أصُول الجسَدِ

أُنطولوجيا الجسد وحقوقه في أصول الفقه الإسلامي

كريم الصياد(*)

ملخص

يتنـاول البحث مفهوم الجسـد في السـياقين؛ العَدْلِي، والأنطولوجي، في الإسـلام. ويحاول الباحث استكشـاف هذا المفهوم مـن خلال أصول الفقه على المسـتويات القيمية، والمعرفية، والوجودية. ويبلور البحث مفهومي «الحق»، و«الجسد»، وما يرتبط بهما من مفاهيم في الإطار الأصـولي، مثل «الفطـرة»، و«العقل»، و«الجسـم». ويحاول الباحث بعد هذا الاستكشـاف أن يسـتشرف تأسيسًا فلسـفيًا لمفهوم «الجسد الطبيعي» بديلًا عن «الجسـد الكُلّي»، الذي ساد في الفكر الأصولي التقليدي، من خلال دراسة جماليات الجسد، والجسد السالب، وحافة الجسد (التعذيب). ويختتم البحث بالنتائج، والمناقشـة. ويسـتعمل الباحـث المنهج المقارن، والمنهج الظاهراتي، بشكل أساسي.

This study addresses the concept of body in both of the legal and ontological contexts in Islam. The author tries to discover this concept in ‘ilm uʔūl al-fiqh through each of the axiological, epistemological and ontological levels. The study clarifies the concepts of “right” and “body” as well as the related concepts in the fundamentalist context, i. e. “fiʔra”, “mind” and “figure”. Then the author tries to explore a philosophical foundation for the concept of “the natural body” instead of “the collective body”, which dominated the traditional fundamentalist thought, by means of studying the aesthetics of body, the negative body and the edge of body, i. e. torture. The conclusion includes the final results and discussion. The author mainly applies the comparative and the phenomenological methods.

(*) مدرس الفلسفة الإسلامية بقسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، مصر.

كلمات مفتاحية

فلسفة الجسد، مفهوم الجسد، نظرية الحق، مفهوم الحق، أصول الفقه، فلسفة الكينونة، فلسفة الوجود. Sein, Existenz, Logos.

مقدمة

١ـ إشكالية البحث، وأهميته:

يحاول هذا البحث دراسة أصول الجسد في الإسلام، وذلك في فلسفته التشريعية، أي أصول الفقه، من منظور أنطولوجي، وعَدْلي.(١) وقد أنتج الفكر العربي المعاصر دراسات نقدية لمفهوم الجسد في الإسلام، وأحكامه، و إستراتيجيات التعامل الفقهي معه، غير أننا يمكننا تصنيفها في فئتين لا ثالث تقريبًا لهما: **دراسات تقليدية فقهية**، وهي معروفة، ومعهودة في أبواب الفقه، تركز على الأحكام؛ من أحكام الزيّ، والزينة، إلى أحكام تنظيم العلاقة الجنسية، أكثر مما تركز على المفاهيم من الزاوية الفلسفية، وهي بعيدة نوعًا لذلك عن الدرس الفلسفي، **ودراسات فلسفية نقدية**، تحاول دراسة حقوق الجسد، وواجباته، في سياق نقد السلطة الاجتماعية في الإسلام، لكنها غير مؤسسة على درس أصولي عميق الجذور. وبالتالي ظهرت أوجه النقص في النوعين: ففي الدرس الفقهي التقليدي غاب البُعد النقدي، وفي الدرس النقدي الفلسفي غاب الأساس الفقهي.(٢)

وبالإضافة إلى التصنيف السابق أعلاه، هناك وجه أشدّ من وجوه الضعف، هو عدم تقديم أفق مختلف، يمكن لمفهوم الجسد في المجتمع العربي أن ينفتح إزاءه؛ فإذا افترضنا جدلًا -في هذا التقديم على الأقل- أن من أهداف الفقه الإسلامي المباطنة تقديم نوع من المراقبة الجسدية

(١) «عدليّ» بدلًا من «حقوقي» بالمعنى نفسه في هذا السياق؛ نظرًا لكراهة النسب إلى جمع التكسير في العربية. وقد أجاز مجمع اللغة العربية سنة ١٩٣٦ النسب إلى جمع التكسير على وزن جواليقي، ودواليبي، وصحابي، وأخلاقي،... إلخ، على مذهب الكوفيين.

(٢) انظر مثالًا: سامح الرياحي: الجسد في ثقافة الإسلام بين الفقه والبيان، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، مارس ٢٠١٦، حيث لم يضمن الباحث مصدرًا واحدًا في أصول الفقه سوى موافقات الشاطبي (ص ٥)، ورسالة الشافعي (ص ١٨)، ولم يوضح علاقة الفقه بالمراقبة والضبط؛ وإنما أشار إليها أكثر من مرة في ثنايا البحث، كأنها بداهة (ص ٢، ٧-٨، ٢٠).

(انظر الإحالة السابقة مباشرةً)، فما البديل المتوقع؟ ليس مجرد بديل على سبيل الحل الساذج للمشكلة، بل هو منظور يمكن من خلاله فهم تصور الباحث نفسه لإشكال الجسد فلسفيًا، و إلا فلِمَ، وعلى أي أساس، ينقد مفهوم الجسد في الإسلام؟

أضف إلى ذلك أن تعبير «الجسد في الإسلام»، والذي كتبتْ في محيطه أقلامٌ عدة، تعبير واسع إلى درجة الإبهام؛ فأي إسلام بالضبط نعني؟ وليس المقصود اختلاف تأويل الإسلام ككل من الخليج إلى الشام ومصر، إلى المغرب العربي، إلى أوروبا وأمريكا.. إلخ، بل المعنيّ هو أن الإسلام تعبير حضاري وثقافي عام، من المستحيل تقريبًا على باحث واحد أن ينتج بحثًا وجيهًا في مفهوم ما، للجسد أو لغيره، في سياقه الشاسع، بل يحتاج الأمر في هذه الحالة إلى فريق من الباحثين. والأوقع إذن أن يحدد الباحث بعناية مجال العلم الإسلامي، الذي يُسأَل بالدرجة الأولى عن المفاهيم الموجِّهَة لإستراتيجية التعامل مع الجسد في المجتمع العربي. فالتصوف الإسلامي مثلًا يطرح مفاهيم متعددة حول الجسد والنفس والعقل، وكذلك فلسفة الفلاسفة المسلمين، والعلوم الطبيعية عند العرب، وعلم أصول الدين، لكن كل هذه السياقات إما هي غير إستراتيجية؛ بمعنى كونها «نظريات» في الجسد، لا تبلوِر سياسة اجتماعية محددة تجاه الجسد في المجتمع، و إما هي محدودة بحدود طائفة معينة (كالتصوف)، و إنما السياق **الفقهي** بالذات هو الفاعل في هذا الصدد على المستوى الأعمّ.

وقد أثمر البحث الفلسفي والفقهي - كما سبق تقديمه أعلاه- دراسات نقدية، أو تقليدية، في الفقه بهذا الخصوص، لكنه تناسَى لسبب ما، لعله عدم التخصص العلمي بما يكفي، أصولَ الفقه. ذلك رغم أن أصول الفقه، هو المجال النظري العَدْلي التأويلي، الذي يوجّه الفقه. ولعل من أسباب ذلك أيضًا أن أصول الفقه علم جامد من النظرة الأولى، لا يسمح بحراك كافٍ للنقد، و يبدو علمًا دينيًا، ذا قواعد استدلالية صارمة، معدومَ المدخل الفلسفي بشكل عام. وهو نقص من الباحثين بلا مراء، الذين لم يحاولوا التوصل إلى فلسفة أساسية، يقوم عليها أصول الفقه، فيما يمكن تسميته بـ «ميتا-أصول»، أو «أصول الأصول». وهو البحث في المفاهيم والمناهج الرئيسة، التي أنتجت هذه الأصول نفسها؛ فالمنطق الأرسطي أحد هذه الأصول، وذلك في منهجية الاستدلال، والمنهج الاستقرائي أصل في السبر والتقسيم، والمقاصد أصل في الأحكام، والحقوق أصل في المقاصد، رغم أن بعض هذه العلاقات معكوس، كما يقدمه أصول الفقه

كعلم متبلور.[١] وقد قدمت مدرسة القاهرة في الدراسات الإسلامية (حسن حنفي-نصر أبو زيد-علي مبروك) التساؤلَ عن أصول الأصول بالمعنى السابق أعلاه، ولكنها إما انطلقت من تأويل أيديولوجي (حنفي)، أو افترضت فروضًا دون منهجية محددة للتحقق منها في حدود المادة العلمية المتاحة، والتي كانت ناقصة للأسف في أغلب الأحيان (أبو زيد ومبروك).[٢]

وتتكون الميتا-أصول من ثلاثة مستويات رئيسة:

- **مستوى قيمي (أكسيولوجي):** وهو نظرية الحق، ويختص بفلسفة القانون والحق، التي تؤسس السياق القيمي العام، الذي فيه يتحرك الفقيه لاستنباط الحكم. وفي مركز هذا المستوى يقع مفهوم «الحق».[٣]
- **مستوى إبستمولوجي:** وهو نظرية الحقيقة، ويختص بدراسة الموضوع الأول، أو الأطروحة الإسلامية الأساسية، أي النص الإسلامي الأساسي (القرآني)؛ فالفهم يسبق التشريع. وهو نظرية التأويل المختصة بدراسة تفسير القرآن كما تتحدد في «أصول الفقه بما هي أصول تفسير» (Elsaiad, 2018).
- **مستوى أنطولوجي:** وهو نظرية الوجود بمعنى الوجود Existenz، لا الكينونة Sein؛ أي الوجود الإنساني المؤسس لكل من المستويين السابقين: الفهم، والقيمة، وذلك

(١) انظر مثلًا منهجية اشتقاق المقاصد الشرعية من الأحكام عند الشاطبي:
١. مجرد الأمر والنهي الابتدائي الصريح.
٢. اعتبار علل الأمر والنهي.
٣. معرفة أن للشارع مقاصدَ أصليةً ومقاصدَ تابعةً.
- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج١، كتاب المقاصد، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩١م)، ص ٢٩٨-٣٠١.

(٢) للباحث عدة دراسات ومقالات في نقد منهجية مدرسة القاهرة للدراسات الإسلامية: انظر: الصياد، كريم: منهج الحفر الأيديولوجي عند نصر أبو زيد، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٧، و«المنهجية الافتراضية عند علي مبروك» بجريدة القاهرة ٢٠-٣-٢٠١٧، و«نصر أبو زيد مشروع لم يكتمل-قراءة في (مفهوم النص)»، مجلة أدب ونقد، يوليو ٢٠١٨. وتعبير «مدرسة القاهرة للدراسات الإسلامية» من صياغة الباحث في الدراسات والمقالات سابقة الذكر في هذا الهامش.

(٣) قدم الباحث مساهمته في هذا المستوى، وذلك في أطروحته للماجستير ٢٠٠٧-٢٠١١ «نظرية الحق في علم أصول الفقه». انظر: الصياد، كريم: نظرية الحق-دراسة في أسس فلسفة القانون والحق الإسلامية، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ٢٠١٥.

بعكس العلاقة، التي قدمها هيدجـر في «الكينونة والزمان»: (من الوجود إلى الفهم) (Heidegger, 2006, p. 87). في هذا المستوى تنقلب العلاقة الهيدجرية السابقة لتصير (من الفهم إلى الوجود) (Elsaiad, 2018, pp. 138-153). وهو المستوى الأساسي الذي لا يختص فحسـب بدراسـة الموضوع، بل بالتفرقة أصلًا بين الذات والموضوع، كيف تتم؟ ولماذا؟ وأية صورة تتخذ؟

وفي هذا البحث يجري تتبع مفهوم الجسـد على هذه المسـتويات الثلاثة. ويركز البحث على مصادر علم أصول الفقه المتطورة، أي: التي أنتجت نسقًا منتظمًا، يتمتع ببنية نظرية؛ بحيث يمكن التوصل فيه إلى مفاهيم ذات تأسـيس نظري، وليست تلك المصادر المدرسية، التي تكتفي بمنهجية الاسـتدلال، وأحكام الوضع، وأحكام التكليف، والأدلـة. وبالتالي لجأ الباحث في هذا التتبع إلى مصادر علم الأصول المقاصدي بدرجة أكبر نسبيًا. وهذا التتبع ليس استقرائيًا بحتًا، وليس وصفيًا محدودًا، وإنما ينطلق نحو تكوين نظرية الجسـد -في سـياق البحث- في علاقته بالنفس، والعقل. ويصل البحث قرب ختامه إلى ما يسمَّى هنا بالـجسد السالب، وذلك إغلاقًا لدائرة البحث؛ بحيث يكون قد أحاط بأنطولوجيا الجسد في سياق دراسته الحالي، إيجابًا تارة، وسلبًا تارةً أخرى.

٢ـ تقسيم البحث، ومنهجيته:

ينقسـم البحث لكل ما تقدم إلى فصلين رئيسين، الأول مفهومي، والثاني تنظيري-تطبيقي. الأول هـو «**المفاهيم الأساسـية - الحق والجسـد**»: وهو البحـث في المفاهيم الأساسـية للحق والجسـد من خلال أصول الفقه، والعلاقـة بينها؛ للخروج بتصور ملتئِـم قدر الممكن. ويبدأ بالمسـتوى القيمـي، ثم المعرفي، ثـم الوجودي (الأنطولوجـي). ويتضمن هـذا الفصل مفاهيم فرعية: كالفطرة، والعقل، والجسم، كما يتضمن مفاهيم مقاصد الجسد، وأحكام الجسد. وغني عن الذكر أن تخصيص قسـم من البحث لدراسـة مفهوم الحق في أصـول الفقه كان ضروريًا؛ لأن البحـث - كما يتضح في عنوانه الفرعي- يدرس أنطولوجيا الجسـد في علم قيمي في جوهره، وهدفه الأسـاسي، أي أصول الفقه. وكما سـيلي، فقد انبنَى علم أصـول الفقه على نظرية محددة في القيمة، هي الموقف من التحسـين والتقبيح العقليين، إلى جانب الأسـاس الثاني له، أيْ النص التشريعـي. وقد أقام أبو حامد الغزالي مثلًا أصوله الفقهية في «المسـتصفى» على تحديد موقفه أولًا من هذه الإشكالية القيمية.[١]

(١) أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٠، ص ٦.

أما الفصل الثاني فهو «**الجسد الكلي والجسد الطبيعي**»: وهو ينطلق من المفاهيم السابق بحثها في الفصل الأول، ويناقش في ضوئها تصورين متباينين عن الجسد في الأصول: الجسد الكلي، وهو التصور السائد، والجسد الطبيعي، وهو ما يمكن تطويره. ويناقش الفصل قضايا تطبيقية-تشريعية: كاستعمال الجسد: وَضع الجسد: جماليات الجسد الإستاتيكية (القُوام)، والديناميكية (الإيقاع)، والرقابة على الجسد، وخصوصية الجسد، والجسد السالب (الإعدام، والانتحار، والقتل الرحيم)، وحافّة الجسد، أي التوسط بين وجود الجسد، وعدمه، بين موجبه، وسالبه: التعذيب، ثم تحلل الجسد. وهذا الفصل صحيح أنه يناقش بعض القضايا التشريعية البحتة، وتطبيقاتها، ولكنه يهدف في الأساس إلى إكمال هدف الفصل السابق؛ انطلاقًا من التطبيق إلى التنظير، إذا كان الفصل السابق انطلق من محاولات التنظير المباشرة، أو شبه المباشرة. ولذلك يقوم هذا الفصل باستكشاف الأصول النظرية فيما وراء التطبيق والتشريع، مع محاولة تطويرها.

ويستعمل الباحث منهجية مركبة: فهو يستقرئ المصادرَ الأصولية الأساسية بمنهج إحصائي، كمي، وكيفي، صعودًا إلى بنيوية منهجية، لتكوين المفاهيم، وتركيب النظريات، ويقوم بالقراءة التأويلية لوضع نظريات معينة في سياقات أرحب؛ من أجل محاولة فهمها من منظور معين، وفي النهاية يطبق الهرمنيوطيقا الظاهراتية؛ للتوصل إلى تصورات عن الجسد الكلّي، والجسد الطبيعي، والجسد الموجَب، والجسد السالب.

المبحث الأول

المفاهيم الأساسية «الحق» و«الجسد»

يتكون هذا الفصل من ثلاثة أقسام؛ حيث يبحث المفاهيم الأساسية، التي يقوم عليها حق الجسد. بالتالي يتعرض لمفهوم الحق، ومفهوم الجسد، في مدونات أصول الفقه؛ لفهم الأساس العدلي، الذي تعامل به الفقه مع الجسد في الإسلام. ويختص القسم الثالث، بعد قسمي مفهوم الحق ومفهوم الجسد، بتركيب المفهومين السابقين في مركب واحد، هو حق الجسد. ونظرًا لأن مفهوم الحق مثلث في الإسلام، أي أنه ذو ثلاث دلالات مترابطة عضويًا؛ أكسيولوجية، و إبستمولوجية، وأنطولوجية، وهي مستويات الميتا-أصول الثلاثة في التقديم، وأن مفهوم الجسد كذلك يمكن بحثه على ثلاثة هذه المحاور، فإن كل قسم من أقسام هذا الفصل ينقسم إلى ثلاثة أقسام فرعية.

١ـ مفهوم الحق

مفهوم الحق في أصول الفقه الإسلامي مفهوم ثلاثي، أي أنه يحمل ثلاث دلالات معًا، لا يمكن فصمهن، و يتعامل المسلمون به على هذا النحو؛ وذلك أن القرآن نفسه قد استعمل الحق بهذه المعاني الثلاثة: الحق بمعناه العدلي، كما هو في تعبير «حقوق الإنسان»؛ حيث يمكن جمع حق على «حقوق»، وهو الحق كقيمة مادية أو معنوية، كما قال القرآن: ﴿ وَفِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ ﴾ [الذاريات: ١٩]. وفيه كذلك الحق بمعناه المعرفي، أي الحقيقة، وهو ما لا يُجمَع في هذه الحال: ﴿ وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ ﴾ الكهف: ٢٩]، والحق بمعناه الأنطولوجي، الدال على الوجود الثابت، وهو كذلك -بهذا المعنى- لا يمكن جمعه: ﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلۡأَرۡضُ ﴾ [المؤمنون:٧١]. هذا عن الاستعمال القرآني، أما عن الاستعمال اللغوي، فالحق هو الثابت وجودًا. وفي لسان العرب: «في الحديث: أنه أعطى كل ذي حق حقه ولا وصية لوارث أي حظه ونصيبه الذي فرض له [...] والحق: من أسماء الله، عَزَّوَجَلَّ، وقيل من صفاته؛ قال ابن الأثير: هو الموجود حقيقة المتحقق وجوده و إلهيته. والحق: ضد الباطل. وفي التنزيل: ﴿ ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوۡلَىٰهُمُ ٱلۡحَقِّۚ ﴾ [الأنعام: ٦٢].

وقولـه تعالى: ﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ ﴾ قال ثعلب: الحق هنا الله، عَزَّوَجَلَّ».[١] بالتالي سـمح الاستعمال اللغوي ذاته بهذه الاستعمالات القرآنية، ومن ثم الاستعمالات الاصطلاحية؛ فالثابت للجسد هو حقه، والثابت عليه هو واجبه، والثابت فيه هو حقيقته.

أ ـ الحق القيمي:

تقدم النصوصُ الأصولية معنى الحق كقيمة:

«والحـق: أعمّ من المِلك؛ لأنه يعـم الديون والأملاك، والملك يخـص الأعيان، ويعم الحق الأموال وغيرها، فإنه يدخل فيها الدماء والفروج ومنافع الأحرار والعقوبات والعبادات فكل ذلك لله سبحانه وللآدميين»[٢].

«لفلان حق في ذمة فلان أيْ: شيء موجود من كل وجه»[٣].

