Abdul Razzāq ‘Afīfī, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1402H).
Al-Qaffāl al-Shāshī, Muḥammad bin ‘Alī, *Maḥāsin al-Shari’at fī Furū’ al-Shāfi’iyyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1st edition, 2007).
Al-Qarāfī, Aḥmad bin Idrīs, *Anwār al-Burūq fī Anwā’ al-Furūq*, (Beirut: ‘Ālam al-Kutub).
Al-Qarāfī, Aḥmad bin Idrīs, *Sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, ed; Ṭahā ‘Abdul Raūf Sa’ad, (Cairo: Sharikat al-Ṭibā’at al-Fanniyyah al-Muttaḥidah, 1st edition, 1973).
Al-Qushairī, ‘Abdul Karīm, *al-Risālah al-Qushairiyyah*, ed; ‘Abdul Ḥalīm Maḥmūd, Maḥmūd bin al-Sharīf, (Cairo: Dār al-Ma’ārif, 1995).
Al-Raīsūnī, Quṭb, “al-Maqāṣid al-Taḥsīniyyat: Qirāat fī al-Mafhūm wa al-Bu’d al-Waẓīfī”, *Majallat Kulliyyat al-‘Ulūm al-Islāmiyyat,* Jāmi’at Baghdad, No (41), March 2015.
Al-Raisūnī, Aḥmad, *Naẓariyyat al-Maqāṣid ‘inda al-Imām al-Shāṭibī*, (Herdon: al-Ma’had al-‘Ālamī lil Fikr al-Islāmī, 4th edition, 1995).
Al-Rāghib al-Aṣfahānī, al-Ḥussein bin Muḥammad, *al-Tafsīr*, ed; Hind Sardād, (Makkah al-Mukarramah: Jami’at Umm al-Qurā, Kulliyyat al-Da’wah wa Uṣūl al-Dīn, 1st edition, 2001).
Al-Rāzī, Muḥammad bin ‘Omar, *al-Maḥṣūl fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, ed; Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī, (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 3rd edition, 1997).
Al-Sayyid al-Jurjānī, ‘Alī bin Muḥammad, *al-Ta’rīfāt*, ed; Muḥammad Ṣādiq al-Munshāwī, (Cairo: Dār al-Faḍīlah, 2004).
Al-Sha’rāwī, Muḥammad Mutawallī, *Tafsīr al-Sha’rāwī*, (Cairo: Akhbār al-Yawm, 1991).
Al-Shāṭibī, Ibrāhīm bin Mūsā, *al-Muwāfaqāt*, ed; Abū ‘Ubaidah Mashhūr Āl Salmān, (Jeddah: Dār Ibn ‘Affān, 1997).
Al-Subkī, ‘Abdul Wahhāb bin ‘Alī, *al-Ashbāh wa al-Naẓā’ir*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah).
Al-Sufyānī, Fāṭimah, *al-Maqāṣid al-Taḥsīniyyat: Dirāsah Uṣūliyyah Taṭbīqiyyah*, (Risālat Majister, Jāmi’at Umm al-Qurā, Kingdom of Saudi Arabia, 2011).
Al-Ṭabbā’, ‘Iyād, *al-Imām al-‘Iz wa Atharuhu fī al-Ḥadīth wa ‘Ulūmuhu*, (Risālat Mājistir, Jāmi’at Ṭarāblus, Lubnan, 2020).
Al-Wuhaybī, ‘Abdullah bin Ibrāhīm, *al-‘Izz bin ‘Abdul Salāam: Ḥayātuhu wa Ātharuhu wa Manhajuhu fī al-Tafsīr*, (2nd edition, 1982).
Al-Yūbī, Muḥammad, *Maqāṣid al-Sharī’ah al-Islāmiyyah*, (Riyadh: Dār al-Hijrah, 1st edition, 1998).
Al-Zarkashī, Muḥammad bin Bahādur, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, (Kuwait: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu’ūn al-Islāmiyyat, 2nd edition, 1992).
Al-Ziraklī, Khairuddīn, *al-A‘lām*, (Beirut: Dār al-‘Ilm lil Malāyīn, 15th edition, 2002).
Al-Zubaydī, Muḥammad bin Muḥammad, *Tāj al-‘Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, (Kuwait: al-Majlis al-Waṭanī lil Thaqāfat wa al-Funūn, 1965-2001).
Al-Zuḥailī, Muḥammad Muṣṭafā, *al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, (Damascus: Dar al-Khayr, 2nd edition, 2006).
Al-Zuḥailī, Wahbah, *Al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*, (Damascus: Dār al-Fikr, 1st edition, 1986).
Al-Zuḥailī, Wahbah, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, (Damascus: Dār al-Fikr, 1st edition, 1986).
Al-Zuḥaylī, Muḥammad, *Al-‘Izz bin ‘Abdul Salāam*, (Damascus: Dār al-Qalam, 1992).
Badawī, ‘Abdul Raḥmān, *Dirāsāt wa Nuṣūṣ fī al-Falsafah wa al-‘Ulūm ‘inda al-‘Arab*, (Beirut: al-Mu’assasah al-‘Arabiyyah lil Dirāsāt wa al-Nashr, 1st edition, 1981).

