المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/nj.v9i4.480

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في علوم الوحي والدراسات الإنسانية

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 9-12-2024
تاريخ القبول: 14-3-2025

التأصيل الكلامي الأشعري لعلاقة المقاصد بالأخلاق: دراسة في الأبعاد النفسية والاجتماعية لنظرية التحسين والتقبيح في الفكر الأشعري المتأخر

محمد بن قدور[1]

benmed27@gmail.com

الملخص:

يروم هذا البحث العلمي إثارة سؤال العلاقة بين المقاصد والأخلاق من خلال تحليل شبكة مفاهيم الحسن والقبح في النظرية الأخلاقية الأشعرية، هذه النظرية التي استطاعت بفضل اكتشاف الأصول النفسية والاجتماعية للتحسين والتقبيح الأخلاقي أن تتيح للفكر المقاصدي إمكانية إثبات الترابط بين غائية الفعل الإنساني وقصدية الحكم الشرعي، من حيث إن هذا الأخير قاصد، لا إلى الاستجابة لحاجيات الإنسان التي تتطلبها فطريته النفسية والاجتماعية، وإنما أيضا إلى ضبطها بضابط الحكمة الإلهية حتى لا يضل سعي الإنسان في الحياة، وهو يحسب أنه يحسن صنعا. لتحقيق هذه البغية انتهجنا منهجًا تحليليًّا، عملنا من خلاله على تفكيك شبكة مفاهيم نظرية الحسن والقبح، قصد تجلية أبعادها النفسية والاجتماعية، وهو ما أسعفنا في إبراز عمق الخطاب المقاصدي الذي يكمن في رعاية أغراض الإنسان النفسية والاجتماعية بما يجعلها مسددة بقصد الشارع وحكمته. وقد قمنا بذلك من خلال محورين اثنين مؤطرين بمقدمة وخاتمة؛ تناول الأول منهما الأبعاد المقاصدية والأخلاقية لمفهومي الحسن والقبح عند متأخري الأشاعرة، فيما تناول الثاني بالتحليل علاقة الأخلاق بالأغراض بين التأصيل الكلامي والاستثمار المقاصدي. وقد خلصنا في الدراسة إلى نتائج هامة تواردت على إثبات واقعية الطرح الأشعري الذي يؤكد أن قوة الشريعة تكمن في قصدها إلى تحصيل مصالح الإنسان النفسية والاجتماعية، في انسجام تام بين المصالح العامة والمصالح الخاصة.

الكلمات المفتاحية:

مقاصد الشريعة، الأخلاق، الفعل الإنساني، الحكم الشرعي، الحسن والقبح.

(1) أستاذ باحث / دكتوراة في العقيدة والفكر الإسلامي، مؤسسة دار الحديث الحسنية - الرباط- المغرب.

للاقتباس: بن قدور، محمد، التأصيل الكلامي الأشعري لعلاقة المقاصد بالأخلاق: دراسة في الأبعاد النفسية والاجتماعية لنظرية التحسين والتقبيح في الفكر الأشعري المتأخر، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج9، ع4، 2025، 12-41.

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

OPEN ACCESS
Received: 2024-12-9
Accepted: 2025-3-14

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في
علوم الوحي والدراسات الإنسانية

The Ash'ari Theological Foundations of the Relationship between Intentions and Ethics: A Study of the Psychological and Social Dimensions of the Theory of Good and Evil in Later Ash'ari Thought

MOHAMED BEN KADDOUR[2]

benmed27@gmail.com

Abstract:

This research explores the link between intentions and ethics through an analysis of the concepts of good and evil in Ash'ari ethical theory. By uncovering the psychological and social roots of moral behavior, the study demonstrates how intentionality connects human actions to legal rulings, which are designed not only to meet human needs but also to align them with divine wisdom, preventing misguided efforts. Using an analytical method, the study deconstructs these moral concepts to reveal their deeper psychological and social dimensions, emphasizing how Islamic law harmonizes human needs with its ethical objectives. Structured around two main themes—Ash'arite interpretations of good and evil, and the interplay between ethics and purpose within Islamic theology—the research supports the Ash'arite view that Islamic law's strength lies in its capacity to promote holistic human well-being by balancing individual and collective interests.

Keywords:

Objectives of Islamic Law, Ethics, Human Action, Legal Ruling, Good and Evil.

(2) Researcher/PhD in Islamic Creed and Thought, Dar Al-Hadith Al-Hassania Foundation - Rabat - Morocco.

Cite this article as: BEN KADDOUR, MOHAMED, The Ash'ari Theological Foundations of the Relationship between Intentions and Ethics: A Study of the Psychological and Social Dimensions of the Theory of Good and Evil in Later Ash'ari Thought, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 9, issue 4, 2025, 12-41.

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

مقدمة:

لقد شكل سؤال التأصيل للعلاقة بين مقاصد الشريعة ونظرية التعليل الكلامية الأصولية، ولا يزال، سؤالا إشكاليا، إذ تستند شرعية القول المقاصدي إلى إشكالية تعليل الأفعال الإلهية بما فيها الأحكام الشرعية. وهي إشكالية ظلت محل خلاف بين العلماء والدارسين، وذلك أن تقصيد الأحكام الشرعية يستبطن القول بمراعاة الشارع، وجوبًا أو تفضلًا، للمعاني الكلية التي تناسب مصالح الإنسان في الحياة، وهو ما يلزم عنه الاستكمال بالغير. غير أن متأخري الأشاعرة قد مالوا إلى القول بالتعليل تفضلا استظهارا باستقراء الشريعة الذي يفيد ثبوت التعليل بالمصالح الذي يقتضيه وصف الرحمة الذي اختصت به هذه الشريعة، وهو ما يضفي على التكليف الشرعي معنى معقولا يجعله مستحسنا، وذلك من حيث إن تعقل مصالح الأحكام أدعى إلى الانقياد من التعبد المحض[3].

ومن هنا نفهم عبارة التغليب في قول الرازي في التعليل بالمصالح: «وإن كنا لا نوجب رعاية المصالح، فلا ننكر حصول الأحكام على مطابقتها في الأكثر، وذلك يفيد ظن تعليل الحكم في الأصل بالوصف»[4]، علما أن طريق كون الوصف علة هو «المناسبة» التي تعني عند الرازي الاستدلال بكون الوصف مشتملًا على المصلحة على كونه علة[5]، وهو ما يفيد «أن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع والأفراد»[6]. بحيث يجعل هذا الاستصلاح الحياة ببعديها الروحي والاجتماعي تصطبغ بجمالية مكارم الأخلاق التي يتجلى بها العبد سواء في محراب تعبده لربه أو في فضاءات معاملاته مع خلقه.

من هنا تبدو لنا تلك العلاقة التأصيلية بين الكلام والمقاصد والأخلاق، علاقة ثلاثية الأبعاد من حيث إن جوهر التقصيد يكمن في مراعاة قصدية الفعل الإنساني وغائيته، وهي قصدية محركة للفعل

---

(3) يقول الإيجي شارحًا مختصر ابن الحاجب: «لا بد للحكم من علة لوجهين أحدهما: إجماع الفقهاء على ذلك إما وجوبا كالمعتزلة أو تفضلا كغيرهم، ثانيهما: قوله تعالى: و﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾ الأنبياء: 107، وظاهر الآية التعميم؛ أي يفهم منه مراعاة مصالحهم فيما شرع لهم من الأحكام كلها، إذ لو أرسل بحكم لا مصلحة لهم فيه لكان إرسالا لغير الرحمة، لأنه تكليف بلا فائدة، فخالف ظاهر العموم. ولو سلمنا انتفاء قولنا: لا بد للحكم من علة، فالتعليل هو الغالب على أحكام الشرع، وذلك لأن تعقل المعنى ومعرفة أنه مفض إلى مصلحة أقرب إلى الانقياد من التعبد المحض، فيكون أفضى إلى غرض الحكيم، فالغلبة والحكمة قد تظاهرتا على حمل ما نحن فيه على كونه معللا بمعنى معقول لأن إلحاق الفرد بالأعم الأغلب واختيار الحكيم الأفضى إلى مقصوده هو الغالب على الظن» شرح مختصر ابن الحاجب، الإيجي عضد الدين، تحقيق: محمد دكوري، نيجيريا – مكتبة دار الثقافة، (1443هـ/ 2022م)، (3/ 102 – 103).

(4) الرازي، نهاية العقول، (288/3).

(5) الرازي، المحصول، 5/ 291

(6) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، (ص/ 17).

نحو تحصيل المصالح التي تلائم فطرته النفسية والاجتماعية والأخلاقية التي جبل عليها، والتي بها يتم نظام الحياة الإنسانية في أكمل صوره. وهكذا فالأحكام الشرعية بما هي موجهات للفعل الإنساني نحو غايات مقاصدية تراعي الصلاح النفسي والاجتماعي للإنسان يمثل معها المقصد الشرعي معيارا أخلاقيا حاكما على تفاصيل الحياة، وذلك ما دام أن قصد الشارع من وضع الشريعة ابتداء إنما هو تحصيل المصالح استجابة لمقتضيات القانون الطبيعي والفطري الذي يحرك فاعلية الإنسان القاصدة بحسب النظر الكلامي الأشعري[7].

ونحن إذ نروم الكشف عن التأصيل الكلامي الأشعري للعلاقة الجدلية بين المقاصد والأخلاق، سنعمل، اعتمادا على المنهج التحليلي، على تحليل الجهاز المفاهيمي المرتبط بالبنية المعرفية التي تلتقي عندها الأبعاد الكلامية والمقاصدية والأخلاقية للفعل الإنساني، وذلك من خلال إعمال النظر في الإشكالات المؤثثة لنظرية التحسين والتقبيح، والتي يمكن اختزالها في الأسئلة الكبرى الآتية:

ما هي الأبعاد الأخلاقية والمقاصدية لشبكة مفاهيم الحسن والقبح وما يدور في فلكهما في الفكر الكلامي الأشعري؟

كيف أسست هذه الشبكة المفاهيمية لعلاقة جدلية بين البعد الأخلاقي للفعل الإنساني والبعد المقاصدي للحكم الشرعي، وما دورها في توجيه وتقويم السلوك الإنساني تقويما أخلاقيا عند الأشاعرة؟

إلى أي مدى مَكَّن اعتبار غائية الفعل الإنساني وقصدية الحكم الشرعي كلاميًّا من إدراك التداخل المعرفي بين المقاصد والأخلاق؟

يحملنا اعتبار هذه الإشكالات على أن نفترض أن إثبات دعوى التأصيل الكلامي الأشعري لعلاقة المقاصد بالأخلاق في الفكر الأشعري ينبني على الاستدلال على أربع مقدمات كلامية؛ تقرر الأولى أن الفعل الإنساني فعل غائي، فيما تفيد الثانية أن غائية الفعل الإنساني تتصور نظريا في استحسان كل ما يلائم غرضه حالا أو مآلا، واستقباح كل ما ينافر غرضه حالا أو مآلا، بينما تقرر الثالثة أن هذه الغائية تتشخص عمليا في توجيه فعل الإنسان نحو تحصيل المصالح التي تلائم غرضه ودرء المفاسد التي تنافر غرضه، وتقرر الرابعة أن الاستحسان والاستقباح الطبيعيين لا يعتبرا شرعا إلا بالأمر والنهي

(7) يقول ابن التلمساني مبينًا الأبعاد الأخلاقية لأحكام الشريعة: «والشارع أجرى الأحكام بناء على العادات، وأتى بمحاسن الشيم وجاء بمكارم الأخلاق وحث العباد عليها، وربطها بما تميل النفوس إليه أو تنفر عنه طبعا» ابن التلمساني، شرف الدين عبد الله بن محمد (ت658هـ)، شرح معالم أصول الدين، تحقيق: نزار حمادي، عمّان، دار الفتح للدراسات والنشر، (1431هـ/ 2010م)، (ص/ 476). المطرفي، ياسر، كتاب الغُنية عن الكلام وأهله: دراسة في معارضة الخطّابي (ت: 388) لعلم الكلام، مجلة الآداب، جامعة ذمار، اليمن، 2025، 13(4)، 362–387.