وبعـض الأصوليين يقدم الحـق كعلاقة، وذلك بمعنى تحقيق الحق عمليًـا، أي العدل. فيرى المدرّسي (١٩٤٥- ؟) أن الحق كقيمة هو الإيمان في المرتبة الأولى، ثم العدل في المرتبة الثانية.[٤] ومـن وجه آخَـر يمكن تأويـل الحق بما هـو مصالـح الآدميين. وهـذا التأويل الأخير مسـألة خلافية؛ فقد رفض بعض الأصوليين تعليل الشريعة بمصلحة الإنسـان، وأكدوا كونها تعسفية: «إن قلتَ: على هذا فلا فائدة في بعث الرسـل، وإنـزال الكتب، والوعظ والإنذار، قلتُ: ذلك لينتفـع به من حسـنت سريرته وطابـت طينته [...] وليكـون حجة على من سـاءت سريرته وخبثت طينته [...] كي لا يكون للناس على الله حجة».[٥] «ما يحكم العقل باسـتحقاق العبد

(١) محمـد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري جمال الدين أبو الفضل: لسـان العرب، (دار صادر، بيروت، لبنان، دون رقم الطبعة، ٢٠٠٣م)، ١٠/٤٩-٥٠، مادة «حقق».

(٢) أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل: الواضح في أصول الفقه، (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٩م)، ١/٢٠٥-٢٠٩.

(٣) عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري: كشـف الأسرار عن أصول فخر الإسـلام البزدوي، (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د.ت، دون رقم الطبعة)، ٤/١٣٤.

(٤) محمد تقي المدرسي: التشريع الإسـلامي، مناهجه ومقاصده، (انتشارات المدرّسي، طهران، ١٤١٣هـ، دون رقم الطبعة)، ٣/١٨٧، ٢٦٥-٢٦٧.

(٥) محمد كاظم الخراسـاني: كفاية الأصول، مع حواشي المحقق الميرزا أبي الحسـين المشـكيني، تحقيق: سامي الخفاجي (انتشارات لقمان، قم، إيران، ط١، ١٤١٧هـ)، ٣/٦٤-٦٥

العقوبة به إنما هو القبح الناشئ عن صدور عنوان مخالفة المولى، والخروج عن رسوم العبودية، لا القبح الذي لا يكون للشيء الناشئ عن كونه ذا مفسدة مع قطع النظر عن تعلق النهي».[١] وذلك عكْس البعض الآخَر من أصحاب التأويل النفعي للشريعة: «الأصل أن النص يحتاج إلى التعليل بحكم غيره لا بحكم نفسه»[٢]، «الشريعة مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد».[٣] ولكنّ الاتجاهين، حين نقوم بعملية مسح للمصادر الأصولية بهذا الصدد، يتساويان تقريبًا من حيث الكمّ.[٤]

(١) علي پناه الاشتهاردي: تقريرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، دون بيانات أخرى)، ص ٢٢٠.

(٢) أبو الحسن عبيد الله بن دلال بن دلهم الكرخي: أصول الكرخي في أصول البزدوي وأصول الكرخي، (مير كتب خانه، آرام باغ، كراجي، باكستان، دون بيانات أخرى)، ص ٣٧٤.

(٣) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية: إعلام الموقّعين عن رب العالَمين، قرأه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه وآثاره: أبو عبيدة مشهور بن الحسن آل سلمان (دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٣هـ)، ٤/٣٣٧-٣٥٢.

(٤) اتجاه التأويل التعسفي:

- أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، تحقيق ودراسة: خالد زهري، تقديم: برند مانويل فايشر (منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٨م)، ص ٦٧-٦٨.
- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، وعلق عليه، وخرج نصه: أحمد ابن علي سير المباركي (بدون ناشر، ط٢، ١٤١٠هـ/١٩٩٠)، ٢/٤٢١.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري (دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، دون رقم الطبعة).، ١٥٧/٣.
- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، دراسة وتحقيق: عبد الملك عبد الرحمن أسعد السعدي (رسالة دكتوراه غير منشورة، رقم الرسالة ٩١٢، مكتبة جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، ص ٢٣٢-٢٣٣.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني (مؤسسة الرسالة، بيروت، دون بيانات أخرى)، ٥/١٧٨، ١٨٦.
- جمال الدين أبو منصور حسن بن زين الدين شهيدتاني: معالم الدين وملاذ المجتهدين، (المكتبة الإسلامية بطهران، إيران، دون بيانات أخرى)، ص ٢٠-٢١.
- محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، سبق ذكره، ٣/٦٤-٦٥.
- علي پناه الاشتهاردي: تقريرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي، سبق ذكره، ص ٢٢٠. =

ويتضح من تحليل النصوص السابقة مدى تداوُل لفظ «الحق» بالمعنى القيمي، المرتبط بالمصلحة. وقد تكون هذه المصلحة دنيوية، كما قد تكون أخروية. وفي حالة الاتجاه النفعي، فالحق - كقيمة- للإنسان، أما في الحالة الثانية في الاتجاه التعسفي، فالحق - كقيمة- لله. وهو ما يؤدي بالبحث إلى العلاقة بين حق الله، وحق الآدمي. فمن المستحيل تقريبًا، طبقًا لتحليل النصوص الأصولية، فصل الحقين، أو افتراض حق إنساني خالص عند أغلب الأصوليين: «فيوجد حق الله تعالى دون حق العبد ولا يوجد حق العبد إلا وفيه حق لله تعالى».[1]، «كل حكم

= - روح الله الموسوي آية الله الخميني: مناهج الوصول إلى علم الأصول، (مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، مطبعة مؤسسة العروج، إيران، ط١، ١٤١٤هـ)، ص ٢٧٢-٢٧٤.

اتجاه التأويل النفعي:

- أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص٦٧-٦٨.
- أبو الحسن عبيد الله بن دلال بن دلهم الكرخي: أصول الكرخي في أصول البزدوي وأصول الكرخي، سبق ذكره، ص ٣٧٤.
- أحمد بن علي الرازي الجصاص: الفصول في الأصول، دراسة وتحقيق: عجيل جاسم النشمي (منشورات وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م)، ٣/٢٤٧-٢٤٨.
- أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، قدم له وحققه الشيخ: خليل محيي الدين الميس (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠١م)، ص ٣٠١.
- أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، هامش كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري، (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د.ت، دون رقم الطبعة)، ٤/١٣٦.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق نزيه كمال حماد، وعثمان جمعة ضميرية (دار القلم، دمشق، دون بيانات أخرى)، ١/٥-٢/١٢٦.
- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: الفوائد في اختصار المقاصد، تحقيق: إياد خالد الطباع (دار الفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق، ١٤١٦هـ، دون رقم الطبعة)، ص ٣٢، ٥٣.
- أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية: إعلام الموقّعين عن رب العالَمين، سبق ذكره، ٤/٣٣٧-٣٥٢.
- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة: سبق ذكره، مج١، القسم الثالث: المقاصد، ص ٤.
- بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشافعي: البحر المحيط في أصول الفقه، قام بتحريره: عبد القادر عبد الله العاني، وراجعه: عمر سليمان الأشقر (وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط٢، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م)، ٥/١٢٢-١٢٤.
- محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي (دار النفائس، الأردن، ط٢، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م)، ص ١٩٢، ٢٧٣.

(١) أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق، (منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، ١/٢٥٦.

شرعـي ليس بخـالٍ عن حق الله تعالى [...] كما أن كل حكم شرعي فيه حق للعباد إما عاجلًا و إمـا آجلًا، بناءً على أن الشريعـة إنما وضعت لمصالح العباد».[١] وهي علاقة مرتبطة بالتأويل التعسـفي فيما سـبق؛ فليس من الضروري في سـياق هذه العلاقة أن يستهدف الحق في الإسلام منفعةَ الإنسـان الخالصة. وهو ما ينعكس على حق الجسـد - كما سـنرى- باعتبار الجسـد حقًا إلهيًا، لا إنسـانيًا، وهو ما انعكس بدوره على فقه الجسـد. و إذا كان التصور العقدي الإسلامي الغالب ضد تصور الحلول والاتحاد، في سـياق التوحيد والتنزيه، فإن التصور العدلي يقر بنوع من الارتباط في الحق، ليس بمعنى التجسـد Verkörperung، ولكن بمعنى اتحاد القيمة في الشيء نفسه: الجسد مثلًا.

ب- الحق المعرفي:

المسـتوى المعرفي من الحق هو الحـق كحقيقة كما تقدم. والحقيقة دالـة إما على المطابقة Korrespondenztheorie، أو الاتسـاق Kohärenztheorie.[٢] وهمـا النظريتان الأساسـيتان في المعرفة. وبتطبيق هاتين النظريتين في السياق الديني-الكتابي، كما في الإسلام، فإنهما تعبران أولًا عن صدق الناقل، أي مطابقة النص الحالي للنص الأصلي على المسـتوى التاريخي، أو صدق القائـل، أي اتسـاق حقائق النص داخليًـا على المسـتوى المنطقي-البنيوي. وهذان المسـتويان

(١) أبو إسـحاق الشـاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج١، كتاب المقاصد، سـبق ذكره، ص ٢٤١. انظر كذلك: أبو إسحاق الشاطبي: الاعتصام، ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه: أبو عبيدة مشهور بن حسـن آل سـلمان (مكتبة التوحيد، دون بيانات أخرى)، ٢/١٨٢-١٨٣. وكذلك انظر: عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، ١/٢١٩.

(٢) (نظـرًا لكـثرة الاستشـهادات فقـد اضطررنا لوضـع بعض النصـوص في الهامش فيما يـلي): «الصدق ضد الكذب، وهو مطابقة الكلام للواقع بحسـب اعتقاد المتكلم» جميل صليبا: المعجم الفلسـفي، (دار الكتاب اللبنـاني، بـيروت، لبنان، دون رقم الطبعـة، ١٩٨٢م)، ١/٧٢٣ (مادة الصدق). «بمعنى أوسـع يمكنها أن تعني حقيقة، سـمة ما لا يكون خادعًا» أندريه لالاند: موسـوعة لالاند الفلسـفية، تعريب: خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه حصرًا: أحمد عويدات (منشـورات عويدات، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠٠١م)، ٣/١٥٣٣ (مادة صِدْق véracité). «صحيح: أ. معنى صالح. ب. بالذات ضروب القياس الصحيحة» السابق، ٣/١٥٢٦ (مادة صَحيح Valide). «إن صيغةً، معادلةً تنتمي إلى حسـاب منطقي، تُسـمَّى صحيحةً، صالحةً (باختصار، إطلاقًـا) إذا كانـت صحيحةً، صادقةً في كل التفاسـير التي يمكـن أن تعطَى لهذا الحسـاب. بكلام أدق إذا كان التعبير الذي يضفيه عليه تفسـير هذا الحسـاب يرتـدي قيمة الحق مهما تكن مجـالات التباين المحدِّدة للمتغـيرات، ومهما تكـن القيم المنوطة بهذه الأخيرة في هذه المجالات» السـابق، الملحـق، ٣/١٥٩٠ (حَوْل صحيح Valide).

يدرسهما علم أصول الفقه في «الأدلة»، و«الاستدلال»، على الترتيب. وقد دلّت المحاولات المباشرة لتعريف (الحق) عند اللغويين والأصوليين على ذلك. فالحقيقة النظرية هي اقتضاء الحق الوجودي، والحق يطابق الصواب، والثبوت، الوجودي والمعرفي، وهو الحكم المطابق للواقع، وهو خلاف الباطل والفاسد.[1]

(١) - «حقق: الحق: نقيض الباطل [...] وحق الأمر يحق ويحق حقا وحقوقًا: صار حقًا وثبت [...] والحق: ضد الباطل [...]» محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري جمال الدين أبو الفضل: لسان العرب، ج ١٠، سبق ذكره، ص ٤٩-٥٠، مادة «حقق».

- الحق: الذي يصح وصفه بأنه حسن حكمه إذا أجري على أكسابنا» أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، قراه وقدم له وعلق عليه: محمد السليماني (دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٩م)، ص ١٢٦. «والصواب يرد والمراد به الحق» السابق، ص ١٢٧.

- «والحق: هو كون الشيء صحيح الوجود [...] وقد رأينا من يفرق بين الحق والحقيقة وهذا خطأ لا يخفى على ذي فهم ينصف نفسه» أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تقديم إحسان عباس (منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، د.ت، دون رقم طبعة)، ٤١/١.

- «الحق: الثبوت [...] إذا أضيف إلى خبر، أفيد بصدقه، و إذا أضيف إلى شيء من الشرائع يفاد كونه مأمورًا به، و إذا أضيف إلى شيء من وجوه التصرف، فعلى معنى الصواب والصحة، و إذا أضيف إليه الحكم أو الأمر أو الخَلْق أو صفة من صفات التعالي فالمراد به الإله سبحانه [...] و إذا أضيف إلى الحشر أو الجنة والنار يفاد به الوجود [...] وأما الباطل والفاسد فهما في اللغة بمعنى: العدم [...] وهما نقيضا الصحة والثبوت» أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: الكافية في الجدل، تحقيق فوقية حسين محمود (مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ط١، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م)، ص ٤٣-٤٤.

- «والحق يُستعمل على وجهين: أحدهما: بمعنى الصواب، يقال: هذا القول حق، أي صواب. والآخر: بمعنى الوجوب، يقال حق عليك أن تفعل كذا، أي: واجب» أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني الشافعي: قواطع الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله بن حافظ بن أحمد الحِكمي (مكتبة التوبة، الرياض، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م)، ٢٣/١.

- «اسم مشترك بين الموجود الثابت، وبين الواجب اللازم، وبين نقيض الباطل» أبو الوفاء علي بن عقيل ابن محمد بن عقيل: الواضح في أصول الفقه، سبق ذكره، ٢٠٥/١-٢٠٩.

- «وهذا الدين حق أي موجود صورةً ومعنًى» عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، سبق ذكره، ١٣٤/٤.

- «الحق: الحكم المطابق للواقع، يُطلَق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك» زكريا بن محمد الأنصاري: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، حقق النص وقدم له: مازن مبارك (مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م)، ص ٧٥.

- «والحقوق جمع حق، وهو خلاف الباطل، وهو مصدر حقَّ الشيء من باب ضرب وقتل إذا وجب وثبت،=

وهذا المستوى المعرفي، كما أوضحنا في التقديم، هو المستوى الأعمق من المستوى القيمي، وهو الذي يؤسس له. ذلك أن قدرة العقل المعرفية بدءًا على التمييز بين الخير والشر هي التي توجه الحق القيمي. بيان ذلك أن العقل لا يمكنه تشريع الحقوق مستقلًا استقلالًا تامًا عن الوحي، ما لم تكن لديه في الأصل القدرة على فهم ماهية الحق، وجهات الاستحقاق. وقد ارتبط هذا المبدأ، «التحسين والتقبيح»، بحق الجسد بالمعنى القيمي بالتأكيد؛ فإن افتقر العقل إلى هذه القدرة سابقة الذكر، لا يَغْدُ لديه موجه قيمي سوى الخبر الرسولي، والآمِر المطلَق. وقد عبّرت أغلب مدونات أصول الفقه عن هذه الوضعية الأخيرة.[1] وإذا كان هذا

= ولهذا يقال لمرافق الدار حقوقها» عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي شيخي زاده: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، تحقيق وخرج آياته وأحاديثه: خليل عمران المنصور (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، دون رقم الطبعة)، ١٢٨/٣.

- «الحق هو الثابت الذي لا يُنكر لوضوح حجة أو تبين أهلية أو حاجة» محمد الطاهر بن عاشور: حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، (مطبعة النهضة، تونس، ط١، ١٣٤١هـ)، ١١١/١-١١٢.

- «فإن الحقيقة من حَقَّ بمعنى ثبتَ» حسين علي منتظري: نهاية الأصول، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي، (مطبعة الحكمة، قم، إيران، ١٤١٠، دون رقم الطبعة)، ص ٢٥، ٢٩١.

(١) - أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: التقريب والإرشاد، قدم له وحققه وعلق عليه: عبد الحميد بن علي أبو زنيد (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م)، ٢٧٨/١-٢٧٩.

- «حد الحسن: ما أمرنا بمدح فاعله، حد القبيح: ما أمرنا بذم فاعله» أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، ص ١٢٦.

- أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، حققه وقدم له ووضع فهارسه: عبد المجيد تركي (دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م)، ٦٨٧/٢-٦٩٠/٢.

- أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، تحقيق: محمد علي فركوس (دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، دون بيانات أخرى)، ص ٣٢٥.

- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، حققه، وقدم له، وعلق عليه: محيي الدين ديب ستو، ويوسف علي بديوي (دار الكلم الطيب، دار ابن كثير، دمشق، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م)، ص ٢٤٦-٢٤٧.

- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، ٩٩/١.

- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٠م)، ص ٦-٧.

- أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل: الواضح في أصول الفقه، سبق ذكره، ٢٦/١-٢٧-١/٦٥-٦٦.

- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص ٢٥١، ٢٧٠، ٢٨٤. =

كذلك، فقد صار من المنطقي، والمتوقع في هذا السياق، أن يصير الجسد حقًا إلهيًا، قبل أن يكون بشريًا.

ترتبط كذلك هذه القضية بمسألة جواز تعليل الأحكام؛ فإذا أمكن تعليلها، أمكن للعقل بالأَوْلَى أن يفهم أساسها النظري. وبالاستقراء، فقد ساد في أصول الفقه إنكار التعليل بمستويات مختلفة: إما الإنكار الكلّي، [1] أو إنكار التعليل بمصالح العباد الدنيوية

= - أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج١، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص ٢٥٣، كذلك: ص ٢٨٣، ٢٨٦.
- محمد رضا المظفر: أصول الفقه، (مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م)، ١٧٧/٢-١٧٨.
- علي پناه الاشتهاردي: تقريرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي، سبق ذكره، ص ٢٢٠.
- مصطفى الخميني: تحريرات في الأصول، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، مطبعة مؤسسة العروج، إيران، ط١، ١٤١٨هـ)، ١٦٥/٦.
- محمد بن شامس البطاشي: غاية المأمول في علم الفروع والأصول، (وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، دون رقم الطبعة)، ٣٤٦/١.
- محمد إبراهيم الكرباسي: منهاج الأصول، من إفادات المحقق العلامة الشيخ ضياء الدين العراقي، (دار البلاغة، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م)، ٢٦١/٣-٢٦٢-٤١/٥.
- محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، (دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٦م)، ٢٥٦/١-٢-٢٥٧.

(١) مثلًا:
- القاضي النعمان بن محمد: اختلاف أصول المذاهب، تحقيق: مصطفى غالب (دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط٣، ١٩٨٣م) ص ١٤٠-١٥٥.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، ٧٧/٨.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق: سعيد الأفغاني (دار الفكر، بيروت، ط٢ «منقحة»، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م) ص ٥-٦، ١٠، ٤٧-٤٩.
- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره ص ٥-٦، ١٠، ٤٧-٤٩، ٢١٦.
- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: المحلى، تحقيق: محمد منير الدمشقي (مطبعة النهضة، القاهرة، دون بيانات أخرى) ١ /٤.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري (دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، دون رقم الطبعة) ٤٧٤/٣.
- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: الورقات في أصول الفقه، متن الورقات في: شرح الورقات في أصول الفقه لجلال الدين محمد بن أحمد المحلى الشافعي، إعداد مركز الدراسات والتحقيق=

والأخروية،[١] أو إنكار التعليل بمصالح العباد الدنيوية فقط[٢].

وهي مستويات مؤسَّسة معرفيًا كما تقدم؛ فالإنكار الكلي لا أدرية مطلقة تجاه علل الشريعة، في حين تتدرج هذه اللا أدرية لتقل في الدرجة، حتى تتوقف عند المصالح الدنيوية، والعقل في هذا المستوى الأخير يُدرك العلل بوصفها منفعة أخروية. وبسبب غلبة اتجاه اللا أدرية القيمية، فقد تكون هذا «المركّب العدلي» في الحق في أصول الفقه، الموصوف في فقرة المستوى القيمي، أي اشتراك حق الإنسان وحق الله في الأمر نفسه. وبناء على المستوى المعرفي المتعلق بحدود العقل، وممكناته، يمكن فهم أساس حق الجسد بمعناه القيمي في الإسلام من خلال أصول الفقه.

