

مصلحة حفظ النفس
في الشريعة الإسلامية

مصلحة حفظ النفس فى الشريعة
الإسلامية
محمد أحمد المبيض

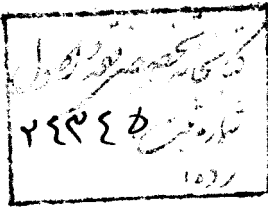
الطبعة الأولى
(طبعة مؤسسة المختار)
طبعة مزيّدة ومنقّحة
١٤٢٥هـ - ٢٠٠٥م

جميع حقوق الطبع محفوظة للناشر

رقم الإيداع : ١٩٦٣٧ / ٢٠٠٤
الترقيم الدولى : 1- 035 - 382 - 977 I.S.B.N.

مؤسسة المختار
للنشر والتوزيع

القاهرة : ٦٥ شارع النهضة - مصر الجديدة
تليفون : ٢٩٠١ ٥٨٣
Email: Mokhtar_est@hotmail.com



مَصَلَحَةُ حِفْظِ النَّفْسِ

فِي

الشَّرِيعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ

الدكتور محمد أحمد المبيض

المختار
للنشر والتوزيع

إهداء

- إلى والدي الذي رباني، وربى فيّ خصال الخير، وحب العلم.
- إلى والدتي، وأمي الرؤوم، وهي الآن في الدار البرزخية، دار الحق، إلى من كانت سبباً في تعليمي وثقيفي، وتأديبي، إلى من أهتم باسمها، وأفخر بذكرها، وأترحم عليها ما دام في جسمي عرق ينبض، وروح تسري.....
- أسأل الله العظيم أن يجازيها عني خير الجزاء، ويسكنها فسيح جناته، ويمتعها بالنظر إلى وجهه الكريم، ويجمعني بها في دار الرضوان، هو نعم المولى، وخير مسؤول.
- إلى زوجتي وشريكة حياتي (أم عبد الله) التي كانت لي نعم العون في إتمام هذا البحث.
- إلى أصدقائي طلبة العلم الشرعي.

أهدي هذه الرسالة المتواضعة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين﴾

صدق الله العظيم

- أصل هذا الكتاب رسالة علمية في الفقه المقارن نال بها
المؤلف درجة الدكتوراه بتقدير امتياز مع مرتبة الشرف
الأولى من جامعة عين شمس.

مصلحة حفظ النفس
في الشريعة الإسلامية

شكرو وتقدير

الحمد لله الذي وهبني التوفيق والسداد، ومنحني الرشد والثبات، وأعانني على كتابة هذا البحث وإنجازه على نحو أرجو أن يكون ذخراً لي في ميزان حسناتي، وبعد:

فإنني أتقدم بجزيل الشكر، وعظيم الامتنان لأستاذي فضيلة الأستاذ الدكتور/ إبراهيم هلال - حفظه الله - وأستاذي فضيلة الدكتور/ يونس محيي الدين الأسطل اللذين شرفاني بالموافقة على الإشراف على هذه الرسالة، واللذين منحاني من جهدهما ووقتهما الشيء الكثير، وأسعفاني بتوجيهاتهما الكريمة، وسداد رأيهما، وغذا فيّ الهمة والنشاط، وذلاً لي الصعوبات التي واجهتني خلال إعداد البحث.

فكانا لي نعم الموجه الأمين، والمشرف المخلص، والأستاذ الفياض بالمشاعر الكريمة، وقلداني منّة لن أنساها ما حييت.

أسأل الله تعالى أن يمد في عمرهما، ويمتعهما بموفور الصحة والعافية، ويبارك لهما في وقتهما، ويسهل لهما بعلمهما طريقاً إلى الجنة، وأن يرفعهما بتواضعهما، وأن يقربهما منه بحسن خلقهما ولقائهما، ولين جانبهما، وكريم صبرهما، وأن ينفع الله سبحانه وتعالى بهما الإسلام والمسلمين، ويجزيهما عني خير الجزاء.

ولا أنسى أن أقدم شكري للأستاذ الدكتور/ محمد أحمد سراج

والأستاذ الدكتور/ عبد العزيز محمد عزام

اللذين تشرفا بقبول مناقشة هذا البحث

وكذلك أقدم جزيل شكري إلى فضيلة الدكتور/ نظمي بركة. عميد الدراسات العليا في جامعة الأقصى بغزة الذي يرجع له الفضل بعد الله سبحانه وتعالى في تشجيعي على إكمال الدراسة، وكان لي نعم العون في تذليل الصعوبات التي واجهتني خلال رحلة الدراسة، ولا أجنب الصواب إن قلت أن هذه الرسالة هي إحدى ثمار جهوده الطيبة، جزاه الله سبحانه وتعالى عني وعن المسلمين كل خير.

بسم الله الرحمن الرحيم

أولاً: توطئة:

الحمد لله الواحد الأحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد، له الأسماء الحسنى، والصفات العليا، والمثل الأعلى، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير. وأصلي وأسلم على من أرسله ربه هادياً ومبشراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً .

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً﴾ (١).

أما بعد:

من المعلوم قطعاً بأن الشريعة الإسلامية جاءت لتحقيق مصالح العباد في الآجل والعاجل، ويتضح هذا جلياً في جميع تشريعاتها .

وبالنظر إلى مصالح العباد يلحظ أنها ترجع في أصولها إلى حفظ خمس كليات، بها تنتظم جميع مصالحهم، وبالمحافظة عليها تستقيم حياتهم، وترتقي حضارتهم، وباختلالها، تضطرب حياتهم، وتحميد عن نهج الاعتدال على مستوى الفرد والجماعة، مما ينتج عنه صورة مشوهة قوامها الإفراط والتفريط .

وهذه الكليات الخمس هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وقد حظيت هذه الكليات بعناية الشريعة الإسلامية بكافة تشريعاتها؛ بل إن التشريع كله يدور حول المحافظة عليها، وذلك من ناحيتين:

الأولى: من ناحية إيجادها وتحقيقها، وذلك بمبراعاتها من جانب الوجود .

(١) النساء: الآية ١ .

الثانية: من ناحية بقائها، وذلك بمراعاتها من جانب عدم .

وتعتبر مصلحة حفظ النفس من أسمى هذه الكليات، وتأتي أهميتها بعد حفظ الدين، وذلك في سلم أولويات الشريعة في المحافظة على هذه الكليات .

لذا يلحظ أن الشريعة الإسلامية قد عنت بمصلحة حفظ النفس من كل سوء يسببها، أو ضرر يحيق بها بكل وسيلة مشروعة تحقق حفظها وسلامتها، بل نالت النفس البشرية منزلة مميزة لم يحض بها غيرها من المخلوقات على الأرض، ومن ذلك تكريم الإنسان وتفضيله على غيره، يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (٧٠) (١).

فالإنسان هو أكرم مخلوق على الأرض، لأنه نفحة من روح الله سبحانه وتعالى خلقه الله بيده وجعله خليفة في الأرض، وسخر له جميع الكائنات، وحمله أمانة لتحقيق العبودية لله في الأرض، ومن مقتضيات هذا التكريم أن شرع له ما يتم به حفظ نفسه، ويحقق لها نهج الاعتدال في جميع مراحل الحياة، دون إفراط وتفریط.

وقد جاءت التشريعات الإسلامية لتحقيق هذا المقصد، سيراً مع النفس البشرية قبل وجودها بتوفير الأجواء المناسبة والمهدة لإيجادها، وذلك بتشريع الزواج الذي يؤدي لبقاء النوع البشري من خلال التوالد، ومن ثم سن التشريعات خلال مراحل حياتها بما يضمن لها حياة سوية، ويدراً عنها كل خلل يطرأ عليها، ثم تكريمه بحفظ جسده بعد موته دون امتهان أو تمثيل أو تشويه، كل ذلك وفق نظام دقيق، وتشريع محكم من لدن حكيم عليم، يرقى بالنفس البشرية لأسمى درجات التكريم وفق حياة سوية، معتدلة تحقق للإنسان سعادته خلال بقائه في الدار الدنيا، وتكفل له النجاة والحياة الكريمة الخالدة المكلفة برضوان الله يوم القيامة.

لذا كان هذا البحث الموسوم باسم: مصلحة حفظ النفس في الشريعة الإسلامية، وهو عبارة عن دراسة لهذه المصلحة من ناحيتين:

١- دراسة تأصيلية يتبين من خلالها الأصول التشريعية والمقاصدية لمصلحة حفظ النفس.

(١) الإسراء: الآية ٧٠.

٢- دراسة فقهية يتبين من خلالها نهج الشريعة في حفظ النفس البشرية، مع تتبع بعض الأمور التي استجذت، وبيان الحكم الشرعي لها.

ثانياً: أهمية الموضوع، وسبب اختياره

يرجع سبب اختياري للموضوع لأهميته التي تتجلى في الأمور التالية .

١- إن موضوع البحث من الأمور الهامة التي عنيت بها الشريعة الإسلامية، واهتمام التشريع الإسلامي به يبرز مدى أهمية الخوض فيه، وبيان أحكامه في إطار متكامل تتجلى من خلاله حكمة التشريع الإلهي .

٢- إن الموضوع يتعلق بالإنسان والإنسانية، وما يتوافق معها في ظل وحي السماء، وهدى الشريعة بما تتضمنه من منهج تكاملي فريد يضمن حفظ الإنسانية بأرقى صورها، ويدراً عنها الخلل الناشئ عن التصورات الخاطئة، لذا يعتبر الموضوع حجر أساس في الدراسات الإنسانية يتضح من خلاله ما يتوافق مع الإنسان، ويحفظه خلال حياته بما يتناسب مع إنسانيته، ويتوافق وتكريم الله له .

٣- إن الموضوع يعطي دراسة تكاملية لقضية من أهم قضايا التشريع الإسلامي، فمصلحة حفظ النفس البشرية، وإن كانت قد لقيت عناية فائقة في الشريعة الإسلامية إلا أن مسائلها متناثرة في ثنايا الكتب تحت عناوين شتى، وهذا ما يسوغ جمعها في إطار واحد يبرز مدى التناسق بين أحكامها، ويبين مدى العلاقة بينها وبين الكليات الأخرى .

٤- يندرج تحت هذا الموضوع كثير من المستجدات مثل: نقل الأعضاء وزراعتها، وجراحة التجميل، والتدخل في الجينات الوراثية، وإجراء التجارب العلمية على الأجنة، وغير ذلك من المسائل، لذا فإن بيان الحكم الشرعي لهذه المستجدات وفق نظرية متكاملة، واضحة الأصول والقواعد يعد من أهم ما يتضمنه هذا البحث .

٥- يعتبر الفكر المقاصدي الذي يعنى بمقاصد الشريعة من الدراسات الملحة في العصر الحاضر، ومن المعلوم أن هذا المجال ما زال خصباً للدراسات الجديدة، وفي هذا البحث خطوة لدراسة الفكر المقاصدي في التشريع الإسلامي، بالإضافة إلى

بيان جانب عملي متكامل لأهم قضاياها المقاصدية، وهو بيان المسائل الفقهية التي تندرج تحت مصلحة حفظ النفس.

٦- المعلوم أن طبيعة التدرج المنطقي تتطلب الانتقال من الجزئيات إلى الكليات، ومن الأحكام الجزئية إلى النظريات العامة.

لذا يعتبر هذا البحث خطوة في هذا النهج، وذلك بجمع المسائل الخاصة بمصلحة حفظ النفس، وبيان أحكامها، والأصول التي تندرج تحتها، وفق نظرية متكاملة تتجلى من خلالها عظمة التشريع الإلهي.

ثالثاً: الدراسات السابقة

أ- مصلحة حفظ النفس من الأهمية بحيث لا يختلف فيها اثنان؛ لذا اتفقت جميع الشرائع على حفظها وعدم المساس بها، وبالتالي فليس لي أن أدعي أن كتابات علمائنا القدماء قد خلت من التعرض لهذا الموضوع الهام، فالناظر إلى أي مرجع في فقه الجنايات والعقوبات يرى مدى اهتمام العلماء في بيان أحكام النفس البشرية وحرمة التعرض لها بالإيذاء، وبيان ما يترتب على أي شكل من أشكال الاعتداء عليها من أحكام، ومن يرى تفصيلات علمائنا القدماء في هذا الباب يرى مدى عنايتهم بالنفس البشرية، بما يدرأ عنها الخلل، ويحفظها من جانب عدم، كذلك تناول علماءنا القدماء مسائل كثيرة تتعلق بالنفس البشرية عند حديثهم عن الحلال والحرام في الأطعمة والمشروبات حال السعة أو الاضطرار، يضاف إلى ذلك الجهد الوافر التي نالته مصلحة حفظ النفس من علمائنا المعاصرين في كثير من مسائلها - خاصة المعاصرة - سواء على مستوى الاجتهاد الفردي، أو الجماعي عبر المجامع الفقهية.

هذا من الناحية الفقهية أما من الناحية الأصولية، فأكثر كتب الأصول تناولت المصلحة وفصلت فيها، ولعل أهم الكتب التي تخص موضوعنا هي المستصفي للغزالي، وقواعد الأحكام في مصالح الأنام لابن عبد السلام، والموافقات للشاطبي.

أما في الكتب المعاصرة فقد نالت مصلحة حفظ النفس من الناحية الأصولية حظاً وافراً، خاصة في كتب المقاصد، كالمقاصد العامة ليوسف العالم، وضوابط المصلحة للبوطي، وتعليل الأحكام لمحمد شلبي، وغيرها.

ولكن يلحظ على جهد علمائنا أنه لم يفرد - في حدود علمي - مصلحة حفظ النفس ببحث مستقل يلم جميع جوانبها من الناحية الأصولية والفقهية .

ولعل من أهم الدراسات التي وقعت بين يدي، مما له علاقة بموضوع الرسالة ما يلي:

١- المسؤولية الجسدية في الإسلام لمؤلفه عبدالله إبراهيم موسى . وهذا الكتاب عبارة عن رسالة ماجستير، تناول فيها الباحث المسائل التي تتعلق بجسد الإنسان من طعام وشراب وعلاج، وعلاقتها بالمسؤولية الفردية والجماعية، وتطرق في رسالته إلى المسؤولية الاقتصادية والتربوية والخلقية .

وهذه الرسالة جيدة في بابها، وقد تطرق الباحث فيها لبعض جوانب حفظ النفس، ولكن طبيعة موضوعها وعنوانها قيد الرسالة في جانب فقهي محدد، يتعلق بمصلحة حفظ النفس دون التطرق للجانب التأصيلي لها، أو حتى لكثير من الجوانب الفقهية التي تتعلق بها، إذ يلحظ أن جهد الباحث فيها قد انصب على بيان مدى المسؤولية عن جسد الإنسان من الناحية الطبية والفقهية الاقتصادية والتربوية والخلقية، وأكثر هذه العناوين لا تخدم موضوع بحثنا، وإن كانت هذه الرسالة قد خدمت موضوع رسالتي في بعض الجوانب، وحسب اطلاعي أشعر أنها أهم ما كتب فيما يتعلق بحفظ النفس البشرية من الناحية الفقهية .

٢- التدابير الواقية من القتل في الإسلام لمؤلفه عثمان دو كوري . وهذا الكتاب أيضاً رسالة ماجستير، ويتضح من عنوانه أنه يهتم بما يخص حفظ النفس من جانب عدم، وبالتالي هو يمثل جانباً فقهياً من جوانب حفظ النفس، والكتاب جيد في بابها .

٣- الإسلام والمشكلات الطبية المعاصرة، وهو ثبث كامل لعدة ندوات صادرة عن المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في الكويت عن الإنجاب، والحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها، والرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية، وهذه الندوات تخدم الجانب الطبي الذي يتعلق في مصلحة حفظ النفس .

٤- أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة لمؤلفه د محمد نعيم ياسين .

٥- بحوث في الفقه الطبي والصحة النفسية لمؤلفه د عبد الستار أبو غدة وهذا

الكتاب والذي يسبقه يخدمان الجانب الطبي الذي يتعلق بمصلحة حفظ النفس من الناحية
الفقهية.

٦- أحكام الجراحة الطبية لمؤلفه الدكتور محمد الشنقيطي، وهذا الكتاب أيضاً يخدم
الجانب الطبي في الرسالة، وهو عبارة عن رسالة دكتوراه.

رابعاً: الصعوبات التي واجهت الباحث

لعل من أهم الصعوبات التي واجهتني في البحث هي ضخامة الموضوع، وكثرة
تفريعاته، وتشعب مباحثه الأصولية والفقهية، مما جعلني في حيرة في جمع شتات الموضوع
من جميع جوانبه بطريقة تكاملية تشمل ضرورياته، وحاجياته، وتحسينياته.

ولعل وجه المشكلة التي واجهتني، ومنهجي في التغلب عليها يتضح فيما يلي:
أولاً: الجانب التأصيلي:

حفظ النفس البشرية ومستجداتها المعاصرة لها علاقة مباشرة في تصور المصلحة من
الناحية الأصولية، وضوابطها، ومدى مراعاة الشريعة لها، وتقسيماتها، حيث إن تصور
مصلحة حفظ النفس فرعٌ عن تصور المصلحة الشرعية عموماً، وما يعتبر ضابطاً لها، أو
دليلاً على اعتبارها هو عينه ضابطاً لمصلحة حفظ النفس أو دليلاً على اعتبارها.

كذلك أكثر المستجدات الفقهية المعاصرة تتطلب التنويه للمصالح المرسل، وبيان
حكمها؛ حيث إنها الدليل الشرعي الخصب في معالجة المستجدات، يضاف إلى ذلك أن
بيان تقسيمات المصلحة الأخرى لها دور مباشر في الموازنة والترجيح بين الأدلة.

لذا اقتضى الأمر تخصيص الفصل الأول لبيان طبيعة المصلحة الشرعية ومراعاة
الشريعة لها، أما الفصل الثاني فكان لبيان أقسام المصلحة باعتبار قوتها، لكي يتم تصور
الفلسفة التشريعية في الموازنة والترجيح بين الأدلة.

وكلا الفصلين، وإن كان فيهما بعض الإطالة إلا أنهما يسبران غور كثير من المسائل
الفقهية، ويبرزان منهج الموازنة والترجيح الذي يطرحه علماؤنا في أدلتهم لكثير من المسائل
المعاصرة.

ثانياً: الجانب الفقهي:

أما الجانب الفقهي فقد تميز بكثرة تفريعاته ومستجداته، بما لا يتسع المجال للملاحقته، واستيعابه؛ حيث إن مصلحة حفظ النفس تمثل خمس التشريع الإسلامي؛ لذا كان منهجي في التعامل مع مباحثه وفق أولويات المواضيع وأهميتها، متجنباً بعض التفريعات التي تخرج البحث عن مقصده وهدفه، وآثرت في ترتيبه تتبع مصلحة حفظ النفس من منشئها إلى نهاية رسالتها في الحياة الدنيا.

خامساً: منهج البحث

أ- قمت بعزو الآيات وتخريج الأحاديث في الرسالة، فإذا كان الحديث في الصحيحين، أو في أحدهما أكتفي بتخريجه منهما، وإذا كان في غيرهما، كنت أشير إلى مصادره مع بيان درجة الحديث إن وجدت.

ب- قمت بالرجوع إلى المصادر الأصلية ما أمكن مع الاستئناس بكتب المعاصرين وتقسيماتهم، وإذا كانت المسألة من المستجدات المعاصرة، آثرت الاعتماد ما أمكن على الموسوعات والمجامع الفقهية المستندة إلى الاجتهاد الجماعي.

ج- قمت بذكر ترجمة لبعض العلماء القدماء المذكورين في متن الرسالة، والتعريف بالمصطلحات الفقهية والعلمية الواردة فيها، مع شرح لبعض الكلمات الغريبة إذا اقتضى الأمر ذلك.

د- قمت بالتعريف بالمصادر والمراجع؛ حيث كنت أترجم للكتاب أو البحث عند أول وروده في الرسالة بذكر اسم المؤلف وعنوان المصنف، ثم اسم المحقق -إن وجد-، ثم رقم الطبعة وتاريخ النشر، ثم دار النشر، وما لم أذكر له شيئاً من ذلك فهو يعني عدم توفر هذا المعلومات أصلاً، أما في الفهرست، فقد اقتصر على التعريف بالكتاب ورقمي الصفحة والحاشية التي عُرِف فيها.

هـ - أما عن منهجي في المسائل الفقهية فقد كنت استعرض آراء العلماء، وأعزو كل رأي إلى قائله، ثم أطرح أدلة كل فريق، وأخلص إلى الراجح في المسألة حسب ما أراه أقرب إلى الدليل الشرعي، أو الأقرب إلى الفلسفة المقاصدية لمصلحة حفظ النفس إن كانت المسألة مما ترك تحديد الموقف فيها إلى المصلحة الشرعية

بضوابطها، وقد قمت بالاستعانة بالاجتهادات التي توصلت إليها المؤتمرات والندوات الشرعية، والمجامع الفقهية، كمقررات مجمع الفقه الإسلامي، وندوة الإنجاب في ضوء الإسلام المتعددة في الكويت.

سادساً: خطة البحث

تضمنت الخطة باين وخاتمة، وهي على النحو التالي:

الباب الأول: الجانب التأصيلي لمصلحة حفظ النفس

ويتضمن الفصول الثلاثة التالية:

الفصل الأول: المصلحة ومراعاة الشريعة لها. ويتضمن المباحث الخمسة التالية:

المبحث الأول: تعريف المصلحة.

المبحث الثاني: خصائص المصلحة.

المبحث الثالث: ضوابط المصلحة الشرعية.

المبحث الرابع: مراعاة الشريعة للمصلحة.

المبحث الخامس: تقسيمات المصلحة.

الفصل الثاني: تقسيم المصالح باعتبار قوتها. ويتضمن المباحث الأربعة التالية:

المبحث الأول: المصالح الضرورية.

المبحث الثاني: المصالح الحاجية والتحسينية.

المبحث الثالث: علاقة المصالح الحاجية والتحسينية بالضرورية.

المبحث الرابع: مكملات المصالح.

الفصل الثالث: مصلحة حفظ النفس. ويتضمن المباحث الخمسة التالية:

المبحث الأول: تعريف مصلحة حفظ النفس.

المبحث الثاني: منزلة حفظ النفس بالنسبة لغيرها من المصالح.

المبحث الثالث: مراتب حفظ النفس.

المبحث الرابع: الحقوق المتعلقة بمصلحة حفظ النفس.

المبحث الخامس: الأصول المقاصدية والقواعد الفقهية المتعلقة بمصلحة حفظ النفس.

الباب الثاني: الدراسة الفقهية لمصلحة حفظ النفس.

ويتضمن الفصول الأربعة التالية.

الفصل الأول: حفظ النفس الإنسانية من جانب الإيجاد.

ويتضمن المباحث الأربعة التالية.

المبحث الأول: الضوابط التي وضعتها الشريعة الإسلامية لإيجاد نفس بشرية سوية.

المبحث الثاني: حقوق الجنين والطفل.

المبحث الثالث: الإجهاض، أحكامه، ومستجداته المعاصرة.

المبحث الرابع: حكم الاستنساخ.

الفصل الثاني: حفظ النفس من جانب الوجود، ويتضمن المباحث الأربعة التالية:

المبحث الأول: منهج الشريعة في المطعومات والمشروبات لحفظ النفس.

المبحث الثاني: التداوي.

المبحث الثالث: نقل الأعضاء وزراعتها.

المبحث الرابع: حفظ النفس البشرية على فطرتها دون تغيير.

الفصل الثالث: حفظ النفس من جانب العدم. ويتضمن المباحث الأربعة التالية:

المبحث الأول: منهج الإسلام في الوقاية من القتل.

المبحث الثاني: القصاص.

المبحث الثالث: حق الدفاع عن النفس.

المبحث الرابع: حكم اعتداء الإنسان على نفسه بإهلاكها، أو تعريضها للهلاك.

الفصل الرابع: حفظ الجسد بعد الموت بعدم امتهانه والعبث به.

المبحث الأول: مظاهر تكريم الإنسان بعد وفاته.

المبحث الثاني: نهاية الحياة الإنسانية بين الطب والدين.

المبحث الثالث: حكم تشريح الجثة.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج التي توصلت إليها.

الباب الأول: الجانب التأصيلي لمصلحة حفظ النفس

ويتضمن الفصول الثلاثة التالية:

الفصل الأول: المصلحة ومراعاة الشريعة لها.

الفصل الثاني: تقسيم المصالح باعتبار قوتها.

الفصل الثالث: مصلحة حفظ النفس.

المفصل الأول: المصلحة ومراعاة الشريعة لها

ويتضمن المباحث الخمسة التالية:

المبحث الأول: تعريف المصلحة.

المبحث الثاني: خصائص المصلحة.

المبحث الثالث: ضوابط المصلحة الشرعية.

المبحث الرابع: مراعاة الشريعة للمصلحة.

المبحث الخامس: تقسيمات المصلحة.

المبحث الأول: تعريف المصلحة

أولاً: تعريف المصلحة لغة:

بالنظر إلى معاجم اللغة^(١) يلحظ أن للمصلحة إطلاقين: أحدهما حقيقي، والآخر مجازي وتفصيل ذلك على النحو التالي

الإطلاق الأول: إنها تطلق ويراد بها نفس النفع الحاصل، وهو كون الشيء على هيئة كاملة بحسب ما يراد ذلك الشيء له^(٢)، وهي بذلك تكون كالمنفعة وزناً ومعنى، وهي هنا بمعنى الصلاح، كالمنفعة بمعنى النفع، وهذا المعنى الحقيقي للمصلحة.

الإطلاق الثاني: إنها تطلق ويراد بها السبب المؤدي للنفع، أو أنها تطلق على الفعل الذي فيه صلاح بمعنى النفع، وهذا إطلاق مجازي من باب إطلاق السبب على المسبب، كما يطلق على الأعمال أنها مصالح مثل الزراعة والتجارة لأنهما سبب للمنافع المادية، وكما يطلق على العلم أنه مصلحة لأنه سبب للمنافع المعنوية.

وخلاصة القول أن المصلحة مصدر ميمي^(*) إذا أطلق على المنفعة نفسها، كان

(١) انظر ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، ط الأولى، دار صادر، بيروت. باب الحاء، فصل الصاد، مادة صلح (٥١٦/٢) ويشار إليه: (ابن منظور: لسان العرب)؛ أنيس وآخرون: إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، ط الثالثة، مجمع اللغة العربية، مادة صلح (١/٥٤٠) ويشار إليه: (أنيس: المعجم الوسيط)؛ الفيومي: أحمد بن محمد علي المقري، المصباح المنير، المكتبة العربية، بيروت، كتاب الصاد، مادة صلح (٣٤٥) ويشار إليه: (الفيومي: المصباح المنير)؛ الفيروز آبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد الشيرازي، القاموس المحيط، ط الثانية، دار الفكر بيروت، فصل الصاد، باب الحاء، مادة صلح (٢٤٣/١) ويشار إليه: (آبادي: القاموس المحيط).

(٢) انظر شرح الطوفي لحديث لا ضرر ولا ضرار ملحق في رسالة د مصطفى زيد: المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، ط الأولى، مطبعة الجيزة، مصر، صفحة (١٨) وما بعدها) ويشار إليه (زيد: المصلحة في التشريع الإسلامي).

(*) المصدر الميمي: اسم يصاغ من المصدر الأصلي، يدل على الحدث مجرداً من الزمن، سمي بهذه=

الإطلاق حقيقياً، وإذا أطلق على ما يتعاطاه الإنسان من الأسباب الجالبة للمنفعة كان الإطلاق مجازياً^(١).

وقد اعتبر بعض العلماء - خاصة من تصدى لتعريف كلمة المصلحة في اللغة - أن المصلحة اسم مكان(*) وصيغة مفعلة في أسماء المكان تستخدم للدلالة على مكان يكثر فيه الشيء المشتقة منه، مثل كلمة مأسدة؛ أي مكان يكثر فيه الأسود. ومن اعتبرها اسم مكان الطاهر بن عاشور(**) حيث قال: «أما المصلحة، فهي كأسمها شيء فيه صلاح قوي؛ ولذلك اشتق لها صيغة المفعلة الدالة على اسم المكان الذي يكثر فيه ما منه اشتقاقه، وهو هنا مكان مجازي»^(٢).

= التسمية لوجود ميم زائدة في أوله، ويصاغ من الفعل الثلاثي على زنة (مفعَل)، ومن أمثله: مطلب، مضيفة، مجلبة، ما لم يكن مثلاً صحيح اللام تحذف فاؤه في المضارعة، ففي هذه الحالة يكون على وزن (مفعِل)، ومن أمثله: موعد، وهو قياسي، ويلازم الأفراد [انظر الأشموني: أبو الحسن علي بن محمد، شرح الأشموني على ألفية ابن مالك، دار إحياء الكتب العربية، مصر، (٢٨٧/٢)] ويشار إليه (الأشموني: شرح الأشموني)؛ حسن: د عباس، النحو الوافي، ط السادسة دار المعارف، القاهرة (١٨٦/٣) ويشار إليه (حسن: النحو الوافي)؛ شاهين: د عبد الرحمن، تصريف الأسماء، ط ١٩٧٧ مكتبة الشباب، مصر (١٧٥) ويشار إليه (شاهين: تصريف الأسماء).

(١) انظر حسن: النحو الوافي (٢٣٦/٣)؛ شاهين: تصريف الأسماء (١٧٤).

(*) اسم المكان: اسم يصاغ من المصدر الأصلي للدلالة على مكان وقوع الفعل. [انظر حسن: النحو الوافي (٢١٨/٣)؛ شاهين: تصريف الأسماء (٢١٥)].

(**) ابن عاشور: هو محمد الطاهر بن محمد بن عاشور، من علماء تونس، ولد بضاحية المرسى في تونس سنة ١٢٩٦هـ، ونشأ في عائلة اشتهرت بالعلماء النجباء، تلقى تعليمه في جامع الزيتونة، ونال ألقاباً علمية منها شيخ الجامع الأعظم، وشيخ الإسلام المالكي، له مؤلفات عدة منها: تحرير المعنى السديد، وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، وهو موسوعة علمية رائدة في التفسير، وكتاب مقاصد الشريعة، وغيرها من المؤلفات، توفي سنة ١٣٩٣هـ [انظر الحسني: إسماعيل، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، ط الأولى ١٩٩٥م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (٨٠-٩٨) ويشار إليه: (الحسني: نظرية المقاصد)].

(٢) ابن عاشور: محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية ط ١٩٧٨م، الشركة التونسية للتوزيع (٦٥) ويشار إليه: (ابن عاشور: مقاصد الشريعة).

ويقول الدكتور مصطفى زيد: «أما علماء الصرف والنحو فقد قرروا أن مفعلة من الصلاح، بمعنى حسن الحال، وأن صيغة مفعلة هذه تستعمل لمكان كثر فيه الشيء المشتقة منه فالمصلحة عندهم إذن شيء فيه صلاح قوي»^(١).

وأرى أن اعتبار كلمة المصلحة اسم مكان اعتبار ضعيف، لأن علماء اللغة اشترطوا في صيغة المفعلة لكي تدل على المكان أن يكون ذلك الشيء الذي تدل عليه شيئاً حسيّاً مجسماً^(٢)، وليس شيئاً معنوياً، أما الشيء المعنوي فاعتباره مصدراً أولى من اعتباره اسم مكان، ولعل هذا الشرط هو الذي حدا بابن عاشور لكي يعتبر كلمة المصلحة تدل على اسم المكان من باب المجاز.

ثانياً: تعريف المصلحة اصطلاحاً:

للعلماء عبارات مختلفة في تعريف المصلحة، فمنهم من نظر إلى نفس المنفعة المترتبة على الفعل، ومنهم من نظر إلى السبب المؤدي للمنفعة، وإليك بعض تعريفاتهم.

أ- تعريف الغزالي(*):

عرف الغزالي المصلحة بقوله: «أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب نفع، أو دفع مضرة».

(١) زيد: المصلحة في التشريع الإسلامي (١٩).

(٢) انظر حسن: النحو الوافي (٣/٣٢٧)، وفي حاشية صفحة ٣٢٩ من نفس الجزء قرار مجمع اللغة حول اشتراط أن يكون الشيء المشتقة منه صيغة مفعلة حسيّاً مجسماً كي يعتبر دالاً على اسم المكان؛ وانظر شاهين: تصريف الأسماء (٢١٩).

(*) الغزالي: هو محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، أبو حامد الغزالي، ولد بطوس سنة (٤٥٠هـ) شافعي المذهب، برع في عدة علوم منها: أصول الفقه، والفقه والفلسفة والتصوف وغيرها من العلوم، وكان عالماً في الفنون التي برع فيها، له مصنفات عديدة منها المتخول، والمستصفى، وهما في أصول الفقه، والوسيط والوسيط والوجيز، وهي في الفقه، وإحياء علوم الدين، وهو في علم السلوك والتصوف، وغيرها من المؤلفات، قال عنه السبكي: هو حجة الإسلام، ومحجة الدين التي يتوصل بها إلى دار السلام [انظر السبكي: عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، طبقات الشافعية، تحقيق محمود الطناحي وغيره، دار إحياء الكتب العربية، مصر (٦/١٩١ وما بعدها) ويشار إليه (السبكي: طبقات الشافعية)؛ ابن عماد: ابن عماد الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار إحياء التراث العربي، بيروت (٤/١٠) ويشار إليه (ابن العماد: شذرات الذهب)].

ثم بين مقصوده من ذلك بقوله: «ولسنا نعني بها ذلك، فإن جلب المنفعة، ودفع المضرّة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، ولكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من الخلق، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن هذه الأصول مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعه مصلحة»^(١).

هذا تعريف الغزالي، ويلحظ عليه ما يلي:

١- بدأ الغزالي تعريفه ببيان معنى المصلحة في الأصل اللغوي، وذلك بقوله أنها: جلب نفع، أو دفع ضرر؛ وقوله هذا يتفق ومعنى المصلحة في اللغة؛ إذ إنها تطلق في اللغة على جلب النفع، أو ما كان وسيلة له، ولما كانت المنفعة والمضرّة نقيضين، كان دفع المضرّة، مصلحة أيضاً.

٢- استدراك الغزالي على المعنى اللغوي للمصلحة، دل على أنه لا يقصد معناها اللغوي المتعارف عليه بين الناس بإطلاقه، وإنما يقصد بها جلب منفعة، أو دفع مضرّة مقصودة للشارع الكريم؛ بمعنى أنه لا يمكن اعتبار الشيء مصلحة إلا إذا كان موافقاً لمقاصد الشرع، ولا يلزم منه توافقه مع مصالح الخلق فيما يبدو لهم^(*).

(١) الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد: المستصفى من علم الأصول مطبوع بذيله فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت للعلامة عبد العلي الأنصاري، دار العلوم الحديثة، بيروت (١/ ٢٨٦) ويشار إليه (الغزالي: المستصفى).

(*) لا يتصور تعارض بين مقاصد التشريع ومصالح العباد؛ إذ من المتفق عليه أن الشريعة جاءت في كل أحكامها مراعية لمصالح العباد الحقيقية دون إفراط أو تفريط، ولكن التعارض يتصور مع المصالح المبنية على الهوى والتشهي، أو على الجهل، وهذه المنافع وإن كان يطلق عليها في عرف الناس مصالح، إلا أنها في الحقيقة عبارة عن أهواء وشهوات، زيتها النفس والعادات، وألبستها ثوب المصلحة، وذلك لما تحقّقه من منافع نسبية لأصحابها، وذلك كالمصلحة التي كان يراها أهل الجاهلية في وأد البنات، أو شرب الخمر، والربا ولعب الميسر، وغير ذلك.

وكالمصلحة التي تراها القوانين الوضعية في العصر الحاضر في إباحة اللواط، والزنا، واعتبار الربا مصلحة عظمى تساعد على تنمية البلد.

ومصالح الخلق وفق تعريف الغزالي إذا تعارضت مع مقاصد التشريع لا تعد مصالح بل هي أهواء وشهوات زينتها النفس، وألبستها العادات والتقاليد ثوب المصالح.

ب- تعريف الخوارزمي (*):

نقل بعض الأصوليين عن الخوارزمي تعريفه للمصلحة قوله: «المراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع بدفع المفساد عن الخلق»^(١).

ويلحظ على تعريف الخوارزمي أنه لا يختلف عن مضمون تعريف الغزالي؛ إلا أنه حصر مقاصد الشرع بدفع المفساد، بينما الغزالي لم يقيد المصلحة بدفع المفساد فقط، بل صرح بأن مقصود الشرع هو جلب المصالح، ودفع المفساد.

ولعل تعريف الخوارزمي يوهم بأنه غير جامع؛ لأنه لم يشمل جلب المصالح كتعريف الغزالي، لكن على اعتبار أن المصلحة والمفسدة نقيضان، استلزم ذلك أن دفع المفساد عن الخلق، هو عين جلب المصالح لهم، فكل مفسدة تدفع هو جلب للمصلحة، وكل مصلحة تدرأ هو مفسدة.

وعلى هذا الاعتبار يعتبر تعريف الخوارزمي جامعاً؛ إلا أنني أرى أن تعريف الغزالي أكثر دقة وتخصصية من تعريف الخوارزمي، إذ إن شأن العلماء التفريق بين المصلحة والمفسدة، فكل ما غلب فيه جانب النفع على جانب الضرر يعتبر مصلحة، وكل ما غلب فيه جانب الضرر على جانب النفع يعتبر مفسدة، والمصلحة لا تتم بدفع المفساد فقط؛ إذ

(*) أغلب الظن أنه منصور بن أحمد أبو محمد الخوارزمي ابن القأني، من فقهاء الحنفية، وأحد علماء الأصول، له عدة تصانيف منها: شرح المغني للخبازي، وهو في أصول الفقه. [انظر الزركلي: خير الدين الأعلام، ط الثانية عشرة، ١٩٩٧م، دار العلم للملايين (٢٩٧/٧) ويشار إليه: (الزركلي: الأعلام)].

(١) انظر: الشوكاني: محمد بن علي بن محمد، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ط الأولى، مطبعة البابي الحلبي، مصر (٢٤٢) ويشار إليه (الشوكاني: إرشاد الفحول)؛ العالم: د. يوسف حامد: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ط الأولى ١٩٩١م، المعهد العالمي للفكر الإسلامي (١٣٥) ويشار إليه (العالم: المقاصد العامة)؛ شلبي: محمد مصطفى: تعليل الأحكام، ط ١٩٨١م، دار النهضة، بيروت (٢٧٨) ويشار إليه (شلبي: تعليل الأحكام).

هذا ليس إلا جانباً واحداً لها، والجانب الآخر لها وهو الجانب الإيجابي، هو جلب المصالح، وهذا الجانب هو الذي يتبادر للذهن من لفظ المصلحة، بدليل قولهم درء المفسد أولى من جلب المصالح، وهما شيئان لا شيء واحد، والتصريح بأحدهما لا يغني عن التصريح بالآخر وإن تلازما؛ لذا كان التفريق بينهما في التعريف مسائراً لنهج العلماء، وأكثر تحديداً وتجنباً للغموض.

ج - تعريف الطوفي (*):

عرف الطوفي المصلحة قائلًا: «وأما حدها بحسب العرف، فهي السبب المؤدي إلى الصلاح والنفع، كالتجارة المؤدية إلى الربح، وبحسب الشرع هي: السبب المؤدي إلى مقصود الشارع عبادة أو عادة، ثم هي تنقسم إلى ما يقصده الشارع لحقه كالعبادات، وإلى ما يقصده لنفع المخلوقين، وانتظام أحوالهم كالعبادات»^(١).

هذا تعريف الطوفي للمصلحة، ويلحظ عليه ما يلي:

١- يلحظ على الطوفي أنه فرق كالغزالي بين المعنى اللغوي للمصلحة، والمعنى الشرعي لها، حيث بين معنى المصلحة في اللغة، وذكر لها المعنى المجازي، وهو السبب المؤدي للمنفعة، وهو بذلك يتفق مع الغزالي في التفريق بين المصلحة المتعارف عليها بين الناس، وبين المصلحة الشرعية المستمدة من مقاصد الشرع.

(*) الطوفي: هو نجم الدين أبو الربيع سليمان بن عبد الكريم بن سعيد ينسب إلى طوفى، وهي قرية من أعمال صرصر من سواد بغداد، ولد سنة ٦٥٧هـ، وهو حنبلي اتهم بالتشيع والرفض، وكانت له قصائد تدل على اتباعه لمنهج الرافضة، وما يؤثر عنه قوله عن نفسه: (أشعري حنبلي رافضي...). هذه إحدى العبر).

له عدة مؤلفات منها: الإكسير في علوم التفسير، وبغية السائل في أمهات المسائل وهو كتاب في أصول الدين، والقواعد الكبرى، والرياض النواظر في الأشباه والنظائر، وهما في الفقه، وشرح الأربعين النووية، توفي سنة ٧١٦هـ [انظر زيد: المصلحة في التشريع الإسلامي (٦٧ وما بعدها)].

(١) انظر زيد: المصلحة في التشريع الإسلامي، شرح حديث لا ضرر ولا ضرار للطوفي في ملحق الرسالة صفحة (١٩) من الملحق.

٢- فرق الطوفي بين حق الله وحق العبد، أو بين العبادات والعادات، وذلك بقوله: «ثم هي تنقسم إلى ما يقصده الشارع لحقه كالعبادات، وإلى ما يقصده لنفع المخلوقين، وانتظام أحوالهم كالعبادات». وتفريقه هذا مبني على مذهبه في اعتبار المصلحة دليلاً شرعياً مستقلاً، ولا يشترط فيها أي شرط زائد عن رجوعها إلى المقاصد الشرعية العامة، ولست هنا بصدد تناول مذهب الطوفي في المصلحة ولكن قصدت فيما ذكرت أن أبين أن تعريف الطوفي للمصلحة مبني على مذهب يختص به(*).

د- تعريف العز بن عبد السلام(**):

تعرض العز بن عبد السلام لبيان المراد من المصلحة في عدة مواضع، وبعبارات مختلفة في كتابه قواعد الأحكام، وإليك بعضاً منها.

(*) يتلخص مذهب الطوفي في أنه يرى ضرورة تقديم المصلحة مطلقاً على النص والإجماع عند معارضتها لهما، واستند في كلامه هذا على ثلاثة أسس عنده، وهي:

- ١- استقلال العقول بإدراك المصالح والمفاسد في نطاق المعاملات والعادات، وليس العبادات.
- ٢- المصلحة تعتبر عنده دليلاً مستقلاً كغيرها من الأدلة.
- ٣- تعتبر المصلحة من أقوى الأدلة الشرعية، وهي أقوى في الدلالة من النص والإجماع، ومن قوله في ذلك: «إن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع، ويلزم من ذلك أنها أقوى أدلة الشرع؛ لأن الأقوى من الأقوى أقوى».

ويرى العلماء أن مذهب الطوفي في المصلحة مذهب شاذ ومخالف للإجماع، ويدل على فهم سقيم للأصول والأدلة الشرعية [راجع: زيد المصلحة في التشريع الإسلامي (١١٣) إلى آخر الرسالة]؛ البوطي: د محمد، ضوابط المصلحة، ط الرابعة، ١٩٨٢م، مؤسسة الرسالة بيروت (٢٠٢) وما بعدها) ويشار إليه: (البوطي: ضوابط المصلحة)؛ الشناوي: د سعد محمد، مدى الحاجة للأخذ بنظرية المصالح المرسلة في الفقه الإسلامي ط الثانية ١٩٨١م، المطبعة الفنية، مصر (٢٠٦) وما بعدها) ويشار إليه (الشناوي: مدى الحاجة للأخذ بنظرية المصالح المرسلة).

(**) ابن عبد السلام: هو عبد العزيز بن عبد السلام بن حسن السلمي، أحد الأئمة الأعلام، سلطان العلماء، وإمام عصره بلا منازع، شافعي المذهب، ولد سنة ٥٧٨هـ، له عدة مؤلفات منها: قواعد الأحكام في مصالح الأنام، والقواعد الصغرى، والفتاوى المصرية، وغيرها، توفي سنة ٦٦٠هـ [انظر السبكي: طبقات الشافعية (٨/ ٢٠٩ وما بعدها)].

١- «المصالح أربعة أنواع: اللذات وأسبابها، والأفراح وأسبابها، والمفاسد أربعة أنواع: الآلام وأسبابها، والغموم وأسبابها»^(١).

٢- «المصالح ضربان: أحدهما حقيقي وهو الأفراح والذات، والآخر مجازي وهو أسبابها، وربما كانت أسباب المصالح مفسدة فيؤمر بها، لا لكونها مفسدة، بل لكونها مؤدية إلى مصالح»^(٢).

هذه بعض عبارات العز في بيان المراد بالمصلحة، ويلحظ عليها أنها لا تخرج عن المعنى اللغوي للمصلحة، بشقيه الحقيقي والمجازي، ولعل العز بن عبد السلام لم يقصد بهذه العبارات بيان المعنى الاصطلاحي للمصلحة، أو أنه لم ير فرقاً بين المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي للمصلحة، على اعتبار أن المصلحة التي جاء بها الشرع هي عين المصلحة التي تدركها النفوس السليمة إذا عرضتها على عقولها، وقد ذكر العز في كتابه ما يعزز الاحتمال الأخير، حيث وضع ضابطاً لمعرفة المصلحة، فقال: «ومن أراد أن يعرف المناسبات، والمصالح والمفاسد راجعها من مرجوحها فليعرض ذلك على عقله بتقدير أن الشرع لم يرد به، ثم يبيّن عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد الله به عباده، ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته»^(٣).

التعريف الراجح:

هذه بعض تعريفات العلماء للمصلحة، أقصر عليها؛ لأن غيرها يدور في فلكها، ويلحظ أن تعريف الغزالي هو أكثرها دقة، وأقربها لبيان ماهية المصلحة، إلا أنه أدرج فيه كلمات شارحة للتعريف أخرجه عن طبيعة الصياغة التعريفية، لذا في ضوء تعريف الغزالي وغيره من التعريفات يمكن تعريف المصلحة الشرعية بما يلي:

(١) ابن عبد السلام: عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي: قواعد الأحكام في مصالح الأنام،

راجع طه سعد، ط الثانية ١٩٨٠م، دار الجيل، بيروت (١١/١) ويشار إليه ابن (ابن عبد السلام:

قواعد الأحكام).

(٢) المرجع السابق (١٤/١).

(٣) المرجع السابق (١٠/١).

المصلحة الشرعية:

هي جلب نفع أو دفع ضرر، أو ما كان وسيلة لهما في إطار الضوابط الشرعية التي ترمي إلى تحقيق مقصود الشارع من التشريع جلباً لسعادة الدارين(*) .

(*) أثرت عدم شرح التعريف، وذلك لوضوح مفرداته التي تم شرحها عندما تناولت تعريفات العلماء للمصلحة؛ لذا رأيت في شرحه تكراراً لما سبق ذكره، وإثقالاً لمتن الرسالة بما يمكن الاستغناء عنه .

المبحث الثاني: خصائص المصلحة الشرعية

تمهيد:

بينت سابقاً خلال تعريف المصلحة أن هناك فارقاً واضحاً بين المصلحة بمفهومها الشرعي، وبين المصلحة بمعناها اللغوي أو العرفي .

وهذا الفارق نجم عن طبيعة المصلحة الشرعية التي انفردت بخصائص تميزها عن المصلحة العرفية فالمصلحة الشرعية ليست مطلق منفعة تُجلب، أو مفسدة تُدرأ، دون النظر إلى ما ينتج عن ذلك من نتائج يقصر عن إدراكها العقل البشري القاصر، تربو فيها المفسدة على المصلحة، وليس مدارها على تحقيق لذة حسية أو حتى معنوية لصاحبها، أو لجماعة من البشر، أو دفع الألم عنهم في إطار الحياة الدنيا فقط، دون النظر إلى المصالح الآجلة في الدار الآخرة، التي تُعتبر الدار الدنيا مجالاً لتحقيقها.

ولئن كان ما ذكرت هو مجال المصلحة ومصدرها في عرف الناس، إلا أن المصلحة الشرعية بخلاف ذلك لما تتسم به من صفات مميزة أبرزها كونها ربانية المصدر؛ أي أن مصدرها ونبعها الأصيل هو هدى الشرع، ومجالها تحقيق السعادة للبشرية في الدارين: دار الدنيا ودار الآخرة.

ولعل أهم ما يميز المصلحة الشرعية عن غيرها هو أنها جعلت مصلحة الدين أساساً لكل المصالح، ومقدمةً عليها، وبهذه الصفة في المصلحة الشرعية تتضح معاني العبودية لله في البشر، وهو الهدف الأسمى الذي خلق الله سبحانه وتعالى البشر لأجله، يقول الله سبحانه وتعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٥٦) (١).

وتبرز أهمية هذا المبحث لموضوع الرسالة فيما يلي:

١- من خلال هذا المبحث تتجلى لنا الفلسفة التشريعية التي تندرج تحتها الأحكام في ظل الشريعة الإسلامية، فالأحكام الشرعية سواءً في المسائل التي تقررت

(١) الذاريات: الآية ٥٦.

قديمًا، أو ما استجد منها، ليس للبشر مُدخل في إنشائها، بل قصارى جهد البشر هو في بيانها، أو بعبارة أخرى بيان حكم الله سبحانه وتعالى فيها.

٢- وكذلك تبرز أهمية هذا المبحث في أنه من خلاله يتبين لنا مدى جلاله المصلحة وقدسيته في ظل الشرع بما يوحي بضرورة الالتزام بها واحترامها، وقدسية المصلحة الشرعية نابع من قدسية مصدرها وهو الله سبحانه وتعالى، وقد اعتبر ابن قيم الجوزية(*) أن منصب الاشتغال ببيان الأحكام الشرعية التي به تتحقق المصلحة الشرعية من أعظم المناصب التي عرفتها البشرية، ويقول في ذلك: «وإذا كان التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا ينكر فضله، ولا يجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السنيات، فكيف بمنصب التوقيع عن رب العالمين»^(١).

٣ - خصائص المصلحة الشرعية ينظر إليها من جهتين، فهي من جهة تعتبر سمات للمصلحة الشرعية تميزها عن غيرها من مصالح المناهج الأخرى.

ومن جهة أخرى هي ضوابط لفهم طبيعة المصلحة الشرعية، فقولنا أن المصلحة ربانية يترتب عليه بيان مجال العقل فيها، فلا يطلق له العنان ليعطي أحكامه كيفما شاء، وقولنا مجال المصلحة الشرعية الدنيا والآخرة، فهذا يضبط فهمنا وتصوراتنا لكثير من الأحكام التي تكون المنفعة فيها متأخرة إلى الآخرة، إلى غير ذلك مما يضبط فهمه من خلال تصوراتنا لخصائص المصلحة الشرعية.

(*) ابن القيم: هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن جرير الزرعي الدمشقي، الملقب بشمس الدين، والمشهور بابن قيم الجوزية، حنبلي المذهب، ولد سنة ٦٩١ هـ، برع في كثير من علوم الشرع منها: أصول الدين والفقه وأصوله والتفسير والحديث والسيرة وعلم السلوك، له مؤلفات كثيرة منها: إعلام الموقعين، وهو كتاب في الأصول، وزاد المعاد في هدي خير العباد، ومفتاح دار السعادة، ومنازع السالكين، توفي سنة ٧٥١ هـ [انظر ابن العماد: شذرات الذهب (٣/٨٧٢)؛ المراغي: عبد الله، الفتح المبين في طبقات الأصوليين، ط القاهرة (٢/١٦٨) وما بعدها] ويشار إليه: (المراغي: الفتح المبين)؛ الندوي: أبو الحسن علي الحسني: رجال الفكر والدعوة، ط السابعة ١٩٨٣م، دار القلم، الكويت، (٢/٣١٥) وما بعدها، ويشار إليه (الندوي: رجال الفكر).

(١) ابن قيم الجوزية: شمس الدين محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ت محمد محي الدين عبد الحميد، ط ١٩٨٧م، المكتبة العصرية بيروت (١/١٠) ويشار إليه: (ابن القيم: إعلام الموقعين).

هذه بعض المعاني التي تحضرني في بيان أهمية هذا المبحث، أما عن تفصيله، فهو على النحو التالي:

الخصيصة الأولى: المصلحة الشرعية ربانية:

من أبرز خصائص المصلحة الشرعية أنها ربانية المصدر، أي أنها من عند الله سبحانه وتعالى وليس للبشر مدخلٌ في إنشائها، أما المصلحة العرفية التي هي من نتاج البشر فيلحظ أن مصدرها إما هوى النفس، أو العقل البشري، فهل لهذين الأمرين أثر أو علاقة في إنشاء المصلحة الشرعية؟ هذا ما سيتضح فيما يلي:

أولاً: المصلحة الشرعية وهوى النفس.

إن المصلحة الشرعية مصدرها هدى الشرع، وليس أهواء النفس، أو شهواتها، بل الملاحظ أن من مقاصد التشريع إخراج الإنسان من داعية هواه، ومن مناهجه رياضة النفس على مخالفة الهوى والشهوات.

يقول الشاطبي(*) : «المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف من داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختياراً، كما هو عبداً لله اضطراراً»^(١).

ومجيء المصلحة الشرعية على خلاف الهوى لا يعني أن المصلحة الشرعية تتنافى ورغبات العباد وميولهم ومنافعهم، أو فطرتهم، بل المقصد الأساسي لوضع الشريعة هو رعاية مصالح العباد ورغباتهم، فالإسلام هو دين الفطرة، يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٢).

(*) الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الغرناطي، الشهير بالشاطبي، من علماء الأندلس، وهو علامة محقق وأصولي بارع، مالكي المذهب، له مؤلفات كثيرة منها: الموافقات في أصول الأحكام، والاعتصام، توفي سنة ٧٩٠هـ [انظر المراغي: الفتح المبين (٢/٢١٢)؛ الزركلي: الأعلام (١/٨٥)؛ الريبوني: أحمد، نظرية المقاصد عند الشاطبي، ط الثانية ١٩٩٢م، الدار العالمية للتوزيع، الرياض (٨٩ وما بعدها) ويشار إليه: (الريبوني: نظرية المقاصد)].

(١) الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي، الموافقات في أصول الأحكام، تعليق السيد محمد الخضر التونسي، ط دار إحياء الكتب العربية، مصر (٢/١١٤) ويشار إليه (الشاطبي: الموافقات).
(٢) الروم: الآية ٣٠.

وما جاءت الشريعة إلا لإقامة العباد على فطرتهم دون إفراط أو تفريط، ومن مقتضيات هذا الوصف أن تكون المنفعة في ظل الشريعة في أتم صورها، وأوسع طاقاتها^(١).

أما مخالفة الشريعة لهوى النفس فهذا له دواعيه، فميزان المصالح في الشريعة الإسلامية مضبوط بحياتي الدنيا والآخرة، وهذا ما يغفل عنه الإنسان، فيؤثر مصلحة عاجلة على مصلحة أرجح منها آجلة، وقد يملئ عليه هواه مصلحة ما، هي في حقيقتها مفسدة، وقد يفسد مزاج الإنسان فيرى المفسدات ومصالح المصالح مفسدات بتأثير الهوى، وقد يؤثر مصلحة لنفسه يترتب عليها إيقاع الضرر على الآخرين .

كذلك الهوى سبب للتناقض والاختلاف لاختلاف الأهواء والأمزجة وبواعثها من شخص لآخر ومن وقت لآخر، يقول الشاطبي: «إن الأغراض في الأمر الواحد تختلف، بحيث إذا نفذ غرض بعض وهو منتفع به، تضرر آخر لمخالفة غرضه فحصول الاختلاف في الأكثر يمنع من أن يكون وضع الشريعة على وفق الأغراض وإنما يستتب أمرها بوضعها على وفق المصالح مطلقاً وافقت الأغراض أو خالفها»^(٢).

لهذه الأسباب - وغيرها كثير- جاءت المصلحة الشرعية بحسب أمر الشارع، وعلى النهج الذي وضعه، لا على مقتضى أهواء النفوس وشهواتها، لكي تأتي المنفعة للإنسان بأكمل صورها^(٣).

ثانياً: المصلحة الشرعية والعقل:

وكما أن الأهواء والشهوات لا يستند إليها لا من قريب، ولا من بعيد في تحديد ما يصلح للبشر في جلب منافعهم الحقيقية، أو درء المفسدات عنهم، كذلك استقلال العقل البشري في نظر الشريعة لا يصلح في إدراك مصالح العباد الدنيوية والأخروية؛ أما بالنسبة لمصالح العباد الأخروية، فلا مجال للعقل لإدراكها وحده؛ إذ لا يتصور استقلال العقل في إدراك مصالح العباد الأخروية بدون الشرع، لأن إدراكها خارج عن نطاق العقل ومجاله.

(١) انظر البوطي: ضوابط المصلحة (٢٤).

(٢) الشاطبي: الموافقات (٢/ ٢٧).

(٣) انظر الشاطبي: الموافقات (١١٧/٢).

يقول العز بن عبد السلام: «وأما مصالح الآخرة ومفاسدها فلا تعرف إلا بالنقل»^(١) ويقول الشاطبي تعقيباً على حديثه عن مصالح الآخرة، وطرق إدراكها: «وهذا كله حسبما جاء في الشريعة؛ إذ ليس للعقل في الأمور الأخروية مجال»^(٢).

وأما بالنسبة للمصالح الدنيوية، فلا يخفى أن للعقل مدخلاً في إدراك جانبٍ من مصالحها، ولا يخفى على عاقل أن تحصيل المصلحة المحضة محمود، وتقديم المصالح الراجحة على المصالح المرجوحة محمود حسن، وكذلك درء المفاصد المحضة محمود حسن عند كل عاقل، ودرء المفاصد الراجحة على المصالح المرجوحة كذلك محمود حسن، فهذه المعاني العقلية التي ذكرت هي محل اتفاق بين الحكماء، ولا يماري فيها العقلاء، ولكن تحديد المصلحة من المفسدة والموازنة والترجيح بين المفاصد والمصالح، فهذا مما يقصر العقل عن إدراكه.

وإذا كانت التجربة والعادة قاضية باستحالة استقلال العقل في إدراك المصالح على التفصيل لزم من ذلك أن يُرجع في إدراكها إلى الشرع لا إلى العقل، ويترتب على ذلك أنه لا يجوز بناء حكم على مصلحة مجردة دون الرجوع إلى نصوص الشرع وقواعده ومقاصده.

ما يترتب على صفة ربانية المصلحة:

يترتب على كون المصلحة الشرعية ربانية المصدر عدة أمور منها:

١- إن اتباع الهوي طريق إلى المذموم؛ لما تبين من أنه مضاد بوضعه لما وضعت عليه الشريعة، وحيثما زاحم الشريعة ومقتضياتها، كان مظنة لإبطالها، واتباعه مظنة للتحايل على أحكامها، بحيث تصبح الشريعة كالألة المعدة لاقتناص رغبات النفس، وطريقاً للحصول على شهواتها، كالمرائي الذي يتخذ الأعمال الصالحة سلماً، وطريقاً لتحصيل شهواته ورغباته.

٢- لا يجوز للعقل تخطي مأخذ النقل، بل يجب أن يكون مجاله مضبوطاً بضوابط النصوص الشرعية ومقاصدها، ولو جاز له الخروج عن حدود النصوص

(١) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام (١/ ٨).

(٢) انظر الشاطبي: الموافقات (٢/ ٢٢).

الشرعية لأدى ذلك لإبطال الشريعة بالعقل، وذلك لأن الشريعة إنما جاءت لتحديد للمكلفين حدوداً في أفعالهم وأقوالهم واعتقاداتهم^(١).

٣- لا يصح للخبرات العادية أو الموازين العقلية والتجريبية أن تستقل وحدها بفهم مصالح العباد وتحديداتها، لما بينته سابقاً من قصور العقل وعجزه عن الاستقلال بإدراك المصالح؛ لذا هو محكوم بالشريعة، وليس حاكماً لها، وغاية جهده هو بيان المصالح التي جاءت بها الشريعة^(*)، والتفريع عليها وفق ضوابطها ومقاصدها.

وبناءً على ذلك لا يصح اعتماد ما قد يراه علماء الاقتصاد من أن الربا لا بد منه لتنشيط الاقتصاد والحركة التجارية، أو ما يراه علماء النفس من أن إباحة الاختلاط بين الجنسين يؤدي إلى تهذيب الأخلاق، وتخفيف الشره الجنسي بين الجنسين^(٣)، أو ما يراه بعض علماء الهندسة الوراثية من أن الاحتفاظ بالسائل المنوي لمجموعة من العباقر، والاقتصار على استخدامه في التناسل يؤدي إلى إنشاء جيل كامل من العباقر بما يعرف عندهم بالانتخاب الوراثي^(٤).

(١) انظر العالم: المقاصد العامة للشريعة الإسلامية (١٤٢) وما بعدها).

(*) بين الدكتور على عبد الحليم محمود مجال العقل وحدوده في ظل الشرع وذلك عند حديثه عن السلطة التشريعية ومهامها فيقول: «يتولى السلطة التشريعية المجتهدون وأهل الفتيا. وسلطتهم لا تعدو أمرين:

أ - بالنسبة لما فيه نص عملهم تفهم النص، وبيان الحكم الذي يدل عليه.

ب - بالنسبة لما ليس فيه نص، عملهم قياسه على ما فيه نص، واستنباط حكمه بوساطة الاجتهاد وتخريج العلة وتحقيقها، وذلك أن الدولة الإسلامية لها قانون أساسي إلهي شرعه الله سبحانه وتعالى في كتابه، وعلى لسان رسوله؛ فحيث يوجد نص في هذا القانون يجب اتباعه، ولا يكون لرجال التشريع فيه إلا البحث، وتعرف الحكم المراد منه حتى يكون تطبيقه صحيحاً». [محمود: د على عبد الحليم، عالمية الدعوة الإسلامية، ط الرابعة ١٩٩٢م، دار الوفاء مصر (٣٦٨) ويشار إليه (محمود: عالمية الدعوة)].

(٣) انظر العالم: المقاصد العامة (١٤٧).

(٤) انظر البقصي: ناهدة: الهندسة الوراثية والأخلاق، ط ١٩٩٣م، عالم المعرفة (٨٧) ويشار إليه (البقصي: الهندسة الوراثية).

الخصيصة الثانية: المصلحة الشرعية مجالها الدنيا والآخرة:

تتميز المصلحة الشرعية عن غيرها بأنها ليست محدودة بالدنيا فقط، بل مجالها يمتد ليشمل الدنيا والآخرة، ولعل أبرز مقصد للشرائع السماوية، أنها جاءت لما فيه صلاح الناس في عاجلهم وآجلهم؛ ويلزم من تطبيقها حصول السعادة في الدارين.

لذا لا يُنظر للأعمال في ظل المصلحة الشرعية في حدود منفعتها الدنيوية فقط، بل يلتفت لما يترتب عليها في الآخرة من ثواب أو عقاب.

كذلك فإن ثمرات الأعمال لا يقتصر جنيها على دار الدنيا، بل يتعداها ليشمل الدار الآخرة، ولئن كانت المصلحة التي يتوخاها الإنسان في مستقبله في ظل الشرائع الأرضية تنتهي بالموت ولا تتجاوز حدود الدنيا الفانية، فالمصلحة المستقبلية في ظل الشريعة الإسلامية تمتد لما بعد الموت لتشمل مصالح الدار الآخرة.

وهذا الاعتبار ملحوظ في أكثر أحكام الشريعة وأضرب مثلاً بالجهاد، فلو نظرنا إليه باعتبار الدنيا فقط فهو مفسدة لصاحبه؛ لأنه يفضي إلى فوات نفسه، ولكن لو نظرنا إليه باعتبار الدنيا والآخرة، ينقلب إلى مصلحة راجحة مرغوب فيها؛ لما يترتب عليه من الأجر العظيم والفوز برضا الرحمن، والخلود في الجنان يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ...﴾ (٢١٦) (١).

يبين القرطبي (*) وجه كراهية المسلمين للقتال في بادئ الأمر بقوله: «وإنما كان الجهاد كرهاً؛ لأن فيه إخراج المال، ومفارقة الوطن والأهل، والتعرض بالجسد للشجاج (**) والجراح، وقطع الأطراف وذهاب النفس، فكانت كراهيتهم لذلك» (٢).

(١) البقرة: الآية ٢١٦.

(*) القرطبي: هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري الخزرجي، علامة مفسر، مالكي المذهب له عدة مؤلفات أشهرها: الجامع لأحكام القرآن، والتذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، توفي سنة ٦٧١هـ [انظر ابن العماد: شذرات الذهب (٥/٢٣٥)].

(**) الشجاج: جمع شجة، والشجاج في أصل اللغة: الجراح في الرأس خاصة، ثم استعملت في غيره من الأعضاء [انظر ابن الأثير، مجد الدين أبي السعادات محمد الجوزي، النهاية في غريب الحديث، تحقيق طاهر الزاوي وغيره، دار إحياء الكتب مصر باب الشين مع الجيم، مادة شجاج (٤٤٥/٢) ويشار إليه: (ابن الأثير: النهاية)].

(٢) القرطبي: محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق أحمد البردوني، ط ١٩٨٥ م، دار إحياء التراث العربي (٣/٣٩) ويشار إليه: (القرطبي: الجامع لأحكام القرآن).

وقد بين الله سبحانه وتعالى أن هذه المفاصد غير معتبرة بالنسبة لما يترتب على الجهاد من مصالح راجحة في الدنيا والآخرة، ووضحت الآيات أن ما رآه المسلمون مفسدة هو عين المصلحة، وترك أداؤها هو عين المفسدة، وقد وصفت آيات أخر أن ما يتصوره البعض من أن فوات النفس وهلاكها يعتبر موتاً لها ليس على حقيقته، بل هلاك النفس في سبيل الله سبحانه وتعالى هو عين الحياة الحقيقية، يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ (١).

وهذه الحياة لا يمكن تصورها إلا بالنظر للمصلحة الشرعية باعتبار الدنيا والآخرة، والجهاد بهذا الاعتبار يعد مصلحة في حق فاعله، ولو اقتصر على المنفعة الدنيوية - كما يرى مؤيدو مذهب المنفعة - لانتقل إلى مفسدة في حق فاعله في ظل المصلحة الشرعية، كمن يقاتل حمية أو تحت راية جاهلية، أو للرياء والسمعة.

يتضح مما سبق مدى التباين بين المصلحة الشرعية بمفهومها ومجالها الواسع، وبين المصلحة العرفية المحدودة المجال في إطار الحياة الدنيا.

وما ذكرت لا يقتصر على الجهاد فقط، بل هو ميزان توزن به جميع الأعمال، وكما هو معلوم أنه لا يُنظر للأعمال الشرعية مجردة عن بواعثها ومقاصد المكلفين من فعلها يقول تعالى: ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا﴾ (٢).

ما يترتب على خصيصة شمولية المصلحة الشرعية لحياتي الدنيا والآخرة.

يترتب على هذه الخاصة عدة أمور، منها:

١ - لا ينظر إلى الأعمال المترتبة على الأحكام الشرعية مجردة عن بواعثها ومقاصدها، لقول الرسول ﷺ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ..» (٣) فالأعمال لا يمكن

(١) آل عمران: الآية ١٦٩ .

(٢) الإسراء: الآية ١٩ .

(٣) أخرجه البخاري في بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي [انظر ابن حجر: أحمد بن على ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري لمحمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق محب الدين الخطيب وآخرون ط الأولى ١٩٨٦م دار الريان القاهرة (١٥) ويشار إليه: (ابن حجر: البخاري مع الفتح)]؛ ومسلم في الإمارة، باب (٤٥) قوله ﷺ: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»، حديث رقم ١٩٠٧=

أن تعتبر في ظل المصلحة الشرعية إلا إذا كان الباعث عليها هو الاستجابة لله (ونيل رضوانه، وعلى هذا الاعتبار كان الإنسان مثاباً على تنفيذ أمر الله سبحانه وتعالى حتى ولو كان ذلك العمل استجابة لداعي شهوته، ما دام حكم الله وأمره ملاحظ عند تنفيذه، يقول الرسول ﷺ: «وَفِي بُضْعٍ (*) أَحَدَكُمْ صَدَقَةٌ، قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ: أَيَّائِي أَحَدُنَا شَهْوَتُهُ وَيَكُونُ لَهُ فِيهَا أَجْرٌ، قَالَ: أَرَأَيْتُمْ لَوْ وَضَعَهَا فِي حَرَامٍ أَكَانَ عَلَيْهِ فِيهَا وَزْرٌ؟ فَكَذَلِكَ إِذَا وَضَعَهَا فِي الْحَلَالِ كَانَ لَهُ أَجْرًا»^(١).

وبالمقابل يكون الإنسان محروماً من الثواب في أجل الأعمال الشرعية والتعبدية، إذا لم يكن الباعث عليها الاستجابة لأمر الله سبحانه وتعالى، ونيل رضوانه.

والمعنى الذي ذكرت ملاحظ في جميع أحكام العباد سواء كانت عبادات، أو معاملات؛ إذ تعود جميعها إلى قدر مشترك من التعبد على حد سواء - مع ملاحظة التفاوت بينها في درجة التعبد - ما دام الذي يحكمها هو الامتثال إلى أمر الله سبحانه وتعالى، والاستجابة لحكمه^(٢).

٢ - لا يجوز لأي باحث أن يحكم على فعل بأنه مصلحة بناءً على ما يظهر له فيه من منفعة دنيوية، حتى يكون على بينة من آثاره الأخروية أيضاً، وذلك من خلال النظر في نصوص الشريعة، وحدودها ومقاصدها وبواعثها^(٣).

٣ - يحمل تقسيم العلماء الأحكام الشرعية لحق الله سبحانه وتعالى وحق العبد محمل التجوز والتغليب؛ أي أن قول العلماء هذا حق للعبد لا يعني أنه لا

= [انظر النووي: أبو زكريا محيي الدين، مسلم بشرح النووي، تحقيق محمد تامر، ط الأولى

١٩٩٩م دار الفجر للتراث القاهرة (٥٣/٧)، ويشار إليه (مسلم بشرح النووي)].

(*) البضع: البضع بضم الضاد هو جماع الرجل لزوجته، ومباشرته لها [انظر ابن الأثير: النهاية، مادة بضع (١٣٣/١)].

(١) أخرجه مسلم في الزكاة، باب (١٦) بيان أن اسم الصدقة يقع على كل نوع من المعروف، حديث رقم ١٠٠٦ [انظر مسلم بشرح النووي (١١١/٤)].

(٢) انظر البوطي: ضوابط المصلحة (٤٨ وما بعدها)؛ العالم: المقاصد العامة (١٤٥).

(٣) انظر العالم: المقاصد العامة (١٤٤).

يتعلق به حق الله سبحانه وتعالى، ولا يعني أنه حق للعبد يتعلق بدينه لا مدخل للمصلحة الشرعية فيه، ولا تعلق للآخرة به، فما من حق للعبد إلا وفيه حق لله سبحانه وتعالى.

الخصيصة الثالثة: المصلحة الشرعية لا تنحصر في اللذة المادية.

مما يميز المصلحة الشرعية عن غيرها أنها اهتمت بالروح والجسد على حد سواء، ولم تقتصر على تحقيق اللذة المادية فقط، ويتضح ذلك من الرصيد الروحي الضخم في تشريعاتها، الذي يرقى بالروح البشرية إلى قمة السعادة واللذة الروحية، ويشبع فيها معاني الفطرة ونوازعها المجبولة على التدين، والانقياد للقوة الكبرى والخضوع لها بالعبادة والطاعة؛ لذا كانت معاني الإيمان والارتقاء بالعبودية والتشوق للشواب والدار الآخرة ومعالجة أمراض القلب، ومراقبة الله في السر والعلانية، والاجتهاد على النفس لتزكيتها، وغير ذلك مما تضمنته المصلحة الشرعية من رصيد روحي مما يشبع الجانب الروحي الذي فطر عليه، ويحقق له جميع حاجاته، فالتدين ومتعلقاته الروحية الذي شملته المصلحة الشرعية هو نزوع أصيل في الفطرة الإنسانية يؤدي إغفاله إلى حياة مضطربة لدى الإنسان(*)؛ يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٣٠) (١).

وبالرغم من أن تحقيق الحاجات الروحية لدى الإنسان ليس بالشيء السهل كإشباع الحاجات الجسدية من طعام وشراب، لما يحيط بالإنسان من محبطات كالنزوع الشديد لقضاء شهوات الجسد على حساب الروح، وما سلط عليه من وساوس للشياطين تحاول إفساد فطرته، وغير ذلك مما يضعف حاجات الروح في داخل الإنسان، أو يسكتها أحياناً، ولكن ذلك ليس ذريعة لإغفال حاجات الروح، ولا يمنع من أن يكون السعي لتحقيقها من ضروريات الحياة الإنسانية السوية، وهذا ما كفلته الشريعة الإسلامية لأتباعها، من خلال

(*) للبهى الخولي كلام جميل حول حقيقة الإنسان المكون من روح وجسد، ومتطلبات الجانب الروحي وأهميته للإنسان، وذلك في كتابه تذكرة الدعاة فليرجع إليه من رام التفصيل [انظر الخولي: بهي، تذكرة الدعاة، ط الثامنة، دار التراث، القاهرة ١٦٦ وما بعدها] ويشار إليه: (الخولي: تذكرة الدعاة).

(١) الروم: الآية ٣٠.

الامتثال لأوامرها وتكاليفها، وما يترتب عليه من سعادة روحية ولذة تفوق لذة الجسد وشهواته^(١).

وبذلك تكون المصلحة الشرعية قد نظرت -بعدالة- لنوازع الجسد والروح، وهذا بخلاف المناهج الأرضية التي عيّنت بحاجات الجسد دون الروح، ويكونون بذلك قد أغفلوا جانباً مهماً من حياة الإنسان وهي حاجاته الروحية، التي لا يشبعها الوفاء بحاجات الجسد وحده، وأكبر شاهد على ذلك عصرنا الحاضر؛ حيث أطلق الغرب العنان لحاجات الجسد، ونوازع الشهوات، وأحيط الإنسان الغربي بكل وسائل الترف والراحة، وحققت له كل مآربه الجسدية، فما ازداد بذلك إلا شقاءً وتعاسة، وما ذلك إلا بسبب إغفاله جانباً مهماً من جوانب إنسانيته وهو الجانب الروحي.

الخصيصة الرابعة: الدين أساس للمصالح كلها.

يعتبر الدين هو الأساس الذي تقوم عليه المصلحة الشرعية؛ لذا قُدم في ظلها على جميع المصالح، واعتُبر أصلاً، وباقي المصالح متفرعة منه، وهذا واضح في أكثر تشريعاتها، كوجوب التضحية في سبيل المحافظة على مصلحة الدين، سواء كان ذلك بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو بالتفريغ لتعليم الدين وتعلمه، أو كان بالجهاد مع ما فيه من تعريض النفوس للقتل إلى غير ذلك من التشريعات التي تخدم مصلحة الدين بالأصالة، هذا بالإضافة إلى أن الدين هو القاضي بشرعة أصل المصالح، والمرجع فيها من حيث الاعتبار والإلغاء، مما يؤكد بأن مصلحة الدين تعتبر مصلحة أصيلة في ظل الشريعة الإسلامية، والمحافظة عليها يعتبر هدفاً سامياً وغاية عظمى مقصودة لذاتها.

وهذا بخلاف مفهوم الدين كما يراه علماء الأخلاق والاجتماع في العصر الحاضر حيث يعتبرون الدين وسيلة لجلب مصالح الدنيا، ولا ينظرون إليه إلا نظرة نفعية بحتة في إطار الحياة الدنيا؛ لذا يرون استغلال ما قد يكون عند العوام من عقيدة دينية، للاستفادة منها في فرض ما يرون من أفكارهم الخاصة، وما يروق لهم من مصالح سياسية، أو اجتماعية^(٢).

(١) انظر الشاطبي: الموافقات (١١٩/٢) وما بعدها؛ البوطي ضوابط المصلحة (٥٤ وما بعدها).

(٢) انظر البوطي: ضوابط المصلحة (٥٨)؛ العالم (المقاصد العامة ١٤٦) وما بعدها.

وكذلك اعتبار الدين في الشريعة الإسلامية، يُختلف في فهمه عما يراه أرباب الطب النفسي المعاصر ممن يرون أن الإيمان أو التدين ضروري لعلاج بعض الأمراض النفسية، فهؤلاء لا ينظرون إلى الدين إلا باعتباره وسيلة لمصلحة دنيوية مقصودة لذاتها وهي توفر الصحة النفسية لدى الإنسان، فهذا هو هدف الدين والتدين عندهم، وهذه هي حدوده التي لا يتعداها، وكان لهذا الفهم أثره في تصوراتهم ونظرتهم للدين، حيث إنهم لا يرون أي قيمة أو نفع يترتب على النظر في الدين الذي يتبعونه من حيث الصحة والفساد ما دام التدين به يؤدي الغرض المنشود عندهم.

يقول محمد توفيق: «إن علماء النفس الغربيين - من يدعو إلى الدين منهم - يريدون أن يأتي الإنسان إلى الدين بنية نفعية بحتة، فهم يطلبون ممن يعاني مشاعر اليأس والشقاء أن يسترد الثقة بمعتقداته ليستعيد صحته وتوازنه النفسي، ولا يهمهم الدين الذي يعتقده الشخص، أهو الدين الحق، أم غيره؟ كما لا يهمهم أن يلتزم الشخص بمقتضى عقيدته»^(١).

ويقول ديل كارنجي: «لم تعد تؤثر على، وتشغلي اختلافات المسيحيين بينهم، وتفرقهم إلى شيع وأحزاب، بقدر ما يقدمه إلي الدين من رحمة ونعمة، تمامًا كما تقدمه إلي الإضاءة والسيارات والمخترعات الحديثة؛ فنظرتي الحديثة إلى هذا الدين ساعدني على أن أحيا حياة رغدة هادئة»^(٢).

فالدين كما يراه ديل هو مجرد وسيلة تؤدي له خدمة ما، مثله مثل السيارة أو الإضاءة لا يزيد على ذلك، وقد عبر المحلل النفسي إريك فروم عن نوع الدين الذي يتحدث عنه علماء النفس الغربيين فقال: «والدين كما استخدمه هنا لا يعني نظامًا يتضمن مفهومًا معينًا للرب، أو لمعبودات بعينها، أو حتى نظام ينظر إليه باعتباره دينًا، وإنما أعني به

(١) توفيق: محمد عز الدين: دليل الأنفس بين القرآن والعلم الحديث، ط الأولى ١٩٨٦، دار السلام مصر (٤٨٠) ويشار إليه: (توفيق: دليل الأنفس).

(٢) انظر توفيق: محمد عز الدين، التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية، ط الأولى ١٩٩٨م، دار السلام مصر (٣٣٥) ويشار إليه: (توفيق: التأصيل الإسلامي للدراسات النفسية) وقد عزاه لكتاب دع القلق وأبدأ الحياة (١٩٢).

نظاماً للفكر والعمل تشترك في اعتناقه جماعة من الناس، يعطي لكل فرد في الجماعة إطاراً للتوجه، وموضوعاً يكرس من أجله حياته»^(١).

فهذا الفهم الفج للدين ومدى اعتباره - كما يرى علماء النفس الغربيون - يتناقض تماماً مع فهم الإسلام للدين؛ حيث اعتبره مصلحة عظمى، وغاية قصوى، ومقصداً مهيمناً على جميع المقاصد، ونسبة المقاصد والمصالح الأخرى بالنسبة لمصلحة الدين كنسبة الفرع إلى الأصل.

(١) فروم: إريك فروم، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران، عالم المعرفة، رقم ١٤٠، ١٩٨م (١٤٣١٤٣) ويشار إليه: (فروم: الإنسان بين الجوهر والمظهر).

المبحث الثالث: ضوابط المصلحة الشرعية

نظراً لما تتسم به المصلحة الشرعية من سمات وخصائص تميزها عن غيرها، فإنها لم تترك هماً دون ضوابط تضبطها أو حدود تحددها، بحيث يعلم من خلالها ما يندرج تحتها مما هو دخیل عليها.

وتقييد المصلحة في الشريعة الإسلامية بضوابط تضبطها مرجعه إلى أمر هام، وهو أن المصلحة الشرعية في حد ذاتها لا تعتبر دليلاً مستقلاً من الأدلة الشرعية، كالكتاب والسنة والإجماع والقياس، حتى يصح بناء الأحكام الجزئية عليها، وإنما هي معنى كلي استخلص من استقراء جزئيات الأحكام المأخوذة من أدلتها التفصيلية، فالدليل الشرعي هو ما يصح استنباط الأحكام من خلاله، بينما المصلحة الشرعية هي المعنى الكلي الملاحظ في الأحكام الشرعية، أي هو ثمرة ملحوظة في جميع الأحكام الشرعية، وهذه الثمرة هي قصد الشارع إلى مراعاة مصالح العباد في دنياهم وأخراهم، وهي بهذا المعنى لا تصلح كدليل يستنبط من خلاله الأحكام الشرعية.

ولأجل ذلك لا بد من تقييد المصلحة بضوابط تحدد معناها الكلي من ناحية، وتربطها بالأدلة التفصيلية من ناحية أخرى حتى يتم التطابق بين المعنى الكلي، وجزئياته.

فالضوابط ما هي إلا وسيلة للكشف والتحديد، نستطيع من خلالها معرفة ما يمكن اعتباره أو عدم اعتباره من المصالح، وما يندرج تحت المصلحة الشرعية، مما هو خارج عنها، ومن خلالها يمكن إزالة الالتباس بين المصلحة الشرعية، وغيرها من المصالح الموهومة.

وهذا ما يبرز لنا مدى أهمية معرفة الضوابط بالنسبة للباحث أو المجتهد، وكذلك أهميتها بالنسبة لهذا البحث؛ إذ من خلالها يمكن دفع أي تعارض موهوم يمكن أن يتصور بين المصلحة الحقيقية، وهي المعنى الكلي الذي راعته الشريعة في جميع أحكامها، وبين أدلة الأحكام، فإذا ثبت أن الشريعة قد جاءت لمراعاة مصالح العباد في العاجل والآجل، فإنه يترتب على ذلك أنه لا يتصور تعارض بين هذه المصلحة التي جاءت بها، وبين الأدلة الدالة

عليها، وإنما التعارض - إذا وقع - كائن بين أدلة الأحكام وما يتوهمه الباحث بأنه مصلحة.

يقول الإمام محمد أبو زهرة: «إن ما يُدعى من المصالح التي تعارض النصوص معارضة صريحة إدعاء باطل، وليست من المصالح، وإنما هي من قبيل الأهواء النفسية، والانحرافات الفكرية، ومن أخذ بها، فلإنما يحكم الأهواء المردية في النصوص الدينية، ويجعلها حاکمة على النصوص بالبقاء أو الإلغاء»^(١). فإذا توهم مفكر ما بأن المصلحة داعية إلى منع تعدد الزوجات، أو جواز إحداث العقم الدائم لدى النساء، أو إباحة التلقيح الصناعي بماء رجل لا تربطه علاقة زوجية بالمرأة التي يتم تلقيحها بمائه، وذلك بحجة تحسين النسل، فالتعارض هنا لا يقع بين كلام الله سبحانه وتعالى والمصلحة الحقيقية التي جاءت الشريعة لتحقيقها، وإنما التعارض واقع بين ما توهمه هذا المفكر بأنه مصلحة، وبين أدلة الشرع، أما المصلحة الحقيقية فهي كامنة في حكم الله سبحانه وتعالى بإباحة التعدد بين الزوجات، وحظر إجراء العقم الدائم، والتلقيح الصناعي بصورته المذكورة سابقاً.

فهذه بعض الجوانب التي تبرز أهمية ضوابط المصلحة ودورها، ولأهميتها هذه انصب جهد العلماء والأصوليين منذ العصر الأول للتشريع إلى عصرنا الحاضر على بيانها، وتقديرها، بصور مختلفة، بل لو نظرنا إلى علم أصول الفقه(*) - وهو من أعظم العلوم الشرعية وأجلها - لوجدناه يدور في دائرة هذه الضوابط.

وقد خصص فضيلة الدكتور محمد البوطي بحثاً خاصاً تفرد ببيانها، فكان هذا البحث فريداً في بابها، غزيراً في مادته، حيث أجمل فيه ضوابط المصلحة في خمسة ضوابط، أربعة تضبطها من حيث ربطها بالأدلة التفصيلية، والخامس يتعلق بكشف المعنى الكلي للمصلحة، وهو اندراجها تحت مقاصد التشريع.

(١) أبو زهرة: الإمام محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ط ١٩٨٩م، دار الفكر العربي (٣٢٠) ويشار إليه: (أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية).

(*) أصول الفقه: هو معرفة دلائل الفقه إجمالاً وكيفية الاستفادة منها، وحال المستفيد. أو هو إدراك القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية. [الشوكاني: إرشاد الفحول (٣)؛ الزحيلي: دوهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ط الأولى ١٩٨٦م دار الفكر بيروت (٢٣) وما بعدها ويشار إليه: (الزحيلي: أصول الفقه)].

لذا رأيت أن أقتصر هنا على ما ذكره مع بعض الإضافات، ولست هنا في هذا البحث بصدد الإسهاب فيها، إذ أن موضوع البحث لا يتسع لذلك؛ لذا سأكتفي بتلخيصها بما يفني بالغرض ويتم به المقصود من طرحها هنا، وهو أن المصلحة الشرعية ليست مفهومًا مطلقًا ولا مقصودًا مرسلاً، يستطيع أن يتناوله من يشاء، فيدخل بواسطته في الشريعة ما ليس منها، بل المصلحة الشرعية لها ضوابطها التي لا يمكن اعتبارها إلا من خلالها.

أما عن بيان هذه الضوابط فهو على النحو التالي:

الضابط الأول: عدم معارضة المصلحة للكتاب^(١).

يعتبر القرآن الكريم هو المصدر الأول للتشريع الإسلامي، ولقد ثبت وجوب اتباع أحكامه، وجعلها الفيصل في اعتبار المصالح أو إلغائها، وذلك بأدلة الكتاب والسنة.

أما أدلة الكتاب، فمنها ما ثبت بصريح القرآن على وجوب اتباع أوامر الله والتمسك بأحكامه، كقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ...﴾ (٤٩) ﴿٢﴾.

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنَ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا﴾ (١٠٥) ﴿٣﴾.

وقوله سبحانه وتعالى: ﴿... فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ...﴾ (٥٩) ﴿٤﴾.

وأما السنة فمنها ما رواه شعبة رضي الله عنه مرفوعاً «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ؟ قَالَ: أَقْضِي بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالَ فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِي سُنَّةِ

(١) انظر البوطي: ضوابط المصلحة (١٢٩ - ١٤٠).

(٢) المائدة: الآية ٤٩.

(٣) النساء: الآية ١٠٥.

(٤) النساء: الآية ٥٩.

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَلَا فِي كِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: أَجْتَهْدُ رَأْيِي وَلَا أَلُو، فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَدْرَهُ، وَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يَرْضِي رَسُولَ اللَّهِ^(١).

فالأيات والحديث واضحة الدلالة في وجوب اتباع أحكام الله سبحانه وتعالى في كتابه، والاحتكام إليه والقضاء به، وهذا يستلزم أن ما اعتبره الكتاب مصلحة معتبرة وجب اعتبارها، وما اعتبره الكتاب مفسدة، أو مصلحة ملغاة وجب إلغاؤها.

ويترتب على ذلك أن أي اجتهاد يفضي إلى إلغاء مصلحة اعتبرها الكتاب، أو اعتبار مصلحة ألغاها فإنه اجتهاد باطل؛ لأن معرفة المصلحة الشرعية إنما تتم استناداً إلى الأحكام الشرعية المنبثقة من أدلتها التفصيلية، والأدلة التفصيلية عائدة كلها إلى دليل الكتاب، فالكتاب هو الدليل على المصالح، بالتالي فإن اعتبار أي مصلحة تتعارض مع ما جاء به الكتاب هو بمثابة معارضة المدلول للدليل، وهذا باطل.

يقول الشاطبي: «إن كل من تحقق بأصول الشريعة، فأدلتها عنده لا تكاد تتعارض... لأن الشريعة لا تعارض فيها البتة»^(٢)؛ لذا لا بد لاعتبار أي مصلحة أن تتوافق وأدلة الكتاب، ولا تتعارض معها.

والمقصود بالتعارض هنا هو كل تعارض حقيقي(*) بين مصلحة مُتخيلة وبين أدلة

(١) أخرجه أبو داود في الأقضية، باب (١١) اجتهاد الرأي في القضاء، حديث رقم ٣٥٧٥ [انظر آبادي: محمد شمس الحق، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ط الثالثة ١٩٧٩، دار الفكر، بيروت (٥٠٩/٩) ويشار إليه: (عون المعبود)؛ والترمذي في الأحكام، باب (٣) ما جاء في القاضي، وقال عنه وليس إسناده بمتصل، حديث رقم ١٣٤٢ [انظر المباركفوري: محمد عبد الرحمن عبد الرحيم، تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي، دار الفكر بيروت (٥٧٧/٤) ويشار إليه (تحفة الأحوذى)].

(٢) الشاطبي: الموافقات (١٧٤/٤).

(*) التعارض الحقيقي: هو التضاد التام بين حجتين متساويتين دلالة وثبوتاً وعدداً، ومتحدثين زماناً ومحلاً. [السوسوة: عبد المجيد إسماعيل السوسوة، منهج التوفيق والترجيح، بين مختلف الحديث، ط الأولى ١٩٩٧م، دار النفائس عمان (٥٩) ويشار إليه: (السوسوة: منهج التوفيق والترجيح)].

الكتاب، أما التعارض الظاهري(*) الذي يكون بين ظاهر الكتاب، وبعض أدلة التشريع الأخرى، مما تتسع له مناهج الاجتهاد الشرعية في التوفيق بين الأدلة، كالتعارض بين ظاهر الكتاب والسنة، أو ظاهر الكتاب وقياس صحيح مبني على دليل من الكتاب والسنة، مما يمكن الجمع بينهما بطريق من طرق الجمع الأصولية، فهذا النوع من التعارض ليس داخلاً في حدود هذا الضابط؛ إذ أن التعارض فيه ليس حقيقياً، بل يظهر للمجتهد أن هناك تعارض، ثم يتضح له أن هذا التعارض ليس على حقيقته.

الضابط الثاني: عدم التعارض مع أدلة السنة^(١).

السنة هي المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، وقد ثبت وجوب اتباعها والاحتكام إليها بعد كتاب الله سبحانه وتعالى بأدلة كثيرة، منها قوله سبحانه وتعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا﴾ (٨٠) ﴿٢﴾، ... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ... ﴿٧﴾ ﴿٣﴾.

فالأيات السابقة صريحة في اعتبار طاعة الرسول ﷺ من طاعة الله سبحانه وتعالى، وبالتالي معصية الرسول من معصية الله سبحانه وتعالى، وكذلك تتضمن الآية السابقة من سورة الحشر إلزام الأمة باتباع ما جاء به النبي ﷺ والانتفاء عما نهى عنه. كذلك تضمن حديث معاذ السابق وجوب الاحتكام للسنة النبوية بعد كتاب الله مباشرة، بحيث لا يعدل، أو يُقدّم عليها شيئاً بعد كتاب الله، وفي ذلك دلالة على أنها الفيصل بعد كتاب الله سبحانه وتعالى في بيان المصلحة المعتبرة من غيرها.

(*) التعارض الظاهري: هو وهم يكون في ذهن الناظر، ولا وجود له في الواقع، أو هو ما يبدو لعلولنا أو أفهامنا أنه تعارض مع أنه ليس تعارضاً في الحقيقة، وإنما نسميه تعارضاً من باب المجاز [المرجع السابق (٧٨)].

(١) انظر البوطي: ضوابط المصلحة (١٦١ وما بعدها).

(٢) النساء: الآية ٨٠.

(٣) الحشر: الآية ٧.

والمراد بالسنة هنا: كل قول أو فعل أو تقرير ثبت عن النبي ﷺ، سواء ورد متواتراً(*)، أو آحاداً(**).

وبالتالي فإن أي مصلحة مُتخيلة لا يشهد لها أصل تُقاس عليه تتعارض مع أدلة السنة التي جاءت محض تشريع للأمة هي مصلحة ملغاة.

الضابط الثالث: عدم معارضتها للقياس.

القياس هو الدليل الرابع من أدلة التشريع، وهو عبارة عن «الاستواء بين الفرع والأصل في علة حكم الأصل، فيترتب على ذلك استواءهما في حكم الأصل»، أو بعبارة أخرى «هو إثبات مثل حكم الأصل للفرع لاشتراكهما في علة الحكم»^(١).

(*) الحديث المتواتر: هو ما يرويه عن رسول الله سبحانه وتعالى في الطبقات الثلاثة: الصحابة والتابعين وتابعيهم جمع عن جمع تحيل العادة تواطؤهم على الكذب، ومن أمثلته الأحاديث المروية عن الأركان الأصلية للإسلام، والهيئة العامة للصلاة والحج. وقد عرفه النووي بقوله: هو ما نقله من يحصل العلم بصدقهم ضرورة عن مثلهم من أوله - أي الإسناد - إلى آخره.

والحديث المتواتر قطعي الثبوت، ويوجب العلم اليقيني [انظر السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي في شرح تقريب النووي، تعليق عبد الوهاب عبد اللطيف دار الفكر بيروت (١٧٦/٢) ويشار إليه (السيوطي: تدريب الراوي)؛ الجبري: عبد المتعال محمد، حجية السنة ط الأولى ١٩٨٦م (٨٥) ويشار إليه: (الجبري: حجية السنة)؛ السباعي: د مصطفى، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ط الثانية ١٩٨٧م، المكتب الإسلامي دمشق (١٦٧) ويشار إليه (السباعي: السنة ومكانتها في التشريع)].

(**) حديث الآحاد: هو الحديث الذي فقد شرط التواتر بأن رواه عن النبي ﷺ راوٍ واحد أو أكثر، ولكن الكثرة غير بالغة حد التواتر، أو أن هذه الكثرة لا يؤمن تواطؤها على الكذب، وحكمه أنه ظني الثبوت، وبالتالي فهو غير مُلزم في الاعتقاد، ولكنه ملزم في الأحكام العملية كأحكام العبادات والمعاملات؛ لأن حياة الناس العامة إنما تبنى على الرأي الظني الراجح. [انظر الجبري: حجية السنة (٨٥)؛ السباعي: السنة ومكانتها في التشريع (١٦٧)].

(١) انظر الأمدي: الإحكام (٢٧٣/٣)؛ الإسنوي: جمال الدين عبد الرحيم نهاية السؤل، ومعه مناهج العقول لمحمد بن الحسن البدخشي، وكلاهما شرح مناهج الوصول للقاضي البيضاوي، مطبعة صبيح مصر (٣/٣) ويشار إليه: (الإسنوي: نهاية السؤل).

يفهم من التعريفين السابقين أن القياس هو مراعاة مصلحة في فرع بناء على مساواته لأصل في علة حكمه؛ أي أن المصلحة التي علل بها حكم الأصل، هي نفس المصلحة الموجودة في الفرع؛ لذا اشتركا في نفس الحكم، وألحق حكم الأصل للفرع.

بهذا يتضح وجه العلاقة بين المصلحة بعمومها وبين القياس، وهي علاقة العموم والخصوص؛ إذ أن القياس فيه مراعاة لجنس المصلحة، وذلك في مراعاته لمطلق المصلحة التي تضمنها الحكم، وكذلك فيه مراعاة لنوع المصلحة التي تضمنتها علة الحكم، بينما المصلحة أعم من ذلك إذ تشمل مراعاة جنس المصلحة ونوعها كما في القياس، وتشمل كذلك مراعاة جنس المصلحة دون نوعها كما في المصالح المرسلة، وهي المصالح التي يراها المجتهد مما لا شاهد يؤيده من أصل يقاس عليه، ولا دليل يلغيه من كتاب وسنة.

ويفهم من ذلك أن كل قياس هو مراعاة للمصلحة، وليس كل مراعاة للمصلحة قياساً؛ إذ أثبتت المصلحة وتحققها في القياس أرجح منه في المصالح المرسلة، أو المصلحة بعمومها، لما ذكرت من أن القياس يتضمن جنس المصلحة ونوعها، وذلك بخلاف المصلحة المرسلة التي تتضمن جنس المصلحة دون نوعها.

وبالتالي أي مصلحة متخيلة لم تشهد لها أدلة الشرع بالاعتبار أو الإلغاء إذا تعارضت مع قياس صحيح تعتبر ملغاة، ومثالها: التعامل بأوراق اليانصيب، فقد يرى البعض له وصفاً مناسباً لتبريره وإباحته، وهو ما يترتب عليه من كسب مادي يُنفق في المساهمة بأعمال خيرية، بيد أن فيه نفس الوصف الذي حرم لأجله الميسر، وهو الغرر المفضي للعداوة والبغضاء مع ما كان يتضمنه الميسر في عصر التشريع من مبررات وأعمال خيرية، ومقتضى وجود هذا الوصف في أوراق اليانصيب القياس على الميسر في الحرمة لاشتراكهما في علة التحريم.

لذا تعتبر هذه المصلحة المتخيلة في اليانصيب ملغاة لتعارضها مع مصلحة أرجح منها اقتضاها القياس.

الضابط الرابع: عدم تفويتها لمصلحة أهم منها أو مساوية لها^(١).

بالنظر إلى الشريعة الإسلامية يلحظ أنها جاءت مراعية لمصالح العباد، ومراعاتها

(١) انظر البوطي: ضوابط المصلحة (٢٤٨-٢٥٤)؛ العالم: المقاصد العامة (١٨٩ وما بعدها).

لمصالح العباد يقتضي تقديم المصلحة الأهم على ما هو دونها، وارتكاب المفسدة الأخف لدفع ما هو أعظم منها، يقول ابن تيمية(*) : «إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، وأنها ترجح خير الخيرين، وشر الشرين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناها، وتدفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناها»^(١).

يتضح مما سبق الميزان الذي يُنظر من خلاله للمصالح خاصة عند التعارض، لذا إذا تعارضت مصلحتان في مناط واحد، ولا مرجح لأحدهما على الآخر من كتاب، أو سنة وجب عرضهما على النظر من جوانب ثلاثة:

أولاً: النظر إلى قيمة المصلحة من حيث ذاتها وقيمتها، وأهميتها، وبالتالي تقدم المصلحة الضرورية على الحاجية، وضروري حفظ الدين على غيره من الضروريات.

ثانياً: النظر إلى المصلحة من حيث مقدار شمولها، فإذا كانت المصلحتان المتعارضتان في رتبة واحدة من حيث القوة، نُظر إليهما من حيث مقدار الشمول، فإذا تعلقت إحدهما بمصلحة عامة، والأخرى بمصلحة خاصة، قدمت العامة على الخاصة.

ثالثاً: النظر إلى المصلحة من حيث التأكد من وقوع نتائجها، أو عدمه، وذلك لأن الفعل يوصف بكونه مصلحة أو مفسدة حسب ما ينتج عنه في الخارج،

(*) ابن تيمية: هو شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني الدمشقي، الإمام الفقيه المجتهد الأصولي، من أشهر فقهاء الحنابلة، انتهت له رئاسة المذهب الحنبلي، وشهرته تغني عن الإطناب في ذكره، له عدة مصنفات منها: الإيمان، درء تعارض العقل والنقل، اقتضاء الصراط المستقيم، توفي ٧٢٨هـ [انظر الشوكاني: محمد بن علي، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ط الأولى ١٣٤٨هـ، دار المعرفة بيروت. ويشار إليه: (الشوكاني: البدر الطالع)؛ الندوي: رجال الفكر والدعوة (٩/٢-٢٨٩)؛ القطان: أحمد، شيخ الإسلام أحمد تقي الدين ابن تيمية، ط الثانية، مكتبة السندس (٣٧-٦٩) ويشار إليه (القطان: ابن تيمية)].

(١) ابن تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن قاسم، دار إحياء الكتب العربية، مصر (٤٨/٢٠) ويشار إليه (ابن تيمية: مجموع الفتاوى).

وبالتالي إذا تعارضت مصلحة مؤكدة الوقوع مع مصلحة موهومة الوقوع، قدمت المصلحة المتوقعة على الموهومة.

الضابط الخامس: اندراجها تحت مقاصد التشريع(*).

إن مقاصد التشريع هي الأهداف والغايات التي وضعتها الشريعة الإسلامية ليتم من خلالها تحقيق الثمرة المرجوة من الأحكام الشرعية، وهي رعاية مصالح العباد في العاجل والآجل، وباستقراء أدلة الشرع ثبت أن الشريعة قد جاءت لحفظ خمسة مقاصد وهي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال(**).

وبحفظ هذه المقاصد تؤتي الشريعة الثمرة المرجوة من الأحكام بأكمل صورها وما يترتب عليها من تحقيق لمصالح العباد، وكذلك تتحقق الغاية العظمى للتشريع وهي لزوم العبودية لله في أمره ونهيه وما يترتب عليها من نيل رضوان الله سبحانه وتعالى والفوز بالخلود في جناته؛ لذا لا يتصور وجود مصلحة حقيقية تتعارض مع هذه المقاصد والأهداف التي جعلت دليلاً وهادياً للمصالح المعتبرة عن غيرها من المصالح الموهومة الدخيلة.

(*) اختلفت عبارات الأصوليين في تعريف مقاصد التشريع: فمنهم من اقتصر في تعريفه على المقاصد العامة، ومنهم من توسع في المقاصد فأدرج فيها المقاصد الخاصة، ويرجع ذلك - في ظني - إلى اختلافهم في تصور المراد بمقاصد التشريع، ويمكن القول بأن مقاصد الشريعة هي: هي الغايات والأهداف والمعاني والحكم المرادة من تشريع الأحكام، والتي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً من أجل تحقيق مصالح العباد.

وهذا التعريف استقيته من مجموع تعريفات الأصوليين، وتلافت فيه أوجه الانتقاد التي وجهت إليها، وهو يشمل المقاصد العامة والخاصة للشريعة الإسلامية. [انظر ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (٥١)؛ الريسوني: نظرية المقاصد عند الشاطبي (٧)؛ الزحيلي: أصول الفقه (٢/٤٣٥)؛ الدريني: دفتحي، خصائص التشريع في السياسة والحكم، مؤسسة الرسالة، بيروت (١٩٤) ويشار إليه: (الدريني: خصائص التشريع في السياسة والحكم)].

(**) ملاحظة: لم أسهب في الحديث حول مقاصد الشريعة هنا، واقتصرت على ما يتم به بيان المقصود من هذا الضابط، وذلك لأنني أفردت فصلاً كاملاً تناولت فيه المقاصد الخمسة بمراتبها ومكملاتها، فكانت الإطالة في بيانها هنا تكراراً لا داعي له، ومن أراد مزيد بيان عن مقاصد الشريعة فليرجع إلى الفصل الثاني من الرسالة.

وبالتالي لا بد لاعتبار مصلحة أو إلغائها من عرضها على هذه المقاصد فما أدرج تحتها، فهو مما عنت الشريعة باعتباره، وما تعارض معها فهو مما عنت الشريعة بإلغائه^(١).

(١) انظر البوطي: ضوابط المصلحة (١١٧ - ١٢٨).

المبحث الرابع: مراعاة الشريعة للمصلحة

لا خلاف بين الفقهاء والأصوليين على أن الشريعة الإسلامية جاءت مراعية لمصالح العباد في العاجل والآجل، وقد تضافرت الأدلة المثبتة لذلك، ويمكن تفصيلها على النحو التالي:

أولاً: أدلة الكتاب.

لو نظرنا لكتاب الله سبحانه وتعالى لوجدنا كل آية تصلح لإثبات أن الشريعة جاءت مراعية لمصالح العباد في العاجل والآجل بما يحقق لهم السعادة في الدارين^(١). وما أذكره هنا ليس إلا بعض الأدلة التي يتضح من خلالها ذلك وضوحاً لا يختلجه شك، ويمكن تفصيل ذلك على النحو التالي:

أ - الأدلة العامة المثبتة أن الشريعة جاءت لتحقيق مصالح العباد.

ورد في كتاب الله سبحانه وتعالى كثير من الآيات التي تدل على أن نهج الشريعة المباركة هو مراعاة المصالح وتحقيقها بأكمل صورها؛ أي أنها تدل دلالة واضحة على اعتبار الشريعة للمصالح مطلقاً ومن هذه الآيات:

١ - قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٢).

وجه الدلالة:

وصفت الآية الكريمة الرسالة التي أرسل بها نبينا محمد ﷺ بأنها رسالة رحمة، ولا يمكن أن يتحقق هذا الوصف فيها إلا إذا كانت الشريعة التي أرسل بها محمد ﷺ تفي

(١) انظر ابن القيم: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، تحقيق سيد إبراهيم وغيره، ط الأولى ١٩٩٤م دار الحديث (١/ ٣١٥ - ٣٤٣) (٢/ ٣٥٣ - ٣٧٦) ويشار إليه: (ابن القيم: مفتاح دار السعادة) وفيه تناول ابن القيم كثيراً من الآيات مبيناً وجه الحكمة منها، وما تقتضيه من مصالح العباد، فأحسن وأجاد رحمه الله سبحانه وتعالى.

(٢) الأنبياء: الآية ١٠٧.

بجميع مصالح العباد في الدارين؛ إذ أن من مقتضيات وصف الرحمة، ولوازم معناه أن تكون الرسالة محققة لمصالح العباد^(١).

٢ - قال الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (٢).

وجه الدلالة:

بينت الآية الكريمة أن أوامر الله سبحانه وتعالى هي لإحقاق العدل، والعدل معناه التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط، وهما طرفان ينتهيان بالفسدة لا محالة، ولا يتصور انتظام مصالح العباد إلا إذا توسطت هذين الطرفين.

ومما يؤكد المعنى السابق من أن الأمر بالعدل يقتضي تحقيق مصالح العباد، التصريح في الآية بالمفهوم المخالف للعدل، وهو النهي عن الفحشاء والمنكر والبغي، التي هي جماع المفاصد المختلفة، إذ ما من مفسدة إلا وتندرج تحت هذه الأشكال الثلاثة.

وقد روي عن ابن مسعود رضى الله عنه أنه قال عن هذه الآية: «هي أجمع آية في القرآن لخير أو لشر»^(٣).

وقال ابن عبد السلام عنها أنها: «أجمع آية في القرآن للحث على المصالح كلها، والزجر عن المفاصد بأسرها»^(٤).

وقد جاءت آيات كثيرة تأمر بالعدل في القرآن الكريم، وبعضها يطلب من الأمة

(١) انظر الآمدي: الأحكام (٣/٤١٢)؛ شلبي: تعليل الأحكام (٢٨٨)؛ البوطي: ضوابط المصلحة (٧٥).

(٢) النحل: الآية ٩٠.

(٣) الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ط دار الفكر، بيروت (١٤/١٦٣) ويشار إليه: (الطبري: جامع البيان)؛ ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، ط الثانية ١٩٩٠م، دار الحديث، القاهرة (٢/٥٦٣) ويشار إليه: (ابن كثير: تفسير القرآن العظيم).

(٤) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام (٢/١٨٩).

الإسلامية أن تجعل العدل خلقاً من أخلاقها، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على حرص الشريعة الإسلامية على تحقيق مصالح العباد في أكمل صورها^(١).

٣ - قال الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ...﴾ (٢٤) ﴿٢﴾.

وجه الدلالة:

الآية تدعو المؤمنين للاستجابة لمنهج الله، الذي يضمن لهم الحياة السعيدة الكريمة، إذ من مقتضيات صيغة «يحييكم» أن يكون المراد بها الحياة الكاملة التي تتحقق بها مصالح العباد في أتم صورها، لا مطلق حياة؛ لأنها ليست مرتبطة بما يدعو إليه الله سبحانه وتعالى كما هو واضح من السياق، وقد أناط الله سبحانه وتعالى تحقيق السعادة الأبدية، والحياة الكريمة الكاملة باتباع منهجه، والاستجابة لشريعته.

ب - الآيات الخاصة بأحكام جزئية مقترنة بالمصلحة المتوخاة من تطبيق الحكم.

يلحظ أن كثيراً من الآيات القرآنية التي تضمنت أحكاماً جزئية قد قرنت بالحكمة التي شرعت لأجلها تلك الأحكام إما صراحة، أو بطريق الإشارة، والحكمة المقرونة بالحكم تدل على المصلحة التي راعاها الشرع من تشريع الحكم، ومن أمثلة ذلك قوله سبحانه وتعالى عند تحريم الخمر والميسر: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (٩١) ﴿٣﴾.

وقوله سبحانه وتعالى عن اعتزال النساء في الحيض ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ...﴾ (٢٢٢) ﴿٤﴾ وقوله سبحانه وتعالى عن الحكمة من تشريع القصاص: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (١٧٩) ﴿٥﴾.

(١) انظر إبراهيم: د. أحمد إبراهيم: الفضائل الخلقية في الإسلام ط الأولى ١٩٨٩م، دار الوفاء المنصورة، (١٢ وما بعدها) ويشار إليه: (إبراهيم: الفضائل الخلقية).

(٢) الأنفال: جزء من الآية ٢٤.

(٣) المائدة: الآية ٩١.

(٤) البقرة: الآية ٢٢٢.

(٥) البقرة: الآية ١٧٩.

وجه الدلالة من الآيات:

هذه الآيات - وغيرها كثير - قد قرنت بين الأحكام والمصالح المترتبة عليها سواء كانت من قبيل المشروعات، وما يترتب على فعلها من مصالح، أو من قبيل المنهيات وما يترتب على ارتكابها من مفسد، وفي هذا إرشاد إلى أن رعاية المصالح هي غاية هذه الأحكام، وهدفها. وفيه بيان أن رعاية مصالح العباد مقصد شرعي ومبدأ أساسي تضمنته الشريعة الإسلامية^(١).

ج- آيات تدل على رفع الحرج والتيسير على الأمة.

هناك بعض الأحكام في القرآن الكريم قد ختمت برفع الحرج أو التخفيف، أو التيسير، وذلك كقوله تعالى بعد ذكر الوضوء والتميم: ﴿... مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (٢)، وكقوله سبحانه وتعالى عند حديثه عن بعض الرخص في فريضة الصيام ﴿... يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...﴾ (٣)، وكقوله سبحانه وتعالى عند حديثه عن النكاح، وخاصة نكاح الإماء: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾ (٤).

وجه الدلالة:

هذه الآيات جاءت بعد بعض الأحكام، للدلالة على أن هذه الأحكام ما شرعت إلا تحقيقاً لمصالح العباد، ومراعاةً لأحوالهم؛ إذ لا يتصور أن يرتفع الحرج عن حكم، ثم يكون هذا الحكم متنافياً مع مصالح العباد.

وباستقراء النصوص التي تضمنت معنى رفع الحرج تبين للعلماء أن رفع الحرج مبدأ أساسي، وأساس تشريعي تدور حوله كافة أحكام الشريعة بما يحقق مصالح العباد، ويجنبهم العنت في جوانب حياتهم التعبدية والعادية.

(١) انظر شلبي: تعليل الأحكام (٢٨٧).

(٢) المائدة: الآية ٦.

(٣) البقرة: الآية ١٨٥.

(٤) النساء: الآية ٢٨.

ثانياً، أدلة السنة.

بالنظر إلى السنة النبوية يلحظ أنها أتت إما مؤكدة للقرآن ومقررة له، أو موضحة له ومبينة لمعانيه، أو منشئة لحكم سكت عنه القرآن الكريم، وهي بذلك تستمد هديها من مشكاة القرآن، وتدور في فلكه؛ لذا جاءت أحكامها متفقة مع النهج التشريعي الذي سلكه القرآن في رعاية مصالح العباد؛ لأن البيان يأتي على وفق المبين^(١).

ولست هنا بصدد الإسهاب في أدلة السنة الدالة على أن الشريعة جاءت مراعيةً لمصالح العباد إذ أن كل دليل من السنة يصلح لإثبات ذلك، وإنما أذكر بعض الأدلة التي تدل دلالة مباشرة على ذلك بما تتضمنه من مبادئ عامة للتشريع تبرز مدى رعايته لمصالح العباد، أو الأدلة التي بُني الحكم فيها على ما يترتب عليه من مصالح بصورة مباشرة، ومن هذه الأدلة ما يلي:

١ - الأحاديث التي تضمنت المبادئ العامة الدالة على مراعاة المصالح مطلقاً.

أ - عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما، قال رسول الله ﷺ: «لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»^(٢).

وجه الدلالة:

الحديث صريح في النهي عن الضرر والضرار، والمراد بالضرر إلحاق الإنسان الأذى والمفسدة بنفسه، أو بغيره، أما الضرار فهو أن يتراشق اثنان بما فيه مفسدة لهما، والحديث بما

(١) انظر الزحيلي: أصول الفقه (٤٦١ وما بعدها).

(٢) أخرجه ابن ماجة في الأحكام، باب (٧) من بني في حقه ما يضر بجاره، حديث رقم ٢٣٤٠، وفي إسناده جابر الجعفي وهو متهم وعنده بإسناد آخر عن عبادة بن الصامت، قال عنه السيوطي: هذا إسناد رجاله ثقات، إلا أنه منقطع [انظر ابن ماجة: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، مصر (٢/ ٧٨٤)] ويشار إليه: (سنن ابن ماجة)؛ وأحمد في المسند، حديث رقم ٢٨٧٠ [انظر أحمد، الإمام أحمد بن حنبل، المسند، تحقيق، محمد عبد السلام عبد الشافي، ط الأولى ١٩٩٣م، دار الكتب العلمية، بيروت (١/ ٤٠٨)] ويشار إليه: (أحمد: المسند)؛ وقد صححه الألباني، حديث رقم ٧٣٩٣ [انظر الألباني، محمد ناصر الدين الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته، ط الثالثة ١٤٠٢هـ، المكتب الإسلامي (١٩٥/٦) ويشار إليه: (الألباني: صحيح الجامع الصغير)].

يتضمنه من معانٍ يعتبر مبدأً عاماً في رعاية مصالح العباد، وإغلاق جميع منافذ الضرر والفساد بينهم (*) .

ب- عن أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «يَسْرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا، وَسَكَنُوا وَلَا تُنْفِرُوا» (١) .

وجه الدلالة:

تضمن الحديث مبدأً عاماً تنهجه الشريعة الإسلامية في التيسير ورفع الحرج، رعاية لأحوال الناس وظروفهم، وتحقيقاً لمصالحهم، وشريعة هذا نهجها لا يتصور أنها جاءت بما يتعارض مع مصالح العباد.

ج- عن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ عَوْفِ الْمُزَنِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «الْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ إِلَّا شَرْطًا حَرَّمَ حَلَالًا، أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا» (٢) .

وجه الدلالة:

تضمن الحديث مبدأً عاماً في المعاملات، وهو احترام الشروط التي يرتضيها المسلمون فيما بينهم، ويرون فيها ما يحقق مصالحهم، ويعود بالنفع عليهم، واستثنى من ذلك كل شرط أحل حراماً أو حرم حلالاً لما في ذلك الشرط من مفسدة الاستجابة للهوى، وقصر العقل عن فهمها.

(*) قال ابن الأثير في معنى الضرر والضرار: «... فمعنى قوله لا ضرر؛ أي لا يضر الرجل أخاه، فينقصه شيئاً من حقه، والضرار فعال من الضر؛ أي لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه. والضرر فعل الواحد، والضرار فعل الاثنين، والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء [ابن الأثير: النهاية، باب الضاد مع الراء، مادة ضرر (٨١/٣)] .

(١) أخرجه البخاري في الأدب، باب يسروا ولا تعسروا [انظر البخاري مع الفتح (٥٤١/١٠)]؛ ومسلم في الجهاد والسير، باب (٢) تأمير الأمراء على البعوث، حديث رقم ١٧٣١ [انظر مسلم بشرح النووي (٢٥٧/٦)] .

(٢) أخرجه الترمذي في الأحكام، باب ما ذكر عن رسول الله ﷺ في الصلح بين الناس، وقال عنه حسن صحيح. [انظر الترمذي مع تحفة الأحوذ (٥٨٥/٤)]؛ وابن ماجة في الأحكام، باب الصلح (٧٨٨/٢) .

٢ - الأحاديث المعللة بالمصالح.

هناك أحاديث كثيرة قد جاءت أحكامها مقترنة بالمصلحة المرجوة منها حال تطبيقها، وذلك على وجه التعليل، منها:

أ - عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّهَا قَالَتْ: دَفَّتْ دَافَةً^(*) مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ حَضْرَةَ الْأَضْحَى، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «كُلُوا وَادْخَرُوا ثَلَاثًا. فَلَمَّا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ، قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ النَّاسَ كَانُوا يَنْتَفِعُونَ مِنْ أَصْحَابِهِمْ! يَدْخَرُونَ مِنْهَا الْوَدَّكَ - أي دسم اللحم - وَيَتَّخِذُونَ مِنْهَا الْأَسْقِيَةَ، قَالَ: وَمَا ذَاكَ؟ قَالَ: الَّذِي نَهَيْتَ مِنْ إِمْسَاكِ لُحُومِ الْأَضْحَى. قَالَ إِنَّمَا نَهَيْتُ لِلدَّافَةِ الَّتِي دَفَّتْ، كُلُوا وَادْخَرُوا وَتَصَدَّقُوا»^(١).

وجه الدلالة:

في الحديث تصريح بالمصلحة التي كانت وراء النهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام، وهي قدوم الأعراب والجماعات في عيد الأضحى على المدينة المنورة، فاقتضت المصلحة تحريم ادخارها ليتم بذلها والتصدق بها لمن يحتاجها مواساةً لهم، وفي ذلك مراعاة للمصالح العام بما لا يتعارض مع الصالح الخاص، فلما تحققت المصلحة المرجوة من الحكم، وارتفعت الحاجة التي نتجت بسبب ورود الدافة على المدينة، نسخ هذا الحكم، وأبيح ادخار لحوم الأضاحي مطلقاً، وذلك مراعاةً للمصلحة الخاصة في أتم صورها.

ب - عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «حَرَّمَ اللَّهُ مَكَّةَ، فَلَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي وَلَا لِأَحَدٍ بَعْدِي، أُحِلَّتْ لِي سَاعَةٌ مِنْ نَهَارٍ، لَا يُخْتَلَى خِلَاهَا، وَلَا

(*) الدافة: القوم يسرون جماعة سيراً ليس بالشديد، ودافة الأعراب قوم منهم يردون مصر، والمراد هنا: من ورد من ضعفاء الأعراب على المدينة ليلة الأضحى. [انظر النووي: مسلم بشرح النووي (١٣٠/١٣)]

(١) أخرجه البخاري بمعناه عن عائشة، وعن سلمة بن الأكوع في الأضاحي، باب (١٦) ما يؤكل من لحوم الأضاحي، حديث رقم ٥٥٩٦ [انظر البخاري مع الفتح (٢٦/١٠)]، ومسلم في الأضاحي، باب (٥) النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث، حديث رقم ١٩٧١ [انظر مسلم بشرح النووي (١٢٧/٧)].

يُعْضدُ شَجَرُهَا، وَلَا يُنْفَرُ صَيْدُهَا وَلَا تُلْتَقَطُ لُقَطَتُهَا إِلَّا لِمُعْرِفٍ، فَقَالَ الْعَبَّاسُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: إِلَّا الْإِذْخَرَ لِمَصَاغَتِنَا وَقُبُورِنَا فَقَالَ: إِلَّا الْإِذْخَرَ^(١).

وجه الدلالة:

بين الحديث حرمة قطع شجر الحرم، وكان الحكم على إطلاقه وعمومه، فاستثنى العباس على وجه الاستعلام الإذخر مبيناً المصلحة من استثنائه وهي حاجة الناس الماسة له، فأقره النبي ﷺ، وذلك مراعاةً لحاجة الناس، ورعايةً لمصالحهم.

ثالثاً: الإجماع(*)؛

أجمع العلماء على أن الشريعة قد جاءت لمراعاة مصالح العباد في العاجل والآجل، وأن مقاصد الشريعة جاءت لتحقيق السعادة الحقيقية لهم في الدارين، ولم يشذ عن هذا الإجماع أحد ممن يعتد بقوله^(٢).

رابعاً: المعقول؛

يمكن الاستدلال بالمعقول من وجهين:

١- أحكام الله سبحانه وتعالى إما أن تكون عبثاً، أو لحكمة، وكونها عبثاً محال وباطل باتفاق العلماء، فيبقى أن تكون لحكمة ومصلحة، وهذه المصلحة إما أن تكون عائدةً لله سبحانه وتعالى، وإما أن تكون راجعةً للعباد، أما رجوعها لله

(١) أخرجه البخاري في الجنائز، باب (٧٦) الإذخر والحشيش في القبر، حديث رقم ١٣٤٤٩ [انظر البخاري مع الفتح (٣/٢٥٣)؛ ومسلم في الحج، باب (٨٢) تحريم مكة، حديث رقم ١٣٥٣] [انظر مسلم بشرح النووي (٥/١١٨)].

(*) الإجماع: هو اتفاق مجتهدي أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على أمر من الأمور. [الشوكاني: إرشاد الفحول (٧١)] ويعتبر الإجماع الدليل الثالث من أدلة التشريع بعد الكتاب والسنة، وهو حجة قطعية يجب العمل به؛ لأن الحكم الثابت بالإجماع حكم شرعي قطعي لا مجال لمخالفته، ولا لنسخه ولا معارضته بالأدلة الظنية [انظر الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي (١/٥٣٨)].

(٢) انظر الآمدي: الإحكام (٣/٤١١)؛ البوطي: ضوابط المصلحة (٧٣)، شلبي: تعليل الأحكام (٢٩٠).

سبحانه وتعالى، فهذا محال، لما ثبت من غنى الله سبحانه وتعالى، واستغنائه، فبقي رجوعها للعباد؛ ويترتب على ذلك أن أحكام الله سبحانه وتعالى قد جاءت مراعية للمصالح التي يعود نفعها على العباد^(١).

٢- مما لا يشك فيه عاقل من أن الله سبحانه وتعالى راعى مصالح الناس في مبدئهم ومعاشهم، ومن المحال أن يراعي هذا، ثم يهمل مصلحتهم في الأحكام الشرعية، إذ هي أهم فكانت بالمراعاة أولى، ولأنها أيضاً من مصلحة معاشهم لأنها صيانة لأموالهم ودمائهم وأعراضهم، ولا معاش لهم بدونها، فوجب القول بأنه راعاها، وإذا ثبت رعايتها لم يجز إهمالها بأي وجه من الوجوه^(٢).

فهذه الأدلة مجتمعة من الكتاب والسنة والإجماع والمعقول تدل دلالة واضحة على أن الشريعة الإسلامية إنما جاءت لرعاية مصالح العباد في دنياهم وأخرهم، بل إن الأساس الذي تقوم عليه الفلسفة التشريعية والمنهج التشريعي في ظل الإسلام مبناه على رعاية المصالح، وعدم إهمالها بأي وجه من الوجوه.

يقول ابن القيم: «إن الشريعة مبناه، وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها؛ فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل»^(٣).

والمنهج التشريعي الإسلامي لم يقتصر على رعاية المصالح المنصوص عليها فقط، بل تعداها لتشمل كل مصلحة معتبرة غير منصوص عليها ما دامت لا تتعارض مع فلسفة التشريع في رعاية المصالح.

يقول ابن عبد السلام: «من تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن فهم

(١) انظر الآمدي: الإحكام (٤١١/٣).

(٢) انظر شلبي: تعليل الأحكام (٢٩٠).

(٣) ابن القيم: إعلام الموقعين (١٤/٣).

نفس الشرع يوجب ذلك، ومثال ذلك أن من عاشر إنساناً من الفضلاء والعقلاء، وفهم ما يؤثره ويكرهه في كل ما ورد وصدر، ثم سنحت له مصلحة أو مفسدة لم يعرف قوله، فإنه يعرف بمجموع ما عهده من طريقته، وألفه من عادته أنه يؤثر تلك المصلحة، ويكره تلك المفسدة»^(١).

(١) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام (١٨٩/٢).

المبحث الخامس: تقسيمات المصلحة

تنقسم المصلحة في الشريعة الإسلامية إلى عدة تقسيمات وأنواع، وذلك بالنظر إلى اعتبارات وحيثيات مختلفة، ويمكن تفصيل هذه التقسيمات على النحو التالي:

أولاً: أقسام المصلحة من حيث اعتبار الشارع لها(*):

قسم العلماء المصلحة من حيث اعتبار الشارع لها، أو عدمه إلى ثلاثة أقسام وهي:

القسم الأول: المصلحة المعتبرة^(١).

هي المصلحة التي اعتبرها الشارع الحكيم، وأقام الدليل المعين منه على اعتبارها، وهذه المصلحة تعرف عند الأصوليين بالمناسب المعتبر، وهي تشمل:

أ- كل مصلحة شرعت بالنص أو الإجماع كتشريع القصاص في النفس والأعضاء لأجل حفظ النفس من جانب عدم، وكالحدود التي شرعت نصاً لحفظ العقل والدين والمال والنسل.

ب- كل مصلحة شهد لها معقول النص بالاعتبار من خلال ترتيب الحكم وفق الوصف المعتبر، وهذا النوع يرجع حاصله إلى القياس، فكل واقعة لم ينص الشارع الحكيم على حكمها، وهي تشارك أو تساوي واقعة أخرى نص الشارع على حكمها في علة هذا الحكم، فإنها تأخذ نفس الحكم المنصوص عليه، كالخمر حرمت بالنص، وعلة التحريم الإسكار، والمصلحة المترتبة على تحريمها حفظ العقل، فإذا وجد مشروب آخر له اسم غير الخمر، ولكن فيه نفس العلة، وهي الإسكار؛ فإن حكم الخمر ينسحب عليه.

(*) نال هذا التقسيم جهداً وافراً من علمائنا القدماء، خاصة عند تناولهم لمباحث المناسبة في القياس، وقد اختلفت تفرعاتهم لأقسامه، ويلحظ أن اختلافهم ينصب على الناحية الاصطلاحية، أما من حيث الواقع، فهم متفقون في المبدأ على تقسيم المصلحة إلى الأقسام الثلاثة التي ذكرتها في المتن.

(١) العطار: حسن العطار، حاشية العطار على جمع الجوامع للسبكي، دار الكتب العلمية بيروت (٣٢٦/٢) ويشار إليه: (حاشية العطار)؛ الشوكاني: إرشاد الفحول (٢١٧)؛ الإسنوي: نهاية السؤل (٥٧/٣).

والمصلحة المعتبرة لا إشكال بين العلماء في صحتها، ولا خلاف بينهم في إعمالها، وإلا كان ذلك مناقضاً للشريعة وصريح مدلولها^(١).

القسم الثاني: المصلحة الملغاة.

وهي المصالح الموهومة غير الحقيقية التي شهد لها نص معين بالبطلان، وأهدرها الشارع الحكيم، ولم يعتد بها بما شرعه من أحكام تدل على عدم اعتبارها.

ومن أمثلتها: مصلحة الأثني في مساواتها لأخيها في الميراث، فهذه المصلحة ألغاهما الشارع الحكيم وأبطلها بدليل قوله تعالى: ﴿...لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ...﴾ (١١) ﴿٢﴾.

ومن أمثلتها كذلك التزيد والابتداع في الدين والتكاليف بحجة حمل النفس على الطاعة، وتعميق مبدأ الامتثال، فهذه المصلحة وإن كانت تنطوي على بعض الفوائد المرجوة منها، إلا أن الشارع الحكيم قد ألغاهما لإخلالها بقاعدة «لا يعبد الشارع إلا بما شرع»^(٣).

أما عن حجية هذا القسم فقد أجمع العلماء أنه لا يصح التعليل به، ولا بناء الأحكام عليه بأي حال من الأحوال.

القسم الثالث: المصلحة المرسلة(*)

وهي المصلحة التي لم يشهد لها نص معين بالاعتبار أو الإلغاء، والمصلحة المرسلة مركب إضافي من كلمتين: فهي مصلحة لأنها تجلب نفعاً وتدفع ضرراً، ومرسلة لأنها مطلقة عن دليل معين يدل على اعتبارها أو إلغائها، وهذه المصلحة تعرف أيضاً عند الأصوليين

(١) الشاطبي: أبو إسحق إبراهيم بن موسى، الاعتصام، لا يوجد رقم للطبعة، دار الفكر (١١٣/٢) ويشار إليه: (الشاطبي: الاعتصام).

(٢) النساء: الآية ١١.

(٣) الخادمي: د نور الدين الخادمي، المصلحة المرسلة، ط الأولى ٢٠٠٠م دار ابن حزم بيروت (٢٩) ويشار إليه: (الخادمي: المصلحة المرسلة).

(*) آثرت الإسهاب في بيان حقيقة المصلحة المرسلة، ومجالاتها، وحجيتها لعلاقتها الوثيقة بموضوع الرسالة خاصة في الجانب الفقهي لها؛ حيث إن كثيراً من المسائل المعاصرة فيها تدخل أحكامها في باب الاستدلال بالمصالح المرسلة، فتطلب الأمر بيانها، وتوضيح رأي العلماء فيها.

بالمناسب المرسل، أو الاستصلاح، وهي لا تكون إلا في الوقائع المسكوت عنها وليس لها نظير منصوص على حكمه حتى يقاس عليه^(١).