الشرعي فلا حسن شرعًا إلا ما حسنه الشرع ولا قبيح شرعًا إلا ما قبحه الشرع.

صحيح أن إشكال العلاقة بين المقاصد والأخلاق قد تناولته بعض الدراسات العلمية الهامة، بيد أن قليلا منها اهتم بالتأصيل الكلامي لهذه العلاقة، مع هذا يعنينا منها هنا نموذجين اثنين هما:

- الأول: كتاب «تجديد المنهج في تقويم التراث»، ومقالة بعنوان: «مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة»، مجلة المسلم المعاصر، س 26، ع 103. كلاهما لطه عبد الرحمن. قارب من خلالهما إشكال العلاقة بين المقاصد والأخلاق مقاربة نقدية فريدة، غير أنه ظل فيهما متهمًا ببيان منزلة الأخلاق من مقاصد الشريعة، راميًا إلى إعادة الاعتبار للأخلاق في المنظومة المقاصدية، غير حافل بالكشف عن الأساس الكلامي لهذه العلاقة التكاملية بين هذين المبحثين العلمين.
- الثاني: أطروحة دكتوراة تحمل عنوان: «مقاصد الشريعة عند الشاطبي وتأصيل الأخلاق في الفكر العربي المعصر» أعدتها الباحثة نورة بوحناش. لقد حاولت الباحثة مناقشة الأساس الكلامي الذي بنى عليه الشاطبي نظريته في المقاصد بما جعلها نظرية أخلاقية بامتياز، فانتهت إلى أن ذلك راجع إلى تهوين الشاطبي من شأن النظر الكلامي، والذي بلغ أحيانا درجة التناقض اللامعقول، مثلما تجسد في الموقف الأشعري المتضارب بين رفض القول بتعليل الأفعال وقبول القول بتعليل الأحكام، وهو ما جعل الشاطبي يستبدل بالجدل الكلامي الاستقراء من حيث هو منهج قرآني هادف إلى بحث المعاني الأخلاقية المنهضة للعمل بالشريعة.

وهكذا يبدو أن تبرئة ساحة الفكر الأشعري من هذه التهمة يتطلب الكشف عن التأصيل الأشعري لعلاقة المقاصد بالأخلاق بما فيها تجلياتها في المشروع الشاطبي نفسه. من ثم اقتضى منا فحص هذه الدعوى، فضلا عن تمحيص الفرضية التي انطلقنا منها أعلاه، تحليل مفاهيم الحسن والقبح في الفكر الأشعر ي المتأخر، بغية الكشف عن أبعادها المقاصدية والأخلاقية وإدراك الوشائج المعرفية التي تجمع بينهما، وذلك من خلال تفصيل القول في محورين اثنين: يتعلق الأول ببيان الأبعاد المقاصدية والأخلاقية لمفهوم الحسن والقبح عند متأخري الأشاعرة، فيما يتناول الثاني علاقة الأخلاق بالأغراض بين التأصيل الكلامي والاستثمار المقاصدي.

1. الأبعاد المقاصدية والأخلاقية لمفهومي الحسن والقبح عند الأشاعرة:

يقتضي الكشف عن الأبعاد المقاصدية والأخلاقية لمفهومي الحسن والقبح في النظرية الأشعرية تفكيك المفهومين واستكناه دلالاتهما في علاقتهما بالفعل الإنساني، ولما كان منهج النظر المعرفي في العلوم الإسلامية عموما ينطلق في بناء المفاهيم الشرعية من دلالات الألفاظ في اللسان العربي، كان لا مناص لاستكناه مدلولات مفاهيم نظرية التحسين والتقبيح من الانطلاق من البحث في الدلالات اللغوية قبل الشروع في البحث عن المعاني الاصطلاحية، فلنشرع في بيان معنى الحسن والقبح في اللسان العربي ليتمهد لنا تبين خصوصية دلالاتهما في الاصطلاح الكلامي.

1. دلالة الحسن والقبح بين اللسان والقرآن:

تفيد مادة «حسن» و«قبح» في لسان العرب دلالتين لغويتين متضادتين[8]؛ حيث تدل الأولى على مطلق الجمال المبهج الذي يثير نفس الإنسان ويبعث فيها الرغبة التي تقتضي الإقبال على الشيء أو الفعل المستحسن، في حين تدل الثانية على مطلق الذمامة التي تثير نفس الإنسان وتبعث فيها النفور الذي يقتضي الابتعاد عن الشيء أو الفعل المستقبح.

فالحَسَن والقبيح من الأشياء والأفعال هو ما حُكم عليه بالحسن أو القبح ممن يصح منه الاستقباح والاستحسان بناء على معايير مرتبطة بجمالية الصور أو جمالية القيم والمقاصد، من هنا يقال في الأشياء: «يَسْتَحْسِنُ الشيءَ أَي يَعُدُّه حَسَنًا»[9]، ويقال: «استقبحه: رآه قبيحًا»[10]، وذلك من حيث التعبير الطبيعي عن الانفعال النفسي الذي يثيره حسن صورة الشيء أو قبحها استنادا إلى الذوق الجمالي ببعديه المادي والمعنوي.

وهكذا يقال في تقييم الأفعال تقييما سلبيا: «أَقْبَحَ: أَتَى بِقَبيحٍ»[11]، ويقال في من أتى بفعل التقييم: «قبح عليه فِعله تَقبيحًا: بَيَّنَ قُبْحَهُ»[12]. ويقال في تقييم الفعل تقييما إيجابيا: «أحسنت بفلان...أي

(8) ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، بيروت، دار الفكر، (1399هـ/1979م)، مادة «حسن»، (2/ 57). ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم (ت711هـ)، لسان العرب، بيروت: دار صادر، (د.ت)، مادة «قبح»، (2/ 552)، مادة «حسن»، (13/ 114).

(9) لسان العرب، مادة «حسن»، (13/ 117).

(10) المرجع السابق، مادة «قبح»، (2/ 552).

(11) الفيروزآبادي، محمد، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، ط.8، بيروت، مؤسسة الرسالة، (1426هـ/2005م)، مادة «قبح»، (ص/ 235).

(12) المرجع السابق، مادة «قبح»، (ص/ 235).

أحسنت إليه»[13]، وذلك كله من حيث التعبير الطبيعي عن الانفعال النفسي الذي يثيره حسن مقصد الفعل أو مآله أو قبحهما اعتمادا على الحس الأخلاقي الذاتي أو الاجتماعي، فكان بذلك «الاستقباح: ضد الاستحسان»[14] صورة أو أخلاقا، وكان تقابل دلالتهما، وفق الاستعمال العربي، عاما في الأشياء والأفعال.

على أنه رغم ارتباط التحسين والتقبيح بقيمة الجمال ببعديها الحسي والأخلاقي، فإنّه عندما يتعلق الأمر بتقييم الأفعال الإنسانية فإن أشد ما يكون التقييم ارتباطًا بجمال الأخلاق وقبحها، حتى إذا ما احتيج إلى ضرب مثل لما يُستقبح ويُستحسن منها غالبا ما يسبق إلى الذهن البعد الأخلاقي فيقال: «والمَقابِحُ: ما يُسْتَقْبَح من الأَخلاق، والممادِحُ: ما يُسْتَحْسَنُ منها»[15]. ذلك أن التحسين والتقبيح عند تعلقهما بالفعل الإنساني إنما يدلان على حكمين أخلاقيين يرتبطان بميول المستحسن والمستقبح وطباعه وعادات مجتمعه، لا بموضوعية الفعل في ذاته وصورته، وهكذا فمن أحسن فقد أتى بفعل حسن في نظر المستحسِن، كما أن من أقبح فقد أتى بفعل قبيح في نظر المستقبِح، من جهة عقله أو هواه أو حسه أو عاداته[16].

وعلى هذا السنن العربي سار الخطاب الشرعي في استعمال مادتي «حسن» و«قبح» في تقييم الأفعال، فإن «أكثر ما جاء في القرآن من الحسن فللمستحسَن من جهة البصيرة، وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: 18]، أي: الأبعد عن الشبهة ... ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: 83]، أي: كلمة حسنة، وقال تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَٰنَ بِوَٰلِدَيْهِ حُسْنًا﴾ [العنكبوت: 8]»[17].

ومن هذه الدلالة الأخلاقية يستعمل «القَبْح» بمعنى الإقصاء والإبعاد عن كل خير[18]، فيقال مثلا: «قَبَحَهُ الله عن الخير، أي: نحّاه»[19]، ومن ذلك في التنزيل قوله تعالى: ﴿وَأَتْبَعْنَٰهُمْ فِى هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا لَعْنَةً ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ هُم مِّنَ ٱلْمَقْبُوحِينَ ﴿٤٢﴾﴾ القصص: 42؛ أي من المبعَدين عن كل خير[20]، أو «من الموسومين بحالة منكرة، وذلك إشارة إلى ما وصف الله تعالى به الكفّار من الرّجاسة والنجاسة إلى

(13) لسان العرب، مادة «حسن»، (13/ 115).
(14) المرجع السابق، مادة «قبح»، (2/ 552).
(15) لسان العرب، مادة «قبح»، (2/ 553).
(16) الراغب الأصبهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ت: صفوان عدنان داوودي، ط.4، دمشق، دار القلم، بيروت: الدار الشامية، (1430هـ/ 2009م)، (ص/ 236).
(17) مفردات الراغب، (ص /236).
(18) لسان العرب، مادة «قبح»، (2/ 552).
(19) مفردات الراغب، (ص/ 651)، لسان العرب، مادة «قبح»، (2/ 552).
(20) لسان العرب، مادة «قبح»، (2/ 552).

غير ذلك من الصّفات، وما وصفهم به يوم القيامة من سواد الوجوه، وزرقة العيون، وسحبهم بالأغلال والسّلاسل ونحو ذلك»[21]، بحيث «يجازون بقبيح الآلام على قبح آثامهم»[22].

إن هذا التأسيس اللغوي والقرآني لدلالات مادتي «حسن» و«قبح» ينبني على مقتضى قاعدة أصولية مقررة عند الأشاعرة تقتضي «وجوب استعمال الكلام على ما استعملوه أي العرب ووضعه حيث وضعوه»[23]، وهو ما يسعفنا هنا في إبراز البعد الأخلاقي والمقاصدي للتحسين والتقبيح في الاستعمال القرآني، حيث لا اعتبار لحسن الصور وقبحها في تقييم أفعال الإنسان، وإنما يتم ذلك بالنظر إلى حسن العمل وقبحه مقصدا ومآلا، ولعل في هذا ما حدا بمتكلمي الأشاعرة وأصولييهم إلى حصر الحسن والقبح بدلالتهما على التكليف الشرعي والأخلاقي في الأمر والنهي الشرعيين، تمييزا لهما عن الدلالة الطبيعية التي لا تقتضي تكليفا يستوجب مدحًا أو ذمًا.

