١٤٩١

فقهية أبحاث في قضايا طبية معاصرة

حقوق الطبع محفوظة

١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٨م

الطبعة الرابعة

دار النفائس
للنشر والتوزيع - الأردن

العبدلي/ مقابل مركز جوهرة القدس
ص.ب ٩٢٧٥١١ عمان ١١١٩٠ الأردن
هاتف : ٠٠٩٦٢ ٦ ٥٦٩٣٩٤٠
فاكس: ٠٠٩٦٢ ٦ ٥٦٩٣٩٤١
Email: ALNAFAES@HOTMAIL.COM
www.al-nafaes.com

مكتبة تخصصية للأصول
شهادة قيد ٤٤٢٠٩
رقم (٥)

فقهية أبحاث في قضايا طبية معاصرة

الدكتور محمد نعيم ياسين

دار النفائس
للنشر والتوزيع

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على رسوله الأمين وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه وبعد:-

فقد خلق الباري هذا الكون ، وأودع فيه أسراراً من المخلوقات والقوانين والصفات والخصائص والأوضاع المختلفة ، وخلق الإنسان وركّب فيه لطيفة قادرة على استقبال المعارف واكتشاف المجهولات وهي العقل . وحباه الحواس والأعضاء والأجهزة جنوداً مجندة لخدمة تلك اللطيفة الربانية، وأرسل إليه مشاعل الهدى مع رسله الكرام ؛ ليستنير بها في إختيار ما يسعده ويصلح حاله من موجودات هذا الكون وقوانينه .

وما خلق الله تعالى من شيء إلا وجعل له أوضاعاً مختلفة وقابليات متفاوتة ؛ بحيث يمكن استعماله للخير والصلاح في الوقت الذي يمكن استعماله في الشر والفساد . ودعا الإنسان إلى اتخاذ ما فيه صلاحه وسعادته ونبذ ما فيه هلاكه وفساد أمره ، والاستعانة في ذلك بمنارات الهداية التي أنزلها مع رسله وانبيائه .

وفي هذا الزمان اتسعت معارف الإنسان واكتشافاته ، وما زالت تتصاعد في كل مجال من مجالات هذا الكون ، وبخاصّة في الحقائق المادية التي أودعها الله فيه .

وإذا كان مما لا يصح إنكاره مدى أهمية التوسع في إكتشاف أسرار الكون وقوانينه باعتباره سبباً في توسيع مجال الاختيار أمام الإنسان ، لكنّ مدار سعادته لا يكمن في كمية معارفه وحجم معلوماته ، وإنما يكمن في كيفية استعمال تلك المعارف ، وفي المنهج الذي يلزمه في استثمارها ؛ وخير أجيال البشرية ذلك الجيل الذي يوظف ما توصل إليه من المعلومات في إسعاد بني جنسه ، وتيسير مسالك الحياة أمامهم ، وفي الاحتياط لدفع المفاسد

عنهم ، وشر أجيال البشرية جيلٌ منفلت من كل ضابط ، مستسلم لشهواته، فوضوي في تعامله مع المعطيات ، مهما طالت يده في مجال العلم والاكتشاف؛ وليس أدل على هذه الحقيقة من الحال التي وصل إليها إنسان هذا الزمان؛ حيث يعيش في طوفان من المعلومات والمبتكرات والمخترعات،وينقصه كثير من السعادة وصلاح البال.

ومن هنا تظهر ضرورة الانتقاء في توظيف المكتشفات من القوانين والأسرار ، ووضع الضوابط في استخدامها ، وإخضاعها لمنهج يراعي فيه تحقيق مصلحة الإنسان ودرء المفاسد عنه .

هذا وإن من أخطر المجالات التي غزاها الإنسان بعلمه، وأخضعها لبحثه وتجاربه ذلك المجال الذي يتعلق بكيانه الجسدي والنفسي ، لأن الإنسان ذاته قد جعله الله تعالى مدار الحضارة على سطح الأرض ؛ بحيث إذا صلح أمره قامت حضارة الأرض على أمتن أساس ، وإذا فسد أصاب تلك الحضارة من الفساد بقدر ما يدُخله الإنسان على كيانه وفطرته من الخلل والاضطراب .

ولذلك فإن من أهم القضايا التي تستحق أن تُوجّه إليها العناية في البحث والتأصيل والتقويم تلك التي أثارها ومازال يثيرها التقدم العلمي في مجال الطب ، لعله يُتوصل منها إلى مبادئ وقواعد عامة وضوابط محدده ينضبط بها البحث في هذا المجال وكيفية تطبيق النتائج التي يسفر عنها. ولما كان الإسلام هو الدين الذي أنزله الله عز وجل لتقويم الحياة الإنسانية بما فيها من حركة ونشاط فإن مما يُقطع به أن له أحكاما وضوابط في كل ما يكتشفه الإنسان من حيث كيفية الاستفادة منه والتعامل معه. ولاشك في أن علماء الشرع مدعوّون دائماً إلى استنباط تلك الأحكام والبحث عن تلك الضوابط مستنيرين بمقاصد شريعة الله وقواعدها العامة ومناهج السلف الصالح التي اتخذوها في مواجهة المستجدات للحكم عليها وضبط التعامل معها .

وفي هذا الكتاب مجموعة من الأبحاث تحقق طرفا من هذا القصد ، وتضع لبنات في البناء التشريعي والأخلاقي لمهنة الطب ، وقد كنت كتبتها في

فترات مختلفة ، بحسب الحاجة والظروف التي أثيرت منها قضاياها. وقد نشرت في مجلات علمية محكمة سنشير إليها في مطلع كل بحث.

والبحث الأول ، وعنوانه (تحديد بداية الحياة الإنسانية ونهايتها في ضوء النصوص الشرعية واجتهادات علماء المسلمين) ، فيه قضيتان :

الأولى - تحديد اللحظة التي تبدأ فيها الحياة الإنسانية ، هل هي لحظة العلوق أم هي لحظة نفخ الروح في الجنين أم غيرهما ؟ والثانية - تحديد اللحظة التي تنتهي عندها حياة الإنسان : هل هي لحظة موت الدماغ أم هي لحظة توقف القلب عن الخفقان أم غير ذلك ؟

والبحث الثاني ، وعنوانه (حقيقة الجنين وحكم الانتفاع في زراعة الأعضاء وإجراء التجارب العلمية) ، قضيته الأصلية أثارها ما توصل إليه بعض الأطباء من معالجة بعض الأمراض المستعصية مثل مرض الشلل الرعاشي (الباركنسونزم) ومرض الخرف المبكر (ألزهايمر) ، بأخذ بعض أجزاء الجنين وزرعها في المريض . وكذلك حاجة البحث العلمي إلى معرفة المزيد عن الجنين وتطوره وخصائصه الخلقية مما يقتضي إخضاعه للتجارب العلمية . فهل يجوز ذلك من وجهة النظر الشرعية ؟ وقد استلزم البحث عن هذا الجواب البحث أولاً في حقيقة الجنين في مختلف أطواره ،ليُعرف مدى الحرمة التي يجب اضفاؤها عليه في كل طور، والمسوغات والمصالح والضوابط التي يجب توفرها لإهدار تلك الحرمة .

والبحث الثالث ، وعنوانه (حكم التبرع بالأعضاء في ضوء القواعد الشرعية والمعطيات الطبية)،قضيته أن بعض الأمراض والآفات التي تصيب جسد الإنسان،تكون ناشئة عن تلف بعض الأعضاء، ولا يمكن علاجها إلا باستبدال عضو سليم بالعضو التالف ، ولا سبيل إلى العضو السليم إلا بانتزاعه من آدمي حيّ أو ميت، وأن الأطباء قد نجحوا في عمليات زرع الأعضاء إلى حد كبير، فهل يجوز شرعاً تبرع الأفراد بأعضائهم ؟ وهل يجوز للأطباء تنفيذ ما يقتضيه ذلك من نزع الأعضاء وزرعها ؟

والبحث الرابع (حكم الإجهاض في الفقه الإسلامي)، ومع أن قضيته قديمة، وقد حظيت ببحث الفقهاء المسلمين، لكنها تجددت في هذا العصر ؛ حيث ظهرت دوافع جديدة للإجهاض كانت ثمرة معارف مستجدة عن أحوال الجنين في مختلف أطواره ، مع ما قارن ذلك من الجدل حول حرية المرأة الحامل في التخلص من جنين لا تريده ، فكان من المفيد بيان آراء الفقهاء المسلمين في الإجهاض ، وترجيح رأي محدد في حكمه بالنظر إلى حقيقة الجنين ومقاصد الشرع.

والبحث الأخير عنوانه (عملية الرتق العذري في ميزان المقاصد الشرعية)، ويقصد بالرتق العذري إصلاح غشاء البكارة . ومشكلة هذا البحث أن بكارة المرأة جزء من أجزاء جسدها ، والأصل أن لكل إنسان الحق في إصلاح ما يطرأ على جسده ، ولكن خصوصية هذا الجزء في دلالته على العفة أحيانا ، وهي مطلب مقصود للأزواج ، تثير تساؤلا حول مشروعية هذا العملية ، وقد وضع هذا البحث للإجابة عن هذا التساؤل .

ولعل من المفيد أن نذكر أن هذه القضايا الخمس مسائل اجتهادية لم تتناولها أدلة تفصيلية خاصة بها ، لأن أكثرها مسائل مستجدة ولم يسبق البحث فيها ، حيث هي وليدة التقدم العلمي والاكتشافات المعاصرة ، وبعضها بُحث فيه قديما ولكن دخلت عليه اعتبارات جديدة استفيدت أيضا من معارف مستجدة لم تكن موجودة في السابق . والشأن في نتائج البحث في مثل هذه القضايا أنها تظل محل نظر واجتهاد ، ولا يلزم القولُ بها إلا من توصل إليها إذا بقي على قناعاته العلمية . والله سبحانه وتعالى هو العليم بكل شيء ، وهو الهادي إلى الحق والصواب.

الاستاذ الدكتور محمد نعيم ياسين
الجامعة الاردنية
كلية الشريعة - قسم الفقه

تحديد بداية الحياة الإنسانية ونهايتها في ضوء النصوص الشرعية واجتهادات علماء المسلمين

* نشر هذا البحث في مجلة الشريعة والدراسات الاسلامية - جامعة الكويت العدد الرابع ربيع اول ١٤٠٦هـ - ديسمبر ١٩٨٥م.

المبحث الأول

بداية الحياة الانسانية

تحديد موضوع البحث :

مما لاجدال فيه أن بدء الحياة الانسانيّة في ابن آدم ليس فيها نصّ شرعي قطعي، ولا بحث فقهي متكامل؛ مما يقطع بأنها مسألة قابلة للاجتهاد والاستنباط من أهل العلم والاختصاص .

ومنطلقات الاجتهاد في هذه القضية نوعان، إذا أمكن التوفيق بينهما، وأخذهما معا بعين الاعتبار، كانت النتيجة أسلم وأقرب إلى الحقّ والصواب. وهذان النوعان هما :-

الأول - بعض النصوص الشرعيّة من كتاب الله عز وجل، وسنة رسوله صلوات الله وسلامه عليه، واجتهادات بعض علماء المسلمين في هذا الموضوع .

الثاني - بعض المعطيات في مجال الطب .

ولا شك في أنّ سلامة البحث ودقته تقتضيان تحديد المطلوب بما يميزه عن غيره، مما قد يلتبس به، ويُشرَك معه :

وهذا يقتضي أن نذكّر بأن المبتغي في هذا البحث هو تحديد النقطة التي تبدأ منها حياة ابن آدم، فيحوز بعدها على وصف الانسانية. وفي اعتقادي أن هذا لا يدخل فيه أنواع الحياة التي تسبق نشوء الحياة الانسانية، والتي تقع في موقع المقدمات لها. وإلا فإنه يمكن الادعاء بأن حياة كل إنسان وجد بعد آدم عليه السلام أو سيوجد، قد بدأت بخلق الله عز وجل لآدم، وما أودع فيه من الحيوانات المنويّة، التي اختار الله بعضها لانشاء نسله المباشر، إذ يصدُق بهذا المعنى، وبدون مبالغة، أن كلّ إنسان بعد آدم له نصيب من تلك الحيوانات الآدمية، وإن تضاءل هذا النصيب ببعد الأجيال عن بداية خلق آدم؛ إذ من المسلمات العلميّة أن جزء الجزء يعتبر جزءاً من الكل الذي انبثق منه الجزء الأول. وهكذا فإن كل إنسان هو في حقيقته جزءٌ من جزء من جزء . . . . . من الحيوان المنوي الأول، وهو الذي أودعه الرب في أبي البشر عليه السلام.

وبهذا المعنى الذي اسلفنا يمكن القول: إن الحياة التي تعد مقدمة لحياة الإنسان تبدأ قبل وجود البيضة الملقحة التي تكوّن منها هذا الإنسان، فإنّ أحداً لا يستطيع أن ينفي وصف الحياة المطلقة عن الحيوان المنوي الذي تلقحت به تلك البييضة. ولكن المطلوب تحديده هو بداية نوع أخص، وهو الحياة الموصوفة بالانسانية متى تبدأ؟

ليس لهذا السؤال جواب قاطع، لا في الطب ولا في الشرع، ولكن في الشرع بعض النصوص المتضمنة لاشارات غير قاطعة، وفي الطب رأيان، أرجحهما ـ والله أعلم ـ ذلك القول الذي يقترب من تلك الاشارات الشرعيّة، ولا يبتعد عنها.

التصوّر المستفاد من النصوص الشرعيّة عن بدء الحياة الانسانية:

والذي تدل عليه تلك الاشارات الشرعيّة، والاجتهادات التي تكونت حولها، أن حياة الانسان إنما تبدأ بعد انقضاء أربعة أشهر كاملة من لحظة تكوّن الجنين في بطن أمّه. وأن مايسبقها من الحياة لا يوصف بوصف الانسانية، وإن كان فيه بعض خصائص الحياة المطلقة، من نموّ وتشكل وحركة غير إراديّة، وغير ذلك من العمليات

الحيويّة التي اكتشفها الطب الحديث بوسائله العصريّة المتقدمة .

هذا وسوف أنطلق في بناء هذا التصوّر من الحديث الصحيح الذي رواه ابن مسعود رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ليكون بمثابة أساس البناء لذلك التصوّر، ثم أتبعه بقرائن، كلٌ واحدة منها تشكل لبنة قويّة في ذلك البناء. ونختم المبحث بمحاولة الاجابة عن طائفةٍ من التساؤلات التي يمكن أن تثور حول ذلك التصوّر لبداية الحياة الانسانيّة .

حديث ابن مسعود :

روي الشيخان عن عبدالله بن مسعود رضى الله عنه قال : حدثنا رسول الله ، وهو الصادق المصدوق قال (إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمّه أربعين يوماً نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثمّ يبعث الله ملكاً، فيؤمر بأربع كلمات ويقال له : اكتب عمله ورزقه وأجله، وشقيّ أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح . . . . . إلى آخر الحديث)[1] .

فهذا الحديث الشريف فيه تحديد لمراحل خلق الانسان، وإن لم يُشر إلى خصائص كل مرحلة. ومما يفيدنا ـ ونحن نبحث عن بدء الحياة الانسانية ـ التوقيت الوارد في الحديث لأمرين :ـ

الأول ـ كتابة القدر المتعلق بالانسان المراد خلقه، من حيث رزقه وأجله وعمله وشقاؤه أو سعادته .

الثاني ـ نفخ الروح فيه .

ويدل الحديث على أن كلا من هذين الأمرين يكون بعد انقضاء أول مائةوعشرين يوماً من حيٰاة الجنين. وهذا التوقيت يدلّ على أنّ وصف الانسانيّة لا يمنحه الرب جل وعلا للمخلوق الذي يودعه سبحانه في أحشاء الأم قبل مرور تلك الفترة. كما يدل على أن المقصود بنفخ الروح خلق الله تعالى للسبب الذي ينقل ذلك المخلوق من مرحلة الحياة المطلقة إلى مرحلة الحياة المقيدة بوصف الانسانيّة .

القرائن الدالة على صحة ذلك التصور المأخوذ من ظاهر الحديث :

ويؤيّد هذا الاتجاه في تفسير حديث ابن مسعود، عددٌ من الأدلة والقرائن، أهمها مايلي :-

١ ـ أن قدر الله عز وجل هو علمه بما تكون عليه المخلوقات في المستقبل، وهو النظام المحكم الذي وضعه الله لهذا الوجود، والقوانين العامَّة التي ربط بها الأسباب بمسبباتها [٢]، كما قال تعالى (إنا كلّ شيء خلقناه بقدر)[٣]. والقضاء هو إيجاد الله تعالى الأشياء حسب علمه وإرادته .

وقدر الله ـ كما هو ظاهر ـ سابق لما يتعلق به من المخلوقات، وهو مكتوب في اللوح المحفوظ. وقبل وقوع القدر، وقبل إيجاد متعلقاته في الواقع لا يعلمه إلا الله عز وجل[٤] .

والملائكة جند الرحمن الذين ينفذون قدره المكتوب، وهم لا يعلمون من القدر إلا ما يعلمهم ربهم، وفي الوقت الذي يعلمهم فيه. وعندما يريد الله عز وجل إيجاد مخلوق يطلع جنده الملائكة على قدره في هذا المخلوق لتنفيذ هذا القدر في هذا الكائن، فيبدأون معه في ذلك من أول لحظة لوجوده تحددها لهم إرادة الرب عزّ شأنه. وفي هذه المرحلة يكون الملك على اطلاع ـ بإطلاع الله له ـ على قدر المخلوق قبل وقوعه فإذا نفذه، علم هذا القدر، وخرج من وصف الغيبيّة. وهذا جار بالنسبة لكل مخلوق بما فيه الانسان؛ فكل إنسان قدره مكتوب في اللوح المحفوظ، قبل وجوده بالفعل، وقبل إخبار الملائكة به. وكلّ إنسان وكلّ به الرحمن ملائكة تدبّر أمر وجوده في كل مرحلة من مراحل خلقه، وهي تنفذ فيه قدر الله المكتوب في اللوح المحفوظ. ويقتضي هذا : أن الخالق يزودها بالبرنامج القدري المتعلق بكل إنسان قبل لحظة وجوده، ليكون عملها وفق ذلك البرنامج الرباني .

وحسب هذه الحقائق الشرعيّة لا يمكن أن يوجد الانسان قبل تزويد الملائكة الموكلة به بالقدر المتعلق به من حيث أجله ورزقه وعمله وشقاوته وسعادته وغير ذلك .

والحديث الذي نحن بصدد إمعان النظر في معناه ـ وهو حديث صحيح لا جدال

في ثبوته ـ يصرح بأن الباري يرسل الملك الموكل بتنْفيذ قدره في الانسان بعد مرور أربعة أشهر على تكوّن الجنين في بطن أمه، ويزوّده بتفصيلات القدر المتعلقة بهذا الانسان[٥]؛ ليلتزم بها في رعايته من اللحظة الأولى، التي يترقى فيها من مطلق الحياة إلى الحياة المقيدة بوصف الانسانية، فيُجرى عليه من الرزق ماكتب ولو كان قطرة غذاء يمتصّها من جسد أمّه، ويمهله إلى أجله المكتوب، ولو كان سويعات يعيشها في بطن أمه بعد تلك اللحظة، ويلهمه عمله المقدر، ولو كان حركة بسيطة يتحركها في أحشاء أمه .

إن هذا النظر يلزمنا بالقول بأن الحياة الانسانية إنما تبدأ مع نفخ الروح الذي ورد ذكره في الحديث الشريف تالياً حصول الملك الموكل بها على كتاب التكليف الرباني، المفصل فيه قدرها، والذي يكون بعد أربعة أشهر من بدء تكون الجنين. ولعلّ هذا النفخ يكون في الأيام العشرة التي تأتي عقيب تلك الأشهر الأربعة، كما ورد عن ابن عباس رضى الله عنهما[٦] .

ولو كانت حياة الانسان بالمعنى الدقيق تبدأ قبل ذلك، أومن وقت تلقيح البييضة مثلا، لما تأخر إرسال الرب للملك، ولما تأخر الملك في السؤال عن مهامّ وظيفته .

ولا يمنع هذا الاستنتاج أن يكون للبييضة الملقحة، والحيوان المنوي قبلها، والعلقة والمضغة بعدها، قدرٌ نفّذ على هذه المراحل بأمر الله عز وجل وتنفيذ الملك الموكل بذلك، ولكنه غير قدر الانسان الذي خلق منها بعد مرور أربعة الأشهر، وإنما هو قدر مخلوق جعله الله مقدمة لخلق الانسان. وإذا كان مكتوباً عليه أن ينتهي أجله قبل نفخ الروح لم يكن إنساناً، ولم تشمله الأقدار الانسانية. ولو كان إنساناً منذ تلقيح البييضة لما تأخر الملك عن السؤال عن قدره الانساني ليبدأ بتنفيذه عليه منذ تلك اللحظة .

٢ ـ ويؤيد هذا الاتجاه في تفسير حديث ابن مسعود، ماورد في حديث صحيح آخر عند الشيخين أيضاً، وهو حديث أنس بن مالك رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : (إن الله عز وجل قد وكل بالرحم ملكاً فيقول : أي ربّ نطفة! أي ربِّ علقة! أي ربّ مضغة! فإذا أراد الله أن يقضي خلْقاً قال، قال الملك : أي ربّ ذكر أو أنثى؟ شقيّ أو سعيد؟ فما الرزق؟ فما الأجل؟ فيكتب كذلك في بطن

أمه)[٧] .

فإن الملك الموكل بالرحم ـ كما هو واضح ـ لا يسأل ربّه عن قدر الانسان إلا بعد انقضاء المراحل الثلاث : النطفة والعلقة والمضغة، وظرفها الزمني الذي تتكون فيه أربعة أشهر، كما فسره الحديث الأول. وبعد إدراكه بأن الله عز وجل يريد صنع إنسان من تلك المراحل له قدر إنساني متعلق بأجله وصفاته ورزقه ونوعه وغير ذلك .

وهذا هو ماتعنيه عبارة «يقضي خلقه»، فإن من معاني القضاء في كتب اللغة : الصنع والتقدير، يقال «قضاه» إذا صنعه وقدره، ومنه قول الله تعالى (فقضاهن سبع سموات في يومين)[٨]، ومنه القضاء والقدر[٩] .

٣ ـ ويقوي هذا الاتجاه في فهم حديث ابن مسعود سياق كثير من الآيات التي تحدثت عن أطوار خلق الانسان في بطن أمه، ولنأخذ مثالاً عليها الآية الخامسة من سورة الحج، التي يقول فيها ربنا تبارك وتعالى :ـ (يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب، ثم من نطفة، ثم من علقة، ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم، ونقرّ في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمّى، ثم نخرجكم طفلا، ثم لتبلغوا أشدكم، ومنكم من يتوفى، ومنكم من يردّ إلى أرذل العُمرُ) .

فقد جاء هذا البيان الرباني حجة دامغة على منكري البعث الذي هو في حقيقته إخراج الحي من الميت، وفيه أن الذي خلق آدم، عنوان الحياة الانسانية، من التراب «المادة الميتة»، وأن الذي خلق نسله البشر من النطفة والعلقة والمضغة، أي خلق الحياة الانسانية من هذه الأطوار التي ليس فيها خصائص الحياة الانسانية، وإن كانت أجساماً فيها مطلق حياة ـ إن الذي قدر على كل هذا لقادر على البعث، في حكم المنطق والعقل .

ولو كانت تلك المراحل هي الانسان نفسه لما استقام المعنى ؛ لا من جهة اللغة ؛ إذ سيؤول المعنى إلى أن الله خلق الانسان من الانسان، ولا من جهة الاستدلال ؛ إذ أن قوته تكمن في إبراز قدرة الله عز وجل على خلق الحياة الانسانية، إما من مادة جامدة كالتراب، وإما من حياة أخرى أقل من الحياة الانسانية في خصائص جوهرية .

وأما خلق الانسان الكامل من الانسان الناقص ـ إذا صح هذا التعبير ـ فإنه مع

دلالته على القدرة الربانية؛ إلا أنه لا يكون في مستوى دعوى ذلك الملحد التي تقوم على أساس عدم إمكان بعث الحياة من الموت؛ فيتبين أن ذلك الاتجاه في فهم الحديث اكثر تناسباً مع سياق هذا النص الكريم .

٤ ـ معظم العلماء الذين تعرضوا لشرح حديث ابن مسعود، رضى الله عنه، فسروا كلمة نفخ الروح الواردة فيه بأنه السبب الذي اختاره الباري عز وجل لابتداء الحياة الانسانية في الجنين، وإن لم يصرح كثير منهم بنفي الحياة المطلقة عنه قبل وقوع هذا السبب :ـ

فهذا القرطبي في تفسيره يرى أن معنى قول الرسول صلى الله عليه وسلم «ينفخ فيه الروح» أن النفخ سبب خلق الحياة الانسانية في الجنين وأن هذا يحدث بإحداث الله تعالى[١٠] .

وهذا ابن حجر في فتح الباري يفسرّ الروح بقوله (النفخ في الأصل إخراج ريح من جوف النافخ ليدخل في المنفوخ فيه، ولكن المراد بإسناده إلى الله تعالى أن يقول له كن فيكون)[١١] أي كن إنساناً، فيكون كما أمر سبحانه وتعالى .

وهذا ابن قيّم الجوزية يرى أن للجنين حياتين :ـ الأولى كحياة النبات ويخلقها الله في الجنين قبل نفخ الروح، ومن آثارها حركة النمو والاغتذاء غير الارادية . والثانية ـ حياة إنسانية، وتحدث في الجنين بنفخ الروح فيه، ومن آثارها الحس والحركة الارادية[١٢] .

٥ ـ ومما يشهد لما ذهب إليه هؤلاء العلماء من أن نفخ الروح هو سبب الحياة الانسانيّة، أن هذا هو شأن أول روح نفخت في أول إنسان أسكنه الله عز وجل في أرضه، وهو أبو البشر عليه السلام، فإن مما تضافرت عليه الأخبار أن الله عز وجل عندما أراد أن يخلق آدم عليه السلام أرسل جبريل، فقبض قبضة من الأرض، ثم جعلها طينا، ثم صورة، ثم نفخ فيه الروح، فلما دخلت الروح فيه صار لحماً ودماً حيّا ناطقاً[١٣]، وهو ما أشير إليه بقول ربنا سبحانه ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾[١٤] .

٦ ـ ومما يشهد لهم أيضاً ما اتفق عليه من أن مفارقة الروح للبدن هي السبب الحقيقي لانتهاء حياة الانسان في هذه الدنيا، وإن لم يرد مايحدد اللحظة التي تقع فيها هذه المفارقة .

وهذه الحقيقة تشع ساطعة في ثنايا كثير من النصوص القرآنية والنبويّة من ذلك :

قول الله تعالى : (اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا)[١٥] ، أي يقبض الأرواح عند حضور آجالها؛ فإن المقصود بالنفس في هذه الآية الروح[١٦] .

وقوله تعالى : (وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ . . .)[١٧] ؛ ففيه إشارة واضحة إلى أن النفس، وهي الروح كما قال المفسرون إنما يقترن خروجها بالموت، وأن الملائكة يبسطون أيديهم لتناولها عندما يحين أجل الانسان؛ فالحياة تنتهي في اللحظة التي تخرج فيها الأرواح[١٨] .

وأما الأحاديث التي تتضمن هذا المعنى فهي كثيرة جدّا؛ وفيها أن الروح تفارق البدن الانساني عند لحظة الموت، وأن البصر يتبعها ويراها عند ذلك، وأن وظيفة ملك الموت قبضها عند انتهاء الأجل .

أما وقد ثبت أن مفارقة الروح هي السبب الذي قدره الباري لانتهاء حياة الانسان، فإنه مما لا شك فيه أن وجودها هو سبب اكتساب هذه الحياة. ومادام الرسول صلى الله عليه وسلم قد أخبرنا بالزمن الذي تنفخ فيه الروح بالبدن، فليس لنا بد من تحديد بدء الحياة الانسانيّة وفق ما أخبرنا الصادق المصدوق .

تعقيب :

هذا وبناء على الفهم السابق لحديث ابن مسعود، فإننا ندرك فيه نوعاً من الاعجاز العلمي الذي أيّد به الله نبيّه محمداً صلى الله عليه وسلم؛ حيث تضمّن هذا الحديث إشارة واضحة إلى نوعين من الحياة يتعلقان بالجسد في هذه الدنيا، يفترقان في بعض عمره، ويلتقيان في معظمه، وهما :ـ

النوع الأول ـ حياة مطلقة من وصف الانسانية شبهها بعض علماء الاسلام بالحياة النباتية، وسماها بعض علماء الطب بالحياة الخلويّة، ومن خصائصها الاغتذاء والنمو

والحركة غير الاراديّة .

النوع الثاني ـ حياة إنسانية، من خصائصها الارادة والادراك .

وهذا التقسيم واضح في الحديث، حيث جاء يبين أن الجنين قبل نفخ الروح يكون في حالة تطور وزيادة وتشكل من نطفة إلى علقة إلى مضغة . وهذه علامات الحياة من النوع الأول. وبعد نفخ الروح يصبح إنساناً له خصائص الانسان .

وجاء العلم في عصرنا يؤيد هذا التقسيم، ويؤكد أن جسد الانسان مسكن لنوعين من الحياة في هذه الدنيا، وأبلغ دليل قدمه على ذلك هو ما توصل إليه الأطباء من إمكان فصل كثير من أعضاء الجسد الانساني، مع المحافظة على الحياة فيها خارج ذلك الجسد وفي معزل عن تحكم الدماغ الانساني، وعن سيطرة الروح الانسانية .

ولو أن الحياة التي أسكنها الله في الجسد الانساني واحدة، تبدأ مع تكون أول خلية من خلاياه، وتنتهي بموت صاحبه، لما استطاع أحد أن يبعث أي نوع من الحركة أو النشاط في قلب أو كلية فضلا عن جسد إنساني سواء في مرحلة الحياة أو بعدها .

تساؤلات وأجوبة :

قد يرد على ما تقدم فهمه من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذي رواه عبدالله بن مسعود، وأن الحياة الانسانية تبدأ بنفخ الروح في الجنين عدة تساؤلات نوردها فيما يلي، ونحاول الاجابة عنها بقدر ما ييسرّ الله عز وجل :ـ

التساؤل الأول :ـ

قد يقال : إن الحديث الذي اعتمدت عليه في ذلك التصور حول بدء الحياة الانسانية ليس وحيداً في بابه، وإنما وردت فيه روايات أخرى عن مجموعة من الصحابة رضوان الله عليهم، وهي مختلفة في بعض ما أخبرت عنه من أحوال الجنين، من حيث الوقت الذي يُسجّل فيه قدره، وبعض الأمور الأخرى؛ حيث جاء في بعضها أن الملك يفعل ذلك بعد استقرار الحمل في الرحم بأربعين يوما، وفي بعضها

بعد ستة أسابيع، وفي بعضها بعد خمسة وأربعين يوماً، بالاضافة إلى ما ورد في حديث ابن مسعود. وكذلك اختلفت فيما يتعلق بتصوير الجنين وخلق أعضائه[١٩].

ومع أنني لا أريد أن أنطلق في الاجابة عن هذا التساؤل من التشكيك في دقة نقل رواة هذه الأخبار المغايرة لحديث ابن مسعود؛ حيث ورد بعضها في صحيح مسلم، إلا أنه لا بد من التنويه بأن بعض علماء الحديث ـ كابن الصلاح ـ أكدوا بأن إعراض البخاري عن إثبات أي خبر في هذا الموضوع يختلف عما رواه ابن مسعود لا بدّ أن يكون له معنى، وأن هذا المعنى لا يقل عن الشهادة لحديث ابن مسعود بأنه يقع في مقدمة الأحاديث التي تعرضت لمراحل خلق الانسان، من حيث الصحة سندا ومتنا وأنه ينبغي تأويل كل حديث يخالفه، بما يحفظ حقائقه المذكورة فيه[٢٠].

وعلى أية حال فإن معتمدنا في الجواب عن ذلك التساؤل ليس على هذا، وإنما على القدر المتفق عليه بين جميع الأخبار الصحيحة الواردة في هذا الموضوع، وهو يتمثل في أمرين اثنين هما :ـ

الأول ـ تتفق جميع الأخبار والروايات الصحيحة الواردة في تحديد الوقت الذي يكتب فيه ملك الرحم قدر الانسان على حدّ أدنى يمر على الجنين بعد تلقيح البييضة، وهو أربعون يوما، فليس هنالك أي خبر مما روي في هذا الموضوع يشير بأي أسلوب إلى أن الملك يكتب قدر الانسان من أجل ورزق وجنس وشقاوة أو سعادة، أو يسأل عنه، قبل مرور الأربعين يوماً الأولى على العلوق، والخلاف بين الروايات بعد الأربعين وليس قبلها.

ومفهوم هذه الأحاديث كلها أن الملك لا يكون عنده أي علم بقدر الانسان الذي سيخلق فيما بعد.

وبناء على هذا الحد الأدنى المتفق عليه يمكننا الجزم بأن الحياة (المقيدة بوصف الانسانية) لا تبدأ قبل مرور أربعين يوماً على تكوّن الجنين في رحم أمه.

وإلا فسوف يضطرنا القول بخلاف ذلك إلى الادعاء بأن الحياة الانسانية تبدأ قبل أن يزودَّ الملك الموكل بها بالمعلومات القدريّة المتعلقة بها، والتي لا يسعه أن يتصرف بدونها. وهذا لا يجوز أبدا؛ لأن الانسان له قضاء مكتوب، والملائكة هي التي تنقل

هذا القضاء إلى حيّز الواقع في صورة القدر؛ ولا يمكن ذلك إلا بعد حصولها على ذلك القضاء المكتوب المتعلق بالمخلوق موضع التنفيذ .

وبعد التسليم بذلك يبقى أن الحياة الانسانية تبدأ بعد مرور الأربعين قطعاً، فإذا اقتصرنا على ذلك، فإننا سنكون أمام احتمالين :ـ الأول :ـ بدء الحياة الانسانية بعد الأربعين مباشرة، والثاني :ـ بدؤها في وقت لاحق آخر.
والأمر الثاني الذي اتفقت عليه الأخبار الصحيحة هو الذي سيستبعد الاحتمال الأول بيقين، فما هو؟

الأمر الثاني :ـ أن نفخ الروح في الجنين لا يكون إلا عند مضي أربعة أشهر على تكونه، كما ورد في حديث ابن مسعود؛ فهذه الحقيقة لم تختلف فيها النصوص الواردة، ولا خالف فيها أحد من علماء الاسلام، وإن اختلفت أقوالهم في الأمر الأول (تسجيل القدر الانساني).

فإذا أخذنا بعين الاعتبار التفسير السابق الذي نقلناه عن العلماء في معنى نفخ الروح، وأنه هو السبب الذي جعلته الارادة الالهيّة لنشوء الحياة الموصوفة بالانسانية، إذا اعتبرنا هذا ـ سلم لنا الفهم الذي فهمناه لحديث ابن مسعود رضى الله عنه .

ولكن قد يجادل البعض في معنى نفخ الروح، وهذا هو موضوع التساؤل الثاني .

التساؤل الثاني :ـ

وهو أن هذا التفسير لنفخ الروح الوارد في الحديث الشريف يتعارض مع ما أفاده قول الله تعالى (وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا)[٢١]؛ وهو أن الروح من أمر الغيب الذي لا يجوز أن نخوض فيه، ونبني عليه الأحكام، ولا أن نعلل به بدء الحياة الانسانية.

والجواب عن هذا التساؤل من جهتين :ـ

الجهة الأولى :ـ

أن مبنى هذا الاعتراض على أن المقصود بالروح الواردة في آية سورة الاسراء روح الانسان. وهذا التأويل للآية الكريمة ليس هو الوحيد عند العلماء الذين تعرضوا لتفسيرها، بل ليس هو الأرجح ولا الراجح، وإنما هو قول من أقوال كثيرة :ـ

أحدهما :ـ أن المقصود بالروح في الآية جبريل عليه السلام، كما قال ابن عباس رضى الله عنهما، وأنه عين المقصود في قول الله تعالى ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾[٢٢].

الثاني :ـ أنه ملك عظيم من الملائكة غير جبريل، وهو مروي عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه، وأنه عين المقصود في قول الله تعالى ﴿يَوْمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ صَفًّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ وَقَالَ صَوَابًا ﴿٣٨﴾﴾[٢٣].

الثالث :ـ أنه عيسى بن مريم عليه الصلاة والسلام.

ومعنى الآية على هذه التأويلات الثلاثة للروح : أنها مخلوق من مخلوقات الله عز وجل، ولا تنسب إليه سبحانه بأكثر من ذلك؛ فليست إلهاً، ولا من أبناء الله تعالى.

الرابع :ـ أن المقصود بالروح القرآن الكريم، وهذا مروي عن الحسن البصري، ويكون المقصود بالآية عندئذ، أن القرآن من أمر الله تعالى ووحيه الذي أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، وليس هو من عنده[٢٤].

فالروح حسب هذه التأويلات ليست هي التي تكون بها حياة الجسد؛ وقد رجح ذلك ابن قيم الجوزيّة؛ فقال:

(أكد السلف، بل كلهم، على أن الروح المسؤول عنها في الآية ليست أرواح بني آدم، بل هو الروح الذي أخبر الله عنه في كتابه أنه يقوم يوم القيامة مع الملائكة[٢٥] وهو ملك عظيم . . .) إلى أن يقول (وأما أرواح بني آدم فليست من الغيب، وقد تكلم فيها طوائف من الناس من أهل الملل)[٢٦].

وبناء على هذه التأويلات للروح المذكور في قول الله تعالى (ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي . . .)، لا يكون في اتجاهنا السابق في فهم حديث ابن مسعود أي تعارض مع النصّ القرآني الكريم.

الجهة الثانية :ـ

أنه على فرض أن المراد بالروح في الآية الكريمة روح الانسان فإنها لا تدل على أنه لا يجوز البحث فيها عن كل وجه؛ فعلى هذا الفرض فسرت الآية على أكثر من وجه أيضا، منها: أنها نزلت للردّ على اليهود، وأن الله لم يأذن لنبيّه صلى الله عليه وسلم بإجابتهم لتعنتهم. وقيل: بل أجابهم حيث أخبرهم أن الروح محدث؛ لأنه قال «من أمر ربي»، أي من فعله وخلقه. وقيل غير ذلك[٢٧].

ولما تقدّم لم يحجم كثير من العلماء عن الكلام في الروح، وتعريفها، وبيان آثارها وأنواع نشاطها، وحركتها؛ معتمدين في ذلك على كثير من النصوص القرآنية والنبويّة، ولم يمنعهم من ذلك الخوف من معارضة الآية السابقة[٢٨].

ولبعض العلماء رأي وجيه في ذلك، وهو أن المغيب عنا من أمر الروح هو كنه حقيقتها وكيفيةّ امتزاجها بالجسد، وأن هذا مما اختص الله بعلمه[٢٩]وهذا لا يعني أبدا، الحجْرَ على العقل من التفكر فيها من جهات أخرى لا تتعلق بكنهها، كزمن تعلقها بالبدن، ومفارقتها له، ومظاهر تأثيرها عليه، ومظاهر تأثرها به، وغير ذلك .

وبهذا يتبين أن فهم نصّ حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، الذي رواه ابن مسعود، على الكيفيّة التي قدمناها ليس فيه أي تعارض مع النص القرآني، وأنه لا يجوز إهمال ما ورد فيه من الاشارة إلى مبدأ الحياة الانسانية بنفخ الروح تحت ستار احترام الأمور الغيبيّة، وعدم الخوض فيها.

والحق أنه ليس من مصلحة الدين حشر أمور في قائمة الغيبيات إن لم يقم الدليل القطعي على ذلك؛ إذ قد يورث هذا بعض الآثار السلبية عندما يتوصل العلم إلى كشف النقاب عن هذه الأمور، ويكون مردود ذلك سيئاً على بعض الناشئة المسلمة الذين غرست في قلوبهم قدسيّة الغيب حول تلك الأمور، فإذا بهم يفاجئون بالعلم يغزوها ويكشف أسرارها؛ فالحيطة في الدين تقتضي عدم إضفاء صفة الغيبيّة إلا على ما ثبتت له هذه الصفة بأدلة قاطعة لا شك فيها.

التساؤل الثالث :ـ

وقد يقال : إن أطوار الجنين، من البيضة المخصبة، إلى ما قبل نفخ الروح بعد تمام أربعة **أشهر** ، فيها كثير من التشابه مع الانسان الذي نفخت فيه الروح بالفعل، كالتشابه في الحقيبة الوراثية لكل منهما، وكالتشابه في الأعضاء والأجهزة المختلفة، وبخاصة الحال التي يصير إليها الجنين قبيل نفخ الروح. وأن الأمر ما دام كذلك، فالأولى اعتبار حياة الانسان قد بدأت منذ أول لحظة يحدث فيها ذلك التشابه .

والجواب أن كل مخلوق خصّه خالقه بخصيصة تميزه عن غيره من المخلوقات، لا يعتبر موجوداً إلا بوجودها؛ فمهما تشابه مخلوقان في قدر من الصفات والخصائص والوظائف فلا يمكن ادعاء التطابق بينهما حتى يتشابها في تلك الخصيصة؛ والانسان ميّزه الخالق بالروح الانسانيّة ينفخها فيه في مرحلة معينة، بقدر سابق مكتوب، ينفذه الملك الموكل به في الوقت المقدر. وهذه الروح تمنحه قدرات ومؤهلات لا تكون موجودة قبل ذلك، أو على الأقل تمنحه أصول تلك القدرات والمؤهلات. وقبل وجود هذه الأصول لا يمكن وصف المخلوق بالانسان، وإن تشابه في الخلق الظاهر مع الانسان.

ولعل حكمة الرب في الخلق اقتضت إيجاد الانسان وفق مرحلية خاصّة؛ فهذا آدم أبو البشر عليه السلام، خلقه الله، فجعله من تراب فترة، ثم جعله طينا فترة، ثم صوره على الهيئة الانسانية المقدرة، وجعله صلصالاً كالفخار فترة. فلما بلغ الحين الذي يريد الله عزت قدرته أن يجعله إنسانا كاملا نفخ فيه من روحه، وأمر الملائكة بالسجود له بعد ذلك. ولا شك في أن كل مرحلة من المراحل السابقة لنفخ الروح فيه، فيها قدرٌ من التشابه مع الخلق الأخير، بعضها في المواد الأولية وبعضها في الشكل الظاهر. ولا يتأتى لأحد أن يدعي وجود أبي البشر قبل نفخ الروح فيه.

وكذلك نسل آدم إذا أراد الله خلق أحدهم هيأ لوجوده مراحل يمر بها : فيخلق في أبيه مخلوقاً يقال له المنوي، ويخلق في أمه مخلوقاً يقال له البييضة، ثم يأذن سبحانه وتعالى بالانتقال إلى مرحلة أخرى تتمثل في اتحاد المخلوقين السابقين، وتكون البييضة

الملقحة، ثم يأذن في نشوء مراحل تالية. وفي كل مرحلة قدر من التشابه مع الانسان الذي سيتكون منها، يزيد كلما قربت تلك المرحلة من اللحظة التي سيأذن فيها الله عز وجل بوجود ذلك الانسان؛ ففي خلق المنوى خطوة نحو إيجاد ذلك المخلوق، وعنوانها حقيبة وراثية تعادل نصف الحقيبة الوراثية الانسانية، وهذا التقدير (النصفية الوراثية) في المنوي إذا جمع مع التقدير الرباني الآخر في البييضة يشكل نوعاً من التشابه، فإذا حصل الاتحاد ازداد التشابه، وهكذا يترقي الخلق، ويزداد التشابه إلى أن يبلغ غايته؛ حيث يصل الجنين إلى مرحلة الانتقال إلى حياة جديدة هي الحياة الانسانية.

التساؤل الرابع :-

وقد يقال : إذا كانت الحياة الانسانية تبدأ مع نفخ الروح في الجسد الجنيني، ولا تبدأ قبل ذلك، فلماذا بنى الفقهاء بعض الأحكام الفقهية على مجرد بدء الحمل بتلقيح البييضة، وبعضها الآخر على مجرد تخلّق الجنين وإن كان قبل نفخ الروح؛ حتى ذهب بعض الفقهاء إلى تحريم الاجهاض قبل نفخ الروح، ولو قبل تخلق الجنين، وحتى ذهب كثير منهم إلى انقضاء عدة الحامل بوضع الحمل، وإن كان قبل نفخ الروح أيضاً، وإلى حجز نصيب من التركة للجنين، مهما كان عمره، يكون له إذا ولد حيا[٣٠].

والجواب أن جميع الأحكام التي رتبها الفقهاء على الحمل الذي لم يمض عليه أربعة أشهر، ليس مبناها على بدء الحياة الانسانية، بمعناها الدقيق الذي فهمناه من حديث الرسول صلى الله عليه وسلم، وإنما مبناها على أمور أخرى :

فتحريم الاجهاض بعد وقوع الحمل مباشرة، إنما علله من قال به بحرمة البذرة التي يخلق منها الانسان وكرامتها، وأن هذه البذرة تكتسب تلك الكرامة بانعقاد الحمل، بل ذهب بعض الفقهاء إلى أبعد من ذلك؛ عندما قالوا بحرمة إخراج المني ولو قبل الانعقاد، بل حرمة تناول ما يفسد القوة التي يحصل بها الحمل[٣١].