إن خلو المصالح المرسله من شهادة الشرع لها بالاعتبار بنص معين لا يعني انبائها على الفراغ والتوهم، أو عدم استنادها على أسس وقواعد ترجع إليها، فالمصالح المرسله وإن لم يشهد لها الشارع بدليل معين بالاعتبار إلا أن أدلة الشارع قد اعتبرتها جملة ضمن اعتباره ورعايته لمصالح الناس؛ بحيث تكون الوقائع التي يحكم بها من خلال المصالح المرسله ملائمة لتصرفات الشارع الحكيم؛ بأن يشهد لها جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل معين^(٢).

حجية المصالح المرسله:

قبل بيان مدى حجية الأخذ بالمصالح المرسله، واعتبارها دليلاً من أدلة التشريع لا بد من بيان ميادين العمل بالمصلحة المرسله.

أولاً: ما لا يجوز العمل فيه بالمصلحة المرسله باتفاق العلماء.

هناك بعض مجالات تشريعية الأصل فيها التعبد، حيث أقرها الشارع الكريم بطريقة مستفيضة إقراراً نهائياً محكماً، وتعبدنا فيها بحيث لا يجوز تبديلها أو تغييرها أو تعطيلها بأي حال من الأحوال، وأي اجتهاد أو تزيد فيها يعتبر من باب التزيد والابتداع المذموم في الدين؛ وهذه المجالات التعبدية لا مجال لإعمال المصالح المرسله فيها.

يقول د محمد مصطفى شلبي: «من المعلوم أن العبادات قصد بها الشارع منا أولاً وآخره الامتثال، ولا دخل لاعتبار المصالح فيها فإن وجد شيء من ذلك فالوقوف عنده لازم لا تعدي ولا قياس دلنا على ذلك الاستقراء أولاً، وثانياً أن العبادات حق الشارع خاص به، ولا يمكن معرفة حقه كما وكيفاً وزماناً ومكاناً إلا من جهته، فيأتي به العبد على ما رسم له»^(٣).

(١) انظر الشاطبي: الاعتصام (١١٥/٢)؛ الخادمي: المصلحة المرسله (٣٤).

(٢) انظر الشاطبي: الاعتصام (١١٥/٢)؛ الخادمي: المصلحة المرسله (٣٤).

(٣) شلبي: تعليل الأحكام (٢٩٦).

ويقول د. عبد الكريم زيدان: «لا خلاف بين العلماء في أن العبادات لا يجري فيها العمل بالمصالح المرسله؛ لأن أمور العبادة سبيلها التوقيف، فلا مجال فيها للاجتهاد والرأي، والزيادة عليها ابتداء في الدين، والابتداء مذموم»^(١).

وهذه المجالات التعبدية، أو التي تأخذ حكم التعبد يمكن إجمالها في التالي:

أ - العقائد: وهي جملة المسائل المتعلقة بالتصور السليم الذي ينبغي أن يكون عليه المسلم في حياته، وتشمل كل ما يتعلق بالإيمان وأركانه.

ب - العبادات: وهي جملة الوسائل المتعلقة بتنظيم علاقة العبد بربه؛ كإقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة.

ج - المقدرات: وهي الأمور التي شرعت بصورة محددة ومقادير معلومة، والتي استأثر الشارع الحكيم بعلم المصلحة في مقاديرها، مثل مسائل الميراث والعدة والكفارات.

د- بعض المعاملات التي ضبقت ضبطاً تفصيلياً في الأصول والكيفيات؛ بحيث لا تقبل التغيير أو التبديل مثل حرمة المحرمات من النساء.

ثانياً: ما يختلف في جواز العمل فيه بالمصالح المرسله.

هناك مجالات هي محل اجتهاد العلماء، وهي تشمل المسائل المتعلقة بالمعاملات الشرعية التي أنيطت أحكامها بعلمها لتحقيق مصالح العباد ورعايتها، وكذلك التصرفات السياسية التي أوكلها الشارع للإمام المسلم حسب مقتضيات المصلحة؛ كتولية الولاية، وقتل الطغاة، واتخاذ التعازير، وتشمل أيضاً بعض الوسائل التي تخدم العقائد والعبادات وتيسرها دون الإخلال بجوهرها وكيفياتها المحددة شرعاً، وهي الوسائل المتعلقة بعرف الناس وعاداتهم، وطبيعة المرحلة التي يعيشونها ومدى تطور مستجداتها، وذلك كاستخدام مكبرات الصوت في الأذان، واستخدام الوسائل السمعية والبصرية لنشر العقيدة، واتخاذ طوابق في الصفا والمروة لتيسير عبادة الناس وحجهم، وغيرها من الوسائل التي تتعلق

(١) زيدان: د عبد الكريم زيدان، الوجيز في أصول الفقه، ط الأولى ١٩٩٣م، دار التوزيع والنشر الإسلامية، مصر (٢٣٦) ويشار إليه: (زيدان: الوجيز).

بكيفيات تيسر العبادة ومتعلقاتها دون الإخلال بجوهرها وكيفياتها التي وضعها الشارع الحكيم.

هذه المجالات التي ذكرت سابقاً هي محل اختلاف العلماء في جواز الأخذ فيها بالمصالح المرسله أو عدمه، ويمكن تفصيل اختلافهم على النحو التالي:

أ- آراء العلماء في حجية المصالح المرسله.

اختلفت آراء العلماء في حجية المصالح المرسله، واختلف في المنسوب للمذاهب بشأنها، ويمكن إرجاع مذاهبهم فيها إلى ثلاثة أقوال.

المذهب الأول: لا يؤخذ بالمصلحة المرسله مطلقاً، ولا تعتبر حجة في التشريع، وهذا الرأي منسوب لجمهور الحنفية والشافعية، واختاره الآمدي(*)، وقال عنه: وقد اتفق الفقهاء من الشافعية والحنفية وغيرهم على امتناع التمسك به وهو الحق^(١).

المذهب الثاني: المصلحة المرسله حجة إذا كانت المصلحة المترتبة على الحكم ضرورية لا حاجية، وقطعية لا ظنية، وكلية لا جزئية، وذكروا لها مثلاً مسألة التترس، وهي: لو تترس الأعداء ببعض المسلمين، بحيث لو هاجمناهم فإن ذلك قد يفضي إلى قتل بعض المسلمين، وقطعنا بأننا لو امتنعنا عن قتالهم خوفاً على حياة الأسرى المسلمين لهزمنا الكفار واستولوا على ديارنا.

فإن قتل الأسير المسلم في تلك الحالة يعتبر من باب المصلحة المرسله؛ لكونه لم يعهد في الشرع جواز قتل المسلم بلا ذنب، كما لم يرق دليل يدل على عدم جواز قتله عند اشتماله على مصلحة عامة للمسلمين.

ولكنها مصلحة ضرورية؛ من حيث إنه يترتب على قتله حفظ حياة المسلمين الباقين،

(*) الآمدي: هو سيف الدين، أبو الحسن علي بن أبي علي، ولد سنة ٥٥٠ هـ، أصله من آمد (ديار بكر)، كان حنبلياً ثم تحول إلى المذهب الشافعي، وهو أصولي بارع، وعمن تفنن في علم النظر، له عدة مؤلفات منها: الإحكام في أصول الأحكام، ومتممى السؤل توفي سنة ٦٣١ هـ [انظر السبكي: طبقات الشافعية (٣٠٦/٨)؛ الزركلي: الأعلام (٣٣٢/٤)].

(١) الآمدي: الإحكام (٢١٦/٤)؛ الإسنوي: نهاية السؤل (١٣٦/٣)؛ الشوكاني: إرشاد الفحول (٢٤٢).

وقطعية لأن عدم الهجوم على الأعداء المفضي إلى قتل الأسير المسلم يوجب انتصار الكفار علينا قطعاً، وكلية من حيث إنها تتعلق بحياة جميع المسلمين.

فهذه المسألة وأمثالها مما تتوفر فيها نفس الشروط يصح إعمال المصلحة المرسله فيها، وما سوى ذلك فلا يجوز، وهذا مذهب الغزالي والبيضاوي(*) من الشافعية(١).

المذهب الثالث: المصلحة المرسله حجة شرعية، ودليلٌ من أدلة التشريع إذا توفرت فيها عدة شروط وهي:

١- أن تكون المصلحة من المصالح المحققة، أي يتحقق من أن تشريع الحكم في واقعة ما يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً، فإن كانت المصلحة متوهمه فلا يجوز العمل بها.

٢- أن تكون المصلحة عامة؛ بحيث يكون بناء الحكم عليها يحقق منفعة لأكثر عدد من البشر، أو يدفع الضرر عنهم، أما إذا كانت مصلحة خاصة فلا يصح العمل بها.

٣- أن لا يكون هناك أي دليل شرعي يدل على إلغائها.

٤- أن تكون المصلحة معقولة في ذاتها جرت على الأوصاف المناسبة المعقولة التي إذا عرضت على العتول السليمة تلقوها بالقبول.

٥- أن يكون في الأخذ بها رفع حرج لازم عن الناس.

وهذا مذهب الإمام مالك، وينسب أيضاً للحنابلة، ونُسب للشافعي الأخذ بالمصالح المرسله بشرط مشابقتها للمصالح المتفق عليها، أو المنصوص عليها.

(*) البيضاوي: القاضي عبد الله بن عمر ناصر الدين البيضاوي، فقيه وأصولي شافعي، كان إماماً مبرزاً ونظاراً صالحاً، ولد في مدينة البيضاء بفارس قرب شيراز، له عدة مؤلفات منها: الغاية القصوى، وهو في الفقه، والمنهاج في أصول الفقه، ومختصر الكشاف، وهو في التفسير، توفي عام (٦٨٥هـ) [انظر السبكي: طبقات الشافعية (١٥٧/٨)؛ الزركلي: الأعلام (١١٠/٤)].

(١) انظر الغزالي: المستصفى (١/٢٩٤ وما بعدها)؛ الإسوي: نهاية السؤل (٣/١٣٦).

الأدلة

أدلة المذهب الأول:

استدل المذهب الأول القائل بعدم جواز الأخذ بالمصالح المرسلة بالتالي:

أ- إن الشارع الحكيم شرع لعباده ما يحقق لهم جميع مصالحهم، ولا يتصور إغفال الشارع الحكيم لأي مصلحة، والقول بالمصالح المرسلة معناه أن الشارع الحكيم ترك بعض المصالح دون بيان أحكامها، وهذا المعنى يتناقض مع ما دل من كمال الدين وتمامه.

ونوقش هذا الدليل بأن الشريعة راعت مصالح العباد وشرعت من الأحكام ما يوصل إليها، ولكنها لم تنص على جميع جزئيات المصالح إلى يوم الدين، وإنما نصت على بعضها ودلت بمجموع أحكامها على أن المصلحة مقصود الشارع وغرضه من وضع الأحكام، ومسلك الشريعة في عدم التنقيص على كل جزئيات المصالح يعتبر من محاسنها، وليس من مثالبها، وهو من أبرز الأدلة على صلاحيتها للبقاء والعموم؛ لأن جزئيات المصالح تتغير وتبديل، وإن كان أصل رعايتها في الشريعة ثابتاً لا يتبدل.

وبالتالي فإن الأخذ بالمصلحة المرسلة في المستجدات ليس من باب الافتئات على الشارع الحكيم، وإنما هو من باب اتباعه فيما أرشدنا إليه من أن رعاية مصالح العباد هي مقصود الشارع الحكيم، فإن طرأت مصلحة لم يرد في الشرع حكم لها، وكانت ملائمة لتصرفات الشارع واتجاهه في رعاية المصالح أخذنا بها، ويكون أخذنا بها اتباعاً لعموم أدلته في رعاية مصالح العباد، وهذا المعنى لا يتناقض مع ما دل من كمال الدين وعمومه لجميع مصالح الناس في العاجل، بل على العكس فإن الأخذ بالمصالح المرسلة وفق القواعد والأصول العامة التي وضعتها الشريعة يؤكد على عمومية الشريعة وكمالها وصلاحها لكل زمان ومكان، ومرونتها في استيعاب جميع المستجدات وبيان أحكامها، ويؤكد على كمال الشريعة وعمومها للزمان والمكان.

ب - الأخذ بالمصالح المرسله يؤدي إلى إهدار الشريعة؛ لأنه ذريعة لأصحاب الأهواء ليقولوا في شرع الله سبحانه وتعالى ما يتناسب مع أهوائهم وأغراضهم تحت ستار المصلحة المرسله، وكذلك يؤدي إلى الانطلاق من أحكام الشريعة لإيقاع الظلم بالناس باسم المصلحة كما حصل من بعض الملوك والحكام الظلمة ويفتح الباب للجهلة ليقولوا في دين الله ما ليس منه.

ويمكن مناقشة هذا الدليل بما يلي:

١ - العمل بالمصلحة المرسله مقيد بضوابط وقيود لا تجعل فيه مجالاً لأهل الهوى والأغراض، ومن هذه الشروط وجود الملاءمة بين المصلحة ومقاصد الشريعة، والملائمة بين المصلحة ومقاصد التشريع يحدد مصدر المصلحة، وهو الشريعة، وليس الأهواء والأغراض.

٢ - استغلال الحكام للمصلحة المرسله لتحقيق أغراضهم ليس ذريعة لإقفال باب العمل بالمصالح المرسله؛ لأن إقفال هذا الباب يفضي إلى سد باب من أبواب الرحمة بالناس، فضلاً عن أن إقفاله لا يفضي إلى ردع الحكام عن ظلمهم وأهوائهم، وإنما ظلمهم يمكن معالجته بقيام الأمة بواجبها الشرعي نحوهم بتقويمهم أو إقالتهم.

٣ - العمل بالمصلحة المرسله مختص بأهل الاجتهاد من العلماء، وليس للجهلة مجال فيها؛ لأن المصلحة المرسله هي التي لم يشهد لها الشرع بالاعتبار أو الإلغاء، ولا يملك معرفة ذلك إلا من بلغ درجة الاجتهاد؛ إذ ليس كل ما يبدو للعقل أنه مصلحة يدخل في باب المصالح المرسله حتى يقال أن العمل بها يفتح الباب للجهلة ليقولوا في دين الله ما ليس منه، بل هي المصالح التي يدرکها أهل الاجتهاد والاختصاص، والتعرف على الأحكام الشرعية من مصادرها حتى يمكن الوثوق بأنه لم يرد في الشريعة دليل يدل على اعتبارها أو إلغائها، كذلك العمل بالمصلحة المرسله له ضوابط وشروط، وهذه الضوابط لا يحسن التعامل معها إلا أهل العلم.

ج - المصالح المرسله متردده بين المصالح المعترفه والمصالح الملغاه وإلحاقها بالمصالح المعترفه ليس بأولى من إلحاقها بالمصالح الملغاه؛ لذا يمتنع الاحتجاج بها دون شاهد بالاعتبار^(١).

ونوقش هذا الدليل بأن اعتبار المصالح هو الأصل في الشريعة، أما الإلغاء فهو استثناء من الأصل؛ لذا فإن إلحاقها بالأصل وهو الاعتبار أولى من إلحاقها بما استثنى منه، وهو الإلغاء^(٢).

أدلة المذهب الثاني؛

استدل الغزالي والبيضاوي على ما ذهبوا إليه من أن المصلحة المرسله يمكن اعتبارها إذا كانت كلية وضروية وعامة بأن المصلحة إذا توفرت فيها الشروط الثلاثة السابقة ترجح اعتبارها على إلغائها، والعمل بالظن واجب، وإذا كان الأمر كذلك كانت المصلحة المرسله في هذه الحالة حجة^(٣).

ويمكن مناقشة هذا الدليل بأن المصلحة التي اعتبروها بهذا الوصف يخرجها من باب المصالح المرسله؛ لأن مسألة التترس وما شابهها تدخل في باب الضرورات الذي تشهد له أصول وقواعد أخرى، مثل قاعدة: الضرورات تبيح المحظورات، وقاعدة: يختار أهون الشرين، وبالتالي لا يمكن اعتبار المصلحة بهذا الوصف من باب الاستدلال بالمصالح المرسله، بل هي من باب الاستدلال بالمصالح المقيدة بالضرورة، وعليه يمكن إدراج أصحاب هذا المذهب في المذهب الأول المنكر للعمل بالمصلحة المرسله^(٤).

(١) الآمدي: الإحكام (٢١٦/٤).

(٢) زيدان: الوجيز (٢٣٩).

(٣) انظر الغزالي: المستصفي (٣٠٠ وما بعدها)؛ الإسنوي: نهاية السؤل (١٣٦/٣).

(٤) الزحيلي: أصول الفقه (٧٦٠/٢)؛ عبد ربه: د محمد السعيد، بحوث في الأدلة المختلف فيها، ط ١٩٨٠، دار السعادة (١١٤) ويشار إليه: (عبد ربه: بحوث في الأدلة المختلف فيها).

ثالثاً: أدلة المذهب الثالث^(١)؛

استدل الإمام مالك ومن وافقه في جواز العمل بالمصلحة المرسلة، واعتبارها دليلاً شرعياً، وأصلاً من أصول الشريعة التي يبنى عليها الأحكام بما يلي:

١- الإجماع:

أجمع العلماء من الصحابة على جواز العمل بالمصالح المرسلة؛ وذلك عندما اتفقوا على جمع القرآن بعد حروب الردة، وجمع القرآن لم يرد دليل معين على اعتباره أو إلغائه، وكان جمعهم للقرآن لما رأوه من مصلحة في ذلك، ولم ينقل فيه خلاف عن أحد من الصحابة فكان إجماعاً^(٢).

٢- الاستقراء^(*):

الشريعة ما وضعت إلا لتحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة، دل على ذلك استقراء نصوص الشريعة وأحكامها المختلفة.

يقول الشاطبي: «والمعتمد إنما هو أننا استقرينا من الشريعة أنها وضعت لمصالح العباد استقراء لا ينازع فيه...»^(٣).

(١) انظر الشاطبي: الاعتصام (١١٥/٢ وما بعدها)؛ زيدان: الوجيز (٢٣٠ وما بعدها)؛ الخادمي: المصلحة المرسلة (٦٥ وما بعدها)؛ الزحيلي: أصول الفقه (٧٦٢/٢ وما بعدها).

(٢) الشاطبي: الاعتصام (١١٦/٢).

(*) الاستقراء في اللغة يتضمن معنى التبع والاستقصاء، وفي الاصطلاح: هو الاستدلال بثبوت الحكم في الجزئيات على ثبوت الأمر الكلي لتلك الجزئيات، أو بعبارة أخرى: هو تصفح الجزئيات لإثبات حكم كلي، وهو نوعان:

أ - الاستقراء التام: ويكون بتصفح جميع الجزئيات ما عدا الصورة المتنازع عليها، وحكم هذا النوع أن الإثبات به يكون قطعياً بحسب العادة، لا عقلياً.

ب - الاستقراء الناقص: ويكون بتبع أغلب الجزئيات ما عدا الصور المتنازع عليها، وإعطاء حكم كلي لجميع الأفراد التي تندرج تحت النوع الذي تم استقراء أغلب أفرادها، وهذا النوع ظني الدلالة [انظر الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي (٩١٦/٢)؛ الحسني: نظرية المقاصد (٣٥٤) وما بعدها].

(٣) الشاطبي: الموافقات (٢/٢).

ويقول ابن عاشور: «واستقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للصالح العام للمجتمع والأفراد»^(١).

والأخذ بالمصلحة المرسلّة يتفق وطبيعة الشريعة والأساس الذي قامت عليه؛ لأن المصلحة إذا كانت ملائمة لمقاصد الشارع، ومن جنس ما أقره من مصالح، فإن الأخذ بها يكون موافقاً لمقاصده وإهمالها يكون إهمالاً لمقاصده.

٣ - مما يُتفق عليه أن مصالح الناس ووسائلهم إلى هذه المصالح تتجدد بتجدد الزمان وتختلف باختلاف البيئات، وهذه المصالح لا يمكن حصرها، وبالمقابل فإن نصوص الشريعة التي دلت على الأحكام محصورة، ولكنها أرشدتنا إلى جنس المصالح التي تعتبرها، وبالتالي إذا وجدت واقعة، ولم يقدّم دليل خاص على اعتبارها أو إلغائها، وكان فيها مصلحة غلب على الظن أنها مطلوبة شرعاً، وجب الأخذ بها؛ لأن اعتبار جنس الأحكام يوجب ظن اعتبار هذه المصلحة في تعليل الأحكام، والعمل بالظن واجب، وإلا ترتب على عدم الأخذ بها مخالفة الأصل الذي قامت عليه الشريعة من مراعاة مصالح الناس، ولأدى ذلك إلى التضيق عليهم وتفويت كثير من مصالحهم، وجمود الشريعة عن مسيرة تطورات الحياة^(٢).

الرأي الراجح في المسألة:

يتضح من عرض الأدلة ومناقشتها أن الرأي الراجح هو رأي الإمام مالك ومن وافقه في الأخذ بالمصالح المرسلّة واعتبارها دليلاً شرعياً يصح بناء الأحكام عليه، ومما يؤكد رجحان هذا الرأي ما يلي:

١ - الأخذ بالمصالح المرسلّة كان نهج الرعيل الأول من الصحابة والتابعين، وهم أعرف الناس بالشرع والذي يتتبع اجتهادات الصحابة ومن جاء بعدهم يجدهم

(١) ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (١٤).

(٢) انظر عبد ربه: بحوث في الأدلة المختلف فيها (١١٣)؛ زيدان: الوجيز (٢٤٠)؛ الزجيلي: أصول الفقه (٧٦٣/٢).

يفتون في كثير من المستجدات التي تطرأ عليهم بمجرد اشتغال الواقعة على مصلحة راجحة.

يقول محمد شلبي: «وقد كان العلماء المتقدمون لا يفتون في منع مسألة حتى ينظروا إلى حاجة الناس إليها، فإن رأوا مساس الحاجة إليها، أو عموم المعاملة بها، رخصوا وأباحوا وما ضيقوا...»^(١).

والأمثلة على ذلك كثيرة منها جمع القرآن في عهد أبي بكر، وجمع الناس على مصحف واحد وإحراق غيرها في عهد عثمان، وإبطال عمر سهم المؤلفة قلوبهم، إلى غير ذلك من المسائل، ولم يوجد من بين الصحابة من ينكر هذا النوع من الاجتهاد(*).

٣ - بالنظر إلى المذاهب على اختلافها يلحظ أن هناك كثيراً من مسائلها في الفروع الفقهية تعتبر من باب الأخذ بالمصالح المرسله، وإن اختلفت عباراتهم في تكييفها، فهم وإن اختلفوا من الناحية الأصولية في مبدأ جواز الأخذ بالمصالح المرسله أو عدمه، إلا أنهم من الناحية العملية، أو من حيث الواقع اتفقوا على إعمال المصالح المرسله تحت مسميات مختلفة، مما يوحي بأن الاختلاف بينهم كان من حيث الشكل لا المضمون^(٢).

٤ - إقبال باب المصالح المرسله يفضي إلى وقوع الناس في الحرج، ويترتب عليه جمود الشريعة وعدم مسايرتها للمستجدات، ويقضي على المرونة التي تميزت بها الشريعة الإسلامية.

(١) شلبي: تعليل الأحكام (٣٠٤).

(*) أسهب العلماء في بيان المسائل التي أفتى بها الصحابة والتابعين، وأصحاب المذاهب المختلفة مستثنين إلى الأخذ بالمصالح المرسله، وقد أفاض الدكتور سعد الشناوي في بيان مدى إعمال الصحابة والتابعين والمذاهب المختلفة للمصالح المرسله، وقد تناول ذلك في أكثر من مائة صفحة فليرجع إليه [انظر الشناوي: مدى الحاجة للأخذ بنظرية المصالح المرسله (٣٥-١٤٠)، وراجع أيضاً: الشاطبي: الاعتصام (٢/١١٥ وما بعدها)؛ ابن القيم: إعلام الموقعين (٣/١٤ وما بعدها)؛ شلبي: تعليل الأحكام (٣٠٨ وما بعدها).

(٢) انظر الشناوي: مدى الحاجة للأخذ بنظرية المصالح المرسله (٧١-١٥٧)؛ زيد المصلحة في التشريع الإسلامي (٥٦-٦٤).

يقول ابن القيم عند حديثه عن المستجدات التي تطرأ على الناس دون ملاحقتها بما يتناسب معها من أحكام: «هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة الإسلامية أوجب من الحرج والمشقة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به؛ فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد»^(١).

٥- اعتبار أن المصالح المرسلّة تفتح الباب للأهواء قول لا يستقيم؛ لأن الإمام مالكا ومن وافقه لا يقول بالأخذ بالمصلحة المرسلّة على الإطلاق، بل قيدها بقيود وضوابط تفضي إلى سد باب الأهواء، وإمعانا في سد هذه الذريعة تؤثر أن يكون اللجوء إلى المصالح المرسلّة عن طريق الاجتهاد الجماعي وعبر المجامع الفقهية.

التقسيم الثاني: المصلحة باعتبار الثبات والتغير^(٢).

قسم العلماء المصلحة بهذا الاعتبار إلى قسمين:

القسم الأول: المصلحة الثابتة.

وهي المصلحة التي لا يعترضها أي تغير بحسب الأزمنة والأمكنة أو اجتهاد الأئمة، وهي تشمل القواعد والمبادئ المتعلقة بجوهر التشريع، والتي اختصاص الشارع الحكيم ببيان حكمها بشكل نهائي غير قابل للتعديل، أو التطور، ولا يجوز الاختلاف فيها، كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات، وشرع الحدود المقدرة من الشارع على الجرائم ونحو ذلك مما لا يتطرق إليه تغيير، ولا يجري عليه اجتهاد مخالف لما وضع له، وهذا القسم تحمل عليه القاعدة الشرعية «لا مسأغ للاجتهاد في مورد النص»^(٣).

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين (١٤/٣).

(٢) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين (١٤/١) وما بعدها؛ وله أيضاً إغاثة اللهفان، تحقيق مجدي السيد، دار الحديث القاهرة ويشار إليه: (ابن القيم: إغاثة اللهفان)؛ شلبي: تعليل الأحكام (٣٠٧) وما بعدها؛ الشرقاوي: محمود، التطور روح التشريع الإسلامي، المكتبة العصرية بيروت (١٧٩) وما بعدها) ويشار إليه: (الشرقاوي: التطور وروح التشريع).

(٣) البورنو: د محمد صدقي البورنو، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ط الأولى ١٩٨٣م، مؤسسة الرسالة، بيروت (٢٥٥) ويشار إليه: (البورنو: الوجيز).

القسم الثاني: المصلحة المتغيرة.

وهي كل ما يتغير حكمه بحسب اقتضاء المصلحة له زمانًا ومكانًا وحالًا، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع يتنوع فيها بحسب المصلحة، وكذلك تشمل الأحكام المسكوت عنها، وما ثبت بدليل ظني محتمل مما يجوز الاجتهاد فيه وتتغير وجهات النظر حوله حسب ما تقتضيه المصلحة، وهذا القسم يمثل الجانب المرن في الشريعة الإسلامية وروحها المتجددة التي تدور أحكامها مع مصالح العباد حيث دارت مراعاةً لظروفهم وأعرافهم وتحقيقًا لمصالحهم، وهو ما يعبر عنه عند الأصوليين بقولهم: إن الأحكام تتغير تبعًا لتغير الأزمنة والأمكنة^(١).

التقسيم الثالث: المصلحة باعتبار عمومها أو خصوصها^(٢).

تنقسم المصلحة بهذا الاعتبار إلى قسمين وهما:

القسم الأول: مصلحة كلية عامة.

وهي المصالح المتعلقة بعموم الأمة تعلقًا متمائلاً، مثل حماية العقيدة وحفظ الدين من الزوال وحماية الأماكن المقدسة، والجهاد لحفظ الدين والأمة من الأعداء، وغيرها من المصالح التي يتناول ما يترتب عليها عموم الأمة وكل فرد من أفرادها.

كذلك يدخل في المصالح العامة كل مصلحة يعود نفعها على جماعة عظيمة من الأمة مثل: المعاهدات بين المسلمين وغيرهم لتأمين طرق التجارة.

وضابط هذا القسم هو أن كل مصلحة يعود نفعها على الأمة بعمومها أو على جماعة عظيمة منها يعتبر مصلحة عامة.

القسم الثاني: المصلحة الجزئية الخاصة.

وهي المصلحة الشخصية، أو المصلحة المتعلقة بفرد أو أفراد قلائل، كالمصالح المتعلقة بأحكام المعاملات والأحوال الشخصية وغيرها، والمصلحة الشخصية راعتها الشريعة

(١) انظر شلبي: تعليل الأحكام (٣٠٧ وما بعدها)

(٢) انظر ابن عاشور: مقاصد الشريعة (٨٩)؛ الحسني: نظرية المقاصد (٢٤٠)؛ العالم: المقاصد العامة

(١٧٢).

الإسلامية بأكمل الصور ولم تهملها إلا إذا تعارضت مع مصلحة عامة، أو مع مصلحة أكبر منها.

يقول أبو زهرة: «إن الأحكام الشرعية كلها يلاحظ فيها اعتبار مصلحة الشخص، ولا تترك هذه المصلحة، إلا إذا كانت معارضة لمصلحة أكبر»^(١).

هذه أشهر تقسيمات المصلحة عند العلماء، وهناك تقسيم رابع يعتبر أهمها وهو تقسيم المصلحة باعتبار قوتها، ونظراً لأهميته وعلاقته الوثيقة بموضوع البحث أثرت أن أتناوله في فصل مستقل، وهو الفصل التالي في البحث.

(١) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية (٣١٦).

الفصل الثاني: تقسيم المصالح باعتبار قوتها

ويتضمن المباحث الأربعة التالية:

المبحث الأول: المصالح الضرورية.

المبحث الثاني: المصالح الحاجية والتحسينية.

المبحث الثالث: علاقة المصالح الحاجية والتحسينية بالضرورية.

المبحث الرابع: مكملات المصالح.

المبحث الأول: المصالح الضرورية

قسم العلماء المصلحة باعتبار قوتها إلى ثلاثة أقسام، وهي: المصلحة الضرورية، والمصلحة الحاجية، والمصلحة التحسينية، وجعلوا لكل قسم تكملة له، واعتبروا المقاصد الضرورية هي أصل المقاصد، وغيرها تابع لها.

والمصالح الضرورية، أو الضروريات: هي المصالح التي لا بد منها لقيام نظام العالم وصلاحه، وعليها مدار صلاح الدين والدنيا، وبفقدانها تفوت أمور الحياة، ولا يستقيم حال النوع الإنساني، ويفوت النعيم الآخروي الأبدي، وقد حصرها العلماء في خمسة ضروريات وهي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

يقول الغزالي: «ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن هذه الأصول مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعه مصلحة»^(١).

ويقول الشاطبي: «ومجموع الضروريات خمسة: وهي حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل»^(٢).

وهذه الضروريات لم تخل شريعة من الشرائع من المحافظة عليها، يقول الغزالي: «وتحريم تفويت هذه الأصول الخمسة، والزجر عنها يستحيل أن تشتمل عليه ملة من الملل، وشريعة من الشرائع التي أريد بها إصلاح الخلق»^(٣). وإلى مثل هذا المعنى أشار الآمدي والشاطبي والطاهر بن عاشور أيضاً^(٤).

(١) الغزالي: المستصفى (١/٢٨٧).

(٢) الشاطبي: الموافقات في أصول الأحكام (٢/٤).

(٣) الغزالي: المستصفى (١/٢٨٨).

(٤) أنظر الآمدي: الإحكام (٣/٣٩٣ وما بعدها)؛ الشاطبي: الموافقات (٢/٤)؛ ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (٧٩).

ويمكن بيان الضروريات من خلال تعريفها، وأدلة ثبوتها، وأنواعها وطرق حفظها وذلك على النحو التالي:

أولاً: تعريف المصالح الضرورية.

ذكر العلماء عدة تعريفات للضروريات تختلف في اللفظ، وإن اتفقت في المعنى، منها ما يلي.

١- تعريف الشاطبي: «هي ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الآخرة فوت النعيم والرجوع بالخسران المبين»^(١).

٢- تعريف المحلي^(*): «هي ما تصل الحاجة إليه إلى حد الضرورة»^(٢).

٣- تعريف الطاهر بن عاشور: «هي التي تكون الأمة بمجموعها وآحادها في ضرورة إلى تحصيلها؛ بحيث لا يستقيم النظام باختلالها؛ فإذا انخرمت، تؤول الأمة إلى فساد وتلاش»^(٣).

هذه أبرز تعريفات الضروريات، ويتضح من خلالها أنها: ما لا بد منه لاستقامة حياة الإنسان، وحفظها من الخلل في الدنيا والآخرة، وحفظها لا يختص بالأفراد فقط، بل يتعداه إلى الأمة بمجموعها.

(١) الشاطبي: الموافقات (٤/٢).

(*) المحلي: هو محمد بن أحمد المحلي الشافعي، أصولي ومفسر وفقه، ولد بالقاهرة سنة ٧٩١ هـ، وتوفي فيها سنة ٨٦٤ هـ له عدة مصنفات منها: كنز الطالبين في شرح المنهاج، وهو في الفقه الشافعي، والبدر الطالع في حل جمع الجوامع، وهو في الأصول، [انظر الزركلي: الأعلام (٣٣٣/٥)].

(٢) المحلي: جلال الدين محمد بن أحمد، شرح المحلي على جمع الجوامع للسبكي (٣٢٢/٢)، والكتاب موسوم باسم حاشية العطار على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية بيروت، ويشار إليه: (المحلي: شرح المحلي على جمع الجوامع).

(٣) ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (٦٩).

يقول الطاهر بن عاشور: «إن حفظ هذه الكليات معناه حفظها بالنسبة لآحاد الأمة، وبالنسبة لعموم الأمة بالأولى»^(١).

والتهاون فيها، أو الإخلال بها يؤدي إلى هلاك الإنسان، والأمة من ورائه، أو نقل البشرية من الحالة الإنسانية المكرمة إلى الحالة البهيمية^(٢).

واختلال حياة البشر وهلاكهم لا يقتصر على الإخلال بهذه الضروريات بمجموعها، بل قد يؤدي الإخلال بإحداها إلى اختلال حياة البشر وعدم استقامتها، إذ لو فقد الدين لعادت فوضى الجاهلية، وعاش الناس في قلق واضطراب في العاجل، ولفسدت آخرتهم، ولو أهدرت النفس، لاختلفت الحياة وفنيت، ولو اختل العقل لتحولت الحياة من الإنسانية المكرمة إلى الحيوانية العجاء، ولفقدت كل معني للحياة؛ إذ لا يتصور وجود حياة ذات معنى بدون إنسان مفكر، ولو فقد النسل لبقيت الحياة إلى أجل محدود حتى ينتهي الجيل الذي عليها ثم تفنى، ولو فقد المال ما عاش إنسان، وما استقامت حياته.

وهذه المعاني أشار إليها الشاطبي بقوله: «... فلو عدم الدين عدم ترتب الجزاء المرتجى، ولو عدم المكلف، لعدم من يتدين، ولو عدم العقل لارتفع التدين، ولو عدم النسل لم يكن في العادة بقاء، ولو عدم المال لم يبق عيش»^(٣).

ثانياً: أدلة ثبوت المصالح الضرورية، وحصرها في المقاصد الخمسة:

١- الاستقراء:

يعتبر الاستقراء من أقوى الأدلة المثبتة للمقاصد الشرعية، والدالة على حصرها في الكليات الخمسة.

يقول بن عاشور عند حديثه عن طرق إثبات المقاصد: «الطريق الأول - وهو أعظمها- استقراء الشريعة في تصرفاتها»^(٤).

(١) المرجع السابق (٨٠).

(٢) انظر الحسني: نظرية المقاصد (٢٣٨).

(٣) الشاطبي: الموافقات (٩/٢).

(٤) ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (٢٠).

ويتمثل الاستدلال بالاستقراء لإثبات المصالح والمقاصد التي جاءت الشريعة لأجل المحافظة عليها من خلال التالي:

١- تتبع النصوص وما يندرج تحتها من أحكام في جميع أبواب الفقه، ومعرفة عللها، والمعنى المشترك بين هذه العلل.

٢- النظر إلى المصالح أو الحكم العامة التي جاءت هذه العلل لتحقيقها، فإذا ثبت أن هناك أحكاماً كثيرة تهدف إلى تحقيق مصلحة معينة، أو علل كثيرة تهدف إلى تحقيق مقصد معين، تبين من خلال ذلك أن هذا المقصد أو تلك المصلحة، هي مقصود الشارع، ويكون ثبوتها من خلال مجموع أدلة، لا بدليل واحد، وهذه الطريقة ترتقي بالدلالة من الظنية إلى القطعية(*).

ومن خلال تتبع أحكام الشريعة تبين للعلماء أنها كلها تهدف إلى حفظ الضروريات الخمسة^(١).

يقول الشاطبي: «فقد اتفقت الأمة، بل سائر الملل على أن الشريعة وضعت للمحافظة على الضروريات الخمس: وهي الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وعلمها عند الأمة كالضروري، ولم يثبت لنا ذلك بدليل معين، ولا شهد لنا أصل معين يمتاز برجوعها إليه، بل علمت ملاءمتها للشريعة بمجموع أدلة لا تنحصر في باب واحد»^(٢).

(*) انظر ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (٢٠)؛ الشاطبي: الموافقات (٣٤/٢)، وقد أشار الشاطبي في نفس الصفحة إلى كيفية إفادة الاستقراء للقطعية من خلال مقارنة نتائجه المبنية على مجموع أدلة بالخبر التواتر الذي أخذ حكم قطعية الثبوت من خلال اجتماع طرق كثيرة للسند الواحد، فقال: «وعلى هذا السبيل أفاد خبر التواتر العلم، إذ لو اعتبر فيه آحاد المخبرين لكان إخبار كل واحد منهم على فرض عدالته مفيداً للظن، فلا يكون اجتماعهم يعود بزيادة على إفادة الظن، لكن للاجتماع خاصية ليست للافتراق، فخير واحد مفيد للظن مثلاً، فإذا انضاف إليه آخر قوي للظن، وهكذا خبر آخر وآخر حتى يحصل بالجميع القطع الذي لا يحتمل النقيض».

(١) انظر الأمدي: الإحكام (٣/٣٩٤)؛ الشاطبي: الموافقات (١٥/١)؛ ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير، ط الثانية ١٤٠٣هـ، دار الكتب العلمية بيروت (٣/١٤٤) ويشار إليه: (ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير).

(٢) الشاطبي: الموافقات (١٥/١).

ويقول في موضع آخر: «... وأن اعتبارها مقصود للشارع، ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية، وما انطوت عليه من هذه الأمور العامة على حد الاستقراء المعنوي الذي لا يثبت بدليل خاص، بل بأدلة منضاف بعضها إلى بعض، مختلفة الأغراض؛ بحيث ينتظم من مجموعها أمر واحد تجتمع عليه تلك الأدلة على حد ما ثبت عند العامة جود حاتم(*)، وشجاعة على رضي الله عنه، وما أشبه ذلك، فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على دليل مخصوص»^(١).

ويشير الآمدي إلى أن حصر المصالح الضرورية في خمسة ضروريات مرجعه إلى الاستقراء وذلك بقوله: «... فإن حفظ هذه المقاصد الخمسة من الضروريات، وهي أعلى مراتب المناسبات، والحصر في هذه الخمسة الأنواع إنما كان نظراً إلى الواقع والعلم بانتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة»^(٢).

واستقراء الأدلة لإثبات المصالح الضرورية لم يقتصر على أدلة الشريعة الإسلامية؛ بل تعداها إلى استقراء أدلة الملل السابقة، حيث تبين للعلماء خلال تتبعهم لها أن حصر مقاصد الشريعة في الكليات الخمسة لم تخل منه ملة كان لها دين سماوي.

وجاء في التقرير والتحجير: «وحصر المقاصد في هذا ثابت بالنظر إلى الواقع وعادات الملل والشرائع بالاستقراء»^(٣).

وذكر مثله الآمدي والغزالي والشاطبي والطاهر بن عاشور^(٤).

وقد نظمها البعض في أبيات بقوله:

قد أجمع الأنبياء والرسل قاطبة على الديانة بالتوحيد في الملل

(*) حاتم: هو حاتم بن عبد الله بن سعد الطائي القحطاني، فارس وشاعر جاهلي، يضرب به المثل بجوده وكرمه، له أشعار كثيرة، بقي منها البعض جمع في ديوان له، توفي في السنة الثامنة من ميلاد النبي ([انظر الزركلي: الأعلام (١٥١/٢)]).

(١) الشاطبي: الموافقات (٣٣/٢).

(٢) الآمدي: الإحكام (٣٩٤/٣).

(٣) ابن أمير الحاج: التقرير والتحجير (١٤٤/٣).

(٤) انظر الغزالي: المستصفى (٢٨٧/١)؛ الآمدي: الإحكام (٣٩٤/٣)؛ الشاطبي: الموافقات (١٥/١) (٤/٢)؛ الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (٧٩).

وحفظ نفس، ومال، معهما نسب وحفظ عقل، وعرض، غير مبتدل^(١)
وقال آخر عن حفظ الضروريات الخمس:

فحفظها حتم على الإنسان في كل شرعة من الأديان^(٢)

واعتبار الاستقراء وسيلة مثلى لإثبات المقاصد الخمسة للمصالح هو ما عليه أكثر العلماء الذين خاضوا في علم المقاصد، بل يمثل الاستقراء عصب الفكر المقاصدي عند الجويني^(*) والغزالي والعز بن عبد السلام وابن قيم الجوزية والظاهر بن عاشور^(٣).

٢ - الأدلة التفصيلية من الكتاب والسنة:

يمكن أن يضاف إلى استقراء أدلة التشريع عموماً بعض الأدلة التفصيلية للدلالة على إثبات محافظة الشريعة على المصالح الضرورية واعتبارها، وأقتصر على بعض الأدلة التي شملت أغلب المصالح الضرورية في موضع واحد، وإلا فإن أكثر الأدلة الشرعية الجزئية تصلح للدلالة على حفظ المصالح العامة، إما على أصلها وهو الضروريات، أو ما هو تابع لها وهو الحاجيات والتحسينيات، ومن هذه الأدلة الشاملة ما يلي:

أولاً: القرآن الكريم .

أ- قال الله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْهِمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ١٥٥﴾ وَلَا

(١) الشنقيطي: عبد الله، نشر البنود، مطبعة فضالة المحمدية المغرب (١٧٧/٢) ويشار إليه (الشنقيطي: نشر البنود).

(٢) الشنقيطي: علوي، مراقي السعود (١٧٧/٢) مطبوع مع شرحه نشر البنود، ويشار إليه: (علوي: مراقي السعود).

(*) الجويني: هو عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الملقب بإمام الحرمين، ولد سنة ٤١٩هـ، شافعي المذهب، علامة وأصولي، ومتكلم بارع، قال عنه السبكي: من ظن أن في المذاهب الأربعة من يداني فصاحته، فليس على بصيرة من أمره، ومن حسب أن في المصنفين من يحاكي بلاغته، فليس يدري ما يقول. له عدة مصنفات منها: الشامل في أصول الدين، والبرهان والتلخيص والورقات في أصول الفقه. [انظر السبكي: طبقات الشافعية (١٦٥ وما بعدها)].

(٣) انظر الحسني: نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور (٣٥٨).

تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا تَكْلَفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٢﴾ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾ (١).

وجه الدلالة:

هذه الآيات من سورة الأنعام التي عنت بأمور العقيدة، وبالخطوط العامة للشرعية الإسلامية، وقد بدأت هذه الآيات بقوله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ للدلالة على أن المحرمات التي تذكر بعدها هي من أهم المحظورات التي جاءت الشريعة لمحاربتها، وبالنظر إلى هذه المحظورات يلحظ أن الوقوع بها يؤدي إلى الإخلال بالضروريات الخمسة التي جاءت الشريعة للعناية بها وحفظها؛ إذ هذه الآيات تضمنت حفظ الضروريات الخمسة، أو أغلبها من جانب عدم، ويتضح ذلك في التفصيل التالي:

١- حفظ الدين: تضمنت الآيات الحديث عن ضروري حفظ الدين وذلك في قوله تعالى: ﴿أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ وفي قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ فالآية الأولى تضمنت حفظ الدين من جانب عدم، وهو عدم الشرك بالله، والآية الثانية تضمنت حفظ الدين من جانب الوجود؛ إذ أن اتباع صراط الله معناه اتباع الدين كاملاً والمحافظة عليه.

٢- حفظ النفس: تضمنت الآيات السابقة حفظ النفس من جانب عدم وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَاقٍ﴾ وفي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾.

وجه الدلالة:

يمكن الاستدلال بالآيتين من ناحيتين: وهما

أ - الآيتان صريحتان في الدلالة على حرمة قتل النفس إلا بالحق، وفي ذلك مراعاة وحفظ للنفس البشرية المعصومة من جانب عدم.

ب - بينت الآية الثانية أن النفس المنهي عن قتلها هي النفس المعصومة، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ وهذا القيد للدلالة على أن النفس قد تقتل بالحق، حفظاً للنفس في باب القصاص، أو حفظاً للدين في باب الردة، أو حفظاً للنسل في باب رجم الزاني المحصن .

٣- حفظ النسل : تضمنت الآيات ضروري حفظ النسل، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾ فهذه الآية فيها نهى صريح عن قربان الفواحش، والمعلوم أن الزنا من أعظم الفواحش، وقد جاء التصريح بأنه فاحشة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ (١).

٤- حفظ المال: جاء الحديث عن حفظ المال في الآيات السابقة في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْكَيْلِ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ﴾.

٥- حفظ العقل: تضمنت الآيات الحديث عن حفظ العقل بصورة ضمنية، وذلك أن التكليف بالأمر السابقة لا يمكن تصوره إلا من إنسان سليم العقل، فأصبحت سلامة العقل ضرورية، ومقصودة لحفظ الأمور السابقة، ويشير إلى ذلك قوله تعالى في آخر الآيات السابقة: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾

ب- قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰ أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ وَأَسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (٢).

وجه الدلالة:

تدل هذه الآيات دلالة صريحة على أن الرسول ﷺ كان يأخذ البيعة من النساء على المحافظة على المصالح الضرورية، والبيعة بين الرسول ﷺ وبين من أسلم حديثاً لا تكون

(١) الإسراء: الآية ٣٢ .

(٢) الممتحنة: الآية ١٢ .

إلا على أهم القضايا التي يحرص الإسلام على المحافظة عليها، أو بعبارة أخرى لا تكون إلا على الخطوط العامة التي يحرص عليها التشريع الإسلامي.

ثانياً: السنة النبوية:

شملت السنة النبوية كثيراً من الأحاديث التي تدل على مدى حرص الإسلام على المحافظة على المصالح الضرورية، أفقصر منها على دليلين يتضح بهما المقال، وهما

أ - عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ وَحَوْلَهُ عَصَابَةٌ مِنْ أَصْحَابِهِ «تَعَالَوْا بَايَعُونِي عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا، وَلَا تَسْرِقُوا، وَلَا تَزْنُوا، وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ، وَلَا تَأْتُوا بِبُهْتَانٍ تَفْتَرُونَهُ بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ، وَلَا تَعْصُونِي فِي مَعْرُوفٍ، فَمَنْ وَفَى مِنْكُمْ، فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَعُوقِبَ بِهِ فِي الدُّنْيَا، فَهُوَ لَهُ كَفَّارَةٌ، وَمَنْ أَصَابَ مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا فَسْتَرَهُ اللَّهُ، فَأَمَرَهُ إِلَى اللَّهِ، إِنْ شَاءَ عَاقِبُهُ، وَإِنْ شَاءَ عَفَا عَنْهُ، قَالَ فَبَايَعْتُهُ عَلَى ذَلِكَ» (١).

وجه الدلالة:

الحديث صريح الدلالة في أن النبي ﷺ كان يأخذ البيعة من أصحابه على المحافظة على المصالح الضرورية، فالبيعة هنا تضمنت المحافظة على ضروري الدين بعدم الشرك، وعلى ضروري المال بعدم السرقة، وعلى ضروري النسل بعدم الزنا، وعلى ضروري النفس بعدم القتل، وأخذ البيعة من الصحابة على حفظ هذه المصالح، وجمعها في موضع واحد يدل دلالة واضحة على حرص الإسلام على المحافظة عليها وجعلها في أعلى سلم أولوياته، وأن المحافظة عليها بمجموعها مقصود ومعتبر لدى الشارع الحكيم .

ب- قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا يَأْخُذَ ثَلَاثُ: الثَّيْبُ الزَّانِي، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمَفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ» (٢).

(١) أخرجه البخاري في المناقب ، باب (٤٣) وفود الأنصار، حديث رقم ٣٨٩٢ [انظر البخاري مع الفتح (٧/ ٢٦٠)].

(٢) أخرجه البخاري في الديات، باب (٦) قول الله تعالى إِنْ النَفْسُ بِالنَّفْسِ، حديث رقم ٦٨٧٨ [انظر البخاري مع الفتح (١٢/ ٢٠٩)].

وجه الدلالة:

تناول الحديث ثلاثة من الضروريات، وهي: الدين والنفس والنسل، وهو صريح الدلالة بأن الإخلال بها يوجب أقصى عقوبة على المسلم، وهي إنهاء حياته، وهذه العقوبة لا تكون على المسلم إلا في هذه الحالات الثلاثة، مما يدل دلالة صريحة على أن المحافظة على هذه الأمور من أعظم المقاصد التي عني بها الإسلام.

ثالثاً، أقسام المصالح الضرورية:

بينت سابقاً أن العلماء قد حصروا المصالح الضرورية في خمسة أمور وهي: الدين والنفس والنسل والمال والعقل، وفيما يلي بيان وتفصيل لهذه المصالح الخمسة:

أولاً: حفظ الدين.

الدين في الاصطلاح هو: «مجموعة العقائد والعبادات والأحكام والقوانين التي شرعها الله سبحانه وتعالى، وأنزلها على رسوله بواسطة الوحي لتنظيم علاقة الناس بربهم، وعلاقتهم ببعضهم البعض»^(١).

وهذا التعريف يقصر مفهوم الدين على دين الإسلام على اعتبار أنه خاتمة الرسالات السماوية، والمهيمن عليها، والناسخ لها، وهو الدين الحق الوحيد الذي يقبله الله سبحانه وتعالى من عباده إلى قيام الساعة، وهذا المعنى هو المراد من قولنا ضروري حفظ الدين في الشريعة الإسلامية.

وحفظ الدين في الشريعة الإسلامية يكون بطريقتين:

الأول: حفظ الدين من جانب الوجود:

يتم حفظ الدين من جانب الوجود من خلال التالي:

١- العمل به: والمراد بذلك العمل بكل ما جاء من عند الله سبحانه وتعالى، سواء كان في الإيمانيات، أو العبادات، أو الأحكام الأخرى، من المعاملات والجنايات وغيرها.

(١) خلاف: عبد الوهاب، أصول الفقه، ط العشرون، دار القلم، الكويت (٢٠٠) ويشار إليه: (خلاف: أصول الفقه).

والحد الأدنى الذي يتحقق به العمل بالدين على مستوى الفرد، وهو ما لا يسع أحد تركه، وهو القيام بالواجبات العينية(*)، وترك المنهيات.

يقول الشيخ القادري: «ومن هنا أوجب الله سبحانه وتعالى الحد الأدنى الذي يحفظ به هذا الدين على كل فرد من أفراد المسلمين، وهو فرض العين الذي لا يسقط عن أحد ما دام قادراً على إقامته قدرة عقلية، وهي مناط التكليف، وقدرة فعلية؛ مثل أصول الدين، والإيمان؛ فإن الله سبحانه وتعالى كلف بها كل فرد»^(١).

أما على مستوى الجماعة فهي ما فرضه الله سبحانه وتعالى على الأمة من باب فرض الكفاية(**) بحيث إذا تهاون به الجميع لزم الإمام قتالهم على تركه.

٢- الحكم به: والمراد به أن يكون دين الله سبحانه وتعالى هو الحاكم في الأرض من خلال نائب عن الشرع يحكم بما أنزل الله سبحانه وتعالى، والمراد بهذا النائب الخليفة والسلطان المسلم، إذ لا يتصور أن يُحفظ الدين في الأرض إذا لم يكن هو الحاكم فيها، ويتم الحكم بالدين في الأرض من خلال إظهار شعائره وأحكامه، وإقامة حدوده، وجعله مهيمناً على الحياة كلها بما يتناسب مع طبيعة هذا الدين ومقاصده، وكذلك بسد باب الأهواء المنحرفة والمذاهب الهدامة، ومحاربة المارقين من دين الله والزنادقة الذين يسعون في الأرض فساداً، والذب عن المسلمين وحمايتهم مما يهدد دينهم من الخارج.

٣- الدعوة إليه: الدعوة للدين تعتبر من أهم ضرورات حفظ الدين، وتتحقق الدعوة إليه من خلال نشر تعاليمه، وملاحقة الأفكار الهدامة وبيان زيفها، وإظهار

(*) الواجب العيني: هو ما طلب الشارع حصوله من كل واحد من المكلفين، فلا يكفي فيه قيام البعض دون البعض، ولا تبرأ ذمة المكلف إلا بأدائه [انظر زيدان: الوجيز (٣٤)].

(١) انظر القادري: د عبد الله، الإسلام وضرورات الحياة، ط الثانية ١٤١٠هـ، مؤسسة الرسالة بيروت (٣١) ويشار إليه: (القادري: الإسلام وضرورات الحياة).

(**) فرض الكفاية: هو ما طلب الشارع حصوله من جماعة المكلفين، بحيث إذا قام به البعض سقط الفرض عن الباقين، أما إذا لم يقم به أحد؛ فإنه يأتى الجميع [زيدان: الوجيز (٣٤)].

تعاليم الإسلام بصورة ناصعة بعيدة عن الشبهات؛ لكي يقبل الناس عليها،
فيزيد أتباع هذا الدين، ويقل أعداؤه^(١).

ثانياً: حفظ الدين من جانب عدم:

المراد بحفظ الدين من جانب عدم حفظه من كل ما يخل به، وقد شرعت كثير من الأحكام التي تضمن ذلك، منها: الجهاد في سبيل الله، الذي شرع لحفظ الدين، وإعلاء كلمة رب العالمين بوصول أدلة الحق المبين إلى جميع المكلفين، كذلك حماية ديار المسلمين من هجمات أعداء الدين؛ إذ لا يتصور قبول جميع الناس لهذا الدين، بل سيرفضه البعض، ويقف حجر عثرة أمام المقبلين عليه، وسداً منيعاً يمنع من وصول مفاهيم الإسلام للآخرين، ولا يقف الأمر عند هذا الحد؛ بل يتعداه بأن يتسلط الجاحدون على هذا الدين، ويكيدوا لأهله، وينشروا الفتن بينهم، ويستطيلوا على المستضعفين، ويكسروا شوكة المسلمين، ويستولوا على ديارهم ويقفوا سداً منيعاً دون حرية عبوديتهم لله سبحانه وتعالى. لذا شرع الجهاد في سبيل الله سبحانه وتعالى حماية للدين، وإنقاذاً للمستضعفين، وحماية لشوكة المؤمنين ومعتقداتهم، وحفظاً لهم من أن يفتنوا في دينهم.

كذلك شرع قتل المرتدين والزنادقة لحماية الدين من عبث العابثين، ومن إشاعة الفساد بين المؤمنين، وحماية للأمة من الاضطراب الفكري، والفوضى في الاعتقاد.

وكذلك سن الإسلام من الأحكام ما يضمن محاربة المبتدعين والسحرة وغيرهم، الذين يحاربون الدين سواء بطريقة خفية أو علنية، فالابتداع معناه اختراع طرق مستحدثة تكون بديلة لمعان أصيلة في الدين؛ مما يعود بالخلل في الدين لذا شرعت محاربته، وكفل الإسلام جميع الوسائل التي تضمن القضاء عليه، وفرضت عقوبات رادعة لكل من يقوم به، حسب طبيعة البدعة التي ارتكبتها، والسحر هو طريقة مبنية على التمويه والخداع، والاستعانة بالشياطين، وينتج عن التعامل به شرور كثيرة تصل إلى الكفر؛ لذا شرعت الأحكام الكفيلة بإنهاء وجوده في المجتمع الإسلامي، وحماية المجتمع منه تصل إلى درجة قتل الساحر.

(١) انظر العالم: المقاصد العامة (٢٢٦ وما بعدها)؛ البيهقي: د محمد سعد، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة للنشر والتوزيع (١٩٥ وما بعدها) ويشار إليه: (البيهقي: مقاصد الشريعة).

ولحماية الدين الإسلامي من أي خلل ينجم عن اقتراف المعاصي في داخل الفئة المؤمنة شرعت العقوبات بنوعيتها: الحدود والتعزيرات، وذلك لردع المؤمنين عن ارتكاب المنهيات، وحفظاً للمجتمع المسلم من انتشار الرذائل وشيوع الفواحش فيه.

ثانياً: حفظ النفس.

يعتبر حفظ النفس المقصد الثاني من المقاصد الضرورية، وقد أفردت له فصلاً كاملاً؛ لأنه المقصد الأساسي الذي يرتبط بعنوان الرسالة؛ لذا ينظر إليه في موضعه، ولا داعي لذكره هنا تجنباً للتكرار.

ثالثاً: حفظ العقل.

أما في الاصطلاح فهو: «معنى يمكن الاستدلال به من الشاهد على الغائب، والاطلاع على عواقب الأمور، والتمييز بين الخير والشر»^(١).

والعقل قوة يستطيع بها الإنسان التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة، أو هو معانٍ مجتمعة في الذهن تكون مقدمات تستنبط بها المصالح والأغراض، أو هو قوة في النفس بها تكتسب العلوم^(٢).

والعقل منة كبرى، ونعمة عظمى امتن بها الله سبحانه وتعالى على الإنسان، وميزه بها عن الحيوان، وبه استحق الإنسان التكريم، والتفضيل على سائر الكائنات، يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾^(٣).

يقول القرطبي: «والصحيح الذي يعول عليه أن التفضيل إنما كان بالعقل الذي هو عمدة التكليف، وبه يعرف الله سبحانه وتعالى، ويفهم كلامه، ويوصل إلى نعيمه، وتصديق رسله، إلا أنه لما لم ينهض بكل المراد من العبد بعث الله سبحانه وتعالى الرسل،

(١) البخاري: علاء الدين عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، ط ١٣٩٤هـ، دار الكتاب العربي بيروت (٢٦٣/٤) ويشار إليه: (البخاري: كشف الأسرار).

(٢) انظر الغزالي: معيار العلم، (٢٨٦-٢٨٧).

(٣) الإسراء: الآية ٧٠.

وأُنزل الكتب، فمثال الشرع الشمس، ومثال العقل العين، إذا فتحت وكانت سليمة رأت الشمس، وأدركت تفاصيل الأشياء»^(١).

وقد عد الإسلام المحافظة على العقل من الضروريات؛ لأن جلب مصالح الدنيا والآخرة يحتاج إلى الشرع، والشرع لا يقوم إلا بالعقل؛ لأنه مناط التكليف، وآلة الفهم^(٢).

ومن طرق المحافظة على العقل ما يلي:

أولاً: المحافظة على العقل من جانب الوجود:

المحافظة على العقل من جانب الوجود بتنميته مادياً، وذلك بالعناية بالغذاء والكساء الذي يرجع بالأثر الإيجابي على الجسد، ومن ثم ينشط الذهن وينميهِ؛ لأن العقل السليم في الجسم السليم، وهذا يبرز العلاقة بين ضروري النفس وضروري العقل، فكل ما يخل بضروري النفس بسبب المأكّل والمشرب، وغيره ينجم عنه إخلال بالعقل بوجه ما، وكل ما يؤدي إلى تنمية النفس، والمحافظة عليها يعود بأثره الإيجابي على العقل.

أما تنمية العقل معنوياً فيتم بطلب العلم، والحرص عليه ومذاكرته، والاستزادة من جوانب المعرفة.

وقد اعتبر الإسلام طلب العلم فريضة على كل مسلم، ومنه ما هو فرض عين، وهو ما لا يعذر المسلم إذا جهله؛ مثل أمور الاعتقاد والعبادات، ومنه ما هو فرض كفاية، وهو كل علم لا يُستغنى عنه في قوام أمور الدنيا؛ كالطب - مثلاً - فهو ضروري في حاجة بقاء الأبدان^(٣).

ثانياً: حفظ العقل من جانب العدم.

يتم المحافظة على العقل من جانب العدم، بمحاربة مفسداته الحسية والمعنوية، وذلك على النحو التالي:

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٢٩٤/١٠).

(٢) انظر العالم: المقاصد العامة (٣٢٥).

(٣) انظر الغزالي: أبو حامد محمد، ط الأولى، دار الصابوني القاهرة إحياء في علوم الدين (٢٠/١) ويشار إليه: (الغزالي: الإحياء).

١- محاربة المفسدات الحسية للعقل:

حرم الإسلام كل ما من شأنه الإضرار بالعقل وإفساده، أو التأثير على طاقته التفكيرية، كالخمر، والمسكرات بعمومها، والمخدرات إلى غير ذلك من المطعومات والمشروبات التي تؤثر على العقل، أو تفسده.

ولم يقتصر الإسلام على تحريم الخمر والمسكر، بل شرع عقوبة زاجرة وراعدة لكل من يتعاطى مسكر، وهي حد شرب الخمر.

٢- محاربة المفسدات المعنوية:

المراد بالمفسدات المعنوية، الأفكار والمعتقدات الهدامة والخرافات التي تؤثر على العقل، وتهدر التفكير؛ لأنها لا تتبع الدليل والبرهان العقلي كالسحر والكهانة، أو غير ذلك مما يطرأ على العقول من تصورات مفسدة للدين.

وقد عني الشارع الكريم بتحرير العقل من هذه المفسدات بحظرها، وتوجيه الإنسان إلى أعمال عقله، فلا يحط من قدره، وقد نعي الله سبحانه وتعالى على الكفار حيث عطلوا عقولهم عن التفكير في آيات الله سبحانه وتعالى، فلم يستفيدوا منها في الوصول إلى الحق.

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (٤٤) (١).

ثالثاً: المحافظة على النسل.

اختلف العلماء في هذا المقصد فمنهم من اعتبره النسل، ومنهم من أطلق عليه حفظ النسب، ومنهم من أطلق عليه حفظ العرض* (*) وبالنظر إلى اختلاف العلماء في هذه

(١) الفرقان: الآية ٤٤

(*) اختلف العلماء في هذا المقصد هل هو النسل أو النسب أو البضع، ومن اعتبره النسل: الغزالي في المستصفى والآمدي وابن الحاجب والشاطبي، والشوكاني.

ومن اعتبره البضع أو الفرج إمام الحرمين الجويني، وشيخ الإسلام ابن تيمية، ومن اعتبره النسب الرازي وابن قدامة والبيضاوي والقرافي والطوفي وابن السبكي والكمال بن الهمام والمحلي وابن أمير الحاج.

التسمية وبواعثها يلحظ أن التسمية الراجحة فيها هي النسل؛ لأنها أعم وأجمع من غيرها(*) .

أما النسل في الاصطلاح: فقد عرفه البعض بأنه: «كل ما يجب على الإنسان حمايته وصونه من الأذى والانتقاص سواء في نفسه وحسبه، أو بالنسبة للقرباة القريبة التي يلزمه أمرها كالأصول والفروع والأخوة والأخوات والزوجات والعمات والخالات»^(١).

ويلحظ على هذا التعريف أنه أقرب لبيان المفهوم بالنسل عموماً، وهو يشمل بهذا التعريف الحاجي والتحسيني(**)، لذا يمكن تعريف حفظ النسل بأنه: حفظ خلفه النوع

= واختلافهم في هذا المقصد قد يرجع - في ظني - إلى اختلافهم في تصور حد الضرورة به، وقد فصل ابن عاشور في المسألة فقال: «وأما حفظ الأنساب، ويعبر عنه بحفظ النسل فقد أطلقه العلماء، ولم يبينوا المقصود منه ونحن نفصل القول فيه: وذلك أنه إذا أريد به حفظ الأنساب؛ أي النسل من التعطيل، فظاهر عده من الضروري؛ لأن النسل هو خلفه أفراد النوع البشري، فلو تعطل يؤول تعطيله إلى اضمحلال النوع البشري وانتقاصه... . وأما إن أريد بحفظ النسب حفظ انتساب النسل إلى أصله، وهو الذي لأجله شرعت قواعد الأنكحة وحرم الزنا، وفرض الحد، فقد يقال: إن عده من الضروريات غير واضح إذ ليس بالأمة من ضرورة إلى معرفة أن زيداً هو ابن عمرو، وإنما ضرورتها في وجود أفراد النوع البشري وانتظام أمرهم، ولكن في هذه الحالة مضرة عظيمة، وهي أن الشك في انتساب النسل إلى أصله يزيل من الأصل الميل الجبلي الباعث على الذب عنه والقيام عليه بما فيه بقاءه، وصلاحه. [ابن عاشور: مقاصد الشريعة (٨١)].

(*) يقول الدكتور عبد الله القادري: «إن حفظ النسل أعم من حفظ النسب، وحفظ النسب أخص من حفظ النسل، ولكن حفظ النسل معرض للخطر إذا ضيع حفظ النسب. [القادري: الإسلام وضرورات الحياة (٩٠)] ويقول الريسوني بعد ذكره لكلام الرازي في المقاصد الخمسة: «ولاحظ أيضاً أنه يعبر بالنسب بدل النسل، بينما التعبير بالنسل أصح، فحفظ النسل هو المقصود، وهو الذي يرقى إلى مرتبة الضروريات العامة، أما حفظ النسب فهو من مكملات حفظ النسل. [انظر الريسوني: نظرية المقاصد عند الشاطبي (٤٢)؛ ونقل عن الغزالي أنه عدل عن كلمة البضع إلى النسل لأنها أكثر دقة [نفس المرجع (٤٠)].

(١) الزحيلي: د. وهبة الزحيلي، الأصول العامة لوحدة الدين الحق، ط الأولى، المكتبة العباسية دمشق (١٤٩) ويشار إليه: (الزحيلي: الأصول العامة).

(**) يقول ابن عاشور: «وحفظ الأنساب بمعنى إلحاق الأولاد بأبائهم من الحاجي للأولاد وللآباء، وللأولاد للقيام عليهم فيما يحتاجون، ولتربيتهم النافعة لهم، وللآباء لاعتزاز العشيرة وحفظ العائلة». [ابن عاشور: مقاصد الشريعة (٨٢)].

البشري من التعطيل والفناء، وعدم التوالد، وحفظه من اختلاط النسب المفضي إلى انقطاع تعهد الولد، والباعث على عدم إبقائه والقيام به(*) .

ويتم حفظ النسل بما يلي:

١ - حفظ النسل من جانب الوجود:

وذلك بالحث على ما يحصل به استمراره وبقاؤه وتكثيره، وقد اعتبر الإسلام الزواج الطريق الأوضح لتحقيق هذا الهدف في صورته المشودة؛ لذا رغب فيه، وحض عليه، ورغب في زواج الودود الولود، ورغب في تكثير النسل من خلاله، وخصه بأحكام وضوابط كثيرة، وتفريعات جمة، وعده من الموائيق الغليظة بين الرجل والمرأة، التي يجب أن تؤدي حقوقها على أفضل وجه، واعتبر عقد الزواج من أسمى العقود التي يحرص عليها؛ ذلك لأن عقد الزواج مناطه النفس البشرية، بخلاف العقود الأخرى التي تتعلق بذوات الأشياء، كالبيع والإجارة.

(*) أثرت وضع تعريف للنسل زيادة في إيضاح المراد به كأحد الضروريات ويمكن بيانه في التالي: المراد بقولي: (حفظ خلفه النوع البشري)، أي حفظ التوالد؛ بحيث يخلف النوع البشري بعضهم بعضاً دون انقطاع، وهذا هو المعنى الأصلي لحفظ النسل، وعده من الضروريات لا يماري فيه أحد، إذ حفظ النوع البشري من الانقطاع يعادل هنا حفظ النفس، بل لا يتصور حفظ النفس البشرية دون اعتبار حفظ النسل بهذا المعنى .

وقولي (حفظ اختلاط النسب المفضي إلى انقطاع تعهد الولد) فهذا القيد أوردته ليشمل حفظ الأنساب ومن ورائها حفظ الفروج، وهي مكملات لضروري حفظ النسل، وقد عدها العلماء من الضروريات، لأنه بدونها لا يمكن تصور حفظ النسل لما بينهما من تلازم، فدخلت في مضمونه ومكملاته التي لا ينفك عنها، وهذا المعنى أشار إليه الرازي حيث قال: «أما النسب فهو محفوظ بشرع الزواجر على الزنا؛ لأن المزاحمة على الألبضاع تفضي إلى اختلاط الأنساب المفضي إلى انقطاع التعهد عن الأولاد». [الرازي: أبو عبدالله محمد بن عمر بن حسين الرازي المحصول في علم الأصول، تحقيق د طه جابر، ط الأولى، مطابع الفرزدق، الرياض (٢٢١/٢) ويشار إليه: (الرازي: المحصول)] ويقول ابن أمير الحاج: «... لأن المزاحمة على الألبضاع تفضي إلى اختلاط الأنساب المفضي إلى انقطاع التعهد من الآباء المفضي إلى انقطاع النسل وارتفاع النوع الإنساني من الوجود». [ابن أمير الحاج: التقرير والتحجير (١٤٤/٣)].

يقول ابن القيم مبيناً خطورة عقد الزواج: «إن عقد النكاح يشبه العبادات في نفسه، بل هو مقدم على نفلها، ولهذا يستحب عقده في المساجد، وينهى عن البيع فيها، ومن يشترط له لفظاً بالعربية راعى فيه ذلك إلحاقاً بالأذكار المشروعة»^(١).

ثانياً: حفظ النسل من جانب العدم:

ويتم ذلك بمنع ما يقطعه بالكلية، أو يقلله، أو يعدمه بعد وجوده، وقد شرع الإسلام كثيراً من الأحكام التي تكفل ذلك منها ما يلي:

١ - تحريم الزنا ومقدماته، وإيجاب عقوبة رادعة له:

حرم الإسلام جريمة الزنا، لما يترتب عليها من اختلاط الأنساب وقطع النسل؛ لأن الزاني ليس له قصد في الولد، وإنما قصده في اللذة الحاضرة. وقد حذر الإسلام من هذه الجريمة وعدها من الكبائر، بل وحذر وحرم كل ما يؤدي إليها سداً للذريعة.

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الزَّانِيَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾^(٢) وفي آية أخرى قرن الله سبحانه وتعالى بين الزنا وبين الشرك بالله، وذلك ليعين مدى خطورة ارتكابه، يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾^(٣).

ولم يقتصر الإسلام على حظره وتحريمه، بل اعتبره جريمة تستحق أقصى العقوبات؛ لذا يلحظ أن حد الزنا فارق غيره من الحدود بما يلي:

أ - يعتبر حد الزاني المحصن الرجم، وهو من أشنع أشكال القتل، وذلك للترهيب من هذه الجريمة، وحيث خفف الحد وذلك على غير المحصن بالجلد مائة جلدة، رافقه عقوبة أخرى عند بعض العلماء وهي التغريب عن الوطن والأهل سنة كاملة، ولو بالحبس.

ب - نهى الله سبحانه وتعالى العباد في أن تأخذهم رافةً بالزنا بحيث تمنعهم من إقامة الحد.

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين (٣/١٣٨).

(٢) الإسراء: الآية ٣٢.

(٣) الفرقان: الآية ٦٨.

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَهِدَ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٢) (١).

ج - أمر الله سبحانه وتعالى أن يكون حدّهما بمشهد من المؤمنين، فلا يكون في خلوة؛ بحيث لا يراها أحد مبالغاً في الزجر عن هذا الفعل.

٢ - وحيث اعتبر الإسلام الزواج الطريق الوحيد لحفظ النسل، فقد حظر جميع الأنكحة الأخرى، واعتبرها أنكحة باطلة، وذلك لأنها لا تفضي إلى بقاء النسل، أو القيام به بعد وجوده.

٣ - حظر الإسلام أو كره كل الوسائل المفضية إلى تقليل النسل، كالعزل عن النساء، الذي اعتبره الشرع الوأد الخفي، ونهي عن التبتل، وهو العزوف عن الزواج والانقطاع للعبادة.

كذلك حظر الإسلام كل ما يؤدي إلى قطع النسل بالكلية، كالاختصاص، واستئصال الرحم، وحظر كل ما يعدم النسل بعد وجوده كالإجهاض(*).

خامساً: حفظ المال.

المال: هو كل ما يقع عليه الملك، ويستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من وجهه(٢).

أما عن طرق حفظ المال في الشريعة الإسلامية فيتم بطريقتين وهما:

أولاً: حفظ المال من جانب الوجود:

وقد شرع الإسلام لذلك السعي، واعتبره عبادة لله إذا اقترن بالنية، وأباح الكسب، واعتبره من مقتضيات الحياة، وسن الأحكام التي تكفل الكسب المشروع، وأباح الكثير من المعاملات الشرعية التي تكفل الحصول عليه وتوفيره(٣).

(١) النور: الآية ٢ .

(*) سيأتي تفصيل ذلك في الفصل الأول من الباب الثاني، فلا داعي للتكرار هنا.

(٢) انظر الشاطبي: الموافقات (٩/٢).

(٣) انظر أحمد الرفاعيعة: أهمية مقاصد الشريعة في الاجتهاد (٢١) رسالة ماجستير مخطوطة مقدمة=

ثانياً: حفظ المال من جانب العدم:

وقد شرع الإسلام لذلك كثيراً من الأحكام التي تكفل حفظه وحمايته منها: تحريم الاعتداء عليه، وشرع لبعض صور الاعتداء حدود زاجرة مثل حد السرقة والحراقة، وشرع الدفاع عن المال حال الصيال عليه، وإن أدى ذلك إلى قتل الصائل، وشرع الضمان والتعويض على المتلف حال التعدي عليه، وحرّم أكل مال الناس بالباطل^(١).

=للجامعة الأردنية سنة ١٩٩٢م، وسيشار إليها: (الرفايعة: أهمية مقاصد الشريعة في الاجتهاد)؛
اليوبي: مقاصد الشريعة (٢٨٧).

(١) انظر الزحيلي: محمد الزحيلي بحث مقاصد الشريعة، مجلة كلية الشريعة بمكة المكرمة، ع ٦
(٣٢٣) ويشار إليه: (الزحيلي: مقاصد الشريعة)؛ اليوبي: مقاصد الشريعة (٢٨٧).

المبحث الثاني: المصالح الحاجية والتحسينية(*)

المصالح الحاجية والتحسينية، تعتبر كالتوابع للمصالح الضرورية، وخادمة لها، وتفصيل المراد بها في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: المصالح الحاجية

هي المصالح التي يفتقر إليها من حيث التوسعة، ولا تبلغ حد الضرورة، ويحتاج إليها الناس لتأمين شؤون الحياة بيسر وسهولة، وتدفع عنهم المشقة، وتخفف عنهم التكليف، وتساعدهم على تحمل أعباء الحياة، وإذا فاتت لا يختل نظام حياتهم، ولا يتهدد وجودهم، ولا يتأبهم الخطر والدمار والفوضى ولكن يلحقهم المشقة والعنت والضيق^(١).

وقد عرفها الشاطبي بقوله: «أما الحاجيات فمعناها: أنها مفتقر إليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب، فإذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد المتوقع في المصالح العامة»^(٢).

يفهم من تعريف الشاطبي أن المراد بالحاجيات: ما تدعو حاجة الناس إليه من غير أن يصل إلى حد الضرورة، ويفضي فواته إلى وقوع الناس في الحرج، والحاجيات بهذا المفهوم قد جاءت كثير من الأدلة الدالة على مراعاة الشريعة لها؛ بقصد رفع الحرج والمشقة عن المكلفين منها:

(*) أثرت جمع المصالح الحاجية والتحسينية هنا في مبحث واحد؛ لأنها تعتبر بمجموعها مكملة للمصلحة الضرورية، وتابعة لها، والحديث عنها هنا سيكون بقدر التعريف بها؛ لذا لا حاجة في إفراد كل نوع منها في مبحث.

(١) انظر الغزالي: المستصفى (٢٨٩/١)؛ شلبي: تعليل الأحكام (٢٨٣)؛ العالم: المقاصد العامة (١٦٣)؛ اليوبي: مقاصد الشريعة الإسلامية (٣١٨).

(٢) الشاطبي: الموافقات (٤/٢).

قوله تعالى: ﴿... مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (١) وكقوله تعالى عند حديثه عن بعض الرخص في فريضة الصيام ﴿... يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ...﴾ (٢) وكقوله سبحانه وتعالى عند حديثه عن رخصة نكاح الإماء: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخَلَقَ الْإِنْسَانَ ضَعِيفًا﴾ (٣) إلى غير ذلك من الآيات الدالة على رفع الحرج والعنت عن المكلفين، بل يعتبر رفع الحرج من أسس التشريع الإسلامي التي يركز عليها، ويراعونها في جميع أحكامه.

ومن الأمثلة على الحاجيات في الشريعة الإسلامية ما يلي:

- ١- في العبادات: شرعت كثير من الرخص في العبادات لرفع الحرج عن المكلفين، والتيسير عليهم منها: الرخص المخففة بالنسبة للحقوق المشقة في السفر والمرض كالفطر في رمضان، وقصر الصلاة على المسافر، والغاية من هذا التخفيف، التيسير على المكلف ورفع الحرج المفضي إلى الانقطاع عن الطريق، أو بغض العبادات أو كراهة العبادة، أو التقصير عند مزاحمة الوظائف المتعلقة بالعباد.
- ٢- العادات: وذلك كإباحة التمتع بأكثر المطاعم والمشروبات، وإباحة الصيد، والانتفاع به بشتى أنواع الانتفاع.
- ٣- المعاملات: وذلك كإباحة البيع، والحيازة بوضع اليد، وكذلك إباحة كثير من المعاملات التي يكون فيها غرر بسيط مما تدعو حاجة الناس إليه كالسلم (*) والإجارة والمزارة، وغيرها من العقود الاستثنائية التي جاءت على خلاف أصل كلي يقتضي المنع، فهذه المعاملات تتضمن شيئاً من الغرر، والجهالة المفضية إلى حظرها، ولكنها أبيحت لمسيس الحاجة إليها.
- ٤- الجنايات: شرعت كثير من الأحكام المخففة في الجنايات، رفعا للحرج، ووفاء بحاجة الناس، منها: جعل دية القتل الخطأ على عاقلة الجاني المخطئ، لما

(١) المائدة: الآية ٦ .

(٢) البقرة: الآية ١٨٥ .

(٣) النساء: الآية ٢٨ .

(*) السلم: هو بيع شيء موصوف في الذمة؛ أي أنه يتقدم فيه رأس المال، ويتأخر الثمن لأجل [انظر الزحيلي: الفقه الإسلامي (٤/٥٩٨)].

يلحقه من ضرر وضيق إذا تحمل الدية وحده، بالرغم من أنه لم يقصد القتل، ومنها أن الحدود تدرأ بالشبهات، ومنها ترغيب الشرع لأولياء المقتول بالعفو عن القصاص.

المطلب الثاني: المصالح التحسينية

وهي المصالح التي لا ترجع إلى ضرورة؛ بحيث يترتب على إخلالها اختلال نظام الحياة، ولا إلى حاجة؛ بحيث إذا فاتت أصاب الناس حرج، ولحققتهم مشقة، وإنما هي ضرب من المصالح التي تقع موقع التزيين والتيسير ورعاية أحسن المناهج من باب العادات الحسنة، ومحاسن الشيم ومكارم الأخلاق^(١).

وقد عرفها الشاطبي بقوله: «الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب الأحوال المندسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق»^(٢).

يظهر من تعريف الشاطبي أن التحسينات هي من الأمور الجمالية التي بها يبرز جمال الأمة وكمالها، وحسن أخلاقها، بحيث تظهر في صورة مشرقة، سواء على مستوى الفرد أو الجماعة، مما يرغب في الدخول فيها والاندماج بها.

وهذا المعنى أشار إليه ابن عاشور بقوله: «والمصالح التحسينية هي عندي ما كان به كمال الأمة في نظامها حتى تعيش أمة آمنة مطمئنة، ولها بهجة منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوباً في الاندماج فيها، أو التقرب منها»^(٣).

ويؤخذ من مضمون تعريف الشاطبي أيضاً أن الإخلال بالتحسينات لا يترتب عليه إخلال في نظام الحياة، ولا يوقع الناس في الحرج، وإنما الوقوع فيه يخل بالمروءة، وتستقبحه العقول السليمة.

ومن الأمثلة على التحسينات تحريم النجاسات ووجوب إزالتها، فإن الطباع تنفر منها لخساستها، وبقاؤها مما يأنف منه العقلاء، ويستحي منه الفضلاء.

(١) الغزالي: المستصفى (١/٢٩١)؛ الآمدي: الإحكام (٣/٣٩٦).

(٢) الشاطبي: الموافقات (٢/٥).

(٣) ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية (٨٢).

وكذلك جميع أنواع الطهارة تدخل في باب التحسينيات، ومنها أيضاً الاهتمام بحسن المظهر وزينته.

ومن الأمور التحسينية فيما يتعلق بالعادات آداب الطعام والشراب كالتسمية والأكل باليمين، والأكل مما يلي الإنسان، والنهي عن التنفس في الإناء والنهي عن الشرب واقفاً. وأما ما يتعلق في المعاملات فمن ذلك المنع من بيع النجاسات؛ لأن ذلك يستلزم مباشرتها، وكيلها، وغير ذلك مما لا يليق^(١).

(١) الغزالي: المستصفى (١/٢٩٣)؛ الشاطبي: الموافقات (٥/٢).

المبحث الثالث: علاقة المصالح الحاجية والتحسينية بالضرورة

إن المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية، هي المراتب الثلاثة التي تدور حولها أكثر مسائل التشريع وأحكامه، وهي أصل المصالح التي جاءت الشريعة الإسلامية لتحقيقها.

ومن المتفق عليه بين العلماء أن أعلى هذه المراتب هي المصالح الضرورية التي يختل باختلالها نظام العالم وصلاحه، ثم الحاجية التي يفضي الإخلال بها إلى وقوع الناس في الحرج والعنت، ثم التحسينية التي تقع موقع التزين والتحسين، والتوسعة.

وهذا التقسيم الذي وضعه العلماء من خلال فهمهم لمقاصد التشريع، واستقراءهم لأحكامه له أثره وأهميته التي تتجلى في طبيعة العلاقة بين هذه المراتب، وأهمية كل مرتبة بالنسبة لما قبلها، وأثر اختلال كل مرتبة منها بالنسبة لغيرها، ومنهج دفع التعارض بين هذه المراتب. ويمكن تفصيل ذلك فيما يلي:

أولاً: المصالح الضرورية أصل للحاجية والتحسينية.

بالنظر للمراتب الثلاثة يلحظ أن أكد هذه المراتب، وأهمها هي المصالح الضرورية التي تعتبر أصلاً لما سواها، وبالمقابل تعتبر المصالح الحاجية تابعة ومكملة لها، وتعتبر التحسينية تابعة ومكملة للحاجية، والمكمل للمكمل مكمل للأصل، ويترتب على ذلك ما يلي:

إذا تعارضت المصالح الضرورية مع الحاجية والتحسينية، فإن أمكن الجمع دون تفويت مصالح أحدها وجب الجمع بينهما، وإلا فإذا تعارضت المصالح التحسينية مع الحاجية، فلا يؤخذ بالتحسينية إذا أدى ذلك للإخلال بالحاجية، ولا يؤخذ بالحاجية والتحسينية إذا تعارضت مع الضرورية، ومن هنا أبيح كشف العورة إذا اقتضاه العلاج، أو فرضته ضرورة إجراء عملية؛ لأن العلاج ضروري لحفظ النفس، وستر العورة تحسيني، وكذلك يجوز شق بطن الأم الميتة لإخراج الجنين المرجو حياته؛ لأن حفظ حياته ضروري، وصيانة حرمة أمه الميتة تحسيني، وكذلك أبيح تناول النجاسات حال الضرورة كمن يتناول من ميتة لمخمصة ألت به.

ويؤخذ مما سبق أن جميع الأحكام التي تقع في مرتبة الضروريات لا يجوز إهمالها، بل يجب مراعاتها في جميع الأحوال، إلا إذا كان التعارض بين ضروري وضروري أهم منه، فعندها يقدم الأهم على ما دونه، فالمعلوم أن العلماء قد رتبوا الضروريات الخمسة حسب أهميتها، واعتبروا الدين أهمها، ثم النفس ثم العقل ثم النسل ثم المال.

وفي ضوء ذلك الترتيب أبيح الجهاد لحفظ الدين وإن كان فيه إتلاف للنفس، وأبيح شرب الخمر إذا أكره على شربها مهدداً بإتلاف نفس، أو عضو منه؛ لأن حفظ النفس مقدم على حفظ العقل.

ثانياً - يلزم من اختلال الضروري بإطلاق اختلال الحاجي والتحسيني بإطلاق.

كما ذكرت أن الضروري أصل للحاجي والتحسيني؛ لأنه هو الأصل المقصود بالذات، وكل ما سواه مبني عليه كوصف من أوصافه، أو كفرع من فروعه، فإذا اختل الأصل، اختل الفرع بطريق الأولى، كما أنه لا يتصور بقاء الصفة إذا انعدم الموصوف، فلو فرض أنه ارتفع أصل القصاص - وهو ضروري - فإنه لا يبقى لاعتبار المماثلة فيه - وهي حاجي - أي معنى، وكذلك لو رفع أصل البيع فإنه لا يبقى لاعتبار الجهالة والغرر أي معنى، فمحال أن يثبت الوصف مع انتفاء الموصوف^(١).

ثالثاً - لا يلزم من اختلال الحاجي والتحسيني اختلال الضروري.

يعتبر الحاجي والتحسيني فرعاً، والضروري أصلاً؛ لذا فإن اختلال الحاجي والتحسيني لا يلزم منه اختلال الضروري؛ لأن اختلال الفرع لا يوجب اختلال الأصل، ومثال ذلك لو ارتفعت المماثلة في القصاص؛ فإنه لا يترتب على ذلك ارتفاع أصل القصاص، والصلاة إذا بطل منها بعض الذكر والقراءة مما يعد من أوصافها لا يترتب على ذلك بطلان أصلها.

رابعاً - يترتب على الإخلال بالحاجي والتحسيني بإطلاق اختلال الضروري بوجه ما.

القول بأن الضروري هو الأصل وغيره تابع له لا يعني الاستهانة بالحاجي

(١) انظر الشاطبي: الموافقات (٩/٢)؛ العالم: المقاصد العامة (١٦٧).

والتحسيني، لأنه قد يلزم من الإخلال بالحاجي والتحسيني بإطلاق إخلال بالضرورة بوجه ما؛ فالحاجي والتحسيني يعتبران بمثابة السور والحمى لما هو أعظم منهما، فكان إبطال الأخف بمثابة الجرأة على ما هو أكد منه، وأعظم، والإخلال بالفرع والمكمل يكون كالإخلال بما هو أصل له بوجه ما، وليس من كافة الوجوه، ومثال ذلك الصلاة: فإن لها مكملات للأركان والفرائض كالسنن والمندوبات، فكان التهاون بالسنن والمندوبات معرض للجرأة على الفرائض، بل الاقتصار على الفرائض في الصلاة يخرجها عن رونقها، ولم يكن فيها ما يستحسن، وكانت إلى اللعب أقرب.

فالحاجي والتحسيني يعتبران خادمين للضرورة ومحسنين لصورته، ويكونان إما مقدمة له، أو مقارنين له، أو تابعين له؛ لذا هما أخرى أن يتأدى بهما الضروري على أحسن حالاته.

وبناءً على ذلك يمكن القول أن المحافظة على الحاجي والتحسيني بمثابة المحافظة على الضروري من بعض الوجوه؛ وتعتبر المحافظة عليهما مطلوبة؛ لأنه بهما تكمل المحافظة على المصالح الضرورية بإيقاعها بالصورة المنشودة منه، وبالوجه الذي وضعت الشريعة لأجله..

المبحث الرابع: مكملات المصالح

ذكرت سابقاً أن المقاصد بمراتبها الثلاثة الضرورية، والحاجية، والتحسينية قد شرعت لتحقيق مصالح العباد، وأن أكثر أحكام التشريع تدور حول حفظها، ولكي تؤتي هذه المراتب الثلاثة ثمرتها المرجوة منها، والمصلحة المتوقعة منها بأكمل وجه شرعت للأحكام التي جاءت لحفظها أحكام أخرى تعتبر كالمكملات لها في تحقيق المقاصد المرجوة منها، وهي ما تعرف عند الأصوليين بالمكملات، أو التتمات، أو التوابع، ويمكن بيان المراد بها، وسبب استقلالها عن أصلها، ووظيفتها وأقسامها، وشرط اعتبارها في التالي:

أولاً: المراد بمكملات المصالح وسبب استقلالها عن أصلها.

يمكن بيان المراد من المكمل بأنه: التمة التي بها يتأدى الأصل بأحسن صورته، وتحقق بها الحكمة المرجوة منه على أحسن الوجوه، ومن خلالها تقع الأحكام الحافظة للأصل على أتم الوجوه وأكملها.

يلحظ مما سبق أن المكمل هو الخادم للأصل والمتمم له؛ بحيث يقع الأصل بأكمل صورة متوقعة منه.

وقد أشار الفتوحي(*) إلى سبب استقلاله عن أصله، وعدم اندراجه فيه بقوله: «ومعنى كونه مكملًا له لأنه لا يستقل ضرورياً بنفسه، بل بطريق الانضمام، فله تأثير فيه، لكن لا بنفسه؛ فيكون في حكم الضرورة مبالغة في مراعاته»^(١).

يتضح من كلام الفتوحي أن المكمل سمي بهذا الاسم لأنه كالتمة لأصله، وعدم

(*) الفتوحي: محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي الشهير بابن النجار، أصولي وفقه حنبلي، ولد ٨٩٨ هـ، وتوفي في ٩٧٢ هـ، له مصنفات عدة منها: منتهى الإرادات في الفقه الحنبلي، وشرح الكوكب المنير في أصول الفقه [انظر الزركلي: الإعلام (٦/٦)].

(١) الفتوحي: محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي، شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي وغيره، ط ١٤٠٢ هـ، دار الفكر دمشق (٤/١٦٣) ويشار إليه: (الفتوحي: شرح الكوكب المنير).

إدراجه في الأصل سببه عدم استقلاله في التأثير كالأصل، ومثاله: تحريم القدر المسكر من الخمر يعتبر من باب الضروري لحفظ العقل؛ لأنه به يتم التأثير على العقل وتغيبه، أما تحريم القليل من الخمر الذي لا يصل إلى درجة تغيب العقل فيعتبر مكماً للضرورة؛ لأنه لا يؤثر على ضروري حفظ العقل مباشرة، وتأثيره يكون في أنه يدعو إلى شرب الكثير المؤثر.

ثانياً: وظيفة المكملات.

تتلخص وظيفة المكمل فيما يلي:

١- يعتبر وسيلة إلى سد الذرائع المفضية إلى الإخلال بالحكمة المقصودة من الضروري والحاجي والتحسيني، وهذا يتضح من خلال تحريم قليل الخمر؛ لأنه يدعو إلى الوقوع بالكثير المغيب للعقل.

٢- تتحقق به مقاصد أخرى تابعة للمقصد الأصلي، لها الأثر المباشر في أن يقع المقصد الأصلي بصورة مستحسنة ومتكاملة ومرغوب بها، ومثاله اشتراط الكفاءة ومهر المثل في النكاح؛ فإن ذلك يحقق مقاصد أخرى تابعة لمقصد حفظ النسل، وهي دوام المحبة والوئام بين الزوجين مما يرجع بآثره الإيجابي والفعال على النسل الناتج.

٣- دفع مفسدات أخرى حاصلة إذا وقع المقصد الأصلي دون تكملته، ومثاله: شرع القصاص لحفظ النفس، ووقوع القصاص بأي صورة يحصل به المقصود الذي شرع لأجله، ولكنه لا يقع موقعه، ولا تحصل الحكمة المرجوة منه بصورة كاملة إلا إذا وقع مع اشتراط التماثل الذي يعتبر مكماً للضرورة لحفظ النفس، وعدم اشتراط التماثل يفضي إلى وقوع القصاص مشوباً ببعض المفسدات المخلة بحكمته منها: مفسدة إثارة الأحقاد، وثوران العصبية؛ لأن قتل الأعلى بالأدنى مدعاة لذلك^(١).

ثالثاً: شرط المكملات:

اشتراط الشاطبي في التكملة كي تؤدي الغرض المنشود لها شرطاً، وهو ألا تعود

(١) البيهقي: مقاصد الشريعة (٣٤٢).

بإيقاعها والقيام بها على الأصل بالبطلان، فإذا أدى اعتبارها إلى بطلان أصلها، فعند ذلك لا يصح اشتراطها؛ بل تلغى ويعتبر أصلها، وإثبات ذلك يتم من وجهين:

الوجه الأول:

إن في إبطال الأصل إبطالاً للتكملة؛ لأن التكملة بالنسبة لأصلها كالصفة بالنسبة للموصوف، فإذا ارتفع الموصوف فإنه يلزم من ذلك ارتفاع الصفة، واعتبار التكملة بكيفية تؤدي إلى إلغاء الأصل مفضي إلى إلغاء التكملة من باب أولى؛ إذ لا يتصور بقاء التكملة حال بطلان وإلغاء أصلها، كما لا يتصور بقاء الصفة حال ارتفاع الموصوف، وإذا لم يتصور ذلك فإذا وقع تعارض بين التكملة وأصلها؛ فإنه يعتبر الأصل، ولا تعتبر التكملة.

الوجه الثاني:

لو قدرنا أن المصلحة التكميلية تحصل بفوات المصلحة الأصلية، لكان حصول المصلحة الأصلية أولى بالاعتبار لما بينهما من تفاوت، وبيان ذلك فيما يلي:

١ - يعتبر حفظ النفس ضرورياً، وحفظ المروءات مستحسناً، والنهي عن أكل النجاسات من المروءات، ولو دعت الضرورة إلى أكل النجاسات لحفظ النفس من الهلاك كان تناوله أولى من عدمه؛ لأن حفظ النفس أولى من حفظ المروءات، ولو لم يتم تناوله من المضطر حفظاً للمروءة لأدى ذلك إلى فوات نفسه وهلاكها؛ ولهذا الاعتبار أبيحت الميتة والخمر للمضطر في مخمصة لا يجد غيرها.

٢ - يعتبر الجهاد ضروري لحفظ الدين، ووجود إمام ووال يتولاه ويحض عليه أيضاً ضرورياً، واشتراط العدالة في الوالي من المكملات.

ولو اعتبرنا العدالة في جميع الأحوال، وحُظر الجهاد إلا في حالة وجود إمام عادل لأدى ذلك إلى ضياع الدين ووقوع ضرر عظيم على المسلمين؛ لذا قال العلماء بجواز الجهاد مع أئمة الجور؛ لأنه لو ترك لعاد ذلك على الدين بالنقصان، ورجع على الأصل بالبطلان^(١).

(١) انظر الشاطبي: الموافقات (٧)؛ البيهقي: مقاصد الشريعة (٣٤٤).

الفصل الثالث: مصلحة حفظ النفس

ويتضمن المباحث الخمسة التالية:

المبحث الأول: تعريف مصلحة حفظ النفس.

المبحث الثاني: منزلة حفظ النفس بالنسبة لغيرها من المصالح.

المبحث الثالث: مراتب حفظ النفس.

المبحث الرابع: الحقوق المتعلقة بمصلحة حفظ النفس.

المبحث الخامس: الأصول المقاصدية والقواعد الفقهية المتعلقة

بمصلحة حفظ النفس.

المبحث الأول: تعريف مصلحة حفظ النفس في الشريعة الإسلامية

لم أجد - في حدود اطلاعي - من تعرض لتعريف مصلحة حفظ النفس تعريفاً معتبراً، والملاحظ على العلماء أنهم يدخلون في بيان ما يندرج تحت حفظ النفس من القضايا دون التعرض لتعريفها؛ ولعل السبب في ذلك أن حديثهم عن مصلحة حفظ النفس يأتي في ثانيا حديثهم عن المقاصد العامة، أو لأن المراد منها معلوم، لا يحتاج إلى بيان أو تخصيص بتعريف يحدد ماهيتها، وهذه الأسباب، أو غيرها لا تغني عن بيان ماهية حفظ النفس في الشريعة الإسلامية، ووضع تعريف لها يبين حدودها؛ خاصة أنها العنوان الأساسي لهذه الرسالة.

ولكي يتم تعريفها تعريفاً جامعاً لا بد من تحليل كلمات المعرف من ناحية لغوية، واصطلاحية، وبيان المراد منها، ثم وضع التعريف من خلالها، وعلى ضوء ما يفهم من كلام العلماء حول طبيعة حفظ النفس وماهيتها، وحدودها.

وبالنظر إلى المعرف يلحظ أنه مركب من عدة كلمات وهي: «المصلحة» «حفظ» «النفس» «الشريعة» «إسلام» وبيان المراد من هذه الكلمات فيما يلي:

١- تعريف المصلحة في اللغة والاصطلاح:

سبق بيان معنى المصلحة في اللغة والاصطلاح في الفصل الأول، فليرجع إليه^(١).

٢- تعريف كلمة «حفظ» في اللغة:

حفظت الشيء حفظاً؛ أي حرصته، والمحافظة: المواظبة على الأمر، وتأتي بمعنى الذب عن المحارم، والمنع لها عند الحروب، والحفاظ: المحافظة على العهد والمحاماة على الحرم ومنعها من العدو^(٢).

(١) انظر صفحة ٩ ما بعدها.

(٢) انظر ابن منظور: لسان العرب، مادة حفظ (٧/ ٤٤١ وما بعدها).

وهذه المعاني وهي حراسة الشيء والمواظبة عليه والذب عنه كلها مرادة في التعريف الاصطلاحي.

٣- تعريف النفس

أ- في اللغة:

جاءت كلمة النفس بعدة معانٍ في اللغة(*)، أهمها فيما يخص موضوع الرسالة، أن النفس هي: ذات الشيء وحقيقته، والمراد بها هنا جملة الإنسان من الروح والجسد معاً، يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَكُنَّا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ...﴾ (٤٥) (١)(٢).

ب- في الاصطلاح:

النفس في الاصطلاح: «ذلك الوجود الحسي الواعي المتكامل الشامل للروح والجسد المتلازمين اللذين لا ينفصل أحدهما عن الآخر» (٣).

٤- تعريف الشريعة:

أ- في اللغة.

تطلق الشريعة في أصل اللغة على المواضع التي ينحدر منها الماء ليشرب الشاربة منه، يقال شرعة الماء؛ أي مورد الشاربة التي يشرعها الناس فيشربون منه ويسقون والعرب لا تسمي مورد الماء شريعة إلا إذا كان ماء المورد لا انقطاع فيه، وكان الماء ظاهراً على وجه الأرض لا يحتاج إلى إخراجهِ بدلو أو نحوه.

(*) من معاني النفس: ١- الروح التي بها الحياة، يقال خرجت نفس فلان؛ أي روحه. والنفس: صفة للإنسان توجهه للخير والشر: يقول سبحانه وتعالى ﴿... قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ...﴾ (١٨) [يوسف: الآية ١٨]. وتطلق النفس أيضاً على العين والحسد يقال: أصابت فلاناً نفس؛ أي أصابته عين. [انظر ابن منظور: لسان العرب، مادة نفس (٢٣٤/٦)؛ ابن الأثير: النهاية، مادة نفس (٩٣/٥)].

(١) المائدة: الآية ٤٥.

(٢) انظر ابن منظور: لسان العرب، مادة نفس (٢٣٤/٦)؛ ابن الأثير: النهاية، مادة نفس (٩٣/٥).

(٣) الزحيلي: الأصول العامة (١٣٠).

هذا معنى الشريعة في أصل اللغة ثم أصبحت تطلق على الدين، والملة، والطريقة، والمنهاج، والسنة^(١).

ب- في الاصطلاح:

عرفها ابن تيمية بقوله: «اسم الشريعة والشرع والشرعة، منتظم كل ما شرعه الله سبحانه وتعالى من العقائد والأعمال»^(٢).

وهي بهذا المعنى تشمل كل الشرائع التي نزلت على الأنبياء، سواء كانت عقائد، أو أحكاماً.

وقد عرفها بعض العلماء بأنها: «ما سنه الله لعباده من الأحكام عن طريق نبي من أنبيائه»^(٣).

ويلحظ أن محصلة التعريفين واحدة، وهي كل ما أنزله الله سبحانه وتعالى على أنبيائه من أحكام عقائدية أو عملية.

فإذا قيدت الشريعة بالإسلامية، أصبح المراد منها: كل ما سنه الله لعباده من الأحكام وأنزله على محمد ﷺ، وجعله خاتمة الرسالات والمهيمن عليها.

ومن خلال المعاني السابقة، وعلى ضوء ما يفهم من كلام العلماء حول ماهية حفظ النفس يمكن تعريف مصلحة حفظ النفس في الشريعة الإسلامية بما يلي:

هي الغايات والوسائل التي وضعها الشارع الحكيم، وأنزلها على محمد ﷺ، والتي تهدف أصالة إلى حماية الذات البشرية من كل ما يخل بها من جانب الإيجاد، والوجود، والعدم.

شرح التعريف ومحتركاته:

١- الغايات والوسائل: جنس في التعريف يشمل جميع الأهداف والمقاصد العامة

(١) انظر ابن منظور: لسان العرب، مادة شرع (١٧٥/٨ وما بعدها).

(٢) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (٣٠٦/١٩)

(٣) اليبوي: مقاصد الشريعة الإسلامية (٣١)

وذلك بقولي الغايات، وكذلك يشمل مكملات المقاصد العامة، والطرق المؤدية لحفظ النفس، وذلك بقولي: «الوسائل».

٢ - التي وضعها الشارع الحكيم: قيد احترازي في التعريف يخرج الغايات والوسائل التي هي من وضع البشر.

٣ - وأنزلها على محمد ﷺ: قيد احترازي يقصر المعرف على الشريعة الإسلامية، ويخرج الشرائع السماوية السابقة.

٤ - التي تهدف أصالة إلى حماية الذات البشرية: قيد لبيان طبيعة هذه الغايات والوسائل والغرض منها، والمراد بالذات البشرية ما يشمل كل من الروح والجسد حال الاجتماع والافتراق؛ لأن الحفاظ على الجسد بعد الموت بعدم امتهانه يدخل في باب التحسينات والمكملات التي تهدف للحفاظ على الكرامة الآدمية(*).

(*) قد يعترض البعض بأن التعريف غير مانع؛ لأن الدين يدخل في حفظ الذات البشرية من الناحية الروحية، والنسل أيضاً جاء لحفظ الذات البشرية، والعقل جزء من الجسد؛ إذا هو داخل في حد التعريف.

ويرد على هذا الاعتراض بأنه من المسلم به من أن هناك تداخلاً واضحاً بين المقاصد الخمسة، فالنسل مقدمة لحفظ النفس، والعقل جزء من النفس، والدين جاء لحماية الذات البشرية من فساد الاعتقاد والتصورات، وجاء لتزكية الروح وحمايتها من المعتقدات الفاسدة، والمال وسيلة عظمى لحفظ الذات البشرية.

فالتداخل موجود بين المقاصد الخمسة، لذا جاء قيد «أصالة» في التعريف للتمييز بينهما ولدرء التداخل، فالغايات التي جاءت أصالة لحفظ الذات البشرية جسداً وروحاً هي التي تدخل في حد التعريف وهي ما كان المراد الأصلي لها مباشرة حفظ النفس، وما كان بطريق التبع لا يدخل في حد التعريف، والتداخل المذكور سابقاً هو بطريق التبع وليس أصالة.

وأما في الوسائل، فكذلك خص التعريف الوسائل الأصلية التي جاءت وتهدف منها الشريعة الإسلامية لحفظ النفس مباشرة لا بطريق التبع، وقد لا يدخل حفظ النسل على اعتبار أنه مقصد من مقاصد التشريع في حد التعريف، ويكون دخوله في التعريف من باب الوسائل على اعتبار أنه وسيلة لحفظ النفس من جانب الوجود ابتداءً، ولكن دخوله هنا يكون أيضاً بطريق التبع؛ لأن لحفظ النسل غاياته ومقاصده التي أخرجتها محترزات التعريف منه.

٥- من كل ما يخل بها من جانب الإيجاد الوجود والعدم. قيد في التعريف لبيان الحال، ويشمل كل الأحكام الشرعية التي جاءت لحفظ النفس البشرية من جانب الإيجاد: كتشريع الزواج، واعتباره الطريق الوحيد للنسل، وتحريم الاختصاص، وبعض أشكال التلقيح الصناعي، وتحريم الإجهاض.

وكذلك يشمل حفظ النفس من جانب الوجود: كإباحة المطاعم، والاهتمام بالصحة والتداوي، والعناية بالجسد ورياضته، وحفظه على فطرته التي فطر الله سبحانه وتعالى الناس عليها دون تغيير.

وكذلك يشمل كل الأحكام التي تتضمن حفظ النفس من جانب العدم: كالقصاص، وأحكام القتل الخطأ، وتحريم أي اعتداء على النفس البشرية، وخصه بأحكام وعقوبات خاصة به كأحكام دفع الصائل على النفس والإجهاض، وأحكام المكره وغير ذلك من الأحكام التي تتضمن حفظ النفس من جانب العدم.

المبحث الثاني: منزلة مصلحة حفظ النفس

حظيت النفس البشرية بعناية فائقة في الشريعة الإسلامية ، وكانت محط تكريم الله سبحانه وتعالى ، ونالت منزلة خاصة بالنسبة لأولويات الشريعة في حفظ الكليات الخمسة ، هذه المنزلة يمكن بيانها من خلال العناوين التالية :

أولاً: عناية الشريعة بالنفس الإنسانية.

يقول الله سبحانه وتعالى : ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً ﴾ (١).

فقد كرم الله سبحانه وتعالى الإنسان ، وسخر له الوجود ، وفضله على كثير من خلقه بالعقل والعلم والمنطق ، والصورة الحسنة ، والهيئة المعتدلة التي تميز بها عن سائر المخلوقات وعهد إليه عمارة الكون ، واستخلفه فيه لتحقيق مرضاة الله سبحانه وتعالى ، ولينال شرف عبودية الاختيار له .

ومن مظاهر تكريم الشريعة للنفس البشرية أنها تضمنت أحكاماً تشمل الرعاية والعناية بالنفس البشرية من بداية تخلقها ، إلى نهاية رسالتها في الحياة الدنيا ، وتعدى ذلك لتكريم الجسد بعد الموت ؛ من خلال أحكام تحظر الاعتداء عليه أياً كان هذا الاعتداء سواء كان بالتمثيل به ، أو امتهانه أو غير ذلك .

وكذلك جعل المحافظة عليها من أعظم المقاصد التي جاءت بها الشريعة ، واعتبر الاعتداء عليها من أعظم الجرائم التي يستحق عليها صاحبها أشد العقوبة في الدنيا والآخرة .

ثانياً- النفس البشرية التي هي محل عناية الشريعة وأحكامها.

المقصود من النفس التي عنيت بها الشريعة الإسلامية : تلك النفس المعصومة بالإسلام

(١) الإسراء: الآية ٧٠.

أو الجزية أو الأمان، والمراد بالنفس المعصومة، تلك النفس المحترمة في نظر الشريعة، والتي لا يجوز إهدار دمها ولا مالها. وقد بين الدريني المراد بالعصمة قائلاً: «هي عصمة الشخصية الإنسانية في عناصرها المادية والمعنوية ومن العناصر المادية للشخصية الإنسانية: حق الحياة، وسلامة الجسم وأعضائه من الالتفاف والبتير والضرب والجرح»^(١).

وأساس العصمة كما يتبين مما سبق الإيمان والأمان، فبالإيمان تعصم دماء المسلمين وأموالهم، وبالأمان تعصم دماء غير المسلمين وأموالهم، والأمان قد يكون مؤقتاً كالأمان الذي يعطى للمستأمن والمعاهد^(*)، وقد يكون دائماً كالأمان الذي يتمتع به الذميون^(**) في دار الإسلام^(٢).

(١) الدريني: د فتحي: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، ط الثانية ١٩٨٧م، مؤسسة الرسالة بيروت (٢٤٢، ٢٥٣) وسيشار إليه: (الدريني: خصائص التشريع الإسلامي).

(*) ١- المستأمن: هو من دخل دار المسلمين بعد أن أمنه بعض المسلمين على نفسه وماله، والأمان: عقد يفيد ترك القتل والقتال مع الحربيين، وركنه اللفظ الدال على الأمان، والأمان إما أن يكون مع فرد أو جماعة، وطبيعة عقد المستأمن أنه يكون مؤقتاً وليس دائماً، ولا يزيد على سنة، وبعقد الأمان يستطيع الحربي أن يدخل دار الإسلام دون أن يعترض عليه أو على ماله أحد، وهو عقد لازم عند جمهور الفقهاء غير الحنفية [انظر الزحيلي: الفقه الإسلامي (٦/ ٤٢٩ وما بعدها)].

٢- المعاهد: هو من كان بينه وبين المسلمين مصلحة على ترك القتال مدة معينة بعوض، أو بغيره. وهو بذلك لا يختلف كثيراً في المعنى عن المستأمن؛ حيث تعتبر طبيعة المعاهدة نوع من إعطاء الأمان لصاحبها، ووجه الاختلاف أن المعاهدة تكون بين الإمام أو نائبه مع حاكم الأعداء بينما الأمان قد يقع من أفراد عاديين في الدولة الإسلامية، ويرتكز إعطاؤه في الغالب لأفراد مخصوصين. [انظر هيكل: د محمد خير، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، ط الثانية ٩٦م، دار النفائس، الأردن (١٤٧٤/٣) وسيشار إليه: (هيكل: الجهاد والقتال)].

(**) الذمي: هو من كان بين جماعته، وبين المسلمين عقد ذمة، وعقد الذمة: عقد مؤبد بين المسلمين والكفار يتم من خلاله التزام المسلمين ببقاء الكفار في ديار المسلمين، وحمايتهم والذب عنهم مقابل بدل الجزية من قبل الكفار، والاستسلام من جهتهم، ويشترط في عقد الذمة ألا يكون المعاهد من مشركي العرب، أو مرتداً [انظر الزحيلي: الفقه الإسلامي (٦/ ٤٤٢ وما بعدها)].

(٢) انظر عودة: عبد القادر: التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، مكتبة دار التراث القاهرة (١/ ٥٢٩ وما بعدها) وسيشار إليه: (عودة: التشريع الجنائي).

ويقابل النفوس المعصومة، النفوس المهذرة التي يباح دمها، أو دمها ومالها: وهي أنفس الحربي والمردت، وهؤلاء زوال عصمتهم بسبب الكفر.

وأما المستأمن والذمي والمعاهد ومن في حكمهم، فتزول عصمتهم بانتهاء أمانهم، أو نقض عهدهم، وإذا زالت عصمتهم تحولوا إلى حربيين تجري عليهم أحكام الحربي^(١).

وهناك نفوس مسلمة مهذرة بسبب ارتكابها لجرائم تعتبر في نظر الشريعة من الجرائم المهذرة والإهدار إما أن يقع على إتلاف النفس جميعاً، أو على عضو منها، وهي على وجه الحصر: الزنا من المحصن، قطع الطريق، البغي، القتل وقطع الأطراف المتعمدان، السرقة^(٢).

ثالثاً - منزلة النفس المعصومة بين المصالح الخمس الكبرى:

بعد بيان ماهية النفس البشرية التي عنيت الشريعة بحفظها، يمكن بيان منزلتها بين المصالح الأخرى وذلك من خلال إبراز أهميتها، وأولوية المحافظة عليها، وتفصيل ذلك على النحو التالي:

أولاً: اتفق العلماء على أن المقاصد الخمسة: الدين والنفس والعقل والنسل والمال، هي من أعظم المصالح التي جاءت الشريعة لحفظها، وكلها تقع في رتبة الضروريات.

ثانياً: اتفق العلماء على أن مصلحة حفظ النفس مقدمة على كل من حفظ النسل والعقل والمال^(٣) يقول الآمدي: «وكما أن مقصود الدين مقدم على غيره من المقاصد الضروريات، فكذلك ما يتعلق به من مقصود النفس يكون مقدماً على غيره من المقاصد الضرورية»^(٤).

(١) المرجع السابق: (٢/ ٥٣١).

(٢) المرجع السابق: (٢/ ٥٣٢).

(٣) انظر الآمدي: الإحكام (٤/ ٣٨١)؛ الغزالي: المستصفى (١/ ٢٨٧)؛ الأنصاري: فواتح الرحموت

(٢/ ٢٦٢) مطبوع مع المستصفى، وسيشار إليه: (الأنصاري: فواتح الرحموت)؛ العالم: مقاصد

الشريعة (١٨٩).

(٤) الآمدي: الإحكام (٤/ ٣٨١).

ويقول الأسنوي(*) : «وأما الأربعة - أي المقاصد الأربعة غير الدين - فيقدم منها مصلحة النفس؛ إذ بها يحصل العبادات»^(١).

وقد ذكر العلماء مسوغات لتقديم النفس على النسل والعقل والمال منها ما يلي:

١ - حفظ النسل ما كان مقصوداً إلا من أجل حفظ الولد حتى لا يبقى ضائعاً دون عناية، أو تربية، فلم يكن مطلوباً لذاته، بل لأجل المحافظة على النفس، وبقائها منعمة حتى تأتي بوظائف التكاليف وأعباء العبادات، إذ ما كان حفظ النسل مقصوداً شرعاً إلا لأنه مقدمة من مقدمات حفظ النفس، وهو بهذا الاعتبار يكون مقصوداً لغيره، بينما حفظ النفس من هذا الوجه مقصود لذاته، وما كان مقصوداً لذاته أولى مما كان مقصوداً لغيره.

٢ - حفظ العقل يعتبر تابعاً لحفظ النفس؛ لأنه جزء من النفس، وهي أصل له، ولأن ما يفضي إلى فوات النفس يؤدي إلى فوات العقل مطلقاً، أما ما يؤدي إلى فوات العقل مطلقاً كشرب الخمر، لا يفضي إلى فوات النفس مطلقاً، لذا كان المحافظة على النفس أولى من المحافظة على العقل؛ لأن فوات النفس معناه فوات النفس والعقل معاً، بينما فوات العقل، يكون به فوات العقل دون النفس، فكان ما يحفظ به مقصودين أولى مما يحفظ به مقصود واحد.

٣ - حفظ المال يعتبر وسيلة لحفظ النفس، والنفس هي المقصودة أصالة، أما المال فبالتابع، وما كان مقصوداً أصالة، أولى مما كان وسيلة له^(٢).

ثالثاً: هناك شبه اتفاق بين العلماء على تقديم الدين على النفس، وهذا ما عليه أكثر العلماء، ولكن نقل عن بعضهم تقديم النفس على الدين، وعن نقل عنه ذلك الآمدي،

(*) الإسنوي: عبد الرحيم بن الحسن جمال الدين الإسنوي، الفقيه والاصولي والنحوي، شافعي المذهب، له مصنفات كثيرة منها: شرح المنهاج (نهاية السؤل)، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول، والكواكب الدرية، وغيرها، توفي سنة ٧٧٢هـ [انظر السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية بيروت، (٩٢/٢) وسيشار إليه: (السيوطي: بغية الوعاة).

(١) الأسنوي: نهاية السؤل (١٨٤/٤).

(٢) انظر الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام (٣٨١/٤)؛ الإسنوي: نهاية السؤل (١٨٥/٤).

وقد ذكر ذلك القول على صورة اعتراض، وأورده ابن الحاجب(*) بصيغة التمرّض حيث قال: «وقيل العكس»؛ أي تقديم النفس على الدين، ونقل الأسنوي ذلك عن ابن الحاجب، ومن نقل عنه ذلك أيضاً الفتوحى، والكمال ابن الهمام(**)، وأكثر هؤلاء العلماء قد ذكروا هذا الرأي دون أن ينسبوه لأحد^(١).

وما ذكروه جاء على صيغة رأي ضعيف والراجح عندهم خلافه، ولكن نقل عن ابن أمير الحاج أنه رجح تقديم حفظ النفس على حفظ الدين؛ حيث قال: «وقد كان الأحسن تقديم هذه الأربعة على الديني؛ لأنها حق آدمي»^(٢).

ويمكن بيان الراجح في المسألة خلال بيان أدلة الفريقين، وذلك على النحو التالي:

أولاً: أدلة الفريق القائل بأن الدين مقدم على النفس.

استدل القائلون بتقديم الدين على النفس من الكتاب والسنة والمعقول:

١- قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٣).

وجه الدلالة:

الآية واضحة الدلالة في أن المقصود الأعظم هو الدين، وما خلق الإنسان إلا لأجل المحافظة عليه من خلال أفراد الله بالعبودية، ويفهم من ذلك أيضاً أن خلق النفس البشرية، وحفظها بعد خلقها لم يقصد لذاته، بل كان مقصوداً لغيره، وهو عبادة الله، وهي المتضمنة

(*) ابن الحاجب: هو عثمان بن عمر بن أبي بكر ابن الحاجب، فقيه مالكي، من كبار العلماء بالعربية والأصول، له عدة مصنفات، منها: الكافية في النحو، ومنتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل - ولد في مصر سنة ٥٧٠ هـ، وتوفي سنة ٦٤٦ هـ [انظر المراغي: الفتح المبين (٢/٦٧، ٦٨)؛ الزركلي: الأعلام (٤/٢١١)].

(**) ابن الهمام: هو كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، إمام من أئمة الحنفية، وهو فقيه وأصولي ومفسر بارز، له عدة مصنفات، منها: شرح فتح القدير في الفقه، والتحرير في أصول الفقه، ولد بالإسكندرية، سنة ٧٩٠ هـ، وتوفي سنة ٨٦١ هـ. [انظر الزركلي: الأعلام (٦/٢٥٥)].

(١) انظر الآمدي: الإحكام (٤/٣٧٧)؛ الإسنوي: نهاية السؤل (٤/١٨٤).

(٢) ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير (٣/٢٣١).

(٣) الذاريات: الآية ٥٦.

ضروري حفظ الدين؛ لذا فإن حفظ الدين مقدم على حفظ النفس؛ لأنه مقصود لذاته، وما كان مقصوداً لذاته أولى بالحفظ مما يكون مقصوداً لغيره^(١).

٢ - عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! إِنَّ أُمِّي مَاتَتْ، وَعَلَيْهَا صَوْمُ شَهْرٍ، أَفَأَفْضِيهِ عَنْهَا؟ فَقَالَ: لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكَ دَيْنٌ أَكُنْتَ قَاضِيَهُ عَنْهَا؟ قَالَ: نَعَمْ قَالَ: فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى»^(٢).

وفي رواية أخرى عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا «أَنَّ امْرَأَةً مِنْ جُهَيْنَةَ جَاءَتْ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: إِنَّ أُمِّي نَذَرَتْ أَنْ تَحُجَّ، فَلَمْ تَحُجَّ حَتَّى مَاتَتْ، أَفَأَحُجُّ عَنْهَا؟ قَالَ: نَعَمْ حُجِّي عَنْهَا. أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكَ دَيْنٌ، أَكُنْتَ قَاضِيَهُ؟ أَقْضُوا لِلَّهِ، فَإِنَّهُ أَحَقُّ بِالْوَفَاءِ»^(٣).

وجه الدلالة:

يدل الحديث على أن حق الله سبحانه وتعالى مقدم على حق الآدمي، وهذا صريح في قول النبي ﷺ بصيغة التفضيل «فدين الله أحق أن يقضى»؛ أي أولى في القضاء من حق الآدمي^(٤).

يقول ابن حجر^(*): «في قوله «فالله أحق بالوفاء» دليل على أنه مقدم على حق الآدمي^(٥).

(١) انظر الأمدي: الأحكام (٣٧٧/٤).

(٢) أخرجه البخاري في الصوم، باب (٤٢) من مات وعليه صوم، حديث رقم ١٩٥٢ [انظر البخاري مع الفتح (٢٢٧/٤)]؛ ومسلم في الصيام، باب (٢٧) قضاء الصوم عن الميت، واللفظ له [انظر مسلم بشرح النووي (٢٧٥/٤)].

(٣) أخرجه البخاري في جزاء الصيد، باب (٢٢) الحج والنذور عن الميت، حديث رقم ١٨٥٢ [انظر البخاري مع الفتح (٧٧/٤)].

(٤) انظر ابن عبد السلام: قواعد الأحكام (١٧٧/١).

(*) ابن حجر: هو أحمد بن علي بن محمد العسقلاني، ولد بعسقلان في فلسطين، وهو من أئمة الحديث والتاريخ والتراجم المبرزين، ويعد شيخ الإسلام في عصره، وهو شافعي المذهب، له مصنفات كثيرة، أشهرها: فتح الباري في شرح صحيح البخاري، وبلوغ المرام من أدلة الأحكام، وتلخيص الحبير في تخريج الراعي الكبير، وهي في الحديث، والدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، والإصابة في معرفة الصحابة، وتقريب التهذيب وهي في التراجم... إلخ، ولد سنة ٧٧٣ هـ، وتوفي سنة ٨٥٢ هـ [انظر الزركلي: (١٧٨/١)].

(٥) انظر ابن حجر: فتح الباري (٧٩/٤).

وتقديم حق الله على حق الآدمي يدل على أن المصلحة المتعلقة بحق الله أولى وأعظم من المصلحة المتعلقة بحق الآدمي.

٣ - حفظ النفس ضروري، وحفظ الدين ضروري، وحال تعارضهما، يقدم الدين على النفس، وذلك واضح في مشروعية الجهاد، فإن فيه إزهاقاً للنفس، وهي مفسدة، ولكنه لا ينظر إليها، لأنه يقابلها مصلحة أعظم منها وهو حفظ الدين، وفي عدم النظر لمفسدة إزهاق النفس مقابل مصلحة حفظ الدين ما يدل على أن مصلحته راجحة على مصلحة حفظ النفس.

ثانياً: أدلة الفريق القائل بأن حفظ النفس مقدم على حفظ الدين.

استدل الفريق الذي يرى تقديم النفس على الدين بأنه إذا ازدحم حقان: حق لله وحق آدمي، قدم حق الآدمي: وذلك للأسباب الآتية:

أ - إن حقوق الله سبحانه وتعالى مبنية على المسامحة والتساهل، بخلاف حق الآدمي فإنه مبني على المشاحة، والمشاحنة.

ب - الله سبحانه وتعالى لا يتضرر بفوات حقه، بينما الآدمي يتضرر بفوات حقه، فقدم الحق الذي يتضرر صاحبه على الحق الذي لا يتضرر صاحبه.

ج - ذكر أصحاب هذا الرأي عدة أمثلة تدل على تقديم حق الآدمي على حق الله حال تزامهما، ومن هذه الأمثلة ما يلي:

١ - إذا اجتمع القتل العدوان مع الردة في شخص، فإنه يقتل قصاصاً لا كفرأ مراعاة لحق الآدمي.

٢ - تقديم مصلحة النفس على الدين بترك الصلاة لإنقاذ غريق.

٣ - خففت الصلاة على المسافر بترك ركعتين، وترك أداء الصوم عليه حال السفر، وعلى المريض أيضاً، وذلك كله مراعاة للنفس، وحق الآدمي في عدم وقوعه في المشقة، وفي هذه الصور يلحظ تقديم حق الآدمي على حق الله.

هذه مجمل الأدلة التي استند لها الفريق الثاني، ويمكن أن يرد عليها بما يلي:

١ - إن تقديم حق الآدمي على حق الله يتصور في الحالة التي لا يؤدي فيها تقديم حق الآدمي على تفويت حق الله بالكلية، أما إذا أدى ذلك إلى تفويت حق الله سبحانه وتعالى بالكلية؛ فإنه يقدم حق الله سبحانه وتعالى على حق الآدمي، وهذا يتضح من خلال الأمثلة التي ذكرها الفريق الثاني وبيانها فيما يلي:

المثال الأول: إذا اجتمع القتل العمد والردة في شخص واحد، يقتل قصاصاً لا كفرةً مراعاة لحق الآدمي.

هذه الصورة لا تدل على تقديم حق الآدمي على حق الله من عدة وجوه^(١):

أ - النفس ليست حقاً محضاً للعبد، بل يتعلق بها حق الله سبحانه وتعالى.

يقول ابن عبد السلام: «ما من حق للعباد يسقط بإسقاطهم إلا وفيه حق لله»^(٢).

لذلك لا يجوز للإنسان أن يقتل نفسه، أو يتصرف فيها بما يفضي إلى تفويتها، يترتب على ذلك أن القصاص يتعلق به حق الله سبحانه وتعالى وحق الآدمي، والقتل كفرةً بسبب الردة يتعلق فيه حق الله سبحانه وتعالى فقط، لذا رجح القصاص على القتل كفرةً؛ لأن ما تعلق به حقان أولى مما تعلق به حق واحد.

ب - تقديم حق العبد في هذه المسألة لا يفضي إلى تفويت حق الله سبحانه وتعالى بالكلية فيما يتعلق بالعقوبة البدنية لبقاء العقوبة الأخروية، بينما لو قتل القاتل كفرةً بسبب رده لكان في ذلك تفويت حق العبد بالكلية؛ لذا كان الأولوية لحق العبد في هذه المسألة من باب المحافظة على الحقين دون تفويت أحدهما مطلقاً.

المثال الثاني: ترك الصلاة لأجل إنقاذ الغريق فيه مراعاة لحق الآدمي على حق الله سبحانه وتعالى.

هذا المثال ليس فيه ما يدل على تقديم حق الآدمي على حق الله سبحانه وتعالى، بل هو من باب تقديم ما اجتمع فيه حقان على ما ليس فيه إلا حق واحد، فإنقاذ الغريق تعلق

(١) انظر الأمدي: الإحكام (٣٧٩/٤)؛ اليوبي: مقاصد الشريعة (٣٠٩).

(٢) ابن عبد السلام: قواعد الإحكام (١٦٧/١).

فيه حقان، وهما حق العبد في إبقاء مهجته، وحق الله سبحانه وتعالى في حفظ النفوس وصيانتها، بينما الصلاة تعلق بها حق الله سبحانه وتعالى، وهذا المعنى أشار إليه ابن عبد السلام بقوله: «وليس تقديم إنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى على الصلوات من هذا الباب، وإنما هو من باب تقديم حق الله وحق العباد على الصلوات»^(١).

وذلك لأن الصلاة متروكة لبدل وهو القضاء، فكان في تركها وإنقاذ الغريق جمع بين الأمرين؛ ذلك لأن الصلاة لا تفوت بتأخيرها، بينما مصلحة إنقاذ الغريق تفوت بالانشغال بالصلاة؛ لذا قدم إنقاذه على الصلاة جمعاً بين المصلحتين.

المثال الثالث: تخفيف الصلاة عن المسافر، وأداء الصوم على المريض والمسافر فيه مراعاة لمصلحة النفس على مصلحة الدين.

هذا المثال ليس فيه ما يدل على تقديم النفس على الدين، وغاية ما يستدل به أن به رعاية للمصلحتين دون تفويت أحدهما مقابل اعتبار الأخرى؛ وهذا واضح بالنسبة لتخفيف الصلاة على المسافر، فقد روعيت مصلحة النفس هنا للمشقة الواقعة على المسافر مع الأخذ بالاعتبار مصلحة الدين؛ لذا كان التخفيف في الصلاة، وليس إسقاطها جمعاً بين المصلحتين، ولا يقال أن في تخفيف الصلاة رعاية للمسافر تقديم لمصلحة النفس على الدين؛ لأن مشقة الركعتين في السفر تساوي مشقة الأربع ركعات في الحضر، وعليه فإن مقصود الدين لم يتغير في السفر عن الحضر، وبالتالي لم يتأخر في أولويته.

بل يمكن القول أن تشريع الصلاة في السفر فيه دلالة على اعتبار الدين وتقدمه في جميع الأحوال، وكذلك الصوم على المريض والمسافر، فإنه لا يفوت مطلقاً؛ بل يتأخر إلى بدل، وهو القضاء.

موازنة وترجيح:

يتضح مما سبق أن الراجح هو تقديم مصلحة الدين على مصلحة النفس، ولهذا الترجيح أسبابه ودواعيه، منها ما يلي:

١ - إن تقديم مصلحة الدين على النفس هو ما عليه عامة العلماء، أما الرأي الثاني فليس له ما يسانده، بل يلحظ من خلال كتب الأصوليين أن أول من طرحه هو

(١) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام (١/١٧٣).

الأمدي، وأورده على صيغة اعتراض ثم سارع في الرد عليه، وتتابع العلماء بعده في ذكره مع الرد عليه دون أن يعتبروه مذهباً لهم، بل يلحظ على الأمدي أنه ذكره كإشكال يمكن أن يقع به بعض الدارسين، وأراد بطرحه دفع هذا الإشكال ببيان سقم أدلته.

٢ - من خلال طرح الأدلة تبين قوة أدلة الرأي الأول، وسلامتها من المعارض بخلاف أدلة الرأي الثاني، فقد تبين ضعفها، وأكثرها في غير محل النزاع.

٣ - هناك كثير من الأدلة تعضد الرأي الأول منها:

قول الله سبحانه وتعالى: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (٤١) (١).

وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿١٠﴾ تُوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (١١) (٢).

فهذه الآيات - وغيرها كثير - صريحة الدلالة في تقديم الدين على النفس والمال، وحمايته بالتضحية بهما وبذلهما رخيصين لأجله؛ فإذا كان مجموع النفس والمال لا يرتقيان معاً على مصلحة الدين، بل يتلفان لأجله، فمن باب أولى أن لا ترتقي مصلحة النفس لوحدها على مصلحة الدين، أو تفضل عليها في ميزان الشرع.

(١) التوبة: الآية ٤١.

(٢) الصف: الآيتان ١٠، ١١.

المبحث الثالث: مراتب مصلحة حفظ النفس

ذكرت سابقاً أن مراتب المصالح الكلية ثلاث، وهي: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، وهذه المراتب الثلاثة هي نفس مراتب حفظ النفس، التي يتم حفظها من خلالها بطريقتين؛ وهما:

الطريق الأول: حفظ النفس من جانب الوجود: ويراد به حفظها من خلال الضمانات التي تكفل وجودها واستمرارها، بتحصيل مصالحها، وتزويدها بأسباب بقائها؛ كالطعام والشراب واللباس والسكن، ومراعاة حالات النفس وظروف تقلبها بين الضيق والسعة.

الطريق الثاني: حفظ النفس من جانب العدم: والمراد به حفظ النفس عن كل ما من شأنه تفويتها، أو تفويت مصالحها.

المطلب الأول: مراتب حفظ النفس من جانب الوجود

لحفظ النفس من جانب الوجود ثلاث مراتب، وهي: الضروريات والحاجيات والتحسينيات، ويمكن بيانها على النحو التالي:

المرتبة الأولى: الضروريات.

والمراد بها هنا: أن تطرأ على الإنسان حالة من الخطر، أو المشقة الشديدة المفضية إلى حدوث ضرر بالنفس البشرية، أو تلف بها، أو بأحد منافعها، فيتعين عليه، أو يباح له الوقوع في المحذور، دفعاً للضرر عنه في غالب ظنه، ضمن قيود الشرع ومبادئه^(١). والضروريات هي أضيق مرتبة في مراتب حفظ النفس، وأولها من حيث الأهمية، وقد شرع لها ما يحفظها من جانب الوجود والعدم.

(١) انظر الشربيني: محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، ط ١٩٥٨م، مطبعة الحلبي مصر (٣٠٦/٤) وسيشار إليه: (الشربيني: مغني المحتاج)؛ العالم: المقاصد العامة (٢٩١).

أما من جانب الوجود، فقد شُرِعَ لها كثير من الأحكام منها:

١ - تشريع الرخص المبيحة للقدر الضروري في الأطعمة والمشروبات المحظورة شرعاً كأكل الميتة للمضطر، أو حال المخمصة، أو شرب الخمر لمن لم يجد غيرها لدفع غصة أصابته، وهذه الرخص تعتبر من قسم الواجب؛ أي يجب فعلها؛ لأن في فعلها مصلحة تفوق كثيراً المفسدة المترتبة عنها، ويترتب على الوجوب هنا، أن من اضطر إلى تناول المحظور، ولم يتناوله، فإنه يَأْثَمُ^(١).

٢ - تشريع الرخص المبيحة للتداوي ببعض النجاسات، وذلك حال عدم وجود غيرها من الأدوية المباحة، ووجه الضرورة في ذلك أن حفظ الأبدان من التلف، أو من خلل يصيبها يعتبر مصلحة راجحة على المفسدة المترتبة على تناول النجاسات؛ إذ يعتبر عدم تناول بعض النجاسات من باب التحسينات، بينما حفظ الأبدان من التلف يعتبر من الضروريات، وحال تعارضهما، يقدم الضروري على غيره؛ لأنه أصل لما سواه، وحفظ الأصل أولى من حفظ فرعه.

٣ - إباحة النظر للعورة للعلاج عند الاضطرار لذلك، ولا يكشف من العورة إلا ما لا بد منه للعلاج، لأن الضرورة تقدر بقدرها .

٤ - نقل الأعضاء وزراعتها يدخل في باب الضروري لحفظ النفس

٥ - جواز التلفظ بكلمة الكفر مع اطمئنان القلب بالإيمان، وذلك في حالة الإكراه بالقتل، أو قطع الأطراف، ولا يترتب على نطقه بكلمة الكفر أحكام الردة لقوله تعالى: ﴿... إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ...﴾^(٢).

وهناك مسائل أخرى تدخل في باب حفظ النفس من جانب الوجود، سيتم تفصيلها مع المسائل السابقة في الجانب التفصيلي لمصلحة حفظ النفس - إن شاء الله - فلا داعي لذكرها تجنباً للتكرار، وما ذكرته هنا جاء على سبيل المثال لا التفصيل.

(١) انظر السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن، الأشباه والنظائر، ط ١٩٥٩م مطبعة الحلبي، مصر (٨٢)

وسيشار إليه: (السيوطي: الأشباه والنظائر)؛ الشريني: مغني المحتاج (٣٠٦/٤).

(٢) النحل: الآية ١٠٦.

المرتبة الثانية: الحاجيات.

وهذه المرتبة تتضمن الأحكام التي تخرج النفس البشرية من حالة الحرج والعنت والمشقة التي لا تبلغ حد الضرورة إلى السعة واليسر، وهي تشمل جميع الأحكام المبنية على رفع الحرج عن الإنسان، والتي تميل به إلى التوسط والاعتدال دون تفريط أو إفراط، سواء تضمنت هذه الأحكام تخفيفات من الشارع الحكيم لبعض الأحكام التشريعية في حالات خاصة تقتضي هذه التخفيفات، وتشملها الرخص التي شرعت دفعاً للمشقة، أو تضمنت أحكاماً تخفيفية شرعت ابتداءً على خلاف الأصل^(١).

إضافة إلى ذلك، فإن هناك أحكاماً أصلية تدخل في باب الحاجيات، وذلك لما يترتب على تفويتها من حرج وعنت يلحق بالنفس البشرية، ومن هذه الأحكام فيما يخص حفظ النفس ما يلي:

١ - إباحة كل ما يرفع عن المكلف الحرج في الطيبات من مأكّل ومشرب وملبس ومسكن، وما شابه ذلك، والقدر الداخل في باب الحاجيات في الأجناس السالفة الذكر، كل ما يفضي تفويته إلى وقوع النفس البشرية في العنت والحرج، أما ما زاد على ذلك مما لا يفضي تفويته على وقوع النفس البشرية بالعنت والحرج فيدخل في باب التحسينيات، وما نقص عن ذلك مما تمس إليه الضرورة فيدخل في باب الضروريات.

٢ - اعتبر بعض العلماء حق النسب من باب الحاجيات، يقول الطاهر بن عاشور: «وحفظ الأنساب بمعنى إلحاق الأولاد بأبائهم من الحاجي للأولاد وللآباء، فللأولاد للقيام عليهم فيما يحتاجون، ولتربيتهم النافعة لهم، وللآباء لاعتزاز العشيرة وحفظ العائلة»^(٢).

واعتبار حق النسب من المصالح الحاجية يترتب عليه أن تكون الحقوق المتعلقة به والمرتبة عليه من باب الحاجيات، مثل حق الحضانة وحق الإرث وحق النفقة... إلخ، خاصة وأن هذه الحقوق ليست من باب التحسينيات.

(١) انظر ابن عبد السلام: قواعد الأحكام (٨/٢ وما بعدها)؛ اليوبي: مقاصد الشريعة (٣١٨).

(٢) ابن عاشور: مقاصد الشريعة (٨١).

٣ - كذلك يمكن اعتبار كثير من الأحكام المتعلقة بحفظ النفس البشرية من باب الحاجيات في حالات خاصة، والضابط في ذلك أن كل حكم يفرض تفويته إلى وقوع النفس البشرية بالعنت دون أن يترتب عليه هلاكها، أو خوفها من الهلاك يعتبر من باب الأحكام الحاجية، ومثال على ذلك التداوي والعلاج، إن ترتب على تركه في بعض الحالات وقوع النفس في الحرج والعنت، فإن هذا التداوي يعتبر في هذه الحالات من باب الحاجيات، أما إن ترتب على تركه هلاك النفس، أو قربها من الهلاك، ففي هذه الحالة يعتبر من باب الضروري لحفظ النفس.

وكذلك حق الطفل في الرضاع من أمه، أو من مرضعة يعتبر من باب الحاجيات، إذا أمكن استبداله بالرضاعة الصناعية دون أن يترتب على ذلك هلاك الطفل، أو مقاربه للهلاك، أما حق الطفل في رضاع اللبأ(*) من أمه فيعتبر من باب الضروري، لأنه لا يعيش بدونه في الغالب.

المرتبة الثالثة: التحسينيات.

إن مرتبة التحسينيات تشمل الأحكام التي تقع موقع التزيين والكماليات التي ترتقي بالنفس البشرية في سلم الكمال في عباداتها وعاداتها ومعاملاتها بكل ما يليق بها من محاسن العادات ومكارم الأخلاق وتجنب الأحوال المندسات التي تأنفها العقول الراجحة، ومقصد الشريعة من تشريع هذه الأحكام الكمالية إبراز الشريعة بصورة جمالية مشرقة يرغبها الجميع ويتمنى الاندماج فيها، أو الاندراج تحت لوائها.

(*) اللبأ: أول اللبن عند الولادة، وأكثر ما يكون ثلاث حلبات، وأقله حلبه [انظر ابن منظور: لسان العرب، مادة لبأ (١/ ١٥٠)] واللبأ سائل قلوي يميل إلى الصفرة، وهو يختلف عن تركيبة اللبن الطبيعي؛ لأنه يحتوي على مواد زلالية كبيرة، ويشتمل على كل الفيتامينات، وهو ملين سهل لطيف، تتجلى أهميته للطفل في الأيام الأولى في أنه لا بد منه ليتخلص الطفل من المواد السوداء التي تملأ أمعائه الدقيقة والغليظة على حد سواء، وهنا تتجلى ضرورته؛ لأنه طارد لهذه المواد التي يؤدي بقاؤها إلى انسداد معوي حاد وقاتل. [انظر الجميلي: د السيد، الإعجاز الطبي في القرآن، ط ١٩٩٠م، دار الهلال بيروت (٨١) وسيسار إليه: (الجميلي: الإعجاز الطبي)].

والمراد بالأحكام التحسينية التي شرعت لحفظ النفس البشرية، الأحكام الخاصة بالنفس التي تضمن لها السعة والترفيه، والاستمتاع بالطيبات، وتجنب المستحبات، وتميل بها نحو أليق العادات وأحسنها ومن هذه الأحكام:

١ - إباحة الطيبات من المأكّل والمشارب، ووجه التحسين في ذلك أن الإسلام قد أباح للإنسان جميع ما في الأرض حلالاً طيباً، يتناول منه ما يشاء دون أي حرج بشرط عدم الإسراف المفضي لوقوعه بالضرر؛ يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿... وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (١).

ووجه التوسعة على النفس البشرية، أن الإسلام قد أباح أكثر المطعومات والمشروبات في الأرض إلا بعض المحظورات التي تقع في دائرة ضيقة جداً، والتي يرجع حظرها إلى الضرر المترتب على تناولها.

والمطعومات والمشروبات ليست كلها في باب التحسينيات، بل هي أغلبها، ومنها ما هو في رتبة الضروريات، وهو مقدار سد الرمق، وما زاد على ذلك يدخل في باب الحاجيات إذا أدى تركه إلى الحرج، وما زاد على ذلك يدخل في باب التحسينيات.

٢ - حظر بعض الخبائث التي تأنف تناولها النفوس السليمة كالميتة والدم ولحم الخنزير، فهذه الخبائث تنفر منها الطبائع السليمة، ونفرتها منها وصف مناسب لتحريمها.

٣ - إزالة النجاسة المستقدرة عن الثوب والجسد، وكذلك الاهتمام بالجسد ليكون على أجمل صورة وشرع لذلك خصال الفطرة كالختان وقص الأظافر والشارب وشفط الإبط وحلق العانة.. إلخ.

٤ - تعتبر كثير من أحكام المولود من باب التحسينيات: مثل الأذان والإقامة في أذنيه عند ميلاده، وتسميته اسماً حسناً في اليوم السابع، والعق عنه، وتحنكه.

٥ - كذلك تشمل الأحكام المتضمنة لتكريم الإنسان بعد موته: مثل أحكام غسل الميت وتكفينه ودفنه وعدم التمثيل به أو تشويهه.

ويدخل في التحسينات أيضاً كل ما حرّمته الشريعة؛ مما يؤدي إلى تغيير الفطرة البشرية، وتشويه صورتها، أو خلقتها التي خلق الله الناس عليها، كالوشم والتفليج وجراحات التجميل المفضية إلى تغيير خلقة الإنسان... إلخ.

وكذلك تشمل هذه المرتبة كل ما يتضمن عناية زائدة بالنفس البشرية مما يدخل في باب التحسين والتزين، ويتضمن التوسعة عليها، مما لا تتضرر النفس بتركها، ولا يلحقها حرج بفقدائها.

والأحكام التحسينية تطبق - غالباً - حال اليسر والسعة التي تمر بالنفس البشرية، وهي الحالة العادية التي يطبق فيها التشريع العام بجميع أحكامه وبما يتضمنه من كماليات ومزايا تحسينية.

وتعتبر مرتبة التزين والتحسين هي ما تسعى الشريعة الإسلامية لتحقيقه بالنسبة للنفس البشرية جماعات وأفراداً؛ لأنها تتضمن الصورة المثلى لها؛ إذ أن أحسن صورة وأكملها للمحافظة على النفس البشرية أن تكون في موقع التزين والتحسين التي لا يتخللها حرج أو ضرورة^(١).

المطلب الثاني: حفظ النفس من جانب العدم

المراد بحفظ النفس من جانب العدم، ما شرع من أحكام وقائية رادعة أو عقابية زاجرة لكل ما يفضي إلى الاعتداء على النفس البشرية بإهلاكها، أو بتفويت منافعها.

وبالنظر إلى الشريعة الإسلامية نلاحظ أنها قد عنت بهذا الجانب عناية فائقة وشرعت لذلك كثيراً من الأحكام التي أحاطت النفس البشرية بأحزمة أمان متعددة تكفل حفظها بأقصى درجة ممكنة، أو تقلل إمكانية الاعتداء عليها إلى أقل درجة ممكنة، وتأكيداً على خطورة هذا الجانب في الشريعة الإسلامية، نلاحظ أن كل هذه الأحكام تدخل في باب الضروري، أو المكمل للضروري، بما يوحي لنا بأن العناية بهذه الأحكام وتأكيداتها في المجتمع يعتبر في أعلى سلم أولويات الشريعة.

ومن هذه التشريعات ما جاء من تدابير واقية من القتل سواء من الناحية الإيمانية، أو

(١) انظر العالم: المقاصد العامة (٢٨٧).

من الناحية الاجتماعية، وكذلك الأحكام المبنية على توخي الحيطة والحذر إلى غير ذلك من الأحكام التي تحيط النفس البشرية بهالة من الحفاظة المشعرة بقدسيتها وخطورة الاعتداء عليها.

وكذلك ما شرع من عقوبات زاجرة حال الاعتداء عليها كعقوبة القصاص في النفس والأطراف.

وكذلك ما شرع من أحكام الدفاع عن الحرمات الخاصة، والمعروف في الشريعة الإسلامية بمشروعية دفع الصائل.

المبحث الرابع: الحقوق المتعلقة بالنفس البشرية

تعلق بالنفس البشرية حقان أساسيان، وهما حق الله سبحانه وتعالى، وحق العبد - وذلك وفق تقسيم العلماء له - وحق العبد ليس على إطلاقه، بل مقيد في حدود التفويض الإلهي للإنسان في إسقاط بعض الأحكام الخاصة بالجناية على النفس البشرية؛ لذا تطلب المقام بيان المراد بالحق، وأقسام الحقوق المتعلقة بالنفس البشرية، وطبيعة حق العبد وحدوده، وآثار هذا التقسيم على الأحكام المتعلقة بالنفس البشرية. وهذه الأمور يمكن بيانها من خلال المطالب الأربعة التالية:

المطلب الأول: تعريف الحق

أ- الحق في اللغة:

كلمة الحق في اللغة تدور حول معنى الثبوت والوجوب والعدل: يقال حق القول؛ أي وجب، وحققت الأمر أي كنت منه على يقين وثبت، ويحق الحق، أي يثبته أو يظهره. ويقضي بالحق؛ أي يقضي بالعدل، والحق نقض الباطل^(١).

ب - الحق اصطلاحاً:

هو اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفاً^(٢).
والحقوق في الإسلام منح إلهية تستند إلى المصادر التي تستنبط منها الأحكام، فلا يوجد حق شرعي من غير دليل يدل عليه.

المطلب الثاني: الحقوق المتعلقة بالنفس البشرية

يقسم الأصوليون الحق بالنظر إلى مستحقه إلى قسمين^(٣):

(١) انظر ابن منظور: لسان العرب، مادة حقق (١٠/٤٩ وما بعدها).

(٢) انظر الزحيلي: الفقه الإسلامي (٩/٤) وقد عزا هذا التعريف للأستاذ مصطفى الزرقاء في كتابه المدخل إلى نظرية الالتزام في الفقه (١٠ وما بعدها).

(٣) انظر ابن عبد السلام: قواعد الأحكام (١/١٥٣)؛ الشاطبي: الموافقات (٢/٢٢١).

١- حق الله:

وهو ما قصد به تحقيق النفع العام للعالم، أو للمجتمع من غير اختصاص بأحد من الناس، وينسب هذا الحق إلى الله سبحانه وتعالى تعظيماً لمصلحة الجماعة وبيان خطورتها، وشمول النفع الذي يحميه الحق، وحكم هذا الحق أنه لا يجوز إسقاطه بعفو أو صلح أو تنازل، ولا يجوز تغييره.

٢- حق العبد:

وهو ما تعلق به نفع خاص وقصد منه حماية مصلحة الشخص. وحكم هذا الحق أنه يجوز لصاحبه التنازل عنه، وإسقاطه بالعفو أو الصلح أو الإبراء أو الإباحة^(١).

والنفس البشرية تتعلق بها الحقان، يقول العز بن عبد السلام: «وكذلك جناية الإنسان على أعضاء نفسه يتفاوت إثمها بتفاوت منافع ما جنى عليه... وليس لأحد أن يتلف ذلك من نفسه؛ لأن الحق في ذلك كله مشترك بينه، وبين ربه»^(٢).

ونظراً لأن الإنسان أو وليه يملك إسقاط الحق الثابت له حال الاعتداء عليه اعتبر العلماء أن حق العبد في النفس غالب على حق الله سبحانه وتعالى من هذه الجهة، بل اعتبر العلماء أن النفس حق محض للعبد من هذه الجهة؛ حيث إن أساس هذا التقسيم ينبني على إمكانية إسقاط الحق أو عدمه.

يقول ابن قيم الجوزية: «والحقوق نوعان: حق الله وحق آدمي، فحق الله لا مدخل للصالح فيه... وأما حقوق الآدميين فهي التي تقبل الصلح والإسقاط والمعاوضة عليها»^(٣).

ويقول الشاطبي: «كل ما كان من حقوق الله سبحانه وتعالى فلا خيرة للمكلف على حال، وأما ما كان من حق العبد في نفسه فله فيه الخيرة»^(٤).

(١) انظر الزحيلي: الفقه الإسلامي (٤/ ١٣ وما بعدها)؛ ياسين: د محمد نعيم، أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، ط الثانية ١٩٩٩م، دار النفائس الأردن (١٥٠) وسيشار إليه: (ياسين: أبحاث فقهية).

(٢) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام (١/ ١٣٠).

(٣) ابن القيم: إعلام الموقعين (١/ ١٠٨).

(٤) الشاطبي: الموافقات (٢/ ٢٦٢).

ومما يؤكد أن تحض حق العبد في النفس إنما هو من حيث إمكانية إسقاطه أو عدمها ما قاله القرافي(*) بهذا الخصوص: «ونعني بحق العبد أنه لو أسقطه لسقط، وإلا فما من حق للعبد إلا وفيه حق لله سبحانه وتعالى، وهو أمره بإيصال ذلك الحق إلى مستحقه.. وإنما يعرف ذلك بصحة الإسقاط، فكل ما للعبد إسقاطه، فهو الذي نعني به حق العبد، وكل ما ليس له إسقاطه، فهو الذي نعني به حق الله سبحانه وتعالى»^(١).

المطلب الثالث: مصدر حق العبد في النفس وحدوده

قد يتصور البعض بأن قول العلماء أن النفس حق محض للعبد يوحي بأن العبد مالك لجسده، وله الحق في التصرف فيه كما يشاء، وبالتالي فإن مصدر هذا الحق هو ملكية الإنسان لنفسه(**) وهذا فهم خاطئ لما ذكرت سابقاً من أن الباعث لهذا التقسيم إنما هو التفريق بين ما يملك العبد إسقاطه وما لا يملك إسقاطه، وحق العبد من هذه الجهة ليس فرعاً عن ملكية الإنسان لنفسه، أو استبداده بالتصرف فيها كيفما شاء، وإنما هو منحة من الله سبحانه وتعالى للعبد لا يثبت إلا بحدود الشرع، وضمن الحدود التي وضعتها الشريعة

(*) القرافي: أحمد بن إدريس شهاب الدين الصنهاجي، من علماء المالكية، نسبته إلى القرافة (المحلة المجاورة لقبر الإمام الشافعي)، وهو مصري المولد والمنشأ والوفاة، توفي سنة ٦٨٤ هـ، له عدة مصنفات منها: الذخيرة، وهو في الفقه، وشرح تنقيح الفصول، وهو في الأصول، والخصائص، وهو في اللغة [انظر الزركلي: الأعلام (١/ ٩٥)].

(١) القرافي: شهاب الدين أحمد بن إدريس، الفروق، دار المعرفة بيروت (١/ ١٤١) وسيشار إليه: (القرافي: الفروق).

(**) ذكر الدكتور مختار مهدي أن جسم الإنسان ملك له يحق له التصرف فيه لأنه يملكه، ويقول بهذا الخصوص: أعضاء الإنسان إذن ملك له، وتحت تصرفه فإذا أقرنا أن الإنسان يتبرع بعضو لقريب له فكأننا نقر بامتلاكه له فلا حق لإنسان أن يهب ما لا يملكه، وفي رأيي أن هذا صحيح وقد يكون له سند من الشرع الإسلامي بما أعطاه من حق للإنسان في التعويض عما قد يفقد أو يتلف من أعضائه عند الاعتداء عليه.. ولما كانت هذه الدية تدفع للشخص الذي وقع عليه الضرر، وكان يستفيد من هذا العضو، أو الأعضاء التي تلقت؛ فإن في تعويضه عنها إثباتاً لملكيتها لها. [انظر مهدي: أعضاء الإنسان بين الهبة والبيع، بحث مقدم لندوة الكويت الطبية بعنوان الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية المتعددة في إبريل ٨٧م (٢٩٧) وسيشار إليه (مهدي: أعضاء الإنسان بين البيع والهبة) وسيشار للندوة (الرؤية الإسلامية للممارسات الطبية).

لا يتعدها، فالله سبحانه وتعالى شرع الحقوق، وألزم العباد بمحتاج خاص في استعمالها والتصرف فيها، وكل تصرف مبني على التعسف في استخدام هذه الحقوق بما يخرجها عن حدودها التي رُسمت لها، يعتبر تصرفاً محرماً، وقد بينت الشريعة حدود ما يملك العبد إسقاطه من حقوق، وذلك في الجرائم المتعلقة بالاعتداء على النفس، فهذه هي دائرة حق العبد في نفسه، أما غير ذلك، فلا يدخل ضمن حدود حق العبد؛ وذلك لتضافر الأدلة الموجبة على الإنسان عدم إلقاء نفسه في التهلكة، وضرورة حفاظه عليها، وعدم تعريضها لأي شكل من التلف الكلي أو الجزئي قصداً؛ إلا في حالات مخصوصة مراعاة لحق الله سبحانه وتعالى، وحفظاً لمصلحة الدين.

ويستند ما ذكرنا على قضية مسلم بها وهي: أن المالك الحقيقي للإنسان هو الله سبحانه وتعالى، والإنسان ما هو إلا أمين على جسده وروحه، وهو مأمور بأن يتصرف في هذه الأمانة بما يصلحها، ولا يفسدها، فإذا تجاوز العبد هذه الحدود وتصرف بجسده أو روحه بما يتعارض مع إصلاحهما، كان خائناً للأمانة التي ائتمن الله سبحانه وتعالى عليها، وتصرف الإنسان حال الاعتداء عليه بالإسقاط أو عدمه إنما هو في حدود الأمانة، وفي ظل التفويض الذي فوضه فيه المالك الحقيقي؛ فلا يحق للإنسان تجاوز حدود ما فوض فيه؛ لأنه يكون بذلك قد تصرف فيما لا يملكه تصرفاً محرماً وباطلاً^(١).

ويترتب على ما سبق أن ملكية الإنسان لنفسه هي ملكية منفعة، وليس ملكية رقة؛ لأن مالك الرقة هو الله سبحانه وتعالى، وملكية المنفعة تقتضي أن يتصرف المتنفع فيها في حدود ما أباحه المالك الحقيقي، وتصرف الإنسان في جسده وروحه، أو أي جزء من جسده ليس مطلقاً، بل مقيدٌ بإذن الله المالك الحقيقي.

يقول الشاطبي: «إحياء النفوس، وكمال العقول والأجسام من حق الله سبحانه وتعالى في العباد، لا من حقوق العباد، وكون ذلك لم يجعل إلى اختيارهم هو الدليل على

(١) انظر بكرو: كمال الدين بكرو، مدى ما يملك الإنسان من جسمه، مجلة مجمع الفقه الإسلامي برابطة العالم الإسلامي، السنة الخامسة العدد السابع (١٩٠)؛ نقلاً عن طنطاوي: د محمد سيد، حكم بيع الإنسان لعضو من أعضائه، الممارسات الطبية (٣٠٥ وما بعدها) وسيشار إليه: (طنطاوي: حكم بيع الإنسان لعضو من أعضائه).

ذلك؛ فإذا أكمل الله سبحانه وتعالى على عبد حياته وجسمه وعقله، الذي به يحصل له ما طلب به من القيام بما كلف به، فلا يصح للعبد إسقاطه»^(١).

ويقول الشعراوي: «الإنسان لا يملك ذاته كله، ولا يملك أبعاض أو أجزاء هذه الذات، فالإنسان لا يملك جسده إنما هذا الجسد ملك لله سبحانه وتعالى، هو الذي خلقه، ولا يستطيع أحد أن يدعي غير ذلك»^(٢).

المطلب الرابع: آثار تعلق حق الله سبحانه وتعالى وحق العبد في النفس البشرية

نقصد بآثار تعلق الحقين بالنفس البشرية، ما جاء من أحكام مؤكدة على تعلق كلا الحقين بها ومن هذه الأحكام:

أ- الأحكام المتعلقة بحق الله سبحانه وتعالى:

شرعت كثير من الأحكام مردها تعلق حق الله سبحانه وتعالى بالنفس البشرية منها: النصوص المثبتة لحرمة الانتحار، أو حرمة اعتداء الإنسان على نفسه وإلحاق الضرر بها بأي شكل كان، حرمة تغيير الإنسان خلقة بغرض التزيين والتجميل، حرمة بيع الإنسان لأي عضو من أعضائه، وجوب أكل المضطر للمحظورات - عند من يرى ذلك الوجوب - إذا كان في تركه للأكل تفويت لحياته، حرمة التبرع بالأعضاء التي يتوقف عليها حياته، أو يترتب على التبرع بها الأضرار المحض به، وجوب تعزيز القاتل - عند من يرى ذلك من الفقهاء - وذلك في حالة عفو ولي الدم عنه. فهذه المسائل والأحكام وشبهاتها إنما بنيت على أساس تعلق حق الله سبحانه وتعالى في النفس البشرية، ولو كانت النفس حقاً محضاً لصاحبها، لكان الحكم في المسائل السابقة مغايراً لما هو عليه، ولجاز للإنسان - مثلاً - الانتحار؛ لأنه بذلك يكون قد تصرف في حدود ما يملك من حقوق دون أن يترتب عليه الاعتداء على حق الغير، ولجاز له تغيير خلقة للتجميل والتزيين، وبيع أعضائه لأنه تصرف في حدود الحق الذي يملكه ملكاً محضاً.

ويمكن اعتبار تعلق حقوق الميت بهذا الحق أولى من تعلقها بحق العبد، لأن العبد لا يملك إسقاطها، يقول ابن عبد السلام: «واعلم أن حقوق العباد ضربان: أحدهما حقوقهم

(١) الشاطبي: الموافقات (٢/٢٦٣).

(٢) انظر طنطاوي: حكم بيع الإنسان لعضو من أعضائه (٣١١).

في حياتهم، والثاني حقوقهم بعد مماتهم، من أنواع إكرامهم، وغسلهم، وحملهم، وتكفينهم . . . ولا تسقط حقوق الميت بإسقاطه، فلو أوصى بالألا يغسل، ولا يكفن، ولا يصلى عليه، ولا يدفن، لم يلتفت إليه؛ لأن هذا من الحقوق التي لا تقبل الإسقاط؛ لما فيها من حق لله سبحانه وتعالى»^(١).

ب- الأحكام المتعلقة بحق العبد:

وهي الأحكام التي شرعت لحفظ النفس مراعاة لحق العبد كإيجاب القصاص في النفس والأطراف، والأحكام التي تدور في دائرة التفويض الإلهي للإنسان في إسقاط بعض العقوبات وإعطاء ولي الدم الحق في إسقاطه، وكذلك يضاف إليه ما ذهب إليه الجمهور من أن رضى المقتول بالقتل يسقط القصاص عن القاتل^(٢).

(١) انظر ابن عبد السلام: قواعد الأحكام (١/١٦٦).

(٢) انظر ابن عبد السلام: قواعد الأحكام (١/١٧٤)؛ ياسين: أبحاث فقهية (١٥٣).

المبحث الخامس: الأصول المقاصدية والقواعد الفقهية

المتعلقة بحفظ النفس

إن هناك كثير من الأصول والقواعد التي تخدم مصلحة حفظ النفس، وقد تم التنويه لكثير من الأصول المقاصدية في ثنايا الرسالة، ولكني أثرت أن أفردتها في مبحث خاص مضيفاً إليها القواعد الفقهية المتعلقة بحفظ النفس، ليتم من خلالها تصور الفلسفة المقاصدية المهيمنة على مصلحة حفظ النفس بشكل متكامل، وما يترتب على ذلك من تصور واضح لمنهج الموازنة والترجيح بين الأدلة والمسائل المتعارضة، وقد قسمت المبحث إلى مطلبين: الأول في بيان الأصول المقاصدية، والثاني في القواعد الفقهية وذلك على النحو التالي.

المطلب الأول: الأصول المقاصدية

الأصول التي سأذكرها هي معاني كلية ثابتة منبثقة عن بعض المسائل المقاصدية التي تم تناولها في الرسالة، وهي عبارة عن ملخص للفكر المقاصدي خاصة فيما يتعلق بحفظ النفس؛ لذا سأذكرها عارية عن الشرح والتمثيل هنا؛ حيث إنها شرحت مع التمثيل في ثنايا المباحث السابقة.

المجموعة الأولى: الأصول المقاصدية التي تبرز طبيعة المصلحة الشرعية ومصدرها.

- ١ - وضع الشريعة إنما هو لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل معاً.
- ٢ - مرجع المصالح والمفاسد هو الشريعة، وبالتالي ليس للأهواء مدخل في إنشائها، أو تحديدها.
- ٣ - وضعت الشريعة على أن تكون أهواء العباد تابعة لمقصود الشارع فيها.
- ٤ - ليس للعقل، ولا للخبرات العادية، ولا للموازن العقلية أو التجريبية وحدها الاستقلال في إدراك مصالح العباد وتحديدها.
- ٥ - الشرع يحيط بجزئيات من المصالح لا يحيط بها العقل.

المجموعة الثانية: الأصول المقاصدية الضابطة للمصلحة.

- ١ - اتباع المصالح مع مناقضة النص باطل.
- ٢ - يجب أن يكون اتباع المصالح مبنياً على ضوابط الشرع ومراسمه.
- ٣ - كل أصل ملائم لتصرفات الشارع، وكان معناه مأخوذاً من مجموعة أدلة، حتى بلغ درجة القطع، يبنى عليه، ويرجع إليه، ولو لم يشهد له نص معين.
- ٤ - كل مصلحة لا ترجع إلى حفظ مقصود فهم من الكتاب والسنة والإجماع، وكانت من المصالح الغريبة التي لا تلائم تصرفات الشرع فهي باطلة.
- ٥ - معيار المصالح والمفاسد لا ينظر إليه باعتبار الدنيا فقط، بل باعتبار الدنيا والآخرة معاً.

المجموعة الثالثة: أصول الموازنة والترجيح بين المصالح.

- ١ - باستقراء أدلة الشرع ثبت قطعاً أن الشارع قاصد إلى حفظ المصالح الضرورية والحاجية والتحسينية.
- ٢ - أعظم المصالح جرياناً للأمور الضرورية الخمسة المعتبرة في كل ملة. وأعظم المفاسد ما يكره عليها بالإخلال.
- ٣ - أعظم المصالح في الاعتبار الدين ثم النفس فالعقل فالنسل فالمال.
- ٤ - تعتبر مصلحة الدين أساس المصالح كلها، وتقدم عليها عند التعارض؛ لأنها أصل وغيرها من المصالح متفرعة عنها.
- ٥ - إذا تعارض ضروري مع ضروري مثله بما لا يمكن الجمع بينهما، قدم أهمهما وأولاهما بالاعتبار في نظر الشارع.
- ٦ - المصالح الضرورية أصل المصالح الحاجية والتحسينية.
- ٧ - يقدم الضروري على الحاجي والحاجي على التحسيني عند التعارض.
- ٨ - لكل مرتبة من المراتب الثلاثة تكملة، ويشترط لاعتبار التكملة ألا تعود على أصلها بالإبطال، أو بعبارة أخرى، لا يؤبه لمكملات المصالح عند تعارضها مع المصالح الأصلية.

- ٩ - يعتبر كل من مجموع الحاجي والتحسيني فرداً من أفراد الضروري .
- ١٠ - تعتبر المحافظة على الحاجي والتحسيني مطلوبة لأنه بها تكمل المحافظة على الضروري^(١) .

١١ - إذا تعارضت مصلحتان بحيث لا يمكن الجمع بينهما، ينظر إلى قوتيهما، وتقدم المصلحة الأقوى على ما هي دونها، فإن كانتا في رتبة واحدة من حيث القوة، ينظر إليهما من حيث العموم، فتقدم أعم المصلحتين شمولاً على أضيقيهما، بشرط كون المصلحتين مؤكدتين لا موهومتين أو مشكوكاً فيهما، فإن تساوتا في ذلك، ينظر إليهما من حيث القطع والظن، فتقدم المصلحة القطعية على المصلحة الظنية .

المطلب الثاني: قواعد الفقه الكلية(*)

القواعد الفقهية: هي ضوابط كلية، يندرج تحت كل ضابط منها كثير من المسائل

(١) راجع هذه الأصول عند: الريبسوني: نظرية المقاصد (٣١٩ وما بعدها)؛ اليوبي: مقاصد الشريعة (٤٥٤ وما بعدها)؛ انظر الحسني: مقاصد الشريعة عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور (٤٢٦ وما بعدها)؛ الأسطل: د يونس محيي الدين، ميزان الترجيح في المصالح والمفاسد عند التعارض، رسالة دكتوراه مقدمة للجامعة الأردنية ١٩٩٦م (٦٥-١٠١) وسيشار إليه: (الأسطل: ميزان الترجيح)، وقد أسهب أستاذنا في بيان الأصول المقاصدية المتعلقة بمنهج الموازنة بين المصالح من خلال إثباتها وذكر الأمثلة المتنوعة عليها من شتى فروع الفقه مبرراً للمنهج المقاصدي الذي يحكمها ويضبطها .

(*) تعتبر قواعد الفقه أغلبية ظنية مصدرها استقراء المسائل الفقهية، وملاحظة الضابط الكلي الذي يجمع كل مجموعة من فروعها المشتتة، والتعبير عن هذا الضابط بكلمات موجزة تستوعب أغلب الفروع الجزئية المندرجة تحتها، وبالتالي تعتبر قواعد الفقه متأخرة عن الأحكام الفقهية ومبنية عليها، وليست منسثة لها؛ لذا في الأصل لا يصح الاستدلال بها على الفروع والأصول؛ لأنها فرع عن الأحكام، وكيف يستدل بالفروع على الفروع؟ أو بعبارة أخرى هي أحكام شرعية مبنية على استقراء الأحكام الفقهية، ولا يستدل بالأحكام على الأحكام، وكلامنا هذا ليس على إطلاقه؛ لأن بعض القواعد الفقهية قد تكون في أصلها عبارة عن نص من القرآن أو السنة، أو مطابقة له في المعنى تماماً، أو معبرة عن دليل أصولي، وهي بهذا الاعتبار تعتبر أصلاً يقاس عليه، أو يستدل من خلاله .

كذلك لا يمنع من الاستدلال بها في النوازل حال عدم وجود نص شرعي يخدم هذه النوازل مباشرة، أو يصطدم مع استدلالنا بالقاعدة الفقهية، ويكون الحكم في هذه الحالة من باب غلبة =

والفروع الفقهية. وهي نوعان: القواعد الكلية الكبرى، وهي عبارة عن ضوابط عامة يندرج تحتها ما لا يحصى من الفروع الفقهية في أبواب مختلفة، وقواعد صغرى، وهي عبارة عن ضوابط لبعض المسائل الفقهية المحصورة، وقد لا يتعدى الضابط منها باباً فقهياً واحداً^(١).

والذي يعيننا من القواعد الفقهية بنوعها ما له علاقة مباشرة بمصلحة حفظ النفس، ويمكن بيان ذلك على النحو التالي:

أولاً: القواعد الكبرى المتعلقة بمصلحة حفظ النفس.

القاعدة الأولى: الضرر يزال.

تعتبر هذه القاعدة من أمهات القواعد الفقهية، حيث يعتبرها العلماء إحدى خمس قواعد عليها مدار التشريع بأكمله، وتمثل هذه القاعدة مبدأً تشريعياً عاماً يحكم أكثر مسائل الفقه؛ لأن الشريعة بأكملها مبنية على أساس إزالة الضرر أو تخفيفه، وبالتالي يمكن إدراج كل مسائل حفظ النفس تحتها^(٢).

ولعموم هذه القاعدة وخطورتها، جاءت كثير من القواعد، إما لضبطها أو لتوضيحها، ومن هذه القواعد:

=الظن المبنية على استقرار أحكام الشريعة، حيث إن القواعد الفقهية عبارة عن ضوابط ثبتت من خلال استقرار الأحكام الفقهية، وتختلف بعض الجزئيات عن الضابط الكلي لا يقدح في كلية هذا الضابط، وكذلك كون حكم الضابط أغلبي لا يخل في اعتباره دالاً على مقصود الشارع الحكيم، يقول الشاطبي: «الأمر الكلي إذا ثبت كلياً، فتختلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجها عن كونه كلياً، وأيضاً فإن الغالب الاكثري معتبر في الشريعة اعتبار العام القطعي؛ لأن المتخلفات الجزئية لا ينتظم منها كلي يعارض هذا الكلي الثابت». الشاطبي: الموافقات (٣٥/٢)؛ وانظر البورنو: الوجيز (١٤-١٦)؛ الأسطل: ميزان الترجيح، حاشية (١٠٥).

(١) البورنو: الوجيز (١٤ وما بعدها)؛ عثمان: د محمود حامد، قاعدة سد الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، ط الأولى ٩٦م، دار الحديث، القاهرة (٧٧) وسيشار إليه: (عثمان: قاعدة سد الذرائع).

(٢) انظر السيوطي: الأشباه والنظائر (٨٣ وما بعدها).

أ- الضرر لا يزال بالضرر. وهذه القاعدة تعد ضابطاً للقاعدة الأم وموضحة للمراد بها؛ لأنه لو أزيل الضرر بضرر مثله لما صدق قولنا «الضرر يزال»، ويترتب على هذه القاعدة كثير من الفروع المتعلقة بحفظ النفس منها:

١ - لا يأكل مضطر طعام مضطر آخر، لأنه لا يجوز له أن يرفع الضرر عن نفسه، ويوقعه بغيره.

٢ - الإكراه على القتل لا يجيز للمكره أن يقدم على قتل غيره.

ب- الضرورات تبيح المحظورات. ومجال هذه القاعدة وتطبيقاتها في مصلحة حفظ النفس غزير جداً، بل أكثر فروعها يعتبر من باب مصلحة حفظ النفس، ومن فروعها.

١ - كل مسائل إباحة المطاعم والمشروبات المحظورة عند الاضطرار، والملاحظ أن المحظورات التي أبيحت تقع في إطار الحاجيات أو التحسينيات، وهذه المحظورات تعارضت مع ضروري حفظ النفس، فقدم حفظ النفس حال الضرورة عليها؛ لأن الضروريات أصل لغيرها، والحاجيات التحسينيات تعتبر توابع ومكملات لها؛ لذا تلغى ولا تعتبر مقابل حفظ أصلها، وهو الضروري.

٢ - كذلك كثير من إجراءات التطبيب والجراحة الطبية تندرج تحت هذه القاعدة، بدءاً من إباحة النظر ولمس العورة عند الاقتضاء، وانتهاءً بإعمال الجراحة والمبضع في البدن دون أن يترتب على ذلك قصاص أو ضمان، فهذه الإجراءات في الأصل محظورة لولا عامل الضرورة الذي تسوغ معه تلك الإجراءات والتصرفات، وتغدو من باب أداء الواجب، أو الفعل المأذون به^(١).

ويشترط الشافعية لإعمال هذه القاعدة عدم نقصان الضرورة عن الفعل المحظور لكي يجوز إباحته بها، أما إن كان ارتكاب المحظور أعظم خطراً من الوقوع في الضرورة عندها

(١) انظر أبو غدة، عبد الستار، بحوث في الفقه الطبي، ط الأولى ١٩٩١م، دار الأقصى، القاهرة (٢٧) وسيشار إليه: (أبو غدة: بحوث في الفقه الطبي).

لا يجوز إجراء هذا المحظور أو إباحته، وقد عبر الشافعية عن ذلك بقولهم الضرورات تبيح المحظورات بشرط عدم نقصانها عنها^(١). ويرى البعض أن قواعد الحنفية لا تأبى هذا القيد^(٢).

ومن فروع هذا القيد: إذا دفن الميت بلا تكفين فلا ينبش قبره؛ لأن مفسدة هتك حرمة أشد من مفسدة تركه بلا تكفين، وقد قام الستر بالتراب مقامه.

ج - ما أبيح للضرورة يقدر بقدرها. وهذه القاعدة تعد ضابطاً لسابقتها، ويراد بها أنه لا يباح بالضرورة إلا القدر الذي يدفع الخطر من غيربغي ولا عدوان، وفروع هذه القاعدة هي نفس فروع القاعدة السابقة، حيث لا يتجاوز المضطر حدود الضرورة إلى غيرها.

ومن أمثلتها: لا يأكل المضطر من الطعام المحظور إلا ما يدفع قدر سد الرمق، أو القدر الذي يدفع عنه الخطر، ولا يكشف أو يلمس من العورة في العلاج إلا القدر المضطر إليه، ولا يجوز أن يتعداه إلى غيره.

د - يرتكب الضرر الأخف لدفع الضرر الأكبر، وهذه القاعدة يعبر عنها بصيغة ثانية وهي: إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما^(٣).

وتمثل هذه القاعدة منهجاً تشريعياً عاماً يحكم الموازنة والترجيح بين المفساد المتفاوتة عند تعارضها، ومن جهة أخرى تعتبر هذه القاعدة ضابطة وموضحة للقاعدة الأم، ومعناها أشار إليه ابن تيمية بقوله: «إن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفساد وتقليلها، وأنها ترجح خير الخيرين وشر الشرين، وتحصيل أعظم المصلحتين بتفويت أدناها، ودفع أعظم المفسدتين باحتمال أدناها»^(٤).

(١) السيوطي: الأشباه والنظائر (٨٤).

(٢) الأسطل: ميزان الترجيح (١١١).

(٣) السيوطي: الأشباه والنظائر (٨٧)؛ الحموي: أحمد بن محمد، غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر لزين العابدين إبراهيم الشهير بابن نجيم، ط الأولى ١٩٨٥م، دار الكتب العلمية بيروت (٢٨٦/١) وسيشار إليه: (الحموي: غمز عيون البصائر).

(٤) ابن تيمية: مجموع فتاوى ابن تيمية (٤٨/٢٠).

وبالرغم من أن هذه القاعدة تمثل أساساً للفكر المقاصدي في الترجيح بين المفسد؛ إلا أنه أساس عام محكوم بالأصول المقاصدية الثابتة التي تبرز مراتب المفسد، وأولويات دفعها.

ولعل ابن عبد السلام يعتبر من أكثر العلماء إسهاباً في طرح فروع لهذه القاعدة، منها: أكل النجاسات عند الضرورة، وجواز التداوي ببعض النجاسات عند الضرورة أيضاً، والقصاص ودفع الصائل أيضاً يندرجان تحتها، والصبر على القتل إذا أكره الإنسان على قتل أخيه المسلم، لأن صبره على القتل أقل مفسدة من إقدامه عليه... إلخ^(١).

هـ - درء المفسد أولى من جلب المصالح. والمراد بدرء المفسد إزالتها، وهذه القاعدة تعتبر أيضاً منهجاً عاماً يحكم الفكر المقاصدي في الموازنة بين المصالح والمفسد. وترجيح درء المفسد على جلب المصالح مرجعه ما ثبت من أن اعتناء الشرع بترك المنهيات أشد من اعتنائه بفعل المأمورات، وذلك لما يترتب على الوقوع في المنهيات من الضرر المنافي لحكمة الشارع، ويشترط لإعمال هذه القاعدة أن تكون المفسدة والمصلحة متساويتين، أما إذا كانت المفسدة مرجوحة وقليلة، والمصلحة غالبية وراجحة، فعندها تقدم المصلحة على المفسدة؛ لأن الضرر المترتب على ترك المصلحة في تلك الحالة يكون أعظم من الضرر المترتب على ارتكاب المفسدة، وقد عبر البعض عن ذلك بقوله: «إذا تعارض المانع والمقتضي يقدم المانع إلا إذا كان المقتضي أعظم»^(٢). وبالتالي يكون مرجع هذه القاعدة حال كون المصلحة غالبية على المفسدة إلى القاعدة السابقة في الموازنة بين المفسد، ولهذه القاعدة مجال خصب في الموازنة بين المصالح والمفسد في مصلحة حفظ النفس، ويمكن اعتبار الحكم في أكثر المسائل المعاصرة في مصلحة حفظ النفس من فروع هذه القاعدة، مثل: حظر بعض أشكال التلقيح الصناعي، وحظر الاستنساخ البشري، وحرمة الرحم المستعار، وغير ذلك من المسائل التي سيتم توضيحها في الباب الثاني.

(١) انظر ابن عبد السلام: قواعد الأحكام (١/٩٣ وما بعدها).

(٢) البورنو: الوجيز (٨٦).

و- الحاجة تنزل منزلة الضرورة، عامة كانت أو خاصة^(١).

وهذه القاعدة تخدم المصالح الحاجية، لرفع الحرج عن الناس، ومضمونها أن الحاجة العامة لمجموع الناس، أو الخاصة بأحاديهم، تنزل منزلة الضرورة في جواز الترخيص لأجلها^(٢).

ومن فروع هذه القاعدة الدال على الحاجة العامة: ما إذا عم الحرام قطراً بحيث لا يوجد فيه حلال إلا نادراً؛ جاز للمرء عندئذ أن يتناول ما تدعو إليه الحاجة، ولا يقف عند حد الضرورة؛ لأن الاقتصار على الضرورة يفضي إلى ضعف العباد، وانقطاع المهنيين عن الحرف والصنائع، واستيلاء أهل الكفر والعناد على بلاد الإسلام^(٣).

ومن فروعها على الحاجة الخاصة: إباحة الحرير للرجال عند الحاجة؛ كإزالة الحكمة، أو مداواة الجرب^(٤).

القاعدة الثانية: المشقة تجلب التيسير. تعتبر هذه القاعدة إحدى القواعد الخمس الكبرى، والمراد بها أن الأحكام التي ينشأ عن تطبيقها حرج على المكلف ومشقة في نفسه أو ماله خارجة عن الحد المعتاد، فإن الشريعة - رحمة بالمكلف - تخفف تلك الأحكام بما يقع تحت قدرة المكلف تيسيراً عليه، ودفعاً للحرج.

والملاحظ أن المشقة الموجبة للتخفيف هي المشقة الخارجة عن المعتاد؛ أي التي تتجاوز الحدود العادية والطاقة البشرية، أما المشقة العادية التي تنتج عادة عند أداء الواجبات فلا مانع منها، وليست هي المقصودة في القاعدة السابقة؛ إذ لا يمكن انفكاك التكاليف الشرعية عنها؛ ولأن كل واجب لا يخلو عن المشقة.

ولهذه القاعدة تطبيقات واسعة في أبواب شتى، وبخصوص مصلحة حفظ النفس يلحظ أن مرتبة الحاجيات فيها قد نالت الحظ الأوفر من مجال هذه القاعدة؛ حيث إن الموجب لكل من الأحكام الحاجية وهذه القاعدة واحد، وهو رفع الحرج والعنت عن المكلف.

(١) السيوطي: الأشباه والنظائر (٨٨)؛ البورنو: الوجيز (١٤٩).

(٢) انظر البورنو: الوجيز (١٥٠)؛ الأسطل: ميزان الترجيح (١١٥).

(٣) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام (١٨٨/٢).

(٤) السيوطي: الأشباه والنظائر (٨٨).

ومن فروع هذه القاعدة ما يلي:

أ - جواز إفطار كل من المريض والحامل في رمضان.

ب - تخفيف كثير من التكليف عن النفس البشرية أو إسقاطها حال ملابتها لعارض من العوارض السماوية؛ كالصغر والجنون والإغماء والمريض والموت والحيض والنفاس.

ج - جواز النطق بكلمة الكفر مع اطمئنان القلب عند الإكراه.

ثانياً: القواعد الصغرى المتعلقة بحفظ النفس

١- الجواز الشرعي ينافي الضمان. ومعنى هذه القاعدة أن الإنسان غير مؤاخذ بفعل ما يملك أن يفعله شرعاً، أو بعبارة أخرى: إذن الشارع بالفعل يمنع المؤاخذة عن فاعله، ويدفع الضمان إذا وقع بسبب الفعل المأذون فيه ضرر للآخرين. ومن فروع هذه القاعدة:

أ - يجوز لولي المقتول أمر غيره بالقصاص من القاتل نيابة عنه، ولا ضمان على الغير إذا اقتصر بحضوره؛ لأن جواز القتل لظهور الأمر ينافي الضمان^(١).

ب - ليس على الطبيب ضمان إذا ترتب عن تطييبه ضرر دون تقصير منه أو تعد؛ لأن فعله مأذون به شرعاً.

٢- ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب^(*). وهذه القاعدة لها تطبيقات واسعة، خاصة في العلاقة بين المقاصد ووسائلها، والمقاصد ومكملاتها، فالمقصد الضروري - مثلاً - الذي لا يتأتى أداؤه بصورته المقصودة شرعاً إلا بأداء وسائله ومكملاته، ففي هذه الحالة تأخذ الوسائل حكم المقاصد، وهذا المعنى يعبر عنه في علم المقاصد بقولهم: «الوسائل لها أحكام المقاصد»^(٢).

(١) البورنو: الوجيز (٢٣٤).

(*) هذه القاعدة تعتبر في الأصل قاعدة أصولية وليست قاعدة فقهية، ولكنني أثرت ذكرها هنا لأهميتها، ولما رأيت من بعض مؤلفي كتب القواعد الفقهية من إدراجهم لهذه القاعدة في كتبهم.

(٢) انظر اليوبي: مقاصد الشريعة (٤٥٨).

٣ - إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام. وهذه القاعدة يلحظ أن لها علاقة بقاعدة: درء المفسد أولى من جلب المصالح، ولهذه القاعدة مجال واسع في الموازنة والترجيح بين المطعومات والمشروبات حال الاشتباه فيها من حيث الحل والحرم كما لو اشتبه مذكى بميتة، أو لبن بقر بلبن أتان، أو ماء ببول، لم يجز تناول شيء منها ولا بالاجتهاد، وكذلك من كان أحد أبويه مأكولاً والآخر غير مأكول لا يحل أكله^(١).

وكذلك لها تطبيقات أخرى منها: ما لو اشتبهت محرم برضاعة أو غيرها بأجنبيات محصورات، ففي هذه الحالة لا يحل النكاح بأي واحدة منهن.

(١) انظر السيوطي: الأشباه والنظائر (١٠٦).

الباب الثاني: الدراسة الفقهية لمصلحة حفظ النفس

ويتضمن الفصول الأربعة التالية:

الفصل الأول: حفظ النفس الإنسانية من جانب الإيجاب.

الفصل الثاني: حفظ النفس من جانب الوجود.

الفصل الثالث: حفظ النفس من جانب العدم.

الفصل الرابع: حفظ الجسد بعد الموت بعدم امتهانه والعبث به.

الفصل الأول: حفظ النفس الإنسانية من جانب الإيجاد

ويتضمن المباحث الأربعة التالية:

المبحث الأول: الضوابط والسنن الشرعية لإيجاد نفس بشرية سوية.

المبحث الثاني: حقوق الجنين والطفل.

المبحث الثالث: الإجهاض، أحكامه، ومستجداته المعاصرة.

المبحث الرابع: حكم الاستنساخ.

المبحث الأول: الضوابط والسنن الشرعية لإيجاد نفس بشرية سوية

تمهيد:

عنيت الشريعة الإسلامية عناية فائقة بكل ما يكفل إيجاد نفس بشرية سوية، وهذا يلحظ من خلال تشريعاتها وضوابطها المتعددة التي تكفل تحقيق هذه الغاية السامية، ويتضح ذلك من خلال بيان الخطوط العامة لهذه التشريعات التي تضبط طريقة الإنجاب وطبيعته، والوسائل الكفيلة بإيجاده والحض عليه ومحاربة موانعه، وذلك على النحو التالي:

المطلب الأول: اعتبار النكاح الوسيلة الوحيدة المشروعة

التي تكفل إيجاد نفس بشرية سوية

اعتبر الشارع الحكيم النكاح الوسيلة الوحيدة الكفيلة بإيجاد نفس بشرية سوية، والنكاح في عرف الفقهاء: عقد يفيد ملك المتعة قصداً؛ أى حل استمتاع الرجل من امرأة لم يمنع من نكاحها مانع شرعي، ويراد به العلاقة الناشئة بين زوجين بعقد شرعي يستوفي شرائطه وأركانه؛ كالولي والصدّق والشاهدين العدلين، ويتم بإيجاب وقبول^(١).

والنكاح بالمفهوم السابق هو الصورة الوحيدة التي اعتبرها الإسلام لحفظ النسل والنوع الإنساني من الزوال والانقراض، بالإنجاب والتوالد، وإقامة الأسرة التي يتم من خلالها تربية النشء تربية إيجابية بعيدة عن الانحراف والسلبية، والاضطرابات النفسية والاجتماعية^(٢).

ولئن كان وجود النسل ممكناً بطرق غير الزواج، وذلك من خلال التقاء الذكر بالأنثى بعيداً عن ضوابط الزواج؛ إلا أن هذا النسل بدون الزواج لا يمكن أن يتهيأ له الظروف

(١) انظر إبراهيم: أحمد، أحكام الأحوال الشخصية، مطبعة الفتوح، مصر (١٦/١) وما بعدها) ويشار إليه: (إبراهيم: أحكام الأحوال الشخصية)؛ أبو النور: محمد الأحمد، منهج السنة في الزواج، ط الثالثة ١٩٨٨م، دار السلام القاهرة (٢٥) ويشار إليه: (أبو النور: منهج السنة في الزواج)، الضناوي: محمد علي، الزواج الإسلامي أمام التحديات (٣٩) ليس عليه دار طبع وسنة نشر، ويشار إليه: (الضناوي: الزواج الإسلامي).

(٢) انظر ابن عاشور: مقاصد الشريعة (١٥٧).

الاجتماعية والنفسية التي تكفل له الحياة الرشيدة السليمة، بعيداً عن الانحراف الخلقي، والشذوذ، وشيوع الجريمة، وما ينتج عن ذلك من ضياع للنشء، وخروجه للمجتمع كما تخرج السائمات بلا ضوابط مما يخرج المجتمع الإنساني عن إنسانيته إلى طور الحيوانية.

ويعتبر الزواج الدعامة الأساسية التي تقوم به الأسرة، والأسرة إحدى دعائم المجتمع، ومن خلالها، وفي ظلها يمكن أن تغرس بذرة النشء الجديد غرساً يكفل لها التهيئة النفسية والاجتماعية المتكاملة، في مجال تسري فيه المودة، وتخلله الرحمة، ويظله التوافق النفسي والاجتماعي، وتشيع فيه السكينة الروحية. فيترعرع النشء من طوره الأول في بيئة متكاملة تكفل له جميع متطلباته بعيداً عن الانحراف وسوء التوافق مع المجتمع.

وما سبق يتبين لنا أهمية الزواج لبناء الأسرة، كما تبدو لنا أهمية الأسرة في بناء المجتمع، وقد بين الشارع الحكيم ما للزواج من أثر عظيم في تكوين الأسرة والمجتمع، وما ينجم عن ذلك من الانتشار والكثرة والتراحم. يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ (١).

لذا حض الإسلام على النكاح بأشكال مختلفة، وسن له القوانين والسنن التي تكفل حيويته وعطاءه واستمراريته في المجتمع، وحارب كل الشبهات المفضية للعزوف عنه، وحظر كل الوسائل المفضية إلى التناسل من طريق غيره، كل ذلك في نظام متكامل يضمن للنسل نشأة سوية في أرقى درجاتها.

الحكمة من اعتبار الزواج الوسيلة الوحيدة لحفظ النسل:

١- الزواج بما تضمن من التزامات وموathيق غليظة، وعقود قائمة على التأيد يضمن للنسل حقوقه من كلا الزوجين.

٢- اعتبار طرق غير الزواج مظنة للوقوع في أمراض كثيرة، لها أثرها السلبي على النسل، مثل الزهري والسيلان والإيدز(*) وغيرها من الأمراض الجنسية.

(١) النساء: الآية ١.

(*) ١- الزهري: مرض تناسلي مزمن ينتج عن ميكروب سريع الانتشار بواسطة الجنس، وله مضاعفات كثيرة منها: التهاب الكبد والطحال، والشلل.

٢- السيلان: مرض سري تناسلي ينتج عن ميكروب ينتقل من خلال الاتصال الجنسي، ومضاعفاته كثيرة منها: التهاب المفاصل والمثانة والحالبين والكبد.

٣- الزواج - خاصة في ظل الإسلام وتعاليمه - يكفل إيجاد حياة زوجية مبنية على المودة والسكينة والرحمة، ينعكس أثرها على النسل بما يضمن له حياة طيبة سوية بعيدة عن الانحراف والاضطرابات النفسية^(١).

٤- الزواج بما تضمنه من بناء أسرى محكم إنما هو مراعاة للفطرة الإنسانية التي تميل بصاحبها نحو الاستقرار، بما يضمن له إدراك مشاعره، والتكيف مع ذاته من خلال العالم الصغير الذي يعتبر مسئولاً عنه، وكذلك يشبع في ذاته الميل الفطري المتأصل في تنازع البقاء والامتداد عبر النسل، بحيث يكاد يشعر أنه حي عبر أولاده وأحفاده، يضاف إلى ذلك أنه السبيل الوحيد لإشباع مشاعر الإنسان الفطرية نحو الأبوة والأمومة، والبنوة، فالطفولة بأجوائها وثقلها وأفراحها ومسئولياتها لا تعيش إلا في جو وبيئة سوية، فيها أب وأم يتكفلان برعايتها^(٢).

٥- النكاح يعتبر الوسيلة الوحيدة الأضمن لحفظ النسب الراجع إلى صدق انتساب النسل إلى أصله، وحفظ النسب له أثره الجبلى المباشر في دفع النسل إلى البر بأصله، والأصل إلى النحو والرأفة، والعناية بنسله^(٣).

المطلب الثانى: حظر صور الزواج الأخرى غير الزواج المعهود(*)

في اللحظة التي بارك الإسلام فيها صورة الزواج السابقة الذكر، نراه قد حظر صوراً

=٣- الإيدز: مرض تناسلي يتسبب به فيروس يدمر جهاز المناعة عند الإنسان المصاب به، وهو ينتقل من خلال الممارسات الجنسية- خاصة الشاذة- وهذا المرض له مضاعفات كثيرة تنتهي بموت المصاب، وما زال علاجه معضلة العصر؛ حيث أنفقت مليارات لكشف أسرارهِ والتحكم به دون جدوى، ويعتبر هذا المرض بالنسبة لغيرهِ من الأمراض غول العصر الحديث؛ حيث يحصد سنوياً الآلاف. [انظر الجميلي: الإعجاز الطبي (١٢٨ وما بعدها)].

(١) انظر أبو النور: منهج السنة في الزواج (٤٧ وما بعدها).

(٢) الضناوي: الزواج الإسلامى (٨١ وما بعدها).

(٣) انظر ابن عاشور: مقاصد الشريعة (١٦٢).

(*) أثرت ذكر هذا المطلب لعلاقته الوثيقة بصور مستحدثة للإنجاب من خلال التلقيح الصناعى؛ ألبسها علماء الغرب ثوب المصلحة المرغوب فيها، فاقضى الأمر ذكر أنكحة الجاهلية قبل التلقيح الصناعى لكي يتضح لنا وجه المشابهة بينها وبين بعض صور التلقيح الصناعى.

أخرى للزواج لا تتحقق فيها الحكمة المرجوة من التقاء الذكر بالأنثى، ولا يتأتى فيها للنسل الناتج عنها الثمرة المرجوة ومن هذه الصور ما يلي:

الاستبضاع والاستلحاق والبغايا:

يعهد عن الجاهلية صور للنكاح بيئتها سيدتنا عائشة رضی الله عنها حيث قالت: «إِنَّ النِّكَاحَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ كَانَ عَلَى أَرْبَعَةِ أَنْحَاءَ: فَنِكَاحٌ مِنْهَا نِكَاحُ النَّاسِ الْيَوْمَ، يَخْطُبُ الرَّجُلُ إِلَى الرَّجُلِ وَلَيْتَهُ أَوْ ابْنَتَهُ، فَيُصَدِّقُهَا ثُمَّ يَنْكِحُهَا، وَنِكَاحٌ آخَرُ كَانَ الرَّجُلُ يَقُولُ لَامْرَأَتِهِ إِذَا طَهَّرَتْ مِنْ طَمَئِهَا: أُرْسِلِي إِلَى فُلَانٍ، فَاسْتَبْضِعِي مِنْهُ، وَيَعْتَزِّلُهَا زَوْجُهَا، وَلَا يَمَسُّهَا أَبَدًا حَتَّى يَتَبَيَّنَ حَمْلُهَا مِنْ ذَلِكَ الرَّجُلِ الَّذِي تَسْتَبْضِعُ مِنْهُ، فَإِذَا تَبَيَّنَ حَمْلُهَا أَصَابَهَا زَوْجُهَا إِذَا أَحَبَّ، وَإِنَّمَا يَفْعَلُ ذَلِكَ رَغْبَةً فِي نَجَابَةِ الْوَلَدِ، فَكَانَ هَذَا النِّكَاحُ نِكَاحَ الْإِسْتِبْضَاعِ، وَنِكَاحٌ آخَرُ، يَجْتَمِعُ الرَّهْطُ مَا دُونَ الْعَشِيرَةِ فَيَدْخُلُونَ عَلَى الْمَرْأَةِ كُلُّهُمْ يُصَيِّبُهَا، فَإِذَا حَمَلَتْ وَوَضَعَتْ وَمَرَّ عَلَيْهَا لَيَالٍ بَعْدَ أَنْ تَضَعَ حَمْلَهَا، أُرْسِلَتْ إِلَيْهِمْ، فَلَمْ يَسْتَطِعْ رَجُلٌ مِنْهُمْ أَنْ يَمْتَنِعَ حَتَّى يَجْتَمِعُوا عِنْدَهَا، تَقُولُ لَهُمْ: قَدْ عَرَفْتُمُ الَّذِي كَانَ مِنْ أَمْرِكُمْ، وَقَدْ وَلَدْتُ فَهُوَ ابْنُكَ يَا فُلَانُ، تُسَمَّى مَنْ أَحَبَّتْ بِاسْمِهِ، فَيَلْحَقُ بِهِ وَلَدُهَا لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَمْتَنِعَ بِهِ الرَّجُلُ، وَالنِّكَاحُ الرَّابِعُ، يَجْتَمِعُ النَّاسُ الْكَثِيرُ فَيَدْخُلُونَ عَلَى الْمَرْأَةِ لَا تَمْتَنِعُ مِنْ جَاءِهَا، وَهِنَّ الْبَغَايَا كُنَّ يَنْصُبْنَ عَلَى أَبْوَابِهِنَّ رَايَاتٍ تَكُونُ عَلَمًا، فَمَنْ أَرَادَهُنَّ دَخَلَ عَلَيْهِنَّ فَإِذَا حَمَلَتْ إِحْدَاهُنَّ وَوَضَعَتْ حَمْلَهَا، جَمَعُوا لَهَا، وَدَعَوْا لَهُمُ الْقَافَةَ، ثُمَّ أَلْحَقُوا وَلَدَهَا بِالَّذِي يَرَوْنَ، فَالْتَأَطُّ بِهِ، وَدَعَى ابْنَهُ لَا يَمْتَنِعُ مِنْ ذَلِكَ، فَلَمَّا بَعَثَ مُحَمَّدٌ ﷺ بِالْحَقِّ هَدَمَ نِكَاحَ الْجَاهِلِيَّةِ كُلَّهُ إِلَّا نِكَاحَ النَّاسِ الْيَوْمَ»^(١).

يرشد الأثر السابق إلى أربع صور للنكاح كانت في الجاهلية، الأولى: هي صورة النكاح المعهود إلى زماننا هذا، وهي ما أقرها الإسلام، والصور الثلاثة الأخرى هي ما هدمها الإسلام، وبيانها على النحو التالي:

١- نكاح الاستبضاع:

وصورته كما يفهم من الحديث هي: أن يرسل الرجل زوجته إلى رجل مرغوب في صفاته لكي تطلب منه الجماع، ويعتزلها زوجها في المدة التي جامعته فيها ذلك الرجل

(١) أخرجه البخاري في النكاح، باب (٣٦) من قال لا نكاح إلا بولي [انظر ابن حجر فتح الباري

حتى يتبين حملها منه، والهدف من ذلك رغبة الرجل في نسل يحمل صفات ذلك الرجل المرغوب في صفاته.

٢- نكاح الاستلحاق:

وصورته أن يجتمع الرجال فيدخلوا على المرأة الواحدة، فإذا حصل حمل وولادة، جمعت أولئك الرجال، وألحقت الولد بمن شاءت منهم، دون أن يكون له حق الاعتراض، فيصبح ولده حسب عرف الجاهلية.

٣- نكاح البغايا:

وصورته أن يجتمع الجمع الكثير على المرأة البغي لا تمتنع عن أحد منهم، فإذا كان الولد جمعتهم، وجاء ذو الاختصاص بالنسب والإلحاق بالشبه فيرون صفاته ومن يشبهه من الرجال الذين جامعوا المرأة البغي، فيلحقونه بأقربهم له شبهاً.

المطلب الثالث: التلقيح الصناعي وضوابطه

المراد بالتلقيح الصناعي: التلقيح بين البويضة ونطفة الرجل بطرق طبية صناعية غير الطريقة الطبيعية المعهودة بين الرجل والمرأة^(١)، والتلقيح الصناعي صورة مستحدثة نتجت عن التطور العلمي والطبي المعاصر. ودوافعه الأصيلة هي معالجة الإنجاب بين الزوجين حال وجود علة مرضية تمنع الإنجاب عندهما، أو عند أحدهما، وله دوافع أخرى عند الغرب منها الحرص على تحسين النسل، ومحافظة المرأة على جمالها؛ وذلك باستئجار رحم مستعار تتولى صاحبه مسئولية الحمل والولادة، وآثارها .. إلخ.

وصور التلقيح الصناعي توسع بها علماء الغرب دون ضوابط تضبطها؛ حيث نظروا إلى النتيجة دون اعتبار الوسيلة المستخدمة فيها، ولعل سبب توسعهم بهذا الشكل هو غياب المعايير الدينية في مجتمعاتهم، وتأثرهم بالفلسفة اللادينية في حياتهم.

أما في ظل الشريعة الإسلامية فإنه ينظر لأشكال التلقيح الصناعي وفق المعايير الدينية، والضوابط الشرعية؛ لذا أجاز علماؤنا بعض صور التلقيح الصناعي، وحظروا

(١) انظر ندوة الإنجاب في ضوء الإسلام، ١٩٨٣م، سلسلة مطبوعات منظمة الطب الإسلامي، الكويت (٤٧٧) وسيشار إليها: (ندوة الإنجاب)؛ موسى: عبد الله إبراهيم، المسؤولية الجسدية في الإسلام، ط الأولي ١٩٩٥م، دار ابن حزم بيروت (١٢٨ وما بعدها) ويشار إليه (موسى: المسؤولية الجسدية).

صوراً أخرى، وضابط المسألة هو: إن كل صورة تفضي إلى اختلاط الأنساب، أو شبهة اختلاط الأنساب فهي محظورة، وكل مسألة لا تفضي إلى ذلك فهي جائزة، وهي يتضح من خلال صور التلقيح التالية:

أولاً: الأشكال المحظورة للتلقيح الصناعي:

(أ) أخذ نطفة من رجل وحقنها في الموقع المناسب من امرأة أجنبية عنه، أو زوجة لرجل آخر، وهذا الشكل يعرف بالتلقيح الداخلي، ويلجأ لهذه الصورة عندما يكون الزوج عقيماً.

(ب) أخذ نطفة من زوج، وبويضة من مبيض زوجته، وتوضعا في أنبوب اختبار حتى يتم التلقيح، ثم تزرع اللقيحة في رحم امرأة أخرى غير زوجته، تتطوع بالحمل، وهذه الطريقة يلجأ إليها حين تكون الزوجة غير قادرة على الحمل لسبب في رحمها، ولكن مبيضها سليم منتج، أو لأنها غير راغبة في الحمل وأعبائه.

(ج) إجراء تلقيح خارجي بين نطفة رجل، وبويضة امرأة غير زوجته، ثم تزرع اللقيحة في رحم امرأة أخرى متزوجة، ويلجأ إلى ذلك حين يكون الزوج عقيماً وزوجته أيضاً عقيم، ولكن رحمها سليم، وفي هذه الصورة يكون كل من النطفة والبويضة من غير الزوج والزوجة.

(د) إجراء تلقيح خارجي بين نطفة زوج، وبويضة مأخوذة من امرأة غير زوجته، ثم تزرع اللقيحة في رحم زوجته، ويلجأ لهذه الصورة عندما تكون الزوجة عقيماً، ولكن رحمها سليم قابل لعلوق اللقيحة فيه^(١).

هذه بعض أشكال التلقيح، ويتضح منها أنها تتفق مع نكاح الاستبضاع أو الاستلحاق من حيث المضمون لا الدوافع، وهذه الأشكال حظرتها الشريعة الإسلامية، لما تفضي إليه من اختلاط الأنساب، أو شبهة اختلاط الأنساب، ومفسدة اختلاط الأنساب مفسدة عظيمة، وبالتالي فإن المصالح المتوقعة من صور التلقيح السابقة هي مصالح ملغاة، أو مرجوحة؛ لأنه يترتب على اعتبارها الوقوع في مفسدة تربو عليها بكثير.

(١) انظر أبو النور منهج السنة في الزواج (١٩٤)؛ البقصي: الهندسة الوراثية والأخلاق (٨٥) (٨٩)؛ ندوة الإنجاب (٤٧٧ وما بعدها)؛ مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي بمكة، الدورة الثانية، ١٩٨٥ ع ٢ (١/ ٣٢٥، ٣٢٦) وسيسار إليها: (مجلة المجمع الفقهي الإسلامي).

ويمكن إضافة مفسد أخرى تنجم عن أشكال التلقيح السابقة منها: هدم بناء الأسرة، وعدم الانتماء الوراثي للبيئة التي يعيش فيها النسل الناتج، وكذلك عدم توفر العاطفة الحقيقية من كلا الوالدين أو أحدهما للطفل؛ لأنهما موقفان أن هذا الطفل في الحقيقة ليس ابنهما أو ليس ابناً لأحدهما.. إلخ.

ثانياً: الأشكال المشروعة من التلقيح الصناعي؛

هناك صورتان من صور التلقيح الصناعي أجازها علماؤنا المعاصرون، وهما:

(أ) أن تؤخذ النطفة من رجل متزوج، وتحقن في الموضع المناسب في رحم زوجته حتى تلتقى النطفة بالبويضة التقاءً طبيعياً داخل الرحم، ويقع التلقيح بينها، وهذه الصورة يُلجأ إليها إذا كان في الزوج قصور عن إيصال مائه إلى الموقع المناسب في رحم المرأة.

(ب) أن تؤخذ نطفة من الزوج وبويضة من الزوجة، ويتم التلقيح بينهما في أنبوب اختبار، ثم يتم زرعها بعد التلقيح في رحم الزوجة نفسها، لتكمل اللقيحة أطوار حياتها ونموها داخل الرحم^(١).

وهاتان الصورتان أجازها أكثر الفقهاء المعاصرين وأقرتها المجامع الفقهية(*) ضمن ضوابط وشروط معينة؛ لأن مفسدة اختلاط الأنساب منتفية فيهما، فالولد الناتج عن الصورتين السابقتين نتج من كلا الزوجين.

وقد قاس بعض العلماء التلقيح الصناعي بالصورتين السابقتين على التلقيح الطبيعي

(١) انظر مجلة الفقه الإسلامي، ع ٢ (١/٣٢٥، ٣٢٦).

(*) هاتان الصورتان قد أقرهما كل من مجمع الفقه لمنظمة المؤتمر الإسلامي في جدة في دورته الثالثة، سنة ١٩٨٥ [انظر مجلة مجمع الفقه ع ٣ (١/٥١٦)] والمجمع الفقهي لمنظمة المؤتمر الإسلامي بمكة في دورته الثامنة، سنة ١٩٨٥م، إلا أن المجمع الفقهي نظر إلى الصورة الثانية ببعض التحفظ حيث جاء في قراره: «إن الأسلوب الثالث الذي تؤخذ فيه البذرتان الذكرية والأنثوية من رجل وامرأة زوجين أحدهما للآخر، ويتم تلقيحهما خارجياً في أنبوب اختبار، ثم تزرع اللقيحة في رحم الزوجة نفسها صاحبة البويضة هو أسلوب مقبول مبدئياً في ذاته بالنظر الشرعي، ولكنه غير سليم تماماً من موجبات الشك فيما يستلزمه، ويحيط به من ملاسبات، فينبغي ألا يُلجأ إليه إلا في حالة الضرورة القصوى». [انظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع ٢ (١/٣٢٨)].

- الاتصال الجنسي - بجامع كون كل منهما يتغى به تحصيل النسل بطريق شرعي وهو الزواج^(١).

بل يرى البعض - وأوافقه في رأيه - أن قواعد الشريعة ومقاصدها تستحسن القيام بهذا العمل لما فيه من حفظ للنسل، وتعزيز لآصرة العلاقة الزوجية، وتحقيق لأعظم مقصد من مقاصد الزواج وهو الإنجاب حال تعذره بالطرق الطبيعية، وتحقيق للاستقرار ودوام الألفة بين الزوجين لارتباطهما بما يفضي إلى استمرارية الزواج، وهو حصول الولد منهما^(٢).

ولكى تؤتي الأشكال السابقة المشروعة الثمرة المرجوة منها دون الوقوع في محذور اختلاط الأنساب، أو شبهة الوقوع فيه، اشترط العلماء شروطاً وضوابط عدة للتلقيح الصناعي منها:

١- أن تكون الزوجية قائمة، فلا يجوز للمرأة أن تحقن نفسها من ماء زوجها الميت الذي قام بحفظ مائه قبل وفاته في أحد بنوك المني؛ وحرمة هذا التصرف مبني على أن العلاقة الزوجية بين الزوج والزوجة تنفصم بموت أحدهما، فإذا تم اللقاح بعد موت الزوج يكون قد وقع بعد انفصام الحياة الزوجية، وتبعاً لذلك يكون الولد الناشئ من هذا اللقاح غير شرعي؛ لأنه نتج عن لقاح بين أجنبيين لا تجمع بينهما علاقة الزوجية^(٣).

٢- أن يكون ذلك برضى الزوجين.

٣- أن يؤمن اختلاط الأنساب بوجود ضمانات لنقل المني والبويضات، وعدم استعمال غير مني الزوج في التلقيح الصناعي الداخلي والخارجي، وبويضة غير الزوجة في كل مراحل التلقيح الصناعي الخارجي.

(١) الخياط: عبد العزيز، حكم العقم في الإسلام، ط ١٩٨١م، وزارة الأوقاف والشئون والمقدسات الإسلامية في الأردن (٢٨) ويشار إليه: (الخياط: حكم العقم في الإسلام).

(٢) منصور: محمد خالد، الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء في الفقه الإسلامي، ط الأولي ١٩٩٩م، دار الفائس الأردن (٨٥) ويشار إليه: (منصور: الأحكام الطبية).

(٣) انظر كوكسال: د. إسماعيل، تغير الأحكام في الشريعة الإسلامية، ط الأولي ٢٠٠٠م، مؤسسة الرسالة بيروت (٢٣٧) ويشار إليه: (كوكسال: تغير الأحكام).

٤- أن تكون هناك ضرورة طبية للقيام بذلك كإسداد قناة فالوب مثلاً، أو وجود أى مانع من الالتقاء الجنسي من قبل أحد الزوجين.

٥- أن تقوم بهذه العملية لجنة طبية موثوق بها علمياً، وشرعياً في مركز حكومي، أو مؤسسة رسمية غير ربحية، بحيث يشرف على تلك الأجنة جهة مركزية موثوقة، ويرى البعض أنه يكفي لذلك أن يقوم بالعملية طبيب مسلم ثقة.

وأرى أن اشتراط لجنة طبية موثوق بها أصح من اشتراط كون الطبيب مسلماً ثقة؛ لأن طبيعة الموضوع الذى قد يترتب عليه اختلاط الأنساب يقتضى أخذ أعلى درجات الاحتياط الكفيلة بمنعه، والاحتياط في ذلك يتفق ونهج الشريعة وأصولها التي احتاطت لموضوع اختلاط الأنساب، وسدت كل الذرائع المفضية إليه، والاحتياط يتأتى من خلال لجنة موثوق بها، أكثر من الاقتصار على كون الطبيب مسلم ثقة، خاصة مع فساد الحال في عصرنا الحاضر.

٦- إصدار قوانين منظمّة لعملية التلقيح الصناعي وفق الضوابط الشرعية؛ بحيث يترتب على كل من يتلاعب بها عقوبات رادعة.

٧- إذا أمكن قيام طبية في عملية التلقيح للمرأة فهو الأفضل، فإن لم يكن فطبيب مسلم، ويكشف من العورة ما يكفي للقيام بالعملية؛ لأن الضرورة تقدر بقدرها.

ثالثاً: التلقيح الصناعي بحجة تحسين النسل؛

لم يقتصر استخدام التلقيح الصناعي عند الغرب بالصور السابقة على الأسباب العلاجية المذكورة، بل تعداها لما هو أوسع من ذلك بما يسمى «الانتخاب الوراثي» والهدف من هذا النوع هو الاحتفاظ بسائل منوي لمجموعة من العباقرة لاستخدامه في الإخصاب لتحسين النوع البشري، وأنشئت لهذا الغرض بنوك للحيوانات المنوية، ومن تشجع لهذه الفكرة الدكتور هرمان مولر الحائز على جائزة نوبل حيث يقول: «إننا نستطيع استخدام ال (أ. ص) في تحسين نوعية الجنس عن طريق أخذ السائل المنوي من أشخاص يتصفون بصفات الذكاء، أو صفات أخرى مرغوبة، والنتيجة هي الحصول على جيل كامل من العباقرة والأصحاء»^(١).

(١) انظر البقصي: الهندسة الوراثية والأخلاق (٨٧).

والأمر لا يقتصر على الطبيب السابق بل هناك زمرة كبيرة من الأطباء الغربيين والمؤسسات الربحية ممن يروجون لذلك في المجتمعات الغربية تحت عناوين مختلفة منها: «طفل بالكتالوج» «أطفال ممتازون للبيع»... إلخ^(١).

ويلحظ أن هذه الصورة من التلقيح الصناعي هي نفس صورة نكاح الاستبضاع المعهودة في الجاهلية، والتي حظرها الإسلام، مع اختلاف في الوسيلة، وصبغها بصبغة علمية، وإلباسها ثوب المصلحة المرغوب بها، وبالرغم من أن هذه الصورة يؤيدها علماء غربيون يُشهد لهم بالعلم إلا أنها واجهت اعتراضات شديدة من كثير من علمائهم من الناحية الطبية والعلمية، لما وجدوا من المحاذير الكثيرة لهذه الصورة، والتي تربو على المصلحة المتوخاة منها.

وقد يتوهم البعض في المصلحة المتوخاة من هذه الطريقة، وهي تحسين النوع البشري^(*)، ولكن هذه المصلحة التي يتوهمها البعض مشكوك في حصولها من الناحية الطبية والعلمية، بل على العكس يرى كثير من الأطباء وذوى التخصص أنها مجال واسع لنقل الأمراض الوراثية إذ إنه من المعلوم أن الطبيب الذى يأخذ المني من المتطوع، لا يجمع عنه إلا المعلومات الخارجية، ويقوم بفحوصات محدودة تشمل معرفته بنوع الدم، وخلو المتطوع من الأمراض التناسلية؛ أى يقتصر على الحصول على معلومات ترتبط بالصفات الخارجية فقط، أما الأمور المرتبطة بالأمراض الوراثية غير الظاهرة فمن الصعب على الطبيب

(١) انظر ندوة الإنجاب (٤٧٣).

(*) تضمنت الشريعة الإسلامية كثيراً من السنن التي تكفل تحسين النسل، منها: السنن التي تحكم طريقة اختيار الزوجة، أو الزوج، والآثار الواردة في الاغتصاب في الزواج وتجنب زواج الأقارب، والسنن والآداب التي تنظم لحظة الالتقاء الجنسي بين الزوج والزوجة، وأهمها الأذكار الحافظة للولد من نزعة الشيطان، أو من مشاركته للزوجين في الجماع، وما يترتب عليه من غلبة النزعة والعرق الشيطاني في تكوين الولد، وآداب المولود: كالأذان والإقامة في أذنيه، وتحنيكه، والعق عنه، وإكمال مدة رضاعه حولي كاملين... إلخ.

فهذه السنن مجتمعة، وما كان على شاكلتها لها الأثر المباشر وغير المباشر في تحسين النوع البشري، أو بعبارة أخرى إيجاد نفس بشرية سوية، وبالتالي فإن مصلحة تحسين النوع البشري مصلحة معتبرة إذا كانت وفق الضوابط والأصول والسنن السابقة، أو ما كان على نهجها، أما ما يطرحه علماء الغرب من وسائل لتحسين النوع البشري، فهو مرفوض جملة وتفصيلاً لأنه يتناقض مع نهج الشريعة وأصولها.

ملاحظتها والتعرف عليها(*)، بل ما يُجهل منها إلى الآن أكثر مما يُعرف مما يجعل المصلحة المتوقعة من هذه الطريقة مشكوك فيها.

هذا بالنسبة للمصلحة الموهومة المتوقعة من هذه الصورة، أما بالنسبة لفساد هذه الصورة فيمكن بيان بعضها - وما خفي علينا أكثر - فيما يلي:

١- هذه الصورة تعزل الإنسان عن مفاهيم أخلاقية كثيرة مثل الضمير والمسئولية، وقدسية الحياة، وكرامة الإنسان، بل تجعل الإنسان مجرد ظاهرة كونية كغيره من الظواهر الأخرى، وهي بذلك تمس من قدسية الإنسان، والإنسان من وجهة نظر كل الأديان أقدس المخلوقات، لذلك تعتبر حياته أقدس من أن تسلب، أو تتعرض للعبث.

٢- اعتماد مثل هذه الصورة يجعل الإنسان لا ينظر للأسرة كمؤسسة يضمن من خلالها استمرار وجوده بالإنجاب، وبالتالي يتم هدم أهم دعامة من دعائم المجتمع، وهي الأسرة.

٣- إنجاب طفل لا ينتمي بصفاته الوراثية إلى الأسرة التي يعيش فيها، يجعله غريباً في أطباعه وأطواره وتطلعاته عن تلك الأسرة التي ينتمي إليها، مما ينجم عنه الاضطراب الأسري والفوضى وسوء التوافق، وبالتالي هدم أسمى المعاني والحكم المتوقعة من المجتمع الأسري.

٤- حرمان معان هامة جداً لسير حياة النسل بطريقة سوية، مثل: الأبوة والأمومة، والتي لها الأثر المباشر في تنشئة النسل تنشئة سوية^(١).

(*) هناك حوالي ثلاثة آلاف مرض وراثي ومنتشر في السلالة البشرية، وهناك أمراض وراثية لا تظهر إلا من خلال تفاعل أصحابها مع العوامل البيئية، ومن أمثلة ذلك الإنزيم الذي يؤدي إلى ظهور مرض سرطان الرئة، فلا يظهر هذا الإنزيم عادة بالرغم من وجوده إلا عند التدخين الذي يلعب دوراً مهماً في تشييط عمله [انظر الربيعي: د. محمد: الوراثة والإنسان، عالم المعرفة الكويت، (١٠) وسيشار إليه: (الربيعي: الوراثة والإنسان)].

والسؤال الذي يطرح أن هذا ما اكتشفه الإنسان من أمراض وراثية، وما خفي قد يكون أكثر، وكذلك هناك أمراض لا تظهر إلا بعد الاندماج بين الصفات الوراثية بين الذكر والأنثى، وعملية بهذا التعقيد كيف يمكن ضبطها بحجة تحسين الجنس البشري.

(١) انظر البقصي: الهندسة الوراثية والأخلاق (١٥١ وما بعدها).

٥- أما من الناحية الشرعية، فإنه يترتب على ذلك اختلاط الأنساب، وهي مفسدة لا ترتقى إلى أي مصلحة من مصالح حفظ النسل حتى لو كانت ضرورية في إلغائها.

هذه بعض مفاصد التلقيح الصناعي لتحسين النوع البشري، أعظمها في نظر الشارع الكريم المفسدة الأخيرة؛ لذا ما يروج له بعض علماء الغرب - مستندين إلى تجاربهم، وموازنينهم العقلية - من مصالح لهذا النوع من التلقيح الصناعي، إنما هو ترويج لبعض المصالح الموهومة التي لا عبرة بها، وما يترتب عليها من مفاصد أعظم بكثير من هذه المصالح حتى لو كانت حقيقية، أو في مرتبة الضروريات، فكيف لو كانت هذه المصالح موهومة حتى في نظر كثير من الأطباء الغربيين، والمعلوم في قواعد الشريعة أن درء المفاصد أولي من جلب المصالح، وهذه القاعدة في حالة تساوي المفاصد مع المصالح، فما بالك إذا رجحت المفاصد على المصالح، ففي هذه الحالة تكون أولي بالتحريم، والمصلحة المتوقعة في ظل المفاصد المترتبة عليها لا ينظر لها بأي وجه من الوجوه، كما لا يُنظر للمنفعة المترتبة على الخمر أمام المفاصد الناتجة عنها.

المطلب الرابع: تشجيع النسل ومحاربة موانعه

سلكت الشريعة منهجاً متكاملًا يحض على النسل وتكثيره، ويحارب كل ما من شأنه التقليل منه، أو منعه، وقد اقتصرنا هنا على بيان الخطوط العامة لهذا المنهج دون الخوض في تفاصيله؛ لأن مجال البحث لا يتسع لذلك، ولأن ما ذكرته يخدم البحث بشكل ثانوي؛ لذا لا داعي للإطالة فيه، وأقتصر على ما يتم به المقصود، وذلك على النحو التالي:

١- الترغيب في الإنسال:

رغب الإسلام في تكثير النسل، وذلك من خلال منهج متكامل في القرآن والسنة، فالقرآن يبرز أن الغرض الأسمى والهدف الأعلى من الزواج هو التناسل والتكاثر، ويبين أيضاً أن الولد هبة من الله ونعمة كبرى يهبها لمن يشاء من عباده ومنة يمتن الله ﷻ بها عليهم، وهي من خير ما يشتهي الإنسان، وأعز ما يفخر به، كذلك يبرز القرآن أن النسل والولد بشارة بشر الله ﷻ بها بعض عباده، وفرح بها قلوبهم، وقد كان طلب الولد من الله ﷻ أحد أدعية عدد من الأنبياء عليهم السلام وتضرعاتهم، والأنبياء عليهم السلام لا يطلبون إلا الخير.

يضاف إلى ذلك أن القرآن قد أبطل الشبهات المفضية إلى تقليل النسل، أو إهلاكه بعد وجوده كالتذرع بالظروف الاقتصادية، أو خشية الفقر، واعتبر ذلك منافياً لمقتضيات الإيمان والتوكيل على الله ﷻ^(١).

أما في السنة فقد رغب النبي ﷺ في زواج الولود، وحض على التكاثر الذي يترتب عليه زيادة عدد أفراد الأمة بما يزيد من قوتها، ويحفظ لها هيبته، إضافة إلى تكثير سواها وعددها يوم القيامة الذي يعتبر مدعاة لمباهاة النبي ﷺ بأئمه بين الأمم، وقد جاءت نصوص حديثة كثيرة تعزز المعنى السابق، إضافة إلى النصوص التي تحارب كل ما من شأنه تقليل النسل، أو قطعه بالكلية^(٢).

٢- النهي عن التبتل والاختصاء(*) وعدم اعتبار دوافعهما:

جاء النهي عن التبتل والاختصاء المفضيين إلى قطع النسل في عدة أحاديث منها:

١- عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال: «رَدَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى عُثْمَانَ بْنِ مَظْعُونٍ التَّبَتُّلَ، وَلَوْ أُذِنَ لَهُ اخْتِصَانًا»^(٣).

٢- عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: «كُنَّا نَغْزُو مَعَ النَّبِيِّ ﷺ لَيْسَ لَنَا نِسَاءٌ. فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَا نَسْتَخْصِي! فَهَآنَا عَنْ ذَلِكَ»^(٤).

ففي حديث سعد رضي الله عنه السابق حرم الرسول ﷺ التبتل، ورد عثمان بن مظعون عنه لما علم أنه انقطع عن النساء، لأجل التفرغ للعبادة، وقد بين في أحاديث أخر أن ذلك يعتبر مخالفة لسنته ورغبة عنها، وهذا الأسلوب يتضمن تأكيداً وتشديداً في النهي عن ذلك؛ لأن التفرغ للعبادة إنما هو لتحقيق مصلحة تحسينية لمقصد الدين، مقابل تفويت

(١) انظر الدردير: د. عبد العزيز، المصلحة من تحديد النسل وتنظيمه، مكتبة القرآن، القاهرة (١٥-٤٩) ويشار إليه: (الدردير: تحديد النسل).

(٢) المرجع السابق (٥٠-١٠٥).

(*) المراد بالتبتل هنا: الانقطاع عن النكاح، وما يتبعه من ملاذ الحياة، إلى العبادة، أما الاختصاء: فهو الشق عن الأثيين وانتزاعهما [انظر ابن حجر: فتح الباري (٩/٢٠)].

(٣) أخرجه البخاري، في النكاح، باب (٨) ما يكره من التبتل والاختصاء، حديث رقم ٥٠٧٣ [انظر البخاري مع الفتح (٩/١٩)].

(٤) أخرجه البخاري، في النكاح، باب (٨) ما يكره من التبتل والاختصاء، حديث رقم ٥٠٧٥ [انظر البخاري مع الفتح (٩/٢٠)].

مصلحة ضرورية لحفظ النسل، وذلك بالانقطاع عن النساء والزواج الذي يعتبر الوسيلة الوحيدة للإنجاب والتناسل، وهذا هو عين الخروج عن سنة النبي ﷺ، وعن نهج الشريعة التي عنت بتحقيق مقاصدها كافة دون أن يطغى إحداها على غيره، خاصة وأن مصلحة الدين التحسينية يمكن تحقيقها بأكمل وجه دون اضطرار إلى التبتل.

وكذلك تضمن الحديثان السابقان النهي عن الاختصاص - وقد جاء ذلك صريحاً في الحديث الثاني - الذي يترتب عليه هدم وسيلة أساسية للتناسل، وبالتالي هدم ضروري حفظ النسل، الذي يعتبر من جهة أخرى وسيلة ومقدمة لحفظ النفس البشرية من جانب الإيجاد، وقد أشار ابن حجر للحكمة من النهي عن الاختصاص بقوله: «والحكمة في منعهم من الاختصاص إرادة تكثير النسل ليستمر جهاد الكفار، وإلا لو أذن في ذلك لأوشك تواردهم عليه؛ فينقطع النسل، فيقل المسلمون، ويكثر الكفار، وهو خلاف المقصود من البعثة المحمدية»^(١).

٣- حكم التعقيم الدائم والمؤقت:

يتضح من أحاديث النهي عن الاختصاص أن الشريعة الإسلامية تحظر كل ما يفضي إلى قطع النسل بالكلية، وذلك لما يترتب على ذلك من تفويت مصلحة عظيمة، وهي ضرورة حفظ النسل، ويتضح من الأحاديث السابقة أن الأسباب المهيجة للاختصاص غير معتبرة شرعاً، أو مرجوحة، مقابل مصلحة حفظ النسل، وبالتالي لا يلتفت إليها.

ويترتب على ذلك أن كل عملية استئصال لقدرة الإنجاب عند الذكر والأنثى - وهو ما يعرف بعمليات التعقيم الدائم - محظورة شرعاً، وذلك قياساً على الاختصاص بجامع أن كلا منهما يفضي إلى قطع صلاحية الإنجاب^(٢).

ويستثني من هذا الحظر الحالات الخاصة التي تقتضيها الضرورة الطبية وفق المعايير الشرعية، والتي ترجح فيها مصلحة الاستئصال من الناحية الشرعية على مصلحة الإبقاء، كأن تكون المرأة مريضة مرضاً إذا كان معه حمل فإنه يفضي إلى هلاكها، أو الإضرار بها ضرراً بالغاً^(٣)، ففي مثل هذه الحالة أو شبهاتها نلاحظ أن هناك تعارضاً بين مصلحة حفظ

(١) ابن حجر: فتح الباري (٢١/٩).

(٢) انظر محمد: عصمت الله عنايت الله، حكم الشرع في التعقيم، البحوث الفقهية المعاصرة، العدد الخامس السنة الثانية، ١٩٩٠م، جدة (١٨٦). ويشار إليه: (عنايت الله: حكم الشرع في التعقيم).

(٣) انظر ندوة الإنجاب (٣١٢)؛ منصور: الأحكام الطبية (١٢٦).

النفس مع مصلحة حفظ النسل، فتقدم مصلحة حفظ النفس لأنها أولى بالاعتبار في نظر الشارع^(١)، وقد نص مجمع الفقه الإسلامي على ذلك حيث جاء في قراره: «يحرم استئصال القدرة على الإنجاب في الرجل والمرأة، وهو ما يعرف بالإعقام، أو التعقيم ما لم يدع إلى ذلك الضرورة بمعاييرها الشرعية»^(٢).

وجاء في توصيات ندوة الإنجاب ما نصه: «جواز اللجوء إلى منع الحمل الجراحي على النطاق الفردي للضرورة التي يقدرها الطبيب المسلم الثقة إذا استنفدت كل الوسائل الأخرى»^(٣).

أما التعقيم المؤقت، ويراد به الإبعاد بين فترتي الحمل لمصلحة ما بما لا يمنع أصل الصلاحية للإنجاب، وإنما يؤجل الحمل، ما دام غير مرغوب فيه مؤقتاً، مع بقاء صلاحية الإنجاب التي يمكن استئناف الإنجاب من خلالها عند الرغبة في ذلك، ويستخدم لذلك وسائل كثيرة ميكانيكية وكيميائية، وموضعية^(٤).

أما عن حكمه، فإنه لا يكاد الباحث يجزم بحكم واحد في هذه المسألة؛ نظراً لاختلاف العلماء في حكم العزل الذي وردت فيه أحاديث تبينه، وأخرى تحظره.

وقد أشار الصنعاني(*) إلى ذلك بقوله: «معالجة المرأة لإسقاط النطفة قبل نفخ الروح متفرع جوازه وعدمه على الخلاف في العزل، ومن أجازها أجاز المعالجة، ومن حرمه حرم هذا بالأولي، ويلحق بهذا تعاطي المرأة ما يقطع الحبل من أصله...»^(٥).

وقد رجح كثير من العلماء المعاصرين إباحة العزل مع الكراهة التنزيهية إلا لحاجة^(٦).

(١) انظر الأسطل: ميزان الترجيح (١٠٤).

(٢) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، جدة، الدورة الخامسة، العدد الخامس (١/٧٤٨) وسيشار إليها: (مجلة مجمع الفقه الإسلامي).

(٣) ندوة الإنجاب (٢٥٠).

(٤) انظر عنايت الله: حكم الشرع في التعقيم (١٧٦).

(*) الصنعاني: هو محمد بن إسماعيل الكحلاني المعروف بالأمر، نشأ وتوفي في صنعاء (١٠٩٩هـ - ١١٨٢هـ) من علماء الزيدية باليمن، له نحو مئة مؤلف منها: توضيح الأفكار شرح تنقيح الأنظار، وهو في مصطلح الحديث، والمسائل المرضية في بيان اتفاق أهل السنة والزيدية [انظر الزركلي: الأعلام (٣٨/٦)].

(٥) الصنعاني: محمد بن إسماعيل النعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام، دار الفكر، بيروت (١٤٦/٣) ويشار إليه: الصنعاني: سبل السلام.

(٦) انظر ندوة الإنجاب (٣٧٠)؛ منصور: الأحكام الطبية (١٥٠)؛ عنايت الله: حكم الشرع في التعقيم (١٧٦).

وبالتالي فإن مجمل القول في التعقيم المؤقت، أو استخدام موانع الحمل المؤقتة، أنه لا يوجد دليل شرعي يحظره، إضافة إلى أن قواعد الشرع لا تأباه مراعاة لظروف الناس، وحاجاتهم الخاصة، فإن البعض قد يحتاج إلى التعقيم المؤقت بسبب بعض الظروف الصحية، أو الاجتماعية كأن تكون المرأة مريضة، والحمل يثقل عليها، ويعرضها للضرر، أو بسبب خوف المرأة على ابنها الرضيع، أو على صحتها إذا حملت مباشرة بعد ولادتها وذلك عند النساء اللاتي يسرع إليهن الحمل بعد الولادة، ففي مثل هذه الحالات وغيرها يباح للمرأة استخدام موانع الحمل المؤقتة استثنائاً بالقاعدة الشرعية الضرر يزال^(١).

وقد نص المؤتمر الخاص بالإسلام وتنظيم الأسرة على أن منع الحمل المؤقت جائز حال: «قيام الزوجية بالتراضي بينهما، وبدون إكراه باستخدام وسيلة مشروعة، ومأمونة لتأجيل الحمل، أو تعجيله بما يناسب ظروفهما الصحية والاجتماعية...»^(٢)، ولكن يشترط لإباحة التعقيم المؤقت توفر ثلاثة شروط وهي:

أ - ألا يفضي استخدام موانع الحمل إلى الإضرار بالزوجين، أو أحدهما ضرراً بدنياً مادياً، أو معنوياً في الحال، أو في المآل؛ لأن الضرر لا يزال بالضرر.

ب - ألا يؤدي استخدامها إلى إحداث عقم دائم، بأن يترتب على استخدامها القضاء على صلاحية الإنجاب عند الزوجين، أو أحدهما.

ج - أن يكون استخدامها على مستوى الأفراد - لظروفهم الخاصة - لا على المستوى الجماعي، بحيث يمثل استخدام موانع الحمل سياسة جماعية تشمل الأمة عموماً، أو دولة بعمومها، ففي مثل هذه يحظر استخدام موانع الحمل بغرض تحقيق هذه السياسة؛ لمنافاته لمقاصد الشريعة المرغبة بالإنسال عموماً^(٣).

٤- تنظيم النسل وتحديده:

والمراد به سياسة جماعية تهدف إلى منع أفراد الأمة من المجيء بمواليد غير مرغوب فيهم عن طريق الإلزام، أو التأثير الإعلامي^(٤).

(١) انظر المراجع السابقة نفس الصفحات.

(٢) ثبت المؤتمر الإسلامي المنعقد بالرباط بعنوان الإسلام وتنظيم الأسرة المنعقد سنة ١٩٧١م (٥١٩/٢) وشار إليه: (مؤتمر الإسلام وتنظيم الأسرة).

(٣) انظر عنايت الله: حكم الشرع في التعقيم (١٧٦ وما بعدها).

(٤) المرجع السابق (١٨٨).

وهو فكرة دخيلة على المسلمين يقصد بها الحد من النمو السكاني بفرض سياسة جماعية على جميع الأفراد تهدف إلى الحد من ظاهرة التناسل لنسبة معينة لكل عائلة؛ بحيث يعتبر الزائد على ذلك غير مرغوب فيه، أو تقلل من النسل في المجتمع من خلال الترويج لاستخدام موانع الحمل لهذا الغرض.

ويتذرع أصحاب هذه الفكرة بأن وسائل المعيشة لا تفي باحتياجات النمو السكاني المتزايد؛ وبالتالي فإن المصلحة العامة وضرورة التطور تقتضي الحد من النسل وتقليله ليتناسب مع وسائل المعيشة المتاحة، يعطى فرصة للمجتمع للنمو الاقتصادي، والفقر بعجلة التطور فيه.

ومفهوم تنظيم النسل أو تحديده بالمفهوم السابق قد ثارت حوله ندوات كثيرة، وخلاصة القول فيه أنه مناف لمقاصد الشريعة المرغبة في تكثير النسل، ومصادم للفطرة الإنسانية المجبولة على حب الولد والذرية والتناسل، وكذلك تعميم سياسة واحدة على مجتمع تختلف طبائع أفرادهم وميولهم وظروفهم تأباه طبيعة الحياة التي جبل عليها الإنسان، يضاف إلى ذلك أن فيه منافاة لحقيقة التوكل والإيمان؛ حيث إن الباعث الحقيقي له هو خشية الفقر، أو مراعاة ظروف المعيشة، وهذه الأسباب ألغاها الشارع الحكيم، واعتبرها من شبهات الشيطان^(١).

أما ما يروجه البعض من أن المصلحة العامة تقتضيه لمراعاة الظروف المعيشية، وتهيئة عدة عددها، وبالتالي زيادة أهم عنصر من عناصر الإنتاج وهو الأيدي العاملة، حيث إن هناك كثيراً من الدول لا تعتمد في مصادرها إلا على مهارة سكانها كسويسرا، يضاف إلى ذلك أن الدول ذات الأغلبية السكانية تصدر الأيدي العاملة والفنية المتدربة إلى الدول الأخرى لتحصل عن طريقها على العملة الصعبة، وتعتبر المغتربين مصدراً هاماً للدخل ومورداً له حسابه في الموازين الحكومية.

كذلك يترتب على زيادة عددها زيادة هيبتها وقوة شوكتها، وبالتالي لا يجد الأعداء مدخلاً للقضاء عليها^(٢).

ولعل هذا المعنى يتضح جلياً فيما أشار إليه ابن حجر من أن الحكمة في النهي عن

(١) انظر ندوة الإنجاب (٣٦٨)؛ عنايت الله: حكم التعقيم في الشرع (١٨٨ وما بعدها)؛ كوكسال: تغير الأحكام (٢٤٣).

(٢) انظر ندوة الإنجاب (٢١٢)؛ عنايت الله: حكم التعقيم في الشرع (١٩١ ما بعدها)؛ الدردير: تحديد النسل (١٤٩ وما بعدها).

الاختصاص هو إرادة تكثير النسل ليستمر جهاد الكفار^(١)، وهذا ما صرح به الحاخام الإسرائيلي (عوفاديا يوسف) عندما قال مغتاطاً وهو يصف أهل القدس العرب: «إنهم يتكاثرون كالنمل». فالعدو الإسرائيلي لا يرى سلاحاً أعظم في مواجهته من كثرة نسل المسلمين في الأرض المحتلة الذي بات يهدد وجوده.

وبالتالي فإن ما يُروج له من مصالح لدعوة تنظيم النسل في البلاد الإسلامية ما هي إلا بعض الشبهات الشيطانية للكيد بالمسلمين وإضعاف قوتهم، والنيل من ثرواتهم، وعليه فإن تنظيم النسل بالمفهوم السابق وكذلك تحديده لا يجوز شرعاً، وقد جاء في توصيات ندوة الإنجاب بعد الحديث عن الحالات التي يباح فيها التعقيم الدائم ما نصه: «... أما على مستوى الأمة - أي التعقيم الدائم - فلا يجوز شرعاً، وتنكر الندوة أن يكون التعقيم حركة عامة، وتحذر من استخدامه في الحرب السكانية التي تهدف إلى جعل المسلمين أقلية في بلادهم، أو في العالم»^(٢).

وكان من قرارات مجمع الفقه الإسلامي: «لا يجوز إصدار قانون عام يحد من حرية الزوجين في الإنجاب»^(٣).

هذه ضوابط عامة تحكم طبيعة العلاقة المنشئة للنسل بين الرجل والمرأة، يضاف إليها حقوق الجنين والطفل التي تعتبر من جهة أخرى ضوابط فاعلة لها الأثر المباشر في إيجاد نفس بشرية سوية، وقد آثرت إفرادها في المبحث التالي بما يتناسب مع موضوعها، ولتكون امتداداً لهذا المبحث ومكملة له.

(١) انظر نص ابن حجر كاملاً صفحة ١٢٠ من الرسالة.

(٢) ندوة الإنجاب (٣٥٠).

(٣) مجلة الفقه الإسلامي، عدد ٥، ج ١ (٧٤٨).

المبحث الثاني: حقوق الجنين والطفل

تضمنت الشريعة الإسلامية حقوقاً متعددة تكفل للنفس البشرية في بداية تكوينها ونشأتها الحياة السوية المتكاملة، والتي ينعكس دورها على كافة مراحل الحياة، وهذه الحقوق يمكن بيانها في المطالب التالية:

المطلب الأول: حق الولد على والديه في الاختيار السليم عند الزواج

يعتبر الزوجان أساس الأسرة، واللبننة الأولى في بنائها، وحسن اختيار كل منهما للآخر هو المقدمة الضرورية للنسل الصالح، وتظهر آثاره على ذريتهما بصورة جلية سواء من الناحية الوراثية، أو من الناحية البيئية؛ لذا حددت الشريعة الإسلامية معايير الاختيار التي يمكن من خلالها ضمان ذرية صالحة تتمتع بتكوين جسدي ونفسي وسلوكي سوي، يضاف إلى ذلك أنها تضمنت نصوصاً متعددة تشير إلى أهمية الاهتمام بالجانب الوراثي، وهذا يمكن بيانه من خلال إبراز هذه المعايير، ومدى أهمية الفحص الطبي كضابط من ضوابط الاختيار، وذلك على النحو التالي:

١- معايير اختيار الزوجين:

شملت السنة النبوية عدة أحاديث يسترشد كل من الرجل والمرأة من خلالها المنهج القويم في اختيار شريك حياته، ومن هذه الأحاديث:

(١) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «تُنَكِّحُ الْمَرْأَةَ لِأَرْبَعٍ لِمَالِهَا وَلِحَسَبِهَا وَجَمَالِهَا وَلِدِينِهَا، فَاظْفَرْ بِذَاتِ الدِّينِ، تَرِبْتُ يَدَاكَ» (١).

(٢) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِذَا خَطَبَ إِلَيْكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخُلُقَهُ فَرُجُوهُ، إِلَّا تَفَعَلُوا تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ عَرِيضٌ» (٢).

(١) أخرجه البخاري في النكاح؛ باب (١٥) الاكفاء في الدين، حديث رقم ٥٠٩٠ [انظر فتح الباري (٣٥/٩)].

(٢) أخرجه الترمذي في النكاح، باب (٣) ما جاء فيمن ترضون دينه فزوجوه، حديث رقم=

فالحديثان يرشدان إلى المعيار الأساسي الذي يجب اعتباره عند اختيار الزوجة أو الزوج، وهو أن تكون المرأة أو الرجل من أهل الدين والصلاح، وهذا المعيار له آثاره الواضحة على استقامة الحياة الزوجية، ويترتب عليه نشوء ذرية صالحة، أو بعبارة أخرى لهذا المعيار آثاره البيئية الإيجابية على الطفل من الناحية الاجتماعية والخلقية والنفسية، واعتباره يحقق التكامل للطفل في جميع الجوانب السابقة، وخطورة هذا المعيار بين النبي عليه السلام أن إهماله ينجم عنه فتنة وفساد عريض.

(٣) عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «تَخَيَّرُوا لِنَفْسِكُمْ، وَأَنْكِحُوا الْأَكْفَاءَ وَأَنْكِحُوا إِلَيْهِمْ»^(١).

هذا الحديث يشير إلى معايير اجتماعية ووراثية عند الزواج، والتي يمكن بيانها على النحو التالي:

١- الاهتمام بالجوانب الاجتماعية عند الاختيار: في الحديث الأمر بإنكاح الأكفاء، والكفاءة(*) تقتضي المساواة في أمور اجتماعية من أجل توفير الاستقرار للحياة الزوجية، الذي ينعكس أثره على إنشاء بيئة سوية متوافقة للنشء الناتج من الناحية النفسية والاجتماعية، ويرى جمهور الفقهاء أن الكفاءة شرط للزوم عقد النكاح، بما يعكس ضرورة إنشاء بيئة سوية للنشء الناتج^(٢).

= ١٠٩٠-١٠٩١ وقد أوردته بطريقين أحدهما عن أبي هريرة، والآخر عن حاتم المزني، وقال عن حديث حاتم حسن غريب [انظر تحفة الأحوذى (٤/٢٠٤)؛ وابن ماجه في النكاح، باب (٤٦) الأكفاء، حديث رقم [انظر سنن ابن ماجه (١/٦٣٢)].

(١) أخرجه ابن ماجه في النكاح، باب (٤٦) الأكفاء [انظر سنن ابن ماجه (١/٦٣٣)؛ والحاكم: محمد ابن عبد الله النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق مصطفى عطا، ط الأولى ١٩٩٠م، دار الكتب العربية بيروت (٢/١٦٧) ويشار إليه: (الحاكم: المستدرک) وقد قال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ولم يوافق الذهبى؛ لأن في إسناده الحارث وهو متهم؛ وقد ذكر ابن حجر أن الحاكم صحح الحديث، ولم يعقب عليه، وذكر أن له إسناداً آخر عند أبي نعيم، وعقب بقوله: ويقوي أحد الإسنادين بالآخر [انظر فتح الباري (٩/٢٨)].

(*) الكفاءة لغة: المماثلة والمساواة. وشرعاً المماثلة بين الزوجين دفعاً للعار في أمور مخصوصة. وهذه الأمور عند الجمهور هي: الدين والنسب والحرية والحرفة. [انظر الزحيلي: د. وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، ط الثانية ١٩٨٥م، دار الفكر بيروت (٧/٢٢٩) ويشار إليه: (الزحيلي: الفقه الإسلامي)؛ إبراهيم: أحكام الأحوال الشخصية (١/٩٧)].

(٢) انظر المرغيناني: على بن أبي بكر الرشداني، الهداية شرح بداية المبتدي، المكتبة الإسلامية، بيروت (١/٢٠٠) ويشار إليه: (المرغيناني: الهداية)؛ ابن جزى: محمد بن أحمد الغرناطي، القوانين=

٢- الاهتمام بالجوانب الوراثية عند الاختيار: يتضح من قول النبي ﷺ: «تخيروا لنطفكم» أن الاختيار حق للجنين المتخلق من النطفة، وذكر النطفة في الحديث قد يكون فيه إشارة إلى الاهتمام بالجوانب الوراثية بحيث يختار الإنسان لنطفته ما يتوافق معها، والأمر في الحديث يدل على العموم؛ أي أنه يشمل الحض على كل ما يحقق الاختيار السليم الذي يضمن ذرية سوية، وذلك وفق ضوابط الشريعة، سواء من الناحية البيئية، أو من الناحية الوراثية كما هو متاح في عصرنا الحاضر، أما اقتصار الحديث في الاختيار على الجانب الاجتماعي المتمثل بإنكاح الأكفاء؛ فذلك لأن التوافق الاجتماعي هو الممكن تحقيقه وفق الوسائل والإمكانات المتاحة في الماضي، ويبقى الأمر بالتخير للنطف على عمومها، فإذا تيسر في عصرنا الحاضر الكشف عن التوافق الوراثي بحيث يعلم ما يتوافق مع النطفة أو يتعارض معها من الناحية الوراثية، وذلك من خلال الفحص الطبي، فإن التخير الوراثي هنا يدخل ضمن عموم الحديث السابق، ويكون الفحص الطبي قبل الزواج مطلوباً شرعاً؛ وذلك حسب الضرورة الطبية التي تقتضيه، والإمكانات المتاحة له، رعاية لحق النشء في الاختيار السليم، خاصة مع انتشار كثير من الأمراض الوراثية عبر النشء، والتي يمكن تلافيها من خلال إجراء فحص طبي قبل الزواج.

وقد أرشد عمر رضي الله عنه إلى أهمية اعتبار الجانب الوراثي عند الزواج، عندما رأى قومًا من قريش قد ضعفت بنيتهم وضوت أجسامهم بسبب زواجهم من الأقارب، فقال لهم: «يا بني السائب إنكم قد أضويتم فأنكحوا في النزاع»(*)^(١) وذلك إشارة واضحة منه إلى أهمية الوراثة وأثرها في الذرية، وضرورة الاهتمام بهذا المعيار عند اختيار الزوجة.

=الفقهية، دار الكتب العلمية بيروت (٢٣٢) ويشار إليه: (ابن جزى: القوانين الفقهية)؛ الشريبي: مغني المحتاج (٣/١٦٤)؛ الزحيلي: الفقه الإسلامي (٧/٢٣٤).

(*) النزاع: النساء الغرائب عن العشيرة، يقال للنساء اللواتي تزوجن في غير عشائرنهن نزاع [انظر ابن الأثير: النهاية، مادة نزع (٥/٤١)].

(١) انظر الهندي: علاء الدين المتقي، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، ط ٨٩م، مؤسسة الرسالة بيروت (١٦/٤٩٨) ويشار إليه: (الهندي: كنز العمال).

هذه بعض الآثار التي ترشد إلى ضرورة الاختيار المناسب لكلا الزوجين، وهناك آثار أخرى كثيرة تدور في فلك الآثار السابقة في الاختيار، شملت الجوانب البيئية والوراثية المؤثرة على النسل، وجميعها تبرز مدى عناية الشريعة بحق الولد على والديه في الاختيار السليم عن الزواج.

٢- الفحص الطبي عند الزواج:

في ضوء معطيات علم الوراثة، وما أكدته الدراسات العلمية والطبية من انتقال الأمراض الوراثية والعيوب الخلقية إلى النسل، بالإضافة إلى انتشار مرض نقص المناعة «الإيدز»، وأمراض أخرى لها أثر فعال في إحداث تشوهات عند الجنين، وكذلك ما أكدته علم الوراثة من أن زواج الأقارب مظنة لإصابة الجنين بكثير من الأمراض الوراثية منها: مرض سيولة الدم، والتخلف العقلي، والتشوهات الخلقية في الأطراف... إلخ^(١)، وكذلك ما أشارت إليه بعض الدراسات الوراثية من اقتران بعض الأزواج الذين يحملون بعض الأمراض الوراثية في أطوارها الأولى غير المؤثرة يفضي إلى انتقال المرض بشكل فعال ومؤثر إلى الذرية، بينما زواج كل منهما بغيره ممن لا يحملون ذات المرض فإنه لا يفضي إلى انتقال المرض بشكل مؤذ ومؤثر^(٢).

ففي ضوء المعطيات الطبية السابقة يطرح تساؤل وهو: هل أصبح من الضروري إصدار تشريعات تتعلق بضرورة الفحص الطبي قبل الزواج، وهل في الشريعة ما يحض أو يلزم إجراء مثل هذه الفحوصات؟

قبل الإجابة على هذا التساؤل أود أن أشير إلى أن الفحص الطبي يعتبر من المستجدات المعاصرة، لذا فإن بيان مدى اعتباره أو إلغائه شرعاً يتطلب النظر إلى الأصول التشريعية التي تشهد له بالاعتبار أو عدمه، وكذلك النظر إلى الأصول التشريعية التي يمكن قياسه عليها، وهذا يمكن بيانه من خلال نقطتين:

(١) انظر البار: د. السيد علي، الجنين المشوه، أسبابه وتشخيصه، وأحكامه، بحث في مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، ع ٤٤، السنة الثانية، ١٩٨٩م، مجمع الفقه الإسلامي برابطة العالم الإسلامي بمكة. (٣١٢-٤٢٦) ويشار إليه: (البار: الجنين المشوه).

(٢) انظر الأنصاري: د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، حقوق الأولاد قبل الوالدين، حولية كلية الشريعة، قطر، العدد الثاني عشر ١٩٩٥م، ٣١٦ وما بعدها. ويشار إليه: (الأنصاري: حقوق الأولاد؟) موسى: المسؤولية الجسدية (٣٠٠ وما بعدها).

١- المعلوم أن الشريعة الإسلامية قد عنت بالنسل وجعلت حفظه من مقاصدها العامة، وسنت تشريعات مختلفة تضمن حفظه بأكمل صورة وفق الإمكانيات المتاحة؛ فإذا كان هذا نهج الشريعة في حفظ النسل، تبين أن روح التشريع يهتم بكل وسيلة مباحة ومتاحة تضمن حفظ النسل والنفس من ورائه، وحال توفر وسائل حديثه تضمن ذلك وتعززه بصورة أكمل؛ فإن مقاصد الشريعة وقواعدها العامة تؤكد ضرورة ذلك أخذاً بالقاعدة المقاصدية: الوسائل لها أحكام المقاصد^(١)؛ وحيث إنها وسيلة لحفظ مقصد عظيم فإنها تأخذ حكمه وأفضليته.

يقول ابن عبد السلام: «الوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل»^(٢).

وما دامت الضرورة الطبية تقتضيه نظراً لانتشار كثير من الأمراض الوراثية؛ فإن الضرورة، الشرعية تقتضيه تبعاً لها، وذلك حفظاً للنسل؛ لأن ما لا يتم حفظ ضروري إلا به فهو ضروري مثله؛ لذا في ضوء ذلك يمكن اعتبار أن الفحص الطبي للزوجين - إذا توفرت الإمكانيات المتاحة له - من مكملات ضروري حفظ النسل، يجب الأخذ به قبل الزواج وذلك من باب الاحتياط للنسل من كل ما يخل بسلامته أصلاً، أو يحدث به ضرراً بليغاً أو أذى مهيناً، وذلك إعمالاً للقاعدة الفقهية: الضرر يزال^(٣).

يضاف إلى ذلك أنه لا يوجد في الشريعة - في حدود علمي - ما يمنع من إجراء فحوصات طبية ووراثية لكلا الزوجين قبل الزواج، وعليه فإنه لا يشهد لهذه المصلحة بالإلغاء أي شاهد شرعي.

٢- إجراء الفحص الطبي يدخل في باب التداوي، وقد جاءت نصوص تشريعية كثيرة تحض عليه عند الحاجة أو الاضطرار إليه، وثبت بنصوص كثيرة أن الرسول عليه السلام كان يأخذ بأسباب الاحتياط والتداوي، وذلك وفق الوسائل المباحة والمتاحة في زمانه، ويتأكد الأخذ بأسباب العلاج حسب الحالة المرضية، ومدى الضرورة إليه؛ فإذا تبين أن الفحص الطبي للزوجين له أثره المباشر في تلافي كثير من الأمراض الوراثية عند الذرية، وهو بالتالي يحفظ النسل ويقيه في جانب هام من جوانب وجوده، يتبين لنا مدى أهمية الأخذ به وضرورته،

(١) انظر ابن عبد السلام: قواعد الأحكام (٥٣/١)؛ اليوبي: مقاصد الشريعة (٤٥٨).

(٢) ابن عبد السلام: قواعد الأحكام (٥٣/١).

(٣) انظر موسى: المسؤولية الجسدية (٣٠٢).

وهو بذلك يأخذ شرعيته وأهميته من شرعية التداوي في الإسلام وأهميته، وتعتبر النصوص الدالة على شرعية التداوي نصوصاً عامة تشهد له بالاعتبار، ويضاف إليها النصوص الأخرى التي تبرز مدى أهمية مراعاة جانب الوراثة عند اختيار الزوجين كما في حديث عائشة رضي الله عنها والأثر الوارد عن عمر رضي الله عنه السابقين، فإنهما يعتبران نصين خاصين يشهدان لأهمية الفحص الطبي.

وبالتالي يمكن اعتبار الفحص الطبي قبل الزواج مطلوباً شرعاً تشهد له النصوص العامة والخاصة بالاعتبار، ويتفق مع روح التشريع ومقاصده وقواعده، وتؤكد أهميته واعتباره شرعاً بحسب ما يترتب عليه من نتائج واحترازات وقائية للنسل، هذا وقد أخذت بعض المحاكم الشرعية في عدة دول إسلامية الفحص الطبي بعين الاعتبار واشترطت لإمضاء العقد أن يتوفر لدى الزوجين شهادة خلو من أمراض وراثية معينة منتشرة في تلك البلاد.

المطلب الثاني: حق الحياة

عنيت الشريعة بحق الجنين أو الطفل بالحياة عناية فائقة، تضمن له هذا الحق من جميع الجوانب، ويمكن بيان ذلك في بندين:

١- حرمة الجنين والطفل:

أكدت الشريعة الإسلامية على حرمة الجنين والطفل، وحظرت كل أشكال الاعتداء عليهما، أما بالنسبة للطفل فحرمة كحرمة أي نفس بشرية، تنسحب عليه أحكام الاعتداء عليها، وهذا سيأتي تفصيله عند حديثنا عن القتل والقصاص إن شاء الله^(١).

أما الجنين فقد حظرت الشريعة الإسلامية إجهاضه^(*) أو الاعتداء عليه، وأوجبت في الجناية عليه وانفصاله عن أمه ميتاً الغرة^(**)، فإن سقط بعد الجناية عليه حياً ثم مات ففيه الدية، وذلك تأكيداً على حرمة^(٢).

(١) انظر صفحة (٢٦٨) من الرسالة.

(*) سيأتي تفصيل الإجهاض وأحكامه في المبحث الذي يلي هذا المبحث إن شاء الله.

(**) الغرة: الغرة في اللغة: البياض الذي يكو في وجه الفرس، والغرة أيضاً هي العبد والأمة لأنهما من أنفس الأموال [ابن الأثير، مادة غرر (٣/٣٥٣)] واصطلاحاً: اسم للضمان المالي الذي يجب بالجنابة على الجنين [ندوة الإنجاب (٦/٤٠)].

(٢) عودة: التشريع الجنائي (٢/٢٩٩ وما بعدها).

٢- تأخير إقامة الحد أو التقصاص على الحامل والمرضع رعاية لحق الجنين والطفل:

اتفق الفقهاء على أنه لا يقام الحد على المرأة الحامل، سواء كانت حاملاً من الزنا أو غيره، وسواء وجبت العقوبة قبل الحمل أو بعده، وعلل الفقهاء عدم إقامة الحد على الحامل بأنه رعاية لحق الجنين في الحياة لثلا يهلك بتنفيذ الحد على أمه، ولأن في إقامة الحد عليها إتلاقاً لمعصوم سواء كان الحد رجماً أو غيره^(١).

يقول الكمال بن الهمام: «وإذا زنت الحامل لم تحد حتى تضع حملها ولو جلدًا كيلا يؤدي إلى هلاك الولد لأنه نفس محترمة»^(٢).

ويقول ابن قدامة^(*): «ولا يقام الحد على حامل حتى تضع سواء كان الحمل من زنا أو غيره، لا نعلم في هذا خلافاً»^(٣).

وقد استند الفقهاء في حكمهم إلى الحديث الوارد في رجم الغامدية التي زنت، وفيه: «ثُمَّ جَاءَتْهُ مِنْ غَامِدٍ مِنَ الْأَزْدِ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ: طَهَّرْنِي. فَقَالَ: وَيَحْكُ أَرْجَعِي، فَاسْتَغْفِرِي اللَّهَ وَتُوبِي إِلَيْهِ. فَقَالَتْ: أَرَأَيْكَ تُرِيدُ أَنْ تُرَدِّدَنِي كَمَا رَدَّدْتَ مَعْزَ بْنَ مَالِكٍ. قَالَ: وَمَا ذَاكَ؟ قَالَتْ: إِنَّهَا حَبْلِي مِنَ الزَّئِنِ. فَقَالَ: أَنْتِ؟ قَالَتْ: نَعَمْ. فَقَالَ: لَهَا حَتَّى تَضَعِيَ مَا فِي بَطْنِكَ، قَالَ فَكَفَّلَهَا رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ حَتَّى وَضَعَتْ، قَالَ: فَأَتَى ﷺ، فَقَالَ: قَدْ وَضَعَتِ الْغَامِدِيَّةُ. فَقَالَ: إِذَا لَا نَرْجُمُهَا وَنَدَعُ وَلَدَهَا صَغِيرًا، لَيْسَ لَهُ مِنْ يُرْضِعُهُ فَقَامَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ فَقَالَ: إِلَيَّ رَضَاعُهُ يَا نَبِيَّ اللَّهِ، فَرَجَمَهَا»^(٤).

(١) ابن الهمام: كمال الدين محمد بن عبد الواحد، شرح فتح القدير، دار إحياء التراث العربي، بيروت (٢٩/٥) ويشار إليه: (ابن الهمام: شرح فتح القدير)؛ النووي: أبو زكريا يحيى بن شرف، روضة الطالبی، تحقيق عادل عبد الموجود وغيره، ط الأولى ١٩٩٢م، دار الكتب العلمية بيروت (٩٣/٧) ويشار إليه: (النووي: الروضة).

(٢) ابن الهمام: شرح الفتح القدير (٢٩/٥).

(*) ابن قدامة: هو عبد الله بن أحمد الجعافيلي المقدسي، فقيه، من أكابر الحنابلة، ولد سنة ٥٤١ هـ، له عدة مؤلفات منها: روضة الناظر، وهو في أصول الفقه، والكافي، وهو في الفقه، وفضائل الصحابة، توفي سنة ٦٢٠ هـ [انظر الزركلي: الأعلام (٦٧/٤)].

(٣) ابن قدامة: موفق الدين وشمس الدين ابنا قدامة المقدسي، المغني والشرح الكبير، ط الأولى ١٩٨٤م، دار الفكر بيروت (١٣٤/١٠) ويشار إليه: (ابن قدامة: المغني).

(٤) أخرجه مسلم في الحدود باب (٥) من اعترف على نفسه بالزنا، حديث رقم ١٦٩٥ [انظر مسلم بشرح النووي (١٩٢/٦)].

وفي رواية أخرى: «فَلَمَّا وَلَدَتْ، أَتَتْهُ بِالصَّبِيِّ، فَقَالَتْ: هَذَا قَدْ وَلَدْتُهُ، فَقَالَ: لَهَا ارْجِعِي فَأَرْضِعِيهِ حَتَّى تَفْطِمِيهِ. فَجَاءَتْ بِهِ وَقَدْ فَطَمَتْهُ، وَفِي يَدِهِ شَيْءٌ يَأْكُلُهُ»^(١).

يقول النووي(*) عند شرحه للحديث: «فيه أنه لا ترجم الحبل حتى تضع سواء كان حملها من زنا أو غيره، وهذا مجمع عليه لثلاث يقتل جنينها، وكذا لو كان حدها الجلد وهي حامل لم تجلد بالإجماع»^(٢).

وكذلك لا يقتص من الحامل في نفس ولا طرف حتى تضع حملها، يقول ابن رشد(**): «... وأجمعوا على أن الحامل إذا قتلت عمداً أنه لا يقاد منها حتى تضع حملها»^(٣).

وأما عن إرضاع من وجب عليها حد أو قصاص لولدها بعد وضعه، يرى الفقهاء أنه لا تحد حتى ترضعه اللبن، لأنه لا يعيش بدونه، ولأن مدة إرضاع اللبن يسيرة.