فما الفرق بين الدلالة الطبيعية والدلالة الشرعية للحسن والقبح في الفكر الأشعري؟

2. دلالة الحسن والقبح في الفكر الأشعري

تناول الأشاعرة، في سياق سجالهم مع الخصوم، مفهومي الحسْن والقبح، وما يدور في فلكهما من مفاهيم أخلاقية؛ من قبيل الحسَن والقبيح والتحسين والتقبيح والاستحسان والاستقباح، ضمن نظرية الأفعال الكلامية من حيث قابليتها للتعليل بالأغراض والمقاصد، وهو ما يبرز بجلاء وثاقة الترابط بين الأبعاد الأخلاقية والتشريعية؛ العقدية والعملية، لهذه المفاهيم في الفكر الأشعري.

وقد قسم الأشاعرة دلالات الحسن والقبح إلى أقسام لخصها الرازي (ت606هـ/1210م) في قوله: «اعلم أن الذي ذُهب إليه في الحُسن والقُبح أنه قد يراد بذلك ملاءمة الطبع ومنافرته، وقد يراد به كون الشيء صفة كمال وصفة نقص، وقد يراد به أيضًا كون الفعل معاقَبا عليه أو غير معاقَب عليه. أما القسمان الأولان فلا شك أنهما يعرفان بالعقل. وأما الثالث فنقول: إن الحُسن والقبح بذلك المعنى لا يجوز أن يكونا صفتين عائدتين إلى الفعل، ولا أن يكونا معلَّلين بوجوه عائدة إلى الفعل»[24].

---

(21) مفردات الراغب، (ص/ 651).

(22) السبتي، ابن خمير، مقدمات المراشد إلى علم العقائد، تقديم وتحقيق: جمال علال البختي، ط.1، تطوان، مطبعة الخليج العربي، (1425هـ/2004م)، (ص/ 248).

(23) الباقلاني، أبو بكر بن الطيب، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط.1، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، (1407هـ/ 1987م)، (ص/ 33).

(24) الرازي، محمد بن عمر، نهاية العقول في دراية الأصول، تحقيق: سعيد فودة، ط.1، بيروت، دار الذخائر، (1436هـ/ 2015م)، (247/3).

يدل هذا التعقيب الرازي على أقسام الحسن والقبح على أنه، وإن كان الأشاعرة يقرون بنوع من الاستحسان والاستقباح العقليين في مجال الأخلاق، إلا أنه لا يتحدد المعنى الشرعي التكليفي للحسن والقبح عند هم استنادا إلى العقل المحض، وإنما إلى خطاب الشارع؛ إما من جهة بيان مآل الفعل على الفاعل ثناء وذما، فيكون «معنى الحسَن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، ومعنى القبيح ما ورد الشرع بذم فاعله»[25]، وإما من جهة بيان وجه تعلق الخطاب به، من حيث هو مأخذ الأحكام الشرعية، فيقصد «بالقبيح المنهي عنه شرعا، وبالحسَن ما لا يكون منهيا عنه شرعًا»[26].

وينبني القول في التفريق بين دلالات الحسن والقبح عند الأشاعرة على مبدأ الفصل بين المعرفة والتكليف، فإن أحدهما لا يستلزم الآخر عند شيخ المذهب استلزاما منطقيا، فـ«قد فرق أبو الحسن الأشعري بين حصول معرفة الله تعالى بالعقل وبين وجوبها به، فقال: المعارف كلها إنما تحصل بالعقل، لكنها تجب بالسمع. إنما دليله في هذه المسألة لنفي الوجوب التكليفي بالعقل، لا لنفي حصول العقلي عن العقل»[27].

والسر في هذا التمييز الدقيق أن الحسن والقبح بالمعنى التكليفي الذي يقتضي استحقاق المدح والذم شرعا لا يدخل في حقيقة الفعل، إذ يمكننا أن نتصور حقيقة أي فعل بإدراك صفاته الذاتية دون أن نجد ذهننا مضطرا إلى استحضار كونه فعلا حسنا أو قبيحا لتحصيل تصور كامل لحقيقته. ومما يوضح ذلك «أن الصدق والكذب مثلا على حقيقةٍ ذاتيةٍ لا تتحقق ذاتهما إلا بأن كانت تلك الحقيقة. مثلا كما يقال: إن الصدق إخبار عن أمر على ما هو به، والكذب إخبار عن أمر على خلاف ما هو به. ونحن نعلم أن من أدرك هذه الحقيقة عرف التحقق، ولم يخطر بباله كونه حسنا أو قبيحا، فلم يدخل الحسن والقبيح إذا في صفاتهما الذاتية التي تحققت حقيقتهما، ولا لزمتهما في الوهم بالبديهة كما بينا، ولا لزمها في الوجود ضرورة»[28].

فالصدق والكذب إذن يتصور مفهوماهما بمطابقة الخبر للواقع بالنسبة للأول وبمخالفة الخبر للواقع بالنسبة للثاني، دون أن يتوقف إدراك المفهومين معا على تصور الحسن والقبح فيهما؛ بمعنى

(25) الجويني، عبد الملك، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، وحققه وعلق عليه وقدم له وفهرسه: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، د.ط، مصر، مكتبة الخانجي، (1369هـ/ 1950م)، (ص/258).

(26) الرازي، فخر الدين محمد، المحصول في علم الأصول، دراسة وتحقيق: طه جابر العلواني، ط.2، بيروت، مؤسسة الرسالة، (1412هـ/1994م)، (108/1).

(27) الشهرستاني، محمد، نهاية الأقدام في علم الكلام، حرره وصححه: ألفريد جيوم، ط.1، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، (1430هـ/2009م)، (ص/ 363).

(28) المصدر السابق، (ص/ 364).

استحقاق المدح والذم عليهما. ومن هنا «فإن من الأخبار الصادقة ما يُلام عليه، كالدلالة على نبي هرب من ظالم، ومن الأخبار التي هي كاذبة ما يُثاب عليها، كإنكار الدلالة عليه»[29]. فاستحقاق الفعل إذن لحكم قيمي يقتضي الاستحسان أو الاستقباح، أو لحكم شرعي يقتضي المدح والذم ويستوجب الثواب أو العقاب، مستمد من وجوه خارجة عن حقيقته، فيحكم عليه بالحسن والقبح إما من حيث ملاءمته للطبع الإنساني أو منافرته له، بمقتضى ما ينتج عنه في العادة من مصالح ومفاسد عامة أو خاصة، وإما من حيث إن الشرع أمر به ورتب الثواب على فعله، أو أنه نهى عنه ورتب العقاب على تركه.

يترتب على هذا أن الوعي الأخلاقي لدى الإنسان يمر عبر ثلاث مستويات:

مستوى التمييز الصوري؛ حيث يدرك الإنسان بمقتضى عقله المجرد الفروق الجوهرية بين المفاهيم القيمية بما هي اعتبارات ذهنية مجردة، فيتصور مثلا أن «الصدق إخبار عن أمر على ما هو به، والكذب إخبار عن أمر على خلاف ما هو به»[30]، كما يتصور أن «العدل وضع الشيء في موضعه، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم، والظلم بضده»[31]. وهذا التمييز ليس له أثر من حيث الحث على الفعل والإقبال عليه، فضلًا عن أن يكون له أثر في التكليف به والجزاء عليه مدحًا أو ذمًّا.

مستوى التمييز الطبيعي؛ حيث يدرك الإنسان حسن فعل وقبح آخر استنادا إلى عادة العقلاء في استحسان ما يوافق **طباعهم** من الأفعال واستقباح ما ينافرها، أو استحسان ما يوافق أغراضهم ومقاصدهم واستقباح ما يخالفها، ومن هنا كانت نفرة الإنسان من الكذب والجهل والظلم وغيرها من **الأخلاق المستقبحة** « لأجل ما يحصل عن هذه الأمور الثلاثة من حصول المضار إما نظرا إلى الشخص، أو نظرا إلى النوع و الجنس»[32]، وكذلك إنما كان «استحسان العقلاء إنقاذ الغرقى واستقباحهم للعدوان فلطلب ثناء يتوقع منهم على ذلك الفعل وذم على الفعل الثاني»[33]. ولذلك نجد أن «الذي يوافق الفاعل يسمى حسنا في حقه، ولا معنى لحسنه إلا موافقته لغرضه، والذي ينافي غرضه يسمى قبيحًا، ولا معنى لقبحه إلا منافاته لغرضه»[34]، و«كل بحسب غرضه يطلق اسم الحسن والقبح»[35].

---

(29) المصدر نفسه، (ص/ 364).

(30) المصدر نفسه، ص نفسها.

(31) الشهرستاني، محمد، الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، بيروت، دار المعرفة، (1414هـ/ 1993م)، (1/ 55).

(32) الرازي، نهاية العقول، (282/3).

(33) الشهرستاني، نهاية الأقدام، (ص/ 370)

(34) الغزالي، محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، ومعه: عمران مصطفى، كتاب السداد في الإرشاد على الاقتصاد في الاعتقاد، ط.1، القاهرة، دار البصائر، (1430هـ/2009م)، (ص/ 420).

(35) المصدر السابق، (ص/ 421).

ولا اعتبار هنا للاعتراض بالإضافات فيقال: إنّ الفعل قد يستحسنه هذا ويستقبحه آخر بمقتضى اختلاف الأزمنة والأمكنة والأغراض والأحوال، لأنّ هذا النوع من الاعتراض صحيح في الجملة، ما لم ينبن على مغالطة منطقية ومعرفية ناتجة عن الخلط بين أحكام الأصول وأحكام الفروع، ذلك أنه اعتراض إنما يتوجه على إطلاقات الحسن والقبح على أفعال جزئية، وذلك باعتبارهما أمرين إضافيين يختلفان بالإضافات، أما الأصل الكلي من حيث هو عقلي فلا يقع الاختلاف فيه، والأصل الكلي هنا هو أن الإنسان يستحسن ما يلائم طبعه ويحقق أغراضه ويستقبح ما ينافر طبعه وينافي أغراضه، وهو ما يفسر «أنا إذا رجعنا إلى أنفسنا وجدناها جازمة بحسن العدل والصدق والإنصاف، وقبح الكذب والجهل والظلم، ومترددة في كون هذه الأفعال واقعة على وجوه لأجلها يجب على الله تعالى أن لا يأمر ولا ينهى إلا على وجوه مخصوصة[36]»[37].

مستوى التمييز التكليفي؛ حيث يدرك الإنسان أن هذا الفعل ممدوح يثاب فاعله وذاك الفعل مذموم يعاقب فاعله. وهذا إنما يدركه العقل تلقيا عن الوحي؛ لأن الحسن والقبح بمعنى المدح والذم الشرعيين ليسا صفتين ذاتيتين للفعل حتى يتوقف تصوره العقلي عليهما، كما أنهما من حيث العادة والطبع لا يفيدان تكليفا أيضا، لأن ملاءمة الفعل للطبع في العادة لا يستوجب فعله على مستحسنه، كما أن منافرة الفعل للطبع في العادة لا تستوجب تركه في كل، حال كما هو مشاهد من اعتبار أحوال الناس، ومن ثم لا يستوجبان مدحًا ولا ذمًّا.