= بمكتبة نزار مصطفى الباز، إشراف أبو عائش عبد المنعم إبراهيم (مكتبة تزار مصطفى الباز، الرياض، ظ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م) ص ٨.

- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المعالم في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض (دار عالم المعرفة، مؤسسة مختار لنشر وتوزيع الكتب، القاهرة، مصر، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م) ص ١٦٣-١٦٥.

- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، (مكتبة الإسكندرية، دون بيانات أخرى) ص ٢٠٦.

(١) مثلًا:

- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص ٢٣٢-٢٣٣.

- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، سبق ذكره، ١٧٨/٥، ١٨٦.

- روح الله الموسوي آية الله الخميني: مناهج الوصول إلى علم الأصول، سبق ذكره، ص ٢٧٢-٢٧٤.

(٢) مثلًا:

- أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، سبق ذكره، ص ٦٧-٦٨.

- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، سبق ذكره، ١٥٧/٣.

- أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، ٤٢١/٢.

- جمال الدين أبو منصور حسن بن زين الدين شهيدتاني: معالم الدين وملاذ المجتهدين سبق ذكره، ص ٢٠-٢١.

- «إن قلتَ: على هذا فلا فائدة في بعث الرسل، وإنزال الكتب، والوعظ والإنذار، قلتُ: ذلك لينتفع به من حسنت سريرته وطابت طينته... وليكون حجة على من ساءت سريرته وخبثت طينته... كي لا يكون للناس على الله حجة» محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، سبق ذكره، ٦٤/٣-٦٥.

- «ما يحكم العقل باستحقاق العبد العقوبة به إنما هو القبح الناشئ عن صدور عنوان مخالفة المولى، والخروج عن رسوم العبودية، لا القبح الذي لا يكون للشيء الناشئ عن كونه ذا مفسدة مع قطع النظر عن تعلق النهي» علي پناه الاشتهاردي: تقريرات في أصول الفقه، سبق ذكره، ص ٢٢٠.

جـ ـ الحق الوجودي (الأنطولوجي):

المستوى الأنطولوجي هو المؤسس للمستوى المعرفي، وفيه ندرس الحق بما هو مفهوم دال على الوجود ذاته. وكما قدمنا لهذا الفصل، فإن لفظ «الحق» دالّ على الثبوت الوجودي المطلَق لُغةً، قبل أن يدل على الحقيقة، أو المِلكية، عُرفًا، واصطلاحًا.(١) وقد أدت التعريفات الأصولية كذلك إلى هذا المعنَى.(٢) وبهذا يكون المستوى اللغوي ممهدًا لهذه العلاقة التأسيسية، التي تبدأ من الوجود، وتنتهي إلى القيمة، بتوسُّط المعرفة.

---

(١) «حقق: الحق: نقيض الباطل، وجمعه حقوق وحقاق. وحق الأمر يحق ويحق حقا وحقوقًا: صار حقًا وثبت؛ قال الأزهري: معناه وجب يجب وجوبًا، وحق عليه القول وأحققته أنا. وفي التنزيل: ﴿ قَالَ ٱلَّذِينَ حَقَّ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقَوۡلُ ﴾ [القصص: ٦٣] أي ثبت. وفي الحديث: أنه أعطى كل ذي حق حقه ولا وصية لوارث أي حظه ونصيبه الذي فرض له. والحق: من أسماء الله، عَزَّوَجَلَّ، وقيل من صفاته؛ قال ابن الأثير: هو الموجود حقيقة المتحقق وجوده و إلهيته. والحق: ضد الباطل. وفي التنزيل: ﴿ ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوۡلَىٰهُمُ ٱلۡحَقِّۚ ﴾ [الأنعام: ٦٢]. وقوله تعالى: ﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ ﴾ [المؤمنون: ٧١] قال ثعلب: الحق هنا الله، عَزَّوَجَلَّ» محمد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري جمال الدين أبو الفضل: لسان العرب، سبق ذكره، ١٠/٤٩-٥٠، مادة «حقق».

(٢) «حقق: الحق: نقيض الباطل، وجمعه حقوق وحقاق [...] وحق الأمر يحق ويحق حقا وحقوقًا: صار حقًا وثبت؛ قال الأزهري: معناه وجب يجب وجوبًا، وحق عليه القول وأحققته أنا. وفي التنزيل: ﴿ قَالَ ٱلَّذِينَ حَقَّ عَلَيۡهِمُ ٱلۡقَوۡلُ ﴾ [القصص: ٦٣] [أي ثبت [...] وفي الحديث: أنه أعطى كل ذي حق حقه ولا وصية لوارث أي حظه ونصيبه الذي فرض له [...] والحق: من أسماء الله، عَزَّوَجَلَّ، وقيل من صفاته؛ قال ابن الأثير: هو الموجود حقيقة المتحقق وجوده و إلهيته. والحق: ضد الباطل. وفي التنزيل: ﴿ ثُمَّ رُدُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ مَوۡلَىٰهُمُ ٱلۡحَقِّۚ ﴾ [الأنعام: ٦٢]. وقوله تعالى: ﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلۡحَقُّ أَهۡوَآءَهُمۡ ﴾ [المؤمنون: ٧١] قال ثعلب: الحق هنا الله، عَزَّوَجَلَّ» محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري جمال الدين أبو الفضل: لسان العرب، سبق ذكره، ١٠/٤٩-٥٠، مادة «حقق».

- «الحق: هو الذي تحقق كونه، وصح وجوده، هذا في القسمة العامة، فأما في القسمة الخاصة فهو الذي يصح وصفه بأنه حسن حكمه إذا أجري على أكسابنا» أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، ص ١٢٦.

- «والحق: هو كون الشيء صحيح الوجود، ولا يغلط من لا سعة لفهمه فيظن أن هذا الحد فاسد بأن يقول الكفر والجور صحيح وجودهما فينبغي أن يكونا حقًا فليعلم أن هذا شغب فاسد لأن وجود الكفر والجور صحيحين في رضاء الله تعالى ليس هو صحيحًا بل هو معدوم، فرضاء الله تعالى بهما باطل، وأما كونهما موجودين من الكافر والجائر فحق صحيح ثابت لا شك فيه، فمثل هذا من الفروق ينبغي مراعاته وتحقيق الكلام فيه و إلا وقع الإشكال وتحير الناظر، وقد رأينا من يفرق بين الحق والحقيقة وهذا خطأ لا يخفى على ذي فهم ينصف نفسه، لأن الفرق بين هاتين اللفظتين لم تأت به لغة ولا أوجبته شريعة أصلًا إلا في تسمية الباري تعالى التي لا تؤخذ إلا بالنص ولا يحل فيها التصريف فظهر فساد هذا الفرق=

= بيقين وبالله تعالى التوفيق، وأيضا فإن الله تعالى قال ﴿حَقِيقٌ عَلَىٰٓ أَن لَّآ أَقُولَ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلْحَقَّ﴾ [الأعراف: ١٠٥] ولا فرق عند أحد بين قول القائل حقيق عليّ كذا وبين قوله حقٌّ عليّ كذا فظهر فساد هذا الفرق» أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، سبق ذكره، ٤١/١.

- «الحق: الثبوت [...] إذا أضيف إلى خبر، أفيد بصدقه، وإذا أضيف إلى شيء من الشرائع يفاد كونه مأمورًا به، وإذا أضيف إلى شيء من وجوه التصرف، فعلى معنى الصواب والصحة، وإذا أضيف إليه الحكم أو الأمر أو الخَلْق أو صفة من صفات التعالي فالمراد به الإله سبحانه... وإذا أضيف إلى الحشر أو الجنة والنار يفاد به الوجود... وأما الباطل والفاسد فهما في اللغة بمعنى: العدم... وهما نقيضا الصحة والثبوت» أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: الكافية في الجدل، سبق ذكره، ص ٤٣-٤٤.

- «اسم مشترك بين الموجود الثابت، وبين الواجب اللازم، وبين نقيض الباطل، وهو الصواب في القول والاعتقاد، فأما الموجود: فهو من تسمية الباري بأنه حق، من قوله: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ ٱلْمُبِينُ﴾ [النور: ٢٥]، ومنه قول النبي عليه الصلاة والسلام: (أشهد أنك حق، وأن الساعة حق، وأن الجنة حق، والنار حق، والعَرْض حق، والسحر حق) والمراد بذلك: ثابت وكائن ولذلك خلط به السحر... وأما الحق الواجب: وحقَّ بمعنى وجبَ، من قوله سبحانه: ﴿وَلَٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [الزمر: ٧١]، ﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِى ٱلنَّارِ﴾ [الزمر: ١٩]... والحق مصدر أقيم مقام الصفة... والحق: أعمّ من الملك؛ لأنه يعم الديون والأملاك، والملك يخص الأعيان، ويعم الحق الأموال وغيرها، فإنه يدخل فيها الدماء والفروج ومنافع الأحرار والعقوبات والعبادات فكل ذلك لله سبحانه وللآدميين» أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد ابن عقيل: الواضح في أصول الفقه، سبق ذكره، ٢٠٥/١-٢٠٩.

- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، ٣٧٣/٢.

- «قال السيد الإمام أبو القاسم رحمه الله في أصول الفقه: الحقّ: الموجود من كل وجه الذي لا ريب في وجوده، ومنه السحر حق والعين حق أي موجود بأثره، وهذا الدين حق أي موجود صورةً ومعنًى، ولفلان حق في ذمة فلان أيْ: شيء موجود من كل وجه» عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، سبق ذكره، ١٣٤/٤.

- «الحق: هو الله تعالى، والحكم المطابق للواقع، يُطلَق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتمالها على ذلك» زكريا بن محمد الأنصاري: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، سبق ذكره، ص ٧٥.

- «والحقوق جمع حق، وهو خلاف الباطل، وهو مصدر حقَّ الشيء من باب ضرب وقتل إذا وجب وثبت، ولهذا يقال لمرافق الدار حقوقها» عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي شيخي زاده: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، سبق ذكره، ١٢٨/٣.

- «الحق هو الثابت الذي لا يُنكر لوضوح حجة أو تبين أهلية أو حاجة، فحقّ الله علينا اعترافنا له بما هو ثابت له من صفات الكمال وهو معنى العبادة... وحق العباد على العباد رعي مصالحهم لتبين احتياجهم، ثم يطلَق حق الله على امتثال أوامره لأنه أهل لأن يمتثَل وإن لم يكن له فيها أمر حاجة أو منفعة [...] فإن كان الذي أمر به أو نهى عنه لحفظ مصلحة خاصة بآحاد البشر سُمي ذلك حق العبد [...] وإن كان لحفظ مصلحة عامة أو مصلحة مَن لا يدفع عن نفسه كالميت والصغير [...] سُمي حق الله لأنه الموصِي=

ومِن العلاقات الأساسية بين المستوى الأنطولوجي، والمستوى المعرفي، تلك التفرقة الأوّلية بين الذات والموضوع. فإذا كان الحق المطلَق وجوديًا هو الإله ذاته، فإن وصف الإنسان بالحق يعَـد مِـن قبَل الندّية غير المقبولة في السـياقين العقدي والعدلي الإسـلاميين. ولا يمكن للمسـلم أن يقـول «أنـا الحـق» إلا في إطار الشـطح الصوفي؛ فالله هـو الحق الوحيد، وذلك في السـياق الأنطولوجي. ولكن إذا كان الله هو الحق الوحيد، فكيف يميز الإنسان الحقيقة؟ بل كيف يميز هذا الحق الواحد الأحد، والمفترَض أن الحق لا يعرفه إلا حق؟

يمـارس الجسـد دورًا معرفيًا رئيسًـا، وأوّليًا؛ فهـو محل هوية الإنسـان الأولَى. وعن طريق الجسـد ينفصل الإنسـان بقدر ما يتصل. حدود الجسـد المادية هي التي تؤسـس لحدود الذات الفاصلـة إياها عـن الموضوعات، أما الحواس فهـي جهة الاتصال بالعالم، والتـي تدفع امتداد الجسـد إلى مـا وراء حدوده الماديـة. وهكذا يصل البحث في «مفهوم الحق» إلى الجسـد؛ كونه أساسًا أنطولوجيًا للمعرفة عمومًا.

٢ ـ مفهوم الجسد

الجسد مفهوم مركب، يمكن تجزئته في سياق بحثه في أصول الفقه إلى أقسام ثلاثة: **الفطرة، والعقل، والجسـم**. فالفطرة قسم من أقسـام مركب الجسد؛ باعتبار الإنسان مخلوقًا لله، وبالتالي تحدد الفطرةُ كينونته. أما العقل فهو مبحث تقليدي في فلسـفة الجسد؛ حيث تحدد العلاقة معه مفهوم الجسد، بالاتصال به، والانفصال عنه، وذلك بحسب كل نظرية، من ديكارت الذي فصم بين الجوهريـن، المادي، والروحي، وجعل حلقة الصلة الوحيـدة بينهما هي الغدة الصنوبرية la glande pinéale (D'Arcy, 1996, pp. 17-18)، إلى النظريـة الحزميـة Bundle theory عند هيوم، التي أوّلتْ العقل في إطار الجسد، باعتبار العقل مجموعة، أو حزمة، من الإحساسات في الأسـاس (Hume, 1978, p. 2)، وذلك تمهيدًا، ووصولًا إلى نظرية الحالة المركزية في العقل Central state theory of mind، أو نظريـة الهويـة Identity theory of mind، التي طورها

= بحفظه [...] بحيث لا يسـقط أبدًا» محمد الطاهر بن عاشـور: حاشـية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، سبق ذكره، ١/١١١-١١٢.

- «فـإن الحقيقـة من حَـقَّ بمعنى ثبتَ» حسـين علي منتظـري: نهاية الأصـول، تقريرًا لأبحاث آقا حسـين البروجردي الطباطبائي، سبق ذكره، ص ٢٥، ٢٩١.

- محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، ٢/٢٧٨.

كل من U.T. Place, Herbert Feigl, and J.J.C. Smart، والتي جعلت الجهاز العصبي بما هو جزء من الجسم متطابقًا في هوية واحدة مع العقل (Armstrong, 1963, p. 11). وبذلك تحرك تاريخ فلسفة الجسد من الفصل إلى الوصل بين الجوهرين، المادي، والعقلي (أو الرُّوحي).

أ ـ الفطرة:

يجري في هذا القسم، والأقسام التالية، تتبع مفهوم الفطرة في أصول الفقه المقاصدي، ولدى الشاطبي (ت ٧٩٠ هـ) بالذات (ولكن ليس حصرً)؛ أولًا لأن أصول الفقه المقاصدي هي أعلى مرحلة من مراحل النسقية في أصول الفقه، بحيث يمكن تتبع مفاهيم أو نظريات مباشرة، أو شبه مباشرة، وليس محاولة تكوينها بتأويل معين، وثانيًا لأن الشاطبي هو أعلى مراحل هذه النسقية في أصول الفقه عمومًا. هذا لا يستبعد مصادر أخرى في أصول الفقه المقاصدي، كالدبوسي، والجويني، والغزالي، والطوفي، والعز بن عبد السلام، وابن عاشور، ومحمد تقي المدرسي، ولكنها أقل وضوحًا في التنظير من الشاطبي.

ولم يخصص الشاطبي جزءًا محددًا لبحث الفطرة في موافقاته، لكنها ممكنة البحث في سياق المقاصد التابعة (التي للمكلف حظ عاجل فيها): «[إن] حكمة الحكيم الخبير حكمت أن قيام الدنيا والدين إنما يصلح ويستمر بدواعٍ من قِبل الإنسان، تحمله على اكتساب ما يحتاج إليه، هو، وغيره. فخلق له شهوة الطعام والشراب، إذا مسه الجوع أو العطش، ليحركه ذلك الباعث [...] وكذلك خلق له الشهوة إلى النساء، لتحركه إلى اكتساب الأسباب الموصلة إليها، وكذلك خلق له الاستضرار بالحر والبرد والطوارق العارضة، فكان ذلك داعية إلى اكتساب اللباس والمسكن [...] فأخذ [المكلف] في استعمال الأمور الموصلة إلى تلك الأغراض. ولم يجعل له قدرة على القيام بذلك وحده، لضعفه عن مقاومة هذه الأمور، فطلب التعاون بغيره، فصار يسعى في نفع نفسه واستقامة حاله بنفع غيره، فحصل الانتفاع للمجموع بالمجموع، وإن كان كل أحد إنما يسعى في نفع نفسه»[(١)].

كما يمكن كذلك إضافة النص التالي لابن برهان (ت ٥١٨ هـ): «ولو قدرنا فَقْدَ هذه المراسم المرعية، والأحكام الشرعية الموضوعة لأفعال الإنسانية، لصار الناس فوضى هملًا مضاعين، لا يأتمرون لأمر آمر، ولا ينزجرون لزجر زاجر، وفي ذلك من الفساد في العباد والبلاد لا خفاء

(١) أبو إسحق الشاطبي، سبق ذكره، مج١، كتاب المقاصد، ص ١٣٦، ١٣٧.

به. وقال شاعرهم وهو الأفوه الأودي: لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم، ولا سراة إذا جهالهم سادوا».[١]

وهذا يعني أن تحقيق مصلحة الجماعة -التي يستهدفها أصول الفقه المقاصدي- يتم في إطار سعي الفرد الأناني تلقائيًا، وبالتالي فإنّ الاجتماع مبنيّ على حاجات الجسد. ويكشف تحليله عن الحقائق التالية:

١. إن الفطرة المقصودة عند الشاطبي هنا فطرة معتمِدة على، ومستمدَّة من أصل «**الدين**» في قوله: «**قيام الدنيا والدين إنما يصلح** [إلى آخره]»، وليست فطرة طبيعية عامة، يمكن تحليلها، وفهمها، خارج الإطار التكليفي، وقبله، ولذلك يستعمل لفظ (الإنسان) في النص أعلاه، ثم (المكلف) في «مقاصد المكلَّف»، باعتبار أن كل إنسان مكلف، وليس باعتبار أن كل مكلف إنسان. وهو يصل بنا إلى نتيجة مفادها أن الجسد ذاته مكلَّف بالفطرة.

٢. إن الفطرة المقصودة عند الشاطبي وابن برهان، برغم أنها مخلوقة مكلَّفَة، فطرة **بيولوجية**، تعتمد على مكونين: الأول هو الشهوات، والحاجات الجسمية، من مأكل ومشرب وجنس وملبس ومسكن... إلخ، والثاني هو (المنفعة) والأنانية في طلبها حين يقول مرتين: «في نفع نفسه». ولكن هذه الفطرة لا تنفك عن كونها مكلَّفة، وإلا «لصار الناس فوضى هملًا مضاعين». ما يعني أن الفطرة مكلفة، كما سبق في النتيجة السالفة؛ لأنها في حد ذاتها فوضوية شهوية.

٣. إن المقاصد الشرعية في النهاية (كما يصل تحليل الشاطبي، وكما يمكن استنتاجه من نص ابن برهان) تعسفية؛ فالفطرة خُلقت بهذه الصفة ليقوم الدين، وتستمر الدنيا، وقد وُضِعَ «الدين» -كأصل من الأصول الخمسة في مقاصد الشارع- لضمان مصالح المكلف الأساسية الكلية من الضروريات الخمس، وهو دَوْر. وهي محاولة للتأصيل في الطرفين على التوازي، لم تنجح إلا في تخليق المركب العدلي سالف الذكر، والذي سيلي في الفصل القادم تتبع أثره على التشريع.

(١) أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي: الوصول إلى الأصول، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد (مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م)، ، ١/٤٧-٤٨. وانظر كذلك: ابن فورك: كتاب الحدود في الأصول، سبق ذكره، ص ٣٥-٣٦.