وأما العدّة فإنما حدد الفقهاء نهايتها في أولات الأحمال اعتماداً على عموم قول الله تعالى (وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن)[٣٢]؛ فالنص يحدد بداية العدة للحامل بوضع الحمل، واسم الحمل يصدق على الجنين ولو قبل نفخ الروح وبدء الحياة الانسانيّة الحقيقيّة؛ لأن الحكمة من ذلك التحقق من براءة الرحم[٣٣] وبراءة الرحم تكون باسقاط ما فيه، دونما نظر إلى كونه قد بدأ رحلة الحياة الانسانية أو لم يبدأ .

وكذلك حجز نصيب من التركة للجنين، ليكون له عند ولادته حيا؛ فليس مبناه على قضية البحث، وليس فيه دلالة على اتجاه الفقهاء إلى اعتبار مبدأ الحياة الانسانية من لحظة تكون الجنين، وإنما بنوه على احتمال أغلبي قوي . بميلاد إنسان حي متكون من ذلك الجنين، وهذا الاحتمال الغالب يقوم بمجرد التحقق من العلوق؛ وليس أدل **على ذلك من اتفاق الفقهاء على اشتراط كون المولود حيا بحياه مستقره، لاستحقاق** النصيب المحجوز. وهذا الشرط يقتضي من باب أولى اشتراط نفخ الروح في ذلك الجنين الذي لم يمض على تكونه أربعة أشهر؛ لأن اشتراط الأقوى يتضمن اشتراط الأدنى من باب أولى. ولـذلك لم يقل أحد من الفقهاء بدخول النصيب المحجوز للجنين في ملكه، سواء قبل نفخ الروح أو بعده ما لم يولد حيا، ولو سقط ميتا لم يكن له شيء، سواء كان ذلك قبل نفخ الروح أو بعده .

هذا ومـع أن الفقهاء لم يتوسعوا كثيراً في بناء الأحكام الفقهية على الحقيقة التي كشفها لنا الرسول عليه الصلاة والسلام حول بدء الحياة الانسانية بنفخ الروح[٣٤]، وما يترتب عليها من ضرورة الاعتراف بالفرق بين مرحلتين من مراحل تطور الجنين: مرحلة ما قبل النفخ، ومرحلة ما بعدها. مع هذا فإنني أرى أن أخطر فائدة يمكن تحصيلها من معرفة هذه الحقيقة، هي إتاحة الفرصة من الناحية الشرعيّة لمواجهة كثير من الأخطاء والأخطار التي تهدد النسل؛ بالاحتياط لها في مرحلة ما قبل نفخ الروح؛ ذلك أن الجنين مهما كان له من حرمة في هذه المرحلة، فإنه لا ينبغي أن تعامل على أساس الحرمة التي يكتسبها الجنين بتعلق الروح به، وانتقاله إلى مرحلة الانسانيّة .

ومع أننا مع الذين يقولون بتحريم اجهاض الجنين في جميع مراحله احتراماً للبذرة

التي سيكون منها الانسان إذا كان في المرحلة الأولى، واحتراماً للروح التي نفخت فيه في المرحلة الثانية، إلا أنني أرى جواز الاجهاض في المرحلة الأولى، إذا كانت تلبية لحاجة معقولة، أو لعذر مقبول تقدره لجنة ذات اختصاص وخبرة ودين .

وأما بعد نفخ الروح، فإن مقتضى القواعد الفقهية المتفق عليها يلزمنا باحترام الجنين بصورة كاملة؛ حيث نكون أمام نفس إنسانيّة معصومة الدم، لا يجوز إهدارها لأي عذر مهما كان؛ لأن موجبات إهدار النفس المعصومة التي قررها القرآن والحديث ليس شيء منها ممكنا بالنسبة للجنين، وإنما هي تصرفات تصدر عن المكلفين، مثل الردّة وزنى المحصن وقتل النفس المحرمة. والجنين لا يصدر عنه شيء من ذلك. وأما ضرورة الحفاظ على حياة أم الجنين فليست كافية لقتل نفس إنسانية لا تقلّ في حرمتها وعصمة دمها عن حرمة الأم، ولا عن حرمة أي إنسان اعترف له الاسلام بعصمة الدم والروح. والصورة الوحيدة التي تحتمل الاجتهاد في هذا ألا وهي : الحالة التي يقطع الأطباء بأن الاحتفاظ بالجنين في بطن أمه سيؤدي إلى وفاته ووفاة أمه جميعا. ومنها شبه بحالة أخرى من حالات الضرورة، يصورها هذا المثال: اثنان في قارب في عرض البحر، مشرف على الهلاك، ولو كان فيه واحد لنجا، وإن بقي فيه الاثنان هلكا جميعا، فهل يجوز للأقوى مثلاً أن يتخلص من زميله؟ المسألة فيها نظر، وقد يتحرج المحتاط من القول فيها .

المبحث الثاني

نهاية الحياة الانسانيّة

تمهيد :-

لا شك في أن محاولة تحديد اللحظة التي تنتهي فيها حياة الانسان في الدنيا، تحديداً دقيقاً، من الناحية الشرعيّة، أصعب من البحث في معرفة الزمن الذي تبدأ منه تلك الحياة؛ ذلك أننا وجدنا في هذه الثانية منطلقاً من نص نبوي شريف صحيح ننطلق منه في النظر، ونبني عليه ملاحظاتنا واستنتاجاتنا المستفادة من النصوص الأخرى. وأما قضيتنا هذه فليس فيها نصّ من قرآن أو سنة يمكن اتخاذه منطلقاً للبحث .

ومع غيبة النصوص في هذا الموضوع، وتعلقه بواقع مخلوق من مخلوقات الله عز وجل، هو الانسان، وابتنائه على الملاحظة والاختبار والتشخيص. أمام هذه الحقيقة نجد أنفسنا ملزمين بالاعتراف بأن الدور الحاسم في هذه القضية (متى تنتهي الحياة؟) ينبغي أن يكون من نصيب أهل التخصص، المشتغلين بملاحظة ذلك المخلوق، وهم الأطباء؛ فهم الذين يقفون على الثغرة الحرجة من هذه المسألة، وعلى خط التماس مع الواقع محل البحث .

ولولا وجود النص في المسألة الأولى (بداية الحياة الانسانية) لكان الأمر فيها كما هو في هذه القضية .

وهذا الاعتراف لا يعني الغض من الدور الذي يجب على علماء الشريعة أن يقوموا به، جنباً إلى جنب مع إخوانهم الأطباء المسلمين، الذين يطلبون في ممارسة مهنتهم الانسجام مع حقائق الدين الحنيف .

ودور علماء الشرع سابق لدور أهل الاختصاص ولاحق له؛ فهم في أول الأمر يضعون بين أيدي إخوانهم الأطباء المبادىء والحدود والشروط العامّة التي يلتزم بها المسلم في ممارسة اختصاصه، مهما كان متعلقه من موجودات هذه الحياة. وهم بعد

ذلـك يتلمسون من إخوانهم نتائج بحوثهم وملاحظاتهم، وينطلقون منها في تقرير الأحكام المتعلقة بها. وجميع هذا محصور في القضايا التي لم ترد فيها نصوص حاسمة كهذه القضية التي نبحث فيها .

منطلق البحث :ـ

وبسبب ما ذكرنا من عدم وجود نص ننطلق منه في البحث عن اللحظة التي تنتهي فيها حياة الانسان، فإن منطلقنا في ذلك سيكون من بعض المبادىء التي توصلنا إليها خلال بحثنا السابق عن مبدأ الحياة الانسانية :ـ

المبدأ الأول :ـ

أن حياة الانسان تنتهي بعكس ما بدأت به؛ فإذا كانت قد بدأت ـ كما توصلنا إليه في المبحث السابق ـ ببدء تعلق مخلوق سماه الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم الروح، بالبدن، بناء على أمر الله وقدره سبحانه، فإن انتهاء هذه الحياة لا بد كائن بمفارقة هذا المخلوق للجسد الذي تعلق به .

المبدأ الثاني :ـ

أن الروح مخلوق خلقه الله تعالى، يمكن للانسان البحث فيه من حيث خصائصه وصفاته وأنشطته، وآثاره في البدن، وتأثره فيه، ووقت تعلقه به، ووقت مفارقته له .

أمـا المبـدأ الأول فهـو نتيجة منطقية؛ أصلها قاعدة السببيّة التي جعلها الخالق متحكمة في هذا الوجود، وفي كل نشاط يصدر عن موجوداته، والتي تفيد بأن كل شيء جعله الباري متوقفاً على سبب لا يمكن أن يقوم مع غيبة ذلك السبب. وبما أن الله عز وجل قد جعل لبداية الحياة سبباً هو اقتران الروح بالجسد، فإن نهايتها ينبغي أن تكون عند افتراقهما .

وكـان مقتضى هذا أن يبـدأ البحث من هذه النقطة (مفارقة الروح للجسد)، وأعتقـد أن هذه قنـاعـة كل باحث في هذا المـوضـوع، لولا أن طائفة من الاخوة المفكرين، أعرضوا عن ذلك؛ لاعتقادهم بأن الروح غيب حجب الله معرفته عن عباده، وأنه لا يجوز إدخاله تحت البحث بأية صورة من الصور؛ مما اضطرهم إلى التحول في البحث إلى منطلقات أخرى لا علاقة لها بالروح.

ولكن الدافع لهذا الاعراض عن الانطلاق من المنطلق المنطقي في البحث عن الوقت الذي تنتهي فيه حياة الانسان، مبناه على سبب غير مسلّم به عند كثير من العلماء المسلمين المعروفين بالحرص على الانسجام مع نصوص القرآن وكلام الرسول عليه الصلاة والسلام؛ذلك أن اعتماد أولئك المعرضين إنما هو على نص غير قاطع الدلالة على حشر الروح في قائمة الغيبيات التي يُحظر على المسلم الخوض فيها، وهو قول الله عز وجل (ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي، وما أوتيتم من العلم إلا قليلا)، وإعـراض الـرسـول عليه الصلاة والسلام عن الخوض في هذه الروح المسؤول عنها بأكثر مما أمره الله سبحانه وتعالى.

وقد تقدّم في المبحث الأول أقوال العلماء في هذه الآية، وتفسيراتهم لموقف الرسول صلى الله عليه وسلم، بما يدل في محصلته على أن هذا الدليل ليس فيه الكفاية لاعتبار الروح من الغيبيات التي لا تقع تحت طول الاجتهاد البشري، ولا يجوز له أن يحوم حولها.

ولسنا بمضطرين لتكرار ما أثبتناه هنالك؛ فيمكن الرجوع إليه وإلى المصادر التي أخذ منها، ولكنا نذكر مرة أخرى بأن كثيراً من العلماء بحثوا في الروح، وألفوا حولها المؤلفات، وتكلموا عن صفاتها ونشاطها وأثرها في جسم الانسان، وأثر الجسم عليها، وغير ذلك، غير خائفين من الوقوع في التعارض مع النصوص مع تدينهم وحرصهم الفـائق على الالتـزام بمقتضيات الهدى القرآني والنبوي؛ حتى صرح بعضهم بأن الروح ليست من الغيب الذي يحرم الكلام فيه. وحتى الذين ذهبوا إلى حمل النصّ

القرآني على إرادة الروح الآدميّة، والنهي عن الكلام فيها بأكثر مما ورد في ذلك النص صرحوا بأن المقصود بذلك هو البحث في كنه الروح وذاتها، ولم يمنعهم ذلك الحمل تناولها من جوانب أخرى، بصورة قد نستفيد منها في بحثنا هذا حول تحديد نهاية الحياة الانسانيّة .

ومما يدل على سلامة منهج أولئك العلماء الذين تكلموا في الروح . وفصلوا القول في كثير من شؤونها؛ أنهم أرجعوا كلامهم في الروح إلى نصوص من كتاب الله، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلّم؛ فمنها أخذوا حقيقة أنها مخلوقة وليست قديمة، ومنها أخذوا مبدأ دخولها في الجسد الانساني، ومنها أخذوا كثيراً من أحوالها؛ مما يشير إلى أن الروح التي أمر الرسول بالاقتصار في الكلام عنها على القول (من أمر ربي)، ليست هي الروح الآدميّة، أو أن المقصود بهذه الجملة **ليس** النهي عن أي بحث في الروح، وإنما البحث عن حقيقة ذاتها، وإلا ألبسنا النصوص ثوب التناقض من غير قصد، أعاذنا الله من الخطأ في فهم كلامه، وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم؛ ذلك أن الرسول عليه الصلاة والسلام لو فهم أن المقصود بقول الله تعالى (من أمر ربي) أنه لا تجوز الزيادة في الكلام عن الروح عن هذا الجواب الرباني، لالتزم بتوجيه ربه، ولما بين في أحاديثه الشريفة أي بيان يزيد عن ذلك. غير أننا وجدناه صلى الله عليه وسلم قد بين لنا أشياء كثيرة عن الروح، كمبدأ تعلقها بالجسد، وتآلفها وتعارفها، وتناكرها واختلافها وكيفيّة خروجها من جسد المؤمن، ومن جسد الكافر، وغير ذلك؛ فدل هذا على ما أسلفنا .

استلهام المبدأين السابقين في البحث عن نهاية الحياة الانسانية :-

فإذا سلم لنا المبدآن السابقان أمكننا استخدامهما في استثمار ما توصل إليه العلماء المسلمون من خلال النظر في النصوص الشرعيّة حول الروح، وما توصل إليه أهل الاختصاص من الأطباء بالنظر في واقع الكيان الانساني، للخروج بنوع من غلبة الظن في تحديد نهاية الحياة الانسانية، يمكن أن تجعل أساساً لبناء الأحكام الضروريّة، وذلك على النحو الآتي :

أولا ـ الدور الذي قام به علماء الشريعة :ـ

من خلال النظر في كثير من نصوص الشرع استطاع علماء الاسلام تحصيل تصوّر معين عن الروح، التي تنفخ بإذن الرب تبارك وتعالى في بدن الانسان، أهم معالمه ما يلي :ـ

أ ـ أن الروح مخلوق من المخلوقات، ينشئها الخالق في الجسد الذي يريد خلقه إنسانا؛ يشير إلى هذا قول ابن قيّم الجوزيّة (يرسل الله سبحانه الملك إلى الجسد، فينفخ فيه نفخة تحدث له الروح بواسطة تلك النفخة. فتكون النفخة هي سبب حصول الروح وحدوثها له، كما كان الوطء والانزال سبب تكوين جسمه، والغذاء سبب نموه، فمادة الروح من نفخة الملك، ومادة الجسم من صبّ الماء في الرحم، فهذه مادة سماويّة، وهذه مادة أرضيةٌ . . فالملك أب لروحه، والتراب أب لبدنه وجسمه). [٣٥]

ب ـ أن من أهم وظائف الروح العلم والادراك؛ بهذا عرفها من تعّرض لتعريفها من العلماء؛ فهذا الجرجاني يعرف الروح الانسانية بأنها اللطيفة العالمة المدركة من الانسان، الراكبة على الروح الحيواني نازل من عالم الأمر، تعجز العقول عن إدراك كنهه. وتلك الروح قد تكون مجردة، وقد تكون منطبقة في البدن.[٣٦] وأبو حامد الغزالي يعرفها بقريب من هذا فيقول : الروح هي المعنى الذي يدرك من الانسان العلوم وآلام الغموم، ولذات الأفراح[٣٧].

وبناء على هذا التصور لوظيفة الروح؛ فإنها هي التي تدرك مختلف المعاني التي يمكن إدراكها، فهي التي تدرك العلوم ونتائج تحليلها، فتتعلم وتستنبط الجزئيات من الكليات، والكليات من الفروع، وغير ذلك، وهي التي تدرك مختلف المعاني من ألم ولذة، وفرح وحزن، وهي التي ترضى وتغضب، وتنعم وتيأس، وتغتر، وتحب وتكره، وتعرف وتنكر. . ويرى بعض العلماء أن جانباً من مدركات الروح يحصل لها بواسطة أعضاء الجسد وأجهزته المختلفة، وجانباً آخر منها يحصل لها من غير توقف على الجسد، كالتألم بأنواع الحزن والغم والكمد، والتنعم بأنواع الفرح والسرور؛ فإن عمل الروح المتعلق بهذه المعاني لا يتوقف على توظيفها لأي عضو من أعضاء

الانسان، وإنما تقوم به الروح بنفسها[٣٨].

جـ ـ ويرى العلماء : أن الروح تؤثر في البدن الانساني، وأن من أهم آثارها الحركة الاختيارية، وأن كل نشاط اختياري يقوم به الانسان هو أثر من آثار الروح، وأن كل ما في العالم من الآثار الانسانية إنما هو من تأثير الأرواح بواسطة الأبدان التي تعلقت بها؛ فالأبدان آلات للأرواح وجنود لها[٣٩].

ويفهم من ذلك أن العلماء المسلمين يرون أن الحركة الاضطراريّة التي لا اختيار فيها ليست أثراً من آثار الروح. وبما أن الحركة الذاتية لا يمكن صدورها عن جماد، وإن كانت هذه الحركة اضطرارية، فإنه لا مناص من الاعتراف بوجود نوع من الحياة وراء كل حركة اضطرارية، يقوم بها الجسد الانساني بنفسه، أي بغير تحريكه بمحرك خارج عنه. ولعل هذه هي الحياة التي خلقها الله عز وجل في الجسد الانساني قبل نفخ الروح، وجعلها في خدمة الروح بعد نفخها، وقد تبقى في بعض أعضاء الجسد بعد مفارقة الروح لها، وهي التي سمّاها بعض علماء الطب بالحياة الخلويّة، وشبهها بعض علماء الاسلام بحياة النبات كما تقدم. ومقتضى ما تقدم من تصورهم لوظائف الروح أن الحركة الاضطراريّة الناشئة عن هذا النوع من الحياة ليس فيها دلالة على وجود الروح الانسانية.

د ـ ومع أن علماء الاسلام لم يحددوا اللحظة التي يفارق فيها الروح بدن الانسان، لكن الذين بحثوا في هذه القضية منهم، أشاروا بصورة واضحة إلى قاعدة، سنرى مدى فاعليتها في تحديد زمن مفارقة الروح للبدن، إذا ما جمعت مع الاكتشافات الطبية الحديثة؛ ذلك أنهم اكدوا أن ملازمة الروح للجسد الانساني مرهونة بصلاحيّة هذا الجسد لخدمة هذه الروح، وتنفيذ أوامرها، وقبول آثارها، وأن الله عز وجل قد كتب عليها أن تفارق مسكنها المؤقت، وهو جسد الانسان عندما يغدو عاجزاً عن القيام بتلك الوظائف.

فهـذا ابن قيم الجـوزيّة يعرف الروح : (بأنه جسم 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 ذلـك الجسم اللطيف مشـابكا لهذه الأعضاء، وأفادها هذه الآثار من الحس والحـركـة الاراديّة. وإذا فسدت هذه الأعضاء؛ بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليهـا، وخـرجت عن قبـول تلك الآثـار؛ فارق الروح البدن، وانفصل إلى عالم الأرواح) ثم عقب على ذلك بقوله : (وهذا القول هو الصواب في المسألة، وهو الذي لا يصح غيره، وكل الأقوال سواه باطلة، وعليه دل الكتاب والسنّة وإجماع الصحابة وأدلـة العقل والفطرة . . ، ثم ساق على هذا المذهب في تعريف الروح وعلاقتها بالجسد الانساني مائةوستة عشر دليلاً من القرآن والسنة والمعقول، وأجاب بعد ذلك عن اثنتين وعشرين شبهة، أوردها المخالفون عليه[٤٠] وممن تبنى مذهب ابن القيم في الروح : شارح العقيدة الطحاويّة والشيخ محمود السبكي[٤١].

ومذهبه هذا فيه شبه كبير مما ذهب إليه أبو حامد الغزالي في تفسير الموت، ودور الروح فيه؛ حيث قال (معنى مفارقة الروح للجسد انقطاع تصرفها عن الجسد بخروج الجسد عن طاعتها؛ فإن الأعضاء آلات الروح تستعملها؛ حتى إنها لتبطش باليد وتسمع بالأذن، وتبصر بالعين، وتعلم حقيقة الأشياء بنفسها . . وإنما تعطل الجسد بالموت يضاهي تعطل أعضاء الزّمِن بفساد مزاج يقع فيه، وبشدة 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 يكون آلة له، كما أن معنى الزمانة خروج اليد عن أن تكون آلة مستعملة، فالموت زمانة مطلقة في الأعضاء كلها . .)[٤٢].

والنتيجة التي نخرج بها من أقوال هؤلاء العلماء أن حياة الانسان في هذه الدنيا ـ

تنتهي عندما يغدو الجسد الانساني عاجزاً عن خدمة الروح، والانفعال لها. ومعنى هذه النتيجة أن العلم إذا استطاع أن يعرف اللحظة التي يصبح فيها الجسد عاجزاً عن القيام بكافة وظائفه الارادية، بصورة نهائية، فقد وصل إلى الجواب عن السؤال: متى تنتهي الحياة الانسانية؟

هـ ـ ذلك هو فهم طائفة من علماء المسلمين حول علامات رحيل الروح الانسانية عن بدن الانسان، لم ينطلقوا في بحثهم من حاجتهم إلى استنباط أحكام فقهية لتصرفات إنسانية لها علاقة بنهاية الحياة، ولكن من منطلق الحاجة إلى معرفة حقيقة الانسان من خلال المعلومات التي حصّلوها من النصوص والحقائق الشرعية. فماذا كان موقف العلماء الذين سخروا طاقاتهم للبحث عن الأحكام العملية الشرعية وهم الفقهاء؟ ألم يتعرضوا لحاجات واقعية ومواقف عملية اضطرتهم لاظهار رأيهم في هذه القضية بحسم ووضوح ؟

الواقع أن استخراج رأي الفقهاء في هذه المسألة من أصعب الأمور، والذي يظهر أن معظم القضايا الواقعية التي تعرضوا لها في هذا المجال لم تكن كافية لتضطرهم إلى البحث عن نهاية الحياة الانسانية بدقة وتحديد، وإنما كفاهم فيها الصورة الواضحة القاطعة لهذه النهاية والتي يندرج ضمنها النهاية الحقيقية، وجزء من الزمن يمرّ عليها في حالات الوفاة، وهي الصورة المشاهدة المعلومة لمعظم الناس، عالمهم وجاهلهم، فبنوا أحكامهم عليها، سواء ما تعلق منها بجسد الميت من غسل وتكفين وصلاة ودفن، وغير ذلك، وما تعلق منها بالحقوق التي كانت له قبل الوفاة، من نفوذ وصيّة، وقسمة تركة، وما تعلق بالواجبات التي تفرض على زوجة المتوفى، كالعدة. والفرق في النتيجة بين بناء هذه الأحكام على لحظة الوفاة الحقيقية، وبين بنائها على زمن الوفاة المتضمن تلك اللحظة وسويعات أخر، ليس بكبير.

وبالرغم من أن هذا هو حال معظم القضايا المتعلقة بنهاية حياة الانسان، فإن الفقهاء تعرضوا لمسألة وجدوا فيها أنفسهم مضطرين للبحث عن الزمن الدقيق الذي

حصلت فيه الوفاة، وتحصيل غلبة الظن فيه، وبناء الأحكام عليه؛ وذلك التماساً لتحقيق العدل في توزيع مسؤوليات خطيرة، يترتب على الخطأ فيه اهدار أرواح لا تستحق الموت، وإفلات أرواح مجرمة من العقوبة العادلة. وهذه هي مسألة الاشتراك في القتل العمد على التتابع، وصورتها: أن يعتدي مجرم على شخص ويتركه في حالة خطيرة، ثم يأتي مجرم آخر، ويجهز على المجني عليه، فمن منهما يعتبر قاتلا ويستحق القصاص؟

وفي الجواب على هذا السؤال، وتحديد القاتل في نوع هذه المسائل يكاد الفقهاء يجمعون على قاعدة أساسها النظر إلى الحالة التي صار إليها المجني عليه، بسبب الفعل الأول، وقبل ورود الفعل الثاني عليه؛ فإن صار إلى وضع يفقد فيه كل إحساس من إبصار ونطق وغيرهما، وكل حركة اختياريّة، إلى غير رجعة، كان صاحب الفعل الأول هو القاتل الذي يستحق القصاص، وصاحب الفعل الثاني ـ مهما كان ـ يعزر ولا يقتص منه. وأما إذا صيرّه الفعل الأول إلى حالة لا يفقد معها كل إحساس وكل حركة اختياريّة، كان صاحب الفعل الثاني هو القاتل الذي يستحق القصاص. ولزيادة هذه المسألة وضوحاً نثبت فيما يلي بعض النصوص الفقهيّة :ـ

يقول بدر الدين الزركشي (الحياة المستقرة هي أن تكون الروح في الجسد ومعها الحركة الاختياريّة، دون الاضطراريّة، كما لو كان إنسان، وأخرج الجاني أو حيوان مفترس حشوته وأبانها، لا يجب القصاص بقتله في هذه الحالة . . ولو طُعن إنسان وقطع بموته بعد ساعة أو يوم، وقتله إنسان في هذه الحالة وجب القصاص؛ لأن حياته مستقرة، وحركته الاختياريّة موجودة؛ ولهذا امضوا وصيّة عمر بن الخطاب رضى الله عنه. بخلاف ما إذا أبنيت الحشوة؛ لأن مجاري النفس قد ذهبت وصارت الحركة اضطراريّة . .

وأما حياة عيش المذبوح، فهي التي لا يبقى معها إبصار ولا حياة عيش ولا نطق ولا حركه اختياريّه . . .)[٤٣]

وقال الرملي (وإن أنهاه ـ أي المجني عليه ـ رجل إلى حركة مذبوح، بأن لم يبق فيه

إبصار ونطق وحركة اختيار، وهي ـ أي حركة الاختيار ـ المستقرة التي يبقى معها الادراك، ويقطع بموته بعد يوم أو أيام، ثم جنى عليه آخر، فالأول قاتل؛ لأنه صيره إلى حالة الموت؛ ومن ثمّ أعطي حكم الأموات مطلقا. ويعزّر الثاني؛ لهتكه حرمة ميت . . .) وقال الشبراملسي (ظاهر إطلاقهم عدم الضمان على الثاني أنه لا فرق في فعل الأول بين كونه عمداً أو خطأ أو شبه عمد، بل عدم الفرق بين كونه مضموناً أو غير مضمون، كما لو أنهاه سبع إلى تلك الحركة، فقتله آخر. ويلحق بالحياة المستقرة حياة من شُك في موته) ثم قال الرملي : (ويرجع فيمن شك في وصوله إلى حالة الحياة غير المستقرة إلى عدلين خبيرين . .)[٤٤].

وهذا الذي ذهب إليه الفقهاء في هذه المسألة يشير إلى أنهم اعتبروا فقدان الاحساس والحركة الاختياريّة علامات تورث غلبة الظن بوصول المجني عليه إلى مرحلة الموت، وأن الحركة الاضطرارية الصادرة عن المجني عليه لا تعطي غلبة الظن ببقاء الروح في الجسد إذا كانت وحدها، ولم تقرن بأي نوع من الاحساس أو الحركة الاختياريّة؛ وإلا لجعلوا القصاص من نصيب الجاني الثاني؛ إذ يكون فعله القاتل وارداً على جسد فيه روح. ولعلهم في هذا قد تأثروا بما قرره علماء الطائفة الأولى أمثال: ابن القيم والغزالي، من أن الروح ترحل عن جسد صاحبها في اللحظة التي يصبح فيها الجسد عاجزاً عن الانفعال للروح بأي نوع من الاحساس أو الاختيار.

هذا وإن من مقتضى الأمانة العلميّة في عرض مذهب الفقهاء في هذه القضيّة، أن نشير إلى مسألة يمكن أن ترد على ما استنتجناه من أقوال الفقهاء في صورة الاشتراك في جريمة القتل على التتابع، وتشكك في قوته. وهذه المسألة هي أن المجني عليه إذا كان قد صار إلى مرحلة الحياة غير المستقرة بسبب مرض، لا بسبب جناية أو فعل حيوان مفترس، كما لو صار إلى مرحلة النزع، فأجهز عليه مجرم وهو في هذه الحالة؛ فإن جمهور الفقهاء يذهبون إلى إيجاب القصاص على هذا المجرم؛ حتى قال الزركشي

(إن المريض لو انتهى إلى سكرات الموت، وبدت مخايله لا يحكم له بالموت، حتى يجب القصاص على قاتله . . .)[٤٥].

وفرق الزركشي بين حالة ورود الجناية على الجناية، وبين هذه الحالة، أن هذه لا يوجد فيها سبب يحال عليه الهلاك، بخلاف الحالة الأولى[٤٦].

والـذي يظهـر أن هذا الفرق الذي ذكره الزركشي بين الصورتين غير مؤثر في اختـلاف الحكم؛ ويدل على ذلـك ما صرح به نفسـه، وصرح به غيره من علماء الشافعيّة، فيما نقلناه سابقا، أن صاحب الفعل الأول لو كان حيواناً مفترساً، وأخرج حشوة المقتول وأبانها فإن القتل لا يضاف إلى أي صاحب فعل لاحق ، مهما كان. وإضافة الفعل الأول إلى حيوان مفترس لا يختلف من حيث النتيجة عن إضافته إلى أي حادث سماوي، يوصل الشخص إلى النتيجة نفسها، كانهيار بيت عليه مثلا ونحو ذلك .

ولكن المعنى المعقول الذي يمكن أن **يفرّق** به بين الصورتين هو مدى التحقق من وصول الشخص إلى حالة الحياة غير المستقرة التي يتيقن من عدم إمكان انعكاسها إلى حياة مستقرة. ومظاهر النزع في عهد أولئك الفقهاء لم تكن كافية لتغليب الظن ـ فضلاً عن التيقن ـ على أن المريض قد انتقل فعلا إلى مرحلة عيش المذبوح، كما سمـوه، بدليل أن حالات كثـيرة يوصف فيها الشخص بأنه وصل إلى حالة النزع الأخير، ثم يتجاوزها، ويعيش إلى ما شاء الله تعالى .

وإذا كان هذا هو الفرق الحقيقي بين الصورتين السابقتين، فإنه لا يؤثر على فهمنا السابق لموقف الفقهاء من تحديد زمن الوفاة في مسألة الاشتراك على التتابع في جريمة القتل، بل يؤيده ويقويه .

خلاصة تصور علماء الشريعة عن الروح وعلاقتها بالجسد :-

وخلاصة ما تقدم من بيان حول دور العلماء المسلمين في مسألة الروح وعلاقتها بالبدن الانساني .

أن الانسان في تصورهم جسد وروح، ولا يكتسب وصف الانسانيّة بواحد من العنصرين دون الآخر .

وأن الجسد مسكن الروح في هذه الدنيا طوال فترة الحياة المقدرة للانسان .

وأن العلم والادراك والحسّ والاختيار أهم وظائف الروح .

وأن وظيفة الجسد بكل ما فيه من أعضاء وأجهزة وأنظمة، خدمة الروح والانفعال لتوجيهاتها، وليس له وظيفة أخرى في فترة حياة الانسان .

وأن الروح تقوم بجانب كبير من وظائفها بواسطة الجسد، وتقوم بجانب آخر بدون وساطته .

وأن الجسد الانساني لا يصدر عنه أي نشاط اختياري في هذه الدنيا بغير أمر الروح، وأن كل ما يصدر عنه هو بتأثيرها الذي أودعه الله فيها .

وأن الموت معناه مفارقة الروح للجسد، وأنه يحصل للانسان عند صيرورة الجسد عاجزاً عن الانفعال لأمر الروح .

وأن وجود أي نوع من الحس والادراك والحركة الاختيارية يدل على بقاء الروح في الجسد، وغياب هذه المظاهر غياباً كاملاً يدل على مفارقة الروح للجسد

وأن مجرد وجود حركة اضطراريّة لا معنى لها سوى وجود بقايا الحياة الحيوانية المجردة عن معيّة الروح .

ثانياً : دور أهل الاختصاص :-

ذلك هو دور علماء الاسلام، واجتهاداتهم حول معنى الحياة والموت . وأما دور أهل الاختصاص، فالذي يظهر لنا منه بصورة إجماليّة : أن الجسد الانساني الحي هو

مجال بحثهم، وأنهم في سبيل المحافظة عليه وتقديم المعونة له من أجل تمكينه من القيام بوظائفه، قاموا بدور جليل يحمدون عليه :-

فكشفوا الستار الذي ظل مسدلاً آماداً طويلة عن مجاهل كثيرة من جسد الانسان؛ فتعرفوا على أعضائه، وأجهزته، والأنظمة التي تسير عليها، وعلاقة بعضها ببعض، وتوقف بعضها على بعض، ووظيفة كلٍّ منها وأهميته .

ومن أهم معالم الدور الذي قاموا به أنهم تمكنوا من التعرف على الكيفيات التي يؤدي بها ذلك الجسد كثيراً من وظائفه، كالحس والادراك والحركة، وغير ذلك، ووصفوا بدقة العمليات الداخليّة التي تتم بها كل وظيفة من تلك الوظائف، وما يحدث في الجسم عندما نبصر أو نسمع أو نتألم، خطوة خطوة حتى تتم العمليّة بكاملها.

ومن أخطر ما توصلوا إليه اكتشافهم العضو الذي يقع في أعضاء الجسم وأجهزته المختلفة في مركز القائد المتحكم، الذي يعتبر صلاحه شرطاً لتمكن أي عضو آخر من القيام بوظيفته، ألا وهو المخ؛ فقد أفادوا أنه ما من عمليّة إراديّة يقوم بها أي عضو من أعضاء الجسم، إلا كان مصدرها نشاطاً معيناً يقوم به الدماغ. وأنه هو الأساس في كل ذلك. وأن أي تلف جزئي فيه يقابله عجز أو تلف في أعضاء وأجهزة معينة. وأن عجزه الكامل سبب حتمي لعجز بقيّة الجسد عن القيام بجميع وظائفه الاراديّة.

كذلك أفادوا أنهم يستطيعون بواسطة الأجهزة الحديثة تشخيص حالة هذا العضو الرئيسي إجمالا وتفصيلا، وتحديد مدى قدرته على مزاولة نشاطاته، وإدراك نوعية عجزه، وتحديد ما إذا كان هذا العجز مستمرا أو غير مستمر، قابلاً للعلاج أو غير قابل، وبالتالي تحديد حالة الجسد الانساني ومدى قدرته على القيام بالأعمال الاراديّة .

ومن أخطر ما أنجزوه تمكنهم من المحافظة على أصل الحياة (أو الحياة الخلويّة) في أعضاء الجسد الانساني، وهي في معزل عنه وعن المخ وعن الروح المتعلقة به، ونقل هذه الأعضاء من جسد إلى جسد آخر .

ثالثاً : محصّلة الجمع بين الدورين :-

الذي يغلب على الظن بالنظر فيما توصّل إليه علماء الاسلام من نتائج ، وما توصل إليه أهل الاختصاص من الأطباء، أنه ليس بينهما أي تناقض، وأن دور كل منهما مكمل للآخر على طريق البحث عن جواب السؤال المطروح : متى تنتهي حياة الانسان؟

نعم قد يقع باحث متعجل يلتقط من ظواهر الأمور، ولا يغوص في أعماقها، قد يقع مثل هذا الباحث في ظن التناقض بين الطرفين فيما قدماه من تصور حول نهاية الحياة الانسانية.

فقد يظن أن علماء الشريعة قد نسبوا إلى الروح من الوظائف والأنشطة ما يشبه إلى حد كبير، ما اكتشفه أهل الاختصاص أنه من وظائف المخ وأعماله. وأنهم أطلقوا الروح على عضو حسيّ يخضع للاختبار والتشريح والملاحظة في عرف أهل الطب، في الوقت الذي جزموا فيه أن الروح لا يمكن أن تكون جسماً مادياً، وأن هذا الخطأ إنما وقعوا فيه بحكم وجودهم في عصر من التاريخ لم يكن علم الطب فيه متقدما كما هي حاله الآن .

واعتقادي أن هذا نظر سطحي منطلقه أساساً من طغيان التفسير المادي ، وتعميمه على كل الظواهر، حسية كانت أو غير حسيّة.

ذلك أن العلماء الماديين لا يبحثون إلا في المحسوس، ولا يعترفون إلا بنتائج هذا البحث المادي ؛ فإذا أرادوا تفسير أي نشاط يقوم به الانسان، تتبعوا ما يحدث لأجزاء الجسم المحسوسة عند ممارسة هذا النشاط. ولاحظوا مختلف التطورات والأفعال وردود الأفعال المحسوسة، التي تقوم بها أعضاء الجسم المختلفة، فإذا انتهى بهم المطاف إلى آخر نشاط حيوي يقع تحت آلاتهم ؛ نسبوا الى العضو الذي صدر عنه هذا النشاط الأخير التصرف الذي قام به الانسان.

وهكذا عندما اكتشفوا أن المخ هو العضو الأخير الذي ينفعل بأنواع من الانفعالات لكل تصرف يصدر عن الانسان، نسبوا إليه كل تصرف إنساني ماديّاً كان أو غير مادي .

والحقيقة أنهم قد يكونون على حق في تفسير جميع الخطوات الماديّة التي تتم داخل الجسد عند قيام الانسان بتصرف ما، فهذا مجالهم وهم أدرى به .

ولكن الذي لا يقرّون عليه أن ينسبوا النتائج النهائية ـ وهي صدور التصرفات الانسانية بأشكالها النهائية، إلى العضو المادي الذي كانت فيه خاتمة الانفعالات المادية قبيل صدور ذلك التصرف؛ وذلك أن جميع التصرفات الاراديّة الصادرة عن الانسان فيها عنصر معنوي غير مادي هو الارادة. والذي تدل عليه سنن الحياة ومعهودات الكون أن المادة لا يمكن أن تنتج المعاني، وإنما ينتج عن المادة مادة مثلها. ولا بد من أن يكون هناك مخلوق غير مادي في جسد الانسان خلقه الله عاقلا، يستفيد من الحركات المادية التي تقوم بها أعضاء الجسد بتأثيره هو، وتتجمع محصلتها في المخ، فيصدر عن ذلك المخلوق التصرف الانساني بصورته النهائية .

إن مما يصعب تصديقه أن مجرد حركات تظهر على الأعضاء، وتظهر محصلتها على العضو الرئيسي ـ المخ ـ تنتج في النهاية إحساساً بالألم، واللذة والسرور والطمأنينة وغير ذلك من المدركات بمختلف أنواعها .

صحيح أن المخ وبقية أعضاء الجسد تختلف عن الأجهزة المادية الجامدة. بأنها تتكون من خلايا حيّة تنمو وتتطور وتموت، ولكن هذه الحياة غير عاقلة، وهي عينها حياة الجنين قبل نفخ الروح، وهي عينها حياة القلب النابض المقلوع من جسد الانسان، المحفوظ تحت ظروف معينة .

إن محاكمة عقلية بسيطة تدلنا على خطأ تلك النتيجة النهائية التي يدعيها العلماء الماديون بنسبة كل تصرف انساني إرادي للمخ، والوقوف عنده، وهذه المحاكمة هي :-

أنه إذا كان المخ وراء كل حركة إراديّة في أعضاء الجسد فهل عمله هو ـ أي المخ ـ عمل إرادي أو غير إرادي؟ أي عندما يصدر المخ أوامر للأعضاء، وعندما يتسلم منها نتائج تنفيذ تلك الأوامر، ويقوم بتحليلها، وإصدار النتائج النهائيّة على ضوئها : هل هذه الأنشطة المختلفة الصادرة عن المخ إراديّة أو غير إراديّة؟

لا سبيل إلى القول : إنها أنشطة اضطراريّة غير إراديّة؛ فإنها دعوى مخالفة

للمحسوس، وتؤدي إلى القول بأن كل عمل يقوم به الانسان عمل اضطراري، كأي نشاط يصدر عن خلايا النبتة الحيّة، أو خلايا الكلية الحيّة المفصولة عن جسد صاحبها !

وإذا كانت تلك الأنشطة إراديّة، فإنه لا سبيل إلى نسبتها إلى خلايا المخ المادية المحسوسة؛ لما تقدّم من استحالة صدور المعاني عن المواد، دونما تدخل من مصدر آخر لهذه المعاني، له طبيعة خاصّة مختلفة عن المحسوسات .

وإذا كان كذلك فلا مناص من التسليم بوجود مخلوق حي عاقل غير مادي وغير محسوس يقف وراء كل نشاط إرادي من أنشطة الدماغ المختلفة .

والذي يغلب على الظن في تفسير علاقة الروح بالجسد بصورة عامةّ، وبالمخ بصورة خاصّة، على ضوء ما استقيناه من تصور علمائنا المسلمين، الذي يمتد بجذوره إلى كثير من النصوص، ومن النتائج العلميّة التي توصل إليها أهل الاختصاص في تفسير نشاطات الأعضاء، الذي يغلب على الظن أن الجسد الانساني الحي، بما فيه من مخ وأعضاء أخرى عبارة عن مجمّع دقيق من الآلات الحيويّة المتشابكة بأسلوب معجز، جعله الباري في خدمة مخلوق عاقل، نفخه الله في ذلك المجمع الحيوي، اسمه الروح في مصطلح القرآن والسنة. وأن هذه الروح تسيطر على ذلك الجسد الحي في هذه الدنيا بواسطة المخ؛ فهو يشتغل بتشغيلها له، وينفعل بتوجيهاتها، فيحرك أعضاء الجسد الأخرى، فيرسل عن طريقها ما تريد الروح إرساله، ويستقبل عن طريقها ما تريد الروح استقباله، فتقرأ الروح ما يتجمع في الدماغ، وتصدر الأحكام والنتائج في صورة تصرفات إنسانية، وأنه ـ أي المخ ـ إذا أصابه تلف جزئي عجز بصورة جزئية عن الانفعال لأوامر الروح، وظهر ذلك العجز الجزئي على بعض الأعضاء، وأثمر بالتالي عجزاً جزئياً عن ممارسة التصرفات. وأنه ـ أي المخ ـ إذا أصابه تلف كامل بسبب ما يطرأ عليه مما سماه علماؤنا بالأخلاط الغريبة، التي تبدأ بالأمراض والحوادث، مما يعرف تفصيلاته أهل الاختصاص، إذا حدث ذلك للمخ كان عاجزاً بصورة كلية عن الاستجابة لارادة الروح، وعجزت سائر الأعضاء أيضا بعجزه. فإن كان هذا

العجز نهائيا لا رجعة فيه، ولا أمل في استدراكه، رحلت الروح عن الجسد، بإذن ربها، وقبضها ملك الموت، وأخذها في رحلة جديدة لا نعلم منها إلا ما علمنا ربنا عن طريق المصطفى عليه الصلاة والسلام، وليس مجال تفصيله في هذا البحث .

فإذا استطاع أهل الاختصاص أن يعرفوا بصورة جازمة الوقت الذي يصبح فيه المخ عاجزاً عجزاً كاملاً عن القيام بأي نشاط بسبب انتهاء حياته الخلوية، ومستعصيا استعصاء كاملاً على العلاج، لم يكن هناك أي مسوغ لانكار موت الانسان عند هذه الحالة .