هذا فضلًا عن أن أفراد الاستحسان والاستقباح المستندة إلى الأغراض أمور إضافية كما تقدم، ليس بسبب اختلاف عوائد الناس وأزمانهم وأماكنهم وأشخاصهم وحسب، وإنما، بدرجة أدق، بسبب تغير الأحوال من حيث موافقة الطبع ومخالفته، ومن ثم فالاستحسان، كما الاستقباح، «يختلف في حق شخص واحد بالأحوال، ويختلف في حال واحد بالأغراض؛ فرب فعل يوافق الشخص من وجه ويخالفه من وجه، فيكون حسنا من وجه قبيحا من وجه»[38]. ولما كان الأمر كذلك فـ «ما من معنى يستنبط من فعل وقول لربط حكم إلا ومن حيث العقل يعارضه معنى آخر يساويه في الدرجة أو يفضل عليه في المرتبة، فيتحير العقل في الاختيار إلى أن يرد شرع يختار أحدهما اعتبارا، فحينئذ

(36) هذا النص وارد عند الرازي في سياق الرد على دعوى الاستحسان والاستقباح العقليين من خلال التفريق بين استحسان بعض الأخلاق قبل ورود الشرع، مبينا أن هذا الاستحسان والاستقباح لا يرجعان على صفات ذاتية توجب على الله أن يأمر أو ينهى لأجلها.

(37) الرازي، نهاية العقول، (3/276 – 277).

(38) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (ص/ 420 – 421). ينظر أيضا: السبتي، ابن خمير، مقدمات المراشد، (ص/ 247).

يجب على العاقل اعتباره واختياره»[39]، فـ«لا بد إذا من شارع يقرر من المعاني ما وجب على العبد وحيا وتنزيلا، وأنها كلها رجعت إلى استنباط عقلك ووضع ذهنك من غير أن كان الفعل مشتملا عليها»[40].

يبدو إذن أن الاقتضاء الأخلاقي والتكليفي للفعل الإنساني في الفكر الأشعري ليس اقتضاء منطقيًّا، فلا شيء في المنطق العقلي المجرد يقتضي من الإنسان تخلقًا، ناهيك عن أن يقتضي منه تعبدًا، وإنما هو اقتضاء مصلحي؛ طبيعي أو تشريعي. بمعنى أن تخلق الإنسان إما أن يكون بمقتضى المصالح التي يجلبها بالتخلق والمضار التي يدفعها به في العادة، أو بمقتضى التكليف الشرعي الذي «أجرى الأحكام بناء على العادات، وأتى بمحاسن الشيم وجاء بمكارم الأخلاق وحث العباد عليها، وربطها بما تميل النفوس إليه أو تنفر عنه طبعا»[41].

فانحصر معيار إطلاق الحسن والقبح على أفعال الإنسان في مراعاة الغرض النفسي والمصلحة الشرعية؛ «فقائل يطلقه على كل ما يوافق الغرض عاجلا كان أو آجلا. وقائل يخصصه بما يوافق الغرض في الآخرة، وهو الذي حسنه الشرع؛ أي حث عليه ووعد بالثواب عليه. وهو اصطلاح أصحابنا أي الأشاعرة. والقبيح عند كل فريق ما يقابل الحسن، فالأول أعم وهذا أخص»[42].

غير أنَّ التكليف الشرعي الذي جاء ليرتقي بالإنسان إلى درجة في التخلق أعلى من درجة هذا التخلق الطبيعي المتفاوت، لم يكتف بربط التكليف بتحصيل المصالح التي تلائم طبعه ودفع المفاسد التي تنافره في الدنيا وحسب، وإنما ضبطه بمستوى أعلى من الاستصلاح ينقل همة الإنسان من مستوى التطلع إلى الاستصلاح الذاتي الأدنى إلى مستوى التطلع إلى الكمال الإنساني الأعلى، بمعنى أن التكليف الشرعي إنما هو زيادة حث للإنسان على بلوغ أعلى ما تقتضيه طبيعته من جلب للمصالح والمنافع ودفع للمفاسد والمضار بالتطلع إلى أسمى مراتب المصالح والقيم التي قد لا يدركها العقل ولا يستحث عليها الطبع، فسما بذانك الاستحسان والاستقباح من درجة التخلق الطبيعي إلى درجة التخلق الشرعي التعبدي.

من هنا كانت مراعاة القيم العليا وطلب التحقق بالأخلاق المنبثقة عنها وعدها من أسمى مقاصد الشريعة إنما هو استجابة لمقتضى فطرة الإنسان الذي جبل على النظر إلى العواقب جلبا للمصالح والملاذ ودفعا للمفاسد والآلام تطلعا للكمال.

فكيف أصل الفكر الكلامي لهذا الترابط بين التخلق الفطري والتخلق الشرعي، وما تجليات استثماره في الفكر المقاصدي؟

(39) الشهرستاني، نهاية الأقدام، (ص/ 379).
(40) المصدر السابق، (ص/ 380).
(41) ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، (ص/ 476).
(42) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (ص/ 422).

11. علاقة الأخلاق بالأغراض: من التأصيل الكلامي إلى الاستثمار المقاصدي

قد رأينا أن الحسن والقبيح عند الأشاعرة قد يطلقان ويراد بهما ملاءمة الفعل لطبع الإنسان ومنافرته له، بمعنى موافقته لأغراضه ومنافاته لتلك الأغراض في مواقع الوجود، فكل فعل وافق أغراض الإنسان ومصالحه في العادة استحسنه، وكل فعل خالف أغراضه استقبحه.

ويبدو أن أبرز ما يستحسنه العقلاء ويتفقون في الغالب على استحسانه هو مكارم الأخلاق، وغالب ما يستقبحونه هو مساوئ الأخلاق، لذلك جاءت الشريعة، في أحكامها الكلية والجزئية، حافظة للأخلاق الحميدة ومراعية لها وزاجرة عن مساوئ الأخلاق ومحذرة منها، حفظا لفطرة الإنسان النفسية الاجتماعية. فكانت مراعاة كليات مكارم الأخلاق مؤصلة في العقيدة ومحفوظة في الشريعة. فلنبرز هذا التأصل والحفظ بشيء من التفصيل.

1. في منزلة الأخلاق من نظرية التحسين والتقبيح الأشعرية

يقتضي تحقيق النظر في المسألة الرجوع إلى مفهوم الحسن والقبح بمعنى الملاءمة والمنافرة. فقد تبينا آنفا أن الاستحسان والاستقباح اللذين يتوافق عليهما العقلاء في التداول العام إنما يرجعان في النظر الأشعري إلى اعتبار عادات الناس في استحسان الأفعال التي تلائم طباعهم وتوافق أغراضهم واستقباح الأفعال التي تنافي طباعهم وتخالف أغراضهم.

وهذه التوافقات إنما تتحقق في الغالب حول مكارم الأخلاق من حيث يتوقف عليها صلاح الإنسان؛ إما نظرًا إلى الشخص وإما نظرًا إلى النوع، وذلك من حيث إن الإنسان جبل ميّالًا إلى ما يوافق طبعه وما يحفظ نفسه حفظًا مباشرًا أو من خلال حفظ المجتمع، معرضا عما ينافي طباعه ويفوت نفسه تفويتا مباشرا أو من خلال فساد المجتمع. من هنا يبرز البعدان النفسي والاجتماعي للتخلق في علاقته بالتحسين والتقبيح. فلنبين تجلياتهما.

1.1 البعد النفسي للتحسين والتقبيح

يُسَلّم الأشاعرة أن العقلاء يتفقون على استحسان مكارم الأخلاق؛ كالصدق والعدل والوفاء والإحسان وإنقاذ الهالك، واستقباح مساوئها؛ كالكذب والظلم والخيانة وإهمال الهالك، غير أنهم لا يسندون ذلك الاتفاق إلى العقل المحض أو إلى ذات الأفعال أو صفاتها؛ كما هو عند المعتزلة، وإنما

ينسبونه إلى الطباع والجبلات النفسية التي فطر الله عليها الإنسان، وإن سمي ذلك عند بعضهم اقتضاء عقليا[43]، حتى قال فيه الجويني (ت478هـ/1085م): «لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك وابتدار المنافع الممكنة»[44]، فهو إطلاق فيه تجوز من حيث إن العاقل من النوع الإنساني وإن كان يميل إلى اللذات وينفر من الآلام فإنما ذلك باعتبار الطباع والجبلات الحيوانية المركوزة في فطرة الحيوانات بأسرها، والتي تنفعل بها بفضل غرائز الحس والوجدان والتخيل، غير أن نفرة الإنسان وميله يزيدان على الميل والنفرة الطبيعيين «باعتبار التمييز العقلي الذي ينظر به إلى العواقب»[45]، فإن القدرة على استشراف مآلات الأفعال وربطها بمقاصدها ولو بغالب الظن هو الذي جعل تمييز الإنسان الطبيعي بين المحاسن والمقابح في الأفعال أشبه بالتمييز العقلي بين الصدق والكذب في القضايا، سيما وأن «من المصالح مالا يدرك إلا بالعقل، فيكون توجه الشهوة إلى وجهته مشروطا بإدراك العقل له»[46]، ومن ثم إنما كان «حظ العقل فيه تمييزه، فإذا ميزه مال إليه الطبع»[47].

إن هذا التحليل النفسي هو مستند الأشاعرة في القول بأن حظ العقول من الميل إلى المصالح التي تتضمنها مكارم الأخلاق مجرد الإدراك الذي لا يبلغ درجة الاستحثاث، ناهيك عن بلوغ مقام التكليف المفضي إلى المدح على الامتثال والذم على الاستنكاف. وتبرز هذه الدلالة النفسية على أن الاستحثاث منشأه ميل الطبع ونفرته في أن دعاوى الاستحسان والاستقباح تظل أمورا إضافية تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، لهذا فالأدق في التعبير عنها أن يقال: «اتفق العقلاء على أن الطباع مستقلة بإدراك هذا القسم، ويسمى الحسن والقبح الطبيعي»[48]، مع التنبيه على أن المقصود بالإدراك هنا إنما هو التصور المقارن للاستحثاث على الفعل أو الترك، لا مجرد التصور الذهني المجرد.

فميل العقلاء إلى الأخلاق الحسنة التي تلائم الطبع والنفور من الأخلاق السيئة التي تنافر الطبع مندرج ضمن قضية نفسية راجعة بالأساس إلى «ما جبل عليه الإنسان من شهوة ما ينفعه وكراهة

(43) ينظر مثلًا: الرازي، فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، تقديم وتحقيق وتعليق: أحمد حجازي السقا، ط.1، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، (1406هـ/1986م)، (346/1). ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص 471.

(44) الجويني، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، ط.1، قطر، طبع على نفقة الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني أمير قطر، (1399هـ)، (91/1).

(45) ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، (ص/ 476).

(46) المقترح، المظفر بن عبد الله، شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد، دراسة وتحقيق: نزيهة امعاريج، د.ط، المملكة المغربية، الرابطة المحمدية للعلماء – مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، (د.ت)، (702/2).

(47) ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، (ص/ 473).

(48) ابن بزيزة، عبد العزيز، الإسعاد في شرح الإرشاد، تحقيق: عبد الرزاق بسرور، عماد السهيلي، الكويت، دار الضياء للنشر والتوزيع، (1435هـ/ 2014م)، (ص/ 469).

ما يضره»[49]، غير أنَّ الإنسان بسبب من شغفه بجلب منافع نفسه ودفع مضار نفسه، في ذهول عن منافع غيره ومضاره، قد يعتقد أن استحثاث الشهوة النفسية للإنسان على جلب ما يوافق أغراضها واستحثاثها له على الاحتراز مما يخالف أغراضها هو من قبيل استحثاث العقول، فيطلق الحكم بالتحسين على الفعل الذي لاءم طبعه ووافق غرضه في حال من أحواله، ويطلق الحكم بالتقبيح على الفعل الذي نافر طبعه وخالف غرضه في حال من أحواله، ناسبا هذا الحكم أو ذلك إلى العقل، وساحبا إياه على ما يناظره في الصورة من الأفعال والمواقف[50].