إن أهمية مبحث الفطرة الإنسانية بالغة في مجال الحقوق الطبيعية للجسد؛ لأن الفطرة تحدد الحقوق، والمستوى البيولوجي عند الشاطبي لا يحقق نتيجة أفضل من التي توصل إليها هوبز مثلًا، الذي نظر إلى الإنسان أيضًا كمخلوق أناني في حالة حرب أصلية (Hobbes, 1929, pp. 92-93)، وهي التنازل عن الحقوق لسلطة أعلى (Hobbes, 1929, pp. 100-103)، المركب العدلي عند الشاطبي، واللوياثان، أو الحاكم المطلَق عند هوبز.

وإنّ توقُّف الشاطبي عند المستوى البيولوجي من الفطرة يمنع من إدراك الكثير من الحقوق الفطرية للجسد، ففي رأى جون فينِس John Finnis (١٩٤٠- ؟) مثلًا، أحد أهم فلاسفة القانون الطبيعي المعاصرين، أنه بالإضافة إلى حقي الحياة والدين (المتوفرين لدى الشاطبي) هناك حقوق أساسية أخرى، كحق المعرفة، واللعب، والخبرة الجمالية، والاجتماع والصداقة، وقابلية التعقل العملي Practical Reasonableness، وفينِيس، حتى في وضعه للدين في هذا السياق، لا يعتبره واجبًا بل حقًا، وهو يرى هذه الأساسيات عالمية وأخلاقية، أي تحمل قيمتها في ذاتها، ولا يمكن لأحد أن يتخذها وسيلة لغاية أبعد (Wacks, 2006, p. 14). الفارق بين الشاطبي وفينيس أن الأول -مع سواه من الأصوليين كابن برهان وابن فورَك كما سبق ذكره- نظر إلى الفطرة باعتبارها الحيوي البحت، والذي لا بد من أن يكون فوضويًا؛ ما دام لا يتمتع بإمكان التنظيم الذاتي، أما فينيس فقد اعتقد أن الفطرة الإنسانية أكثر من مجموع صفاتها الحيوية؛ فهي متمتعة أصلًا برغبات وآمال غير بدنية؛ كالفضول المعرفي، والإحساس بالجمال، والتعقل، وبالتالي فهي قادرة بالقوة على الأقل على الاستقلال التشريعي الجزئي، أو «التحسين والتقبيح العقليين» باصطلاح الأصوليين.

وقد وصل الشاطبي إلى هذه النتيجة؛ نظرًا لأشعريته في مجال القيم، أيْ نفيه للتحسين والتقبيح العقليين.[١] ولذلك فإن الدبوسي الماتريدي الحنفي (ت ٤٣٠ هـ) يقف على الجانب المضاد.[٢] يرى الدبوسي أن العقل الإنساني قادر بنفسه على التوصل إلى الأحكام، ومنها المباح، فيقسم مباحات العقول في الحياة الدنيا إلى أربعة:

(١) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج١، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص ٢٥٣، كذلك: ص ٢٨٣-٢٨٦.

(٢) «موجبات العقول لا يرد الشرع بخلافها، لأن الشرع والعقل حجتان من الله على عباده» الدبوسي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص ٤٥٨.

- ما تقوم به النفس: الحياة.
- دفع التّلف، واستمرار النسل: استمرار الحياة في وجود العائل.
- التربية والتعليم: التمهيد لاستمرار الحياة في عدم وجود العائل.
- ضمان استمرار النسل بعد وفاة العائل.

وبرغم أن العقل لديه هو الذي يتوصل إلى هذه المباحات الضرورية، فإن مفهومه كذلك عن الفطرة بيولوجي، حيث تتمحور المباحات السابقة حول قيام النفس حيويًا، واستمرارها، ثم استمرار نسلها، بما فيها التعليم؛ فهو يهدف في هذه الصياغة إلى «التمهيد لاستمرار الحياة في عدم وجود العائل».

وعند الجويني لا حكم للأشياء قبل ورود الشرع.[1] **وهو يقسم الأحكام الشرعية إلى:**[2]

١. ما يُعقل معناه وهو أصل ويؤول المعنى المعقول منه إلى أمر ضروري: رتبة **الضروريات**.

٢. ما يتعلق بالحاجة العامة ولا ينتهي إلى حد الضرورة: رتبة **الحاجيات**.

٣. ما لا يتعلق بضرورة حاقة ولا حاجة عامة ولكنه يلوح فيه غرض في جلب مكرمة أو نفي نقيض لها: رتبة **التحسينيات**.

٤. ما لا يستند إلى حاجة وضرورة وتحصيل المقصود فيه مندوب إليه تصريحًا ابتداءً: **رتبة بين الحاجيات والتحسينات**.

٥. ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلًا ولا مقتضَى من ضرورة أو حاجة أو استحثاث على مكرمة: **ما لا يُعرف مقصده ولا يقبل التعليل.**

ورغم أن العقل لا يحسن ولا يقبح لدى الجويني، فإنه -العقل- قادر على تعقّل بعض الأحكام. لكن هذه المقاصد تقوم على أصلين لديه، كما قامت عند الشاطبي، على الحياة

(١) أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، ٩٩/١.
(٢) السابق: ٩٢٣/٢-٩٢٧.

(البيولوجيا)، والدين، كما نستنتج من تقسيمه السابق للمقاصد، وأهدافها، إذا وضعت في سياق نظرية المقاصد عمومًا الناشئة قبله، والمتطورة من بَعده.

أما **أبو حامد الغزالي** فهو يوظِّف المقاصد لخدمة الاستدلال،[١] وينفي التحسين والتقبيح العقليين.[٢] وهذا يدل على التوجه نحو اللا أدرية القيمية الموصوفة في القسم السابق من هذا الفصل. وهذه اللا أدرية هي التي تقطع الخيط الرابط بين الفطرة والتعقل الخُلُقي، ليصير الخيط المقابل (بين الفطرة والآمر المطلق) هو المحرك الوحيد لها.

وعند **العز بن عبد السلام** (ت ٦٦٠ هـ) يقوم العقل بالتحسين والتقبيح؛ فهو قادر على التوصل إلى القيم الأساسية.[٣] وبرغم هذا تنتفي الحقوق الخالصة للإنسان من قائمة الحقوق؛ إذ إن القائمة تخلو أصلًا من مفهوم «الإنسان»، بل «المكلف»:[٤]

- ❐ **ما يتعلق بحقوق الله:**
  - خالصة: كالإيمان بالله.
  - مركبة مع حقوق العباد: كالزكاة.
  - مركبة مع حقوق الرسل وحقوق العباد: كالأذان.
- ❐ **ما يتعلق بحقوق المخلوقين:**
  - حق المكلف على نفسه: ضرورات المعيشة وترك الترهُّب.
  - حق المكلف على المكلف: كمعاونة المحتاج.
  - حق البهائم والحيوان على المكلف: الرحمة والانتفاع بها.

ولهذا فالفطرة لدى العز مكلفة بطبيعتها، حتى في ضرورات المعيشة، والتعاون، والتراحم؛ لأن «المخلوقين» مكلفون بالضرورة، دون وضعية قبلية -«طبيعية» باصطلاح فلسفة القانون- لهؤلاء المخلوقين.

---

(١) أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص ١٧٣-١٧٥

(٢) السابق، ص ٦-٧.

(٣) عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، ٥/١

(٤) السابق: ٢١٩/١.

وعند **نجم الدين الطوفي الحنبلي** (ت ٧١٦ هـ) تتقدم مصالح الإنسان على كل مصادر التشريع، بما هي ضرورية، وكلية.[١] ويقدم الأدلة على ذلك:[٢]

١. منكرو الإجماع قالوا برعاية المصالح، فهي إذًا محل وفاق بين الجميع، والتمسك أَوْلَى بمحل الوفاق.

٢. النصوص مختلفة متعارضة، والمصلحة أمر متفق في نفسه لا يُختلف فيه.

٣. ثبت في السنة معارضة النصوص بالمصالح: أي إيقاف النص لمصلحة مؤقتة.

وهو يقسم المصلحة إلى حقوق: حقوق الله (العبادات)، وحقوق الآدمي (العادات).[٣] فالمصلحة عند الطوفي حق، لكنه لم يحدد مصادر هذا الحق، إن كانت -باصطلاح فلسفة القانون- وضعية، أم طبيعية. ومع ذلك، فتقديم المصالح باعتبارها حقوقًا إنسانية على كل النصوص يجب أن يُفهَم في السياق الاجتماعي، لا الفردي، أي باعتبارها **مصالح عامة ضرورية**. وهو يؤدي على المدى البعيد إلى نوع من الشمولية الخُلُقية، أو «**الجسد الكُلي**»، بديلًا عن الفردي، وهو ما سيرد بحثه في الفصل التالي.[٤] ولكنْ بدءًا فالجسد الكلي يقصَد به في هذه الدراسة: التشريعات المنظمة لاستعمال الجسد بشكل عام، حين يقصَد بها المصلحة العامة على حساب الحق الفردي، دون توازن بينهما، ما يؤدي إلى تشابه الأجساد، كأنما هي جسد واحد مترابط. وهي القاعدة التي تقوم عليها الشمولية بصفة عامة في المجال الاجتماعي، أيْ ترجيح الصالح العام على الحق الفردي دون توازن يضمن كلًا منهما.

وعند ابن عاشور (محمد الطاهر) (ت ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م) تتحدد الحقوق كما يلي:[٥]

١. الحق الأصلي المستحق بالتكوين وأصل الجبلّة: حقوق الإنسان الفطرية في التصرف في البدن والحواس والمشاعر، وحقه فيما تولّدَ عنه مثل حق الأمّ في طفلها إلى أن يميِّز.

---

(١) سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد بن الصفي المعروف بابن العباس الحنبلي ونجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق وتقديم: أحمد عبد الرحيم السايح (الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م) ص ٢٣.

(٢) السابق، ص ٣٤-٣٦.

(٣) السابق، ص ٢٥.

(٤) «الجسد الكلي» من صياغة الباحث.

(٥) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، سبق ذكره، ص ٤٢٣.

٢. مـا كان قريبًا من السـابق ولكن يخالفه بأن فيه شـائبةً من تواضـع اصطلح عليه نظام الجماعة أو الشريعة.

٣. الاستحقاق ببذل الجهد والاجتهاد في حال المنافسة المشروعة.

٤. ما أُخذ بالغلبة والطغيان.

٥. ما استُحق بحق السبق الذي لم يصاحبه جهد.

٦. ما استُحق عن طريق ترجيح مستحِق على عدد من مستحقي الشيء نفسه لتعذّر تمكين الجميع منه.

٧. نوال الحق ببذل عِوض يُدفع إلى صاحب الحق إرضاءً له.

٨. الميراث: انتقال الحق إلى أقرب المستحقين بالقرابة بعد انقراض صاحبه الأصلي.

٩. المصادفة.

وفي النوع الأول «الحق الأصلي المستحق بالتكوين وأصل الجبلّة» مفهوم عن الحق الطبيعي المستمدّ من حاجات الجسد (البدن/الحواس/المشاعر). وهو مفهوم حيوي كذلك عن الفطرة. فإذا أضفنا تقريـره أن (الأحكام منوطة بعلل راجعة للصلاح العامّ للمجتمع والأفراد) توصلنا إلى مفهوم «**الجسد الكلي**»، الذي انتهى إليه تحليل المصلحة عند الطوفي؛ كونها عامة.[١]

وعنـد **محمد تقيّ المدرّسيّ** (١٩٤٥-؟) فالقيم من جهـة هي مقاصد الشريعة.[٢] والقيم من جهـة أخـرى هي حقوق الله، وحقـوق الناس.[٣] والقيمـة العليا هي الإيمـان.[٤] والإيمان هو «**تقبُّل الحقِّ كله، والتسـليم له طوعًا**».[٥] ويرتهن بقيمة الإيمان ما يليها من قيم عالية كالحب والعـدل والحياة.[٦] وتتحـدد القيم لديه عن طريق النصّ، يليه العقـل، تليه علاقة الهرميّة بين القيـم ذاتها.[٧] وللقيم لديه مصدران: نزوع الإنسـان الأصيل إلى تجاوز الجانب المادي منه إلى

(١) السابق، ص ١٨٠.
(٢) محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، ٣/٣١.
(٣) السابق، ٢/٢٤٨.
(٤) السابق، ٣/١٨٧.
(٥) السابق، نفسه.
(٦) السابق، نفسه.
(٧) السابق، ٣/٢٦٥-٢٦٧.

الروحاني، والاجتماع البشري.[١] وهذا يؤدي إلى عكس العلاقة السابقة، التي قامت فيما سبق عند الطوفي، وابن عاشور، بين القيمة، والنص الإلهي، ليصير النص هو المحدد للقيمة، بما يصل بنا في النهاية إلى تصور لا أدري في القيم. وبالتالي فإن الفطرة لديه كذلك مكلفة بفطرتها، وهدفها التسليم الطوعي للحق بمعناه الثلاثي السابق بحثه في القسم السابق.

لقد قدم الأصوليون تصورًا عن الفطرة الإنسانية باعتبارها تسعى بطبيعتها الأصيلة إلى تحقيق المصلحة الشخصية، وهو ما ينفي قدرة هذه الفطرة، أو استعدادها، للتفرقة بين المصالح المشروعة وغير المشروعة تفرقة ذاتية[٢]. ولم يتوقف الأصوليون أمام مفهوم الفطرة مباشرة، وإنما ظل -فيما وراء أصولهم- مفهومٌ غائم، غير محدد، عن الفطرة، يتبادل التأثير مع أصولهم؛ فهو مؤسِّس لها من ناحية، ومؤسَّس عليها من ناحية أخرى. وربما كان هذا هو السبب في عدم توقفهم بوضوح عند هذا المفهوم الهام. الأكثر أهمية أن هذا المفهوم، الذي قدموه، عن الفطرة الإنسانية يلخصها في لحظة واحدة أساسية، ولا يراعي كونها تطورية ديناميكية وأعقد مما توصلوا إليه بكثير؛ فهي تختلف من عصر إلى عصر، ومن حضارة إلى أخرى.

وقد وظفوا فيما بعد هذا المفهوم الحيوي البسيط عن الفطرة في المجال الاجتماعي؛ فطبقًا له لا يستغني الفرد عن جماعته، ولا يمكن لهذه الجماعة أن تتجنب الفوضى الخُلُقية، أو تتجاوزها، بذاتها؛ بل هي في حاجة دائمة إلى موجِّه سلوكي خارجي.[٣] وهذا هو أساس مفهوم **الجسد الكلي** عند الأصوليين. فمنطق الشرع إذن -من هذه الوجهة من النظر- أنه نزل لإصلاح الشر الفطري البيولوجي. وهذا منطق لا مجال في مقدماته للحديث عن الجسد الطبيعي الفردي؛ حيث إن الأساس في نزول الشرع تبعًا له هو ضرورة إنهاء الصراع، وحقن الدماء.

وختامًا لكل ما سبق نصل إلى نتيجة مفادها أن الفطرة عند الأصوليين مفهوم حيوي، ولكنها موجهة قبل وجودها عن طريق التكليف؛ لأنها فوضوية بالخلقة. وهو ما يعني

(١) السابق، ٣/٦١، ٧٩.

(٢) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، مج١، القسم الثالث: المقاصد، ص ١٣٦-١٣٧. -كذلك: أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي: الوصول إلى الأصول، سبق ذكره، ١/٤٧-٤٨. وانظر كذلك: ابن فورك: كتاب الحدود في الأصول، سبق ذكره، ص ٣٥-٣٦.

(٣) أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي: الوصول إلى الأصول، سبق ذكره، ١/٤٧-٤٨.

أن الجسد بطبيعته ممتد بين البيولوجيا، والتكليف. وهما الطرفان، اللذان قد يتعارضان، وقد يتوافقان، ولكن التكليف هو الطرف السائد في نظرية القيمة لدى أغلبهم.

ب- العقل:

العقل عند الأصوليين عمومًا مفهوم **فيزيولوجي**، لا إبستمولوجي، فهو أساسًا شرط من شروط التكليف. وهو صفة تميز العاقل عن المجنون، الذي لا تكليف عليه، وبالتالي حين ينزل الشرع لحفظ العقل، فإنه لا يعنى العقل كما نفهمه كقوة عارفة ناقدة، ولكنه يعني بالحفظ حفظ حالة التنبه والوعى الفيزيولوجية، ولهذا جاء أصل العقل أساسًا لحدّ الخمر.(١)

وأحيانًا يستخدم (التعقل) في أصول الفقه باعتبار الحد الأدنى من الفهم، على أساس أن الشريعة أمية، ولا بد أن تأتي تكاليفها مما يسع الأميّ تعقله، أيْ: «وضْع الشريعة للأفهام» عند الشاطبي. والمقصود هنا هو الفهم اللغوي لا العِلّي (المنطقي).(٢) والعقل عند الشاطبي لا يحسّن ولا يقبح؛(٣) فالواجبات والتروك أمامه سواء، ويأتي الشرع للتفصيل فيها، وهو مساوق لنفي الحقوق الطبيعية للجسد، والاعتبار فقط بواجبات أصلية.

وفي نظرية المقاصد الشاطبية يحتل (أصل العقل) موضع أحد الأصول الخمسة، التي تمثّل غايات الشريعة الأساسية. لكن مفهوم العقل عند الأصوليين هو الذي يحدد حقيقة هذا الأصل. فالعقل عند الأصوليين حالة التنبّه واليقظة، أو بعض العلوم الضرورية.(٤) وبهذا يكون العقل حالة فيزيولوجية، أو (محتوى) علميًا معينًا، وليس ثقافة، أو منهجًا صوريًا.(٥)

والعقل وسيلة فهم القانون الطبيعي، الذي هو مشترك إنساني عام، والذي هو مبدأ «الجسد الطبيعي» نقيض «الجسد الكلي». لذلك يجب أن يكون قابلًا للاكتشاف بالعقل، مثلما الألوهية

(١) الشاطبي، سبق ذكره، ص ٨، «والحدّ - للعقل».
(٢) السابق، ص ٦٧.
(٣) السابق، ص ٢٥٣، ص ٢٨٦.
(٤) «حد العقل: هو البداءة من العلوم التي لا يشرك في علمها العاقلون البهائم، والمتيقظون النوَّم» أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، ص ٧٩-٨٠. كذلك: أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص ٢٠.
(٥) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى: الصياد، كريم: نسق المنطق ومنطق النسق، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، عدد سنة ٢٠٠٨.

مفهوم قابل لذلك. و إغفال القوة العارفة من معنى العقل، واستبقاء المستوى الوظيفي وحده، ينزع هذه الإمكانية من مجموع الإمكانيات البشرية في التوصل إلى الحقوق الطبيعية والقانون الطبيعي، وبالتالي الجسد الطبيعي، الذي يشتق منها. وما يعيب العقل في اعتبار الأصوليينَ المذكورينَ أنه نسبي كمًا وكيفًا.[١] ولذلك يصير مصدرُ القيم الوحيد لديهم هو النص.

جـ ـ البدن:

وهو يرتبط بمفاهيم مختلفة؛ كالجسم، والجسد، ولكن «البدن» هو الأدق للدلالة على الجسد الإنساني تحديدًا، كما سيلي. وبدايةً فالـ «جسم» اسم عامّ، يشمل البدن، والجسد. وفي مستصفى **الغزالي**: «**فإنه لو** سئل عن حد الحيوان، فقيل جسم حساس»،[٢] و» فمن يحد النبات يلزمه أن يقول جسم نام».[٣] فالجسم إذن لفظ عام، يشمل الحساس وغير الحساس، و إذا خصص للحساس، وجبَ حدُّه بهذا الوصف. ويقول: « كل جسم مؤلف، وكل مؤلف حادث، فلزم أن كل جسم حادث».[٤] فالجسم هو المؤلَّف من أبعاض. وهو حادث بالضرورة في طبيعيات الأشاعرة. والله لا يمكن أن يكون له جسم: «الباري تعالى ليس بجسم لأن الباري غير مؤلف وكل جسم مؤلف فالباري تعالى إذن ليس بجسم».[٥]

أما «الجسد» فهو الجسم الحيّ غالبًا، حقيقةً أو مجازًا. وقد ورد لفظ «جسد» في القرآن في أربعة مواضع:

- سورة الأنبياء: الآية ٨: ﴿ وَمَا جَعَلْنَٰهُمْ جَسَدًا لَّا يَأْكُلُونَ ٱلطَّعَامَ وَمَا كَانُوا۟ خَٰلِدِينَ ﴾.
- سورة ص: الآية ٣٤: ﴿وَأَلْقَيْنَا عَلَىٰ كُرْسِيِّهِۦ جَسَدًا ثُمَّ أَنَابَ ﴾.
- سورة الأعراف: الآية ١٤٨: ﴿ وَٱتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَىٰ مِنۢ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ ﴾.
- سورة طه: الآية ٢٠: ﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ ﴾.