هذا ما يمكن تحصيله من إجراء التفاعل بين دور علماء الشريعة الاسلاميّة ودور علماء الطب، المفصّلين آنفا، ويمكن تلخيصه في هذه المقابلة بين الفريقين :-

علماء الشرع	علماء الطب	النتيجة
١ - الروح هي التي تدرك مختلف المدركات	عمليات الحس والادراك تتم في مخ الانسان	الروح تدرك المدركات باستعمال المخ
٢ - الروح هي التي تتصرف بالجسد في جميع حركاته الاختياريّة	المخ هو الذي يسيطر على بقية أعضاء الجسد في حركتها الاختيارية	الروح هي التي تتصرف بالأعضاء بواسطة المخ
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 بصورة نهائية	علامة موت المخ غياب كلي نهائي للحس والحركة الاختيارية	علامة مفارقة الروح للجسد موت المخ بصورة نهائية .
٥ - الحركة الاضطراريّة لا تدل على اتصال الروح بالجسد	الحركة الاضطراريّة لا تدل على صلاحية المخ لا كليا ولا جزئيا	الحركة الاضطراريّة لا تدل على حياة أو موت الانسان
٦ - لا تتصل الروح بالجسد في الدنيا إلا بعد مرور أربعة أشهر على تكون الجنين	إمكان فصل كثير من أعضاء الجسد مع المحافظة على حياة الخلايا المكونة لهذه الأعضاء	حياة الخلايا الجسديّة غير حياة الروح، وإمكان اتصالها وانفصالها

قوة تلك النتيجة :ـ

لا نستطيع أن ندعي أن تلك النتيجة في تحديد نهاية الحياة الانسانية قطعية يقينية، لا تقبل إثبات خلافها. وإنما هي نتيجة مبناها على غلبة الظن، لأن مقدماتها، وإن كان بعضها قطعيا، لكن بعضها ظني؛ ذلك أن تحديد العجز الكامل النهائي للمخ، بما وصل إليه العلم الحديث، قد يدخله بعض الشك؛ فإن المخ كما تبين مما سبق ذكره عضو من أعضاء الجسم، وإن كان رئيسها، وليس هو الروح بعينها، ولم يقم دليل شرعي ولا علمي على حلول الروح فيه دون غيره. وتعطله يكون نتيجة أمراض معينة. وكل مرض وجد أو سيوجد، اكتشف علاجه أو لم يكتشف، فيه قابلية الشفاء، كما أخبر الصادق المصدوق عليه الصلاة والسلام (ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء)[٤٧] وقد يأتي يوم يتقدم فيه العلم أضعافاً مضاعفة عما هو عليه الآن، ويكتشف أن العلامات التي يقررها أطباء اليوم لموت المخ نهائيا ليست قاطعة، وأن معالجة المخ بالرغم من ظهور تلك العلامات عليه ممكنة. أو قد يأتي يوم يتمكن العلماء فيه من نقل مخ حي إلى إنسان تلف مخه بصورة كاملة. ولا يرد على ذلك ما أورده أحد الأخوة الأطباء من أن نقل مخ حي يُقطع بعدم جوازه شرعا؛ لأن صاحبه يكون حيا بالاتفاق، ونقل مخه يكون قتلاً له؛ إذ قد يتصور أن يكون صاحب المخ الحي محكوماً عليه بالاعدام بفصل رأسه عن جسده بالسيف مثلا، كما هو الحال في بعض الدول، وما دام العلم، كما ذكر بعض الاخوة الأطباء، قد توصل إلى إمكان تبريد المخ لبضع ساعات، محتفظاً بقابليته للانبعاث من جديد، فإن احتمال إمكان النقل يظل وارداً عقلاً وشرعاً. ولو حصل هذا الاحتمال فإن معناه إمكان الحفاظ على الروح في الجسد بتعويضها عن مخ صاحبها بمخ جديد [٤٨].

هل يمكن بناء الأحكام العمليّة على هذه النتيجة ؟

ليس هنالك خلاف يعول عليه بين علماء الاسلام في أن الأحكام العمليّة تبنى على غلبة الظن، المحصّلة بالأمارات والدلائل، وقد أشار إلى ذلك علماء الأصول[٤٩].

وترتيباً على ذلك فإنه يمكن بناء ما يحتاج إليه من الأحكام العمليّة على تلك النتيجة التي توصلنا إليها في تحديد نهاية الحياة الانسانية؛ فيمكن الاستفادة منها لتحديد القاتل عند اشتراك الجناة على التتابع، كما يمكن استخدامها لمعرفة حكم نقل الأعضاء الآدميّة.

غير أنه في كل مرة تتخذ هذه النتيجة أساساً لبناء حكم عملي عليها ينبغي توفر جميع الشروط اللازمة لمنع استغلالها أو الخطأ فيها؛ فينبغي أن يصدر قرار انتهاء الحياة الانسانية بموت المخ النهائي عن لجنة من أهل الاختصاص ذوي الكفاءة والنزاهة، وأن يكون ذلك بالاجماع وأن تسبق عملية النقل موافقة صاحب المخ الميت، في خلال حياته، وأن لا يكون قد رجع عنها قبل موته، وموافقة ذويه بعد وفاته، وأن لا يكون هنالك أي بديل آخر يتوصل إليه العلم ويحقق المراد.

هذا ولقائل أن يقول :ـ كيف يصح أن تبنى أحكام خطيرة، كحكم نقل القلب، على نتيجة مبناها على غلبة الظن، والخطأ فيها معناه إهدار حياة موجودة ؟

والجواب عن هذا الاعتراض أن جانباً كبيراً من حقائق الحياة لا يعرف إلا بغلبة الظن، لا بالقطع واليقين. والاقتصار في بناء الأحكام على تحصيل اليقين، فيه تعطيل لكثير من المصالح الخطيرة. وكثير من أحكام الشرع مبناه على الظن الغالب، وبعض هذه الأحكام خطيرة جدا قد يترتب على الخطأ في بنائها إزهاق أرواح بريئة؛ من ذلك إلزام القاضي بناء أحكامه في قضايا الحدود والقصاص على طرق الاثبات الشرعيّة؛ فيجب على القاضي أن يحكم برجم الزاني المحصن الذي يشهد عليه أربعة من الرجال العدول. وأن يحكم بالقصاص على القاتل الذي تثبت جريمته بشهادة اثنين من الرجال العدول، وغير ذلك. واحتمال كذب الشهود مهما كانوا عدولاً في الظاهر أمر قائم، واحتمال خطأ الحاكم في حكمه في **أمثال** هذه القضايا الخطيرة لا ينكره أحد، والخطأ فيها قد يؤدي إلى إهدار أرواح بريئة كما يرى، ولم يقل أحد بحرمة إصدار الأحكام في غير محل البقين، بل الكل مجمعون على وجوبه لحصول الظن الغالب عن

طريق اتباع الطرق الشرعية.

على أن هناك من الصور الواقعيّة ما تقترب فيه غلبة الظن من اليقين، بحصول الوفاة، قبل فقدان أعضاء الميت، ومنها القلب، لقابلية الانبعاث من جديد، والاستفادة من نقلها في إحياء إنسان مشرف على الموت؛ وذلك كما لو أصيب شخص بحادث أدى إلى انفصال رأسه عن جسده، وتناثر دماغه على مسرح الحادث، واستطاع الأطباء الوصول إلى قلبه، وهو في حالة يمكن فيه الاستفادة منه : أليس من المبالغة الواضحة الجنوح إلى تحريم تلك الاستفادة؟! كذلك عندما يحكم على إنسان بالاعدام شنقاً أو بالسيف، فإذا تمت عملية الاعدام وبقي القلب نابضاً، واستطاع الأطباء الاستفادة من ذلك القلب في إنقاذ إنسان آخر من الموت في حدود ما تقدم من الشروط والقيود، فأي قاعدة شرعيّة تمنع ذلك ؟!

الهوامش والمراجع

١ ـ انظر : فتح الباري بشرح صحيح البخاري جـ ١١ ص ٤٠٥ ـ المطبعة البهيّة المصريّة سنة ١٣٤٨ هـ. وصحيح مسلم بشرح النووي جـ ١٦ ص ١٩٠ ـ المطبعة المصريّة بالأزهر ـ الطبعة الأولى ـ سنة ١٣٤٩ هـ ـ ١٩٣٠م .

٢ ـ تبسيط العقائد الاسلاميّة ـ حسن أيوب ص ٧٧ ـ نشر مكتبة الثقافة العربية سنة ١٣٩١ هـ ١/١٩٧١م. العقائد الاسلاميّة ـ سيد سابق ص ٩٥ ـ دار النصر للطباعة ـ الطبعة الثانية سنة ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧م.

٣ ـ القمر ـ الآية ٤٩ .

٤ ـ انظر : كتاب الروح لابن قيّم الجوزية ص ٢١٧ ـ طبع بيروت ـ دار الكتب العلميّة ـ الطبعة الأولى سنة ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م.

٥ ـ ورد في بيان كيفية هذا التزويد : أن الملك عندما يسأل عن قدر الجنين يقال له : انطلق إلى أم الكتاب فإنك تجد فيها قصة هذه النطفة فينطلق فيجد قصتها في أم الكتاب، فتخلق فتأكل رزقها، وتطأ أثرها، فإذا جاء أجلها قبضت فدفنت في المكان الذي قدر لها ـ الجامع لأحكام القرآن ـ القرطبي جـ ١٢ ص ٦، ٧ طبع بيروت ـ دار إحياء التراث العربي ـ سنة ١٩٦٦م.

٦ ـ انظر : الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي) جـ ١٢ ص ٦ .

٧ ـ فتح الباري جـ ١١ ص ٤١٦، صحيح مسلم بشرح النووي جـ ١٦ ص ١٩٥ .

٨ ـ فصلت ـ الآية ١٢ .

٩ ـ انظر : لسان العرب ومختار الصحاح مادة قضى، ومعالم السنن للخطابي جـ ٤ ص ٣٢٣ ـ طبع بيروت ـ منشورات المكتبة العلمية ـ الطبعة الثانية سنة ١٤٠١هـ / ١٩٨١م.

١٠ ـ الجامع لأحكام القرآن جـ ١٢ ص ٨.

١١ ـ فتح الباري جـ ١١ ص ٤١١ .

١٢ ـ انظر : بحث القاضي عبد القادر العماري المقدم للندوة ص ٧ (نقلا عن كتاب ابن القيم : التبيان في أقسام القرآن).

١٣ ـ الروح لابن القيم ص ٢٣٣ .

١٤ ـ سورة ص ـ الآية ٧٢ .

١٥ ـ الزمر ـ الآية ٤٢ .

١٦ ـ تفسير الماوردي (النكت والعيون) ـ علي بن حبيب الماوردي جـ ٣ ص ٤٧٠ ـ نشر وزارة الأوقاف ـ الكويت ـ مطابع مقهوي ـ الطبعة الأولى سنة ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م. مختصر تفسير ابن كثير ـ المجلد الثالث ص ٢٢٢ اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني ـ طبع بيروت ـ الطبعة السابعة ـ دار القرآن الكريم .

الدين الخالص ـ محمود خطاب السبكي جـ ٧ ص ١٨٦ ـ مطبعة الاستقامة بالقاهرة ـ الطبعة الأولى ١٣٦٨ هـ. الروح ص ١٩٩، ٢٤٢ .

١٧ ـ الأنعام ـ الآية ٩٣.

١٨ ـ تفسير الماوردي جـ ١ ص ٥٤٥ ، تفسير القرطبي جـ ٧ ص ٤١، الدين الخالص ص ١٨٧، شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٨١ ـ منشورات المكتب الاسلامي بدمشق ـ الطبعة الثالثة .

١٩ ـ انظر هذه الروايات في كل من : صحيح مسلم بشرح النووي جـ ١٦ ص ١٩٠ ـ ١٩٥. وفتح الباري جـ ١١ ص ٤٠٥ ـ ٤١١، وجامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم ـ زين الدين ابن رجب الحنبلي البغدادي ص ٤٥ ـ ٥٠ ـ طبع بيروت ـ دار المعرفة .

٢٠ ـ انظر : فتح الباري لابن حجر جـ ١١ ص ٤١٠ .
٢١ ـ الاسراء ـ الآية ٨٥ .
٢٢ ـ الشعراء ـ الآية ١٩٣ .
٢٣ ـ النبأ الآية ٣٨ .
٢٤ ـ انظر هذه التأويلات في : تفسير الماوردي جـ ٢ ص ٤٥٤ ، وتفسير القرطبي جـ ١ ص ٣٢٤ ، ومختصر تفسير ابن كثير ـ المجلد الثاني ص ٣٩٨ .
٢٥ ـ يشير إلى الآية ٣٨ من سورة النبأ .
٢٦ ـ الروح ص ٢٠٣ .
٢٧ ـ انظر : تفسير الماوردي جـ ٢ ص ٤٥٤ ، وتفسير القرطبي جـ ١ ص ٣٢٤ ، ومختصر تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ٣٩٨ .
٢٨ ـ انظر : شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٧٩ وما بعدها ، وإحياء علوم الدين ـ أبو حامد الغزالي جـ ٤ ص ٤٩٤ ، ٤٩٥ ـ طبع بيروت ـ دار المعرفة . ومختصر تفسير ابن كثير جـ ٢ ص ٣٩٨ ، والتعريفات للسيد الشريف الجرجاني ص ٩٩ ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨ م ، والكليات ـ الكفوى جـ ٢ ص٣٧٣ ـ طبع دمشق ١٩٨٢م .
٢٩ ـ إحياء علوم الدين جـ ٤ ص ٤٩٥ . تفسير القرطبي جـ ١ ص ٣٢٤ .
٣٠ ـ انظر : المغني لابن قدامة جـ ٧ ص ١٩٧ ، وجـ ٩ ص ١١٣ ، ١١٤ ـ طبع بيروت دار الكتاب العربي سنة ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣م . تفسير القرطبي جـ ١٢ ص ٨ . الانجاب في ضوء الاسلام ـ بحث الدكتور توفيق الواعي ص ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ نيل الأوطار ـ محمد بن علي الشوكاني جـ ٧ ص ٨٨ ـ نشر رئاسة إدارات البحوث العلميّة والافتاء والدعوة والارشاد ـ السعوديّة . والمرجع ذاته جـ ٦ ص ١٨٥ .
٣١ ـ انظر : جامع العلوم والحكم لابن رجب الحنبلي ص ٤٦ ، وأعمال ندوة الانجاب في ضوء الاسلام ـ بحث الدكتور الواعي ص ٢٧١ ، ٢٧٢ .
٣٢ ـ الطلاق ـ الآية ٤ .
٣٣ ـ بدائع الصنائع ـ علاء الدين الكاساني جـ ٣ ص ١٩٢ ، ١٩٣ ـ طبع بيروت ـ دار الكتاب العربي ـ الطبعة الثانية سنة ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م .
٣٤ ـ رتب الفقهاء بعض الأحكام على ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم من تحديد الوقت الذي تنفخ فيه الروح ، بعض الأحكام ، مثل التفريق في حكم الاجهاض بين المرحلتين ؛ حتى أجازه بعضهم قبل نفخ الروح ، واتفقوا على تحريمه بعد ذلك . والذين حرموه قبل نفخ الروح أجازوه لعذر من الأعذار المعقولة . ومثل حكم الصلاة على السقط ، حيث أوجبه بعضهم ، ولم يوجبه جمهورهم ، وغير ذلك ـ انظر المزيد من هذه الأحكام في بحث الدكتور الواعي المقدم لندوة الانجاب في ضوء الاسلام ، وتفسير القرطبي جـ ١٢ ص ٨ .
٣٥ ـ الروح ص ١٩٩ .
٣٦ ـ التعريفات ص ٩٩ .
٣٧ ـ إحياء علوم الدين جـ ٤ ص ٤٩٤ .
٣٨ ـ إحياء علوم الدين جـ ٤ ٤٩٤ ، الروح ص ٢٨٦ ، ٢٨٧ .
٣٩ ـ الروح ص ٢٤٢ ، ٢٨٥ ، شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٨١ .
٤٠ ـ الروح ص ٢٤٢ ـ ٢٩٠ .
٤١ ـ شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٨١ . الدين الخالص جـ ٧ ص ١٨٦ .

٤٢ ـ إحياء علوم الدين جـ ٤ ص ٤٩٤ .

٤٣ ـ المنثور في القواعد ـ بدر الدين الزركشي جـ ٢ ص ١٠٥ وما بعدها نشر وزارة الأوقاف ـ الكويت ـ الطبعة الأولى سنة ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢م .

٤٤ ـ انظر هذه الأقوال في نهاية المحتاج وحاشية الشبراملسي عليه جـ ٧ ص ١٥ ، ١٦ . وانظر أيضاً قريباً مما ذكر : المهذب ـ أبو اسحق الشيرازي جـ ٢ ص ١٧٤ ، ١٧٥ ـ مطبعة عيسى البابي الحلبي ـ مصر والانصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الامام أحمد جـ ٩ ص ٤٥١ ، ٤٥٢ ـ علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان المرداوي ـ تحقيق محمد حامد الفقي ـ الطبعة الأولى سنة ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٧م . الجريمة للشيخ محمد أبو زهرة ص ٤٠٤ هـ طبع دار الفكر العربي . والبحر الرائق شرح كنز الدقائق لابن نجيم جـ ٨ ص ٣٣٥ ، طبع بيروت ـ دار المعرفة ـ الطبعة الثانية . والأم ـ الشافعي جـ ٦ ص ٢٠ ـ ٢١ ـ طبعة مصورة عن طبعة بولاق ١٣٢١ هـ .

٤٥ ـ المنثور في القواعد جـ ٢ ص ١٠٦ .

٤٦ ـ المرجع ذاته .

٤٧ ـ أخرجه البخاري في كتاب الطب من صحيحه .

٤٨ ـ ولو حصل هذا لم يكن هناك أي داع للتخوف من انتقال المعاني والمسؤوليات من إنسان إلى إنسان ؛ لأن المخ كما استنتجنا ليس هو الروح ، وإنما هو الآلة الرئيس لبقية آلات الجسد ، ومثله في ذلك كمثل القلب ، وإن كان أبلغ في أهميته .

٤٩ ـ انظر : كتاب المنخـول تعليقات الأصول ـ لأبي حامد الغزالي ص ٣٢٧ وما بعدها ـ طبع دمشق سنة ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠م ـ دار الفكر .

حقيقة الجنين وحكم الانتفاع به في زراعة الأعضاء والتجارب العلمية

* نشر هذا البحث في مجلة الشريعة والدراسات الاسلامية - جامعة الكويت العدد السابع عشر، ذو القعدة ١٤١٠هـ - يوليو ١٩٩٠م.

تقديم وتقسيم :

القضية المطروحة للبحث في الواقع العملي هي مدى مشروعية أخذ أجزاء من الجنين، واستعمالها في علاج أمراض معينة يمكن أن يقع الإنسان فريسة لها، ومدى مشروعية اتخاذ الجنين محلا للتجارب العلمية، بهدف التوصل إلى الكشف عن حقائق علمية تفيد في تقويم صحة الإنسان علاجا ووقاية.

وهذه مسألة مستجدة بلا ريب؛ فلا يتناولها بصورة مباشرة نص من كتاب ولا سنة، ولم يبحث فيها علماء المسلمين القدامى؛ لأنها وليدة مراحل كثيرة من التقدم العلمي في مجال الطب، ولا نظن أن لها مثالا مطابقا من الوقائع التي بت فيها الشرع بحكم معين.

ومنهج الباحث المسلم في مثل هذه المسألة أن يستقصي جوانب الخير والمصلحة، وجوانب الشر والمفسدة في موضوعها، ثم يستنبط الحكم بناء على ما عهد في الشرع من طلب لمصالح العباد ودفع للمفاسد عنهم، وجعل العبرة في ذلك للغالب منهما، وإيجاب تحصيل أعظم المصلحتين المتعارضتين، ودفع أعظم المفسدتين عند تعذر الجمع بين تحصيل المصالح كلها ودفع المفاسد كلها.

وإذا كان تبين المصالح والمفاسد في موضوع هذا البحث أمرا يمكن تحقيقه بالرجوع إلى أهل الاختصاص في صنعة الطب، فإن عملية الموازنة بينها هي الأكثر خفاء، والأشد صعوبة على الباحث المسلم؛ وذلك أن أساس هذه العملية هو معرفة القيم الحقيقية لتلك المصالح والمفاسد في ميزان الشرع. وليس مجرد معرفة حجمها من حيث الكثرة والقلة؛ فرب مفسدة لعمل ما أعظم في ميزان الشرع من عشرات الفوائد التي يمكن نسبتها لذلك العمل، والعكس ممكن أيضا. والأصل في ذلك كله هو التصور السليم (المطابق للواقع) لحقيقة التصرف المراد معرفة حكمه.

مكتبة تخصصية
فقه وأصول

وفي موضوع هذا البحث فإن حقيقة التصرف بالجنين في زراعة الأعضاء والتجارب العلمية لا يمكن تحديدها إلا بمعرفة حقيقة المحل الذي يقع عليه ذلك التصرف وهو الجنين ذاته : هل هو في نظر الشرع آدمي من أول لحظة يتكون فيها؟ أم أنه ليس كذلك؟ أم أنه يكون آدميا في مرحلة من مراحل الاجتنان ولا يكون كذلك في مرحلة أخرى؟

فإذا كان الشرع يعتبر الجنين آدميا في جميع مراحله فإن ذلك التصرف يكون في أغلب الأحيان قتلا له أو إيذاء له في جسده بما دون القتل. وإيذاء الآدمي بالقتل أو بما هو أقل منه كبيرة من الكبائر، ولا مسوغ له أبدا؛ إذ القتل وإيقاع الأذى على جسد الآدمي لا يكون أي منهما مشروعا في الإسلام إلا أن يكون عقوبة على أفعال حددها الشرع، ولا يتصور وقوع ذلك من الجنين؛ فلا يسوغ قتله أو ايذاءه في جسده أية منفعة يمكن تحقيقها من جراء ذلك، وإن كانت إحياء شخص آخر، أو كانت مكاسب علمية ذات أثر فعال في مكافحة الأمراض والعاهات، ولا مجال هنا للقياس على تبرع الإنسان العاقل البالغ ببعض أعضائه؛ لأن التبرع من الجنين لا يتصور، والتبرع من وليه غير مشروع؛ لما هو معلوم أن النيابة الشرعية مقيدة بتحقيق المصلحة.

وهكذا فإن اعتبار الجنين آدميا من اللحظة الأولى يسد الباب تماما في وجه أي تصرف في جسده يضره ولا ينفعه.

وأما إذا لم يكن الجنين آدميا في مرحلة من مراحله، وإنما هو مخلوق آخر أقل رتبة في ميزان الشرع من الإنسان، فإن ذلك يفتح مجالا للنظر عندما يكون إتلافه سببا في تحقيق مصالح معتبرة للآدمي، ودفع مفاسد حقيقيّة عنه.

وأغلب الظن عندي ان البحث عن حقيقة الجنين والوقت الذي يكتسب فيه إنسانيته وهويته الآدمية ينبغي أن يكون المنطلق لأي بحث يقصد منه معرفة حكم أي تصرف في جسده، ثم يأتي بعد ذلك اعتبار المصالح والمفاسد المترتبة على ذلك التصرف في ضوء ما يسفر عنه البحث عن تلك الحقيقة.

ومما تقدم يتضح وجه اختيار عنوان البحث «حقيقة الجنين وحكم الانتفاع به»، ويدرك العذر لما سيرى من الإطالة في البحث عن حقيقة الجنين، والوقت الذى يكتسب فيه هويته الآدمية؛ لأن ذلك يعتبر كالأساس بالنسبة للبحث عن أحكام ما

يقع على جسد الجنين من التصرفات، ولا يمكن بدونه الاطمئنان لأية نتيجة في هذا الموضوع.

وبناء على ما سبق فإن البحث سينقسم إلى مبحثين :

المبحث الأول ـ في حقيقة الجنين، ويتضمن خمسة مطالب هي :

المطلب الأول : معنى الجنين في اللغة والاصطلاح.
المطلب الثاني : تطور الجنين.
المطلب الثالث : التطور الذى يغير حقيقة الجنين هو نفخ الروح. وبرهان ذلك من العقل والشرع.
المطلب الرابع : وقت نفخ الروح في الجنين.
المطلب الخامس : حقيقة الجنين بعد نفخ الروح وقبله.

المبحث الثاني ـ حكم الانتفاع بالأجنة في زراعة الأعضاء والتجارب العلمية، ويتضمن خمسة مطالب هي :

المطلب الأول : حقيقة الانتفاع بالأجنة في زراعة الأعضاء والتجارب العلمية.
المطلب الثاني : الحكم الشرعي للانتفاع بالجنين بعد نفخ الروح.
المطلب الثالث : الحكم الشرعي للانتفاع بالجنين قبل نفخ الروح فيه، ويتضمن هذا المطلب ثلاثة أفرع :

الفرع الأول : حكم الانتفاع بالجنين الحي في بطن أمه.
الفرع الثاني : حكم الانتفاع بالجنين الحي الذي هو خارج البطن ويمكن غرسه في رحم أمه.
الفرع الثالث : حكم الانتفاع بالجنين الميت واقعا أو حكما.

المطلب الرابع : شروط الانتفاع بالأجنة الآدمية في زراعة الأعضاء والتجارب العلمية.

المطلب الخامس : ما ينبغي أن يكون عليه حكم الانتفاع بالأجنة الآدمية عند من ينكرون الروح.

المبحث الأول

«حقيقة الجنين»

المطلب الأول

«معنى الجنين في اللغة والاصطلاح»

الجنين في اللغة: هو الولد في البطن، والجمع أجنة وأجنن، وهو مشتق من جن، أي استتر، وسمي جنينا لاستتاره في بطن أمه.

وجنين الآدمي هو المخلوق الذي يتكون في رحم المرأة نتيجة تلاقح بيضتها مع الحيوان المنوي الذي يحتوي عليه ماء الرجل. ويطلق اسم الجنين على هذا المخلوق ما دام في رحم أمه، لتحقق استتاره فيه، فيشمل جميع مراحله من حين تكونه إلى وقت ولادته[1].

ويستعمل الفقهاء المسلِمون لفظ الجنين بمثل ما يستعمل في اللغة. غير أن بعضهم قصره على الحمل الذي يتبين منه شيء من خلق الآدمي، ولم يطلقه على ما دون ذلك[2].

وأما عند الأطباء فيطلق بعضهم لفظ الجنين على الولد في بطن أمه عندما يظهر عليه الطابع الإنساني بتكون الأجهزة المعروفة للإنسان، ويكون ذلك فيما بين الشهر الثالث من الحمل إلى حين الولادة. ويقصره بعضهم على الولد في بطن أمه إذا اكتملت بنيته، وكان بإمكانه أن يعيش إذا نزل حيا من بطن أمه، ويكون هذا في الفترة الواقعة بين بداية الشهر السابع إلى وقت الولادة[3].

ومن علماء الأجنة من يطلق الجنين على الفترة الواقعة بين انغراز البيضة الملقحة في جدار الرحم ونهاية الأسبوع الثامن، ثم يطلقون عليه بعد ذلك اسم «حميل» إلى أن يولد[4].

ولا مشاحة في الاصطلاحات، وإنما العبرة بحقيقة الحمل في كل مرحلة من مراحل تطوره، وما يترتب على تحديدها من أحكام.

وموضوع هذا البحث يدخل فيه الحمل بجميع أطواره ومراحله، من وقت تكونه بتلقيح البيضة إلى وقت ولادته. وسواء أحصل ذلك التلقيح داخل الرحم أم خارجه في أنابيب الاختبار ثم أعيد إلى الرحم ليكمل رحلته بعناية ربه ورعايته.

(١) المصباح المنير، الكليات للكندي جـ٢ ص١٧١، تفسير القرطبي جـ١٧ص١١٠.
(٢) بدائع الصنائع للكاساني جـ٧ ص٣٢٥، الموسوعة الفقهية جـ١٦ ص١١٧.
(٣) تطور الجنين وصحة الحامل ـ محيي الدين طابو. ص١٢
(٤) خلق الإنسان بين الطب والقرآن ـ محمد علي البار ص٣٧٦ ـ ٣٧٩.

المطلب الثاني
«تطور الجنين»

لا نقصد من الكلام عن تطور الجنين هنا بيان ما يحدث له في رحم أمه من تصوير وتخليق ونمو وهدم وبناء وغير ذلك؛ فإن هذا من شأن أهل صنعة الطب وعلماء الأجنة.

ولكن الذي يعنينا في هذا البحث هو معرفة المراحل الأساسية التي تتعاقب على الجنين، ويكتسب في كل مرحلة منها خصائص ومؤهلات جديدة يمكن أن تكون مناطا للأحكام الشرعية التي تحكم تعاملنا مع جسده، فيستعان بها على معرفة الحلال والحرام من أشكال ذلك التعامل.

ولا شك في أن الأصل في معرفة مناطات الأحكام هو الرجوع إلى الشرع نفسه نصوصا ومباديء. ولا ينكر في هذا المقام دور المعارف البشرية المحصلة بالحس والمشاهدة والتجربة مما توصل إليه أهل الصنعة في هذا المجال.

والذي يدل عليه هذان المصدران: أن الجنين قد أخضعه ربه خلال فترة الحمل لنوعين من التطور:

أحدهما:- تطور مادي محسوس يمكن أن يلاحظ بالمشاهدة من أهل الاختصاص. وموضوعه العناصر المادية التي يتكون منها الجنين، وما يتعاقب عليها من نمو وتخليق وتسوية وتعديل وغير ذلك.

والثاني:-

تطور غير محسوس، ولا يخضع في ذاته لحس ولا مشاهدة ولا تجربة، وموضوعه مخلوق روحاني، جمع الله تعالى بينه وبين تلك العناصر المادية من الإنسان في لحظة من اللحظات، وجعله مصدرا للأنشطة الإنسانية المتميزة، التي ميز بها الإنسان عن سائر الأحياء، كالتصور والتعقل والتخيل والإرادة والتفكر وغير ذلك. وقد سمى الله تعالى ورسولهﷺ هذا المخلوق بالروح.

وقد وردت الإشارة إلى كلا النوعين من التطور في كتاب الله عز وجل وفي سنة رسولهﷺ؛ ففي القرآن قال الله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ

لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِي ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنۢ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْـًٔا ﴾[1]، ففي هذه الآية بيان لمعالم التطور المادي الذي يتقلب فيه الجنين بالانتقال من صورة إلى صورة. وقال سبحانه ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ ﴾[2]،وقدنقل كثيرمن المفسرين عن ابن عباس - رضي الله عنهما - وغيره من الصحابة والتابعين أن المقصود بقوله تعالى ﴿ثم أنشأناه خلقا آخر ﴾ هو نفخ الروح بعد استكمال تخليقه وتصويره. وقال عز وجل ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾[3]؛ ففي هذه الآيات أيضا إشارة إلى النوعين.

وفي السنة أحاديث صحيحة ذكرت أطوار الجنين الجسمانية، وما يطرأ عليه من تعلق الروح بجسده، وأشهرها حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه حيث قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق: (إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوما، ثم يكون علقة مثل ذلك؛ ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل إليه

---

(١) الحج/ ٥.
(٢) المؤمنون : ١٢ - ١٤
(٣) انظر مثلا : تفسير القرطبي جـ١٢ ص١٠٩، وفتح القدير للشوكاني جـ٣ ص٤٧٧، وكتاب التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزي جـ٣ ص٤٩، والتفسير الكبير للرازي ج٢٣ ص٨٥، وفي ظلال القرآن: سيد قطب ج١٨ ص٢٤٥٩، تفسير الماوردي ج٣ ص٩٤، مختصر تفسير ابن كثير جـ٢ ص٥٦١.
(٤) السجدة : ٦ - ٩.

الملك فينفخ فيه الروح، ويؤمر بأربع كلمات: بكتب رزقه، وأجله، وعمله، وشقي أو سعيد)[1]. ففي هذا الحديث ذكر للمعالم الرئيسة لتطور الجنين المادي المحسوس، وتحديد للزمن الذي تنفخ فيه الروح.

ووردت أحاديث أخرى فيها بيان لبدء تصوير الجنين وتخليقه، منها قوله ﷺ: (إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليها ملكا فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها. . . .)[2].

ولم يرد في النصوص الشرعية تفصيلات ما يحدث للجنين من تطور مادي، سوى ما ذكر من الإشارة إليها في معرض التذكير بقدرة الله تعالى وقدره. ولكن هذا النوع من التطور لما كان موضوعه ما يطرأ على خلايا الجنين من نمو وتكاثر وتشكل، وما يتبع ذلك من ظهور أعضاء وأجهزة وأعصاب وغير ذلك، فإن الوقوف على تفصيلاته أمر يقدر عليه الإنسان، لأنه مشاهد ومحسوس، وقد عرف منه العلماء المسلمون قدرا معتبرا ووصفوه وصفا جيدا[3]، وإن لم يصلوا في دقة الوصف إلى ما تحصل لأهل صنعة الطب المعاصرين.

وأما علماء الأجنة المعاصرون فقد استطاعوا بما اكتشف من الآلات والأجهزة الدقيقة أن يتابعوا التطور الجنيني المادي في معظم مراحله، يوما بيوم، وأسبوعا بأسبوع، وشهرا بشهر.

وأما النوع الثاني من التطور الجنيني، وهو ما يحدث بإذن الرب جل وعلا من نفخ الروح في بدن الجنين، وما يكتسبه بذلك من شخصية جديدة هي حقيقة الشخصية الإنسانية، فإن ذلك لا يقع في اختصاص الأطباء وعلماء الأجنة، ولا يتوقع أن يتوصلوا إلى تحديد وقته بوسائلهم المادية، ولا سبيل لهم إلى ذلك، لأن العنصر الجديد الذي يخلقه الله في الجنين ليس جسما ماديا، ولا تناله الحواس مهما كانت الوسائل المعينة لها. وإنما السبيل إليه هو إخبار الذي خلقه عن طريق الوحي إلى رسوله ﷺ. ولو لم يرد في ذلك ما ذكر من النص لظل مبدأ تعلقه بالبدن مطويا في

---

(١) متفق عليه: انظر: اللؤلؤ والمرجان حديث رقم ١٦٩٥، فتح الباري جـ١١ ص٤١٧، عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي لابن العربي جـ٨ ص٣٠١، صحيح مسلم بشرح النووي جـ١٦ ص١٩٠، جامع العلوم والحكم لابن رجب ص٤٤.

(٢) رواه مسلم: انظر: مختصر صحيح مسلم حديث رقم ١٨٩٤.

(٣) انظر مثلا: ما كتبه داود الأنطاكي في النزهة المبهجة جـ١ ص١٤٣ وما بعدها، والتبيان في أقسام القرآن لابن القيم ص٣٣٧، وجامع العلوم والحكم لابن رجب ص٤٧.

علم الغيب، ولكن الباري أوحى بذلك إلى النبي عليه الصلاة والسلام، ونقل الرسول إلينا ما أوحي إليه، وعلمنا أن الروح تنفخ في الجنين بعد مائة وعشرين يوما من تكونه.

وهذه المعارف الشرعية لا تتعارض مع معارف أهل الصنعة التي حصلوها بالتجربة والحس والمشاهدة، فلا يقتضي التسليم بإحداهما نفي الأخرى؛ فإن التسليم بتطور الجنين في عناصره المادية المحسوبة لا ينفي تطوره باستقبال عنصر روحاني لطيف في فترة من فترات قراره داخل الرحم. فموضوع كل من النوعين السابقين من المعارف يختلف عن الآخر، ووجهة البحث في كل منهما مختلفة، وكذلك وسائل تحصيلها[1].

وإذا تبين أن وسائل العلم المادية لا تستطيع أن تدرك من نوعي التطور الذي يقع على الجنين سوى النوع الأول، فإنها أيضا لا تستطيع أن تنفي وقوع التطور الآخر الذي أخبر عنه الرسول ﷺ بنفخ الروح في الجنين؛ لأن وسائل تحصيل المعرفة لا تقتصر على التجربة والمشاهدة؛ فإن هذه إحداها، والاقتصار عليها في إثبات الموجودات يعد قصورا في البحث، وبخاصة إذا كان المبحوث عنه أمرا لا يحس ولا يشاهد. وإن من وسائل المعرفة التي لا ينكرها العقلاء الخبر الصادق عمن عنده علم عن الموضوع محل البحث، والمحاكمة العقلية السليمة التي قد تنطلق من المشاهد المحسوس، وقد تنطلق من الخبر الصادق أيضا، وقد أشار كتاب الله تعالى إلى هذه الوسائل المعتبرة في الوصول إلى الحقائق والمعارف في قوله عز وجل ﴿ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا ﴾[2]، فأشار سبحانه إلى تلك المصادر بذكر آلاتها التي رزقها للإنسان من أذن تسمع وعين ترى وفؤاد يعقل.

---

(١) المطالب القدسية في أحكام الروح وآثارها الكونية ـ الشيخ مخلوف ص٩٥.
(٢) الإسراء ـ ٣٦.

المطلب الثالث

التطور الذي يغير حقيقة الجنين هو نفخ الروح

لا شك في أن حقيقة كل مخلوق تتحدد بما يتميز به ذلك المخلوق عن غيره، من القوى والملكات والخصائص الذاتية التي توجد فيه ولا توجد في سواه. وأما ما يشترك به مع المخلوقات الأخرى من تلك القوى والخصائص فلا يحدد حقيقته؛ وفي ذلك يقول ابن مسكويه (كل موجود من حيوان ونبات وجماد ونار وهواء وأرض وماء وأجرام علوية له قوى وملكات وأفعال بها يصير ذلك الموجود هو ما هو، وبها يميز عن كل ما سواه. وله أيضا قوى وملكات وأفعال بها يشارك ما سواه.

ولما كان الإنسان من بين الموجودات كلها هو الذي يلتمس له الخلق المحمود والأفعال المرضية، وجب أن لا ننظر في هذا الوقت في قواه وملكاته وأفعاله التي بها يشارك سائر الموجودات، إذ كان ذلك من حق صناعة أخرى وعلم آخر يسمى العلم الطبيعي. وأما أفعاله وقواه وملكاته التي يختص بها من حيث هو إنسان وبها تتم إنسانيته فهي الأمور الإرادية التي بها تتعلق قوة الفكر والتمييز...)[1].

ولذلك فإن العلماء المسلمين يرون أن حقيقة الإنسان لم تتحدد بهيكله المخصوص بما يحتوي عليه من عناصر مادية، وما يتكون منها من أعضاء وأجزاء. وإنما تحددت بروحه التي نفخت فيه، والتي هي مصدر إرداته وقوته العاقلة؛ يقول الشيخ مخلوف (على أن حقيقة الإنسان هي النفس الناطقة المتعلقة ببدنه تعلق التدبير والتصرف...[2].

---

(١) تهذيب الأخلاق ص١٠. وانظر قريبا من هذا المعنى عند الغزالي في معارج القدس ص١٧.

(٢) لا نظن أن الشيخ يقصد بهذا أن مسمى الإنسان هو الروح فقط دون بدنه، وإنما يعني أن العنصر الأهم من الإنسان هو روحه التي تميزه عن سائر أنواع الحيوان، وإلا فإن بدن الإنسان متميز أيضاً عن بدن الحيوان. ولكن هذا التميز ليس في حقيقة العناصر والمواد التي يتكون منها بدن الاثنين، ولكن في تصويرها وتسويتها، فقد صورها الله في بدن الإنسان أحسن تصوير، وجعله في أحسن تقويم، لأن هذا البدن بالذات صنعه ربه ليكون آلة للروح ومركبا لها، وقد أجرى الله العادة بلا استثناء أن الروح الإنسانية لا تسكن إلا ذلك البدن المهيأ لها، ولا تركب غيره. وهذا التميز في التصوير البدني يستحق أن يلاحظ عند تعريف الإنسان أو عند البحث عن مسماه، كما ينبغي أن يلاحظ ذلك الجمع المعجز

والهيكل المخصوص خارج عن حقيقته؛ فلو وجدت الروح الإنسانية الناطقة في حيوان لما كان حيوانا، بل كان إنسانا في صورة حيوان. والنفس الإنسانية من أخص أوصافها النطق الفكري الذي يتأهب الإنسان به إلى النطق البياني، ويخوض به عمارة البحث عن حقائق الأشياء وأحوالها ليتكمل به علما وعملا، وذلك ليس موجودا في الحيوان مهما اهتدى إلى أي عمل من الأعمال)[1].

وإذا كانت حقيقة الإنسان تتحدد بما ذكرنا من إسكان الروح في بدنه، فإن هذا يلزمنا القول: إن التطور الذي يقع للجنين، فينقله من حقيقة إلى أخرى، فيجعله آدميا بعد أن لم يكن: إنما هو نفخ الروح فيه.

= = الذي جمع به بين الروح والبدن، مما لا يوجد مثيله في غير الإنسان؛ فالحق أن الإنسان هو المجموع الحاصل من الروح والبدن، وهذا ما عليه الجمهور ـ انظر كتاب الروح لابن القيم ص٢٤١.

ومع ما تقدم فإن المميز الأول للإنسان يظل ما أسكن فيه من الروح التي هي مصدر جميع ما يختص به من الآثار الخارجية.

(١) المطالب القدسية ص١٩، وقد أشار إلى هذا المعنى ابن مسكويه فيما تقدم نقله عنه، والغزالي في معارج القدس ص١٧ وابن القيم في كتاب الروح ص٢٦١، والفخر الرازي في التفسير الكبير جـ٢١ ص٣٩، ٤٣؛ فقد ذكر سبع عشرة حجة على أن حقيقة الإنسان هي روحه وليست جثته. ويقول سيد قطب في ظلال قوله تعالى «ثم أنشأنا خلقا آخر»: (هذا هو الإنسان ذو الخصائص المتميزة؛ فجنين الإنسان يشبه جنين الحيوان في أطواره الجسدية، ولكن جنين الإنسان ينشأ خلقاً آخر، ويتحول إلى تلك الخليقة المتميزة المستعدة للارتقاء، ويبقى جنين الحيوان في مرتبة الحيوان مجرداً من خصائص الارتقاء والكمال التي يمتاز بها جنين الإنسان. إن الجنين الإنساني مزود بخصائص معينة هي التي تسلك به طريقه الإنساني فيما بعد، وهو ينشأ خلقاً آخر في آخر أطواره الجنينية، بينما يقف الجنين الحيواني عند التطور الحيواني، لأنه غير مزود بتلك الخصائص، ومن ثم فإنه لا يمكن أن يتجاوز الحيوان مرتبته الحيوانية، فيتطور إلى مرتبة الإنسان تطوراً آليا ـ كما تقول النظريات المادية ـ فهما نوعان مختلفان ـ اختلفا بتلك النفخة الإلهية التي بها صارت سلالة الطين إنسانا، واختلفا بعد ذلك بتلك الخصائص المعينة الناشئة عن تلك النفخة، والتي ينشأ بها الجنين الإنساني خلقاً آخر. إنما الإنسان والحيوان يتشابهان في التكوين الحيواني، ثم يبقى الحيوان حيواناً لا يتعداه، ويتحول الإنسان خلقاً آخر قابلا لما هو مهيأ له من الكمال، بواسطة خصائص مميزة وهبها الله له عن تدبير مقصود لا عن طريق تطور آلي من نوع الحيوان إلى نوع الإنسان)ـ في ظلال القرآن جـ١٨ ص٢٤٥٩.

وأما التطور البدني الذي يحدث للجنين فإنه لا يغير حقيقته التي نشأ بها عند تكونه من ماء الرجل وماء المرأة، وإن نوع الحياة التي تسببه ـ بإرادة الله عز وجل ـ واحد لا يتغير؛ فتلك الحياة هي التي أجرى الله بها انقسام الخلية الواحدة التي تنشأ عند ذلك التكون، وتوليد خلايا جديدة وكثيرة، وهي التي ينشأ عنها كل ما ينشأ بعد ذلك للجنين من أعضاء وأجهزة وأعصاب ودم وعظم وشعر وغير ذلك، وتبقى مع الإنسان في جميع أطواره، قبل ولادته وبعدها، وبها تتجدد خلايا جسده، وتعوض ما يفنى منها، وتغذيها، إلى أن يحين أجله. وقد تبقى هذه الحياة مع بعض أجزاء الإنسان بعد وفاته، وخروج روحه ومفارقتها لتلك الأجزاء، فإن أهل صنعة الطب قد قرروا أن أعضاء الجسد تظل محتفظة بهذا النوع من الحياة بعد موت الدماغ، وذلك لمدد متفاوتة، فبعضها تبقى فيه تلك الحياة لدقائق وبعضها لساعات وبعضها لأيام. هذا إذا تركت دون تدخل صناعي من أهل الاختصاص. وأما مع تدخلهم بأجهزة صناعية ابتكرت في هذه الأيام صار من الممكن زيادة الفترات التي تظل معها تلك الحياة في أعضاء الجسد الذي مات دماغ صاحبه[1].

ومع أن هذه الزيادة ما زالت محدودة بالساعات والأيام والأسابيع، لكن مجرد النجاح فيها ينبيء عن تقدم علمي، يمكن بوساطته الحفاظ على تلك الحياة في أعضاء الموتى إلى مدد أطول، قد تصل إلى السنين، دون أن تكون في خدمة روح آدمية، ودون أن يكون في مقدورها ممارسة وظائفها التي كانت تمارسها في أجساد أصحابها تحت إمرة أرواحهم؛ فلا اليد تتحرك فضلا عن أن تبطش، ولا العين ترمش فضلا عن أن تبصر، ولا الأذن تسمع، ولا الرجل تمشي. ومع ذلك فإن نوع تلك الحياة التي بدأت مع الخلقة الأولى من جسد الآدمي ما زالت موجودة. فإذا ما وضعت هذه الأعضاء التي ما زالت تحتف بتلك الحياة في خدمة روح جديدة، فزرعت في جسد آدمي فيه روح استعملتها هذه الروح الجديدة، وأدت هذه الأعضاء وظائفها بالفاعلية نفسها التي كانت تؤديها عند انفصالها عن جسد صاحبها الأول[2].

---

(١) انظر بحثا للدكتور محمد علي البار عنوانه (انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيا أو ميتا)، مقدما إلى مجمع الفقه الإسلامي في دورته المنعقدة عام ١٩٨٧م ص٥، ٩.

(٢) مع أن تنفيذ هذا في الواقع يعتبر من ثمرات التقدم العلمي في النصف الثاني من القرن العشرين، لكن بعض علماء المسلمين القدامى أشاروا إلى أنه لو أمكن نقل عضو من إنسان إلى إنسان آخر بدلا من عضوه الضعيف، فإن العضو المنقول يعمل بكفاءته التي كان عليها، ومما قالوه في ذلك (ان الشيخ لو وجد عينا كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب) =

فهذه الأعضاء الحية احتفظت بما أودع الله فيها من الحياة في جسد الأول تحت خدمة روحه، وفي جسد الثاني تحت خدمة روحه، وظلت هذه الحياة موجودة فيها في المرحلة الوسطى بعد الانفصال عن الجسد الأول وقبل الاتصال بالجسد الثاني.