فإذا أرضعته اللبن، ولم يكن هناك من يرضعه؛ فإنه يجب تأخير الحد أو القصاص عنها حتى ترضعه مدة الرضاع، واستند الفقهاء في ذلك إلى الرواية الثانية لحديث الغامدية السابق ذكره؛ حيث أمهلها النبي عليه السلام حتى أتت بالطفل وهو يحمل كسرة خبز؛ للدلالة على أنه استغنى عن الرضاعة واكتفى بها، ولما روى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ:

(١) أخرجه مسلم في الحدود باب (٣) من اعترف على نفسه بالزنا، حديث رقم ١٦٩٥ [انظر مسلم بشرح النووي (١٩٣/٦)].

(*) النووي: هو محيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف، من أكابر فقهاء الشافعية، ومن شيوخ الإسلام في الحديث، ولد سنة ٦٣١ هـ بنوي من أعمال دمشق، له مصنفات كثيرة، منها الأذكار، وشرح صحيح مسلم، ورياض الصالحين، وهي في الحديث، والتقريب، وهو في مصطلح الحديث، المنهاج وروضة الطالبين، والمجموع شرح المذهب، وهي في الفقه... إلخ [انظر السبكي: طبقات الشافعية (٨/٣٩٥-٤٠٠)].

(٢) النووي: مسلم بشرح النووي (١٩٩/٦).

(**) ابن رشد: هو محمد بن أحمد ابن رشد قاضي الجماعة بقرطبة، من فقهاء المالكية المبرزين، ولد بسنة ٤٥٠ هـ، وتوفي سنة ٥٢٠ هـ، له عدة مؤلفات منها: المقدمات الممهدة، ومختصر شرح معاني الآثار للطحاوي، والبيان والتحصيل، وهي في الفقه. [انظر الزركلي: الأعلام (٥/٣١٦)].

(٣) ابن رشد: محمد بن رشد القرطبي، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ط الثامنة ١٩٨٦، دار المعرفة بيروت (٢/٤٠٥) ويشار إليه: (ابن رشد: بداية المجتهد).

«المرأة إذا قتلت عمداً، لا تُقتل حتى تضع ما في بطنها، إن كانت حاملاً، وحتى تكفل ولدها، وإن زنت، لم تُرجم حتى تضع ما في بطنها، وحتى تكفل ولدها»^(١).

يقول ابن القيم: «قضى رسول الله ﷺ أن الحامل إذا قتلت عمداً، لا تقتل حتى تضع ما في بطنها، وحتى تكفل ولدها»^(٢).

وقد علل الفقهاء ذلك بأنه إذا وجب تأخير الحد والقصاص احتياطياً للحمل، فوجوبه بعد وجود الولد وتيقن حياته أولى^(٣).

ثالثاً: جواز إفطار الموضع والحامل رعاية لحق الجنين والطفل في الحياة:

اتفق الفقهاء على أن الحامل والموضع إذا خافتا على ولديهما فلهما الإفطار في رمضان، لما روي عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «إن الله تعالى وضع شطر الصلاة، أو نصف الصلاة والصوم، عن المسافر وعن الموضع، أو الحبل، والله لقد قالهما جميعاً، أو أحدهما»^(٤).

(١) أخرجه ابن ماجه في الديات باب (٣٦) الحامل يجب عليها القود، حديث رقم ٢٦٩٤ [السنن (٨٩٨/٢)]، قال محقق الكتاب محمد فؤاد عبد الباقي، ومحققا كتاب زاد المعاد: في سنده عبد الرحمن بن زياد بن أنعم الأفرقي وهو ضعيف. وقد أشار محققا زاد المعاد إلى أن الحديث له شواهد من الصحيح عند مسلم وغيره فيما روي في تأخير رجم الغامدية حتى تضع حملها [انظر سنن ابن ماجه (٨٩٩/٢)؛ ابن القيم: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الزرعي، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب وعبد القادر الأرناؤوط، ط ٢٧، مؤسسة الرسالة بيروت، حاشية (٢٣/٥) ويشار إليه: (ابن القيم: زاد المعاد)].

(٢) ابن القيم: زاد المعاد (٢٣/٥).

(٣) انظر ابن الهمام: شرح فتح القدير (٣٠/٥)؛ النووي: الروضة (٩٤/٧)؛ ابن قدامة: موفق الدين بن قدامة المقدسي، الكافي في الفقه، تحقيق إبراهيم عبد الحميد، دار إحياء الكتب العربية مصر (٢٧/٤) ويشار إليه: (ابن قدامة: الكافي).

(٤) رواه أبو داود في الصيام، باب (٤٢) من اختار الفطر [انظر عون المعبود (٤٦/٧)]؛ والترمذي في الصيام، باب (٢١) ما جاء في الرخصة في الإفطار للحامل والموضع، قال الترمذي: حديث حسن. [انظر تحفة الأحوذ (٤٠٢/٣)]؛ والنسائي في الصيام، باب (١٦) وضع الصيام عن الحبل والموضع [انظر النسائي: أحمد بن شعيب بن علي، سنن النسائي، ومعه شرح السيوطي، وحاشية السندي، ط ١٩٨٧م، دار الحديث، القاهرة (١٩٠/٤) ويشار إليه: (سنن النسائي)].

وجواز إفطار الحامل والمرضع إنما هو لرعاية حق الجنين والطفل من أن يفضي الصوم إلى الإضرار بهما، والحامل والمرضع مأمورتان بصيانة الولد، وهي لا تتأتى بدون الإفطار عند الخوف، أما إن خافتا هلاك الولد فيجب في حقهما الإفطار، وضابط الضرر المجيز للإفطار هنا هو ما يعرف بغلبة الظن من تجربة سابقة من أن استمرار المرأة الحامل والمرضع بالصيام يترتب عليه الإضرار بالطفل، أو بإخبار طبيب مسلم حاذق عدل، أما الضرر المتوهم أو المشقة اليسيرة التي لا يترتب عليها ضرر فلا تجيز الإفطار للمرضع والحامل^(١).

المطلب الثالث: حق الطفل في النسب(*)

يعتبر حق الطفل في النسب من أكد حقوق الطفل وأعظمها، وقد عده العلماء من مقاصد التشريع العامة، ويلحظ أن بعض الأصوليين قد استخدم تعبير حفظ النسب بدلاً من حفظ النسل، واعتبره أحد الضروريات الخمس، وأقل أحوال هذا الحق اعتباره مكملًا لضروري حفظ النسل.

وخطورة هذا الحق تتجلى في أن فواته أو ضياعه، أو الشك في انتساب النسل إلى أصله يفضي إلى انقطاع تعهد الأبناء من قبل الآباء، أو يزيل من الأصل الميل الجبلي والفطري الباعث على الذب عن فرعه، والقيام عليه بما فيه بقاؤه أو صلاحه. وكذلك ثبوت هذا الحق يترتب عليه حقوق مختلفة مثل: حق الرضاع والحضانة والنفقة والإرث، إضافة إلى أنه يصون الطفل من الضياع، ويحميه من التشرد، ويجنبه التعبير بكونه ولد زنى... إلخ^(٢).

(١) انظر ابن الهمام: شرح فتح القدير (٢/٢٧٦)؛ الشربيني: مغني المحتاج (١/٤٤٠)؛ ابن قدامة: المغني (٣/٨١)؛ وله أيضا الكافي (١/٣٥٦)؛ الخطيب: يحيى عبد الرحمن، أحكام المرأة الحامل في الشريعة الإسلامية، ط الأولى ١٩٩٩م، دار النفائس الأردن (٤٠ وما بعدها) ويشار إليه: (الخطيب: أحكام المرأة الحامل).

(*) النسب: الانتساب والعزو للقرابة، ونسبه إلى أبيه؛ أي عزاه له، والنساب، هو العالم بالنساب، والنسب يكون في إلحاق الأبناء بالآباء. [ابن منظور: لسان العرب، مادة نسب (١/٧٥٥ وما بعدها)] والمراد هنا بحق النسب: حق الولد في إلحاقه بآبائه.

(٢) انظر ابن عاشور: مقاصد الشريعة (٨١)؛ القادري: الإسلام وضرورات الحياة (٩٠)؛ الريسوني: نظرية المقاصد عند الشاطبي (٤٢)؛ الرازي: المحصول (٢/٢٢١)؛ ابن أمير الحاج: التقرير والتحبير (٣/١٤٤).

وحق النسب ليس حقاً للطفل فقط، بل يتعلق به حق الأب والأم، وأيضاً حق الله سبحانه وتعالى، فهو حق للأب لما يترتب عليه من حفظ العائلة والاعتزاز بالعشيرة، ولما يترتب عليه من حقوق أخرى تثبت للأب منها: حقه في الولاية عليه حال صغره، وحقه في إنفاق ابنه عليه إذا كان محتاجاً، وكان الابن قادراً، وحقه في الإرث من تركته إذا توفي قبله.

وهو حق للأم لما يترتب عليه من حقوق نحوها: كثبوت التوارث بينهما، وإنفاقه عليها حال عجزها... إلخ.

وهو حق لله سبحانه وتعالى لما يترتب عليه من صيانة للمجتمع، وحفظه من خلال الترابط الأسرى الذي يعتبر نواة للأسرة^(١).

ولخطورة هذا الحق نجد أنه نال حظاً وافراً من التشريع الإسلامي، وضبطه بضوابط محددة تكفل ثبوته وفق أسس ثابتة لا مجال فيها للعواطف أو الأهواء، ولست هنا بصدد ملاحقة هذه التشريعات، واقتصر على بيان الخطوط العامة والنصوص التشريعية التي تؤكد هذا الحق، وذلك على النحو التالي:

١- حظر انتساب الإنسان إلى غير أبيه إذا كان يعلم أباه، عن سعد رضي الله عنه قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ: «مَنْ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ، وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ غَيْرُ أَبِيهِ، فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ حَرَامٌ»^(٢)، ولخطورة هذا التصرف، وما يترتب عليه من نتائج خطيرة، قرنت السنة النبوية بينه وبين الكفر، فقد روى أبو هريرة رضي الله عنه عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: «لَا تَرَعَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ أَبِيهِ، فَهُوَ كُفْرٌ»^(٣).

٢- التهيب من التلاعب بالأنساب وبيان خطورة إلحاق نسب إنسان لغيره ممن لا ينتمي حقيقة لهم، أو جحود نسب ثابت للغير. فقد روى أبو هريرة رضي الله عنه أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ حِينَ نَزَلَتْ آيَةُ الْمُتَلَاعِنِينَ: «أَيُّمَا امْرَأَةٍ ادْخَلْتُ عَلَى قَوْمٍ مِنْ لَيْسَ

(١) الأنصاري: حقوق الأولاد (٣٢٤).

(٢) أخرجه البخاري في الفرائض، باب (٢٩) من ادعى إلى غير أبيه، حديث رقم ٦٧٦٨ [انظر البخاري مع الفتح (٥٤/١٢)].

(٣) أخرجه البخاري في الفرائض، باب (٢٩) من ادعى إلى غير أبيه، حديث رقم ٦٧٦٦ [انظر البخاري مع الفتح (٥٥/١٢)].

مِنْهُمْ، فَلَيْسَتْ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ، وَلَكِنْ يُدْخِلُهَا اللَّهُ جَنَّتَهُ، وَأَيُّمَا رَجُلٍ جَحَدَ وَلَدَهُ وَهُوَ يَنْظُرُ إِلَيْهِ، احْتَجَبَ اللَّهُ مِنْهُ، وَفَضَحَهُ عَلَى رُءُوسِ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ» (١).

٣- إلغاء ظاهرة التبني؛ لما يترتب عليها من ضياع للأنسب الحقيقية، وبيان ضرورة إلحاق الأبناء بأبائهم، فإذا لم يُعرف آبائهم، فلا يجوز إلحاق نسبهم للغير بتبني أو غيره.

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿... وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ كُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ ۖ﴾ ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا ﴿٢﴾.

٤- سن تشريعات فاصلة عند الاختلاف في النسب؛ كأحكام الفراش (*) واللعان (**).

(١) أخرجه أبو داود في الطلاق باب (٢٩) باب التغليظ في الانتفاء، حديث رقم ٢٢٤٦ [انظر عون المعبود ٦/ (٣٥١)]، والنسائي في الطلاق، باب (١٩) التغليظ في الانتفاء من الولد (٦/ ١٧٩).

(٢) الأحزاب: ٤-٥.

(*) الفراش: المراد به عند الحنفية وجود عقد زواج يحل افتراش المرأة ووطأها، وهؤلاء لا يشترطون إمكانية الدخول، وعند الجمهور وجود عقد الزواج مع إمكانية الدخول بالزوجة، ويترتب على الفراش أنه إذا أتت المرأة بولد في أقل مدة الحمل وهي ستة أشهر؛ فإنه يثبت نسبه من الزواج وتنسند أحكام الفراش إلى ما رواه أبو هريرة عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أنه قال: (الولد لصاحب الفراش) [أخرجه البخاري في الفرائض، باب الولد للفراش، انظر البخاري مع الفتح (٣٢/١٢)] وفي رواية أخرى (الولد للفراش وللعاشر الحجر)، ومفاد الحديث الثاني أنه إذا تنازع الزاني والزوج في إلحاق الولد لكل منهما، فإن الشريعة تقضي بثبوت نسب الولد للزوج، والمراد بقول النبي عليه السلام (للعاهر الحجر)؛ أي للزاني الخيبة ولا شيء له في الولد.

ويُبنى ثبوت النسب بالفراش على ثلاثة أصول: الأول أن يكون الزوج ممن يولد لثله بأن يبلغ السن التي يحتمل معها حصول الولد منه. الثاني: مرور أقل مدة الحمل، وهي ستة أشهر، الثالث: إمكانية وطء الزوجة والدخول بها وهذا الأصل عند الجمهور وهو الراجح. [انظر ابن حجر: فتح الباري (٣٣/١٢) وما بعدها]؛ الشوكاني: محمد بن علي، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، مكتبة دار التراث القاهرة (٦/ ٢٧٩) وما بعدها) ويشار إليه: (الشوكاني: نيل الأوطار)؛ إبراهيم: أحكام الأحوال الشخصية (٣٤٥) وما بعدها].

(**) اللعان: اللعان في اللغة مصدر لاعن، وهو مأخوذ من اللعن وهو الطرد والإبعاد، [انظر ابن منظور: لسان العرب، مادة لعن (١٣/ ٢٨٨)]، وفي الشرع: عبارة عن أربع شهادات مؤكدة =

المطلب الرابع: حق الجنين والطفل في الرعاية والتغذية والنفقة والميراث

كل من الوالدين مأموران بصيانة الأولاد وتعهدهم بالرعاية من بداية نشأتهم إلى بلوغهم، لذا وجب عليهما عدة حقوق للأولاد حسب وظيفة كل منهما، وطبيعة المرحلة التي يمر بها الولد، ومن هذه الحقوق ما يلي:

١- حق الرضاع(*) : اتفق الفقهاء على أن الرضاع واجب على الأم ديانة، تُسأل عنه أمام الله سبحانه وتعالى وذلك حفاظاً على حياة الولد، ويترتب على ذلك أن المرأة تأثم بترك القيام به من غير عذر مشروع يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ...﴾ (١).

أما قضاء فقد اختلف العلماء، هل تجبر المرأة على إرضاع ولدها إذا امتنعت عن ذلك على مذهبي:

المذهب الأول: يجب على المرأة أن ترضع ولدها إذا كانت زوجة أو معتدة من طلاق رجعي، فإذا امتنعت عن ذلك بدون عذر أجبرها القاضي على ذلك، أما إذا كانت المرأة مطلقة طلاقاً بائناً فإنه لا تجبر على الإرضاع لقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ (٢)، وهذه الآية واردة في المطلقات طلاقاً بائناً، وهذا مذهب المالكية (٣).

= بالآيمان مقرونة شهادة الزوج باللعن، وشهادة الزوجة بالغضب. واللعان يشرع عند قذف الرجل لزوجته، أو نفي نسب الولد له، أو عند الأمرين، ويترتب على اللعان تفريق القاضي بين الزوجين فرقة مؤبدة، ونفي نسب الولد عن أبيه وإخاؤه بأمه. [إبراهيم: أحكام الأحوال الشخصية (٣١٠) وما بعدها].

(*) الرضاع: لغة: مص الثدي أو الضرع، أو مص اللبن من الثدي. وفي الاصطلاح: مص الطفل اللبن من ثدي المرأة في مدة معينة. [انظر الأنصاري: حقوق الأولاد (٣٢٩)] أو هو اسم لحصول لبن امرأة، أو ما حصل منه في معدة طفل أو دماغه. [الشرييني: مغني المحتاج (٤١٤/٣)] ومدة الرضاعة تقدر بعامين.

(١) البقرة: الآية ٢٣٣.

(٢) الطلاق: الآية ٦.

(٣) انظر ابن العربي: أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي، أحكام القرآن، تحقيق علي البيجاوي، ط الأولى ١٩٥٧م، دار الفكر بيروت (٢٠٤/١) ويشار إليه: (ابن العربي: أحكام القرآن)؛ ابن رشد: بداية المجتهد (٥٦/٢).

المذهب الثاني: يرى أن الأمر بالإرضاع للندب، وليس للوجوب بدليل قوله سبحانه وتعالى: ﴿... وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسْتَزْعُ لهُ أُخْرَىٰ﴾ (١)، فلا تجبر المرأة على الإرضاع إلا إذا لم يقبل الولد ثدي غير الأم، ففي هذه الحالة يتعين عليها إرضاعه، وهذا مذهب الجمهور (٢).

وعلى كلا المذهبين يلحظ أن حق الطفل في الإرضاع ثابت، ففي الأحوال التي لا تجبر المرأة على إرضاع الولد، يجب على الوالد أن يأتي بمرضعة للطفل، فإن لم يجد مرضعة، أو وجد ولم يقبل الطفل ثدي المرضعة، أو لم يكن هناك أب لوفاة أو غيرها، أو لم يملك نفقة ليستأجر مرضعة، ففي هذه الأحوال كلها يتعين على الأم إرضاع ابنها حفاظاً على حياته لئلا يموت (٣).

٢- حق الحضانة(*) : الحضانة حق ثابت للطفل، وهي واجبة على من وجبت في حقه؛ لأن الطفل المحضون يهلك بتركها، والحضانة تشمل جميع جوانب التربية النفسية والسلوكية والاجتماعية والدينية، وتتطلب الحكمة واليقظة والصبر، وهي نوع ولاية على الطفل، ولكن الإناث ألبق بها في بداية نشأة الطفل لما تتمتع به الأنثى من شفقة ورحمة أوفر من الرجل، وهذا ما يحتاجه الطفل في سنينه الأولى، فإذا بلغ الطفل سنًا معينة، وأصبح أحوج فيها لمن هو أقدر على حمايته، وصيانته، انتقل الحق للرجل؛ لأنه أقدر على ذلك، وقد روعي في ترتيب الخواصن من الإناث أو مستحقي الحضانة من الرجال الأولوية في تحقيق مصلحة المحضون بأكمل صورة.

ويتعلق بالحضانة ثلاثة حقوق، وهي: حق الحاضنة وحق المحضون وحق الأب، أو من يقوم مقامه، وحال التعارض بين هذه الحقوق يقدم حق المحضون على غيره، ويترتب

(١) الطلاق: الآية ٦.

(٢) انظر ابن الهمام: شرح فتح القدير (٢١٨/٤ وما بعدها)؛ ابن رشد: بداية المجتهد (٥٧/٢)؛ الشربيني: مغني المحتاج (٤٦١/٣)؛ ابن قدامة: الكافي (٢٥٩/٣)؛ الزحيلي: الفقه الإسلامي (٦٩٨/٧ وما بعدها).

(٣) المراجع السابقة نفس الصفحات.

(*) الحضانة: الحضانة لغة: من الحضن وهو الجنب والاحتضان احتمال الشيء وجعله في الحضن. [ابن منظور: لسان العرب، مادة حضن (١٢٢/١٣)] وشرعاً: حفظ من لا يستقل بأموره عما يؤذيه لعدم تمييزه [الشربيني: مغني المحتاج (٤٥٢/٣)].

على ذلك عدة أحكام كلها تبرز مدى مراعاة الشريعة لحق الطفل في الحضانة، ومن هذه الأحكام:

- أ - تجبر الحاضنة على الحضانة إذا تعينت بأن لم يوجد غيرها.
- ب- لا يصح للأب أن يأخذ الطفل من صاحبة الحق في الحضانة ويعطيه لغيرها إلا لمسوغ شرعي.
- ج- إذا اختلعت المرأة من زوجها على أن تترك حضانة الطفل فالخلع صحيح والشرط باطل عند الحنفية، لأن ما خالعت عليه حق للولد وليس حقها فقط^(١).

٣- حق النفقة (**): النفقة حق واجب للطفل بدليل قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾^(٢)، ولقول الرسول ﷺ لهند: «خُذِي مَا يَكْفِيكِ وَوَلَدُكِ بِالْمَعْرُوفِ»^(٣).

والنفقة تجب على الأب، وتشمل الكسوة والطعام والسكن، وقد وسع بعض العلماء المعاصرين في ذلك لتشمل كل الحاجات الأساسية حسب متطلبات المجتمع المعاصرة^(٤)، والنفقة تكون حسب حال الأب في السعة والضيقة لقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تُكَلِّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٥)، ولقوله سبحانه وتعالى: ﴿لَيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^(٦).

(١) انظر إبراهيم: أحكام الأحوال الشخصية (٣٨٦-٣٨٧)؛ الزحيلي: الفقه الإسلامي (٧١٩/٧).

(**) النفقة: النفقة لغة: أصل النفقة في اللغة الذهاب والموت والنفاذ، وإذا استخدمت مع الدراهم والأموال دلت على صرفها، والنفقة هنا بمعنى الإنفاق؛ أي ما يصرف من دراهم ونحوها، أو ما يفرض للزوجة والولد من كسوة أو مال. [انظر ابن منظور: لسان العرب، مادة نفق (٣٥٧/١٠)]

وشرعاً: الإدرار على الشيء بما به بقاؤه [انظر الأنصاري: حقوق الأولاد (٣٤٠)].

(٢) البقرة: الآية ٢٣٣.

(٣) أخرجه البخاري في النفقات باب (٤) نفقة المرأة إذا غاب عنها زوجها [انظر البخاري مع الفتح (٤١٤/٩)؛ ومسلم في الأفضية باب (٤) قضية هند، حديث رقم ١٧١٤ [انظر مسلم بشرح النووي (٢٢٧/٦)].

(٤) انظر الأنصاري: حقوق الأولاد (٣٤١).

(٥) البقرة: الآية ٢٣٣.

(٦) الطلاق: الآية ٧.

وحال عدم وجود الأب أو وفاته أو عجزه عن النفقة، فإنها تجب في حق أقارب الطفل حسب أولوية القرابة - مع اختلاف بين الفقهاء في ذلك - وذلك مراعاة لمصلحة الطفل في الإنفاق عليه^(١).

٤- حق الإرث(*) : يثبت للجنين في بطن أمه حق الميراث، فيوقف له أكبر النصيبين على تقدير كونه ذكراً، أو أنثى، فإن ولد حياً ثبتت له ملكية الميراث الذي يستحقه^(٢).

وإعطاء الطفل أو الجنين الحق في الميراث؛ إنما هو رعاية له، وصوناً لمستقبله من الابتذال أو الضياع، وإمعاناً في العناية به من الناحية المادية.

كذلك يثبت للجنين والطفل استحقاق الوصية، ويثبت لهم أيضاً الحق في الوقف عند الحنفية والمالكية^(٣).

المطلب الخامس: حقوق متعلقة بأداب الشريعة عند استقبال المولود

تضمنت الشريعة كثيراً من الآداب المتعلقة باستقبال المولود، وهذه الآداب تدخل في باب التحسينيات، ومن هذه الآداب:

١- المساواة في الفرح عند استقبال المولود سواء كان ذكراً أم أنثى، خلافاً لعادات الجاهلية.

(١) راجع: الشرييني: مغني المحتاج (٣/٤٤٦)؛ ابن قدامة: الكافي (٢٥٧)؛ الزحيلي: الفقه الإسلامي: (٧/٨٢٦)؛ إبراهيم: أحكام الأحوال الشخصية (٣٩٩).

(*) الإرث: الإرث في اللغة معناه انتقال الشيء من شخص إلى شخص آخر، أو من قوم إلى قوم. [ابن منظور: لسان العرب، مادة ورت (٢/٢٠٠)] وفي الاصطلاح: انتقال ما يملكه الميت إلى ورثته الأحياء، سواء كان المتروك مالاً، أم عقاراً، أم حقاً من الحقوق الشرعية [شليبي: د. حمدي عبد المنعم، الرائد في علم الفرائض، مكتبة ابن سينا القاهرة (١٣) ويشار إليه: (شليبي: الرائد في علم الفرائض)].

(٢) انظر الزحيلي: الفقه الإسلامي (٤-١١٨)؛ شليبي: الرائد في علم الفرائض (١٤٥).

(٣) الزحيلي: الفقه الإسلامي (٤/١١٨ وما بعدها)؛ عبد الله: د. محمد جمعة، الكواكب الدرية في فقه المالكية/ ط الخامسة ١٩٨٣م، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة (٤/١٥٤) (٣/٣١٩) ويشار إليه: (عبد الله: الكواكب الدرية).

٢- استحباب التأذين في أذن المولود، وذلك لما روى عن أبي رافع رضي الله عنه قال: «رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَذَّنَ فِي أُذُنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ حِينَ وَلَدَتْهُ فَاطِمَةُ بِالصَّلَاةِ»^(١)، ولعل الحكمة من الأذان طرد الشيطان عنه فإنه يدبر عند سماع الأذان، وليكون إعلام المولود بالتوحيد هو أول ما يقرع سمعه عند قدومه إلى الدنيا^(٢).

٣- ذبح عقيقة عن المولود: والعقيقة اسم لما يذبح عن الطفل يوم سبوعه، سواء كان ذكراً أو أنثى، والعقيقة سنة عند الجمهور، واجبة عند الظاهرية، أما عن عددها، فيرى المالكية أنها شاة عن الذكر والأنثى، أما الشافعية والحنابلة فيرون أن السنة فيها شاتان عن الذكر، وشاة واحدة عن الأنثى^(٣).

٤- اختيار الاسم الحسن للمولود: يسن أن يحسن الوالد اسم المولود، ويتجنب القبيح من الأسماء، وقد ورد عن النبي ﷺ أنه غير بعض الأسماء القبيحة لبعض الصحابة، وقد بينت السنة المكروه من الأسماء كشيطان وحمار وكليب، ويضاف إلى ذلك كل اسم يدعو للسخرية، أو النفور.

أما ما يحرم من الأسماء فهي: كل اسم معبد لغير الله كعبد الكعبة، أو عبد العزى، أو التسمية بملك الأملاك أو شاهنشاه... إلخ.

واختيار الاسم الحسن للمولود حق ثابت له، ينعكس أثره بصورة جلية على شخصيته، وعلى سلوكه^(٤).

(١) أخرجه أبو داود في الأدب، باب (١١٩) في المولود يؤذن في أذنه، حديث رقم ٥٠٨٦ [انظر عون المعبود (٩/١٤)]، والترمذي في الأضاحي، باب (١٥) الأذان في أذن المولود، حديث رقم ١٥٥٣ وقال عنه: هذا حديث صحيح [انظر تحفة الأحوذى (١٠٧/٥)].

(٢) انظر الزحيلي: الفقه الإسلامي (٣/٦٤٠).

(٣) انظر ابن جزي: القوانين الفقهية (١٢٨)؛ الحصني: تقي الدين بن محمد الشافعي: كفاية الأخيار حل غاية الاختصار، دار الفكر بيروت (٢/٢٤٢) ويشار إليه: (الحصني: كفاية الأخيار)؛ ابن قدامة الكافي (٤٨٢/١)؛ ابن حزم: أبو محمد على بن أحمد بن حزم: المحلى، تحقيق أحمد شاكر، دار الفكر، بيروت (٧/٥٢٣) ويشار إليه: (ابن حزم: المحلى).

(٤) انظر الأنصاري: حقوق الأولاد (٥٣٢)؛ الزحيلي: الفقه الإسلامي (٣/٦٤٢)؛ ابن قدامة: الكافي (١/٤٨٢ وما بعدها).

٥- يسن أن يحنك المولود بتمرّة بأن تمضغ، ويدلك بها داخل فمه، وينبغي أن يفتح فاه حتى ينزل منها شيء إلى جوفه، فإن لم يكن هناك تمر يحنك بشيء حلو، وذلك لما روي عن أبي موسى رضي الله عنه قال: «وُلِدَ لِي غُلامٌ فَأَتَيْتُ بِهِ النَّبِيَّ ﷺ فَسَمَّاهُ إِبْرَاهِيمَ، فَحَنَكُهُ بِتَمْرَةٍ، وَدَعَا لَهُ بِالْبَرَكَةِ»^(١).

(١) أخرجه البخاري في العقيقة، باب (١) تسمية المولود [انظر البخاري مع الفتح (٥٠١/٩)].

المبحث الثالث: الإجهاض، أحكامه، ومستجداته المعاصرة

قبل بيان حكم الإجهاض، يحسن بي أن أبرز مراحل تطور الجنين، كما يلزم التفريق بين الإجهاض قبل نفخ الروح وبعده، وفي المبحث تعريج على بعض الصور المستجدة، كاكشاف تشوه الجنين، ويمكن تفصيل ذلك في المطالب الخمسة التالية، التي استهلها بتعريف الإجهاض.

المطلب الأول: تعريف الإجهاض

أولاً: الإجهاض في اللغة:

يطلب الإجهاض في عرف اللغة على إلقاء الحمل ناقص المدة، أو ناقص الخلق، سواء كان الإلقاء بفعل فاعل أو تلقائياً، والإجهاض بهذا المعنى له عدة مترادفات منها: الإزلاق والسقط، والطرح والإملاص^(١).

وقد استقر رأى مجمع اللغة العربية على اعتبار خروج الجنين قبل أربعة أشهر إجهاضاً، أما طرح الجنين أو إلقائه بعد الشهر الرابع إلى السابع فيعتبر إسقاطاً^(٢).

ثانياً: الإجهاض في اصطلاح الفقهاء:

لم يخرج معنى الإجهاض في الاصطلاح عن معناه اللغوي، وهو إلقاء الحمل ناقص الخلق، أو إلقاء الجنين قبل أن يستكمل مدته، وهذا الذي حدا بالفقهاء لأن يعبروا عنه إما باستخدام لفظة الإجهاض دون شرح أو بيان، أو التعبير عنها بأحد مرادفاتها اللغوية التي تؤدي نفس المعنى مثل: الإنزال، والإملاص، والإخراج، والطرح، والإسقاط، والإلقاء، والاستجهاض^(٣).

(١) انظر ابن منظور: لسان العرب، مادة جهض (١٣٢/٧).

(٢) انظر المعجم الوسيط، مادة جهض (١٤٤/١) مادة سقط (٤٣٧/١).

(٣) ابن عابدين: محمد الأمين، رد المحتار على الدر المختار، ط الثانية، ١٩٨٧م، دار إحياء التراث العربي، بيروت (٢٧٦/٥) ويشار إليه: (ابن عابدين: رد المحتار)؛ الخطاب: محمد بن عبد الرحمن المغربي، مواهب الجليل، ط الثانية، دار الفكر بيروت (٢٥٨/٦) ويشار إليه: (الخطاب: مواهب=

وقد عرف بعض المعاصرين الإجهاض بقوله: «هو إخراج الحمل من الرحم، قبل أن يصبح قابلاً للحياة في خارجه»^(١).

وهو تعريف مناسب للإجهاض؛ لأنه يشمل إلقاء الحمل قصداً في جميع مراحل الجنين قبل ولادته، وكذلك فيه احتراز عن سقوط الحمل تلقائياً دون أن يترتب ذلك على سبب مباشر خارج عنه، وذلك بقوله «إخراج الحمل» الذي يستلزم سقوط الحمل قصداً أو بسبب خارجي مباشر له.

المطلب الثاني: تطور الجنين في بطن الأم

يمر الجنين بعدة مراحل حتى يكتمل خلقه، ويكون مهيباً لأن يدفعه الرحم خارجاً إلى معترك الحياة، والذي يعيننا من هذه المراحل، مرحلتين أساسيتين يركز حكم الإجهاض على تصورهما، وهما:

أولاً: مرحلة التطور المادي المحسوس^(٢)؛

المراد بهذه المرحلة هو ما يطرأ على الجنين من تغير مادي ملاحظ منذ الإخصاب حتى الولادة، وقد أشار القرآن إلى هذه التطورات من خلال عدة آيات منها:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ۖ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ۚ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ﴾^(٣).

= (الجليل)؛ النووي: الروضة (٢٢٣/٧) وما بعدها؛ ابن قدامة: الكافي (٩٦/٤)؛ ابن حزم: المحلى (٢٨/١٢) (٣١/١٢).

(١) الضرير: الصديق محمد الأمين الضرير، حكم الإجهاض في الشريعة الإسلامية، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، رابطة العالم الإسلامي، مكة، السنة الخامسة، عدد ٧، ١٩٩٣م (٢٥٢) ويشار إليه: (الضرير: حكم الإجهاض).

(٢) انظر البار: د. محمد علي، خلق الإنسان بين الطب والقرآن، ط الخامسة ١٩٨٤م، الدار السعودية للنشر (٣٦٦-٣٧٠) ويشار إليه: (البار: خلق الإنسان)؛ إدريس: د. عبد الفتاح، الإجهاض من منظور إسلامي، مجلة الحكمة، لندن، العدد التاسع (١٢٧) وما بعدها) ويشار إليه: (إدريس: الإجهاض).

(٣) المؤمنون: الآيات ١٢-١٤.

فالأيات السابقة تشير إلى التطورات المادية الجوهرية التي تمر بالجنين في الرحم أبرزها المراحل الثلاث التالية:

١- مرحلة النطفة: المراد بالنطفة هنا - عند جمهور المفسرين - ماء الرجل وماء المرأة إذا امتزجا معاً في رحم المرأة، وهي بالتالي تشير إلى مرحلة الإخصاب، ومبدأ تخلق الجنين.

٢- مرحلة العلقه: المراد بالعلقه هنا قطعة الدم الغليظة المتجمدة من التقاء منى الرجل بماء المرأة، وسميت بذلك لأنها تتعلق بجدار الرحم، وهي بالتالي تشير إلى مرحلة أخرى من مراحل نمو الجنين.

٣- مرحلة المضغة: المضغة هي: القطعة من اللحم بقدر ما يمضغ الماضغ المتولدة عن نمو العلقه، وهي نوعان كما أشار القرآن: مخلقة؛ أى مستبينة الخلق، ظاهرة التصوير، وغير مخلقة؛ أى لم يستتب خلقها، ولم يتم تصويرها، وقال أكثر المفسرين إن ما أكمل خلقه بنفخ الروح فيه فهو المخلقة، وما سقط فهو غير المخلقة^(١).

هذه أبرز تطورات الجنين في بطن أمه، وهناك تطورات أخرى ذكرها القرآن، أو تناولها الأطباء أغفلت ذكرها لعدم أهميتها لموضوع البحث، ويجدر الإشارة إلى أن الأطوار السابقة تشير إلى تطورات حسية يمكن إخضاعها للملاحظة والتجريب.

وحياة الجنين خلال مراحلها السابقة التي تسبق سلوك الروح فيه لا يمكن وصفها بأنها حياة إنسانية، لأن الإنسان في حقيقته عبارة عن روح وجسد، وقبل نفخ الروح في جسد الجنين، يكون هذا الجنين فاقداً لشق أساسي من إنسانيته وأدميته التي يتميز بها عن سائر المخلوقات.

يقول ابن قدامة بصدد كلامه عن أحكام السقط: «يصلى عليه إذا علم أنه نفخ فيه الروح، وحديث الصادق المصدوق يدل على أنه لا ينفخ فيه الروح إلا بعد أربعة أشهر، وقبل ذلك فلا يكون نسمة، فلا يصلى عليه»^(٢).

(١) انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٦/١٢)؛ الشوكاني: محمد بن علي بن محمد، فتح القدير عالم الكتب، بيروت (٤٣٦/٣) ويشار إليه: (الشوكاني: فتح القدير).

(٢) ابن قدامة: المغني (٣٩٤/٢).

لذا يمكن اعتباره قبل نفخ الروح فيه مخلوقاً آخر دون رتبة الإنسان في ميزان الشرع؛ لأن حقيقة الإنسان لا تتحدد بهيكله المخصوص بما يحتوي عليه من عناصر مادية، وإنما تتحدد بروحه التي نفخت في ذلك الجسد، ولعل هذا التصور هو الذي حدا بابن القيم إلى تقسيم حياة الجنين إلى حياتين:

الأولى: حياة كحياة النبات تكون معه قبل نفخ الروح فيه، ومن آثارها حركة النمو والاعتذاء غير الإرادية.

الثانية: حياة إنسانية، وتحدث في الجنين بعد نفخ الروح فيه، ومن آثارها الحس والحركة الإرادية^(١).

ثانياً: مرحلة التطور الغيبي غير المحسوس؛

والمراد بهذه المرحلة ما يحدث بإذن الرب سبحانه وتعالى من نفخ الروح في الجنين، وما يترتب على ذلك من اكتساب الجنين لشخصية جديدة هي حقيقة الشخصية الإنسانية التي تتميز عن سائر المخلوقات بصفات منها: التصور، والتعقل، والإدراك، والتفكير، وغير ذلك^(٢).

ونفخ الروح في الجنين يعتبر تطوراً غيبياً غير محسوس، ولا يخضع للملاحظة أو التجربة؛ لذا لا يمكن تصور بدايته إلا من خلال النقل، وقد جاء في السنة ما يدل على توقيت نفخ الروح في الجسد.

فقد روى ابن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْماً، ثُمَّ يَكُونُ عِلْقَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَكُونُ مُضْغَةً مِثْلَ ذَلِكَ، ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكًا فَيُؤَمِّرُ بِأَرْبَعِ كَلِمَاتٍ وَيُقَالُ لَهُ: اكْتُبْ عَمَلَهُ وَرِزْقَهُ وَأَجَلَهُ وَشَقِيٌّ أَوْ سَعِيدٌ، ثُمَّ يَنْفَخُ فِيهِ الرُّوحُ»^(٣).

(١) ابن القيم: محمد بن أبي بكر، التبيان في أقسام القرآن، ط ١٩٨٢م، دار المعرفة بيروت (٣٥١) وشار إليه: (ابن القيم: التبيان).

(٢) انظر ياسين: أبحاث فقهية (٥٣).

(٣) أخرجه البخاري في بدء الخلق، باب (٦) ذكر الملائكة، حديث رقم ٣٢٠٨ [انظر البخاري مع الفتح (٦/ ٣٥٠)؛ ومسلم في القدر، باب (١) كيفية خلق آدمي في بطن أمه، حديث رقم ٢٦٤٣] انظر مسلم بشرح النووي (٨/ ٤٠٧).

الحديث السابق صريح الدلالة في أن كتابة القدر المتعلق بالإنسان المراد خلقه من حيث رزقه، وعمره، وأجله، وشقاؤه وسعادته، إضافة إلى نفخ الروح فيه إنما يكون بعد انقضاء أول مائة وعشرين يوماً من حياة الجنين، وفي ذلك إشارة واضحة إلى أن وصف الإنسانية لا يمنحه الله ﷻ للجنين قبل هذه المدة، وكذلك يدل على أن المقصود بنفخ الروح في ذلك الوقت نقل الجنين من مرحلة الحياة المطلقة إلى مرحلة الحياة الإنسانية^(١).

ويعتبر توقيت نفخ الروح بعد تمام الأربعة أشهر محل اتفاق العلماء، وذلك للحديث السابق، يقول القرطبي: «لم يختلف العلماء أن نفخ الروح فيه يكون بعد مائة وعشرين يوماً، ذلك تمام أربعة أشهر، ودخوله في الخامس - كما بيناه في الأحاديث - وعليه يعول فيما يحتاج إليه من الأحكام»^(٢).

المطلب الثالث: حكم الفقهاء في الإجهاض

يقسم الفقهاء الإجهاض بالنسبة للحكم الشرعي إلى قسمين وهما: الإجهاض بعد نفخ الروح، والإجهاض قبل نفخ الروح، وتفصيل ذلك على النحو التالي:

أولاً: الإجهاض بعد نفخ الروح:

لا خلاف بين الفقهاء على أن الإجهاض بعد نفخ الروح حرام - أي بعد مرور أربعة أشهر على الحمل -؛ لما فيه من إزهاق نفس محرمة بغير وجه حق، واعتبروا تعمد إجهاضه جناية توجب الغرامة^(٣).

ويستدل على حرمة إجهاض الجنين بعد نفخ الروح من الكتاب والسنة والإجماع على النحو التالي:

(١) انظر ياسين: أبحاث فقهية (١١).

(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٨/١٢).

(٣) ابن عابدين: رد المحتار (٦٠٢/١) (٢/٣٨٠)؛ الدردير: أحمد الدردير أبو البركات، الشرح الكبير، تحقيق محمد عيش، دار الفكر، بيروت (٢/٢٦٧) ويشار إليه: (الدردير: الشرح الكبير) الشرقاوي: عبد الله بن إبراهيم، حاشية الشرقاوي على تحفة الطلاب، دار المعرفة بيروت (٢/٣٨٠) ويشار إليه: (الشرقاوي: حاشية الشرقاوي) ابن قدامة: المغني (٩/٥٣٧، ٥٥٨).

أولاً: الكتاب:

١- قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ (١).

وجه الدلالة:

الآية صريحة في تحريم قتل النفس إلا بالحق، والحمل بعد نفخ الروح فيه نفس محترمة؛ لذا لا يحل الاعتداء عليها، أو إجهاضها (٢).

٢- قال الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْنَهُنَّ وَأَسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (٣).

وجه الدلالة:

توضح الآية السابقة أن النبي ﷺ قد أخذ العهد من النساء على عدم قتلهن لأولادهن، وجاء النهي عن قتل مطلق الولد، وهو بذلك يشمل الذكر والأنثى مما يدل دلالة قوية على أن المراد بالقتل هنا الإجهاض وليس الوأد؛ حيث إنه يتصور انفراد المرأة بالقيام به، أما التخصيص بالولد في الآية فإنه يحمل على اعتبار ما سيؤول إليه الحمل، وفي ذلك دلالة واضحة على حرمة الإجهاض (٤).

يضاف إلى هاتين الآيتين كل الآيات الواردة في حرمة قتل النفس؛ حيث إنها تشمل الحمل بعد نفخ الروح فيه؛ لأنه يعتبر نفساً.

ثانياً: السنة:

١- عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: «قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَيُّ الذَّنَبِ أَعْظَمُ؟ قَالَ: أَنْ تَجْعَلَ لِلَّهِ نَدًا وَهُوَ خَلَقَكَ. قُلْتُ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: أَنْ تَقْتُلَ وَلَدَكَ وَكَذَلِكَ خَشْيَةُ أَنْ يَأْكُلَ مَعَكَ. قَالَ: ثُمَّ أَيُّ؟ قَالَ: أَنْ تَزَانِيَ حَلِيلَةَ جَارِكَ» (٥).

(١) الإسراء: الآية ٣٣.

(٢) انظر إدريس: الإجهاض (١٣٤).

(٣) الممتحنة: الآية ١٢.

(٤) انظر شومان: د. عباس، إجهاض الحمل، ط الأولى ١٩٩٩م، الدار الثقافية للنشر، القاهرة (٤٧) ويشار إليه: (شومان: إجهاض الحمل).

(٥) أخرجه البخاري في الأدب، باب (٢٠) قتل الولد خشية أن يأكل معه، حديث رقم ٦٠٠١ [البخاري مع الفتح (١٠/٤٤٨)].

٢- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: «أَفْتَلَّتْ امْرَأَتَانِ مِنْ هُذَيْلٍ فَرَمَتْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى بِحَجَرٍ فَقَتَلَتْهَا وَمَا فِي بَطْنِهَا فَاخْتَصَمُوا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَضَى أَنْ دِيَّةَ جَنِينِهَا غُرَّةٌ عَبْدٌ أَوْ وَلِيدَةٌ» (١)

وجه الدلالة:

الحديث صريح في تحريم قتل الجنين، ولو لم يكن قتله حراماً لما أوجب الرسول ﷺ على فاعله العقوبة (٢).

ثالثاً: الإجماع:

أجمع الفقهاء على حرمة إجهاض الجنين بعد نفخ الروح فيه، واعتبروا الاعتداء عليه بإجهاضه قتلاً لنفس محرمة، وقد نقل هذا الإجماع بعض العلماء (*).

مسألة: هل تحيز الضرورة الشرعية قتل الجنين بإجهاضه إذا كان بقاءه يعرض الأم للهلاك؟

قد يتصور أن حكم الإجهاض بعد نفخ الروح على إطلاقه، بحيث لا تحيزه الضرورة، وهذا ما يعبر عنه ابن عابدين (**) في حاشيته حيث يقول فيما لو خيف على حياة الأم حال بقاء الجنين: «ولو كان حياً لا يجوز تقطيعه؛ لأن موت الأم به موهوم، فلا يجوز قتل آدمي حي لأمر موهوم» (٣).

(١) أخرجه البخاري في الديات، باب (٢٦) جنين المرأة وأن العقل على الوالد، حديث رقم ٦٩٠٩ [البخاري مع الفتح (١٢/٢٦٣)].

(٢) انظر شومان: إجهاض الحمل (٤٧).

(*) قال ابن جزى: «وإذا قبض الرحم المني، لم يجز التعرض له، وأشد من ذلك إذا تخلق، وأشد من ذلك إذا نفخ فيه الروح؛ فإنه قتل نفس إجماعاً». [ابن جزى: القوانين الفقهية (١٤١)]، وذكر الدردير كلاماً مثله [انظر الدردير: الشرح الكبير (٢/٢٦٧)] وقد جاء في توصيات ندوة الإنجاب ما يؤكد على أن المسألة موطن إجماع بين الفقهاء، حيث جاء فيها «استعرضت الندوة آراء الفقهاء السابقين، وما دلت عليه من فكر ثاقب، ونظر سديد، وأنهم أجمعوا على تحريم الإجهاض بعد نفخ الروح؛ أي بعد أربعة أشهر». [ندوة الإنجاب (٣٥١)].

(**) ابن عابدين: هو محمد أمين بن عبد العزيز الدمشقي، فقيه الديار الشامية، وإمام الحنفية في عصره، ولد سنة ١١٩٨هـ، وتوفي سنة ١٢٥٢هـ، ومولده ووفاته في دمشق، له عدة مؤلفات منها: نسمات الأسحار على شرح المنار، وهو في الأصول، وحاشية على المطول، وهو في البلاغة، والرحيق المختوم، وهو في الفرائض، وغيرها كثير [انظر الزركلي: الأعلام (٤٢/٦)].

(٣) ابن عابدين: رد المحتار (١/٦٠٢).

ويظهر من النص السابق أن الخطورة المتوقعة على الأم لا تميز إجهاض الجنين بعد نفخ الروح فيه بأى حال من الأحوال، وقد علل ابن عابدين ذلك بأن هلاك الأم ببقاء الجنين أمر موهوم به - أي مفسدة موهومة - فلا يجوز قتل آدمي حي، وهو الجنين لأجل درء مفسدة موهومة.

ولعل كلام ابن عابدين يتصور في زمانه، حيث إن الوسائل الطبية المتاحة في زمانه لا تستطيع تحديد مدى الخطورة على الأم ببقاء الجنين في بطنها، بما يترتب عليه نتائج موهومة، وهذه النتائج لا ترتقي لقتل آدمي أو نفس بشرية في بطنها.

أما في زماننا المعاصر، ووفق الإمكانيات الطبية المتاحة؛ فإنه يمكن تحديد مدى الخطر المحيق بالأم حال بقاء الجنين في بطنها، والنتائج في ظل الإمكانيات المتاحة ترتقى إلى درجة القطع أو غلبة الظن.

والناظر إلى القواعد الشرعية، وعلى ضوء التغيرات التي طرأت على الأساس الذي بني عليه فقهاؤنا القدماء اجتهادهم السابق، يرى أنها لا تأبي إجهاض الحمل بعد نفخ الروح فيه، إذا كان في بقائه تعريض حياة الأم للهلاك، ويمكن بيان ذلك في التالي:

١- إذا كان إجهاض الجنين بعد نفخ الروح محظوراً؛ فإن الإبقاء على حياة الأم ضرورة تبيح الوقوع في المحظور؛ لأن الضرورات تبيح المحظورات.

وقد يقال هنا أن من شرط المحظور الذي تبيحه الضرورة أن يكون أقل رتبة من الضرورة، وفي هذه المسألة تساوت الضرورة بالمحظور، حيث إن محصلة المسألة قتل نفس معصومة لأجل الإبقاء على أخرى.

ويجاب على ذلك أن إجهاض الجنين فيه إبقاء لحياة الأم، بينما تركه قد يترتب عليه هلاكها جميعاً، فالضرورة هنا أعظم خطراً من المحظور.

٢- إجهاض الجنين إذا ترتب على بقائه خطرٌ على حياة الأم فيه أعمال للقاعدة الشرعية: «إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما بارتكاب أخفهما»، أو شبهتها: «يرتكب الضرر الأخف لدفع الضرر الأعظم»^(١)؛ لأن إبقاء نفس مع هلاك الأخرى أولى من إهلاك نفسيين معاً.

(١) انظر السيوطي: الأشباه والنظائر (٨٧).

٣- كلام ابن عابدين السابق يحمل على كون الخطر المحيق بالأم موهوماً به، وكلامه هنا يتسق وقواعد الشريعة ومقاصدها؛ لأنه لا يجوز الوقوع في مفسدة حقيقية لأجل تحصيل مصلحة موهومة؛ أما إذا كان الخطر المحيق بالأم مؤكداً أو قطعياً وفق المعطيات الطبية الحديثة؛ فإن قواعد الحنفية لا تأبى إسقاط الحمل في هذه الحالة.

ومع هذا لا ينبغي الإقدام على إجهاض الجنين إلا عند الضرورة القصوى، وتأكد الخوف على حياة الأم؛ حيث لا يبقى للأطباء إلا خياران: إما التضحية بالجنين لأجل الإبقاء على حياة الأم، أو التضحية بهما جميعاً.

ثانياً: إجهاض الحمل قبل نفخ الروح فيه:

اختلف الفقهاء في إجهاض قبل نفخ الروح إلى أربعة أقوال، وذلك على النحو التالي:

القول الأول: يحرم الإجهاض مطلقاً في جميع مراحل الجنين، قبل نفخ الروح.

وهذا ما ذهب معظم فقهاء المالكية، وبعض الشافعية، وبعض الحنابلة، وبعض الحنفية^(١)، ونقل عن بعض الحنفية أيضاً القول بکراهة الإجهاض کراهة تحریمية^(*)(٢). جاء في القوانين الفقهية: «وإذا قبض الرحم المني، لم يجز التعرض له، وأشد منه ذلك إذا تخلق»^(٣).

(١) الدردير: الشرح الكبير (٢/٢٦٧)؛ الغزالي: الإحياء (٢/٤٧)؛ المرادوي: علي بن سليمان، الإنصاف، تحقيق محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت (١/٣٨٦) ويشار إليه: (المرادوي: الإنصاف) ابن حزم: المحلى (١١/٣٠ وما بعدها)؛ ابن عابدين: رد المحتار (٢/٣٨٠).
(*) الكراهة التحريمية: مصطلح خاص بالحنفية، ويراد به كل ما طلب الشارع تركه على وجه الحتم والإلزام بدليل ظني، كأخبار الآحاد. وحكمه عندهم أن فاعله يستحق العقاب والذم، وهو من هذا الوجه يتفق مع الحرام، ويختلف معه في جانب واحد، وهو أن منكروه لا يعتبر كافراً بخلاف الحرام عندهم، فإن منكروه يعتبر كافراً؛ لذا يمكن اعتبار المكروه التحريمي في الحقيقة إلى الحرام أقرب كما يرى شيوخ الحنفية، ونقل عن بعضهم القول بأن كل مكروه حرام تجوزاً. [انظر الزحيلي: أصول الفقه (١/٨٦)]. لذا رأيت أن أدرج هذا القول مع القائلين بحرمة الإجهاض؛ لأن محصلة القولين واحدة تقريباً.

(٢) انظر ابن عابدين: رد المحتار (٢/٣٨٠).

(٣) ابن جزى: القوانين الفقهية (١٤١).

وقال الغزالي: «وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم، وتختلط بماء المرأة، وتستعد لقبول الحياة، وإفساد ذلك جناية، فإن صارت مضغة وعلقة كانت الجناية أفحش»^(١).

وحجة هذا الفريق أن الجنين قبل نفخ الروح مخلوق فيه قابلية لأن يصبح آدمياً، فيحرم إتلافه قياساً على المحرم الذي لا يحل له أن يكسر بيض الصيد؛ لأن البيض أصل الصيد.

القول الثاني: يجوز الإجهاض قبل نفخ الروح لعذر.

وهو رأى جمهور الحنفية، وبعض الشافعية، ويمثل الحنفية للعذر المبيح للإجهاض قبل نفخ الروح فيه بالمرضعة إذا ظهر بها الحمل وانقطع لبنها، وليس لأبي الصبي ما يستأجر به الظئر، ويخاف هلاك الولد، ويعلمون الجواز بأن الحمل ما دام علقه أو مضغة لم يخلق له عضو، فهو ليس بآدمي؛ لذا يجوز إسقاطه صيانةً لآدمي^(٢).

والظاهر مما أورده الحنفية أنهم لا يقصدون مطلق العذر؛ حيث إن مثالهم يصدق على حالة الضرورة لصيانة الرضيع والخوف على هلاكه، وعليه يحمل العذر المجيز للإجهاض عندهم على الضرورة، وليس مطلق العذر.

ولكن نقل عن بعضهم بعض الأعذار التي لا تصدق على حالة الضرورة، وإنما تدخل في باب الحاجيات^(٣).

أما الشافعية فيمثلون للعذر المبيح للإجهاض بكون الحمل حاصلًا من زنا، جاء في نهاية المحتاج «لو كانت النطفة من زنا فقد يتخيل الجواز قبل نفخ الروح»^(٤).

وقد جعل أصحاب هذا الرأي من الشافعية حمل السفاح عذراً يجيز إجهاض الجنين؛ لأنه يترتب على بقاءه العار والفضيحة.

(١) الغزالي: الإحياء (٢/٤٧ وما بعدها).

(٢) انظر ابن عابدين (٢/٣٨٠).

(٣) المرجع السابق (٢/٣٨٠)، ومن الأعذار التي ذكروها: أن يكون الأب في سفر بعيد، أو دار حرب، فيخاف على الولد، أو كانت المرأة سيئة الخلق، ويريد فراقها، ولا يريد أن تأتي بولد منه.

(٤) الرملي: شهاب الدين الرملي، نهاية المحتاج، مطبعة البابي الحلبي، مصر ويشار إليه: (الرملي: نهاية المحتاج) (٨/٤١٦).

القول الثالث: يجوز الإجهاض قبل نفخ الروح.

وهذا مذهب بعض الحنفية وجمهور الشافعية، وبعض الحنابلة^(١) ويرى بعض الشافعية إباحته في مرحلتى النطفة والعلقة دون المضغة؛ لأن مرحلة المضغة يتم فيها التخليق، وهي حريم لمرحلة نفخ الروح؛ لذا يغلب فيها جانب الحرمة على الحل^(٢).

القول الرابع: يجوز الإجهاض قبل الأربعين يوماً الأولى من الحمل، ويحرم بعدها.

وهو ظاهر مذهب الحنابلة، وبعض المالكية^(٣).

جاء في المغنى: «وإن ألفت مضغة فشهد ثقات من القوابل أن فيه صورة خفية ففيه غرة، وإن شهدت أنه مبتدأ خلق آدمي، لو بقى تصور، ففيه وجهان: أحدهما، لا شيء فيه؛ لأنه لم يتصور فلم يجب فيه كالعلقة، ولأن الأصل براءة الذمة فلا تشغلها بالشك»^(٤).

يظهر من النص السابق أن الحنابلة لا يرون في إجهاض الحمل في مرحلة المضغة قبل التصور جنائية؛ ولذا لا يجب فيه شيء كالعلقة، فدل ذلك على أن إجهاضه في مرحلة العلق لا خلاف في جوازه عندهم.

موازنة وترجيح:

من خلال الأقوال السابقة يمكن ملاحظة التالى:

١- اختلاف الفقهاء في هذه المسألة مبني على قضية كون الجنين ليس آدمياً قبل نفخ الروح فيه، وبالتالي فحرمة الجنين بعد نفخ الروح فيه؛ لذا تعامل الفقهاء مع هذه المسألة بطريقة مخالفة عن سابقتها، وتعددت مذاهبهم فيها.

(١) انظر ابن عابدين: رد المحتار (٢/ ٣٨٠)؛ قليوبي وعميرة: أحمد بن سلامة القليوبي وأحمد البرلسي الملقب بعميرة، حاشيتان على منهاج الطالبين، دار الفكر بيروت (٤/ ١٦٠) ويشار إليه: (قليوبي وعميرة: حاشيتان)؛ الرملي: نهاية المحتاج (٨/ ٤١٦).

(٢) انظر البجيرمي: تحفة الحبيب على شرح الخطيب، ط ١٩٨٩م، دار الفكر، بيروت (٣/ ٣٠٣) ويشار إليه: (البجيرمي: تحفة الخطيب).

(٣) انظر ابن قدامة: المغنى (٩/ ٥٤٠)؛ المرداوي: الإنصاف (١/ ٣٨٦)؛ عlish: محمد أحمد، فتح العلي المالك، طبعة مصطفى الحلبي، مصر (١/ ٣٩٩) ويشار إليه: (عlish: فتح العلي المالك).

(٤) ابن قدامة: المغنى (٩/ ٥٤٠).

٢- أما القول الأول فقد نظر إلى أن الجنين وإن لم ينفخ فيه الروح، إلا أن له حرمة تقتضي تحريم إسقاطه، وقولهم من هذا الوجه هو ما أرجحه للأسباب التالية:

أ - إن الجنين قبل نفخ الروح فيه يعتبر مخلوقاً نافعاً مؤهلاً لاستقبال الروح واكتساب الهوية آدمية؛ لذا فإن الاعتداء عليه في أى طور من أطواره يكون إفساداً لمخلوق مؤهل لأن يكون آدمياً.

ب- أوجب الرسول الكريم ﷺ على من أسقط جنيناً غرة، ولم يسأل عن مراحل تطوره، والجنين قبل نفخ الروح فيه يصدق عليه هذا الوصف؛ لأن الجنين هو ما استتر في الرحم، وإيجاب الغرة يدل دلالة واضحة على أن حياة الجنين في جميع مراحلها محترمة، وأن الاعتداء عليها يحرم.

ج- اختلاف الفقهاء في حكم العزل عن الزوجة، وورود بعض الأحاديث التي تشير إلى احتمال تحريمه، تدل من باب أولى على حرمة الإجهاض حتى في أول مرحله؛ لأن العزل لم يقع فيه تعاطى السبب، والإجهاض يقع بعد التخصيب وتعاطى السبب؛ حيث يقع الإجهاض على ما ماله آدمى قطعاً، إذا توفرت الأسباب الطبيعية لبقائه.

د - إذا كانت حرمة الجنين بعد نفخ الروح لرعاية ضرورى حفظ النفس، فإن حرمة الجنين قبل نفخ الروح تكون من باب المكملات لهذا الضرورى؛ لأن القول بجواز الإجهاض قبل نفخ الروح يفضى إلى الإخلال بضرورى حفظ النفس بوجه ما، لما فيه من إتلاف ما يؤول إلى نفس آدمية.

٣- أما القول الثاني الذي يرى جواز إجهاض الجنين للعذر، فإن كان يقصد بالعذر حالات الضرورة التي تقتضى الاستثناء من حكم الأصل؛ حيث إن حكم الأصل الخطر، والجواز هنا استثناءً لضرورة أعظم من المحذور، فهذا الرأي من هذا الوجه يمكن القول به، خاصة أن حرمة الجنين قبل نفخ الروح هنا خرجت من باب الضروريات إلى مكملاتها، وما لا يغتفر إيقاعه في الضرورى قد يغتفر إيقاعه فيما هو دونه من المكملات، وكذلك الإجهاض هنا لا يترتب عليه قتل آدمى؛ لأن آدمية الإنسان مقيدة بنفخ الروح فيه، وهو غير حاصل في هذه المسألة؛ لذا يمكن تصور حالات ضرورة كثيرة تقتضي القول بالجواز، وبصورة أوسع من حالة الضرورة بعد نفخ الروح التي اقتضت على حالة الخوف من هلاك الأم.

أما إن كان المراد بالعدر هنا مطلق العذر، وهذا واضح من أمثلة الشافعية وبعض الحنفية، فهذا القول من هذا الوجه معارض بما ثبت عن النبي ﷺ من إيجاب الغرة دون التمييز بين الجنين بعد نفخ الروح أو قبله، مما يقتضى القول بالحرمة، وهو معارض بما ثبت عن النبي ﷺ في قصة الغامدية التي زنت وحملت من الزنا؛ حيث إنه لم يعتبر الزنا عذراً مبيحاً للإجهاض - كما يرى بعض الشافعية - وأهدر كل الأعذار العادية المترتبة عليه، كخوف لحوق العار بالمولود إلى غير ذلك، وكذلك تأخير الحد، واعتبرها مفسد ملغاة مقابلةً بمصلحة حفظ حياة الجنين، مما يدل دلالة صريحة على أنه لا اعتبار للأعذار العادية في إهدار حياة الجنين.

وقد يعترض على هذا بأنه يحتمل أن يكون الجنين كان في مرحلة ما بعد نفخ الروح.

ويرد على ذلك بأنه يحتمل أيضاً أن يكون قبل نفخ الروح، وعدم سؤال النبي ﷺ عن هذه المسألة، يدل دلالة صريحة على حرمة الجنين في جميع أطواره، ولو لم يكن للجنين حرمة في جميع أطواره، لكان هذا داعياً قوياً للنبي ﷺ لأن يسأل الغامدية عن عمر جنينها، ولو سأل النبي ﷺ عن ذلك، لنقله الصحابة عنه، خاصة في مسألة خطيرة تتعلق بحد من حدود الله سبحانه وتعالى.

بل يمكن اعتبار قصة الغامدية فيصلاً في بيان حرمة الجنين في جميع مراحلها، وبالتالي لا يمكن القول بجواز إجهاضه قبل نفخ الروح للأعذار العادية، وإذ لم يعتبر النبي ﷺ أى عذر يبيح إجهاض جنين تولد من طريق غير مشروع، فمن باب أولى أن لا يُعتبر مطلق العذر في إجهاض جنين تولد من طريق مشروع.

كذلك القول بإباحة الإجهاض لمطلق العذر يفتح باب الإجهاض على مصراعيه؛ لأن الأعذار كثيرة ومتنوعة لا يمكن ضبطها، وهي تختلف من إنسان لآخر، ومن مجتمع لآخر، وهذا ما يحصل حالياً؛ حيث تنفق آلاف الأجنة لغرض البحث العلمي بالرغم من جزم كثير من الأطباء بوجود البدائل، وكذلك يمكن اعتبار الزنا عذراً للإجهاض، وخوف المرأة من السمّة وعواقب الحمل، والخوف من كثرة الأولاد، والأعذار المتعلقة بالأوضاع الاقتصادية أو الاجتماعية، وأعذار علاج الآخرين واستثمار الأجنة لذلك... إلخ.

وهذا بدوره يقضي إلى الإخلال بالنفس البشرية بشكل واضح، وبصورة عامة؛ لذا يقلل هذا الباب باعتبار ما سيؤول إليه؛ لأن كل وسيلة تفضي إلى تفويت مقصود شرعي تعتبر لاغية.

٤- أما القول بجواز الإجهاض مطلقاً، أو جوازه في الأربعين الأولى، فهو معارض بما ذكرنا سابقاً، لكن تفصيل الفقهاء وتفريقهم في الحرمة بين مراحل الجنين قبل نفخ الروح له اعتباره - خاصة الأربعين الأولى -، ويمكن الاستفادة منه في الحالات الميحة للإجهاض عند الضرورة، فإذا تعينت الضرورة، وأمكن الإجهاض في الأربعين الأولى، فلا يصار إليه في المراحل التي بعدها؛ لأن الضرورة تقدر بقدرها.

من خلال الموازنة السابقة يبدو للباحث أن الراجح في المسألة هو الرأي القائل بحرمة الإجهاض في جميع مراحل قبل نفخ الروح، ويستثنى من ذلك حالات الضرورة، وهذا الرأي هو ما أخذت به ندوة الإنجاب المنعقدة في الكويت سنة ١٩٨٣م؛ حيث جاء في توصياتها: «... قد استأنست الندوة بمعطيات الحقائق العلمية الطبية المعاصرة، والتي بيّنتها الأبحاث الطبية الحديثة. فخلصت إلى أن الجنين حي من بداية الحمل، وأن حياته محترمة في كافة أدوارها، خاصة بعد نفخ الروح، وأنه لا يجوز العدوان عليها بالإسقاط إلا للضرورة الطبية القصوى، وخالف بعض المشاركين فرأى جوازه قبل تمام الأربعين يوماً وخاصة عند وجود العذر»^(١).

المطلب الرابع: بعض المستجدات المعاصرة في الإجهاض

أتناول في هذا المطلب مسألتين، تتعلق إحداهما بإجهاض الجنين المشوه، بينما تتناول الثانية الاستفادة من خلايا مخ الجنين في علاج المرضى، وتفصيلها على النحو التالي:

المسألة الأولى: إجهاض الجنين المشوه:

تعتبر هذه المسألة من المستجدات؛ لأنه أصبح من الممكن في العصر الحاضر معرفة هل الجنين مشوه في بطن الأم أم لا، وذلك بفضل التطور العلمي، كذلك تعتبر من المسائل الملحة، لكثرة مسبباتها في عصرنا(*).

(١) ندوة الإنجاب (٣٥١).

(*) يذكر الأطباء أسباباً كثيرة لتشوه الجنين منها ما هو بيئي كالفيروسات، وأهمها فيروس الحصبة الألماني، والإيدز، وتناول الأم العقاقير الطبية والكيميائية المؤثرة على الجنين، وتعرضها للأشعة. ومنها ما هو وراثي: وهي تشمل كل التشوهات الناتجة عن خلل في المورثات (الكروموسومات). ومنها ما هو ميكانيكي: مثل تعرض الأم لبعض الإصابات، أو جلوسها جلسة مؤثرة على الجنين، ومنها ما ينتج عن تفاعل الأسباب البيئية والوراثية [انظر البار: الجنين المشوه (٢٨٨) وما بعدها].

ويذكر الأطباء لتشوهات الجنين عدة أنواع بحسب طبيعتها وخطورتها، فمنها ما هو بسيط، ومنها ما يمكن علاجه، ومنها ما هو خطير، أو يتعذر علاجه.

ويطرح البعض فكرة إسقاط الجنين المشوه، وذلك بدافع الشفقة على مستقبله الغامض، وعلى أسرته من الناحية النفسية والاقتصادية والاجتماعية^(١)، وهذا يقتضي بيان حكم الشرع في إجهاضه على النحو التالي:

أولاً: حكم إجهاض الجنين المشوه بعد نفخ الروح:

لا يجوز إجهاض الجنين الذي ثبت تشوّهه بعد مرور مائة وعشرين يوماً عليه - أى بعد نفخ الروح فيه - وذلك للأسباب التالية^(٢):

١- الجنين بعد نفخ الروح فيه يعتبر نفساً بشرية، والنفس البشرية لا يجوز الاعتداء عليها إلا بحق كما ثبت في الشرع، وإسقاطه هنا يعد اعتداءً عليه بغير حق، وقتلاً للنفس التي حرم الله سبحانه وتعالى قتلها؛ لأن التشوه ليس سبباً مبيحاً لقتله.

٢- انعقد الإجماع على حرمة قتل الجنين بعد نفخ الروح فيه؛ حيث لم يجز أى من الفقهاء الاعتداء عليه بأى شكل كان، ولئن أجاز بعض الفقهاء إجهاضه للضرورة المعتبرة في أضيق صورها، وهي الخوف على هلاك الأم ببقائه، وبالتالي هلاكه بهلاكها، فمثل هذه الصورة غير متحققة في مسألة الجنين المشوه، والضرورة هنا غير متعينة؛ حيث إن كثيراً من المشوهين وأصحاب العاهات عاشوا حياتهم وأبدعوا فيها، وينبني على ذلك أن أركان الضرورة المبيحة غير متكاملة في مسألة إجهاض الجنين المشوه، بل إجهاض الجنين المشوه لا يدخل في باب الضروريات، وإنما هو من الحاجيات؛ لأنه يترتب عليه وقوع

(١) انظر؛ المحمدي: د. علي محمد المحمدي، موقف الشرع من إجهاض الجنين المشوه، بحث في حولية كلية الشريعة بقطر، ع ١١، سنة ١٩٩٣م (٣٢٤ وما بعدها) ويشار إليه: (المحمدي، موقف الشرع من إجهاض الجنين المشوه).

(٢) انظر الخوجة: د. محمد الحبيب بن الخوجة، عصمة دم الجنين المشوه، بحث في مجلة المجمع الفقّه الإسلامي بمكة، ع ٤٤، السنة الثانية ١٩٨٩م (٢٨٣) ويشار إليه: (الخوجة: عصمة دم الجنين المشوه)؛ البار: الجنين المشوه (٤٧٨)؛ المحمدي: موقف الشرع من إجهاض الجنين المشوه (٣٢٨ وما بعدها).

المولود المشوه أو أهله في الحرج والعنت فقط، والحاجي هنا - وهو إجهاض الجنين المشوه - تعارض مع ضروري - وهو قتل نفس حرم الله سبحانه وتعالى قتلها - لذا يقدم الضروري على الحاجي.

ولو اعتبرنا جواز إجهاض الجنين المشوه يدخل في باب الضرورة، فإن إيقاعه يخل بأهم شرط من شروطها، وهو أن يكون المحظور أقل رتبة من الضرورة، وفي هذه المسألة وقع العكس، حيث إن المحظور هنا أعلى رتبة من الضرورة، بل المحظور هنا في أعلى المراتب؛ لأنه قتل نفس؛ لذا لا يباح بأى شكل من الأشكال.

٣- القول بجواز إجهاض الجنين المشوه بعد نفخ الروح فيه يستلزم، أو يتفرع عنه القول بجواز قتل أصحاب ذوي العاهات والمشوهين لأن المحصلة في الأمرين واحدة، وهي قتل نفس بشرية لتشوهات فيها بدافع الرحمة، وقتل ذوي العاهات يرفضه العقل البشري عموماً، وتأباه المبادئ الإنسانية كلها، إضافة إلى أنه يتعارض معارضة صريحة مع مبادئ الإسلام وأحكامه.

ثانياً: إجهاض الجنين المشوه قبل نفخ الروح فيه.

أما عن إجهاض الجنين المشوه قبل نفخ الروح فيه، ففيه تفصيل:

١- إذا كان التشوه بسيطاً كأن يُتنبأ بأن الجنين يُولد أعمى أو أعرج، أو يمكن علاجه، فلا يجوز الإجهاض في هذه الحالة رعاية لحرمة الجنين من ناحية، ولأنه ليس له مبرر يذكر؛ حيث إن مثل هذه التشوهات يعيش أصحابها ويدعوا في حياتهم، وكما يقال: كل ذي عاهة جبار.

وبالتالي يكونون جزءاً من قدر الله سبحانه وتعالى في الأرض لحكمة يقتضيها لا نعلمها، فلا يعتدي على حرمة الجنين لأجل هذه التشوهات^(١).

٢- إذا كان تشوه الجنين خطيراً ويتعذر علاجه؛ بحيث لا تستقيم حياته، ولا حياة من حوله به، ففي هذه الحالة يمكن القول بجواز إجهاضه؛ لأن الجنين في هذه الحالة لا يمكن وصفه بأنه آدمي؛ لأنه لم تحل فيه الروح، وبالتالي لا يعتبر إجهاضه قتلاً لنفس بشرية، وكذلك حرمة الجنين في هذه المرحلة ليست أصلية، وإنما تابعة لحرمة الجنين بعد نفخ الروح، وهذا ما حدا بكثير من فقهاءنا القدماء للقول بجواز إجهاضه للضرورة أو للعذر.

(١) انظر الخوجة: عصمة دم الجنين المشوه (٢٨٢).

والعذر في حالة تشوه الجنين تشوهاً خطيراً واضح قد يرتقي لدرجة الضرورة؛ وعدم اعتباره يفضي إلى الوقوع في الحرج الشديد، والشرعية مبنية على رفع الحرج، كذلك الضرر المترتب على إجهاضه في هذه الحالة أخف من الضرر المترتب على بقاءه، وهذا يعد مسوغاً لإجهاضه خاصة وأن كثيراً من فقهاءنا القدماء قد نظروا بعين الاعتبار لمسوغات أباحوا فيها الإجهاض هي أقل رتبة من هذا المسوغ^(١).

ولكن القول بجواز إجهاض الجنين في حالة التشوه الخطير لا يؤخذ على إطلاقه، بل هو مقيد بضوابط عدة، لرعاية حرمة الجنين بأكمل صورة، ومن هذه الضوابط:

أ - إذا أمكن أن تكون القدرة على تعيين التشوهات المبيحة للإجهاض حاصلة قبل الأربعين يوماً من خلال التنبؤ الوراثي، أو بعض الأجهزة المتطورة، فلا يجوز أن يصار إليه بعدها، بل تتعين إباحة الإجهاض في هذه المرحلة فقط؛ لأن حرمة الجنين في هذه المرحلة دون حرمة في المراحل التي بعدها، وإباحة إجهاضه هنا إذا اعتبرناه للضرورة، فإن الضرورة تقدر بقدرها، وتؤكد حرمة الإجهاض هنا بعد الثمانين يوماً؛ لأنها تعتبر حريماً لمرحلة نفخ الروح، وهذا الشرط يقول به بعض العلماء^(٢) - وهو ما أرجحه - ويرى البعض الآخر أن القول بجواز إجهاض الجنين المشوه يُحمل على كل مراحل الجنين قبل نفخ الروح دون تفريق^(٣).

ب- أن يجزم الأطباء أو يغلب على ظنهم أن الجنين إذا بقي فإنه يولد حاملاً لتشوهات خطيرة، أما إذا كان مجرد تخمين أو ظن، أو كانت التشوهات سيرة؛ فلا يجوز في هذه الحالة الإقدام على الإجهاض.

المسألة الثانية: الحصول على أنسجة خلايا المخ من الجنين لزراعتها فيمن يحتاجها

من المرضى؛

من أمراض الجهاز العصبي قصور بعض خلايا معينة في المخ عن إفراز مادتها الكيميائية، أو الهرمونية بالقدر السوي، أو حصول فجوة في الجهاز العصبي ناتجة عن بعض الإصابات.

(١) انظر البار: الجنين المشوه (٤٨٠ وما بعدها)؛ المحمدي: موقف الشرع من الجنين المشوه (٣٢٨).

(٢) انظر المحمدي: موقف الشرع من إجهاض الجنين المشوه (٣٢٨).

(٣) انظر البار: الجنين المشوه (٤٨١)؛ الخوجة: عصمة دم الجنين المشوه (٢٨٢).

ويطرح الأطباء لعلاج هذه الأمراض زراعة خلايا مثيلة للخلايا المتلفة في دماغ المريض من مصدر آخر يتم الحصول عليها منه.

ومن المصادر التي يطرحها الأطباء للحصول على هذه الخلايا أخذ خلايا حية من مخ جنين باكر (في الأسبوع العاشر أو الحادي عشر).

ويتم ذلك من خلال أخذ الخلايا مباشرة من الجنين الإنساني وهو في بطن أمه، وذلك بفتح الرحم جراحياً، ويستتبع هذه الطريقة إماتة الجنين بمجرد أخذ الخلايا من مخه^(١).

وهنا يطرح تساؤل، وهو: هل يجوز الإقدام على إتلاف جنين في مراحله الأولى وهو في بطن أمه لاستثمار بعض أعضائه كالخلايا العصبية وغيرها لعلاج بعض المرضى؟

هذا التساؤل طرح على مجلس مجمع الفقه الإسلامي، وأفتى بحرمة ذلك رعاية لحق الجنين في الحياة، واحتراماً لإنسانيته وحرمتها، وإعمالاً للقاعدة الفقهية «الضرر لا يزال بالضرر»، وجاء في القرار: «لا يجوز إحداث إجهاض من أجل استخدام الجنين لزرع أعضائه في إنسان آخر، بل يقتصر على الإجهاض الطبيعى غير المتعمد، والإجهاض للعذر الشرعي، ولا يلجأ لإجراء عملية جراحية لاستخراج الجنين إلا إذا تعينت لإنقاذ حياة الأم»^(٢).

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجلد، ع ٦ (٢١٤٩/٣).

(٢) المرجع السابق، نفس العدد (٢١٤٩/٣) (٢١٥٣/٣) وما بعدها.

المبحث الرابع: الاستنساخ

الاستنساخ ظاهرة جديدة في طورها الأول واكبت التطور العلمي، وهو إحدى النتائج الهامة التي وصلت إليه الهندسة الوراثية، وتظهر خطورة هذه الظاهرة في الحالات التي تستخدم فيها تقنية الاستنساخ مع البشر؛ حيث يقتضي ذلك المس بمصلحة حفظ النفس أساساً مباشراً، ويترتب عليه الإخلال بها من جانب الوجود من عدة أوجه؛ لذا تطلب الأمر بيان حكم الشرع فيه.

وبيان حكم الشرع فيه فرع عن تصور حقيقته وطبيعته، والنتائج المترتبة عليه، وهذا ما سيتم بيانه من خلال المطالب الثلاثة التالية:

المطلب الأول: تعريف الاستنساخ

أولاً: تعريف الاستنساخ في اللغة:

الاستنساخ في اللغة من النسخ، والنسخ يأتي لمعانٍ متعددة منها:

١- نقل شيء مطابق للأصل الذي نقل منه: ومنه نسخت الكتاب؛ أي نقلته حرفاً بحرف، ويسمي المكتوب نسخة؛ لأنه قام مقامه.

٢- الإزالة: ومنه قولهم: نسخت الشمس الظل؛ أي أزالته.

٣- إبطال الشيء، وإقامة آخر مكانه: ومنه النسخ في القرآن والسنة، الذي يتضمن النسخ، وهو الحكم الجديد الذي قام مقام المنسوخ وهو الحكم القديم.

هذه أهم معاني النسخ في اللغة، والأقرب منها إلى مفهوم الاستنساخ هو المعنى الأول الذي يتضمن معني المطابقة بين النسخة، والأصل الذي نسخت منه.

أما مصطلح (Cloning)، أي الاستنساخ، فيوافق في العربية معني التنسيل^(١).

(١) انظر الكريم، د. صالح عبد العزيز، الاستنساخ، تقنية، فوائد، مخاطر، بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي بجدة في دورته العاشرة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي (٢٧٥/٣) ويشار إليه: (الكريم: الاستنساخ).

ثانياً: مفهوم الاستنساخ في الطب:

يختلف مفهوم الاستنساخ في الطب حسب الطريقة المتبعة فيه^(١)، وإن كان يشمل الجميع معني عام، وهو إحداث نسخة أو أكثر طبق الأصل من المنسوخ منه، أو بعبارة أخرى: التدخل البيولوجي لإنسال نسخة أو أكثر مطابقة للأصل المأخوذة منه.

المطلب الثاني: تقسيمات الاستنساخ(*)

قسم الأطباء الاستنساخ عدة تقسيمات، وذلك لاعتبارات مختلفة، منها:

١- أقسام الاستنساخ باعتبار الطريقة المتبعة فيه.

قسم الأطباء الاستنساخ تبعاً للطريقة المتبعة فيه إلى قسمين، وهما:

أ - الاستنساخ التقليدي:

وهو عبارة عن إدخال نواة من أي خلية جسمية (تحتوي على ٤٦ كروموزوماً) مكان نواة بيضة ناضجة (تحتوي على ٢٣ كروموزوماً) بعد أن يتم إخلؤها من نواتها، ثم تسليط صدمة كهربائية على الخلية مساوية للصدمة التي تحدث عند الاندماج الطبيعي بين الثلاثة والعشرين كروموزوماً من الحيوان المنوي، والثلاثة والعشرين كروموزوماً من البيضة، ثم يتولى السيتوبلازم المحيط بالنواة الجديدة حثها على الانقسام والتنامي، ليس في اتجاه تكوين خلايا جلدية، بل بتأثير السيتوبلازم تشرع في تكوين جنين يكون بعد ولادته صورة مطابقة لصاحب تلك الخلية الجسمية من الناحية المظهرية^(٢).

(١) انظر الشاذلي: أ.د. حسن علي، الاستنساخ حقيقته، أنواعه، حكم كل نوع في الفقه الإسلامي، بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي بجدة في دورته العاشرة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي (١٦٦/٣) ويشار إليه: (الشاذلي: الاستنساخ)؛ الجندي: د. أحمد رجائي، الاستنساخ البشري، بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي بجدة في دورته العاشرة، مجلة الفقه الإسلامي (٢٤١/٣) ويشار إليه: (الجندي: الاستنساخ).

(*) يرى الباحث أهمية هذا المطلب؛ لأن من خلاله يتم تصور الاستنساخ بجميع أشكاله، وأكثرها يخص صلب الموضوع إلا التقسيم المتعلق بالاستنساخ الحيواني والنباتي، وقد ذكرته هنا لأبين مراحل نجاح الاستنساخ وتطوره؛ خاصة أن أهم تجربة في الاستنساخ تتعلق بالاستنساخ الحيواني، وهي التي فتحت المجال لطرح مسألة الاستنساخ البشري، ومن هذا الوجه تبرز أهمية ذكر هذا التقسيم.

(٢) انظر الشاذلي: الاستنساخ (١٦٦/٣)؛ الجندي: الاستنساخ (٢٤١/٣).

ب- الاستنساخ الجديد (الاستتآم):

وهو عبارة عن تلقيح حيوان منوي، يحتوى على ٢٣ كروموزومًا، ببيضة، تحتوى على ٢٣ كروموزومًا، ثم تنقسم الخلية إلى جيل بكر من خليتين، ثم إلى جيل حفيد من أربع خلايا . . . وهكذا تتضاعف الخلايا، ثم يعمد الأطباء إلى فصل كل خلية على حدة بعد إصلاح جدارها، ثم استنساخ كل واحدة منها على حدة لتكون خلايا أخرى بنفس الطريقة السابقة.

وبذلك تكون كل خلية من الخلايا التي تم فصلها صالحة لأن تكون جنينًا، وتكون مجموعها صالحة لتكوين توائم متعددة ومتطابقة ينتمون إلى أب وأم معينين^(١).

ويفارق هذا النوع من الاستنساخ سابقه بأن بدايته تعتبر بداية طبيعية لتكوين الجنين؛ لأنه يعتمد على الاندماج بين البيضة والحيوان المنوي، ويفارق التكوين الطبيعي للجنين في أنه يتم من خلاله استنساخ عدة أجنة متطابقة من خلية واحدة.

أما الاستنساخ التقليدي، فإنه لا يعتمد أساسًا على التلقيح الطبيعي، بل يتم دون اللجوء إليه من خلال دمج نواة أي خلية في بيضة مفرغة النواة^(٢).

٢- أقسام الاستنساخ تبعًا للجزء المراد استنساخه إلى ثلاثة أقسام، وهي:

أ - الاستنساخ العضوي:

ويقصد به استنساخ بعض الأعضاء - كالقلب والكبد مثلاً - التي يحتاجها الإنسان في حياته في حالة حدوث عطب في أحد هذه الأعضاء^(٣).

وهذا النوع من الاستنساخ يقتصر على إنتاج عضو معين من أعضاء الجسم، والغرض منه توفير أعضاء كقطع غيار للإنسان في حال حاجته إليها، وما زال هذا الاستنساخ في طوره الأول، وقد تم بنجاح استنساخ أنسجة جلدية خالية من العصب والشرابين، وتم

(١) انظر الشاذلي: الاستنساخ (٣/١٩٩)؛ الجندي: الاستنساخ (٣/٢٤٢)؛ التسخيرى: آية الله محمد

علي، الاستنساخ وحكمه الشرعي، بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي بجدة في دورته العاشرة،

مجلة الفقه الإسلامي (٣/٢١٧) ويشار إليه: (التسخيري: الاستنساخ وحكمه الشرعي).

(٢) السلامي: الاستنساخ (٣/١٣٩).

(٣) انظر الشاذلي: الاستنساخ (٣/٢٠٩)؛ الجندي: الاستنساخ (٣/٢٤٣).

زراعتها بنجاح عند بعض من يحتاج إليها، ويتنبأ بعض العلماء بإمكانية نجاح استنساخ أعضاء أخرى في الجسم أكثر تعقيداً كالقلب، والكبد والعظام، وغيرها(*).

ويرى أكثر العلماء أن الاستنساخ العضوي ضرب من الخيال العلمي، يصعب تحقيقه، وفي ذلك تقول الدكتورة صديقة العوضي: «إن استنساخ الأعضاء أمر مستبعد؛ لأن عملية تكوين الأعضاء داخل الجنين تخضع لعوامل وراثية، أو مورثات مسؤولة عن تكوين هذه الأعضاء ما دامت داخل الجنين»^(١).

ويقول الدكتور عبد الهادي مصباح - وهو متخصص في الميكروبيولوجي وتحاليل المناعة - بعد تفصيل له مطول لوظائف الكبد وعملياته المعقدة: «... ومن خلال ما سبق من شرح يتبين لنا مدى صعوبة استنساخ كبد كامل، ليعمل بكامل طاقته كي يؤدي كل الوظائف التي يقوم بها الكبد الطبيعي في جسم الإنسان»^(٢).

ويقول أ.د. مختار الظواهري أستاذ الوراثة الطبية بكلية العلوم بجامعة الكويت: «يظن البعض أن الاستنساخ البشري سيحل مشكلة توفير أعضاء بشرية لزرعها لمن يحتاج إليها، .. هذا أمل كاذب، يمني به من لا يملك لمن يعيشون على الأمل، فيصدمون بالسراب والفشل»^(٣).

ولعل صعوبة استنساخ الأعضاء - كما يذكر أهل الاختصاص - واعتبار كثير من الأطباء أنها من ضروب الخيال أو المستحيل يكمن في أن كل عضو من أعضاء الجسم إنما

(*) نشرت صحيفة الوطن الكويتية الصادرة يوم الأحد ١٩٩٧/٤/٦ م ما يلي: شانغهاي، شينخو: نجح طبيب صيني، في استنساخ أذن إنسانية بواسطة تجربة لتكاثر الخلايا، وقد بدأ الطبيب (تساو بي لي) بحثه عام ١٩٩٣ م معتمداً على تجاربه الإكلينيكية في جراح التجميل، ولاستساخ العضو أخذ (تساو) خلايا العضو لإكثارها، ورباها في جهاز مصنوع من مادة خاصة على شكل حامل، ثم بعد ذلك نقل الجزء الغضروفي المتكون في الخلايا، وزرعه في فأر أبيض، فظهرت أذن إنسان على الحيوان في غضون ستة أسابيع، وتوقع (تساو) أن تستخدم هذه التكنولوجيا في جسم الإنسان بنهاية القرن، مع تطور هندسة الأنسجة، وعلى أساس نفس المبدأ يمكن تصور إعادة إنتاج القصبه الهوائية، وكبد ومفاصل، وأوتار، وجلد، وعظام. [نقلًا عن مجلة مجمع الفقه، ع ١٠ (٢١١/٣)].

(١) انظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع ١٠ (٢١٠/٣).

(٢) مصباح: عبد الهادي، الاستنساخ بين العلم والدين، ط الثانية، ١٩٩٩ م، الدار المصرية اللبنانية (٧٦) ويشار إليه: (مصباح: الاستنساخ بين العلم والدين).

(٣) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع ١٠ (٢١٠/٣).

ينمو داخل الجسم ضمن منظومة هندسية متكاملة ومبرمجة وراثيًا بشكل دقيق، ومعقدة للغاية يشترك فيها كل الجسم، وأي خلل من أي جهة في الجسم مهما كان بسيطًا يترتب عليه تشويه في العضو؛ لذا فإن استنساخ العضو بمعزل عن هذه المنظومة الهندسية الوراثية المعقدة (باقى الجسد) يعتبر من المستبعدات؛ لأنه يمكن استنساخ نسيج يشبه نسيج الكبد مثلاً، ولكن استنساخ كبد بوظائفه المتعددة لوحدة بمعزل عن الجسد، فهذا مما لا يتصور في ظن كثير من المتخصصين.

ب- الاستنساخ الخلوي:

ويقصد به أفراد خلية واحدة معروفة التركيب والشكل، ومن ثم تنسيلها بحيث لا تعطي إلا النوع نفسه، ويتم ذلك من خلال تقنية زراعة الخلايا في الأوساط البيئية المحددة، ويكون التنسيل في هذه الحالة لمواصفات وخصائص معروفة تتبع نفس الخلية^(١).

والغرض من هذا الاستنساخ علاج بعض الأمراض الوراثية عند بعض الأجنة قبل ولادتها، ويستفاد منها في زراعة الأعضاء فيما يخص رفض جهاز المناعة للأعضاء المغروسة، وذلك من خلال الحصول على مضادات لهذا الرفض، وكذلك يستفاد منها فيما يتعلق بالأورام السرطانية^(٢).

ج- الاستنساخ الجيني:

ويقصد بهذا النوع من الاستنساخ التحكم في وضع المورثات (الجينات) وترتيب صيغها الكيميائية فكاً (قطع الجينات عن بعضها البعض) ووصلاً (وصل المادة الوراثية المضيفة بالجينات المتبرع بها) باستخدام الطرق العملية؛ بحيث ينتج عن ذلك الحصول على خلايا تشتمل على جينات جديدة، ومن ثم استنساخ ما نريد من هذه الخلايا التي تحتوي على الجينات الجديدة^(٣).

أو بعبارة أخرى التدخل في المورثات (الجينات) لإحداث تغير بمواصفات مطلوبة.

وهذا النوع من الاستنساخ له مجالات واسعة في الهندسة الوراثية فيما يخص النبات

(١) الكريم: الاستنساخ (٣/٢٩١).

(٢) المرجع السابق (٣/٢٩١-٢٩٢)؛ وانظر أيضاً مصباح: الاستنساخ بين العلم والدين (٧٩ وما بعدها).

(٣) الكريم: الاستنساخ (٣/٢٨١).

والحيوان وذلك من خلال إنتاج أصناف جديدة ذات مواصفات مطلوبة مثل مقاومة الفيروسات، أو تحسين قدرة هذه الأصناف الإنتاجية. . إلخ، وتعرف في مجال الحيوان باسم التهجين.

كذلك لها مجال واسع في مجال معالجة الأمراض الوراثية، من خلال تنحية الجين الوراثي الذي يتوقع من خلاله حدوث مرض معين.

وهذه المجالات وغيرها من تطبيقات الاستنساخ الجيني لا تعيننا في هذا البحث، ولكن الذي يعيننا في هذا البحث ما ورد من تطبيقات في مجال الإنسان تتعدى معالجة المرض الوراثي إلى إحداث تغييرات في شكل الإنسان من خلال التحكم في المورثات المسؤولة عن ذلك، مثل تغيير لون الأعين، أو نسبة الطول، أو لون الشعر، أو لون البشرة أو غير ذلك، ويتم ذلك من خلال التحكم في المورث (الجين) المسؤول عن ذلك، أو من خلال نقل جينات من شخص لآخر^(١).

ج- أقسام الاستنساخ باعتبار النوع الذي يتم استنساخه:

يقسم العلماء الاستنساخ تبعاً للنوع المراد استنساخه إلى ثلاثة أقسام وهي:

أ - الاستنساخ النباتي:

ويقصد به ما يجري من تجارب لتحسين أصناف المحاصيل أو النباتات من خلال التدخل في مورثاتها، أو من خلال إنتاج أصناف جديدة منها ذات مواصفات عالية مرغوب بها.

ب- الاستنساخ الحيواني:

ويقصد به التدخل في مورثات الحيوانات لإنتاج أصناف جديدة منها وهو ما يعرف باسم التهجين، أو لتعديل وظائفها كغرس الجين المسؤول عن إنتاج الحليب البشري في الأغنام لتنتج حليباً يحتوى على البروتين البشري.

ولعل أبرز تطبيقات هذا الاستنساخ، ما حققه العالم السكوتلاندي (إيان ولوت) مع فريقه عام ١٩٩٧ من استنساخ النعجة التي أطلق عليها اسم (دولي) كنسخة مطابقة لأمها كلياً، وذلك دون اللجوء إلى التلقيح، وإنما من خلال الاستنساخ التقليدي الذي يقوم على أساس دمج نواة أي خلية جسمية في بيضة مفرغة النواة.

(١) انظر ندوة الإنجاب (١٥٤، ١٥٧، ١٧٤).

وتعتبر قصة النعجة دولي الحدث الأهم الذي لفت الانتباه إلى موضوع الاستنساخ عالمياً، وأصبحت محط اهتمام أكثر الباحثين، وكانت مثار ضجة عظيمة عندما بدأ يتنبأ بعض العلماء بإمكانية نجاحه إذا استخدم مع البشر^(١).

وبعد هذه التجربة بمدة قصيرة، تم بنجاح استنساخ قردتين توأم متماثلتين، تحمل كل واحدة منهما حقبة وراثية مساوية لتوأمها، وتمت هذه التجربة على طريقة الاستنساخ الجديد (الاستتآم) الذي يستند بداية على تلقيح طبيعي بين الحيوان المنوي والبيضة، ثم بعد انقسام الخلية طبيعياً إلى خليتين تم فصل الخليتين وإصلاح جدارهما، ووضعهما في رحمي قردتين^(٢).

ج- الاستنساخ البشري:

ويراد به استخدام تقنيي الاستنساخ التقليدي، والجديد (الاستتآم) في إنجاب البشر، وهذا النوع ما زال في طور النظرية؛ حيث لم يرد أنه تم استنساخ بشر، بل ما يُعرف عن أكثر السلطات المعنية في الدول الغربية أنها حظرت هذا النوع من الاستنساخ، وذلك لاعتبارات أخلاقية، وللمحاذير الكثيرة المتوقعة من إجراء مثل هذه التجارب.

إلا أن حظر هذا النوع من قبل السلطات المعنية لم يمنع من نهيم العلماء في محاولة اكتشاف كل جديد، خاصة في ظل مجتمع سمته الخاصة التنصل من كل القيود، وإطلاق العنان للحرية دون تحفظات؛ لذا بدأت التجارب بشكل خفي، أبرزها ما كشف عنه العالمان الأمريكيان (جيري هال) و (روبرت ستلمان)؛ حيث قاما بتجربة استنساخ بشري، على طريقة الاستتآم، واستمرا في التجربة حتى استنسخا ٦٤ خلية، ثم أخذوا منها واحدة لتنميتها حتى وصلت إلى ٣٢ خلية، ولم يكملوا العمل خوفاً من الجوانب الأخلاقية كما يقولون^(٣).

ولعل الذي منع هذين العالمين من إكمال تجاربهما، لا يشكل مانعاً عند غيرهم، فما يزال موضوع استنساخ البشر محط اهتمام كثير من الغربيين - بالرغم من حظره من

(١) انظر مصباح: الاستنساخ بين العلم والدين (٣٢ وما بعدها).

(٢) انظر السلامي: محمد المختار، الاستنساخ، بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي بجدة في دورته العاشرة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع ١٠ (١٨٣/٣) ويشار إليه: (السلامي: الاستنساخ).

(٣) انظر مصباح: الاستنساخ بين العلم والدين (٢٤، ٤٤)؛ الجندي الاستنساخ بين الإقدام والإحجام

السلطات المعنية في أكثر البلدان - فقد نقلت وسائل الإعلام(*) أن هناك بعض العلماء من إيطاليا وأمريكا يحاولون إكمال تجربة استنساخ البشر.

هذه أبرز تقسيمات الاستنساخ، والذي يهمننا منها فيما يخص موضوع الرسالة معرفة حكم الشرع في: الاستنساخ البشري بطريقته القديم والجديد (الاستتآم)، والاستنساخ العضوي، وحكم التدخل في الجينات الوراثية في الإنسان لإحداث تغييرات مرغوبة فيها في الشكل، وهو أحد تطبيقات الاستنساخ الجيني.

المطلب الثالث: حكم الاستنساخ البشري

كما ذكرت أن الاستنساخ عدة أنواع، وعند إطلاقه يراد به الاستنساخ التقليدي؛ ويمكن بيان حكم الشرع فيه من خلال أنواعه الثلاثة التي تخص موضوع الرسالة من خلال التالي:

المسألة الأولى: حكم الاستنساخ التقليدي:

قبل بيان حكم الاستنساخ التقليدي، لابد من بيان صورته ونتائجه، ووجه الاختلاف بينه وبين الإنجاب الطبيعي:

يتضح من كلام أهل الاختصاص أن الاستنساخ التقليدي، يستند على استبدال نواة البضة (التي تحتوى على ٢٣ كروموزومًا) بنواة أي خلية جسدية (تحتوى على ٤٦ كروموزومًا)، ويمكن أن تكون الخلية من نفس صاحبة البضة، ومن ثم يبدأ الانقسام والتنامي إلى مرحلة معينة، ثم يتم غرسه في رحم الأم ليكمل رحلته الطبيعية في التنامي.

ويخرج المولود الناتج عن هذه العملية حاملاً لصفات صاحب نواة الخلية الجسدية التي تم استنساخها؛ حيث يتطابق معه في كل مواصفاته، أما صاحبة البضة فلا أثر لها من الناحية الوراثية، لأن البضة تصبح في هذه الحالة عبارة عن حاضن للنواة الجسدية فقط.

وبهذا يتضح لنا وجه المفارقة بين الاستنساخ التقليدي، وبين الإنجاب الطبيعي، حيث إن البضة في الإنجاب الطبيعي تؤثر بنسبة النصف في المورثات والصفات الوراثية للجنين

(*) ذكرت قناة الجزيرة في إحدى نشراتها الإخبارية أن عالمًا إيطاليًا وآخر أمريكيًا مصممان على إكمال تجاربهم في استنساخ البشر، وذلك بالرغم من حظر كل السلطات الإيطالية والأمريكية مثل هذه التجارب. وهذا الخبر سمعته قبل كتابة البحث بأيام؛ في نشرة أخبار، وذلك في شهر ديسمبر عام ٢٠٠١م.

والمولود؛ وذلك لاندماج كروموزوماتها التي تحمل نصف الحقيبة الوراثية مع كروموزومات الحيوان المنوي التي تحمل النصف الآخر، وفي هذه الحالة يخرج المولود بحقيبة وراثية جديدة ناتجة عن اندماج مورثات البيضة ومورثات الحيوان المنوي.

أما في حالة الاستنساخ التقليدي، فالمولود الناتج لا يحمل إلا صفات صاحب نواة الخلية الجسدية فقط؛ لأن البيضة قد أفرغت من حقيبتها الوراثية (النواة التي تحتوي ٢٣ كروموزومًا)، وبالتالي فإن المولود هنا يتطابق كليًا في حقيبته الوراثية مع صاحب الخلية الجسدية تمامًا.

هذا عن صورة الاستنساخ ومحصلته، أما عن حكمه، فيمكن بيانه من خلال بيان المصالح والمفاسد المترتبة عليه، وذلك على النحو التالي:

أولاً: المصالح المتخيلة من الاستنساخ التقليدي:

يطرح علماء الغرب عدة مصالح متخيلة من الاستنساخ التقليدي منها:

١- تحسين النوع البشري من خلال الاستنساخ من خلايا العباقر ذوي الصفات المرغوبة في المجتمع، وبالتالي تحسين الحياة بالنسبة للأجيال القادمة.

٢- يؤدي الاستنساخ إلى تجنب كثير من الأمراض الوراثية، فمثلاً إذا كان شخص ما يحمل مرضاً وراثياً خطيراً، ويرغب في الحصول على طفل؛ فإنه يستطيع اللجوء إلى الاستنساخ التقليدي للحصول على نسخة طبق الأصل منه يكون حاملاً للمرض، وليس مصاباً به، دون الحاجة إلى نقل المرض إلى الأجيال القادمة.

٣- يمكن أن يساعد الاستنساخ التقليدي العلماء في دراسة الأمراض الوراثية، وطرق علاجها، وذلك عن طريق استنساخ أشخاص يحملون أمراضاً وراثية، ومن ثم إجراء تجارب وبحوث على النسخ الجديدة^(١).

كذلك سيساعد الاستنساخ في علاج كثير من الأمراض المستعصية كالسرطان؛ لأنه سيفتح المجال واسعاً للتعرف على الأسباب وراء الانقسامات السرطانية.

كذلك يرى اختصاصيو تحديد النسل في الاستنساخ التقليدي فرصة يتمكنون من خلالها معرفة كيفية زرع الجنين لنفسه في الرحم، ويترتب على ذلك إيجاد وسائل جديدة تمنع من انزراعه^(٢).

(١) انظر البقصي: الهندسة الوراثية والأخلاق (٢١٧).

(٢) انظر الجندي: الاستنساخ البشري بين الإقدام والإحجام (٢٥٢/٣).

٤- يمكن للإنسان من خلال الاستنساخ التقليدي أن يؤمن نفسه صحيحاً من خلال استنساخ نفسه، وإبقاء الجنين إلى أن يصل إلى سن معينة، ثم يستفيد من أنسجته وأعضائه، ذلك لأن المستنسخ مطابق من جميع النواحي للنسخة الأصلية.

ويطرح البعض منهم اعتراضاً على ذلك بقوله: ماذا لو طالبت النسخة المتطابقة بحقوقها، وأصرّت على أن تكون هي المتلقية للأعضاء، وليس النسخة الأصلية.

ويجب بعضهم على ذلك بأنه يمكن التغلب على هذه المشكلة من خلال إيقاف نمو الدماغ منذ لحظة التخلق في الرحم، أو الإبقاء على جزء من وظائف المخ؛ بحيث تساعد على نمو الجنين، وتمنع من نمو الشعور والوعي عنده، وبذلك يتحول إلى مجرد كائن حي، وليس إنساناً^(١).

٥- يمكن الحصول على أشخاص يحملون صفات وراثية تجعلهم مؤهلين لتأدية أعمال معينة، مثل تحمل الضغط في أعماق البحار، أو في الفضاء، أو يحملون صفات القوة بحيث يؤدون مهمات خاصة في الحروب أو غير ذلك، أو الحصول على أشخاص بلهاء لتأدية وظائف يدوية معينة.

٦- يمكن من خلال الاستنساخ التقليدي، الاحتفاظ وتخليد أروع وأبدع الطرز الوراثية التي تنتشر في النوع الإنساني، أسوة بما حدث في التراث الفكري للعباقرة، بمعنى أنه يمكن استنساخ الأشخاص الذين يحملون صفات وراثية مرغوب فيها في الفن والأدب والعلم.

٧- يضاف إلى ذلك أنه يمكن من خلال الاستنساخ منح طفل للزوجين العقيمين، وكذلك التحكم بجنس الجنين، ونسخ الأصحاء لتلافي مخاطر الأمراض الوراثية، وتأمين مجموعات كبيرة من البشر المتطابقين وراثياً بغية إجراء تجارب ودراسات علمية عليهم لمعرفة أهمية كل من البيئة والتربية في مختلف أوجه الأداء البشري^(٢).

(١) انظر البقصي: الهندسة الوراثية والأخلاق (٢١٧).

(٢) انظر الجندي: الاستنساخ البشري بين الإقدام والإحجام (٣/ ٢٥٢ وما بعدها)؛ البقصي: الهندسة الوراثية والأخلاق (٢١٧).

ثانياً: المفاصد المتوقعة من الاستنساخ:

١- لعل من أعظم مفاصد الاستنساخ، المفسدة الواضحة التي تضمنتها المصالح المتخيلة منه في طياتها، وهي عزل الإنسان عن كل معاني الإنسانية التي كرم بها، وإهدار قدسيته، وذلك بجعله عينة تجريبية يتصرف بها تصرفاً مطلقاً عارياً عن كل القيم والأخلاق، أو بعبارة أخرى إهدار كرامة الإنسان وحرية، وإرادته، ومعاملته معاملة حيوانية خالية من القيم والأخلاق، ومعاني الإنسانية، وهذا واضح جلي مما طرحه مؤيدو عملية الاستنساخ؛ حيث جعلوا الإنسان معرضاً لقطع الغيار شأنه شأن الجمادات.

بل كيف يتفق مع القيم والأخلاق والإنسانية قول من يقول بتعطيل الشعور والوعي بالذات عند النسخة المراد أخذ قطع غيار منها للمستنسخ منه.

أو من يرى ضرورة استنساخ مجموعات تجريبية لمعرفة أثر البيئة والتربية عليهم، أو استنساخ نسخ فيها أمراض وراثية للتعامل معها كعينة تجريبية ... إلخ.

فالملاحظ أن أكثر ما يراه مؤيدو الاستنساخ مصلحة هو في حد ذاته مفسدة لا يقول بها إلا كل من تنصل من كل القيم والأخلاق ومعاني الإنسانية، ممن ينظر للإنسان كعينة تجريبية شأنه كشأن الجمادات، أو الحيوانات.

٢- الاستنساخ مدعاة لكثير من التحفظات والأسئلة تنشأ عند اعتباره، ولها أثرها المباشر في اختلال كثير من المعايير والمفاهيم، مثل تعريف الأسرة، الأبوة، الأمومة، مفهوم الإنسان والذات الإنسانية، حق الأبناء في ذاتيتهم الإنسانية، الإرث، فقدان الهوية للأصل والصورة.

كذلك إذا نجح الاستنساخ في إنتاج نسخ بها عيوب خطيرة، ما مصير هذا الإنسان، هل يقتل، أو يبقى هكذا؟ من المسؤول عنه؟ ما نسب النسخة؟ هل هو ابن صاحب الخلية أم شقيقه؟ والحاصنة، هل هو ابنها، أم زوجها، أم شقيق زوجها؟ إلى غير ذلك من الأسئلة والتحفظات، والتي من أبرز نتائجها هدم البناء الأسري الطبيعي، بما يترتب عليه هدم اللبنة الأساسية في بناء المجتمع^(١).

(١) انظر الحفار: د. سعيد الحفار، البيولوجيا ومصير الإنسان، عالم المعرفة، الكويت، ع ٨٣، ١٩٨٤م (١١ وما بعدها) ويشار إليه: (الحفار: البيولوجيا ومصير الإنسان).

٣- الاستنساخ التقليدي تبديل لسنة الله الطبيعية في التوالد والإنجاب، وقد حظرت الشريعة الإسلامية ما هو أقل منه كالتغيير في شكل الإنسان خارجياً بالوشم والوشم، والتفليج، وعلة التحريم في مثل هذه التغييرات، هي التدخل والتغيير في الخلقة والفطرة التي فطر الله سبحانه وتعالى الناس عليها.

والاستنساخ يتضمن تدخلاً وتلاعباً وتغييراً في الخلقة والفطرة البشرية في الشكل والمضمون؛ لذا يحرم من هذا الوجه من باب أولى.

٤- فتح باب الاستنساخ التقليدي قد يفضي إلى شرور كثيرة على المجتمعات، منها:

أ - وصول هذه التكنولوجيا إلى أيدي مجرمين، واستنساخ أعتى المجرمين من خلالها، ثم ينشئونهم تنشئة تزيد انحرافهم حدة، أو استنساخ نسخ مطابقة، ليتم بذلك التموه عن جرائمهم.

وكذلك الاستنساخ يفتح المجال أمام المتاجرين بالجنس لاستنساخ نسخ بمواصفات معينة بثمان زهيد (خلية بيضة، خلية جسدية من امرأة جميلة بمواصفات معينة، رحم للحضن الجنين)، ومن ثم زيادة في نشر الفواحش والرذيلة في المجتمعات.

ب- الخوف من استمرار طابع وراثي معين، وهذا قد يؤدي إلى مخاطر جمة، وانقراض البعض وسيادة البعض الآخر.

ج- الاستنساخ يفتح المجال واسعاً أمام استتجار الأرحام، وما يترتب على ذلك من فوضي ومفاسد في المجتمعات.

د - الاستنساخ قد يستدعي الاستغناء عن الزواج، واعتباره طريقاً للإنجاب، وكذلك يستلزم إماتة اللقائح الطبيعية، وهي مشروعات إنسانية جاهزة، ويحول الرغبة الطبيعية في الأولاد إلى الرغبة في صفات معينة، كذلك يفتح المجال للعذراء أن تحمل، خصوصاً من إحدى خلاياها^(١).

٥- الاستنساخ يتصادم مع مبدأ الخلق في أمرين أساسيين، وهما:

الأمر الأول: إخلال التوازن الذي جعله الله سبحانه وتعالى في السلسلة البشرية، من خلال انتقال الحقايب الوراثية عبر الأجيال بنسب دقيقة، يحكمها كون التناسل بطريق طبيعي.

(١) انظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع ١٠٤ (٣/٣٥١).

والاستنساخ في حقيقته تغيير لهذا النهج الطبيعي في تحقيق التوازن، ويقلب كل الموازين التي تتوارثها الأجيال بنسب دقيقة، وإخلال هذا التوازن يترتب عليه الإخلال بحياة البشرية وما يصلح لها عموماً.

الأمر الثاني: الاستنساخ يترتب عليه الإخلال بسنة إلهية عظيمة يترتب عليها صلاح البشر وهي سنة التنوع البشري التي اقتضتها الحكمة الإلهية، وامتّن الله سبحانه وتعالى على عباده بها؛ حيث قال: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتَلَفَ الْأَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَلَوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ﴾ (٢٢) (١).

فالاستنساخ يهدم هذه السنة من أصلها، ويقضي على ظاهرة التنوع في البشر، ويبعث بها، ولعل خطورة الأمر تتضح في الفرضية التالية، وهي لو أننا استنسخنا سبعين شخصاً مطابقاً، وامرأة تزوجت واحداً منهم، كيف تفعل بعلاقتها مع هذا الرجل؟ وكيف تميزه عنهم؟ وأيهم يكون زوجها؟

وما يقال في هذه الفرضية يقال في جميع نواحي الحياة؛ إذ يترتب على ذلك اهتزاز كل معاني الحياة، وكل أنظمتها الاقتصادية والاجتماعية والتربوية والثقافية والحياة الزوجية والأسرية، أو بعبارة أخرى عموم الفوضى في جميع نواحي الحياة البشرية (٢).

٦- أخذ خلية جسدية من إنسان واستنساخها يتخلله كثير من المحاذير تتعلق في تقنية العمل ونتائجه، فتجربة النعجة دولي نجحت بعد ٢٧٧ تجربة فاشلة، وقد يكون نجاحها من قبيل الصدفة، وإذا كانت هذه نسبة الفضل فيها في الحيوان، فقد تكون نسبته أعلى في الإنسان، وأياً كانت نسبة الفشل، فإن تصورها في الاستنساخ البشري يفضي إلى حظره؛ لأن الإنسان ليس محلاً لمثل هذه التجارب الفاشلة، وهو في غني عنها، خاصة أنه يترتب على الفشل في الاستنساخ البشري عواقب وخيمة تختلف في حقيقتها وخطورتها عن الفشل في مجال الحيوان (٣).

وفي احتمال نجاح هذه التجارب، وحصول ولادة بشرية من خلال الاستنساخ، فإن عواقبه المستقبلية ونتائجه على مستقبل البشرية يبقى غامضاً، ويكتنفه كثير من المخاطر،

(١) الروم: الآية ٢٢.

(٢) انظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع ١٠ (٣/ ٣٧١-٣٧٢).

(٣) المرجع السابق (٣/ ٣٨٣).

كانتشار أوبئة جديدة، أو عدم تعمیر النسخ إلا مدة قصيرة، أو حصول اختلال في الحقائق الوراثية بما لا يمكن إصلاحه، أو قصور في الوظائف الإنسانية عند بعض النسخ، وانعدامها في الجيل الثاني منها... إلخ.

كذلك يطرح العلماء إشكالية في غاية الخطورة في موضوع الاستنساخ، وهي أن لكل خلية عمر افتراضي، فإذا أخذت من إنسان كبير السن - ٥٠ سنة مثلاً - فكم يكون عمر النسخة؟ هل هو نفس العمر؟ أم عمر جديد؟ أم هو استكمال للجزء الباقي من عمر صاحبه وإذا كان استكمالاً لعمر صاحبه، فإنه يترتب على ذلك استنساخ نسخ لا تعمر طويلاً^(١).

ولعل الفرضية الأخيرة هي الأرجح، وخاصة أن النعجة دولي التي تم استنساخها تخضع لأجهزة الإنعاش وهي في خطر شديد؛ لأن الخلية التي استنسخت منها عمرها ثماني سنوات^(٢).

فوجود مثل هذه الفرضيات التي يترتب عليها نتائج خطيرة تهدد الحياة الإنسانية برمتها، يجعل الخوض في موضوع الاستنساخ البشري ضرباً من ضروب تدمير البشرية.

٧- أما عن علاقة الاستنساخ في اختلاط الأنساب، فهناك ثلاثة افتراضات حول إجراء الاستنساخ، وهي:

الافتراض الأول: أن تكون نواة الخلية الجسدية من غير زوج المرأة صاحبة البيضة وحاضنة الجنين.

إذا كانت نواة الخلية الجسدية من غير زوج صاحبة البيضة وحاضنة الجنين؛ فإنه يترتب على ذلك اختلاط الأنساب، وهي مفسدة عظيمة تدراً لأجلها المصالح الأخرى، وعليه فإن هذه الصورة حرام قطعاً من الناحية الشرعية.

الافتراض الثاني: أن تكون نواة الخلية الجسدية من زوج المرأة صاحبة البيضة، ولكن حاضنة الجنين تكون امرأة أخرى أجنبية عنه، وهو ما يعرف بـ (الأم البديلة أو الرحم المستعار).

(١) انظر الشاذلي: الاستنساخ (٣/١٨٣).

(٢) انظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع ١٠ (٣/٣٧٢).

وفي هذه الحالة يحظر شرعاً الاستنساخ، وذلك لاختلاط الأنساب فيه؛ حيث تعتبر الحاضنة أما للولد من بعض الوجوه؛ ولأن جنين شخص أجنبي قد نما وتكون في رحمها، كذلك هذه الطريقة تفضي إلى التلاعب في مفهومين من أخطر المفاهيم المتعلقة بالأسرة، وهما مفهوم الأمومة والبنوة^(١).

الافتراض الثالث: أن تكون نواة الخلية الجسدية من زوج المرأة صاحبة البضة، وحاضنة الجنين.

في هذه الحالة يؤمن اختلاط الأنساب، ويتصور أن يلجأ الزوج حال عقمه إلى هذه الطريقة، ولكن يحظر هذا النوع أيضاً، وذلك لأن مفاصد الاستنساخ التقليدي، خاصة فيما يتعلق بالأسرة والأمومة والأبوة، والميراث، وطبيعة العلاقة بين النسخ والأبوين، وغيرها من المفاصد التي تربو على مفسدة العقم؛ لذا يحظر الاستنساخ هنا استناداً للقاعدة الفقهية: «إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما». واستناداً للقاعدة الفقهية: «درء المفاصد أولى من جلب المصالح»^(٢).

هذه أبرز مفاصد الاستنساخ، وهي كما يلاحظ مفاصد عظمى تفضي إلى تدمير الإنسان والإنسانية، والأسرة والمجتمعات، وتمس صميم القيم والأخلاق، ويقابلها بعض المصالح الموهومة التي يدعيها مروجو الاستنساخ، وهي كما ذكرت سابقاً تحمل في طياتها عين المفسدة، ولئن كان فيها بعض المصالح المعتبرة كإحراز تقدم في مجال علاج بعض الأمراض المستعصية كالسرطان وغيره، إلا أنها لا ترقى للرجحان على المفاصد المتوقعة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، ذكر العلماء أن هناك بدائل كثيرة غير الاستنساخ البشري يمكن من خلالها تحقيق هذه النتائج، وعليه لا ضرورة في اعتبارها هنا في مجال الاستنساخ.

ويترتب على ما سبق حظر الاستنساخ التقليدي في مجال البشر، واعتبار تجاربه من باب العلم الضار بالإنسان والإنسانية، وهذا ما أكد عليه مجمع الفقه الإسلامي في دورته العاشرة المنعقدة في جدة سنة ١٩٩٧م حيث جاء في أبرز قراراته:

أ - تحريم الاستنساخ البشري بطريقتيه المذكورتين، أو بأي طريقة أخرى تؤدي إلى التكاثر البشري.

(١) انظر البقصي: الهندسة الوراثية والأخلاق (١٧٩).

(٢) السيوطي: الأشباه والنظائر (٨٧).

ب- تحريم كل الحالات التي يقحم فيها طرف ثالث على العلاقة الزوجية سواء أكان رحمًا أم بيضة أم حيوانًا منويًا أم خلية جسدية للاستنساخ.

ج- مناشدة الدول الإسلامية إصدار القوانين والأنظمة اللازمة لغلّق الأبواب المباشرة، وغير المباشرة أمام الجهات المحلية، أو الأجنبية، والمؤسسات البحثية، والخبراء الأجانب للحيلولة دون اتخاذ البلاد الإسلامية ميدانًا لتجارب الاستنساخ البشري، والترويج لها^(١).

وكذلك جاء في قرارات المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي بمكة فيما يخص الهندسة الوراثية المتعلقة بالاستنساخ ما يلي: «لا يجوز استخدام أي من أدوات علم الهندسة الوراثية، ووسائله للعبث بشخصية الإنسان، ومسؤوليته الفردية، أو التدخل في بنية المورثات (الجينات) بدعوى تحسين السلالة البشرية»^(٢).

وجاء في توصيات الندوة الفقهية الطبية التاسعة المنعقدة في الدار البيضاء في يونيو ١٩٩٧م بخصوص حكم الاستنساخ ما يلي:

أ - تحريم كل الحالات التي يُقحم فيها طرف ثالث على العلاقة الزوجية سواء أكان رحمًا، أم بيضة، أم حيوانًا، أم خلية جسدية.

ب- منع الاستنساخ البشري العادي، فإن ظهرت مستقبلًا حالات استثنائية، عُرضت لبيان حكمها الشرعي من جهة الجواز والمنع^(٣).

المسألة الثانية: حكم الاستتّام (الاستنساخ الجديد):

الاستتّام هو عبارة عن تخصيب بيضة بحيوان منوي، وهو في ذلك يشبه التلقيح الصناعي الخارجى، ثم تشطير البيضة المخضبة في مرحلة تسبق تمايز الأنسجة والأعضاء؛ أي في مراحل انقساماتها الأولى، ليتم بذلك استنساخ أكثر من خلية من الخلية الواحدة، تكون كل واحدة منهن مهيأة لتكوين جنين مطابق لأجنة الخلايا الأخر التي تم استنساخها من الخلية الأصل.

(١) انظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع ١٠ (٣/ ٤٢١).

(٢) انظر القرار الأول من قرارات المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في مكة في دورته الخامسة عشرة، سنة ١٩٩٨م (١٣).

(٣) انظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع ١٠ (٣/ ٤٣٢).

وهذا الاستنساخ يسير في بدايته بطريقة تشبه الطريقة الطبيعية؛ لأنه يبدأ من تلاحم واندماج بيضة مع حيوان منوي، ولا يخالف المنهج الطبيعي إلا عند القيام بفصل الخلايا المنقسمة عن بعضها، ليكون هناك أكثر من خلية مهياة للقيام بنفس عمل الخلية الأم.

وهذا النوع من الاستنساخ يذكر له العلماء عدة فوائد أهمها:

أ - التغلب على مشكلة العقم عند الزوجين، وذلك في حالة كون الحيوانات المنوية عند الرجل معظمها أو أكثرها ميت إلا القليل جداً منها به حياة، أو ضعيفة، أو مصابة بتشوهات، ففي هذه الحالة يتم اختيار حيوان منوي حي وتلقيحه ببيضة الزوجة، ثم تشطيرها لعدة خلايا، تكون صالحة للزرع واستكمال طريقها في النمو.

ومثل ذلك يقال في الزوجة التي تعاني نوعاً من الفقر المبيضي، فلا تنتج إلا بيضة واحدة - مهما أعطيت من الأدوية المنشطة للإباضة - فإذا تم تلقيح هذه البيضة، وتشطيرها إلى عدة خلايا، فإن فرصة الحمل تزيد كثيراً لوجود احتياطي في حال فشل إحدى الخلايا في الانغراس في الرحم؛ حيث يمكن وضع أربعة خلايا في رحمها، ويحفظ الباقي في التبريد العميق ليكون رصيذاً احتياطياً يستعمل في حالة فشل التجربة الأولى من الانغراس، أو في مرات أخرى.

ب- كذلك هذا النوع من الاستنساخ يفيد في مجال تشخيص مرض جنيني عند النساء التي تعاني من فقر مبيضي، وذلك قبل أن يودع الجنين الباكر المكون من عدد صغير من الخلايا إلى الرحم لينغرس فيه.

هذه أبرز الفوائد التي يمكن ملاحظتها في الاستنساخ، وهي تتعلق في علاج حالات خاصة في العقم بما يجعلها محل بحث استثنائي يختلف عما سبق ذكره في عموم حكم الاستنساخ(*).

وتتضمن هذه الفوائد الخاصة بعلاج العقم بعض المخاطر والمحاذير، وهي: أنها تستلزم وجود أجنة فائضة ليس أمامها إلا الموت، أو الانغراس في أرحام نساء أخريات غير الأم.

(*) أما غيرها من الفوائد مما يذكره مؤيدو الاستنساخ؛ كاستنساخ نسخ متطابقة لأهداف مختلفة، أو استنساخ نسخة توأم بعد فترة من استنساخ الجنين الأول، فهذه تدخل ضمن الحكم السابق للاستنساخ، وهو حظرها؛ لما يترتب عليها من المخاطر الجمة.

وكذلك يفتح المجال للمرأة لاستنساخ توأم للنسخة الأصل بعد سنوات من إنجاب الأول، أو يفتح المجال للمرأة للإنجاب من هذه الخلايا بعد وفاة الزوج.

هذه مجمل فوائد وعيوب الاستئام المتعلقة في جزئية معينة، وهي علاج حالات عقم خاصة، ويمكن بيان الحكم الشرعي فيها على النحو التالي:

أ - يلحظ في طريقة الاستئام في بدايتها أنها لا تختلف جوهرياً عن فكرة التلقيح الصناعي الخارجي؛ حيث إنها تبدأ من خلال تخصيب بيضة بحيوان منوي، والمخالفة الوحيدة بينها وبين التلقيح الصناعي تكمن في أن التلقيح الصناعي عبارة عن تخصيب عدة بيضات، أو تخصيب بيضة بحيوان منوي دون التدخل في البيضة المخصبة، أما في الاستئام فإنه يتم التدخل فيها لفصل عدة خلايا تكون كل واحدة مهياة للقيام بعمل البيضة المخصبة.

فإذا قطع الأطباء بسلامة كل خلية من هذه الخلايا بعد فصلها، وتغطيتها، وأنها لم يعثرها تخريب أو عطب، أو أي أثر ضار عليها من قريب أو بعيد - وهذا أمر يقيمه أهل الاختصاص - فإن بقية الإجراءات الخاصة بالإنجاب قد تتفق مع التلقيح الصناعي الخارجي، الذي سلم كثير من الفقهاء في المجمعات الفقهية بجوازه إذا روعيت فيه عدة ضوابط سبق ذكرها عند بيان حكم التلقيح الصناعي^(١).

وعليه يمكن القول بجواز الاستئام من هذا الوجه فقط^(*)، ومع هذه الجزئية بالذات، وهي علاج حالات خاصة من العقم، يتعذر علاجها إلا من هذا الوجه، وذلك في حال توفر كل الشروط والضوابط التي ذكرها الفقهاء في التلقيح الصناعي الخارجي، إضافة إلى الشرط الخاص بالاستئام، وهو أن يقطع الأطباء وذوو الاختصاص بسلامة الخلية بعد تشطيرها.

ب- أما بالنسبة للخلايا الفائضة، فإنه يتم تبريدها لإيقاف نشاطها حتى تبقى في طور الأول لها، ثم إتلافها حال نجاح عملية التلقيح، ولا تبقى لاستنساخ توأم أو أكثر للجنين الأول، أو لزرعها في غير الأم حتى لا تقع في محاذير

(١) انظر صفحة ١٢٣ من الرسالة.

(*) هذا رأي الباحث مستأنساً بدراسة أ.د. حسن الشاذلي في بحثه القيم عن الاستنساخ (انظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع ١٠٣/ ٢٠٠-٢٠٨) بالرغم من أن فضيلته لم يصرح بجواز هذا النوع، وإنما نوه لذلك في ثنايا بحثه.

الاستنساخ، وإتلافها هنا يتفق مع ما جاء في قرارات مجلس مجمع الفقه الإسلامي بجدة في دورته السادسة المنعقدة في مارس ١٩٩٠م بخصوص حكم البيضات الملقحة الزائدة عن الحاجة، حيث جاء فيه:

١- إذا حصل فائض في البيضات الملقحة بأي وجه من الوجوه تترك دون عناية طبية إلى أن تنتهي حياة ذلك الفائض على الوجه الطبيعي.

٢- يحرم استخدام البيضة الملقحة في امرأة أخرى، ويجب اتخاذ الاحتياطات الكفيلة بالحيلولة دون استعمال البيضة الملقحة في حمل غير مشروع^(١).

وجاء في توصيات ندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية المنعقدة في الكويت في أبريل ١٩٨٧م بخصوص مصير البيضات الملقحة الزائدة عن الحاجة: «... أما إذا حصل فائض - أي في البيضات الملقحة - فترى الأكثرية أن البيضات الملقحة ليس لها حرمة شرعية من أي نوع، ولا احترام لها قبل أن تنغرس في جدار الرحم، وأنه لذلك لا يمتنع إعدامها بأي وسيلة»^(٢).

ويرى الباحث أن استخدام تقنية الاستئمان بالضوابط والشروط السابقة، وفي حدوده الضيقة جداً في مجال علاج حالات خاصة من العقم، لا يعدو كونه شكلاً من أشكال التلقيح الصناعي، ويفرغ الاستئمان من مضمونه الأصلي، وهي عملية استنساخ أكثر من نسخة، وعليه يمكن القول بجوازه من هذا الوجه، وفي حدوده الضيقة المختصة بالعلاج.

والقول بالجواز إنما هو لهذا الوجه بالذات دون النظر لاعتبارات أخرى خارجة عن ذات الشيء، كالحظر سداً لذريعة الحرام، أو خوفاً من الأضرار المترتبة عليه إذا تبين ذلك، أو غير ذلك، فإذا تعين الضرر من خلال هذه الاعتبارات بما يشكل مفسدة راجحة، فيمكن القول بحرمة الاستئمان من هذا الوجه أيضاً.

أما عن حكم الاستئمان عموماً فهو الحظر، وهذا ما نص عليه مجلس مجمع الفقه الإسلامي الذي جاء فيه: «تحریم الاستنساخ البشري بطريقتيه المذكورتين - أي الاستنساخ التقليدي والاستئمان -، أو بأي طريقة أخرى تؤدي إلى التكاثر البشري»^(٣).

(١) انظر مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، جدة، ع ٥٥، السنة الثانية ١٩٩٠م، (٢٠٦).

(٢) الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية (٧٥٧).

(٣) انظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع ١٠٣/٤٢١.

وقد جاء في توصيات الندوة الفقهية الطبية التاسعة، والمنعقدة في الرباط في يونيو ١٩٩٧م ما يؤيد رأي الباحث في المسألة؛ حيث جاء فيها بخصوص الاستئام في حالات علاج العقم: «تري الندوة أن الطريقة من حيث مبدأ التلقيح سليمة، لكن تقويمها من ناحية النفع والضرر لا يزال في حوزة المستقبل»^(١).

المسألة الثالثة: حكم الاستئساخ العضوى:

والمراد به استئساخ أعضاء يحتاجها الإنسان كبديل للأعضاء التي تتلف في جسده، وهذا النوع من الاستئساخ ما زال في طوره الأول، وقد نجح في مجال النسيج الخلوي العضوي لجلد الإنسان، أما إمكانية نجاحه في أعضاء أخرى أكثر تعقيداً، فهي ضئيلة جداً. أما عن حكمه، ففيه التفصيل التالى:

١- إذا كان الاستئساخ العضوى يحصل منفصلاً عن جسم الإنسان كله؛ أي أن يكون العضو أو النسيج العضوى قد استئسخ وحده دون أن يتضمن إنهاءً لحياة إنسانية بعد بدايتها، ففي مثل هذه الحالة لا يوجد مانع شرعي من ذلك، ويؤيده الأدلة العامة الدالة على حفظ النفس البشرية، ويدخل في باب التداوى والعلاج المشروع، أو الذي تقتضيه الضرورة.

بل إذا تُصور نجاح استئساخ الأعضاء بمفردها، فقد يكون البديل الأفضل في نقل الأعضاء وزراعتها، مما يجعلنا نسلّم من المحاذير والتجاوزات والشبهات التي تثار حول مشروعية نقل الأعضاء واستقطاعها من الأحياء للأحياء، أو من الأموات للأحياء.

ولكن يشترط في ذلك بعض الشروط منها:

أ - أن يقطع ذوو الاختصاص أو يغلب على ظنهم بنفع هذه الأعضاء وصلاحياتها للقيام بالوظيفة المنوطة بها، أما إذا كان الأمر خلاف ذلك، بحيث يترتب على زرعها إضرار بالمريض، أو قصور في وظائف العضو المزروع بما يلحق ضرراً بالمريض، أو حدوث شك بصلاحيه العضو للقيام بوظيفته، أو الخوف من نتائج ومضاعفات تظهر بعد زرعها، ففي مثل هذه الحالات يحظر زرعها لأن الضرر لا يزال بالضرر.