Būḥnāsh, Nūrah, *Maqāṣid al-Sharī'ah 'inda al-Shāṭibī wa Ta'ṣīl al-Akhlāq fī al-Fikr al-'Arabī al-Islāmī*, (Risālat Dukturah, Jamiah Mentouri, Constantine, 2007).

Darrāz, Muḥammad 'Abdullah, *Kalimāt fī Mabādi' 'Ilm al-Akhlāq*, (Cairo: al-Maṭba'at al-'Ālamiyyat, 1953).

Fawdah, 'Abdul 'Aẓīm, *'Izzuddīn bin 'Abdul Salām wa Atharuhu fī al-Fiqh wa al-Uṣūl*, (Risālat Majister, Kulliyyat Dār al-'Ulūm, Cairo: 1976).

Ḥasan, 'Abbās, *al-Naḥw al-Wāfī*, (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 15th edition, 2018).

Ḥilmī, Muṣṭafā, *al-Akhlāq Baina al-Falāsafah wa 'Ulamā al-Islām*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyat, 1st edition, 2004).

Ḥussein, Ḥussām Ibrāhīm, *Maqāṣid al-Sharī'ah 'inda al-Imām al-'Izz bin 'Abdul Salām*, (Risālat Majister, al-Jāmi'ah al-Urduniyyah, Amman, 2003).

Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir, *Maqāṣid al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*, ed; Muḥammad al-Ḥabīb ibn al-Khawjah, (Doha: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 2004).

Ibn Ḥanbal, Aḥmad bin Ghālib, *al-Miḥwar al-Wajīz fī Tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, ed. Fi'ah min al-Bāḥithīn, (Doha: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyat, 2nd edition, 2007).

Ibn al-'Imād, 'Abdul Ḥayyi bin Aḥmad, *Shazrāt al-Dhahab fī Akhbār Man Dhahab*, ed; Maḥmūd al-Arna'ouṭ, (Damascus: Dār Ibn Kathīr, 1991).

Ibn al-Amīr al-Ḥāj, Muḥammad, *al-Taqrīr wa al-Taḥrīr*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2nd edition, 1983).

Ibn al-Athīr, al-Mubārak bin Muḥammad, *Jāmi' al-Uṣūl*, ed; 'Abdul Qādir al-Arnouṭ, (Damascus: Maktabat al-Ḥilwānī, Maṭba'at al-Mallāḥ, 1972).

Ibn Fāris, Aḥmad, *Maqāyis al-Lughat*, ed; 'Abdul Salām Hārūn, (Beirut: Dār al-Fikr, 1979).

Ibn Manẓūr, Muḥammad bin Mukrim, *Lisān al-'Arab*, (Cairo: Dār al-Ma'ārif, no date).

Ibn Maskawayh, Aḥmad bin Muḥammad, *Tahdhīb al-Akhlāq wa Taṭhīr al-A'rāq*, (Cairo: Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 1st edition, 1998).

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad bin Abī Bakr, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'Ālamīn*, ed; Abī 'Ubaidah bin Ḥasan Āl Salmān, (Jeddah: Dār Ibn al-Jawzī, 1423H).

Ibn Qayyim al-Jawziyyah, Muḥammad bin Abī Bakr, *Ighāthat al-Lahafān fī Makāyid al-Shayṭān*, ed; Muḥammad 'Azīz Shams, (Makkah al-Mukarramah: Dār al-'Ālam al-Fawāid, 1st edition, 1432H).