وهذه المرحلة الوسطى صار العلم يتدخل فيها بإطالة مدتها بواسطة التبريد بطرق فنية متقدمة.

وإذا ذكرنا في هذا المقام ما أسفر عنه التقدم العلمي من التمكن من تبريد اللقيحة (وهي الجنين في مبدأ تكونه) إلى مدة طويلة تقدر بالسنوات، ثم إعادتها إلى وضعها التي كانت عليه قبل التبريد وغرسها في رحم المرأة لتواصل نموها حتى تكتمل جنينا ثم مولودا[1]، إذا ذكرنا ذلك أدركنا وجه الشبه بين هذه اللقيحة قبل أن تقترن بحياة الروح وبين أعضاء الجسد الآدمي بعد وفاة صاحبه وخروج روحه التي أمكن تبريدها أيضا والحفاظ على الحياة فيها أيضا مدة من الزمن.

إن هذه الكشوف العلمية فيها أبلغ الدلالة على أن الإنسان الحي مخلوق استودعه الله نوعين من أنواع الحياة:

إحداهما: مخدومة هي الأصل والمقصودة من خلقه.

والأخرى: خادمة للأولى، وجمع بينهما بأسلوب معجز، لا يعلم حقيقته إلا الله تعالى. وأن الحياة الخادمة تخلق قبل المخدومة، بحيث تعد لاستقبال سيدها.

وأن شخصية الإنسان تبدأ في هذه الدنيا عندما تجتمع الحياتان، وأنها تنتهي عندما تفترقان. وأن مجرد وجود الحياة الخادمة لا يستلزم وجود الحياة الإنسانية، وأن الحياة الحاملة للإنسان المنتجة لآثاره الإرادية ليست هي إلا الحياة المخدومة، حتى إذا ما رحل مصدرها (وهو ما اسماه القرآن والسنة بالروح) انتهت حياة الإنسان في هذه الدنيا، وإن بقي بعد ذلك شيء من الحياة الخادمة في بعض أجزاء الجسد الآدمي.

انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد ص٢٤٧. ويدل ذلك على أنهم كانوا يدركون حقيقة أن الجسد آلة الروح، وأن فيه نوعا من الحياة يختلف عن حياة الروح، وأن هذه الحياة تبقى وإن انفصلت عنها الروح التي كانت تستخدمها، وأنها مستعدة بإعداد الله تعالى لها لخدمة أية روح بشرية بكامل فعاليتها من غير أن تتأثر.

(١) انظر بحثا للدكتور عبدالله حسن باسلامه بعنوان «مصير الأجنة في البنوك» مطبوع في الثبت الكامل لأعمال ندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية ص٤٤٦.

اعتراض وجواب :-

وقد يعترض على ما تقدم بأن بقاء نوع من الحياة في بعض أجزاء الجسد بعد وفاة صاحبه، لا يدل على أكثر من وجود نوعين من الحياة كانتا مجتمعتين في الإنسان الحي، إحداهما أرقى من الأخرى وقد ذهبت الأولى وبقيت الأخرى.

ولا يلزم أن مصدر الأولى مخلوق آخر حي عاقل، جمع مع بدن الإنسان في طور من أطواره؛ وذلك أن هذا الذي ذهبتم إليه هو أحد احتمالين يقبلهما العقل.، وأما الاحتمال الآخر فهو أن مصدر الحياة الأرقى كان هو الدماغ، وأنه هو الذي يفرز ما يميز الإنسان من إدراك وفكر ومشاعر، كما تفرز الكبد الصفراء، والكلى البول، فلما مات الدماغ ذهبت تلك الحياة المميزة للإنسان. وهذا يقتضي أن التطور الذي يطرأ على الجنين ويكسبه مؤهلات تميزه عن غيره هو اكتمال دماغه، وليس خلق حياة جديدة في بدن الجنين.

وأساس هذا الاحتمال أن الأنشطة الإنسانية المتميزة إنما يقترن تخلفها عن تعطل الدماغ، وأن عجز الأعضاء وأجهزة الجسد الآدمي يقع دائما عند انقطاع صلتها بدماغ حي.

والجواب عن هذا الاعتراض:-

أن مبناه - كالاحتمال الأول - على الإقرار بأن حياة الجنين تبدأ عند تكونها مجردة من المصدر الذي تصدر عنه حياة الفكر والإرادة؛ لأنه ينسب هذه الحياة العاقلة للدماغ، والدماغ، كما هو معلوم عند أهل الاختصاص، لا يتكون مع الجنين من أول لحظة، وإنما يبدأ تكونه بعد تلقيح البيضة بأسابيع، ويكتمل في الأسبوع الثاني عشر[1].

والمادة التي يتكون منها الدماغ هي عين المادة التي تنشأ منها بقية أعضاء الجسد، ونوع الحياة الذي يتسبب في نشوء الجميع واحد، فإن أصل الجنين خلية واحدة، تنقسم وتنقسم أقسامها وأقسام أقسامها وهكذا، ثم يحدث تخلق الأعضاء من تكتل الخلايا الناتجة عن عمليات الانقسام، وبفعل عمليات حيوية متعددة.

---

(١) انظر بحث الدكتور مختار المهدي «بداية الحياة الإنسانية» ضمن أبحاث ندوة «الحياة الإنسانية» : بدايتها ونهايتها في المفهوم الإسلامي ص٦٧ - ٦٩.

فإذا كان الأمر كذلك فإن هذا يقتضي أن تكون الوظائف التي تقوم بها مختلف أعضاء الجسم من جنس واحد، وإن اختلفت تخصصاتها، وهي وظائف غير إرادية ولا فكرية؛ لأنها كلها نشأت من أصل واحد، هو الخلية الأولى والخلايا المتولدة منها.

وهذا الأصل الذي نشأت منه جميع الأعضاء مجرد عن الفكر والإرادة، كما يقضي به احتمال المعترض؛ ويستحيل بحسب سنن الكون وموجوداته أن يتولد بصورة آلية المريد من غير المريد، والمفكر من غير المفكر. وإنما يتصور ذلك عندما يضاف إلى المتولد المجرد عن الفكر والإرادة مصدر آخر مريد ومفكر بذاته، وذلك بتدخل خارجي. ولا يتصور أن يكون المتدخل هنا سوى الله عز وجل؛ فإنه سبحانه هو المختص بالخلق المباشر، ولا يقدر على ذلك سواه. ومع هذا اللزوم يتحول الاحتمال الذي أورده المعترض إلى احتمال قريب من الاحتمال الآخر ومؤكد له.

وأما ما يؤثر عن بعض العلماء الماديين من أن الإرادة والفكر والشعور وغيرها من الأنشطة الإنسانية الإختيارية إنما تنشأ عن الدماغ نتيجة تفاعلات كيميائية وفيزيائية فهذا رأي لا يؤيده النظر، ويؤدي إلى نتائج غير مقبولة لا عقليا ولا واقعيا؛ وذلك أن كل تفاعل لابد له من عامل أو مؤثر يتسبب به. وهذا المؤثر إما أن يكون خارج الإنسان أو داخله، فإن كان خارج الإنسان، فمعنى ذلك أن أفكار كل إنسان وأنشطته الإرادية ومشاعره المختلفة كل ذلك ثمرات إلزامية لأمور لا يد له فيها، وغاية ما في الأمر أنه كان وعاء جرى فيه التفاعل بتأثير غيره، وكل ما على وجه الأرض من الإنجازات العلمية والكشوف والعلوم ليست إلا ردود فعل لمؤثرات خارجية، ولا دخل لأصحابها فيها، ولا يستحقون عليها جزاء ولا شكورا.

وهذا اتجاه لتجريد الإنسان من الإرادة في كل ما يقوم به، وهو ينافي تماما ما نشعر ونحس به، ويؤول في الوقت ذاته إلى إعفائه من مسؤولية أعماله، وهو تفسير للحياة الإنسانية بالفوضوية؛ لربط أنشطتها كلها بمصادر غير إرادية. ومع هذه النتائج الشاذة التي يؤدي إليها هذا الرأي، فإنه مبهم وغير مفهوم في ضوء ما عرف من سنن الكون وموجوداته؛ إذ كيف يمكن لمؤثر خارج دماغ الإنسان أن يكون سببا مباشرا في إجراء تفاعل مادي كيميائي أو فيزيائي داخل الدماغ؟

فهل عهد في مختلف أصناف التفاعلات، وما تجري عليه من العناصر خارج الكيان الإنساني أن تؤثر الأمور المعنوية في إجراء تفاعل كيميائي أو فيزيائي؟

ولماذا لا يستطيع العلماء الماديون أن يرتبوا ولو مرة واحدة تجربة توضع فيها العناصر والمركبات في أنابيب الاختبار، ثم يدفعوها إلى التفاعل بالتأثيرات المعنوية بدلا من العوامل المادية المعهودة؟

هذا على فرض أن المؤثر في إجراء التفاعل المزعوم في الدماغ البشري كان من خارج الإنسان. وأما على افتراض أنه كان من داخله فما هو؟ هل هو مجرد احتكاك الخلايا والأعصاب أم هو مجرد وصول الدماء إلى عروق الدماغ أم هو شيء آخر؟ فليكن أي شيء، فلماذا تتعدد وتختلف نتائج ذلك التفاعل الكيميائي المزعوم باختلاف الأشخاص من جهة، وباختلاف الأزمان والساعات والأحوال في الشخص الواحد من جهة أخرى؟ إن محتويات الأدمغة واحدة في الأشخاص وفي الأزمان، وأنشطتها المادية واحدة، فلماذا تعدد إذن نتائج التفاعلات التي تحدث فيها؟

فتتعدد الأفكار وتتعدد المشاعر والأحاسيس، وتتعدد الاكتشافات، وتتعدد المواهب عند الأشخاص، بل وتتعدد عند الشخص الواحد: فتجده في الساعة الواحدة يتقلب من حال إلى حال، في مشاعره وأحاسيسه وأفكاره. فلماذا كون النتائج مختلفة لمعادلة كيمائية واحدة، عناصرها واحدة، ومؤثراتها واحدة؟ ألا يدل ذلك على وجود مصدر آخر غير الدماغ وما يزعم من تفاعلات تجري فيه؟ الجهاز واحد هو الدماغ، وهو عند أبناء آدم متشابه في مكوناته المشاهدة المحسوسة، ولا يختلف سوى في الوزن أو في الشكل، ونحو ذلك. ومن المؤكد علميا أن هذه الأمور غير مؤثرة في اختلاف وظائف الأدمغة عند البشر. ودماغ الشخص الواحد لا يختلف في تكوينه وعناصره ومحتوياته كلها بين آن وآن، ولا حال وحال، ولا مكان ومكان. ومع ذلك فإن منتجات صاحب هذا الدماغ من الأنشطة الإرادية والأفكار والمشاعر والخواطر والخيالات وغير ذلك مختلفة ومتعددة تعددا لا نظير له.

خذ أي عدد من الناس كثر أو قل، ثم اجمعهم في قاعة واحدة، وأنشيء لهم دافعا واحدا للتفكير، فاسألهم سؤالا يحتاج في جوابه إلى النظر والاجتهاد، أو اطلب منهم أن يكتبوا موضوعا معينا، ثم انظر ماذا ترى.

مع أن المؤثر واحد، ومع أن لكل منهم دماغا، وكل دماغ يشبه الآخر في تركيبه العضوي، مع كل ذلك فإن النتائج ستكون مختلفة، ومنتجات الأدمغة ستكون متعددة، وسيظهر بينها اختلافات واضحة. فلماذا هذا التفاوت في منتجات الأدمغة بين هؤلاء الناس مع تشابه أدمغتهم في تكوينها؟ إن تشابه التكوين واتحاد

المؤثر لم يؤد إلى تشابه النتائج مع أنه كان ينبغي أن يؤدي إلى نوع واحد من التفاعلات المزعومة.

ثم إنك تجد الشخص الواحد يفكر في موضوع معين، وتجد أن رأيه فيه قد يختلف،باختلاف الزمان والدماغ المستعمل واحد، وخلاياه واحدة، فلماذا لم تتشابه نتائج التفكير في هذا الدماغ مع وحدة خلاياه وعدم تغيرها؟

هل هناك من تفسير لتعدد منتجات هذا الجهاز المسمى بالدماغ واختلافها باختلاف الأشخاص والأحوال والأزمان سوى تفسير واحد هو أن هذا الجهاز لا يقوم بتلك الأنشطة بذاته، وإنما يوجد وراءه مخلوق حي مريد بذاته يستعمل ذلك الجهاز بأساليب متعددة وهيئات مختلفة، وهو في ذاته مختلف بين شخص وشخص؟ لا سبيل إلى تفسير أنشطة الإنسان الإرادية والفكرية بغير هذا. ونسبتها إلى الدماغ لا ينبغي أن يتعدى نسبة المصنوع إلى آلة الصانع الحقيقي. وأما الصانع الحقيقي فهو ذلك المخلوق الحي المريد العاقل الذي سماه الشرع روحا أو نفسا.

وأما ارتباط وجود العمل الإرادي والفكري بوجود الدماغ، وعدم إمكانه بغيره في هذه الحياة الدنيا (إن صح عند أهل الاختصاص على إطلاقه)، فنرى أنه لا ينقض ما تقدم برهانه من وجود مخلوق حي مريد بذاته وراء الدماغ ينشيء ذلك العمل. وإنما يضيف إليه إضافة جديدة، مفادها أن ذلك المخلوق الحي العاقل المريد قد جعل الخالق قيامه بوظائفه في هذه الدنيا عن طريق الدماغ، فجعله مخزنا لمعلوماته وإدراكاته، ومجمعا لاتصالاته إرسالا واستقبالا؛ فمن خلال الدماغ يؤثر ذلك المخلوق في الجسد؛ فإذا تعطل هذا الجهاز المسمى بالدماغ انقطع اتصال ذلك المخلوق المريد العاقل بالجسد، وانقطع عن تأثيره فيه.

فيكون وجود الدماغ شرطا لبقاء ذلك المخلوق في جسد الإنسان وتأثيره فيه.

وبالتالي يكون شرطا لبقاء الحياة الإنسانية الإرادية، وليس سببا في وجودها، بمعنى أن عدمه يستلزم انعدام تلك الحياة ورحيل مصدرها عن الجسد وحصول الموت.

ولكن وجود الدماغ لا يستلزم وجود تلك الحياة من الناحية النظرية. وإذا كانت التجارب العلمية تمكنت من إثبات الشطر الأول من هذه المقولة، ولم تستطع الوصول إلى إثبات الشطر الثاني فيها؛ فإن ذلك لا يدل على بطلان هذا الشطر.

بل إن النظر العقلي الذي قدمناه يثبت صحته ويؤكده؛ لأن الدماغ بتكوينه المعروف، ونوع الحياة التي تكون منها لا يتصور أن يكون في ذاته مصدرا للأنشطة

الإرادية والفكرية التي يتميز بها الإنسان، وإنما يجب أن تكون تلك الأنشطة متولدة عن مصدر حي مريد عاقل في ذاته.

وإذا لوحظ الارتباط الواقعي المستمر بين وجود الدماغ ووجود الحياة الإرادية الفكرية، فإن هذا لا ينقض ما يحكم به النظر العقلي، وإنما يدل على عجز التجارب وأهلها عن مواصلة البحث إلى مداه؛ وذلك أن الاتصال بين حياة الجسد المجردة عن الإرادة والفكر وحياة الروح، وعدم وجود صورة الانفصال بينهما في هذه الدنيا لا يرجع إلى كون الأولى مولدة للثانية، وإنما يرجع إلى سبب آخر، وهو أن الحياة الأولى المجردة من الفكر والإرادة ليست مقصودة لذاتها، وإنما خلقت لتكون مركبا لحياة الفكر والإرادة التي مصدرها الروح. وليس من المتصور في واقع هذه الدنيا أن يخلق الله جسدا بكامل أعضائه، ولا يمزج معه حياة الفكر والإرادة؛ لأن هذا يتنافى مع الحكمة من خلق الإنسان، وهو الابتلاء بإعمار الأرض وفق المناهج الإلهية.

والعقل لا يمنع أن ينفصل المصدر الذي تنبثق منه حياة الفكر والإرادة عن مصدر الحياة الأخرى عندما يموت الإنسان، وهو ما قررته الشرائع الإلهية. ولكن العقل لا يتمكن من رصد ذلك المصدر منفصلا عن الجسد بعد رحيله عنه بالموت. ولا يمكنه ذلك أثناء الحياة ما دام الجسد كله صالحا وغير مستعص على تعلق ذلك المصدر به. وصلاح الجسد للتعلق بذلك المصدر مرهون بصلاح الدماغ؛ لأنه حلقة الوصل بين ذلك المصدر وبين بقية أعضاء الجسد.

* * * *

إن ما تقدم من النظر العقلي والتقليب الفكري يدل على أنه يحدث للجنين قبل ولادته تطور ينقله من حال إلى حال مختلفة، ومن طبيعة إلى طبيعة مباينة، ومن حياة مجردة عن قوة الفكر والإرادة إلى حياة مشتملة على مصدر هذه القوة.

وأن هذا التطور في الجنين لا يحدث إلا بعد تخلق الدماغ، وصيرورته صالحا لاستقبال الحياة الجديدة والامتزاج بها. وأن هذه الحياة الجديدة ليست متولدة من الحياة السابقة لها بصورة آلية، لا من الدماغ ولا من غيره، وأنها إنما تنشأ بخلق مباشر من الله تعالى في بدن الجنين بعد استكمال خلق أعضائه. وأنها ما دامت غير متولدة مما سبقها لم يلزم أن يكون وجود مصدرها بعد تمام تكون الدماغ مباشرة. وأن العقل بمفرده لا يستطيع أن يحدد الوقت الذي يخلق فيه ذلك المصدر بيقين.

تلك هي النتائج التي يمكن أن يتوصل إليها العقل البشري بالنظر في الواقع وفي معطيات العلم الحديث، بمعزل عن المعارف الشرعية التي يمكن أخذها من نصوص

القرآن والسنة وأفهام الصحابة وعلماء المسلمين لتلك النصوص.

وهي نتائج ليست كلها قطعية ويقينية، والقطعي منها هو حدوث تطور في الجنين ينقله من حقيقة إلى حقيقة، ومن حياة إلى حياة أعلى منها ومغايرة لها أشد المغايرة.

وما سوى ذلك فقد يدخل عليه بعض الاحتمالات وهي وإن كانت ضعيفة لكنها تذهب القطع واليقين في الأمر.

وأما الشرع فقد جاء بما يقطع به العقل، وزاد عليه تفصيلات أدق وأوفى، وأسقط تلك الاحتمالات الضعيفة. ولولا أن المقصود بتلك المناقشات المنطقية هو الرد على أولئك الماديين الذين لا يؤمنون بالروح، ويزعمون أن الإنسان مادة فقط، وأن أنشطته المختلفة لا تعدو أن تكون إفرازات لما يبصره أهل الاختصاص من أجزاء الجسد، وأن الجنين لا يقع عليه أي تطور سوى التطور الذي يشاهده الأطباء وعلماء الأجنة، ولولا أن هذا الاتجاه المادي في بيان حقيقة الإنسان وتطوره قد ألقى ظلالا مادية على بعض الباحثين المسلمين، فآمنوا بالروح إيمانا يقترب من إنكارها، بأن آمنوا بوجودها، وأنكروا كل أثر لها، لولا ذلك لما كان لذلك الجهد المضني في التفكير أية فائدة سوى ترويض العقل على النظر.

وذلك أن المتدبر لنصوص القرآن والسنة وما أثر عن الصحابة وعلماء المسلمين يستطيع أن يصل في هذا الموضوع إلى نتائج أكثر دقة وتفصيلا وتحديدا بجهد أقل:

فإن رسول الله ﷺ أخبرنا فيما تقدم ذكره من رواية عبدالله بن مسعود رضي الله عنه أن الله يأمر بنفخ الروح في الجنين وحدد موعد ذلك بأنه يكون بعد تمام أربعة أشهر من تكوّن الجنين في بطن أمه.

ثم وجدنا كتاب الله عز وجل يذكر الروح بأنها المخلوق الذي جعله الله سببا لاكتساب أبي البشر آدميته، فاستحق بذلك التكريم، وتأهل به للعلم والإدراك اللذين هما مناط الإبتلاء في هذه الدنيا، فقال تعالى ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ ﴾[1]. ووجدنا فيه أيضا ذكر الروح ينفخها في سلالة آدم بعد أن يسويهم في بطون أمهاتهم، قال سبحانه ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾[2]. ووجدنا

(١) الحجر: ٢٩، ص: ٧٢.
(٢) السجدة: ٧ ـ ٩.

فيه ما يدل على أن الله تعالى بعد أن ينقل بدن الجنين من طور إلى طور، ينشئه بعد تمام أطواره الجسمانية خلقا آخر مغايرا لما تقدم من أطواره؛ فيقول سبحانه ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ (١). وهذا بيان من ترجمان القرآن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما وغيره من الصحابة رضوان الله عليهم أن المقصود بهذا الخلق الآخر هو نفخ الروح(٢). وعن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: (إذا أتت على النطفة أربعة أشهر بعث الله إليه ملكا فنفخ فيه الروح في ظلمات ثلاث، فذلك قوله ﴿ثم أنشأناه خلقا آخر﴾ يعني: نفخنا فيه الروح)، ومثل ذلك روي عن أبي سعيد الخدري ومجاهد وعكرمة والشعبي والضحاك والحسن البصري(٣).

ومع أن تلك النصوص لم تذكر بصراحة أن الروح التي يأمر الله بخلقها في الجنين هي ما تكون بها حياة ابن آدم، لكن هذا مستفاد من نصوص قرآنية ونبوية أخرى.

ففي القرآن ما يدل على أن الموت إنما يقع للإنسان بخروج نفسه، وهي روحه، عندما يأمر الله تعالى ملائكته بإخراجه؛ فقال عز وجل: ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾(٤) والأنفس هي الأرواح(٥). وقال أيضا ﴿ وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ﴾(٦)، فبين سبحانه في هذه الآية حال الظالمين وهم في غمرات الموت، وأن الملائكة يبسطون أيديهم لانتزاع أرواحهم(٧).

---

(١) المؤمنون: ١٢ - ١٤.
(٢) تفسير القرطبي جـ١٢ ص١٠٩، تفسير الماوردي جـ٣ ص٩٤، مختصر ابن كثير جـ٢ . ص٥٦١.
(٣) مختصر ابن كثير جـ٢ ص٥٦١ .
(٤) الزمر: ٤٢ .
(٥) تفسير الماوردي جـ٣ ص٤٧٠ .
(٦) الأنعام: ٩٣ .
(٧) تفسير الماوردي ج١ ص٥٤٥، مختصر تفسير ابن كثير جـ١ ص٦٠٠ .

وقال أيضا ﴿ فَلَوْلَآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلْحُلْقُومَ وَأَنتُمْ حِينَئِذٍ تَنظُرُونَ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ فَلَوْلَآ إِن كُنتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ تَرْجِعُونَهَآ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾[1]، والمقصود بذلك الروح وهي في طريقها إلى الخروج من الجسد، فتخرج منه، ولا يستطيع أحد ردها إليه[2]. وقال سبحانه ﴿ كَلَّآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلتَّرَاقِيَ ﴾[3] ، أي بلغت الروح التراقي[4].

وفي السنة الصحيحة ما يؤكد ما دلت عليه نصوص القرآن من أن الموت يقع بخروج الروح من الجسد الذي نفخت فيه من قبل. وفي بعضها إشارة إلى أن دخول الروح في الجسد هو الذي يبعث فيه الحياة، وأن خروجها هو الذي ينقله من الحياة إلى الموت، ومن هذه الأحاديث:

ـ ما رواه البراء بن عازب رضي الله عنه قال: كنا في جنازة في بقيع الغرقد، فأتانا النبي ﷺ، فقعد، وقعدنا حوله، كأن على رؤوسنا الطير، وهو يلحد له، فقال: (أعوذ بالله من عذاب القبر «ثلاث مرات»، ثم قال: إن العبد إذا كان في إقبال من الآخرة وانقطاع من الدنيا نزلت إليه ملائكة كأن وجوههم الشمس، فيجلسون منه مد البصر، ثم يجيء ملك الموت حتى يجلس عند رأسه، فيقول: أيتها النفس الطيبة اخرجي إلى مغفرة من الله ورضوان. قال؛ فتخرج تسيل كما تسيل القطرة من في السقا، فيأخذها، فإذا أخذها لم يدعوها في يده طرفة عين حتى يأخذوها. . . .) ثم قال ﷺ: (إن العبد الكافر إذا كان في انقطاع من الدنيا وإقبال من الآخرة نزل إليه من السماء ملائكة سود الوجوه، معهم المسوح[5]، فيجلسون منه مد البصر، ثم يجيء ملك الموت حتى يجلس عند رأسه فيقول: أيتها النفس الخبيثة، أخرجي إلى سخط من الله وغضب. قال: فتتفرق في جسده، فينتزعها كما ينتزع السفود من الصوف المبلول، فيأخذها. . . .)[6].

---

(١) الواقعة : ٨٣.
(٢) تفسير القرطبي جـ١٧ ص٢٣٠، ٢٣١.
(٣) القيامة : ٢٦.
(٤) تفسير القرطبي جـ١٩ ص١١١.
(٥) أي ثياب من الشعر غليظة.
(٦) جزء من حديث طويل رواه أحمد، وأبو داود، ورجاله رجال الصحيح ـ مجمع الزوائد جـ٣ ص٥٠، الروح لابن القيم ص٥٨، ٥٩، مختصر تفسير ابن كثير جـ٢ ص٢٩٨، شرح العقيدة الطحاوية ص٣٨٧.

وفي رواية أخرى عن البراء قال: كنا في جنازة رجل من الأنصار، ومعنا رسول الله ﷺ فقال: (إن المؤمن إذا احتضر أتاه ملك الموت في أحسن صورة وأطيبه ريحا، فجلس عنده لقبض روحه... فاستخرج ملك الموت روحه من جسده رشحا....)[1].

وفي الحديث الصحيح قول الرسول ﷺ (إن الروح إذا قبض تبعه البصر)[2]؛ فهذا أيضا وصف الرسول للروح بأنه يقبض. وفي الصحيح أيضا أن النبي ﷺ أخبر عن الشهداء أنهم لما سئلوا: ما تريدون؟ قالوا: نريد أن ترد أرواحنا في أجسادنا حتى نقتل فيك مرة أخرى[3]؛ فانظر إلى مفهوم الحياة والقتل في هذا الخبر، وأن الحياة رد الروح إلى الجسد، وأن القتل إخراجها.

وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: (إذا خرجت روح المؤمن تلقاها ملكان يصعدانها. قال حماد: فذكر من طيب ريحها وذكر المسك. قال: ويقول أهل السماء: روح طيبةجاءت من قبل الأرض صلى الله عليك وعلى جسد تعمرينه.....)[4]؛ فوصف أبوهريرة الروح بالخروج معبرا عن موت صاحبها. وتدبر قوله «جسد كنت تعمرينه» فانه تعبير واضح عن التصوير الإسلامي لعلاقة الروح بالجسد، وأن الجسد مسكن الروح، والروح تعمره بما تشيع فيه من الحياة.

وصح عن الرسول عليه الصلاة والسلام أنه كان يقول إذا أراد النوم (باسمك ربي وضعت جنبي وبك أرفعه، إن أمسكت نفسي فاغفر لها، وإن أرسلتها فاحفظها بما تحفظ عبادك الصالحين)[5]؛ ففسر الموت بإمساك الروح عن العود إلى الجسد.

والأحاديث التي ذكرت هذا المعنى كثيرة ومتفرقة في مواضع كثيرة من كتب الحديث، وهي متضافرة على ما ذكرنا من أن الموت إنما يكون بخروج الروح من الجسد.

---

(١) قال ابن القيم عن هذه الرواية والتي قبلها: هذا حديث ثابت، مشهور مستفيض صححه جماعة من الحفاظ، ولا نعلم أحداً من أئمة الحديث طعن فيه، بل رووه في كتبهم وتلقوه بالقبول، وجعلوه أصلا من أصول الدين في عذاب القبر ونعيمه، ومساءلة منكر ونكير، وقبض الأرواح، وصعودها الى ما بين يدي الله تعالى.. الروح ص٦٨.

(٢) رواه مسلم - انظر مختصر صحيح مسلم حديث رقم ٤٥٦.

(٣) المرجع نفسه حديث رقم ١٠٦٨.

(٤) المرجع نفسه حديث رقم ٤٥٨.

(٥) المرجع نفسه حديث رقم ١٩٠٠.

فيدل ما تقدم من النصوص، وما في معناها: أن الروح التي أخبر عنها الرسول ﷺ أنها تنفخ في جسد الجنين بعد مائة وعشرين يوما هي التي تكون بها حياة الإنسان، وهي التي يترتب على مفارقتها لجسده موته.
كما يدل على أنها جوهر مستقل، وليست جزءاً من بدنه، ولا عرضاً من أعراضه، ولا صفة من صفاته؛ لأن الأعراض لا يمكن أن توصف بالدخول والخروج، والقبض والأخذ والرد، وغير ذلك، مما ورد في أحاديث الرسول ﷺ.

وهذا هو الذى فهمه علماء المسلمين من تلك النصوص وأشباهها، فصرحوا في كتبهم أن الروح التي تنفخ في جسد الإنسان وهو جنين في بطن أمه هي ما تكون به حياة الإنسان، وما تكون مفارقتها لبدنه سبباً في وفاته. وأن الروح ذات مستقلة، عن الجسد وإن كانت سارية فيه، وليست متولدة عنه ولا عرضاً من أعراضه، وإنما هي مبدعة بأمر الله تعالى، قال لها: كوني فكانت من غير تحصل من أصل، ولا تولد من مادة[1].

كما فهموا من تلك النصوص ونصوص نسبت إلى الروح التعارف والتناكر والحب والكره والاطمئنان والسرور وغير ذلك، فهموا منها أن الروح هي مصدر الشعور والفكر، وجميع الأنشطة الإرادية التي تصدر عن الإنسان. وفيما يأتي نذكر بعض أقوالهم الواردة في هذا الموضوع:

١ ـ يقول ابن تيمية: (الروح المدبرة للبدن التي تفارقه بالموت: هي الروح المنفوخة فيه، وهي النفس التي تفارقه بالموت).
ثم استدل على هذه المقدمة ببعض ما ذكرنا من النصوص وزاد عليها.[2]

ويقول في موضع آخر: (النفس التي هي الروح المدبرة لبدن الإنسان هي من باب ما يقوم بنفسه؛ فهي جوهر وعين، قائمة بنفسها، وليست من باب الأعراض التي هي صفات قائمة بغيرها.. وإنها يشار إليها وتصعد وتنزل وتخرج من البدن وتسل منه كما جاءت بذلك النصوص، ودلت عليه الشواهد العقلية).[3]

---

(١) رسالة العقل والروح من مجموعة الرسائل المنيرية جـ٢ ص٢١، ٣٧، ٤١.
التفسير الكبير جـ٢١ ص٣٨، الكليات جـ٢ ص٣٧٤، المطالب القدسية ص٢٨، ٢٩.
(٢) رسالة العقل والروح من مجموعة الرسائل المنيرية جـ٢ ص٣٦، ٣٧.
(٣) المرجع ذاته ص٤٧.

٢ ـ ويقول ابن قيم الجوزية : (الروح جسم مخالف لهذا الجسم المحسوس، وهو جنس نوراني علوي خفيف متحرك، ينفذ في جوهر الأعضاء، ويسري فيه 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 مشابكا 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، وانفصل إلى عالم الأرواح. وهذا القول هو الصواب في المسألة، وهو الذي لا يصح غيره وكل الأقوال سواه باطلة، وعليه دل الكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة، وأدلة العقل، والفطرة. . .)، ثم ساق على قوله هذا مائة وستة عشر دليلا من الكتاب والسنة بعشرات الأجوبة.[1]

ويقول في موضع آخر : (وأما الروح التي تتوفى وتقبض، فهي روح واحدة وهي النفس)[2].

ويقول تعقيباً على حديث الرسول ﷺ (إن الله قبض أرواحكم حين شاء، وردها حين شاء) : (فهذه الروح المقبوضة هي النفس التي يتوفاها الله حين موتها وفي منامها، وهي التي يتوفاها ملك الموت. . . وهي التي يجلس الملك عند رأس صاحبها ويخرجها من بدنه كرهاً، ويكفنها بكفن من الجنة أو النار، ويصعد بها إلى السماء، فتصلي عليها الملائكة أو تلعنها، وتوقف بين يدي ربها فيقضي فيها أمره، ثم تعاد إلى الأرض، فتدخل بين الميت وأكفانه، فيسأل ويمتحن، ويعاقب وينعم، وهي التي تجعل في أجواف الطير الخضر، تأكل وتشرب من الجنة، وهي التي تعرض على النار غدوا وعشياً، وهي التي تؤمن وتكفر وتطيع وتعصي، وهي الأمارة بالسوء، وهي اللوامة، وهي المطمئنة إلى ربها وأمره وذكره، وهي التي تعذب وتنعم، وتسعد وتشقى، وتحبس وترسل، وتصح وتسقم، وتلذ وتألم، وتخاف وتحزن. . .)[3].

٣ ـ ويقول الفخر الرازى : (إنه تعالى ذكر مراتب الخلقة الجسمانية فقال ﴿**ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة في قرار مكين**﴾ إلى قوله تعالى

---

(١) كتاب الروح ص٢٤٢ وما بعدها.
(٢) المرجع ذاته ص٢٩٣
(٣) كتاب الروح ص٢٠٠.

﴿فكسونا العظام لحماً﴾ ولا شك أن جميع هذه المراتب اختلافات واقعة في الأحوال الجسمانية. ثم إنه تعالى لما أراد أن يذكر نفخ الروح قال: ثم أنشأناه خلقا آخر، وهذا تصريح بأن ما يتعلق بالروح جنس مغاير لما سبق ذكره من التغيرات الواقعة في الأحوال الجسمانية وذلك يدل على أن الروح شيء مغاير للبدن. . .)[1].

وقال في موضع آخر (واعلم أن الأحاديث الواردة في صفة الأرواح قبل تعلقها بالأجساد وبعد انفصالها من الأجساد كثيرة، وكل ذلك يدل على أن النفس شيء غير هذا الجسد، والعجب ممن يقرأ الآيات الكثيرة الواردة في النفس، ويروي تلك الأخبار الكثيرة في صفات الأرواح ثم يقول: توفي رسول الله ﷺ وما كان يعرف الروح، وهذا من العجائب والله أعلم). [2] وساق في موضع آخر عدة حجج عقلية على وجود الروح وتميزها عن البدن[3].

٤ ـ ويقول ابن رشد الجد: (أكثر أهل العلم أن الروح والنفس اسمان لشيء واحد. . . والمراد به ما يحيا به الجسم، وهو الذي يتوفاه ملك الموت وتقبضه فيدفعه الى ملائكة الرحمة أو ملائكة العذاب. . وإنما قلنا: إنه ما يحيا به الجسم ولم نقل: إنه الحياة الموجودة بالجسم؛ لأن الحياة الموجودة معنى من المعاني، والمعاني لا تقوم بأنفسها، ولا يصح عليها ما وصف الله تبارك وتعالى به الأنفس والأرواح في كتابه وعلى لسان رسوله: من القبض والإخراج، والرجوع والطمأنينة، والصعود والتنعيم والتعذيب.

فمعنى قولنا: ما يحيا به الجسم، أي ما أجرى الله تعالى بأن يحيا الجسم بكونه ويميته بإخراجه منه)[4].

٥ ـ وقال الفراء: (الروح هو الذى يعيش به الإنسان)، وقال ابن الأثير: (وقد تكرر ذكر الروح في الحديث، كما تكرر في القرآن، ووردت فيه على معان، والغالب منها أن المراد بالروح الذي يقوم به الجسد، وتكون به الحياة)[5]. وقال الفيومي:

---

(١) التفسير الكبير ج٢١ ص٥١.
(٢) المرجع ذاته جـ٢١ ص٥٢ (بتصرف بسيط لملائمة السياق).
(٣) المرجع ذاته جـ٢١ ص٤٥ وما بعدها.
(٤) المقدمات الممهدات جـ١ ص١٧٠.
(٥) لسان العرب مادة روح.

(مذهب أهل السنة أن الروح هي النفس الناطقة، المستعدة للبيان، وفهم الخطاب، ولا تفنى بفناء الجسد، وأنه جوهر لا عرض؛ ويشهد لهذا قوله تعالى ﴿بل أحياء عند ربهم يرزقون﴾ والمراد هذه الأرواح)[1].

٦ ـ وقال الكفوي: (الروح ما به حياة البدن، والأرواح عندنا أجسام لطيفة غير مادية خلافا للفلاسفة، فإذا كان الروح غير مادي كان لطيفا نورانياً غير قابل للانحلال، ساريا في الأعضاء للطافته، وكان حياً بالذات؛ لأنه عالم قادر على تحريك البدن. وقد ألف الله بين الروح والنفس الحيوانية وجعل بينهما تعاشقاً، فما دام الروح في البدن كان البدن بسببه حياً. . وإن فارقه بالكلية فالبدن ميت. . .)[2].

٧ ـ ويقول عضد الدين الإيجي: (تعلق النفس بالبدن ليس تعلقا ضعيفا يسهل زواله بأدنى سبب مع بقاء المتعلق بحاله كتعلق الجسم بمكانه، وإلا تمكنت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشيئة من غير حاجة إلى أمر آخر. وليس أيضاً تعلقا في غاية القوة، بحيث إذا زال التعلق بطل المتعلق، مثل الأعراض والصور المادية بمحالها؛ لما عرفت أنها متجردة بذاتها غنية عما تحل فيها، بل هو تعلق متوسط. . . ومن ثم قيل: هو تعلق العاشق بالمعشوق عشقاً جبليا إلهامياً؛ فلا ينقطع مادام البدن صالحاً لأن تتعلق به النفس؛ ألا يرى أنها تحبه ولا تمله مع طول الصحبة وتكره مفارقته؛ وذلك لتوقف كمالاتها ولذاتها العقلية والحسية عليه. . .)[3].

٨ ـ وقال السبكي: الروح هي التي أجرى الله تعالى العادة بأنها إذا كانت في الجسد كان حياً، فإذا فارقته مات)[4] ونقل مثل هذا القول عن العز بن عبد السلام[5]. كما نسب إلى عبدالله بن مسعود رضي الله عنه[6].

٩ ـ وقال الشيخ محمد حسنين مخلوف: (دلت نصوص الشريعة الإسلامية كتاباً وسنة وإجماعا على وجود الروح الإنسانية، وأنها نفخت في الجنين وهو في بطن أمه، وأجمع الملِّيُّون وغيرهم على وجود الروح الإنسانية، وأن هناك شيئاً مغايراً لأعضاء البدن بالذات يسمى روحاً، وهو مصدر التصور والتعقل والتخيل والإرادة والفكر. . .)[7].

---

(١) المصباح المنير ماده روح.
(٢) الكليات جـ٢ ص٣٧٤, ٣٧٥.
(٣) المواقف جـ٧ ص٢٥٣, ٢٥٤.
(٤) المنهل العذب المورود جـ٢ ص٢٢.
(٥) حاشية البيجوري المسماه « تحفة المريد على جوهرة التوحيد» ص٩٧.
(٦) المطالب القدسيه ص١٥.
(٧) المطالب القدسية في احكام الروح وآثارها الكونيه ص٩.

ثم قال : (ولا يعبأ بشرذمة من الماديين أنكروا وجود الأرواح البشرية، زاعمين أن القوة العقلية في الإنسان مصدرها الدماغ، وأن الشعور والفكر وظيفة عضوية نسبتها إلى الدماغ كنسبة الصفراء إلى الكبد والبول إلى الكلى، وأن الانسان آلة مادية تعرض له التأثيرات الخارجية، وعند الموت يتلاشى منه كل شيء، وينطفيء فيه نور الشعور والفكر؛ فإن هذا قول باطل، ومذهب عاطل، أصبح بنور العلم قديمه وحديثه كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء، حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً. ونصوص الشرع جمعاء وأبحاث مشاهير العلماء الذين اعتنقوا مذهب الروحانية من الغربيين وغيرهم، بل والذين تعمقوا في علم الفيزيولوجيا أسفرت عن وجود الروح الإنسانية، وتميزها عن قوى المجموع العصبي ووظيفته. فلا يلتفت لمثل هذا المذهب بعد انعقاد إجماع المسلمين وغيرهم على خلافه).[1]

ويقول في موضع آخر : (نحن لا ننفي نوع الحياة التي يثبتها الأطباء للجنين قبل نفخ الروح، ولا ما يترتب عليها من نمو. وإنما نقول : إن هذه الحياة المنبثة في الجنين قبل نفخ الروح حياة طبيعية محضة تشبه حياة النبات، ليس لها ظاهرة سوى خاصة حركة النمو والتغير في كم البدن وكيفيته، وهي ما تسميه الحكماء حياة التغذية والتنمية والتوليد، أو الحياة الطبيعية. وبعد نفخ الروح الإنساني في البدن وسريانها فيه يتحصل نوع آخر من الحياة تندمج فيه الحياة الطبيعية للجنين، بحيث يكون مصدراً لظاهرة الحس والحركة الإرادية، ومبدأ مصححاً للعلم بالفكر والروية وغير ذلك من الآثار اللائقة بنوع الإنسان، وهو ما يسمونه حياة الحس والحركة والعلم والتمييز. فالحياة الأولى حياة حيوانية مترتبة على أرواح وقوى طبيعية، والحياة الثانية حياة إنسانية مترتبة على ما ذكر وعلى الروح الإنساني.

وأهل الطب والتشريح يستندون في كثير من مباحثهم إلى التجربة والمشاهدة والفكر، وأهل الشرع يتمسكون مع ذلك بصريح النقل. ومن هنا مع تباين الاصطلاحات قد يتوهم خلاف بين ما جاءت به الشريعة الغراء في هذا الباب ونحوه وبين ما يذكره أرباب الصناعة في ذلك. وفي الحقيقة لا خلاف، وإنما هو اختلاف في النظر ووجهة البحث.[2]

---

(١) المرجع نفسه ص١١

(٢) وهذا صحيح ما دام كل فريق يتمسك بما توصل إليه وحصله بوسائل معرفته، ولا ينفي ما أثبته الفريق الآخر مما لم يستطيع إثباته ولا نفيه بتلك الوسائل؛ فإن ما يثبته الأطباء بتجاربهم وبحوثهم من وجود نوع من الحياة في الجنين قبل مائة وعشرين يوما من عمره =

ولوعني أصحاب الصناعة الحديثة بما ورد به الشرع في هذا الباب وأمثاله وفهموه على وجهه، وما أثبتته النظريات الصحيحة والتجربة الكافية، وأعطوه جانباً من العناية والتصرف الفكري، كما كان عليه الأوائل من أرباب هذه الصناعة في كثير من مباحثهم كالشيخ الرئيس ابن سينا، وصاحب التذكرة، لا تسع لهم نطاق العلم ومجال الفهم وخرجوا عن كثير من المضايق الفنية التي تعترضهم أثناء تطبيق العلم على العمل. . . .)[1].

ويقول في موضع آخر تكلم فيه عن معنى الحياة والموت : (والمعنى المبحوث عنه هنا هو الحياة التابعة لتعلق الروح الإنساني بالبدن وأجزائه، وهي المعبر عنها في تعريف النفس بالضوء المنتشر في قول الإمام الرازي وغيره.

والنفس عبارة عن جوهر مشرق روحاني، إذا تعلق بالبدن حصل ضوء في جميع الأعضاء، فذلك الضوء المنتشر هو الحياة الإنسانية. فالحياة أثر فائض عن تعلق الروح بالبدن، منتشر في سائر أعضائه، وكل عضو يصل إليه نور الروح يتحول من الجمادية إلى الحياة؛ ففي النشأة الأولى إذا تكون وتم استعداده، وهو المراد بقوله تعالى ﴿فإذا سويته﴾ أنفذ الله فيه الروح الإلهي داخل أعضائه نفاذ النار في الفحم، والماء في الورد، فأحياه بعد موته، وذلك قوله تعالى ﴿ونفخت فيه من روحي﴾؛ فإن النفخ عبارة عن اشتعال نور الروح في الجسم بعد تسويته باستعداده، وذلك النور المنتشر في سائر الأعضاء هو الحياة الإنسانية)[2].

تلك هي أقوال العلماء المسلمين القدامى، وانما استزدنا منها، وأطنبنا في ذكرها، لأن المسألة خطيرة، يتوقف عليها معرفة حقيقة الإنسان وحقيقة الجنين، ومعنى الحياة الإنسانية، ومتى تبدأ، ومتى تنتهي. وهي مفتاح الحل في البحث عن أحكام التصرف بالجنين في مختلف مراحله، سواء الانتفاع بأعضائه أو بإجراء التجارب عليه، أو غير ذلك كما أشرنا إليه في مقدمة هذا البحث.