(١) انظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع ١٠ (٤٢٩/٣).

ب- أصل هذا الاستنساخ من خلايا الجسد البشري الذي كرمه الله سبحانه وتعالى وعصم دمه، ومنع المساس به إلا بحق، وجعل كل دمه وبشرته حرام على غيره، وحرم ورود العقد عليه من بيع أو غيره، وعلى أجزائه كذلك، وبالتالي فإن هذه الأعضاء تأخذ نفس الضوابط التي يُعامل بها مع الأعضاء البشرية العادية، وهي بمنزلتها في التكريم^(١).

٢- إذا كان الاستنساخ العضوي يستند على استنساخ جسد بأكمله، ثم تحويله إلى قطع غيار، أو كانت إحدى مراحل جزءاً من مراحل الحياة الإنسانية، ثم تفويتها لأخذ أعضائها، أو لاستكمال مراحل نموها بطرق أخرى، ففي هذه الحالة يحرم قطعاً الاستنساخ العضوي، لأنه لا يجوز إتلاف نفس لإحياء نفس أخرى، ولأنه بمثابة قتل نفس حرم الله قتلها إلا بالحق، ولما في ذلك من امتهان للحياة الإنسانية بما لا يتفق معها.

هذا حكم أبرز أنواع الاستنساخ التي تتعلق بموضوع الرسالة، أما عن مسألة التدخل في المورثات لإحداث تغيرات مطلوبة، فقد آثرت ذكر حكمها في مبحث حفظ النفس البشرية على فطرتها؛ لأن ذكرها هناك يتناسب مع الأدلة المطروحة فيه، ولا داعي لتكرارها هنا.

(١) انظر الشاذلي: الاستنساخ (٣/٢١٢).

الفصل الثاني: حفظ النفس من جانب الوجود

ويتضمن المباحث الأربعة التالية:

المبحث الأول: منهج الشريعة في المطعومات والمشروبات لحفظ النفس.

المبحث الثاني: التداوي.

المبحث الثالث: نقل الأعضاء وزراعتها.

المبحث الرابع: حفظ النفس البشرية على فطرتها.

المبحث الأول: منهج الشريعة في المطاعم

والمشروبات لحفظ النفس

يعتبر الغذاء المتضمن للمطعمات والمشروبات من متطلبات الجسد الأساسية التي لا غنى له عنها، وهو يمثل الشق الأول لضرورة حفظ النفس من جانب الوجود؛ حيث إنه المصدر الأساسي للطاقة والحياة والنمو، وقد ذكره الله سبحانه وتعالى في باب الامتنان على الإنسان، فقال على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ﴾ (٧٩) (١).

والامتناع عن تناول الطعام إقدام على إفناء الجسد بطريقة غير مباشرة؛ لأنه لا يستقيم بدونه؛ وقد جاء النهي عن الوصال في الصيام، لأنه يترتب عليه إضعاف الجسد وإنهاك قوته بالرغم من أن الصيام في حد ذاته من أعظم العبادات التي يتقرب بها الإنسان إلى الله سبحانه وتعالى، لكنه لما تعارض في صورة الوصال مع حفظ النفس، جاء النهي عنه، وذلك تأكيد من الشريعة على ضرورة حفظ النفس بتغذيتها والعناية بها.

وكما أن على الإنسان العناية بتغذية جسده، كذلك على الإنسان أن يتجنب كل مطعم أو مشروب يؤدي تناوله إلى الإضرار به، وقد تكفلت الشريعة في بيانه، ووضعت من الأصول ما يُتعارف من خلالها على حكم ما يستجد منه ليكون الإنسان على بينة من أمره في مطعمه ومشربه، وقد عبر القرآن عما ينفع الإنسان في مطعماته ومشروباته بالطيبات، وعبر عما يضره حسيًا أو معنويًا بالخبائث.

وهذا التقسيم للمطعمات ترتب عليه النهي عما خبث، وإباحة ما طاب إلا في حالات الضرورة التي تنزل بالإنسان؛ بحيث لو لم يتناول الخبيث لهلك أو قارب على الهلاك، ففي مثل هذه الحالة رخص الشارع الكريم للإنسان تناول المحظور، وذلك حفظًا لمهجته.

ويتفرع على هذا التقسيم القول بأن تناول الطيبات يترتب عليه رعاية النفس من

(١) الشعراء: الآية ٧٩.

جانب الوجود، بينما تناول الخبائث يترتب عليه الإخلال بالنفس البشرية بوجه ما؛ لذا اقتضى الأمر بيان هذا التقسيم وحدوده، ليتضح من ذلك ما ينفع النفس البشرية مما يخل بها، وكذلك بيان نهج الشريعة في دفع حالة الإضرار عن النفس البشرية، وتفصيل ذلك في المطالب الأربعة التالية:

المطلب الأول: الطيبات

صنف الشرع المطعومات والمشروبات إلى صنفين، وهما: الطيبات والخبائث، وتفصيل ذلك على النحو التالي:

أولاً: المراد بالطيبات:

الطيبات جمع طيب، والطيب من الناحية اللغوية: كل ما تستلذه النفوس السليمة، أما من الناحية الشرعية، فقد عبر عنه ابن العربي(*) بقوله: «الطيب يطلق على معنيين: ما يلائم النفس ويلذها، وما أحل الله، والخبث ضده»^(١).

وأشار القرطبي إلى نفس المعنى بقوله: «هو الحلال، وكل حرام فليس بطيب، وقيل ما التذة أكله وشاربه، ولم يكن عليه ضرر في الدنيا ولا في الآخرة»^(٢).

يتضح من كلام ابن العربي والقرطبي أن الطيب شرعاً يتضمن أمرين وهما:

١ - ما وافق النفس واستلذت به من جهة، وذلك حسب فطرتها وما جبلت عليه، وهذا المعنى الحسي للطيب.

٢ - ما أباح الشرع تناوله، وهذا المعنى المعنوي للطيب.

وكلا المعنيين مقصودان شرعاً للدالة على الطيب من الناحية الشرعية.

(*) ابن العربي: محمد بن عبد الله أبو بكر، من فقهاء المالكية، بلغ رتبة الاجتهاد في الدين، أصولي ومفسر ومحدث وأديب، توفي سنة ٥٤٣هـ، له عدة مصنفات منها: العواصم من القواصم، وعارضة الأحوذ في شرح الترمذي، وأحكام القرآن، والإنصاف في مسائل الخلاف [الزركلي: الأعلام (٦/ ٢٣٠)].

(١) ابن العربي: محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، ط الأولى ١٩٥٧م، دار الفكر (٢/ ٥٤٤) ويشار إليه (ابن العربي: أحكام القرآن).

(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٧/ ٦٥).

ثانياً: أدلة إباحة الطيبات:

تضافرت الأدلة على إباحة الطيبات، ومنها:

أ - قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ أَفَبِالْبَاطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَتِ اللَّهِ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾ (٧٢) ﴿١﴾.

ب - قال الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ (٥١) ﴿٢﴾.

ج - قال الله سبحانه وتعالى: ﴿... وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ...﴾ (١٥٧) ﴿٣﴾.

د - قال الله سبحانه وتعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (٤) ﴿٤﴾. **أُوتُوا الْكِتَابَ حَلْلٌ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حَلٌّ لَهُمْ...﴾ (٥) ﴿٥﴾.**

هـ - قال الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (٨٧) ﴿٥﴾.

وجه الدلالة:

الآيات السابقة صريحة الدلالة في إباحة الطيبات، وقد جاء بعضها من باب الامتنان على العباد أو على رسله بإباحتها، أو تضمنت إجابة على بعض ما أشكل من الطيبات مبينة لإباحتها، وبعضها بين المصدر الذي يتضح من خلاله الطيب من الخبيث، وهو الرسول ﷺ،

(١) النحل: الآية ٧٢.

(٢) المؤمنون: الآية ٥١.

(٣) الأعراف: جزء من الآية ١٥٧.

(٤) المائدة: الآيتان ٤-٥.

(٥) المائدة: الآية ٨٧.

فكل ما أحله الرسول ﷺ فهو من الطيبات، وما حرمه فهو من الخبائث، وبعضها يتضمن نهياً للمؤمنين من أن يحرموا ما أحل الله سبحانه وتعالى من الطيبات.

والناظر إلى المطعومات والمشروبات يرى أن أكثرها يدخل ضمن الطيبات إلا القليل مما استثناه الشرع مما يدخل في الخبائث يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ (١٦٨) ﴿١﴾.

ويقول سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أَلْهِلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (١٤٥) ﴿٢﴾.

فالملاحظ من الآيتين أن أكثر ما في الأرض حلال طيب، ويدخل في الطيبات إلا ما استثنت الآية، أو غيرها كما في سورة المائدة، يضاف إليه ما استثنت السنة من تحريم كل ذى ظفر أو ناب من الحيوانات والطيور.

ووقوع المحظورات في حدود ضيقة جداً، مقارنة بما أباحت من الطيبات، يدل على كونها استثناءً من أصل عام وهو الإباحة، وهذا ما حذا بالأصوليين لأن يؤسسوا على هذا المعنى قاعدة فقهية مفادها أن الأصل في الأشياء الإباحة إلا ما دل الدليل على حرمة (٣)، وعليه فإنه يمكن فهم مسلك الفقهاء في التمييز بين الطيب والخبث، وهو أن كل ما نص الشارع على خبثه، أو يقاس على المنصوص على خبثه هو ما يمكن اعتباره خبيثاً، وما وراء ذلك فهو من الطيبات، وما أشكل أمره من حيث الحل والحرمة فالأصل فيه الحل (٤).

المطلب الثاني: الخبائث

أولاً: المراد بالخبائث:

الخبث ضد الطيب، وهو شرعاً يتضمن أمرين (٥):

(١) البقرة: الآية ١٦٨.

(٢) الأنعام: الآية ١٤٥.

(٣) السيوطي: الأشباه والنظائر (٦٥).

(٤) انظر السيوطي: الأشباه والنظائر (٦٥)؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٦٦/٦ وما بعدها.

(٥) انظر ابن العربي: أحكام القرآن (٥٤٤/٢).

١ - ما حرمه الشرع .

٢ - ما استقبحت أو عافته النفوس السليمة .

ثانياً - أدلة تحريم الخبائث، وبيان أفرادها:

دلت النصوص من القرآن والسنة على ما حظره الشارع الكريم في المطاعم والمشروبات، من هذه النصوص ما يلي:

١ - قال الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (١٧٣) ﴿١﴾ .

٢ - قال الله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (١٤٥) ﴿٢﴾ .

وجه الدلالة:

فصلت الآيتان السابقتان بعض المحرمات، وقد جاء التحريم في الآية الأولى بصيغة الحصر، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ﴾، وجاء في الآية الثانية بصيغة النفي والاستثناء التي تفيد الحصر كذلك، مما يدل على قطعية حرمة المطاعم والمشروبات المذكورة، وأما عن تفصيلها فهو على النحو التالي:

أ - الميتة: هي ما فارقت الروح من غير ذكاة شرعية مما يذبح، أما ما ليس بمأكول كالسبع وغيره، فيأخذ حكم الميتة في الحرمة، وإن ذُكي الذكاة الشرعية، وقد خصصت السنة من الميتة صنفان وهما: ميتة البحر والجراد فإنهما مباحان.

ب - الدم: وهو السائل الأحمر الذي يجري في عروق الحيوان وغيره، وهو حرام نجس لا يؤكل، والمحرم من الدم قد بينته الآية الثانية، وهو الدم المسفوح، أما الدم الذي يبقى في عروق الذبيحة، فلا يدخل في النهي؛ لأنه مما تعلم البلوي به، ولا يمكن الاحتراز منه، وقد خصصت السنة من النهي العام للدم صنفين منه وهما: الكبد والطحال؛ فإنهما مباحان.

(١) البقرة: الآية ١٧٣ .

(٢) الأنعام: الآية ١٤٥ .

ج - لحم الخنزير: الخنزير حيوان معروف، ويقتصر على خنزير البر؛ لأنه المراد بالتحريم، أما ما يطلق عليه خنزير البحر فليس بحرام، وقد خصص الله سبحانه وتعالى ذكر اللحم من الخنزير ليدل على تحريم عينه ذكي أو لم يذك، ولا خلاف بين الفقهاء في أن جملة الخنزير محرمة، إلا شعره فإنه يجوز استخدامه؛ لأنه ليس فيه شيء من رطوبة الجسد النجسة^(١).

د - ما أهل به لغير الله: وهو الذبيحة التي ذكر عليها غير اسم الله مما كان يذبح للأوثان، ويدخل ضمنها ذبيحة الوثني والمجوسي^(٢).

٣ - قال الله سبحانه وتعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنَازِيرِ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكُمْ فَسُقٌ... ﴿٢﴾﴾^(٣).

وجه الدلالة:

الآية السابقة فصلت المحرمات في الأطعمة، وهي الميتة والدم ولحم الخنزير، وما لم يذك الذكاة الشرعية، ثم فصلت ببعض أشكال الميتة المعهودة في الجاهلية، وهي^(٤):

أ - المنخنقة: وهي التي تموت خنقاً، وقد كان أهل الجاهلية يخنقون الشاة فإذا ماتت أكلوها.

ب - الموقوذة: وهي التي ترمى أو تضرب بحجر أو عصا حتى تموت من غير تذكية، وقد كان العرب في الجاهلية يضربون الأنعام بالخشب لآلهتهم حتى يقتلوها، ثم يأكلوها.

ج - المتردية: وهي التي تتردى من أعلى إلى أسفل، كجبل أو غيره، وتموت بسبب ذلك دون أن تذكي.

د - النطيحة: النطيحة فعيلة بمعنى مفعولة؛ أي المنطوحة، وهي الشاة التي تنطحها أخرى فتموت قبل أن تذكي.

(١) انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٢/ ٢١٧ - ٢٢٣).

(٢) المرجع السابق (٢/ ٢٢٣).

(٣) المائدة: الآية ٣.

(٤) انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٦/ ٤٨).

هـ - ما أكل السبع: وهي الدواب التي يفترسها ذو ناب وأظفار من الوحوش، كالأسد والنمر، وتموت من ذلك فما بقى منها لا يجوز أكله.

وقد ذكر القرآن هذه الأصناف لأن العرب في الجاهلية كانوا يعتقدون أن الميتة هي التي تموت لعدة أو مرض وما سوي ذلك لا يعتبر ميتة؛ لذا كانت ترى أن الأصناف السابقة تأخذ حكم المذكاة في جواز أكلها، فجاء التنصيص على حرمتها.

وهذا التحريم ليس على إطلاقه في الأصناف الخمسة السابقة، بل يستثني منه ما وجد حياً وذكى الذكاة الشرعية.

و - ما ذبح على النصب: وهي ما كان يذبح على الأصنام أو الحجارة المنصوبة للعبادة، وكان العرب يذبحون عليها تقريباً لألهتهم.

٤ - قال الله سبحانه وتعالى: ﴿... وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ...﴾ (١).

وجه الدلالة:

هذه الآية تدل على حل ذبيحة أهل الكتاب، ويؤخذ منه أن ذبيحة الأمم الأخرى غير أهل الكتاب لا تحل، مثل ذبائح الوثنيين والمجوس.

٥ - قال الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (٢).

وجه الدلالة:

الآية صريحة في تحريم الخمر، وهي من المشروبات، وحرمتها لما تفضى إليه من تغيب للعقل؛ لذا يلحق بها في الحرمة كل مغيب للعقل حتى لو كان قليلاً كما بينت السنة الشريفة.

٦ - المحرمات في السنة النبوية:

أضافت السنة بعض المحرمات إضافة لما جاء في الكتاب يمكن بيانها في التالي:

(١) المائدة: الآية ٥.

(٢) المائدة: الآية ٩٠.

أ - عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنه قَالَ: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ وَعَنْ كُلِّ ذِي مِخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ» (١).

ب - عَنْ جَابِرٍ رضي الله عنه قَالَ: «حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ - يَعْنِي يَوْمَ خَيْبَرَ - الْحُمْرَ الْإِنْسِيَّةَ، وَلَحُومَ الْبِغَالِ وَكُلَّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ وَذِي مِخْلَبٍ مِنَ الطَّيْرِ» (٢).

وجه الدلالة:

يدل الحديثان السابقان على تحريم لحم الحمر الإنسية والبغال، وكذلك كل ذي ناب يتقوي به ويصطاد به، مثل الأسد والنمر وغيره، وكل ذي مخلب من الطير كالنسر والصقر (٣).

٧ - يضاف إلى ذلك حرمة كل ما ثبت ضرره بالنفس البشرية، ودليل حرمة من عمومات الأدلة الطالبة لحفظ النفس، وعدم إلقائها إلى التهلكة، أو قتلها.

يتضح مما سبق حدود ما حرم الله سبحانه وتعالى من الأطعمة والمشروبات، وهذه مجموعها تدخل في دائرة الخبائث، وعليه فإن هذه المحرمات هي ما يجب الامتناع عنها، وما وراء ذلك فهو من المباحات.

ثالثاً: الحكمة من تحريم هذه الأطعمة والمشروبات:

يمكن تفهم الحكمة من تحريم هذه الخبائث في أمرين، وهما:

١ - الضرر الحسي:

والمراد به ضرر هذه الأطعمة والمشروبات على جسد الإنسان، وهذا واضح في بعضها، وهو ما أثبتته العلم في عصرنا فالميتة مثلاً ثبت أنه يترتب على أكلها العديد من الأمراض كالسل والجمرة الخبيثة، والتسممات الغذائية، وعسر الهضم والتهاب الكبد

(١) أخرجه مسلم في الصيد والذبائح، باب (٣) تحريم أكل كل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير، حديث رقم ١٩٣٤ [انظر مسلم بشرح النووي (٨٢/٧)].

(٢) أخرجه بهذا اللفظ الترمذي في الصيد (١٠) في كراهية كل ذي ناب وذو مخلب، حديث رقم ١٥٠٦، قال عنه الترمذي: حسن غريب [انظر الترمذي مع تحفة الأحوذني (٥٣/٥)] قال

الشوكاني: حديث جابر أصله في الصحيحين، وهو بهذا اللفظ لا بأس به كما قال الحافظ في الفتح

[انظر الشوكاني: نيل الأوطار (١١٦/٨)].

(٣) انظر الشوكاني: نيل الأوطار (١١٦/٨).

والإصابة بالأمراض الطفيلية، بل الميتة في حد ذاتها تعتبر وعاءاً من الأوبئة المختلفة؛ وذلك لأن موتها مع بقاء الدم فيها ينشط التعفن وانتشار الميكروبات.

وكذلك الخنزير فقد ثبت علمياً أنه مجال واسع لنقل الدودة الشريطية، ويحتوي على أكبر كمية من مادة البوليك المضرة بالإنسان^(١).

ويطرح هنا تساؤل: هل يمكن اعتبار هذه الخبائث من الطيبات إذا تلافى الإنسان الأضرار المترتبة عليها، والتي تعتبر علة الحكم؟ ومن المعلوم أن الأحكام تدور مع عللها.

يمكن الإجابة على هذا التساؤل بأن إطلاق تحريم هذه الخبائث، وعدم تقييده بعلّة ظاهرة منضبطة، يجعل حكم هذه الخبائث مطلقاً لا مجال لتغييره هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى: إن اكتشاف ضرر معين وتلافيه لا يلزم منه بالضرورة اكتشاف كامل الضرر الحقيقي الذي لأجله قد حرمت هذه الخبائث، وقد يكون ما اكتشفه الإنسان يعد قليلاً مما خفي عليه من الأضرار.

يقول سيد قطب عند حديثه عن تحريم لحم الخنزير: «ويقول الآن قوم إن وسائل الطهو الحديثة قد تقدمت، فلم تعد هذه الديدان وبويضاتها مصدر خطر؛ لأن إبادة مضمونة بالحرارة العالية، التي توفرها وسائل الطهو الحديثة، وينسى هؤلاء الناس أن علمهم قد احتاج إلى قرون طويلة ليكشف آفة واحدة، فمن ذا الذي يجزم بأن ليس هناك آفات أخرى في لحم الخنزير لم يكشف بعد عنها»^(٢).

٢ - الضرر المعنوي:

بعض هذه المحرمات لم يحرم لعلّة حسية - كالضرر على الجسد مثلاً - بل حرم لعلّة روحية تتنافى مع التصور والاعتقاد السليم، وذلك مثل تحريم كل ما ذبح لغير الله، وكذلك ذبيحة الوثني والمجوسي.

يقول سيد قطب في علة تحريم ما أهل لغير الله سبحانه وتعالى: «فهو محرم لا علة

(١) انظر اللوح، د. عبد السلام اللوح، الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، ط الأولى ١٩٩٩م، آفاق للطبع والنشر والتوزيع، غزة ٢٢٢ وما بعدها) ويشار إليه: (اللوح: الإعجاز العلمي)؛ الجميلي: الإعجاز الطبي (١١٦).

(٢) قطب: سيد، في ظلال القرآن، ط ١٢، سنة ٨٦م، دار الشروق (١/١٥٦) ويشار إليه: (قطب: في ظلال القرآن).

فيه، ولكن للتوجه به لغير الله، محرم لعلة روحية تنافي صحة التصور، وسلامة القلب، وطهارة الروح، وخلوص الضمير، ووحدة المتجه، فهو ملحق بالنجاسة المادية، والقذارة الحقيقية على هذا المعنى المشترك للنجاسة، وهو ألصق بالعقيدة من سائر المحرمات قبله، وقد حرص الإسلام أن يكون التوجه لله سبحانه وتعالى وحده لا شريك له^(١).

يتضح مما سبق أن تحريم هذه الخبائث قد يكون لعلة حسية وهي الضرر، ولكنه ضرر مطلق لا يمكن تحديده، أو تلافيه؛ لأن الشرع لم ينص عليه، وقد يكون لعلة معنوية وهي الضرر المعنوي الذي يمس العقيدة وصفائها.

المطلب الثالث: حكم بعض المستجدات في المطاعم والمشروبات

استجدت بعض المسائل في المطاعم يتطلب الأمر بيان حكم الشرع فيها؛ لأن القول بأن مطعم ما خبيث يقتضي اعتبار تناوله مخللاً بالنفس البشرية من جانب الوجود بوجه عام، حسب طبيعة هذا الخبيث، وأضراره، وهذا ما يبرز أهمية هذا المطلب وعلاقته بموضوع البحث، ولكي يكون المسلم على بينة من أمره فيما يتناول من طعام، أو شراب.

المسألة الأولى: حكم بعض طرق ذبح الحيوان المأكول:

يلحظ في عصرنا ظهور بعض طرق الذبح واكبت التطور العلمي، وهي مما لم يعهد من قبل، وهذه الطرق يمكن تقسيمها إلى قسمين وهما:

القسم الأول: طرق ذبح جائزة:

أ - صعق الحيوان المأكول بتيار كهربائي لإضعاف صولته، وتدويخه، ولتخفيف آلام الذبح، ثم بعد ذلك يتم ذبحه أو نحره وفيه حياة، ففي هذه الحالة؛ يحل أكله لأنه توفرت في ذبحه شروط الذكاة التي تبيح أكله، وقد اشترط الفقهاء عدة شروط في فنية استخدام الصعق الكهربائي تتضمن عدم موت الذبيحة من الصعق، وقيدوا استخدام الصعق الكهربائي مع الحيوانات التي تحتل الصعق، أما مع الدواجن فلا يحل استخدام الصعق الكهربائي؛ لأنه ثبت أن استخدامه معها يفضي إلى قتل الكثير منها قبل تذكيته.

(١) قطب: في ظلال القرآن (١/١٥٧).

وهذه الطريقة أكد مجمع الفقه على جوازها؛ حيث جاء فيه: «إن الحيوانات التي تذكى بعد التدويخ ذكاة شرعية يحل أكلها إذا توافرت الشروط الفنية التي يتأكد بها عدم موت الذبيحة قبل تذكيته»^(١).

ب - قطع رقبة الحيوان المأكول بسرعة من خلال منشار كهربائي، وهذه الطريقة جائزة في الراجح عند الفقهاء^(*)؛ لأن الحكمة المرجوة من التذكية الشرعية، وهي أنهار دم الحيوان قد حصلت.

القسم الثاني: طرق ذبح مختلف فيها إذا كان القائم بها من أهل الكتاب:

هناك بعض طرق لذبح الحيوان المأكول تأخذ حكم الميتة، إذا كان القائم بها مسلماً؛ لأنها تتنافي مع شروط التذكية الشرعية المبيحة لأكل الحيوان، أما إذا كان القائم بذبحها من أهل الكتاب، فقد ورد عن بعض علمائنا المعاصرين الاختلاف في حكمها لاعتبارات أخرى، ومن هذه الطرق:

أ - طريقة الصعق الكهربائي:

وهي أن يعتمد إلى إماتة الحيوان من خلال صعقه بتيار كهربائي عالى الضغط، يموت من جرائه الحيوان، دون أن يسيل دمه.

ب - طريقة الإماتة بغاز ثاني أكسيد الكربون:

وهي أن يسלט على الحيوان غاز ثاني أكسيد الكربون، فيموت بسببه خنقاً، وهذه الطريقة لا يحل الذبح بها، وتأخذ الذبيحة حكم الميتة، أو المنخنقة، كذلك يلحظ أنها تتنافي مع شرعنا الحنيف الذي أمر بالإحسان للحيوان عند ذبحه بإحداد الشفرة حتى لا يطول عليه الذبح، أو يعاني آلامه.

ج - الطريقة الإنكليزية:

وهي خرق جدار الصدر بألة حادة بين الضلعين الرابع والخامس، ومن خلال هذا

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، جدة، سنة ١٩٩٧م، ع ١٠ (١/٦٥٤) ويشار إليه: (مجلة مجمع الفقه).

(*) أجاز ذلك جمهور الفقهاء، ومنعه الإمام مالك وبعض السلف [انظر ابن رشد: بداية المجتهد (١/٤٥٦)].

الخرق يتم نفخ الهواء إلى الرئتين، فيموت الحيوان نتيجة لضغط الهواء بمنفاخ في رثتيه، دون أن يتزف دمه، والذبح بهذه الطريقة يأخذ حكم الميتة؛ لأن موت الحيوان مضاف إلى الاختناق لا إلى الذبح والتذكية أو انفصال الدم وإنهاره.

د - ضرب رأس الحيوان بمسدس:

ويعمد إلى هذه الطريقة لقتل الحيوان من خلال ضرب رأسه بالمسدس، ثم بعد ذلك يتم قطع رأسه، وهذه الطريقة أيضاً محرمة لا تحل من خلالها الذبيحة، وتأخذ حكم الموقوذة؛ لأنه لم تتحقق فيها شروط التذكية الشرعية^(١).

هذه أبرز طرق الذبح المعاصرة غير الطريقة المعهودة، والملاحظ عليها كلها أنها تأخذ حكم الميتة بأشكالها المتعددة كالمخنقة أو الموقوذة إذا قام بها المسلم، أما إذا قام بها كتابي، فإنه اختلف فيها العلماء إلى رأيين:

الرأي الأول:

جواز أكل هذه الذبائح، وبه قال الدكتور يوسف القرضاوي، وبه أخذ بعض العلماء المعاصرين^(٢).

الرأي الثاني:

حرمة أكل هذه الذبائح، وبه قال الشيخ عبد العزيز بن باز، وغيره من الفقهاء المعاصرين، وبه أخذ مجمع الفقه الإسلامي بجدة^(٣).

(١) انظر عبد الهادي: أبو سريع محمد، أحكام الأطعمة والذبائح في الفقه الإسلامي، ط الثانية ١٩٨٦م، دار الجيل، بيروت (٢٠٨ - ٢١١) ويشار إليه: (عبد الهادي: أحكام الأطعمة)؛ كوكسال: تغير الأحكام (٢٤٧).

(٢) انظر القرضاوي: د. يوسف، الحلال والحرام، ط العاشرة، ١٩٧٦م، مكتبة وهبة، القاهرة (٦٢) ويشار إليه: (القرضاوي: الحلال والحرام)؛ انظر الخليلي: أحمد بن حمد، الذبائح والطرق الشرعية في إنجاز الزكاة، بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي بجدة في دورته العاشرة، سنة ١٩٩٧م، ع ١٠ (٢٣٢/١) ويشار إليه: (الخليلي: الذبائح، والطرق الشرعية في إنجاز الزكاة).

(٣) انظر ابن باز: عبد العزيز، فتاوي وتنبيهات ونصائح ط الأولى ١٩٨٩م، مكتبة السنة، القاهرة (٥٥٢) ويشار إليه: (ابن باز: فتاوي وتنبيهات)؛ كوكسال: تغير الأحكام (٢٤٧)؛ مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع ١٠ (٦٥٣/١) وما بعدها.

الأدلة

أدلة الرأي الأول:

استدل الدكتور يوسف القرضاوي على حل هذه الذبائح بعموم أدلة الكتاب الدالة على حل طعام الذين أوتوا الكتاب.

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿... وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ...﴾ (١).

وجه الاستدلال:

الآية صريحة في حل ذبائح أهل الكتاب، وهي عامة تشمل كل ذبيحة لهم، حتى لو كان ذبحها يخالف شروط التذكية عند المسلمين، ما داموا يعتقدون أن طريقة تذكيتهم تحل فيها الذبيحة (٢).

وهذا ما أفتى به جماعة من المالكية، حيث لم يشترطوا في تحليل ذبائح أهل الكتاب أن يتوفر في ذبحهم شروط التذكية الخاصة بذبائح المسلم، يقول ابن العربي عند تفسيره للآية أنها: «دليل قاطع على أن الصيد وطعام أهل الكتاب من الطيبات التي أباحها الله سبحانه وتعالى، وهو الحلال المطلق، وإنما كرره الله سبحانه وتعالى ليرفع الشكوك ويزيل الاعتراضات.. ولقد سئلت عن النصراني يقتل عنق الدجاجة ثم يطبخها، هل يؤكل معه، أو تؤخذ طعاماً منه، فقلت تؤكل؛ لأنها طعامه وطعام أحباره ورهبانه، وإن لم تكن هذه ذكاة عندنا، ولكن الله سبحانه وتعالى أباح طعامهم مطلقاً، وكل ما يروونه في دينهم، فإنه حلال لنا في ديننا، إلا ما كذبهم الله سبحانه وتعالى فيه» (٣).

فاستناداً لعموم الآية، ولما أفتى به جماعة من المالكية، يمكن اعتبار اللحوم المستوردة من عند أهل الكتاب مما ذكى عندهم بالصق الكهربي ونحوه حلالاً لنا، ما داموا يعتقدون حله لهم.

(١) المائدة: الآية ٥.

(٢) انظر القرضاوي: الحلال والحرام (٦٢ وما بعدها).

(٣) ابن العربي: أحكام القرآن (٥٥٤/٢).

أدلة أصحاب الرأي الثاني:

استدل الشيخ ابن باز وغيره على حرمة الذبائح التي ذبحت بالصعق الكهربائي ونحوه مما يعتبر في حكم الميتة عندنا بقوله تعالى:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنَازِيرِ وَمَا أَهْلُ لَغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَ فِسْقٌ... ﴿٣﴾﴾ (١).

وجه الدلالة:

الآية صريحة في تحريم الميتة والمنخنقة والموقوذة، والحيوان الذي يموت بالصعق الكهربائي أو الخنق ونحوه يعتبر من الموقوذة والمنخنقة حسب الواقع سواء كان من عمل أهل الكتاب أو كان من عمل المسلمين، وعليه يحرم أكل هذه الذبائح.

أما كون النصارى واليهود يستجيزون المقتولة بالخنق أو الصعق، فليس ذلك يجيز لنا أكلها، كما لو استجازه بعض المسلمين.

كذلك لا يستدل هنا بالإجمال الوارد في الآية الدالة على إباحة ذبائح أهل الكتاب؛ لأن الإجمال فيها لا يجوز أن يؤخذ منه حل ما نصت الآية الأخرى على تحريمه من المنخنقة والموقوذة، بل يجب حمل المجمع على المبين كما هو مقرر بالأصول (٢).

الراجع في المسألة:

يرى الباحث أن الرأي الراجع في المسألة هو الرأي القائل بحرمة الذبائح المقتولة بالصعق الكهربائي ونحوه، وأنها في حكم الميتة عندنا، وذلك للأسباب التالية:

أ - قوة دليلهم، وسلامة استدلالهم، وضعف استدلال صاحب الرأي الأول، ومعارضته لآية صريحة تحرم على المسلمين كل ما قتل ضرباً أو خنقاً، ونص الآية عام يشمل المسلم والكتابي.

ب - الآية التي استدل بها الدكتور يوسف القرضاوي إنما جاءت لبيان حل الذبائح من عند أهل الكتاب أسوة بالمسلمين؛ أي للدلالة على حل تذكيته، بينما الآية

(١) المائدة: الآية ٣.

(٢) انظر ابن باز: فتاوي وتنبهات (٥٥١ - ٥٥٢)؛ موسى: المسؤولية الجسدية (٦٦).

التي تضمنت حكم بعض المحرمات كالمنخنقة والموقوذة، إنما جاءت لبيان حرمتها دون النظر لجهة المذكي أو اعتقاده؛ أي حرمتها ذاتية متعلقة بطريقة موتها، وليس لذلك علاقة بجهة المذكي أو اعتقاده، وهي بذلك تكون في مقام البيان فيما أجملت حكمه آية إباحة طعام أهل الكتاب.

ج - هذا الرأي يتفق وأصول الشريعة ومنهجها، وبه أخذ غالبية العلماء المعاصرين، عبر لجان الفتوي المتعددة، فقد نصت عليه الفتوي رقم (١٢١٦) الصادرة عن اللجنة الدائمة للبحوث والإفتاء في الرياض بتاريخ ١٣٩٦/٣/٢٠هـ، ومثله جاء في الفتوي رقم ٨٢/٥٦ الصادرة عن لجنة الفتوي في وزارة الأوقاف الكويتية بتاريخ ١٧ جمادى الآخرة ١٤٠٢هـ، وبه أخذ مجمع الفقه الإسلامي بجدلة حيث جاء في قراره بخصوص اللحوم المستوردة من عند أهل الكتاب: «لا يجوز تدوين الحيوان المراد تذكيت به باستعمال المسدس... أو بالبلطة، أو بالمطرقة، ولا بالنفخ على الطريقة الإنجليزية»^(١).

وعقب على ذلك بأن شروط التذكية الشرعية يجب أن تراعى في ذبائح أهل الكتاب حتى تحل للمسلمين؛ حيث جاء في القرار: «إذا كان استيراد اللحوم من بلاد غالبية سكانها من أهل الكتاب، وتذبيح حيواناتها في المجازر الحديثة بمراعاة شروط التذكية الشرعية.. فهي لحوم حلال»^(٢).

المسألة الثانية: حكم اللحوم المستوردة من عند غير أهل الكتاب:

إذا كانت اللحوم مستوردة من عند غير أهل الكتاب كالشيوعيين، والبوذيين والسيخ ونحوهم، فلا تحل لنا لعموم قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ...﴾ [الأنعام]، ولمفهوم المخالفة^(*) في قوله سبحانه وتعالى:

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع ١٠ / (١/٦٥٤).

(٢) المرجع السابق (١/٦٥٥).

(٣) الأنعام: جزء من الآية ١٢١.

(*) مفهوم المخالفة: هو دلالة المنطوق على ثبوت خلاف حكمه المقيد بقيد لغير المنطوق عند انتفاء ذلك القيد المعتبر في تشريعه. ومفهوم المخالفة حجة عند جمهور الفقهاء، ويرى الحنفية أنه ليس حجة في الأحكام [انظر الدريني: د. محمد فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي، ط ١٩٩٧م مؤسسة الرسالة بيروت (٣٢٤ وما بعدها) ويشار إليه (الدريني: المناهج الأصولية).

﴿...وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ...﴾^(١)، فالآية نصت على حل طعام أهل الكتاب، فدلّت بمفهوم المخالفة على أن طعام غيرهم ليس حل لنا.

وعليه فإذا كتب على بعض هذه اللحوم المستوردة من بلاد البوذيين ونحوهم أنها ذبحت على الطريقة الإسلامية، فلا عبرة بذلك؛ لأن علة التحريم هنا ليست في طريقة الذبح وإنما بالمذكي نفسه^(٢).

وكذلك الحكم في البلاد التي يكون غالبية أهلها من غير أهل الكتاب، وهذا ما نص عليه مجمع الفقه الإسلامي؛ حيث جاء في قراره بشأن الذبائح: «اللحوم المستوردة من بلاد غالبية سكانها من غير أهل الكتاب محرمة، لغلبة الظن بأن إزهاق روحها وقع ممن لا تحل تذكيته»^(٣).

المسألة الثالثة: المطعومات أو المشروبات التي دخل في تصنيعها بعض المحرمات والخبائث، والحيوانات المهجنة من مأكول وغير مأكول.

وهذه المسألة محصلتها واحدة، وتتضمن جزئيتين، هما:

أ - المطعومات والمشروبات التي دخل في تصنيعها بعض الخبائث:

إذا دخل في تصنيع المطعومات أو المشروبات المباحة بعض الخبائث، كدهن خنزير أو لحمه، أو الخمر أو غير ذلك من الخبائث، فإنها تحرم لذلك؛ لأنه إذا خالط الحرام والحلال، غلب جانب الحرام فيه إعمالاً للقاعدة الفقهية «إذا اجتمع الحلال والحرام غلب الحرام»^(٤).

وهذه القاعدة يمكن إعمالها في جميع المطعومات والمشروبات، لما ذكره الفقهاء من صحتها وعمومها؛ حيث لم يخرج عنها إلا ما ندر^(٥).

ب - تهجين بعض الحيوانات المأكولة مع غير المأكولة:

إذا حصل تهجين بين حيوان مأكول، وآخر غير مأكول، كتهجين الغنم مع الخنزير

(١) المائدة: جزء من الآية ٥.

(٢) انظر موسى: المسؤولية الجسدية (٦٩).

(٣) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع ١٠ / (١/ ٦٥٥ وما بعدها).

(٤) السيوطي: الأشباه والنظائر (١٠٥).

(٥) انظر السيوطي: الأشباه والنظائر (١٠٦).

ونحوه، أو إدخال بعض الجينات (المورثات) من خنزير في خلية مأكول، ثم استنساخ فصيلة جديدة؛ فإن الحيوان الناتج من هذا التهجين يحرم تغليياً لجانب الحرام فيه، وإعمالاً للقاعدة السابقة.

وقد نص الفقهاء على حكم مسألة شبيهة وهي: إذا كان أحد أبوي الحيوان مأكولاً، والآخر غير مأكول؛ فإنه لا يحل أكله^{(١)(*)}.

المطلب الرابع: منهج الشريعة في دفع حالة الاضطرار

تضمنت الشريعة منهجاً متكاملًا يكفل رفع حالة الاضطرار عن النفس البشرية، وذلك رعاية لها من جانب الوجود، ويمكن بيان الخطوط العامة لهذا المنهج في التالي:

أولاً: إباحة المطاعم الخبيثة حال الاضطرار:

أجمع الفقهاء على تحريم الخبائث المذكورة في القرآن حال الاختيار، وإباحة الأكل منها حال الاضطرار، وكذلك سائر المحرمات، وبياح للمضطر الأكل من المحظورات ما يسد به الرق، ويأمن معه الموت بالإجماع، ويحرم ما زاد على الشبع بالإجماع أيضاً^(٢).

والأصل في إباحة الأكل من المحظورات حال الاضطرار قوله سبحانه وتعالى بعد ذكر الخبائث والمحرمات: ﴿... فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٣).

ووجه إباحة المحظورات حال الاضطرار، أن حرمتها إنما كان لرعاية مقصد تحسيني للنفس البشرية؛ إذ إن الأصل في الطباع السليمة تجنب مثل هذه الخبائث، وفي حالة الضرورة تتعرض النفس البشرية للهلاك إذا لم تتناول المحظور، حال عدم وجود غيره، ويترتب على ذلك إخلال بضرورة حفظ النفس؛ لذا تباح المحظورات في هذه الحالة، وذلك

(١) انظر الحموي: غمز عيون البصائر (٣٣٧/١)؛ السيوطي: الأشباه والنظائر (١٠٦)؛ ابن قدامة: المغني (٦٧/١١).

(*) نقل الحموي أن أكثر فقهاء الحنفية يرون حرمة أكل المتولد من مأكول وغير مأكول، وذكر عن بعض فقهاءهم أنهم يرون حل أكل المتولد من مأكول وغير مأكول في حالة كون الأم هي المأكول، وبعضهم يجوز ذلك إذا كان يشبه الأم، وهذه الأقوال مرجوحة في الفقه الحنفي [انظر الحموي: غمز عيون البصائر (٣٣٧/١)].

(٢) انظر ابن قدامة: المغني (٧٤/١١).

(٣) الأنعام: الآية ١٤٥.

رعاية لضرورة حفظ النفس، لأنها أولى بالاعتبار، ولأن الأصل في التحسينات ألا يؤدي اعتبارها إلى الإخلال بما يعتبر أصلاً لها كالضروري.

وتحقيقاً لهذا الأصل المقاصدي اتفق الفقهاء على وجوب الأكل من المحظورات حال الضرورة، واعتبروا المضطر الذي يمتنع عن الأكل من المحظور بمثابة من يقتل نفسه، ويلقى بها إلى التهلكة^(١).

ثانياً: المشروب المحظور حال الضرورة:

هذه المسألة لها شقان:

١ - شرب الخمر للعطش الشديد:

إذا اضطر الإنسان إلى شرب الخمر، ليدفع عنه العطش الشديد؛ بحيث لو لم يتناول الخمر هلك، أو خاف على نفسه الهلاك، فما حكم تناوله في هذه الحالة؟
اختلف الفقهاء في هذه المسألة إلى قولين:

القول الأول:

لا يجوز دفع العطش الشديد بالخمر، ولو بجرعة واحدة، وبه قال المالكية والشافعية في الراجح عندهم والحنابلة. وعللوا ذلك بأن شرب الخمر لا يدفع العطش بل يزيده^(٢).

القول الثاني:

يجوز شرب الخمر لدفع العطش الشديد، وبه قال الحنفية، وبعض المالكية، والشافعية في الرأي المرجوح عندهم والظاهرية، واستندوا في رأيهم على الأدلة التالية^(٣):

(١) انظر الجصاص: أحكام القرآن (١٥٨/١)؛ الشريبي: مغني المحتاج (٣٠٧/٤)؛ ابن قدامة: المغني (٧٥/١١).

(٢) ابن العربي: أحكام القرآن (٥٦/١)؛ الشريبي: مغني المحتاج (١٨٨/٤)؛ ابن قدامة: الكافي (٤٩٩/١).

(٣) انظر الكاساني: البدائع (١١٣/٥) ابن عابدين: رد المحتار (٢١٥/٥)؛ ابن العربي: أحكام القرآن (٥٧/١)؛ ابن جزي: القوانين الفقهية (١١٦)؛ الشريبي: مغني المحتاج (١٨٨/٤)؛ ابن قدامة: الكافي (٤٩٩/١)؛ ابن حزم: المحلى (٣٧٢/١١).

أ - الكتاب:

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿...وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمْ إِلَيْهِ...﴾ (١١٩) ﴿١﴾.

وجه الدلالة:

تضمنت الآية السابقة حكماً عاماً يشمل إباحة سائر المحرمات حال الضرورة، فتكون الخمر - وهي من المحرمات - داخلية في عموم هذه الإباحة.

ب - المعقول:

أباح الشرع الميتة وغيرها حال الضرورة لدفع الهلاك والتلف عن المضطر، وهذا المعنى موجود في جميع المحرمات، والهلاك في حالة العطش أشد منه في حالة الجوع؛ لذا وجب أن يكون حكم الخمر في دفع الضرورة مثل حكم الميتة؛ وهذا يقتضي إباحتها.

أما القول بأن الخمر يزيد العطش - وهو ما استند إليه الفريق الأول - فليس صحيحاً؛ لأن الواقع يشهد بخلاف ذلك، ومن أهل الذمة من لا يشرب الماء دهنراً اكتفاءً يشرب الخمر (٢).

الرأي الراجح:

يبدو للباحث أن الراجح في المسألة رأي القائلين بإباحة الخمر لدفع العطش الشديد لسلامة أدلتهم، واتفاقها مع مقاصد الشريعة في حفظ النفس، ولتوافقها مع نهج الشريعة في الموازنة بين المصالح والمفاسد؛ لأن شرب الخمر يفضي إلى تغييب العقل لمرحلة ما، وهو جزء من النفس، بينما عدم شربها حال العطش الشديد يفضي إلى إتلاف النفس؛ لذا حفظ النفس أولى بالاعتبار من حفظ جزء منها يتعرض للاختلاف لفترة ما، وهذا النهج يعبر عنه الأصوليون بأنه إذا تعارض ضروريان قدم أولاهما بالاعتبار، وحفظ النفس أولى في الاعتبار من حفظ العقل.

٢ - شرب الخمر لإساعة الغصة:

المراد بإساعة الغصة هو إزالة ما وقف في حلق الإنسان من طعام أو غيره، والغصة

(١) الأنعام: جزء من الآية ١١٩.

(٢) ابن العربي: أحكام القرآن (١/٥٧).

يتم إزالتها بالمشروب، فلو لم يجد الإنسان ما يدفع به الغصة إلا شرب الخمر، فهل له ذلك؟

هذه المسألة وإن كانت نادرة الوقوع؛ إلا أن الفقهاء تناولوها لاحتمال حصولها، ورأوا جواز تناول الخمر لدفع الغصة، بل إن الفقهاء الذين رأوا عدم جواز تناول الخمر لدفع العطش، اتفقوا مع غيرهم في جواز دفع الغصة بالخمر؛ لأن الخمر يحصل بها ذلك^(١).

وهذا القول يتفق مع نهج الشريعة ومقاصدها في حفظ النفس البشرية عن كل ما يخل بها.

ثالثاً: مسؤولية الآخرين نحو المضطر:

تضافرت الأدلة الشرعية الداعية إلى تفريج الكرب عن الآخرين، ونصرتهم، وإغااثهم ودفع الهلاك عنهم، ويرى الفقهاء من محصلة هذه الأدلة أن من وجد مضطراً، وهو يملك أن يدفع عنه حالة الضرورة؛ لزمه في هذه الحالة دفعها عنه، وهذا الوجوب موطن اتفاق بين الفقهاء، يقول القرطبي: «لا خلاف بين أهل العلم، متأخريهم ومتقدميهم في وجوب رد مهجة المسلم عند خوف الذهاب والتلف بالشيء اليسير الذي لا مضرة فيه على صاحبه»^(٢).

ويقول الشرييني^(*): «... أو وجد طعام حاضر غير مضطر له، لزمه - أي غير المضطر - إطفاء مضطر معصوم مسلم أو ذمي، أو نحوه كمعاهد، ولو كان يحتاج إليه في ثاني الحال على الأصح للضرورة»^(٣).

(١) انظر الحموي: غمز عيون البصائر (٢٧٦/١)؛ ابن العربي: أحكام القرآن (٥٦/١)؛ ابن جزي: القوانين الفقهية (١١٦)؛ الشرييني: مغني المحتاج (١٨٨/٤)؛ ابن قدامة: الكافي (٤٩٩/١)؛ ابن حزم: المحلى (٣٧٢/١١).

(٢) القرطبي: أحكام القرآن (٢٢٦/٢).

(*) الشرييني: هو محمد بن محمد الخطيب، فقيه شافعي ومفسر ومتكلم، أجمع أهل مصر على صلاحه ووصفه بالعلم، توفي سنة ٩٧٧هـ، له عدة مصنفات منها: السراج المنير، وهو في التفسير، والفتح الرباني، ومغني المحتاج وهو في الفقه الشافعي [انظر ابن العماد: شذرات الذهب (٣٨٤/٨)].

(٣) الشرييني: مغني المحتاج (٣٠٨/٤).

ولا خلاف بين الفقهاء أيضاً في أن من يمتنع عن إغاثة مضطر بما يفضي إلى تفويت نفسه وهلاكها، فهو آثم وعاصٍ، واختلفوا في أثر الامتناع جنائياً، حيث يرى بعضهم وجوب الضمان في هذه الحالة من الممتنع إذا أفضى ذلك إلى هلاك المضطر؛ لأنه قاتل له في هذه الحالة، ويرى البعض الآخر عدم وجوبه^(١).

رابعاً: جواز مقاتلة الغير عند الاضطرار:

إمعاناً في حفظ النفس أجاز الفقهاء للمضطر مقاتلة من يمتنع عن إعطائه الطعام أو الشراب حال الضرورة؛ لأن الممتنع عن إغاثة مضطر بمشابهة قاتل له ومعتدٍ عليه، وقد تدرج الفقهاء في هذا الحكم على النحو التالي:

١- لا خلاف بين أهل العلم في أنه إذا احتاج مضطر إلى الطعام أو الشراب، وكان ذلك عند غيره وهو فائض عن حاجته، أن يطلبه منه، فإذا امتنع الغير عن إعطاء المضطر مجاناً، عرض المضطر عليه ثمن المثل، فإن أبي، وغالى عليه في السعر، فعلى المضطر أن يقبل بأي سعر، ولكن لا يلزمه إلا ثمن المثل بعد دفع حالة الضرورة؛ لأن الزيادة اضطر إليها، فلا يلتزم بها.

٢- إذا رفض الغير إعطاء المضطر ما يحفظ به مهجته بشراء أو غيره، جاز للمضطر في هذه الحالة أن يقاتل الممتنع، ويتدرج في قتاله، ويبدأ بالأخف، فإن لم يحصل ما يدفع به حالة الضرورة إلا بقتل الممتنع جاز له ذلك، وهو غير ضامن، ولا يقتص منه في هذه الحالة؛ لأن الشرع أباح له دفع الضرورة عن نفسه، وبإباحة الشرع له ذلك لا يعتبر معتدياً، ولو قتله الممتنع؛ فإنه يضمنه؛ لأنه بذلك يكون معتدياً^(٢)، يقول ابن قدامة: «فإن احتجج في ذلك إلى قتال، فله المقاتلة عليه، فإن قُتل المضطر فهو شهيد، وعلى قاتله ضمانه، وإن آل أخذه إلى قتل صاحبه فهو هدر، لأنه ظالم بقتاله، فأشبهه الصائل»^(٣).

(١) الشرييني: مغني المحتاج (٣٠٩/٤)؛ ابن قدامة: المغني (٥٨١/٩) وما بعدها؛ دو كوري: عثمان، التدابير الواقية من القتل، ط الأولى ١٩٩٩م، دار الوطن للنشر، الرياض (٢١٤) وما بعدها) ويشار إليه: (دوكوري: التدابير الواقية من القتل).

(٢) القرطبي: أحكام القرآن (٢٢٦/٢)؛ ابن جزى: القوانين الفقهية (١١٦)؛ الشرييني: مغني المحتاج (٣٠٩/٤)؛ ابن قدامة: المغني (٨١/١١).

(٣) ابن قدامة: المغني (٨١/١١).

خامساً: جواز إتلاف المضطر المال إنقاذاً لنفسه:

يجوز للمضطر أن يتلف ماله، أو مال الغير إذا كان في إتلافه إنقاذاً لنفسه، ويمثل العلماء لذلك بحالة السفينة المشرفة على الهلاك، وفيها أمتعة وركاب مهددون بالغرق، تعين في هذه الحالة إلقاء الأمتعة لإنقاذ أنفسهم؛ لأن حفظ المهجة أولى من حفظ المال^(١).

والأمر لا يقتصر على هذا المثال، بل يشمل كل ما لزم إتلافه من أموال لإنقاذ مهجته من الهلاك عند حدوث الأخطار المختلفة، مثل خطر حوادث الطرق، أو خطر حوادث الحريق التي يضطر فيها البعض إلى إتلاف كثير من الأمتعة، كتكسير أبواب أو نوافذ أو غير ذلك.

وحالة جواز إتلاف مال الغير، لا يعني أن المضطر إلى الإتلاف معافي من الضمان بعد انتهاء حالة الضرورة، بل يجب عليه ضمان ما أتلّفه، إعمالاً للقاعدة الفقهية: «الاضطرار لا يبطل حق الغير»^(٢).

هذه أبرز الخطوط العامة التي وضعتها الشريعة لدفع حالة الاضطرار عن النفس البشرية، ويتجلى من خلالها مدى عناية الشريعة، وتنوع تشريعاتها، وذلك رعاية للنفس البشرية من جانب الوجود.

(١) انظر الحموي: غمز عيون البصائر (١/٢٧٦)؛ ابن عبد السلام: قواعد الأحكام (١/٩٦).

(٢) أبو غدة: بحوث في الفقه الطبي (٣٢).

المبحث الثاني: التداوي

يعد التداوي والعلاج الشق الثاني لحفظ النفس البشرية من جانب الوجود؛ وهو ضروري لحفظها من الخلل الطارئ عليها، وهذا ما يبرز لنا أهميته، ويفسر لنا الحظ الوافر من عناية الشريعة به، فقد تضافرت الأدلة على مشروعيته، والحرص عليه، إضافة إلى ما تضمنته الشريعة من أصول طبية متنوعة تكفل حفظ النفس بأكمل وجه، وتحمل في طياتها من المرونة ما يتسع لكل مستجدات العلاج، ويتضح من خلالها ما يجوز أو يحظر العلاج به في إطار منهج متكامل، يمكن بيانه من خلال المطالب الثلاثة التالية:

المطلب الأول: أدلة مشروعية التداوي والراجع في حكمه

تضافرت الأدلة الدالة على مشروعية التداوي، ومنها:

١- عَنْ أُسَامَةَ بْنِ شَرِيكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَتِ الْأَعْرَابُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ لَا نَدَاوَى؟ قَالَ: «نَعَمْ يَا عِبَادَ اللَّهِ. تَدَاوَوْا، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَضَعْ دَاءً، إِلَّا وَضَعَ لَهُ شِفَاءً، أَوْ قَالَ: دَوَاءً، إِلَّا دَاءً وَاحِدًا، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ: وَمَا هُوَ؟ قَالَ: الْهَرَمُ»^(١).

٢- عَنْ جَابِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ، فَإِذَا أُصِيبَ دَوَاءُ الدَّاءِ، بَرَأَ بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»^(٢).

٣- وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً، إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً»^(٣).

(١) أخرجه أبو داود في الطب، باب (١) الرجل يتداوي، حديث رقم ٣٨٣٧ [انظر عون المعبود (١٠/٣٣٤)؛ والترمذي في الطب، باب (٢) ما جاء في الدواء والحث عليه، حديث رقم ٢١٠٩ وقال عنه حسن صحيح [انظر تحفة الأحوذى (٦/١٩٠)].

(٢) أخرجه مسلم في السلام، باب (٢٦) لكل داء دواء، حديث رقم ٢٢٠٤ [انظر مسلم بشرح النووي (٧/٤٠٦)].

(٣) أخرجه البخاري في الطب، باب (١) ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء، حديث رقم ٥٦٧٨ [انظر البخاري مع الفتح (١٠/١٤١)].

٤- عَنْ أَبِي خُزَامَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَرَأَيْتَ دَوَاءً نَسْتَدَاوِي بِهِ، وَرَقِي نَسْتَرْقِي بِهَا، وَتُقَى نَتَّقِيهَا، أَتَرُدُّ مِنْ قَدَرِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى شَيْئًا؟ قَالَ: «إِنَّهَا مِنْ قَدَرِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى»^(١).

٥- يضاف إلى هذه الأدلة ما ثبت من تعاظم النبي لأسباب العلاج والتداوي لنفسه ولغيره، وما ثبت من علاج الغير له^(٢).

وجه الدلالة من الأحاديث السابقة:

إن هذه الأحاديث فيها إشارة واضحة على استحباب التداوي، والأمر به، والبحث عن العلاج المناسب للأمراض الطارئة، وبيان أن العلاج إنما هو من باب الأسباب التي أباحها الله سبحانه وتعالى لدفع ما يعترى النفس البشرية من علل، وأن الأخذ بهذه الأسباب إنما هو جزء من قدر الله سبحانه وتعالى.

يقول ابن القيم الجوزية بعد سرده لبعض هذه الأحاديث: «وفي الأحاديث الصحيحة الأمر بالتداوي، وأنه لا ينافي التوكل، كما لا ينافيه دفع داء الجوع والعطش والحر والبرد بأضدادها، بل لا تتم حقيقة التوحيد إلا بمباشرة الأسباب التي نصبها الله سبحانه وتعالى مقتضيات لمسيباتها قدرًا وشرعًا»^(٣).

ثانيًا: أقوال العلماء في حكم التداوي:

وبالرغم من صراحة الأدلة السابقة على إباحة التداوي أو استحبابه، إلا أنه نقل عن بعض غلاة الصوفية القول بتحريمه؛ لأنه عندهم يتنافى مع التوكل، ومع تحقيق الولاية التي لا تتم لصاحبها، إلا إذا رضي بكل ما أصابه من بلاء، ونقل عن جمع من العلماء القول بكراهته^(٤).

(١) أخرجه الترمذي في الطب، باب (٢٠) ما جاء في الرقي والأدوية، حديث رقم ٢١٤٤، وقال عنه: هذا حديث حسن [انظر تحفة الأحوذى (٢٣٢/٦ وما بعدها)]؛ وابن ماجه في الطب، باب (١) ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء، حديث رقم ٣٤٣٧ [انظر السنن (١١٣٧/٢)].

(٢) انظر ابن القيم: زاد المعاد (٥/٤ وما بعدها)؛ أبادي: عون المعبود (٣٣٥/١٠)؛ المحمدي، د. علي محمد المحمدي، حكم التداوي في الإسلام، بحث في حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بقطر، ع ٩٤، ١٩٩١م (١٤١) ويشار إليه: (المحمدي: حكم التداوي).

(٣) ابن القيم: زاد المعاد (١٥/٤).

(٤) انظر المباركفوري: تحفة الأحوذى (١٩٠/٦)؛ أبادي: عون المعبود (٣٣٥/١٠)؛ ابن القيم: زاد المعاد (١٥/٤).

وكلا القولين مردود للأدلة السابقة؛ إذ كيف يأمر الرسول ﷺ بما هو مكروه، وكيف يتنافى العلاج مع التوكل، وقد ثبت عن النبي ﷺ الأخذ به؛ وتعاطيه وهو سيد المتوكلين. وما عليه جمهور السلف والخلف القول بإباحة التداوي، أو استحبابه، وبعضهم يرى وجوبه^(١).

الرأي الرابع:

يبدو للباحث أن الراجح في حكم التداوي القول بالتفصيل فيه بحسب الحاجة الداعية إليه وذلك على النحو التالي:

١- إذا كان التداوي يفضي إلى تحقيق مصلحة تحسينية كعلاج بعض البثور، أو بعض جراحات التجميل المفضية إلى علاج شين طارئ على البدن، ففي مثل هذه الحالة يمكن القول بإباحة التداوي والعلاج، وذلك لعموم الأدلة الدالة على إباحة التداوي، ولعموم الأدلة الدالة على رعاية الشريعة للمصالح التحسينية؛ وحيث إنه لم تدع حاجة أو ضرورة للعلاج هنا، فيقتصر على القول بإباحة التداوي.

٢- إذا كان التداوي يفضي إلى تحقيق مصلحة حاجية كعلاج الأمراض المختلفة غير المهلكة، ولكن عدم علاجها يوقع أصحابها في الحرج، ففي مثل هذه الحالة يمكن القول باستحباب التداوي؛ لأن دفع الحرج مطلوب شرعاً، وتلبس العباد بما يفضي إلى الحرج المنهي عنه، ويتنافى مع سماحة الشريعة، ويسرها، وأقل أحوال العلاج هنا القول باستحبابه لدفع الحرج.

٣- إذا كان التداوي يفضي إلى تحقيق مصلحة ضرورية، كعلاج الأمراض المفضية تركها إلى هلاك صاحبها، ففي مثل هذه الحالة يمكن القول بوجوب العلاج؛ لأن تركه يكون من باب إلقاء النفس إلى التهلكة وهو منهي عنه، ولأن تركه يتنافى مع نهج الشريعة وحرصها على حفظ النفس البشرية من الهلاك، واعتبارها ذلك من أعظم مقاصدها.

(١) انظر آبادي: عون المعبود (٣٣٤/١٠) وما بعدها؛ المباركفوري: تحفة الأحوذني (٦/ ١٩٠) وما بعدها.

ولئن اتفق الفقهاء على إيجاب تعاطي المحظورات كالميتة وغيرها، لدفع حالة الضرورة عن النفس البشرية، واعتبروا من يمتنع عن تعاطيها حال الضرورة بمثابة قاتل نفسه، فمن باب أولى القول بوجوب العلاج الذي يكون بتعاطي أسباب مباحة لدفع حالة الضرورة.

المطلب الثاني: الأصول التي تضمنتها الشريعة في العلاج لرعاية النفس البشرية

تبرز أهمية التداوي والعلاج بأنه وسيلة هامة لحفظ النفس البشرية مما يعثرها من خلل وفق السنن الإلهية في ربط الأسباب بمسبباتها، وهو من هذا الوجه ضروري لحفظ النفس البشرية؛ لذا جاء اهتمام الشريعة الإسلامية به متفقاً مع مدى ضرورته، وهذا ما يفسر لنا ورود الكم الهائل من الهدي النبوي المتعلق به، لدرجة تلفت الانتباه، فالناظر في كتب السنة يرى أن كل مؤلف منها قد اشتمل على كتاب أبواب متعددة للطب، فصحيح البخاري مثلاً اشتمل كتاب الطب فيه على سبعة وخمسين باباً تضمنت مائة وثمانية عشر حديثاً، وفي غيره أكثر من ذلك، مما يوحى بأن هناك منهجاً متكاملأً بأصول متعددة تضمنته الشريعة لرعاية النفس البشرية من هذا الوجه.

ويمكن بيان أصول هذا المنهج وخطوطه العامة في التالي (*):

أولاً: الأصول الخاصة بالجانب الوقائي والاحترازي:

تضمنت الشريعة منهجاً وقائياً في مجال العلاج يمكن بيانه في البنود الثلاثة التالية:

١- التدابير الوقائية من المرض من حيث الجانب الإيماني والنفسي:

تضمن الشريعة كثيراً من النصوص الداعية لأصحاب الابتلاءات للتسليم بقضاء الله سبحانه وتعالى، والرضا به، واعتبار المرض، وشفائه جزءاً من قدر الله سبحانه وتعالى، وإبراز الجوانب الإيجابية التي يتضمنها وقوع المرض أو العلة بالمؤمن، مثل كون المرض مكفراً للسيئات، أو كونه باباً عظيماً من أبواب مضاعفة الأجور، ومجموع هذه الأحاديث يمكن اعتباره يمثل جانباً إيمانياً وقائياً للمريض.

(*) يرى الباحث أن ما يذكره من أصول طبية تضمنتها الشريعة الإسلامية ليس على سبيل الاستقصاء، إنما الغرض من ذكرها بيان الخطوط العامة التي تضمنتها الشريعة لحفظ النفس البشرية بדרء الخلل عنها، وبالتالي يتضح مدى عناية الشريعة بهذا الجانب.

يضاف إلى ذلك الأحاديث الباعثة على الأمل بالشفاء للمرضي مهما كانت خطورة أمراضهم، وهي كثيرة في هذا الباب، منها الأحاديث الدالة على أن لكل داء دواء، ومجموع هذه الأحاديث يمثل جانباً نفسياً وقائياً للمريض.

يقول ابن القيم عند شرحه لحديث (لكل داء دواء): «فإن المريض إذا استشعرت نفسه أن لدائه دواء يزيله، تعلق قلبه بروح الرجاء، وبردت عنده حرارة اليأس، وانفتح له باب الرجاء، ومتى قويت نفسه، انبعثت حرارته الغريزية، وكان ذلك سبباً لقوة الأرواح الحيوانية والنفسانية والطبيعية، ومتى قويت الأرواح، قويت القوي التي هي حاملة لها، فقهرت المرض ودفعته»^(١).

وهذه الجوانب الإيمانية والنفسية لها الأثر المباشر على المريض؛ حيث تقيه الصدمات النفسية عقب الإصابة بمرض ما، وترفع من معنوياته، فلا ييأس أو يستسلم للمرض، وهذا كله له أثره في تقليل مضاعفات المرض الناتجة عن وضع المريض النفسي، كارتفاع ضغط الدم المفاجئ، وارتفاع نسبة السكر في الدم... إلخ^(٢).

٢- الحمية، وتجنب ما يضر من الأغذية وغيرها:

تضمنت السنة منهجاً متكاملاً من هذا الجانب، لعل أبرز معالمه:

أ - الحمية من الطعام:

اشتملت السنة على أحاديث كثيرة ترشد إلى ضرورة التقليل من الطعام، مع الحظ على ذلك بطرق متعددة، وبيان أن كثرتة تجلب الشر لصاحبها، وما يشير إلى ذلك قوله ﷺ: «مَا مَلَأَ آدَمَى وَعَاءٌ شَرًّا مِنْ بَطْنٍ، بِحَسْبِ ابْنِ آدَمَ أَكْلَاتُ يُقْمَنَ صَلْبُهُ، فَإِنْ كَانَ لَا مَحَالَةَ، فَتُلْتُ لَطْعَامِهِ، وَتُلْتُ لَشْرَابِهِ، وَتُلْتُ لِنَفْسِهِ»^(٣).

ويعتبر هذا الحديث - وغيره كثير في هذا الباب - أصلاً هاماً من أصول وقاية النفس من الأمراض؛ حيث يعتبر الإفراط في الطعام والشراب، وما يترتب عليه من تخمة، السبب

(١) ابن القيم: زاد المعاد (١٧/٤).

(٢) موسى: المسؤولية الجسدية (١٤٧).

(٣) أخرجه الترمذي في الزهد، باب (٣٤) ما جاء في كراهية كثرة الأكل، حديث رقم ٢٤٨٦ وقال:

هذا حديث حسن صحيح [انظر تحفة الأحوذى (٥١/٧)].

الأهم وراء كثير من الأمراض التي تعترى النفس البشرية، وهذا ما أكد عليه الأطباء قديماً وحديثاً^(١).

ب- الحمية من الماء:

وهذا أرشد إليه إباحة التيمم عند المرض، وقد دلت الآيات إلى أن من الأسباب الداعية إلى تشريعه كون المسلم مريضاً. يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(٢).

وإباحة التيمم حال المرض تحمل على المرض الذي يتضرر صاحبه من الماء إذا استخدمه، وبالتالي يمكن اعتبار هذه الآية أصلاً في ضرورة الحمية من رعاية للنفس البشرية، إذا تضررت به حال استخدامه.

ج- الحمية بتجنب الطعام الضار:

وهذا الأصل أرشدت إليه أحاديث كثيرة منها ما روته أم المنذر بنت قيس الأنصارية رضي الله عنها، حيث قالت: «دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَمَعَهُ عَلِيٌّ رضي الله عنه، وَعَلِيٌّ نَاقَهُ - الناقه هو الذي برأ من علة ولا يزال به ضعف -، وَلَنَا دَوَالِي مُعَلَّقَةٌ - أي خصل من بلح معلق ليصبح رطباً -، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَأْكُلُ مِنْهَا، وَقَضَامَ عَلِيٌّ لِيَأْكُلَ، فَطَفِقَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ لِعَلِيٍّ: مَهْ - أي كف وائته - إِنَّكَ نَاقَهُ، حَتَّى كَفَّ عَلِيٌّ، قَالَتْ: وَصَنَعْتُ شُعَيْرًا وَسِلْقًا، فَجِئْتُ بِهِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: يَا عَلِيُّ! أَصِيبُ مِنْ هَذَا، فَهُوَ أَنْفَعُ لَكَ»^(٣).

فالحديث دليل واضح على ضرورة مداواة المريض، بمنعه عن كل ما يضره من طعام وشراب، ويعتبر هذا الحديث أصلاً في هذا الباب.

(١) سالم، مختار، الطب الإسلامي بين العقيدة والإبداع، ط ١٩٨٨م، دار المعارف، لبنان (١١) وما بعدها) ويشار إليه: (سالم: الطب الإسلامي).

(٢) المائدة: الآية ٦.

(٣) أخرجه أبو داود في الطب، باب (٢) في الحمية، حديث رقم ٣٨٣٨ [انظر عون المعبود (١٠/٣٣٦)؛] والترمذي في الطب باب (١) ما جاء في الحمية، حديث رقم ٢١٠٥، وقال عنه: حسن غريب [انظر تحفة الأحوذ (١٨٧/٦)].

٣- استخدام التدابير الاحترازية عند حصول الأوبئة:

تضمنت السنة النبوية ما يشير إلى هذا الأصل، وهو ما يعرف في العصر الحاضر بالحجر الصحي، ويراد به منع الاختلاط بين الأصحاء والمرضى بأوبئة معدية، ويرشد إلى هذا الأصل قوله ﷺ: «الطَّاعُونَ رَجَسٌ أُرْسِلَ عَلَى طَائِفَةٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، أَوْ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، فَإِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بِأَرْضٍ فَلَا تَقْدَمُوا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا، فَلَا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ»^(١).

فهذا الحديث يعتبر أصلاً في الحجر الصحي، كإجراء احترازي من الأوبئة والأمراض المعدية، ويقاس على الطاعون كل الأمراض التي تنتقل بالعدوى، ويؤكد ذلك قوله ﷺ: «لَا يُورَدَنَّ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ»^(٢).

ثانياً: الأصول الخاصة بالعلاج بطرقه المختلفة:

علاج الأمراض الطارئة على النفس البشرية، إما أن يتطلب استخدام أدوية لدفعه، أو يقتضي التدخل الجراحي، والأدوية المستخدمة في العلاج إما أن تكون مادية حسية، وأما أن تكون روحية إلهية، والأمراض الطارئة على النفس البشرية إما أن تكون بسبب مادي، أو تكون بتأثير خارجي غير مادي.

وقد تضمنت الشريعة الإسلامية أصولاً تشمل علاج الأمراض الطارئة على النفس البشرية بأشكالها المتعددة، وهذه الأصول يمكن إجمالها في الأمور التالية:

١- العلاج بالأغذية والأدوية البسيطة:

بالنظر إلى الهدى النبوي يلحظ أنه اشتمل على علاج لعدة أمراض - وهي ما كان معهوداً في زمان البعثة - وكان القائم على العلاج، أو وصفه لغيره، هو نفسه صاحب الرسالة، عليه أفضل الصلاة وأتم التسليم، مما يؤكد على أهمية التداوي والعلاج.

(١) أخرجه البخاري في أحاديث الأنبياء، باب (٥٤) ليس له ترجمة، حديث رقم ٣٤٧٣ [انظر البخاري مع الفتح (٥٩٢/٦)].

(٢) أخرجه البخاري في الطب، باب (٥٣) لا هامة، حديث رقم ٥٧٧١ [انظر البخاري مع الفتح (٢٥١/١٠)].

وقد كان النبي ﷺ علماً في هذا الفن، تميز به كما تميز بغيره، يقول ابن القيم: «نسبة طب الأطباء إليه - أي إلى طب النبي ﷺ - كنسبة طب الطرقية والعجائز إلى طبهم، وقد اعترف به حذاقهم وأئمتهم»^(١).

والناظر إلى هدي النبي ﷺ في العلاج يرى أن أغلب علاجاته كانت باستخدام بعض الأغذية لعلاج بعض الأمراض كالتمر، أو الشعير أو غير ذلك، أو بعض الأدوية البسيطة كالحبة السوداء وغيرها^(٢)، ولم يكن من هديه استخدام الأدوية المركبة، كأكثر الأدوية المعهودة في عصرنا، وهو بذلك يمثل المنهج الأمثل في العلاج على ما يقرره أكثر الأطباء؛ إذ غالب الأدوية المركبة يترتب على استخدامها مضاعفات أخرى في الجسم، وهذا ملاحظ في أكثر الإرشادات الملحقة مع الأدوية المركبة.

وعدم استخدام النبي ﷺ للأدوية المركبة لا يعنى عدم جواز استخدامها، إنما فيه دلالة على المنهج الأمثل في أولوية استخدام الدواء، يقول ابن القيم: «قد اتفق الأطباء(*) على أنه متى أمكن التداوي بالغذاء، لا يعدل عنه إلى الدواء، ومتى أمكن بالبسيط لا يعدل عنه إلى المركب»^(٣).

وهذا الأصل الذي بُني عليه فن العلاج النبوي قد غفل عنه الكثير من المسلمين في عصرنا، والأولى أن ينتهوا لهذه المنهجية النبوية في العلاج، وينقبوا عن أسرارها، ويفعلوا وسائلها في حياتهم؛ لأنها أنجح في علاج الأبدان بدلاً من أن يولعوا بملاحقة الغرب في علاجه لأكثر الأمراض بالعقاقير المركبة.

(١) ابن القيم: زاد المعاد (١١/٤).

(٢) راجع منهج النبي ﷺ والأدوية والأغذية التي كان يستخدمها في العلاج عند ابن القيم: زاد المعاد (٢٨٣/٤-٤٠٣)؛ عمر: د. الفاضل عمر، الطب الإسلامي عبر القرون، ط الأولى، ١٩٨٩م دار الشواف للطباعة والنشر، الرياض (٣١٦-٣٥٨) ويشار إليه: (عمر: الطب الإسلامي عبر القرون).

(*) نقل مختار سالم في كتابه الطب الإسلامي بين العقيدة والإبداع نقولاً كثيرة عن عدة أطباء تؤكد ما ذكره ابن القيم، ومن نقل عنهم مثل ذلك: الطبيب علي بن سهل الطبري المتوفي عام ٢٣٠هـ والطبيب الرازي. والطبيب الحارث بن كلدة، ثم عقب على هذه النقول بقوله: «وقد نقل الأستاذ بلز عن أكثر من ثمانين عالماً من علماء الطب الرسميين مثل هذه الأقوال التي تؤيدها المشاهدة، فثبت من ذلك كله أن أثر العقاقير في شفاء الأمراض أثر مهلك». [انظر سالم: الطب الإسلامي (١٣) وما بعدها].

(٣) ابن القيم: زاد المعاد (١١/٤).

يقول غرانيشتان، وهو من أقطاب الطب في ألمانيا: «الضعف في درجاته وأشكاله التي لا تحصى، ليس هو على وجه عام إلا نتيجة العلاج بالعقاقير»^(١).

ويقول الطبيب (كيسر) وهو من الأطباء الألمان: «إن الحكمة القوية القائلة أن الدواء قد يكون شراً من الداء، والطبيب شراً من المرض هي صحيحة في كثير من الأحوال»^(٢).

٢- جواز إجراء الجراحة الطبية للعلاج:

إجراء جراحة طبية لبعض المرضى أمر تقتضيه الضرورة أحياناً، وقد أشارت السنة النبوية، إلى جواز ذلك بأحاديث كثيرة أهمها قول الرسول ﷺ: «الشِّفَاءُ فِي ثَلَاثَةٍ: فِي شَرْطَةٍ مَحْجَمٍ، أَوْ شَرْبَةِ عَسَلٍ، أَوْ كَيْةٍ بِنَارٍ، وَأَنَا أَنْهِيَ أُمَّتِي عَنِ الْكَيْ»^(٣).

فالحديث صريح في دلالة على مشروعية التداوي بالحجامة، حيث اعتبرها النبي ﷺ أحد أسباب ثلاثة يرتكز عليها الشفاء، والحجامة تستند على شق موضع معين من الجسد لمص الدم الفاسد، وإخراجه، وهي بذلك تعتبر أصلاً في جواز شق البطن أو غيره واستخراج الشيء الفاسد سواء كان عضواً، أو كيساً مائئياً، أو ورماً أو غير ذلك.

٣- الأصول المتضمنة للعلاج الروحي:

الجانب الأول: تضمن الشريعة لأصول علاجية لبعض الأمراض الروحية التي لا تخضع للتجربة المباشرة، مثل الأمراض الناتجة عن السحر، أو المس الشيطاني، أو الحسد.

فقد ثبت في الشريعة ما يدل على حقيقة هذه الأمراض، ومدى خطورتها على النفس البشرية؛ لدرجة أن بعض الآثار الصحيحة قد عزت موت كثير من أمة محمد ﷺ إلى الإصابة بالعين، وأن العين تفضي إلى إدخال الرجل القبر، والجمل القدر^(٤)، وهذا التأثير الفعال يقال مثله في السحر والمس الشيطاني^(٥)، ومن الآثار الدالة على حقيقة تأثير

(١) سالم: الطب الإسلامي (١٤).

(٢) المرجع السابق نفس الصفحة.

(٣) أخرجه البخاري في الطب، باب (٣) الشفاء في ثلاث، حديث رقم ٥٦٨١ [انظر البخاري مع الفتح (١٠/١٤٣)].

(٤) انظر الشهاوي: مجدي، الحسد، ط الأولى ١٩٩٦م، مكتبة الإيمان، مصر (٢٩ وما بعدها) ويشار إليه: (الشهاوي: الحسد).

(٥) انظر أدهم: د. إبراهيم، السحر، ط الأولى ١٩٩٦م، دار البشائر، بيروت (٤٤ وما بعدها) ويشار إليه: (أدهم: السحر)؛ الأشقر: د. عمر سليمان، عالم السحر والشعوذة، ط الثالثة ١٩٩٧م، دار

النفايس، الأردن (١٤٩ وما بعدها) ويشار إليه: (الأشقر: عالم السحر).

هذه الأسباب على بدن المصاب بها قوله ﷺ: «الْعَيْنُ حَقٌّ، وَلَوْ كَانَ شَيْءٌ سَابِقَ الْقَدَرِ، سَبَقَتْهُ الْعَيْنُ، وَإِذَا اسْتُغْسِلْتُمْ فَاغْسِلُوا» (١).

والتفسير الإسلامي لهذه الأمراض هو وجود أرواح شريرة خبيثة إنسية وجنية ﴿مِنْ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ (٢)، تحدث تأثيراً معيناً يفضي إلى أنواع من الأعراض المرضية لدى الشخص المستهدف بتلك التأثيرات، ويحصل التأثير إذا تحققت موجباته وفق قوانين غير التي تتحكم في وقوع المرض بالسبب العضوي أو النفسي.

وقد تضمنت الشريعة الإسلامية أصولاً متنوعة لعلاج هذه الأمراض (٣)، وهي بذلك تتميز عن العلاج المعهود في عصرنا بشقيه العضوي والنفسي، الذي ينكر تأثير هذه الأمراض على النفس البشرية.

الجانب الثاني: تضمن الشريعة الأدوية الروحية للأمراض التي تعترى النفس البشرية عموماً.

والمراد بهذا الجانب تضمن الشريعة لعلاج بالأسباب الروحية لدفع المرض عن النفس البشرية، كالاستشفاء بفاتحة الكتاب أو آية الكرسي، أو المعذوات، أو ببعض الأدعية والأذكار الماثورة عن النبي ﷺ (*).

ويعتبر العلاج بالأسباب الروحية من الجوانب الهامة في العلاج وحفظ النفس من الأمراض، ويتميز عن العلاج المادي الطبيعي بأنه تضمن أدعية ورقية عامة تصلح لعلاج كافة الأمراض، ولأهميته نال جزءاً عظيماً من هدي النبي ﷺ، يقول ابن القيم: «وكان

(١) أخرجه مسلم في السلام، باب (١٦) الطب والرقي، حديث رقم ٢١٨٨ [انظر مسلم بشرح النووي (٣٨٥/٧)].

(٢) الناس: الآية ٦.

(٣) انظر ابن القيم: زاد المعاد (٤/١٢٤-١٢٧، ١٦٨-١٧٤).

(*) أفاض ابن القيم في كتابه زاد المعاد عند حديثه عن الأدوية الإلهية، ومدى فعاليتها في دفع المرض، وذكر الرقي الواردة في الأمراض المختلفة كرقية القرحة، ورقية النملة، ورقية لدغة الحية والعقرب... إلخ، وتناول كثير من الأدعية الواردة بشرح وافٍ جميل، فأفاد وأجاد -رحمه الله- ويقول في مدى فعالية الأدوية الإلهية: «اعلم أن الأدوية الطبيعية الإلهية تنفع من الداء بعد حصوله، وتمنع من وقوعه، وإن وقع وقوعاً مضرًا... فالرقي والتعوذ تستعمل لحفظ الصحة، ولإزالة المرض». [زاد المعاد (٤/١٨٢) (٤/١٦٢-٢١٦)].

علاجه للمرض ثلاثة أنواع: أحدها بالأدوية الطبيعية، والثاني بالأدوية الإلهية، والثالث بالمركب من الأمرين»^(١).

وجمل القول هنا أن الطب الروحي بجانبه، يمثل شقاً أصيلاً في الهدى النبوي، وشكلاً من أشكال العلاج الهامة، وآثاره في شفاء النفس البشرية ودفع الخلل عنها أمر معلوم تؤكد التجربة عبر قرون.

ثالثاً: الأصول الداعية إلى امتهان الطب، والترغيب بالبحث العلمي في مجالاته:

تضمنت الشريعة أصولاً عامة كثيرة، تدعو إلى طلب العلم، وتحث عليه، وترغب فيه، وهذه الأصول تشمل كل العلوم النافعة للنفس البشرية، والمحقة لصلاحها في الدنيا والآخرة؛ ومن النصوص الدالة على ذلك، قول الرسول ﷺ: «مَنْ خَرَجَ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ كَانَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ حَتَّى يَرْجِعَ»^(٢)، وقوله ﷺ: «مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْمًا، سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ»^(٣).

فهذه النصوص صريحة في الترغيب في العلم، وهي عامة تشمل علوم الدنيا والآخرة، وعلم الطب منها، خاصة أنه يتعلق بحفظ النفس؛ لذا عده العلماء من فروض الكفاية.

يقول الغزالي: «أما فرض الكفاية، فهو كل علم لا يستغنى عنه في قوام أمور الدنيا كالطب، إذ هو ضروري لحاجة بقاء الأبدان»^(٤).

وكون الطب فرض كفاية يقتضي أن يوجد في الأمة من يتخصص في كل مجالاته اللازمة للأمة بالقدر الذي تحتاجه، وإلا كانت الأمة مقصرة في هذا الواجب، ويلحقها بذلك الإثم.

(١) ابن القيم: زاد المعاد (٤/٢٤).

(٢) انفرد في إخرجه الترمذي في العلم، باب (٢) فضل طلب العلم، حديث رقم ٢٧٨٥، وقال عنه: حسن غريب [انظر الترمذي مع التحفة (٧/٤٠٤)].

(٣) أخرجه مسلم في الذكر والدعاء، باب (١١) فضل الاجتماع على تلاوة القرآن، حديث رقم ٢٦٩٩ [انظر مسلم بشرح النووي (٩/٢٢)].

(٤) الغزالي: الإحياء (١/٢٠).

أما الأصول الدالة على ضرورة البحث العلمي في مجال الطب، فيرشد إليها قول الرسول ﷺ: «لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ؛ فَإِذَا أُصِيبَ دَوَاءُ الدَّاءِ، بَرَأَ بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»^(١).

يقول ابن قيم الجوزية عند شرحه للحديث: «وفي قوله (لكل داء دواء) تقوية لنفس المريض والطبيب، وحث على طلب ذلك الدواء، والتفتيش عليه... وكذلك الطبيب إذا علم أن لهذا الداء دواءً، أمكنه طلبه، والتفتيش عليه»^(٢).

فالملاحظ أن ابن القيم في نصه السابق يلفت الانتباه إلى قضية هامة تضمنها الحديث، وهي ضرورة البحث عن أسباب العلاج المبثوثة في الكون، وهذا يقتضي إيجاد الوسائل والسبل لإتاحة ذلك من خلال إنشاء مراكز للبحث الطبي والعلاجي للكشف عن أسرار الدواء المبثوثة في الكون، بل قول الرسول ﷺ: «مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً، إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً»^(٣) المتضمن لصيغة الاستثناء الدالة على القصر والتأكيد يفتح الباب أمام البحث العلمي في الأدوية والعلاج بأوسع مجالاته.

المطلب الثالث: حكم التداءي بالمحرمات

التدءي بالمحرمات يمكن تقسيمه إلى قسمين: التدءي بالخممر والمسكر، والتدءي بمحرم غير الخمر، وتفصيل الحكم فيهما في التالي:

أولاً: التداءي بالخممر:

اختلف الفقهاء في حكم التداءي بالخممر على قولين:

القول الأول: يحرم التداءي بالخممر مطلقاً، وبه قال جمهور فقهاء المذاهب الأربعة^(٤).

(١) سبق تخريجه، انظر صفحة ١٩١ إلى أول باب التداءي.

(٢) ابن القيم: زاد المعاد (١٧/٤).

(٣) سبق تخريجه. انظر صفحة ١٩١.

(٤) انظر الكاساني: البدائع (١١٣/٥)؛ ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله القرطبي، الكافي،

ط الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت (١٨٨/١) ويشار إليه: (ابن عبد البر: الكافي)؛ النووي:

المجموع (٥٤/٩)؛ ابن القيم: زاد المعاد (١٥٤-١٥٨/٤)؛ الشوكاني: نيل الأوطار (٢٠٣/٨) وما

بعدها).

وقيد الشافعية قولهم بالحرمة إذا كانت الخمر صرفاً، أما إن كانت ممزوجة بشيء آخر كالترياق المعجون بها، ونحوه مما تستهلك فيه، فيجوز التداوي بها^(١).

القول الثاني: يجوز التداوي بالخمر، وبه قال الظاهرية، وبعض الشافعية، وبعض المالكية^(٢).

الأدلة

أولاً: أدلة الجمهور:

استدل الجمهور في تحريمهم للتداوي بالأدلة التالية:

أ - عن وائل الحضرمي رضي الله عنه قال: «إِنَّ طَارِقَ بْنَ سُوَيْدٍ الْجُعْفِيَّ (*) سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الْخَمْرِ، فَنَهَاهُ، أَوْ كَرِهَ أَنْ يَصْنَعَهَا، فَقَالَ: إِنَّمَا أَصْنَعُهَا لِلدَّوَاءِ، فَقَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ بِدَوَاءٍ وَلَكِنَّهُ دَاءٌ»^(٣).

وجه الدلالة:

إن نهي النبي ﷺ عن اتخاذ الخمر دواءً، وبيانه أنها لا يقع بها الشفاء؛ لأنها في حقيقتها داء، دليل صريح على حرمة اتخاذها للعلاج^(٤).

ب- قَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ فِي السَّكْرِ: «إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَجْعَلْ شِفَاءَكُمْ فِيمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ»^(٥).

ثانياً: أدلة أصحاب القول الثاني:

استدل القائلون بجواز التداوي بالخمر بعموم الأدلة الدالة على إباحة المحظورات عند

(١) انظر الشريبي: مغني المحتاج (١٨٨/٤).

(٢) انظر ابن حزم: المحلى (٣٧٢/١١)؛ ابن عبد السلام: قواعد الأحكام (٩٥/١)؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٢٣١/٢).

(*) طارق بن سويد: صحابي من حضرموت ليس له إلا حديث واحد في الأشربة، وهو الحديث المذكور في المتن [انظر بن حجر: تقريب التهذيب (٣٧١/١)].

(٣) أخرجه مسلم في الأشربة، باب (٣) تحريم التداوي بالخمر؛ حديث رقم ١٩٨٤ [انظر مسلم بشرح النووي (٩٤١/٧)].

(٤) انظر الشوكاني: نيل الأوطار (٢٠٤/٨).

(٥) أخرجه البخاري تعليقاً في الأشربة، في ترجمة باب (١٥) شراب الخلواء والعسل [انظر البخاري مع الفتح (٨١/١٠)].

الضرورة، والتداعي يقع موقع الضرورة؛ لذا يباح المحذور لأجله، سواء كان خمراً أم غيرها، ولأن حرمة النفس أولى من حرمة العقل؛ لذا تقدم عليها حال الضرورة^(١).

وردوا على الأحاديث الدالة على حرمة التداعي بها، بأن ذلك يحتمل عند عدم الاضطرار لها، أما حال الاضطرار، فيجوز ذلك.

الرأي الرابع:

يبدو للباحث أن الرابع في المسألة هو قول الجمهور، وذلك للأسباب التالية:

١- قوة ما استدلو به؛ حيث وردت أدلة صريحة تحرم التداعي بها، فلا يجوز العدول عنها.

٢- القول بإباحة الخمر للعلاج يعتبر ذريعة قوية لمن يشتهيها للوقوع فيها بحجة العلاج؛ لذا فالأولى إقفال هذا الباب.

٣- تحريم الخمر تعلق بمصلحة حقيقية معتبرة بمرتبة الضروري، وهي حفظ العقل، والتداعي به يتعلق بمصلحة حفظ النفس، ولكنها مصلحة موهومة ملغاة، دل الدليل الصريح على إلغائها، وفقه الموازنة بين المصالح يقتضي تقديم المصلحة الحقيقية المعتبرة حال تعارضها مع مصلحة موهومة، أو ملغاة.

٤- لا يمكن القول بجواز التداعي بما يذهب العقل؛ لأنه يستلزم أن يتداعي من شيء فيقع في أشد منه.

٥- تحريم الخمر عموماً يقتضي تجنبه والبعد عنه بكل طريق، وفي اتخاذه دواءً حض على الترغيب فيه وملابسته، وهذا خلاف مقصود الشارع.

ثانياً: التداعي بالمحرمات غير الخمر:

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على قولين:

١- يحرم التداعي بالمحرمات والنجاسات، وبه قال جمهور الفقهاء^(٢).

(١) انظر ابن حزم: المحلى (٣٧٢/١١).

(٢) انظر الكاساني: البدائع (١١٣/٥)؛ ابن عبد البر: الكافي (١٨٨/١)، القرطبي: الجامع لأحكام

القرآن (٢/ ٢٣٠ وما بعدها)؛ ابن قيم الجوزية (٤/ ١٥٦)؛ الشوكاني (٨/ ٢٠٤).

٢- يجوز التداوي بالمحرمات والنجاسات، وبه قال الشافعية في الراجح وبعض المالكية، وقيده بعض الحنفية في حال كون الشفاء فيه متيقناً^(١).

الأدلة

أولاً: أدلة الجمهور:

استدل الجمهور بالسنة والمعقول، وذلك على النحو التالي:

١- أدلة السنة:

أ- عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ الدَّاءَ وَالِدَوَاءَ، وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً، فَتَدَاوَوْا، وَلَا تَدَاوَوْا بِحَرَامٍ»^(٢).

وجه الدلالة:

إن الحديث فيه نهى صريح عن التداوي بالحرام، والنهي يقتضي التحريم ما لم تصرفه قرينة عن ذلك، ولا قرينة هنا.

ب- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قَالَ: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الدَّوَاءِ الْخَبِيثِ»^(٣).

(١) انظر ابن حزم: المحلى (٣٧٢/١١)؛ النووي: المجموع (٥٤/٩)؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٢٣٠/٢)؛ الكاساني: البدائع (٦١/١).

(٢) أخرجه أبو داود في الطب، باب (١١) الأدوية المكروهة، حديث رقم ٣٨٥٢ [انظر عون المعبود (٣٥١/١٠)] والحديث رجاله ثقات إلا ثعلبة بن مسلم الخثعمي الشامي، اختلف فيه، قال عنه المنذري: فيه مقال، ووثقه ابن حبان، ورجح الشوكاني توثيقه، والحديث له شواهد ترتقي به إلى درجة الحسن [انظر الشوكاني: نيل الأوطار (٢٠٤/٨)؛ الأرنبوط: حاشية تحقيق زاد المعاد (١٥٤/٤)].

(٣) أخرجه أبو داود في الطب، باب (١١) الأدوية المكروهة، حديث رقم ٣٨٥٤ [انظر عون المعبود (٣٥٣/١٠)؛ والترمذي في الطب، باب (٧) من قتل نفسه بسم أو غيره، حديث رقم ٢١١٨] [انظر تحفة الأحوذ (١٩٩/٦)]، وابن ماجه في الطب، باب (١١) النهي عن الدواء الخبيث، حديث رقم ٣٤٥٩ (١١٤٥/٢) قال محققا الزاد: سنده قوي [انظر الأرنبوط: حاشية زاد المعاد (١٥٥/٤)].

وجه الدلالة:

الحديث صريح في النهي عن التداءي بالخيث، والنهي هنا يقتضي التحريم، وهو يشمل كل الخبائث لعموم اللفظ.

٢- المعقول:

إن المحرمات لم تحرم على الأمة إلا لخبثها، وتحريمها كان دفعاً للأضرار المترتبة عليها؛ لذا لا يناسب أن يطلب الشفاء فيما ثبت خبثه وضرره؛ لأن كونه خبيثاً يتنافى مع كونه سبباً للشفاء؛ ومقصود الشارع الحكيم الترهيب من كل خبيث لاجتنابه؛ واتخاذ دواء يقتضي الحض عليه وطلبه والبحث عنه للعلاج، وهذا يتنافى مع مقصود الشارع^(١).

ثانياً: أدلة القول الثاني:

استدل القائلون بجواز التداءي بالمحرمات بالأدلة التالية:

١- عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «أَنَّ نَاسًا اجْتَوَوْا فِي الْمَدِينَةِ (*)، فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَلْحَقُوا بِرَأْعِيهِ - يَعْنِي الْإِبِلَ - فَيَشْرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا، فَلَحَقُوا بِرَأْعِيهِ، فَشَرَبُوا مِنْ أَلْبَانِهَا وَأَبْوَالِهَا حَتَّى صَحَّتْ أَبْدَانُهُمْ...»^(٢).

٣- سئل الزهري^(**) عن التداءي بأبوال الإبل، فقال: «قَدْ كَانَ الْمُسْلِمُونَ يَتَدَاوُونَ بِهَا، فَلَا يَرَوْنَ بِذَلِكَ بَاسًا»^(٣).

(١) انظر ابن القيم: زاد المعاد (١٥٦/٤).

(*) اجتووا في المدينة: أي أصابهم الجوى، وهو المرض وداء الجوف إذا تطاول، وذلك إذا لم يوافقهم هواها، واستوحموها [انظر ابن الأثير: النهاية، باب الجيم مع الواو، مادة جوا (٣١٨/١)].

(٢) أخرجه البخاري في الطب، باب (٦) التداءي بأبوال الإبل، حديث رقم ٥٦٨٦ [انظر البخاري مع الفتح (١٤٩/١٠)].

(**) الزهري: هو محمد بن مسلم بن شهاب، تابعي جليل من أهل المدينة، هو أول من دون الحديث، ويعتبر من أكابر الحفاظ والفقهاء، ولد سنة ٥٨هـ، وتوفي سنة ١٢٤هـ [انظر ابن حجر: أحمد، تقريب التهذيب، ط الثانية ١٩٧٥م، ليس عليه دار نشر (٢٠٧/٢) ويشار إليه (ابن حجر: تقريب التهذيب)].

(٣) أخرجه البخاري في الطب، باب (٥٧) ألبان الأتن، حديث رقم ٥٧٨١ [انظر البخاري مع الفتح (٢٦٠/١٠)].

وجه الدلالة:

الحديث والأثر السابقان دلالتهما صريحة على جواز التداوي بأبوال الإبل، وهي من النجاسات المحرمة، فدل ذلك على جواز التداوي بالمحرمات إذا دعت الحاجة أو الضرورة لذلك.

٣ - عن أنس رضي الله عنه قال: «رَخَّصَ النَّبِيُّ ﷺ لِلزُّبَيْرِ بْنِ الْعَوَّامِ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ فِي لُبْسِ الْحَرِيرِ لِحِكَّةٍ بِهِمَا»^(١).

وجه الدلالة:

لبس الحرير للرجال محرم باتفاق الفقهاء لورود الأدلة الصريحة في ذلك، وقد رخص النبي ﷺ لبعض الصحابة في لبسه لحاجة التداوي والعلاج، فدل ذلك على جواز التداوي بالمحرمات إذا دعت الحاجة لذلك.

الرأي الراجح:

يبدو للباحث أن الرأي الراجح هو رأي القائلين بجواز التداوي بالمحرمات للأسباب التالية:

١ - قوة أدلتهم ورجحانها على أدلة الفريق الأول، وهذا يتضح في التالي:

أ - استدلال القائلين بالحُرمة بالحديث الأول الذي تضمن نهياً عن التداوي بالمحرمات معارض بما هو أرجح منه كحديث التداوي بأبوال الإبل، والترخيص بلبس الحرير للرجال عند الحكمة، فهذان الحديثان رواهما البخاري، بينما حديث النهي عن التداوي بالمحرمات فيه مقال من حيث السند^(٢).

ب - حديث النهي عن التداوي بالخبيث، محمود على التداوي بالسّم كما صرح بذلك بعض رواة الحديث؛ وقد أدرجوا ذلك في الحديث عند روايتهم له^(٣)،

(١) أخرجه البخاري في اللباس، باب (٢٩) ما يرخّص للرجال من الحرير للحكمة، حديث رقم ٥٨٣٩ [انظر البخاري مع الفتح (١٠/٥٨٣٩)؛ ومسلم في اللباس والزينة، باب (٣) إباحة لبس الحرير للرجل إذا كان به حكمة، حديث رقم ٢٠٧٦ [انظر مسلم بشرح النووي (٧/٢٧٠)].

(٢) انظر حاشية رقم ٣ صفحة ٢٠٢ من الرسالة.

(٣) انظر المباركفوري: تحفة الأحوذى (٦/١٩٩)؛ ابن ماجة السنن (٢/١١٤٥)؛ الشوكاني: نيل الأوطار (٨٢٠٣).

فيكون المراد به حرمة التداعي بالسم؛ لأنه يفضي إلى قتل النفس، أو لأن الخطأ في استعماله قد يفضي إلى ذلك؛ لذا كان التحريم هنا لصيانة النفس البشرية مما يفضي إلى تفويتها، فخرج عن محل النزاع.

ج - أما استدلالهم بالمعقول فهو معارض بالأدلة الصريحة المبيحة لبعض المحرمات للعلاج، فالحرير حرام على الرجال، وحرمة لم تمنع من التداعي به.

٢ - القول بجواز التداعي بالمحرمات يتفق ونهج الشريعة ومقاصدها في حفظ النفس البشرية، فالمعلوم أن المحرمات غير الخمر كلها تدخل في باب التحسينات، والتداعي في أغلبه يدخل في باب الحاجة، أو الضرورة؛ فإذا تعين استخدام هذه المحرمات، ولم يكن هناك بديل لها، فتكون محصلة المسألة تعارض ضروري أو حاجي مع تحسيني، بما لا يمكن الجمع بينهما؛ لذا يمكن القول باعتبار الضروري والحاجي، وإن أدى ذلك إلى إلغاء التحسيني.

لكن القول بجواز التداعي بالمحرمات ليس على إطلاقه، بل هو مقيد بعدة ضوابط؛ لأن إباحته إنما كانت استثناءً للضرورة أو الحاجة؛ لذا يضبط بضوابطهما، فلا يلجأ إليه إلا إذا قطع الأطباء أو غلب على ظنهم حصول الشفاء به، وحال عدم وجود بديل له حسب علمهم في الأدوية المباحة.

المبحث الثالث: نقل الأعضاء وزراعتها

إن استقطاع الأعضاء الأدمية ونقلها لمن يحتاجها يعتبر من المستجدات التي واكبت التطور الطبي المعاصر، واقتضتها الضرورة الملحة لها لإنقاذ الكثيرين ممن يواجهون الموت بسبب التلف الوارد على بعض أعضائهم.

وهي من المسائل الشائكة التي بحثها علماءنا المعاصرون بتفريعاتها المتعددة، كحكم نقل العضو من مكان لآخر في نفس المريض، وحكم تبرع الحي أو الميت بالعضو للغير، وحكم بيع العضو أو شرائه، وحكم التبرع بالأعضاء التناسلية، ومدى شرعية أخذ خلايا عصبية من المولود اللادماغي، وهذه المسائل يمكن بيانها في المطالب التالية:

المطلب الأول: حكم نقل الأعضاء وزراعتها من الإنسان إلى نفسه

هذا القسم قد تدعو إليه المصلحة الضرورية كنقل بعد الأوردة والشرابين من المريض نفسه لعلاج انسدادات أو تمزقات الأوردة والشرابين الأكثر أهمية، والتي قد يتوقف على علاجها حياة المريض، وذلك كما يجري في جراحات القلب والأوعية الدموية.

أو تدعو إليه المصلحة الحاجية، وذلك نحو ما يجري في جراحة الجلد المحترق؛ حيث يحتاج الأطباء إلى أخذ قطعة جلد من موضع ما من جسد المريض، ثم زرعها في الموضع المصاب.

وكلا المصلحتين - الضرورية والحاجية - هنا موجبتان للترخيص في نقل الأعضاء وزراعتها من الإنسان لنفسه؛ حيث يجوز للطبيب القيام بهما متى غلب على ظنه وجود النفع، وفي حالة عدم وجود بدائل أخرى - كالأوردة الصناعية - تقوم مقامها في تحقيق الهدف المنشود^(١).

ويمكن تخريج القول بالجواز في هذه المسألة على النحو التالي:

(١) انظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع ٤٤ (١/٥٠٩).

أولاً: القياس:

جاز شرعاً قطع العضو الذي أصابه التلف لإنقاذ النفس ودفع الضرر عنها؛ لذا يجوز أخذ جزء من العضو لموضع آخر في جسم الإنسان؛ إنقاذاً للنفس ودفع الضرر عنها من باب أولى؛ لأن العضو في الأصل المقيس عليه جاز قطعه دون أن يترتب عليه انتفاع منه، سوى دفع الضرر المترتب على بقاءه في صاحبه، والفرع في هذه المسألة قطع عضو ليستتفع به صاحبه، ويدفع به الضرر، فعلة الجواز في الفرع أقوى منها في الأصل^(١).

ثانياً: القواعد الفقهية:

من القواعد الفقهية الكبرى المتفق عليها «الضرر يزال» ومن القواعد التي تخدمها «يرتكب الضرر الأخف لدفع الضرر الأشد» «إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما» «الحاجة تنزل منزلة الضرورة»^(٢).

فالمريض هنا قد وقع به الضرر؛ لذا تعين إزالته إعمالاً للقاعدة، وإزالته هنا مقيدة بالوقوع بضرر آخر أخف من الضرر الأصلي؛ لذا يتركب الضرر الأخف وهو نقل عضو أو جزء من عضو في الإنسان لدفع الضرر الأكبر الذي يحيق به، سواء كان في منزلة الضروريات أو الحاجيات؛ لأن الحاجة تنزل منزل الضرورة.

المطلب الثاني: التبرع بالأعضاء للغير

قبل الشروع في هذه المسألة لابد من تحرير محل النزاع فيها، وذلك من خلال بيان الأعضاء التي هي محل اختلاف أو اتفاق في حكمها.

أولاً: تحرير محل النزاع:

مواطن الاتفاق^(٣):

١- اتفق الفقهاء على حرمة نقل الأعضاء الفردية من الحي، والتي يؤدي نقلها إلى موت صاحبها؛ لأن فيه إتلاقاً للنفس، وإلقاءً بها إلى التهلكة، ويترتب عليه وفاة المنقول منه؛ لذا يعتبر من قبيل الانتحار، وليس له أي مسوغ شرعي، ولأن المفسدة المترتبة عليه تربو على المصلحة المتخيلة منه.

(١) الشنقيطي: أحكام الجراحة الطبية (٣٣٤ وما بعدها).

(٢) انظر السيوطي: الأشباه والنظائر (٦٨ وما بعدها).

(٣) انظر مجلة الفقه الإسلامي، ع ٤ (٥٠٨/١، ٥٠٩).

٢- اتفق الفقهاء على حرمة نقل الأعضاء التناسلية التي يفضي نقلها إلى اختلاط الأنساب مثل الميَّض عند المرأة، الذي يقوم بدوره في إنشاء البيضة المنشئة للنسل؛ وكذلك كل ما يثبت طبيياً أن له علاقة بذلك كالخصيتين عند الرجل (*) .

وعلة التحريم تكمن في أن هذه الأعضاء تختلف عن باقي أعضاء الجسد بسبب تعلقها بمقصد شرعي عام، وهو قصد الشارع في حفظ الأنساب من الاختلاط، ونقلها إلى جسد الغير يترتب عليه الوقوع في هذه المفسدة العظمى، لذا كان تحريم نقلها موطن اتفاق بين العلماء .

٣- اتفق الفقهاء على حرمة نقل عضو من حي ليس له مثيل في الجسم، ولا تتوقف عليه الحياة، سواء كان العضو وحيداً بأصل الحلقة كاللسان والقضيب أم صار وحيداً بسبب تلف أصاب الأفراد الأخرى من هذا العضو، كمن فقد عيناً وبقيت الأخرى، وعدم صحة التبرع هنا؛ لأن المصلحة التي يحققها هذا التبرع في جسم المستفيد لا تزيد عن مصلحة بقاء هذا العضو في صاحبه، بل في مثل هذه الأحوال مفسدة نقل العضو أعظم من مفسدة بقاءه؛ لأنه قد يترتب على نقله تلف للعضو .

٤- يمكن تصور اتفاق الفقهاء على حرمة التبرع بالأعضاء التي لها مثيل في الجسم، ولكن نقلها لا يعتبر سبباً في إنقاذ المريض، وذلك كالعينين واليدين، وغيرهما، فهذه الأعضاء مما لا تدعو إليه الضرورة؛ إذ يمكن أن يعيش المريض بدونها، ونقلها بمجموعها لا يتصور فيه اختلاف؛ لأن نقلها بمجموعها لا يترتب عليه مصلحة زائدة للمستفيد عن المصلحة الفائتة على المتبرع؛ لذا فلا مسوغ شرعياً لنقلها .

أما نقل فرد واحد منها للمستفيد كنقل إحدى العينين لأعمى، فيرى البعض أن ذلك قد يحتمل النظر والنقاش (*)، والأصل فيها - في ظني - أنها لا تحتل النقاش؛ لأن نقل العضو للغير يتعلق به حق الله سبحانه وتعالى، والأصل في التصرف في حق الله سبحانه

(*) نقل البعض أن هناك خلافاً في حكم نقل الخصيتين، سأورده في مسألة منفردة إن شاء الله . انظر ص (٢٢٧) .

(*) ممن يرى أنها تحتل النقاش والنظر الشرعي دون أن يجزم بذلك الدكتور محمد نعيم ياسين، وفي ختام كلامه صرح بأنها تقتضي التحريم، ولم أجد لغيره مثل هذا الكلام؛ لذا اعتبرت المسألة من مواطن اتفاق العلماء؛ لأنهما - في ظني - خرجت عن حدود حالة الاستثناء المبيح لنقل الأعضاء عند من يبيحه . [انظر ياسين: أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة (١٧٣)] .

وتعالى عدم الجواز إلا لمسوغ، وهناك أصول شرعية كثيرة تقتضي حرمة إطلاقاً، أما من أجاز نقل العضو فإنه أجاز استثناءً من الأصل المقتضي للتحريم لدفع الضرورة المفضية إلى هلاك المريض، وهنا لم تتعين الضرورة التي تقتضي حالة الاستثناء المبيح.

٥- يمكن تصور اتفاق الفقهاء على جواز التبرع بالدم؛ حيث يقول بجوازه من يرى حرمة نقل الأعضاء، ومرجع اتفاقهم على جواز التبرع بالدم؛ لأن الضرورة تقتضيه، ولا يترتب على التبرع به أو نقله أي محاذير أو أضرار، بل على العكس دلت نصوص السنة على أن إخراج بعض الدم من الجسد من خلال ما يعرف بالحجامة(*)، أو غيرها يعتبر دواءً وعلاجاً للجسد^(١).

موطن الاختلاف:

اختلف الفقهاء المعاصرون في التبرع أو نقل عضو من حي، هل يعتبر سبباً أكيداً لإنقاذ المستفيد، ولا يترتب عليه اختلال في حياة المتبرع أو المنقول منه؟ واشتهر من هذا النوع التبرع بالكلية، وكذلك اختلفوا في نقل الأعضاء من الميت إلى الحي وكان اختلافهم في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: يحرم نقل الأعضاء من الحي أو الميت وزرعها في الإنسان الحي.

وبه قال جمع من العلماء منهم، الشيخ الشعراوي، د. عبد الرحيم السكري، والدكتور حسن الشاذلي، والشيخ صالح بن فوزان الفوزان بالنسبة لأعضاء الميت، وغيرهم^(٢).

(*) الحجامة: هي نوع من العلاج، وقد أقرته السنة النبوية مبينة فوائده الطيبة، وهو يرتكز على إحداث جرح سطحي في مواضع معينة في الجسم، ثم مص الدم أو إخراجة من الموضع الذي تم جرحه، ويستخدم لمص الدم عدة أدوات منها الكأس الخاصة بالحجامة، وعرف بالمحجم، وفكرة الحجامة مبنية على إخراج الدم الفاسد من مواضع معينة، بما يعود بآثره الطيب والشافي على المريض [انظر سالم: الطب الإسلامي (٣٦٥)؛ ابن القيم: زاد المعاد (٤/ ٥٠ وما بعدها)؛ ابن الأثير: النهاية، مادة حجم (١/ ٣٤٧)].

(١) انظر الشنقيطي: أحكام الجراحة الطيبة (٥٨٠ وما بعدها)؛ السكري، عبد السلام عبد الرحيم، نقل وزراعة الأعضاء من منظور إسلامي، ط الأولى ١٩٨٨م، دار المنار، القاهرة (١٨٢) ويشار إليه: (السكري: نقل وزراعة الأعضاء).

(٢) انظر السكري: نقل وزراعة الأعضاء (١٧٠)؛ الشنقيطي: أحكام الجراحة الطيبة (٣٥٤)؛ سلامة، د محمود، حكم نقل الأعضاء من الميت إلى الحي، ط ١٩٨٨م، كمبيوستار بليس، مصر (١٣٢) ويشار إليه: (سلامة: حكم نقل الأعضاء من الميت إلى الحي).

القول الثاني: يجوز نقل الأعضاء والتبرع بها للغير.

وبه قال أكثر العلماء المعاصرين، وصدرت به الفتوى والقرارات عبر لجان الفتوى والمجمعات الفقهية، والندوات الطبية الفقهية في عدة دول عربية وإسلامية^(١).

منشأ الاختلاف بين الفقهاء:

يرجع اختلاف الفقهاء في هذه المسألة - في ظني - إلى أن هناك كثيراً من الأصول الشرعية التي تقتضي حرمة نقل الأعضاء وزراعتها ومن هذه الأصول:

١- حرمة الإنسان وتكريم الله سبحانه وتعالى له، وهذا يقتضي عدم المساس به، أو إيقاع أي ضرر به.

٢- ما بني على الأصل السابق من اتفاق فقهاءنا القدماء على حرمة الانتفاع بأجزاء الآدمي سواء كان عن طريق البيع أو غيره.

٣- عدم ملكية الإنسان لجسده، وتعلق حق الله سبحانه وتعالى به، يقتضي عدم جواز تبرعه به؛ لأن التبرع فرع عن التملك.

٤- حرمة التمثيل بجسد الإنسان.

٥- حرمة تعريض الإنسان نفسه إلى التهلكة أو التلف.

فهذه الأصول بمجموعها تقتضي تحريم نقل الأعضاء وزراعتها من أصلها، وهي ما يتمسك بها القائلون بحرمة ذلك.

أما القائلون بجواز ذلك، فقد عالجوا قضية نقل الأعضاء وزراعتها من باب المستثنيات التي تبيحها الضرورة، والتي تخالف حكم الأصل حال الاختيار، كما في إباحة أكل الميتة حال الاضطرار، مع أن الأصل في حكمها حال الاختيار هو الحظر، فالضرورة كانت سبباً

(١) انظر البطوش: د. أمين سلام، الحكم الشرعي لاستقطاع الأعضاء وزرعها تبرعاً وبيعاً، بحث في (مجلة البحوث الإسلامية)، ع ٥٣ (٣٤٧) وشار إليه: (البطوش: الحكم الشرعي لاستقطاع الأعضاء)؛ نقل دم أو عضو أو جزئه من إنسان لآخر، بحث أعدته اللجنة الدائمة للبحوث [انظر مجلة البحوث الإسلامية، الصادرة عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء، الصادرة في الرياض، ع ٢٢ (٥٦)] وشار إليه: (مجلة البحوث الإسلامية: نقل دم أو عضو)؛ ندوة الممارسات الطبية (٧٥٦)؛ ياسين: أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة (١٧١).

في إباحة المأكول المحظور، والضرورة عينها موجودة في هذه المسألة؛ لذا تقتضي الإباحة استثناءً من الأصل.

الأدلة

أولاً: أدلة الفريق الأول:

استدل القائلون بحرمة نقل الأعضاء وزراعتها بالكتاب والسنة والمعقول، وذلك على النحو التالي:

١- أدلة الكتاب:

أ - قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ (١).

ب - قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (٢٩) وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا (٣٠) ﴿ (٢).

وجه الدلالة:

الآية الأولى صريحة في النهي عن إلقاء الإنسان نفسه إلى التهلكة، وإقدام الإنسان للتبرع للغير بعضو من أعضائه وهو ليس مطلوباً منه، وتفويت منفعة هذا العضو على نفسه فيه تعريض نفسه للهلاك، وهو منهي عنه بنص الآية الأولى.

وكذلك يعد تعريض الإنسان نفسه للهلاك نوعاً من الانتحار، وقد جاء صريح النهي عنه في الآية الثانية، التي تضمنت أيضاً وعيداً شديداً لفاعله.

والوعيد الشديد لا يكون إلا عن ارتكاب محظور؛ لذا فكل ما يفضي إلى إلقاء النفس إلى التهلكة، أو قتلها يدخل في هذا الوعيد سواء كان بسبب مباشر أو غير مباشر، والتبرع بالأعضاء يتضمن كلا الأمرين لما فيه من خطورة شديدة على المتبرع، وتفويت لمنافع بعض أعضائه؛ لذا فإنه يحرم (٣).

(١) البقرة: جزء من الآية ١٩٥.

(٢) النساء: جزء من الآية ٢٩، والآية ٣٠.

(٣) انظر الشاذلي: أ. د. حسن، انتفاع الإنسان بعضو جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً، بحث مقدم لمجلس مجمع الفقه الإسلامي في دورته الرابعة المنعقدة سنة ١٩٨٨م [انظر مجلة مجمع الفقه ع ٤ (٣٥٣) ويشار إليه: (الشاذلي: انتفاع الإنسان بعضو جسم إنسان آخر)؛ السكري: نقل وزراعة الأعضاء (٩٦)].

ونوقش هذان الدليлан: بأنهما ليسا في محل النزاع؛ لأنه يشترط في نقل العضو ألا يترتب عليه ضرر مفضٍ إلى التهلكة أو التلف.

كذلك يمكن اعتبار مشروعية نقل الأعضاء وزراعتها إعمالاً للآيتين السابقتين، وليس وقوعاً في النهي الوارد فيهما؛ لأن ترك المريض يهلكون مع إمكانية نقل أعضاء لا يترتب عليها الإضرار بالتبرعين، هو عينه إلقاء لهم في التهلكة المنهي عنها، وإفضاء إلى قتلهم^(١).

ج - قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾^(٢).

وجه الدلالة:

نقل الأعضاء وزراعتها فيه تغيير لخلق الله سبحانه وتعالى، وهو سبحانه وتعالى من فعل الشيطان وأوامره، وكونه كذلك يقتضي النهي عنه؛ لذا يحرم^(٣).

ونوقش هذا الاستدلال:

بأن نقل الأعضاء وزراعتها خارج عن هذه الآية، لأنه مبني على الضرورة القاضية به، بينما المراد بالتغيير في الآية ما كان على وجه العبث، استجابة لداعى الشيطان، أما ما كان تحقيقاً لمصلحة مطلوبة شرعاً، فليس داخلياً في حكم الآية، وقد ورد عن فقهاءنا القدماء جواز شق البطن للمصلحة، ولم يعتبروا ذلك تغييراً لخلق الله سبحانه وتعالى، ومسألتنا من هذا الباب.

د - قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾^(٤).

وجه الدلالة:

تدل الآية دلالة صريحة على تكريم الله سبحانه وتعالى للإنسان على غيره، ومن مقتضيات هذا التكريم حرمة المساس بجسده حياً أو ميتاً، واستقطاع أعضاء من الحى أو الميت فيه امتهان وابتذال لكرامتها؛ لذا يحظر ذلك^(٥). وسماح الإنسان للطبيب لى يقطع

(١) انظر الشنقيطي: أحكام الجراحة الطبية (٣٨١ وما بعدها).

(٢) النساء: جزء من الآية ١١٩.

(٣) انظر الشنقيطي: أحكام الجراحة الطبية (٣٥٨).

(٤) الإسراء: الآية ٧٠.

(٥) انظر سلامة: نقل الأعضاء من الميت إلى الحى (١٠٠).

عضواً منه، أو جزءاً من عضو يعتبر اعتداءً من كليهما على هذه الحرمة، وانتهاكاً لكرامتها الثابتة^(١). ونوقش هذا الاستدلال:

١- بأن نقل الأعضاء وزراعتها ليس فيه امتهان لكرامة الإنسان؛ لأن هذه الأعضاء ستوظف لتحقيق مصلحة أعظم، وهي مصلحة ضرورية تتعلق بالمريض، وتتوقف عليها حياته، ولو اعتبرنا أي تدخل في جسد الإنسان مساساً بكرامته لما جاز إعمال المبضع وأدوات الجراحة فيه للعلاج، وهذا لم يقله أحد؛ لذا يمكن فهم المراد بالآية بأن ما يتنافى مع تكريم الإنسان، هو كل مساس بجسد الإنسان على وجه العبث أو الانتقام، أما إذا كان لتحقيق مصلحة للمريض أو لغيره تربو على مصلحة عدم الشروع بالفعل، فإن ذلك يجوز استثناءً، وغير داخل في عموم الآية السابقة.

٢- إن تكريم الإنسان بعد موته يدخل في المصالح التحسينية، بينما أخذ الأعضاء منه لإنقاذ بعض المرضى من الهلاك يدخل في المصالح الضرورية، وإذا تعارض ضروري مع تحسيني، قدم الضروري عليه، وهذا ما يعبر عنه البعض بقولهم: «حرمة الحى أكد من حرمة الميت»^(٢).

٣- لا نسلم لكم أن أخذ عضو من الميت في امتهان له من كل وجه، بل يتضمن معنى التكريم؛ لأن العضو بعد الموت مآله الفناء في التراب، أما في حالة نقله فإن العضو يباشر وظيفته مرة أخرى من خلال جسد آخر.

٢- أدلة السنة:

أ - عَنْ جَابِرِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: «لَمَّا هَاجَرَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى الْمَدِينَةِ، هَاجَرَ إِلَيْهِ الطُّفِيلُ بْنُ عَمْرِو (*)، وَهَاجَرَ مَعَهُ رَجُلٌ مِنْ قَوْمِهِ، فَاجْتَوَوْا الْمَدِينَةَ - أَيِ كَرَهُوا الْمَقَامَ

(١) انظر السقاف: حسن بن علي السقاف القرشي، الإمتاع والاستقصاء، ط الأولى، ١٤٠٩هـ، المطابع التعاونية، الأردن (٢٨، ٢٩) ويشار إليه: (السقاف: الإمتاع والاستقصاء)؛ السكري: نقل وزراعة الأعضاء (١١٥).

(٢) انظر ياسين: أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة (١٤٢).
(*) الطفيل بن عمرو: صحابي جليل من قبيلة دوس ومن أشرافها، يلقب بذي النور؛ لأنه عندما ذهب لقبيلته ليدعوهم طلب من رسول الله ﷺ أن يجعل له آية برهاناً له على صدقه فيما يدعوهم، فقال الرسول ﷺ: اللهم نور له. [انظر الذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق، شعيب الأرنؤوط، ط التاسعة، مؤسسة الرسالة، بيروت (١/ ٣٤٤) ويشار إليه: (الذهبي: سير أعلام النبلاء)].

فيها لمرض أو غيره - فَمَرَضَ فَجَزَعَ، فَأَخَذَ مَشَاقِصَ لَهُ - أي سهم طويل وعريض - فَقَطَعَ بِهَا بَرَاجِمَهُ - أي مفاصل أصبعه، واحداً برجمة - فَشَخَبَتْ يَدَاهُ - أي سال منهما الدم - حَتَّى مَاتَ، فَرَأَهُ الطُّفِيلُ بَنُ عَمْرُو فِي مَنَامِهِ، فَرَأَهُ وَهَيْئَتَهُ حَسَنَةً، وَرَأَهُ مُغَطِّيَا يَدَيْهِ. فَقَالَ لَهُ: مَا صَنَعَ بِكَ رَبُّكَ؟ فَقَالَ: غَفَرَ لِي بِهَجْرَتِي إِلَى نَبِيِّهِ ﷺ. فَقَالَ مَا لِي أَرَاكَ مُغَطِّيَا يَدَيْكَ؟ قَالَ: قِيلَ لِي: لَنْ نُصْلِحَ مِنْكَ مَا أَفْسَدْتَ، فَقَصَّهَا الطُّفِيلُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: اللَّهُمَّ وَلِيَدَيْهِ فَاعْفِرْ^(١).

وجه الدلالة:

وجه الشاهد في الحديث قول الرجل للطفيل في الرؤيا أنه قيل له: «لن نصلح منك ما أفسدت»؛ حيث يدل دلالة صريحة على أن الإنسان ليس ملكاً لنفسه من حيث كيانه وبنائه فلا يسوغ له التصرف في شيء منه، بل هو ملك لله سبحانه وتعالى، وهذا الرجل حُرْمٌ من إصلاح ما أفسد من أعضائه؛ لأنه تصرف فيها بما لا يسوغ له التصرف به.

وعليه فإن من أفسد عضواً من أعضائه بتبرعه به إلى الغير أو بيعه له، يكون قد تصرف فيما لا يملك، وهو بذلك يكون معتدياً على نفسه وظالماً لها؛ لذا يحرم من هذا العضو، ويبقى على الصفة التي هو عليها يوم القيامة، عقوبة له.

وقد يعترض على الحديث بأنه عبارة عن رؤيا للطفيل، ويجب على هذا الاعتراض بأن الرسول ﷺ قد أقر الطفيل في رؤياه، ودعا بالمغفرة ليدي الرجل^(٢).

ونوقش هذا الاتسداد من وجهين:

١- إن الرجل قد أقدم على قطع البراجم للتخلص من الآلام، وهي مصلحة حاجية خاصة به، ومثل هذه المصلحة في هذه الحالة منهي عنها؛ لأنها تتعارض مع مصلحة ضرورية أعظم منها، وهي مصلحة حفظ النفس وكذلك هذا الفعل يتنافي مع ما يدعو إليه الدين من الصبر على الآلام، فلجزعه وعدم صبره على الابتلاء، كانت عقوبته من هذا الوجه.

(١) أخرجه مسلم في الإيمان، باب (٤٩) الدليل على أن قاتل نفسه لا يكفر، حديث رقم ١١٦ [انظر مسلم بشرح النووي (٣٧٢/١)].

(٢) انظر السكري: نقل وزراعة الأعضاء (١١١).

أما في نقل الأعضاء، فهذه المعاني - الجزع وعدم الصبر على الابتلاء - غير موجودة فيها؛ لذا لا يترتب على فاعلها هذه العقوبة المذكورة في الحديث.

٢- كذلك فإن نقل الأعضاء وزراعتها تتعلق به مصلحة ضرورية يقصد منها إنقاذ مريض من الهلاك؛ لذا فالحديث لا يشملها، لأنه يخص ما تعلق بمصلحة حاجية، أما الضرورية فإنه يتناولها حكم استثنائي من الأصل العام يقتضي إباحة المحظور لأجلها؛ لذا يمكن اعتبار الحديث السابق يصدق على نقل الأعضاء التي تتعلق بها مصلحة حاجية كنقل العين ونحوها، أما ما تعلق به مصلحة ضرورية، فإنه لا يشملها؛ لذا يمكن اعتباره في غير محل النزاع^(١).

ب- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ جَارِيَةً مِنَ الْأَنْصَارِ تَزَوَّجَتْ، وَأَنَّهَا مَرَضَتْ فَتَمَعَّطَ شَعْرُهَا، فَأَرَادُوا أَنْ يَصْلُوهَا فَسَلُّوا النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: «لَعَنَ اللَّهُ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ»^(٢).

وجه الدلالة:

يدل الحديث على حرمة الانتفاع بشعر الغير، بالرغم من أن هذا الانتفاع لا يترتب عليه أي ضرر بصاحب الشعر، مما يدل على حرمة كل جزء من آدمي، وعدم جواز الانتفاع به للغير بأي وجه.

لذا يمكن اعتبار هذا الحديث أصلاً في حرمة الانتفاع بأجزاء آدمي بأي وجه، بل معنى الحرمة يتأكد أكثر في الأعضاء الأخرى غير الشعر؛ لأنه يترتب عليها الإضرار بالمتبرع^(٣).

ونوقش هذا الاستدلال:

بأن تحريم وصل الشعر هنا لما يترتب عليه من غش وتدليس وتغيير في الخلقة، وهذه العلة هي التي صرح بها الفقهاء؛ لذا فلا يمكن قياس نقل الأعضاء على هذه الأحاديث، لأنه قياس مع الفارق، ولاختلاف العلة والمصلحة بين الأمرين.

(١) انظر الشنقيطي: أحكام الجراحة الطبية (٣٨٤).

(٢) أخرجه البخاري في اللباس، باب (٣٨) وصل الشعر، حديث رقم ٥٩٣٤ [انظر البخاري مع الفتح (٣٨٦/١٠)].

(٣) انظر الشنقيطي: أحكام الجراحة الطبية (٣٦١).

كذلك وصل الشعر يتعلق به مصلحة تحسينية، ونقل الأعضاء وزراعتها يتعلق به مصلحة ضرورية، فيحرم الأول ويجوز الثاني استثناءً للضرورة الداعية إليه^(١).

ج- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «كَسَرُ عَظْمِ الْمَيِّتِ كَكْسَرِهِ حَيًّا»^(٢).

وجه الدلالة:

الحديث دل على حرمة كسر عظم الميت، وفيه دليل واضح على ضرورة الرفق بالميت، وكذلك على حرمة، ونقل الأعضاء من الميت يتنافي مع ذلك لما فيه من اعتداء على حرمة جسد الميت^(٣).

ونوقش ذلك:

بأنه في غير محل النزاع؛ لأن الأطباء لا يقومون بكسر الأعضاء، بل يحافظون عليها محافظة شديدة طلباً لنجاح النقل والزرع^(٤)، وإن قصد بالاستدلال حرمة أي تدخل في جسد الميت، فهذا القصد معارض بما ثبت عن العلماء من جواز شق بطن الميت لمصلحة استخراج مال منه، ومصلحة حفظ النفس أولى بالاعتبار.

د - عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَمَرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ أَوْ سَرِيَّةٍ أَوْصَاهُ فِي خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللَّهِ وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا، ثُمَّ قَالَ: اغْزُوا بِاسْمِ اللَّهِ، فِي سَبِيلِ اللَّهِ، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، اغْزُوا، وَلَا تَغْلُوا وَلَا تَغْدُرُوا، وَلَا تَمْتَلُوا، وَلَا تَقْتُلُوا وَكِدًا»^(٥).

(١) انظر الشنقيطي: أحكام الجراحة الطبية (٣٨٤ ما بعدها).

(٢) أخرجه أبو داود في الجنايز، باب (٦٤) في الحفار يجد العظم، حديث رقم ٣١٩١ [انظر عون المعبود (٩/٢٤)]؛ وابن ماجه في الجنايز، باب (٦٣) النهي عن كسر عظام الميت، حديث رقم ١٦١٦ (١/٥١٦)؛ وأحمد في باقي مسند الأنصار، حديث رقم ٢٣١٧٢، انظر المسند (٦/٦٦)، والحديث صححه الألباني [انظر الألباني، محمد ناصر الألباني، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، ط الثانية ١٩٨٥م، المكتب الإسلامي، دمشق (٣/٢١٢، ٢١٤) ويشار إليه: (الألباني: إرواء الغليل)].

(٣) انظر سلامة: نقل الأعضاء من الميت إلى الحي (١٠٠، ١١١).

(٤) انظر الشنقيطي: أحكام الجراحة الطبية (٣٨٥).

(٥) أخرجه مسلم في الجهاد والسير، باب (٢) تأمير الإمام الأمراء على البعوث، حديث رقم ١٧٣١ [انظر مسلم بشرح النووي (٦/٢٥٧)].

وجه الدلالة:

الحديث صريح في النهي عن التمثيل بالجثث، وهو لفظ عام يقتضي تحريم كل تدخل في جثة الميت، وقطع أعضاء الميت داخل في ذلك^(١).

ونوقش ذلك:

بأن النهي عنا متعين على قصد التمثيل بالجثة للتشفي والانتقام، دون فائدة تذكر أو مصلحة تجلب، ونحن هنا بصدد مصلحة راجحة على مفسدة التمثيل بالجثة.

كذلك فإن هذا معارض بما يحصل على أيدي الأطباء من إعمالهم للمشرط والجراحة في أجساد الأحياء، والتشريح في أجساد الأموات، ولا نعد ذلك تمثيلاً أو تشويهاً للجسد، والسبب في ذلك أن الضرورة الطبية تقتضيه، ومثل ذلك يقال هنا^(٢).