---

(١) انظر مثلًا وهبة الزحيلي في: الزحيلي، وهبة وجمال عطية: تجديد الفقه الإسلامي (دار الفكر، دمشق، ط١، ٢٠٠٠م) ص ١٦٣-١٦٤.

(٢) أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص ١٢.

(٣) السابق، نفسه.

(٤) السابق، ص ٣١.

(٥) السابق، ص ٣٢.

فالجسد في هذه المواضع إما جسم حيّ، ينطبق على الإنسان، وغيره، و إما صورة جسم حي. وفي القرآن، سورة يونس: الآية ٩٢: ﴿ فَٱلۡيَوۡمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ ﴾. فالبدن مخصوص للإنسان. وفي اللغة: «بَدَنَ» كفعل يعني ضَخُمَ جسمه، ومنها البدانة أي السمنة والضخامة. والضخامة معيقة للحركة، ومستنزفة للجهد. يقول الغزالي: «وتجشم القلب بالفكر لا يتقاعد عن تجشم البدن بالعبادات».[١] فالجسد هنا تَحَدٍّ أمام الإنسان، وحاجز عن إدراك كينونته كمكلَّف.

وعند الشاطبي: «المقصود بالشرع»: «تقدم أن المقصود الشرعي في التشريع إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدًا لله وهذا كافٍ هنا».[٢] ويقول: «وأما سائر الأقسام - و إن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف - فإنما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره، فهي راجعة إلى إخراجها عن اختياره. ألا ترى أن المباح قد يكون له فيه اختيار وغرض وقد لا يكون؟»[٣] فالأصل في التكليف عنده أن يسلك المكلَّف ضد هواه الشخصي، وهواه شهوات الجسد، أو راحته. لذلك فإن الشاطبي يختم الوضع الرباعي للشريعة بوضعها للامتثال، وذلك بعد وضعها ابتداءً، ووضعها للأفهام، ووضعها للتكليف.[٤] والامتثال فعل الجسد ضد الجسد. وبهذا يكون التكليف، في جانب كبير منه كالصلاة والصوم والحج والجهاد، محاولة لهزيمة طغيان الجسد. ويبدو الجسد في الأصول مفهومًا سلبيًا، فهو حاجز، لا مَجاز، أي ليس مجالًا للتجاوُز، والتعالي، بل هو سَدّ منتصب ضد سَفَر النفس عبر أجواز الكينونة، وعدوّ للسموّ.

وختامًا يمكن بلورة شبكة المفاهيم الفرعية، التي تكوّن مفهوم الجسد، بناءً على ما سبق؛ فالفطرة بطبيعتها لا أخلاقية، والعقل فيزيولوجي كوظيفة لا كجوهر ولا كمنهج، والبدن عائق ضد السموّ الروحي. وهو ما يترتب عليه أن الجسد الإنساني في أصول الفقه هو في الأغلب: مادة غير عاقلة، مستجيبة بفطرتها للشهوات، يجب حوكمتها بتشريع خارج عنها؛ نظرًا لأن تعقّلها أقرب لوظيفة الانتباه، وفهم التشريعات الإلهية، ولا يمكنه حوكمة جسده بنفسه. وربما كان مفهوم العقل هو المحدد الأساسي لهذا التعريف للجسد في الأصول؛ فهو غير

(١) السابق، ص ٢٨٣.
(٢) أبو إسحق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، ص ١٤٩.
(٣) السابق، ص ١٣٠.
(٤) السابق، نفسه.

قادر على تمييز الخير من الشر، بينما هو قادر فقط بالقوة على فهم التوجيهات الخارجية. وهو ما يتضح بمقارنة إحصائية بين عدد مُثبِتي التحسين والتقبيح العقليين، وبين عدد مبطليه.[١] ومن

(١) إبطال التحسين والتقبيح العقليين:
١. «الأفعال والتروك من حيث هي أفعال أوتروك متماثلة عقلًا بالنسبة إلى ما يقصد بها، إذ لا تحسين للعقل ولا تقبيح، فإذا جاء الشارع بتعيين أحد المتماثلين للمصلحة، وتعيين الآخر للمفسدة، فقد بين الوجه الذي منه تحصل المصلحة، فأمر به، أو أذن فيه، وبين الوجه الذي به تحصل المفسدة، فنهي عنه، رحمةً بالعباد» أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج١، كتاب المقاصد، سبق ذكره، ص ٢٥٣، كذلك: ص ٢٨٣، ٢٨٦.
٢. «حد الحسن: ما أُمرنا بمدح فاعله، حد القبيح: ما أُمرنا بذم فاعله» أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، ص ١٢٦.
٣. أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، سبق ذكره، ص ٢٤٦-٢٤٧.
٤. أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: البرهان في أصول الفقه، سبق ذكره، ٩٩/١.
٥. أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل: الواضح في أصول الفقه، سبق ذكره، ٢٦/١-٢٧-٦٥/١-٦٦.
٦. أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، سبق ذكره، ٦٨٧/٢-٦٩٠/٢.
٧. أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، سبق ذكره، ص ٣٢٥.
٨. أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: التقريب والإرشاد، سبق ذكره، ٢٧٨/١-٢٧٩.
٩. أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص ٦-٧.
١٠. علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص ٢٥١، ٢٧٠، ٢٨٤.
١١. علي پناه الاشتهاردي: تقريرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي، سبق ذكره، ص ٢٢٠.
١٢. محمد إبراهيم الكرباسي: منهاج الأصول، من إفادات المحقق العلامة الشيخ ضياء الدين العراقي، سبق ذكره، ٢٦١/٣-٢٦٢-٤١/٥.
١٣. محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، سبق ذكره، ٢-٢٥٦/١-٢٥٧.
١٤. محمد بن شامس البطاشي: غاية المأمول في علم الفروع والأصول سبق ذكره، ٣٤٦/١.
١٥. محمد رضا المظفر: أصول الفقه، سبق ذكره، ١٧٧/٢-١٧٨.
١٦. مصطفى الخميني: تحريرات في الأصول سبق ذكره، ١٦٥/٦-١٦٦.
إثبات التحسين والتقبيح العقليين:
١. أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل-الشرعيات، سبق ذكره، ص ١٣٠.
٢. «الشرع ما جاء إلا لشرع ما هو حسن ورفع ما هو قبيح» أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص ٥٣. =

الصحيح أن الفارق الكمي بين المثبِتين، والمبطلين، لهذا المبدأ لا يربو إلا بقليل على الخمسين بالمئة، ولكن الفارق الكيفي أكبر بقدر معتبَر؛ وذلك لسيادة الاتجاهات الأصولية المبطلة مقارنةً بالمثبِتة تاريخيًا. وهو ما يعني، وما يمكن تلخيصه في، أنّ العقل الإنساني -في غالبية آراء الأصوليين السائدة- يفهم التشريع، لكنه لا يضيف بنفسه إلى ما يفهمه شيئًا.

٣ـ مستويات العلاقة بين مفهومي «الحق» و«الجسد»

في هذا القسم الأخير من الفصل الأول تُدرَس مستويات العلاقة بين مفهومي «الحق» و«الجسد»؛ تمهيدًا للفصل التالي. وهي مستويات متعددة بتعدد مستويات مفهوم الحق الثلاثة؛ فالحق، حين يُضاف إلى الجسد، وحين يضاف إليه الجسدُ، يصوغ ثلاثة أشكال من العلاقة: ١-حقوق الجسد (بالجمع)، وهي التي تستعمِل «الحق» بمعناه القيمي، ٢- وحقيقة الجسد بالمعنى المعرفي، ٣- وحق الجسد (بالمفرد غير القابل للجمع) بمعناه الوجودي.

أ ـ المستوى القيمي:

تؤسس النصوص الأصولية السالف تحليلها في الأقسام السابقة إستراتيجيةً محددة تجاه الجسد، هي «الأحكام». ومِن الأحكام يَستنبط الشاطبي المقاصد.[1] وأحكام الجسد -الأساسية- في الإسلام: العبادات، والجنايات؛ فالعادات، والمعاملات سلوك تلقائي، تحاول

= ٣. أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري: المعتمد في أصول الفقه، سبق ذكره، ٣١٥/٢.
٤. محمد بن عبد الحميد الأسمندي: بذل النظر في الأصول، سبق ذكره، ص ٦٦٤.
٥. عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، سبق ذكره، ٥/١.
٦. صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، سبق ذكره، ص ٢٩٦.
٧. محمد سعيد الطباطبائي الحكيم: المحكم في أصول الفقه، سبق ذكره، ١٦٣/٢-١٦٥.
٨. محمد علي الكاظمي الخراساني: فوائد الأصول، سبق ذكره، ٥٧/٣-٦٢.
٩. محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي: مصباح الأصول، سبق ذكره، ٣٤/٣.
١٠. «والقيمة هي إيمان (قناعة) الإنسان بأهداف مقدسة (أو مشروعة) تعطيه معايير للحكم على الأشياء والأفعال بالحسن والقبح أو بالأمر والنهي» محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، سبق ذكره، ٤١/٣.

(١) أبو إسحق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، سبق ذكره، ص ٢٩٨-٣٠١.

الشريعة ضبطه، لا فرضه من جهة الوضع باصطلاح فلسفة القانون، بعكس العبادات والجنايات. «فأصول العبادات راجعة إلى حفظ الدين من جانب الوجود، كالإيمان والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبه ذلك. والعادات راجعة إلى حفظ النفس والعقل من جانب الوجود أيضًا، كتناول المأكولات والمشروبات والملبوسات والمسكونات وما أشبه ذلك. والمعاملات راجعة إلى حفظ النسل والمال من جانب الوجود و إلى حفظ النفس والعقل أيضا، لكن بواسطة العادات. والجنايات، ويجمعها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ترجع إلى حفظ الجميع من جانب العدم».[١]

فالعبادات **وَضع** معين للجسد، تمكينه من وضع إلى وضع، ووضعه من مكان إلى مكان. والجنايات كَفّه عن التمكّن أو التموضع؛ لعلةٍ راجعة إلى التجاوز فيهما. والعبادات والجنايات على المستوى القيمي للحق هي إعادة تشكيل للجسد، وذلك باعتبار حركته و إحساسه جزءًا منه. لذلك يتوسع مفهوم الجسد في العبادات والجنايات ليشمل الجسد الممتد فِعلًا، و إحساسًا. حركات الصلاة تشكيل للجسد بالفعل، وغض البصر قطع لامتداده في الحاسّة. وحق الجسد القيمي هو قيمة الجسد. فالجسد تحقيق للقيمة، ووسيلةُ القيمةِ بذاتها قيمةٌ بغيرها؛ كما أنّ المالَ قيمةٌ بما يبتاعه. ولأن الجسد وسيلة إقامة العبادة، فهو قيمة لله، كما أنه قيمة للإنسان.

ب ـ المستوى المعرفي:

وهو المستوى المؤسِّس لقيمة الجسد أعلاه. الجسد كحقيقة هو الجسد العارِف، والجسد المعروف، والجسد المُعَرِّف. ولأن الحواس امتداد للجسد، فلا يمكن فصل العقل عن الجسد في الأصول فصلًا تامًا. العقل في الأصول فيزيولوجيا، والفطرة بيولوجيا، ولا يمكن فصلهما؛ لأن الأُولَى فِعل للثانية بالبداهة. ونظرية العقل-الجسد (دون إشارة هنا للروح) في الأصول أقرب إلى «نظرية الهوية في العقل»، المشار إليها في قسم سابق، من حيث وحدة العقل والجسد، والفارق هو أن «نظرية الهوية في العقل» تعتبر العقل وظيفة للجهاز العصبي، أما في الأصول فلا يمكن حسم هذا الأمر من واقع المصادر المتوفرة فيما تم بحثه.

والجسد كحقيقة يرتبط بقضية تعليل الأحكام. والجسد يعرَف في الحركة والفعل. والأحكام، المعللة، والتعسفية، هي تعريف للجسد. وتعريف الجسد فرض لحقيقة معينة

(١) السابق، ص ٧-٨.

عليه، أو إقرارها. **ومن خلال شبكة أحكام التكليف**: الفرض، والمباح، والمندوب، والمكروه، والحرام، يتشكل الجسد كتصور في الوعي، وكذلك في منظومة أحكام الوضع: السبب، والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصة، والصحة والبطلان. وكل حكم من هذه الأحكام، التكليفية، والوضعية، يرسم الجسد بالاشتراك مع سواه. الفرض دَفْعٌ للجسد بحركة ضرورية، كأنه قوة قاهرة، تؤثر على مادة قاصرة. والحرام تقييد للجسد بقيود غير مرئية، أو قَطع/غَضّ لجزء منه، هو الحاسّة، وربما الفكرة؛ فالفكرة في ضوء النظرة المادية الفيزيولوجية-البيولوجية الأصولية قد يمكن تأويلها كعضوٍ من الجسد. والمندوب والمكروه مساحة حرة مُسوَّرة بسياج، لا يخرج عنه الجسد. والمباح بالشرع إطلاق للجسد في لحظة معينة. والمباح الطبيعي سَلْب للقيد، إلغاء له، أو عدمه. ومن الاستقراء المَسْحِي غلبتْ الإباحة بالشرع.[1]

(١) المباح بالشرع في الأصول:

١. «حد الإباحة: مجرد الإذن، حد المباح: هو تخيير المخاطب بين فعل الشيء وتركه، الجاري مجرى الإباحة، من غير تخصيص ذم ولا مدح بأحدهما» أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، سبق ذكره، ١٣٧-١٣٨.

٢. «[المباح] ما ثبت من جهة الشرع أنه لا ثواب في فعله ولا عقاب في تركه من حيث هو ترك له على وجه ما» أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: الحدود في الأصول، سبق ذكره، ص ٥٥.

٣. أبو الحسن علي بن عمر البغدادي المعروف بابن القصار المالكي: مقدمة في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: مصطفى مخدوم (دار المعلمة للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م)، ص ٣١٤.

٤. أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: التقريب والإرشاد، سبق ذكره، ٢٨٨/١، ١٧/٢.

٥. أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، سبق ذكره، ص ٤٥.

٦. أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري: إيضاح المحصول من برهان الأصول، دراسة وتحقيق: عمار الطالبي (دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، دون بيانات أخرى)، ص ٢٤٥-٢٤٦.

٧. أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: النبذة الكافية أو النبذ في أصول الفقه، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٥هـ، دون رقم الطبعة)، ص ٤٤.

٨. أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي الحنبلي: العدة في أصول الفقه، سبق ذكره، ١٦٧/١.

٩. جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقري النحوي الأصولي الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب: منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، (مطبعة دار السعادة بجوار محافظة مصر، مصر، ط١، ١٣٢٦هـ)، ص ٢٨.

١٠. الحسن بن شهاب العكبري: رسالة في أصول الفقه، متن شرح رسالة في أصول الفقه للحسن بن شهاب العكبري، تقديم وشرح: سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، اعتنى به: عبد الناصر بن عبد القادر البشبيشي (كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م)، ص ٣١-٣٢. =

وأحكام الوضع تَعرُّفٌ للجسد على بيئته، وتَلَمُّسٌ لعالَمه النفسي، والاجتماعي، والطبيعي. السبب، والشرط، والمانع ربطٌ له بالسببية: إيجابًا، وحَدًّا، وسلبًا، على الترتيب. والعزيمة والرخصة تعريف له بحدوده وممكناته. والصحة والبطلان تقييم نظري نهائي لوضعه، وحركته، من حيث مدى سلامة الأداء. والجسد حقيقة من جهة كونه محسوسًا، ومن وجه أنه مؤثِّر في العالَم. وأحكام التكليف دليل على تأثيره، وأحكام الوضع برهان على إحساسه وتعقله.

جـ ـ المستوى الوجودي (الأنطولوجي)

وهو المستوى الأنطولوجي المؤسس لحقيقة الجسد أعلاه. هو المميِّز بين ذاتية الجسد، وموضوعات العالَم. والمستوى الأنطولوجي للحق هو الله تعالى، أما المستوى الأنطولوجي للجسد فهو الإنسان. فالجسد، باعتباره هوية الإنسان الأُولَى دال على البشرية؛ فمن الجسد

= ١١. سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه: الشيخ عبد الرزاق عفيفي (دار الصميعي، الرياض، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ١/١٦٥-١٦٦.

١٢. سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: منتهى السول في علم الأصول، تحقيق وتعليق: أحمد فريد المزيدي (منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م)، ص ٣٦.

١٣. علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، سبق ذكره، ص ٦٦-٦٨.

١٤. موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، سبق ذكره، ص ٢١-٢٣.

المباح بالطبيعة في الأصول:

١. أبو الحسن عبيد الله بن دلال بن دلهم الكرخي: أصول الكرخي، سبق ذكره، ص ٣٦٨.

٢. أحمد بن علي الرازي الجصاص: الفصول في الأصول، سبق ذكره، ٣/٢٤٧-٢٤٨.

٣. أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل-الشرعيات، أشرف على إحيائه: طه حسين، تحقيق: طه حسين وآخرين (دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٢م)، ص ١٤٥.

٤. أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري: المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٣هـ، دون رقم الطبعة)، ٢/٣١٥.

٥. صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، تحقيق: محمد يحيى سالم عزان (مركز التراث والبحوث اليمني، جمهورية اليمن الديمقراطية، ط١، ٢٠٠٢م)، ص ١٠٣-١٠٤.

نعـرِف الإنسـان بأنه إنسـان، كما نعـرِف الكائنات الحية الأخرى بأجسـامها. وفعل الجسـد، وحاسّـته، همـا امتداده في العـالَم. وهما بالتالي مجال التعـرّف إلى العالَم، و إلى الـذات، وبالتالي يؤسس المستوى الأنطولوجي للمستوى المعرفي، الذي يؤسس بدوره للمستوى القيمي. من هذا المنطلق يكون الجسد بيت الوجود das Haus des Seins على ميزان عبارة هيدجر «اللغة بيت الوجود» (Heidegger, 1985, p. 158).

ونظـرًا لعـدم الفصل بين الجسـد والعقـل في الأصول، فإن الإنسـان لا يوجد في الجسـد، بـل بالجسـد. وبالتـالي فـإن حدود الجسـد، وحواسـه، هـي الفيصل بـين الـذات والموضوع. هذا الوضع أو الظهور يفصل بين ذات، وموضوع، كلما وُلد إنسان، ووعَى شيئًا أو شخصًا، وهو التمييز الأنطولوجي-الخُلُقي بين الـ (لِي)، وال (لَكَ) عند كانط Meum Vel Tuum Internum، أي أن التمييز بين الذات والموضوع أسـاس التمييز بين الحـق والواجب؛ فبدون التمييز الأول لا يمكن بالبداهة افتراض واجبات على الذات تجاه «موضوع» ما، أو واجبات على الموضوع تجاه الذات (Kant, 1887, p. 55). وفي سياق التصور الكنطي، وحين يدرك الجسدُ ذاته، تصير الحرية الهدف الأكثر عمومية، كحق طبيعي، ينبغي إدراكه، وتنظيمه (Kant, 1887, p. 52-55).