الجنيني لا يتناقض مع ما أثبته الشرع من نفخ الروح وبعث الحياة الإنسانية في الجنين عند ذلك الوقت. وإنما ينشأ الخلاف بعد ذلك عندما ينفي فريق من الأطباء ما أثبته الشرع أو يؤولونه بما يشبه نفيه وإنكاره، حيث لا يرتبون أي أثر على نفخ الروح، ولا يعترفون بحياة جديدة تبعثها في الجنين. كما ينشأ الخلاف أيضا عندما ينفي بعض علماء الشريعة وجود أي نوع من الحياة في الجنين قبل نفخ الروح.

(١) المطالب القدسية ص٩٥.

(٢) المرجع ذاته ص١٦٥.

وتلك المعاني التي حرصنا على نقل نصوص العلماء فيها متفق عليها بينهم، وأبرزها أن بدء الحياة الإنسانية يكون عند نفخ الروح في الجنين، وأن الروح هي سبب اكتسابه الهوية الآدمية، وأن الروح ليست هي الدماغ، ولا صفة من صفاته، ولا جزءاً من الجسد. ولم نشأ أن ننقل جميع أقوالهم في الروح؛ فإن لهم وراء ذلك الحد المتفق عليه تفصيلات كثيرة، وفيها كثير من الاختلافات، ولا تفيدنا في هذا البحث. وفيما اتفقوا عليه كفاية لما نحن فيه.

المطلب الرابع
وقت نفخ الروح في الجنين

وكما اتفق علماء الإسلام على النتائج السابقة المتعلقة بنفخ الروح، اتفقوا أيضاً على وقت حدوث هذا النفخ؛ لحديث عبدالله بن مسعود الذى ذكرناه سابقا والمتفق على صحته؛ حيث حدد فيه الرسول ﷺ ذلك اليوم، وأنه يكون بعد مائه وعشرين يوم من تكون الجنين.

وقد اشتهر هذا التحديد بين علماء المسلمين القدامى، والتزموا بما دل عليه الخبر الصحيح، وتلقوه بالقبول. ولم أعثر فيما رجعت إليه من كتب المفسرين وشراح الحديث والفقهاء، وكل من تكلم في الروح ووقت نفخها على من خرج عن ذلك التحديد. بل نقل غير واحد منهم إجماع العلماء على ذلك، وعدم اختلافهم فيه، فقال القرطبي: (لم يختلف العلماء أن نفخ الروح في الجنين يكون بعد مائة وعشرين يوماً، وذلك تمام أربعة أشهر، ودخوله في الخامس - كما بيناه بالأحاديث - وعليه يعول فيما يحتاج إليه من الأحكام).[1]

وقال ابن عابدين: (نقل بعضهم أنه اتفق العلماء على أن نفخ الروح لا يكون إلا بعد أربعة أشهر، أي عقبها... ولا ينافي ذلك ظهور الخلق قبل ذلك؛ لأن نفخ الروح إنما يكون بعد الخلق.[2]

وقال النووي: (واتفق العلماء على أن نفخ الروح لا يكون إلا بعد أربعة أشهر...).[3]

---

(١) تفسير القرطبي جـ١٢ ص٨.
(٢) الحاشية جـ١ ص٣٠٢
(٣) شرح النووي على صحيح مسلم جـ١٦ ص١٩١.

وقال الآبي في شرحه على صحيح مسلم: (لم يختلف العلماء في أن النفخ يكون لتمام أربعة أشهر والدخول في الخامس، وذلك موجود بالمشاهدة، وعليه يعول فيما تحتاج إليه الأحكام في الاستلحاق عند التنازع، وفي وجوب النفقة على حمل المطلقة. . .)[1].

وقال ابن رجب الحنبلي: (فأما نفخ الروح فقد روي صريحاً عن الصحابة رضي الله عنهم: أنه إنما ينفخ فيه الروح بعد أربعة أشهر، كما دل عليه ظاهر حديث ابن مسعود)[2].

ونقل ابن حجر االقول باتفاق العلماء على أن نفخ الروح لا يقع إلا بعد أربعة أشهر عن أكثر من واحد؛ فنقل عن الفاضل علي بن المهذب قوله: (اتفق العلماء على أن نفخ الروح لا يقع الا بعد أربعة أشهر)[3]. وقال ابن حجر: (وحديث ابن مسعود بجميع طرقه يدل على أن الجنين يتقلب في مائة وعشرين يوماً في ثلاثة أطوار، كل طور منها في أربعين، ثم بعد تكملتها ينفخ فيه الروح[4]).

وقال في موضع آخر: (ثم يكون للملك فيه تصور آخر، وهو في وقت نفخ الروح فيه حين يكمل له أربعة أشهر. كما اتفق عليه العلماء أن نفخ الروح لا يكون إلا بعد أربعة أشهر. ونقل عن القاضي عياض في موضع آخر أنه قال: (اختلفت ألفاظ هذا الحديث في مواضع، ولم يختلف في أن نفخ الروح فيه بعد مائة وعشرين يوماً، وذلك بعد تمام أربعة أشهر ودخوله في الخامس، وهذا موجود بالمشاهدة، وعليه يعول فيما يحتاج إليه من الأحكام)[5].

وكل من تعرض لشرح حديث ابن مسعود رضي الله عنه ـ الذى رواه البخاري ومسلم ـ أخذ بالتحديد المذكور في الحديث، وحمله على ظاهره، ولم يؤوله تأويلاً آخر. ولم ينقل أي واحد من شراح ذلك الحديث قولاً مخالفاً لعالم من علماء المسلمين[6].

---

(١) جـ٧ ص٧٥

(٢) جامع العلوم والحكم ص٤٩، وانظره في ص ٤٦.

(٣) فتح الباري جـ١١ ص٤٢٠.

(٤) المرجع ذاته جـ١١ ص٤٢٢.

(٥) المرجع ذاته جـ١١ ص٤٢٣، ٤٢٤.

(٦) انظر فتح الباري جـ١١ ص٤٠٥، وجميع شروح الصحيحين، والروح لابن القيم ص٢٣٧. والتبيان له ص٣٣٧، وشفاء العليل له أيضا ص٢٢.

وبالرغم من هذا الاتفاق الذي لم تخرمه مخالفه أحد من علماء المسلمين القدامى فقد وجد من الباحثين المعاصرين من قال بأن نفخ الروح يكون بعد الأربعين الأولى من مبدأ تكون الجنين في بدن أمه. وربما تأثروا في ذلك بما يقرره الأطباء من بدء تخلق الجنين في مرحلة مبكرة، واكتمال أعضائه المرئية قبل أربعة أشهر بأربعين يوماً تقريباً، وظناً منهم أن علماء المسلمين كانوا يجهلون هذه الحقيقة الطبية، وأنهم كانوا معذورين في حمل حديث ابن مسعود على ظاهره؛ لعدم معرفتهم بحالة الجنين في واقع الأمر. ولما كان هذا الرأي مخالفا لظاهر الحديث المذكور أخذوا يبحثون عن تأويلات له تتفق مع الاتجاه الذي اتخذوه، فمنهم من زعم أن رواية ابن مسعود رواية شاذة. ومنهم من سلم بصحتها، ولكنه رأى أنها لا تفيد أن نفخ الروح يكون بعد مائة وعشرين يوماً، وأن المراحل التي ذكرت فيه كلها تقع في أربعين يوماً، والتمس لتوجيه رأيه بعض الاختلاف في اللفظ بين رواية البخاري ورواية مسلم؛ وذلك أن رواية مسلم وردت هكذا: (إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً، ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك، ثم يكون في ذلك مضغة مثل ذلك...) فزعم أن الإشارة الأولى تعود إلى «الأربعين يوماً»، ولا تعود إلى بطن الأم، فيكون علقة ومضغة في الأربعين الأولى، فرتب على ذلك أن نفخ الروح يكون بعد أربعين يوماً وليس بعد مائة وعشرين يوماً.

ثم رأى أن هذا التأويل ينبغي أن يصار إليه، للتوفيق بين رواية ابن مسعود وروايات أخر ذكر فيها أن الملك الذي نسب إليه نفخ الروح في حديث ابن مسعود وكتب القدر من رزق وأجل وشقاوة وسعادة وغير ذلك، إنما يرسل إلى الجنين بعد أربعين يوماً.[1]

وهذا الاتجاه في تأويل حديث ابن مسعود، المتفق على صحته، والذي بلغ حد الشهرة وتلقته الأمة بالقبول[2]، فيه تكلف ظاهر، ولي لأعناق النصوص، وتقييم غير سليم لها، لما يأتي:

---

(١) انظر الثبت الكامل لندوة «الحياة الإنسانية: بدايتها ونهايتها في المفهوم الإسلامي» ص ٢٤٦، ٢٥٣.

(٢) جامع العلوم والحكم ص٤٤، وانظر كثرة رواة حديث ابن مسعود، وتعدد طرقه عن كثير من الصحابة في فتح الباري جـ١١ ص٤١٧ وما بعدها، وقال ابن حجر عن هذا الحديث: (وكنت خرجته في جزء من طرق نحو الأربعين نفسا عن الأعمش جـ١١ ص٤١٨.

١ ـ الروايات التي ذكر فيها نفخ الروح ليس فيها أي نوع من التعارض، بل جاء ذكر نفخ الروح فيها بعد مائة وعشرين يوماً من تكون الجنين. وأما التعارض الموهوم فإنما جاء بين أحاديث أخرى لم تتعرض لذكر الروح، وإنما سيقت لبيان القدر المكتوب على الإنسان، فاختلفت في وقت كتابة القدر، ولم تختلف في وقت نفخ الروح؛ لأنها لم تتعرض لذكره أصلاً، فإقحام نفخ الروح في الروايات المتعارضة غير صحيح. ومع ذلك فقد وجد من العلماء القدامى من جمع بين تلك الروايات المتعارضة في الظاهر من حيث وقت كتابة القدر، دون المساس بما ورد في حديث ابن مسعود عن وقت نفخ الروح.[1]

٢ ـ كل من تعرض لشرح حديث ابن مسعود من شراح الحديث لم يشكك في التوقيت الزمني الوارد فيه، ولم يتجاوز ظاهر النص فيما يتعلق بذلك قيد أنملة، سواء في ذلك من شرح صحيح البخاري ومن شرح صحيح مسلم. بل سبق أن طائفة من العلماء نقلت الاتفاق على أن نفخ الروح لا يكون إلا بعد تمام الأربعة الأشهر من عمر الجنين ودخوله في الشهر الخامس.

٣ ـ ومن جهة اخرى فإن حديث ابن مسعود قد جاء متفقاً مع ما أشار إليه القرآن الكريم في قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾[2]؛ وذلك أن كثيراً من المفسرين وغيرهم نقلوا عن ابن عباس أن المقصود بالخلق الآخر نفخ الروح، ونقلوا مثل ذلك عن غيره من الصحابة والتابعين، وقد سبقت الإشارة إلى ذلك. وإذا كان كذلك فإن نفخ الروح لا يكون إلا بعد تمام الخلق والتصوير بمقتضى نص القرآن الكريم. وهذا في اعتقادى مما يؤيده النظر في الآية على ضوء ما يعرف من تطور الجنين ونشوء عظامه، واكتسائها بالعضلات؛ وذلك أن الآية الكريمة تقرر أن الجنين في مرحلة من مراحله ينشأ خلقاً آخر، أو ينشأ له خلق آخر هو الروح كما يقول بعض المفسرين، وأن هذه المرحلة التي تتضمن المغايرة لما سبقها لا تكون إلا بعد خلق العظام وكسوتها باللحم بفترة،

---

(١) انظر شفاء العليل ص٢٢.

(٢) المؤمنون : ١٢ ـ ١٤

كما تدل عليه لفظة «ثم». ومن المعلوم أن ذلك لا يكون في الأيام الأربعين الأولى من عمر الجنين، وإنما يكون بعدها، ولا يحدث في يوم أو يومين أو أسبوع، فثبت بذلك أن نفخ الروح في الجنين بحسب نص القرآن لا يمكن أن يكون فور تمام الأسبوع السادس من عمر الجنين، ولا بعد ذلك بأيام، وإنما ينبغي أن يكون بعد تكون العظام وكسوتها بالعضلات، وأن يكون بعد ذلك أيضاً بفترة تناسب اللفظة القرآنية في العطف وهي لفظة «ثم» التي تقتضي التراخي.

٤ - وأما ما ذكره بعض الباحثين المعاصرين من أن رواية ابن مسعود شاذة، فهذه دعوى تحتاج إلى برهان، والبرهان قائم على ضدها؛ فقد ذكر ابن حجر في الفتح أن أحداً من رواة الحديث عن ابن مسعود لم يتفرد به عن شيخه؛ فقد رواه عن سليمان الأعمش عشرات، ورواه مع الأعمش عن زيد به عن شيخه؛ فقد رواه عن سليمان الأعمش عشرات، ورواه مع الأعمش عن زيد ابن وهب أكثر من واحد، ورواه مع زيد عن عبدالله بن مسعود أكثر من واحد ايضاً[1]. فأين الشذوذ؟ وأين الرواية التي تفوق رواية ابن مسعود لموضوع الحديث؟ بل يقول ابن الصلاح وهو من علماء الحديث: (أعرض البخاري عن حديث حذيفة بن أسيد؛ إما لكونه من رواية الطفيل عنه، وإما لكونه لم يره ملتئماً مع حديث ابن مسعود، وحديث ابن مسعود لا شك في صحته)[2]. فاذا كان حديث ابن مسعود كما وصفه علماء الحديث، فالأولى إيراد الشك على ما لا يلتئم معه، على أن أكثر العلماء لم يروا تعارضاً بين الحديثين، وجمعوا بينهما بطريقة أو بأخرى دون المساس بما اتفق عليه من وقت النفخ الوارد في حديث ابن مسعود.

٥ - وأما ما قيل من تأويل حديث ابن مسعود في رواية مسلم ليتفق مع ما ذهبوا إليه، بجعل المراد من اسم الإشارة الأول في قول الرسول ﷺ (ثم يكون في ذلك علقة مثل ذلك) الأربعين المذكورة قبله، وليس «بطن أمه» فإن هذا التأويل - فضلاً عن أنه لم يقل به أحد ممن شرح صحيح مسلم - لا يجد له أي سند من الناحية اللغوية، ولا يستقيم به الكلام النبوي أبداً، وبيان ذلك :

إن العبارة المشار إليها فيها اسمان للاشارة، وينبغي أن يكون لكل منهما عائد

(١) فتح الباري جـ١١ ص٤١٧
(٢) المرجع ذاته.

يعود إليه، ولا يجوز الوقوف عند أحدهما في عائده حتى يعرف ما يعود إليه اسم الإشارة الآخر. وقبل الكلام في هذا الأمر لابد من التنويه إلى أن جميع الروايات الصحيحة عن ابن مسعود لم يذكر فيها لفظ النطفة، وإنما وقع ذكرها في رواية واحدة عند أبي عوانة فقط، وقد وضعت بين لفظ «أحدكم» ولفظ «الأربعين» يعني هكذا «إن أحدكم يجمع نطفة في بطن أمه أربعين يوماً»[1].

فإذا عدنا إلى البحث عن مرجع اسمي الإشارة : فأما رواية أبي عوانه التي ذكر فيها لفظ «نطفة» بين كلمة «أحدكم» وكلمة «أربعين»، فلا سبيل فيها إلى اعادة اسم الإشارة الأول إلى الظرف الزماني؛ لأن النص في هذه الرواية واضح في دلالته على أن الذي يجمع أربعين يوماً هو النطفة، ولا يمكن أن يدخل في مفهومها العلقة والمضغة.

وأما على الروايات الأخرى، وهي التي لم يذكر فيها كلمة «نطفة»، فلا سبيل أيضاً إلى إعادة اسم الإشارة الأول إلى الظرف الزماني؛ إذ لو فعلنا ذلك لتعذر علينا معرفة مرجع اسم الإشارة الثاني الوارد في العبارة السابقة؛ لأن المشار إليه عندئذ لا يعدو أن يكون أمراً ذكر سابقاً، والأمور التي ذكرت قبل اسم الإشارة الأول هي الظرف الزماني «أربعين يوماً» والظرف المكاني «بطن الأم»، ونائب الفاعل للفعل «يجمع» وهو خلق الإنسان، والإنسان ذاته المعبر عنه بقوله «أحدكم».

فأيها يصلح أن يكون مرجعا لتلك الإشارة الثانية على فرض أن مرجع اسم الإشارة الأول الظرف الزماني؟ فأما الظرف الزماني فلا يمكن أن يكون مرجعاً للإشارتين في آن واحد. وأما الظرف المكاني فلا يمكن أيضاً؛ لأن المعنى يصير هكذا «ثم يكون خلق أحدكم في تلك الأربعين مثل بطن أمه»، وهو غير مستقيم. وكذلك لا يصح أن يكون مرجعه نائب الفاعل؛ لأن المعنى يصبح هكذا «ثم يكون خلق أحدكم في تلك الأربعين مثل خلق أحدكم» وهو غير سليم أيضاً. وكذلك الحال في إرجاع الإشارة إلى «أحدكم».

بقي أن يقال : ألا يمكن أن يكون المرجع هو المصدر المفهوم من قوله «يجمع خلقه»؟

---

(١) التبيان في أقسام القرآن ص٣٣٧.

والجواب أن ذلك غير ممكن أيضاً؛ لأنه يؤدى إلى التناقض بين معنى العبارة الأولى، إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً «وبين العبارة التي تليها؛ إذ يصبح المعنى هكذا» ثم يكون خلق أحدكم في تلك الأربعين علقة مثل ذلك الجمع» والمعنيان لا يلتقيان؛ وبيانه أن المراد بجمع الخلق أحد أمرين هما :

الأول : ما ورد عن ابن مسعود رضي الله عنه من تفسيره بأن النطفة إذا وقعت في الرحم فأراد الله أن يخلق منها بشراً طارت في جسد المرأة تحت كل ظفر وشعر ثم تمكث أربعين يوماً، ثم تنزل دماً في الرحم فذلك جمعها[1].

وقد قيل عن هذا التفسير:

أنه ليس لابن مسعود، وإنما هو لأحد رواة الحديث، نقله عنه بعضهم، وأدرجه في الحديث، حتى أوهم أنه من كلام ابن مسعود[2].

والتفسير الثاني : للجمع ذكره ابن قيم الجوزية، وهو أقرب لكلام الأطباء في الماضي والحاضر، وهو أن المراد به تخطيط أعضاء الجنين وتصويرها تصويراً خفياً[3].

فأما المعنى الأول لجمع الخلق فإن كان المعتمد لدى أولئك الباحثين فإنه صريح بأن الذي يستغرق أربعين يوماً هو ذلك الجمع المنقول عن ابن مسعود أو عن بعض الرواة عنه، ولا يدخل فيه العلقة ولا المضغة. وأما المعنى الثاني لجمع الخلق الوارد في الحديث فإن كان هو المراد فإن معنى الشطر الأول من الحديث أن التخطيط الخفي يستغرق أربعين يوماً. فإذا كانت العلقة أمراً مختلفاً عن ذلك الجمع، فكيف توضع في ذلك الظرف الزماني الذي يملؤه كله جمع الخلق؟ فإنها لو وضعت معه لما صح أن جمع الخلق يستغرق أربعين يوماً، بل ينبغي أن يكون أقل من ذلك حتى يكون هناك متسع للعلقة والمضغة؛ وأصل ذلك أن الظرف سواء أكان زمانياً أم مكانياً لا بد له من متعلق، ولا يوجد أدنى شك في أن متعلق الظرف المكاني «بطن الأم» والظرف الزماني «أربعين يوماً» هو الفعل «يجمع»، فإذا كان كذلك تعين أن تكون الأربعون يوماً ظرفاً زمانياً لفعل الجمع، وأن هذا الفعل يستغرق جميع تلك المدة. فإن كان معناه ما ذكر آنفاً لم يكن مجال لأن يشترك معه تصيير الجنين علقة وتصييره مضغة، إلا أن يحمل النص النبوي مالا يحتمله.

---

(١) فتح الباري جـ١١ ص٤١٩.

(٢) المرجع نفسه.

(٣) التبيان في أقسام القرآن ص٣٣٧.

فإن قيل : إن تصيير الجنين علقة وتصييره مضغة داخل في مفهوم الجمع، فالجواب أن هذا ترده صيغة البيان النبوي في الحديث الشريف، حيث عطف هذا التصيير على جمع الخلق بثم، وهذا الأسلوب قطعي في دلالته على أن ذلك التصيير يحدث بعد جمع الخلق مرتباً عليه، وليس داخلاً فيه. ولو كان داخلاً فيه لاستعمل الرسول ﷺ الحرف الذى وضع في لغة العرب للتفسير والتفصيل وهو الفاء، وذكر قبله المجمل وبعده التفسير المفصل لمراحل الجنين الثلاث، بأن قال: (إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً : فيكون فيها نطفة ثم علقة ثم مضغة). وأما «ثم» فإنه حرف عطف يفيد مغايرة المعطوف للمعطوف عليه، ولا يحتمل دخول الأول في الثاني دخول الجزء في الكل، ومادام الظرف الزماني في الحديث، وهو الأربعون يوماً، قد ذكر بعد المعطوف عليه وقبل المعطوف بثم فإنه يكون ظرفاً للمعطوف عليه، ولا يكون ظرفاً للمعطوف.

ولذلك فإن ابن القيم بعد أن فسر جمع الخلق الوارد في أول الحديث بالتصوير الخفي صرح بأن ذلك الجمع إنما يحدث في الأربعين الأولى، ولم يدخل فيه مرحلة العلقة ومرحلة المضغة، وإنما يتم كل طور من هذين الطورين بانصرام أربعين يوماً على نهاية المرحلة التي قبلها، ثم يكون نفخ الروح في بداية الأربعين الرابعة.[1]

٦ - كان العلماء المسلمون يدركون تمام الادراك أن الجنين ينمو ويتخلق ويكتمل تصويره وتخليقه قبل تمام الأشهر الأربعة، وكان هذا معروفاً لديهم في الشرع وفي الطب : فأما في الشرع فقد صح من حديث الرسول ﷺ قوله (إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليها ملكاً فصورها وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها. . .)[2]؛ فهذا خبر واضح في أن تصوير الجنين وخلق كافة أعضائه يكون بعد ستة أسابيع من عمره في بطن أمه. وأما طبيًّا فقد نقل أكثر من فقيه مسلم عن أطباء عصرهم أن الجنين يستكمل أعضاءه قبل تمام الأشهر الأربعة، وأن ذلك لا يتعارض مع ما جاء به الشرع من حقيقه تأخر نفخ الروح إلى ما بعد تمام تلك الاشهر الاربعة، بل يقتضيه ويتلاءم مع مقتضى الحكمة؛ فان مقتضاها أن الروح لا تتعلق بالجنين إلا بعد تمام خلقه لا قبله؛ لأن البدن مركب لها، وآلة تستعملها في تحقيق ما خلقت

---

(١) التبيان ص٣٣٧.

(٢) رواه مسلم - انظر مختصر صحيح مسلم حديث رقم ١٨٤٩.

من أجله، والحكمة تقتضي إعداد المركب وتحضير الآلة قبل خلق الراكب المستعمل لها، وفيما يلي أذكر نصوصاً لعلمائنا توضح ذلك :

يقول ابن قيم الجوزية (إذا اشتمل الرحم على المني ولم يقذف به إلى خارج استدار على نفسه وصار كالكرة، وأخذ في الشدة إلى تمام ستة أيام، فاذا اشتد نقط فيه نقطة في الوسط، وهي موضع القلب، ونقطة في أعلاه، وهي نقطة الدماغ وفي اليمين، وهي نقطة الكبد. ثم تتباعد تلك النقط ويظهر بينها خطوط حمر إلى تمام ثلاثة أيام أخر، ثم تنفذ الدموية في الجميع بعد ستة أيام أخر، فيصير ذلك خمسة عشر يوماً، ويصير المجموع سبعة وعشرين يوماً، ثم ينفصل الرأس عن المنكبين، والأطراف عن الضلوع، والبطن عن الجنين، وذلك في تسعة أيام، فتصير ستة وثلاثين يوماً، ثم يتم هذا التمييز بحيث يظهر للحس ظهوراً بيناً في تمام أربعة أيام، فيصير المجموع أربعين يوماً تجمع خلقه. . . وهذا مطابق لقول النبي ﷺ في الحديث المتفق على صحته «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً». واكتفى النبي ﷺ بهذا الإجمال عن التفصيل. وهذا يقتضي أن الله قد جمع فيها خلقها جمعاً خفياً. وذلك الخفي في ظهور خفي على التدريج، ثم يكون مضغة أربعين يوماً أخرى، وذلك التخليق يتزايد شيئاً فشيئاً إلى أن يظهر للحس ظهوراً لاخفاء به كله، والروح لم تتعلق به بعد، فإنها إنما تتعلق به في الأربعين الرابعة بعد مائة وعشرين يوماً، كما أخبر به الصادق، وذلك مما لا سبيل إلى معرفته إلا بالوحي؛ إذ ليس في الطبيعة ما يقتضيه، فلذلك حار فضلاء الأطباء وأذكياء الفلاسفة في ذلك، وقالوا : إن هذا مما لا سبيل إلى معرفته إلا بحسب الظن البعيد. . وحقيقة العلم فيه عند الله تعالى، لا مطمع لأحد من الخلق في الوقوف عليه) ثم قال ابن القيم : (قد أوقفنا عليه الصادق المصدوق الذي لا ينطق عن الهوى بما ثبت في الصحيحين «إن خلق أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً. . . الخ).[1]

فهذا ابن القيم يصف التطور الجسماني للجنين بما لا يبتعد في مجمله عما توصل إليه الطب المعاصر[2]. ويقرر أن التصوير والتخليق يحدث قبل أربعة أشهر بمدة طويلة، ومع ذلك فإنه يقرر أيضاً أن نفخ الروح لا يقع إلا بعد أربعة أشهر تمسكاً بحديث المصطفى ﷺ. بل يذهب إلى أكثر من ذلك، وهو أن أية حركة تصدر

(١) التبيان ص ٣٣٧، ٣٣٨.
(٢) خلق الإنسان بين الطب والقرآن ص٤٠٣، وما بعدها.

عن الجنين قبل ذلك الوقت فإنها لا تكون حركة ذاتية إرادية بل لعلها حركة عارضة بسبب الأغشية والرطوبات، ثم قال (ولكن الذي نقطع به بأن الروح لا تتعلق به إلا بعد الأربعين الثالثة، وما يقدر من حركة قبل ذلك إن صحت لم تكن بسبب الروح).[1].

وقد نقل ابن حجر عن الأطباء في عصره ما هو قريب مما ذكره ابن القيم، وكذلك ابن رجب الحنبلي. وهما أيضاً قد صرحا بأن نفخ الروح لا يقع إلا بعد مائة وعشرين يوماً ونقلا الاتفاق على ذلك كما تقدم[2].

كما تقدم النقل عن ابن عابدين أن ظهور الخلق قبل أربعة أشهر لا ينافي نفخ الروح بعدها، لأن الروح إنما يكون بعد الخلق.

وقال النووي ـ مع تأكيده اتفاق العلماء على أن نفخ الروح لا يكون إلا بعد أربعة أشهر ـ (لأن نفخ الروح لا يكون إلا بعد تمام صورته).[3]

وأكد الشيخ داود الأنطاكي ـ وهو من علماء عصره في الطب ـ: إن الروح التي تكسب الجنين الحياة الإنسانية إنما تنفخ بعد مائة وعشرين يوماً، كما جاء به الشرع، وسماه الروح النفساني، وأن ما يذكره الأطباء من حياة قبل ذلك فهي خالية من هذه الروح الإنسانية، وسببها ما سماه الروح الطبيعي[4].

وقال الشيخ محمد حسنين مخلوف (. . . ولما كان الغالب على الجنين في الطور الأول أعراض النطفة، وفي الأربعين الثانية أعراض العلقة، وفي الأربعين الثالثة أعراض المضغة، ورد الحديث على هذا البيان طبقاً للظاهر المحسوس، وإن كان خلق الجنين وتصويره قد تم قبل ذلك؛ فإن الروح الإنساني مستدع لتمام خلقه وتصويره، كيف والروح هي اللطيفة الربانية المتعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف، وذلك يستدعي تمام الخلقة والتصوير)[5].

---

(١) التبيان ص٣٣٩.
(٢) فتح الباري جـ١١ ص٤٢٤، جامع العلوم والحكم ص٤٦، ٤٧.
(٣) شرح النووي على صحيح مسلم ص١٩١.
(٤) النزهة المبهجة جـ١ ص١٥٤.
(٥) المطالب القدسية ص٧٥.

وقال في موضع آخر : (وإنما اختص طور العظام بنفخ الروح في البدن وتعلقها به لأنه الطور الذي صلبت فيه المضغة حتى صارت عظاماً مقومة للهيكل الإنساني، قابلة للآثار الروحية والأفاعيل المختلفة، فهو الحد الذي يصلح فيه البدن لقبول الآثار الفائضة عليه من عالم التدبير) [1].

فيتبين مما تقدم أن العلماء المسلمين القدامى كانوا يعلمون أن الجنين يتخلق قبل نفخ الروح وكان ذلك مشتهراً في أوساطهم الطبية، ولم يمنعهم ذلك من الأخذ بظاهر حديث ابن مسعود، بل اتفقوا على الأخذ به، ورأوا أن منطق الأشياء يقتضي تأخير نفخ الروح إلى وقت تكون فيه أعضاء الجنين الرئيسة قد اكتملت، ولم يتأثروا بما كان قد عرف في الأوساط الطبية من وجود نوع من الحياة أو الحركة السابقة على نفخ الروح، ولم يروه مناقضا للحديث الشريف، ولا مستدعياً لتأويله، بل رأوه مناسباً له، ومؤكداً لحكمه مدلوله.

---

(١) المرجع ذاته ص٨٣.

المطلب الخامس

حقيقة الجنين قبل نفخ الروح

الجنين الذي بلغ أربعة أشهر من عمره، ونفخت فيه الروح، يكون إنساناً بحسب مختلف التصورات، وعند جميع الطوائف والعلماء :-

أما في الإسلام فلأن الروح هي أصل الحياة الإنسانية، ومصدر الإرادة والشعور والتفكير - كما تبين مما سبق تفصيله - وباتصالها بالجسد الجنيني يصبح الجنين إنساناً، ويكون حياً بالحياة الإنسانية، ويظل كذلك ما دام جسده وروحه متحدين، فإن افترقا حل به الموت.

وأما عند الذين لا يؤمنون بالروح، أو يؤمنون بها ولكن لا يجعلون لها أي أثر؛ فلأن الجنين ينبغي أن يعتبر عندهم إنساناً بمجرد تكونه من الحيوان المنوي وبييضه المرأة؛ إذا لا يوجد في مسار التطور الجسدي الجنيني نقطة تصلح لاعتبارها مبدأ لتكون الإنسان أهم من تلك اللحظة؛ فهي أوضح نقطة في ذلك المسار، وفيها يصبح الجنين قادراً على التدرج في مدارج النمو الجسماني، حتى يفضي إلى التخلق الكامل ثم الولادة. وقبلها لا يمكن أن يدخل في ذلك التدرج، ولأنه تكتمل الحصيلة الإرثية لجنس الإنسان من تلك اللحظة.[1]

وهكذا فإنه مع إنكار اتصال الروح بالجسد في زمن لا حق لتكون الجنين لا يوجد مبدأ أهم من ذلك التكون يصلح أن ينسب إليه وجود الإنسان.
وإذا كان كذلك فإن الجنين الذي بلغ من عمره أربعة أشهر لا شك في اعتباره إنساناً عند هذا الفريق أيضاً. والنتيجة أنه لا يخالف أحد في وصف الجنين بالإنسانية بعد بلوغه أربعة أشهر ودخوله في الخامس.

وأما قبل نفخ الروح فينبغي أن تختلف النظرة فيه بين علماء الإسلام وبين أولئك الذين لا يؤمنون بالروح، أو يؤمنون بها ولا يرتبون أي أثر عليها، ولا يعترفون بفاعليتها في تكوين الإنسان :

---

(١) الحياة الإنسانية : بدايتها ونهايتها في المفهوم الإسلامي ص٥٩.

فأما حقيقته في الإسلام وكما يراها علماء المسلمين القدامى فهو أنه مخلوق أودع الله فيه نوعاً من الحياة بمجرد تكونه من ماء الرجل وماء المرأة، وجعل فيه قوى النمو والتطور البدني والاغتذاء، ليصل إلى وضع جسماني يكون فيه صالحاً لنفخ الروح.

وهو في هذه الفترة لا يكون آدمياً، ولا يوصف بالإنسانية، ولا يكون حياً بالحياة الإنسانية (المتميزة عن جميع أنواع الحياة في هذا الوجود). وكذلك لا يوصف بأنه آدمي ميت؛ لأن هذا الوصف لا يطلق إلا على الجسد الذي حلته الروح في وقت ما ثم فارقته. وهذا لم تحل فيه الروح أصلاً، فلا يوصف بأنه حي بالحياة الإنسانية، ولا يوصف بأي وصف يدل على أنها كانت فيه. فلا سبيل إلى تعريفه بغير ما ذكرنا من أنه مخلوق حي بحياة النمو والاغتذاء، والتطور جعله الله أصلاً للآدمي الذي تنفخ فيه الروح.

ومع أن ما قدمنا من النصوص القرآنية والنبوية وأقوال العلماء في الروح وآثارها ووقت اتحادها مع جسد الجنين فيه دلالة كافية على نظرة الإسلام وعلمائه إلى الجنين قبل نفخ الروح فيه، لكننا هنا نستزيد من أقوال العلماء الصريحة في أن الجنين في هذه المرحلة لا يعتبر آدمياً ولا حياً بالحياة الإنسانية، ولا يوصف بأنه إنسان حي ولا ميت، سواء أكانت فيه حياة الاغتذاء والنمو أم كان فاقداً لها؛ وذلك لخطورة هذا الموضوع، وتأثيره بشكل أو بآخر في كثير من الأحكام العملية لتصرفات يكون الجنين موضوعها :

١ ـ يقول القرطبي في تفسير قوله ﷺ «ينفخ فيه الروح» : (إن النفخ سبب خلق الحياة الإنسانية في الجنين، وأن هذا يحدث بإحداث الله تعالى).[1]

٢ ـ ويقول ابن قدامة الحنبلي بصدد كلامه عن أحكام السقط: (وأما قبل نفخ الروح فلا يكون الجنين نسمة؛ فلا يصلى عليه كالجمادات والدم).[2]

٣ ـ ونقل الشوكاني عن الشافعي أنه كان يرى أن الجنين قبل أربعة أشهر لا يكون حياً، ولذلك لا يغسل ولا يصلى عليه، ثم قال: (وقد رجح المصنف رحمه الله تعالى هذا، واستدل له فقال : قلت : وإنما يصلى عليه إذا نفخت فيه الروح،

---

(١) تفسير القرطبي جـ١٢ ص٦.
(٢) المغني جـ٢ ص٣٩٨.

. وهو أن يستكمل أربعة أشهر، فأما إن سقط لدونها فلا؛ لأنه ليس بميت إذ لم ينفخ فيه روح)[1].

٤ - ويرى ابن قيم الجوزية أن للجنين حياتين :

الأولى: كحياة النبات تكون معه قبل نفخ الروح وبعدها، ومن آثارها حركة النمو والاغتذاء غير الارادية.

والثانية: حياة إنسانية، وتحدث في الجنين بنفخ الروح فيه، ومن آثارها الحس والحركة الإرادية[2].

٥ - وقال فقهاء الحنفية بحسب ما ينقل عنهم ابن عابدين: (إنما يباح للمرأة استنزال الجنين قبل نفخ الروح؛ لأنه ليس بآدمي)[3].

٦ - وقال ابن رشد الحفيد : واختلفوا من هذا الباب في الخلقة التي توجب الغرة. . والأجود أن يعتبر نفخ الروح فيه، أعني أن يكون تجب فيه الغرة إذا علم أن الحياة كانت وجدت فيه. .)[4].

٧ - كان ابن عباس رضي الله عنهما يقول : خلق ابن آدم من سبع ثم يتلو هذه الآية ﴿**ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين**. . .﴾ وسئل عن العزل، فقرأ هذه الآية ثم قال : فهل يخلق أحد حتى تجري فيه هذه الصفة؟ وفي رواية عنه قال : وهل تموت نفس حتى تمر على هذا الخلق؟ وروي عن رفاعة بن رافع قال : جلس إليَّ عمرو وعلي والزبير وسعد ونفر من أصحاب رسول الله ﷺ، فتذاكروا العزل، فقال : لا بأس به، فقال رجل : إنهم يزعمون أنها المؤودة الصغرى، فقال علي رضي الله عنه : لا تكون مؤودة حتى تمر على التارات السبع : تكون سلالة من طين، ثم تكون نطفة، ثم تكون علقة، ثم تكون مضغة، ثم تكون عظاماً، ثم تكون لحماً، ثم تكون خلقاً آخر، فقال عمر رضي الله عنه : صدقت أطال الله بقاءك[5]. فهذا مفهوم الوأد «وهو نوع من القتل» عند الصحابة رضوان الله عليهم لا يتحقق إلا إذا أنشيء الجنين خلقا

---

(١) نيل الأوطار جـ٤ ص٨٣.

(٢) التبيان في أقسام القرآن ص٣٥١.

(٣) حاشية ابن عابدين جـ١ ص٣٠٢.

(٤) بداية المجتهد جـ٢ ص٤٥٠.

(٥) جامع العلوم والحكم ص٤٦.

آخر بعد تعاقب الأطوار الأخرى عليه، كما ذكرت الآية الكريمة.
وقد تقدم أن الصحابة وبينهم ابن عباس وعلي كانوا يفسرون قوله تعالى (ثم انشأناه خلقا آخر) بأنه نفخ الروح.

٨ ـ وقال الشوكاني في معنى قوله تعالى ﴿**ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة**﴾ : (ما أكمل خلقه بنفخ الروح فيه فهو المخلقة، وهو الذي ولد لتمام، وما سقط كان غير مخلقة، أي غير حي بإكمال خلقته بالروح)[1].

٩ ـ وقال البيجوري : (وأما السقط، وهو الذي لم تتم له ستة أشهر فإن إلقي بعد نفخ الروح فيه أعيد بروحه ويصير عند دخول الجنة كأهلها في الجمال والطول، وإن ألقي قبل نفخ الروح فيه كان كسائر الأجسام التي لا روح فيها كالحجر، فيحشر ثم يصير تراباً)[2].

١٠ ـ ويقول ابن حزم الظاهري في معرض الرد على من يجعل غرة الجنين الذي لم تنفخ فيه الروح للورثة : أما قولهم : إن الغرة دية فهي كحكم الدية، وقد صح أن الدية موروثة على فرائض المواريث فالغرة كذلك، فإن هذا قياس باطل؛ لأن الجنين الذي لم ينفخ فيه الروح لم يقتل قط، فقياس دية من لم يقتل على دية من قتل باطل لو كان القياس حقاً؛ لأنه قياس الشيء على ضده، فبطل، وأما نحن فإن القول عندنا هو : أن الجنين إن تيقنا أنه قد تجاوز الحمل به مائة وعشرين ليلة فإن الغرة موروثة لورثته، وإن لم يوقن أنه تجاوزها فالغرة لأمه فقط؛ برهاننا على ذلك أن الله تعالى قال ﴿**ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله**﴾

وقال رسول الله ﷺ (من قتل له قتيل فهو بخير النظرين : إما أن يقاد، وإما أن يودَى)؛ فصح بالقرآن والسنة أن دية القتيل في الخطأ والعمد مسلمة لأهل القتيل، والقتيل لا يكون إلا في حي نقله القتل عن الحياة إلى الموت بلا خلاف من أهل اللغة التي نزل بها القرآن، وبها خاطب الرسول. والجنين بعد مائة وعشرين ليلة حي بنص خبر الصادق المصدوق، وإذ هو حي فهو قتيل قد قتل بلا شيء... وأما إذا لم يوقن أنه تجاوز مائة وعشرين ليلة فنحن على يقين من أنه لم يحي قط، ولا كان له روح بعد، ولا قتل، وإنما هو ماء أو علقة من دم أو مضغة من عضل أو عظام ولحم،

---

(١) فتح القدير جـ٣ ص٤٣٦.
(٢) تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص١٠١.

فهو في كل ذلك بعض أمه، فإذ ليس حياً بلا شك، فلا يقتل؛ لأنه لا يقتل موات ولا ميت، وإذا لم يقتل. فليس قتيلاً، فليس لديته حكم دية القتيل..[1].

هذه النصوص التي ذكرناها لبعض علماء الإسلام، وتلك النصوص التي ذكرناها في المطلب السابق لعلماء آخرين، والتي تدل على ارتباط الحياة الإنسانية بنفخ الروح، والتي استند فيها أولئك العلماء إلى ما ورد في الكتاب والسنة من نصوص حول الروح وآثارها، كل ذلك يدل بما لا يدع مجالا للشك على أن الجنين قبل نفخ الروح لا يوصف بأنه إنسان حي ولا ميت، سواء أكانت فيه حياة الاغتذاء والنمو أم زالت عنه.

ومن الجدير بالذكر أنني لم أجد في مصنفات العلماء المسلمين القدامى من صرح بخلاف ما ذكرنا من نفي الحياة الإنسانية عن الجنين الذي لم تنفخ فيه الروح، سواء في ذلك علماء التفسير وعلماء الحديث وعلماء الفقه وغيرهم. بل إن أسلوب من تعرض لهذا الموضوع وبحث فيه يوحي بأن هذه القضية مسلم بها، وليس حولها شك.

ولا يتعارض مع هذا أن كثيرا من علماء الإسلام قد رتبوا بعض الأحكام العملية على وجود الجنين مهما كان عمره في بطن أمه؛ فإنها عند التدقيق فيها يتبين أن مبنى تلك الأحكام لا يقوم على نفخ الروح ووجود الحياة الإنسانية في الجنين، وإنما مبناها على أمور أخرى: من ذلك تحريم إجهاضه، ووضع حد لنموه وتطوره؛ لأن هذا العمل إتلاف لمخلوق لو ترك لنما وتشكل، وصار أهلاً لنفخ الروح فيه، واكتساب الهوية الآدمية، ولا شك في أن إتلاف هذا شأنه لا يجوز؛ فإن إتلاف الأشياء النافعة أو التي يتوقع نفعها لذويها حرام إلا لمصلحة راجحة. ولهذا السبب أيضاً حرم الشرع إقامة الحد المهلك، أو الذي يغلب على الظن أن يتضرر منه الجنين.

ومن الأحكام التي تتعلق بالجنين وإن لم ينفخ فيه الروح: انتهاء العدة بسقوطه، فإن ذلك غير مرتبط بنفخ الروح، حيث ربط الشارع انتهاء عدة الحامل بوضع حملها، وحكمة العدة، وهي استبراء الرحم تحصل بالوضع مهما كان عمر الجنين. ومنها أيضاً حجز نصيب من الميراث لحساب الجنين إذا تبين الحمل بغض

---

(١) المحلى جـ٨ ص٣٠، ٣٣.

النظر عن نفخ الروح فيه؛ لأن الغالب تطور الجنين ليصل إلى مرحلة نفخ الروح فيه وصيرورته إنساناً وولادته حياً، فلا بد من النظر له، ولكن ما يحجز له لا يكون حقاً له قبل صيرورته إنساناً وولادته حياً؛ حتى لو سقط قبل ذلك لم يورث عنه ما حجز له.

فهذه الأحكام لا تدل على أن العلماء المسلمين قد خالفوا ما نصوا عليه بصراحة من أن الجنين قبل نفخ الروح لا يكون آدمياً؛ لأنها ـ كما يرى ـ غير مرتبطة بنفخ الروح، ولا بإنسانية الجنين، وإنما ارتباطها بمعان أخرى.

ويرد هنا تساؤل تستحسن الاجابه عنه ، وهو ان الجنين الذي لم تنفخ فيه الروح إذا لم يكن آدميا فهل يمكن اعتباره جزءاً من آدمي هو أمه؟

وفي الجواب لابد من الاشارة إلى أن بعض الفقهاء المسلمين قد ورد في كتبهم ما يدل على أن الجنين يعامل معاملة العضو من الأم في بعض الأحكام[1].

غير أن أغلب الظن عندي أن الجنين مخلوق مستقل عن أمه، سواء أنفخت فيه الروح أم لم تنفخ، وإن كان له نوع اتصال بها، وأن بعض الفقهاء إنما اعتبره كالعضو من الأم من الناحية الحكمية لغرض ترتيب بعض الأحكام المتعلقة بالتعويض الواجب على إسقاطه[2].