هـ- عَنْ جَابِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ لِرَجُلٍ: «أَبْدَأْ بِنَفْسِكَ فَتَصَدَّقْ عَلَيْهَا، فَإِنْ فَضَّلَ شَيْءٌ فَلَا هَلكَ، فَإِنْ فَضَّلَ عَنْ أَهْلِكَ شَيْءٌ فَلِذِي قَرَابَتِكَ، فَإِنْ فَضَّلَ عَنْ ذِي قَرَابَتِكَ شَيْءٌ، فَهَكَذَا وَهَكَذَا. يَقُولُ: فَبَيْنَ يَدَيْكَ وَعَنْ يَمِينِكَ، وَعَنْ شِمَالِكَ»^(٣).

وجه الدلالة:

الحديث وضع أساس الترتيب في القسمة بين الحقوق، فأرشد الإنسان أن يبدأ بنفسه، ثم بزوجه، ثم بأقاربه؛ لذا فلا يجب أن يؤثر غيره على نفسه.

فإذا كان ذلك في باب النفقات؛ فمن باب أولى ألا يؤثر الإنسان غيره على نفسه من خلال تفويت منفعة عضوه لإحياء غيره مهما كانت الضرورة في ذلك، وهذا المعنى أشار إليه النووي بقوله: «ليس للغير أن يقطع من أعضائه شيئاً ليدفعه للمضطر بلا خلاف»^(٤).

(١) انظر الشنقيطي: أحكام الجراحة الطبية (٣٦٢).

(٢) انظر موسى: المسؤولية الجسدية (١٩٩).

(٣) أخرجه مسلم في الزكاة، باب (١٣) الابتداء في النفقة بالنفس، حديث رقم ٩٩٧ [انظر مسلم بشرح النووي (١٠٢/٤)].

(٤) النووي: المجموع (٤٧/٩)؛ السكري: نقل وزراعة الأعضاء (١١٩).

ونوقش هذا الاستدلال:

بأنه معارض بما ثبت من فضيلة الإيثار؛ الذي يتضمن تقديم الغير على النفس في الخير.

و - عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «لا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ»^(١).

وجه الدلالة:

الحديث صريح في تحريم إضرار الإنسان بنفسه أو بغيره، ونقل الأعضاء وزراعتها فيه إضرار محقق من الإنسان المتبرع لنفسه؛ لأنه يترتب على ذلك تفويت منفعة هذا العضو على نفسه؛ وكذلك لا يجوز له أن يتلف نفسه إبقاءً للغير؛ لأنه بذلك رفع الضرر عن الغير، ولكن بضرر آخر يقع على النفس، وهذا يتنافى مع صريح مدلول الحديث.

ونوقش هذا الاستدلال:

بأن الاستدلال في غير محله؛ لأنه يشترط في نقل الأعضاء ألا يترتب عليه إضرار بالمتبرع^(٢).

٣- أدلة المعقول:

أ - القياس:

لا يجوز نقل الأعضاء وزراعتها الآدمية محل النزاع، كما لا يجوز نقل الأعضاء وزراعتها الآدمية التناسلية بجامع أن كلا منهما من جسد آدمي يحرم الانتفاع به للغير. ولئن وقع الاتفاق على حرمة نقل الأعضاء التناسلية رعاية لمصلحة حفظ النسل؛ فكذلك يقاس عليها غيرها من الأعضاء، وذلك رعاية لمصلحة حفظ النفس التي تعتبر أكد من مصلحة حفظ النسل^(٣).

(١) سبق تخريجه انظر ص ٦١.

(٢) انظر الشنقيطي: أحكام الجراحة الطبية (٣٨٦).

(٣) انظر السكري: نقل وزراعة الأعضاء (١١٦ وما بعدها).

ونوقش هذا القياس:

بأنه قياس مع الفارق؛ لأن حرمة نقل الأعضاء التناسلية يترتب عليه قطعاً اختلاط الأنساب؛ فالمفسدة فيه متحققة، وهي في رتبة الضروري، أما نقل الأعضاء الأخرى؛ فإنه يشترط في نقلها عدم الإضرار بالمتبرع، وعليه فلا يترتب على نقلها مفسدة إتلاف النفس، بل على العكس من ذلك نقل الأعضاء الأخرى يترتب عليه حفظ نفس المريض من الهلاك بسبب لا يترتب عليه تلف المتبرع، أو الإضرار به ضرراً محققاً^(١).

بل هذا القياس يقتضي جواز نقل الأعضاء الأخرى رعاية لمصلحة حفظ النفس، كما منع نقل الأعضاء التناسلية رعاية لمصلحة حفظ النسل.

ب- المعقول:

١- درء المفاسد مطلوب شرعاً، وفي التبرع بالأعضاء مفسدة محققة في حق المتبرع، وذلك لما يترتب عليه من تفويت منافع ذلك العضو على نفسه، مما يفضي إلى اختلال جسد المتبرع بوجه ما اختلافاً يترتب عليه تقاعسه عن أداء وظيفته في الحياة؛ لذا يحظر التبرع بالأعضاء تحقيقاً لمبدأ درء المفاسد^(٢).

ونوقش دليل المعقول هذا:

بأنه في غير محل النزاع؛ لأنه يشترط في النقل من المتبرع ألا يترتب عليه مفسدة محققة عنده^(٣).

٢- ثبت أن جميع بنى آدم ملك لله سبحانه وتعالى حقيقة، وأنه تعالى أوجب عليهم المحافظة على أنفسهم وأعضائهم، وحرّم عليهم الإضرار بها، وهذا أصل لا يجوز العدول عنه إلا بدليل شرعي يقتضي الاستثناء منه، والخروج عنه، ولم يثبت نص شرعي قولاً، أو فعلاً، أو تقريراً يبيح نقل الأعضاء، أو يعطي الحق لإنسان، ويسمح له بنقل عضو من إنسان إلى غيره؛ وما دام لم يثبت ذلك؛ إذاً فقد وجب البقاء على حكم الأصل، وهو الحظر^(٤).

(١) انظر الشنقيطي: أحكام الجراحة الطبية (٣٨٧).

(٢) انظر السكري: نقل وزراعة الأعضاء (١١٠).

(٣) انظر الشنقيطي: أحكام الجراحة الطبية (٣٨٧).

(٤) انظر مجلة البحوث الإسلامية، ع ٢٢ (٢٠ وما بعدها)؛ الشاذلي: انتفاع الإنسان بعضو جسم إنسان

آخر (٣١٨/١ وما بعدها).

ويجب عليه: بأننا نسلم لكم أنه لم يثبت نص صريح يشهد لنقل الأعضاء بالاعتبار، وكذلك الإلغاء؛ لأن المسألة من المستجدات، وهي من باب المصالح المرسلة، ومن شروط أعمال المصالح المرسلة أن تشهد لها عموم أدلة الشرع بالاعتبار، ومسألتنا من هذا القبيل؛ حيث شهدت لها كثير من النصوص بالاعتبار كالنصوص المتعلقة بدفع الضرورة، وإباحة المحظور لأجلها، ورفع الحرج عن الأمة^(١).

٤- الاستدلال بالقواعد الفقهية:

أ - «الضرر لا يزال بالضرر»^(٢).

وجه الدلالة:

لا يجوز التبرع بالأعضاء لدفع الضرر عن الغير وإيقاعه بالتبرع؛ لأن الضرر لا يزال بالضرر^(٣).

ويمكن مناقشة ذلك:

بأن هذه القاعدة معارضة بالقاعدة الفقهية «يرتكب الضرر الأخف لدفع الضرر الأكبر»^(٤).

وهذه القاعدة تعتبر ضابطاً للقاعدة السابقة؛ إذ لو أعملنا قاعدة الضرر لا يزال بالضرر على إطلاقها لاختل بذلك ميزان الترجيح بين المصالح والمفاسد؛ لأن كل فعل يتصور أن يترتب عليه نوع من الضرر، فالمفاسد والمصالح ليست مطلقة.

ولو سلمنا بأن هناك ضرراً بالتبرع؛ فإنه ضرر نسبي كما يحدده أهل الاختصاص، ويقابله دفع ضرر عظيم متحقق في حق المريض.

ب- «ما جاز بيعه جازت هبته، وما لا، فلا»^(٥).

(١) انظر موسى: المسؤولية الجسدية (١٩٧).

(٢) السيوطي: الأشباه والنظائر (٨٦).

(٣) انظر السكري: نقل وزراعة الأعضاء (١١٦).

(٤) السيوطي: الأشباه والنظائر (٨٧).

(٥) الزركشي: بدر الدين، المنشور في القواعد، ط الأولى ١٩٨٢م، نشر وزارة الأوقاف الكويتية.

(٢٣٨/٣) ويشار إليه: (الزركشي: المنشور).

وجه الدلالة:

إن حرمة بيع الأعضاء الآدمية محل اتفاق بين الفريقين، وقد دلت القاعدة على أنه ما لا يجوز بيعه، لا يجوز هبته؛ لذا يحرم التبرع بالأعضاء الآدمية إعمالاً للقاعدة^(١).

ونوقش ذلك:

بأن لكل قاعدة مستثنيات، خاصة إذا شهد لذلك الاستثناء أصول شرعية أخرى توجبه، ويمكن اعتبار مسألتنا من هذه المستثنيات التي اقتضتها الضرورة الداعية إليه.

٥- الاستشهاد بنصوص الفقهاء القدماء فيما يخص التصرف في أعضاء الآدمي:

استشهد أصحاب هذا الرأي بنقول كثيرة من المذاهب الفقهية تدل على حرمة الأعضاء الآدمية، وعدم جواز الانتفاع بها للغير، ومن هذه النقول:

أ- الحنفية:

جاء في حاشية ابن عابدين: «وإن قال له آخر اقطع يدي وكلها، لا يحل؛ لأن لحم الإنسان لا يباح في الاضطرار لكرامته»^(٢).

وفي الأشباه والنظائر: «لا يأكل مضطر طعام مضطر آخر، ولا شيئاً من بدنه»^(٣).

ب- المالكية:

جاء في التاج والإكليل: «لا يجوز للمضطر أكل لحم ابن آدم الميت وإن خاف الموت»^(٤).

وفي حاشية الدسوقي: «وأما الآدمي فلا يجوز تناوله؛ أي سواء كان حياً، أو ميتاً، ولو مات المضطر، هذا هو المنصوص لأهل المذهب»^(٥).

(١) انظر الشاذلي: انتفاع الإنسان بعضو جسم إنسان آخر (١/٣١٧)؛ الشنقيطي: أحكام الجراحة الطبية (٣٦٥).

(٢) ابن عابدين: رد المحتار (٥/٢١٥).

(٣) الحموي: غمز عيون البصائر (١/٢٧٩ وما بعدها).

(٤) ابن المواق: التاج والإكليل (٣/٢٣٣).

(٥) الدسوقي: حاشية الدسوقي (٢/١١٦).

ج- الشافعية:

جاء في المجموع: «لا يجوز أن يقطع لنفسه من معصوم غيره بلا خلاف، وليس للغير أن يقطع من أعضائه شيئاً ليدفعه إلى المضطر بلا خلاف»^(١).

وفي مغني المحتاج: «ويحرم جزماً على شخص قطعه؛ أي بعض نفسه، لغيره من المضطرين؛ لأن قطعه لغيره ليس فيه قطع البعض لاستبقاء الكل»^(٢).

د - الحنابلة:

جاء في المغني: «فإن لم يجد المضطر شيئاً لم يباح له أكل بعض أعضائه . . . وإن لم يجد إلا آدمياً محقون الدم لم يباح له قتله إجماعاً، ولا إتلاف عضو منه مسلماً كان أو كافراً؛ لأنه مثله فلا يجوز أن يبقى نفسه بإتلافه، وهذا لا خلاف فيه»^(٣).

وجاء في كشف القناع: «فإن لم يجد المضطر إلا آدمياً محقون الدم، لم يباح قتله، ولا إتلاف عضو منه مسلماً كان المحقون أو كافراً، ذمياً أو مستأمناً؛ لأن المعصوم الحي مثل المضطر فلا يجوز له إبقاء نفسه بإتلاف مثله . . . وإن وجد المضطر آدمياً معصوماً ميتاً لم يباح أكله لأنه كالحَي في الحرمة»^(٤).

هـ- الظاهرية:

جاء في المحلي: «وكل ما حرم الله سبحانه وتعالى أكله من المأكَل والمشارب من خنزير أو صيد حرام . . . فهو كله عند الضرورة حلال، حاشا لحوم بنى آدم، وما يقتل من تناوله، فلا يحل من ذلك شيء أصلاً لا بضرورة، ولا بغيرها»^(٥).

وجه الاستدلال من هذه النقول:

إن هذه النصوص من عبارات الفقهاء القدماء تشير إشارة واضحة إلى حرمة الانتفاع بأعضاء الأدمي حتى لو كان ميتاً، وهو حي من باب أولى، وهذه النقول كلها جاءت

(١) النووي: محيي الدين زكريا بن شرف المجموع شرح المذهب، تحقيق محمد المطيعي، مكتبة الإرشاد، جدة (٤٧/٩) ويشار إليه (النووي: المجموع).

(٢) الشربيني: مغني المحتاج (٤/٣١٠).

(٣) ابن قدامة: المغني (١١/٨٠).

(٤) البهوتي: كشف القناع (٦/١٩٩).

(٥) ابن حزم (٧/٤٢٦).

بالتصريح بالحرمة في باب الاضطراب، مما يدل دلالة واضحة على حرمة الانتفاع بأعضاء
الآدمي في حالة الضرورة وغيرها، حتى ولو كان كافراً.

وفي هذه النقول إشارة واضحة على حرمة التبرع بالأعضاء للغير للضرورة؛ لأن
أعضاء ليست محل لذلك.

ونوقش هذا الاستدلال بما يلي:

أ - هناك فارق واضح بين ضرورة الأكل وضرورة التداوي التي لا يترتب عليها في
مسألة نقل الأعضاء إضرار بالمتبرع، أو إتلاف له، وعليه يمكن اعتبار علة
التحريم التي صرح بها بعضهم، وهي خوف حصول التلف غير موجودة في
مسألتنا.

ب - صرح بعض الفقهاء كما في بعض النقول المذكورة أن حرمة أكل بعض أعضائه؛
لأنه يتلفها لتحصيل ما هو موهوم، وهو النجاة من حالة الضرورة بأكملها، وهذه
الصورة مخالفة لمسألتنا، لأن قطع بعض الأعضاء وزرعها في الغير لا يترتب
عليه تحصيل ما هو موهوم، وكذلك لا يترتب عليه الضرر المتوقع في حالة قطع
المضطر لبعض أعضائه ليأكلها.

وعليه فلا يمكن إخضاع الاجتهاد في مسألة التبرع بالأعضاء في عصرنا لما أثر عن
فقهائنا القدماء من أحكام لبعض صور الانتفاع والتصرف في أجزاء آدمي، حتى وإن
صيغت بعض عباراتهم بصيغ العموم والشمول؛ لأن مسألة التبرع بالأعضاء، وما استجد
من تطور طبي ترتب عليه اختلاف واضح في صور الانتفاع بالآدمي في النوعية والكيفية.

أما من حيث نوعية الانتفاع فقد هدى الله أهل الاختصاص إلى صور من الانتفاع
بالأعضاء لا تتنافى مع الكرامة الإنسانية، وتقوم على أساس نقل العضو السليم إلى آخر من
غير إتلاف للعضو، بل ليقوم بوظيفته في إنسان آخر، وهذا يختلف جوهرياً عن صور
الانتفاع قديماً؛ حيث يترتب عليه إتلاف العضو، وإبطال منافعه بالكلية^(١).

وأما من حيث كيفية الانتفاع بالعضو، فيرجع إلى التقدم العلمي في مجال الطب،
وقدرته على تلافي الأخطار والتشويه، وقدرته على التوقي من الآثار الجانبية الخطيرة في
حالة نقل العضو.

(١) انظر ياسين: أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة (١٤٨ وما بعدها).

وهذا كله لم يكن متصوراً عند فقهاءنا القدماء؛ لذا فلا يمكن حمل نصوصهم، وتعميمها لكي تصدق على ما نحن بصده في مسألة التبرع بالأعضاء؛ وذلك للاختلاف الجوهري بين الأمرين (١).

ج- الاستدلال بهذه النقول معارض باستدلال الفريق الثاني بالنقول الأخرى الواردة عن فقهاءنا القدماء - كما سيأتي -، والتي أجازت بعض صور الانتفاع بأعضاء الآدمي (٢).

ثانياً: أدلة الفريق الثاني:

استدل القائلون بجواز التبرع بالأعضاء بالكتاب والسنة والمعقول، والقواعد الفقهية ونقول العلماء القدماء، وذلك على النحو التالي:

١ - أدلة الكتاب:

أ - قال الله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوْحِي إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلٌ لِّغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (١٤٥) (٣).

ب- قال الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (١٧٣) (٤).

وجه الدلالة:

اتفقت هذه الآيات - وغيرها - على استثناء حالة الضرورة من التحريم المنصوص عليه، والمريض الذي يحتاج لنقل عضو - يترتب على عدم نقله هلاكه - يعتبر في حكم المضطر؛ لذا يدخل في عموم الاستثناء الوارد في الآية، فيباح نقل العضو إليه (٥).

(١) انظر ياسين: أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة (١٤٨ وما بعدها).

(٢) الشنقيطي: أحكام الجراحة الطبية (٣٨٨).

(٣) الأنعام: الآية ١٤٥.

(٤) البقرة: الآية ١٧٣.

(٥) انظر موسى: المسؤولية الجسدية (١٩٦).

ويمكن مناقشة ذلك:

بأن الاستثناء الذي تقتضيه الضرورة في الإباحة إنما هو في مثل المحظورات السابقة، أما الآدمي فهو خارج عن دائرة الاستثناء، فيبقى حكم الأصل في حقه، وهو الحظر، وهذا ما أكد عليه فقهاؤنا القدماء حيث اعتبروا أعضاء الآدمي لا تخضع لحكم الضرورة^(١).

ويجاب عن ذلك بأن حكم الاستثناء متعلق بالاضطرار، وهو حكم عام يشمل كل حالات الاضطرار، خاصة إذا لم يترتب على دفع الاضطرار مفسد، وإن وقع فهي مفسد قليلة مقابل المصالح المجتلبة، كما في مسألة نقل الأعضاء وزراعتها، وكذلك ورد في نقول فقهاءنا القدماء ما يدل على أن الاستثناء الذي تبيحه الضرورة يشمل الآدمي وأعضاؤه ضمن شروط وضعوها^(٢).

ج- قال الله سبحانه وتعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَآئِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾^(٣).

وجه الدلالة:

الآية صريحة في أن من أحيا نفساً، فكأنما أحيا الناس جميعاً، والإحياء هنا يشمل توفير كل الأسباب المفضية إلى إنقاذها، ويدخل في ذلك من أحياها بتبرعه لها بعضو من أعضائه يتوقف حياة النفس عليه.

وقد جاءت الآية في معرض المدح والترغيب لبيان عظم إحياء النفوس وإنقاذها؛ لذا ينال المتبرع فضيلة وأجر إحياء الناس جميعاً لإحيائه نفساً بتبرعه لها^(٤).

د - قال الله سبحانه وتعالى: ﴿... مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيَتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(٥)، ويقول سبحانه وتعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ

(١) انظر مجلة البحوث الإسلامية، ع ٢٢ (٤٣).

(٢) انظر البطوش: الحكم الشرعي لاستقطاع الأعضاء، مجلة البحوث الإسلامية، ع ٥٣ (٣٣٧).

(٣) المائدة: الآية ٣٢.

(٤) انظر مجلة البحوث الإسلامية، ع ٢٢ (٤٦) وما بعدها.

(٥) المائدة: الآية ٦.

بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ^(١)، ويقول سبحانه وتعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾^(٢).

وجه الدلالة:

تدل هذه الآيات - وغيرها كثير - دلالة واضحة على أن مقصود الشارع الحكيم هو التيسير على العباد لا التعسير، والتخفيف لا التشديد، إضافة إلى أنها تشير إشارة صريحة إلى مبدأ تشريعي أساسي، وهو رفع الحرج عن الأمة.

ونقل الأعضاء وزراعتها فيه تيسير على الأمة ورحمة بالمصابين وتخفيف لآلامهم؛ وكل ذلك موافق لمقصود الشارع الحكيم، بخلاف القول بعدم جواز نقلها؛ فإنه يترتب عليه وقوع الناس في الحرج والمشقة والعنت الشديد الذي يتنافى مع ما نصت عليه الآيات السابقة^(٣).

هـ- قال الله سبحانه وتعالى: ﴿... وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(٤).

وجه الدلالة:

الإيثار كما بين القرطبي هو: تقديم الغير على النفس، وحفظها الدنيوية رغبة في الحظوظ الدنيوية». والخصاصة تعنى شدة الحاجة، أو الحاجة التي تختل بها الحال^(٥)، وهي تتمثل في أجزاء البدن أكثر منها في غيرها من الأمور الدنيوية؛ لذا يجوز إيثار المسلم أخاه المسلم على نفسه بترعه بعضو يترتب عليه نجاة أخيه من الهلاك، وقد أثر أبو طلحة(*) رضي الله عنه النبي ﷺ في غزوة أحد على نفسه قائلاً: نحرى دون نحرى، حتى غدا

(١) البقرة: الآية ١٨٥.

(٢) النساء: الآية ٢٨.

(٣) الشنقيطي: أحكام الجراحة الطبية (٣٧٣ وما بعدها).

(٤) الحشر: جزء من الآية ٩.

(٥) انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٢٩/١٨، ٢٦).

(*) أبو طلحة: هو زيد بن سهل بن الأسود الأنصاري، كان ممن شهد بدرًا وجوامع المشاهد، وكان من فرسان رسول الله ﷺ، مات بالمدينة سنة ٣٤هـ [انظر ابن حبان، أبو حاتم محمد بن أحمد البستي، مشاهير علماء الأمصار وأعلام فقهاء الأقطار، تحقيق مرزوق إبراهيم، ط الأولى، ١٩٩١م، دار الوفاء، مصر (٣٤) ويشار إليه (ابن حبان: مشاهير علماء الأمصار).

ظهره من كثرة السهام كالقنفذ، فلئن جاز الإيثار بالنفس كاملة فإن التبرع بعضو من الجسد أولى بالجواز.

لذا يعتبر التبرع بعضو للغير من باب الإيثار الذي مدحه الله سبحانه وتعالى^(١).

٢- أدلة القياس:

يجوز التداوي بنقل الأعضاء الآدمية قياساً على جواز التداوي للرجال بلبس الحرير - وهو محرم عليهم - لمن به حكمة بجامع الحاجة الداعية إلى كل^(٢).

٣- الاستدلال بقواعد الفقه:

أ - من القواعد الفقهية المقررة «الضرر يزال»، «الضرورات تبيح المحظورات»، «يرتكب الضرر الأخف لدفع الضرر الأشد»، «إذا ضاق الأمر اتسع»^(٣).

وجه الاستدلال:

تدل هذه القواعد المستنبطة من نصوص الشريعة دلالة واضحة على الترخيض للمتضرر بإزالة ضرره ولو بارتكاب المحظور، فالقاعدة الأولى تدل على أن إزالة الضرر مطلوب شرعاً، والثانية تدل على أن المكلف إذا وصل حد الضرورة جاز له ارتكاب المحظور، والثالثة واضحة في أنه إذا تعارض ضرران؛ بحيث لا يمكن دفعهما معاً، جاز ارتكاب الضرر الأخف لدفع الضرر الأكبر، والرابعة، تدل على أن بلوغ المكلف درجة المشقة والعنت الذي لا يطيقه تستلزم التخفيف والتوسعة عليه في الأحكام المتعلقة بهذه المشقة.

وفي حالة نقل الأعضاء وزراعتها يصدق إعمال كل القواعد السابقة، فالمرضى في حالة ضرر شديد، والضرر يزال، وإزالة هذا الضرر لا يتم إلا من خلال إباحة نقل الأعضاء وزراعتها؛ لذا يباح هذا الفعل؛ لأن الضرر المترتب على جوازه أخف بكثير من الضرر المترتب على منعه؛ حيث يترتب على منعه هلاك المريض، كذلك حظر نقل الأعضاء وزراعتها يفضي إلى الوقوع في المشقة والعنت الشديدين؛ لذا يرخّص في الأمر توسعة على الناس، ولرفع الحرج عنهم إعمالاً لقاعدة (إذا ضاق الأمر اتسع).

ب - «الأحكام تتغير بتغير الأزمان»^(٤).

(١) انظر مجلة البحوث الإسلامية، ع ٢٢ (٢٨) وما بعدها.

(٢) انظر الشنقيطي: أحكام الجراحة الطبية (٣٧٤).

(٣) انظر السيوطي: الأشباه والنظائر (٨٦) وما بعدها.

(٤) شلبي: تعليل الأحكام (٣٠٧).

وجه الاستدلال:

إن اقتطاع أي عضو من إنسان حال الضرورة لأكله، يترتب عليه في الغالب هلاك المقطوع منه في الماضي؛ لذا حظره الفقهاء قديماً رعاية لمصلحة حفظ النفس.

أما في زماننا الحاضر؛ فإنه مع تقدم الطب أصبح اقتطاع عضو من جسد آدمي للضرورة الطبية مأموناً وسهلاً، ولا يترتب عليه هلاك المريض أو الإضرار به، وبالمقابل يتم بهذا الاقتطاع إنقاذ نفس بشرية من الهلاك بأقل ضرر يمكن تصوره في المتبرع؛ لذا يباح هذا الفعل في عصرنا لاختلافه جوهرياً عن الفعل المحظور في الماضي^(١).

٤- الاستشهاد بأقوال الفقهاء القدماء:

استشهد الفريق الثاني بعدة نقول مأثورة عن فقهاءنا القدماء، تتضمن إباحة قطع عضو لأكله حال الضرورة، وجواز قتل حربي لأكله حال الضرورة، منها:

يقول النووي: لو أراد المضطر أن يقطع من نفسه من فخذ أو غيرها ليأكلها، فإن كان الخوف منه كالخوف في ترك الأكل، أو أشد حرم القطع بلا خلاف... وإلا - أي كان ضرر القطع أخف من ضرر عدمه - ففيه وجهان أصحهما جوازه^(٢).

وفي موضع آخر: «ويجوز له قتل الحربي والمرتد وأكلهما بلا خلاف، وأما الزاني المحصن والمحارب وتارك الصلاة، ففيهم وجهان، أصحهما الجواز... وأما إذا لم يجد المضطر إلا آدمياً ميتاً معصوماً ففيه طريقتان أصحهما وأشهرهما يجوز^(٣)».

وجه الاستدلال من هذه النقول:

يلحظ من النصوص السابقة - وهي للشافعية - أن فقهاء الشافعية يرون في الراجح عندهم جواز قطع الإنسان من نفسه حال الضرورة إذا كان الخوف من القطع أخف من الخوف من ترك الأكل، ويستفاد من هذا الحكم أنهم يرون أن جسد آدمي يخضع لمبدأ الضرورة، وأن الضابط في المسألة تحقيق مصلحة المضطر برفع حالة الاضطراب عنه.

ولئن جاز في الاجتهاد القديم الاقتطاع من الجسد رعاية لمصلحة المضطر بالرغم من أن العضو المستقطع ماله التلف، والاقتطاع من الجسد في الماضي يترتب عليه مخاطر كثيرة

(١) انظر ياسين: أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة (١٤٦ وما بعدها).

(٢) النووي: المجموع (٤٧/٩).

(٣) نفس المرجع (٤٦/٩).

قد تفضي إلى هلاك المقتطع، فإن القول بجواز الاقتطاع للضرورة الطبية في عصرنا الحاضر يكون من باب أولى؛ لأن العضو المستقطع لا يتلف، إنما يكمل وظيفته في جسد آخر، والاقتطاع في عصرنا لا يترتب عليه من الضرر مثل الضرر المترتب على قطعه في الماضي. ومثل هذا يقال في جواز قتل غير معصومي الدم؛ حيث روعيت مصلحة المضطر^(١).

الرأي الراجح في المسألة:

يبدو للباحث أن الرأي الراجح للمسألة هو رأي القائلين بجواز التبرع بالأعضاء من الحى لغيره، وذلك للأسباب التالية:

١- المسألة من المستجدات، وما استدل به القائلون بالحرمة عبارة عن عمومات لا تصدق على هذه المسألة إلا من بعض الوجوه التي لا تقتضي تحريمها.

٢- أدلة الفريق الثانى تتفق مع مقاصد الشريعة الداعية إلى حفظ النفس البشرية؛ إذ يترتب على جواز نقل الأعضاء حفظ كثير من المهج الآيلة إلى الهلاك، بينما حظره يترتب عليه هلاك هذه المهج.

٣- أدلة الفريق الثانى تتفق مع قواعد الشريعة في الموازنة بين المصالح والمفاسد، ومع مبادئه الداعية إلى التيسير ورفع الحرج عن الأمة.

٤- كذلك القول بجواز نقل الأعضاء وزراعتها يتفق مع روح الشريعة التي تنظر للأمة الإسلامية على أنها جسد واحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى، وعليه يمكن اعتبار نقل الأعضاء وزراعتها في ظل روح التشريع عبارة عن نقل العضو من موضع لآخر في الجسد الواحد ليؤدى وظيفته بصورة أكمل.

ويرى الباحث - مع ترجيحه للرأي الثانى - أن حالة نقل الأعضاء هي حالة استثنائية تقتضيها الضرورة القصوى، لا يجب الركون إليها، بل يجب البحث عن بدائل أخرى صناعية، أو حيوانية، أو من خلال تبني جانب وقائى متكامل - خاصة في موضوع الكلية - يقلل من تلف الأعضاء، وما يترتب عليه من تقليل الاعتماد على نقل الأعضاء وزراعتها لأقصى حد ممكن.

(١) انظر الشنيطي: أحكام الجراحة الطبية (٣٨١)؛ ياسين: أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة (١٤٢) وما بعدها.

كذلك يرى الباحث أنه يمكن الاستفادة مما نقله فقهاؤنا القدماء بشأن التدرج في المسألة حسب نوعية الآدمي محل الاستقطاع؛ لأن المقام مقام استثناء وضرورة؛ لذا وجب أن تقدر بقدرها، وبناءً على ذلك يمكن بيان منهج التدرج في المسألة بما يلي:

١- لا يجوز استقطاع أي عضو من مسلم؛ إذا أمكن استيفاؤه من كافر؛ لذا إذا كان بمقدور المسلمين استجلاب أعضاء من عند غير المسلمين وجب عليهم ذلك، ولا يجوز العدول عنه إلى غيره.

٢- إذا لم يتحقق ذلك، فإن أمكن استيفاء العضو من مهدر الدم فلا يجوز العدول عنه إلى غيره.

٣- إذا لم يتحقق ذلك، أو كانت الفئة المستقطعة، أو المستجلبه من الخارج غير كافية، أمكن استيفاء هذه الأعضاء من الأموات؛ لأن حرمة الحي أعظم من حرمة الميت؛ ولأن الضرر المترتب على الميت أخف منه في الحي.

٤- فإن لم يتحقق المطلوب من خلال الفئات السابقة، أمكن استيفاء القدر المطلوب من أحياء المسلمين وغيرهم من معصومي الدم.

المسألة الثانية: حكم نقل الخصية من إنسان لآخر:

ذكر الدكتور محمد الشنقيطي في هذه المسألة ثلاثة آراء، وهذه الآراء هي:

القول الأول:

لا يجوز نقل الخصيتين مطلقاً. وبه قال الدكتور محمد النجار رئيس المركز الدولي للسيرة والسنة النبوية والدكتور عبد الجليل شلبي عضو لجنة الفتوى بالأزهر، والشيخ أحمد حسن مسلم عضو لجنة الفتوى بالأزهر.

القول الثاني:

يجوز نقل الخصيتين مطلقاً. وقال به السيد سابق - رحمه الله - وهو أستاذ بجامعة أم القرى سابقاً.

القول الثالث:

يجوز نقل إحدى الخصيتين، وعدم النقل أفضل، وبه أفتت مشيخة الأزهر^(١).

(١) انظر هذه الأقوال عند الشنقيطي: أحكام الجراحة الطبية، وقد عزاها لجريدة المسلمون، الأعداد ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥ من السنة الرابعة.

إن هذه المسألة هي فرع عن المسألة السابقة، ومنشأ الخلاف في المسألة يرجع إلى أن المجيزين لها لم يكن عندهم تصور كامل من الناحية الطبية لعمل الخصية؛ حيث اعتبروها عبارة عن وعاء يحمل الحيوانات المنوية، دون أن يكون لها علاقة بإنشائها، وبالتالي نظروا للمسألة على أساس أنها عبارة عن نقل عضو لا دخل له في اختلاط الأنساب.

وهذه المسألة يمكن حسمها من خلال بيان قول أهل الاختصاص في وظيفة الخصية وطبيعتها؛ حيث يؤكدون أن إنتاج الحيوانات المنوية عند الرجل محصور بالخصية، وأن الخصية هي المصنع المتكامل الذي ينتجها، وأنها لا تحتاج في صنعها إلى مواد خارجية تدخل فيها، ويقتصر الأمر في إنتاجها على إرسال الأوامر من الغدة النخامية لها.

فالخصية هي المسؤولة عن إنتاج الحيوانات المنوية، وهي بذلك تتشابه مع البيض المنتج للبيضة عند المرأة، وهذا يعني أن الإنسان الذي يتلقى الخصية، لا دخل له في إنتاج الحيوانات المنوية، وقصارى علاقته بذلك هو بما ترسله غدته النخامية للخصية لإنتاج النطف فقط، ويترتب على ذلك أن النطف المنتجة في هذه الحالة تحمل صفات وراثية وجينات متعلقة بالرجل المتبرع وليس المتلقي^(١).

وقد عبرت الدكتورة صديقة العوضي عن محصلة نقل خصية من إنسان لآخر بقولها: «ونقل الخصية من إنسان إلى آخر ما هو إلا شكل من أشكال إخصاب البويضة بحيوان منوي آخر غير الحيوان المنوي من الزوج»^(٢).

وبناءً على تفسير ذوي الاختصاص لطبيعة عمل الخصية ووظيفتها، يتضح أن نقل الخصية يؤدي إلى اختلاط الأنساب؛ لأن النطف المنتجة في الأصل تتبع الرجل المتبرع؛ لذا

(١) صافي: د. محمد أمين، غرس الأعضاء في جسم الإنسان، بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي في دورته الرابعة، عام ١٩٨٨م (١/١٢٨) ويشار إليه: (صافي: غرس الأعضاء)؛ البار: د. محمد علي البار، انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر، بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي في دورته السادسة عام ١٩٩٠م (٣/٢٠٢١) ويشار إليه: (البار: انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر)؛ العوضي ونحيب: د. صديقة، وكمال، زراعة الأعضاء التناسلية والغدد التناسلية للمرأة والرجل، بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي بجدة في دورته السادسة (٣/٢٠٥٥) ويشار إليه: (العوضي: زراعة الأعضاء التناسلية).

(٢) العوضي: زراعة الأعضاء التناسلية (٣/٢٠٥٤).

يحرم نقل الخصية كما يحرم نقل المبيض؛ لأن المفسدة المترتبة على هذا النقل أعظم بكثير من المصلحة المتوقعة منه؛ إضافة إلى أن نقل الخصية لا تدعو إليه الضرورة كما في المسائل السابقة، ويترتب عليه تشويه خارجي واضح في المتبرع^(١).

وقد جاء في توصيات الندوة الفقهية الطبية الخامسة: «انتهت الندوة إلى أن الخصية والمبيض بحكم أنهما يستمران في حمل وإفراز الشفرة الوراثية للمنقول منه حتى بعد زرعها في متلق جديد، فإن زرعها محرم مطلقاً؛ نظراً إلى أنه يفضي إلى اختلاط الأنساب، وتكون ثمرة الإنجاب غير متولدة من الزوجين الشرعيين المرتبطين بعقد الزواج»^(٢).

وقد أكد مجمع الفقه الإسلامي في دورته السادسة، المنعقدة بجدة سنة ١٩٩٠م على توصيات الندوة الفقهية؛ حيث جاء في قراره تحريم نقل الخصية مطلقاً^(٣).

المسألة الثالثة: أخذ الخلايا العصبية وغيرها من الأعضاء من المولود

اللدماغى:

المولود اللدماغى: هو المولود الذي ليس له قبو رأس، وليس له فصان مخيان، وإنما له جذع منح يقوم على الوظائف الأساسية الحيوية من دورة دموية، وتنفس بعد الانفصال حياً عند الميلاد.

والمولود اللدماغى في الغالب لا تستمر حياته، وتكون محدودة ثم يموت بعد ساعات، أو أيام.

ويطرح الأطباء فكرة الاستفادة من أعضائه، خاصة الخلايا العصبية، بحكم أنه حي في حكم الأموات؛ لأنه لا محالة يؤول إلى الموت، والحياة التي يعيشها يمكن وصفها بحياة

(١) انظر الأشقر: محمد سليمان، نقل وزراعة الأعضاء التناسلية، بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي في دورته السادسة سنة ١٩٩٠م (٣/٢٠٠٤، ٢٠٠٥) ويشار إليه: (الأشقر: نقل وزراعة الأعضاء التناسلية)؛ الجميلي: خالد رشيد، أحكام نقل الخصيتين والمبيضين، بحث مقدم لمجمع الفقه الإسلامي في دورته السادسة سنة ١٩٩٠م (٣/١٩٩٦) ويشار إليه: (الجميلي: أحكام نقل الخصيتين)؛ موسى: المسؤولية الجسدية (٢٠١)، الشقيطي: أحكام الجراحة الطبية (٣٩٥)؛ ياسين: أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة (١٧٤ وما بعدها).

(٢) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع ٦٤ (٣/٢٠٦٧ وما بعدها).

(٣) انظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع ٦٤ (٣/٢١٥٥).

حيوانية مؤقتة، وهنا يطرح تساؤل: هل يجوز الاستفادة من أعضاء المولود اللدماغى قبل موته خاصة الأعضاء الحساسة التي يتوقف عليها حياة الآخرين؟

وهذا التساؤل عرض على مجمع الفقه الإسلامى بجدة، ورأى فقهاء المجمع حظر ذلك رعاية لحرمه النفس البشرية التي لا يجوز تفويتها لصالح الغير؛ حيث جاء في قراره: «إذا كان الجنين قابلاً لاستمرار الحياة، فيجب أن يتجه العلاج الطبي لاستبقاء حياته والمحافظة عليها، لا إلى استثماره لزراعة الأعضاء، وإذا كان غير قابل لاستمرار الحياة فلا يجوز الاستفادة منه إلا بعد موته»^(١).

المطلب الثالث: حكم بيع الأعضاء الأدمية أو شرائها

اختلف الفقهاء في هذه المسألة إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول:

يحرم بيع الإنسان الحر، أو أعضائه مطلقاً، وبه قال جمهور الفقهاء قديماً وحديثاً^(٢).

القول الثاني:

يحرم بيع الأعضاء الأدمية، ولكن يجوز الشراء في حالة الضرورة، وهذا الرأي أخذت به ندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية المنعقدة في الكويت سنة ١٩٨٧م^(٣).

القول الثالث:

يجوز بيع الأعضاء الأدمية وشرائها، وقال به الدكتور محمد نعيم ياسين، ونقل عن غيره جوازه في حالات الضرورة القصوى^(٤).

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامى، ع ٦ (٢١٥٣٣/٢) وما بعدها.

(٢) انظر الكاساني: علاء الدين، بدائع الصنائع، ط الثانية، ١٩٨٢م، دار الكتاب العربى (١٤٠/٥) ويشار إليه (الكاساني: البدائع)؛ البهوتي: كشف القناع (١٥٧/٣)؛ الشاذلي: انتفاع الإنسان بعضو جسم إنسان آخر (٣١٢/١) وما بعدها؛ طنطاوي: حكم بيع الإنسان لعضو من أعضائه (٣١٢)؛ السكري: نقل وزراعة الأعضاء (١٨٤).

(٣) انظر المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، ثبت ندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية المنعقدة في الكويت سنة ١٩٨٧، إشراف الدكتور عبد الرحمن العوض (٧٥٦) وسيشار إليها (الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية).

(٤) انظر ياسين: د. نعيم، بيع الأعضاء الأدمية، بحث مقدم لندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية المنعقدة في الكويت سنة ١٩٨٧ (٣٥٩) ويشار إليه: (ياسين: بيع الأعضاء الأدمية)؛ ويرى =

الأدلة

أولاً: أدلة أصحاب القول الأول:

١ - الكتاب:

- قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (١).

وجه الدلالة:

إن جسد الإنسان قد بناه الله سبحانه وتعالى بيديه، وكرمه على سائر المخلوقات، وميزه عنها بالعقل، وسخرها لخدمته، ومن مقتضيات هذا التكريم عدم جواز التصرف في الإنسان ببيعه، أو بيع جزء من أعضائه حياً أو ميتاً؛ لأن ذلك يشعر بالابتذال والمهانة المتنافية مع تكريم الله سبحانه وتعالى له (٢).

يقول ابن عابدين: «والآدمي مكرم شرعاً، وإن كان كافراً؛ فإيراد العقد عليه وابتذاله، وإلحاقه بالجمادات إذلال له، وهو غير جائز» (٣).

وجاء في الهداية: «لا يجوز بيع شعور الإنسان، ولا الانتفاع بها؛ لأن الآدمي مكرم لا مبتذل، فلا يجوز أن يكون شيء من أجزائه مهاناً أو مبتذلاً» (٤).

٢ - السنة:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «قَالَ اللَّهُ: ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، رَجُلٌ أَعْطَى بِي ثُمَّ غَدَرَ، وَرَجُلٌ بَاعَ حُرّاً فَأَكَلَ ثَمَنَهُ، وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَاسْتَوْفَى مِنْهُ وَلَمْ يُعْطِ أَجْرَهُ» (٥).

= الدكتور طنطاوي حرمة بيع الأعضاء الآدمية إلا في حالات الضرورة القصوى [انظر طنطاوي:

حكم بيع الإنسان لعضو من أعضائه (٣١٥).

(١) الإسراء: الآية ٧٠.

(٢) انظر المرغيناني: الهداية (٤٥/٣)؛ طنطاوي: حكم بيع الإنسان لعضو من أعضائه (٣٠٨).

(٣) ابن عابدين: رد المحتار (١٠٥/٤).

(٤) المرغيناني: الهداية (٤٦/٣).

(٥) أخرجه البخاري في البيوع، باب (١٠٦) إثم من باع حراً، حديث رقم ٢٢٢٧ [انظر البخاري مع

الفتح (٤٨٧/٤)].

وجه الدلالة:

إن الحديث فيه دلالة صريحة على حرمة بيع الحر، وعظم ذنب البائع المتفع بثمنه؛ لأن من باع حرًا كان مغتصبًا لعبد من عباد الله سبحانه وتعالى، وليس لغير الله عليه سبيل؛ لذا يكون الله سبحانه وتعالى خصمه يوم القيامة.

وحرمة بيع الحر يقتضي حرمة بيع أعضائه؛ لأنها جزء من ذات محرمة^(١).

٣- الإجماع:

أجمع الفقهاء على حرمة بيع الحر، وكذلك على حرمة بيع أعضائه؛ لأن من شروط المبيع المجمع عليها أن يكون محل المبيع قابلاً للتعاقد، وذلك بأن يكون مالاً مستقوماً جائز الانتفاع به^(٢).

والآدمي الحر بمجموعه لا يقع تحت اليد، ولا يقبل التملك ولا التملك؛ لأن محل العقود والحقوق، هو الأموال وليس الأشياء، والإنسان خلال ذلك لأنه خلق مالكا للمال، وبين كونه مالاً، وكونه مالكا له منافاة^(٣).

٤- المعقول:

الإنسان ملك لله حقيقة، وجسده كذلك، وتصرف الإنسان في أعضائه بالبيع يعتبر تصرفاً فيما لا يملك، وتصرف الإنسان فيما لا يملك باطل.

ثانياً: أدلة القول الثاني:

استدل القائلون بجواز الشراء دون البيع للضرورة بما استدل به أصحاب الرأي الأول من حرمة بيع الإنسان الحر، أو أعضائه، أما استثناء الشراء فقد استدلوا عليه بما يلي:

١- المريض المعرض للهلاك لقصور في بعض أعضائه يأخذ حكم المضطر؛ لذا

(١) انظر فيض الله: أ-د فوزي، التصرف في أعضاء الإنسان، بحث مقدم لدعوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية المنعقدة في الكويت سنة ١٩٨٧ (٣٣٠) ويشار إليه: (فيض الله: التصرف في أعضاء الإنسان)؛ ابن حجر: فتح البار (٤/٤٨٨).

(٢) انظر ابن قدامة: المغني (٤/٣٢٧)؛ ابن حجر: فتح البار (٤/٤٨٨)؛ فيض الله: التصرف في أعضاء الإنسان (٣٣٠، ٣٣٨).

(٣) انظر فيض الله: التصرف في أعضاء الإنسان (٣٣٠)؛ ابن عابدين: رد المحتار (٤/١٠٥).

يستثنى في حقه شراء عضو يترتب عليه شفاؤه من عموم الحظر، أما أدلة جوازه في حق المشتري فهي عموم الأدلة الدالة على إباحة المحظور، وهذا بخلاف البائع؛ فإنه لا يتصور أنه بلغ درجة الضرورة لبيع بعض أعضائه؛ لذا يبقى حكم الأصل في حقه، وهو الحظر^(١).

ونوقش ذلك:

بأن القول بجواز الشراء لضرورة يستلزم القول بجواز البيع؛ لأنهما متلازمان، حيث لا يتصور وجود مشتري إلا عند وجود بائع، وتلازمهما يقتضي اتفاقهما في الحكم^(٢).

ويجاب عن ذلك:

١- بأننا نسلم بأن القضيتين متلازمتان، والأصل فيهما جميعاً الحظر، واستثناء الشراء لتعين الضرورة فيه بخلاف البيع، أما القول بأن تلازمهما يقتضي اتفاقهما بالحكم، فهذا ليس بشرط، فقد ورد عن فقهاءنا كثير من المسائل فرقوا فيها بين البيع والشراء في الحكم، منها ما ورد بخصوص بيع المصحف أو شرائه، حيث جاء في كشف القناع: «ويحرم بيع مصحف ولو في دين قال أحمد: لا نعلم في بيع المصحف رخصة، قال ابن عمر رضي الله عنه: وددت أن الأيدي تقطع في بيعها؛ ولأن تعظيمه واجب، وفي بيعه ابتذال له وترك لتعظيمه... ولا يكره شراؤه أي شراء المصحف لأنه استنقاذ له كشراء الأسير»^(٣).

فالملاحظ أن الفقهاء قد فرقوا بين البيع والشراء، وأباحوا شراء المصحف دون بيعه لوجود ما يستلزم الإباحة فيه دون البيع.

٢- وجه التفريق هنا بين الأمرين؛ لأن الحكم مستثنى من حكم الأصل للضرورة، وهي غير متصورة في حق البائع، أما القول بجوازهما معاً للضرورة؛ فإنه يفضي إلى المتاجرة بالأعضاء، ويترتب على ذلك ضرر عظيم، ومفاسد جمّة، أهمها تعريض أعضاء الآدمي المحرمة لسوق النخاسة^(٤).

(١) انظر الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية (٣٩٠).

(٢) المرجع السابق (٤٠٦).

(٣) البهوتي: كشف القناع (١٥٥/٣).

(٤) انظر الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية (٤٠٥).

أدلة القول الثالث:

استدل القائلون بجواز بيع الأعضاء أو شرائها للحاجة بما يلي:

١- عموم الأدلة الدالة على الترخيص في المحظورات وإباحتها حال الضرورة؛ وفي مسألة نقل الأعضاء تتعين الضرورة، والتبرع فيها محدود، وهناك مجال لتعويض النقص فيها من خلال البيع، لذا يباح هنا للضرورة^(١).

٢- أجاز جمهور الفقهاء بيع لبن آدمية، ويرى كثير من الفقهاء المعاصرين جواز بيع الدم قياساً على اللبن؛ لذا يمكن قياس باقي الأعضاء على اللبن والدم بجامع أنها كلها أعضاء آدمي أجازت الحاجة بيعها.

ونوقش ذلك:

بأنه قياس مع الفارق؛ لأن لبن المرضع والدم، لا ينقصان من وظائف الجسد، أو يتسببان في تعطيله، أو قصور في وظائفه، وهما متجددان، أما الأعضاء الأخرى، فخلاف ذلك^(٢).

٣- علل جمهور الفقهاء في نصوصهم تحريم بيع أعضاء آدمي منفصلة؛ بأنها لا يتنفع بها، ومن شروط البيع عندهم أن يكون المبيع منتفعاً به، أما عديم النفع فلا يحل بيعه^(٣)، يقول ابن قدامة عند ترجيحه الرأي القائل بجواز بيع لبن آدمية: «والأول أصح؛ لأنه لبن طاهر منتفع به، فجاز بيعه كلبن الشاة؛ ولأنه يجوز أخذ العوض عنه... وإنما حرم بيع الحر؛ لأنه ليس بمملوك، وحرم بيع العضو المقطوع منه؛ لأنه لا نفع فيه»^(٤).

يتضح مما سبق أن علة عدم جواز بيع أعضاء آدمي - عند غير الحنفية - لأنه لا نفع فيها، وهذا متصور في زمانهم، أما في زماننا فالأمر يختلف؛ حيث أصبح النفع بأعضاء آدمي مؤكداً بفضل التطور العلمي والطبي، لذا لا يمكن إسقاط قولهم وحكمهم بمنع بيع

(١) انظر الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية (٤٠٦).

(٢) انظر أبو الفتوح، محمد يحيى أحمد، بيع الأعضاء في ميزان المشروعية، بحث مقدم لندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية (٣٧١) ويشار إليه: (أبو الفتوح: بيع الأعضاء).

(٣) انظر بداية المجتهد (١٢٨/٢)؛ النووي: روضة الطالبين (١٧/٣)؛ ابن قدامة: المغني (٤/٣٣٠).

(٤) ابن قدامة: المغني (٤/٣٣٠).

الأعضاء الآدمية على زماننا؛ لأن العلة التي استندوا فيها إلى التحريم قد تغيرت، مما يدعو إلى إعادة النظر في المبررات التي استند إليها الفقهاء عند الحكم بتحريم بيع الأعضاء الآدمية.

بل إن تعليلهم تحريم بيع الأعضاء الآدمية؛ لأنها لا نفع فيها، يقتضي القول بجواز بيعها إذا تعين النفع بها، وهذا حاصل في زماننا بوجهين، الأول: ما نتج عن التطور العلمي من إمكانية نقل عضو من إنسان لآخر بنجاح، وما يترتب على ذلك من إنقاذ كثير من الناس من الهلاك. الثاني: ما وصل إليه الاجتهاد الفقهي المعاصر من جواز الانتفاع بأعضاء الآدمي وشرعيته، وذلك عندما أجازوا التبرع بالأعضاء^(١).

ونوقش ذلك بما يلي:

إن القول بأن مسلك علمائنا القدماء في تعليلهم لحرمة بيع الأعضاء يقتضي القول بإباحتها في العصر الحاضر، وأنهم لم رأوا نفعها في عصرنا لقالوا بإباحة بيعها، قول مردود؛ لأن المحرم مهدر النفع شرعاً، ولا يعتبر نفعه، وإلا فكل ما في الكون من المحرمات فيها نفع وفيها ضرر، ولكن الشرع أهدر ما فيها من نفع^(٢).

أما شرعية الانتفاع بالتبرع، فهي حالة مستثناة تتضمن معنى الضرورة للمريض والمتبرع، فالمرضى لما ألم به من مرض مهلك، أما المتبرع؛ فإنه يستشعر الضرر المحقق بمن يعز عليه؛ لذا يمكن اعتباره في نفس موقع الضرورة، وهو هنا يدخل في باب التكافل والإيثار المحمود شرعاً، ويتضمن فعله معنى الصدقة والإحسان والبذل.

أما البيع بخلاف ذلك؛ لأنه مبني على الابتذال والمشاحة والامتهان والزهد بدليل المعاوضة عنه بالمال، لذا لا يشترط أن نبني شرعية الانتفاع بالبيع على شرعية الانتفاع بالتبرع.

الراجع في المسألة:

يرى الباحث أن الراجع في المسألة هو رأي القائلين بحرمة البيع مطلقاً، وجواز الشراء عند الضرورة الملجئة له فقط، وذلك للأسباب التالية:

(١) انظر ياسين: بيع الأعضاء الآدمية (٣٤٩).

(٢) الشاذلي: انتفاع الإنسان بعضو جسم إنسان آخر (٣١٢/١).

١- حرمة البيع والشراء أصل لا يمكن العدول عنه إلى غيره؛ لأنه يفضي إلى مفساد كثيرة جداً، ويعرض الإنسان وأعضاءه المكرمة إلى الاتمهان والابتدال، إضافة إلى أنه يخل بقدسية النفس البشرية، ويهتك حالة الحفاظة التي أحاطتها بها الشريعة.

٢- القول بجواز الشراء دون البيع للضرورة والتمييز بينهما في الحكم؛ لأن الضرورة في حق المشتري واضحة، وهي إنقاذه من الهلاك، وهذا بخلاف البائع، وبذلك يكون أصحاب هذا الرأي قد جمعوا بين الأصول المقتضية للتحريم مطلقاً، والأصول المقتضية للإباحة عند الضرورة.

كذلك إقفال باب البيع يترتب عليه سد باب المتاجرة بالأعضاء من أصله، وتبقى دائرة الحكم بالنسبة للشراء في مستثنيات خفيفة، وفي حالات محدودة تعرض فيها أعضاء - في الغالب - في غير بلاد المسلمين، وفي هذه الحالة يجد بعض المضطرين فرصة لإنقاذ أنفسهم من خلال شرائهم للعضو الذي يحتاجونه إذا تعذر عليهم الحصول عليه من تبرع ونحوه.

٣- أدلة القائلين بجواز البيع والشراء للحاجة لا تسلم من الطعون لمخالفتها لأصول كثيرة نص عليها فقهاؤنا قديماً وحديثاً.

وقولهم أن مسألة بيع الأعضاء عند جمهور الفقهاء مبنية على كون العضو نافعاً أم لا، ليس في محله؛ لأن هناك اعتبارات كثيرة أخرى كانت وراء تحريم بيع الأعضاء، منها: تحريم إضرار الإنسان بنفسه، وعدم ملكيته لها، أو لأعضائه، وكرامته عند الله، وحرمة ابتذاله... إلخ.

بناءً على ذلك لا ينظر للمسألة من حيث الانتفاع وعدمه، بل من كل الوجوه، وحديثهم عن نفع عضو ما أو عدم نفعه اقتصر على لبن آدمية، وهو من الأمور المتجددة في الموضة، وطبيعته تقتضي انفصاله عن جسد الموضة، إضافة إلى ذلك فإن الفقهاء لم يجيزوا بيعه على أساس النفع أو عدمه، بل لأن شربه مباح شرعاً.

ويؤكد ذلك ما جاء في بداية المجتهد عن علة جواز بيعه: «وعمدة من أجاز بيعه لأنه لبن أبيح شربه، فأبيح بيعه قياساً على لبن سائر الأنعام»^(١) وبالتالي لا ينسحب حكمه على

(١) ابن رشد: بداية المجتهد (٢/١٢٨).

غيره من الأعضاء التي من طبيعتها البقاء في الجسد، ويترتب على انفصالها إضرار بصاحبها.

٤- هذا الرأي هو ما أخذت به توصيات الندوة الطبية؛ حيث جاء فيها: «لا يجوز بيع الأعضاء، وإذا لم يمكن الحصول على الأعضاء بالتربع، ولم يمكن الحصول عليها إلا ببذل مال فهذا جائز فيما انتهى إليه أكثرية المشاركين، وهو من المحظور الذي يباح حال الضرورة»^(١).

وقريباً من رأي المشاركين في الندوة جاء قرار المجمع الفقهي في التفريق بين البيع والشراء في الحكم، وإن لم يجزم بجواز الشراء عند الضرورة؛ حيث جاء فيه: «ينبغي ملاحظة أن الاتفاق على جواز نقل العضو في الحالات التي تم بيانها مشروط بأن لا يتم ذلك بوساطة بيع العضو، إذ لا يجوز إخضاع أعضاء الإنسان للبيع بحال.

أما بدل المال من الاستفادة ابتغاء الحصول على العضو المطلوب عند الضرورة، أو مكافأة، أو تكريماً فمحل اجتهاد ونظر»^(٢).

(١) ندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية (٧٥٦).

(٢) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع ٤ (١/٥٠٨).

المبحث الرابع: حفظ النفس البشرية على فطرتها

سلكت الشريعة منهجاً متكاملًا يهدف إلى حفظ النفس البشرية على فطرتها دون تغيير أو تدخل يفضي إلى خروجها عن أصل الفطرة التي خلقت عليها، ولتحقيق ذلك أقرت الشريعة بعض التغيرات، أو الخصال لما فيها من تحقيق لمعاني الفطرة الإنسانية التي جبل عليها الإنسان، وحظرت أشكالاً أخرى تميل بالنفس البشرية على فطرتها، وتتضمن تغييراً لخلق الله، والجلبة التي جبل عليها الإنسان، وتحمل في طياتها التدليس والإيهام والغرر بالآخرين ويمكن بيان هذا المنهج في التالي:

المطلب الأول: التغيرات والخصال التي تتفق مع فطرة الإنسان

أقرت الشريعة بعض التغيرات والخصال في بنية النفس البشرية لتحقيق لها الصورة الأمثل التي تتفق مع فطرته، واعتبرت القيام بهذه الخصال إما واجباً أو مندوباً حسب طبيعة هذا التغيير أو الخصلة، ومدى علاقتها بالجلبة البشرية، وهذه الخصال يمكن بيانها من خلال توضيح المراد بالفطرة وبيان أبرز خصالها، وذلك على النحو التالي:

أولاً: معنى الفطرة:

الفطرة بكسر الفاء: الخلقة، والفطر: الشق والابتداء والاختراع، والمقصود بها هنا أصل الخلقة التي خلق عليها الإنسان^(١)، والتي يميل إليها بطبعه حال تجرده عن بواعث الهوى، ومكدرات الأفهام، وأوهام الباطل، أو هي كما عبر عنها ابن عاشور بأنها: «الحالة التي خلق الله سبحانه وتعالى عليها عقل النوع الإنساني سالماً من الاختلاط بالرعونات والعادات الفاسدة»^(٢).

وهي بهذا المعنى تشمل الفطرة الدينية التي خلق عليها الإنسان، ويدل عليها قول الرسول ﷺ: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ، أَوْ نَصْرَانِهِ، أَوْ يَمُجَّسَّانِهِ»^(٣).

(١) انظر ابن منظور: لسان العرب، مادة فطر (٥٦/٥).

(٢) ابن عاشور: مقاصد الشريعة (٥٨).

(٣) أخرجه البخاري في الجناز، باب (٩٢) ما قيل في أولاد المشركين، حديث رقم ١٣٨٥ [انظر

البخاري مع الفتح (٣/ ٢٩٠)].

وتشمل الفطرة الخلقية التي يميل لها الإنسان بطبعه بما يتفق وأصل الخلقة التي خلق الله سبحانه وتعالى الإنسان عليها، ويدل عليها قول الرسول ﷺ: «خَمْسٌ مِنَ الْفِطْرَةِ: الْخِتَانُ، وَالْأَسْتِحْدَادُ، وَتَقْلِيمُ الْأُظْفَارِ، وَنَتْفُ الْإِيطِ، وَقَصُّ الشَّارِبِ»^(١).

والذى يعنينا في هذا المبحث الفطرة الخلقية التي فطر الله سبحانه وتعالى الناس عليها، والتي حظر كل تغيير أو تعديل يخرجها عن طبيعتها التي جبلت عليها.

ثانياً: خصال الفطرة:

أشارت السنة إلى بعض الخصال المتعلقة بالعناية بالجسد البشري ونظافته، وبينت أن بعض التغيرات التي تنتج عن القيام بها، إنما هي تغيرات مرغوب بها تميل بالجسد البشري نحو الاعتدال إلى فطرته، ويتصف فاعلها بانسجامه مع الفطرة التي فطر الله سبحانه وتعالى الناس عليها، وحثهم عليها، واستحبها لهم ليكونوا على أكمل الصفات وأشرفها.

هذه الخصال يعبر عنها في السنة بخصال الفطرة؛ أي أن القيام بها من الأمور الجبلية التي فطر عليها الإنسان، ويمكن بيانها من خلال التالي:

١- عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «عَشْرٌ مِنَ الْفِطْرَةِ: قَصُّ الشَّارِبِ، وَإِعْفَاءُ اللَّحْيَةِ، وَالسُّوَاكُ، وَاسْتِنْشَاقُ الْمَاءِ، وَقَصُّ الْأُظْفَارِ، وَغَسْلُ الْبَرَاجِمِ، وَنَتْفُ الْإِيطِ، وَحَلْقُ الْعَانَةِ، وَانْتِقَاصُ الْمَاءِ، قَالَ زَكَرِيَّا: قَالَ مُصْعَبٌ: وَنَسِيتُ الْعَاشِرَةَ إِلَّا أَنْ تَكُونَ الْمُضْمَضَةُ»^(٢).

٢- عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «خَمْسٌ مِنَ الْفِطْرَةِ: الْخِتَانُ، وَالْأَسْتِحْدَادُ، وَتَقْلِيمُ الْأُظْفَارِ، وَنَتْفُ الْإِيطِ، وَقَصُّ الشَّارِبِ»^(٣).

دل الحديث الأول على أن في الفطرة عشر خصال، وقد شك راوي الحديث في العاشرة وقد رجح النووي وغيره أنها الختان لورودها في الحديث الثاني الذى ذكر خمس خصال للفطرة، ويمكن تفصيل المراد بهذه الخصال وحكمها في النقاط التالية:

(١) أخرجه البخاري في اللباس، باب (٦٣) قص الشارب، حديث رقم ٥٨٨٩ [انظر البخاري مع الفتح (٣٤٧/١٠)].

(٢) أخرجه مسلم في الطهارة، باب (١٦) خصال الفطرة، حديث رقم ٢٥٧ [انظر مسلم بشرح النووي (١٣٦/٢)].

(٣) سبق تخريجه: انظر ص ٢٣٦.

١- الختان:

الختان والختانة من الخَتْن، وهو موضع القطع من الذكر، ويراد به قطع الجلد التي تغطي حشفة ذكر الرجل حتى ينكشف جميع الحشفة، أما بالنسبة للمرأة فيسمى الخفاض، وقد يقال الختان لكل من الذكر والأنثى، ويراد به قطع أدنى جزء من جلد أعلى الفرج فوق مخرج البول، وهو جزء بارز يشبه عرف الديك^(١).

والحكمة من الختان بالنسبة للذكور أن الجلد المذكورة تحجز بداخلها شيئاً من البول والمنى، وما يخرج من الذكر، وربما تسبب لصاحبها كثيراً من المضار الصحية، وقطعها ينفي ذلك كله^(٢).

أما بالنسبة للنساء فإن ختن القلفة يحد من الرغبة الجنسية - خاصة في بداية نضوج الأنثى، ويميل بها نحو الاعتدال الذي يوفر للأنثى حماية من الزلل قبل الزواج، ولا يحرمها من الاستمتاع بحياتها الزوجية.

إضافة إلى ذلك فإن بروز القلفة مدعاة لتجمع الإفرازات المختلفة الناجمة من دم الحيض والنفاس وغيره، فينجم عنها تراكم الميكروبات وغوها بما يترتب عليه حدوث كثير من الالتهابات والمضار الصحية عند المرأة^(٣).

وقد بينت السنة النبوية حد الاعتدال في ختن المرأة بما يؤدي المطلوب دون أن يترتب عليه إضرار بالمرأة، أو بحياتها الزوجية، حيث جاء في حديث أمّ عطية الأنصارية أن امرأة كانت تَخْتَنُ بِالْمِدِينَةِ فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ ﷺ: «لَا تُنْهَكِي فَإِنَّ ذَلِكَ أَحْظَى لِلْمَرْأَةِ وَأَحَبُّ إِلَى الْبَعْلِ»^(٤).

(١) انظر ابن حجر: فتح الباري (١٠/٣٥٢ وما بعدها)؛ منصور: الأحكام الطبية (١٧٣).

(٢) انظر ابن قدامة: المغني (١/١٠٠)؛ ابن حجر: فتح الباري (١٠/٣٥٣)؛ موسى: المسؤولية الجسدية (٢٤٠).

(٣) انظر خفاجي: د. حياة محمد خفاجي، زينة المرأة بين الإباحة والتحريم، دعوة الحق السنة العاشرة، عدد ١١١ (٦٠) ويشار إليه: (خفاجي: زينة المرأة).

(٤) أخرجه أبو داود الأدب ٤٥٧٨، وقال عنه أبو داود إسناده ليس بقوي وهو مرسل، والحديث ضعيف؛ لأن فيه محمد بن حسان وهو مجهول. وتبعه ابن عدي والبيهقي في تجهيله [الشوكاني: نيل الأوطار (١/١١٣)].

حكم الختان:

اختلف الفقهاء في حكم الختان على ثلاثة أقوال:

القول الأول: الختان سنة للرجال والنساء، وبه قال جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والظاهرية وقول عند الشافعية، واعتبره الحنفية والمالكية سنة مؤكدة في حق الرجال دون النساء^(١).

القول الثاني: الختان واجب على الرجال والنساء، وهو مذهب الشافعية^(٢).

القول الثالث: الختان واجب على الذكور دون الإناث. وهو مذهب الحنابلة^(٣).

وقد رجح الشوكاني(*) مذهب الجمهور بعد مناقشته للأدلة حيث يقول: «والحق أنه لم يبق دليل صحيح يدل على الوجوب، والمتيقن السنية»^(٤).

ثانيًا: الاستحداد:

وهو حلق العانة، والعانة مكان تواجد الشعر فوق الذكر وحواليه، وكذلك الشعر حول الفرج بالنسبة للمرأة، وسميت إزالة شعر العانة استحدادًا لاشتغال استخدام شفرة الحديد في إزالتها^(٥).

والسنة في العانة الحلق ويجزئ النتف أو القص، أو الإزالة باستخدام المساحيق المساعدة^(٦).

(١) انظر ابن الهمام: شرح فتح القدير (٥٥/١)؛ ابن جزي: القوانين الفقهية (١٢٩)؛ النووي: المجموع (٣٤٩/١)؛ ابن حزم: المحلى (٢١٨/٢).

(٢) انظر النووي: المجموع (٣٤٩/١).

(٣) انظر ابن قدامة: الكافي (٣٦/١)، المغني (١٠٠/١).

(*) الشوكاني: محمد بن علي، فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن، ولد سنة ١١٧٣هـ وتوفي سنة ١٢٥٠هـ.

كان يرى تحريم التقليد، له ١١٤ مؤلفًا منها: إرسال الفحول، وهو في الأصول، تحفة

الذاكرين، والفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، وهما في الحديث، والسييل الجرار في نقد

كتاب الأزهار، وهو في الفقه [انظر الزركلي: الأعلام (٦/٢٩٨)].

(٤) الشوكاني: نيل الأوطار (١١٣/١).

(٥) المرجع السابق (١٠٩/١).

(٦) انظر النووي: المجموع (٣٤٢/١).

ثالثاً: تقليم الأظفار:

التقليم: تفعيل من القلم وهو القص، والمراد به هنا قص الظفر الزائد عن رأس الأصبع، والحكمة منه أن الظفر الزائد يتجمع به الأوساخ الضارة للإنسان، والمنفرة منه، وكذلك هذه الأوساخ إذا تراكت شكلت طبقة عازلة تمنع وصول الماء للبشرة عند الوضوء والغسل، وكذلك يحتمل إذا طالت الأظفار أن تحمل معها النجاسة عند الاستنجاء بالماء^(١).
وتقليم الأظفار سنة، ويسن أيضاً تعاهد الأظفار بالتقليم كل أسبوع تأسيساً بالنبي ﷺ، وكذلك دفن قصاصة الأظفار بعد التقليم^(٢).

رابعاً: نتف الإبط:

المراد بنتف الإبط إزالة الشعر المتراكم حول الإبط، والسنة فيه النتف، ويجزئ الحلق، أو إزالة الشعر بأي مزيل؛ لأنه يتحقق به المقصود يقول ابن دقيق العيد(*) : «من نظر إلى اللفظ وقف مع النتف، ومن نظر إلى المعنى أجازه بكل مزيل»^(٣).

خامساً: قص الشارب:

قص الشارب سنة باتفاق العلماء، إلا الظاهرية الذين يرون وجوبه، لما في قصه من مخالفة للمشركون^(٤).

والشارب هو الشعر النابت على الشفة العليا، وقد اختلف العلماء في حدود ما يقص منه.

- فالمالكية والشافعية، يرون أن السنة فيه قصه دون استئصال لأصله، يقول

(١) انظر النووي: المجموع (١/ ٣٤٠)؛ ابن حجر: فتح الباري (١٠/ ٣٥٧)؛ موسى: المسؤولية الجسدية (٢٤٣)؛ خفاجي: زينة المرأة (٥٠).

(٢) انظر ابن حجر: فتح الباري (١٠/ ٣٧٥) وما بعدها.

(*) ابن دقيق العيد: محمد بن علي بن وهب، فقيه ومجتهد من كبار فقهاء الشافعية، توفي سنة ٧٠٢ هـ له عدة مؤلفات، منها شرح عمدة الأحكام، وهو في فقه الحديث، وكتاب الإمام، وهو في الحديث [انظر السكي: طبقات الشافعية (٩/ ٢٠٧) وما بعدها].

(٣) ابن حجر: فتح الباري (١٠/ ٣٥٧).

(٤) انظر النووي: المجموع (/ ٣٤٠)؛ ابن حزم: المحلى (٢/ ٢٢٠).

النووي: «ضابط قص الشارب أن يقص حتى يبدوا طرف الشفة، ولا يحفه من أصله» (١).

- والحفية، يرون أن القص يتم باستئصال الشارب من أصله، واستندوا في ذلك إلى ظاهر الحديث.

- والحنابله، يرون أن الإنسان مخير بين القص والحلق، والحلق عندهم أولى (٢).

سادساً: إعفاء اللحية:

الإعفاء هو الترك، واللحية هي الشعر النابت على الخدين والذقن، والمراد بإعفاء اللحية: تركها وإرسالها حتى تعفو وتكثر، وقد جاء الأمر بإعفاء اللحية بعدة صيغ في أحاديث النبي ﷺ وهي: أوفوا وأرخوا، ووفروا، وكلها تدل كما قال الشوكاني على ترك اللحية، وعدم التعرض لها بقص أو تغيير (٣).

ويرى البعض جواز الأخذ منها ما تحت القبضة إذا طالت، واستندوا في ذلك إلى فعل ابن عمر وبعض التابعين (٤).

وأكثر الفقهاء يوجبون إعفاءها، ويحرمون حلقها، ويعتبرونه من باب التغيير والتبديل في خلق الله سبحانه وتعالى، والتشبه بالمشركين، ونقل عن البعض كراهة حلقها (٥).

سابعاً: غسل البراجم:

البراجم: جمع برجمة وهي عقدة الإصبع وثناياها، والمراد بغسل البراجم: غسل الثنايا والتجاعيد التي في عقد الأصابع، والبراجم مظنة لتراكم الأوساخ فيها، وهو سنة مستقلة غير مختصة بالوضوء.

ويلحق العلماء بالبراجم غيرها من ثنايا الجسم مما هو مظنة لتجمع الأوساخ، يقول

(١) انظر النووي: المجموع (١/ ٣٤٠).

(٢) انظر ابن حجر: فتح الباري (١٠/ ٣٥٩)؛ الشوكاني: نيل الأوطار (١/ ١١٥ وما بعدها).

(٣) انظر الشوكاني: نيل الأوطار (١/ ١١٦).

(٤) انظر النووي: المجموع (١/ ٣٤٢).

(٥) انظر النووي: المجموع (١/ ٣٤٢)؛ (ابن حزم: المحلى (٢/ ٢٢٠)؛ الشوكاني: نيل الأوطار

(١/ ١١٦)؛ الزحيلي: الفقه الإسلامي (٥/ ٣٠٨).

الشوكاني: «قال العلماء: يلحق بالبراجم ما يجتمع من الوسخ في معاطف الأذن، وقعر الصماخ، فيزيله بالمسح ونحوه»^(١).

ثامناً: انتقاص الماء؛

انتقاص الماء: الاستنجاء، ومعناه إزالة النجس، وهو ما يخرج من البطن، وإزالته تكون بالماء ويغره كالحجر، وإزالته بالحجر أو بالوسائل الحديثة كالورق تجزئ، واستخدام الماء أفضل، والجمع بينهما أفضل، يقول الشرييني: «وجمعهما بأن يقدم الحجر أفضل من الاقتصار على الماء؛ لأن العين تزول بالحجر، والأثر يزول بالماء من غير حاجة إلى مخامرة النجاسة، والاقتصار على الماء أفضل من الاقتصار على الحجر؛ لأنه يزيل العين والأثر بخلاف الحجر»^(٢).

ويلحق بالاستنجاء الاستنزاه من البول لأنه بمعناه.

تاسعاً: الاستنشاق؛

والاستنشاق من النشق، وهو جذب الماء وإيصاله إلى ما لان من الأنف، وبه يتم تنظيف الأنف من الغبار وغيره، ويستحب المبالغة في الاستنشاق إلا أن يكون الإنسان صائماً^(٣).

عاشراً: السواك؛

السواك: عود يؤخذ من شجر الأراك ونحوه يستاك به، وجمعه أسوكة وسوك. وهو من باب إطلاق الفعل على أدواته، وبالسواك يتم تنظيف الأسنان من الفضلات والجراثيم، ويحافظ على قوة الأسنان وروبقها، يقول ابن القيم في السواك: «يطيب الفم، ويشد اللثة، ويقطع البلغم، ويجلو البصر... ويصح المعدة، ويصفي الصوت، ويعين على هضم الطعام، ويسهل مجارى الكلام... ويطرد النوم»^(٤).

(١) الشوكاني: نيل الأوطار (١/١١١).

(٢) انظر النووي: المجموع (٣٤١).

(٣) انظر الشوكاني: نيل الأوطار (١/١٣٩).

(٤) ابن القيم: زاد المعاد (٤/٣٢٣).

وقد أثبت الأطباء المعاصرون مدى فعالية السواك في الوقاية من تسوس الأسنان وتآكلها، والمحافظة على فاعليتها ورونتها، وأثر ذلك على الصحة العامة للجسم؛ حيث إن سلامة الأسنان ونظافة الفم لها أثرها البالغ على الجهاز الهضمي^(١).

وقد رغبت السنة بالسواك بأحاديث كثيرة، وهو مستحب في كل الأوقات، ويتأكد استحبابه عند الوضوء والصلاة، وقراءة القرآن، وعند اصفرار الأسنان وتغير الفم، ويرى بعض العلماء أن السواك يكره للصائم بعد الزوال^(٢).

ويلحق بالسواك كل ما يتم به تنظيف الأسنان من وسائل حديثة؛ لأنه بها يتم المقصود، يقول النووي: «وبأي شيء استاك مما يقلع القلح، ويزيل التغير كالخرقة الخشنة وغيرها، أجزأه؛ لأنه يحصل به المقصود»^(٣).

ملاحظات الباحث حول خصال الفطرة:

١- خصال الفطرة هي أمور جبلت النفس البشرية على القيام بها، وقد أرشد الله سبحانه وتعالى أنبياءه إليها، لهذا عرف البعض معنى الفطرة هنا بالسنة القديمة، أي السنة التي أرشد الله سبحانه وتعالى أنبياءه إليها، ويلحظ منها جميعاً أنها تختص بالعناية بالجسد، وتركها من المستقبلات؛ لذا تصنف خصال الفطرة كلها في باب التحسينيات.

٢- بالنظر إلى خصال الفطرة يتضح أن أحكامها معللة، وليست تعبدية؛ لذا يمكن القياس عليها، وهذا ما يفسر إلحاق بعض العلماء كثيراً من شبيهاتها ضمنها، والعبرة فيها بما يتم به المقصود كما بين النووي عند حديثه عن آلة السواك، وهذا ما أشار إليه ابن حجر فيما عزاؤه إلى ابن دقيق العيد عند حديثه عن نتف الإبط حيث قال: «من نظر إلى اللفظ وقف مع التفت، ومن نظر إلى المعنى أجازاه بكل مزيل»^(٤).

(١) خفاجي: زينة المرأة (٤٧ وما بعدها)؛ موسى المسؤولية الجسدية (٢٥٠).

(٢) انظر الشوكاني: نيل الأوطار (١/١٠٢ وما بعدها)؛ النووي: المجموع (١/٣٢٦ وما بعدها)؛ ابن

قدامة: المغني (١/١٠٨ وما بعدها)؛ ابن حزم: المحلى (٢/٢١٨).

(٣) النووي: المجموع (١/٣٣٥).

(٤) ابن حجر: فتح الباري (١٠/٣٥٧).

وهذا ما حذا بالشافعية لأن يروا استحباب حلق المرأة للحيتها أو شاربها إذا نبتا؛ لأن نباتهما يتنافي وفطرة المرأة^(١).

٣- بالنظر إلى خصال الفطرة يتضح أنها تنقسم إلى ثلاثة أقسام: الأول يعنى بنظافة الجسد دون إحداث تغيير في بنية الجسد، ويشمل السواك، وانتقاص الماء، والاستنشاق، وغسل البراجم، والثاني يعتني بنظافة الجسد مع إحداث بعض التغيرات الشكلية فيه، ويشمل الختان، ونسف الإبط، وقص الشارب، وحلق العانة، والثالث يختص بإبقاء الشيء دون تغيير أو تعديل، ويشمل إعفاء اللحية، ويعبر بعض العلماء عن إحداث أي تغيير في القسم الثالث، بأنه تدخل في الفطرة وتغيير فيها.

٤- الخصال العشرة لا تستغرق كل خصال الفطرة المتعلقة بجسد الإنسان، وإنما تشير إلى أعظمها، ويرشد إلى ذلك استخدام الرسول ﷺ حرف الجر «من» الذي يقتضي التبعية في قوله «عشر من الفطرة»؛ أي عشر خصال من خصال الفطرة، وهذا ما أشار إليه النووي بقوله: أما قوله ﷺ: الفطرة عشرة. فمعناه معظمها عشرة «كالحج عرفة» فإنها غير منحصرة في العشرة^(٢).

لذا أدخل العلماء في الفطرة كل ما هو من جنسها مما ثبت في السنة مثل خضاب الشيب، وكراهة نتفه، والتطيب وترجيل الشعر وغيره، ونقل عن البعض أن خصال الفطرة تبلغ ثلاثين خصلة، وقد أجاب ابن حجر على حصر خصال الفطرة في ثلاثين خصلة بقوله: «فإذا أراد خصوص ما ورد بلفظ الفطرة، فليس كذلك، وإن أراد أعم من ذلك، فلا تنحصر في الثلاثين، بل تزيد كثيراً»^(٣).

المطلب الثاني: التغيير المنافي للفطرة

ذكر القرآن الكريم ما يدل على حرمة أي تغيير في الجبلة البشرية يخرجها عن طبيعتها وفطرتها، واعتبره من باب تلاعب الشيطان بالإنسان، وقد جاء الحكم مجملاً في القرآن، وفصلت السنة المراد به من خلال بيان حكم بعض التغييرات المعهودة في زمان

(١) انظر النووي: المجموع (١/٣٤٣).

(٢) المرجع السابق (١/٣٣٨).

(٣) ابن حجر: فتح الباري (١٠/٣٤٩ وما بعدها).

التشريع؛ والتي كان يقوم بها البعض - خاصة النساء - بغرض التزين، واعتبرته السنة من بعض التغييرات المنافية لفطرة الإنسان.

وأهم هذه التغييرات التي اعتبرتها السنة منافية للفطرة، ما ترشد إليه الأحاديث

التالية:

١- قال عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: «لَعَنَ اللَّهُ الْوَائِمَاتِ وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ، وَالْمُتَمَصِّصَاتِ، وَالتَّفْلِجَاتِ لِلْحَسَنِ، الْمَغِيرَاتِ خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى مَالِي لَا أَلْعَنَ مِنْ لَعْنِ النَّبِيِّ ﷺ» (١).

٢- عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: «لُعِنَتِ الْوَائِمَةُ وَالْمُسْتَوْصِلَةُ وَالنَّامِصَةُ وَالْمُتَمَصِّصَةُ وَالْوَائِمَةُ وَالْمُسْتَوْشِمَةُ مِنْ غَيْرِ دَاءٍ». قال أبو داود: وتفسير الواصلة التي تصل الشعرَ بشعر النساء والمستوصلة المعمول بها والنامصة التي تنقش الحاجب حتى ترقه والتمصة المعمول بها والواشمة التي تجعل الخيلان(*) في وجهها بكحل أو مداد والمستوشمة المعمول بها(٢).

وجه الدلالة:

الحديثان السابقان صريحا للدلالة بأن فعل الوشم والنمص والتفليج للتزين موجب لللعنة الله سبحانه وتعالى، وأن المصلحة الموهومة التي يراها البعض في القيام بهذه الأمور وهي التزين، يقابلها مفسدة حقيقية عظيمة، وهي التدخل في خلق الله سبحانه وتعالى بتغييره.

واللعن لا يقتصر على من قام به لنفسه، بل يتعداه إلى من فعله إلى الغير، وهذا واضح في الجمع في الحكم بين لعن الواشمة، وهي التي تقوم بوشم الغير، والمستوشمة: وهي التي تطلب من غيرها أن توشمها، وهو بهذا يشمل في عصرنا الحاضر كل صالونات التجميل التي تقوم بإحداث تغييرات كالمذكورة سابقاً، أو شبيهاتها مما يقاس عليها.

(١) أخرجه البخاري في اللباس، باب (٨٢) المتشبهون بالنساء، حديث رقم ٥٩٣١ [انظر البخاري مع الفتح (٣٨٤/١٠)] ومسلم في اللباس، باب (٣٣) تحريم فعل الواصلة والمستوصلة، حديث رقم ٢١٢٥ [انظر مسلم بشرح النووي (٧/٣٢٠)].

(*) الخيلان: جمع خال، وهي شامة سوداء تكون في البدن [انظر ابن منظور: لسان العرب، مادة خيل (٢٢٩/١١)].

(٢) أخرجه أبو داود في الرجل، باب في صلة الشعر [انظر عون المعبود (٢٢٧/١١)] وقال عنه ابن حجر: سنده حسن. [انظر فتح الباري (١٠/٣٨٩)].

وقد جاء اللعن في الحديث السابق بصيغة التأنيث، مراعاة لحكم الأغلب؛ حيث إن أكثر القائمين بمثل هذا التغيير هم من الإناث بغرض التجميل، والملاحظ في عصرنا الحاضر أن الأمر لا يقتصر على الإناث؛ بل تعداه للذكور - خاصة في الغرب - وبالتالي يشملهم اللعن؛ لأن العبرة بحصول المقصود، وهو تغيير خلق الله سبحانه وتعالى.

أما عن تفصيل المراد بالأمور السابقة، فهو على النحو التالي:

أ - الوشم:

الوشم في اللغة وضع علامة، والمراد به هنا غرز الجلد بالإبرة حتى يخرج الدم، ثم يذر عليه كحل أو مداد ليزرق أو يخضر.

وقد أجمع العلماء على حرمة الوشم، وذلك للعن الرسول ﷺ لفاعله، ولما فيه من اتباع للشيطان في تغيير خلق الله سبحانه وتعالى.

ويلحظ في عصرنا أن الوشم لا يقتصر على النساء بل تعداه إلى الرجال، ولا يقتصر على جزء صغير في الجسم، بل تعداه إلى وشم أجزاء كبيرة من الجسد كالظهر كاملاً، أو الصدر كاملاً، بل تعدى ذلك ليشمل كل الجسم.

وحكم الوشم هنا يختص في حال وقوعه باختيار الفاعل وقصده، أما إن حدث دون قصد؛ كأن يتداوى الإنسان فينشأ الوشم نتيجة التداوى، فمثل هذا لا يدخل في التحريم، لقول الرسول ﷺ: «المستوشمة من غير داء»^(١) يقول ابن حجر: «ويستفاد منه أن من صنعت الوشم من غير قصد له، بل تداوت مثلاً، فنشأ عنه الوشم أن لا تدخل في الزجر»^(٢).

ب - النمص:

اختلفت عبارات علمائنا في بيان المراد بالنمص، حيث عرفه البعض بأنه إزالة الشعر من الوجه بالمنقاش، وغيرهم عرفه بأنه الأخذ من شعر الحاجب، وترقيقه^(٣).

(١) سبق تخريجه: انظر ص (٢٤٣).

(٢) ابن حجر: فتح الباري (١٠/٣٨٩).

(٣) انظر ابن حجر: فتح الباري (١٠/٣٩٠)؛ آبادي: عون المعبود (١١/٢٢٨)؛ النووي: المجموع (٣/١٤٩).

حكم النماص:

اتفق الفقهاء في تحريم النماص، ولكن اختلفوا في المراد به على النحو التالي:

القول الأول: النماص المحرم هو الأخذ من شعر الوجه، لما فيه من تغيير لخلق الله سبحانه وتعالى، وهو مذهب المالكية وقول للحنفية والحنابلة^(١).

القول الثاني: النماص المحرم هو ما تفعله المرأة بغرض التزين للأجانب، وكذا ما تفعله المرأة بلا حاجة وضرورة، أما ما تفعله المرأة لزوجها من إزالة لشعر الوجه أو تهذيب للحاجبين بأخذ الشعر الزائد، وذلك بغرض التزين له فلا يدخل في النماص المحرم، وهذا مذهب الشافعية والراجح عند الحنفية، وقول للحنابلة، وقيد الشافعية بإذن الزوج، فإذا لم يأذن لها بذلك، فإنه يحرم عليها فعله^(٢).

القول الثالث: النماص المحرم محمول على ما تفعله بعض الفواجر ممن ترقق حاجبيها كالقوس أو الهلال، أو تزيل الحواجب كلياً، وتستيعض بدلاً منها بحواجب اصطناعية، فيحرم ذلك لما فيه من تدليس، أو تشبه بالفواجر، أو لما فيه من تغيير في الخلقة الأصلية في حالة إزالة الحواجب كلياً، وهذا قول بعض الحنابلة^(٣).

الرأي الراجح:

يبدو للباحث أن المراد بالنماص المحرم هو ما يتضمن تغييراً لخلق الله سبحانه وتعالى، أو تدليساً وتغريباً بالآخرين، وهذا لا تتضح صورته إلا في حالة واحدة، وهي إزالة شعر الحاجبين كلياً، والاستعاضة عنهما بحواجب اصطناعية.

ويمكن أن يحمل أيضاً على نتف شعر الوجه للتزين لغير الزوج، أو قبل الزواج لما يتضمنه من تدليس.

أما تزين المرأة لزوجها بنتف شعر الوجه، أو تهذيب الحواجب فلا يحمل على النماص المحرم؛ لأنه لا يتضمن تغييراً في الخلق، ولأن الأصل في خلقة المرأة ألا ينبت في

(١) القرطبي: الجامع لحكام القرآن (٣٩٢/٥)؛ ابن عابدين: رد المحتار (٢٣٩/٥) ابن قدامة: المغني (١٠٧/١)؛ الشوكاني: نيل الأوطار (١٩٢/٦).

(٢) انظر ابن عابدين: رد المحتار (٣٢٩/٥)؛ الشربيني: مغني المحتاج (١٩١/١)؛ المرداوي: الإنصاف (١٢٦/١).

(٣) انظر المرداوي: الإنصاف (١٢٦/١)؛ ابن حجر: فتح الباري (٣٩٠/١٠) وما بعدها.

وجهها شعر، ولأن التزين بذلك مما تدعو له الحاجة للمرأة، أو لزوجها، واعتباره من النماص المحرم مما يفضي إلى الحرج، يقول ابن عابدين: «لو كان في وجهها شعر ينفر عنها زوجها بسببه، ففي تحريم إزالته بعد؛ لأن الزينة للنساء مطلوبة للتحسين»^(١).

ج- الوشر أو تفلج الأسنان؛

الوشر: هو برد ما بين الأسنان والثنايا والرباعيات، فيباعد بعضها عن بعض، وتقوم به في الأغلب كبار السن من النساء إظهاراً للصغر؛ لأن تفلج الأسنان يظهر المرأة أصغر من سنّها، وتجميلاً للأسنان؛ لأن هذه الفرجة اللطيفة بين الأسنان تعتبر من محاسن الفتاة، ولا تكون إلا في الفتيات الصغيرات في السن.

والوشر بهذا المعنى محرم؛ لما فيه من تغيير خلق الله سبحانه وتعالى، ولما يتضمن من تدليس بإيهام الآخرين بصغر سن من تفعله من خلاله^(٢).

د - وصل الشعر؛

هو إضافة شعر إلى شعر الرأس ليكثر، وقد جاء النهي عنه بأحاديث كثيرة منها ما ذكرت سابقاً^(٣)، وما ثبت عن أسماء رضي الله عنها أنها قالت: «أَنَّ امْرَأَةً جَاءَتْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَتْ: إِنِّي أَنْكَحْتُ ابْنَتِي، ثُمَّ أَصَابَهَا شَكْوَى، فَتَمَرَّقَ رَأْسُهَا - أَيِ انْتَشَرَ وَسَقَطَ شَعْرُهَا -، وَزَوْجُهَا يَسْتَحْشِنِي بِهَا، أَفَأَصِلُ رَأْسَهَا؟ فَسَبَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ»^(٤).

ووصل الشعر نوعان:

١- الوصل بشعر آدمي: وهو حرام باتفاق الفقهاء للأحاديث الواردة في تحريم الوصل، ولما فيه من تدليس، وتغيير في خلق الله سبحانه وتعالى^(٥).

(١) ابن عابدين: رد المحتار (٢٣٩/٥).

(٢) انظر النووي: المجموع (١٤٩/٣)؛ الشوكاني: نيل الأوطار (١٩٢/٦).

(٣) انظر صفحة (٢٤٣).

(٤) أخرجه البخاري في اللباس، باب (٨٤) وصل الشعر، حديث رقم ٥٩٣٥ [انظر البخاري مع الفتح (٣٨٧/١٠)].

(٥) انظر ابن عابدين: رد المحتار (٢٣٩/٥)؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٣٩٤/٥)؛ النووي:

المجموع (١٤٧/٣) الشرييني: مغني المحتاج (١٩١/١) ابن قدامة: المغني (١٠٧/١)؛ الشوكاني:

نيل الأوطار (١٩١/٦).

٢- الوصل بشعر غير الآدمي: اختلف فيه الفقهاء على النحو التالي:

القول الأول:

يحرم وصل الشعر مطلقاً بأي شعر، وهو مذهب المالكية والحنابلة والظاهرية وقول للشافعية، واستثنوا من ذلك وصل الشعر ببعض الخرق والخيوط الملونة التي لا تشبه الشعر، ولا تتضمن تزويراً فهذا لا يعد وصلاً محرماً للشعر؛ لأن الناظر إليها يعلم أنها مستعارة^(١).

القول الثاني:

يجوز وصل الشعر بشعر غير الآدمي كالصوف والوبر، وشعر الماعز، وهو مذهب الحنفية، والراجح عند الشافعية، واشترطوا لجوازه ثلاثة شروط، وهي: إذا كان الموصل به طاهراً، وكانت المرأة متزوجة، وأذن لها زوجها بذلك، وغير ذلك يحرم عندهم بإطلاق^(٢).

الرأي الراجح:

يبدو للباحث أن الراجح في المسألة هو رأي الجمهور؛ لأن الأحاديث التي نهت عن وصل الشعر جاءت مطلقة؛ ولأن التدليس أو تغيير الفطرة يحصل بشعر الآدمي وبغيره، وهذا واضح فيما يسمى بالشعر المستعار (الباروكة) الذي يتضمن تغييراً جوهرياً في هيئة من يستخدمها.

وبناءً على ذلك يمكن بيان ضابط الوصل المحرم من غيره في البنود الثلاثة التالية:

١- كل وصل للشعر يتضمن إيهاماً وتدليساً بحيث يشبه الشعر الطبيعي؛ فإنه يحرم، وبالتالي يمكن القول بأن استخدام الشعر المستعار (الباروكة) يعتبر من الوصل المحرم، ولا يقال هنا أنه ليس في معنى وصل الشعر؛ لأنه يوضع على الرأس فقط، ولا يوصل به؛ لأن العبرة هنا بالمعنى وليس اللفظ، فكل ما تضمن معنى الوصل المحرم، وتحققت به علة التحريم، فهو وصل، يقول القرطبي: «وأباح آخرون وضع الشعر على الرأس، وقالوا إنما جاء النهي عن الوصل خاصة، وهذه ظاهرة محضة، وإعراض عن المعنى»^(٣).

(١) انظر المراجع السابقة نفس الصفحات.

(٢) انظر ابن عابدين: رد المحتار (٢٣٩/٥)؛ الشربيني: مغني المحتاج (١/١٩١).

(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٥/٣٩٤).

٢- كل وصل للشعر بما لا يشبه الشعر الطبيعي، ولا يوقع في الإيهام أو التدليس، لأن الذي يراه يعلم أنه ليس شعرًا، كالخيوط الملونة أو غير ذلك فلا يحرم الوصل به، وذلك لعدم تضمنه علة التحريم.

يقول النووي: «فأما ربط الشعر بخيوط الحرير الملونة، ونحوها مما لا يشبه الشعر فليس بمنهي عنه»^(١).

٣- ما يعرف حاليًا بزراعة شعر الرأس بحيث يكون ناميًا، وذلك من خلال معالجة بويصلات الشعر وتنشيطها لا يعد وصلًا للشعر؛ لأنه يدخل في باب العلاج والتداوي للرجوع إلى الحلقة القوية التي جبل عليها الإنسان^(٢).

هذه أبرز التغيرات المنافية للفطرة، اقتصر على ذكرها لحصول المقصود بذلك، يضاف إليها أيضًا الخصاء وتشبه أحد الجنسين بالآخر، ونف الشيب مما ثبت في السنة حظره والنهي عنه.

المطلب الثالث: جراحة التجميل

المراد بجراحة التجميل التدخل الجراحي لإحداث تعديل أو تحسين في بعض الأعضاء.

وتنقسم جراحة التجميل بحسب الهدف منها إلى نوعين:

١- جراحة التجميل العلاجية:

ويقصد بها الجراحات التي تهدف إلى إصلاح عيب خلقي كقصور بعض الأعضاء أو تشوهها الناتج عن أمراض وراثية، أو أثناء الولادة، أو إصلاح عيب طارئ نتيجة الإصابة في الحوادث أو بعض الأمراض، ويمكن التمثيل لها بمعالجة انحراف بؤرة العين (الحول)، أو إزالة الثالول(*)، أو التشوهات التي تحدث نتيجة الحروق، أو تقويم أعضاء فيها اختلال عند الولادة كتقويم يد أو رجل، أو خلع سن زائدة... إلخ^(٣).

(١) النووي: المجموع (٣/١٤٩).

(٢) انظر شبير: د. محمد، أحكام جراحة التجميل، بحث في (مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية)، السنة الرابعة، ع ٩٤، ١٩٨٧م (١٧٢ وما بعدها) ويشار إليه: (شبير: أحكام جراحة التجميل).

(*) الثالول، أو الثؤلول: هو حبة تظهر في الجلد كالحمصة، [انظر ابن منظور: لسان العرب، مادة ثال (١١/٨١)].

(٣) انظر طهوب: د ماجد، جراحة التجميل بين المفهوم الطبي والممارسة، بحث مقدم لندوة الرؤية=

وهذه الجراحة التجميلية قد تدعو لها الحاجة، وهي بذلك تدخل في رتبة الحاجيات؛ لأن إهمالها يترتب عليه الوقوع في الحرج والعنت، وقد جاء في السنة ما يشير إلى جوازها، ومن ذلك، ما روي عن عرفة بن أسعد، حيث قال: «أُصِيبَ أَنْفِي... فَأَتَّخَذْتُ أَنْفًا مِنْ وَرَقٍ - أي فضة - فَأَنْتَنَ عَلَى فَأَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ أَتَّخِذَ أَنْفًا مِنْ ذَهَبٍ»^(١).

فالحديث صريح في جواز تركيب الأعضاء الصناعية مكان الأعضاء المتورة، سواء كان ذلك لأداء وظيفة العضو، أو بقصد تجميل حال العضو المبتر؛ لأن تركها يفضي إلى وقوع صاحبها في الحرج والأذى النفسي نتيجة لدمامة شكل العضو المبتر، والنبى ﷺ أجاز اتخاذ أنف من ذهب - وهو محرم على الرجال - رعاية لنفسية الصحابي ودفعاً للحرج عنه، مما يشير إلى مشروعية علاج الدمامة الناتجة عن تشوه بعض الأعضاء بإصلاحها.

وقد أجاز الفقهاء قلع السن الزائدة، ولم يروا فيه تغييراً لخلق الله سبحانه وتعالى؛ لأن الأصل في خلقه الإنسان عدم وجودها.

ولا يقال في هذه الجراحة أنها تتضمن تغييراً لخلق الله سبحانه وتعالى؛ لأن المقصود بها هو إعادة العضو إلى طبيعته، أو وظيفته الطبيعية، أو قريباً من وظيفته الطبيعية، أو بعبارة أخرى إعادة العضو إلى أصل خلقته التي فطر عليها، وليس تغييراً له.

وقد جاء في توصيات ندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية المنعقدة في الكويت ما يؤكد على جواز مثل هذه الجراحة حيث ورد فيها: «الجراحات التي يكون الهدف منها علاج المرض الخلقي والحادث بعد الولادة لإعادة شكل، أو وظيفة العضو السوية المعهودة له جائزة شرعاً، ويرى الأكثرية أنه يعتبر في حكم هذا العلاج إصلاح عيب أو دمامة تسبب للشخص أذى عضوياً، أو نفسياً»^(٢).

= الإسلامية لبعض الممارسات الطبية المنعقدة في الكويت سنة ١٩٨٧ (٢٠٠٤ وما بعدها) ويشار إليه:

(طهوب: جراحة التجميل)؛ شبر: أحكام جراحة التجميل (٢٠٣).

(١) أخرجه أبو داود في الخاتم، ٣٦٩٦ الترمذي في اللباس ١٦٩٢.

(٢) الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية (٧٥٦).

٢- جراحة التجميل التحسينية:

والمراد بها التدخل الجراحي لتحسين المظهر، وتحقيق الشكل الأفضل والصورة الأجل دون وجود دوافع ضرورية أو حاجية تستلزمها.

والعمليات المتعلقة بهذه الجراحة تنقسم إلى نوعين^(١):

النوع الأول: عمليات الشكل:

والمراد بها تعديل شكل العضو لتجميله، ومن أشهر صور هذا النوع: تجميل الأنف بتصغيره، وتغيير شكله من حيث العرض والارتفاع، وتجميل الذقن، وتجميل الثديين بتصغيرهما إذا كانا كبيرين، أو تكبيرهما إن كانا صغيرين، وتجميل الأذن بردها إلى الوراء إن كانت متقدمة، وتجميل البطن بشد جلده، وإزالة القسم بسحبه تحت الجلد جراحياً^(٢).

النوع الثاني: عمليات التشبيب:

والمراد بها تجديد الشباب عند كبار السن بإحداث تغيرات مرغوبة تزيل آثار الشيخوخة، ومن أشهر صور هذا النوع: تجميل الوجه بشد تجاعيده، وتجميل الأرداف بإزالة المواد الشحمية فيها، وتجميل الساعد بإزالة القسم الأدنى من الجلد والشحم، وتجميل الحواجب بسحب المادة الموجبة لانتفاخها نظراً لكبر السن.

ويلحظ من جراحة التجميل التحسينية بنوعها أن غاية ما فيها التلاعب بالفطرة والخلقة البشرية بتغييرها، والعبث بها حسب الأهواء، لذا لا تجوز شرعاً؛ لأن المعنى الذي حظر لأجله الوشم والوشر والنمص متحقق في هذه الجراحة وزيادة؛ لذا يحظر فعلها على طالبها وعلى الطبيب القائم بها، وهذا ما عليه رأي الفقهاء المعاصرين^(٣)، وبه أخذت ندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية، حيث جاء في توصياتها: «لا تجوز الجراحات التي تخرج بالجسم أو العضو عن خلقته السوية، أو يقصد بها التنكر فراراً من العدالة، أو للتدليس، أو لمجرد اتباع الهوى»^(٤).

(١) انظر الشنيطي: أحكام الجراحة الطبية (١٩١ وما بعدها)؛ طهوب: جراحة التجميل (٤٢١ وما بعدها).

(٢) انظر موسى: المسؤولية الجسدية (٢٣٠).

(٣) انظر شبير: أحكام جراحة التجميل (٢١٠)؛ الشنيطي: أحكام الجراحة الطبية (١٩٣)؛ موسى: المسؤولية الجسدية (٢٣٠ وما بعدها).

(٤) الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية (٧٥٧).

٣- عمليات تغيير الجنس أو استجلاؤه:

وهي العمليات التي يقصد بها تغيير الذكر إلى أنثى أو العكس، وذلك باستئصال الأعضاء الدالة على جنس ما كالذكر والخصيتين عند الذكر، وبناء الأعضاء الخاصة بالجنس الآخر كالمهبل والثديين، أو العكس، وتشمل أيضاً تغليب أو استجلاء جنس ما عند المخنث أو المشكل.

أما عن حكمها ففيه التفصيل التالي:

أ- تغيير الجنس:

عمليات تغيير الجنس استجابة لداعي الهوى تحرم شرعاً؛ لأنها تدخل في النهي الوارد عن تشبه الرجل بالمرأة، والمرأة بالرجل، فقد روى ابن عباس رضي الله عنهما قال: «لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمُتَشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ وَالتَّشَبُّهَاتِ مِنَ النِّسَاءِ بِالرِّجَالِ»^(١). وفي رواية أخرى له قال: «لَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ الْمُخَنَّثِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالْمُتَرَجِّلَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَقَالَ أَخْرَجُوهُمْ مِنْ بَيْوتِكُمْ»^(٢).

فإذا كان تشبه أحد الجنسين بالآخر في الهيئة أو المشية، أو اللبس يوجب اللعن الدال على حرمة الفعل وكونه كبيرة من الكبائر، فكيف بمن تحدّ قانون الخالق سبحانه وتعالى، فأخذ يغير ويبدل في أصل الخلقة تغييراً جوهرياً.

والتحريم هنا يشمل الطبيب القائم بالفعل، ومن تجرّى له مثل هذه العمليات، وكل من يروج لها^(٣).

ب- استجلاء الجنس:

والمراد به التدخل الجراحي لتجلية جنس المخنث من خلال معالجة أقرب صفاته إلى الذكورة أو الأنوثة، بتغليب أعضائها وتنشيطها، وطمس الأعضاء الأخرى المتعلقة بالجنس الآخر واستئصالها.

(١) أخرجه البخاري في اللباس، باب (٦١) المتشبهون بالنساء، حديث رقم ٥٨٨٥ [انظر البخاري مع الفتح (٣٤٥/١٠)].

(٢) أخرجه البخاري في اللباس، باب (٦٢) إخراج المتشبهين بالنساء من البيوت، حديث رقم ٥٨٨٦ [انظر البخاري مع الفتح (٣٤٦/١٠)].

(٣) موسى: المسؤولية الجسدية (٢٣٢) وما بعدها.

ويعتمد إلى هذه العمليات لعلاج ظاهرة الخنوثة، وحسم حالة الشخص المتصف بها ناحية الذكورة أو الأنوثة.

وهذه العمليات تجوز شرعاً؛ لأنها تدخل في باب التداوي والعلاج، والحاجة تدعو إليها، والمقصود بها رد الخلقة إلى طبيعتها السوية، وأصلها، لا تغييرها أو التلاعب بها. وقد جاء في توصيات ندوة الرؤية الإسلامية ما يؤكد على جواز استجلاء حقيقة الجنس وحرمة تغييره: «ما ظهر في بعض المجتمعات من جراحات تسمى عمليات تغيير الجنس استجابة للأهواء المنحرفة حرام قطعاً، ويجوز إجراء عمليات لاستجلاء حقيقة الجنس في الختني»^(١).

المطلب الرابع: التدخل في المورثات لإحداث تغييرات مرغوبة

من تطبيقات الهندسة الوراثية ما يعرف حالياً بالتدخل بالجينات الوراثية (المورثات) لإحداث تغييرات في بنيتها الأصلية وصفاتها بما ينعكس ذلك على الجنين بولادته حاملاً للصفات الجديدة التي تم التدخل لأجل إحداثها.

ولعل الدوافع الأصلية لهذا التطبيق هو معالجة بعض الأمراض الوراثية بتنحية أو تثبيط المورث (الجين) المسؤول عن هذه الأمراض.

ولم يقتصر الأمر على ذلك، وبدأت تطرح فكرة التدخل الجيني لإحداث تغييرات مرغوبة في الجنين تتدخل في الشكل أو بعض الصفات المرغوبة: كتحديد لون العينين أو الطول، أو لون البشرة، ويتم ذلك من خلال التحكم في الجين المسؤول عن ذلك، أو بإقحام جينات جديدة على الخلية تحمل هذه الصفات، وقد تم تطبيق ذلك على النباتات والحيوانات، بما يعرف بالتهجين، ويطرح حالياً تطبيقه في مجال الإنسان.

أما عن حكم التدخل في الجينات الوراثية عند الإنسان، ففيه التفصيل التالي:

أ - إذا كان التدخل الجيني يراد به تنحية جين شرير يترتب على بقاءه أو نشاطه حصول مرض وراثي ما، ففي مثل هذه الحالة يمكن القول بجواز ذلك إذا لم يترتب على إجرائه أي ضرر بالجنين، أو كان الضرر المترتب أخف من الضرر المتوقع.

(١) الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية (٧٥٧).

والقول بالجواز هنا لا يقتضي القول باتخاذ الأجنة البشرية كعينة تجريبية، بل يتم التأكد من نتائجه بطريقة قطعية، أو تقرب من القطع على غير الإنسان؛ لأن الإنسان ليس محلاً لمثل هذه التجارب.

وتستند مشروعية هذا الإجراء على الأصول التشريعية الداعية إلى التداوى وطلب العلاج، وعلى الأصول التي تحث على الوقاية من المرض بتتبع أسبابه.

وهذا ما أكد عليه المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في دورته الخامسة عشرة سنة ١٩٨٧م؛ حيث جاء في قراراته: «الاستفادة من علم الهندسة الوراثية في الوقاية من المرض، أو علاجه، أو تخفيف ضرره بشرط أن لا يترتب على ذلك ضرر أكبر»^(١).

ب- إذا كان التدخل في الجينات يراد به إحداث صفات مرغوب بها عند الجنين في الشكل ونحوه من التحسينات، فإن مثل هذا الإجراء يحظر شرعاً؛ لأنه يعتبر تدخلاً في خلق الله سبحانه وتعالى، واتباعاً للهوى، واستجابة لداعى الشيطان، وهذه المعاني واضحة في هذا الإجراء.

وإذا كان التدخل في إحداث تغيرات شكلية غير حقيقية كالوشم والنمص يستوجب لعنة الله سبحانه وتعالى لفاعله، ويعتبر تدخلاً في خلق الله سبحانه وتعالى، ومنافياً للفترة، فمن باب أولى القول بأن إحداث تغيرات حقيقية في الخلقة البشرية يستوجب هذا اللعن الذي يقتضي حرمة هذا الفعل.

وقد تناول المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي حكم هذا النوع من التدخل؛ حيث جاء في قراراته: «لا يجوز استخدام أي من أدوات علم الهندسة الوراثية، ووسائله للعبث بشخصية الإنسان، ومسؤوليته الفردية، أو التدخل في بنية المورثات (الجينات) بدعوى تحسين السلالة البشرية»^(٢).

(١) قرارات المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي المنعقد في مكة في دورته الخامسة عشرة (١٣).

(٢) المرجع السابق (١٤).

الفصل الثالث: المصلحة ومراعاة الشريعة لها

ويتضمن المباحث الأربعة التالية:

المبحث الأول: منهج الإسلام في الوقاية من قتل النفس.

المبحث الثاني: القصاص.

المبحث الثالث: حق الدفاع عن النفس.

المبحث الرابع: حكم اعتداء الإنسان على نفسه بإهلاكها.

المبحث الأول: منهج الإسلام في الوقاية من قتل النفس

تضمنت الشريعة الإسلامية منهجاً وقائياً فريداً يكفل حفظ النفس البشرية من كل ما يخل بها، وذلك من خلال تشريعات مختلفة و تدابير واحتياطات وقائية ضمن منهج متكامل يجنب الوقوع في القتل، ولو بطريق الخطأ، أو يقلل من إمكانية الوقوع به إلى أقصى درجة ممكنة في حدود الطبيعة الإنسانية، وهذا المنهج يمكن بيانه في المطالب الأربعة التالية:

المطلب الأول: أثر التربية الإيمانية في حسم جريمة القتل والتقليل منها

عني الإسلام بالتربية الإيمانية عناية فائقة، وسن كثيراً من التشريعات التي تكفل ترسيخ معاني الإيمان في الفرد والمجتمع، وجعل تحقيقه في المجتمع في سلم أولويات المصالح، ورتب على ترسيخه في المجتمع والفرد نيل السعادة الأبدية في الآخرة، إضافة إلى تحقيق المصالح الدنيوية.

والإيمان يعتبر خط الدفاع الأول في المجتمع ضد الجرائم بصورة عامة، وجريمة القتل بصورة خاصة، فترية الضمير المسلم على التشبع من معاني الإيمان يقتضي الخضوع التام لأوامر الله سبحانه وتعالى ونواهيه، وهذا الخضوع له آثاره المباشرة في أن يحجم الإنسان عن كل ما يكدر صفو الإيمان في قلبه، فضلاً عن أن يفسده، فإذا جاءت التشريعات الإسلامية وبيئت أن القتل يفسد الإيمان، تجدد النفس المؤمنة حاجزاً منيعاً بينها وبين ارتكاب هذه الجريمة، بل وحتى التفكير بها، إضافة إلى أن الإيمان يحسم في المجتمع ويقنع من النفس كل البواعث المفضية إلى ارتكابها، ويمكن بيان الآثار المباشرة وغير المباشرة للإيمان في تقليل جريمة القتل والحد منها في المجتمع في النقاط الخمسة التالية:

١- تقليل بواعث جريمة القتل، ومحاربة البيئة المهيجة لها: جريمة القتل لا تترعرع أو تنتشر إلا في ظل بيئة مهيئة لذلك، ومهيجة لارتكابها تركز على انتشار بواعث القتل أو مهيجته؛ كالتنافس على الدنيا وشهواتها والتناحر لأجلها، والتباغض والتحاسد، والتقاطع، وانتشار الانفعالات الغضبية والانتقامية لأدنى سبب.. إلخ.

والإيمان حسم هذه البواعث في المجتمع وحاربها ضمن منهج متكامل، وأنشأ بيئة تركز على التنافس على الآخرة، واحتقار الدنيا، والتقليل من بواعث التنافس عليها، إضافة إلى إنشاء مجتمع تسوده الأخوة الإيمانية والمحبة والإيثار، والرضى بقدر الله سبحانه وتعالى، والعفو عند المقدرة، وانتشار مبدأ العدل والمساواة بين كل فئات المجتمع، وغيرها من المعاني التي يبيثها الإيمان في المجتمع الإسلامي، والتي تنعكس بدورها على حسم بواعث الجريمة في المجتمع أو تقليلها.

٢ - الإيمان درع واقٍ من تعمد جريمة القتل:

نظراً للأثر الفعال للإيمان في حسم فكرة الإقدام على القتل في نفس الإنسان، بينت الشريعة أنه لا يمكن اجتماع الإيمان وتعمد القتل في قلب واحد، وبالتالي لا يمكن تصور ارتكاب جريمة القتل العمد من المؤمن، وقد ذكر الله سبحانه وتعالى من خلال بيانه لصفات عباد الرحمن أن من أبرز صفاتهم عدم الإقدام على جريمة القتل يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾ (٦٨) (١).

وإن وقع القتل بفعل المؤمن فإنه لا يقع إلا بطريق الخطأ ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً...﴾ (٩٢) (٢).

ويؤكد هذه المعاني ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: «الإيمانُ قَيْدَ الْفَتَكِ» (*) لا يَفْتِكُ مُؤْمِنٌ (٣).

فالحديث صريح في أن الإيمان يحجز صاحبه عن الفتك بالآخرين، ويقيده دون الانجرار وراء نزغات الشيطان المهيجة للقتل أو الجريمة، كما يمنع القيد الإنسان من التصرف (٤).

(١) الفرقان: الآية ٦٨ .

(٢) النساء: الآية ٩٢ .

(*) الفتك: هو أن يأتي الرجل إلى إنسان غافل فيشد عليه ويقتله. [انظر عون المعبود (٧/٤٥٧)].

(٣) أخرجه أبو داود في الجهاد، باب (١٦٨) في العدو يؤتى على غرة ويشبه بهم، حديث رقم ٢٧٥٢ [انظر عون المعبود (٧/٤٥٧)].

(٤) انظر آباي: عون المعبود (٧/٤٥٧).

٣- إحياء معاني الندم والتوبة في قلب مرتكب جريمة القتل.

يعتبر الشعور بالندم من أهم الأسباب المفضية إلى عدم الرجوع إلى الذنب المهييج له، وبالمقابل عدم الإحساس بالذنب يترتب عليه الإقدام عليه مرة أخرى، لذا لم تغفل الشريعة هذا الجانب بل أكدت عليه بأشكال مختلفة، لتكفل عدم الرجوع إلى المعصية بشكل عام، وعدم الإقدام على القتل وتوخي الحذر حتى في حالات القتل الخطأ؛ لذا ألزمت الشريعة مرتكب القتل الخطأ بكفارة ليست هينة، عقوبة له من جانب لاستهتاره، وتعزيزاً لمعاني الندم في قلبه لكي يتوخى أقصى الحذر مرة أخرى، فلا يقع بمثلها: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَّةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَابَعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ... ﴿٩٢﴾﴾ (١).

فالدية التي تتكلفها العاقلة، وتقضي أياماً طوالاً في جمعها، وما يترتب على ذلك من عناء ومشقة، إنما تعزز في قلب مرتكب القتل كل معاني الندم، هذا من جهة، ومن جهة أخرى وجوب الكفارة عليه، سواء كانت عتق رقبة، وما يترتب عليه من دفع مال لتحريرها، أو صيام شهرين متتابعين، يكفلان استمكان الندم من مرتكب القتل، لاستهتاره وعدم توخي الحذر حيال النفس البشرية، وهذا المعنى لا يمكن أن يتأتى بصورته المنشودة إلا في نفس مؤمنة تربت على معاني الإيمان، وقد امتدح الله سبحانه وتعالى التائبين حال وقوعهم في جريمة ما، تعزيزاً لمعاني الندم في النفس، يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا عَلَى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿١٣٥﴾﴾ (٢).

٤- أثر الإيمان في حسم نوازع الانتقام في المجتمع.

يعتبر الانتقام والشار من أهم دواعي تكرار جريمة القتل في المجتمع؛ لذا حرصت الشريعة على حسم مادته، وذلك من خلال مبدأي العدل والإحسان اللذين يعتبران من أبرز مبادئ الإسلام، وتحقيقاً لمبدأ العدل شرع الإسلام القصاص، وتحقيقاً لمبدأ الإحسان رغب الإسلام في العفو عن القاتل، واعتبره من باب الصدقة، ومن أبرز صفات المتقين، يقول

(١) النساء: الآية ٩٢.

(٢) آل عمران: الآية ١٣٥.

الله سبحانه وتعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ ﴿١٣٣﴾ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ﴿١٣٤﴾﴾ (١) ويقول الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرُّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ... ﴿١٧٨﴾﴾ (٢). ويقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ... ﴿٤٥﴾﴾ (٣).

فالآيات واضحة الدلالة في الترغيب في العفو، والإحسان إلى القاتل، وهذا لا يمكن تصويره إلا في ظل تربية إيمانية عالية تكفل غرس معاني العفو ورجحانها على معاني التشفي والانتقام في النفوس (٤).

٥- إيجاد القدوة الإيمانية بأسمى معانيها، وأثرها في التقليل من جريمة القتل وبواعثها:

هذه القدوة هي الرسول الكريم، الذي أمرنا باتباعه واقتفاء سنته يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾﴾ (٥).

والقدوة الإيمانية المتمثلة بشخص الرسول الكريم محمد ﷺ تضمنت كثيراً من الأمثلة التي يحتذى بها فيما يفضي إلى تقليل جريمة القتل والاعتداء على النفس البشرية، ومنها (٦):

(١) آل عمران: الآيات ١٣٣-١٣٤ .

(٢) البقرة: الآية ١٧٨ .

(٣) المائدة: الآية ٤٥ .

(٤) انظر دوكوري: التدابير الواقية (١١٩ وما بعدها).

(٥) الأحزاب: الآية ٢١ .

(٦) انظر حوى: سعيد حوى، الرسول، ط الرابعة ١٩٧٩م (١٣٣ وما بعدها) ويشار إليه: (حوى: الرسول).

أ- عدم انتقامه لشخصه إلا إذا انتهكت محارم الله سبحانه وتعالى.

وهذا المعنى أشارت له عائشة رضي الله عنها بقولها: «مَا أَنْتَقَمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِنَفْسِهِ إِلَّا أَنْ تُنْتَهَكَ حُرْمَةُ اللَّهِ فَيَنْتَقِمَ لِلَّهِ بِهَا»^(١).

ب- وضعه لدماء الجاهلية مبتدئاً بدم ابن ابن عمه.

إحياءً لمعاني القدوة أبطل رسول الله ﷺ دماء الجاهلية، وأول دم ابتدأ به دم قريبه ابن ربيعة بن الحارث حيث قال: «إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا، أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ تَحْتَ قَدَمَيَّ مَوْضُوعٌ، وَدِمَاءُ الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعَةٌ، وَإِنَّ أَوَّلَ دَمٍ أَضَعُ مِنْ دِمَائِنَا دَمُ ابْنِ رَيْبَعَةَ بْنِ الْحَارِثِ، كَانَ مُسْتَرْضِعًا فِي بَنِي سَعْدٍ، فَقَتَلْتُهُ هَذَا»^(٢).

يقول النووي: «في هذه الجملة إبطال أفعال الجاهلية.. وأنه لا قصاص في قتلها، وأن الإمام وغيره ممن يأمر بالمعروف، أو ينهى عن المنكر، ينبغي أن يبدأ بنفسه وأهله فهو أقرب إلى قبول قوله، وإلى طيب نفس من قرب عهده بالإسلام»^(٣).

ج- عفوه عمن أراد قتله.

هناك كثير من الأمثلة الدالة على تمثل مبدأي العفو والإحسان في شخص النبي الكريم ﷺ، لكي يقدم لأمته نموذجاً حياً في العفو والصفح، ولعل من أبرز هذه الأمثلة ما روى جابر بن عبد الله رضي الله عنهما حيث قال: «إِنَّهُ غَزَاَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَبْلَ نَجْدٍ، فَلَمَّا قَتَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَتَلَ مَعَهُ، فَأَدْرَكَتْهُمُ الْقَائِلَةُ (*) فِي وَادٍ كَثِيرِ الْعُضَاهِ (**)، فَزَلَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَتَفَرَّقَ النَّاسُ فِي الْعُضَاهِ يَسْتَظِلُّونَ بِالشَّجَرِ، وَنَزَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ تَحْتَ سَمَرَةٍ، فَعَلَّقَ بِهَا سَيْفَهُ، قَالَ جَابِرٌ: فَنِمْنَا نَوْمَةً، ثُمَّ إِذَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدْعُونَا، فَجِئْنَاهُ،

(١) أخرجه البخاري في المناقب، باب (٢٣) صفة النبي حديث رقم ٣٥٦٠ [انظر البخاري مع الفتح (٦/٦٥٤)].

(٢) أخرجه مسلم في الحج باب (١٩) حجة النبي ﷺ، حديث رقم ١٢١٨ [انظر مسلم بشرح النووي (٤/٤٠٩)].

(٣) النووي: شرح مسلم (٤/٤٢٢).

(*) القائلة: وسط النهار وشد الحر [انظر ابن حجر: فتح الباري (٧/٤٩١)].

(**) العضاه: كل شجر يعظم له شوك، وقيل هو العظيم من الشجر [انظر ابن حجر: فتح الباري (٧/٤٩٢)].

فَإِذَا عِنْدَهُ أَعْرَابِيٌّ جَالِسٌ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّ هَذَا اخْتَرَطَ سَيْفِي وَأَنَا نَائِمٌ فَاسْتَيْقَظْتُ وَهُوَ فِي يَدِهِ صَلْتًا، فَقَالَ لِي: مَنْ يَمْنَعُكَ مِنِّي، قُلْتُ: اللَّهُ. فَهَا هُوَ ذَا جَالِسٌ ثُمَّ لَمْ يَعَايَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ» (١).

وفي رواية الإسماعيلي في صحيحه: (فسقط السيف من يده، فأخذ رسول الله ﷺ السيف، فقال: من يمنعك مني؟ قال: كن خير آخذ، فقال: أتشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله؟ قال: لا. ولكني أعاهدك على ألا أفاتلك، ولا أكون مع قوم يقاتلونك. فخلى سبيله، فأتى أصحابه فقال جئتكم من عند خير الناس) (٢).

فالحديث بروايته يبرز مدى تمثّل مبدأ العفو في شخص رسول الله ﷺ، حيث قابل من حاول قتله بدعوته إلى الهداية وإخلاء سبيله.

المطلب الثاني: التهريب من القتل، ودواعيه

أولاً: التهريب من القتل.

تعددت النصوص الشرعية الدالة على خطورة الإقدام على جريمة القتل، مبينة النتائج الخطيرة المترتبة على ارتكابها، ومن هذه النصوص:

١- من الكتاب:

أ - قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيٍّ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ (٣).

ب - قال الله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (٤).

(١) أخرجه البخاري في المغازي باب (٣١) غزوة ذات الرقاع، حديث رقم ٤١٣٦ [انظر البخاري مع الفتح (٧/٤٩١)].

(٢) انظر ابن حجر: فتح الباري (٧/٤٩٣).

(٣) الإسراء: الآية ٣٣.

(٤) الانعام: الآية ١٥١.

٢- من السنة.

أ - عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُؤَيَّقَاتِ. قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا هُنَّ؟ قَالَ: الشُّرْكُ بِاللَّهِ، وَالسَّحَرُ، وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ...» (١).

ب - عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَكْبَرُ الْكِبَائِرِ الْإِشْرَاكُ بِاللَّهِ وَقَتْلُ النَّفْسِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَقَوْلُ الزُّورِ أَوْ قَالَ وَشَهَادَةُ الزُّورِ» (٢).

ج - عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَنْ يَزَالَ الْمُؤْمِنُ فِي فُسْحَةٍ مِنْ دِينِهِ مَا لَمْ يُصِبْ دَمًا حَرَامًا» (٣).

د - عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «كُلُّ ذَنْبٍ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَغْفِرَهُ، إِلَّا مَنْ مَاتَ مُشْرِكًا، أَوْ مُؤْمِنٌ قَتَلَ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا» (٤).

هـ - عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَوَّلُ مَا يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ فِي الدِّمَاءِ» (٥).

و - عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَوْ أَنَّ أَهْلَ السَّمَاءِ وَأَهْلَ الْأَرْضِ اشْتَرَكُوا فِي دَمِ مُؤْمِنٍ لَأَكْبَهُمُ اللَّهُ فِي النَّارِ» (٦).

(١) أخرجه البخاري في الحدود، باب (٤٤) رمي المحصنات، حديث رقم ٦٨٥٧ [انظر البخاري مع الفتح (١٢/١٨٨)؛ ومسلم في الإيمان، باب (٣٨) بيان الكبائر وأكبرها، حديث رقم ١٤٥ [انظر مسلم بشرح النووي (١/٣٢٧)].

(٢) أخرجه البخاري في الديات، باب (٢) قول الله سبحانه وتعالى: ومن أحيائها، حديث رقم ٦٨٧١ [انظر البخاري مع الفتح (١٢/١٩٩)؛ ومسلم في الإيمان، باب (٣٨) بيان الكبائر وأكبرها، حديث رقم ١٤٣ [انظر مسلم بشرح النووي (١/٣٢٦)].

(٣) أخرجه البخاري في الديات، باب (١) قول الله: ومن يقتل مؤمناً، حديث رقم ٦٨٦٢ [انظر البخاري مع الفتح (١٢/١٩٤)].

(٤) أخرجه أبو داود في الفتن والملاحم، باب (٦) في تعظيم قتل المؤمن، حديث رقم ٤٢٥٠ [انظر عون المعبود (١١/٣٥٢) قال الشوكاني: رجاله ثقات [انظر نيل الأوطار (٧/٤٤)].

(٥) أخرجه البخاري في الديات، باب (١) قول الله: من يقتل مؤمناً، حديث رقم ٦٨٦٤ [انظر البخاري مع الفتح (١٢/١٩٤)].

(٦) أخرجه الترمذي في الديات، باب (٨) الحكم في الدماء، حديث رقم ١٤١٧، وقال عنه: هذا حديث غريب [انظر تحفة الأحوذ (٤/٦٥٤)].

ز- عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ الْعَاصِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَتُلُ مُؤْمِنٌ أَعْظَمُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ زَوَالِ الدُّنْيَا) (١).

هذا غيض من فيض من النصوص الدالة على خطورة الإقدام على جريمة القتل، فالجريمة من أكبر الكبائر المهلكة لصاحبها، وتأتي بعد الإشراك بالله سبحانه وتعالى من حيث عظم جرمها، وهي أول ما يقضى به يوم القيامة لخطورتها، ولما فيها من اعتداء على حرمة نفس مؤمنة، هي أعظم عند الله سبحانه وتعالى من حرمة زوال الدنيا بأجمعها؛ لذا فالاعتداء عليها يترتب عليه حرمان المعتدي من رحمة الله سبحانه وتعالى، أو الطمع في عفو، حتى لو كان الاعتداء من أهل الأرض والسموات جميعاً.

وهذه النتائج الخطيرة المترتبة على قتل النفس، تعكس مدى قدسية النفس المؤمنة عند الله سبحانه وتعالى، وإن هذا الترهيب المخيف ليشكل - بلا شك - سياجاً مانعاً وحصناً حصيناً بين النفس، وبين الإقدام على هذه الجريمة، خاصة في ظل وجود البيئة الإيمانية المشعرة بقدسية الأوامر الشرعية.

ثانياً: الترهيب من قتال (*) المسلم؛

حظرت الشريعة كل ما يفضي إلى قتال المسلم، أو الاستهانة بدمه، وذلك بما تضمنته من تشريعات ونصوص متنوعة تؤكد حرمة المسلم وعصمته من ناحية، ومن الناحية الأخرى تسد على النفس كل منافذ الشيطان المفضية إلى ارتكاب هذه الجريمة، سواء من خلال استهانة المسلم بدم أخيه المسلم، أو من خلال التأويل الفاسد المفضي إلى استباحة دمه، ومن هذه النصوص التشريعية الأحاديث التالية:

(١) أخرجه الترمذي في الديات، باب (٧) ما جاء في تشديد قتل المؤمن، حديث رقم ١٤١٢، والحديث له شواهد عدة ترتقي به إلى الحسن [انظر تحفة الأحوزي (٤/٦٥٣)]؛ والنسائي في تحريم الدم، باب تعظيم الدم [انظر النسائي بشرح السيوطي (٧/٨٢)].

(*) هذا البند يختلف عن سابقه؛ فالبند السابق له يتحدث عن القتل عموماً، ولعل البعض يفهم منه أنه يقتصر على القتل المبني على ميل النفس للإجرام، والذي يكون وراءه بواعث شخصية تخدم شخصاً بعينه. أما إن كان هناك تأويل لارتكاب القتل بما يخدم فئة معينة، أو قضية ما فالأمر يكون في نظر البعض أهون، خاصة إذا رافقه تأويل فاسد؛ لذا جاء هذا البند لإقفال باب التأويل المفضي لاستباحة دم المسلم، سواء نتج عن خروج عن الجماعة المسلمة والبغي عليهم، أو بأي شكل آخر.

١- عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا»^(١).

الحديث يدل دلالة واضحة على أن مجرد حمل السلاح على المسلمين لقتالهم به بغير حق كفيل بإخراج حامله إلى دائرة الكفر، يقول ابن حجر عند شرحه لعبارة (ليس منا): «أي ليس على طريقتنا. . لأن من حق المسلم على المسلم أن ينصره، ويقاوم دونه، لا أن يربعه بحمل السلاح عليه لإرادة قتاله أو قتله»^(٢).

٢- عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ»^(٣).

وعن الحسن رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إِذَا تَوَاجَهَ الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا، فَكَلَاهُمَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ، قِيلَ: فَهَذَا الْقَاتِلُ، فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ؟ قَالَ: إِنَّهُ أَرَادَ قَتْلَ صَاحِبِهِ»^(٤).