وختامًا لهذا القسـم فإن علاقة مفهوم الحق بمفهوم الجسـد تنقسـم إلى المستويات الثلاث للحـق، التي هي مؤصَّلة في الاسـتعمالات الثلاثة للحق، والتي تـم تفصيلها في «مفهوم الحق». على المسـتوى القيمي فالجسـد في حد ذاته قيمـة، وهو موضوع للتقييم في الوقت نفسـه، وهو قيمة مشتركة لله والإنسان بالمعنى السالف بحثه في ارتباط حق الله بحق الإنسان، والمعنيّ هنا هو الحق القيمي. وعلى المستوى المعرفي فالجسد حقيقة، ومصدر لمعرفة الحقيقة في آنٍ. أما على المستوى الأنطولوجي فالجسد أصل لا غنى عنه في فهمنا لوجود الإنسان، وفي تمييز الإنسان بين الـذات، التـي تتوقف عند حدود الجسـد، والموضوع، الذي يبدأ فيـما وراء تلك الحدود. وبين الذات والموضوع تقع الحواسّ كعلاقة بينهما، وعلى أساس هذا التمييز الأنطولوجي بين الذات والموضوع يقوم التمييز الخلقي بين الحق والواجب.

المبحث الثاني
الجسد الكُلّي والجسد الطبيعي

١ ـ الجسد الكُلِّي

إن إعـادة النظر إلى مصادر التشريع، باعتبار الجسـد نقطة بدايـة الوجود، ثم المعرفة، ثم الحقوق، هي من مبادئ بناء النسـق العدلي الممكن على أساس الحق الطبيعي، كما سبق إلى ذلك -جزئيًا- الدبوسي، والقاضي عبد الجبار، وابن عاشـور، فيما تم بحثه في الفصل السـابق. ولا بد هنـا من التمييز بين تصورين للجسـد في أصول الفقه: جسـد كلي لا يتمتع بقـدرة تعقّل القيَم بنفسه، وجسد طبيعي يمكنه ذلك التعقل استنادًا إلى فهم طبيعة الوجود الإنساني، و إلى التجربة الاجتماعيـة. وهكذا يمكن تصنيف المصادر الأصولية السـابق بحثها في الفصل السـابق تحت هاتين الفئتين، وهو التقسـيم نفسـه، الذي للأصوليين؛ بين المثبتين للتحسين والتقبيح العقليين، والمبطلين له (راجع الفصل السابق، مفهوم الجسد: البدن).

وقد قال الحديث الشريف «**مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِّهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَـدِ؛ إِذَا اشْـتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَـدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى**».[1] وهي زاوية من زوايا النظر إلى المجتمع، لا الجسـد؛ فالجسـد هنا مجاز. ومع ذلك يمكن الاستفادة من هذا المجاز لصوغ صورة شـبه مرئية عن الجسـد الكلي. تؤدي الحَوْكمة الكاملة للجسـد، ونفي قدراتـه العقلية في مجال التمييـز بين الخير والشر، إلى إنتاج أجسـاد متشـابهة، يمكـن رصها، وتنضيدهـا، في بناء واحد نحو غاية واحدة، لتشـكل في النهاية جسـدًا واحدًا، لا مجموع أجسـاد مترابطة بعلاقة معينة في المجتمع. وهي فكرة المصلحة العامة عند الطوفي، والشـاطبي، التي إن سـادت، دون تصور عن الحق الفردي الطبيعي، أدت إلى وضعية اجتماعية شمولية، تضحي بالفرد في سبيل الجماعة، وبالتفرد لحسـاب التضامن، وبالتنوع لصالح النقاء. وهي الإشـكالية، التي انتهى إليها الفصلُ السـابقُ، والتي يحاول هذا الفصل الحالي نقدها، و إعادة وضعها، واقتراح حلها. ومن الصحيح أن بناء الجسـد الكلي الشمولي سيكون أكثر تماسكًا من بناء الجسد الطبيعي، الذي هو اجتماع

(١) أخرجه مسـلم، كتـاب البر والصلة والآداب، بـاب تراحم المؤمنين وتعاطفهـم وتعاضدهم، (٤/ ١٩٩٩)، برقم: (٢٥٨٦)، والبخاري، كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، (٨/ ١٠) برقم: (٦٠١١).

لعناصر متنوعة، لكنه - كما أوضحنا المقصود في السياق الحالي بالشمولية- لن يكون شموليًا، وسيحفظ التوازن بين التنوع، والتماسك، أو بين الحق الفردي، والمصلحة العامة.

والسبب الأساسي في سيادة تصور الجسد الكلي سابق الذكر هو عدم تمييز حق إنساني طبيعي خالص في أصول الفقه السائد؛ لأن الحق الطبيعي حق خالص للإنسان، يتوازن -في سياق الأصول- مع حقوق الله. صحيح أنه وجدت محاولات لرسم حق طبيعي، مثل الدبوسي، وابن عاشور، لكنها ظلت محاولات فردية إن جاز التعبير. وظل السائد هو تصور، يرتبط فيه الحق الإنساني بالحق الإلهي، بحيث لا يمكن مجرد افتراض حق طبيعي. وهي المسألة التي درسها الباحث في بحث سابق، من مدخل مختلف، هو نظرية الحق.[١]

٢ـ نحو الجسد الطبيعي

أ ـ جماليات الجسد: الجسد التشكيلي والجسد الموسيقي:

أين قيمة الجمال في أصول الفقه؟ هو سؤال بدهي بمجرد دراسة هذا العلم. وهي في الواقع حاضرة في الأصول، لكنها اعتُبرت من التحسينيات، حتى وضعها الدبوسي (الزينة) جائزةً في باب «مباحات العقول الجائزة للدنيا».[٢] والجسد التشكيلي هو الجمال غير الزماني، جمال البنية. والشكل لازم من لوازم الجسد؛ فلا جسد بلا شكل. وفي القرآن احتفاء لافت بمظاهر الطبيعة: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا ۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٣﴾ وَفِى ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: ٣-٤]. والاهتمام بالطبيعة ظاهرة حقيقية في القرآن بمقارنته مع الكتاب المقدس مثلًا، ولم

(١) لمزيد من التفاصيل حول هذا المدخل انظر: كريم الصياد: نظرية الحق-دراسة في أسس فلسفة القانون والحق الإسلامية، سبق ذكره، ص ٢٩٠-٢٩٢.

(٢) - مباشرة أسباب البقاء فوق الضرورة.
- جمع المال بدون حاجة.
- الزينة.
- الجماع للمتعة لا لطلب الولد.
- أبو زيد الدبوسي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، سبق ذكره، ص ٤٥٨.

يـرد كدلالـة على وجود الخالق فقـط؛ فجمال الطبيعة ليس دالًا في حـد ذاته على الوجود، بل هو إشارة إلى كمال صنعه.

والشـكل، بما هو لازم من لوازم الجسد، من ضرورات الإنسان؛ فلا يمكن أن يحيا الإنسان في القبح. وجمال المعمار، والتخطيط العمراني، ضروري لحفظ الحضارة، وتمدن الإنسان. والقبح يؤدي إلى الفوضى؛ إذ ينزع من الفرد قيمة المحافظة على البيئة. والاهتمام بجمال الجسد، قوامًا، وملبسًـا، وزينة، يحفظ التنوع؛ فهو مجال للتحكم الحر بالشكل. وحفظ التنوع حفظ للنوع؛ فالتنوع أسـاس التفرد في المجتمع، والتماهي من أهم مقومات الشـمولية. جمال الجسـد يعارض بصمـت، وثبات، مفهوم الجسـد الكلي. ومن هنا أمكن تأويل الجـمال في رأي بعض المفكرين باعتباره حرية.[١]

والجسـد الموسـيقيّ هو المتحرّك في المكان والزمان، وهو الجسد المُوَقَّع. وقد تضمن القرآن نسـقًا متماسـكًا بديعًا من الإيقاعات. ولا يمكن أن يُقرأ القرآن، إلا وتصاحبه حركة موسـيقية في النفس. ولا يمكن فصل الموسـيقى عن الجسد؛ لأن الموسيقى في أعمّ تعريفاتها حركة منظمة (Scruton, 1983, pp. 77-100؛ Hamilton, 2007, pp. 40-65؛ Nattiez, 1990, pp. 41-68)، والحركة كمقولة تسـتلزم المـكان والزمان، ولا يمكـن إيقاعها إلا في الجسـد.[٢] وجمال حركة الجسـد لا يتلخص في الرقص، بل في الإشـارة، والالتفاتة، وهيئة الحديـث، والجلوس، والقيام. وبـدون ذلك يقع الإنسـان في القبح، ويتخلف المجتمع. فإذا حرصـت الشريعة على المصالح، كما أكد الشـاطبي، ومن قبله الدبوسي، وأبو الحسـين البصري، والطـوفي، وغيرهم، فإن هذه المصالح لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال شبكة مترابطة، قوامها قيمتا الخير والجمال.

ب ـ الرقابة والخصوصية:

يعـرَّف «الضبطُ الاجتماعـي» بأنه «كافة الجهـود والإجراءات، التـي يتخذها المجتمع، أو جزء منه؛ لحمل الأفراد على السـير على المسـتوى العادي المألوف المصطلح عليه في الجماعة

(١) قارن مثلًا: العقاد، عباس محمود: هذه الشجرة، دار الياسمين للنشر والتوزيع، ٢٠١٧، ص ٣٢-٣٦. وكذلك: العقاد، عباس محمود: مطالعات في الكتب والحياة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٣، ص ٦١-٦٦.

(٢) لالاند، أندريه: موسـوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه حصرًا: أحمد عويدات، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠٠١: ٢/٨٤٣.

دون انحراف أو اعتداء».[١] ويقوم الفقه الإسلامي السائد بضبط الزيّ، والشكل، والحركة، وهو ما يؤدي إلى تطوير نوع من آلية الرقابة، والضبط، يمكن أن تستغلها الشمولية الخُلُقية والاجتماعية؛ بهدف تمييز الخارج عن المجموع، بعد تكوين المجموع نفسه، مما يُسهم بنصيب فعّال في تخليق «الجسد الكلي». وهو ما يُسهم في اختراق الخصوصية، التي نص القرآن على احترامها ﴿وَإِن قِيلَ لَكُمُ ٱرۡجِعُواْ فَٱرۡجِعُواْۖ﴾ [النور: ٢٨]. واختراق الخصوصية ليس فقط بالتجسس، بل بتمييز المختلف، والقضاء على التنوع؛ فالتنوع الأصيل لا يمكن أن يكون كذلك إلا بحرية أفراده، وعدم التدخل في مظاهرهم، أو أزيائهم، أو حركاتهم، ما دامت لا تضر بمصالح الغير. وفي التعريف السابق نفسه للضبط الاجتماعي يظهر مبدأ الحرص على التجانس في المجتمع: «المستوى العادي المألوف المصطلح عليه في الجماعة دون انحراف أو اعتداء» كآلية أساسية لتحقيق الضبط. و«الانحراف» غير «الاعتداء»؛ «فالاعتداء» مفهوم عدلي، هو الجور على حق الغير المادي أو المعنوي، أما «الانحراف» فهو مفهوم واسع، يتضمن الاعتداء، كما يتضمن التنوع «غير المألوف»، و«غير المصطلح عليه»، معًا. و إدانة «الانحراف عن الجماعة» بصورته العامة سابقة الذكر هو ما يؤدي إلى تخليق «الجسد الكلي» المتجانس الموحَّد. ومن هنا يمكن فهم كيف يقوم توحيد الزيّ بتوحيد الجسد بالمعنى المناقَش في هذه الدراسة.

وفي الفكر الاجتماعي الإسلامي يرى ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ)، المعاصر للشاطبي (ت ٧٩٠ هـ)، والموافق له كذلك في الهدف العام من مقاصد الشريعة الإسلامية: أيْ «حفظ العمران»،[٢] أن في الإنسان طباعًا «حيوانية» عدوانية، تحتاج إلى الضبط والمراقبة؛ كي يتحقق لهم الاجتماع المستهدَف.[٣] وهو ما يتفق مع ما سبق ذكره بشأن الفطرة البيولوجية للإنسان في أصول الفقه لدى الشاطبي، وابن برهان، وسواهما (راجع الفصل السابق). ويؤكد ابن خلدون أن الوسيلة الوحيدة، التي لا بد منها؛ لكفّ البشر بعضهم عن بعض، هي السلطة، أو بتعبيره: «فيكون ذلك الوازعُ واحدًا منهم، يكون له عليهم الغلبة، والسلطان، واليد القاهرة؛

(١) شريط، عبد الله: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٥، ص ١٠٠.
(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن: تاريخ ابن خلدون المسَّمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ضبط وفهرسة خليل شحادة، مراجعة سهيل ذكّار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠١، ١/ ٥١، ٥٤.
(٣) السابق: ١/ ٥٥-٥٦.

حتى لا يصل أحدٌ إلى غيره بعدوان. وهذا هو معنَى المَلِك».[١] وهذا النص تمكن مقارنتُه بتصور توماس هوبز عن دور السلطة في تحقيق النظام؛ لدفع الفساد الأصلي في الطبيعة البشرية، كما تمت مقارنته في الفصل السابق بآراء الأصوليين في الفطرة الإنسانية (Hobbes, 1929, pp. 92-103). ونظرًا لهذا المفهوم التشاؤمي عن الطبيعة البشرية في حالتها الأصلية في الفكر الأصولي، والاجتماعي، والتربوي الإسلامي، عند النماذج المذكورة، كانت السلطة والمراقبة آليةً لا بد منها لتسيير العمران، وضبطه. صحيح أنّ الشاطبي، وابن برهان، وابن خلدون، وسواهم من نماذج الدراسة، لم ينفوا الوجه الخيّر في الطبيعة البشرية، لكنهم ركّزوا كل جهودهم على الوجه الحيواني، الشهوي، لها؛ من أجل تفسير الغاية من التشريع، أي المقاصد الشرعية، من جهة، وتفسير الحاجة إلى السلطة الاجتماعية القاهرة من جهة أخرى. هذا برغم أنّ الوجه الخيِّر من الطبيعة الإنسانية لا بدّ من أن يسهم كذلك في فهم دور كل من الشريعةِ الإلهية من جهة، والسلطةِ الاجتماعية من جهة أخرى.

إن التركيز على الوجه السلبي من الفطرة البشرية هو الذي يعلي من شأن الضبط، والمراقبة، على حساب الحرية، والتنوّع. ومبدأ الحريةِ، والتنوعِ، في الطبيعة الإنسانية هو نفسه محدِّد أساسي من محدِّدات صلاح العمران، واستقامة الحياة المنشودة في الشرع، والوضع؛ أولًا لأنه جانب لا يجوز تجاهله النسبي من الفطرة الإنسانية، التي هي أثرى مما نظّره لها الأصوليون، والاجتماعيون، المسلمون، وثانيًا لأن المجتمع لا يتزن، ويستقر، إلا بالوفاء بحق هذا الجانب الإنساني الأصيل في المجتمع. الخلاصة أن كبت التنوع، الذي ييسّر عملية المراقبة، والضبط، والتمييز، فيما يتعلق بالجسد، وغيره من مكونات الكائن الإنساني، هو نفسه مفسِد للمجتمع؛ بما يتسبب فيه من كبت الفرد لصالح المجموع، وتفريغ الواحد من مضمونه المتميِّز لصالح الكثرة غير المتمايزة. وهو ما يتبدى اجتماعيًا، وتاريخيًا، في وقائع اضطهاد الأقليات، على اختلافها، في شتى المجتمعات غربًا وشرقًا، وإعاقة الأفراد عن الإبداع؛ نظرًا لكبت مبدأ التميز والتنوع ذاته. وكان حَرِيًّا بالمفكرين والأصوليين من نماذج الدراسة البحثُ عن نقطة توازن بين اختلاف الأنواع، وضرورة الاجتماع. وخلافًا لما يرى بعضُ الباحثين: فلم يكن ابن خلدون في النص المقتبَس السابق يتحدث عن «وازع الضمير»، بل «رادع السلطة»، والفرقُ

(١) السابق: ١/ ٥٦.

بـيِّن بـيْن تلقائية الوازع، وقصديـة الرادع.[1] لا بد أن نُشـير هنا إلى جهـود أبي زيدٍ الدبُوسّي (ت ٤٣٠ هـ) النوعية، سابقة الذكر، في التأكيد على قدرة العقل البشري النسبية على تمييز الخير من الشر (راجع الإحصائيات في هوامش الفصل السابق في هذه النقطة).

٢ـ الجسد السالِب

هو سـلب الجسـد، وإعدامه من الوجود. ويتخذ أربعة صور أساسـية، مختلفة في النوع، والدرجة: الإعدام، والانتحار، والقتل الرحيم، وتحلل الجسد:

أ ـ الإعدام:

عقوبـة الإعـدام واقعـة في الشريعـة الإسـلامية في حـالات القتـل العمـدي، أو الـردة، أو الـزاني الثيـب. وقـد حـذّر القـرآن بوضوح مـن تعريـض النفس للإعـدام أو قتـل الغير: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡۚ﴾ [النسـاء: ٢٩]. وليس المقام مقام الفقـه البحت، أو حتى أصوله البحتة، بل مقام مناقشـة أنطولوجيا الجسـد في حال الإعـدام. والإعدام تحويل للجسـد من صورة إلى صورة أخرى: من البدن الحي إلى الجسـم الجامد. إعدام الجسد إعدام للعقل، وللفكرة، في ضوء «النظرية المادية». وفي سياق مفهوم الضبط الاجتماعي السابق فإن إعدام الجسد إعدامٌ للعقل لمجـرد أنه خالف ما هو «مألوف»، و«مصطلح عليـه»، في مجتمع ما، في بعض الحالات. إعدام الجسـد إنهاء تام عمدي لوجود الإنسان كما نعرفه. والتصور الكلي عن الجسد يسمح بالإعدام بيسر أكبر نسـبيًا؛ باعتبار أن الإنسـان الفرد مجرد عضو من أعضاء الجسـد الكلي، وحين يصير ورمًا خبيثًا قابلًا للانتشـار، يمكن اسـتئصاله لصالح بقية أعضاء الجسد. وموت فرد في المجتمع هو موت جزئي للمجتمع ككل، مثلما هو استئصالُ عضو من الجسد.

والإعـدام ليس فقط عقوبـةً بالموت، بل كذلك بالتعذيب؛ فوضـع المتهم في غرفة مغلقة، مـع سـاعة تدق نحو موعـد نهايته تعذيب أكـبر من عذاب القتـل؛ فالمقتول غَيْلـةً ماتَ دون أن يعلم موعد وفاته، أما المعدوم فهو يعد الدقائق الأخيرة قبيل نهايته.[2] الجسد بطبيعته ساعة

(١) قارن: مخاترة، جيانا محمد علي، التأصيل الإسـلامي للضبط الاجتماعي، المجلة العربية للدراسات الأمنية، المجلد ٣٢، العدد ٦٩، الرياض، ٢٠١٧، ص ص ١٠٧-١٤٢.

(٢) وهي الخبرة، التي عاناها دوستويفسـكي بنفسـه، وحللها في كتابه «الأبله»: فيدور دوستويفسكي: الأبله، ترجمة سامي الدروبي، دار ابن رشد للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٥: ١/٤٤-٤٧.

حيوية، تدق نحو النهاية، بمظاهر الضعف، والمرض، والشيخوخة الحتمية. والإعدام إسراع مفاجئ لهذه الساعة، وتقديم مباغت لموعدها. ومن هنا يمكن تطوير مبدأ الوجود-نحو-الموت الهيدجريSein zum Tode على مستوى الجسد؛ فإن وجود الإنسان المميَّز عن وجود الجمادات، أو الوجود الإلهي، لدى هيدجر، هو تَوَقُّته نحو الموت، أيْ أنّ وعي الإنسان بتوقته، وكونه متناهيًا، كساعة رملية تنفد، وتمارس فعل النفاد في كل لحظة، إلى أن تفرغ تمامًا، وتموت، هو أساس تفرُّدِ كينونة الإنسان (Heidegger, 2006, pp. 17-18, 233-236, 304, 325-336.)، وبالتالي فإن الإعدام تقديم لموعد ساعة الكينونة نفسها في ظل هذا التأويل.