وتوجيه ظننا في هذا الموضوع: أن جسد الآدمي مَرْكَبُ الروح وآلتها بحسب التصور الإسلامي الذى بيناه فيما سبق. وهذا المركب مكون من أجزاء كلها يقع في موقع الخدمة للروح بأساليب وصور شتى. ومن خصائص تلك الأجزاء مصاحبة الروح من وقت نفخها إلى وقت رحيلها، وعدم مفارقتها لها بصورة آلية؛ لما جعل الله تعالى بين الروح والجسد من عشق جبلي لا ينقطع بدون سبب قوي؛ فالعين والأذن، والقلب، والدماغ والأطراف، وكل عضو من أعضاء الجسد لا يفارق الروح المختصة به بصورة ذاتية إلا أن يوجد عارض قوي يتسبب بتلك المفارقة؛ فالروح لا تلفظ اليد والرجل والعين والأعضاء التي خصها الله بها، ولا هذه الأعضاء تنسلخ عن الروح، وإنما يمكن أن تنتزع منها انتزاعاً بسبب من الأسباب.

---

(١) انظر: المحلى جـ٨ ص٣٠، وتكملة فتح القدير المسماة «نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار لقاضي زاده جـ١٠ ص٣٠٠.

(٢) انظر المرجعين السابقين.

والجنين في بطن أمه، سواء قبل نفخ الروح أو بعدها لا يتصف بشيء مما ذكرنا من خصائص الأعضاء؛ فهو لا يخدم روح الأم، ولا يأتمر بأوامرها[1]، ولا يتوقف عليه صلاح أي عضو من أعضاء جسدها، وتنحصر علاقته بجسدها في الأخذ دون العطاء، وهو أشبه ما يكون بالرضيع الذى يأخذ لبن أمه بعد ولادته، ولكنه لما كان قبل الولادة غير قادر على الأخذ بطريقة الوليد رتب له ربه تبارك وتعالى طريقة أخرى تناسب طبيعته. وهو بعد ذلك صائر إلى الانفصال عن جسد الأم بصورة ذاتيه.

بل إن ذلك الجسد لا يقبله أكثر من المدة المعهودة للحمل، وروح الأم المسيطر على ذلك الجسد لا يطيق وجوده أكثر من تلك المدة. وكل ذلك يدل على أنه كيان مستقل عن أمه، وعارض عليها، وليس جزءا منها.

فنخلص مما تقدم أن الجنين قبل نفخ الروح، في التصور الإسلامي، ليس آدمياً ولا جزءاً من آدمي، وإنما هو مخلوق في طور الإعداد لاستقبال الروح التي تصيره آدميا.

وأما الجنين عند الذين لا يؤمنون بالروح من العلماء الماديين، ومن تأثر بهم فأقر بوجودها وجردها من آثارها، فإن مقتضى عقيدتهم هذه أن حقيقته واحدة من أول لحظة يتكون فيها باتحاد منوي الرجل ببيضة المرأة، وأن آدميته تولد معه في هذه اللحظة، ولا يطرأ عليها ما يغيرها في مختلف مراحله الخلقية، حتى يتوفى بهلاك جسده، وذلك أن حقائق الأشياء لا تتغير بصغرها وكبرها، ولا بثقلها وخفتها، وإنما تتمايز باختلاف جوهرها. والحياة عندهم تنشأ مع الجنين من تلك اللحظة، وتبقى معه متصفاً بها، حتى يفقدها بسبب من الأسباب، ويفنى ذلك الجسد.

ونعتقد أن أي تغير في جسد الجنين المادي المحسوس: من تعلق بجدار الرحم، ونمو وكبر حجم، وزيادة وزن، وظهور طلائع الجهاز العصبي، والأجهزة الأخرى، وغير ذلك من التغيرات الجسمانية، لا يصلح أبداً مستنداً للقول بتغير حقيقة الجنين؛ لأن جميع هذه التغيرات إنما هي ثمرات لنوع الحياة الذى وجد مع الخلية الأولى من خلايا جسد الجنين المتكون؛ فعند تكون الجنين بخليته الأولى ينشأ فيه ذلك النوع من الحياة، ويكون سبباً في كل ما يطرأ عيه من تحولات وإضافات

---

(١) وإذا كانت الروح تسيطر على الجسد المختصة به بواسطة الدماغ، وعن طريقه تحرك بقية الأعضاء، فإنا نظن ـ بالرغم من قلة بضاعتنا في علم وظائف الأعضاء أن الدماغ لا صلة بينه وبين أعضاء الجنين، ولا سلطان له على أي عضو فيها، وليس هذا رجماً بالغيب، وإنما هو استنتاج من الظواهر التي أشرنا إلى طائفة منها في المتن.

وتشكلات وغير ذلك؛ فإن حقيقة الحياة التي وجدت في الخلية الأولى ومكنتها من رحلتها التطورية لا تختلف عنها في أي طور، بل هي عينها الحياة التي تكون فيه مهما كان عمره ووزنه وطوله وشكله، بل هي عين الحياة التي تكون معه بعد ولادته، والتي يكون من آثارها نموه في الطول والعرض، وترميم أعضاء الجسم التالفة، ومقاومة الجراثيم الدخيلة، ولأم الجروح، ونمو الشعر والظفر، وهي عين الحياة التي تبقى فترة قصيرة من الزمن في الأعضاء بعد الموت الدماغي للإنسان.

وهكذا فإن إنكار الروح وإنكار انضمامها إلى جسد الجنين في لحظة من لحظات عمره الجنيني يلزم القائلين به والممالئين لهم ممن اعترفوا بالروح وأنكروا آثارها، وآثروا إهمالها عند البحث في حقيقة الجنين، يلزمهم بأن يعتبروا الجنين إنساناً من أول لحظة يتكون فيها باتحاد المنوي مع البيضة.

ومع أن هذا هو مقتضى تلك النظرة لكننا نجد كثيراً من أصحابها يرون أن موت الإنسان يقع بموت دماغه بعد نشوئه وقيامه بوظائفه[1]. والذي يتفق مع نظرتهم تلك إلى حقيقة الجنين بصورة خاصة والإنسان بصورة عامة أن يكون موت الإنسان بذهاب تلك الحياة التي صاحبته منذ تكونه لا بمجرد موت دماغه، وإلا فإن الجنين قبل تكون دماغه وقيامه بوظائفه يعتبر بناء على نظرتهم تلك إنسانا حياً، فالقول بحياته يتعارض مع قولهم: بأن الموت هو موت الدماغ، وتحديد الموت بموت الدماغ يتناقض مع القول بحياة الجنين قبل نشوء دماغه، ولا يخلصهم من هذا التناقض إلا القول بوجود نوعين من الموت:

أحدهما موت الجنين قبل نشوء دماغه: ويكون بذهاب الحياة الموجودة في خلاياه وتوقفها عن النمو والتشكل والاغتذاء.

والثاني موت الإنسان الذي تكون له دماغ، ومارس هذا الدماغ وظائفه: ويكون بموت هذا الدماغ موتاً نهائياً. على أن هذا المخرج يلزم القائلين به الاعتراف بوجود نوعين من الحياة يتعاقبان على الجنين:

النوع الأول: قبل نشوء دماغه.
والثاني: بعد نشوئه.

لأن الموت نقيض الحياة، ووجود نوعين من الموت يقتضي وجود نوعين من

---

(١) انظر كتاب: موت القلب أو موت الدماغ ص١٠٢ وما بعدها.

الحياة؛ حتى يصدق على كل واحد منهما أنه نقيض الموت الذى يقابله. وهذه النتيجة تقترب إلى حد ما ـ وان لم تتطابق معها ـ من نظرة علماء الإسلام في تحديد حقيقة الجنين قبل نفخ الروح وبعده.

والفرق بينهما اعتبار نفخ الروح مصدراً للحياة الثانية في النظرة الإسلامية، ونشوء الدماغ مصدراً لها في النظرة الأخرى. وقد تقدم ما يبعد معه كون الدماغ سبباً لإحداث نوع جديد من الحياة، وذلك عند الكلام عن تطور الجنين وأثره في تحديد حقيقته.

المبحث الثاني

حكم الانتفاع بالأجنّه
في زراعة الأعضاء والتجارب العلمية

تقدم أن البحث عن حكم تصرف ما لا يستقيم إلا بالبدء من معرفة حقيقة ذلك التصرف. وأن هذا التصرف إن كان عملاً يقوم به الإنسان في شيء ما، ويترك آثاراً بليغة في هذا الشيء، فإن تصوره يتوقف على معرفة حقيقة ذلك الشيء الذي يقع عليه.

وقد أفضنا ـ في المبحث الأول ـ في بيان حقيقة الجنين، وخرجنا بنتيجة محددة في ذلك، وفيما يأتي سنتخذ تلك النتيجة أساساً في البحث عن حقيقة التصرف في الجنين بأخذ بعض أعضائه لزراعتها أو بجعله محلاً للتجارب العلمية.

ومن ثم ننتقل إلى بيان حكم هذا التصرف من وجهة النظر الشرعية، وقيود ذلك، ونختم المبحث ـ إن شاء الله تعالى ـ ببيان ما ينبغي أن يكون عليه حكم هذا التصرف عند من ينكرون الروح.

المطلب الأول

حقيقة الانتفاع بالأجنة في زراعة الأعضاء والتجارب العلمية

ليس من غرضنا في هذا المطلب بيان حقيقة التصرفات التي تقع على الجنين، ولا تتسبب إلى أي نوع من الأضرار بجسده، أو تلك التي يقصد بها معالجة الجنين، سواء أكانت نتائجها إيجابية أم سلبية، فإن حقيقة هذه التصرفات أنها أعمال نافعة أو يقصد بها تحقيق مصالح معتبرة للبشرية عامة أو للجنين محل التصرف خاصة، وهي إما أن تكون سالمة تماما من ضرر يقع على الجنين، كتلك الأبحاث التي تجري على الجنين، وتعتمد على ملاحظته داخل بطن أمه أو خارجه دون التسبب له بأية مضاعفات، وإما أن يكون الضرر الناشيء عنها غير مقصود وإنما جاء نتيجة لمحاولات طبية يراد بها إنقاذ الجنين من الهلاك أو من خلل جسدي[1]، فمثل ذلك لا

(١) انظر بحث «إجراء التجارب على الأجنة» للدكتور محمد علي البار، المقدم إلى الندوة الفقهية الطبية الخامسة ص٢١.

شبهة في تحديد حقيقته، ولا شك في جوازه شرعاً وعقلاً، وقد يقع على الإنسان المولود، كبيراً كان أو صغيراً.

وإنما نقصد من هذا المطلب: بيان حقيقة التصرف بالأجنة مما يسبب لها الضرر فيهلكها كلياً أو جزئياً، دون أن يكون الهدف الأصلي منها إنقاذ الجنين أو معالجته وذلك بأخذ بعض أجزائه لزراعتها في جسد إنسان مريض، أو بإجراء التجارب العلمية عليه مما يقتضي تفتيته أو تغيير أوضاع الخلقة الأصلية التي خلق عليها ونحو ذلك.

ومن وجهة النظر الإسلامية لا شك في أن تحديد حقيقة تلك التصرفات يختلف باختلاف المرحلة التي يكون فيها الجنين: مرحلة ما قبل نفخ الروح، ومرحلة ما بعده، كما يختلف باختلاف حال الجنين إن كان حياً أو كان ميتاً.

وأما من وجهة النظر الأخرى التي لا تعترف بالروح، ولا تقر إلا بنوع واحد من الحياة يكون فيه الجنين في جميع أطواره، فإن حقيقة تلك التصرفات لا تختلف إلا من حيث وجود الحياة في جَسد الجنين أو عدم وجودها.

حقيقة تلك التصرفات من وجهة النظر الإسلامية :

إذا كان الجنين قد استقبل الروح بانصرام مائة وعشرين يوماً على تكونه، ولم ترحل عنه، فهذا آدمي حي بحياة الروح كما ذكرنا، وأخذ أحد أعضائه أو إخضاعه للتجارب العلمية في المختبرات مما يتسبب في مفارقة روحه لجسده، يكون قتلاً له بالمعنى الاصطلاحي الدقيق للقتل. فإن نجا من ذلك كان ذلك التصرف إيذاء لجسد آدمي حي على أقل تقدير.

وهذا لا يختلف سواء أكان الجنين في بطن أمه أو سقط منه أو أسقط، ما دام حياً بحياة الروح، ويعرف ذلك بصدور أية حركة إرادية عن الجنين، أو بتبين صلاحية دماغه وعدم موته؛ لأن الروح إنما تسيطر على الجسد بواسطة الدماغ، كما أسلفنا، ولا ترحل عنه إلا بتلفه تلفاً كليا. ولا يؤثر على ذلك كون الجنين قد سقط من بطن أمه في زمن لا يعيش فيه مثله، وأن مصيره إلى الموت، وحدوث مفارقة روحه لجسده؛ لأن العبرة بوجود الروح في الجسد، وليس بما سيؤول إليه الوضع، وقد يتمكن أهل صنعة الطب من تهيئة الظرف المناسب للجنين الذي يسقط في وقت

مبكر بعد نفخ الروح، فيظل على قيد الحياة[1].

وأما إذا فارقت الروح جسد الجنين بوفاة دماغه، سواء أكان في البطن أم خارجه، فإنه يصبح آدمياً ميتاً. ويكون أخذ عضو منه أو إجراء التجارب عليه تصرفاً بجسد آدمي كان مسكنا للروح، ولا يكون ذلك قتلاً له. وهذا كله إذا كان الجنين قد جاوز في عمره مائة وعشرين يوماً أو بلغها.

وأما قبل ذلك، حيث لم تنفخ فيه الروح بعد، فإن التصرف فيه بأخذ جزء منه أو بإجراء التجارب عليه على النحو الذى بيناه لا يعد قتلاً لآدمي، وإن أدى ذلك إلى فقدانه قابلية النمو والاغتذاء والتطور؛ لأن القتل بمعناه الاصطلاحي الفقهي الدقيق هو فعل من الآدمي يؤدي إلى إزهاق روح آدمي آخر، فلا توجد حقيقة القتل إلا إذا كان محله آدميا فيه روح[2]. وهذا لم تنفخ فيه الروح بعد.
نعم قد يطلق على هذا الفعل قتلاً؛ لأنه أدى إلى إيقاف نوع من الحياة، ولكن لا يراد به عندئذ المعنى الاصطلاحي للقتل، وإنما يراد به فساد الجنين بوقفه عن التطور والتغذي والتخلق، ومنعه من الوصول إلى كمال هذه المرحلة ببلوغ الحد الصالح لنفخ الروح.

على أنه ينبغي التمييز بين حالتين:
إحداهما يكون فيها التصرف في الجنين قبل نفخ الروح فيه بأخذ جزء منه أو بإجراء التجارب عليه إفساداً له.
والثانية لا يعتبر ذلك فيها إفساداً له:

فأما الحالة الأولى:

فتكون عندما يقع ذلك التصرف على جنين لو ترك على حاله الذي هو فيه لنما وتخلق وتطور، ليصل إلى الوضع الذي يصبح فيه صالحاً لنفخ الروح. والصورة الوحيدة المعروفة حالياً لهذه الحالة أن يكون الجنين الذي لم تنفخ فيه الروح موجوداً في بطن أمه، وفيه حياة النمو والاغتذاء. فإذا أسقط من بطن أمه لغرض أخذ جزء منه أو لغرض التجارب الطبية كان ذلك إفساداً له.

---

(١) بحث «إجراء التجارب على الأجنة» للدكتور محمد علي البار ص٧، الحياة الإنسانية: بدايتها ونهايتها في المفهوم الإسلامي ص٢٠٧.

(٢) المحلى جـ٨ ص٣٣، التشريع الجنائي الإسلامي جـ٢ ص٦. القصاص ـ الموضوع (٧) من نماذج الموسوعة الفقهية ـ الطبعة التمهيدية ص٢٢.

وأما الحالة الثانية :

فهي أن يكون الجنين الذي لم تنفخ فيه الروح في وضع لو ترك فيه لتوقف عن النمو والتطور وفقد الحياة التي تسبب ذلك فيه، ويكون هذا عندما يكون الجنين خارج بطن الأم، ولا يمكن في الواقع أو في الشرع أن يجعل في وضع يتمكن فيه من النمو والتطور ليتأهل لنفخ الروح. ويقصد بعدم الإمكان في الواقع أن يكون أهل الصنعة عاجزين عن تهيئة الوضع الذي يجعل ذلك الجنين يواصل مسيرته التطورية، بحيث يستيقن أنه سيفقد الحياة التي تمكنه من النمو والتخلق قبل أن تنفخ فيه الروح، كما لو سقط الجنين الذي لم تنفخ فيه الروح، وعجز الأطباء عن إعادته وعن تهيئة الرحم الصناعي البديل. ففي هذه الحالة يعتبر الجنين فاسداً حكماً. وإذا كان كذلك فإن ما يقع عليه من أخذ بعض أجزائه، أو إجراء التجارب عليه لا يعد إفساداً له.

والفرق في هذه الحالة بينه وبين جنين نفخت فيه الروح: أن الحياة المودعة في الجنين قبل نفخ الروح ليست مقصودة لذاتها، وإنما جعلت فيه لتوصله إلى الوضع الذي يصلح فيه لاستقبال الروح، ولتكون خادمة لحياة الروح بعد نفخها، فإذا تيقن من عدم التمكن من الوصول إلى ذلك الوضع، فقدت تلك الحياة حكمتها وفائدتها. وأما حياة الروح فهي مقصودة لذاتها ـ لا لغيرها ـ فلا تعتبر فاسدة ما دامت الروح موجودة في الجسد، وإن كان يقطع من الناحية الواقعية بأنها سترحل عن الجسد بعد فترة قصيرة جداً.

ويقصد بعدم الإمكان في الشرع أن لا يسمح الشرع بوضع الجنين في الظرف الذي يمكنه من التطور، ويكون ذلك في اللقائح الزائدة عن الحاجة في مشاريع أطفال الأنابيب، إذا استحال من الناحية الواقعية غرسها في رحم الزوجة صاحبة البييضة، كما لو توفيت بعد تلقيح بييضتها في المختبر بمنوي زوجها، أو خيف عليها الهلاك من الحمل، ونحو ذلك، فلا يجوز شرعاً غرس تلك اللقائح في رحم امرأة أخرى، فإذا اجتمع مع ذلك عجز الطب عن تأمين الرحم الصناعي الذي يمكن أن توضع فيه اللقيحة لتواصل تطورها، اعتبرت أيضاً في حكم الفاسدة ولا يعتبر التصرف فيها إفساداً لها لما ذكرنا.

هذا ومن نافلة القول أن نذكر هنا أن التصرف بالجنين الذي لم تنفخ فيه الروح والذي فقد حياةالنمو والتطور، بأخذ جزء منه أو بإجراء التجارب عليه لا يعد

إفساداً له، وإن كان في بطن أمه؛ لأنه فاسد حقيقة، ولا يعتبر ذلك أيضاً اعتداءً على جثة آدمي ميت؛ لما سبق أنه ليس بآدمي.

حقيقة تلك التصرفات من وجهة نظر الذين لا يؤمنون بالروح :

ذلك كله من وجه النظر الشرعية، وأما عند الذين لا يؤمنون بوجود الروح، كذلك بعض الباحثين المعاصرين الذين يثبتون وجودها، ولكنهم ينفون أن يكون لها أي تأثير في حقيقة الجنين والإنسان، فإن مقتضى هذا التصور أن يكون أي تصرف بالجنين يفقده صفة الحياة الموجودة فيه قتلاً لإنسان حي، سواء أكان عمره ساعة واحدة أم كان عمره تسعة أشهر، ما دام فيه الحياة التي تمكنه من النمو والتخلق، وأفقده ذلك التصرف تلك الحياة.

كما يقتضي هذا التصور أن يعتبر التصرف بالجنين الذي فقد تلك الحياة تصرفاً بجثة آدمي ميت.

المطلب الثاني

الحكم الشرعي للانتفاع بالجنين بعد نفخ الروح فيه

سبق أن الجنين الذي بلغ من العمر أربعة أشهر ونفخت فيه الروح آدمي حي وأن الانتفاع بأخذ أجزائه أو بإجراء التجارب عليه إذا تسبب في إزهاق روحه يكون قتلاً لآدمي حي. وقتل الآدمي في الإسلام لا يحل إلا أن يكون عقوبة على معاص حددها الشرع، ولا يوجد مسوغ له غير ذلك، وهو لا يتصور من الجنين بلا شك، ولا يسوغ إزهاق روح الآدمي كونه سبباً في إحياء روح آدمي آخر[1]؛ لأن الأرواح الآدمية في ميزان الإسلام سواء، ما دام أصحابها لم يرتكبوا من المعاصي ما يستوجب إهدار أرواحهم.

وهذا الحكم لا يختلف سواء أكان الجنين في بطن أمه، أم كان قد سقط منه بسبب من الأسباب ما دامت روحه باقية فيه، ولم تخرج من جسده، فلا يحل في شرع الله تعالى أن يمس بأي أذى، وإن كان ذلك بإذن الأبوين أو بناء على تبرعهما نيابة عن الجنين؛ لأن النيابة مقررة لمصلحة المنوب عنه وليس لأي نائب أن يتصرف بما يتسبب بالضرر لمن ينوب عنه.

وأما إذا كان الجنين ميتاً بأن فارقته الروح بعد نفخها فيها، فحالة كحال الآدمي المولود الذي فارقته الروح، وحقه في الشرع أن يكرم بغسله وتكفينه والصلاة عليه ودفنه وعدم التمثيل بجثته. والأصل أنه لا يحل أن يؤخذ شيء من جسد الآدمي الميت أو يجرى عليه من التجارب ما يغير خلقته إلا بإذن صدر من ذلك الميت قبل وفاته. والإذن من الجنين قبل وفاته غير متصور، ومقتضى القواعد الشرعية أن لا يقبل إذن أبويه، لأن إذن الإنسان في غير ما يملك لا قيمة له، وهما لا يملكان أن

---

(١) حاشية ابن عابدين جـ١ ص٦٠٢. لذلك أجمع الفقهاء على أنه لا يحل لمضطر أن يقتل غيره لإنقاذ نفسه من هلاك محقق، فنصوا على أنه إذا أشرفت سفينة على الغرق، وكانت سلامتها في إلقاء بعض ركابها، فلا يجوز أن يقرع على طرح أحد الركاب في البحر لإنقاذ البقية. كذلك لا يحل لمن أصابته مخمصة أن يأكل لحم إنسان حي لينقذ نفسه من الموت: البدائع جـ٧ ص١٧٧، المبسوط جـ٢٤ ص٧٦، كشاف القناع جـ٤ ص١١٨، أحكام القرآن للجصاص جـ٣ ص٣٧٨، أحكام القرآن لابن العربي جـ٤ ص١٦١١.

يتبرعا بشيء من جسد الجنين، لا عن طريق الإرث، ولا عن طريق النيابة الشرعية؛ أما الأول فلأن الإرث لا محل له بالنسبة لجسد الميت، وأما النيابة فلأنها تنتهي بالموت ولأنهامقيدة في الشرع بعدم الضرر كما تقدم.

ولكن يحتمل القول بجواز الأخذ من جسد الجنين في حالة الضرورة بمعناها الاصطلاحي الدقيق؛ بأن يترتب على ذلك إنقاذ آدمي مشرف على الموت، أو إنقاذ طرف من أطراف إنسان آخر أو حاسة من حواسه، ويمكن قياس ذلك على ما ذهب إليه فريق من الفقهاء المسلمين من جواز أكل المضطر من جثة آدمي ميت[1].

وإذا كانت الضرورة هي مستند هذا الاتجاه، فلا بد عندئذ من مراعاة شروطها بأن لا يكون هنالك سبيل آخر لدفعها، وأن تكون حالة، بأن يكون الضرر واقعاً أو على وشك الوقوع، وأن يكون الأخذ من الجنين الميت والزرع في المريض المشرف على الهلاك الكلي أو الجزئي موصلاً إلى النجاة أو الشفاء في غالب الظن. وبغير هذه الشروط الثلاثة لا يجوز الأخذ من الجنين الميت.

ومقتضى قاعدة الضرورة أن لا يشترط استئذان الوالدين في ذلك، ولا شك في أن أخذ إذنهما وتطييب خاطرهما أمر مستحسن.

المطلب الثالث

الحكم الشرعي للانتفاع بالجنين قبل نفخ الروح فيه

الجنين الذي لم تنفخ فيه الروح له أربع صور:

الأولى ـ أن يكون في بطن أمه حياً.
الثانية ـ أن يكون خارج البطن حياً، ويمكن في الواقع والشرع غرسه في رحم أمه.
الثالثة ـ أن يكون خارج البطن حياً، ويمنع تطوره مانع واقعيأو شرعي.
الرابع ـ أن يكون ميتاً، فقد ما أودع فيه من قوى النمو والتطور سواء كان في البطن أو خارجه.

---

(١) التاج والإكليل للمواق جـ٢ ص٢٥٤، المغني جـ١١ ص٧٩، ٨٩، المجموع جـ٩ ص٣٦ حاشية قليوبي وحاشية عميرة جـ٤ ص٢٦٢، قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام جـ١ ص٩٥.

وقد تبين من المطلب الذى عقدناه لبيان حقيقة الانتفاع بالجنين أن الصورة الثالثة تلتحق بالصورة الرابعة، من حيث ان الجنين في كل منهما فاسد؛ فهو في الرابعة فاسد حقيقة، وهو في الثالثة فاسد حكماً.

لذلك فإن هذا المطلب سيتفرع إلى ثلاثة أفرع :

الفرع الأول

حكم الانتفاع بالجنين الحي في بطن أمه

الانتفاع بالجنين الحي الموجود في رحم أمه، بأخذ عضو منه أو بإجراء التجارب عليه ـ على النحو الذي بيناه في المطلب الأول من هذا المبحث ـ يقتضي إسقاطه من بطن أمه. والبحث عن حكمه مرتبط بمعرفة حكم إجهاض الجنين قبل نفخ الروح، وفيما يأتي نبين باختصار أقوال الفقهاء في ذلك والرأي الراجح :

حكم الإجهاض قبل نفخ الروح :

اختلف فقهاء الاسلام في حكم إجهاض الجنين قبل نفخ الروح فيه على عدة أقوال :

القول الأول :

إباحة الإجهاض في أي وقت قبل نفخ الروح. وقد قال بهذا القول معظم فقهاء الحنفية، وجمهور فقهاء الشافعية، (وهو المعتمد عندهم)، وابن عقيل من الحنابلة[1].

القول الثاني.

تحريم الإجهاض في جميع مراحل الجنين قبل نفخ الروح، وهو قول معظم

---

(١) شرح فتح القدير جـ٢ ص٤٩٥، حاشية ابن عابدين جـ١ ص٣٠٢، حاشية قليوبي على شرح المحلي جـ٣ ص١٥٩، ١٦٠، نهاية المحتاج جـ٨ ص٤١٦، حاشية الجمل على شرح المنهج جـ٥ ص٤٩١، الإنصاف جـ١ ص٣٨٦.

فقهاء المالكية، وبعض فقهاء الحنفية، والغزالي من فقهاء الشافعية، وابن الجوزي من فقهاء الحنابلة[1]. وصرح بعض هؤلاء أن التحريم مقيد بعدم وجود العذر، فإن وجد عذر أبيح الإجهاض[2].

القول الثالث :

إباحة الإجهاض في مرحلتي النطفة والعلقة (أي في الأيام الثمانين الأولى من عمر الجنين)، وتحريمه في مرحلة المضغة (أي في الأيام الأربعين السابقة لنفخ الروح)، وهو قول بعض الشافعية [3].

القول الرابع :

إباحة الإجهاض في مرحلة النطفة (أي في الأيام الأربعين الأولى)، وتحريمه في مرحلتي العلقة والمضغة، وهو قول معظم فقهاء الحنابلة، واللخمي من فقهاء المالكية[4].

ويظهر أن حجة الفريق الأول والثالث تقوم على أن الجنين قبل نفخ الروح لا يكون آدميا[5]، وأن هذا النفخ لا يقع إلا بعد مائة وعشرين يوماً من تكون الجنين، وإنما استثنى الفريق الثالث الأربعين الأخيرة منها احتياطاً، لما قد يقع من الخطأ في تحديد عمر الجنين، فجعلها حريماً للروح[6].

وأما القائلون بالتحريم في جميع المراحل فحجتهم أن الجنين قبل نفخ الروح مخلوق فيه قابليه لأن يصبح آدمياً، وأنه أصل للآدمي، فيحرم إتلافه، كالمحرم لا يحل له أن يكسر بيض الصيد؛ لأن البيض أصل الصيد، فكذلك لا يحل إتلاف أصل الآدمي[7].

---

(١) حاشية ابن عابدين جـ٦ ص٥٩٠، ٥٩١، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي جـ٢ ص٢٦٧، حاشية الرهوني على شرح الزرقاني جـ٣ ص٢٦٤، فتح العلي المالك جـ١ ص٣٩٩، إحياء علوم الدين جـ٢ ص٥٣، الإنصاف جـ١ ص٣٨٦.
تنظيم النسل للطريقي ص١٨٤، ١٨٥.

(٢) فتح العلي المالك جـ١ ص٣٩٩، حاشية ابن عابدين جـ٦ ص ٥٩١.

(٣) تحفة الحبيب على شرح الخطيب جـ٣ ص٣٠٣.

(٤) فتح العلي المالك جـ١ ص٣٩٩، الإنصاف جـ١ ص٣٨٦، الفروع جـ٦ ص١٩١.

(٥) حاشية ابن عابدين جـ١ ص٣٠٢. تنظيم النسل ص١٩٢.

(٦) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج جـ٨ ص٤١٦.

(٧) حاشية ابن عابدين جـ٦ ص٥٩٠، ٥٩١ إحياء علوم الدين جـ٢ ص٥٣.

وأما أصحاب القول الأخير، فيظهر من أقوال بعض علمائهم أنهم إنما قصروا الإباحة على الأربعين الأولى؛ لأنهم كانوا يظنون أن الجنين لا ينعقد قبل ذلك.[1]

والراجح ـ حسبما يغلب على ظني ـ أن الأصل هو تحريم الإجهاض قبل نفخ الروح. ولكنه تحريم غير مطلق، وإنما يخضع لقاعدة الضرورات، والقاعدة التي توجب الأخذ بأعظم المصلحتين ودفع أعظم المفسدتين. وليس كتحريم الإجهاض بعد نفخ الروح الذي هو تحريم مطلق لا يخضع لقاعدة الضرورة، ولا يدخل في الموازنة عند التعارض مع مصالح أخرى.

فأما توجيه الحكم الأصلي، وهو التحريم، فهو ما ذكرنا في حقيقة الجنين قبل نفخ الروح، وأنه مخلوق نافع يتدرج في مدارج التأهيل لاستقبال الروح واكتساب الهوية الآدمية في مرحلة معينة، وذلك ما دامت فيه حياة النمو والتطور، ولا يمنع من تطوره مانع واقع أو مانع شرعي بحسب ما وضحناه فيما سبق. فيكون إفساده عملاً ضاراً محرماً.

وأما توجيه عدم الإطلاق في تحريمه، وخضوعه لقواعد الضرورة والمصلحة فلأنه ليس آدميا، وإيقاف حياته لا يعتبر قتلاً لآدمي، على التحقيق الذى سبق، وإنما هو إتلاف لمخلوق نافع. وإفساد ما ليس بآدمي من الأشياء النافعة قد ينتقل إلى دائرة الإباحة إذا غلب على الظن تحقيق مصالح أعلى من المصالح التي تفوت بإتلافه، أو دفع مفاسد أعظم من المفاسد التي تقع بإتلافه.

وهذه النتجة التي توصلنا إليها في حكم إجهاض الجنين قبل نفخ الروح تسلمنا إلى البحث في مصالح التصرفات التي نبحث عن حكمها ومفاسدها، والموازنة بينها.

مفاسد تلك التصرفات :

١ ـ المفسدة الأولى: المتبادرة من استخدام الأجنة في زراعة الأعضاء والتجارب العلمية : هي مفسدة اتلاف الجنين ، بمعنى أن ذلك يمنع من تمام اعداده ليكون مركباً صالحاً للروح.

٢ ـ والمفسدة الثانية: التي تترتب على تلك التصرفات: هي المعاناة التي تصيب أم الجنين من جراء إسقاطه.

---

(١) جامع العلوم والحكم ص٤٦.

٣ - والمفسدة الثالثة: هي كشف عورة المرأة التي يراد أخذ الجنين منها.
٤ - والمفسدة الرابعة: هي المساس بكرامة الآدمي، وذلك من جهتين:

الأولى: جعل مادة جسده محلاً للقطع والتشريح والتجارب.
والثانية: أن تلك التصرفات يمكن أن تتخذ ذريعة للمتاجرة بأعضاء الأجنة واستعمالها لأغراض لا تليق بكرامة الإنسان.

مصالح تلك التصرفات:

يذكر الأطباء مصالح كثيرة تترتب على زراعة أعضاء الأجنة، وإجراء التجارب عليها ويعود معظمها إلى علاج أمراض مستعصية، أو الوقاية منها، إما مباشرة باستعمال بعض أجزاء الجنين أو خلاياه، واما بصورة غير مباشرة، بالتوصل إلى معارف طبية تمكن الأطباء من العلاج والوقاية.

ومما ذكره الأطباء من المنافع التي يمكن تحصيلها في هذا المجال:

١ - معالجه بعض الانواع من الامراض العصبيه الخطيرة، وبعض امراض المناعة وبعض الأنواع من مرض السكري، وبعض أنواع العقم عند الرجال، وبعض أنواع الحروق.
٢ - الوقاية من الإجهاض التلقائي، ومن بعض العيوب والأمراض الوراثية.
٣ - استخراج أنواع من العقاقير والأدوية واللقاحات المفيدة في العلاج والوقاية.
٤ - الوصول إلى معارف تشريحية عن الإنسان تساعد بصورة فعالة في اكتشاف كثير من الأمراض وعلاجها.

وهناك فوائد أخرى يذكرها الأطباء، ويمكن الرجوع إليها في كتبهم وأبحاثهم.[1]

الموازنة بين مفاسد تلك التصرفات ومصالحها:

تقتضي عملية الموازنة بين مفاسد تصرف ما ومصالحه نصب ميزان له كفتان، يوضعُ في إحدى كفتيه ما يراد وزنه من مفاسد أو مصالح، ويوضع في الكفة الأخرى

(١) انظر بحث (إجراء التجارب على الأجنة المجهضة) للدكتور محمد علي البار ص١، ٥، ٢١، وبحث (انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر) للدكتور محمد أيمن صافي ص١٥، ١٦، وبحث (الاستفادة من الأجنة المجهضة)، للدكتور مأمون الحاج ص٥.

المعايير التي توزن بها تلك المفاسد والمصالح، ثم يقارن بين النتائج، ليعرف أيهما اعظم اثراً على الانسان،ثم يحكم بعد ذلك على التصرف بالنظر إلى نتائج المقارنة فلنبدأ بتحديد المعايير التي يوزن بها :

هنالك معياران يتخدهما أهل العلم والاجتهاد لمعرفة قيم المصالح والمفاسد : معيار نوعي هو الأهم، ومعيار كمي :

فأما الأول: فهو تحديد نوع المقصد الشرعي الذى تتعلق به المفسدة أو المصلحة، هل هو ضروري، أم حاجي، أم تحسيني.

وأما الثاني: فهو تحديد كمية المتضررين من الناس من جراء وقوع المفسدة أو ترك المصلحة، وكمية المنتفعين من جراء دفع الأولى وتحقيق الأخرى. وذلك بالنظر إلى عدد الناس المتضررين والمنتفعين إن كان محصوراً أو غير محصور.

المعيار الأول :

يرى علماء الشريعة أن أحكامها ترجع إلى تحقيق مقاصد الشارع في الخلق وحمايتها. وأن هذه المقاصد لا تعد وثلاثة أقسام : أحدها أن تكون ضرورية، والثاني أن تكون حاجية، والثالث أن تكون تحسينية.

ويقول الشاطبي في تحديد مفاهيم هذه الأقسام :

(الضرورية: معناها أنها لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين... ومجموع الضروريات خمسة، وهي: حفظ الدين والنفس والنسل والمال والعقل.

وأما 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 ـ على الجملة ـ الحرج والمشقة... كإباحة الصيد، والتمتع بالطيبات: مأكلاً ومشرباً ومسكناً ومركباً وما أشبه ذلك...

وأما التحسينيات: فمعناها الأخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق)[1].

---

(١) الموافقات جـ٢ ص٨ ١١، وانظر أيضا مصادر التشريع الإسلامي ومناهج الاستنباط للدكتور محمد أديب صالح ص٤٦٦ ـ ٤٧٠.

وبالنظر في الأساس الذى بنى عليه العلماء ذلك التقسيم يتبين أنه مقدار الحرج الذى يقع على الإنسان بسبب فقد المصلحة أو وقوع المفسدة، فما فوت الحياة أو أفسد نظامها كان متعلقاً برتبة الضروريات، وما أدى إلى حرج أقل من ذلك أو مشقة لاحقة كان متعلقاً برتبة الحاجيات، وما لم يترتب عليه حرج، وإنما فوت على المكلف وضعاً أحسن كان متعلقاً برتبة التحسينات.

المعيار الثاني :

يقوم هذا المعيار على أساس النظر إلى عدد الناس المتضررين من ترك المصلحة أو وقوع المفسدة، وقد قرر العلماء أن ما كان من المصالح والمفاسد أعم وأشمل كان أولى بالاعتبار طلباً أو دفعاً[1]. كما قرروا أن الحاجة إذا عمت صارت في منزلة الضرورة[2].

وبعد تحديد المعايير التي توزن بها المصالح والمفاسد، نشرع في وزنها في ضوء ما سبق.

وزن المفاسد :

أعظم مفسدة تذكر لاستخدام الأجنة في زراعة الأعضاء والتجارب العلمية هي مفسدة إتلاف الجنين. فما قيمتها إذا وضعناها في الميزان في ضوء المعيارين السابقين؟

وفي الجواب عن هذا السؤال لابد أن نشير أولا إلى ما دل عليه الشرع، واتفق عليه علماء الشريعة، حسبما أسلفنا من أن إتلاف الجنين قبل نفخ الروح فيه لا ينطوي على إزهاق روح، ولا على إفساد جزء من جسد تستخدمه روح آدمية؛ لأن الجنين في هذه المرحلة لا روح فيه، ولا يعتبر آدمياً، فهذا العمل إذن ليس قتلاً لآدمي، ولا ايذاء لآدمي في ذاته، ومن هذه الجهة لا يعتبر تفويتا لحياة إنسانية، ولا يترتب عليه حرج غير محتمل، ولا يجعل حياة الأم والأب فاسدة أو مختلة، نظراً لأن هذا الأمر يكون برضاهما، ولا يسمح به إلا بهذا الشرط كما سيأتي، وإذنهما هنا من أهم الأمور في تحديد قيمة هذه المفسدة؛ لأن الحاجة إلى الولد نسبية، وتختلف قيمتها

---

(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٨٧.
(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي ص٨٨.

باختلاف الناس، وباختلاف شوقهم ورغبتهم في تحقيقها ويتدخل في تحديدها ظروف الزوجين كليهما، وقد لا تكون لهما حاجة في الولد، لكثرة أولادهما، أو لأسباب أخرى، وإنما يعبر عن تلك الحاجة الرغبة المشتركة بين الطرفين، فإن أذنا بإسقاط الجنين من أجل تحقيق مصلحة صحية لشخص آخر أو للناس عامة دل ذلك على أن حاجتهما إلى الولد ضعيفة أو منعدمة. وأما إجبارهما على ذلك فقد يكون فيه تفويت لضرورة من الضرورات، فليست هذه الصورة مما نتكلم عنه.

ومما تقدم يتبين أن إتلاف الجنين الذي لم تنفخ فيه الروح إذا كان بإذن أبويه ليس فيه تفويت لمصلحة ضرورية ولا حاجية تخص الجنين أو والديه.

وأما مفسدة كشف عورة المرأة المتبرعة، فتحديد مرتبتها أيسر من سابقتها؛ وذلك أن كلمة العلماء متفقة على أن ستر العورة يقع في رتبة التحسينيات، ومفسدة كشفها أقل في رتبتها من مفاسد كثير من الأمراض العادية، فضلاً عن الأمراض المستعصية؛ حتى أذن الشارع بتحملها للعلاج، ولأعذار أخرى[1].

وأما مفسدة المساس بكرامة الآدمي فأغلب الظن أنها مفسدة مبالغ فيها إذا صيغت على النحو السابق؛ لأن الجنين في هذه المرحلة ليس آدمياً ولا جزءاً من آدمي كما بينا في المطلب الأول من هذا المبحث. وأصل كرامة الآدمي ما نفخ فيه من روح، هي الذات الحية العاقلة التي تمنحه جميع خصائصه المتميزة، مما جعل مكانته في قمة مراتب المخلوقات.

ومن جهة أخرى فإن معنى المساس بالكرامة الآدمية يتوقف وجوده على القصد من الأفعال التي تفعل بالآدمي؛ حتى إن الفعل الواحد قد يوصف بأنه مهين للإنسان ومسيء إلى كرامته، وقد لا يوصف بذلك، تبعاً لقصد فاعله وغايته من فعله؛ فإن كان قصده التمثيل والتشنيع والإهانة كان عملاً مسيئاً للكرامة الآدمية، وإن تجرد قصده عن ذلك، واتجه إلى تحقيق مصالح معتبرة لبني آدم لم يكن في ذلك إساءة للكرامة الإنسانية؛ ألا يرى أن الاجتهاد المعاصر قد استقر على جواز التبرع ببعض أعضاء الآدمي، وأجاز إجراء التجارب والبحث على الدم والمني وتشريح الجثث الآدمية لأغراض علمية وغيرها، ولم يقف معنى الكرامة حائلاً دون ذلك الاتجاه.

---

(١) انظر: قواعد الأحكام للعز بن عبد السلام جـ١ ص١١٥، والموافقات للشاطبي جـ٢ ص١١.

وأما مفسدة فتح الباب أمام الاستغلال وإساءة التصرف في أجزاء الأجنة، فهذا أمر لا ينشأ عن ذات التصرف محل البحث، وإنما عن الانحراف في ممارسته. وكل مباح يمكن أن يساء استعماله، فلا يكون ذلك سبباً في التحريم، وإنما يكون حافزاً على أخذ الاحتياطات العملية عند التنفيذ؛ فإن أحداً لا يستطيع أن يزعم بأن الأعمال الطبية، وهي أعمال موضوعها الجسد الإنساني، كلها محرمة، مع أنها في معظمها يمكن أن يساء استعمالها؛ فالنساء يلدن في المستشفيات، والاحتمال قائم في اختلاط المواليد، والمرأة تمرض وتحتاج إلى العملية الجراحية، والاحتمال قائم في استغلالها وأخذ بييضاتها وهي تحت التخدير لا تدري شيئاً، والحيوانات المنوية تؤخذ من الرجال لإجراء الفحص عليها في كثير من الحالات المرضية مع قيام الاحتمال باستعمالها في أغراض محرمة، ولا يكاد عمل من أعمال الأطباء الذى يكون محله الآدمي إلا ويدخله احتمال الاستغلال واساءة التصرف، ولا أحد يقول بتحريم العلاج، وإجراء العمليات الجراحية، ونحو ذلك.

والمخرجَ في ذلك كله هو تقييد المباحات التي تحتمل الاستغلال، والاحتياط لها في الواقع بالقيود التنفيذية، والمراقبة الفعالة، ومنع التعسف في ممارستها بالتشريعات الدقيقة الحامعة المانعة، وإلا فإن هذا يدخل كل باب، ويؤول إلى التضييق على العباد.

ولو أن إجراء عمليات أخذ الأعضاء وزرعها، والاختبارات التي يكون محلها الجنين وأجزاء الإنسان، لو أن ذلك ضبط من حيث المراكز التي تقوم به، ومنع من ممارسته في غير هذه المراكز، وخصص لها من أجهزة الرقابة المكونة من أهل الشرع وأهل الاختصاص، وكان ذلك على مستوى مقبول من الجدية والشمول، لما وقعت تلك المفاسد الناشئة عن الإستغلال وإساءة الاستعمال. كذلك يغلب على ظني أن تحريم مثل تلك التصرفات لن يحول دون تلك الممارسات الخاطئة.

وخلاصة الرأي في قيمة ما ذكر من مفاسد التصرفات محل البحث أن شيئاً منها لا يعدو مرتبة التحسينيات، وأن بعضها موهوم أو مبالغ فيه.

تلك هي قيمة المفاسد بحسب المعيار الأول، وأما بحسب المعيار الثاني، فإن الضرر في المفسدة الأولى وهي إتلاف الجنين وتفويت فرصة تكون الولد إنما يقع على الأبوين، والمفروض أنهما أذنا بذلك. والمفسدة الثانية تختص بالأم، وكذلك الثالثة. وأما المفسدة الرابعة في شقها الأول، وهي ما قيل من الإساءة إلى كرامة الآدمي

بالتصرف في مادة جسده بالقطع والتشريح، فقد تقدم أنها مفسدة موهومة ولا مجال لوصفها بالعموم أو بالخصوص. وكذلك هي في الشق الثاني منها؛ لما تقدم أنها لا تنشأ عن التصرف ذاته، وأنه يمكن الاحتياط لها، وسد بابها، أو التخفيف منها.