Ibn Taymiyyat, Aḥmad bin 'Abdul Ḥalīm, *Majmū' al-Fatāwā*, ed; 'Abdul Raḥmān bin Muḥammad bin Qāsim, (al- Madinah al-Munawwarah: Majma' al-Malik Fahd, 1995).

Jāsir 'Awdat, *Maqāṣid al-Sharī'at Falsafat li Tashrī al-Islāmī*, Tarjamat: 'Abdul Laṭīf al-Khayyāṭ, (London: Washinton: al-Ma'had al-'Ālamī lil Fikr al-Islāmī, 2007).

Majma' al-Lughat bil Qahirah, *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, (Cairo: Maktabat al-Syurūq al-Dawliyyat, 4th edition, 2004).

'Omar, bin Ṣāliḥ bin 'Omar, *Maqāṣid al-Sharī'at 'inda al-Imām al-'Izz bin 'Abdul Salām*, (Amman: Dār al-Nafāis, 2003).

Guidelines to Contributors

At-Tajdid is a refereed journal published twice a year (June and December) by the International Islamic University Malaysia (IIUM). Articles are published based on recommendation by at least two specialized peer reviewers. Submissions must strictly abide by the following rules and terms:

- Be the author's original work. Simultaneous submissions to other journals as well as previous publication thereof in any format (as journal articles or book chapters) are not accepted. (Should this happen, the author is duty bound to refund the honorarium paid to the reviewers.)
- Be between 5000 and 7000 words including the footnotes (articles); book reviews between 1500 and 4000 words; conference reports between 1000 and 2500 words.
- Include a 200-250 abstract both in Arabic and English.
- Cite all biographical information in footnotes when the source is mentioned for the first time (e.g., full name[s] of the author[s], complete title of the source, place of publication, publisher, date of publication, and the specific page[s] being cited). For subsequent citations of the source, list the author's last name, abbreviate the title, and give the relevant page number(s).
- Provide a separate full bibliographical list of all sources cited at the end of the article.
- Qur'anic references (e.g. name of *surah* and number of verse[s]) must be given in the main text immediately after the verse[s] cited as follows: Al-Baqarah: 25).
- Hadith citations must be according to the following format: Al-Bukhāri, Muḥammad ibn Ismāʿīl, *al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, 1404/1988), "Kitāb al-Zakāh", ḥadīth no. x, vol. y, p. z.
- Titles of Arabic books and encyclopedias as well as names of Arabic journals cited must be in **bold characters**. Counterparts of all these in English and other non-Arabic languages using Latin script must be *italicized*. Titles of journal articles, encyclopedia entries, and chapters in collective books in any language must be put between inverted commas ("….").
- Traditional Arabic should be used for main text (16 points) and footnotes (12 points) of articles/book reviews and conference reports. Simplified Arabic must be used for main title (20 points) and subtitles (18 points).
- Include a cover sheet with author's full name, current university or professional affiliation, mailing address, phone/fax number(s), and current e-mail address. Provide a two-sentence biography.
- The editor and editorial Board retain the right to return material accepted for publication to the author for any changes, stylistic and otherwise, deemed necessary to preserve the quality standard of the journal.
- Submissions should saved in Rich Text Format (RTF) and sent to tajdidiium@iium.edu.my

At-Tajdid

A Refereed Arabic Biannual
Published by International Islamic University Malaysia

Volume 26 **2022/1443** **Issue No. 51**

Editor-in-Chief
Prof. Dr. Nasreldin Ibrahim Ahmed Hussien

Editor
Asst. Prof. Dr. Muntaha Artalim Zaim

Editorial Board
Prof. Dr. Ahmed Ibrahim Abu Shouk
Prof. Dr. Muhammed Saadu al-Jarf
Prof. Dr. Jamal Ahmed Bashier Badi
Prof. Dr. Waleed Fikry Faris
Prof. Dr. Majdi Haji Ibrahim
Prof. Dr. Asem Shehadah Ali
Prof. Dr. Judi Faris Al-Bataineh
Assoc. Prof. Dr. Akmal Khuzairy Abd. Rahman
Assoc. Prof. Dr. Abdulrahman Helali
Asst. Prof. Dr. Fatmir Shehu
Asst. Prof. Dr. Homam Altabaa

Language Reviser
Asst. Prof. Dr. Adham Muhammad Ali Hamawiya

Administrative Staff
Sr. Aida Hayati Mohd Sanadi