ب ـ الانتحار:

وقد وردت الشرائع الإبراهيمية بتحريمه؛ حفظًا للنفس، وللمجتمع. ويرِد في القرآن: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [النساء: ٢٩]، ولكن لم يتم تفسيرها غالبًا بمعنى الانتحار؛ إذ أردف بقول ﴿وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًاۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا﴾ [النساء: ٣٠]. فلو كان يعني الانتحار، لما حذر من فعل ذلك عدوانًا وظلمًا؛ لأن المنتحِر لا يفعل ذلك عدوانًا ولا ظلمًا، إذا كان العدوان والظلم هو الجور على حقوق الآخَرينَ. والمعنى، كما ورد في الغالبية العظمى من التفاسير: لا تقتلوا بعضكم بعضًا، أو لا ترتكبوا الجرائم المفضية إلى عقوبة الإعدام.(١) وهي الآية الوحيدة في القرآن، التي تتضمن معنى تحريم الانتحار بما يحمل وجاهةً؛ حيث إن ﴿وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥] عامة في إشارتها. وربما السبب أن المنتحِر عادةً ما يكون تحت ضغط أزمة ساحقة، أو مرض نفسي، وبالتالي تسقط عنه شروط التكليف، ومنها العقل، وحرية الإرادة. ولكن، وبحسب مقاصد الشريعة الإسلامية في الأصول الخمسة، فالانتحار تعدٍّ على أصل النفس، وتجريم هذا التعدي عام وواضح في القرآن، دون فرق بين قتل النفس، وقتل الآخَر.

---

(١) - مثلًا: الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار هجر، القاهرة، ٢٠٠١: ٦/٦٤٣-٦٣٨.

- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي: الكشاف عن غوامض حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٩٩٨: ٢/٦٢.

- ابن عاشور، محمد الطاهر: تفسير التحرير والتنوير: الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤: ٥/٢٥.

والانتحار -ما لم يكن اندفاعًا- غياب إرادي عن العالَم، فالموت تخلٍّ عن الجسد، وخلاص منه نحو وجود روحي نقيّ، إن كان صاحبه يؤمن بجوهر روحي مستقل. الانتحار مغادرة الجسد إلى عالَم آخر. وهنا تكون مغادرة الجسد مغادرة للعالَم كما نعرفه، ويغدو التخلص من الجسد تخلصًا من «العالَم». وعند الوجوديين اكتسبَ الانتحارُ أهمية خاصة في سياق مناقشة قضية الحرية الإنسانية على محورها الاجتماعي؛ لأنه دليل على هذه الحرية بكون الفرد غير مرغَم على الحياة؛ والبرهان أنه يمكنه الانتحار للفرار منها. الانتحار باب أخير للهرب من عذاب الكينونة في العالَم عند الوجوديين؛ فيرى سارتر -في تحليله لبطل «الغريب» في رواية كامو- أن الانتحار قد يكون فرارًا من لا معقولية العالَم، وعبثية الحياة، وأن العكس صحيح؛ فالاستمرار في حياة عبثية هو نوع من «العاطفة نحو العبث» a passion of the absurd (Sartre, 1962, p. 29.). وخبرة الانتحار المخطط له كخبرة الإعدام، عذاب نفسي مترتب على الوعي بتقدم ساعة الحياة قرب نهايتها فجأة. هو حُكم إعدام ذاتي، تصدره الذات على نفسها هربًا من الألم، أو العبث، أو من ألم العبث. وربما توقَّعَ المنتحرُ أن يُبعَثَ في صورة أخرى أفضل، وأكثر كمالًا؛ أي أن يصير البَعْثُ عكسَ العبث؛ وجودًا غائيًا مفهومًا، ويغدو الموت فاصلًا، وواصلًا بين حياة العبث، وحياة البعث.

جـ- القتل الرحيم:

وقد حرّمه الشافعية والحنفية؛ بناءً على أن الإذن بالقتل لا يبيح القتل.[١] وعند المالكية لا يبرِئ الإذنُ في القتل القاتلَ؛ لأن إذْن المقتول للقاتل بالقتل هو إذن في حق لم يستحقه أيهما.[٢] وهو استنباط مبنيّ على أن حق الحياة حق مشترَك بين الإنسان والله، لا يجوز للإنسان التصرف فيه بمفرده. وهو بدوره مبنيّ على اتحاد حق الله وحق الإنسان في نظرية المقاصد (راجع الفصل الأول من الدراسة).

---

(١) - الكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦ م: ٧/ ٢٣٦.

- الرملي، محمد بن أحمد: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأخيرة، ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤ م: ٧/ ٢٤٨.

(٢) الزُّعيني، محمد بن محمد بن عبد الرحمن المعروف بالحطاب: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤١٢ هـ/ ١٩٩٢ م: ٦/ ٢٣٥-٢٣٦.

القتل الرحيم يحمل معنيي القتل والانتحار، وكلاهما إعدام كما تقدمَ، لكنه يتم لأسباب مختلفة: هي موت الجسد جزئيًا، أو مرض لا شفاء منه، يحمل عذابًا أكثر هولًا للمريض من الموت. وهو خلاص للجسد من وقوفه على حافة بين الحياة والموت؛ فالجسد إما حي أو ميت، أما في تردده بين الحالين فهو كيان غير مستقرّ، يحمل العذاب لصاحبه أو لذويه. والغياب عن العالَم قد يراه البعضُ رحمةً في بعض الحالات، عن طريق القتل الرحيم، كما في استعمال المخدرات والمهلوسات؛ فالخَدَر نوع من الانتحار الجزئي، أو القتل الرحيم المرحلي. الخدَر محاولة للهرب من القدَر. و إدمان الرحمة وارد. وتعلُّق الجسد بين الرحمة والعذاب هو الحياة اليومية. والتخدير في العمليات الجراحية تجربة للموت. والقتل الرحيم كفكرة، بغض النظر عن مدى مشروعيتها، وعن نتائج النقاش الدائر عنها بين القانونيين والفقهاء، توضح أن عذاب الجسد بالنسبة للإنسان أكثر ألمًا من الموت ذاته. وعندئذٍ يمكن تطوير مفهوم الوجود-نحو-الموت الهيدجري إلى «الوجود-نحو-العذاب». والفارق كبير بين المفهومين؛ ففي تصورنا لوجودنا باعتباره وجودًا-نحو-الموت يتسارع الزمنُ في شعورنا به، ونحس بقصر حياتنا، على العكس من وجودنا-نحو-العذاب؛ ففي حالة الألم يتباطأ الزمنُ، ونتمنى قرب النهاية. إننا في حال الألم نتمنى وجودنا-نحو-الموت، وسرعةَ النفاد. وفي حال المحكوم عليه بالإعدام، وهو يعاني عذاب نفاد ساعة الحياة الموصوف أعلاه، قد يكون الموتُ رحمةً. ومن هذا المنطلَق يصبح الموتُ «قتلًا رحيمًا» بمعنى خاصّ.

د ـ تحلل الجسد:

يحمل التحلل بعد الموت دلالات قاسية؛ فهو إظهار لمدى مادية وجودنا، وهشاشته؛ إذ إن ذلك الجسد القوي، أو الجميل، سرعان ما يبلى. وهو المعنى ذاته الناتج عن غرق الآثار، أو تدميرها، أو احتراقها، واضمحلال الحضارات، وانهيار الدول العظمى؛ فكل ذلك يُفهِم الإنسانَ أن وجوده، مهما قويَ، وعلا، وسادَ، فمآله إلى التحلل في صورة بشعة، أو رماد، أو فتات لا فائدة منه. وللتحلل أهمية في بعض الأديان، فجثث القديسين لا تتحلل في المسيحية، وكذلك الأنبياء في الإسلام، وهو ربط للإيمان بحالة الجسد بعد الموت. والأحاديث كثيرة، ومتعددة الصياغة، في الدلالة على إثبات حياة الأنبياء بعد وفاتهم عليهم السلام: **«إن اللهَ حرّمَ على الأرض أن تأكلَ أجسادَ الأنبياء عليهم السلام»**.[1]

(١) رواه أحمد وأبو داود والنسائي وابن ماجه وغيرهم، وصححه الألباني. انظر لمزيد من الأحاديث=

«الـلا تحلُّليّـة»، أو «اللا فسـادية»، دليل على القداسـة، وعلى الإيمـان، والعكس كذلك صحيـح؛ ففي كتاب «الإخـوة كارامازوف» لدوستويفسـكي يشرع الشـكُّ في التسرب حثيثًا إلى قلـب البطل أليوشـا، حين تصدر عن جثـة معلمه، ومثله الأعلى، الراهب زوسـيما، رائحةُ التفسُّـخ، وهو يصلي عليه مع زملائه، في موقف يلخص هذه الفكرة.[1] فالتحلل دليل على عدم القداسـة، وفي مثل هذا الموقف الموصوف في الكتاب المذكور هو مدخل إلى الشـك، والإلحاد. ومن هنا علاقة يمكن رسمها بين الإلحاد، وبين التحلل. ولا يقتصر «الإلحاد» هنا على نفي وجود إله، بل يشـمل كذلك نفي قداسـة الإنسـان بالمعنى العام للإنسـان. لا يكاد الإنسانُ يصدّق أن هذه العظمة الحضارية سوف تفنى يومًا، مثلما لا يفهم أبدًا على وجه الدقة طبيعة فنائه الخاص. وفي سـقوط المعمار وانحلال التاريـخ إيذان بفناء الفرد، أو إيحاء به. وفي تحلل الجسـد عبثية، يتناسـاها الإنسـان يوميًا، تؤكد له أن سـعيه المرير، الناجح، والعظيم، بلا جدوى في النهاية. وهو ما قد يخرجه من التصور الغائي للحياة.

والجسـد هو الشيء المادي الوحيد الذي لا يُـوَرَّث، مهما بلغت تقنيات التحنيط. وفي هذا خصوصية دالة؛ فالجسـد خاص بكل فرد على حدة، كالبصمة، ولا يمكن نقل ملكيته، وبالتالي فهو حق لا يمكن تداوله. ولكنّ في هذا نفسـه: التحلل، وضياع الجسـد التام على المدى البعيد، قيمـةً خاصة للجسـد، بين كل مـا يملك الإنسـان، إذا كان بالإنسـان ما هو مسـتقل جوهريًا عن الجسـد. وفي القرآن فالإنسـان يبعَث بجسـده، ويعذَّب بجِلده، فلا استقلال جوهريًا عنه ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَٰهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ﴾ [النساء: ٥٦].

٣ـ حافة الجسد: التعذيب

المقصود بحافة الجسـد هي تلك الحالـة بين الحياة والموت. والألم البـدني هو الذي يوقفنا عـلى هـذه الحافة؛ لأنه يولد الرغبة في الخلاص من الجسـد، ونحن بعدُ أحيـاء. وقد قدّم القرآن العـذاب كعقاب في الدنيا والآخرة. وعقوبات مثل الجَلد وقطع اليد لا يمكن فهمها خارج هذا

=مع إسـنادها: البيهقـي، الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسـين، حياة الأنبياء صلوات اللـه عليهم بعد وفاتهم، تحقيق وتعليق أحمد بن عطية الغامدي، مكتبة العلوم والحِكم، المدينة المنورة، المملكة العربية السـعودية، ط١، ١٩٩٣.

(١) فيـدور دوستويفسـكي: الأخـوة كارامـازوف، ترجمـة سـامي الـدروبي (دار رادوغا، موسـكو، الاتحاد السوفييتي، ١٩٩٨، دون رقم الطبعة): ٢/١٢-٢٠.

السياق بالكامل؛ فهي تنطوي على عذاب من الدرجة الأولى. وبحسب القرآن فقد استعمل الله العذابَ كعقاب للأمم الفاسدة البائدة.

وقد أباح الفقه الإسلامي تسكين الألم بالعقاقير المخدرة بشروط معينة، هي: الضرورة، وانتفاء البديل، وانتفاء ترتُّب مفسدة أكبر باستخدامه، والاقتصار على الحد الأدنى المطلوب بالضرورة منه، وأنْ يوصي به طبيب ثقة، واختلفوا في معنى الثقة من حيث الإسلام، والعدالة.(١) فليس الألم في الفقه الإسلامي محمودًا لذاته، وليس مطلوبًا لكمال الإيمان، بل يستحَبّ، ويجب في بعض الحالات، تسكينه.

ولا مفرّ من الألم الجسماني في الحياة؛ فهو كالموت قدر محتوم. وهو حاضر في المرض على أية حال، إذا نجا الإنسان من مسبباته الأخرى العديدة. وربما كان الوحيد، الذي لا يمر به، هو الطفل، الذي توفي قبل أن يشهد هذا العذاب. وحافة الجسد، مع ذلك، مصدر للتأمل؛ فقد يتساءل الإنسان أنْ لماذا يتألم دون أن يقترف ذنبًا يعادل آلامه؟ وهو بالتالي مبدأ للشعور بالعبث، والعدمية. ولكن مفهوم الابتلاء العام في القرآن ينفي أن يكون العذاب عبثًا؛ فهو اختبار -بحسب القرآن- للصبر، وقوة الإيمان. والألم يشحذ قدرات النفس، وحواسّ الجسد؛ فهو منبّه للإحساس أكثر من اللذة، ومختبَر لقوة تحملها، وخبرة مهمة في الحياة، لا فكاك منها، تخرُج منها النفسُ أقوى مما كانت.

وعذاب الأطفال قبل البلوغ هو أشد صنوف الألم إثارة للسؤال السابق؛ فهم، مهما اقترفوا، لم يبلغوا مبلغ الأهلية بعد. وهو غالبًا مجال لطرح سؤال الشر من النحو الأنطولوجي: فلماذا الشر؟ وما الشر؟ هل هو شر فعلًا، أم هو الوجه الآخَر للعملة؟ هل السرطان شر فعلًا، وهو الذي أفهَم العلماء مبادئ برمجة الموت والحياة الخلويين، التي يمكن الاعتماد عليها في إبطاء إيقاع الشيخوخة؟ فالسرطان خلية ترفض موتها، ومن هنا خطورته كعدو لا يموت. ولكن بالإمكان من حيث النظرية إعادة برمجة خلايانا ببعض صفات الخلية السرطانية؛ لكيلا تشيخ. سيظل الموت هناك، لكنه لن يكون بسبب الشيخوخة، وهو تطبيق لما يعرَف طبيًا حاليًا باسم «موت الخلية المبرمَج» programmed cell death أو «الانتحار الخلوي» Cellular Suicide (Raff, 1998, pp. 119-122؛ Cameron & Rogers, 2013, pp. 35-55). فمن هذه الجهة

(١) الفكي، حسن: أحكام الأدوية في الشريعة الإسلامية، مكتبة المنهاج للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٥ هـ، ص ٢٧٦.

مـن النظـر يعتبَر الألم مجـرد أمر طبيعي، وربما يعتـبَر خيرًا، لا شرًا. وهكـذا يصل بنا البحث من الجسد ككل، إلى وحدته الصغرى: الخلية.

والمسكنات ضد الألم تبعدنا عن هذه الحافة، لكننا نعرف في قرارة أنفسنا أنها فترة مؤقتة. وفي العربية نسـتعمل كلمة التسـكين ضـد الألم، كأن الألم حركة. وللقضـاء نهائيًا على الألم يمكـن للطبيـب إجراء كَيّ لموضـع الإحسـاس، ولكننا بهذا نخسر الحاسـة، فنفقد مسـافة من امتدادات الجسد. وبهذا يكون الألم قرينًا للإحساس، كما أن المشهد البشع، أو الصوت القبيح، لا بـد وأن يعـبرا عـلى البصر والسـمع. والألم الجسـدي وحدة؛ فهـو يظهر لنا أننـا وحيدون في الشعور به، حتى ونحن مع الأحبة. وفي الوحدة قد يتخلق الفن، والفكر؛ لأن الوحدة تجربة فريدة، لا يمر بها أغلب الناس بالعمق نفسه، تظهر لنا من المعاني ما لم يصل إليه هؤلاء، وبالتالي نتوصل إلى الجديد.

خاتمة

حـاول البحـثُ أن يتحرك فيـما وراء أصـول الفقه، المعبَّر عنـه في التقدمة بـ «الميتا-أصول» إن جاز التعبير، وذلك فيما يتعلق بمفهوم الجسـد في سـياق علم قيمي في جوهره هو علم أصول الفقه. وقد تم تتبع مفهوم الجسد، ومحاولة بلورته، من المصادر النظرية المباشرة، وشـبه المباشرة، على نموذج مزدوج، هو مفهوم الحق، ومفهوم الجسد. فبشأن مفهوم الحق تم تحليله على أساس معانيه الثلاثة اللغوية، والاصطلاحية: الحق كقيمة، الحق كمعرفة، الحق كوجـود. أما بصدد مفهوم الجسـد فقد تم تحليله بدوره إلى ثلاثـة عناصر مترا كِبَة: الفطرة، والعقل، والجسم.

وقد أدى البحث فيما سبق إلى التوصل إلى مفهوم الأصوليين عن الحق من جهة، وهو المشترَك بين الشـارع، والمكلَّف، والجسـد من جهـة أخرى، وهو الجسـد البيولوجي، المتحـد بالعقل؛ بحيـث يصير الأخـير في إطار هذا المفهوم «وظيفة» للجسـد، أكثر منه جوهرًا مسـتقلًا. وقد أدّى اشـتراك الحق (أو «المركب العدلي» كما أُسْـمِيَ في البحث، إن جاز هذا التعبير) من جهة أُولى، وبيولوجية الجسـد من ناحية ثانية إلى تصور عام عن الجسد عند الأصوليين، والمفكرين الاجتماعيين، والقانونيين، المسلمينَ، هو ما أطلِق عليه في البحث «الجسد الكلي»، تمييزًا له عن «الجسد الطبيعي».

ويمكننا في هذه الخاتمة إكمال بلورة هذين المفهومين الأخيرين: فالجسد الكلي هو جسد المجتمع ككل (مجازًا)، والذي فيه لا يصير للجسد الفردي (على الحقيقة) استقلال؛ بل يغدو لبنة في بناء شامل، أو عضوًا في جسد كلي. أما الجسد الطبيعي فهو الذي يحقق توازنًا بين حق التنوع، وضرورة الاجتماع؛ بحيث لا يمكن التضحية فيه بالحق الفردي لحساب الصالح الاجتماعي، إلا للضرورة القصوَى. وهو «طبيعي»؛ بما يقوم عليه من حقوق طبيعية، تم الاعتراف بها فعلًا في مقدمات بعض الأصوليين، كما وجدنا لدى الدبوسي الماتريدي الحنفي (مباحات العقول في الحياة الدنيا، ومُوجِباتها)، وابن عاشور المالكي (الحق الأصلي المستحق بالتكوين وأصل الجبلّة). ولكن هذا التصور عن الحق الطبيعي لم يقدَّر له لأسباب نظرية، واجتماعية، معقدة، أن يسود في أصول الفقه، بعكس التصور المقابِل عن الحق المشترَك (الشاطبي مثلًا)، وبالتالي ساد مفهوم الجسد الكلي.