يدل الحديثان على خطورة الشروع في قتال المسلم لأي تأويل كان، ففي الحديث الأول أثبت صفة الكفر لفاعله مبالغة في التحذير؛ لينزجر السامع عن الإقدام عليه، وفي الثاني بين عقوبته وهي النار لكلا المتقاتلين: القاتل لقتله المسلم، والمقتول لحرصه على قتل أخيه المسلم^(٥).

ثالثاً: التهيب من ترويع المسلم.

تضمنت الشريعة نصوصاً عدة تحظر ترويع المسلم لأخيه المسلم، من هذه النصوص:

(١) أخرجه البخاري في الفتن باب (٧) من حمل علينا السلاح، حديث رقم ٧٠٧٠ [انظر البخاري مع الفتح (٢٦/١٣)].

(٢) ابن حجر: فتح الباري (٢٧/١٣).

(٣) أخرجه البخاري في الفتن، باب (٨) لا ترجعوا بعدي كفاراً، حديث رقم ٧٠٧٦ [انظر البخاري مع الفتح (٢٩/١٣)].

(٤) أخرجه البخاري في الفتن، باب (١٠) إذا التقى المسلمان بسيفيهما، حديث رقم ٧٠٨٣ [انظر البخاري مع الفتح (٣٥/١٣)].

(٥) انظر الشوكاني: نيل الأوطار (٤٧/٧) وما بعدها.

- عن عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى قَالَ: «حَدَّثَنَا أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ ﷺ أَنَّهُمْ كَانُوا يَسِيرُونَ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَتَأَمَّ رَجُلٌ مِنْهُمْ، فَانْطَلَقَ بَعْضُهُمْ إِلَى حَبْلٍ مَعَهُ، فَأَخَذَهُ، فَقَزَعَ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: لَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَرُوعَ مُسْلِمًا»^(١).

الحديث يدل على حرمة ترويع المسلم؛ أي إدخال الفزع إلى قلبه، وهذا واضح من قول النبي ﷺ (لا يحل) التي تقتضي الحرمة، سواء كان المروء جاداً أم هازلاً، وذلك لما يترتب على الفزع من ضرر بالمسلم قد يصل إلى إهلاكه هذا من ناحية، ولما يترتب عليه من ردة فعل عند المروء قد تفضي بإيقاع الضرر بالمروء نفسه.

ونظراً لما يترتب على الترويع أحياناً من إضرار بالمروء أو إتلافه، حملت الشريعة المروء المسؤولية عن فعله، بضمان ما ينتج من ترويعه من ضرر يلحق بالنفس، إمعاناً في سد كل ذريعة مفضية إلى الإضرار بالمسلم، وتوجيهاً للأمة بأخذ الحيطة والحذر في كل تصرفاتها التي قد تفضي إلى الإضرار بالمسلم أو إهلاكه.

يقول ابن قدامة: «ولو شهر في وجه إنسان، أو دلاه من شاهق فمات من روعته، أو ذهب عقله، فعليه ديته، وإن صاح بصبي أو مجنون صيحة شديدة، فخر من سطح أو نحوه، فمات أو ذهب عقله، أو تغفل عاقلاً فصاح به، فأصابه ذلك، فعليه ديته تحملها العاقلة، فإن فعل ذلك عمداً فهو شبه عمد، وإلا فهو خطأ»^(٢).

رابعاً: منهج الإسلام في توخي الحذر عند استخدام السلاح.

من المعلوم أن السلاح واستخدامه مظنة للقتل أو الجرح، وأحياناً الاستهانة في استخدامه تفضي إلى الوقوع بجريمة القتل، ولو بدون قصد، لذا فقد اشتمل الإسلام على عدة تشريعات تضبط طريقة التعامل مع السلاح، وما شابها، من هذه التشريعات، الأمر باتخاذ الحيطة عند تناول السلاح في الأماكن العامة، أو عند تعاطيها؛ لئلا يؤدي ذلك إلى إيذاء الغير أو ترويعه.

عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال: «إِذَا مَرَّ أَحَدُكُمْ فِي

(١) أخرجه أبو داود في الأدب، باب (٩٤) من يأخذ الشيء من مزاح، حديث رقم ٤٩٨٣، والحديث

سكت عنه المنذري [انظر عون المعبود (١٣/٣٤٧)].

(٢) ابن قدامة: المغني (١٠/٥٧٩).

مَسْجِدَنَا، أَوْ فِي سُوقِنَا، وَمَعَهُ نَبْلٌ فَلْيُمْسِكْ عَلَى نِصَالِهَا، أَوْ قَالَ: فَلْيَقْبِضْ بِكَفِّهِ أَنْ يُصِيبَ أَحَدًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ مِنْهَا شَيْءٌ»^(١).

وعن جابر رضي الله عنه قال: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُتَعَاطَى السَّيْفُ مَسْلُولاً»^(٢).

المطلب الثالث: محاربة المنكرات المهيجة إلى جريمة القتل

يعتبر انتشار بعض المنكرات بيئة خصبة باعثة ومهيجة لانتشار جرائم القتل، ولعل أهمها الزنا وشرب الخمر ولعب الميسر.

وقد حارب الإسلام هذه المنكرات حرباً ضروساً، بل اعتبر حربها من المقاصد العامة للتشريع الإسلامي، لما يترتب عليها من إخلال بالضروريات كالنسل والعقل والمال.

وإن كان مقصد الشريعة من محاربتها حفظ الضروريات الثلاثة السابقة في الأصل؛ فإن مقصد الشريعة من محاربتها لحفظ ضروري النفس يأتي من باب التبع، أو من باب المكمل للضروري، وهذا يتضح من خلال بيان صلة هذه المنكرات بجريمة القتل وذلك على النحو التالي.

أولاً: جريمة الزنا؛

لجريمة الزنا علاقة مباشرة بالقتل؛ حيث تعتبر من الأسباب والبواعث المهيجة له في المجتمع، فالعلوم أن من بواعث القتل وأسبابه الرئيسة في المجتمع - خاصة العربي - الدفاع عن الشرف؛ كأن يقدم الشخص إلى قتل من اتهمه بالزنا وهو بريء منه، أو يقتل من وقع في عرضه، أو زنى بزوجته أو إحدى قريباته، دفعاً للعار، ودفاعاً عن كرامته وشرفه.

وكذلك تعتبر الغيرة سبباً آخر من أسباب القتل، وهي لا تختص بمجتمع دون غيره؛ حيث إن الغيرة طبع في النفس البشرية، وأمثلته هي نفس الأمثلة السابق ذكرها، ويضاف إليها الغيرة على المحبوب في المجتمعات الغربية.

(١) أخرجه البخاري في الفتن باب (٧) من حمل علينا السلاح، حديث رقم ٧٠٧٥ [انظر البخاري مع الفتح (٢٦/١٣)].

(٢) أخرجه أبو داود في الجهاد، باب (٧٣) النهي أن يتعاطى السيف مسلولاً، حديث رقم ٢٥٧١ [انظر عون المعبود (٧/٢٥٢)]؛ الترمذي في الفتن، باب (٥) النهي عن تعاطي السيف مسلولاً، حديث رقم ٢٢٥٢، وقال عنه: هذا حديث حسن غريب [انظر تحفة الأحوذ (٦/٣٨١)].

ويعد القتل للغيرة أو دفاعاً عن الشرف من أهم بواعث القتل، فقد ورد في إحصائية جنائية لدوافع القتل في الأردن، أن نسبة هذا الباعث وحده تشكل ٣٣٪ من مجموع دوافع القتل العمد وبواعثه في الأردن.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يعتبر الزنا سبباً من أسباب الإجهاض وقتل المواليد لإخفاء آثار الحمل غير الشرعي، وتلافي العار الناتج عنه.

وقد أشارت النصوص التشريعية إلى وجه العلاقة بين الزنا وجريمة القتل، ومن هذه النصوص:

١ - قال الله سبحانه وتعالى: ﴿... وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ١٥١﴾ (١).

٢ - قال الله سبحانه وتعالى: ﴿... وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاهُمْ إِنْ قَتَلْتُمْ كَانَ خَطِئًا كَبِيرًا ٣١﴾ وَلَا تَقْرَبُوا الزَّوْنِي إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ٣٢﴾ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ... ٣٣﴾ (٢).

يلحظ أن النهي عن الزنا في النصين السابقين قد توسط بين النهي عن قتل الأولاد والنهي عن قتل النفس، وهذا فيه إشارة واضحة إلى أن هناك علاقة مباشرة بين الزنا والقتل، وضحاها سيد قطب -رحمه الله- في كلام جميل يغني عن سواه، حيث يقول: «وبين قتل الأولاد والزنا صلة ومناسبة، وقد توسط النهي عن الزنا بين النهي عن قتل الأولاد، والنهي عن قتل النفس... إن في الزنا قتلاً من نواحٍ شتى؛ إنه قتل ابتداء؛ لأنه إراقة لمادة الحياة في غير موضعها، يتبعه غالباً الرغبة في التخلص من آثاره بقتل الجنين قبل أن يتخلق، أو بعد أن يتخلق، قبل مولده، أو بعد مولده، فإذا ترك الجنين للحياة، ترك في الغالب حياة شريرة مهينة، فهي حياة مضیعة على نحو من الأنحاء... وهو قتل في صورة أخرى، قتل للجماعة التي يفشو فيها؛ فتضيع الأنساب، وتختلط الدماء، وتذهب الثقة في العرض والولد، وتحلل الجماعة، وتتفكك روابطها، فتنتهي إلى ما يشبه الموت بين الجماعات، وهو قتل الجماعة من جانب آخر؛ إذ إن سهولة قضاء الشهوة من طريقه يجعل

(١) الأنعام: الآية ١٥١.

(٢) الإسراء: الآيات ٣١-٣٣.

الحياة الزوجية نافذة لا ضرورة لها، وتجعل الأسرة تبعة لا داعي إليها، والأسرة هي المحضن الصالح للفراخ الناشئة، لا تصح فطرتها، ولا تسلم تربيتها إلا فيه»^(١).

ثانياً: جريمة شرب الخمر ولعب الميسر.

يعتبر شرب الخمر ولعب الميسر من الجرائم المهيجة للقتل في المجتمع؛ لأنهما مدعاة للمشاحنة والبغضاء في المجتمع، وانتشار النزعة العدوانية في مرتكبيها، فالخمر فيه اعتداء على نعمة العقل وتغييبها، ويترتب على شربه عدم التمييز بين الخير والشر، وعدم إدراك عواقب الأمور ونتائجها، وشارب الخمر يُتصور منه كل شر، لذا جاء وصف الخمر في السنة بأنها أم الخبائث ومفتاح كل شر.

ولعب الميسر فيه اعتداء على المال بصورة مجحفة، تفضي إلى التنازع، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى تهيج عند البعض الحرص على جلب المال من طرق غير مشروعة، يصاحبها في الغالب الوقوع في جرائم القتل.

ووجه علاقتهما بالقتل تبرزها الإحصائيات الدالة على ذلك، فقد أظهرت الدراسات التي أجريت في أمريكا عام (١٩٧٢-١٩٧٣م) أن المدمنين يشكلون ما بين ١٥-٥٠٪ من حوادث الانتحار، وأشارت دراسات أخرى في أمريكا أن ثلثي وفيات حوادث الطرق كان نتيجة تعاطي الخمر، وبلغ عدد الوفيات عام ١٩٧٢م (٢٨٠٠٠) وفاة، وفي أستراليا كان شرب الخمر سبباً في ٦٢٪ من حوادث الطرق و ٥٠٪ من جرائم القتل والاعتصاب، وأشارت الإحصائيات إلى أن ما بين النصف إلى ثلاثة أرباع الجرائم في سويسرا كانت نتيجة الإدمان على الكحول، وفي فرنسا يموت أكثر من خمسين ألف شخص سنوياً بسبب الإدمان^(٢). وما يقال عن الخمر يقال عن الميسر الذي لا يقل خطورة عنه.

لهذا ورد التشديد في تحريمهما، يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾^(٩٠) إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴿٩١﴾^(٩١) (٣).

(١) سيد قطب: في ظلال القرآن (٣٢١/٥).

(٢) انظر دوكوري: التدابير الوقائية من القتل (١٣٥)؛ طويلة: عبد الوهاب عبد السلام، فقه الأشربة وحدها، ط الأولى ١٩٨٦م، دار السلام القاهرة (٩٧) ويشار إليه: (طويلة: فقه الأشربة).

(٣) المائدة: الآيتان ٩٠-٩١.

فالآيتان السابقتان تبرزان مدى فظاعة جريمتي لعب الميسر وشرب الخمر، حيث وصفهما بأنهما «رجس» للدلالة على منتهى خبثهما وقذارتهما حساً ومعنى، وصدر الآية بـ«إنما» الدالة على الحصر للمبالغة في الذم لهما، وقرنهما بالأنصاب والأزلام اللذين يعتبران من أبرز شعارات الجاهلية والوثنية؛ أي قرنهما بأعمال الشرك والوثنية، لبيان خطورة الوقوع بهما، وجعلهما من عمل الشيطان وحبائله، للدلالة على أنهما موجبان لسخط الله سبحانه وتعالى، وجعل الأمر بتركهما من مادة الاجتناب التي هي أبلغ في الزجر والتحريم من استخدام مادة الترك، أو لفظة «حرم»؛ لأن هذه الصيغة تقتضي الأمر بالترك مع البعد بالكلية عن المتروك، أو مقدماته، وجعل اجتنابهما مرجاة للفلاح في الدنيا والآخرة، وفصل ما بهما من مفسد دنيوية فجعلهما مشاراً للعداوة والبغضاء، فهما شر المفسدات الدنيوية المتعدية إلى أنواع المعاصي في الأموال والأعراض والأنفس، وبين أنهما يصدان عن ذكر الله وعن الصلاة خير أعمال العباد، وأكثرهما ترغيباً وتبكيئاً للشيطان، ثم ختم الآيتين بالنهي عنهما بأبلغ أسلوب لفظي دال على التحريم، ألا وهو صيغة الاستفهام الإنكاري المقرون بفاء السببية، وفي ذلك إيذان بأن الأمر والتحذير قد بلغ غايته، وأن الأعداء قد انقطعت بعد بيان مفسد الخمر والميسر، إضافة إلى ذلك أن من مقتضيات أسلوب الاستفهام هنا المبالغة في الردع والزجر^(١).

المطلب الرابع: المنهج الوقائي في حق الجاني

كما أن الشريعة قد أخذت الاحتياطات اللازمة لمنع الوقوع في الجريمة القتل، كذلك لم تغفل المتهم بالجناية أو الجريمة من هذه الاحتياطات؛ حيث إنه نفس مسلمة يجب أن يحتاط لها كما يحتاط لغيرها، لذا تضمنت الشريعة كثيراً من الإجراءات الوقائية أو المخففة، أو المسقطة للعقوبة، وذلك رعاية للنفس من هذا الجانب، ومن هذه الإجراءات:

أولاً: ضرورة إقامة البيئة على المتهم لكي تثبت إدانته.

اشتترطت الشريعة إقامة البيئة على المتهم حال الادعاء عليه، والادعاء على الغير لا قيمة له في نظر الشريعة إذا كان مجرداً من بيئة تثبت، احتياطاً لحق المتهم، وحتى لا تكون الدعوة ذريعة لاستحلال الدماء أو الأموال بغير حق؛ إذ إن طباع البشر مجبولة على التظالم ومنع الحقوق، وقد لا يعدم صاحب الدعوة من الحيل والأكاذيب التي يدعم بها دعواه بما يترتب عليه ضياع الحقوق واستباحة الدماء.

(١) طويلة: فقه الأشربة (٣٥ وما بعدها).

يقول ابن القيم: «وكان من تمام حكمته أنه لم يأخذ الجناة بغير حجة، كما لم يعذبهم في الآخرة إلا بعد إقامة الحجة التي يأخذهم بها، إما منهم، وهي الإقرار، أو ما يقوم مقامه من إقرار الحال... وإما أن تكون الحجة من خارج عنهم، وهي الشهادة، واشترط فيها العدالة، وعدم التهمة، فلا أحسن في العقول والنظر من ذلك، ولو طلب منها الاقتراح لم تقترح أحسن من ذلك، ولا أوفق منه للمصلحة»^(١).

والناظر إلى وسائل الإثبات في الشريعة يرى مدى دقة المنهج الذي بنيت عليه - وكيف لا؟ وهي من لدن حكيم عليم - ويرى مدى الإجراءات الاحتياطية التي تضمنتها سواء على مستوى وسائل الإثبات المتفق عليها كالإقرار والشهادة، أو وسائل الإثبات المختلف فيها: كالحكم بالقرائن، والنكول عن اليمين، وعلم القاضي وغيرها، ولست هنا بصدد الإسهاب في موضوع وسائل الإثبات؛ إذ ليس هنا موضعه، ولكن أشير إلى بعض الضمانات الاحتياطية في حق المتهم في بعض الوسائل بما يتضح من خلاله مدى عناية الشريعة في هذا الباب، بما يكفل عدم استباحة دم إلا لمن يستحق ذلك.

فمثلاً على مستوى الإقرار وهو سيد الأدلة، اتخذت الشريعة إجراءات احتياطية مختلفة سواء على مستوى التأكد من أهلية المقر، أو على مستوى التأكد من ثبوت الجريمة بجميع أركانها، أو على مستوى إعطاء المقر حق الرجوع عن إقراره قبل وقوع العقاب عليه. أما على مستوى الشهادة فقد وضعت الشريعة شروطاً كثيرة في الشاهد تضمن نزاهته وصدقه فيما يشهد به كعدالته، وخلوه من مواطن تهمة في الشهادة إلى غير ذلك، إضافة إلى الترهيب من شهادة الزور واعتبارها من أكبر الكبائر^(٢).

فهذا المنهج التكاملي بما تضمنه من إجراءات احتياطية في وسائل الإثبات يبرز مدى عناية الشريعة في إحقاق الحق، وحقن الدماء إلا بالحق.

ويؤيده قول الرسول ﷺ: «لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ؛ لَادَّعَى نَاسٌ دِمَاءَ رِجَالٍ وَأَمْوَالَهُمْ، وَلَكِنَّ الْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ»^(٣).

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين (٢/ ١٠٠).

(٢) انظر الزحيلي: د محمد، وسائل الإثبات في الشريعة الإسلامية، الأولى، دار البيان، دمشق (٢٤٦ وما بعدها) و يشار إليه: (الزحيلي: وسائل الإثبات)؛ زيدان: د عبد الكريم، القصاص والديات في الشريعة الإسلامية، ط الأولى ١٩٩٨م، مؤسسة الرسالة (٢٥١ وما بعدها) ويشار إليه: (زيدان: القصاص)؛ عودة: التشريع الجنائي (٢/ ٣٠٣-٣٤٥).

(٣) أخرجه مسلم في الأفضية، باب (٣٠) اليمين على المدعى عليه، حديث رقم ١٧١١ [انظر مسلم بشرح النووي (٦/ ٢٢٢)].

يقول النووي: «هذا الحديث قاعدة كبيرة من قواعد أحكام الشرع، ففيه أنه لا يقبل قول الإنسان بمجرد دعواه، بل يحتاج إلى بينة أو تصديق المدعى عليه؛ فإن طلب يمين المدعى عليه، فله ذلك، وقد بين - أي النبي ﷺ - الحكمة في كونه لا يعطى بمجرد دعواه؛ لأنه لو كان أعطي بمجرد دعواه، لادعى قوم دماء قوم أو أموالهم، واستبيح، ولا يمكن المدعى عليه أن يصون ماله ودمه، وأما المدعي فيمكنه صيانتها بالبينة»^(١).

ثانياً: مشروعية إسقاط القصاص بالعفو والصالح.

ذكرت سابقاً أن كثيراً من النصوص التشريعية قد جاءت للترغيب في العفو عن القصاص، فالقصاص وإن كان فيه حياة للأمة بزجر أفرادها عن ارتكاب جريمة القتل، فإن في العفو إحياء جديد لنفس قد أهدر دمه، وكانت في عداد المحكوم عليها بالموت، وبذلك يكون العفو تمثلاً بقول الله سبحانه وتعالى: ﴿... وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعاً...﴾^(٢)؛ لذا رغبت الشريعة فيه لما يترتب عليه من سل الضغائن من النفوس، وإشاعة المحبة بين المسلمين، ودرء الفتن بينهم، ومداغة السيئة بالحسنة، إضافة إلى تقليل تنفيذ عقوبة القتل، وعصمة دم الجاني.

وقد حرص الولاة على الترغيب بالعفو، وترتب على ذلك حقن كثير من الدماء، إلا في حدود ضيقة جداً طبق فيها حكم القصاص، ومن الأمثلة التي تبرز عناية ولي الأمر في العفو ما رواه علقمة بن وائل عن أبيه قال: «إِنِّي لَقَاعِدٌ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ، إِذْ جَاءَ رَجُلٌ يَقُودُ آخَرَ بِنَسْعَةٍ(*)، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! هَذَا قَتَلَ أَخِي. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَقْتَلْتُهُ، فَقَالَ: إِنَّهُ لَوْ لَمْ يَعْتَرِفْ أَقَمْتُ عَلَيْهِ الْبَيْتَةَ. قَالَ: نَعَمْ قَتَلْتُهُ. قَالَ: كَيْفَ قَتَلْتُهُ؟ قَالَ: كُنْتُ أَنَا وَهُوَ نَخْتَبِطُ(**) مِنْ شَجَرَةٍ فَسَبَنِي، فَأَغْضَبَنِي فَضْرَبْتُهُ بِالْفَأْسِ عَلَى قَرْنِهِ، فَقَتَلْتُهُ. فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: هَلْ لَكَ مِنْ شَيْءٍ تُؤَدِّيهِ عَنْ نَفْسِكَ؟ قَالَ مَا لِي مَالٌ إِلَّا كَسَائِي وَفَأْسِي. قَالَ: فَتَرَى قَوْمَكَ يَشْتَرُونَكَ؟ قَالَ: أَنَا أَهْوَنُ عَلَى قَوْمِي مِنْ ذَلِكَ. فَرَمَى إِلَيْهِ بِنَسْعَتِهِ، وَقَالَ: دُونَكَ

(١) النووي: مسلم بشرح النووي (٢٢٣/٦).

(٢) المائدة: الآية ٣٢.

(*) النسعة: سير أو حبل مضمور يجعل زماماً للبعير، وتشد به الرحال [انظر ابن منظور: لسان العرب،

مادة نسع (٣٥٢/٨)].

(**) نختبط: الخبط ضرب ورق الشجر بعصا أو نحوها ليتساقط، ويكون علماً للأنعام [انظر ابن

منظور: لسان العرب مادة خبط (٢٨١/٧)].

صَاحِبِكَ. فَأَنْطَلَقَ بِهِ الرَّجُلُ، فَلَمَّا وَلَّى قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنْ قَتَلَهُ، فَهُوَ مِثْلُهُ. فَرَجَعَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ! إِنَّهُ بَلَغَنِي أَنَّكَ قُلْتَ إِنْ قَتَلَهُ فَهُوَ مِثْلُهُ وَأَخَذْتُهُ بِأَمْرِكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَمَا تُرِيدُ أَنْ يَبُوءَ بِإِثْمِكَ وَإِثْمِ صَاحِبِكَ ؟ قَالَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ لَعَلَّهُ قَالَ بَلَى. قَالَ: فَإِنَّ ذَلِكَ كَذَلِكَ. قَالَ: فَرَمَى يَنْسَعَتِهِ وَخَلَّى سَبِيلَهُ^(١).

فالحديث يشير إشارة واضحة على ضرورة اهتمام ولي الأمر بأن يعفو ولي الدم عن القاتل، وذلك واضح من تهيج النبي ﷺ لولي الدم لكي يعرض عن قتل القاتل، وذلك بقوله «إن قتلته فهو مثله»؛ أي مثله في أنه لا فضل ولا منة لأحدهما على الآخر؛ لأنه استوفى حقه منه، بخلاف ما لو عفا عنه، أو مثله في الاستجابة لداعي الغضب، ومتابعة الهوى، لا سيما وقد طلب منه النبي ﷺ العفو^(٢).

وإمعاناً في الاحتياط للجاني، يسقط القصاص إذا أسقطه أحد مستحقيه، وذلك إذا كان أولياء الدم أكثر من واحد، وسقوطه في هذه الحالة موطن اتفاق بين الفقهاء؛ وعللوا ذلك بأن القصاص لا يتبعض، فإذا أسقطه أحدهم، يعدل عنه إلى غيره^(٣).

والعفو بما يتضمنه من معاني الإحسان هو ما تحرص الشريعة على تحقيقه وتفعيله في المجتمع فإن تعذر، فقد احتاطت الشريعة للجاني بتشريع إجراء آخر قد يكفل نجاته من القصاص، وهو الصلح في الدماء، فقد أجازته الشريعة حقناً للدماء، وعند تعذر العفو من ولي الدم، وحقيقته أن يتفق ولي الدم مع الجاني على إسقاط القصاص على بدل يبدله له الجاني^(٤).

(١) أخرجه مسلم في القسامة، باب (١٠) صحة الإقرار بالقتل، حديث رقم ١٦٨٠ [انظر النووي بشرح مسلم (١٦٩/٦)].

(٢) انظر النووي: شرح مسلم (١٧١/٦).

(٣) زيدان: القصاص (١٢٤).

(٤) انظر عودة: التشريع الجنائي (١٦٧/٢) وما بعدها.

المبحث الثاني: القصاص

يعتبر القصاص من أهم عناصر حفظ النفس من جانب عدم؛ لذا يلحظ أن أكثر الأصوليين يمثلون به عند حديثهم عن حفظ النفس من جانب عدم، إضافة إلى أنه نال حظاً وافراً من جهد علمائنا القدماء وأفردوا له أبواباً خاصة، وتوسعوا في أحكامه بفروع عدة وفق المستجدات التي طرأت في زمانهم، ولعل سبب عناية الفقهاء به أنه يتعلق بالدماء التي أكدت الشريعة على حرمتها.

والمجال هنا لا يتسع لملاحقة هذه الأحكام، واقتصر على ما يتم به المقصود، وهو بيان الفلسفة التشريعية المتكاملة في حفظ النفس البشرية، ودحض بعض الشبهات التي تثار حول عدالة القصاص، ومدى ضرورته، والحاجة إليه في كل زمان ومكان، وهذا ما سأفصله في المطالب الأربعة التالية:

المطلب الأول: تعريف القصاص

١- تعريف القصاص في اللغة.

القصاص في اللغة مأخوذ من قص الأثر؛ وهو تتبعه، يقال: اقتص أثر فلان إذا فعل مثل فعله، ومنه القاص؛ لأنه يتبع الآثار والأخبار، ومنه أخذ القصاص؛ لأنه يجرحه مثل جرحه، أو أنه يُفعل به مثل فعله بالأول^(١).

٢- تعريف القصاص في الشرع:

القصاص في اصطلاح الفقهاء هو: معاقبة الجاني بمثل جنايته^(٢).

والجناية: اسم لفعل محرم سواء كان في مال أو نفس، لكن إذا أطلقت في عرف الفقهاء يراد بها الاعتداء على النفس والأطراف^(٣).

(١) انظر ابن منظور: لسان العرب، مادة قصص (٧/٧٥).

(٢) دوكوني: التدابير الواقية من القتل (٢٤٤).

(٣) انظر بهنسي: أحمد فتحي، القصاص في الفقه الإسلامي، ط الثانية ١٩٦٩م، مكتبة الأنجلو المصرية

(١٢) ويشار إليه: (بهنسي: القصاص).

المطلب الثاني: أدلة مشروعية القصاص

شرع الله سبحانه وتعالى القصاص في الجناية على النفس وما دونها من الجراحات عمداً إذا استوفت شروطها وأركانها، وقد ثبتت مشروعيتها بالكتاب والسنة والإجماع، وذلك على النحو التالي:

أولاً: أدلة الكتاب:

١ - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرِّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ (١).

وجه الدلالة:

الآية صريحة في فرض القصاص وإلزامه إذا أراد الولي استيفاءه، ويتضح ذلك في قوله تعالى «كتب»؛ أي فرض وألزم.

وقد ورد عن جماعة من التابعين أن الآية نزلت فيمن كان من العرب لا يرضى أن يأخذ بعبد إلا حراً، وبوضيح إلا شريفاً فردهم الله سبحانه وتعالى عن ذلك إلى القصاص، وهو المساواة في استيفاء الحق (٢).

٢ - قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ... ﴿٤٥﴾﴾ (٣).

وجه الدلالة:

إن قول الله سبحانه وتعالى «كتبنا عليهم»؛ أي فرضنا على بني إسرائيل القصاص في النفس وما دونها، وشرع من قبلنا شرع لنا إذا جاء في شرعنا ما يؤيده، ويؤكد عليه (٤).

(١) البقرة: الآيتان ١٧٨ - ١٧٩ .

(٢) انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٢/٢٤٥).

(٣) المائدة: الآية ٤٥ .

(٤) زيدان: القصاص (١٤٠).

يقول ابن عباس رضي الله عنهما : «كَانَتْ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ قَصَاصٌ، وَلَمْ تَكُنْ فِيهِمُ الدِّيَّةُ، فَقَالَ اللَّهُ لَهُذِهِ الْأُمَّةُ: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ فِي الْقَتْلِ) إِلَى هَذِهِ الْآيَةِ (فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ) قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ: فَالْعَفْوُ أَنْ يَقْبَلَ الدِّيَّةُ فِي الْعَمْدِ قَالَ: (فَاتَّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ) أَنْ يَطْلُبَ بِمَعْرُوفٍ، وَيُؤَدِّيَ بِإِحْسَانٍ» (١).

ويقول القرطبي: «هذه الآية تدل على جريان القصاص فيما ذكر» (٢).

ثانياً: أدلة السنة.

١- عَنْ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَّا بِأَحَدٍ ثَلَاثٍ: النَّفْسُ بِالنَّفْسِ، وَالثِّيبُ الزَّانِي، وَالْمَارِقُ مِنَ الدِّينِ التَّارِكُ لِلْجَمَاعَةِ» (٣).

وجه الدلالة:

إن دم المسلم لا يحل إلا بثلاث، إحداها القصاص من القاتل، وذلك في قول الرسول ﷺ «النفس بالنفس» وإحلال دم القاتل بالقصاص دلالة واضحة على مشروعية القصاص.

٢ - عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ عَامَ فَتْحِ مَكَّةَ قَتَلَتْ خُزَاعَةٌ رَجُلًا مِنْ بَنِي لَيْثٍ بِقَتْلِ لَهِمْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ «وَمَنْ قَتَلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ: إِمَّا يُودَى، وَإِمَّا يُقَادُ» (٤).

وجه الدلالة:

تخيير ولي الدم بين القود، وهو القصاص، وبين الدية يدل على أن القصاص حق مشروع له.

(١) أخرجه البخاري في الديات، باب (٨) من قتل له قتيل، حديث رقم ٦٨٨١ [انظر البخاري مع الفتح (٢١٤/١٢)].

(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١٩٣/٦).

(٣) سبق تخريجه. انظر ص ٩٤.

(٤) أخرجه البخاري في الديات، باب (٨) من قتل له قتيل، حديث رقم ٦٨٨٠ [انظر البخاري مع الفتح (٢١٣/١٢)].

٣ - عَنْ سَمُرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ قَتَلَ عَبْدَهُ قَتَلَنَا، وَمَنْ جَدَعَ عَبْدَهُ جَدَعَنَا» (١).

وجه الدلالة:

الحديث يدل على أن الحر يقتل بالعبد قصاصاً، وقد أخذ بهذا بعض الفقهاء؛ حيث يرون مشروعية القصاص من الحر بالعبد، ولئن جاز ذلك بين الحر والعبد؛ فإن دلالة على مشروعية القصاص من الحر بالحر تكون من باب أولى.

٤ - عَنْ عُمَرَ بْنِ حُصَيْنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَنَّ رَجُلًا عَضَّ يَدَ رَجُلٍ، فَتَزَعَ يَدَهُ مِنْ فَمِهِ، فَوَقَعَتْ ثَنِيَّتَاهُ فَأَخْتَصَمُوا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ: «يَعِضُّ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ كَمَا يَعِضُّ الْفَحْلُ، لَا دِيَّةَ لَكَ» (٢).

وجه الدلالة:

الحديث صريح في وجوب القصاص فيما دون النفس من الجروح كما يتضح من سبب نزول الآية كما يبين الحديث، يقول القرطبي: «ويقاد من جراح العمدة إذا كان مما يمكن القود منه» (٣).

ثالثاً: الإجماع.

أجمع الفقهاء على مشروعية القصاص في النفس وما دونها، يقول ابن قدامة في القصاص في النفس: «أجمع أهل العلم على أن الحر المسلم يقاد به قاتله، وإن كان مجدع الأطراف معدوم الحواس، والقاتل صحيحاً سوي الخلق، أو كان بالعكس» (٤).

(١) أخرجه أبو داود في الديات، باب (٧) من قتل عبده حديث رقم ٤٤٢٠ [انظر عون المعبود (١٢/٢٣٦)؛ والترمذي في الديات، باب (١٦) ما جاء في الرجل يقتل عبده، حديث رقم ١٤٣٢، وقال عنه حسن غريب [انظر الترمذي مع تحفة الأحوذى (٤/٦٧٣)؛ وابن ماجه في الديات، باب (٢٣) هل يقتل الحر بالعبد حديث رقم ٢٦٦٣ [السنن (٢/٨٨٨)] وقد جزم القرطبي بصحة الحديث أخذاً بتصحيح الإمامين البخاري والمديني له [انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٢/٢٤٩)].

(٢) أخرجه البخاري في الديات، باب (١٨) إذا عض رجلاً فوقع ثنياه، حديث رقم ٦٨٩٢ [انظر البخاري مع الفتح (١٢/٢٢٩)].

(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٦/٢٠١).

(٤) ابن قدامة: المغني والشرح الكبير (٩/٣٣٥).

ويقول في القصاص فيما دون النفس: «أجمع المسلمون على جريان القصاص فيما دون النفس إذا أمكن؛ ولأن ما دون النفس كالنفس في الحاجة إلى حفظه بالقصاص، فكان كالنفس في وجوبه»^(١).

المطلب الثالث: الحكمة من مشروعية القصاص

بينت في المبحث السابق أن الشريعة قد حالت كثيراً دون الوقوع في جريمة القتل، أو ما هو دونها، وأن هذه الاحتياطات تعتبر بمثابة حواجز منيعة تحجز النفس عن الوقوع في هذه الجريمة، فإذا تعدى إنسان كل هذه الحواجز، ووقع في جريمة القتل أو ما هو دونها عمداً، وجب في حقه القصاص منه لولي الدم.

والقصاص في حقيقته إتلاف لنفسه، وإهدار لها، وهي من هذا الوجه تعتبر مفسدة عظيمة في حقه، وهنا يطرح تساؤل: ما الحكمة من هذا التشريع الذي تتميز به الشريعة الإسلامية عن القوانين الوضعية؟

ولعل وجه الإجابة عن هذا التساؤل يتضح من خلال الموازنة بين المفساد والمصالح المترتبة على إيقاع القصاص، وهذا ما يتم بيانه من خلال التالي:

١- المصالح المترتبة على إيقاع القصاص.

لعل أهم المصالح المترتبة على مشروعية القصاص ما أشارت إليه الآية الكريمة: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٢).

يقول الإمام الطبري^(*): «ولكم يا أولي العقول فيما فرضت عليكم، وأوجب لبعضكم على بعض من القصاص في النفوس والجراح والشجاج ما منع به بعضكم من قتل بعض... فحييتم بذلك، فكان لكم في حكمي بينكم بذلك حياة»^(٣).

(١) ابن قدامة: المغني والشرح الكبير (٤١١/٩).

(٢) البقرة: الآية ١٧٩.

(*) الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد، من أهل طبرستان، إمام ومجتهد مطلق، صاحب مذهب، وشيخ المفسرين قاطبة، له عدة مصنفات منها: أخبار الرسل والملوك، وهو في التاريخ، وجامع البيان في تفسير القرآن، واختلاف الفقهاء، وهو في الفقه، توفي سنة ٣١٠ هـ [انظر السبكي: طبقات الشافعية (٣/١٢٠)؛ الزركلي: الأعلام (٦/٦٩)].

(٣) الطبري: جامع البيان (٢/١١٤).

والحياة المترتبة على تشريع القصاص تتجلى في التالي:

أ- ردع كل من تسول له نفسه الاعتداء على أرواح الناس؛ لأنه يعلم أنه إذا قتل ظلماً وعدواناً وجب عليه القتل قصاصاً، فيمتنع عن قتل الآخرين أو ترويعهم، فينجو بذلك الناس من القتل، وينجو هو من القتل أيضاً؛ لارتداعه عن قتل الآخرين الموجب في حقه القصاص منه، وبهذا يحفظ حياته وحياة من كان يريد قتله.

يقول القاسمي(*) في تفسيره للآية: «لأنه إذا هم بالقتل، فعلم أنه يقتص منه فارتدع، سلم صاحبه من القتل، وسلم هو من القود - القصاص -، فكان القصاص سبب حياة نفسين»^(١).

ب - كذلك القصاص يشفي غيظ قلوب أولياء القتيل، فلا يتطلعون إلى قتل غير القاتل، كما كان يحصل في الجاهلية؛ حيث كانت تباد قبائل لمقتل واحد منهم، يقول القرطبي: «كانت العرب إذا قتل الرجل الآخر حمي قبيلاهما، وتقاتلوا، وكان ذلك داعياً إلى قتل العدد الكثير، فلما شرع الله سبحانه وتعالى القصاص قنع الكل به، وتركوا الاقتتال»^(٢).

ويقول الطبري: «ولكم في القصاص من القاتل بقاء لغيره؛ لأنه لا يقتل بالمقتول غير قاتله في حكم الله»^(٣).

وقد يرى أولياء الدم المصلحة في أخذ الدية، بل قد تجود نفوسهم بالعفو بعد تمكينهم من قبل الدولة من القاتل، ويصبح بين أيديهم، وبالتالي تهدأ نائرة الانتقام، وتحقن الدماء، ويترتب على ذلك وقف تسلسل الإجرام، وعدم أخذ البريء والاعتداء عليه بجريرة المجرم وجرمه^(٤).

(*) القاسمي: جمال الدين بن محمد بن قاسم الحلاق، إمام الشام في عصره، مولده ووفاته في دمشق، له عدة مصنفات، منها: دلائل التوحيد، إصلاح المساجد من البدع والعوائد، ومحاسن التأويل، توفي سنة ١٣٣٢هـ [انظر الزركلي: الأعلام (٢/١٣٥)].

(١) القاسمي: محمد جمال الدين، محاسن التأويل، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، مصر (٣/٤٠٢) ويشار إليه: (القاسمي: محاسن التأويل).

(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٢/٢٥٦).

(٣) الطبري: جامع البيان (٢/١١٥).

(٤) انظر زيدان: القصاص (١٣٥)؛ دوكوري: التدابير الواقية من القتل (٢٤٦)؛ بهنسي: القصاص =

ج - يضاف إلى ذلك أن القصاص حياة للمجتمع عموماً، بما يوفره لأفراده من أمن ناجم عن حسم مادة الجريمة وبواعثها ومهيجاتها.

ثانياً: المفسدة المتخيلة من القصاص.

المفسدة المتخيلة من القصاص، هي إهدار دم الجاني، وتفويت نفسه، وهي في حقه مفسدة، والناظر للقوانين الوضعية يرى أنها نظرت إلى هذه المفسدة بعين الاعتبار مغفلة للمصالح العظمى التي يجنيها المجتمع عموماً، وكثيراً من الأبرياء خصوصاً من القصاص، ورجحت جانب درء مفسدة خاصة مرجوحة عن جانٍ مذنب على جلب مصالح عظمى كلية عامة للمجتمع، فكانت النتيجة ما يلي:

١ - الاستهتار بالدماء والاستهانة بها، وما يترتب على ذلك من انتشار جريمة القتل، والوقوع بها لأهون الأسباب، وبالتالي هتك حرمة الإنسان وقديسيته.

٢ - تسلسل الجريمة في المجتمع، الناتج عن التشفي والانتقام، وبالتالي وقوع كثير من الأبرياء ضحايا، وقتلى لأجل حماية قوانين المجتمع لمجرم جاني، وتسلسل الجريمة شلال لا ينتهي تدفقه.

٣ - شيوع الفوضى والحدق في المجتمع، وما يترتب على ذلك من انعدام الأمن، فيعيش المجتمع كله حياة مهينة يكتنفها الخوف، والانتقام.

هذه بعض مفاصد إلغاء القصاص في القتل، وهو مبني على اعتبار مصلحة جزئية مقابل إلغاء مصالح أعظم منها، وهنا يطرح تساؤل وهو: بأي ميزان تعاملت الشريعة مع مفسدة تفويت حياة الجاني.

لقد تعاملت الشريعة مع هذه المفسدة من خلال ميزاني العدل والإحسان، أما بالنسبة لميزان العدل، فإنه تتجلى حكمة التشريع في القصاص من خلال تحقيق العدالة بين الجاني والمجني عليه عند إيقاع هذه العقوبة، فكما أن الجاني حرم المجني عليه من التمتع بحياته، وجب أن يحرم الجاني كذلك من التمتع بالحياة؛ ليكون الجزاء من جنس العمل.

= (١٢)؛ الخياط: د عبد العزيز الخياط، المؤيدات التشريعية، ط الثانية ١٩٨٦م، دار السلام القاهرة (٩٠) ويشار إليه: (الخياط: المؤيدات التشريعية).

أما بالنسبة لميزان الإحسان، فيتضح في جانبين وهما:

الأول: تشريع الدية كعوض لأولياء الدم على مصيبتهم.

الثاني: الترغيب في العفو عن الجاني.

فقبول الدية يعتبر من باب الإحسان من أولياء الدم؛ وهذا واضح في قبولهم المال عوضاً عن نفس المجني، وهو بمثابة قبول الأدنى عوضاً عما هو أنفس منه وأعلى رتبة، وهذا لا يتأتى - إذا كان عن طيب نفس - إلا من محسن.

أما الترغيب في العفو، والجود به من قبل أولياء الدم، فجانب الإحسان واضح جلي فيه.

ومن خلال ميزان الإحسان يلحظ أن الشريعة راعت جانب الجاني إلى أبعد حد متصور، ولكن في الحدود التي لا يترتب عليها أي مفسد تربو على المصلحة المستجلبة.

هذه المعاني التي تتجلى لنا من خلال بيان حكمة تشريع القصاص، لتدل دلالة واضحة أن مثل هذا التشريع لا يكون إلا من لدن حكيم خبير، وهذا ما حدا بعبد القادر عودة لأن يقول: «ليس في العالم كله قديمه وحديثه عقوبة تفضل عقوبة القصاص، فهي أعدل العقوبات؛ إذ لا يجازي المجرم إلا بمثل فعله، وهي أفضل العقوبات للأمن والنظام؛ لأن المجرم حينما يعلم أنه سيجزى بمثل فعله، لا يرتكب الجريمة غالباً»^(١).

(١) عودة: التشريع الجنائي (١/٦٦٤).

المبحث الثالث: حق الدفاع عن النفس

لم تترك الشريعة الإسلامية الإنسان عرضة لأن ينتهك عرضه، أو ينهب ماله، أو يعتدى عليه، بل سنت له من القوانين ما يخوله الدفاع عن نفسه وماله وعرضه حال الاعتداء عليها من الآخرين، وهو ما يعرف في الشريعة بأحكام دفع الصائل، وهي تتعلق كما يتضح بأمور ثلاثة، وهي: النفس والمال والعرض، والذي يعيننا في هذا المبحث هو أحكام الدفاع عن النفس؛ حيث إن الأمرين الآخرين لا يتعلقان بجوهر الرسالة.

أما بالنسبة لأحكام دفع الصائل المتعلقة بحفظ النفس، فيمكن بيانها في المطالب الخمسة التالية:

المطلب الأول: تعريف الصائل

أولاً: تعريف الصائل لغة:

الصيال في اللغة يأتي بمعنى الاستطالة على الآخرين والوثوب عليهم، يقال: صال عليه؛ أي استطال أو وثب عليه، والصؤول من الرجال؛ الذي يضرب الناس، والفحلان يتصاولان؛ أي يتواثبان^(١).

ثانياً: تعريف الصائل شرعاً:

لم يتعرض الفقهاء - في حدود علمي - لتعريف الصائل شرعاً، وقد يكون ذلك لوضوح المراد منه، ولكن ذكر العلامة شهاب الدين القليوبي^(*) تعريفاً للصيال قيد به معناه اللغوي فقال فيه: الصيال لغة: الاستطالة والوثوب، وشرعاً: استطالة مخصوصة^(٢).

(١) انظر ابن منظور: لسان العرب، مادة صول (١١/٣٨٧).

(*) القليوبي: أحمد بن أحمد بن سلامة شهاب الدين، فقيه شافعي وأديب من أهل قليب بمصر، له عدة مصنفات منها: تحفة الراغب، وهو في تراجم أهل البيت، وفضائل مكة والمدينة وبيت المقدس، توفي سنة ١٠٦٩هـ [انظر الزركلي: الأعلام (١/٩٢)].

(٢) قليوبي وعميرة: حاشيتان (٤/٢٠٦).

يفهم من كلام القليوبي: أن الصيال في الشرع؛ استطالة مقيدة بالشروط التي نص عليها العلماء، والتي تعطي للإنسان حق الدفاع عن نفسه.

ثالثاً: تعريف دفع الصائل شرعاً.

لم أجد تعريفاً لدفع الصائل يحد به، وإنما وجدت بعض المعاني عند البعض تشير إلى المراد به^(١)، ويمكن من خلالها تعريفه بأنه: حق أثبته الشرع يبيح للإنسان، أو يوجب له رد اعتداء غير مشروع حماية للنفس والمال والعرض.

المطلب الثاني: أدلة مشروعية دفع الصائل

تستند مشروعية دفع الصائل إلى الكتاب والسنة، وذلك على النحو التالي:

أولاً: الكتاب.

١- قال الله سبحانه وتعالى: ﴿...فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (١٩٤) (٢).

وجه الدلالة:

إن الآية صريحة في جواز رد الاعتداء بمثله، وهي تشمل كل اعتداء سواء كان بالاستطالة أو غيره، يقول الطبري: «فمن عدا عليكم؛ أي فمن شد عليكم ووثب بظلم، فاعدوا عليه؛ أي فشدوا عليه، ووثبوا نحوه قصاصاً لما فعل بكم، لا ظلماً» (٣).

ثانياً: السنة.

١- عَنْ سَعِيدِ بْنِ زَيْدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: «مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دِينِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دَمِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ أَهْلِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ» (٤).

(١) انظر عودة: التشريع الجنائي (٤٧٣/١)؛ دوكوري: التدابير الواقية من القتل (٢٢٠).

(٢) البقرة: الآية ١٩٤.

(٣) الطبري: جامع البيان (٢٠٠/٢).

(٤) أخرجه الترمذي في الديات، باب (٢٠) ما جاء من قتل دون ماله فهو شهيد، حديث رقم ١٤٤٠، وقال عنه: حسن صحيح [انظر الترمذي مع التحفة (٤/٦٨١)].

وجه الدلالة:

يدل الحديث على أن من قتل حال المدافعة عن واحد من الأمور المذكورة، ومنها النفس فهو شهيد، ولما كانت له الشهادة مع قتاله دفاعاً عن الأمور السابقة، دل ذلك على أن مقاتلته مشروعة؛ وقد علل البعض ذلك بأن المؤمن محترم ذاتاً ودماً وأهلاً ومالاً، فإذا أريد منه شيء من ذلك جاز له الدفع عنه^(١).

٢ - عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: «جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ إِنْ جَاءَ رَجُلٌ يُرِيدُ أَخْذَ مَالِي؟ قَالَ: فَلَا تُعْطِهِ مَالَكَ. قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَاتَلَنِي؟ قَالَ: قَاتِلْهُ. قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَتَلَنِي؟ قَالَ: فَأَنْتَ شَهِيدٌ. قَالَ: أَرَأَيْتَ إِنْ قَتَلْتُهُ؟ قَالَ هُوَ فِي النَّارِ»^(٢).

وجه الدلالة:

يدل الحديث على جواز المقاتلة لدفع الاعتداء على المال بغير الحق، وإمعاناً في الجواز نهى النبي ﷺ عن إعطاء المال للمعتدي، وطلب مقاتلته، ولئن جازت المقاتلة دفاعاً عن المال حال الاعتداء عليه من الآخرين، فجوازها دفاعاً عن النفس تكون من باب أولى.

٣ - عَنْ يَعْلَى بْنِ أُمَيَّةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: كَانَ لِي أَجِيرٌ، فَقَاتَلَ إِنْسَانًا، فَعَضَّ أَحَدُهُمَا إصْبَعَ صَاحِبِهِ، فَأَنْتَزَعَ إصْبَعَهُ، فَأَنْدَرَ ثَنِيَّتَهُ، فَسَقَطَتْ، فَأَنْطَلَقَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَاهْدَرَ ثَنِيَّتَهُ، وَقَالَ: «أَفِيدِعْ إصْبَعَهُ فِي فِيكَ تَقْضُمَهَا». قَالَ: أَحْسِبُهُ قَالَ: كَمَا يَقْضُمُ الْفَحْلُ»^(٣).

وجه الدلالة:

إن إهدار النبي لثنية المعتدي - أي أسنانه الأمامية - التي سقطت بسبب دفاع المعضوض عن نفسه، يدل دلالة واضحة أن الدفاع عن النفس من اعتداء الآخرين جائز، وما ينتج عنه في حق المعتدي يعتبر مشروعاً للمعتدي عليه إذا لم يتجاوز حد الدفاع عن النفس، ولو لم يكن ذلك جائزاً لما أهدر النبي ﷺ ثنية المعتدي.

(١) انظر المباركفوري: تحفة الأحوذى (٤/٦٨١).

(٢) أخرجه مسلم في الإيمان، باب (٦٢) الدليل على أن من قصد أخذ مال غيره بغير حق كان مهדר الدم، حديث رقم ١٤٠ [انظر مسلم بشرح النووي (١/٤٠٣)].

(٣) أخرجه البخاري في الإجارة، باب (٥) الأجير في الغزو، حديث رقم ٢٢٦٥ [انظر البخاري مع الفتح (٤/٥١٨)].

المطلب الثالث: آراء الفقهاء في مشروعية الدفاع عن النفس

اختلف الفقهاء في حكم الدفاع عن النفس، وذلك على النحو التالي:

الرأي الأول:

يجب الدفاع عن النفس، ورد صولة المعتدي، وهو رأي جمهور الفقهاء من الأحناف، والمالكية في الراجح عندهم، وكذلك الشافعية في حال كون المعتدي كافراً أو بهيمة، أو قاطع الطريق، والحنابلة إذا كان الدفاع في غير فتنة^(١).

الرأي الثاني:

يجوز الدفاع عن النفس، والاستسلام أفضل إذا كان المعتدي محقون الدم عند الشافعية، أو كان الصيال في فتنة عند الحنابلة^(٢).

الأدلة

أولاً: أدلة الضريق الأول.

استدل القائلون بوجوب الدفاع عن النفس حين الاستطالة عليها بما يلي:

١ - قال تعالى: ﴿...وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ...﴾ (١٩٥) ﴿٣﴾.

وجه الدلالة:

الآية نهى صريح يدل على حرمة إلقاء الإنسان نفسه في التهلكة، وترك الدفاع عن النفس يعتبر إلقاء للنفس للتهلكة، وهو منهي عنه بنص الآية؛ لذا وجب الدفاع عن النفس حال الاعتداء عليها^(٤).

٢ - قال رسول الله ﷺ: «وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دَمِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ»^(٥).

(١) انظر ابن عابدين: رد المحتار (٣٥١/٥)؛ الدسوقي: حاشية الدسوقي (٣٥٧/٤)؛ الشافعي: الأم

(٢) (٣١/٦)؛ الشربيني: مغني المحتاج (١٩٥/٤)؛ ابن قدامة: الكافي (١٦٦/٤).

(٣) انظر الشربيني: مغني المحتاج (١٩٥/٤)؛ ابن قدامة: الكافي (١٦٦/٤).

(٤) البقرة: الآية ١٩٥.

(٥) انظر الشربيني: مغني المحتاج (١٦٥/٤).

(٥) سبق تخريجه. انظر ٢٧٦.

وجه الدلالة:

بين النبي ﷺ أن من قُتل دفاعاً عن نفسه كان شهيداً، وكونه شهيداً هنا يدل على أن له القتل والقتال كما لو كان في المعركة، ودفاعه عن نفسه يكون واجباً^(١).

ثالثاً: القياس.

يجب الدفاع عن النفس قياساً على المضطر الذي لا يجد ما يأكله إلا المحظور بجامع صيانة النفس من الهلاك في كل، فكما يجب على المضطر دفع الهلاك عن نفسه بأكل المحظور، كذلك يجب على الإنسان دفع الهلاك عن نفسه حال الاعتداء عليه^(٢).

ثانياً: أدلة الفريق الثاني.

استدل الفريق الثاني القائل بنسب الاستسلام وترك الدفاع عن النفس إذا كان المعتدي معصوماً كالشافعية، أو كان الصيال في فتنة كالحنابلة بما يلي:

١- عن خباب بن الأثر رضي الله عنه فيما يرويه عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ ذَكَرَ فِتْنَةَ الْقَاعِدِ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْقَائِمِ، وَالْقَائِمُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْمَاشِي، وَالْمَاشِي فِيهَا خَيْرٌ مِنَ السَّاعِي، فَقَالَ: «فَإِنْ أَدْرَكَتَ ذَاكَ، فَكُنْ عَبْدَ اللَّهِ الْمَقْتُولِ... وَلَا تَكُنْ عَبْدَ اللَّهِ الْقَاتِلِ»^(٣).

٢- عَنْ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنَّ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ فِتْنًا كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلَمِ، يُصْبِحُ الرَّجُلُ فِيهَا مُؤْمِنًا، وَيُمْسِي كَافِرًا، وَيُمْسِي مُؤْمِنًا، وَيُصْبِحُ كَافِرًا، الْقَاعِدُ فِيهَا خَيْرٌ مِنَ الْقَائِمِ، وَالْمَاشِي فِيهَا خَيْرٌ مِنَ السَّاعِي، فَكَسِّرُوا قَسِيكُمْ، وَقَطَّعُوا أَوْتَارَكُمْ، وَأَضْرِبُوا سِوْفَكُمْ بِالْحِجَارَةِ، فَإِنْ دَخَلَ يَعْني عَلَى أَحَدٍ مِنْكُمْ فَلْيَكُنْ كَخَيْرِ ابْنِي آدَمَ»^(٤).

(١) انظر الشرييني: مغني المحتاج (٤/١٩٤)؛ دوكوري: التدابير الواقية من القتل (٢٢٤).

(٢) انظر الشرييني: مغني المحتاج (٤/١٩٤).

(٣) أحمد في مسند البصريين برقم ٢١٢١ [المسند (٥/١٣٣)].

(٤) أخرجه أبو داود في الفتن والملاحم، باب (٢) النهي عن السعي في الفتنة، حديث رقم ٤٢٣٩ [انظر

عون المعبود (١١/٣٣٧)]؛ والترمذي في الفتن، باب (٣٠) ما جاء في اتخاذ سيف من خشب،

حديث رقم ٢٣٠٠، وقال عنه: هذا حديث حسن غريب [انظر تحفة الاحوذى (٦/٤٣٦)].

وجه الدلالة:

إن الأحاديث السابقة واضحة الدلالة على جواز الاستسلام، والندب إليه إذا كان الاعتداء حصل من مسلم، وحال كون الاعتداء حصل في زمن فتنة.

ثانياً: الآثار.

استدلوا بما ورد عن عثمان أنه ترك الدفاع عن نفسه في الفتنة التي وقعت في زمانه، بل منع عبده - وكانوا أربعمائة - من الدفاع عنه، وقال لهم: من ألقى سلاحه فهو حر، وقد اشتهر ذلك عند الصحابة، ولم ينكر عليه أحد منهم، ولو كان الدفاع عن النفس واجباً، لنقل عن الصحابة إنكارهم على عثمان رضي الله عنه تركه الدفاع عن نفسه^(١).

موازنة وترجيح:

يتضح من سياق أدلة الفريقين أنها في غير محل النزاع، حيث إن أدلة الفريق الأول (الجمهور) دلالتها عامة في الأحوال العادية، أما أدلة الفريق الثاني فلا تصدق إلا على حال الفتنة، وهي بذلك تتفق مع رأي الحنابلة، أما بالنسبة للشافعية فهي لا تصدق على رأيهم في ندب الاستسلام للصائل إذا كان مسلماً، وعليه يمكن اعتبار رأي الجمهور في المسألة أرجح للأسباب التالية:

١ - قوة أدلتهم فالآية صريحة في النهي عن إلقاء الإنسان نفسه في التهلكة، والاستسلام للصائل هو عين الوقوع في ذلك النهي، وكذلك فإن قياسهم دفع الصائل على المضطر في تناوله للمحظور قياس سليم، فالمعتدى عليه مضطر للدفاع عن نفسه، ولا فرق بينه وبين المضطر إلى تناول المحظور إلا في مصدر الخطر، وهو لا دخل له في الوجوب أو عدمه؛ لأن الوجوب تعلق بإحياء النفس وإنقاذها من خطر واقع بها.

٢ - كما يحرم على الإنسان قتل نفسه، كذلك يحرم عليه إباحة قتله، وفي ترك الدفاع عن النفس إباحة لقتلها.

٣ - يعتبر دفع الصائل من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو واجب باتفاق العلماء؛ لذا يأخذ حكمه، ولو اعتبرنا الاستسلام للقتل حال الصيال مندوباً؛ لأدى ذلك إلى انتشاره و تفشي الاستطالة على نفوس الناس وأعراضهم

(١) انظر الشربيني: مغني المحتاج (٤/١٩٥)؛ ابن قدامة: الكافي (٤/١٦٦).

وأموالهم، وذلك من أعظم المنكرات؛ لذا وجب إزالتها، ولا يتأتى ذلك بصورته الكاملة إلا إذا اعتبرنا الدفاع عن النفس واجباً.

٤ - استدلال الشافعية في قصة عثمان رضي الله عنه في الدلالة على ندب الاستسلام إذا كان الصائل مسلماً استدلال مع الفارق؛ لأن ما حصل لعثمان رضي الله عنه كان في زمن فتنة، وترك القتال في زمن الفتنة من شأنه أن يخمد نار الفتنة، أما تركه في الأحوال العادية لدفع صولة معتدٍ من شأنه أن يشجع على الاستطالة والوثوب على أرواح الناس.

للأسباب السابقة أرى ترجيح رأي الجمهور في وجوب الدفاع عن النفس، ولكن يمكن الجمع بين أدلتهم، وأدلة الحنابلة بالقول أن الدفاع عن النفس واجب إلا في حالة الفتنة فإنه يصبح جائزاً.

المطلب الرابع: الحكمة من مشروعية الدفاع عن النفس

تتجلى حكمة مشروعية دفع الصائل من خلال الموازنة بين المفسد والمصالح حال اعتباره أو عدمه، وذلك على النحو التالي:

١ - يعتبر دفع الصائل المعتدي مفسدة؛ لأنه قد ينجم عنه تفويت نفس الصائل بقتله، لكن الشريعة أباحت هذه المفسدة؛ لأنه بها يتم دفع مفسدة أعظم منها، وهي خسارة نفسين بدل نفس واحدة.

وبيان ذلك أن إباحة قتل المعتدي فيها إحقاق للحق، بينما عدم إباحة قتله يفضي إلى قتل الصائل المعتدي للمصول عليه، وبالتالي يكون الصائل قد ارتكب جريمة، وقتل نفساً بغير حق، ويترتب على ذلك أن يُقتل قصاصاً بسبب جريمته، فينتج عن ذلك إتلاف نفسين، وهما المقتول المعتدي عليه، والقاتل تلتف نفسه قصاصاً، بينما في الحالة الأولى التي يباح فيها دفع الصائل وإن أدى إلى قتله لا يكون فيه إلا إتلاف نفس واحدة، وهي نفس الصائل المعتدي، وإتلاف نفس واحدة أخف من قتل نفسين؛ لذا تتركب المفسدة الأخف لدفع المفسدة الأعظم^(١).

٢ - تشريع دفع الصائل له أثره المباشر في نشر الأمن في المجتمع، وعدم استطالة بعض أصحاب النفوس المريضة على أرواح الناس الآمنة، وهي بذلك تحقق

(١) انظر السيوطي: الأشباه والنظائر (٨٧)؛ ابن عبد السلام: قواعد الأحكام (١/١١٧).

مصلحة كلية عامة على مستوى المجتمع تتعلق بحماية أرواح الناس، بينما عدم تشريعه لا يكون إلا حماية لنفس معتدية، وبالتالي تحقيق مصلحة جزئية تتعلق به، والمعلوم أنه إذا تعارضت مصلحة كلية عامة مع مصلحة جزئية خاصة، قدمت الكلية على غيرها.

٣ - تشريع دفع الصائل فيه ردع لكل من تسول له نفسه الاعتداء على الآخرين، لأنه إذا علم كل مجرم بأن عدوانه سيقابل بالمثل سواء ممن اعتدى عليه أو غيره ممن يقدر على ذلك، عندها يحتاط لنفسه ولا يتجرأ لتعريضها للهلاك هدرًا، وربما أدى ذلك إلى إقلاعه عما أراد حفاظاً على سلامة نفسه، وبذلك ينجو هو، وينجو من أراد الاعتداء عليه، بينما عدم تشريع دفع الصائل يترتب عليه استتالة المجرمين على الأرواح الآمنة وتعريضهم للهلاك لأتفه الأسباب.

المطلب الخامس: شروط دفع الصائل

لم يترك الفقهاء حق الدفاع عن النفس مرسلاً، إنما قيدوه ببعض الشروط التي تتحقق من خلالها الحكمة من مشروعيتها، وهذه الشروط هي:

١ - أن يكون هناك اعتداء غير مشروع؛

يشترط في حق الدفاع عن النفس أن يكون الاعتداء الواقع على النفس غير مشروع؛ لذا لا يعتبر اعتداء الأب على ابنه، أو الزوج على زوجته، أو المعلم على الطلاب بغرض التأديب من باب الاعتداء؛ لأن فعل هؤلاء أجازته الشريعة، ولا يدخل في باب العدوان، والضابط في ذلك أن كل عمل أوجبته الشريعة أو أجازته لا يعتبر اعتداء إذا باشره صاحب الحق فيه، كالقبض أو التفتيش أو الجلد وغير ذلك من الحقوق المقررة للأفراد والسلطات العامة.

٢ - أن يكون الاعتداء حالاً؛

لا يعتبر المصول في حالة الدفاع عن النفس إلا إذا كان الاعتداء واقع بالفعل، فإن لم يكن كذلك، فإن فعل المصول في مثل هذه الحالة لا يعتبر دفاعاً، وإنما يعتبر اعتداءً، وبالتالي فإن الاعتداء المؤجل لا يعتبر محلاً للدفاع، وكذلك التهديد لا يعتبر اعتداءً، وإذا اعتبر اعتداءً في حد ذاته، فإنه يدفع بما يناسبه، كاللجوء إلى السلطات العمومية لصدّه، ومثل هذه الحالات لا تجيز للمصول عليه الدفاع عن نفسه بالاعتداء على من يهدده بالاعتداء.

والاعتداء الحال لا يشترط أن يكون واقعاً على نفس المدافع، بل قد يكون على غيره إذا كان معصوماً، فيأخذ حكم الدفاع عن النفس من حيث الوجوب أو الجواز، لأن مشروعية دفع الصائل لا تقتصر على دفعه عن النفس فقط، بل يتعداها إلى الدفاع عن الغير حال الاعتداء إذا أمكن ذلك، وهو بذلك يدخل في باب: (انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً)^(١) جاء في مغني المحتاج: «والدفع عن الغير كهو عن نفسه». ومحل الوجوب عند الشافعية في الدفاع عن الغير في حالة أن يأمن المدافع في رده الاعتداء من الهلاك؛ إذ لا يلزمه أن يجعل روحه بدلاً عن روح غيره^(٢).

٣ - أن لا يمكن دفع الاعتداء بطرق أخرى غير الضرب أو القتل؛

يشترط للمصول عليه في رد الاعتداء أن يستخدم كل الوسائل الممكنة التي يتصور من خلالها دفع الاعتداء بالطرق السلمية إذا وجدت، وإذا أمكن دفع الصائل بوسيلة أخرى غير الدفاع كالاستغاثة أو الصراخ مثلاً وجب استعمالها، وإذا أهمل المصول عليه ذلك، واقتصر مباشرة على رد الاعتداء بالقوة دون استخدام الوسائل الأخرى المتاحة يعتبر بذلك معتدياً، ويتحمل نتائج عمله.

٤ - أن يدفع الاعتداء بالقوة اللازمة لرده دون تجاوز الحد في ذلك؛

يشترط لرد الاعتداء أن يتدرج المصول عليه في رده دون تجاوز الحد فإن أمكن دفعه بالصراخ وجب استعماله دون تجاوزه إلى وسيلة أخرى، فإن لم يُدفع بالصراخ استخدم المصول من القوة أيسر ما يندفع به الاعتداء، ويتدرج بذلك إلى أن يندفع الاعتداء، ولا يجوز استخدام القوة مباشرة لرد الاعتداء؛ لأنه قد يندفع الصائل بأقل من ذلك.

فإن عَدَلَ المصول عليه عن استخدام الوسائل الأقل ضرراً إلى الأشد دون حاجة لذلك، فإنه يعتبر معتدياً ومتجاوزاً للحد المشروع له.

والمقياس الصحيح للقوة اللازمة لدفع الاعتداء هو ظن المدافع المبني على أسباب معقولة، فإذا استخدم المدافع قوة أكثر من اللازم دون أن يكون هناك أسباب معقولة لاستخدامها، كان معتدياً، ويتحمل تبعات هذا الاعتداء^(٣).

(١) هذه العبارة جزء من حديث صحيح أخرجه البخاري في المظالم، باب (٥) أعن أخاك ظالماً أو مظلوماً، حديث رقم ٢٤٤٣ [انظر البخاري مع الفتح (١١٧/٥)].

(٢) انظر الشرييني: مغني المحتاج (١٩٥/٤).

(٣) انظر الدسوقي: حاشية الدسوقي (٣٥٧/٤)؛ الشرييني: مغني المحتاج (١٩٥/٤)؛ ابن قدامة:

المبحث الرابع: حكم اعتداء الإنسان على نفسه بإهلاكها أو تعريضها للهلاك

النفس البشرية هبة من الله ووديعة لها حرمتها، لا يجوز الاعتداء عليها بإهلاكها أو تفويت منافعها، سواء بفعل الغير، أو بفعل الإنسان نفسه، وانطلاقاً من هذا المبدأ جاء تحريم الانتحار، والوعيد الشديد لمن تسول له نفسه ارتكاب هذه الجريمة. ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل تعداه إلى تحريم كل ما يفضي إلى تعريض النفس للهلاك، ولكن كان بغرض اللهو، ويمكن بيان نهج الشريعة في حفظ النفس من هذا الوجه في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: منهج الشريعة في محاربة الانتحار(*) وبواعثه

تضمنت الشريعة منهجاً فريداً في محاربة الانتحار ومهيئاته سواء في الجانب الوقائي أم في الجانب العقابي، وترتب على هذا المنهج إحجام النفس المسلمة عن الإقدام عليه، أو حتى التفكير به حتى أضحت هذه الجريمة في المجتمعات الإسلامية نادرة الوقوع. هذا المنهج يمكن بيانه من خلال العناوين الثلاثة التالية:

أولاً: الجانب الوقائي لجريمة الانتحار.

تعتبر طبيعة المنهج الإسلامي وما تضمنه من تشريعات وتوجيهات مميزة السبب الرئيس في ندرة حالات الانتحار في المجتمعات الإسلامية، واقتلاع فكرة الإقدام عليه بين الأفراد، ومن أهم المؤثرات في تقليل ظاهرة الانتحار في المجتمع الإسلامي ما يلي:

(*) الانتحار لغة من النحر، والنحر الذبح في الحلق، والنحر موضع الذبح في الحلق، ونحره ينحره نحرأ؛ أي أصاب نحره، ونحر البعير؛ أي طعنه في منحه، حيث يبدو الحلقوم من أعلى الصدر، وانتحر الرجل أي نحر نفسه وأهلكها بوسيلة ما. [انظر ابن منظور: لسان العرب، باب الرأ، فصل النون، مادة نحر (١٩٤/٥ وما بعدها)].

والانتحار اصطلاحاً: إتلاف طوعي للجسد من قبل صاحبه بإزهاق الروح [موسى: المسؤولية

١ - بينت سابقاً أن المصلحة الشرعية تتميز بكونها لا تقتصر على اللذة المادية؛ بل تتعدى ذلك إلى الجانب الروحي، وكذلك حدود المنفعة لا تقتصر على المنفعة الدنيوية؛ بل تتعداها لتشمل منافع الآخرة، وهذه الميزات التي تميزت بها المصلحة الشرعية كان لها الأثر المباشر في النفس البشرية، ففي اللحظة التي تحرم من بعض جوانب اللذة المادية تجد متنفساً في الجانب الروحي الذي يمدها بالأمل، ويجنبها اليأس من الحياة، وفي اللحظة التي تتعرض فيها النفس البشرية إلى ظروف قاسية، وتخذلها منافع الدنيا، ترى المجال واسعاً لتحقيق منافع الآخرة، بل طبيعة المصلحة الشرعية التي تجعل من الدنيا مزرعة للآخرة تنمي في النفس البشرية الميل إلى تحصيل مصالح الآخرة أكثر من ميلها إلى تحصيل منافع الدنيا^(١).

ومن ناحية أخرى فإن النفس البشرية عندما تقدم على الانتحار في ظل المناهج والتصورات غير الإسلامية، فإنها ترى في ذلك متنفساً لها من اليأس الذي يلازمها، وهروباً من الواقع الأليم والظروف القاسية التي تحيط بها، أو بعبارة أخرى ترى في الانتحار راحة من الآلام، ومصلحة تربو على مصلحة إبقاء حياته في ظل الآلام والظروف القاسية التي يعيشها؛ أي أنه يرى في الانتحار الانتقال من الآلام إلى الراحة الخالدة، ولن يملك أي بشر أن يحاسبه أو يعاقبه على هذه الجريمة؛ لأنه بإهلاكه لنفسه قد خرج من دائرة المحاسبة والعقوبة البشرية.

أما في ظل التصورات الإسلامية التي تنظر للمصلحة بمفهومها الواسع والشامل لحياتي الدنيا والآخرة، وعلى ضوء الوعيد الشديد والترهيب المخيف، والعقوبة الشنيعة التي تنتظر مرتكب هذه الجريمة في الآخرة، فإن النفس البشرية لا ترى في الانتحار خلوداً إلى الراحة الأبدية، بل على العكس ترى فيه خروجاً من دائرة الآلام المحتملة إلى دائرة العذاب المقيم، ومن دوامة الظروف الصعبة التي يؤجر الإنسان على تحملها إلى دوامات الفزع الأكبر والسخط الدائم، والشقاء الأبدي.

هذا المعنى والمعاني السابقة المترتبة على طبيعة المصلحة الشرعية وخصائصها تغرس في النفس البشرية مناعة حتى من التفكير بالانتحار لا الإقدام عليه، والإحجام عنه، لا الإقبال عليه مهما كانت مرارة الحياة، وشظف العيش، وقسوة الظروف.

(١) انظر صفحة (٣٨ وما بعدها) من هذا البحث

٢ - إن طبيعة المعاني الإيمانية والتوجيهات الربانية في ظل الإسلام، تغرس في النفس البشرية روح الأمل، وعين الرضا،^(١) لدرجة تؤهله لمسايرة الحياة ومجابتها لا الهروب منها، ومن هذه المعاني على سبيل المثال: اعتبار الدنيا مزرعة للآخرة، ودار ابتلاء واختبار يعقبها دار راحة وخلود في الجنة، وأيضاً فإن إيمان الإنسان بأن الأرزاق إنما قسمت من لدن إله عادل، وبأن ما أصابه ما كان ليخطئه، والنظر إلى فوات بعض مصالح الدنيا - كالغنى مثلاً - بأنه يترتب عليه زيادة الأجر والنعيم في الآخرة إن صبر على ذلك، وأن احتمال الابتلاءات والمحن والصبر عليها يترتب عليه نيل الأجر الجزيل في الآخرة... إلخ.

فهذه المعاني - وغيرها كثير - تغرس في النفس البشرية الرضا عما تجابهه في الحياة الدنيا من بلاءات ومحن، والصبر على تقلبات الزمان، ويترتب على ذلك أن كثيراً من مهيجات الانتحار تنقلب في ظل التصورات الإسلامية إلى نعم ومزايا لأصحابها، بدلاً من كونها نقماً في ظل التصورات غير الإسلامية، وبالتالي فإن دوافع الانتحار ومهيجاته في ضوء التصور الإسلامي ومعانيه الإيمانية تعتبر ضعيفة جداً، وهذا ما يبرز لنا سبب ندرة الانتحار في المجتمعات الإسلامية، وعلى العكس فإن نسبة الانتحار في المجتمعات غير الإسلامية عالية جداً، على سبيل المثال فإن عدد الذين انتحروا خلال عام ١٩٨٩ في انكلترا وويلز أربعة آلاف وأربعمائة وعشرون شخصاً، ومقارنة مع سنة ١٩٨٧م التي بلغ عدد المتحرين فيها ثلاثة آلاف وتسعمائة وستة وثمانين شخصاً؛ أي أن معدل الانتحار خلال العامين قد زاد بنسبة ٦٪^(١).

إن هذه النسبة العالية تكاد تبدو خيالية في مجتمع يتميز بظروف معيشية جيدة جداً مقارنة مع المجتمعات الإسلامية، التي تعتبر حالات الانتحار فيها معدومة أو شبه معدومة، وهذا ما يبرز لنا مدى الأثر الفعال والمتكامل الذي تركه المنهج الإسلامي في نفوس أتباعه، وما ترتب عليه من إحجام الأفراد في المجتمعات الإسلامية عن الانتحار.

ثانياً: منهج الإسلام في التهريب من جريمة الانتحار.

سلكت الشريعة منهجاً متكاملًا في التهريب من جريمة الانتحار مبرزة في ذلك مدى شناعة هذه الجريمة وسوء عاقبتها، وهذا ما يمكن بيانه في النقاط الأربع التالية:

(١) انظر موسى: المسؤولية الجسدية (٤٣).

١ - عقوبة الانتحار الخلود في نار جهنم، والجزاء من جنس العمل.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ، فَحَدِيدَتُهُ فِي يَدِهِ يَتَوَجَّأُ بِهَا فِي بَطْنِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا. وَمَنْ شَرَبَ سَمًّا فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَهُوَ يَتَحَسَّاهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا، وَمَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَهُوَ يَتَرَدَّى فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا» (١).

٢ - الإقدام على الانتحار دلالة على سوء العاقبة.

عَنْ سَهْلِ بْنِ سَعْدٍ السَّاعِدِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ التَّقَى هُوَ وَالْمُشْرِكُونَ، فَاقْتَتَلُوا، فَلَمَّا مَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى عَسْكَرِهِ، وَمَالَ الْآخَرُونَ إِلَى عَسْكَرِهِمْ، وَفِي أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رَجُلٌ لَا يَدْعُ لَهُمْ شَاذَةً وَلَا فَاذَةً (*) إِلَّا اتَّبَعَهَا، يَضْرِبُهَا بِسَيْفِهِ، فَقِيلَ: مَا أَجْزَأَ مِنْكَ الْيَوْمَ أَحَدٌ كَمَا أَجْزَأَ فُلَانٌ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَمَا إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ، فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ: أَنَا صَاحِبُهُ، قَالَ: فَخَرَجَ مَعَهُ، كُلَّمَا وَقَفَ، وَقَفَ مَعَهُ، وَإِذَا أَسْرَعَ أَسْرَعَ مَعَهُ، قَالَ: فَجَرَحَ الرَّجُلُ جَرْحًا شَدِيدًا فَاسْتَعْجَلَ الْمَوْتَ، فَوَضَعَ سَيْفَهُ بِالْأَرْضِ وَذَبَابُهُ بَيْنَ ثَدْيَيْهِ، ثُمَّ تَحَامَلَ عَلَى سَيْفِهِ، فَقَتَلَ نَفْسَهُ. فَخَرَجَ الرَّجُلُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ قَالَ: وَمَا ذَاكَ؟ قَالَ الرَّجُلُ: الَّذِي ذَكَرْتَ أَنَّنَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ، فَأَعْظَمَ النَّاسُ ذَلِكَ، فَقُلْتُ أَنَا لَكُمْ بِهِ فَخَرَجْتُ فِي طَلَبِهِ ثُمَّ جَرَحَ جَرْحًا شَدِيدًا، فَاسْتَعْجَلَ الْمَوْتَ، فَوَضَعَ نَصْلَ سَيْفِهِ فِي الْأَرْضِ، وَذَبَابُهُ بَيْنَ ثَدْيَيْهِ، ثُمَّ تَحَامَلَ عَلَيْهِ، فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: عِنْدَ ذَلِكَ: إِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ عَمَلَ أَهْلِ الْجَنَّةِ فِيمَا يَبْدُو لِلنَّاسِ، وَهُوَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ وَإِنَّ الرَّجُلَ لَيَعْمَلُ عَمَلَ أَهْلِ النَّارِ فِيمَا يَبْدُو لِلنَّاسِ، وَهُوَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ (٢).

(١) أخرجه البخاري في الطب باب (٥٦) شرب الدواء والسم، حديث ٥٧٧٨ [انظر البخاري مع الفتح

(١٠/٢٥٨)؛ ومسلم في الإيمان باب (٤٧) غلظ تحريم قتل الإنسان لنفسه، واللفظ له، حديث

رقم ١٠٩ [انظر النووي بشرح مسلم (١/٣٦١)].

(*) شاذة ولا فاذة: الشاذة ما انفرد عن الجماعة، ومثلها الفاذة، وقيل: المراد بالشاذ والفاذ، ما صغر

وكبر، ويراد بها في الحديث أنه أبلى بلاءً حسناً، وما ترك شيئاً من بلائه [انظر ابن حجر: فتح

الباري (٧/٥٤٠)].

(٢) أخرجه البخاري في المغازي، باب (٣٨) غزوة خيبر، حديث رقم ٤٢٠٢ [انظر البخاري مع الفتح

(٧/٥٣٨)؛ ومسلم في الإيمان، باب (٤٧) غلظ تحريم قتل الإنسان لنفسه، حديث رقم ١١١

[انظر النووي بشرح مسلم (٢/١٢٣)].

يؤخذ من الرواية السابقة أن الإقدام على جريمة الانتحار يحبط العمل مهما كانت جلالته، فهذا الرجل الذي أبلى بلاءً حسناً في القتال، واستعظم بلاءه أكثر الصحابة؛ إلا أنه بالرغم من ذلك عندما أقدم على ارتكاب هذه الجريمة في اللحظات الأخيرة لم ينفعه بلاءه الحسن، وكان عاقبه النار.

٢ - عدم جواز الإقدام على جريمة الانتحار لأي مسوغ أو ظرف مهما كانت شدته.

يتضح هذا المعنى لنا جلياً في الحديث السابق؛ حيث قتل الرجل نفسه ليريحها من وطأة الآلام الشديدة التي آلت به من جرحه الشديد، والملاحظ من سياق الحديث أن هذا الظرف الشديد الذي مر به لا يعتبر في نظر الشريعة سبباً مبيحاً لمثل هذه الجريمة، بل هذا السبب أو غيره من الأسباب مهما كانت شدتها لا تبيح ارتكاب هذه الجريمة، ولا تصلح حتى أن تكون مخففاً من مخففات العقوبة عن صاحبها، وذلك لغلظ هذه الجريمة في نظر الشارع الكريم، ولما يحيط مرتكبها من معانٍ تتنافي وحقيقة الإيمان: كاليأس من روح الله، والاعتراض على قدره، والسخط منه، والاستعجال به، ويؤكد ما ذكرت الحديث الذي يرويه جندب بن عبد الله عن رسول الله ﷺ حيث قال: «كَانَ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ رَجُلٌ بِهِ جُرْحٌ، فَجَزَعُ، فَأَخَذَ سَكِينًا، فَحَزَّ بِهَا يَدَهُ، فَمَا رَقَا الدَّمَ (*) حَتَّى مَاتَ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: بَادِرْنِي عَبْدِي بِنَفْسِهِ، حَرَمْتُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ» (١).

يقول ابن حجر عند شرحه للحديث: «فيه الوقوف عند حقوق الله ورحمته بخلقه؛ حيث حرم عليهم قتل نفوسهم، وأن الأنفس ملك لله، وفيه التحديث عن الأمم الماضية، وفضيلة الصبر على البلاء وترك التضجر من الآلام؛ لثلا يفضي إلى أشد منها، وفيه تحريم تعاطي الأسباب المفضية إلى قتل النفس» (٢).

٤ - الحرمان من صلاة النبي ﷺ عليه.

عَنْ جَابِرِ بْنِ سَمُرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: «أَتَى النَّبِيَّ ﷺ بِرَجُلٍ قَتَلَ نَفْسَهُ بِمَشَاقِصَ، فَلَمْ يُصَلِّ عَلَيْهِ» (٣).

(*) ما رقا الدم؛ أي لم ينقطع [ابن حجر: فتح الباري (٥٧٧/٦)].

(١) أخرجه البخاري في أحاديث الأنبياء، باب (٥٠) ما ذكر عن بني إسرائيل، حديث رقم ٣٤٦٣

[انظر البخاري مع الفتح (٥٧٢/٦)؛ مسلم في الإيمان، باب (٤٧) غلظ تحريم قتل الإنسان

نفسه، حديث رقم ١١٢ [انظر النووي بشرح مسلم (٣٦٢/١)].

(٢) ابن حجر: فتح الباري (٥٧٧/٦).

(٣) أخرجه مسلم في الجنائز، باب (٣٧) ترك الصلاة على القاتل نفسه، حديث رقم ٩٨٧ [انظر مسلم

بشرح النووي (٦٩/٤)].

إن عدم صلاة النبي ﷺ على المتحرر تدل دلالة واضحة على خطورة هذه الجريمة في نظر الشريعة، وفيها إشارة جازمة إلى أنه لا رحمة ترجى لمرتكبها، إذ لو كانت هناك رحمة ترجى، لبادر النبي بها - وهو نبي الرحمة - من خلال صلاته على المتحرر، والمعلوم أن النبي ﷺ كان يصلي على مرتكبي الكبائر، فقد صلى على الغامدية التي زنت، وكان يصلي على المنافقين إلى أن نزل النهي عن ذلك.

ثالثاً: الفلسفة التشريعية الكامنة وراء تحريم الانتحار.

المعلوم أن الله سبحانه وتعالى كرم الإنسان تكريماً عظيماً، ومن مظاهر هذا التكريم أنه خلقه بيديه، وشق سمعه وبصره، وسن من التشريعات ما يحفظه، ويدراً عنه أي خلل يلحق به، حتى لو كان هذا الخلل من الإنسان نفسه، والنفس البشرية ما هي إلا أمانة بيد صاحبها، والمالك الحقيقي لها هو الله سبحانه وتعالى، وبالتالي لا يحق للإنسان أن يتصرف بها إلا وفق الحدود التي وضعها المالك الحقيقي، وهو الله سبحانه وتعالى، ومن المعلوم أن التصرف بالشيء فرع للملكية له، والإنسان لا يملك ذاته حقيقةً، لذا لا يحق له أن يتصرف بها إلا وفق إرادة المالك الحقيقي، وفي الحدود التي أباح له التصرف بها، وقد جاءت النصوص الشرعية التي تحظر على الإنسان أن يتصرف في ذاته بقتل أو إهلاك، يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿... وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ۖ﴾ (٢٩) (١).

ويقول سبحانه وتعالى: ﴿... وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ...﴾ (١٩٥) (٢).

ومن هنا كانت عقوبة الانتحار هي الخلود في النار؛ لأن الإنسان في هذه الحالة هدم بنيان ذات لا يملكها، وعمد إلى شيء مملوك لله سبحانه وتعالى، فتصرف فيه بما حرمه الله سبحانه وتعالى.

رابعاً: حكم ما يعرف بقتل الرحمة؛

يلجأ بعض المرضى الميئوس من شفائهم إلى الطلب من الأطباء إراحتهم من عناء المرض وآلامه بإماتتهم ميتة هادئة لا ألم فيها، وهذا يطرح كثيراً في المستشفيات الغربية؛ خاصة مع مرضى الإيدز ونحوه من الأمراض الخطيرة، وهو ما يعرف عندهم بقتل الرحمة.

(١) النساء: الآية ٢٩.

(٢) البقرة: الآية ١٩٥.

والملاحظ على هذه المسألة أن دافعها الشفقة على المريض، وهنا يطرح تساؤل: ما حكم المريض القتل في هذه الحالة، وهل هذه الدوافع تبيح للأطباء قتل مريض ميؤس من حاله إذا طلب منهم المريض ذلك؟

أما بالنسبة للمريض القتل؛ فإن فعله يعتبر انتحاراً، كما اتضح من خلال الأحاديث السابقة التي تعتبر صريحة في عدم اعتبار الآلام والجزع منها سبباً مباحاً له^(١).

أما بالنسبة للطبيب القائم بهذا الفعل، فيعتبر شريكاً في هذه الجريمة، ويناله نصيب من إثم قتل نفس بشرية حرم الله سبحانه وتعالى قتلها إلا بالحق، وذلك باتفاق الفقهاء؛ حيث اعتبروا أن الإذن بالقتل من المريض لا يعتبر سبباً مباحاً للطبيب لارتكاب ذلك، مهما كانت الدوافع الكامنة وراء الفعل.

وقد اتفق الفقهاء على ضرورة معاقبة الجاني في هذه الحالة، ولكن اختلفوا هل يجب القصاص باعتبار أنه قتل عمد، أم يقتصر على العقوبة التعزيرية، أو الدية، باعتبار أن الإذن بالقتل شبهة دائرة للقصاص.

ما عليه جمهور الفقهاء - وهو ما أرجحه - أنه لا يجب القصاص في هذه الحالة للشبهة الواردة فيها، مع اختلاف بينهم في العقوبة البديلة^(٢).

المطلب الثاني: حكم الرياضة العنيفة أو الخطرة

معلوم أن كل وسيلة مباحة تفضي إلى العناية بالجسم وتقويته مطلوبة شرعاً، وتتفق مع روح التشريع ومقاصده التي عنيت بالنفس البشرية من جميع الجوانب، وانطلاقاً من هذا المبدأ، فقد حضت الشريعة الإسلامية على بعض أشكال الرياضة؛ كالرماية والسباحة وركوب الخيل وغيرها مما تؤدي مقصود الشرع دون أن يترتب عليها الوقوع في محذور شرعي.

ولكن يلحظ في عصرنا الحاضر انتشار أشكال من الرياضة كالملاكمة والمصارعة الحرة المختلفة في غايتها ومقصودها عما ذكرنا، لما يترتب عليها من نتائج، فالملاكمة تجيز للاعب ضرب الوجه والصدر، والمصارعة الحرة تجيز للمتصارع إيذاء الآخر والإضرار به بما يفضي أحياناً إلى هلاك أحد اللاعبين أو تشويهه، أو تفويت بعض منافع جسده كالعمى أو التلف

(١) انظر كوكسال: تغير الأحكام (٢٣٥).

(٢) انظر عودة: التشريع الجنائي (١/٤٤١)؛ ياسين: أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة (١٥٣).

في المخ أو الكسور البليغة... إلخ، دون أن يتحمل اللاعب الآخر أدنى مسؤولية عن ذلك استناداً إلى أن القوانين الرياضية تميز له ذلك.

والرياضة بهذه الصورة لا تتفق ومقاصد التشريع الداعية إلى حفظ النفس وعدم جواز الاعتداء عليها، والمعلوم أن الوسيلة إلى الحرام حرام، وكل ما يفضي إلى الإخلال بأحد الضروريات محظور، بل هو من أكد المحظورات؛ لذا فقد قرر المجمع الفقهي أن لعبة الملاكمة والمصارعة الحرة لا يجوز تسميتهما رياضة بدنية، ولا يجوز ممارستها، ولا المشاركة فيها في المباريات العالمية، ولا عرضها في البرامج التلفازية كيلا تتعلم الناشئة هذا العمل السيئ وتحاول تقليده^(١).

والحكم لا يقتصر على هاتين اللعبتين، بل ينسحب الحكم على كل أشكال الرياضة العنيفة التي تتضمن المخاطرة بالنفس البشرية، وتعرضها للتلف، مثل مصارعة الثيران، وسباق الدراجات النارية، أو بعض مسابقات القفز من أماكن شاهقة لتحقيق أرقام قياسية... إلخ^(٢).

(١) انظر المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي المنعقد في دورته العاشرة في مكة المكرمة، صفر ١٤٠٨هـ).

(٢) انظر موسى: المسؤولية الجسدية (٢٦٤).

الفصل الرابع: حفظ الجسد بعد الموت

بعد امتهانه والعبث به

ويتضمن المباحث الثلاثة التالية:

المبحث الأول: مظاهر تكريم الإنسان بعد وفاته.

المبحث الثاني: نهاية الحياة الإنسانية بين الطب والدين.

المبحث الثالث: حكم تشريح الجثة.

المبحث الأول: مظاهر تكريم الإنسان بعد موته

لم يقتصر تكريم الإسلام للنفس البشرية حال حياتها؛ بل تعدى ذلك إلى تكريم جسد الإنسان بعد مفارقة الروح له، وذلك بسن كثير من الأحكام التي تكفل ذلك من لحظة وفاته إلى دفنه، وما يتخلل ذلك من بيان لحرمة الاعتداء على جسده بالامتهان، أو التشويه أو غير ذلك، ومظاهر تكريم الإنسان بعد موته يمكن توضيحها في البنود التالية:

١ - مظاهر تكريمه لحظة وفاته.

يستحب توجيهه لحظة الوفاة إلى القبلة تيمناً بأن يكون المتوفى من أهلها عند الله، ويستحب إغماض بصره بعد موته لقول الرسول ﷺ: «إِذَا حَضَرْتُمْ مَوْتَكُمْ فَأَغْمِضُوا الْبَصَرَ فَإِنَّ الْبَصَرَ يَتَّبِعُ الرُّوحَ»^(١). ويستحب شد لحية، وعلل ابن قدامة ذلك بقوله: «لأن الميت إذا كان مفتوح العينين والفم، فلم يغمض حتى يبرد، بقي مفتوحاً؛ فيقبح منظره، ولا يؤمن دخول الهوام فيه، والماء في وقت غسله»^(٢).

ويستحب الإسراع في تجهيزه وتكفينه عند تيقن موته؛ لقول النبي ﷺ عند موت طلحة(*) : «إِنِّي لَا أَرَى طَلْحَةَ إِلَّا قَدْ حَدَّثَ فِيهِ الْمَوْتُ، فَأَذْنُونِي بِهِ، وَعَجِّلُوا؛ فَإِنَّهُ لَا يَنْبَغِي لِجِيفَةِ مُسْلِمٍ أَنْ تُحْبَسَ بَيْنَ ظَهْرَانِي أَهْلِهِ»^(٣). وقال أحمد بن حنبل: «كرامة الميت

(١) أخرجه ابن ماجة في الجناز، باب (٦) ما جاء في تغميض الميت، حديث رقم ١٤٥٥، وقال محمد فؤاد عبد الباقي: «إسناده حسن». [انظر سنن ابن ماجة (١/٤٦٧ وما بعدها)؛ وأحمد في مسند الشاميين، حديث رقم ١٧١٤١ (٤/١٥٥).

(٢) ابن قدامة: المغني (٢/٣٠٨).

(*) طلحة: هو ابن البراء بن عمير بن بن سلمة الأنصاري، من بني عمرو بن عوف، صحابي قال عنه الرسول ﷺ عندما صلى عليه: اللهم ألق طلحة وأنت تضحك إليه، وهو يضحك إليك [انظر ابن عبد البر: يوسف بن عبد الله، الاستيعاب، ط الأولى، ١٤١٢ هـ، دار الجيل، بيروت (٢/٧٦٣) ويشار إليه: (ابن عبد البر: الاستيعاب).

(٣) انفرد أبو داود في إخراجه في الجناز، باب (٣٨) تعجيل الجنازة، حديث رقم ٣١٤٣، وفي سند الحديث مجهولان وهما عروة عن أبيه، ولكن له شواهد كأحاديث الإسراع بالجنازة [انظر عون المعبود (٨/٤٣٥، ٤٣٦)].

تعجيله»^(١)؛ والحكمة من ذلك؛ لئلا يتغير جسد الميت وينتن، فيصعب تغسيله، وتقبح صورته.

يقول ابن قدامة في الحكمة من تعجيل تجهيز الميت: «لأنه أصوب له، وأحفظ من أن يتغير، وتصعب معافاته»^(٢).

٢ - تغسيل الميت وتكفينه ودفنه.

أوجب الشارع الكريم تغسيل الميت وتكفينه والصلاة عليه، ودفنه، وهذه الأمور الأربعة من باب فرض الكفاية؛ الذي يأثم الجميع إذا تهاونوا، أو قصروا به، وإن قام بها البعض أجزاءً عن الجميع، واعتبار هذه الأمور من باب الواجب، إنما هو للتأكيد على حرمة الميت وكرامته عند الله سبحانه وتعالى، ولهذه الأمور الأربعة أحكام تفصيلية في الفقه في باب خاص بها، هو باب الجنائز.

والناظر لهذه الأحكام وما تضمنت من آداب ومستحبات يرى مدى عناية الشريعة واهتمامها بجسد الإنسان بعد موته، حيث لم يقتصر الأمر على إيجاب هذه الأمور، بل جاء الترغيب فيها، وإبراز فضيلتها وإجزال الثواب العظيم لفاعلها، وتحسين صورتها لكي يتسابق الناس على فعلها، تكريماً للميت وإمعاناً في العناية بجسده بعد موته.

يقول النووي في باب حمل الجنابة: «ليس في حملها دناءة وسقوط مروءة، بل هو بر وإكرام للميت، ولا يتولاه إلا الرجال، ذكراً كان الميت أو أنثى، ولا يجوز حملها على الهيئات المزرية، ولا على الهيئة التي يخشى منها السقوط»^(٣).

٣ - حرمة الاعتداء على الميت بأي وجه كان.

حظرت الشريعة كل أوجه الاعتداء على جسد الميت تكريماً له، ومن ذلك تحريم التمثيل بالجثث^(*)، فقد روى سُلَيْمَانُ بْنُ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا

(١) ابن قدامة: المغني (٢/ ٣١٠).

(٢) ابن قدامة: المغني (٢/ ٣١٠).

(٣) النووي: الروضة (١/ ٦٢٩).

(*) المثلة أو التمثيل بالجثة هو: التنكيل بجسد الميت، سواء كان بقطع عضو منه كقطع أنفه أو أذنه أو مذاكيره، أو شئ من أطرافه، أو تشويه خلقته بفقء عينه وما شابه ذلك. [ابن منظور: لسان العرب، مادة مثل (١١/ ٦١٥)؛ الصنعاني: سبل السلام (٤/ ٤٦)؛ هيكل: الجهاد والقتال (٢/ ١٣٠)].

أَمَرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ أَوْ سَرِيَّةٍ أَوْصَاهُ فِي خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا، ثُمَّ قَالَ: اغْزُوا بِاسْمِ اللَّهِ، فِي سَبِيلِ اللَّهِ، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، اغْزُوا، وَلَا تَغْلُوا، وَلَا تَغْدِرُوا، وَلَا تَمْتَلُوا، وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا^(١).

فالحديث صريح في حرمة التمثيل بجثث الأعداء، تكريماً لأدميتهم التي كرمها الله سبحانه وتعالى^(٢).

وكذلك تحرم الاستهانة التي يترتب عليها جرح الميت أو كسر عظمه، وحرمة تعمد ذلك من باب أولى، يقول النبي ﷺ: «كَسَرُ عَظْمِ الْمَيِّتِ كَكْسَرِهِ حَيًّا»^(٣). والمراد به أن كسر عظم الميت يترتب عليه من الإثم ما يترتب على كسر عظم الحي^(٤)، وفي ذلك إمعان وتأكيد على حرمة الميت عند الله سبحانه وتعالى.

يقول الشوكاني: «فيه دليل على وجوب الفرق بالميت وغسله، وتكفينه، وحمله، وغير ذلك؛ لأن تشبيه كسر عظمه بكسر عظم الحي إن كان في الإثم فلا شك في التحريم، وإن كان في التألم، فكما يحرم تأليم الحي يحرم تأليم الميت»^(٥).

وحرمة كسر عظم الميت لا يقتصر على الميت المسلم؛ بل يتعداه للذمي. يقول ابن عابدين: «عظم الذمي محترم، فلا يكسر إذا وجد في قبره، لأنه لما حرم إيذاؤه في حياته لذمته، وجبت صيانة نفسه عن الكسر بعد موته»^(٦).

٤ - اعتبار القبر بيت للميت، وهذا البيت له حرمة في الشريعة.

نظرت الشريعة إلى قبر الميت - خاصة المسلم - بعين الحرمة، وترتب على ذلك عدة أحكام منها حرمة الجلوس عليه، وكذلك كراهة الاستناد عليه لما روي عَنْ جَابِرٍ أَنَّهُ قَالَ: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُجْصَّصَ الْقَبْرُ، وَأَنْ يُقْعَدَ عَلَيْهِ، وَأَنْ يُبْنَى عَلَيْهِ»^(٧).

(١) سبق تخريجه. انظر ص ٢٧٤.

(٢) انظر الصنعاني: سبل السلام (٤٦/٤).

(٣) سبق تخريجه. انظر ص ٢٧٤.

(٤) انظر عون المعبود (٢٤/٩).

(٥) الشوكاني: نيل الأوطار (٢٦/٤) ويلحظ في آخر حديثه أن الراجح هو الاحتمال الأول، وهو حرمة كسر عظم الميت، وهو كالحَيِّ في الإثم.

(٦) ابن عابدين: رد المحتار (٦٠٧/١).

(٧) أخرجه مسلم في الجناز، باب (٣٢) النهي عن تجصيص القبر والبناء عليه، حديث رقم ٩٧٠ [انظر مسلم بشرح النووي (٥٨/٤)].

ولما روى أبو هريرة رضي الله عنه أنه قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَأَنْ يَجْلِسَ أَحَدُكُمْ عَلَى جَمْرَةٍ، فَتُحْرِقَ ثِيَابُهُ، فَتَخْلُصَ إِلَى جِلْدِهِ، خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَجْلِسَ عَلَى قَبْرِ» (١).

وقد علل النووي ذلك بقوله: «القبر محترم توقيراً للميت، فيكره الجلوس عليه(*)، والاتكاء عليه، ووطؤه إلا لحاجة بأن لا يصل إلى قبر ميتة إلا بوطئه... وكذا يكره الاستناد إليه» (٢).

وكذلك لا يجوز نبش قبر الميت إلا في حالة تربو فيها مصلحة نبشه على عدم نبشه ومن هذه الحالات: دفن من يجب غسله بدون غسل، أو دفن لغير القبلة، والجواز هنا ينبنى على قاعدة: «يرتكب الضرر الأخف لدفع الضرر الأعظم» (٣). ففي نبش قبر الميت ضرر هتك حرمة، ولكن ضرر ترك الميت على غير القبلة، أو دون غسل أعظم في نظر الشريعة، لذا جاز نبش القبر لدفع ذلك الضرر عند جمهور الفقهاء، أما إن كان ضرر النبش أعظم من ضرر عدمه كمن دفن بدون كفن ففي هذه الحالة وشيئها لا يجوز نبش القبر اكتفاء بستر القبر (٤).

كذلك يعتبر نبش القبر وسرقة الكفن جريمة يعاقب عليها مرتكبها، ويرى جمهور الفقهاء أن سارق الكفن تقطع يده؛ لأنه مال مسروق من حرز وهو القبر (٥).

(١) أخرجه مسلم في الجنائز، باب (٣٣) النهي عن الجلوس على القبر، حديث رقم ٩٧١ [انظر مسلم بشرح النووي (٥٩/٤)].

(*) يلحظ أن النووي عبر هنا بكراهية الجلوس على القبر، وعند شرحه للحديث عبر بحرمة الجلوس عليه حيث قال: «وفي هذا الحديث كراهة الجلوس تجصيص القبر والبناء عليه وتحريم القعود عليه والمراد بالقعود الجلوس عليه». [مسلم بشرح النووي (٥٩/٤)، ودلالة الحديثين على التحريم أرجح من دلالتها على الكراهة.

(٢) النووي: الروضة (٦٥٦/١).

(٣) انظر ص (١٣٤) من البحث.

(٤) انظر النووي: الروضة (١٦٥٨)؛ ابن قدامة: المغني (٤١٥/٢).

(٥) انظر عودة: التشريع الجنائي (٦٠٢/٢ وما بعدها).

المبحث الثاني: نهاية الحياة الإنسانية بين الطب والدين

من المعلوم قطعاً أن الحياة الإنسانية تنتهي بالموت، أو بمفارقة الروح للجسد، ولكن ما هي الدلائل التي نحكم من خلالها قطعاً أن الروح قد فارقت الجسد، أو أن هذه النفس قد توفاه الله سبحانه وتعالى بالموت.

والناظر لعلامات الموت ودلائله عند الفقهاء القدماء يجد أنها لم تمثل مشكلة خلافية عندهم والضابط فيها عندهم: كل ما يدل على تحقق الموت وتيقنه بما لا يدع مجالاً للشك، فهو من علامات الموت.

ولكن يلحظ أن دلائل الموت وعلاماته في العصر الحاضر قد أخذت منحى آخر نظراً للتطور العلمي وارتباط المسألة بمسائل مستحدثة: كنقل أعضاء الميت للأحياء، ورفع أجهزة الإنعاش عن الميت سريراً.

هذه المسائل المستجدة - وغيرها - (*) كان لها إلحاح شديد على الاجتهاد الفقهي المعاصر عبر ندوات ومؤتمرات عدة، لبيان الحد الفاصل بين الحياة والموت، أو بعبارة أخرى العلامة الأولى الدالة على نهاية الحياة الإنسانية.

إن اهتمام العلماء المعاصرين بنهاية الحياة الإنسانية لا يعني أن القدماء قد أهملوا هذه المسألة، بل إنهم اهتموا بها، ولكن بقدر الخطورة المترتبة على تحديدها في زمانهم، وهي أقل بكثير من خطورة النتائج المترتبة على تحديدها في عصرنا الحاضر؛ إذ أن الاختلاف في الأمارات المؤكدة لنهاية الحياة الإنسانية، والتي يمكن عند وقوعها أن نستبيح أخذ أعضاء من الميت يترتب عليه الاختلاف في الأحكام المتعلقة به، منها: هل يعتبر أخذ عضو من ميت

(*) من المسائل المتعلقة بنهاية الحياة الإنسانية: تحديد بداية عدة زوجة الميت ونهايتها، وقد يتوقف على معرفة نهاية حياة زوجها الحكم بصحة زواجها من غيره أو البطلان، ومنها أن نهاية الحياة الإنسانية شرط لانتقال تركة المتوفى لورثته، وقد يموت الاخوان أو القريبان في وقت متقارب، ويتوقف على تحديد من انتهت حياته قبل الآخر معرفة إلى من يستقل مال التركة من ورثة الاثنين. وقد يوصي إنسان ثم يموت الموصي له في الفترة المتحيرة التي يمكن من خلال تحديد نهاية الحياة الإنسانية وضبطها معرفة ما إذا كان الموصى له يستحق شيئاً أم لا... إلخ.

دماغياً: قلب أو كلية أو غير ذلك يدخل في دائرة العمل المشروع الذي يؤجر عليه فاعله؟ أم هو جناية أو قتل عمد ارتكبه الطبيب بنزع عضو من نفس محترمة حال حياتها؟ وكذلك إيقاف أجهزة الإنعاش: هل هو سلب سبب تعلقت به حياة نفس إنسانية يفضي إلى موتها؟ أم هو كإيقاف صنوبر ماء يصب على شجرة قد يكون من الخير فصله عنها؟... إلخ.

فهذه النتائج الخطيرة المتعلقة بهذه المسألة تبرز مدى خطورتها، لذا تطلب الأمر بيانها من خلال بيان مفهوم الموت وعلاماته القطعية عند علمائنا القدماء والمعاصرين، وذلك من خلال المطلبين التاليين:

المطلب الأول مفهوم الموت وعلاماته عند علمائنا القدماء

أولاً: معنى الموت في اللغة.

الموت ضد الحياة، والموت السكون، وكل ما سكن فقد مات، يقال سكنت الريح؛ أي ماتت، والموات ما لا روح فيه، والموت زوال القوة الحسية من الجسد. ويقال مات الرجل وهمد إذا نام، سمي النوم موتاً لأنه يزول معه العقل والحركة تمثيلاً وتشبيهاً لا تحقيقاً. والموتان الموت، أو ما لا روح فيه، ورجل يبيع الموتان؛ أي يبيع المتاع، وكل شيء غير ذي روح^(١).

ثانياً: مفهوم الموت عند الفقهاء.

ذكرت عبارات كثيرة عند فقهاءنا القدماء تشير إلى مفهوم الموت عندهم، ومن هذه العبارات: «الموت صفة وجودية خلقت ضد الحياة، وقيل عدمية؛ لأنه قطع مواد الحياة عن الحي»^(٢) «الموت: كيفية وجودية تضاد الحياة، فلا يعبرى الجسم عنهما، ولا يجتمعان فيه»^(٣). «عدم الحياة عما من شأنه الحياة»^(٤).

هذه بعض عباراتهم حول بيان ماهية الموت، وبعضهم عرف الموت من خلال بيان

(١) انظر ابن منظور: لسان العرب، مادة موت (٢/ ٩٠ وما بعدها).

(٢) ابن عابدين: رد المحتار (١/ ٥٧٠).

(٣) الصاوي: أحمد بن محمد الصاوي، بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، (١٩٣/١).

(٤) البيجرمي: البيجرمي على الخطيب (١/ ٢٣٥).

طبيعة العلاقة بين الروح والجسد فقالوا: «الموت: مفارقة الروح للبدن»^(١) «الروح أجسام لطيفة متخللة في البدن وتذهب الحياة عن الجسد بذهابها»^(٢). «موت النفوس هو مفارقتها لأجسادها وخروجها منها»^(٣).

هذه أهم عباراتهم في تحديد مفهوم الموت، ويلحظ أنها تركز على أمرين:

الأول: مفارقة الروح للبدن. وهو أمر غير محسوس؛ لأن حقيقة الروح أمر غيبي غير مدرك.

الثاني: انعدام الحياة من جميع الجسد، والأمر الثاني يعتبر نتيجة لازمة محسوسة تترتب على وقوع الأمر الأول.

ثالثاً: علامات الموت.

أشار الفقهاء إلى عدة علامات يمكن أن يستدل من خلالها على مفارقة الروح للجسد، وحدوث الموت، يقول ابن الهمام: «علامات الاحتضار أن تسترخي قدماء فلا ينتصبان، ويتعوج أنفه، وتخسف صدغاه، وتمتد جلدة خصيه لانشمار الخصيتين بالموت»^(٤).

ويقول النووي: «... أو تظهر أمارات الموت بأن يسترخي قدماء فلا ينتصبا، أو يميل أنفه، أو ينخسف صدغاه، أو تمتد جلدة وجهه، أو ينخلع كفاه من ذراعيه، أو تنقلص خصيته إلى فوق مع تدلي الجلدة»^(٥).

واهتمام العلماء في بيان أمارات الموت يرجع إلى أمرين:

الأول: ما ورد من استحباب المبادرة إلى غسله وتجهيزه، يقول النووي: «يستحب المبادرة إلى غسله وتجهيزه إذا تحقق موته»^(٦).

(١) الشرييني: مغني المحتاج (٣٢٩/١).

(٢) الشوكاني: نيل الأوطار (٢١/٤ - ٢٢).

(٣) ابن القيم: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، الروح، دار إحياء الكتب العربية (٤٦) ويشار إليه: (ابن القيم: الروح).

(٤) ابن الهمام: شرح فتح القدير (٦٨/٢) وانظر ابن عابدين: رد المحتار (٧٥٠/١).

(٥) النووي: الروضة (٦١٢/١).

(٦) النووي: الروضة (٦١٢/١).

الثاني: عدم ترك الميت مدة يترتب عليها برود جسده وتيبس أعضائه، فيصعب بالتالي إغماض عينيه، وشد لحيه، وهذا الأمر أشار إليه ابن الهمام بعد ذكره لعلامات الموت حيث قال: «ولا شك أنه أيسر لتغميضه وشد لحيه، وأمنع من تقوس أعضائه»^(١).

هذا ما يبرز اهتمام العلماء في بيان علامات الموت، وكلها تدخل في دائرة تحقيق بعض الواجبات أو المندوبات في حق الميت، وما ذكروه من علامات هي في الغالب علامات ظنية على حدوث الموت، وهي العلامات الظاهرية المتعارف عليها في زمانهم في ضوء إمكاناتهم.

وظنية هذه العلامات حذا بالعلماء إلى اشتراط التيقن من حدوث الموت عند الاشتباه في ذلك، وذلك بطرح بعض العلامات المؤكدة على حدوث الموت.

قال ابن عابدين عند كلامه عن وجوب تعجيل تجهيز الميت: «والصارف عن وجوب التعجيل الاحتياط للروح الشريفة؛ فإنه يحتمل الإغماء، وقد قال الأطباء: إن كثيرين ممن يموتون بالسكتة ظاهراً يدفنون أحياء؛ لأنه يعسر إدراك الموت الحقيقي بها إلا على أفاضل الأطباء فيتعين التأخير فيها إلى ظهور اليقين بنحو التغير... وإن مات فجأة ترك حتى يتيقن بموته»^(٢).

وقال النووي: «وإن شك بأن لا يكون به علة، واحتمل أن يكون به سكتة، أو ظهرت أمارات فزع أو غيره، أخر إلى اليقين بتغير الرائحة أو غيره»^(٣).

ويقول ابن قدامة: «وإن مات فجأة كالمصعوق أو خائفاً من حرب أو سبع أو تردى من جبل انتظر به هذه العلامات حتى يتيقن» وقد قدر الحنابلة الانتظار بنحو يوم إلى ثلاثة أيام، والضابط عندهم في ذلك: كل قدر من الوقت يتيقن به تحقق الموت^(٤).

ولا خلاف بين الفقهاء في اشتراط اليقين بحدوث الوفاة، ولا يتصور اختلاف العلماء في ذلك؛ لأن الحياة ثابتة بيقين، والموت طارئ عليها، فإذا تطرق الاحتمال والشك في

(١) ابن الهمام: شرح فتح القدير (٢/٦٨).

(٢) ابن عابدين: رد المحتار (١/٥٧٢).

(٣) النووي: الروضة (١/٦١٢).

(٤) ابن قدامة: المغني (٢/٣١١).

حدوثه، تعين الانتظار حتى يُتقين حدوثه؛ لأن اليقين لا يزول بالشك، والحياة الثابتة بيقين لا تزول باحتمال الموت، أو الشك بحدوثه.

المطلب الثاني: مفهوم نهاية الحياة الإنسانية عند علمائنا المعاصرين

يلحظ من المطلب الأول أن معرفة نهاية الحياة الإنسانية لم يمثل مشكلة عند علمائنا الأوائل، وأن اهتمامهم بعلاماته إنما هو لأجل تحقيق مصلحة تحسينية تتعلق بالميت، فإن تطرق أي احتمال في حدوث الموت، أخر إلى حين التيقن من حدوثه مهما طال هذا التأخير، ولو أفضى ذلك إلى تضييع المصلحة التحسينية المتعلقة به.

ولكن المسألة بالنسبة لعلمائنا المعاصرين تختلف في جوهرها، لاختلاف متعلقاتها، حيث إن معرفة نهاية النفس الإنسانية لا يتعلق عندهم بتحقيق مصلحة تحسينية أو عدم تحقيقها، بل يتعلق بمصلحة ضرورية عامة، نظراً للتقدم العلمي والطفرة العلمية الهائلة التي واكبت هذا العصر، والتي كان من نتائجها إمكانية نقل أعضاء من الذين توفوا حديثاً، وزرعها بنجاح في أحياء هم بأمس الحاجة إليها.

فهذه المسألة لخطورتها، وتعلق مصير كثير من الأحياء بها، قد حدت بالعلماء ليفرغوا طاقاتهم، ويبدلوا أقصى جهدهم لمعرفة أقرب لحظة أو علامة يمكن اعتبارها الفاصل في الدلالة على نهاية الحياة الإنسانية، حيث إن الوفاة كلما كانت قريبة، وفي أول بوادرها، كلما كان المجال أوسع في الاستفادة من أعضاء الميت، وفي اللحظة التي كانت الساعات بل الأيام لا عبرة لها لأجل التأكد من الوفاة قديماً، أصبحت الدقائق والثواني الأولى للوفاة هي أهم ما يطرح في المسألة حديثاً، وهذا ما يمثل روح المشكلة أو المسألة عند علمائنا المعاصرين؛ لذا اختلفت علامات حدوث الوفاة عند القدماء والمعاصرين، واختلفت طريقة التأكد منها نظراً للبعد العلمي الشاسع بين كليهما.

ولعل أقرب نقطة أو علامة كانت ماثراً لاختلاف بين علمائنا المعاصرين هي موت الدماغ، هل يمكن من خلالها الحكم بحصول نهاية الحياة الإنسانية، أم لا بد من انتظار خمود الحياة من باقي الأعضاء حتى لو كانت تعمل بفعل أجهزة الإنعاش؟

وهذه المسألة لا يمكن النظر إليها من الناحية الشرعية، إلا بعد التأكد من رأي الطب فيها، وذلك يمكن بيانه في التالي:

أولاً: رأي الطب في المسألة:

بالنظر إلى هذه الناحية، نرى أن هناك اتجاهين عند الأطباء في تصورهم لنهاية الحياة الإنسانية، وذلك على النحو التالي:

الاتجاه الأول:

يرى فريق من الأطباء أن موت المخ معناه نهاية الحياة الإنسانية، وأصحاب هذا الاتجاه قد اختلفوا في تفسير المراد بموت المخ، فالبعض يرى أن المراد به موت جذع المخ، وهو ما يأخذ به الأطباء الإنجليز، ويخالفهم في ذلك الألمان، حيث يرون أن موت جذع المخ قد يترتب عليه أن يكون صاحبه في غيبوبة كاملة، ولكنه يحتفظ بقدرته على التفكير والإحساس، وغيرهم يرى أن المقصود بموت الدماغ موته كلياً، والفريق الثالث يرى أن المقصود بموت الدماغ موت وظائفه العليا.

وهذا الاتجاه يؤيده عدد من الأطباء العرب، ولكي يتضح الأمر لا بد من سرد بعض ما نقل عنهم يقول الطبيب حمدي السيد نقيب الأطباء المصريين: «إن موت جذع المخ هو موت حقيقي، يكون الإنسان فيه قد فارق الحياة تماماً، لأن حياة الإنسان تعتمد على التنفس، ثم القلب الذي يدفع الدم بالأكسجين إلى الأنسجة حتى تتحرك، ومنها المخ، وعن طريقه يتم التنفس والإنسان لا يستطيع أن يتنفس بدون جذع المخ إلا إذا تم التنفس صناعياً، وذلك بوضع أنبوبة في الزور، وجهاز يضخ الأكسجين ففي حالات الحوادث والزيف والشنق، يتوقف التنفس، ويتوقف الدم عن دخول المخ لتغذيته، لذلك يعمل له عملية تنفس صناعي لإنقاذه حتى يندفع الدم داخل المخ... إن موت جذع المخ بانقطاع الدورة الدموية عنه وتحلل خلاياه، موت حقيقي ينطبق عليه مفهوم الموت الشرعي»^(١).

يقول د حسان حتوت: «... موت المخ إذن هو معنى الموت عند الأطباء، واللحظة التي يخمد فيها المخ تماماً كهربائياً هي لحظة حدوث الوفاة علمياً، ووسائل الإنعاش الصناعي تصون الجسم، أو فلنقل الجثة في نطاق الحياة فترة ما فلا تتحلل، ولا تتفتت، ولكنها فترة إلى انتهاء»^(٢).

(١) سلامة: حكم نقل الأعضاء من الميت إلى الحي (٣٨) وقد عزاه إلى ندوة تلفزيونية مسجلة بين الطبيب حمدي السيد والطبيب صفوت لطفي.

(٢) حتوت: حسان، بحث بعنوان متى تنتهي الحياة مقدم لندوة (الحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها في المفهوم الإسلامي)، المنعقدة في الكويت في ١٥ يناير ١٩٨٥ م (٣٧٨) ويشار إليه: (حتوت: متى تنتهي الحياة).

ويقول الطبيب أحمد إبراهيم: «ويمكننا الجزم بأن نهاية الإنسان هو عندما يموت مخه. ولو كان القلب ينبض، ولو كانت الرئتان تتنفسان، فلو تأكد الطبيب أن المخ قد مات والمريض يتنفس وقلبه تحت جهاز، فلا حرج عليه أن يقرر أن هذا الإنسان قد مات»(*) (١).

وقد استند أصحاب هذا الرأي إلى عدة أمور؛ أبرزها أربعة:

١ - ثبت بالتجربة أن موت المخ يترتب عليه انعدام معاني الحياة في جميع الجسم، والأجهزة إنما تساعد على إطالة مدة تلف بعض الأعضاء كالقلب والرئتين مثلاً، لذا فإن حركة القلب والرئتين بفعل الأجهزة ليس فيها دلالة على أن الحياة الإنسانية لم تنته؛ بدليل أن إيقافها يلزم منه مباشرة وقوف هذه الأجهزة، ودخولها في طور التلف، والمعلوم أن التلف يغزو جسد الإنسان بنسب متفاوتة بعد موته، فالعضلات والجلد والعظام تستطيع الحياة لعدة ساعات بعد توقف القلب والرئتين، وبالتالي لا يمكن وصف الحياة العضوية الموجودة في بعض الأعضاء بأنها حياة إنسانية؛ بحيث نطلق على صاحبها بأنه حي، لأن الذات الإنسانية تكون قد ذهبت بلا عودة، وأجهزة الاستقبال والتفاعل والإرسال التي تتعامل بها النفس الإنسانية مع البيئة قد تدمرت نهائياً بموت المخ (٢).

٢ - إن موت المخ يؤدي بالضرورة إلى موت صاحبه (***)، وانعدام كل معاني الحياة الإنسانية من فكر وإدراك وإحساس، فإذا غزا التلف المخ فلا مجال لعلاج، فيتحمم موت صاحبه لانقطاعه عن كل معاني الحياة، وتعطلت كل أسباب الحياة والاتصال في العالم حوله، مما يؤكد أن موته هو الفاصل في نهاية الحياة.

(*) هذه بعض النقولات عن بعض الأطباء، وقد شاركهم في هذا الرأي غيرهم كالطبيب إسحاق مرقعة نقيب الأطباء الأردنيين والطبيب أشرف الكردي، والطبيب عدنان العبدلات، وعدد من الأطباء المشاركين في الندوة الطبية المنعقدة في ١٥ يناير ١٩٨٥ في الكويت وغيرهم.

(١) إبراهيم: د. أحمد، نهاية الحياة الإنسانية، بحث في ندوة الحياة الإنسانية (٣٧٧) ويشار إليه: (إبراهيم: نهاية الحياة الإنسانية).

(٢) انظر ندوة الحياة الإنسانية (٣٤٢).

(***) يرى الأطباء استحالة نقل مخ إنسان لآخر؛ لأن خلايا المخ هي أسرع خلايا الجسم في التلف، وتلفها الذي لا يستغرق إلا دقائق معدودة، وكون نقل المخ مستحيلاً؛ لأن عملية نقله تتطلب نقل المخ والنخاع الشوكي مع زوائد المخ وهي: العينان والأنف، وتوصيل أكثر من ثمانين عصب وثمانين شريان في مدة لا تزيد عن أربع دقائق [انظر ندوة الحياة الإنسانية (٣٤٣)].

الإنسانية، وهذا بخلاف موت الأعضاء الأخرى كالقلب مثلاً فإنه أمكن الاستيعاض عنه بمضخة خارجية، ولا يمكن الحكم على الإنسان بأنه قد انتهت حياته؛ لأنه يحتفظ في هذه الحالة بكل مقومات الحياة: كالفكر والعاطفة والإحساس والإدراك وكل مقومات الشخصية^(١).

يقول الطبيب مختار المهدي أخصائي جراحة المخ والأعصاب: «والحقيقة التي نريد أن نؤكد أنها توقف القلب عن العمل لا يعني بالضرورة الوفاة (فترة الاحتضار) كما أن استمرار القلب في العمل بعد المخ لا يعني الحياة»^(٢).

٣ - يذكر الأطباء أنه في حالة الإعدام التي يتم بها فصل الرأس عن الجسد، يمكن وصل الأجهزة التي تكفل نبض القلب والتنفس، ولكن لا يمكن وصف صاحب الجسد بأنه حي؛ لأن الحياة انتهت بفصل رأسه عن جسده، أما نوع الحياة الموجودة في القلب والرئتين، فهي حياة عضوية غير الحياة الإنسانية.

٤ - ثبت بالاستقراء أن كل حالة تم فيها تشخيص موت المخ لصاحبها؛ فإنه يترتب عليه موته بالرغم من عدم توقف الأجهزة المساعدة، وقد ذكر هذه الدراسة الاستقرائية الطبيب عصام الشربيني في بحثه المقدم لندوة الكويت الطبية حيث قال: «أجريت دراسة استقصائية للحالات التي تم فيها تشخيص من حكم عليه بموت الدماغ، ولكن الأجهزة لم توقف لسبب من الأسباب، وقد زادت على سبعمائة حالة، وقد ماتت الحالات جميعاً رغم استمرار الأجهزة»^(٣).

وذكر أيضاً أنه أجريت دراسة على ألف حالة أدخلت في حالة غيبوبة عميقة إثر إصابة بالغة في الدماغ، ولكن لم تستوف أي حالة منها شروط تشخيص موت الدماغ، وهذه الحالات كلها تم لها الشفاء^(٤).

وبناء على الدراسة السابقة وغيرها تبين أن الفيصل في تحديد نهاية الإنسان هو موت

الدماغ.

(١) انظر ندوة الحياة الإنسانية (٣٨٨ - ٣٨٩).

(٢) المهدي: نهاية الحياة الإنسانية (٣٤٢).

(٣) الشربيني: د عصام: الموت والحياة بين الأطباء والفقهاء، بحث مقدم لندوة الحياة الإنسانية (٣٥٧) ويشار إليه: (الشربيني: الموت والحياة).

(٤) المرجع السابق نفس الصفحة.

وقد ذكر الأطباء أن هناك وسائل تقنية عالية وعلامات محددة تشخص موت الدماغ،

منها:

أ - عدم استجابة المريض للتنبيه بالألم على أي صورة من الصور مما يعبر عن الغيبوبة العميقة وفقد الحس والحركة.

ب - فشل التنفس التلقائي نهائياً، ويختبر ذلك بفصل المريض عن جهاز التنفس الصناعي لمدة دقيقتين كاملتين، وملاحظة أي محاولة ذاتية للتنفس.

ج - اتساع حدقتي العينين وعدم استجابتهما للضوء.

د - اختفاء الموجات الكهربية الصادرة عن المخ في تخطيط المخ.

هـ - هبوط الوظائف الحيوية للمخ وجذعه وهذه يمكن الكشف عليها بأجهزة قياس حديثة.

و - توقف الدورة الدموية للمخ، وهذه يمكن قياسها بطرق مباشرة، أو غير مباشرة^(١).

يقول الطبيب مختار المهدي بعد ذكر هذه العلامات: «كل هذه العلامات، أو حتى بعضها لا يدع مجالاً للشك فيما نحن بصده - أي التأكد من موت المخ أو عدم موته - ويكون التشخيص نهائياً، ويستبعد من هذه الحالات تماماً حالات الغيبوبة الناتجة عن التسمم، أو التهابات المخ المختلفة»^(٢).

ثانياً: الاتجاه الثاني.

يرى فريق آخر من الأطباء أن مفهوم الموت ونهاية الحياة الإنسانية لا يصدق حقيقة إلا على التوقف النهائي للقلب والرئتين حيث يترتب عليه توقف باقي أعضاء الجسم توقفاً تاماً، يقول الطبيب فخري صالح رئيس قطاع الطب الشرعي وكبير الأطباء الشرعيين: «الموت الإكلينيكي هو توقف الدورتين الدموية والتنفسية عن العمل، والذي يعقبه توقف باقي أجهزة الجسم، وفي هذه الحالة يعتبر الشخص في عداد الأموات»^(٣).

(١) انظر ندوة الحياة الإنسانية (٣٤٢).

(٢) المهدي: نهاية الحياة الإنسانية (٣٤٢-٣٤٣).

(٣) سلامة: نقل وزراعة الأعضاء من الميت إلى الحي (٣٤) نقلاً عن أخبار اليوم، العدد الصادر في

١٤/٦/٩٧م، ص ٤.

ويقول الطبيب صفوت حسن لطفي: «... إذ أن المريض الذي يتنفس بواسطة الأجهزة، وشخصه الأطباء بأنه مصاب بتوقف المخ عن العمل، هذا الإنسان شرعاً، إنما هو إنسان حي، بدليل وجود الروح التي تبعث الدفء والحرارة في هذا الجسد الذي يحتفظ بدرجة حرارة طبيعية»^(١).

ويقول الطبيب (تروج) الأستاذ المشارك للتخدير في جامعة هارفارد: «إنه رغم التزامه بالبروتوكولات المطبقة لموت المخ في عمله في جامعة هارفارد، فإنه يعتقد أن المرضى الذين تم جني الأعضاء منهم، والذين يقوم بتخديرهم «أحياء وليسوا أمواتاً»؛ بل إنه يرى أن المخ نفسه لم يزل حياً في هؤلاء المرضى بدليل استمرار الغدة النخامية، والتي هي جزء من المخ في العمل لدى مريض موت المخ»^(٢).

وقال علماء الطب في توصيات المؤتمر الثامن لكلية الطب في جامعة الأزهر المنعقد في الفترة من ١٦ - ١٨ / ١٠ / ١٩٩٦ م: «إنه فيما يختص بتعريف الموت من وجهة النظر الطبية نرى أنه الزوال الدائم والتام والأكيد لكل علامات الحياة من جميع أجهزة وأعضاء الجسم»^(٣).

ويتفق مع هذا الاتجاه في تحديد مفهوم الموت عدد كبير من الأطباء العرب والغربيين(*) ويرتكز هذا الاتجاه في رأيه إلى مسلكين:

المسلك الأول:

التمسك بالنقطة يقينية الجازمة التي يمكن من خلالها القطع بالموت، ونهاية حياة من تجاوز هذه النقطة، وحرمة النفس البشرية تتطلب اليقين لا الظن فيها، وبالتالي فإن نبض القلب، وحركة التنفس في داخل الإنسان وإن كانت بفعل الأجهزة، فإنها تشير إلى وجود نوع من الحياة باقية في جسد الإنسان، وهذا يتنافى ومفهوم الموت الذي يقتضي سكون

(١) المرجع السابق ص (٥٠) وقد عزاه لكتاب أسباب تحريم نقل وزراعة الأعضاء الأدمية للطبيب نفسه ص ١٩ - ٢٠.

(٢) المرجع السابق (٥٦).

(٣) المرجع السابق ص (٥٢).

(*) من هؤلاء: أ.د صفوت حسن لطفي، أ.د عادل حسن، أ.د أحمد محمد علي مسعود، أ.د منير فوزي، أ.د عادل رشاد غزال وغيرهم، ومن الأطباء الغربيين: البروفيسور دافيد هيل، والدكتور تروج، وغيرهم [انظر سلامة: نقل وزراعة الأعضاء من الميت إلى الحي (٥٣ - ٥٦)].

الحركة وخمودها نهائياً، وهذا المسلك يؤيده بيان الجمعية المصرية لجراحي الأعصاب عن موت جذع المخ خلال انعقادها بتاريخ ٩٧/٤/٢٤م حيث جاء فيه: «... إنه لما كان حدوث الموت هو أهم حدث في حياة الإنسان؛ لذا كان التيقن من الموت أساس تشخيص الموت. وعلى هذا لم تشر اختلافات، أو صار جدل منذ بدء الخليقة حول وصف حلول الموت، طالما أن التثبت من الموت يعني توقف مظاهر الحياة كلها بما فيها التنفس وضربات القلب»^(١).

ومن النقاط الهامة التي تضمنها هذا البيان ما يلي:

١ - توقف نشاط جذع المخ عدا النبض يعني أن هناك بعض النشاط ما زال قائماً، إذ أن القلب ما زال ينبض، ولا يقال هنا: إن القلب قد ينبض تلقائياً في مريض على جهاز التنفس، ونحن نقول قد يكون ذلك، ولكن أيضاً قد يكون نبض القلب نابعاً من نشاط المراكز المعنية بذلك في جذع المخ؛ إذن فتشخيص توقف نشاط جذع المخ كلية يجب ألا يتم إلا بعد توقف القلب أيضاً.

٢ - منذ ثلاثين عاماً كان توقف القلب يعني الموت، ولو كان مجال البحث العلمي توقف عند هذه المقولة، لما حدث التقدم الذي أمكن عن طريقه استعادة نشاط القلب، وقد يعتمد وقفه أثناء بعض العمليات، ثم يعاد تنشيط عمله بكفاءة.