فلما لم يكن استحسان الطباع واستقباحها في حرز عن الغلط في غمرة الأوهام والشهوات والتخيلات التي تحيط بالطباع من كل جانب فتجعلها تسيء في تقدير الأغراض، لا غرو أن يقع الإنسان من هذا الجانب في الغلط فيستقبح أو يستحسن أشياء وأفعالا لمجرد اقترانها بما يعاكسها في الوهم، فيستصحب ذلك الاقتران بإطلاق الحكم، ومثاله أن الإنسان قد ينفر عن أكل الخبيص الأصفر لشبهه بالعذرة، فيكاد يتقيأ عند قول القائل إنه عذرة، ويتعذر عليه تناوله مع كون العقل مكذبا به، وذلك لسبق الوهم إلى العكس، فإنه أدرك المستقذر رطبًا أصفر، فإذا رأى الرطب الأصفر حكم بأنه مستقذر[51].

ومثلما يحصل ذلك في الحكم على الأشياء يحصل في الحكم على الأفعال والأخلاق، فـ «كم من شجاع يمتطي متن الخطر، ويتهجم على عدد يعلم أنه لا يطيقهم، ويستحقر ما يناله بما يعتاضه عنه من لذة الثناء والحمد بعد موته. وكذلك الامتناع عن نقض العهد يسببه ثناء الخلق على من يفي بالعهد، وتواصيهم به على مر الأوقات لما فيها من مصالح الناس. فإن قدر حيث لا ينتظر ثناء فسببه حكم الوهم من حيث إنه لم يزل مقرونا بالثناء الذي هو لذيذ، والمقرون باللذيذ لذيذ، كما أن المقرون بالمكروه مكروه»[52].

وهكذا نخلص إلى أن أصل الاستحسان والاستقباح طباع النفس، وأن إرجاعهما إلى العقول سببه الذهول عن أسرار النفس وأخلاقها المجبولة على التلذذ بالمدح والثناء على فعل ما يجلب الصلاح من الأفعال، والنفرة من الذم على فعل ما يجلب المضار.

غير أن السؤال الذي تثيره هذه النتيجة هو كيف تشكل هذه الأمور الانطباعية الإضافية مشهورات

(49) المقترح، شرح الإرشاد، (695/2).
(50) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (ص/ 424). ينظر أيضا: المقترح، شرح الإرشاد، (701/2).
(51) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، (ص/ 426).
(52) المصدر السابق، (ص 432 – 433).

يتفق حولها العقلاء اتفاقهم حول المعقولات، اتفاقا يجعلهم يرون فيها قوانين كلية حاكمة على كل الإرادات استحسانًا واستقباحًا؟

1.2 البعد الاجتماعي للتحسين والتقبيح

للجواب عن هذا السؤال نفترض أن اشتهار استحسان القضايا الأخلاقية بين العقلاء ليس يؤول في الفكر الأشعري إلى العامل النفسي استقلالًا، فهذا الأخير إنما يتعلق بالتحسين والتقبيح الراجعين إلى طباع الفرد في خاصة نفسه، من حيث إقباله على ما يوافق طبعه من الأغراض وإعراضه عما يخالفه، وهو أمر يتعلق بالأخلاق من جهة أن حفظ النفس وتحقيق كثير مما يوافق طباعها متوقف على **شيوع محاسن الأخلاق**، ومن هنا تقرر عندهم أن التزام العقلاء لمحاسن الأخلاق إنما يكون «لأجل دفع الضرر عن النفس مثل استحسان إنقاذ الغريق، فإن من شاهد حيوانا في محنته، فإن كان رقيق الطبع تأذى من مشاهدة ذلك البلاء، فلا جرم يستحسن إنقاذه من ذلك البلاء، لأن ذلك الإنقاذ يتضمن دفع الضرر عن النفس»[53].

وهكذا فاتفاق العقلاء على استحسان محاسن الأخلاق واستقباح مساوئها راجع إلى «اتباع العرف العادي»[54]، ذلك أن للعرف سلطانًا على إرادة الإنسان وأثرًا عميقا في ترسيخ عقائده وأفكاره وتوجيه سلوكه وتشكيل أخلاقه، وبقوة هذا السلطان تتقوى عقائد الفرد ويشتد تمسكه بأخلاقه حتى يعتقد اليقين فيها، والحال أنها مقدمات مشهورة ليست تبلغ مرتبة اليقين. ومن هنا غدا من القواعد المقررة عند الأشاعرة أن «الإلف والعادة يوجبان تأكد العقائد والأخلاق»[55].

ومما يوضحون به هذه القاعدة أنه «قد يتربى الإنسان من حين صغره يتواتر على سمعه من تأديب المؤدب وتعليم الأستاذ حسن هذا والحث عليه وقبح هذا والتحذير منه، فيرسخ في ذهنه ذلك، ولو اهتدى لعلم أنه نظر مصلحي تعارف العقلاء الحمل عليه، توسلا إلى تحصيل منافعهم، وسعيا في نيل مراشدهم»[56]. ومن ثم كانت قضايا الأخلاق من المشهورات لا من المعقولات، وعلى هذا «فليس للمعتزلة

(53) الرازي، نهاية العقول، (277/3).

(54) الآمدي، علي، أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق: د. أحمد محمد المهدي، ط.2، القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، (1424هـ/2004م)، (140/2).

(55) الرازي، فخر الدين، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط.1، بيروت، دار الكتاب العربي، (1407هـ/1987م)، (38/9).

(56) المقترح، شرح الإرشاد، (702/2).

فيما ذكروه مستند عقلي ولا مستروح شرعي إلا مجرد اعتبار العادة في الشاهد»[57]، فإنهم إنما أخطأوا من حيث «جعلوا المشهور الذي يرجع إلى الآراء في حكم المعقول الذي لا يكون في العقل إلا كذلك، ولا يصح أن يكون وجوده محسوسا إلا على حكمه معقولًا»[58].

فقد ذهلوا عن أن السر في تعارف العقلاء على حمل الناس على محاسن الأخلاق يرجع إلى اعتبار قضية الصالح العام وليس يرجع إلى اقتضاء قضية العقل المحض، فإن العقلاء كلما تعلقت المصالح العامة بخلق ما استحسنوه وحملوا الكافة على استحسانه لأجل تلك المصلحة العامة، وكلما تعلقت المصلحة العامة بالمنع من خلق استقبحوه وحملوا الكافة على استقباحه لأجل تلك المصلحة العامة، «أما الأول فمثاله بر الوالدين والإنصاف والعدل والوفاء بالعهد، فإن هذه الأشياء لو أتى بها غيره لأجله، فإنه يلتذ بها وينتفع بها، فلا جرم تواضع الناس عل تحسينها لذلك النفع المتوقع. وأما الثاني فمثاله قبح الظلم، فإن كل أحد يعلم أنه لو أفتى بحسنه فإنه ربما يظلم ويناله ألم عند ذلك، فلا جرم أنهم تواضعوا على قبحه دفعا لذلك الضرر المتوقع. وأما الكذب والجهل والهذيان فكل أحد يعلم بالضرورة أن النفرة عنها ليست مثل النفرة عن الظلم، وأما ذلك القدر من النفرة فهو لأجل ما يحصل عن هذه الأمور الثلاثة من حصول المضار إما نظرا إلى الشخص أو نظرا إلى النوع والجنس»[59].

فالبعد الأخلاقي لنظرية التحسين والتقبيح بعد نفسي واجتماعي في الآن نفسه؛ بعد نفسي من حيث ارتباطه بميل الإنسان المركوز في جبلته إلى ما يلائم طباعه من مكارم الأخلاق لما يترتب عليها من مصالح ومنافع وملاذ للنفس، ونفوره مما لا يلائم طباعه من مساوئ الأخلاق واحترازه منها لما يترتب عنها من مفاسد ومضار على النفس، وبعد اجتماعي من حيث إن حفظ المصالح العامة والخاصة يتوقف على حمل الكافة عن طريق التنشئة الاجتماعية على مكارم الأخلاق وتنفيرهم من مساوئها.

ومن هنا يتبين أن استحسان مكارم الأخلاق واستقباح مساوئها نظر مصلحي وليس نظرا عقليا محضا. إذ حظ العقل منه مجرد الإدراك دون الاستحثاث، وهو ما يعنى حاجة هذا النظر إلى ما يكون به نظرًا منضبطًا مطردًا سالمًا من أوهام النفوس وعاما مستجيبًا لتفاوت المصالح في الاجتماع. فهل لبى النظر المقاصدي للأخلاق هذه الحاجة إلى الضبط والاطراد والعموم؟

(57) الشهرستاني، نهاية الأقدام، (ص/ 399).

(58) ابن ميمون، أبو بكر، شرح الإرشاد، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط.1، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، (1407هـ/1987م)، (ص/490).

(59) الرازي، نهاية العقول، (282/3).

2. في علاقة الأخلاق الطبيعية بنظرية مقاصد الشريعة

تبرز منزلة الأخلاق من المقاصد من خلال مراعاة أحكام الشريعة لكليات الأخلاق التي تلائم طبع الإنسان. غير أنها تختلف عن النظر الطبيعي في مراعاة الأخلاق من جهتين؛ من جهة ضبط الأحكام التفصيلية بتقديم العام على الخاص، ومن جهة اعتبارها في تصاريف الشريعة كافة.

1.2 المصالح بين التحسين الطبيعي والاستصلاح الشرعي

قد رأينا أن التحسين والتقبيح الطبيعيين أمران إضافيان يختلفان باعتبار تفاوت الطباع النفسية والمصالح الاجتماعية. لذلك فإنه رغم اتفاق العقلاء على استحسان مكارم الأخلاق واستقباح مساوئها من حيث هي كليات عامة مجردة عن الاعتبارات النفسية الاجتماعية، فقد ظل اعتبار ما يتعلق بالأخلاق من مصالح ومفاسد خاضعا لهذه الاعتبارات النفسية والاجتماعية على مستوى الممارسة الواقعية. وهو ما جعل معيارية الأخلاق المستندة إلى الاستحسان والاستقباح الطبيعيين معيارية غير منضبطة ولا مطردة.

فظهر من هذا أن التحقق بالأخلاق في مواقع الوجود متوقف على وازع أخلاقي موضوعي يهذب نوازع النفس ويضبط مقتضيات الاجتماع بضوابط وأحكام قد لا تهتدي إليها العقول ولا تستحث عليها الطباع غير أنها من جنس ما يلائمها، ذلك أنه «لئن تشوفت العقول إلى كليات المصالح لم تقف على تفاصيلها، والشرائع توضحها»[60].لأجل هذا صار من مقررات الأشاعرة أن «ما يأتي به النبي معقول في نفسه؛ أي جنسه معقول، ويمكن أن يدركه العقل. وليس كل ما هو معقول الجنس يجب أن يعقله الإنسان»[61]، أي من حيث التفصيل والتنزيل في مواقع الوجود.

لقد أدرك الأشاعرة، بناء على ملاحظة هذا التفاوت نسبية أحكام الطباع والأعراف الأخلاقية، وقرروا أنها لا تستقل في تقعيد قواعد التحسين والتقبيح الأخلاقي الحاكم على كل الإرادات، لأنه «ما من معنى يستنبط من فعل وقول لربط حكم إلا ومن حيث العقل يعارضه معنى آخر يساويه في الدرجة أو يفضل عليه في المرتبة، فيتحير العقل في الاختيار إلى أن يرد شرع يختار أحدهما اعتبارا، فحينئذ يجب على العاقل اعتباره واختياره»، فظهر أنه «لا بد إذا من شارع يقرر من المعاني ما وجب على العبد

(60) الجويني، أبو المعالي، العقيدة النظامية في الإركان الإسلامية، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ط.1، مصر، المكتبة الأزهرية للتراث، (1412هـ/ 1992م)، (ص/ 61).
(61) الشهرستاني، نهاية الأقدام، (ص/ 389).