وزن المصالح :

المصالح التي يذكرها الأطباء لاستخدام الأجنة في زراعة الأعضاء وفي التجارب العلمية، والتي سبقت الإشارة إليها، يقع بعضها في رتبة الضرورات، وبعضها في رتبة الحاجيات، وبعضها في رتبة التحسينيات وبعضها أقل من ذلك، ويقع في مرتبة الزينة أو مرتبة الفضول[1].

ومثال الأولى ما يذكرونه من علاج بعض الأمراض المستعصية الخطيرة، كبعض الأمراض العصبية العويصة، مثل مرض الشلل الرعاشي (الباركنسونزم)، ومرض الخوف المبكر (الزهايمر)، ومرض رقص هنتختون[2]؛ فإن هذه الأمراض تسبب لأصحابها حرجاً عظيماً، وتفسد عليهم حياتهم وإن لم تفوتها بالكلية.

وبالرغم من عدم اطلاعنا على التفصيلات الكافية لإبراز خطورة بعض الأمراض الأخرى التي تمكن معالجتها بأجزاء الأجنة المجهضة، كبعض الأمراض التي تصيب جهاز المناعة في الصغار، وبعض أنواع مرض السكري، وبعض أنواع الحروق، وغيرها، فإنا لا نستبعد أن تصل في خطورتها إلى مرتبة الضروريات، ولا نظن أنها تتدنى عن مرتبة الحاجيات.

وكذلك فإنا نظن أن ما يذكره الأطباء من أنواع المعارف التي يحصلون عليها من إجراء التجارب على الأجنة، وتكون سبباً في الوقاية من بعض الأمراض والعيوب التي تنغص على الإنسان حياته، تلك المعارف لا تقل عن مرتبة الحاجيات، وقد تنزل منزلة الضروريات بسبب اتصافها بصفة الشمول، وعموم نفعها على جنس الإنسان. ومثال ذلك ما يذكرونه من تحصيل المعارف المؤدية إلى الوقاية من الإجهاض التلقائي، وبعض أنواع العقم عند الرجال، وبعض المعارف التي توصل

---

(١) يقصد بمرتبة الزينة: مرتبة التوسع في المشتهيات المباحة، كاشتهاء الأطعمة اللذيذة، ولبس الأثواب الفاخرة، ويقصد بمرتبة الفضول: التوسع بأكل الحرام، أو اتخاذ ما فيه شبهة ـ ذكر هاتين المرتبتين الزركشي في «المنثور في القواعد» جـ٢ ص٣١٩، ٣٢٠.

(٢) انظر بحث : إجراء التجارب على الأجنة المجهضة ـ محمد علي البار ص٥.

إلى طرق لتعجيل اكتشاف الأمراض الوراثية والتشوهات الخلقية الخطيرة، فتمكن الأطباء من معرفة وجودها في الجنين قبل نفخ الروح فيه؛ فإن تلك الآفات شديدة الخطورة، وتتسبب في موت المولود بعد الولادة بأيام أو أشهر، وإن عاش معها أكثر من ذلك عاش حياة متخلفة سقيمة، وتشخيص حالاتها في الوقت الراهن لا يمكن أن يتم إلا بعد الأسبوع السادس عشر، كما يقول أهل الاختصاص[1]، أي بعد نفخ الروح أو قبله بقليل، والراجح جواز إسقاط الأجنة المصابة بها إذا عرفت قبل نفخ الروح، ويمتنع المفتون ـ بحق ـ عن الافتاء بجواز إسقاطها بعد نفخ الروح؛ فإن الآفات المذكورة تفوت على قطاع كبير غير محصور من البشر حاجات كبيرة، وتسبب لهم حرجاً شديداً، وانقاذهم منها تلبية لتلك الحاجات ودفع لذلك الحرج.

وكذلك يمكن أن يقال فيما ذكره الأطباء من تحصيل بعض العقاقير واللقاحات والمضادات المفيدة في العلاج والوقاية من أمراض تنتشر بين الناس، ولا ترجى الوقاية منها بغير ذلك.

نعم يذكر بعض الأطباء أن الأجنة المجهضة قد تستعمل لتحصيل منافع تقل في قيمتها عما تقدم، وربما كانت من التحسينيات، أو أقل منها وربما كانت من باب التوسع في تلبية شهوة البحث العلمي، ولا تؤدي إلى منافع عملية، وربما كانت من قبيل التوسع في طلب مشتهيات الإنسان، كاستخراج بعض مستحضرات التجميل من الأجنة[2].

فهذه لا شك في أنها هابطة القيمة، ومصالح ملغاة، ولا تستحق أن توضع في كفة الميزان في مقابلة ما ذكرنا من مفاسد إجهاض الأجنة التي لم ينفخ فيها الروح.

تلك هي قيمة المصالح المذكورة بحسب المعيار الأول. وأما بحسب معيار العموم وعدمه، فإن طائفة منها مصالح خاصة بلا شك، ولكنها كما ذكرنا قد تكون في مرتبة الضرورات أو الحاجيات، وكثير منها مصالح عامة يستفيد منها أناس غير محصورين، وبعض منها تافه من حيث نفعه للإنسان، وإن اصطبغ بصبغة الشمول.

---

(١) انظر مقالا للدكتور نجم عبدالله عبد الواحد في مجلة عدد ٩٣٥ الصادر في ٣ اكتوبر ١٩٨٩م تحت عنوان (إجهاض الأجنة المريضة وراثيا أو المشوهة خلقيا) ص٥٠ ـ ٥٣

(٢) انظر بحث «انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر» للدكتور محمد أيمن صافي ص٢١.

نتيجة الموازنة :

بالنظر في مؤشر الميزان الذي نصبناه لوزن المفاسد والمصالح التي تذكر لاستخدام الأجنة المجهضة في زراعة الأعضاء والتجارب العلمية، ومقارنة ما أشار إليه في كل منهما، يتبين أن مصالح هذا التصرف تتفوق على مفاسده من حيث الجملة. وأما من حيث التفصيل فينبغي أن ينظر إلى كل حالة بخصوصها، وإلى قيمة المصالح التي هي مظنة لتحقيقها، ومقارنتها بما سبق ذكره من المفاسد؛ لما تقدم ذكره من تفاوت مصالح ذلك التصرف بحسب الحالات والأهداف، واقتصار بعض حالات استخدام الأجنة على مصالح تحسينية، أو منافع قليلة الأهمية لا تخدم أي مقصد شرعي. فإن كانت الحالة واقعة في هذا التصوير الأخير كانت مفاسدها أعظم من المنافع التي تحققها، وكانت مستثناة من تلك القراءة الإجمالية لمؤشر الميزان.

ولذلك نرى أن الحكم الشرعي لذلك التصرف ينبغي أن يأخذ ذلك المنحى، فيقال بجواز استخدام الأجنة التي لم تستقبل الروح بعد في زراعة الأعضاء والتجارب العلمية، وجواز إسقاطها لهذا الغرض من حيث الجملة، مع ضرورة النظر إلى كل حالة على حدة، ليستبعد من هذا الجواز الحالات التي تقتصر على مصالح تحسينية أو أقل منها.

ومع هذا ينبغي أن يتفطن إلى أمر آخر عندما يراد معرفة حكم شرعي عملي مبناه على أساس شرعي نظري، وهو وجود بعض الأمور والاعتبارات الواقعية التي تفرض نفسها على الباحث عن ذلك الحكم العملي، وتوجب عليه مراعاتها، وذلك من باب طلب الدقة والاحتياط. ومن ذلك :

١ ـ الأساس النظري الذي بنينا عليه تحديد المفاسد وقيمتها: هو ما توصلنا إليه من حقيقة الجنين قبل نفخ الروح، وأنه ليس آدميا، وأنه مخلوق فيه نوع من الحياة تختلف عن الحياة التي تفيضها الروح على الجسد بعد اتصالها به، فتجعله إنساناً.

وإن هذا الاتصال بين جسد الجنين والروح الإنسانية إنما يحدثه الله تعالى بعد تمام مائة وعشرين يوماً من تكون الجنين. فاقتضى ذلك من الناحية النظرية أن يكون محل ما ذكرناه من الحكم الإجمالي هو الجنين الحي بذلك النوع من الحياة الذي لم يبلغ من عمره ذلك الزمن. وهذا يقتضي أن يعرف بيقين أن الجنين لم يبلغ بعد مائة وعشرين يوماً.

ولكن جميع الطرق المعروفة اليوم لتحديد عمر الجنين ما زالت تقريبية، سواء ما اعتمد منها على إخبار الحامل ببدء حملها وحصول إلقاحها، أو بتاريخ آخر حيض رأته، وما اعتمد منها على القياسات الطبية؛ فان ذلك كله يدخله احتمال الخطأ[1]؛ لذلك وجب أن تجعل فترة احتياطية قبل تمام المائة والعشرين يوماً تكون حريماً للروح، وسياجاً زمنياً لها، بحيث يعطى الجنين فيها حكم الجنين الذي قطع بنفخ الروح فيه.

وأما تحديد هذه المدة باليوم أو بالأسبوع ونحو ذلك، فإني غير مؤهل له بلا شك، ولكن يمكن تقييدها بقيدين اثنين، وعلى ضوئهما يمكن لأهل الاختصاص تحديدها:

القيد الأول - أن يستبعد من وسائل تقدير عمر الجنين تلك الطرق التي تعتمد على إخبار المرأة؛ لما قد يرد عليه من احتمالات الخطأ والتضليل وإنما ينبغي أن يعتمد على أدق الوسائل العلمية في تحديد ذلك، ولا بأس بأن يستأنس بإخبار المرأة دون الإعتماد عليه.

القيد الثاني - أن لا يكون خلاف بين أهل الاختصاص في عدم إمكان وقوع خطأ في تقدير عمر الجنين يساوي الفترة الاحتياطية المقترحة أو يزيد عليها، فلو ذهب معظم أهل الاختصاص من الأطباء إلى أن الخطأ في تقدير عمر الجنين في الأشهر الأربعة الأولى قد يصل إلى عشرين يوماً ولا يتجاوزها، ورأى بعضهم أن الخطأ قد يتجاوز ذلك، وجب أن لا يؤخذ بها لتحديد فترة حريم الروح، ولكن يجب أن يؤخذ بالحد الأعلى الذي لا خلاف حوله.

وقد يقال: إن الأحكام العملية تبنى على غلبة الظن كما قرر علماء الأصول[2]، والوسائل العلمية الدقيقة مع المعلومات التي تعطيها الأم عن بدء الحمل تكفي لتوليد غلبة ظن قوي بصحة عمر الجنين، وينبغي أن تبنى عليها الأحكام، وأن لا ينظر إلى الحالات الشاذة التي قد يحدث فيها الخطأ.

---

(١) انظر كتاب خلق الإنسان بين الطب والقرآن - محمد على البار ص٤١١ وما بعدها، وانظر أيضا في كيفية تقدير عمر الجنين كتاب «تطور الجنين وصحة الحامل» - محيى الدين العلبي ص٢٢٣ وما بعدها.

(٢) انظر كتاب «المنخول من تعليقات الأصول» لأبي حامد الغزالي ص٣٢٧

والجواب أن مجال الأرواح البشرية من المجالات التي تراعى فيها الشبهات، ويكون لها أثر في تغيير الأحكام لصالح الإبقاء على تلك الأرواح، والخطأ في تقدير عمر الجنين في هذا المقام قد يؤدي إلى إزهاق روح نفخت في ذلك الجنين الذي وقع الخطأ في تقدير عمره، ووجود احتمال هذا الخطأ مهما كان ضعيفاً يعتبر شبهة محرمة. ومن المعلوم أن مبدأ اعتبار الشبهات في الأحكام مبدأ مسلم به في باب العقوبات الشرعية المقدرة، حيث تقوم فيها غلبة الظن على وقوع موجباتها، فيهدر هذا الظن القوي، ويعتبر الاحتمال الضعيف، ويدرأ العقاب الشديد عن المجرم؛ فإذا كان كذلك فإن الأخذ بهذا المبدأ والاحتياط لروح الجنين أولى؛ لأن الجنين هنا على فرض وقوع الخطأ في تقدير عمره، وسبق نفخ الروح فيه، إنسان معصوم، ولم يرتكب شيئاً يستوجب العقاب، فالاحتياط له أولى؛ فلا ينبغي أن يقال بجواز إسقاط الجنين لأي عذر أو مصلحة إلا إذا حصل اليقين بأن الروح لم تتصل بجسده بعد، وأنه لم يبلغ مائة وعشرين يوماً، وحيثما قال الأطباء: إن هنالك احتمالاً - مهما كان ضعيفاً - ببلوغ الجنين ذلك العمر، فيجب استثناؤه من حكم الجواز.

هذا وقد انتبه أحد فقهاء الشافعية لهذا المعنى، وهو بصدد الكلام عن حكم الإجهاض، ورأى أن الأصل وإن كان إباحة الإجهاض قبل نفخ الروح فإنه ينبغي أن يحرم في الأيام الأربعين السابقة لنفخ الروح، واقتصر في الاستدلال لذلك بأن هذه الفترة ينبغي أن تعتبر حريماً للروح[1].

فإذا اتفق أهل الاختصاص على تحديد المدة الاحتياطية أضيفت هذه المدة إلى عمر الجنين الذي تدل عليه الوسائل العلمية، فإذا بلغ الناتج مائة وعشرين يوماً عومل هذا الجنين معاملة الآدمي الحي، وحرم إسقاطه واستخدامه في زراعة الأعضاء والتجارب العلمية.

وأما إذا لم تتفق الأوساط الطبية على تحديد مدة الاحتياط فإنا نميل إلى ما ذهب إليه ذلك الفقيه الشافعي من اعتبار مرحلة المضغة كلها حريماً للروح، ومعاملة الجنين فيها كما لو بلغ مائة وعشرين يوماً بالفعل، وتحريم مساسه بأي أذى. ومهما كان في هذا التحديد من المبالغة، فإنه خير من وقوع خطأ واحد تذهب فيه روح آدمي؛ فإنه من قتل نفساً بغير نفس فكأنما قتل الناس جميعاً. والخطأ في تفويت

---

(١) صاحب هذا الرأي: هو الرملي، ذكره في نهاية المحتاج جـ٢ ص٤١٦.

المصالح التي يتوقع تحقيقها من استخدام الأجنة في الزراعة والتجارب أهون في ميزان الله تعالى من الخطأ في إزهاق روح الآدمي.

٢ ـ ومن الأمور الواقعية التي تستحق أن يأخذها الباحث بعين الاعتبار ـ وهو يبحث عن الحكم الشرعي لاستخدام الجنين في زراعة الأعضاء والتجارب العلمية: المرحلة التطورية التي يكون الجنين قد وصل إليها بحسب إفادة الأطباء، بحيث تكون المصالح التي توضع في مقابلة إسقاط الجنين متناسبة مع المرحلة التي وصل إليها في تطوره الجسدي، وقربه أو بعده من لحظة كمال التخلق حيث تتصل به الروح مباشرة بحسب سنة الله عز وجل، فينبغي أن تكون المصالح التي تبيح إسقاط الجنين في مراحله القريبة من لحظة نفخ الروح قبل الدخول في مدة حريمها في مرتبة أعلى من تلك التى تبيح إسقاطه في المراحل البعيدة عن تلك اللحظة.

وتأصيل ذلك أن الجنين قبل نفخ الروح فيه مخلوق حي في طور الإعداد لاستقبال الروح الإنسانية، والشأن في كل شيء يعد لغيره أن تتعاظم قيمته مع اقترابه من نقطة الكمال الإعدادي، كالبيت يعد لساكنه، يكون إعداده على مراحل، وكلما اقترب من لحظة التهيئة التامة كلما غلت قيمته، وكلما ابتعد عنها تناقصت؛ فالجنين في مرحلة المضغة يكون أعلى قدراً وأعظم قيمة منه في مرحلة العلقة، وهو في هذه المرحلة أعلى قدراً من مرحلة النطفة. وكل مرحلة من هذه المراحل تشتمل على درجات بحسب تقدم الجنين فيها.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن المصالح، وإن صنفها العلماء المسلمون إلى ثلاث رتب هي الضروريات والحاجيات والتحسينيات، فإن كل رتبة منها تتفاوت مصالحها في القدر؛ فليس كل الضروريات سواء، وليس كل الحاجيات سواء، وكذلك التحسينيات.

ولهذا فإن الدقة في التشريع لهذا الأمر تقتضي أن تقسم مصالح استخدام الأجنة في زراعة الأعضاء والتجارب العلمية على المراحل التطورية للجنين قبل أن تنفخ فيه الروح، ويمكن بقيام تعاون جدي بين علماء الشرع وعلماء الطب المسلمين، ودراسة متعمقة من الناحيتين العملية والنظرية، تصنيف تلك المصالح بصورة تفصيلية ودقيقة إلى فئات وزمر، على أساس ما يدفع بها من حرج عن الناس، وتصنيف مراحل الجنين على أساس ما يطرأ عليه من تغيرات هامة، ثم تقسيم فئات

المصالح وزمرها على مراحل الجنين قبل نفخ الروح، بحيث لا يصح إسقاطه في مرحلة من تلك المراحل إلا بالزمرة المخصصة له من المصالح أو بالزمرة الأعلى.

والذي نستطيع قوله في غيبة ذلك التصنيف المأمول: إن الجنين في مرحلة المضغة إذا استثنينا منها المدة الاحتياطية[1] (حريم الروح) ينبغي أن يراعى لجواز استخدامه في زراعة الأعضاء وإجراء التجارب العلمية أن تكون المصالح المراد تحقيقها في مرتبة الضروريات، كإنقاذ مريض من مرض مهلك، أو مرض متلف لأحد الأعضاء الهامة، أو مرض مزمن يجعل حياة المريض صعبة محرجة، ولا علاج لهذه الأمراض سوى أخذ بعض أجزاء الأجنة الحية.

وذلك لما يذكر الأطباء أن الجنين إذا بلغ أول هذه المرحلة اكتمل تكوينه الجسدي بما في ذلك دماغه، وأن ما يجري عليه بعد ذلك من التطور إنما هو من قبيل نضج الأعضاء المتكونة، ولا تحدث له إضافات جسدية جوهرية[2].

وأما في مرحلة العلقة، وهي المرحلة المتوسطة من عمر الجنين قبل نفخ الروح ـ ومدتها أربعون يوماً ـ فيمكن أن يشترط لجواز استخدام الجنين فيها لزراعة الأعضاء والتجارب العلمية، أن تكون المصالح المراد تحقيقها لا تقل عن مرتبة الحاجيات التي تنزل منزلة الضروريات؛ وذلك لأن هذه المرحلة، وإن لم يتم فيها تكون أعضاء الجنين، فإنها تتسم من أولها إلى آخرها بالنشاط التخلقي في جسد الجنين وبناء الأعضاء شيئاً فشيئاً[3].

وأما مرحلة النطفة، وبخاصة قبل علوق الجنين بجدار الرحم فيمكن الاكتفاء فيها بالحاجيات لإباحة الانتفاع به.

٣ ـ وهنالك اعتبارات أخرى تقتضي تسييج ما ذكرنا من جواز الاستفادة من الأجنة المجهضة بشروط موضوعية وقيود تنفيذية، سنرجيء ذكرها إلى المطلب التالي؛ لأن كثيراً منها يشترك فيه حكم هذه الصورة وأحكام الصور الأخرى التي سنتعرض لها في الفرعين الثاني والثالث من هذا المطلب.

---

(١) مدة مرحلة المضغة أربعون يوما تسبق نفخ الروح. فإذا فرضت المدة الاحتياطية عشرين يوما كان محل الحكم المذكور في المتن الفترة الباقية من الأربعين (٢٠ يوما)، والتي تقع قبل المدة الاحتياطية.

(٢) خلق الإنسان بين الطب والقرآن ص٣٥٢، ٣٥٣، تطور الجنين وصحة الحامل ص١٣٢.

(٣) تطور الجنين ص١٣٠، ١٣٢.

الفرع الثاني

حكم الانتفاع بالجنين الحي الذى هو خارج رحم أمه ولا يمنع مانع من غرسه فيه

صورة هذه الحالة أن يحدث تكوين الجنين خارج رحم الأم بتلقيح بييضتها في أنابيب الاختبار، ولا يوجد مانع واقعي أو شرعي يحول دون غرسه في رحم أمه، ليواصل تطوره.

والأصل في إتلاف هذه اللقيحة أو تركها حتى تفسد هو التحريم، ما دام الأمر كما افترضنا من عدم وجود المانع الذى يمنع من غرسها في الرحم، ولكن يمكن أن يرخص بإتلافها في سبيل تحصيل مصالح معتبرة، وذلك أن مفاسد إتلاف هذا الجنين تقل كثيراً عما ذكرنا من المفاسد التي تترتب على إسقاط الجنين في الصورة السابقة؛ فهو من جهة في أدنى مراحله الإعدادية؛ لأنه في أبعد مدى عن زمن نفخ الروح.

كما أن إتلافه لا يستلزم كشف العورات، ولا يتسبب بمعاناة جسدية للمرأة التى أخذت منها البييضة، وذلك على فرض أن عملية التلقيح الصناعي لم تجر خصيصا لهذا الغرض، وإنما لغرض غرس اللقحية في رحم المرأة صاحبة البييضة، ثم بدا لذوي اللقيحة أن يتبرعا بها لغرض الزراعة أو التجارب.

وفي الوقت ذاته فإن أهل الاختصاص يذكرون أن طائفة من المصالح التي ذكرت في الصورة السابقة يمكن تحصيلها أيضا باستخدام مثل هذا الجنين[1].

لذلك فإن حكم التصرف فيها لهذا الغرض هو الجواز كما في الصورة السابقة، ما دامت المصالح التي يراد تحصيلها لا تقل عن مرتبة الحاجيات، ولا تتدانى إلى مرتبة التحسينيات أو مرتبة التزين والفضول. وذلك مع مراعاة القيود والشروط التي سنذكرها في المطلب التالي.

---

(١) انظر: بحث «البويضات الملقحة الزائدة عن الحاجة» للدكتور مأمون الحاج، منشور في الثبت الكامل لندوة «الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية» ص٤٥٢ - ٤٥٥.

الفرع الثالث

حكم الانتفاع بالجنين الذي لم تنفخ فيه الروح إذا كان ميتا حقيقة أو حكما

سبق أن الجنين قبل نفخ الروح فيه لا يوصف بأنه آدمي، ولكنه يكون حيا إذا وجدت فيه قوة النمو والتطور، ويكون ميتاً إذا فقد تلك القوة، وقد سبق الكلام عن حكم استخدام الجنين الحي، وفي هذا الفرع نبين حكم استخدام الجنين الميت :

وما دام الجنين في هذه الصورة لم يسبق اتصال الروح به، فإن المقصود بموته صيرورة خلايا جسده عاجزة عن النمو والاغتذاء والانقسام. ومثل هذا لا يمكن أن يستفاد منه في زراعة الأعضاء، وأغلب الظن أنه غير مجد في الأبحاث أيضاً؛ لأن زراعة الأعضاء والأجزاء يستلزم أن تكون أنسجة الجنين حية، كما يرى أهل الاختصاص[1].

وعلى أية حال فإنه إذا احتيج إلى مثل هذا الجنين في بعض الأبحاث، فإنه لا يوجد شرعاً ما يمنع من الاستفادة منه، ولا يشترط لذلك إلا أن يرجى النفع من البحث في خلاياه، وأن لا يكون عبثاً.

وهنالك صورة أخرى تلحق بالصورة المذكورة، ولكن مجال الانتفاع بالجنين فيها أوسع، وبخاصة في التجارب العلمية، وهي أن تكون خلايا الجنين حية، ولو غرس في الرحم لنما وتطور، ولكن يوجد مانع واقعي أو شرعي يمنع من غرسه في رحم أمرأة، كما في اللقائح التي تزيد عن الحاجة في مشاريع أطفال الأنابيب، ولا يمكن غرسها في رحم صاحبة البييضة لسبب من الأسباب.

وكذلك الجنين الذي سقط من رحم أمه والطب عاجز عن إعادته إليه بالرغم من بقاء الحياة في خلايا جسده. فقد تقدم في مطلب سابق أن التصرف بمثل هذا الجنين بما يؤدي إلى فساد خلاياه لا يعد إتلافاً له؛ لأنه غير صالح لتحقيق المقصود من خلقه، وهو الوصول إلى الوضع الذى تحل الروح فيه، ومصيره المحتوم هو التوقف عن النمو قبل نفخ الروح.

---

(١) بحث «استخدام الأجنة المجهضة» محمد علي البار ص٩

مكتبة تخصصية
فقه وأصول

واستخدام الجنين في هذه الصورة لزراعة الخلايا والأنسجة وفي التجارب العلمية حكمه كحكم استخدام الجنين في الصورة السابقة؛ لأنه يعتبر ميتاً حكماً، وإن كانت خلايا جسده حية في الحقيقة.

المطلب الرابع

شروط الانتفاع بالأجنة التي لم تنفخ الروح فيها في زراعة الأعضاء والتجارب العلمية

لما كانت الأحكام التي توصلنا إليها مبناها في الجملة على الموازنة بين المصالح والمفاسد، ولما كان الأصل الذي رجحناه في حكم إجهاض الجنين قبل نفخ الروح، والإضرار به بأي أسلوب من غير مصلحة راجحة: هو التحريم، فإنا نرى أن القول بتلك الأحكام لابد من أن يكون مشروطاً ببعض الشروط، ومقيداً ببعض القيود التي يفرضها التطبيق السليم لقاعدة الترجيح بين المفاسد والمصالح، وتفرضها أيضاً بعض المباديء والقواعد الشرعية، وفيما يأتي نفصل هذا الإجمال:

١ ـ يشترط أولاً:

أن يغلب على الظن تحقيق مصالح معتبرة للآدمي الذي ينقل إليه جزء الجنين أو للمجتمع من إجراء التجارب على الجنين، وأن يكون فوات هذه المصالح أخطر من مفسدة إتلاف الجنين بحسب المعايير التي تقدم ذكرها. ولا يتحقق هذا بمجرد الشك، ولابد من قناعة أهل الاختصاص به.

ويستثنى من هذا الشرط الصورة التي يكون فيها الجنين ميتاً حقيقة بتلف خلاياه أو حكماً بأن تكون خلاياه حية ويمنع من نموه وتطوره مانع واقعي أو شرعي، كاللقائح الزائدة عن الحاجة في مشاريع أطفال الأنابيب. وإنما اختلفا عن الجنين الحي الذي يكون في وضع يمكنه معه التطور والنمو؛ لأن الأصل في الجنين الصالح تحريم إفساده والاباحة فيه من باب الرخصة، وهي خلاف الأصل، ولا يصار إليها إلا عندما يغلب على الظن تحقيق مصلحة أعلى. وأما في الجنين الفاسد حكماً أو حقيقة فالأصل هو الجواز؛ لأن الفعل ليس فيه إفساد ولا إتلاف، ويكفي أن يكون في استخدامه نفع معتبر.

٢ ـ والشرط الثاني :

هو أن لا توجد طريقة أخرى لتحقيق المصالح المبتغاة تكون خالية من المفاسد أو ذات ضرر أقل مما ذكرنا، فإذا أمكن العلاج بغير إتلاف الجنين الحي بقي العمل غير مشروع. وكذلك إذا كان من الممكن تحقيق النتائج العلمية المرجو تحقيقها باستخدام غير جنين الآدمي، كأجنة الحيوانات.

كذلك لا يجوز استخدام الأجنة الحية في مراحل عليا من تطورها إذا أمكن تحقيق المطلوب باستخدام أجنة في مراحل أدنى؛ فلا يصح استخدام جنين في مرحلة المضغة إذا أمكن واقعيا وعلمياً تحقيق المقصود باستخدام جنين في مرحلة العلقة أو النطفة، ولا استخدام جنين في مرحلة العلقة إذا أمكن استخدام جنين في مرحلة النطفة ولا استخدام جنين في مرحلة النطفة تعلق بجدار الرحم إذا أمكن استخدام جنين لم يتعلق بعد بذلك الجدار، ولا استخدام جنين في الرحم إذا أمكن استخدام لقيحة خارج الرحم ولا إستخدام لقيحه خارج الرحم يمكن غرسها في رحم الأم إذا امكن تحصيل المصلحة المقصودة من استخدام لقائح حية لا يمكن غرسها لمانع شرعي او واقعي.

وهكذا فإن إباحة استخدام الأجنة مشروطة بهذا التدرج. وأصل هذا الشرط ما اتفق عليه العلماء من أن قاعدة الأخذ بأعظم المصلحتين مشروطة بعدم إمكان تحقيقهما جميعاً[1]، وما اتفقوا عليه أيضاً من أن الضرورات والحاجات تقدر بقدرها إذا اقتضت مراعاتها ارتكاب فعل محرم في أصله[2].

٣ ـ والشرط الثالث :

أن يكون استخدام الجنين بإذن أبويه ورضاهما كليهما؛ وذلك لأن الجنين إذا كان في بطن امه استلزم استخدامه الاضرار بها ، وان كان ضرراً يمكن استدراكه، فلابد من إذنها، ولابد من إذن والد الجنين أيضا؛ لأن في ذلك تفويت فرصة تكوّن الولد له. ويستذكر هنا ما أشرنا إليه في المطلب السابق من أن حاجة الإنسان إلى الولد قد ترتفع إلى رتبة الضروريات إذا كان يرغب في تحقيقها، ولا يأذن بتفويتها فإن أذن تدنت رتبتها.

---

(١) قاعد الأحكام جـ١ ص٩٨.
(٢) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٨٦.

وإذا كان الجنين حيا خارج الرحم، ولا مانع يمنع من غرسه فيه، فيشترط ذلك أيضاً لما ذكرنا من أهمية حاجة الإنسان إلى الولد إذا رغب فيه.

وإذا كان الجنين حياً خارج الرحم، ولا يمكن غرسه في رحم صاحبة البييضة، ويمكن في رحم غيرها؛ فلأن هذا الإمكان يصلح لتكوّن خشية في نفس الأبوين من استغلال لقيحتهما وزراعتها في رحم امرأة أخرى، وتسرب نسلهما إلى غيرهما، فهذه مفسدة نفسية معتبرة، ولكنها دون ما ذكرنا من مفاسد الصورتين السابقتين.

غير أنه في هذه الحالة الأخيرة قد يتجاوز عن شرط الإذن إذا كان الأخذ من الجنين ضرورياً لتحقيق شفاء من مرض مستعص أو لإنقاذ آدمي من الهلاك؛ لأن الإذن في حالة الضرورة ليس بشرط إذا لم يكن المحظور المرتكب لدفعها واقعاً في رتبة الضروريات أيضاً.

وكذلك لا يشترط الإذن إذا امتنع جميع الناس عن السماح بإجراء التجارب العلمية على لقائح لا فائدة منها لذويها؛ لأن تحقيق المصالح التي يذكرها الأطباء لهذه التجارب من باب فروض الكفاية بالنسبة للمجتمع، فيجب العمل لتحقيقها، فيلغى اعتبار الإذن فيما يقع من الحالات أولاً، فإن تحققت الكفاية به عاد الأمر إلى اعتبار الإذن فيما يقع من الحالات أولاً، فإن تحققت الكفاية به عاد الأمر إلى اعتبار الإذن لتحقيق المزيد من المعارف النافعة، وإلا بقي الحال على عدم اشتراطه حتى تتحقق الكفاية.

٤ ـ والشرط الرابع :

يقتضيه الاحتياط للأنساب من الاختلاط، وهو أن يكون الجزء الذي يؤخذ من الجنين لزراعته مما لا يؤدي نقله إلى تلك المفسدة العظيمة.

وبناء على هذا الشرط لا يحل أخذ خصية الجنين أو مبيضه لزراعته في شخص آخر؛ لما يقرره أهل الاختصاص من أن الحيوانات المنوية والبييضات تتكون من خلايا الخصية ذاتها، والمبيض ذاته، بحيث إذا نقلت الخصية فإن الحيوانات المنوية تتكون من خلايا تلك الخصية المنقولة، فتكون نسبتها إلى الجنين صاحب الخصية،

وكذلك الحال في المبيض[1]. والشرع قد حرم كل ما يؤدي إلى نسبة الولد إلى غير صاحب المنيِّ أو غير صاحبة البيضة، فيكون الأخذ في هذه الحالة محرماً.

وأغلب الظن أن غير هذين العضوين يجوز أخذهما من الجنين لزراعتهما في شخص آخر.

حكم زراعة بعض خلايا الجهاز العصبي المأخوذة من الأجنة :

قد يثار ـ في هذا المقام ـ تساؤل حول جواز نقل الخلايا العصبية المأخوذة من الجنين لعلاج بعض الأمراض المستعصية.

ويغلب على ظني أن هذه الخلايا كبقية خلايا الجسد وأعضائه سوى ما استثنينا قبل قليل. ولا نظن أنه يرد هنا ما أورده بعض الباحثين من أن غرس خلايا عصبية في الجهاز العصبي أو في الدماغ قد يؤثر على شخصية المتلقي بحجة أن التفكير والعاطفة والارادة وغيرها من المعاني مركزها في الدماغ، كما يقرر العلم التجريبي في الوقت الراهن.[2]

وذلك أن علماء الإسلام قد قرروا ـ كما سبق بيانه ـ أن الذى يؤثر في الجسد الإنساني، وينتج عنه تصرفات الإنسان هو مخلوق عاقل نفخه الله في ذلك الجسد اسمه الروح، وأن كل نشاط اختياري يقوم به الإنسان هو أثر من آثار الروح، وأن كل ما في العالم من الآثار الإنسانية إنما هو من تأثير الأرواح بواسطة الأبدان التي تعلقت بها؛ فالأبدان آلات للأرواح وجنود لها[3].

وأما العلماء الماديون، فإنهم لا يبحثون إلا في المحسوس، ولا يعترفون إلا بنتائج هذا البحث المادي، فإذا أرادوا تفسير أي نشاط يقوم به الإنسان تتبعوا ما يحدث لأجزاء الجسم المحسوسة عند ممارسة هذا النشاط، ولاحظوا مختلف

---

(١) انظر: بحث «غرس الأعضاء في جسم الإنسان» ـ محمد أيمن صافي ص١٣، وبحث «انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر» ـ محمد علي البار ص١٨، وله أيضا بحث «زرع الغدد والأعضاء التناسلية» ص٧ وما بعدها وانظر أيضا بحث «إمكانية نقل الأعضاء التناسلية في المرأة» ـ طلعت أحمد القصبي ص٤، ٥.

(٢) انظر بحث «انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر» ـ محمد علي البار ص١٩ وقارن مع بحث الدكتور مختار المهدي «زراعة خلايا المخ» ص٩.

(٣) كتاب الروح لابن القيم ص٢٤٢، ٢٨٥. شرح العقيدة الطحاويه ص٣٨١،

التطورات والأفعال وردود الأفعال المحسوسة التي تقوم بها أعضاء الجسم المختلفة، فإذا انتهى بهم المطاف إلى آخر نشاط حيوي يقع تحت آلاتهم، نسبوا إلى العضو الذي صدر عنه هذا النشاط الأخير التصرف الذي قام به الإنسان.

وهكذا عندما اكتشفوا أن المخ هو العضو الأخير الذى ينفعل بأنواع من الانفعالات لكل تصرف يصدر عن الإنسان نسبوا إليه كل تصرف إنساني ماديا كان أو غير مادي.

والحقيقة أنهم قد يكونون على حق في تفسير جميع الخطوات المادية التي تتم داخل الجسد عند قيام الإنسان بتصرف ما، فهذا مجالهم وهم أدرى به.

ولكن الذي لا يقرون عليه أن ينسبوا النتائج النهائية إلى العضو المادي الذي كانت فيه خاتمة الانفعالات المادية قبل صدور ذلك التصرف، دون النظر في مدى التناسب بين ماهية ذلك العضو وخصائصه الخلقية وبين طبيعة الأنشطة التي نسبوها إليه؛ وذلك أن جميع التصرفات الإرادية الصادرة عن الإنسان فيها عنصر معنوي غير مادي هو الإرادة، والذي تدل عليه سنن الحياة ومعهودات الكون أن المادة لا يمكن أن تنتج المعاني، وإنما ينتج عن المادة مادة مثلها. ولابد من أن يكون هناك مخلوق غير مادي حي عاقل مريد خلقه الله في جسد الإنسان، تصدر عنه جميع المعاني التي لا يمكن نسبتها إلى المادة.

صحيح أن المخ وبقية أعضاء الجسد تختلف عن الأجهزة المادية الجامدة، بأنها تتكون من خلايا حية تنمو وتتطور وتموت، ولكن هذه الحياة غير عاقلة، وهي عينها حياة الجنين قبل نفخ الروح، وهى عينها حياة القلب النابض المقلوع من جسد الإنسان المحفوظ تحت ظروف معينة.

وبناءً على هذا التصور في مبدأ نشوء التصرفات الإرادية عند الإنسان، فإن أغلب ظني أن نقل بعض الخلايا العصبية إلى الدماغ أو الجهاز العصبي لا ينقل معه أي مقوم من مقومات الشخصية، كالعقائد والعواطف والفكر والارادة والشعور، وإنما يثمر تحسناً في عمل الدماغ المستفيد، كما يثمر نقل العين تحسناً في الإبصار، فيصبح الدماغ أفضل استجابة لأوامر الروح التي خص الله بها صاحب هذا

الدماغ. والدماغ في هذا كبقية أعضاء الجسد[1]؛ لأن علاقة الجميع بالروح واحدة من حيث النوعية، وهي علاقة الجندي المطيع بالقائد الآمر الناهي، وإن كانت علاقة الدماغ بالروح أعظم من حيث الأهمية؛ لأن سيطرة الروح على الجسد كله إنما هي بوساطته.

وبناءً على ما تقدم فاني لا أرى مانعاً يمنع من نقل خلايا الجنين العصبية وغرسها في جهاز عصبي أو دماغ لإنسان محتاج ما دام ذلك ضمن الشروط السالفة الذكر.

---

(١) وهذا ينطبق أيضا على الخصية والمبيض، ولكن حرم نقلهما لمعنى آخر لايوجد في سواهما من الأعضاء، وهو أن الشرع شدد في الاحتياط للأنساب، فقصر طريقة التناسل المشروعة على صورة واحدة، وهي أن يكون النسل قد تكون من اتحاد منوي رجل وبيضة امرأة أثناء قيام علاقة الزوجية بينهما، وحرم أية طريقة أخرى. فإذا نقلت خصية رجل لآخر، ثم عاشر المتلقي زوجته انتقل اليها منوي مصدر تلك الخصية المنقوله والأمر بعد ذلك يتوقف على تحديد من ينسب إليه ذلك المنوي أهو المتبرع أم المتلقي؟ فإن كان للأول وقع المحظور الشرعي؛ لأن النسل عندئذ سيتكون من منوي رجل غريب عن المرأة صاحبة البيضة، وليس بينهما العلاقة الشرعية علاقة الزوجية.

والأطباء كلهم متفقون على أن ذلك المنوي ينسب إلى الأول، بناء على أنه يتكون من الخصية مباشرة، ويتم تصنيعه من موادها الأولى، ولا تحتاج إلى أية مواد خارجية تدخل في تصنيع النطاف الذى يحتوي على الحيوانات المنوية. وبناء على أن الصفات الوراثية الموجودة في الحيوانات المنوية الناتجة من الخصية المنقولة إنما تتبع المتبرع لا المتلقي، ولأن تلك الصفات لا تتغير بعد نقلها بحيث تصبح تابعة للمتلقي، بل تظل تتبع المتبرع؛ لأن مصدر تلك الصفات، وهو ما يسمى بالجينات، يجعل الله فيها برنامجاً محدداً منذ البداية، أي عندما خلقها في الجنين، ولا يحدث أي تغيير في برنامجها، وإن نقلت إلى شخص آخر. ومثل ذلك يمكن أن يقال في المبيض (انظر بحث : غرس الأعضاء في جسم الإنسان) للدكتور محمد أيمن صافي ص١٣، وبحث الدكتور محمد علي البار» زرع الغدد التناسية والأعضاء التناسلية» ص٧، ٩. وبما تقدم يتضح أن هذين العضوين : الخصية والمبيض يختلفان عن بقية أعضاء الجسد بما فيها الدماغ؛ فإن أية معاشرة جنسية يقوم بها من تلقى بعض الخلاياة العصبية أو أي عضو آخر لا يخشى أن تكون سببا في خلط الأنساب. كما أن النقل ذاته لا يتسبب في نقل الأفكار والمشاعر والعقائد كما أسلفنا، فلا يرد عليها ما قيل آنفا عن الخصية والمبيض.

٥ ـ والشرط الخامس :

يقتضيه الاحتياط أيضاً لبعض المقاصد الشرعية؛ فإنه لما كان الجنين ـ وإن لم تنفخ فيه الروح ـ أصلاً للآدمي، وكان التصرف فيه في الزراعة والتجارب قد يتخذ ذريعة لأعمال تتنافى مع مقاصد الشارع، ولا يكون الهدف من ذلك التصرف ما ذكره الأطباء من المصالح المعتبرة، كأن تستعمل أجزاء الجنين للتجارة، مما يتنافى مع كرامة الآدمي بامتهان أصله ومادته، وكأن تستعمل اللقائح الزائدة في مشاريع أطفال الأنابيب استعمالاً يؤدى إلى اختلاط الأنساب، كأن تزرع في رحم امرأة أجنبية، وقد تباع لأجل هذا الغرض. وكأن تستعمل تلك اللقائح في بحوث غير جادة ولا هادفة ولا حاجة إليها. لما كانت هذه الاستعمالات وغيرها مما يتنافى مع مقاصد الشرع ممكنة الوقوع، فإن إباحة استخدام الأجنة في مجال زراعة الأعضاء والتجارب العلمية ينبغي أن تحاط بجملة من القيود التنفيذية، فلا يسمح بذلك إلا لمراكز محددة ومتخصصة ومراقبة بأجهزة فعالة، بحيث لا يدخلها شيء من الأجنة ولا يخرج منها إلا أن يكون تحت نظر المراقبين.

المطلب الخامس

ما ينبغي أن يكون عليه حكم الانتفاع بالأجنة عند من ينكرون الروح

تقدم أن الذين ينكرون الروح أو يعترفون بها وينكرون آثارها يعتبرون الجنين إنساناً من أول لحظة يتكون فيها، فإن كان فيه حياة التطور والنمو فهو إنسان حي عندهم، فإن ذهبت منه تلك الحياة كان آدميا ميتاً.

وتقتضي هذه النظرة للجنين أن يكون التصرف فيه بما يذهب منه حياته الطبيعية عملاً غير جائز؛ لأنه يكون قتلاً لآدمي حي، وقتل الآدمي لا مسوغ له إلا في حالة العقاب، والجنين ليس محلاً للعقاب مطلقا.

وينبغي أن لا يختلف هذا الحكم عند أصحاب تلك النظرة بين لقيحة عمرها لحظات، وجنين عمره تسعة أشهر؛ حيث يزعمون أن الجنين يكتسب إنسانيته بمجرد تكونه.

فإذا كان الجنين قد فقد حياته التي يتمكن بها من النمو والتطور وجب على أصحاب ذلك التصور أن يعتبروه إنساناً ميتاً، وينبغي عندئذ أن يعامل معاملة الآدمي الميت.

بل إن هذا التصور يقتضي أن لا يسمح بتلقيح بييضات تزيد عن الحاجة، كما يصنع الآن في مشاريع أطفال الأنابيب، حيث يلقح في المعمل أكثر من ثلاث بييضات فيغرس بعضها، ويبقى الزائد احتياطاً لعدم نجاح العملية، فإن نجحت بقيت اللقائح الزائدة ليس لها مصير إلا فقدان الحياة، فيكون هذا تسبباً في قتل آدمي بناء على تلك النظرة.

بل ذهب بعض العلماء الغربيين إلى أنه لا يجوز تجميد اللقائح في البرادات؛ لأنها كائنات بشرية، ولا يجوز سجنها بهذه الطريقة وتعريض حياتها للخطر؛ فقد جاء في صحيفة الشرق الأوسط (العدد ٣٩١٠ ـ عام ١٩٨٩م) ما نصه: (اعتبر مدير المعهد الوطني الفرنسي للأبحاث العلمية البروفيسور جيروم لوجون أن وضع كائنات بشرية صغيرة في مكان شديد البرودة وحرمانهم من الوقت يضعهم في وضع حياتي معلق شبيه بأوضاع معسكرات الاعتقال).

وهذا الذي ذهب إليه هذا العالم متلائم مع تلك النظرة للجنين والإنسان، والتي لا تعترف باتصال الروح بالجسد في فترة من فترات تطور الجنين، والتي يترتب عليها اعتبار الجنين إنساناً من أول لحظة يتم فيها اتحاد المنوي مع البيضة، فإن الإنسان ينبغي أن يعامل معاملة واحدة لا تختلف سواء أكان صغيراً لا يرى بالعين المجردة أو كبيراً.

وأما الذين لا يعترفون بالروح أولا يرتبون على الاعتراف بها أي أثر، ويعتبرون الجنين إنساناً من بدء تكونه، ثم يجيزون تبريده، وتوقيف نموه، واسقاطه لأخذ أعضائه، أو لإجراء التجارب عليه، ويجيزون التسبب في موته بأية وسيلة، فهؤلاء متناقضون مع أنفسهم.