وحتى وقتنا هذا ما زال استعادة نشاط جذع المخ بعيد المنال إذا وصل إلى درجة معينة من الهبوط، كما تشير إليه المعايير المستخدمة في تشخيص موت جذع المخ، ولكن ما أدرانا أنه بالاستمرار في تقدم العلم قد نصل إلى استعادة نشاط جذع المخ في المستقبل القريب كما حدث في القلب مسبقاً!

٣ - إن التيقن فعلاً من حدوث الموت، هو حجر الزاوية في تشخيص الموت، وذلك يستلزم توقف القلب أيضاً، بالإضافة إلى التنفس، ولذلك فالمرضى الذي على جهاز تنفس صناعي، بسبب توقف التنفس، وما زال قلبه ينبض لا يمكن الجزم بموته إلا بعد توقف القلب^(٢).

(١) سلامة: نقل وزراعة الأعضاء من الميت إلى الحي (٥٤).

(٢) سلامة: نقل وزراعة الأعضاء من الميت إلى الحي (٥٤) نقلاً عن البيان الصادر عن الجمعية المصرية لجراحي الأعصاب بتاريخ ٩٧/٤/٢٤م.

المسلك الثاني:

بيان حقيقة موت المخ، والتشكيك في مصداقيته في الدلالة على نهاية الحياة الإنسانية من خلال ذكر الأدلة المثبتة لذلك من واقع التجربة، وذلك على النحو التالي:

١ - ما ورد عن بعض الدراسات الأمريكية والبريطانية عن عودة بعض الحالات إلى الحياة الطبيعية بعد تشخيصها تشخيصاً كاملاً كموتى مخ، وذلك مثل الدراسة التي أجراها البروفيسور (كورين) في مستشفى (بل فيو) في نيويورك على ١٦٥ حالة انطبقت عليها جميع الاختبارات الإكلينيكية لتشخيص موت المخ طبقاً للمعايير البريطانية... ولكن البروفيسور لم يفصل عنها جهاز التنفس الصناعي، فأفاقت ١٤ حالة، وعادت للحياة الطبيعية.

وفي دراسة للبروفيسور (هوقز) تبين أن ٢٥٪ من المرضى الذين تم تشخيصهم كموتى مخ طبقاً للمعايير البريطانية قد استعادوا الأفعال الانعكاسية لجذع المخ مرة أخرى.

وفي دراسة على ٥٠٣ مريضاً تم تشخيصهم كموتى مخ في أمريكا عادت بعض الحالات إلى الوعي الكامل والحياة الطبيعية رغم أنه انطبقت عليها كل معايير تشخيص موت المخ ولفترات مختلفة^(١).

٢ - وجود بعض الأنشطة في الجسم تشير إلى وجود مظاهر الحياة فيه، وذلك في حالات موتى المخ مثل: استمرار قدرة المريض على أن يسعل، أو يتقيأ كرد فعل منعكس، وهذا أمر ملحوظ ومتكرر في موتى المخ، ووجود نشاط عصبي عضلي بل وحركات مركبة للأطراف والجذع مثل: ثني الذراعين أو إبعادهما عن الجسم، وكذلك محاولة النهوض، وهذه الأنشطة تكررت بنسبة ٦٠٪ للحالات التي تم تشخيصها كموتى مخ، ومحافظة الميت دماغياً على نسبة حرارة طبيعية للجسم، بإضافة إلى ردود فعل منعكسة للجهاز الدوري كارتفاع ضغط الدم الشرياني، وزيادة سرعة ضربات القلب التي كثيراً ما تحدث كرد فعل عند فصل جهاز التنفس الصناعي، أو نتيجة الألم عند جني الأعضاء من الجسم، إلى غير ذلك من مظاهر الحياة التي تدل دلالة جازمة على وجود نوع حياة عند من تم تشخيصهم كموتى المخ^(٢).

(١) المرجع السابق ص (٥٧ وما بعدها).

(٢) انظر سلامة: حكم نقل الأعضاء من الميت إلى الحي (٥٨ وما بعدها).

ملاحظات الباحث حول رأي الطب في المسألة.

يلحظ من خلال سوق أدلة الفريقين ما يلي:

- ١ - دلالة موت المخ على نهاية الحياة الإنسانية دلالة غير جازمة، وتطرق الاحتمال والشك في مسألة تتطلب اليقين، يلغي المسألة من أصلها.
- ٢ - ولو فرض أن دلالة موت الدماغ على نهاية الحياة الإنسانية دلالة جازمة، إلا أن عدم دقة تشخيصه، وتطرق الاحتمال فيه كما ثبت في الدراسات التي ذكرها الفريق الثاني، يترتب عليها أن اعتبار موت المخ هو الفيصل في نهاية الحياة الإنسانية اعتبار وهمي لا عبرة له.
- ٣ - مسألة توقف كل معاني الحياة في النفس البشرية هو المعيار الأصلي والقطعي في نهاية الحياة الإنسانية، واعتبار موت المخ فيصلاً في نهاية الحياة الإنسانية، أمر طارئ على الأصل، فإذا تطرق أي احتمال في دلالة هذا الاعتبار، أو أي شك في قطعية دلالاته على نهاية الحياة الإنسانية، ألغى دلالة هذا الاعتبار الطارئ، وتعين الرجوع للأصل.

ثانياً: رأي الفقهاء في نهاية الحياة الإنسانية.

انقسم الفقهاء في هذه المسألة تبعاً لاختلاف الأطباء فيها إلى فريقين:

الفريق الأول:

الميت الدماغى ليس ميتاً شرعاً، ولا يمكن الحكم على إنسان أنه ميت إلا إذا توقفت كل أشكال الحركة في جسده؛ أي بتوقف كل من الجهاز الدوري والتنفسي والعصبي في جسد الإنسان توقفاً تاماً لا رجعة فيه، وغير ذلك لا يحكم عليه بأنه ميت. ويأخذ بهذا الرأي مفتي الأزهر السابق فضيلة الشيخ جاد الحق، ومفتي السعودية السابق: الشيخ عبد العزيز بن باز حيث ورد عنه أنه توقف عن الموافقة على قرار هيئة كبار العلماء في اعتبار الميت دماغياً ميتاً شرعاً، وعدد من العلماء المشاركين في ندوة الكويت منهم: د محمد سليمان الأشقر، والشيخ محمد المختار السلامي مفتي تونس، ود توفيق الواعي، والشيخ بدر المتولي عبد الباسط أمين عام الموسوعة الفقهية بالكويت، والشيخ صالح موسى شرف عضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، وغيرهم من علماء المسلمين، وبه أفتت لجنة الفتوى بوزارة الأوقاف الكويتية^(١).

(١) انظر ندوة الحياة الإنسانية (٤٣٣)؛ سلامة: حكم نقل الأعضاء من الميت إلى الحي (٤٤) وما

بعدها؛ الشنيطي: أحكام الجراحة الطبية (٣٣٤).

الفريق الثاني:

يعتبر الشخص ميتاً شرعاً إذا تعطلت جميع وظائف دماغه تعطلاً نهائياً، وحكم الأطباء الأخصائيون بأن هذا التعطل لا رجعة فيه، وأخذ دماغه في التحلل. ويأخذ بهذا الرأي جمع من العلماء منهم: مفتي جمهورية مصر، ود محمد نعيم ياسين أحد المشاركين في ندوة الكويت المتعلقة بالحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها المنعقدة في ١٥/١/٨٥م، ود أحمد عبد الله الكندري ود أحمد شرف الدين، ومجمع الفقه الإسلامي المنعقد بالأردن في ١١ - ١٦/١٠/٨٦م، وغيرهم من علماء المسلمين^(١).

الأدلة

١ - أدلة الفريق الأول:

استدل القائلون بأن الميت دماغياً لا يعتبر ميتاً بالكتاب والسنة والقواعد الفقهية والمعقول، على النحو التالي:

أولاً: الكتاب.

١ - قال الله سبحانه وتعالى: ﴿... فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُّوا مِنْهَا وَأَطْعَمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(٢).

وجه الدلالة:

أمر الله سبحانه وتعالى بالأكل من لحوم الحيوانات بعد تذكيته والتأكد من موتها، وجعل علامة ذلك سكون الحركة فيها الدال على خروج النفس، وذلك بقوله وجبت جنوبها، أي سقطت دلالة على همود الحركة فيها، وبالتالي لا يكفي اعتبار موت الدماغ دالاً على نهاية الحياة الإنسانية ما دامت الحياة باقية الجسد، ودلالاتها واضحة في نبض القلب وحركة التنفس، والأحوط في هذا المقام الانتظار حتى تهدأ الحركة كاملاً في الجسد، وهذا ما يتفق مع حقيقة الموت الذي يقتضي سكون الحركة وخمودها نهائياً^(٣).

(١) انظر ندوة الحياة الإنسانية (٤٢٣) وما بعدها؛ مجلة مجمع الفقه الإسلامي، ع ٣ (٨٠٩/٢)؛ ياسين: أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة (٤٣) وما بعدها؛ سلامة: حكم نقل الأعضاء من الميت إلى الحي (٣٨) ما بعدها؛ الشنقيطي: أحكام الجراحة الطبية (٣٤٤).

(٢) الحج: الآية ٣٦.

(٣) انظر سلامة: حكم نقل الأعضاء من الميت إلى الحي (٤٧).

٢ - قال الله سبحانه وتعالى: ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا﴾ (٩) إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا (١٠) فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا (١١) ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا (١٢) ﴿(١)﴾.

وجه الدلالة:

هذه الآيات دليل واضح على أن مجرد فقد الإحساس والشعور وحدهما لا يدلان على موت صاحبهما؛ لأن هؤلاء النفر قد فقدوا الإحساس والشعور مدة ثلاثمائة وتسع سنين، والحكم باعتبار موت الدماغ موتاً مبني على فقد المريض للإحساس والشعور، وهذا وحده لا يعتبر كافياً في الدلالة على موت صاحبه؛ لأن الآيات الكريمة دلت على عدم اعتباره مع طول المدة، فمن باب أولى ألا يعتبر في المدة الوجيزة المشتملة على بضعة أيام يزول فيها الشعور والإحساس بسبب موت الدماغ وتلفه (٢).

ويجاب عن هذا الاستدلال بأن قصة أهل الكهف حالة خاصة، وهي أمر خارق للعادة يدخل في باب الكرامة؛ لذا فلا يقاس عليها (٣).

ثانياً: السنة.

روى النعمان بن بشير أن رسول الله ﷺ قال: «أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً، إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ» (٤).

وجه الدلالة:

يدل الحديث على أن الفيصل في صلاح الجسد وفساده هو القلب، ويؤكد الأطباء على أن عمل القلب حتى بعد موت الدماغ له أثره المباشر في سائر الأعضاء؛ بسبب ما

(١) الكهف: الآيات من ٩ - ١٢.

(٢) انظر ندوة الحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها (٦٠٣).

(٣) المرجع السابق (٦٠٧).

(٤) أخرجه البخاري في الإيمان، باب (٣٨) فضل من استبرأ لدينه، حديث رقم ٥٢ [انظر البخاري مع

الفتح (١٥٣/١)؛ ومسلم في المساقاة، باب (٢٠) أخذ الحلال وترك الشبهات، حديث رقم ١٥٩٩

[انظر مسلم بشرح النووي (٢٦/٦)].

يضخه من دماء فيها، فإذا توقف القلب ترتب على ذلك غزو الفساد إلى باقي الأعضاء^(١).

وبالتالي كيف نحكم على الميت دماغياً بالموت وقلبه ما زال ينبض، والأعضاء الأخرى كالكلية والكبد والرئتين وغيرها من الأعضاء تستجيب له؟ بل استجابة القلب ومن ورائه سائر الأعضاء دليل واضح على وجود الروح^(٢).

ومما يؤكد ذلك النصوص الدالة على أن للروح تعلقاً بالقلب، والروح حال النزاع تنتقل من الصدر إلى الحلقوم، وبالتالي فإن انفصالها عن الدماغ لا يعني بالضرورة انقطاع صلتها بالقلب، والحياة الموجودة في القلب حال الموت الدماغي ولو كانت بفعل الأجهزة تعزز من إمكانية وجودها في الجسد؛ لذا لا يمكن الحكم على إنسان بأنه ميت وما زال القلب ينبض، ويؤكد ذلك ما ذكره بعض الأطباء من أنه لا يمكن الاستفادة من القلب إلا إذا كانت الحياة فيه، وحال توقفه وموته فإن الاستفادة تنعدم، ويترتب على ذلك أنه لا يمكن اعتبار الإنسان ميتاً إلا في حالة توقف القلب والدماغ معاً ففي مثل هذه الحالة يمكن اعتبار أن الروح قد فارقت الجسد، وأن الحياة قد همدت فيه^(٣).

ونوقش ذلك:

المراد بالقلب في الحديث القلب المعنوي، وليس العضو المعروف بالجسد^(٤).

ويجاب عن ذلك:

بأن الحديث عام يشمل الجميع، ولا يوجد دليل خاص يقصره على القلب المعنوي، فيبقى على عمومه.

ثالثاً: القواعد الفقهية.

١ - «اليقين لا يزول بالشك»^(٥).

(١) انظر الأشقر: محمد سليمان، نهاية الحياة، بحث مقدم لندوة الحياة الإنسانية (٤٣٢) ويشار إليه: (الأشقر: نهاية الحياة).

(٢) انظر ندوة الحياة الإنسانية (٦٣٤) وما بعدها.

(٣) انظر ندوة الحياة الإنسانية (٥٨٢) وما بعدها.

(٤) انظر ندوة الحياة الإنسانية (٣٨٥).

(٥) السيوطي: الأشباه والنظائر (٥٠).

وجه الاستدلال:

إن حياة المريض ثابتة بيقين، والشك حاصل في حالة الموت الدماغي: هل هو ميت بسبب موت دماغه، أم هو حي لأن قلبه ينبض؟
ففي هذه الحالة لا يجوز لنا أن نحكم بموته بالشك؛ لأن حياته ثابتة باليقين^(١).
٢ - «الأصل بقاء ما كان على ما كان عليه»^(٢).

وجه الاستدلال:

الأصل بقاء الروح في الجسد، وعدم خروجها منه؛ إلا إذا ثبت بطريقة قطعي خروجها، فإذا لم يثبت ذلك، نبقى على الأصل، وهو اعتبار بقاء الروح في الجسد^(٣).
٣ - الاستصحاب:

المريض قبل موت دماغه متفق على اعتباره حياً، وعليه فإننا نستصحب الحكم الموجود فيها إلى هذه الحالة التي اختلفنا فيها، ونقول: إنه حي وروحه باقية لبقاء نبضه.
والاستصحاب يعتبر من مصادر التشريع المعتمدة إلا إذا قام الدليل على خلافه^(٤).

رابعاً: المعقول.

حفظ النفس يعتبر من مقاصد التشريع الهامة، وهو ثاني الضروريات في الأهمية، ولا شك أن الحكم باعتبار المريض في حالة (الموت الدماغي) حياً يتفق مع هذا المقصد العظيم، والعكس بالعكس^(٥).

ومما يؤكد ذلك بخصوص هذه المسألة أن كثيراً من نصوص الفقهاء القدماء تشير إلى ذلك، حيث اعتبروا الاشتباه في موت المريض سبباً في اعتباره حياً حتى تظهر العلامات الجازمة الدالة على موته، كتأخير عدة أيام عند بعض الفقهاء إلى أن يثبت موته قطعياً، أو خروج رائحته الدالة على بداية تعفن جسده، وقد تضافرت نصوصهم الدالة على ذلك^(٦).

(١) انظر ندوة الحياة الإنسانية (٤٣٤).

(٢) السيوطي: الأشباه والنظائر (٥١).

(٣) انظر الشنقيطي: أحكام الجراحة الطبية (٣٤٨).

(٤) الواعي: حقيقة الموت والحياة (٤٧٨).

(٥) انظر الشنقيطي: أحكام الجراحة الطبية (٣٤٨).

(٦) انظر بعض هذه النصوص صفحة ٣٧٧ وما بعدها.

٢ - أدلة الفريق الثاني:

استدل القائلون بأن الميت دماغياً متوفى شرعاً من خلال ثلاثة محاور(*) وذلك على النحو التالي:

الاستدلال الأول:

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿... فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۚ﴾ (١).

وجه الدلالة:

هذه الآية صريحة في رد الأمر الذي يشكل علينا إلى أهل الاختصاص ليحكموا فيه، وأهل الاختصاص في هذه المسألة هم الأطباء، وهم يؤكدون على المعاني التالية:

١ - إن الدماغ هو أساس النشاط الحيوي والإدراكي والحسي في جسد الإنسان، وبموته تنتهي كل معاني الحياة من جسد الإنسان.

٢ - إن الحياة الموجودة في بعض أجزاء من الجسم لا دلالة فيها على وجود الحياة الإنسانية في جسد الإنسان، إنما هي حياة عضوية يحكمها عامل التلف العضوي، وهذا يختلف في مدته من عضو لآخر، وهذه الحياة العضوية يمكن إطالتها بفعل الأجهزة، أو بعبارة أخرى يمكن إطالة مدة موتها وتلفها، لكي يتسنى الاستفادة منها.

٣ - اعتبار الحياة الموجودة في هذه الأعضاء حياة عضوية أمر يمكن قياسه والتأكد منه طبيّاً، ومما يؤكد أن هذه الحياة ليست متعلقة بحياة الجسد، إنما بأمر خارج عنه وهو الأجهزة المساعدة على إطالة موت هذه الأعضاء، أننا لو فصلنا الأجهزة انتهت الحركة في هذه الأعضاء، ودخلت في طور التلف.

٤ - موت الدماغ، وآثار موته على باقي الجسد من الأمور التي يمكن قياسها بدقة في ظل التطور العلمي، وكذلك أمكن التأكد من أن نوع الحياة الموجودة في بعض الأعضاء إنما هي حياة اصطناعية بفعل الأجهزة.

(*) يلحظ أن طريقة الاستدلال هنا اختلفت عن غيرها من المسائل الفقهية، خاصة مع الفريق الثاني؛ لأن روح المسألة يتعلق بمسألة غيبية، وهي خروج الروح من الجسد، فاقضى ذلك أن تكون طريقة الاستدلال مركبة.

(١) النحل: جزء من الآية ٤٣.

ففي ظل هذه المعطيات الطبية التي تؤكد أن موت الدماغ موت لا رجعة فيه، وأنه يترتب عليه موت الجسد كاملاً ودخوله في طور التلف، يمكن اعتبار هذه العلامة - موت المخ - علامة من علامات موت صاحبها من الناحية الشرعية، والمعلوم أن علماءنا القدماء قد اعتبروا بعض العلامات الظاهرة في ضوء إمكانياتهم دالة على موت صاحبها، بالرغم من أن كثيراً من هذه العلامات في ظل التطور العلمي لا يمكن اعتبارها دالة دلالة جازمة على موت صاحبها.

وقد صرح ابن عابدين في ذلك بقوله: «وقد قال الأطباء: إن كثيرين ممن يموتون بالسكتة ظاهراً، يدفنون أحياءً لأنه يعسر إدراك الموت الحقيقي بها إلا على أفاضل الأطباء»^(١).

وبالتالي فلم لا يعتبر موت الدماغ علامة من علامات موت صاحبه، خاصة وأن دلالة واضحة على ذلك، كما يؤكد أهل الاختصاص؟^(٢).

هذا مجمل الاستدلال، ويمكن مناقشته بالتالي:

يلحظ أن هذا الاستدلال يبنى على رأي الأطباء باعتبار أنهم أهل الاختصاص في هذه المسألة، وحتى يسلم الاستدلال بهذه الصورة، يتطلب الأمر إجماعاً طبياً في اعتبار الميت دماغياً ميتاً طبياً، والإجماع في هذه المسألة لم يتوفر بل على العكس، هناك معارضة قوية وراجحة من أهل الاختصاص - كما تقدم توضيحه - في عدم التسليم بهذه القضية. وبما أن مقدمة الاستدلال التي بني عليها الحكم الشرعي هنا غير مسلم بها طبياً، إذاً فالنتيجة الشرعية المترتبة عليه تعتبر مشكوكاً بها في مسألة يشترط فيها اليقين من الناحية الشرعية.

الاستدلال الثاني:

بما أن الحكم الشرعي في هذه المسألة يختلف في حقيقته ومسبباته عن الحكم الطبي، حيث إن الحكم الطبي فيها يبنى على جوانب مادية بحثة؛ إلا أن الحكم الشرعي يتعلق

(١) ابن عابدين: رد المحتار (١/٥٧٢).

(٢) انظر ياسين: أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة (٣٧-٤٢)؛ القاضي: د أحمد، القلب وعلاقته بالحياة، بحث مقدم لندوة الحياة الإنسانية (٣٨٩) ويشار إليه: (القاضي: القلب وعلاقته بالحياة)؛ المهدي: نهاية الحياة الإنسانية (٣٤٢ وما بعدها)؛ إبراهيم: نهاية الحياة البشرية (٣٧٧).

بقضية أخرى أغلب جوانبها غيبية، وهي مفارقة الروح للجسد، والتي تعتبر الفيصل من الناحية الشرعية في الدلالة على نهاية الإنسان، حاول الدكتور محمد نعيم ياسين معالجة هذه المسألة من هذا الجانب من خلال بيان علاقة الروح بالدماع، وقد بنى دراسته على مقدمتين، ثم خرج من مجموعهما بالاستدلال، وذلك على النحو التالي:

المقدمة الأولى:

الروح وإن كانت غير مدركة؛ إلا أنها ليست غيباً من كل وجه، لذا حاول علمائنا القدماء دراسة خصائصها، وبيان علاقتها بالجسد، ومن هؤلاء: ابن قيم الجوزية حيث قال معرفاً الروح: «بأنه جسم لطيف مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس، وهو جنس نوراني علوي خفيف حي متحرك ينفذ في جوهر الأعضاء، ويسري فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم. فما دامت هذه الأعضاء صالحة لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف، بقي ذلك الجسم اللطيف مشابكاً لهذه الأعضاء، وأفادها هذه الآثار من الحس والحركة الإرادية. وإذا فسدت هذه الأعضاء؛ بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليها، وخرجت عن قبول تلك الآثار، فارق الروح البدن»^(١).

ويقول الغزالي: «معنى مفارقة الروح للجسد انقطاع تصرفها من الجسد بخروج الجسد عن طاعتها؛ فإن الأعضاء آلات الروح تستعملها، حتى إنها لتبتش باليد، وتسمع بالأذن، وتبصر بالعين، وتعلم حقيقة الأشياء بنفسها، ... وإنما تعطل الجسد بالموت يضاهي تعطل أعضاء الزمن بفساد مزاج يقع فيه، بشدة تقع في الأعصاب تمنع نفوذ الروح فيها، فتكون الروح العالمة العاقلة المدركة باقية مستعملة لبعض الأعضاء، وقد استعصى عليها بعضها. والموت عبارة عن استعصاء الأعضاء كلها، وكل الأعضاء آلات، والروح هي المستعملة لها. ... ومعنى الموت انقطاع تصرفها عن البدن، وخروج البدن عن أن تكون آلة له، كما أن معنى الزمانة خروج اليد على أن تكون آلة مستعملة، فالموت زمانة مطلقة في الأعضاء كلها»^(٢).

ويقول الزركشي: «الحياة المستقرة هي أن تكون الروح في الجسد ومعها الحركة الاختيارية دون الاضطرارية»^(٣).

(١) ابن القيم: الروح (٢٣٩).

(٢) الغزالي: الإحياء (٤/٤٤٩).

(٣) الزركشي: المشور (٢/١٠٥).

هذه النصوص تشير بصورة واضحة إلى بعض خصائص الروح وعلاقتها بالجسد، يمكن بيانها في البنود الخمسة التالية:

أ - الجسد مسكن الروح في هذه الحياة الدنيا طوال فترة الحياة المقررة للإنسان، والعلم والإدراك والحس والاختيار أهم وظائف الروح.

ب - وظيفة الجسد بكل ما فيه من أعضاء وأجهزة وأنظمة خدمة الروح والانفعال لتوجيهاتها.

ج - الجسد الإنساني لا يصدر عنه أي نشاط اختياري بغير أمر الروح.

د - الموت معناه مفارقة الروح للجسد، وأنه يحصل للإنسان عندما يصبح الجسد عاجزاً عن الانفعال لأمر الروح.

هـ - وجود أي نوع من الحس والإدراك والحركة الاختيارية يدل على بقاء الروح في الجسد، وغياب هذه المظاهر كاملاً يدل على مفارقة الروح للجسد.

و - مجرد وجود حركة اضطرارية لا معنى له سوى وجود بقايا الحياة المجردة عن معية الروح.

هذه أبرز خصائص الروح وطبيعة علاقتها مع الجسد، والتي يمكن من خلالها بيان علاقتها بالمنح.

المقدمة الثانية:

بالمقارنة بين خصائص الروح وطبيعة علاقتها بجسد الإنسان كما يثبتها علماء الشرع، وبين خصائص المنح، ووظيفته، كما يثبتها علماء الطب، نخلص إلى النتائج التالية الموضحة في الجدول التالي:

علماء الشرع	علماء الطب	النتيجة
١ - الروح التي تدرك مختلف المدركات.	عمليات الحس والإدراك تتم في مخ الإنسان.	الروح تدرك المدركات باستعمال المخ.
٢ - الروح هي التي تتصرف بالجسد في جميع حركاته الاختيارية.	المخ هو الذي يسيطر على بقية أعضاء الجسد في حركاته الاختيارية.	الروح هي التي تتصرف بالأعضاء بواسطة الجسد.
٣ - علامة اتصال الروح بالجسد الحس والحركة الاختيارية.	علامة صلاحية المخ الحس والحركة الاختيارية.	علامة اتصال الروح بالجسد صلاحية المخ.
٤ - علامة مفارقة الروح للجسد غياب الحس والحركة الاختيارية.	علامة موت المخ غياب كلي نهائي للحس والحركة الاختيارية.	علامة مفارقة الروح للجسد موت المخ بصورة نهائية.
٥ - الحركة الاضطرارية لا تدل على اتصال الروح بالجسد.	الحركة الاضطرارية لا تدل على صلاحية المخ لا كلياً ولا جزئياً.	الحركة الاضطرارية لا تدل على حياة الإنسان أو موته.
٦ - لا تتصل الروح بالجسد في الدنيا إلا بمرور أربعة أشهر على تكون الجنين.	إمكان فصل كثير من أعضاء الجسد مع المحافظة على حياة الخلايا المكونة لهذه الأعضاء.	حياة الخلايا الجسدية غير حياة الروح، وإمكان اتصالهما وانفصالهما.

وجه الاستدلال من خلال المقدمتين السابقتين.

يتضح مما سبق أن الروح تسيطر على الجسد بواسطة المخ، فهو يشتغل بتشغيلها له، وينفعل بتوجيهاتها، فيحرك أعضاء الجسد الأخرى، فيرسل عن طريقها ما تريد إرساله، ويستقبل عن طريقها ما تريد الروح استقباله.

فإذا أصاب المخ تلف جزئي عجز بصورة جزئية عن الانفعال لأوامر الروح، وظهر ذلك العجز الجزئي على بعض التصرفات، وإذا أصاب المخ تلف كلي، وأصبح المخ عاجزاً بصورة كلية عن الاستجابة لإرادة الروح، ترتب عليه عجز جميع الأعضاء لعجزه.

فإذا استطاع أهل الاختصاص أن يعرفوا بصورة جازمة الوقت الذي يصبح فيه المخ عاجزاً عاجزاً كاملاً عن القيام بأي نشاط بسبب انتهاء حياته الخلوية، ومستعصياً استعصاءً كاملاً على العلاج، لم يكن هناك أي مبرر لإنكار موت الإنسان عند هذه الحالة.

وعلاقة الملازمة بين مفارقة الروح للجسد، وموت الدماغ إنما تثبت من محصلة ونتيجة الجدول السابق، ودلالاتها على ذلك ليست قطعية يقينية، وإنما هي نتيجة مبناها على غلبة الظن؛ لأن مقدماتها، وإن كان بعضها قطعياً، إلا أن بعضها الآخر ظني. وهذا لا يقدح في صلاحية العمل بها، وبناء الأحكام في هذه المسألة عليها؛ لأن هناك إجماعاً بين العلماء على أن الأحكام العملية تبنى على غلبة الظن المحصلة بالأمارات والدلائل^(١).

هذا مجمل استدلال الدكتور محمد ياسين، آثرت أن أذكره كاملاً - مع بعض التصرف والاختصار غير المخل - وذلك لما رأيت من ترابط أجزائه بصورة لا تسمح بإغفال شيء منها.

ويمكن مناقشته في التالي:

١ - يلحظ أن فضيلته قد استند في بيان خصائص الروح على نصين لابن القيم والغزالي، ولكنه أغفل جوانب هامة لها علاقة مباشرة بالموضوع تضمنهما النصان، أهمها ما بينه ابن القيم في نصه من أن الروح مشابكة لجميع الأعضاء تسري فيها سريان الماء في الورد والدهن في الزيت، وبين أن صلاحية الأعضاء يترتب عليها بقاؤها، وفسادها يترتب عليه مفارقتها للجسد، والمعنى الأخير أشار له الغزالي بوضوح حيث قال: «والموت عبارة عن استعصاء الأعضاء كلها». ويستفاد من هذا، أن علاقة الروح بالجسد لا يمكن النظر إليها فقط من خلال وساطة المخ؛ هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى فإن ما قيل عن آثار موت الدماغ يمكن أن يقال عن موت أعضاء كثيرة في الجسد كالقلب مثلاً فإنه يترتب على فسادهم وعدم استجابته لأمر الروح عدم استجابة الجسد كلياً لأمر الروح، فهل يمكن أن يقال إن اللحظة الأولى التي توقف فيها القلب قد فارقت الروح الجسد؟ فإذا كان لا يمكن قول ذلك إلا بعد أن يترتب على ذلك عدم استجابة باقي الأعضاء بموتها، كذلك يمكن أن يقال في حالة موت المخ؛ حيث يمكن أن يقال أن المخ قد استعصى على الروح، ولكن لا يقال إن الروح قد فارقت الجسد باستعصاء المخ عليها.

(١) انظر ياسين: أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة (٣١-٤٤).

٢ - ما ذكره فضيلته من خصائص للروح واتفاقها مع وظائف المخ إنما هو نابع من طبيعة هذا العضو، وللأعضاء الأخرى وظائف هي من خصائص الروح، وأهمها الحركة، وما دامت الحركة باقية في أعضاء الجسد الأخرى بعد موت المخ، سواء بمساعدة الأجهزة أو غيرها، ففيها دلالة واضحة على أن هذه الأعضاء لم تستعص على الروح، ولا يقال إنها حركة اضطرارية؛ حيث إن هذه الأعضاء لو تركت حتى خمدت الحركة فيها تماماً فإنها تستعصي أيضاً عن الاستجابة للأجهزة، وبهذا يمكن اعتبار أن الموت حقاً قد حصل بكل الأعضاء لعجزها عن التفاعل مع الروح.

فجوهر الخلاف في المسألة لا يكمن فيما يترتب على موت المخ من موت لباقي الأعضاء، وإنما جوهر الخلاف هنا هو هل بموت المخ قد فارقت الروح الجسد مع بقاء بعض خصائصها - كالحركة - في بعض الأعضاء الأخرى؟

والذي يمكن أن يقال هنا أن بقاء الحركة في بعض الأعضاء إنما يدل على أن هذه الأعضاء ما زال لها تعلق بالروح، بدليل صلاحيتها وانفعالها للاستجابة لأمرها ببقاء الحركة فيها، وعدم صلاحية عضو يتميز ببعض الخصائص؛ كالإدراك والحس لغياب هذه الآثار عنه لا يعني بالضرورة عدم صلاحية عضو آخر في انفعاله لأمر الروح ما دامت خصائصه التي يتميز بها موجودة فيه.

٣ - يلحظ أن فضيلته قد بنى حكمه هنا على نتيجة ظنية واعتبر أن ظنيته لا تقدر في صلاحية العمل بها بناء على أن هناك إجماعاً على العمل بغلبة الظن في الأحكام العملية، وهذا الإجماع مسلم به، لكن بخصوص مسألتنا ولخطورتها بسبب تعلقها بمسألة ضرورية في أعلى سلم أولويات الضروريات هناك اتفاق بين العلماء على اشتراط اليقين والقطعية والاحتياط فيها لأبعد درجة ممكنة؛ إذا فالنتيجة التي وصل إليها فضيلته لا تصلح من الأساس لبناء الحكم عليها في هذه المسألة بخصوصها.

الاستدلال الثالث:

تناول الفقهاء القدماء بعض المسائل التي تشبه مسألة موت المخ من حيث المحصلة والنتيجة، ورتبوا عليها أحكاماً يمكن القياس عليها بخصوص هذه المسألة، ومن هذه المسائل مسألة عيش المذبح، أو بعبارة أخرى الحياة غير المستقرة؛ وهي اللحظات التي تسبق خمود الجسد، أو ما يسميها الناس حركة خروج الروح، ومن أهم صور هذه المسألة ما يلي:

١ - نص الفقهاء على أنه إذا اعتدى إنسان على آخر، وأوصل المجني عليه إلى حالة يقطع من خلالها موته بأن ذبحه أو أخرج حشوته، ثم اعتدى على المجني عليه إنسان آخر فأجهز عليه، فإن القصاص في هذه الصورة على الأول وليس على الثاني، وهذه بعض النصوص التي تشير إلى ذلك:

قال الرملي من الشافعية: «وإن أنهاه - أي المجني عليه - رجل إلى حركة مذبوح، بأن لم يبق فيه إبطار ونطق، وحركة اختيار، وهي - أي حركة الاختيار - المستقرة التي يبقى معها الإدراك ويقطع بموته بعد يوم أو أيام، ثم جنى عليه آخر، فالأول قاتل؛ لأنه صيره إلى حالة الموت؛ ومن ثم أعطي حكم الأموات مطلقاً، ويعزر الثاني؛ لهتك حرمة ميت»^(١).

ويقول الزركشي: «الحياة المستقرة هي أن تكون الروح في الجسد ومعها الحركة الاختيارية، دون الاضطرارية كما لو كان إنسان، وأخرج الجاني أو حيوان مفترس حشوته وأبانها، لا يجب القصاص بقتله في هذه الحالة. . ولو طعن إنسان وقطع بموته بعد ساعة أو يوم، وقتله إنسان في هذه الحالة وجب القصاص، لأن حياته مستقرة وحركته الاختيارية موجودة؛ لهذا أمضوا وصية عمر بن الخطاب رضي الله عنه. بخلاف ما إذا أئنت الحشوة؛ لأن مجاري النفس قد ذهبت وصارت الحركة اضطرارية. . وأما حياة عيش المذبوح، فهي التي لا يبقى معها إبطار ولا حياة عيش، ولا نطق ولا حركة اختيارية. .»^(٢).

هذا مع ملاحظة أن الفقهاء فرقوا بين من وصل إلى حركة مذبوح لمرض وبين من وصلها لجناية عليه؛ حيث أوجبوا على من قتل مريضاً وصل إلى درجة النزع وجركة المذبوح بسبب مرض فإنه يقتص منه في هذه الحالة.

قال النووي: «ولو قتل مريضاً في النزع، وعيشه عيش مذبوح وجب القصاص؛ لأنه قد يعيش بخلاف من وصل بالجناية إلى حركة مذبوح»^(٣).

ويقول عميرة(*) في حاشيته على المنهاج: «عبارة الإمام لو انتهى إلى سكرات الموت، وبدت أماراته وتغيرت أنفاسه لا يحكم له بالموت، بل يلزم قاتله القصاص»^(٤).

(١) الرملي: نهاية المحتاج (١٥/٧، ١٦).

(٢) النووي: منهاج الطالبين مع حاشيتي قليوبي وعميرة (١٠٣/٤).

(٣) انظر قليوبي وعميرة: حاشيتان (١٠٣/٤).

(*) عميرة: هو أحمد البرلسي المصري الشافعي، فقيه انتهت له الرياسة في تحقيق المذهب الشافعي، من مؤلفاته: حاشية على منهاج الطالبين [انظر الزركلي: الأعلام (١٠٣/١)].

(٤) المرجع السابق (١٠٣/٤).

وجه الاستدلال من النصوص السابقة:

ما ذهب إليه العلماء في النصوص السابقة يشير إلى أنهم اعتبروا فقدان الإحساس والحركة الاختيارية تورث غلبة الظن بوصول المجني عليه إلى مرحلة الموت، وأن الحركة الاضطرارية الصادرة عن المجني عليه لا تعطي غلبة الظن ببقاء الروح في الجسد، وبناء على ذلك أحكاماً خطيرة في القصاص، واعتبروا أن المعتدي الثاني لا يقتص منه؛ لأن جنايته كانت على ميت، أو ما يؤول إلى الموت قطعاً بالرغم من وجود الحركة الاضطرارية فيه، وفي مسألة موت المخ التي تورث غلبة الظن بوصول المريض إلى مرحلة الموت؛ والحركة الاضطرارية الموجودة بجسده بفعل الأجهزة لا تعطي غلبة الظن ببقاء الروح في الجسد.

فالعلماء في مسألة عيش المذبوح أعطوه حكم الميت بغلبة الظن، فلم لا نعطي الميت دماغياً حكم الميت بغلبة الظن؛ خاصة وأنه يترتب على هذا الحكم مصلحة ضرورية عظيمة تتعلق بعلاج حالات كثيرة ميئوس منها.

ولا يقال إن العلماء فرقوا في الحكم بين الاعتداء على من وصل إلى حركة عيش المذبوح بجناية وبين الاعتداء على من وصل إلى حركة عيش المذبوح بسبب المرض؛ إذ إن سبب تفريقهم في الحكم في الصورتين هو في مدى التحقق من وصول الشخص إلى حالة الحياة غير المستقرة التي يتيقن من عدم إمكان انعكاسها إلى حياة مستقرة^(١).

هذا مجمل الاستدلال ويمكن مناقشته في التالي:

١ - الاستدلال بالصور السابقة قد انصب في اعتبار من وصل إلى حركة المذبوح بأنه ميت حكماً؛ أي أن الروح قد فارقت الجسد، والحركة الباقية حركة اضطرارية لا تدل على بقاء الروح.

وهذا الاستدلال في غير محله؛ لأن النصوص كلها لم تشر إلى هذا المعنى من أصله، بل اقتصر على بيان كون الفعل مزهقاً للروح بما يوجب القصاص أم لا، سواء فارقت الروح البدن أم لا.

٢ - مما يؤكد أن حكم الفقهاء اتجه ناحية الفعل، وليس حالة حركة المذبوح في تحديد زمن الوفاة اختلاف الحكم في نفس الحالة، وهي حركة المذبوح بسبب مرض، حيث أوجبت على المعتدي عليه القصاص احتياطاً لحق المجني عليه،

(١) ياسين: أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة (٣٤ وما بعدها).

وهذا تأكيد على أن الروح باقية في الجسد حتى في حركة المذبوح؛ إذ لو لم تكن الروح باقية بالجسد في نظر الفقهاء لما حكموا على المعتدي بعقوبة القصاص، بل حكمهم بالقصاص في هذه الصورة بالرغم من احتياط الشريعة في إيقاعها واتخاذها تدابير كثيرة للتأكد من كون الجاني يستحقها، ليؤكد بما لا يحتمل الشك في أن الروح - في نظر الفقهاء - ما زالت باقية في الجسد عند وصوله إلى حركة المذبوح، والجسد له حرمة حال بقائها، كأى إنسان آخر؛ إذاً فالاستدلال هنا في غير محل النزاع.

الرأي الراجح:

يتضح لدى الباحث بعد سوق أدلة الفريقين أن الراجح في المسألة - والله أعلم - القول بعدم اعتبار الإنسان ميتاً بمجرد موت دماغه، وتلفه، وذلك للأسباب الخمسة التالية:

١ - قوة أدلة أصحاب هذا القول النقلية والعقلية، وموافقتها لمقاصد التشريع وقواعده، وسلامتها من الاعتراضات.

٢ - الأصل في الإنسان بقاء حياته، إلا إذا ثبت بيقين خلاف ذلك، وما ذكره أصحاب القول الأول ليس بيقين، ولا في حكم اليقين (غلبة الظن) وذلك لما ثبت في حوادث متعددة من إثبات الأطباء لموت الدماغ وحكمهم بوفاة المريض، ثم يعود للحياة ثانية.

٣ - اعتبار موت الدماغ فيصلاً في نهاية الحياة الإنسانية يعارضه ما ثبت من وجود أطفال بدون مخ وعاش بعضهم أكثر من عشر سنوات، ولو كان الدماغ هو الفصيل لما عاش هؤلاء لحظة واحدة^(١).

٤ - الأطباء الذين يعتبرون موت الدماغ علامة على وفاة الإنسان يسلمون بوقوع أخطاء في التشخيص، وكذلك الحكم استناداً لهذه العلامة يحتاج إلى فريق طبي، وفحص دقيق قد لا يتوفر في كثير من المستشفيات، وعليه فإن فتح هذا الباب، واعتبار هذه العلامة موجبة لوفاة صاحبها سيؤدي إلى خطر عظيم، واستهانة بأرواح البشر، فينبغي قفله صيانة للأرواح.

(١) انظر الشنقيطي: أحكام الجراحة الطبية (٣٥٣) وقد عزاه إلى جريدة المسلمون في عددها رقم ٣٣٢ بتاريخ ١٤٠٩/١٢/١١ في مقال بعنوان «طفل بلا مخ، ولكنه يعيش وينمو ويضحك».

٥ - غاية ما في المسألة السابقة القول بأن حالة الميت دماغياً، عبارة عن حالة احتضار حقيقة ميئوس من نجاة صاحبها.

المطلب الثالث: المستجدات المترتبة على مسألة نهاية الحياة الإنسانية.

في هذا المطلب مسألتان حول نقل أعضاء الميت دماغياً، أو رفع أجهزة الإنعاش عنه.

المسألة الأولى: نقل أعضاء الميت الدماغي للحى.

هذه المسألة مترتبة على المسألة السابقة، والاختلاف فيها فرع عنها، وقد اعتبرت الراجح في المسألة السابقة أن الميت دماغياً يعتبر حياً يأخذ حكم الأحياء.

وعليه فلا يجوز أخذ عضو من أعضائه التي يتوقف عليها حياته كالقلب والرئتين، وإعطائها لغيره، أو الاحتفاظ بها للطوارئ.

والإقدام على ذلك في هذه الحالة يأخذ حكم الجناية على نفس محترمة بقتلها، وفاعل ذلك يعتبر قاتلاً لنفس حرم الله سبحانه وتعالى قتلها إلا بالحق^(١).

المسألة الثانية: حكم رفع أجهزة الإنعاش عن الميت دماغياً.

ذكرت سابقاً أنه يمكن القول بأن الميت دماغياً يكون في حالة احتضار حقيقية ميئوس منها، خاصة إذا بدأت دماغه في التحلل، فهل يجوز في هذه الحالة رفع أجهزة الإنعاش عنه؟

هذه المسألة طرحت حديثاً على ندوات ومجمعات فقهية، ولجان فتوى، واستقر رأي الجميع - في حدود علمي - على جواز ذلك بشروط، وهي:

١ - إذا قطع الأطباء بأن المصاب لا يمكن شفاؤه، وإن تعطل الدماغ قد وصل لدرجة لا رجعة فيها، وبدأ دماغه في التحلل، وأنه لا يعيش إلا عدة أيام بتأثير الأجهزة.

٢ - إذا وجد من هو أحوج لهذه الأجهزة منه، فيجب رفعها لمن هو أحوج إليها.

٣ - إذا لم يكن هناك أدنى أمل في شفاء المريض، وترتب على بقاء الأجهزة على المريض تكاليف باهظة دون فائدة ترجى من ذلك، فإن الأمر يكون متروكاً للطبيب أو للهيئة الطبية في هذه الحالة، تتصرف فيه وفق المصلحة.

(١) انظر ندوة الحياة الإنسانية (٤٣٢)؛ سلامة: حكم نقل الأعضاء من الميت إلى الحى (٤٤ وما بعدها).

والملاحظ أن جواز رفع الأجهزة المشروط يستند إلى الأصول التالية :

- ١ - التداوي والعلاج في حقيقته مختلف في حكمه بين الإباحة والندب والوجوب، وأقصى أحواله في الحالة الميئوس منها أن يكون مباحاً؛ واستخدام أجهزة الإنعاش يدخل في باب التداوي، لذا رفعها عند عدم جدواها يعتبر مباحاً.
- ٢ - استخدام أجهزة الإنعاش ورفعها في بعض الحالات يخضع لقاعدة «يرتكب الضرر الأخف لدفع الضرر الأعظم»، ولأصول شرعية كثيرة في الموازنة بين المصالح والمفاسد، وذلك في حالة عدم وجود أجهزة كثيرة تكفي الحالات المرضية، وقطع الأطباء بأن حالة ما ميئوس منها، وكان هناك مريض يرجى شفاؤه، وهو في حاجة لهذه الأجهزة؛ لذا يقدم المريض الذي لا يرجى شفاؤه على الميئوس منه.

هذه أبرز الأصول التي استند إليها الفقهاء المعاصرون في إباحة رفع أجهزة الإنعاش، وهو ما أميل إليه، وبه أفتت لجنة الفتوى في الكويت في الفتوى الصادرة عنها في ١٤/٢/١٩٨٢م، وبه أوصت ندوة الحياة الإنسانية المنعقدة في الكويت في ١٥/١/١٩٨٥م، وبه صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته الثالثة المنعقدة في الأردن سنة ١٩٨٧م^(١).

(١) ندوة الحياة الإنسانية (٤٣٣) (٦٧٨)؛ مجلة مجمع الفقه الإسلامي بجلدة، ع ٣ (٨٠٩/٢).

المبحث الثالث: حكم تشريح الجثة

يعد تشريح الجثث من النوازل الفقهية الناتجة عن الطفرة العلمية المعاصرة، وقد دعت له دواعٍ عدة يرتقى بعضها إلى درجة الضروريات، ولكن جوازه معارض بما ثبت من حرمة العبث بجثة الميت، أو التمثيل بها، فكان حكمه مثار اختلاف بين الفقهاء المعاصرين، خاصة في بعض أقسامه التي لا يتضح للبعض مدى الحاجة إليه، ويمكن تفصيل آراء العلماء في التشريح بعد بيان أقسامه، وذلك في المطلبين التاليين:

المطلب الأول: أقسام تشريح الجثة

تشريح الجثة عدة أقسام، وذلك بحسب أهدافه أو أسبابه ودواعيه، لعل أهمها هو الأقسام الثلاثة التالية:

القسم الأول: التشريح الجنائي والشرعي:

وهو يتعلق بالتشريح الذي يهدف إلى معرفة سبب الوفاة في الحالات التي يشتبه فيها بوقوع جريمة، أو في الحالات الناتجة عن جريمة قتل، ولكن يشتبه في أداة القتل، أو وسيلته فيما إذا كانت اعتداءً بخنق أو ضرب، أو تسميم... إلخ.

والغاية من هذا التشريح إثبات الحق في الدماء، صيانة لها من عبث العابثين، خاصة في الحالات التي يتم فيها تغيير معالم الجريمة، أو تغيير معالم الاتهام إلى غير المجرم الحقيقي، أو في الحالات التي يتوهم أنها ناتجة عن عمل جنائي ثم يتبين خلاف ذلك.

فالتشريح في الحالات السابقة وشبهاتها، قد يكون الفيصل في معرفة المرتكب الحقيقي للجريمة، وهذا يترتب عليه عدة أمور؛ منها:

١ - صون المجتمع، وقمع الجريمة فيه من خلال معرفة مرتكبيها، خاصة في الحالات التي يحتاط فيها الجاني في إخفاء جثاته.

٢ - دفع الشكوك عن الأبرياء، وذلك في الحالات التي يترك الجاني خلفه أدلة موهمة لدفع الشكوك عن نفسه، وإصاقتها بالآخرين.

٣ - تبديد الظنون والأوهام عن الأبرياء، وذلك في الحالات التي يُتوهم أنها جريمة قتل، ثم يتبين خلاف ذلك بعد التشريح.

القسم الثاني: التشريح المرضي.

وهو التشريح الذي يُلجأ إليه عند الاشتباه في أن الوفاة نتجت عن مرض وبائي؛ حيث يعرف من خلاله نوع المرض، ومضاعفاته ومدى خطورة انتشاره في الأمة، فتتخذ التدابير اللازمة للوقاية منه.

القسم الثالث: التشريح التعليمي.

وهو التشريح الذي يهدف إلى تدريب الأطباء عملياً على الجراحة الطبية من خلال معرفة أجزاء الجسم، وتركيباته المختلفة، وطرق إعمال الجراحة فيه، وهو ما يعرف بالجراحة التشريحية.

وهذا التشريح يعتبر مجالاً خصباً لتنمية قدرات الأطباء مهنيّاً حال تعاملهم مع الجراحة الطبية، وهو الوسيلة التعليمية الأضمن والأكثر دقة في إرشاد الأطباء إلى خفايا جسد الإنسان وطرق التعامل معه، وبالتالي تلافي أخطاء كثيرة يمكن أن يقع فيها الأطباء خلال مزاولتهم لمهنة الطب^(١).

المطلب الثاني: حكم تشريح الجثة

يتجه رأي الفقهاء المعاصرين إلى القول بجواز التشريح الجنائي والمرضي، واستندوا في حكمهم إلى تغليب مصلحة التشريح في القسمين السابقين، والتي ترتقي إلى رتبة الضروري على مصلحة تكريم الميت بعدم امتنائه، والتي تعتبر من باب التحسيني، وقاموا بتخريج المسألة على بعض نصوص الفقهاء القدماء التي تميز شق بطن الميت للمصلحة.

أما بالنسبة للتشريح بغرض التعليم، فقد اختلف الفقهاء في حكمه على قولين:

القول الأول:

يجوز التشريح بغرض التعليم، وهذا القول عليه أكثر الفقهاء المعاصرين الذين خاضوا في المسألة منهم: محمد رشيد رضا، الشيخ حسين محمد مخلوف، والشيخ عبد

(١) انظر بحث تشريح جثة المسلم، إعداد هيئة كبار العلماء، (مجلة البحوث الإسلامية)، العدد الرابع، ١٣٩٨هـ (٤١ ما بعدها) ويشار إليه: (تشريح جثة المسلم)؛ موسى: المسؤولية الجسدية (٢١٤).

الرحمن السعدي، وصدرت به الفتوى من جهات مختلفة منها: هيئة كبار العلماء بالملكة العربية السعودية، ولجنة الإفتاء بالملكة الأردنية الهاشمية، ولجنة الإفتاء في مصر^(١).

القول الثاني:

لا يجوز التشريح لغرض التعلم، وبه قال بعض الفقهاء المعاصرين منهم: الشيخ محمد بن خيت المطيعي، والشيخ حسن على السقاف، وغيرهم^(٢).

منشأ الاختلاف:

- يرجع سبب اختلاف الفقهاء في التشريح لغرض التعلم - والله أعلم - إلى ما يلي:
- ١ - اختلافهم في مدى ضرورته أو الحاجة إليه، وهل ترتقي المصلحة المتوقعة منه على المصالح الثابتة بالدليل في تكريم الميت، وعدم امتنائه.
 - ٢ - عدم تعين جثة معينة كالتشريح الجنائي والمرضي، وإمكانية وجود البدائل عن تشريح جثة المسلم.

الأدلة

أدلة الفريق الأول:

استدل الفريق الأول القائل بجواز التشريح بما يلي:

أولاً: تخريج المسألة على شبيهاتها في نصوص الفقهاء القدماء.

إن مسألة تشريح الجثة من المستجدات؛ لذا لم يكن لها حظ في الفقه القديم، إلا أن هناك بعض الصور التي ذكرها الفقهاء القدماء، أمكن تخريج هذه المسألة عليها، منها:

أ - جواز شق الأم الميتة لإخراج جنينها الحي.

هذه المسألة كانت مثار اختلاف بين الفقهاء، والراجح في أقوالهم جواز ذلك، ولعل سبب اختلافهم فيها هو في مدى تحقق نجاة الجنين في حال شق بطن أمه، وإليك بعض

(١) انظر تشريح جثة المسلم (٨١)؛ الشنقيطي: أحكام الجراحة الطبية (١٧٠)؛ موسى المسؤولية الجسدية (٢١٨).

(٢) انظر الشنقيطي: أحكام الجراحة الطبية (١٧٠)؛ السنبهلي: محمد برهان الدين السنبهلي، قضايا فقهية معاصرة، ط الأولى، دار القلم بدمشق، ودار العلم، بيروت ١٣٧٨ - (٦٦) ويشار إليه: (السنبهلي: قضايا فقهية معاصرة).

نصوص الفقهاء في المسألة: يقول النووي: «وإن ماتت امرأة وفي جوفها جنين حي، شق جوفها؛ لأنه استبقاء حي بإتلاف جزء من الميت»^(١).

ب - جواز شق البطن لإخراج مال بلعه الميت قبل موته.

أجاز أكثر الفقهاء شق بطن الميت لإخراج مال بلعه الميت حال حياته، واشتروا لذلك شروطاً، منها: جواز ذلك في المال الكثير دون القليل، وعدم جواز شق بطن الميت إذا استعد الورثة لتعويض صاحب المال، والذي يعني في ذلك هو أنهم جوزوا هتك حرمة الميت وشق بطنه للمصلحة^(٢)، ومن نصوصهم في المسألة ما ذكره النووي: «ولو بلغ في حياته مالاً ثم مات، وطلب صاحبه الرد شق جوفه ويرد»^(٣).

وقد ذهب ابن حزم إلى ما هو أبعد من ذلك؛ حيث أجاز شق بطن الميت لإخراج المال منه دون أي شروط مما ذكرها الفقهاء، حيث يقول: «ومن بلغ درهماً أو ديناراً أو لؤلؤة شق بطنه عنها، لصحة نهى رسول الله ﷺ عن إضاعة المال. ولا يجوز أن يجبر صاحب المال على أخذ غير عين ماله، ما دام عين ماله ممكناً؛ لأن كل ذي حق أولى بحقه»^(٤).

وجه الاستدلال من النصوص السابقة:

يتضح من المسائل السابقة أن الفقهاء أجازوا امتحان حرمة الميت بشق بطنه للمصلحة الراجحة على مصلحة حرمة الميت، فيقاس على ذلك التشريع لغرض التعلم؛ لأنه مصلحة ضرورية يتم من خلالها معرفة أجزاء الجسم، وتجنب كثير من الأخطاء التي قد تفضي إلى هلاك الكثيرين من المرضى، ولئن أجاز فقهاؤنا القدماء شق بطن الميت رعاية لمصلحة المال، فمن باب أولى جواز التشريع بغرض التعلم رعاية لمصلحة حفظ نفوس كثير من المرضى، وتتضح أولويتها من جهتين: عمومها؛ حيث إن الغرض منها تحقيق مصلحة عامة، بينما مصلحة حفظ المال مصلحة خاصة، وكذلك قوتها؛ حيث إنها تتعلق بحفظ النفس، وهي أرجح من مصلحة حفظ المال^(٥).

(١) النووي: المجموع (٢/ ٢٧٠).

(٢) انظر ابن عابدين: رد المحتار (١/ ٦٠٢)؛ النووي: الروضة (١/ ٦٥٩)؛ ابن حزم: المحلى (٥/ ١٦٦).

(٣) النووي: الروضة (١/ ٦٥٩).

(٤) ابن حزم: المحلى (٥/ ١٦٦).

(٥) انظر الشنقيطي: أحكام الجراحة الطبية (١٧١)؛ موسى: المسؤولية الطبية (٢١٦ وما بعدها).

ثانياً: الاستدلال بمقاصد الشريعة وقواعدها.

١ - «إذا تعارضت مصلحتان قدم أقواهما، وإذا تعارضت مفسدتان ارتكب أخفهما تفادياً لأشدهما» «يرتكب الضرر الأخف لدفع الضرر الأكبر»^(١).

وجه الاستدلال:

إن المصلحة المترتبة على التشريع بغرض التعلم مصلحة عامة راجعة إلى الجماعة، بينما مصلحة الامتناع عن التشريع تعتبر مصلحة خاصة متعلقة بالميت، فتقدم المصلحة العامة على المصلحة الخاصة عند التعارض.

كذلك فإن مصلحة التشريع بغرض التعلم ترتقي لدرجة الضروري، أو المكمل للضروري، بينما الامتناع عنه إنما هو لرعاية مصلحة تحسينية، وإذا تعارض ضروري مع تحسيني قدم عليه.

٢ - «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب»^(٢).

وجه الاستدلال:

إن الطب والجراحة الطبية تدخل في باب الضروري لحفظ الأبدان، وهو من الفروض الواجبة على الأمة، والتشريع يعتبر من مقدمات فن الطب ومقوماته، فالطبيب لا يمكن له أن يقوم بطب الأجسام، وعلاج الأمراض المختلفة خاصة المتعلقة بالجراحة الطبية إلا إذا أحاط علماً بتشريح جسم الإنسان علماً وعملاً، فهو من الأمور التي لا بد منها لمن يزاول مهنة الطب^(٣).

وإذا كان شأن التشريع ما ذكر، كان واجباً بالأدلة التي أوجبت تعلم الطب؛ لأن كون الطب واجباً يقتضي إيجاب ما يتوقف عليه، وهو ما يعبر عنه علماء الأصول بقولهم: «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب» ويعبر عنه في المقاصد «الوسائل تأخذ حكم المقاصد». وعليه يعتبر التشريع واجباً من هذا الوجه.

(١) انظر السيوطي: الأشباه والنظائر (٨٧)؛ وانظر ص (١٣٨) من هذا البحث.

(٢) انظر البيهقي: مقاصد الشريعة (٤٥٨).

(٣) انظر الشنقيطي: أحكام الجراحة الطبية (١٧١)؛ تشريح جثة المسلم (٧٠).

أدلة الفريق الثاني:

استدل القائلون بحرمة تشريح الجثة بالكتاب والسنة والقياس وذلك على النحو التالي:

أولاً: دليل الكتاب.

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ (٧٠) (١).

وجه الدلالة:

دلت الآية على تكريم بني آدم، وهو لفظ عام يشمل الأحياء والأموات، والتشريح يتنافى مع هذا التكريم، لما فيه من بقر بطن الميت، أو تقطيع أجزاء الجثة.

ونوقش هذا الاستدلال بأن تكريم الميت مصلحة تحسينية، ومصلحة تشريح الجثث لغرض التعلم مصلحة ضرورية، أو مكملة لها، يضاف إلى ذلك أنه مصلحة كلية عامة، وقطعية، كما دل على ذلك الواقع والتجربة، فقدمت على مصلحة تكريم الميت (٢).

ثانياً: أدلة السنة.

١ - عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «كَسَرُ عَظْمِ الْمَيِّتِ كَكْسَرِهِ حَيًّا» (٣).

وجه الدلالة:

دل الحديث على حرمة كسر عظم الميت، والتشريح مشتمل على ذلك (٤).

٢ - عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَمَرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ أَوْ سَرِيَّةٍ أَوْصَاهُ فِي خَاصَّتِهِ بِتَقْوَى اللَّهِ وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا، ثُمَّ قَالَ: اغْزُوا بِاسْمِ اللَّهِ، فِي سَبِيلِ اللَّهِ، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، اغْزُوا، وَلَا تَغْلُوا، وَلَا تَغْدِرُوا، وَلَا تَمْثُلُوا، وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا» (٥).

(١) الإسراء: الآية ٧٠.

(٢) انظر تشريح جثة المسلم (٧١ - ٧٧).

(٣) سبق تخريجه، انظر ص (٢٧٤).

(٤) السنهلي: قضايا فقهية معاصرة (٦٤).

(٥) سبق تخريجه. انظر صفحة (٢٧٤).

وجه الدلالة:

الحديث صريح في النهي عن التمثيل بالجثث، وتشريع الجثة في تمثيل ظاهر، فيدخل في عموم النهي^(١).

ونوقش ذلك بأن النهي هنا متعين على قصد التمثيل بالجثة للتشفي والانتقام، دون فائدة تذكر أو مصلحة تجلب، ونحن هنا بصدد مصلحة راجحة على مفسدة التمثيل بالجثة^(٢).

ثالثاً: القياس والتخريج.

١ - دلت كثير من الأحاديث على حرمة الجلوس على القبر، وأن صاحبه يتأذى بذلك مع أن الجلوس على القبر ليس فيه مساس بجسد صاحبه.

فيحرم التشريع قياساً على الجلوس على قبر الميت بجامع الإيذاء له في كل، بل الإيذاء في التشريع أولى بالتحريم منه في الجلوس على القبر لما فيه من تقطيع أجزائه^(٣).

٢ - إن من العلماء من نص على حرمة شق بطن الأم الميتة لإخراج جنينها الحي مع أن في ذلك مصلحة ضرورية، فتخرج مسألة التشريع عليها في حرمة؛ لأنه شق للبطن وزيادة على ذلك.

ويمكن أن يناقش ذلك بأن من نقل عنه حرمة شق بطن الأم لإخراج جنينها كالحنابله فقد عللوا ذلك، بأن الجنين في هذه الحالة لا ترجى نجاته؛ لذا لا تهتك حرمة الميت لأجل مصلحة موهومة.

يقول ابن قدامة: «والمرأة إذا ماتت، وفي بطنها ولد يتحرك، فلا يشق بطنها، ويسطو عليه القوابل، فيخرجنه، ومعنى يسطو عليه القوابل أن يدخلن أيديهن في فرجها فيخرجن الولد من مخرجه».

وقد علل الحكم بالمنع بقوله: «لأن هذا الولد لا يعيش عادة، ولا يتحقق أنه يحيا، فلا يجوز هتك حرمة متيقنة لأمر موهوم»^(٤).

(١) السبهي: قضايا فقهية معاصرة (٦٤).

(٢) تشريع جثة المسلم (٧٦).

(٣) الشنقيطي: أحكام الجراحة الطبية (١٧٥).

(٤) ابن قدامة: المغني (٢/ ٤١٣ وما بعدها).

والظاهر من كلام الحنابلة أنهم يرون المنع لأن الجنين لا يرجى نجاته، وهي بذلك تكون مصلحة موهومة تعارضت مع مصلحة حقيقية، وعليه فإذا غلب على الظن خروج الجنين حياً، فإن قواعد الحنابلة ومنهجهم لا يمنع جواز ذلك، خاصة أنهم يرون جواز شق جوف الميت لإخراج مال بلعه، ومصلحة حفظ النفس أولى من مصلحة حفظ المال.

لذا فإن تخريج المسألة في غير محله؛ لأن موضوعنا يتعلق بجواز شق بطن الميت للمصلحة، وهذا يقول به الحنابلة، ومنعهم لذلك في الصورة السابقة يرجع لتقييمهم للمصلحة التي تبيح هتك حرمة الميت، وهي في نظرهم هنا مصلحة موهومة لا ترتقي لدفع مصلحة حقيقية.

رابعاً: الاستدلال بقواعد الفقه.

من قواعد الفقه المسلم بها قاعدة «الضرر لا يزال بالضرر»^(١) والتشريح فيه إزالة ضرر بمثله، فالضرر الذي نزيله بالتشريح للتعلم، يترتب عليه إيقاع الضرر بالميت بامتهانه وتشريحه، فيحرم التشريح إعمالاً للقاعدة^(٢).

ويمكن مناقشة ذلك بأن صورة إعمال القاعدة لا يتحقق في هذه المسألة، لأن الضرر لا يزال بالضرر إلا إذا تماثل الضرران، أما في حالة كون الضرر الواقع أخف بكثير من الضرر الذي أزيل، فلا يقال فيها «الضرر لا يزال بالضرر» بل تندرج المسألة تحت قاعدة «يرتكب الضرر الأخف لدفع الضرر الأكبر»^(٣) والتي تعتبر ضابطاً لقاعدة «الضرر لا يزال بالضرر».

ولو أعملنا القاعدة السابقة على إطلاقها لما استقامت الحياة، ولخالف نهج الشريعة المبنية على ارتكاب أهون الشرين.

موازنة وترجيح.

يتضح لدي أن الراجح في المسألة هو رأي القائلين بجواز التشريح للأغراض العلمية، وجوازه من باب أولى في قسميه الجنائي والمرضي، وذلك للأسباب التالية:

(١) انظر السيوطي: الأشباه والنظائر (٨٦).

(٢) انظر الشنقيطي: أحكام الجراحة الطبية (١٧٦).

(٣) انظر السيوطي: الأشباه والنظائر (٨٧).

- ١ - قوة أدلتهم وسلامتها من القوادح، وموافقتها لمقاصد التشريع وقواعده.
 - ٢ - ضعف أدلة الفريق الثاني، وعدم سلامتها من المناقشة القادحة بها.
 - ٣ - القول بأن تشريح الجثة يتنافى وتكريم الإسلام للإنسان - وهو محصلة كل أدلة الفريق الثاني - غير مسلم به؛ لأنه قد يكون من تكريم الإنسان في بعض الحالات أن يقع على جسده ما يحقق النفع للمسلمين، والمسلم كالمطر أينما وقع نفع؛ فإن تحقق النفع بالمسلم حال حياته وحال موته، فهذا غاية في التكريم له، وكذلك لا يخفى أن ذلك يكون في ميزان حسناته إذا رضي بتشريح جثته بعد موته طيبة بذلك نفسه، وقد يعتبر من باب الصدقة الجارية ما دام المسلمون ينتفعون من النتائج المترتبة على ذلك التشريح.
- وعليه فإن التشريح لا يتنافى مع تكريم الإنسان من كل الوجوه.
- ولكن الجواز هنا ليس على إطلاقه، بل هو مقيد بالضرورة، أو الحاجة المنزلة منزلة الضرورة؛ لأن الأصل عدم جواز التصرف بجثة المسلم إلا في الحدود الشرعية المأذون بها، فوجب البقاء على الأصل المقتضي للحرمة، خاصة وأن التشريح يترتب عليه تأخير وتعطيل كثير من الأحكام المتعلقة بالميت: كالمبادرة بتغسيله وتكفينه والصلاة عليه، والإسراع بدفنه.
- وعليه إذا دعت الحاجة للتشريح، فإن أمكن الاستعاضة عن جثة المسلم بجثث الكفار، يتعين طلبها والبحث عنها، لأن حرمة جثة الكافر دون حرمة جثة المسلم، فإن لم يتسن الحصول على جثث الكفار، أو كان المتيسر أقل من المطلوب، عندها يصار إلى جثة المسلم، فإن وجدت جثث لمهدري الدماء كالمحارب وغيره يصار إليها، فإن لم يتيسر ذلك أمكن تشريح جثة المسلم المعصوم في حدود الحاجة والضرورة، والضابط في المسألة ارتكاب أخف الضرر.

الخاتمة

وتتضمن أهم نتائج البحث

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وبعد:

فقد توصلت من خلال البحث - بفضل الله سبحانه وتعالى وعونه - إلى نتائج كثيرة، أهمها:

أولاً: النتائج الخاصة بموضوع البحث:

١ - تنقسم المصالح باعتبار قوتها إلى ضرورية وحاجية وتحسينية، ولكل قسم من هذه الأقسام مكملات لها، وأولى هذه الأقسام الضرورية، ثم الحاجية، فالتحسينية، والمصالح الضرورية أصل لما سواها، وهي أولى بالاعتبار عند التعارض، والحاجية أولى من التحسينية عند التعارض.

٢ - مصلحة حفظ النفس تعتبر إحدى كليات خمس جاءت الشريعة لحفظها، وتأتي في الأهمية بعد مصلحة الدين.

٣ - النفس البشرية يتعلق بها حق الله سبحانه وتعالى وحق العبد، ووجه تعلق حق العبد فيها يقتصر على ما يملك الإنسان إسقاطه كالقصاص، وخلاف ذلك يعتبر حقاً لله سبحانه وتعالى؛ لذا فلا يجوز التصرف في النفس البشرية إلا إذا وجد مسوغ شرعي لهذا التصرف.

٤ - تضمنت الشريعة ضوابط عدة تكفل إيجاد نفس بشرية سوية منها: اعتبار الزواج الطريق الوحيد للإنجاب المشروع، وإلغاء الطرق الأخرى ومحاربتها، وتشجيع النسل من خلاله، ومحاربة كل ما يفضي إلى تقليله.

٥ - كل عملية استئصال لقدرة الإنجاب عند الذكر والأنثى - وهو ما يعرف بعمليات التعقيم الدائم - محظورة شرعاً، ويستثنى من هذا الحظر الحالات الخاصة التي تقتضيها الضرورة الطبية وفق المعايير الشرعية، والتي ترجح فيها مصلحة الاستئصال من الناحية الشرعية على مصلحة الإبقاء، كأن تكون المرأة مريضة مرضاً إذا كان معه حمل فإنه يفضي إلى هلاكها، أو الإضرار بها ضرراً بالغاً.

٦ - التلقيح الصناعي بقسميه الداخلي والخارجي جائز إذا تم بين رجل وزوجته ويشترط لجوازه عدة شروط تضمن عدم اختلاط الأنساب، وأرى أن تقوم به جهات طبية مختصة عبر لجان موثوق بها، ولا يقتصر فعله على طبيب واحد ثقة، خاصة في ظل فساد الحال المستشري في عصرنا، وذلك احترازاً من الوقوع في مفسدة اختلاط الأنساب.

وغير ذلك من صور التلقيح الصناعي التي يشارك فيها طرف ثالث غير الزوجين تعتبر محظورة شرعاً.

٧ - إجهاض الجنين بعد نفخ الروح حرام بإجماع الفقهاء، وارتكابه يعتبر قتلاً لنفس حرم الله سبحانه وتعالى قتلها إلا بالحق، ويستثنى من ذلك إجهاض الجنين لدفع خطر الموت عن أمه.

وكذلك إجهاض الجنين قبل نفخ الروح فيه حرام في الراجح من أقوال الفقهاء، ويستثنى من ذلك حالات الضرورة. ولا يجوز إجهاض الجنين المشوه بعد نفخ الروح، ويجوز قبله بضوابط محددة.

٨ - الاستنساخ البشري بجميع أشكاله محظور شرعاً لأن المفاصل المترتبة عليه مفاصل كلية عامة تفضي إلى الإخلال بمصلحة حفظ النفس بصورة مباشرة، ويستثنى من ذلك حالة الاستئمان التي يقصد بها علاج بعض حالات العقم عند بعض الأزواج، ولا يلجأ إليها إلا في حدود ضيقة جداً، وبضوابط عدة، وإذا ترتب على استخدامها أي محاذير فإنها أيضاً تحظر كغيرها من أشكال الاستنساخ.

٩ - يقصد بتقسيم الشريعة المطعومات والمشروبات إلى طيبات وخبائث حفظ النفس البشرية عن كل ما يخل بها، والخبائث يحظر أكلها أو شربها إلا عند الضرورة التي يترتب عليها هلاك النفس البشرية، أو خوف هلاكها إذا لم تتناول المحظور.

١٠ - كثير من ذبائح أهل الكتاب تحظر شرعاً؛ إذا لم يتوفر فيها شروط التذكية الشرعية.

١١ - ذبائح غير أهل الكتاب من الأمم الأخرى لا تحل لنا، ولو كتب عليها ذبح على الطريقة الإسلامية؛ لأن العبرة هنا في المذكي، وغير أهل الكتاب لا تحل ذبيحته.

١٢ - تضافرت الأدلة الداعية إلى التداوي والعلاج لرعاية النفس البشرية وحفظها من كل طارئ يخل بها، والراجع في حكمه التفصيل حسب الحاجة الداعية إليه. ويجوز التداوي بالمحرمات غير الخمر في الراجع من أقوال الفقهاء، وذلك حال تعين الضرورة الملجئة له.

١٣ - يجوز نقل الأعضاء وزراعتها في الإنسان نفسه إذا دعت إلى ذلك ضرورة أو حاجة. وكذلك يجوز نقل وزراعة الأعضاء من إنسان إلى غيره بطريق الهبة، وذلك إذا دعت لذلك مصلحة ضرورية تتعلق بالمريض، ولم يترتب على نقل العضو أي ضرر معتبر في حق المتبرع، والقول بالجواز هو ما أخذ به جمهور الفقهاء المعاصرين.

أما بيع الأعضاء الآدمية أو شراءها فلا يجوز؛ لأنها ليست محل لذلك، واستثنى البعض جواز حالة الشراء دون البيع للضرورة، وهو ما أرجحه.

١٤ - يحرم أي تلاعب أو تدخل يفضي إلى تغيير خلق الله سبحانه وتعالى كالوشم والوشر والنمص ووصل الشرع، وجراحة التجميل بغرض التزيين، أو التدخل في جنس الجنين، أو تغيير صفاته الوراثية.

١٥ - تضمنت الشريعة منهجاً متكاملأ يكفل وقاية النفس البشرية من القتل، أو مقدماته بأكمل وجه متوقع.

١٦ - القصاص جاء لحفظ النفس البشرية من جانب العدم، والواقع يدل دلالة واضحة على مدى حاجة البشرية إليه، إذ لا يتصور النفس البشرية في ظل غيابه.

١٧ - للإنسان حق الدفاع عن نفسه إذا اعتدى الغير عليها، ولكن ضمن ضوابط وشروط تتعين فيها حالة ضرورة الدفاع، وليس على الإنسان جرم أو إثم إذا ترتب على الدفاع عن النفس بضوابطه قتل المعتدي؛ ودم المعتدي في هذه الحالة يعتبر هدراً.

١٨ - لا يجوز للإنسان أن يعتدي على نفسه بإهلاكها أو تفويتها، أو تعريضها للهلاك؛ لذا يحظر الانتحار، أو ما يعرف بـ «قتل الرحمة» أو أي ألعاب قوى تتضمن في طبيعتها أو قوانينها ما يفضي إلى هلاك النفس البشرية أو تفويت بعض منافعها.

١٩ - يعتبر الإنسان ميتاً شرعاً إذا توقفت جميع أجهزته عن الحركة بما لا رجعة فيه، أما الميت الدماغي فلا يعتبر ميتاً شرعاً ما دام قلبه ينبض، ولو كان ذلك بفعل الأجهزة؛ لذا لا يجوز أخذ أعضاء منه يترتب على أخذها تعجيل موته.

٢٠ - يجوز رفع أجهزة الإنعاش عن الميت الدماغي إذا قطع الأطباء بعدم جدواها، أو نفعها للمريض.

٢١ - تشريح الجثة جائز شرعاً وفق ضوابط عدة لأغراض جنائية أو مرضية أو تعليمية، وجوازه استثناءً للضرورة أو الحاجة الشديدة الداعية إليه.

ثانياً: النتائج الخاصة بالباحث.

بعد رحلة ممتعة دامت ثلاث سنوات في ثنايا الكتب، وعبر أسرار الشريعة، ومقاصدها، وأحكامها، يمكن القول بأنني توصلت إلى النتائج التالية:

١ - ازدادت يقيناً بعظمة الشريعة الإسلامية، ومدى صلاحها لكل زمان ومكان، ومدى ثراء مادتها الفقهية والأصولية والمقاصدية ووفائها بجميع متطلبات الحياة.

٢ - ازدادت يقيناً بمدى حاجة البشرية لأحكام الشريعة الإسلامية، وذلك من خلال مطالعتي لأسرار الشريعة وأحكامها وحكمها، ومقارنة ذلك بما يعانيه العالم من قصور، وفوضى تشريعية تسير به نحو الهاوية والهلاك في الدارين، وما ذلك إلا بسبب تنكبهم عن صراط العزيز الحميد، ورفضهم منهج من لدن خبير حكيم.

٣ - ازدادت يقيناً بسعة رحمة الله سبحانه وتعالى، وعظيم لطفه بعباده، فما تعاین حكماً شرعياً، وتغوص في معانيه، إلا رأيته متسربلاً بثوب الرحمة، ومحوطاً برداء العناية واللفظ الإلهي بالبشرية.

هذه أهم نتائج البحث، فما كان صواباً فمن الله سبحانه وتعالى، وله الحمد والمنة وحده لا شريك له، وما كان خطأً، فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه براء، وأسأل المتفرد بجلاله وعظمته وكبريائه أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وألا يجعل للشيطان فيه حظاً مهماً قل.

اللهم لك الحمد كما ينبغي لجلال وجهك وعظيم سلطانك، سبحان ربك رب العزة عما يصفون، وسلام على المرسلين، والحمد لله رب العالمين.

الفهارس

وتتضمن

فهرست الآيات

فهرست الأحاديث

فهرست التراجم

فهرست المصطلحات

فهرست الكلمات الغريبة

فهرست المراجع

فهرست المواضيع

فهرست الآيات

رقم الصفحة

الآية

البقرة

١ - ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾

٢٤٥-٢٩٩

الآية ١٧٣

٢ - ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ الآية

٣٦٦

١٩٤

٣ - ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ

٣٩

لَكُمْ﴾ الآية ٢١٦

٥٩ - ٣٦١

٤ - ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ الآية ١٧٩

٢٨٦-٣٨٠

٥ - ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ جزء من الآية ١٩٥

٦ - ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنِمَّ

١٩٣

الرُّضَاعَةَ﴾ الآية ٢٣٣

٥٩

٧ - ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾

الآية ٢٢٢

١٩٥

٨ - ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ الآية ٢٣٣

٥٩ - ٣٤٢

٩ - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ الآية ١٧٨

٦٠ - ١٠٦ -

١٠ - ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ الآية ١٨٥

٢٤٤

١١ - ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ الآية ١٦٨

آل عمران

٤٠

١ - ﴿وَلَا تَحْسِنَ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا﴾ الآية ١٦٩

٣٤١

٢ - ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ﴾ الآية ١٣٥

رقم الصفحة

الآية

- ٣ - ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾
الآيتان ١٣٣ ، ١٣٤

النساء

- ١ - ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ﴾ الآية ١٠٥ ٤٩
٢ - ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ الآية ٥٩ ٤٩
٣ - ﴿لِّلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ الآية ١١ ٦٨
٤ - ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنْكُم وَخَلَقَ الْإِنسَانَ ضَعِيفًا﴾ الآية ٢٨ ٣٠١ - ١٠٦
٥ - ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ الآية ١ ١٦٤ - ٦٠ - ٩
٦ - ﴿مَن يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ الآية ٨٠ ٥١
٧ - ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ الآية ٢٩ ٣٨٠ - ٢٨٦
٨ - ﴿وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغْيِرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾ جزء من الآية ١١٩ ٢٨٧
٩ - ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾ الآية ٩٢ ٣٤٠

المائدة

- ١ - ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ﴾
الآية ٩١ ٥٩
٢ - ﴿وَأَن أَحْكُمَ بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ الآية ٤٩ ٤٩
٣ - ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ﴾ الآية ٣ ٢٥٤ - ٢٤٦
٤ - ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّن حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ الآية ٦ - ١٠٦ - ٦٠
٥ - ﴿مِن أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَآئِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا﴾ الآية ٣٢ ٣٠٠
٦ - ﴿... مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّن حَرَجٍ...﴾ الآية ٦ ٦٠

رقم الصفحة

الآية

- ٧ - ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ الآية ٣٢ ٣٥٤
- ٨ - ﴿وَكُتِبَ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسُ بِالنَّفْسِ﴾ الآية ٤٥ ٣٥٨ - ١٢٠
- ٩ - ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ﴾ الآية ٥ ٣٤٤ -
- ١٠ - ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾ الآيتان ٤ - ٥ ٢٥٣
- ١١ - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾ الآية ٨٧ ٢٤٣
- ١٢ - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ﴾ الآية ٩٠ ٣٥١ - ٢٤٧

الأنعام

- ١ - ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ الآية ١٤٥ ٢٤٤
- ٢ - ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾ ٣٤٤ - ٩١
- ٣ - ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾ الآية ١٤٥ ٢٤٤ - ٢٤٥
- ٤ - ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ جزء من الآية ٢٩٩ -
- ٥ - ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرَرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ جزء من الآية ٢٥٥ ١٢١
- ٦ - ﴿تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ﴾ الآية ١٥١ ٢٥٩ ١١٩
- ٧ - ﴿وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيَحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ﴾ جزء من الآية ١٥٧ ٣٤٤ - ٩١

الأعراف

- ١ - ﴿وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيَحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ﴾ جزء من الآية ١٥٧ ٢٤٣
- ٢ - ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ الآية ٣١ ١٣٩

رقم الصفحة

الآية

التوبة

١ - ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾

١٣٤

الآية ٤١

الأنفال

١ - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾

٥٩

جزء من الآية ٢٤

النحل

٥٨

١ - ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ الآية ٩٠

١٣٦

٢ - ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ الآية ١٠٦

٤٠٦

٣ - ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ جزء من الآية ٤٣

٢٤٣

٤ - ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَنِينَ﴾

الآية ٧٢

الاسراء

١٢٥ - ٩٧ - ١٠

١ - ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾ الآية ٧٠

٣٠٩-٢٨٧-

٤٠

٢ - ﴿وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ﴾ الآية ١٩

١٠٢ - ٩٢

٣ - ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا﴾ الآية ٣٣

٣٤٤-٢٠٤-٩٢

٤ - ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ الآية ٣٣

٣٥٠

٥ - ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمَّا يَنْفِقَ عَنْكُمْ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ﴾ ٣١-٣٣

رقم الصفحة

الآية

الكهف

١ - ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا﴾

٤٠٣

الآيات من ٩ - ١٢

الأنبياء

١ - ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ الآية ١٠٧

٥٧

الحج

١ - ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُّوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ﴾ الآية ٣٦

٤٠٢

المؤمنون

١ - ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾ الآيات ١٢ - ١٤

٢٠٠

٢ - ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُّوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا﴾ الآية ٥١

٢٤٣

النور

١ - ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ الآية ٢

١٠٣

الفرقان

١ - ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ﴾ الآية ٤٤

٩٩

٢ - ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ﴾ الآية ٦٨

١٠٢ - ٣٤٠

الشعراء

١ - ﴿وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ﴾ الآية ٧٩

٢٤١

الروم

١ - ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾ الآية ٣٠

٣٥ - ٤٢

٢ - ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ﴾ الآية ٢٢

٢٢٩

رقم الصفحة

الآية

الأحزاب

- ١ - ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ الآية ٢١ ٣٤٢
 ٢ - ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ كُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ﴾ الآيات ٤ - ٥ ١٩٢

الذاريات

- ١ - ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ الآية ٥٦ ٣٣ - ١٢٩

الحشر

- ١ - ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ الآية ٧ ٥١
 ٢ - ﴿وَيُؤْتِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ جزء من الآية ٩ ٣٠١

المتحنة

- ١ - ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ﴾ الآية ١٢ ٩٢ - ٢٠٤

الصف

- ١ - ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾
 الآيتان ١٠ ، ١١ ١٣٤

الطلاق

- ١ - ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ الآية ٦ ١٩٣
 ٢ - ﴿وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمَ فَسْتَرْضِعْ لَهُ أُخْرَى﴾ الآية ٦ ١٩٤
 ٣ - ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ﴾ الآية ٧ ١٩٥

الناس

- ١ - ﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ الآية ٦ ٢٧٢

فهرست الأحاديث

رقم الصفحة

الحديث

- ٢٩٢ ١ - اِبْدَأْ بِنَفْسِكَ فَتَصَدَّقْ عَلَيْهَا، فَإِنْ فَضَلَ شَيْءٌ فَلَأْهْلِكَ.
- ٣٧٩ ٢ - أَنَبِي النَّبِيِّ ﷺ بِرَجُلٍ قَتَلَ نَفْسَهُ بِمَشَاقِصَ، فَلَمْ يُصَلِّ عَلَيْهِ.
- ٣٤٥ ٣ - اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُؤَبَّاتِ.
- ١٨١ ٤ - إِذَا خَطَبَ إِلَيْكُمْ مَنْ تَرْضَوْنَ دِينَهُ وَخُلُقَهُ فَرَوْجُوهُ.
- ٣٤٧ ٥ - إِذَا تَوَاجَهَ الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا، فَكِلَاهُمَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ.
- ٣٨٥ ٦ - إِذَا حَضَرْتُمْ مَوْتَاكُمْ فَأَغْمِضُوا الْبَصَرَ فَإِنَّ الْبَصَرَ يَتَّبِعُ الرُّوحَ.
- ٣٤٩ ٧ - إِذَا مَرَّ أَحَدُكُمْ فِي مَسْجِدِنَا، أَوْ فِي سُوْقِنَا.
- ٣٣٢ ٨ - أَصِيبَ أَنْفِي... فَاتَّخَذْتُ أَنْفًا مِنْ وَرَقٍ.
- ٣٦٧ ٩ - أَفِيدِعْ إصْبَعَهُ فِي فِكَ تَقْضُمَهَا.
- ٣٤٥ ١٠ - أَكْبَرُ الْكِبَائِرِ الْإِشْرَاكُ بِاللَّهِ وَقَتْلُ النَّفْسِ.
- ٢٠٥ ١١ - اقْتَتَلْتُ امْرَأَتَانِ مِنْ هَذِيلٍ فَرَمْتُ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى بِحَجَرٍ.
- ٣٦٩ ١٢ - إِنَّ بَيْنَ يَدَيِ السَّاعَةِ فِتْنًا كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمُظْلِمِ.
- ١٣ - أَنَّ امْرَأَةً جَاءَتْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَتْ: إِنِّي أَنْكَحْتُ ابْنَتِي.
- ٣٢٩ ١٤ - أَنَّ امْرَأَةً مِنْ جُهَيْنَةَ جَاءَتْ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَتْ: إِنَّ أُمِّي نَذَرَتْ.
- ١٣٠ ١٥ - إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ.
- ٤٠ ١٦ - إِنَّهُ غَزَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ قَبْلَ نَجْدٍ.
- ٣٤٣ ١٧ - إِنَّهَا مِنْ قَدَرِ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى.
- ٢٦٤ ١٨ - إِنَّ أَحَدَكُمْ يُجْمَعُ خَلْقُهُ فِي بَطْنِ أُمِّهِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا.

الحديث

رقم الصفحة

- ١٩ - أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ مُعَاذًا إِلَى الْيَمَنِ . ٤٩
- ٢٠ - أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اتَّقَى هُوَ وَالْمُشْرِكُونَ . ٣٧٨
- ٢١ - إِنَّ طَارِقَ بْنَ سُويْدٍ الْجُعْفَى سَأَلَ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الْخَمْرِ ، ٢٧٥
فَنَهَاهُ .
- ٢٢ - إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ حَرَامٌ عَلَيْكُمْ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا . ٣٤٣
- ٢٣ - إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ الدَّاءَ وَالْدَّوَاءَ ، وَجَعَلَ لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءً ، فَتَدَاوَوْا . ٢٧٧
- ٢٤ - إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَضَعَ شَطْرَ الصَّلَاةِ ، أَوْ نِصْفَ الصَّلَاةِ ١٨٩
وَالصَّوْمِ .
- ٢٥ - أَنَّ نَاسًا اجْتَمَعُوا فِي الْمَدِينَةِ ، فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَلْحَقُوا . ٢٧٨
- ٢٦ - إِنِّي لَقَاعِدٌ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ ، إِذْ جَاءَ رَجُلٌ يَقُودُ آخَرَ بِنِسْعَةٍ . ٣٥٤
- ٢٧ - أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً ، إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ . ٤٠٣
- ٢٨ - أَوَّلُ مَا يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ فِي الدِّمَاءِ . ٣٤٥
- ٢٩ - الْإِيمَانُ قَيْدُ الْفِتَنِ لَا يَفْتِكُ مُؤْمِنٌ . ٣٤٠
- ٣٠ - أَيُّمَا امْرَأَةٍ أَدْخَلْتَ عَلَى قَوْمٍ مِنْ لَيْسَ مِنْهُمْ ، فَلَيْسَتْ مِنَ اللَّهِ . ١٩١
- ٣١ - تَخَيَّرُوا لِنُطْفِكُمْ ، وَأَنْكِحُوا الْأَكْفَاءَ وَأَنْكِحُوا إِلَيْهِمْ . ١٨٢
- ٣٢ - تَعَالَوْا بَايَعُونِي عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكُوا بِاللَّهِ شَيْئًا ، وَلَا تَسْرِقُوا . ٩٣
- ٣٣ - تُنْكِحُ الْمَرْأَةَ لِأَرْبَعٍ لِمَالِهَا وَلِحَسَبِهَا وَجَمَالِهَا وَلِدِينِهَا . ١٨١
- ٣٤ - ثُمَّ جَاءَتْهُ مِنْ غَامِدٍ مِنَ الْأَزْدِ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ : طَهَّرْنِي . ١٨٧
- ٣٥ - جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ! إِنَّ أُمِّي . ١٣٠
- ٣٦ - حَرَّمَ اللَّهُ مَكَّةَ ، فَلَمْ تَحِلَّ لِأَحَدٍ قَبْلِي وَلَا لِأَحَدٍ بَعْدِي . ٦٤

رقم الصفحة

الحديث

- ٢٤٨ ٣٧ - حَرَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ - يَعْنِي يَوْمَ خَيْبَرَ - الْحُمُرَ الْإِنْسِيَّةَ.
- ٣٨ - حَدَّثَنَا أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ ﷺ أَنَّهُمْ كَانُوا يَسِيرُونَ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ.
- ٢٤٨ ٣٩ - خَمْسٌ مِنَ الْفِطْرَةِ: الْحِتَانُ، وَالْأَسْتَحْدَادُ.
- ١٩٧ ٤٠ - رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَذَّنَ فِي أُذُنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ.
- ٤١ - رَخَّصَ النَّبِيُّ ﷺ لِلزُّبَيْرِ بْنِ الْعَوَّامِ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ فِي .
- ٢٧٩ ٤٢ - رَدَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى عُمَانَ بْنِ مَطْعُونٍ التَّبَلَّ.
- ١٧٥ ٤٣ - دَخَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَمَعَهُ عَلَى رَضَى اللَّهُ عَنْهُ، وَعَلَى نَاقَةٍ.
- ٢٦٨ ٤٤ - سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ.
- ٣٤٧ ٤٥ - الشِّمَاءُ فِي ثَلَاثَةٍ: فِي شَرْطَةِ مُحْجَمٍ، أَوْ شَرْبَةِ عَسَلٍ.
- ٢٧١ ٤٦ - الطَّاعُونَ رَجَسٌ أُرْسِلَ عَلَى طَائِفَةٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ.
- ٢٦٩ ٤٧ - عَشْرٌ مِنَ الْفِطْرَةِ: قَصُّ الشَّارِبِ، وَإِعْفَاءُ اللَّحْيَةِ.
- ٣١٨ ٤٨ - الْعَيْنُ حَقٌّ، وَلَوْ كَانَ شَيْءٌ سَابِقَ الْقَدَرِ، سَبَقَتْهُ الْعَيْنُ.
- ٢٧٢ ٤٩ - فَإِنْ أَدْرَكَتَ ذَاكَ، فَكُنْ عَبْدَ اللَّهِ الْمَقْتُولِ.
- ٣٦٩ ٥٠ - فَسَقَطَ السِّيفُ مِنْ يَدِهِ، فَأَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ السِّيفَ.
- ٣٤٤ ٥١ - فَلَمَّا وَلَدَتْ، أَتَتْهُ بِالصَّبِيِّ، فَقَالَتْ: هَذَا قَدْ وَلَدْتُهُ.
- ١٨٨ ٥٢ - قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ! أَيُّ الذَّنْبِ أَعْظَمُ.
- ٢٠٤ ٥٣ - كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَمَرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ أَوْ سَرِيَّةٍ أَوْصَاهُ.
- ٢٩١

رقم الصفحة

الحديث

- ٥٤ - كَانَ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ رَجُلٌ بِهِ جُرْحٌ، فَجَزَعَ. ٣٧٩
- ٥٥ - كَسَرُ عَظْمِ الْمَيِّتِ كَكَسَرِهِ حَيًّا. ٣٨٧
- ٥٦ - كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ، أَوْ نَصْرَانِهِ. ٣١٧
- ٥٧ - كُلُّ ذَنْبٍ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَغْفِرَهُ، إِلَّا مَنْ مَاتَ مُشْرِكًا. ٣٤٥
- ٥٨ - كُلُوا وَادْخَرُوا ثَلَاثًا. ٦٣
- ٥٩ - كُنَّا نَغْزُو مَعَ النَّبِيِّ ﷺ لَيْسَ لَنَا نِسَاءٌ. ١٧٥
- ٦٠ - قَالَ اللَّهُ: ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ. ٣٠٩
- ٦١ - لِأَنْ يَجْلِسَ أَحَدُكُمْ عَلَى جَمْرَةٍ، فَتُحْرِقَ ثِيَابَهُ. ٣٨٨
- ٦٢ - لَا يُورَدَنَّ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ. ٢٦٩
- ٦٣ - لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ. ٢٩٣ - ٦١
- ٦٤ - لَا تُنْهِكِي فَإِنَّ ذَلِكَ أَحْظَى لِلْمَرْأَةِ وَأَحَبُّ إِلَى الْبَعْلِ. ٣١٩
- ٦٥ - لَا تَرْغَبُوا عَنْ آبَائِكُمْ، فَمَنْ رَغِبَ عَنْ أَبِيهِ، فَهُوَ كَفَرٌ. ١٩١
- ٦٦ - لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ. ٣٥٩ - ٩٣
- ٦٧ - لَعَنَ اللَّهُ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ. ٢٩٠
- ٦٨ - لَعَنَ اللَّهُ الْوَاشِمَاتِ وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ، وَالْمُتَمَتِّصَاتِ. ٣٢٦
- ٦٩ - لُعِنَتِ الْوَاصِلَةُ وَالْمُسْتَوْصِلَةُ وَالنَّامِصَةُ وَالْمُتَمَتِّصَةُ وَالْوَاشِمَةُ. ٣٢٦
- ٧٠ - لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمُشَبِّهِينَ مِنَ الرِّجَالِ بِالنِّسَاءِ. ٣٣٤
- ٧١ - لَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ الْمُخْتَنِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالْمُتَرَجِّلَاتِ مِنَ النِّسَاءِ. ٣٣٤
- ٧٢ - لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ، فَلِذَا أُصِيبَ دَوَاءُ الدَّاءِ، بَرَأَ بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ. ٢٧٤ - ٢٦٣
- ٧٣ - لَمَّا هَاجَرَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى الْمَدِينَةِ، هَاجَرَ إِلَيْهِ الطُّفَيْلُ بْنُ عَمْرٍو. ٢٨٨

رقم الصفحة

الحديث

- ٧٤ - لَنْ يَزَالَ الْمُؤْمِنُ فِي فُسْحَةٍ مِنْ دِينِهِ . ٣٤٥
- ٧٥ - لَوْ أَنَّ أَهْلَ السَّمَاءِ وَأَهْلَ الْأَرْضِ اشْتَرَكُوا فِي دَمِ مُؤْمِنٍ . ٣٤٥
- ٧٦ - لَوْ يُعْطَى النَّاسُ بِدَعْوَاهُمْ؛ لَادَّعَى نَاسٌ دِمَاءَ رِجَالٍ . ٣٥٣
- ٧٧ - مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً، إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً . ٢٦٣ - ٢٧٤
- ٧٨ - مَا مَلَأَ آدَمِيٌّ وَعَاءً شَرًّا مِنْ بَطْنٍ، بِحَسْبِ ابْنِ آدَمَ أَكْلَاتُ يَقْمَنَ . ٢٦٧
- ٧٩ - الْمُسْلِمُونَ عَلَى شُرُوطِهِمْ إِلَّا شَرْطًا حَرَّمَ حَلَالًا، أَوْ أَحَلَّ حَرَامًا . ٦٢
- ٨٠ - الْمَرْأَةُ إِذَا قَتَلَتْ عَمْدًا، لَا تُقْتَلُ حَتَّى تَضَعَ مَا فِي بَطْنِهَا . ١٨٩
- ٨١ - مَنْ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ، وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ غَيْرُ أَبِيهِ، فَالْجَنَّةُ عَلَيْهِ . ١٩١
- ٨٢ - مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السَّلَاحَ فَلَيْسَ مِنَّا . ٣٤٧
- ٨٣ - مَنْ خَرَجَ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ كَانَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ حَتَّى يَرْجِعَ . ٢٧٣
- ٨٤ - مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْمًا، سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى . ٢٧٣
- ٨٥ - مَنْ قَتَلَ عَبْدَهُ قَتَلَنَاهُ، وَمَنْ جَدَعَ عَبْدَهُ جَدَعْنَاهُ . ٣٦٠
- ٨٦ - مَنْ قَتَلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ وَمَنْ قَتَلَ دُونَ دِينِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ . ٣٦٦
- ٨٧ - مَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ، فَحَدِيدَتُهُ فِي يَدِهِ يَتَوَجَّأُ بِهَا . ٣٧٨
- ٨٨ - نَعَمْ يَا عِبَادَ اللَّهِ . تَدَاوَوْا، فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ يَضَعْ دَاءً، إِلَّا وَضَعَ لَهُ . ٢٦٣
- ٨٩ - نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ كُلِّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ وَعَنْ كُلِّ ذِي . ٢٤٨

رقم الصفحة

الحديث

- ٢٧٧ - ٩٠ - نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الدَّوَاءِ الْحَبِيثِ.
- ٣٤٩ - ٩١ - نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُتَعَاطَى السَّيْفُ مَسْلُولا.
- ٣٨٧ - ٩٢ - نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُجَصَّصَ الْقَبْرُ، وَأَنْ يُقَعَّدَ عَلَيْهِ.
- ٤١ - ٩٣ - وَفِي بُضْعٍ أَحَدِكُمْ صَدَقَةٌ.
- ٣٤٦ - ٩٤ - وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَتْلُ مُؤْمِنٍ أَعْظَمُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ زَوَالِ الدُّنْيَا.
- ١٩٨ - ٩٥ - وَلَدَ لِي غُلَامٌ فَأَتَيْتُ بِهِ النَّبِيَّ ﷺ فَسَمَّاهُ إِبْرَاهِيمَ.
- ٣٥٩ - ٩٦ - وَمَنْ قُتِلَ لَهُ قَتِيلٌ فَهُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ: إِمَّا يُودَى، وَإِمَّا يُقَادُ.
- ٣٦٦ - ٩٧ - وَمَنْ قُتِلَ دُونَ دَمِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ.
- ٣٦٠ - ٩٨ - يَعْضُ أَحَدُكُمْ أَخَاهُ كَمَا يَعْضُ الْفَحْلُ، لَا دِيَّةَ لَكَ.
- ٦٢ - ٩٩ - يَسْرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا، وَسَكُنُوا وَلَا تُنْفَرُوا.

فهرست التراجم

الصفحة	الترجمة
٣٥	١ - إبراهيم بن موسى الغرناطي أبو موسى (الشاطبي)
٣٦٥	٢ - أحمد بن أحمد بن سلامة (القليوبي)
١٤٥	٣ - أحمد بن إدريس شهاب الدين (القرافي)
٤١٣	٤ - أحمد البرلسي (عميرة)
٥٤	٥ - أحمد بن عبد الحلیم (ابن تيمية)
٣٦٢	٦ - جمال الدين بن محمد بن قاسم الحلاق (القاسمي)
١٣٠	٧ - أحمد بن علي بن محمد العقلائي (ابن حجر)
٣٠١	٨ - زيد بن سهل بن الأسود الأنصاري (أبو طلحة)
١٨٧	٩ - عبد الله بن أحمد الجماعيلي المقدسي (ابن قدامة)
٧٢	١٠ - عبد الله بن عر ناصر الدين (البيضاوي)
٩٠	١١ - عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (الجويني)
٥٢	١٢ - عبد الرحيم بن الحسن جمال الدين (الأسنوي)
٢٩	١٣ - عبد العزيز يزيد بن حسن السلمي (ابن عبد السلام)
١٢٩	١٤ - عثمان بن عمر بن أبي بكر (ابن الحاجب)
٧١	١٥ - علي بن أبي علي أبو الحسن سيف الدين (الآمدي)
٢٨٨	١٦ - الطفيل بن عمرو الدوسي
٣٠١	١٧ - طلحة بن البراء بن سلمة الأنصاري
٢٧٥	١٨ - طارق بن سويد
١٨٨	١٩ - محمد بن أحمد المالكي (ابن رشد)
٨٦	٢٠ - محمد بن أحمد (المحلي)

الصفحة

الترجمة

- ٢١ - محمد بن أحمد بن أبي بكر أبو عبد الله (القرطبي) ٣٩
- ٢٢ - محمد بن أحمد بن عبد العزيز (الفتوحى) ١١٣
- ٢٣ - محمد أمين بن عبد العزيز (ابن عابدين) ٢٠٥
- ٢٤ - محمد بن إسماعيل الكحلاني (الصنعاني) ١٧٧
- ٢٥ - محمد بن أيوب بن جرير الزرعي أبو بكر (ابن قيم الجوزية) ٣٤
- ٢٦ - محمد بن جرير بن يزيد أبو جعفر (الطبري) ٣٦١
- ٢٧ - محمد بن عبد الواحد السيواسي (ابن الهمام) ١٩٤
- ٢٨ - محمد بن علي (الشوكاني) ٣٢٠
- ٢٩ - محمد بن علي بن وهب (ابن دقيق العيد) ٣٢١
- ٣٠ - محمد الطاهر بن محمد (ابن عاشور) ٢٤
- ٣١ - محمد بن محمد بن أحمد الطوسي (الغزالي) ٢٥
- ٣٢ - محمد بن محمد الخطيب (الشرييني) ٢٦٠
- ٣٣ - محمد بن مسلم بن شهاب (الزهري) ٢٧٨
- ٣٤ - نجم الدين أبو الربيع سلمان بن سعيد (الطوفي) ٢٨
- ٣٥ - يحيى بن شرف محيى الدين أبو زكريا (النوي) ١٨٨

فهرست المصطلحات

رقم الصفحة	الكلمة
٦٤	الإجماع
٧٦	الاستقراء
١٥١	القواعد الفقهية
٢٤	اسم المكان
١٦٦	الإرث
١٦٥	الإيدز
٥١	التعارض الظاهري
٥٠	التعارض الحقيقي
١٩٤	الحضانة
٥٦	حديث الآحاد
٥٢	الحديث المتواتر
١٢٦	الذمي
١٩٣	الرضاع
١٦٤	الزهري
١٠٦	السلم
١٦٤	السيلان
١٨٦	الغرة
٩٥	فرض الكفاية
١٩٢	الفراش
٢٠٧	الكراهة التحريمية

رقم الصفحة	الكلمة
١٨٢	الكفاءة
١٩٢	اللعان
٢٥٥	مفهوم المخالفة
١٢٦	المستأمن
١٢٦	المعاهد
١٧٠	النسب
١٩٥	النفقة
٩٥	الواجب العيني

فهرست الكلمات الغريبة

رقم الصفحة	الكلمة
٤١	البضع
٣٣١	التألؤل
١٧٥	التبتل
٢٧٨	الجوى (اجتوا)
٢٨٤	الحجامة
٣٥٤	خبط (نخبط)
١٧٥	الخصاء (الاختصاء)
٣٢٦	الخيلا
٦٣	الدافة
٣٧٩	رقاً (ما رقا الدم)
٣٧٨	شادة ولا فاذة
٣٩	الشجاج
٣٤٣	العضاة
٣٤٠	الفتك
٣٤٣	القائلة
١٣٨	اللبأ
٣٧٥	نحر (الانتحار)
١٨٣	النزائ
٣٥٤	نسعة

فهرست المراجع

رقم الحاشية أو رمزها	رقم الصفحة التي عُرف فيها الكتاب	الكاتب	الكتاب
أولاً: القرآن الكريم وعلومه:			
٣	١٩٣	أحكام القرآن	١ - ابن العربي
٣	٥٨	تفسير القرآن العظيم	٢ - ابن كثير
١	٢٠١	فتح القدير	٣ - الشوكاني
٣	٥٨	جامع البيان	٤ - الطبري
*	٣٦٢	محاسن التأويل	٥ - القاسمي
٢	٣٩	الجامع لأحكام القرآن	٦ - القرطبي
٢	٢٤٩	في ظلال القرآن	٧ - قطب
ثانياً: الحديث الشريف وعلومه:			
٣	٤٠	فتح الباري	١ - ابن حجر
١	٦١	سنن ابن ماجه	٢ - ابن ماجه
٤	٢٦٤	عون المعبود	٣ - آبادي
٣	٣٦٩	المسند	٤ - أحمد
		صحيح الجامع الصغير	٥ - الألباني
٢	٢٩١	إرواء الغليل	٦ - الألباني
*	٥٢	حجية السنة	٧ - الجبري
**	٥٢	السنة ومكانتها في التشريع	٨ - السباعي

رقم الحاشية أو رمزها	رقم الصفحة التي عُرف فيها الكتاب	الكاتب	الكتاب
*	٥٢	تدريب الراوي	٩ - السيوطي
*	٥٠	منهج التوفيق والترجيح	١٠ - السوسوة
٢	٢٤٨	نيل الأوطار	١١ - الشوكاني
٥	١٧٧	سبل السلام	١٢ - الصنعاني
٤	٢٦٤	تحفة الأحوذى	١٣ - المباركفوري
٢	٣٦٧	مسلم بشرح النووي	١٤ - النووي
٤	١٨٦	سنن النسائي	١٥ - النسائي
١	١٨٣	كنز العمال	١٦ - الهندي

ثالثاً: أصول الفقه:

٢	٢٤	مقاصد الشريعة	١ - ابن عاشور
١	٣٤	إعلام الموقعين	٢ - ابن القيم
١	٨٨	التقرير والتحجير	٣ - ابن أمير الحاج
١	٥٢	نهاية السؤل	٤ - الإسنوي
١	١٥١	ميزان الترجيح	٥ - الأسطل
٢	١٣٢	قواعد الأحكام	٦ - ابن عبد السلام
٣	١٢٧	فواتح الرحموت	٧ - الأنصاري
١	٩٧	كشف الأسرار	٨ - البخاري
*	٢٩	ضوابط المصلحة	٩ - البوطي
٢	٨٠	نظرية المقاصد	١٠ - الحسني

رقم الحاشية أو رمزها	رقم الصفحة التي عُرف فيها الكتاب	الكاتب	الكتاب
١	٩٤	أصول الفقه	١١ - خلاف
٣	٦٨	المصلحة المرسلة	١٢ - الخادمي
*	٢٥٥	المناهج الأصولية	١٣ - الدريني
		أهمية مقاصد الشريعة في	١٤ - الرفايعه
٣	١٠٣	الاجتهاد	
٢	١٩٠	المحصول	١٥ - الرازي
*	٣٥	نظرية المقاصد	١٦ - الريسوني
١	١٠٤	مقاصد الشريعة	١٧ - الزحيلي
*	٤٨	أصول الفقه	١٨ - الزحيلي
٢	٢٣	المصلحة في التشريع الإسلامي	١٩ - زيد
١	٧٠	الوجيز	٢٠ - زيدان
١	٣٥	الموافقات	٢١ - الشاطبي
١	٩٠	نشر البنود	٢٢ - الشنقيطي
*	٢٩	نظرية المصالح المرسلة	٢٣ - الشناوي
١	٢٧	تعليل الأحكام	٢٤ - شلبي
١	٢٧	إرشاد الفحول	٢٥ - الشوكاني
١	٢٧	المقاصد العامة	٢٦ - العالم
٤	٧٥	بحوث في الأدلة المختلف فيها	٢٧ - عبد ربه
١	١٥٢	قاعدة سد الذرائع	٢٨ - عثمان
٢	٩٠	مراقي السعود	٢٩ - علوي

رقم الحاشية أو رمزها	رقم الصفحة التي عُرف فيها الكتاب	الكاتب	الكتاب
١	٢٦	المستصفى	٣٠ - الغزالي
١	١١٣	شرح الكوكب المنير	٣١ - الفتوحى
٣	١٧٠	تغير الأحكام	٣٢ - كوكسال
		شرح المحلي على جمع	٣٣ - المحلي
٢	٨٦	الجوامع مقاصد الشريعة	
١	٩٦	مقاصد الشريعة	٣٤ - اليبوبى
رابعاً: قواعد الفقه			
٣	٧٩	الوجيز	١ - البورنو
٣	١٥٤	غمز عيون البصائر	٢ - الحموي
٥	٢٩٥	المشور	٣ - الزركشي
١	١٣٦	الاشباه والنظائر	٤ - السيوطي
١	١٤٥	الفروق	٥ - القرافي
خامساً: كتب الفقه			
أ - الفقه الحنفي			
٣	١٩٩	رد المحتار	١ - ابن عابدين
١	١٨٧	شرح فتح القدير	٢ - ابن الهمام
١	١٦٣	أحكام الأحوال الشخصية	٣ - إبراهيم
٣	٢٥٨	البدائع	٤ - الكاساني

الكتاب	الكاتب	رقم الصفحة التي عُرِف فيها الكتاب	رقم الحاشية أو رمزها
٥ - المرغيناني	الهداية	١٨٢	٢
ب - الفقه المالكي:			
١ - ابن جزي	القوانين الفقهية	١٨٢	٢
٢ - ابن رشد	بداية المجتهد	١٨٨	٣
٣ - ابن عبد البر	الكافي	٢٧٤	٤
٤ - الخطاب	مواهب الجليل	١٩٩	٣
٥ - الدردير	الشرح الكبير	٢٠٣	٣
٦ - عبد الله	الكواكب الدرية	١٩٦	٣
٧ - عlish	فتح العلي المالك	٢٠٩	٣
ج - الفقه الشافعي:			
١ - البيجرمي	تحفة الخطيب	٢٠٩	٢
٢ - الحصني	كفاية الأخيار	١٩٧	٣
٣ - الرملي	نهاية المحتاج	٢٠٨	٤
٤ - الشربيني	مغني المحتاج	١٣٥	١
٥ - الشرقاوي	حاشية الشرقاوي	٢٠٣	٣
٦ - قليوبي وعميرة	حاشيتان	٢٠٩	١
٧ - النووي	الروضة	١٨٧	١
٨ - النووي	المجموع	٢٧٧	١

رقم الصفحة التي عُرف فيها الكتاب	رقم الحاشية أو رمزها	الكاتب	الكتاب
د - الفقه الحنبلي:			
٢٥٢	٢	فتاوى وتنبيهات	١ - ابن باز
٥٤	١	مجموع فتاوى ابن تيمية	٢ - ابن تيمية
٢٠١	٢	المغني	٣ - ابن قدامة
١٨٩	٣	الكافي	٤ - ابن قدامة
١٨٩	٢	زاد المعاد	٥ - ابن القيم
٢٠٧	١	الإنصاف	٦ - المرداوي
هـ - الفقه الظاهري:			
١٩٧	٣	المحلي	١ - ابن حزم
و - الفقه المقارن:			
١٥٣	١	بحوث في الفقه الطبي	١ - أبو غدة
٣٥٧	٣	القصاص	٢ - بهنسي
٣٦٢	٤	المؤيدات التشريعية	٣ - الخياط
١٧٠	١	حكم العقم في الإسلام	٤ - الخياط
١٩٠	١	أحكام المرأة الحامل	٥ - الخطيب
٣١٩	٣	زينة المرأة بين الإباحة والتحريم	٦ - خفاجي
٢٦١	١	التدابير الوقائية من القتل	٧ - دو كوري
١٤٤	١	الفقه الإسلامي وأدلته	٨ - الزحيلي
٣٥٣	٢	وسائل الإثبات	٩ - الزحيلي
٣٥٣	٣	القصاص	١٠ - زيدان

رقم الحاشية أو رمزها	رقم الصفحة التي عُرف فيها الكتاب	الكاتب	الكتاب
١	٢٨٤	نقل وزراعة الأعضاء	١١ - السكري
		حكم نقل الأعضاء من الميت	١٢ - سلامة
٢	٢٨٤	إلى الحي	١٣ - السنبهلي
٢	٤٢١	قضايا فقهية معاصرة	١٤ - شلبي
٢	١٩٦	الرائد في علم الفرائض	١٥ - شومان
٤	٢٠٤	إجهاض الحمل	١٦ - طويلة
٢	٣٥١	فقه الأشربة	١٧ - عبد الهادي
		أحكام الأطعمة والذبائح في	
١	٢٥٢	الفقه الإسلامي	١٨ - عودة
٢	١٢٦	التشريع الجنائي	١٩ - القرضاوي
٢	٢٥٣	الحلال والحرام	٢٠ - موسى
١	١٦٧	المسئولية الجسدية	٢١ - منصور
		الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء	
٢	١٧٠	في الفقه	٢٢ - هيكل
*	١٢٦	الجهاد والقتال	٢٣ - ياسين
١	١٤٤	أبحاث فقهية	

سادسا: كتب اللغة:

**	٣٩	النهاية	١ - ابن الأثير
١	٢٣	لسان العرب	٢ - ابن منظور

الكتاب	الكاتب	رقم الصفحة التي عُرف فيها الكتاب	رقم الحاشية أو رمزها
٣ - آبادي	القاموس المحيط	٢٣	١
٤ - الأشموني	شرح الأشموني	٢٤	١
٥ - حسن	النحو الوافي	٢٤	١
٦ - شاهين	تصريف الأسماء	٢٤	١
٧ - الفيومي	المصباح المنير	٢٣	١

سابعاً: كتب التراجم:

١ - ابن حجر	تقريب التهذيب	٢٧٥	*
٢ - ابن حبان	مشاهيد علماء الأمصار	٣٠١	*
٣ - ابن العماد	شذرات الذهب	٢٥	*
٤ - ابن عبد البر	الاستيعاب	٣٨٥	*
٥ - الذهبي	سير أعلام النبلاء	٢٨٨	*
٦ - الزركلي	الأعلام	٣٥	*
٧ - السبكي	طبقات الشافعية	٧١	*
٨ - السيوطي	بغية الوعاة	١٢٨	*
٩ - الشوكاني	البدر الطالع	٥٤	*
١٠ - المراغي	الفتح المبين	٣٤	*

رقم الحاشية أو رمزها	رقم الصفحة التي عُرِفَ فيها الكتاب	الكاتب	الكتاب
ثامنا: الكتب المتنوعة			
*	٤٨	تاريخ المذاهب الإسلامية	١ - أبو زهرة
١	١٦٣	منهج السنة في الزواج	٢ - أبو النور
١	٥٧	مفتاح دار السعادة	٣ - ابن القيم
٢	٧٩	إغاثة اللفهان	٤ - ابن القيم
١	٢٠٢	التبيان	٥ - ابن القيم
٣	٣٩١	الروح	٦ - ابن القيم
١	٥٩	الفصائل الخلقية	٧ - إبراهيم
٥	٢٧١	السحر	٨ - أدهم
٥	٢٧١	عالم السحر	٩ - الأشقر
٢	٢٠٠	خلق الإنسان	١٠ - البار
٤	٣٨	الهندسة الوراثية	١١ - البقصي
		دليل الأنفس بين القرآن والعلم	١٢ - توفيق
١	٤٤	الحديث	
		التأصيل الإسلامي للدراسات	١٣ - توفيق
٢	٤٤	النفسية	
*	١٣٨	الإعجاز الطبي	١٤ - الجميلي
١	٢٢٧	البيولوجيا ومصير الإنسان	١٥ - الحفار
٦	٣٤٢	الرسول	١٦ - حوى
*	٤٢	تذكرة الدعاة	١٧ - الخولي

رقم الحاشية أو رمزها	رقم الصفحة التي عُرف فيها الكتاب	الكاتب	الكتاب
		خصائص التشريع في السياسة	١٨ - الدريني
*	٥٥	والحكم	
١	١٧٥	تحديد النسل	١٩ - الدردير
*	١٧٣	الوراثة والإنسان	٢٠ - الربيعي
١	١٠٠	الأصول العامة	٢١ - الزحيلي
١	٢٦٨	الطب الإسلامي	٢٢ - سالم
١	٢٨٨	الإمتاع والاستقصاء	٢٣ - السقاف
١	٦٨	الاعتصام	٢٤ - الشاطبي
٢	٧٩	التطور وروح التشريع	٢٥ - الشرقاوي
٤	٢٧١	الحسد	٢٦ - الشهاوي
١	١٦٣	الزواج الإسلامي	٢٧ - الضناوي
٢	٢٧٠	الطب الإسلامي عبر القرون	٢٨ - عمر
٣	٩٨	الإحياء	٢٩ - الغزالي
١	٤٥	الإنسان بين الجوهر والمظهر	٣٠ - فروم
١	٩٥	الإسلام وضرورات الحياة	٣١ - القادري
١	٢٤٩	الإعجاز الطبي	٣٢ - اللوح
*	٣٨	عالمية الدعوة	٣٣ - محمود
٢	٢٢٠	الاستنساخ بين العلم والدين	٣٤ - مصباح
*	٣٤	رجال الفكر والدعوة	٣٥ - الندوي

رقم الحاشية أو رمزها	رقم الصفحة التي عُرف فيها الكتاب	الكاتب	الكتاب
			تاسعا: الأبحاث:
١	٣٩٥	نهاية الحياة الإنسانية	١ - إبراهيم
٢	٣١٢	بيع الأعضاء	٢ - أبو الفتوح
١	٤٠٤	نهاية الحياة	٣ - الأشقر
١	٣٠٧	نقل وزراعة الأعضاء التناسلية	٤ - الأشقر
٢	١٨٤	حقوق الأولاد	٥ - الأنصاري
٢	٢٠٠	الإجهاض	٧ - إدريس
١	١٨٤	الجنين المشوه	٨ - البار
		انتفاع الإنسان بأعضاء جسم	٩ - البار
١	٣٠٦	إنسان آخر	
		الحكم الشرعي لاستئصال	١٠ - البطوش
١	٢٨٥	الأعضاء	
١	٢١٩	الاستئصال وحكمه الشرعي	١١ - التسخير
١	٣٠٧	أحكام نقل الخصيتين	١٢ - الجميلي
١	٢١٨	الاستئصال	١٣ - الجندي
٢	٣٩٤	متى تنتهي الحياة	١٤ - تحتوت
		الذبايح، والطرق الشرعية في	١٥ - الخليلي
٢	٢٥٢	إنجاز الذكاة	
٢	٢١٣	عصمة دم الجنين المشوه	١٦ - الخوجة
٢	٢١٩	الاستئصال	١٧ - السلامي

الكتاب	الكاتب	رقم الصفحة التي عُرف فيها الكتاب	رقم الحاشية أو رمزها
١٨ - الشاذلي	الاستنساخ	٢١٨	١
١٩ - الشاذلي	انتفاع الإنسان بعضو جسم		
٢٠ - شبير	إنسان آخر	٢٨٦	٣
٢١ - الشرييني	أحكام جراحة التجميل	٣٣١	٢
٢٢ - صافي	الموت والحياة	٣٩٦	٣
٢٣ - الضرير	غرس الأعضاء	٣٠٦	١
٢٤ - طنطاوي	حكم الإجهاض	٢٠٠	١
	حكم بيع الإنسان لعضو من أعضائه	١٤٦	١
٢٥ - طهوب	جراحة التجميل	٣٣١	٣
٢٦ - عنایت الله	حكم الشرع في التعقيم	١٧٦	٢
٢٧ - العوضي	زراعة الأعضاء التناسلية	٣٠٦	١
٢٨ - فيض الله	التصرف في أعضاء الإنسان	٣١٠	١
٢٩ - القاضي	القلب وعلاقته بالحياة	٤٠٧	٢
٣٠ - الكريم	الاستنساخ	٢١٧	١
٣١ - المحمدي	موقف الشرع من إجهاض الجنين المشوه	٢١٣	١
٣٢ - المحمدي	حكم التداوي	٢٦٤	٢
٣٣ - مهدي	أعضاء الإنسان بين البيع والهبة	١٤٥	**
٣٤ - ياسين	بيع الأعضاء الآدمية	٣٠٨	٤

رقم الحاشية أو رمزها	رقم الصفحة التي عُرف فيها الكتاب	الكاتب	الكتاب
عاشراً: المجلات			
٢	١٨٤		١ - حولية كلية الشريعة
			٢ - مؤتمر الإسلام وتنظيم الأسرة
٢	١٨٨		٣ - مجلة البحوث الإسلامية، ع ٥٣
١	٤٢		٤ - مجلة المجمع الفقهي الإسلامي
١	١٦٨		٥ - مجلة مجمع الفقه الإسلامي
*	١٦٩		٦ - مجلة الحكمة
٢	٢٠٠		٧ - مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية
٢	٣٣١		٨ - ندوة الرؤية الإسلامية للممارسات الطبية
**	١٤٥		٩ - ندوة الإنجاب
١	١٦٧		١٠ - ندوة الحياة الإنسانية بدايتها ونهايتها في المفهوم الإسلامي
٢	٣٩٤		

فهرست المواضيع

الموضوع	رقم الصفحة
الإهداء	٥
شكر وتقدير	٧
المقدمة	٩

الباب الأول: الجانب التأصيلي لمصلحة حفظ النفس

الفصل الأول: المصلحة ومراعاة الشريعة له	٢١
المبحث الأول: تعريف المصلحة لغة واصطلاحاً	٢٣
المبحث الثاني: خصائص المصلحة الشرعية	٣٣
المبحث الثالث: ضوابط المصلحة الشرعية	٤٧
المبحث الرابع: مراعاة الشريعة للمصلحة	٥٧
المبحث الخامس: تقسيمات المصلحة	٦٧
الفصل الثاني: تقسيم المصالح باعتبار قوتها	
المبحث الأول: المصالح الضرورية	٨٥
المبحث الثاني: المصالح الحاجية والتحسينية	١٠٥
المطلب الأول: المصالح الحاجية	١٠٥
المطلب الثاني: المصالح التحسينية	١٠٧
المبحث الثالث: علاقة المصالح الحاجية والتحسينية بالضرورة	١٠٩
المبحث الرابع: مكملات المصالح	١١٣
الفصل الثالث: مصلحة حفظ النفس	
المبحث الأول: تعريف مصلحة حفظ النفس	١١٩

رقم الصفحة

الموضوع

- ١٢٥ المبحث الثاني: منزلة مصلحة حفظ النفس
- ١٣٥ المبحث الثالث: مراتب مصلحة حفظ النفس
- ١٣٥ المطلب الأول: مراتب حفظ النفس من جانب الوجود
- ١٤٠ المطلب الثاني: حفظ النفس من جانب العدم
- ١٤٣ المبحث الرابع: الحقوق المتعلقة بمصلحة حفظ النفس
- ١٤٣ المطلب الأول: تعريف الحق
- ١٤٣ المطلب الثاني: الحقوق المتعلقة بالنفس البشرية
- ١٤٥ المطلب الثالث: مصدر حق العبد في النفس وحدوده
- المطلب الرابع: آثار تعلق حق الله سبحانه وتعالى وحق
- ١٤٧ العبد بالنفس البشرية
- المبحث الخامس: الأصول المقاصدية والقواعد الفقهية المتعلقة
- ١٤٩ بمصلحة حفظ النفس
- ١٤٩ المطلب الأول: الأصول المقاصدية
- ١٥١ المطلب الثاني: قواعد الفقه الكلية

الباب الثاني: الدراسة الفقهية لمصلحة حفظ النفس

- ١٦١ الفصل الأول: حفظ النفس الإنسانية من جانب الإيجاد
- المبحث الأول: الضوابط والسنن الشرعية لإيجاد نفس بشرية
- ١٦٣ سوية
- المطلب الأول: اعتبار النكاح الوسيلة الوحيدة المشروعة
- ١٦٣ لإيجاد نفس بشرية سوية

المطلب الثاني: حظر صور الزواج الأخرى غير الزواج	١٦٥
المعهود	١٦٧
المطلب الثالث: التلقيح الصناعي وضوابطه	١٧٤
المطلب الرابع: تشجيع النسل ومحاربة موانعه	١٨١
المبحث الثاني: حقوق الجنين والطفل	١٨١
المطلب الأول: حق الولد على والديه في الاختيار السليم	١٨٦
عند الزواج	١٩٠
المطلب الثاني: حق الحياة	١٩٠
المطلب الثالث: حق الطفل في النسب	١٩٣
المطلب الرابع: حق الجنين والطفل في الرعاية والتغذية	١٩٣
والنفقة والميراث	١٩٦
المطلب الخامس: حقوق متعلقة بأداب الشريعة عند	١٩٩
استقبال المولود	١٩٩
المبحث الثالث: الإجهاض، أحكامه، ومستجداته المعاصرة	٢٠٠
المطلب الأول: تعريف الإجهاض	٢٠٣
المطلب الثاني: تطور الجنين في بطن الأم	٢١٢
المطلب الثالث: حكم الفقهاء في الإجهاض	٢١٧
المطلب الرابع: بعض المستجدات المعاصرة في الإجهاض	٢١٧
المبحث الرابع: حكم الاستنساخ	٢١٨
المطلب الأول: تعريف الاستنساخ	
المطلب الثاني: تقسيمات الاستنساخ	

رقم الصفحة

الموضوع

٢٤٤

المطلب الثالث: حكم الاستنساخ البشري

الفصل الثاني: حفظ النفس من جانب الوجود

المبحث الأول: منهج الشريعة في المطعومات والمشروبات لحفظ

٢٤١

النفس

٢٤٢

المطلب الأول: الطيبات

٢٤٤

المطلب الثاني: الخبائث

المطلب الثالث: حكم بعض المستجدات في المطعومات

٢٥٠

والمشروبات

٢٥٧

المطلب الرابع: منهج الشريعة في دفع حالة الاضطراب

٢٦٣

المبحث الثاني: التداوي

المطلب الأول: أدلة مشروعية التداوي، والراجع في

٢٦٣

حكمه

٢٦٦

المطلب الثاني: الأصول التي تضمنتها الشريعة في العلاج

٢٧٤

المطلب الثالث: حكم التداوي بالمحرمات

٢٨١

المبحث الثالث: نقل الأعضاء وزراعتها

المطلب الأول: حكم نقل الأعضاء وزراعتها من الإنسان

٢٨١

إلى نفسه

٢٨٢

المطلب الثاني: التبرع بالأعضاء للغير

٣٠٨

المطلب الثالث: حكم بيع الأعضاء الأدمية

٣١٧

المبحث الرابع: حفظ النفس البشرية على فطرتها

المطلب الأول: التغيرات والخصال التي تتفق مع فطرة

٣١٧

الإنسان

رقم الصفحة

الموضوع

- ٣٢٥ المطلب الثاني: التغيير المنافي للفقرة
- ٣٣١ المطلب الثالث: جراحة التجميل
- ٣٣٥ المطلب الرابع: التدخل في الموروثات لإحداث تغييرات مطلوبة
- ٣٣٩ الفصل الثالث: حفظ النفس من جانب العدم
- ٣٣٩ المبحث الأول: منهج الإسلام في الوقاية من القتل
- ٣٣٩ المطلب الأول: أثر التربية الإيمانية في حسم جريمة القتل والتقليل منها
- ٣٤٤ المطلب الثاني: التهيب من القتل ودواعيه
- ٣٤٩ المطلب الثالث: محاربة المنكرات المهيجة للقتل
- ٣٥٢ المطلب الرابع: المنهج الوقائي في حق الجاني
- ٣٥٧ المبحث الثاني: القصاص
- ٣٥٧ المطلب الأول: تعريف القصاص
- ٣٥٨ المطلب الثاني: أدلة مشروعية القصاص
- ٣٦١ المطلب الثالث: الحكمة من مشروعية القصاص
- ٣٦٥ المبحث الثالث: حق الدفاع عن النفس
- ٣٦٥ المطلب الأول: تعريف الصائل
- ٣٦٦ المطلب الثاني: أدلة مشروعية دفع الصائل
- ٣٦٨ المطلب الثالث: آراء العلماء في مشروعية الدفاع عن النفس
- ٣٧١ المطلب الرابع: الحكمة من مشروعية دفع الصائل

الموضوع

رقم الصفحة

٣٧٢

المطلب الخامس: شروط دفع الصائل

المبحث الرابع: حكم اعتداء الإنسان على نفسه بإهلاكها، أو

٣٧٥

تعريضها للهلاك

المطلب الأول: منهج الشريعة في محاربة الانتحار

٣٧٥

وبواعثه

٣٨١

المطلب الثاني: حكم الرياضة العنيفة أو الخطرة

الفصل الرابع: حفظ الجسد بعد الموت بعدم إتهانه والعبث به

٣٨٥

المبحث الأول: مظاهر تكريم الإنسان بعد وفاته

٣٨٩

المبحث الثاني: نهاية الحياة الإنسانية بين الطب والدين

المطلب الأول: مفهوم الموت وعلاماته عند علمائنا

٣٩٠

القدماء

المطلب الثاني: مفهوم نهاية الحياة الإنسانية عند علمائنا

٣٩٣

المعاصرين

المطلب الثالث: المستجدات المترتبة على مسألة نهاية الحياة

٤١٦

الإنسانية

٤١٩

المبحث الثالث: حكم تشريح الجثة

٤١٩

المطلب الأول: أقسام تشريح الجثة

٤٢٠

المطلب الثاني: حكم تشريح الجثة

٤٣١

الخاتمة: وفيها أهم النتائج التي توصلت إليها

الفهارس:

٤٣٩

فهرست الآيات

الموضوع	رقم الصفحة
فهرست الأحاديث	٤٤٥
فهرست التراجم	٤٥١
فهرست المصطلحات	٤٥٣
فهرست الكلمات الغريبة	٤٥٥
فهرست المراجع	٤٥٧
فهرست المواضيع	٤٧١