وحيًا وتنزيلًا»[62].

من هنا جاءت الشريعة باعتبارها وازعًا موضوعيًّا يضبط التنزيل الواقعي للأخلاق العامة التي تدركها العقول في صورة قيم عليا سامية وتستحث عليها الطباع والفطر في صور مكارم أخلاق رفيعة، وذلك من خلال حمل الإنسان على ما يحصلها من أحكام وتكاليف وتشريعات تحصيلا منضبطا غير خاضع لتفاوت الطباع النفسية والأغراض الاجتماعية، وهو ما يفسر تعزيز التكليف بترتيب الثواب على الامتثال وترتيب العقاب على العصيان، حيث جعلت الشريعة «مناط الشرائع الوعد والوعيد»[63]. وذلك مراعاة لجبلة الإنسان في الميل إلى اللذة والنفور من الآلام، حتى إن «مرجع حسن الطاعات يؤول إلى التذاذ المطيعين في الدنيا بمدح الله ورسوله إياهم، وإلى حسن الثواب عليها باللذات في الآخرة، قال تعالى:﴿ فَٱسۡتَجَابَ لَهُمۡ رَبُّهُمۡ أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٖ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰۖ بَعۡضُكُم مِّنۢ بَعۡضٖۖ فَٱلَّذِينَ هَاجَرُواْ وَأُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَأُوذُواْ فِي سَبِيلِي وَقَٰتَلُواْ وَقُتِلُواْ لَأُكَفِّرَنَّ عَنۡهُمۡ سَيِّـَٔاتِهِمۡ وَلَأُدۡخِلَنَّهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ ثَوَابٗا مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عِندَهُۥ حُسۡنُ ٱلثَّوَابِ ١٩٥﴾ آل عمران: 195، وقبح المعاصي يرجع إلى الجزاء عليها والألم في الآخرة، قال تعالى: ﴿وَأَتۡبَعۡنَٰهُمۡ فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنۡيَا لَعۡنَةٗۖ وَيَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ هُم مِّنَ ٱلۡمَقۡبُوحِينَ ٤٢﴾ القصص: 42 أي يجازون بقبيح الآلام على قبح آثامهم»[64].

وهكذا فليس يقتصر مقصد الشريعة على تأكيد مكارم الأخلاق التي يميل إليها الإنسان فطرةً وتحقق أغراضه اجتماعيا وحسب، وإنما مقصدها أيضا ضبط الأحكام التفصيلية بحيث تنطوي على تحقيق تلك الغايات الأخلاقية السامية بما يحقق النفع العام للأمة والجماعة ونظام العالم، وذلك من خلال ربطها بأوصاف وعلل منضبطة ربطا يمكن من تجاوز معضلة التفاوت الحاصل في الاستحسان والاستقباح المستند إلى الطباع النفسية أو الأعراف الاجتماعية.

وقد تم ذلك من خلال إجراءين منهجين اثنين: الأول: اشتراط الثبات والظهور والاطراد والانضباط في المصالح والمفاسد حتى تعتبر شرعا[65]، فلم يعتبر من الأوصاف والعلل الدالة على الحِكم والقيم إلا ما كان ثابتا ظاهرا منضبطا مطردا، والثاني: اعتبار المقاصد الخاصة التي تحث عليها الطباع النفسية

(62) المصدر السابق، (ص/ 379 – 380).

(63) الجويني، العقيدة النظامية في الإركان الإسلامية، (ص/ 61).

(64) السبتي، ابن خمير، مقدمات المراشد، (ص/ 248).

(65) ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، ط.2، الأردن، دار النفائس، (1321هـ/ 201م)، (ص/ 252).

والأعراف الاجتماعية بالمقاصد العامة التي تحددها الشريعة[66]. ومن هنا نفهم عبارة التغليب في قول الرازي في التعليل بالمصالح: «وإن كنا لا نوجب رعاية المصالح، فلا ننكر حصول الأحكام على مطابقتها في الأكثر، وذلك يفيد ظن تعليل الحكم في الأصل بالوصف»[67]. فعلمنا من ذلك «أن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للصلاح العام للمجتمع والأفراد»[68].

ومعنى هذا أنه لا يعتبر من المصالح والأخلاق التي تميل إليها الطباع أو تنتجها الأعراف إلا ما كان منضبطا وعاما. وبفضل الانضباط والاطراد الذي تتميز به المصالح والمفاسد في نظرية مقاصد الشريعة عنها في نظرية التحسين والتقبيح الطبيعي نعلم أنه «ليست المصلحة هي مطلق الملائم ولا المفسدة هي مطلق المنافر والمشقة»[69]، ولا هي مطلق جلب المنافع ودفع المضار، وإنما المراد بالمصلحة في هذا النظر المحافظة على مقصود الشرع في حفظ الضروريات الخمس[70] التي تقوم عليها حياة الناس ويحفظ بحفظها نظام العالم.

فرغم أنَّ الأشاعرة قد يطلقون القول بأن «الشارع أجرى الأحكام بناء على العادات، وأتى بمحاسن الشيم وجاء بمكارم الأخلاق وحث العباد عليها، وربطها بما تميل النفوس إليه أو تنفر عنه طبعًا»[71]، فهو إطلاق محمول على كون العادات والطباع حافظة لمقصود الشريعة، بدلالة أننا نجد عندهم فصلا واضحا بين إطلاق المصلحة والمفسدة بالمعنى الشرعي وإطلاقات الحسن والقبح بالمعنى الطبيعي، فإذا كان المراد بهما بالمعنى الطبيعي مطلق «ملاءمة الغرض ومنافرته، »[72]، فإنه «قد يعبر عنهما بالمصلحة والمفسدة»[73]، فيقال: «الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة»[74]، وذلك إشارة منهم إلى الفرق بين المصلحة الشرعية والأغراض النفسية والاجتماعية، من حيث إن المصلحة منضبطة بقيد مراعاة مقصود الشارع، ولا تطلق من الأغراض النفسية والاجتماعية إلا على ما كان كذلك.

وبهذا أدرك الأشاعرة أنَّ إناطة التحسين والتقبيح التكليفي بالخطاب الشرعي، فضلًا عن أنه يحفظ

(66) المرجع السابق، (ص/ 279).
(67) الرازي، نهاية العقول، (288/3).
(68) ابن عاشور، مقاصد الشريعة، (ص/ 17).
(69) المرجع السابق، (ص/ 290).
(70) الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، تحقيق: محمد سليمان الأشقر، ط.1، بيروت، مؤسسة الرسالة، (1417هـ/ 1997م)، (1/416 – 417).
(71) ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، (ص/ 476).
(72) الإيجي، عضد الدين، المواقف في علم الكلام، بيروت، عالم لكتب، (د.ت)، (ص/ 324).
(73) المرجع السابق، ص نفسها.
(74) الشريف الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف، ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، ضبطه وصححه: محمود عمر الدمياطي، د.ط، بيروت، دار الكتب العلمية، (د.ت)، (8/ 203).

الميول الفطرية وبهذبها، فإنه يخرج الفعل الإنساني من العبثية والفوضى التي يورثها الانصياع المطلق لمقتضيات الطباع النفسية إلى العقلانية المنضبطة التي يقتضيها نظام العالم بما فيه نظام حياة الإنسان، كما يجعل سلوك المسلم سلوكا أخلاقيا نابعا من التزام ذاتي حر سالم من دوافع الأغراض وعوارض الانحراف.

نخلص من هذا إلى أن التمييز بين الاستحسان والاستقباح الطبيعي الذي يرجع إلى اعتبارات إضافية تتعلق بطباع الناس وجبلاتهم أو بما جرت عليه عاداتهم في تحصيل المنافع والاحتراز من المضار، والاستحسان والاستقباح الشرعي المبني على اعتبار المصالح والمفاسد العامة التي لا تتقيد بالإضافات، كما أثبتته نظرية التحسين والتقبيح الكلامية، يكشف عن علمية الموقف الأشعري وعمقه. فهذا الموقف الكلامي المقاصدي فضلًا عن أنه يكشف عن علاقة وثيقة بين الطباع النفسية والعادات الاجتماعية من جهة ومقاصد الشريعة من جهة ثانية، فإنه يشير من طرف خفي إلى سر التمايز بينهما من حيث إن مقاصد الشريعة لا تحفظ الفطرة وحسب، وإنما تضبط مقتضياتها من نوازع الهوى والشهوة، وتحفظ أخلاقيتها التي تميز حياة الإنسان عن حياة سائر الكائنات. لهذا فهي لا تعتبر ما استند إلى الهوى والشهوة من ميول ونزوات مهما تزينت بلبوس المقاصد الكلية والأخلاق العامة.

هل معنى هذا أن الأخلاق النفسية والاجتماعية لم تتبوأ من النظرية المقاصدية إلا منزلة الكمالي الذي يقتضي المنطق العلمي والوجودي أن يترتب بعد الضروري كما يوحي به ظاهر التصنيف المقاصدي؟

2.2 نظرية المقاصد واعتبار الأخلاق في تفاصيل الشريعة

تترتب مكارم الأخلاق في النظرية المقاصدية الأشعرية في المرتبة الثالثة ضمن المقاصد التحسينية، ويبدو أن البعض[75] قد رأى في هذا الترتيب غضا من شأن الأخلاق التي تعتبر عمدة الدين في التشريع حتى جمع فيها النبي ﷺ كلية البعثة بقوله: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[76]. غير أن الناظر في الأساس الكلامي الذي بنيت عليه نظرية المقاصد سرعان ما يدرك العامل المنهجي الذي حدا بهم إلى

(75) ينظر: طه، عبد الرحمن، مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة، مقالة ضمن مجلة: المسلم المعاصر، العدد 103 خاص بمقاصد الشريعة، (2002م)، (ص/ 51).

(76) أخرجه البيهقي في السنن، كتاب الشهادات، بيان مكارم الأخلاق ومعالها، رقم 20782، (323/10). ورواه مالك في الموطأ بلاغا بلفظ: «بعثت لأتمم حسن الأخلاق»، كتاب الجامع، ما جاء في حسن الخلق، رقم 1885، (2/ 75). وقال عنه ابن عبد البر: «هذا الحديث يتصل من طرق صحاح، عن أبي هريرة وغيره» التمهيد، (24/ 333).

سلوك هذا المسلك، وهو ترتيب الأخلاق ضمن مرتبة التحسينيات لا الضروريات ولا حتى الحاجيات.

لقد بنيت النظرية المقاصدية على مبدأ أخلاقي مسلم من علم الكلام، وهو «أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معا»[77]. لأجل ذلك فهذا التأسيس الكلامي، فضلا عن أنه يكشف عن المشروعية الدينية للفكر المقاصدي، فإنه يختزل جماع مقاصد الشريعة في جلب المصلحة بما يحمله هذا المفهوم من أبعاد أخلاقية تتجلى في حرص التشريع الإسلامي في كل تفاصيله على ترسيخ الصلاح العام في حياة الإنسان ونظام العالم من خلال تزكية الوجدان الإنساني وتوجيه إرادته وتقويم سلوكه، وهو الصلاح الذي يبدأ بتهذيب النفس وينتهي بتنظيم حياة الأمة، مرورا بتنظيم الأسرة والجوار والصحبة والجماعة والدولة؛ أي المجتمع بكل أبعاده وتفاصيله، ومن ثم فإن «التشريع الإسلامي؛ بفرائضه ومحرماته، ومندوباته ومكروهاته، وآدابه ومستحباته، إنما هو تقنين وتصريف عملي للأخلاق والقيم الأخلاقية»[78]، وهو مقتضى حصر مقاصد البعثة في قول النبي ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»[79].