ومن هنا نستنتج أن الاختلاف بين الأصوليين في مفهوم الحق: طبيعيٌّ هو أم وضعي، هو الذي أدّى إلى تصورين عن الجسد في الأصول: سائد، وهو الجسد الكلي، الذي يضحي بالتنوع في سبيل التضامن، ومتنحٍّ، وهو الجسد الطبيعي، الذي يبرز فيه جانب التنوع، متوازنًا على الأقل مع ضرورة التضامن. وبطبيعة الحال فقد قدّم الأصوليون عدة صيغ لمفهوم الحق، ونظريته، كما يمكن مراجعته في إحالات البحث، وإحصاءاته، بدرجة أكبر نسبيًا من الوضوح، إذا ما قورنت بدرجة وضوح صياغاتهم لمفهوم الجسد (كما رأينا في مستصفى الغزالي مثلًا)، أو على الأقل عناصره، التي يمكن تتبعها في أصول الفقه: الفطرة، والعقل، والجسم. والسبب في ذلك التفاوت في درجة التنظير بين مفهومي «الحق»، و«الجسد» في أصول الفقه هو أن علم أصول الفقه علم تشريعي بالأساس، بحيث تصير فيه مفاهيم الجسد، والجسم، والعقل، والفطرة، التي يتعرض لها بالفعل، كما رأينا في الفصل الأول، من الفرعيات. وهي الناحية، التي يجب تطويرها فعلًا في أصول الفقه، بحيث يُبنَى على تصورات واضحة عن الإنسان، الذي يقوم هذا العلم بتنظير التشريع له.

وهذه النتيجة الأخيرة كانت نقطة بداية الفصل الثاني: الجسد الكلي والجسد الطبيعي؛ والذي تضمن بدايةً نقد الجسد الكلي من ناحية الرقابة والضبط أولًا، ثم من جهة عدم الاهتمام العلمي الكافي بجماليات الجسد، وقيمة الجمال عمومًا، في أصول الفقه السائد. وفي القسم الثاني من الفصل محاولة في إعادة فهم مستويات وجود الجسد المختلفة في أصول الفقه، ونقدها،

واقتراحات بتطويرها. وأهم تلك المستويات مستويات سلْب الجسد: الإعدام، والانتحار، والقتل الرحيم، وتحلل الجسد، وجمالياته الثبوتية والحركية. وفي كل هذه المستويات كان البحث ينطلق من قاعدة، مفادها أنّ تصوراتنا الأنطولوجية عن الحق، وعن الجسد، هي التي تحكّمتْ في فهمنا للتشريع، إلهيًا كان أو وضعيًا، بشأن حقوق الجسد. ومن هنا أهمية بحث الأنطولوجيا، التي قام عليها علم أصول الفقه، عمومًا، وليس فقط فيما يتعلق بالجسد.

وكان الهدف الأساسي من البحث هو اختبار فرضية الجسد الطبيعي بدلًا من الجسد الكلي، وماذا يمكن أن يترتب عليها في الأصول، و إمكان التوازن بين الحق الفردي، والصالح العام. وبعد هذا الاختبار نجد أنه بالإمكان تطوير أصول الفقه المقاصدي؛ بحيث يشتمل على أصول الحرية الفردية، والتي يجب أن تتوازن مع ضرورة التضامن الاجتماعي، ولكن دون التضحية بها، أو تهميشها، أو إدراجها مدرَج الكمالي، أو التحسيني. و إذا كان الجسد - كما تقدم في الفصل الأول- أساسًا من أسس أنطولوجيا الوجود الإنساني، فإن من المنطقي، والضروري، أنْ يُختص بنصيب معتبَر في سياق دراسة «أصول الحرية الفردية»، بالمعنى السابق.

قائمة المصادر والمراجع

أولًا: المصادر الأصولية

١- أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، حققه، وقدم له، وعلق عليه: محيي الدين ديب ستو، و يوسف علي بديوي (دار الكلم الطيب، دار ابن كثير، دمشق، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م).

٢- أبو إسحاق الشاطبي: الاعتصام، ضبط نصه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان (مكتبة التوحيد، دون بيانات أخرى).

٣- أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، مج١، كتاب المقاصد، (دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩١م).

٤- أبو الحسن عبد الجبار الأسد آبادي المعتزلي: المغني في أبواب التوحيد والعدل-الشرعيات، أشرف على إحيائه: طه حسين، تحقيق: طه حسين وآخرين (دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٢م).

٥- أبو الحسن عبيد الله بن دلال بن دلهم الكرخي: أصول الكرخي في أصول البزدوي وأصول الكرخي، (مير كُتب خانه، آرام باغ، كراجي، باكستان، دون بيانات أخرى).

٦- أبو الحسن علي بن عمر البغدادي المعروف بابن القصار المالكي: مقدمة في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: مصطفى مخدوم (دار المعلمة للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م).

٧- أبو الحسن علي بن محمد بن الحسين بن عبد الكريم البزدوي: أصول البزدوي (كنز الوصول إلى معرفة الأصول)، هامش كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي لعبد العزيز البخاري، (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د.ت، دون رقم الطبعة).

٨- أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري: المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٣هـ، دون رقم الطبعة).

٩- أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق، (منشورات

محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م).

١٠- أبو الفتح أحمد بن علي بن برهان البغدادي: الوصول إلى الأصول، تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد (مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م).

١١- أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني الشافعي: قواطع الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله بن حافظ بن أحمد الحِكَمي (مكتبة التوبة، الرياض، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م).

١٢- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري (دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، دون رقم الطبعة).

١٣- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم النبالي، وبشير أحمد العمري (دار البشائر الإسلامية، بيروت، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، دون رقم الطبعة).

١٤- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: الكافية في الجدل، تحقيق فوقية حسين محمود (مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، ط١، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م).

١٥- أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني: الورقات في أصول الفقه، متن الورقات في: شرح الورقات في أصول الفقه لجلال الدين محمد بن أحمد المحلى الشافعي، إعداد مركز الدراسات والتحقيق بمكتبة نزار مصطفى الباز، إشراف أبو عائش عبد المنعم إبراهيم (مكتبة نزار مصطفى الباز، الرياض، ظ١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م).

١٦- أبو الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل: الواضح في أصول الفقه، (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٩م).

١٧- أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: إحكام الفصول في أحكام الأصول، حققه وقدم له ووضع فهارسه: عبد المجيد تركي (دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م).

١٨- أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي: الإشارة في معرفة الأصول والوجازة في معنى الدليل، تحقيق: محمد علي فركوس (دار البشائر الإسلامية، بيروت، لبنان، دون بيانات أخرى).

١٩- أبو بكر محمد بن الحسن الأصبهاني ابن فورَك: الحدود في الأصول (الحدود والمواضعات)، قراه وقدم له وعلق عليه: محمد السليماني (دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٩م).

٢٠- أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني: التقريب والإرشاد، قدم له وحققه وعلق عليه: عبد الحميد بن علي أبو زنيد (مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤١٨هـ/١٩٩٨م).

٢١- أبو حامد الغزالي: المستصفى في علم الأصول، (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠٠م).

٢٢- أبو زيد عبيد الله بن عمر بن عيسى الدبوسي الحنفي: تقويم الأدلة في أصول الفقه، قدم له وحققه الشيخ: خليل محيي الدين الميس (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠١م).

٢٣- أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية: إعلام الموقّعين عن رب العالَمين، قرأه وقدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه وآثاره: أبو عبيدة مشهور بن الحسن آل سلمان (دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٣هـ).

٢٤- أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي: إثبات العلل، تحقيق ودراسة: خالد زهري، تقديم: برند مانويل فايشر (منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط١، ١٩٩٨م).

٢٥- أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر بن محمد التميمي المازري: إيضاح المحصول من برهان الأصول، دراسة وتحقيق: عمار الطالبي (دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، دون بيانات أخرى).

٢٦- أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم: الإحكام في أصول الأحكام، تقديم إحسان عباس (منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، د.ت، دون رقم طبعة).

٢٧- أبـو محمد علي بن أحمد بن سـعيد بن حـزم: المحلى، تحقيق: محمد منير الدمشـقي (مطبعة النهضة، القاهرة، دون بيانات أخرى).

٢٨- أبو محمد علي بن أحمد بن سـعيد بن حزم: النبـذة الكافية أو النبذ في أصول الفقه، تحقيق: محمـد أحمد عبد العزيز (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤٠٥هـ، دون رقم الطبعة).

٢٩- أبـو محمـد علي بن أحمد بن سـعيد بن حزم: ملخـص إبطال القياس والرأي والاستحسـان والتقليد والتعليل، تحقيق: سـعيد الأفغـاني (دار الفكر، بيروت، ط٢ "منقحة"، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م).

٣٠- أبـو يعلى محمد بن الحسـين الفـراء البغدادي الحنبـلي: العدة في أصول الفقـه، وعلق عليه، وخرج نصه: أحمد بن علي سير المباركي (بدون ناشر، ط٢، ١٤١٠هـ/١٩٩٠).

٣١- أحمـد بـن عـلي الرازي الجصـاص: الفصـول في الأصول، دراسـة وتحقيق: عجيل جاسـم النشـمي (منشـورات وزارة الأوقـاف والشـئون الإسـلامية، الكويـت، ط٢، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م).

٣٢- بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي الشـافعي: البحر المحيط في أصول الفقه، قام بتحريره: عبد القادر عبد الله العاني، وراجعه: عمر سليمان الأشقر (وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ط٢، ١٤١٣هـ/١٩٩٢م).

٣٣- جمـال الديـن أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المقري النحوي الأصولي الفقيه المالكي المعـروف بابـن الحاجـب: منتهى الوصـول والأمل في علمي الأصـول والجدل، (مطبعة دار السعادة بجوار محافظة مصر، مصر، ط١، ١٣٢٦هـ).

٣٤- جمال الدين أبو منصور حسـن بن زين الدين شـهيدتاني: معـالم الدين وملاذ المجتهدين، (المكتبة الإسلامية بطهران، إيران، دون بيانات أخرى).

٣٥- الحسن بن شهاب العكبري: رسالة في أصول الفقه، متن شرح رسالة في أصول الفقه للحسن ابن شـهاب العكبري، تقديم وشرح: سـعد بن ناصر بن عبد العزيز الشـثري، اعتنى به: عبد الناصر بن عبد القادر البشـبيشي (كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م).

٣٦- حسين علي منتظري: نهاية الأصول، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي، (مطبعة الحكمة، قم، إيران، ١٤١٠، دون رقم الطبعة).

٣٧- روح الله الموسوي آية الله الخميني: مناهج الوصول إلى علم الأصول، (مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، مطبعة مؤسسة العروج، إيران، ط١، ١٤١٤هـ).

٣٨- زكريا بن محمد الأنصاري: الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، حقق النص وقدم له: مازن مبارك (مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م).

٣٩- سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعد بن الصفي المعروف بابن العباس الحنبلي ونجم الدين الطوفي: رسالة في رعاية المصلحة، تحقيق وتقديم: أحمد عبد الرحيم السايح (الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م)

٤٠- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه: الشيخ عبد الرزاق عفيفي (دار الصميعي، الرياض، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).

٤١- سيف الدين أبو الحسن علي بن محمد الآمدي: منتهى السول في علم الأصول، تحقيق وتعليق: أحمد فريد المزيدي (منشورات محمد علي بيضون لنشر كتب السنة والجماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).

٤٢- صارم الدين إبراهيم بن عبد الهادي الوزير: الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية، تحقيق: محمد يحيى سالم عزان (مركز التراث والبحوث اليمني، جمهورية اليمن الديمقراطية، ط١، ٢٠٠٢م).

٤٣- عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الكليبولي شيخي زاده: مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، تحقيق وخرج آياته وأحاديثه: خليل عمران المنصور (دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، دون رقم الطبعة).

٤٤- عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري: كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، (دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د.ت، دون رقم الطبعة).

٤٥- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: الفوائد في اختصار المقاصد، تحقيق: إياد خالد الطباع (دار الفكر المعاصر، دار الفكر، دمشق، ١٤١٦هـ، دون رقم الطبعة).

٤٦- عز الدين بن عبد العزيز بن عبد السلام: القواعد الكبرى الموسوم بقواعد الأحكام في إصلاح الأنام، تحقيق نزيه كمال حماد، وعثمان جمعة ضميرية (دار القلم، دمشق، دون بيانات أخرى).

٤٧- علاء الدين أبو بكر بن مسعود بن أحمد الحنفي الكاساني: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦م.

٤٨- علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد السمرقندي: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، دراسة وتحقيق: عبد الملك عبد الرحمن أسعد السعدي (رسالة دكتوراه غير منشورة، رقم الرسالة ٩١٢، مكتبة جامعة أم القرى، مكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م).

٤٩- علي پناه الاشتهاردي: تقريرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث آقا حسين البروجردي الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، دون بيانات أخرى).

٥٠- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المحصول في علم أصول الفقه، دراسة وتحقيق: طه جابر فياض العلواني (مؤسسة الرسالة، بيروت، دون بيانات أخرى).

٥١- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي: المعالم في أصول الفقه، تحقيق وتعليق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض (دار عالم المعرفة، مؤسسة مختار لنشر وتوزيع الكتب، القاهرة، مصر، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م).

٥٢- القاضي النعمان بن محمد: اختلاف أصول المذاهب، تحقيق: مصطفى غالب (دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط٣، ١٩٨٣م).

٥٣- محمد إبراهيم الكرباسي: منهاج الأصول، من إفادات المحقق العلامة الشيخ ضياء الدين العراقي، (دار البلاغة، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١١هـ/١٩٩١م).

٥٤- محمد الطاهر بن عاشور: حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، (مطبعة النهضة، تونس، ط١، ١٣٤١هـ).

٥٥- محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي (دار النفائس، الأردن، ط٢، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م).

٥٦- محمد باقر الصدر: دروس في علم الأصول، (دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٦م).

٥٧- محمد بن أحمد الرملي: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأخيرة، ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤ م.

٥٨- محمد بن شامس البطاشي: غاية المأمول في علم الفروع والأصول، (وزارة التراث القومي والثقافة، سلطنة عمان، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، دون رقم الطبعة).

٥٩- محمد بن محمد بن عبد الرحمن الرُّعيني المعروف بالحطاب: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، دار الفكر، الطبعة الثالثة، ١٤١٢ هـ/ ١٩٩٢ م.

٦٠- محمد تقي المدرسي: التشريع الإسلامي، مناهجه ومقاصده، (انتشارات المدرّسي، طهران، ١٤١٣هـ، دون رقم الطبعة).

٦١- محمد رضا المظفر: أصول الفقه، (مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط٢، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م).

٦٢- محمد كاظم الخراساني: كفاية الأصول، مع حواشي المحقق الميرزا أبي الحسين المشكيني، تحقيق: سامي الخفاجي (انتشارات لقمان، قم، إيران، ط١، ١٤١٧هـ).

٦٣- مصطفى الخميني: تحريرات في الأصول، (مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني)، مطبعة مؤسسة العروج، إيران، ط١، ١٤١٨هـ).

٦٤- موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الحنبلي: روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، (مكتبة الإسكندرية، دون بيانات أخرى).

ثانيًا: مصادر عربية أو مترجمة أخرى

١- ابن خلدون، عبد الرحمن: تاريخ ابن خلدون المسمَّى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ضبط وفهرسة خليل شحادة، مراجعة سهيل ذكّار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠٠١.

٢- ابن عاشور، محمد الطاهر: تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤.

٣- البيهقـي، الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسـين، حياة الأنبياء صلـوات الله عليهم بعد وفاتهم، تحقيـق وتعليق أحمد بن عطية الغامدي، مكتبـة العلوم والحِكَم، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٩٩٣.

٤- دوستويفسكي، فيدور: الأبله، ترجمة سامي الدروبي، دار ابن رشد للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٨٥.

٥- دوستويفسـكي، فيدور: الأخوة كارامازوف، ترجمة سامى الدروبى (دار رادوغا، موسكو، الاتحاد السوفييتي، ١٩٩٨، دون رقم الطبعة).

٦- الزمخشري، أبو القاسـم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي: الكشاف عن غوامض حقائق التنزيـل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مكتبـة العبيكان، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٩٩٨.

٧- الطـبري، محمد بن جرير: جامـع البيان عن تأويل آي القرآن: جامـع البيان عن تأويل آي القرآن، دار هجر، القاهرة، ٢٠٠١.

٨- العقاد، عباس محمود: مطالعات في الكتب والحياة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٣.

٩- العقاد، عباس محمود: هذه الشجرة، دار الياسمين للنشر والتوزيع، ٢٠١٧.

ثالثًا: المراجع العربية

١- الرياحي، سـامح: الجسـد في ثقافة الإسـلام بين الفقه والبيان، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، مارس ٢٠١٦.

٢- الزحيلي، وهبة، وجمال عطية: تجديد الفقه الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط١، ٢٠٠٠م.

٣- شريط، عبد الله: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٥.

٤- الصيـاد، كريـم: نظرية الحق-دراسـة في أسـس فلسـفة القانون والحق الإسـلامية، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ٢٠١٥.

٥- الفكي، حسـن: أحـكام الأدويـة في الشريعة الإسـلامية، مكتبة المنهـاج للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط١، ١٤٢٥ هـ.

٦- مخاترة، جيانا محمد علي، التأصيل الإسلامي للضبط الاجتماعي، المجلة العربية للدراسات الأمنية، المجلد ٣٢، العدد ٦٩، الرياض، ٢٠١٧، ص ١٠٧-١٤٢.

رابعًا: المصادر الأجنبية

1- Descartes, René, (1996), Les Passions De L'âme", GF Flammarion, Paris.

2- Heidegger, Martin, (1985), "Das Wesen der Sprache", Unterwegs zur Sprache, Gesamtausgabe, Band 7, Vittorio Klostermann.

3- Heidegger, Martin, (2006), Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 19. Auflage.

4- Hobbes, Thomas, (1929), Leviathan, Clarendon Press, Oxford, 2nd edition.

5- Hume, D., (1978), A treatise of Human Nature, London.

6- Kant, Immanuel, (1887), The Philosophy of Law, An Exposition of the Fundamental Principles of the Jurisprudence as the Science of Right, trans. by W. Hastie, T. & T. Clark, Edinburgh.

7- Sartre, Jean-Paul, (1962), Literary and Philosophical Essays, translated from the French by Annette Michelson, Collier Books, New York.

خامسًا: المراجع الأجنبية

1- Armstrong, D., M., (1963), Materialist Theory of Mind, Routledge.

2- Elsaiad, Karim, (2018), Ontologie der Koranauslegung. Eine phänomenologische Annäherung an die islamischen exegetischen Methoden, urn:nbn:de:hbz:38-84314.

3- Wacks, Raymond, (2006), Philosophy of law, Oxford University press, New York, 1st edition.

سادسًا: المعاجم والموسوعات:

١- ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري جمال الدين أبو الفضل: لسان العرب، (دار صادر، بيروت، لبنان، دون رقم الطبعة، ٢٠٠٣م).

٢- صليبا، جميل: المعجم الفلسفي، (دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دون رقم الطبعة، ١٩٨٢م).

٣- لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، تعهده وأشرف عليه حصرًا: أحمد عويدات (منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠٠١م).

سادسًا: المقالات والدوريات العربية والأجنبية:

١- الصياد، كريم: المنهجية الافتراضية عند علي مبروك، جريدة القاهرة، ٢٠-٣-٢٠١٧.

٢- الصياد، كريم: منهج الحفر الأيديولوجي عند نصر أبو زيد، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٧.

٣- الصياد، كريم: نسق المنطق ومنطق النسق، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، عدد سنة ٢٠٠٨.

٤- الصياد، كريم: نصر أبو زيد مشروع لم يكتمل-قراءة في (مفهوم النص)، مجلة أدب ونقد، يوليو ٢٠١٨.

5- Cameron, P. U., & Rogers, L., (2013), «Genetically programmed cell death: Concepts of death and immortality in the age of the genome» Christian Spirituality and Science, 9(1), pp. 32-55.

6- Hamilton, Andy, (2007), Aesthetics and Music, New York, Continuum, pp. 40-65.

7- Nattiez, Jean-Jacques, (1990), "Music and Discourse: Toward a Semiology of Music", Musicologie Générale et Sémiologue, translated by Carolyn Abbate, Princeton University Press, pp. 41-68.

8- Raff, M., (1998), "Cell Suicide for Beginners", Nature, 396 (6707), pp. 119-122.

9-Scruton, Roger, (1983), "Understanding Music", in The Aesthetic Understanding: Essays in the Philosophy of Art and Culture, Manchester: Carcanet Press, pp. 77-100.