فهذا الحديث يلخص مقاصد بعثة الرسول بأبعادها العقدية والتشريعية في البعد التخليقي، ثم إنه لا يحصر معنى التخليق في البعد السلوكي إنما يجعله شاملا من حيث كان المقصد إتمام تخليق الحياة الإنسانية بمكارم الأخلاق المركوزة أصولها في النفوس فطرة، وهو ما يفيد أن الوعي الأخلاقي لدى الإنسان وعي فطري كما تقرر في النظر الكلامي آنفا، غير أن أزمته المزمنة تكمن في حاجته الماسة إلى دوام التوجيه نحو طرق تصريف ذلك الوعي الأخلاقي عمليا في علاقته مع ربه ومع نفسه ومع محيطه ومجتمعه، لهذا كان «المقصود من بعثة الرسل إلى الخلق إرشاد الخلق إلى النمط الصواب والطريق الأصلح في الأعمال والأفعال...، مثل أن يذكروا أن من أراد الفضيلة الفلانية فعليه بالعمل الفلاني، ومن أراد دفع الرذيلة الفلانية فعليه بالفعل الفلاني.... والمراد من الحكمة الخلقية معرفة الفضائل والرذائل، لتحفظ الفضائل حال حصولها وتزال الرذائل حال حصولها»[80].

من هنا كانت المقاصد الأخلاقية النظرية مؤسسة للأحكام الحافظة للمقاصد الضرورية والحاجية

---

(77) الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، شرحه وخرج أحاديثه: عبد الله دراز، وضع تراجمه: محمد عبد الله دراز، خرج آياته وفهرس موضوعاته: عبد السلام عبد الشافي، د.ط، المملكة العربية السعودية، إصدارات وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، (د.ت)، (2/ 4).

(78) الريسوني، أحمد، الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية، ط.1، القاهرة، دار الكلمة للنشر والتوزيع، (1434هـ/ 2013م)، (ص/ 97).

(79) الحديث سبق تخريجه، ينظر: الصفحة السابقة، هامش 2.

(80) الرازي، فخر الدين، شرح عيون الحكمة، ط.1، طهران، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، (1415هـ)، (2/14-15).

من حيث الاعتبار الشرعي، كما كانت الأخلاق العملية موجهة للأفعال ومكملة للمقاصد من حيث الامتثال الواقعي، إذ لما كان المقصد الكلي شرعا هو حفظ نظام الحياة وصلاحها، اقتضى ذلك أن تصطبغ الحياة الإنسانية اعتقادًا وفكرًا وتعبدًا ومعاملة بمحاسن الشريعة وجمالها الأخلاقي بدلالة الحديث النبوي الآنف الذكر، غير أن حصول هذا المقصد الكلي وتغلغله في تفاصيل الحياة الإسلامية إنما يتأتى من خلال انبناء الامتثال الحي والممتد لأحكام الشريعة في التعبد والمعاملات على مقتضيات الأخلاق النظرية، واصطباغه بتجليات الأخلاقية العملية.

ولذلك نجد أنه لا اعتبار في الشريعة للتصرفات الحافظة للضروريات والحاجيات إلا بتلبسها بالأخلاق. وهكذا فالدين أو التدين الصحيح هو الدين الخالص لوجه الله، فلا دين ولا تدين بدون التخلق فيه بقيمة الإخلاص، والنفس المعتبرة هي النفس المتمثلة لقيمة الصلاح، لذا تهون ويسقط اعتبارها بإخلالها بأخلاق الصلاح، كالاعتداء والظلم والإجرام، والمال المعتبر هو المال الطيب الحلال كسبا وإنفاقا، ولا اعتبار له بغير هذين الوصفين الأخلاقيين، وهكذا سائر الضروريات والحاجيات يتوقف اعتبارها في الشريعة على تلبسها بمكارم الأخلاق.

وقد عبر الشاطبي عن هذا التلازم بين الأحكام والأخلاق الذي يقتضيه التحقق بالشريعة فقال: «مجموع الحاجيات والتحسينات ينتهض أن يكون كل واحد منهما كفرد من أفراد الضروريات، وذلك أن كمال الضروريات من حيث هي ضروريات إنما يحسن موقعه حيث يكون فيها على المكلف سعة وبسطة، من غير تضييق ولا حرج وحيث يبقى معها خصال معاني العادات **ومكارم الأخلاق** موفرة الفصول، مكملة الأطراف، حتى يستحسن ذلك أهل العقول، فإذا أخل بذلك، لبس قسم الضروريات لبسة الحرج والعنت، واتصف بضد ما يستحسن في العادات، فصار الواجب الضروري متكلف العمل، وغير صاف في النظر الذي وضعت عليه الشريعة، وذلك ضد ما وضعت عليه»[81].

حاصل القول إن المقاصد الأخلاقية تنزل منزلة أعلى من كليات الشريعة وتتغلغل في تفاصيل أحكامها بما يشمل ما يحفظ الضروريات والحاجيات والتحسينيات من حيث إن كل حكم شرعي متضمن لمصلحة أو مرتبط بها، ما يجعل المقاصد تندمج في السلوك عند الامتثال فتشكل منه فعلا أخلاقيا بامتياز.

(81) الموافقات، 2/ 18-19

النتائج:

لقد أدى بنا استشكال موضوع التأصيل الكلامي لعلاقة المقاصد بالأخلاق إلى تحصيل نتائج معرفية ومنهجية تكشف عن عمق الطرح الأشعري للمسألة عقلا وشرعا، من هذه النتائج نذكر ثلاثة هامة:

1. يستدعي القول بجريان الشريعة في الجملة على مجاري العادات المرتبطة بطباع الإنسان وجبلاته التسليم بتوافق الفعل الإنساني والحكم الشرعي في القصدية الراجعة إلى تلبية ما تقتضيه الطباع والجبلات والعادات الحسنة من المصالح والمنافع، من هنا تأتي شرعية القول بتعلق الفعل الإنساني والحكم الشرعي بالتحسين والتقبيح من حيث هو نقطة الالتقاء بين قصدية الأفعال والأحكام. غير أنه لما كان العقل المحض إنما يدرك كليات القيم المادية ولا يحث عليها، وإنما تحث عليها الأهواء والشهوات، جاءت الشريعة لتنبيه الإنسان إلى ما تقوم به إنسانيته وهو القيم الروحية، فتثبت أن كمال إنسانية الإنسان لا يستقل به العقل، ومن ثم لا تصلح معياريته حكمًا على كل الإرادات.
2. تبرز أهمية التأصيل الكلامي في هذه المسألة في إبراز الحاجة الملحة إلى بعث الروح في الاشتغال الفقهي والمقاصدي ليكونا حافزًا للإنسان على التحقق بأحكام الشريعة والتخلق بأخلاقها، فإن إثبات فطرية الميول الأخلاقية لدى الإنسان في الخطاب الكلامي مهد الطريق للتدليل على فطرية مقاصد الشريعة من حيث هي تخليق بمكارم الأخلاق التي تلائم طبع الإنسان وتناسب أغراضه في الحياة، ومن المعلوم أن الوعي بمدى الانسجام القائم بين حاجات الإنسان الروحية والمادية ومقتضيات أي خطاب تشريعي وأخلاقي له دور في إقبال الإنسان على الامتثال له والتخلق بأخلاقه، وربما كان من عوامل تفشي الانحلال الأخلاقي غياب الشعور الوجداني بدخول الأخلاق في مفهوم إنسانية الإنسان وفي تمثل عقيدته وكينونته، هذه المفاهيم التي أضحت، بفضل الانتشار الواسع للفلسفات المادية العدمية، محصورا في البعد المادي الصرف.
3. تبين من خلال هذا البحث أن الطرح الأشعري المتعلق بنظرية التحسين والتقبيح حقيق بوصف العقلانية بدل اللاعقلانية التي طالما اتهم بها، فإن ربط الاستحسان والاستقباح بالجانبين النفسي والاجتماعي وتفسيره بالأغراض والإضافات يكشف عن عقلانية القول بمقاصد الشريعة، وهي العقلانية التي يزكيها أمران مشاهدان؛ تفاوت الناس في تقدير الأخلاق والقيم والأفعال المنبثقة عنها، وعجز العقل المحض، بما فيه عقل الفيلسوف، عن تحديد

القيم والأفعال القمينة بتكميل نوع الإنسان. أما القول بأن أساس التحسين والتقبيح في مجال الأخلاق هو العقل المحض فإنه يقتضي ألا يختلف الناس حوله مهما اختلفت أحوالهم وهو مالا يشهد له شاهد من التجربة، كما يقتضي ألا يحتاج العقل إلى شريعة تبين له الأخلاق التي يستقل بمعرفتها في تكميل نفسه، وإن جاءت فإنما تكون مؤكدة لا منشئة. وهو ما يخالف وصف الشريعة عقيدة وتشريعًا وأخلاقًا.

المراجع:

القرآن الكريم. (رواية ورش عن نافع، من طريق الأزرق).

ابن التلمساني، شرف الدين عبد الله بن محمد. (2010م/1431هـ). *شرح معالم أصول الدين* (تحقيق نزار حمادي، ط. 1). دار الفتح للدراسات والنشر.

ابن بزيزة، عبد العزيز بن إبراهيم بن أحمد القرشي. (2014م/1435هـ). *الإسعاد في شرح الإرشاد* (تحقيق عبد الرزاق بسرور وعماد السهيلي). دار الضياء للنشر والتوزيع.

ابن خمير السبتي. (2004م/1425هـ). *مقدمات المراشد إلى علم العقائد* (تقديم وتحقيق جمال علال البختي، ط. 1). مطبعة الخليج العربي.

ابن عاشور، محمد الطاهر. (2001م/1321هـ). *مقاصد الشريعة الإسلامية* (تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي، ط. 2). دار النفائس.

ابن فارس، أحمد بن فارس. (1979م/1399هـ). *معجم مقاييس اللغة* (تحقيق عبد السلام هارون). دار الفكر.

ابن منظور، محمد بن مكرم. (د.ت). *لسان العرب*. دار صادر.

ابن ميمون، أبو بكر. (1987م/1407هـ). *شرح الإرشاد* (تحقيق أحمد حجازي السقا، ط. 1). مكتبة الأنجلو المصرية.

الآمدي، علي بن أبي علي. (2004م/1424هـ). *أبكار الأفكار في أصول الدين* (تحقيق أحمد محمد المهدي، ط. 2). دار الكتب والوثائق القومية.

الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. (د.ت). *المواقف في علم الكلام*. عالم الكتب.

الباقلاني، القاضي أبو بكر بن الطيب. (1987م/1407هـ). *تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل* (تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، ط. 1). مؤسسة الكتب الثقافية.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله. (1950م/1369هـ). *الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد* (تحقيق محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد). مكتبة الخانجي.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله. (1979م/1399هـ). *البرهان في أصول الفقه* (تحقيق عبد العظيم الديب، ط. 1). طبع على نفقة الشيخ خليفة بن حمد آل ثاني.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله. (1992م/1412هـ). *العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية* (تحقيق محمد زاهد الكوثري، ط. 1). المكتبة الأزهرية للتراث.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. (1415هـ). *شرح عيون الحكمة* (ط. 1). مؤسسة الصادق للطباعة والنشر.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. (1986م/1406هـ). *الأربعين في أصول الدين* (تحقيق أحمد حجازي السقا، ط. 1). مكتبة الكليات الأزهرية.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. (1994م/1412هـ). *المحصول في علم الأصول* (تحقيق طه جابر العلواني، ط. 2). مؤسسة الرسالة.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. (2015م/1436هـ). *نهاية العقول في دراية الأصول* (تحقيق سعيد فودة، ط. 1). دار الذخائر.

الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن مفضل. (2009م/1430هـ). *مفردات ألفاظ القرآن* (تحقيق صفوان عدنان داوودي، ط. 4). دار القلم، الدار الشامية.

الريسوني، أحمد. (2013م/1434هـ). *الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية* (ط. 1). دار الكلمة للنشر والتوزيع.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى. (د.ت). *الموافقات في أصول الشريعة* (شرح عبد الله دراز، تراجمه محمد عبد الله دراز، تخريج آياته عبد السلام عبد الشافي). وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.

الشريف الجرجاني، علي بن محمد. (د.ت). *شرح المواقف، ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي* (ضبطه وصححه محمود عمر الدمياطي). دار الكتب العلمية.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. (1993م/1414هـ). *الملل والنحل* (تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور). دار المعرفة.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. (2009م/1430هـ). *نهاية الأقدام في علم الكلام* (تحرير

وتصحيح ألفريد جيوم، ط. 1). مكتبة الثقافة الدينية.

طه، عبد الرحمن. (2002م). «مشروع تجديد علمي لمبحث مقاصد الشريعة". *مجلة المسلم المعاصر*، (103)، عدد خاص بمقاصد الشريعة.

الغزالي، محمد بن محمد. (1997م/1417هـ). *المستصفى من علم الأصول* (تحقيق محمد سليمان الأشقر، ط. 1). مؤسسة الرسالة.

الغزالي، محمد بن محمد. (2009م/1430هـ). *الاقتصاد في الاعتقاد*، ومعه *كتاب السداد في الإرشاد على الاقتصاد في الاعتقاد* (تحقيق عمران مصطفى، ط. 1). دار البصائر.

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. (2005م/1426هـ). *القاموس المحيط* (تحقيق مكتب تحقيق التراث بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، ط. 8). مؤسسة الرسالة.

المطرفي، ي. ب. م. ا. (2025). كتاب الغُنية عن الكلام وأهله: دراسة في معارضة الخطّابي (ت: 388) لعلم الكلام. *مجلة الآداب*، *13*(3)، 362–387. https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2770

المظفر بن عبد الله المصري (ابن المقترح). (د.ت). *شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد* (تحقيق نزيهة امعاريج). الرابطة المحمدية للعلماء – مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية.

Reference

Āmidī, ʿAlī ibn Abī ʿAlī. (2004 CE/1424 AH). *Abkār al-Afkār fī Uṣūl al-Dīn* (Aḥmad Muḥammad al-Mahdī, Ed., 2nd ed.). Dār al-Kutub wa-al-Wathāʾiq al-Qawmiyyah.

Bāqillānī, al-Qāḍī Abū Bakr ibn al-Ṭayyib. (1987 CE/1407 AH). *Tamhīd al-Awāʾil wa-Talkhīṣ al-Dalāʾil* (ʿImād al-Dīn Aḥmad Ḥaydar, Ed., 1st ed.). Muʾassasat al-Kutub al-Thaqāfiyyah.

Fīrūzābādī, Muḥammad ibn Yaʿqūb. (2005 CE/1426 AH). *Al-Qāmūs al-Muḥīṭ* (Maktab Taḥqīq al-Turāth, under the supervision of Muḥammad Naʿīm al-ʿArqasūsī, Ed., 8th ed.). Muʾassasat al-Risālah.

Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. (1997 CE/1417 AH). *Al-Mustaṣfā min ʿIlm al-Uṣūl* (Muḥammad Sulaymān al-Ashqar, Ed., 1st ed.). Muʾassasat al-Risālah.

Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad. (2009 CE/1430 AH). *Al-Iqtiṣād fī al-Iʿtiqād*, with

Kitāb al-Sadād fī al-Irshād ʿalā al-Iqtiṣād fī al-Iʿtiqād (ʿImrān Muṣṭafā, Ed., 1st ed.). Dār al-Baṣāʾir.

Ibn al-Tilmisānī, Sharaf al-Dīn ʿAbd Allāh ibn Muḥammad. (2010 CE/1431 AH). *Sharḥ Maʿālim Uṣūl al-Dīn* (Nizār Ḥammādī, Ed., 1st ed.). Dār al-Fatḥ li-al-Dirāsāt wa-al-Nashr.

Ibn ʿĀshūr, Muḥammad al-Ṭāhir. (2001 CE/1321 AH). *Maqāṣid al-Sharīʿah al-Islāmiyyah* (Muḥammad al-Ṭāhir al-Mīsāwī, Ed., 2nd ed.). Dār al-Nafāʾis.

Ibn Buzayzah, ʿAbd al-ʿAzīz ibn Ibrāhīm ibn Aḥmad al-Qurashī. (2014 CE/1435 AH). *Al-Isʿād fī Sharḥ al-Irshād* (ʿAbd al-Razzāq Bisrūr & ʿImād al-Suhaylī, Eds.). Dār al-Ḍiyāʾ li-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris. (1979 CE/1399 AH). *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah* (ʿAbd al-Salām Hārūn, Ed.). Dār al-Fikr.

Ibn Khumayr al-Sabtī. (2004 CE/1425 AH). *Muqaddimāt al-Marāshid ilā ʿIlm al-ʿAqāʾid* (Jamal ʿAllāl al-Bukhtī, Ed., 1st ed.). Maṭbaʿat al-Khalīj al-ʿArabī.

Ibn Manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram. (n.d.). *Lisān al-ʿArab*. Dār Ṣādir.

Ibn Maymūn, Abū Bakr. (1987 CE/1407 AH). *Sharḥ al-Irshād* (Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā, Ed., 1st ed.). Maktabat al-Anglū al-Miṣriyyah.

Ījī, ʿAḍud al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān ibn Aḥmad. (n.d.). *Al-Mawāqif fī ʿIlm al-Kalām*. ʿĀlam al-Kutub.

Juwaynī, ʿAbd al-Malik ibn ʿAbd Allāh. (1950 CE/1369 AH). *Al-Irshād ilā Qawāṭiʿ al-Adillah fī Uṣūl al-Iʿtiqād* (Muḥammad Yūsuf Mūsā & ʿAlī ʿAbd al-Munʿim ʿAbd al-Ḥamīd, Eds.). Maktabat al-Khānjī.

Juwaynī, ʿAbd al-Malik ibn ʿAbd Allāh. (1979 CE/1399 AH). *Al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh* (ʿAbd al-ʿAẓīm al-Dīb, Ed., 1st ed.). Printed at the expense of Shaykh Khalīfah ibn Ḥamad Āl Thānī.

Juwaynī, ʿAbd al-Malik ibn ʿAbd Allāh. (1992 CE/1412 AH). *Al-ʿAqīdah al-Niẓāmiyyah fī al-Arkān al-Islāmiyyah* (Muḥammad Zāhid al-Kawtharī, Ed., 1st ed.). Al-Maktabah al-

Azharīyah li-al-Turāth.

Muẓaffar ibn ʿAbd Allāh al-Miṣrī (Ibn al-Muqtarīḥ). (n.d.). *Sharḥ al-Irshād fī Uṣūl al-Iʿtiqād* (Nazīhah Maʿārīj, Ed.). Al-Rābiṭah al-Muḥammadīyah li-al-ʿUlamāʾ – Markaz Abī al-Ḥasan al-Ashʿarī li-al-Dirāsāt wa-al-Buḥūth al-ʿAqdiyyah.

Qur'an al-Karim. (n.d.). *Riwayat Warsh ʿan Nāfiʿ, min ṭarīq al-Azraq* [Qur'an, Warsh narration from Nāfiʿ through al-Azraq].

Rāghib al-Aṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad ibn al-Mufaḍḍal. (2009 CE/1430 AH). *Mufradāt Alfāẓ al-Qurʾān* (Ṣafwān ʿAdnān Dāwūdī, Ed., 4th ed.). Dār al-Qalam, al-Dār al-Shāmiyyah.

Raysūnī, Aḥmad. (2013 CE/1434 AH). *Al-Kulliyyāt al-Asāsiyyah li-al-Sharīʿah al-Islāmiyyah* (1st ed.). Dār al-Kalimah li-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ.

Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ʿUmar. (1415 AH). *Sharḥ ʿUyūn al-Ḥikmah* (1st ed.). Muʾassasat al-Ṣādiq li-al-Ṭibāʿah wa-al-Nashr.

Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ʿUmar. (1986 CE/1406 AH). *Al-Arbaʿīn fī Uṣūl al-Dīn* (Aḥmad Ḥijāzī al-Saqqā, Ed., 1st ed.). Maktabat al-Kulliyyāt al-Azharīyah.

Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ʿUmar. (1994 CE/1412 AH). *Al-Maḥṣūl fī ʿIlm al-Uṣūl* (Ṭāhā Jābir al-ʿAlwānī, Ed., 2nd ed.). Muʾassasat al-Risālah.

Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ʿUmar. (2015 CE/1436 AH). *Nihāyat al-ʿUqūl fī Dirāyat al-Uṣūl* (Saʿīd Fūdah, Ed., 1st ed.). Dār al-Dhakhāʾir.

Shahrastānī, Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm. (1993 CE/1414 AH). *Al-Milal wa-al-Niḥal* (Amīr ʿAlī Muhannā & ʿAlī Ḥasan Fāʿūr, Eds.). Dār al-Maʿrifah.

Shahrastānī, Muḥammad ibn ʿAbd al-Karīm. (2009 CE/1430 AH). *Nihāyat al-Aqdām fī ʿIlm al-Kalām* (Alfred Guillaume, Ed., 1st ed.). Maktabat al-Thaqāfah al-Dīniyyah.

Sharīf al-Jurjānī, ʿAlī ibn Muḥammad. (n.d.). *Sharḥ al-Mawāqif, maʿa Ḥāshiyat al-Siyālkūtī wa-al-Jalabī* (Maḥmūd ʿUmar al-Dimyāṭī, Ed.). Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah.

Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā. (n.d.). *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah* (ʿAbd Allāh Darrāz,

Ed.; Muḥammad ʿAbd Allāh Darrāz, Bio.; ʿAbd al-Salām ʿAbd al-Shāfī, Index.). Wizārat al-Shuʾūn al-Islāmiyyah wa-al-Awqāf wa-al-Daʿwah wa-al-Irshād.

Al-Matrafi, Y. B. M. A.-R. (2025). The Book Al-Ghunyah ʻan Al-Kalam wa Ahlul-Kalam: A Study of Al-Khattabi's (d. 388) Opposition to Theology. *Journal of Arts*, *13*(3), 362–387. https://doi.org/10.35696/joa.v13i3.2770

Ṭāhā, ʿAbd al-Raḥmān. (2002 CE). *Mashrūʿ Tajdīd ʿIlmī li-Mabḥath Maqāṣid al-Sharīʿah* [A Scientific Renewal Project for the Study of the Maqāṣid of Sharīʿah]. *Al-Muslim al-Muʿāṣir*, (103), Special issue on Maqāṣid al-Sharīʿah.