مراجع البحث

مرتبة بحسب حروف الهجاء

١ ـ إجراء التجارب على الأجنة المجهضة : بحث للدكتور محمد علي البار مقدم إلى الندوة الفقهية الطبية الخامسة ـ ٢٣ ـ ٢٦ اكتوبر ـ الكويت.

٢ ـ إجهاض الأجنة المريضة وراثيا أو المشوهة خلقيا ـ مقال للدكتور نجم عبدالله عبد الواحد منشور في مجلة المجتمع ـ العدد ٩٣٥ ـ السنة العشرون ـ ٣/١٠/١٩٨٩م.

٣ ـ أحكام القرآن ـ ابن العربي ـ الطبعة الأولى ـ دار إحياء الكتب العربية.

٤ ـ أحكام القرآن ـ أبو بكر الرازي الجصاص ـ مطبعة الأوقاف الإسلامية بدار الخلافة.

٥ ـ إحياء علوم الدين ـ أبو حامد الغزالي ـ مطبعة الحلبي ١٩٣٩م.

٦ ـ الإستفادة من الأجنة المجهضة أو الزائدة عن الحاجة في التجارب العلمية وزراعة الأعضاء ـ بحث للدكتور مأمون الحاج علي إبراهيم، مقدم إلى الندوة الفقهية الطبعة الخامسة ٢٣ ـ ٢٦ اكتوبر ـ الكويت.

٧ ـ الأشباه والنظائر لابن نجيم ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٩٨٥م.

٨ ـ الأشباه والنظائر للسيوطي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٩٨٣م.

٩ ـ إمكانية نقل الأعضاء التناسلية في المرأة ـ بحث للدكتور طلعت أحمد القصبي مقدم إلى الندوة الفقهية الطبية الخامسة : ٢٣ ـ ٢٦ اكتوبر ـ الكويت.

١٠ ـ الإنصاف ـ المرداوي ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٨٠م.

١١ ـ انتفاع الإنسان بأعضاء جسم انسان آخر حيا أو ميتا ـ بحث للدكتور محمد علي البار مقدم إلى مجموعة الفقه الإسلامي عام ١٩٨٧م.

١٢ ـ بدائع الصنائع ـ علاء الدين الكاساني ـ الطبعة الثانية ـ دار الكتاب العربي بيروت عام ١٩٨٢م.

١٣ ـ بداية الحياة الإنسانية ـ بحث للدكتور المختار المهدي منشور في الثبت الكامل لأعمال ندوة الحياة الإنسانية ـ بدايتها ونهايتها في المفهوم الإسلامي ـ ١٥ يناير ١٩٨٥ ـ الكويت.

١٤ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد - ابن رشد الحفيد - نشر مكتبة الكليات الأزهرية - مصر ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
١٥ - البويضات الملقحة الزائدة عن الحاجة ماذا نفعل فيها؟ بحث للدكتور مأمون الحاج علي ابراهيم منشور في الثبت الكامل لأعمال ندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية - ١٨ ابريل ١٩٨٧م - الكويت.
١٦ - التاج والإكليل - محمد بن يوسف الشهير بالمواق - مطبوع على هامش مواهب الجليل - الطبعة الثانية - دار الفكر - بيروت.
١٧ - التبيان في أقسام القرآن - ابن قيم الجوزية - دار المعرفة - بيروت ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
١٨ - تحفة الحبيب على شرح الخطيب - البجيرمي - طبعة دار الفكر - ١٩٨١م.
١٩ - التسهيل لعلوم التنزيل - محمد بن أحمد جزى الكلبي - دار الكتاب العربي بيروت ١٩٧٣م.
٢٠ - التشريع الجنائي الإسلامي - عبد القادر عودة - نشر مؤسسة الرسالة - بيروت ١٩٨١م.
٢١ - تطور الجنين وصحة الحامل - الدكتور محيي الدين طالو العلبي - طبع ونشر دار ابن كثير - بيروت الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.
٢٢ - تفسير القرطبي - محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي - دار إحياء التراث العربي - بيروت.
٢٣ - التفسير الكبير - الفخر الرازي - نشر عبدالرحمن محمد - القاهرة - الطبعة الأولى.
٢٤ - تفسير الماوردي (النكت والعيون) - نشر وزارة الأوقاف - الكويت.
٢٥ - تنظيم النسل وموقف الشريعة الإسلامية منه - الدكتور عبدالله عبد المحسن الطريقي - الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
٢٦ - تهذيب الأخلاق - أحمد بن محمد المشهور بابن مسكويه - دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة الأولى ١٩٨٥م.
٢٧ - جامع العلوم والحكم - زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن رجب الحنبلي طبع دار المعرفة - بيروت.
٢٨ - حاشية ابن عابدين - الطبعة الثانية ١٩٦٦م، وطبعة دار الطباعة المصرية ١٢٧٢هـ.

٢٩ ـ حاشية البيجوري المسماة «تحفة المريد على جوهرة التوحيد» الشيخ ابراهيم البيجوري.
٣٠ ـ حاشية الجمل على شرح المنهج للشيخ زكريا الأنصاري ـ دار الفكر للطباعة والنشر.
٣١ ـ حاشية الرهوني على شرح الزرقاني ـ محمد بن أحمد الرهوني ـ الطبعة الأولى ـ بولاق عام ١٣٠٦هـ.
٣٢ ـ حاشية قليوبي وعميرة على شرح المحلي ـ دار احياء الكتب العربية لعيسى الحلبي.
٣٣ ـ الحياة الإنسانية : بدايتها ونهايتها في المفهوم الإسلامي ـ الثبت الكامل لأعمال ندوة الحياة الإنسانية المنعقدة بتاريخ الثلاثاء ٢٤ ربيع الآخر ١٤٠٥هـ الموافق ١٥ يناير ١٩٨٥ ـ الكويت.
٣٤ ـ خلق الإنسان بين الطب والقرآن ـ الدكتور محمد علي البار ـ الدار السعودية للنشر والتوزيع ـ الطبعة الخامسة ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
٣٥ ـ الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية ـ الثبت الكامل لأعمال ندوة «الرؤية الإسلامية» المنعقدة بتاريخ السبت ٢٠ شعبان ١٤٠٧هـ الموافق ١٨ ابريل ١٩٨٧م ـ الكويت.
٣٦ ـ رسالة العقل والروح لابن تيمية من مجموعة الرسائل المنيرية ـ ادارة الطباعة المنيرية، نشر محمد أمين دمج ـ بيروت ١٩٧٠م.
٣٧ ـ الروح ـ ابن قيم الجوزية ـ دار الكتب العلمية ـ الطبعة الأولى ١٩٨٢م بيروت.
٣٨ ـ زراعة خلايا المخ ـ مجالاته الحالية وآفاقه المستقبلية ـ بحث للدكتور مختار المهدي مقدم إلى الندوة الفقهية الطبية الخامسة : ٢٣ ـ ٢٦ اكتوبر ١٩٨٩م.
٣٩ ـ زرع الغدد التناسلية والأعضاء التناسلية ـ بحث للدكتور محمد علي البار مقدم إلى الندوة الفقهية الطبية الخامسة : ٢٣ ـ ٢٦ اكتوبر ١٩٨٩م.
٤٠ ـ شرح الأبي على صحيح مسلم ـ أبو عبدالله بن خلف الوشتاتي الأبي المالكي دار الكتب العلمية ـ بيروت.
٤١ ـ شرح العقيدة الطحاوية ـ منشورات المكتب الإسلامي بدمشق ـ الطبعة الثالثة.

٤٢ - شرح فتح القدير - الكمال بن الهمام - طبعة دار صادر - بيروت.
٤٣ - الشرح الكبير لأحمد الدردير مع حاشية الدسوقي - طبعة عيسى الحلبي.
٤٤ - شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل - ابن قيم الجوزية - دار المعرفة - بيروت.
٤٥ - صحيح مسلم بشرح النووي - دار احياء التراث العربي - الطبعة الثانية ١٩٧٢ - بيروت.
٤٦ - صحيفة الشرق الأوسط - العدد ٣٩١٠ - ١٩٨٩ - لندن.
٤٧ - عارضة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي - الحافظ ابن العربي المالكي - دار الكتب العلمية - بيروت.
٤٨ - غرس الأعضاء في جسم الإنسان - بحث للدكتور محمد أيمن صافي مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي ١٩٨٧م.
٤٩ - فتح الباري شرح صحيح البخاري - ابن حجر العسقلاني - طبع دار المعرفة.
٥٠ - فتح العلي المالك - محمد أحمد عليش - طبعة مصطفى الحلبي - ١٩٥٨م.
٥١ - فتح القدير - محمد بن علي الشوكاني - دار الفكر - الطبعة الثالثة ١٩٧٣م.
٥٢ - الفروع - محمد بن مفلح المقدسي.
٥٣ - في ظلال القرآن - سيد قطب - دار الشروق - الطبعة الثامنة ١٩٧٩م.
٥٤ - القصاص - الموسوعة الفقهية - الطبعة التمهيدية - وزارة الأوقاف - الكويت.
٥٥ - قواعد الأحكام في مصالح الأنام - عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي - نشر مكتبة الكليات الأزهرية - دار الشرق للطباعة - ١٩٨٦م.
٥٦ - كشاف القناع - منصور بن ادريس - المطبعة العامرية.
٥٧ - الكليات - الكفوي - طبع دمشق ١٩٨٢م.
٥٨ - اللؤلؤ والمرجان - جمعه محمد فؤاد عبد الباقي - نشر وزارة الأوقاف - الكويت ١٩٧٧م.
٥٩ - لسان العرب - ابن منظور.
٦٠ - المبسوط - شمس الدين السرخسي - مطبعة السعادة بمصر.
٦١ - مجمع الزوائد ومنبع الفوائد - الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي - نشر دار الكتاب العربي - الطبعة الثالثة ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

٦٢ - المجموع شرح المهذب - يحيى بن شرف النووى - نشر مكتبة الارشاد بجدة.
٦٣ - المحلى - ابن حزم الأندلسي - نشر المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع
٦٤ - مختصر تفسير ابن كثير - اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني - دار القرآن الكريم - الطبعة السابعة - بيروت ١٤٠٢هـ/١٩٨١م.
٦٥ - مختصر صحيح مسلم - الحافظ المنذري - نشر وزارة الأوقاف - الكويت - الطبعة الثالثة ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.
٦٦ - مصادر التشريع الاسلامي ومناهج الاستنباط - الدكتور محمد أديب الصالح المطبعة التعاونية ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م.
٦٧ - المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي - أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي.
٦٨ - مصير الأجنة في البنوك - بحث للدكتور عبدالله باسلامه منشور في الثبت الكامل لأعمال ندوة الرؤية الإسلامية لبعض الممارسات الطبية ١٩٨٧م.
٦٩ - المطالب القدسية في أحكام الروح وآثارها الكونية - محمد حسنين مخلوف العدوي المالكي - مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر - الطبعة الثانية ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م.
٧٠ - معارج االقدس في مدارج معرفة النفس - أبو حامد الغزالي - مطبعة السعادة بمصر - الطبعة الأولى - ١٩٢٧م.
٧١ - المغني - ابن قدامة - نشر دار الكتاب العربي - بيروت ١٩٨٣م.
٧٢ - المقدمات الممهدات - ابن رشد الجد - مطبعة السعادة بمصر - أول طبعة.
٧٣ - مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد الحفيد - مطبعة مخيمر - نشر مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٤م.
٧٤ - المنخول من تعليقات الأصول - أبو حامد الغزالي - دار الفكر - دمشق ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.
٧٥ - المنثور في القواعد - بدر الدين محمد بن بهادر الزركشي الشافعي - نشر وزارة الأوقاف - الكويت - الطبعة الأولى - طباعة مؤسسة الفليج.
٧٦ - المنهل العذب المورود - محمود محمد خطاب السبكي - دار احياء التراث العربي - بيروت.

٧٧ ـ الموافقات في أصول الشريعة ـ ابراهيم بن موسى أبو اسحق الشاطبي ـ دار المعرفة ـ بيروت.
٧٨ ـ المواقف ـ عضد الدين الايجي، مطبوع مع شرحه للشريف على بن محمد الجرجاني مطبعة السعادة بمصر ـ الطبعة الأولى ١٩٠٧م.
٧٩ ـ موت القلب أو موت الدماغ ـ الدكتور محمد علي البار ـ الدار السعودية للنشر والتوزيع ـ الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.
٨٠ ـ الموسوعة الفقهية ـ مطبعة الموسوعة الفقهية ـ نشر وزارة الأوقاف ـ الكويت الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ/١٩٨٨م.
٨١ ـ نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار ـ شمس الدين أحمد بن قودر المعروف بقاضي زاده وهو تكملة فتح القدير لابن الهمام ـ طبع مصطفى البابي الحلبي الطبعة الأولى ١٩٧٠م.
٨٢ ـ النزهة المبهجة في تشحيذ الأذهان وتعديل الأمزجة ـ داود بن عمر الأنطاكي. نشر المكتبة الثقافية ـ بيروت.
٨٣ ـ نهاية المحتاج ـ الرملي ـ مطبعة البابي الحلبي بمصر.
٨٤ ـ نيل الأوطار ـ الشوكاني ـ نشر ادارات البحوث العلمية بالسعودية.

حُكْمُ التَّبَرُّعِ بالأعضاءِ في ضوءِ القواعدِ الشرعيةِ والمعطياتِ الطبيةِ

* نشر هذا البحث في مجلة الحقوق، جامعة الكويت السنة الثانية عشرة العدد الثالث، محرم ١٤٠٩هـ - سبتمبر ١٩٨٨م.

تمهيد وتقسيم :-

التبرعُ بالأعضاءِ الآدمية، بأبعادِه المعاصرة، مسألةٌ مستجدّة، ولا يُتوقّعُ أن يكونَ فقهاءُ المسلمين القدامى قد تعرّضوا لبحثِ حكمِها الشرعي؛ ذلك أن هذه المسألةَ وليدةُ ما توصّل إليه التقدمُ العلمي في مجال غرسِ الأعضاء؛ حيث تمكّنَ الأطباءُ المعاصرون من تحقيقِ نتائجَ باهرةٍ في نقلِ الأعضاءِ من الأحياءِ والأمواتِ وغرسِها في أناسٍ فقدوا أعضاءهم أو تَلِفت بسببِ مرضٍ أو غيره، بصورةٍ يقومُ فيها العضوُ المغروسُ بالوظيفةِ الخَلْقِيّةِ ذاتِها التي كان يقومُ بها في الشخص الذي نُزع منه ذلك العضو. وشملَ ذلك معظمَ أعضاء الجسم، سواء منها ما يتوقّفُ عليه استمرارُ حياة الإنسان، وما تتوقّفُ عليه وظيفةٌ أساسيةٌ في جسدِه، وغير ذلك.

صحيحٌ أنّ أولئك الفقهاءَ تعرّضوا لبحثِ أنواع من التصرّفِ يُتصوّرُ وقوعُها في أيّ عصرٍ على جسدِ الانسانِ وأعضائِه، واستنبطوا أحكامها، بتطبيق قواعدِ الشريعة العامّةِ عليها. غير أنّ ما ذكروه في مصنفاتِهم حولَ هذا الموضوعِ يختلفُ في عناصر جوهريّةٍ عن المسألةِ موضوعِ البحث، من حيث نوعُ التصرّفِ الواردِ على الجسد الانساني، والطريقةُ التي يُنفّذُ بها، وآثارُه القريبةُ والبعيدة.

لذلك لا يجوزُ في بحثٍ جادٍّ أن يُتّخذَ ما ذكره الفقهاءُ من أحكام لبعض المسائلِ في هذا المجالِ أصلاً لموضوعِ البحث يُقاسُ عليه، لمجردِ وجودِ بعضِ العناصرِ المتشابهة مع إغفال كثيرٍ من العناصر المستجدة، بحكم التقدم العلمي والاكتشافات الطبية المعاصرة.

ولو أنّ أسلافَنا من الفقهاء عُرِضت عليهم هذه القضيّة، لاستحدثوا لها اجتهاداً أو تخريجًا جديدا، يأخذون فيه بعين الاعتبارِ ما استجدَّ من الأمور، ولَوَضعوا هذه العناصرَ الجديدةَ نصب أعينِهم أثناء تطبيقِهم لقواعدِ الشرع التي طبّقوها على نوازلِ عصرِهم.

فقد كانوا ـ رحمهم الله تعالى ـ ينظرون في المستجدّات بعينِ البصيرِ الذي يغوص في أعماق الأمورِ المعروضةِ عليه، ليرى بعينِ بصيرتِه جميعَ العناصر، ويضعَها في الميزان الشّرعيّ، ولا يكتفي بالنظرِ الى ظواهرِ الأمور عندَ القيام بعمليّةِ الوزنِ الشرعي؛ فلا يُغريه تشابهٌ ظاهرٌ مع بعضِ الوقائعِ السابقة ليُعطيَ المشبّهَ حكمَ المشبَّهَ به، حتى ييأسَ من وجودِ الفوارقِ المؤثرةِ في الأحكام، ولا يغرّرُ به وجودُ فرقٍ ظاهرٍ بين النوازلِ والسوابق ليحكَم بالاختلافِ بينها في الحكمِ حتّى يطمئنَّ الى أنّ هذا الفرقَ مؤثرٌ ويستحقُّ الاعتبار.

وهذا المنهجُ هو الذي ينبغي أن يتّبعَه المجتهدُ المسلمُ في كلِّ عصر، وهو الذي ينبغي أن يُراعى عند البحثِ في أحكامِ المستجدّات، ومنها هذه المسألة الخطيرة، مسألةُ التبرّعِ بالاعضاء؛ فإن الخطأ في تبيّنِ حكمِها قد يمنعُ الخيرَ الكثير عن الناس.

وفي هذا البحثِ ندعوا الله أن يوفقَنا الى التزامِ ذلك المنهج، فنعرض في أولِّه ما أُثِرَ عن فقهاءِ الاسلام من آثارٍ ونصوصٍ فقهيّة حول مسألةِ التصرّفِ بأعضاءِ الآدمي حالَ حياتِه أو بعدَ مماتِه. ثم نقوم بتحليلِ هذه الآثارِ الفقهيّة، ونبين أثناء ذلك ما استجدّ من العناصر التي يجبُ اعتبارُها، والتي تقتضي إعادةَ تخريجِ المسألةِ في ضوءِ القواعد الشرعية. ثم نشرع بعد ذلك في هذا التخريج.

ولما كان التبرعُ في حقيقته يقتضي نقلَ حقٍّ من إنسان لآخر دونَ مقابل، والتبرّع بالعضوِ الآدميّ يقتضي إسقاطَ حقٍّ المتبرع على عضوه والرضى بنقله

إلى المتبرَّع له، فإنّ ذلك يقتضي الدخولَ إلى الموضوعِ من بابِ البيانِ لأنواعِ الحقوقِ في الشريعة الاسلامية، وقواعدِ التصرّفِ فيها نقلاً واسقاطا، ولأنواعِ الحقوقِ المتعلّقة بجسدِ الانسان من وجهةِ النّظرِ الشرعية.

فاذا وصلنا الى هذا الحدِّ من المعارف الشرعيّة، أمكننا استنباطُ الحكمِ الاجماليّ للتبرّع بالأعضاء الآدمية، بتطبيقِ قواعدِ التصرف في الحقوقِ بالنّقلِ والاسقاطِ على أنواعِ الحقوقِ المتعلّقة بالجسدِ الانساني، ومعرفةُ الشروطِ اللازمةِ لاعمالِ ذلك الحكم.

ولأن مسألةَ التبرّع بالأعضاءِ مسألةٌ متشعّبة، وذاتُ فروع كثيرة تتعدّدُ بتعدُّدِ أعضاءِ الجسم، واختلافِ أهميتها للانسان، واختلافِ آثار عمليّات نزعِها وغرسِها، لذا سنطبّقُ ما نتوصّل إليه من الحكم الاجمالي على التبرّعِ بأهمِّ الأعضاءِ التي تمكّنَ أهلُ الاختصاصِ من غرسها في الانسان، أو يُحتملُ أن يتمكنوا فيها من ذلك.

ولضمانِ سلامةِ النتيجة التي سنتوصلُ اليها باذن الله تعالى نعرضُ ما أثير أو يمكنُ أن يثارَ من الاعتراضاتِ حولَ تلك النتيجة، ونحاولُ الردَّ عليها.

وما تقدّمَ يعني أنّ البَحثَ سيتضمنُ ستةَ مطالبَ وهي :-

المطلب الأول - التبرع بالأعضاء في ضوء النصوص والآثار الفقهية القديمة.
المطلب الثاني - أنواع الحقوق المتعلقة بجسد الانسان.
المطلب الثالث - مدى قابلية حق الله وحق العبد للنقل والاسقاط.
المطلب الرابع - الحكم الاجمالي للتبرع بالأعضاء في ضوء أنواع الحقوق المتعلقة بجسد الانسان ومدى قابليتها للنقل والاسقاط.
المطلب الخامس - تطبيقات الحكم على أهم الأعضاء.
المطلب السادس - اعتراضات وردود.

المطلب الأول

التبـــرع بالأعضـــاء

فـــي ضـــوء

النصوص والآثار الفقهية القديمة

لا يكادُ الباحثُ في المصنّفاتِ الفقهية القديمةِ يعثرُ على نصوصٍ تناولتْ بصورةٍ مباشرةٍ حكم التبّرع بالأعضاءِ الآدميّة لغرض غرسِها في جسمِ الإنسان، وانما توجدُ بعضُ النصوصِ في أحكامِ صورٍ من التصرّفِ بالجسدِ الانسانيّ ذُكِرتْ في بابِ البيعِ عند تحديد شروطِ المبيع، وفي باب التّداوي، وعند الكلامِ عن حالةِ الاضطرارِ وما يجوزُ للمضطرِّ وما لا يجوز، وعند الكلامِ عن بعضِ القواعدِ الفقهيّة، وبخاصة قاعدة ارتكابِ أخفِّ الضررين، وغير ذلك.

وتتّسِمُ عباراتُهم - بصورة عامة - بالتضييق الشديدِ في إباحةِ التصرّفِ بجسدِ الإنسان حالَ الحياة، وبعدَ الوفاة. والأصلُ المستفادُ من عباراتِهم أنّ الانتفاعَ بأجزاءِ الإنسانِ حرام، سواء أكانَ ذلك عن طريقِ البيع أم غيره.

يقولُ المرغيناني (لا يجوزُ بيعُ شعورِ الانسانِ ولا الانتفاعُ بها؛ لأنّ الآدميَّ مكرّمٌ لا مبتذل، فلا يجوزُ أن يكونَ شيءٌ من أجزائِه مُهاناً ومبتذلاً...)[1]

ويقولُ الكاسانيّ (وأمّا عظمُ الآدميّ وشعرُه فلا يجوزُ بيعُه؛ لا لنجاستِه؛ لأنّه طاهرٌ في الصحيح من الرواية، لكن احتراماً له، والابتذالُ بالبيعِ يُشعرُ بالإهانة).[2]

وفي موضع آخر يقولُ في الاستدلال على تحريم بيع لَبَنِ الآدميّةِ (لا يجوزُ بيعُه؛ لأنّه جزءٌ من الآدميّ، والآدميّ بجميعِ أجزائِه محترمٌ ومكرّم، وليس من الكرامةِ والاحترامِ ابتذالُه بالبيع والشّراء).[3]

---

(١) الهداية جـ ٣ ص٣٤، وقريب منه في حاشية ابن عابدين جـ ٣ ص١١٥ .

(٢) البدائع جـ ٥ص ١٤٢ .

(٣) البدائع جـ٥ ص١٤٥ .

وفي الفتاوى الهنديّة (الانتفاعُ بأجزاءِ الآدميّ لا يجوز؛ قيلَ للنجاسة، وقيلَ للكرامة، هو الصحيح).[٤]

ونصَّ ابنُ قدامة في المُغني على تحريمِ بيعِ العضوِ المقطوعِ من الإنسان؛ وعلّلَ ذلك بأنّه لا نفعَ فيه).[٥]

وقال الشربيني الخطيب (والآدميُّ يحرمُ الانتفاعُ به وبسائرِ أجزائه، لكرامتِه)[٦].

ونصَّ النوويُّ وغيرُه على أنّه يحرُمُ أن يَقطعَ الإنسانُ شيئاً من أعضائِهِ، ويدفعَه الى شخصٍ مضطرٍّ ليأكلَه.[٧]

كذلك نصَّ الكاسانيُّ على أنّه لو أكْرَهَ شخصٌ آخرَ على قطعِ عضوٍ من ثالث، وأذنَ هذا الأخيرُ للمكرَهِ (بفتح الراء) بقطع عضوه، لا يجوز، وعلّلَ ذلك بأنَّ هذا مما لا يباحُ بالاباحة.[٨]

وأجمعَ الفقهاءُ على أنّه لا يجوُز للمضطرِّ أن يأكل من بدنِ انسانٍ حيٍّ معصومِ الدّم، لينقذَ نفسه من الهلاك.[٩]

هذه النصوصُ وأشباهُها في كتب الفقه تدلُّ على أنَّ الأصلَ تحريمُ الانتفاعِ بأجزاءِ الأنسانِ؛ امّا لكرامتِه، وامّا لعدمِ إمكانِ الانتفاعِ بها على وجهٍ مشروع.

وقد أوردَ الفقهاءُ الاستثناءاتِ على هذا الأصل، أباحوا فيها الانتفاعَ بأجزاءِ الآدميِّ ببعضِ وجوهِ الانتفاع، أو التصرّفِ ببعضِ أنواع التصرفات، ومعظمُها مقيّدٌ بحالةِ الضرورة، وجميعُها محلُّ خلافٍ بين الفقهاء، ومنها ما يتعلق بالانتفاعِ من جسدِ الحيّ، ومنها ما يتعلقُ بالانتفاعِ من جسدِ الميّت.

---

(٤) الفتاوى الهندية جـ٥ ص٣٥٤ .

(٥) المغنى والشرح الكبير جـ٤ ص٣٠٤ .

(٦) مغنى المحتاج جـ١ ص١٩١ .

(٧) المجموع جـ٩ ص٣٧، حاشية قليوبي وعميره جـ٤ ص٢٦٤ .

(٨) البدائع جـ٧ ص١٧٧ .

(٩) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٨٧، المغنى لابن قدامة جـ١ ص٧٩ .

أمّا الاستثناءات المتعلقة بجسد الحيّ فهي :-

١ - بيع لبن الآدميّه :-

أجازَ بيعَ لبنِ المرأةِ اذا حُلِبَ منها فقهاءُ المالكيّةِ والشافعيّةِ والحنابلةِ في الأصحِّ واستدلّوا بأنّه طاهرٌ ومنتفعٌ به؛ وقد أباح الشارعُ شربه لغيرِ ضرورة، فيكونُ مالاً يجري فيه البيع.(١٠)

وقد عبّرَ ابنُ قُدامةَ عن هذا الاتّجاهِ بقوله (فأما بيعُ لبنِ الآدميّات، فقال أحمد : أكرهُهُ، واختلف أصحابُنا في جوازِه؛ فظاهرُ كلامِ الخرقيّ جوازُه؛ لقوله «وكلُّ ما فيه منفعة» وهذا قولُ الشافعيّ، وذهبَ جماعةٌ من أصحابِنا الى تحريمِ بيعِهِ، وهو مذهبُ أبي حنيفة... لأنّه مائعٌ خارجٌ من آدميّة فلم يجزْ بيعُه كالعرق؛ ولأنّه جزءٌ من آدميّ فأشْبَهَ سائرَ أجزائِه...

ثم قالَ ابنُ قدامة :- والأولُ أصحّ؛ لأنّه لبنٌ طاهرٌ منتفعٌ به؛ فجازَ بيعُه كلبن الشّاة، ولأنّه يجوزُ أخذُ العوضِ عنه في إجارةِ الظّئر، فأشبَهَ المنافعَ، ويفارقُ العَرقَ؛ فانّه لا نفعَ فيه، لذلك لا يباعُ عَرقُ الشّاة، ويباعُ لبنُها،... وإنما حرُمَ بيعُ الحُرّ؛ لأنه ليس بمملوك، وحرُمَ بيعُ العضوِ المقطوع، لأنّه لا نفعَ فيه.(١١)

وذهبَ الحنفيّةُ وجماعةٌ من الحنابلةِ إلى تحريمِ بيعِ لبنِ المرأةِ المنفصلِ عنها؛ وأهمُّ ما استدلّوا به أنّ لبنَ الآدميّةِ جزءٌ منها، والآدميُّ مكرّم، فلا يجوزُ أن يكونَ شيءٌ من أجزائِه مُهاناً ومبتذلاً.(١٢)

---

(١٠) الفروق وتهذيب الفروق جـ٣ ص٢٤٠، ٢٤١، مواهب الجليل جـ٤ ص٢٦٥، بداية المجتهد جـ٢ ص١٣٨، المغني جـ٤ ص١٠، ٣٠٤، روضة الطالبين جـ٣ ص٣٥٣، القواعد والفوائد الأصولية للبعلي الحنبلي ص١٩٥ .

(١١) المُغنى والشرح الكبير جـ٤ ص٣٠٤، وعلق محمد رشيد رضا على عبارة ابن قدامة الأخيرة بقوله (مفهومه أنه يجوز بيعه إذا انتفع به، وهذا حاصل في عصرنا في الجلد تسلخ منه قطعة، ويرقع بها البدن وفي غير ذلك) .

(١٢) المرجع ذاته، البدائع جـ٥ ص١٤٥ .

٢ ـ أكل المضطر من بدن انسان حي مستحق القتل :ـ

ذهبَ فقهاءُ الشافعيّةِ والحنابلةِ إلى أنّه يُباحُ للمضطرِّ أن يدفعَ عن نفسِهِ الهلاكَ بالأكلِ من بدن إنسانٍ مستحقٍّ للقتل، كالمرتدّ والزّاني المحصَنِ والكافر الحربيّ والقاتلِ المستحِقِّ للقصاص (اذا كانَ المضطرُّ وليُّ الدّم)؛ واستدلّوا بأنّ هؤلاء لا حرمةَ لهم، فيُقدَّمُ عليهم منْ كانَ له حُرمةٌ في اعتبارِ الشّرع.[١٣] غير أنّ بعضَ فقهاءِ الشافعيّةِ فسّرَ المذهبَ في هذه المسألةِ بأنّ الجائزَ هو قتلُ غيرِ المعصومِ أولاً، ثم الأكلُ من بدنِهِ بعدَ وفاتِه، وأما القطعُ من بدنِه قبلَ قتلِهِ، فلا يجوزُ؛ خشيةَ تعذيبِه؛ فانّ التعذيبَ محرّم، سواء أكانَ محلُّه آدميّاً معصوماً أم غير معصوم.[١٤]

وظاهرُ عباراتِ الحنفيّةِ والمالكيةِ عدمُ جوازِ ذلك؛ حيث وردَ التحريمُ فيها شاملاً للأكلِ من الآدميّ، ولم تقعْ فيها أيّةُ إشارةٍ تدلُّ على استثناءِ غيرِ المعصومِ من هذا الحكم[١٥].

٣ ـ أجازَ فقهاءُ الشافعيّةِ ـ في الأصح ـ للمضطرِّ أن يقطعَ قطعةً من نفسِه

من فخذِه أو غيرها، ليأكلَها، بشرطِ تعذّرِ دفعِ الضرورةِ بالأكل من لحم ميتةٍ حيوانيّةٍ أو آدميّة، وبشرطِ أن لا يكونَ الخوفُ من القطعِ مماثلاً أو أشدَّ من الخوفِ من تركِ القطع؛ وعللوا ذلك بأنّ إتلافَ البعضِ جائزٌ إذا كانَ متعيّناً لاستبقاءِ الكلّ، كقطعِ اليدِ لِلْأَكْلَةِ.[١٦]

ولم يُجزْ ذلك جمهورُ الفقهاءِ؛ واستدلَّ لهم ابنُ قُدامة بأنّ أكلَ المضطرِّ من نفسِه ربما قتلَه فيكون قاتلاً لنفسه، ولا يُتَيَقَّنُ حصولُ البقاءِ بأكْلِه.[١٧]

---

(١٣) المجموع جـ٩ ص٣٦، قواعد الأحكام جـ١ ص٩٥، قليوبي وعميرة جـ٤ ص٢٦٣، المغنى جـ١١ ص٧٩ .

(١٤) حاشية قليوبي جـ٤ ص٢٦٤ .

(١٥) الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٨٧، تفسير القرطبي جـ٢ ص٢٢٩ .

(١٦) المجموع جـ٩ ص٣٧، قليوبي وعميرة جـ٤ ص٢٦٤ .

(١٧) المغنى جـ١١ ص٧٩ .

وأما الاستثناءاتُ التي أوردَها الفقهاءُ على تحريمِ الانتفاع من جسدِ الانسان الميتِ والتصرّفِ فيه فهي :-

(١) أجازَ فقهاءُ الشافعيّةِ وأبو الخطّابِ من علماءِ الحنابلة وابنُ العربي وابنُ عرفة من علماءِ المالكية للمضطرِّ أن يأكلَ من جثّةِ الانسان الميت، بل أوجبَ ذلك بعضُ علماء الشافعية اذا غلبَ على ظنِّ المضطرِّ أنَّ الأكل ينفعُه. وذهبَ بقيةُ الفقهاءِ إلى تحريمِ الأكلِ من جثةِ الآدميّ.[١٨].

واستدلَّ المانعون بكرامةِ الآدميّ حيّاً وميّتاً، وبما رُوي عن رسولِ الله صلى الله عليه وسلم أنّه قالَ (كسرُ عظمِ الميتِ ككسْرِه وهو حيّ).[١٩]

واستدلَّ المجيزون بأنّ حرمةَ الحيّ أعظمُ من حُرمةِ الميت، والمفسدةُ في أكلِ لحمِ ميت الإنسانِ أقلُّ من المفسدةِ في فَوْتِ حياةِ الإنسان، وقال أبو الخطاب: لا حجّةَ في الحديثِ السابق؛ لأنَّ الأكلَ من اللّحمِ لا من العظمِ.

والمرادُ بالحديثِ، التّشبيهُ في أصلِ الحُرمةِ لا في مقدارِها، بدليلِ اختلافِهما في الضمانِ ووجوبِ صيانة الحيّ بما لا يجبُ به صيانةُ الميت.
وقال بعضُ علماءِ المالكيّةِ في تأويلِ الحديث (يُحملُ قولُ عائشة : كَسْرُ عظامِ الميت ككسْرِها حيّاً، إذا فعلَ ذلك عبثاً، أمّا لأمرٍ واجبٍ فلا).[٢٠]

(٢) وذهب جمهورُ الفقهاءِ الى جوازِ شقِّ بطنِ الميت، لاستخراجِ مبلغٍ من المالِ ابتلَعَهُ حالَ حياتِه، بشرطِ أن لا يكونَ المالُ تافهاً، واشترطَ بعضهم أن لا يقلَّ عن ربعِ دينارٍ من الذهب، واشترطَ آخرون أن لا يقلَّ عن نصابِ الزكاة، وأطلق بعضُ الفقهاءِ هذا الحكمَ ليشملَ ما لو كانَ المالُ للمبتلِع وما لو كانَ لغيرِه، وقيّدَه بعضُهم بحالةِ الغصب، وفي المسألة أقوالٌ

(١٨) التاج والاكليل للمواق جـ٢ ص٢٥٤، المغنى جـ١١ ص٧٩، ٨٩، المجموع جـ٩ ص٣٦، قليوبي وعميرة جـ٤ ص٢٦٢، قواعد الأحكام جـ١ ص٩٥ .

(١٩) رواه أحمد وأبو داود ـ الفتح الرباني جـ٨ ص٧٩، ورواه مالك في الموطأ موقوفا على عائشة ـ المنتقى شرح الموطأ جـ٢ ص٣٠ .

(٢٠) التاج والاكليل جـ٢ ص٢٥٤، المغني جـ١١ ص٧٩، ٨٩، المجموع جـ٩ ص٣٦ قواعد الأحكام جـ١ ص٩٥ .

وتفصيلاتٌ أخرى.[٢١]

واستدلَّ ابنُ عبدالسلام لهذا الرأي أنّ حُرمةَ مالِ الحيّ آكدُ من حرمةِ الميت[٢٢].

(٣) أجازَ فقهاءُ الشافعيّةِ والحنفيةِ وبعضُ فقهاءِ المالكية شقَّ بطنِ المرأة الميّتةِ لاستخراجِ جنينٍ تُرجى حياتُه، تحصيلاً لأعظمِ المصلحتين ودفعاً لأعظمِ المفسدتين؛ حيثُ انّ مصلحةَ الجنينِ الحيّ بالابقاءِ على حياتِه أعظمُ من مصلحةِ الميّتِ ومراعاةِ وكرامتِه.

وخالفَ في ذلك الأمامُ مالكٌ وفقهاءُ الحنابلة؛ واستدلَّ ابنُ قدامةَ لهذا الرأي بأن (هذا الولدَ لا يعيشُ عادةً ولا يتحققُ أنّه يحيا، فلا يجوزُ هتكُ حرمةٍ متيقّنةٍ لأمرٍ موهوم؛ وقد قال عليه الصلاة والسلام : «كسرُ عظمِ الميتِ ككسرِ عظمِ الحيّ»، وبأنّ ذلك فيه مُثْلة؛ وقد نهى النبيُّ ﷺ عنها.[٢٣]

(٤) أجازَ بعضُ فقهاءِ الشافعيّةِ وَصْلَ عظمِ الإنسانِ الحيّ بعظمِ الميتِ إذا كان ينجبرُ به، فقد جاءَ في حاشيتي الشرواني وابن القاسم العبادى على تحفة المحتاج : (نصَّ في المختصر بقوله : ولا يَصِلُ إلى ما انكسرَ من عظمِهِ الا بعظمِ ما يؤكلُ لحمُه ذكّياً، ويؤخذُ منه أنّهُ لا يجوزُ الجبرُ بعظمِ الآدميّ مطلقاً، فلو وَجدَ نَجساً وعظمَ آدميّ كذلك وجبَ تقديمُ الأوّل)، ثم نقلَ الشروانيُّ والعباديُّ عن أكثرَ من عالمٍ من علماءِ الشافعيّةِ استنتاجَهم من قول صاحب المختصر «وجبَ تقديمُ الأول» أنّه إذا لم يجدْ نجساً يصلُحُ جازَ الوَصْلُ بعظمِ الآدميّ.

ثم قالَ الشروانيُّ بعدَ النّقلِ السابق (ثم ظاهر إطلاقِ الوصْلِ بعظمِ الآدميّ أي إذا فقد غيره أنه لا فرقَ بين كونه من ذكرٍ أو أنثى، فيجوز للرّجلِ

---

(٢١) المغنى جـ٢ ص٤١٤، التاج والاكليل جـ٢ ص٢٥٤، قواعد الأحكام جـ١ ص١٠٢ .

(٢٢) قواعد الأحكام جـ١ ص١٠٢ .

(٢٣) المغنى جـ٢ ص٤١٣، ٤١٤، التاج والأكليل جـ٢ ص٢٥٤، الأشباه والنظائر لابن نجيم ص٨٨، قواعد الأحكام جـ١ ص١٠٢ .

الوصلُ بعظمِ الأنثى وعكسُه، ثم ينبغي أن لا ينتقضَ وضوؤه ووضوءُ غيرِه بمسّه وان كانَ ظاهراً مكشوفاً، ولم تحلّه الحياةُ؛ لأنّ العضوَ المُبانَ لا يَنتقضُ الوضوءُ بمسّه إلا إذا كانَ من الفَرْجِ وأُطلِقَ عليه اسْمُه).

وفي موضعٍ آخر عقَّبَ الشروانيّ على قولِ صاحبِ التحفة «ومثلُه ما لو وَصَلَه بعظمِ آدمي مُحترَم مع وجودِ نجس أو طاهر صالح وجب نزْعه» بقوله (يُفهَمُ أنه لو لم يجدْ إلا عظمَ آدميّ وصلَ به وهو ظاهر، وينبغي تقدّمُ عظمِ الكافر على غيره، وأن العالمَ وغيرَه سواءٌ وأنّ ذلك في غير النبي).

وقال ابن قاسم العبادي في حاشيتِهِ على التُّحفةِ أيضاً تعقيباً على كلامِ ابنِ حَجَر في المسألةِ ذاتها (هذا انما يقيِّدُ امتناع الجبر بعظمِ الآدميّ الميتِ مع وجودِ الصالحِ من غيرِهِ ولو نجساً، وبقيَ ما لو لم يجدْ صالحاً غيرَه، فيُحتملُ حينئذ جوازُ الجَبْر بعظمِ الآدميّ الميّت، كما يجوزُ للمضطرِّ أكلُ الآدميّ الميّتِ إذا فُقدَ غيرُه..)[٢٤]

هذا ولم أعثرْ على كلامٍ للفقهاءِ غيرِ الشافعيّةِ في مسألة الانتفاع بعظم الآدميّ الميت، سوى ما ذكره بعضُ علماءِ الحنفيةِ من كراهةِ أخذِ سِنِّ الميّتِ وشدِّها بدلَ السِّنِّ الساقطة.[٢٥] والفرقُ ظاهرٌ بين المسألتين من حيث وجودُ الضرورةِ أو ما ينزّلُ منزلتها في صورةِ الجبرِ بعظمِ الآدميّ، وعدم وجودِها في صورة السِّنِّ الساقطة.

ملاحظات حول الفروع الفقهية السابقة :-

النّاظرُ في الفروع الفقهيّة السّابقة يُلاحظ ما يأتي :-

١ - أنَّ الفقهاءَ القدامى عالجوا مسألة التّصرّفِ بأعضاءِ الآدميّ بحذرٍ شديدٍ وتَشدُّدٍ ظاهر، حيث جعلوا الأصلَ في ذلك المنعَ، وضيّقوا كثيراً في الاستثناءاتِ التي أوردوها عليه. وكانَ أكثرُهم تشدّداً في ذلك فقهاءُ المذهبِ

---

(٢٤) انظر هذه النصوص في حاشيتي الشرواني وابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج جـ٢ ص١٢٥، ١٢٦.

(٢٥) بدائع الصنائع جـ٥ ص١٣٢، ١٣٣.

الحنفيّ حتّى انّهم لم يذكروا من الاستثناءاتِ على ذلك الأصلِ سوى ما رُويَ عن أبي حنيفة من قولِهِ بجوازِ شقّ بطنِ المرأة الميّتةِ لاستخراجِ جنينها إذا كانت حياتُه مرجُوّة، وكان أكثرُهم توسّعاً في تلك الاستثناءاتِ فقهاءُ الشّافعيّة، وان لم يَخْرجوا في ذلك عن سمةِ التّشدّدِ العامّة لموقفِ الفقهاءِ في هذه المسألة.

٢ ـ أنّ المعنى الذي كان وراءَ ذلك التشدّد، وهيمنَ على الفقهاءِ في اجتهادِهم في هذه المسألةِ هو ما جعلَه الاسلامُ لابنِ آدمَ من كرامةٍ وحرمة.

ويرى كثيرٌ من الفقهاءِ أنّ هذا المعنى يتفاوتُ في مداه بين الانسان الحيِّ والانسانِ الميّت، وعبّروا عن ذلك بأنّ حُرمةَ الحيِّ أعظمُ من حُرمةِ الميّت. وقد أعملوا مقتضى هذا التفاوتِ عند التعارُضِ بين مصلحةِ الميتِ في الحفاظِ على حرمتِه، ومصلحةِ الحيِّ في الحفاظِ على حياتِه.

ولكن يُلاحظُ في هذا المقامِ أنّ جمهورَ الفقهاءِ قد أغفلوا هذا المعنى الذي تشدّدوا بسببه في مسألةِ التصرف بأجزاءِ الانسانِ في مسألةِ بيْعِ لَبَنِ الآدميّةِ حيث أجازوه، ولم يروا في إجازتِه أيَّ تعارُضٍ مع مبدأ الكرامة الآدميّة.

ويظهرُ أنّ هؤلاءِ الفقهاءِ يرَوْن أنّ مفهومَ الكرامةِ الانسانيّةِ يدخلُ فيه ويمتزجُ معه عنصرُ المصلحةِ الجسديّةِ بالاضافةِ إلى عناصرَ معنويّةٍ أخرى كحقِّ الإنسانِ في عدمِ التّمثيلِ بجثّتِهِ لغير سبب، ويؤيّدُ ذلك ما تقدّمَ من إباحتهم الأكلَ من جُثّةِ الآدميّ عند تعيُّن ذلك لإنقاذ حياةِ المضطر، وتوسّعِهم فيما يجوزُ أخذُه من الميّتِ للحاجة بصورةٍ عامة، كاباحةِ المتأخرين من فقهاءِ الشافعيّة الانتفاعَ بعظمِ الميتِ إذا تعيّنَ لجَبْرِ عظمِ الانسانِ الحيّ. ولذلك فإنّ هؤلاءِ الفقهاءَ عندما رأوا أنّ الانتفاعَ بلبَنِ الآدميّةِ لا يعودُ بأيّ ضررٍ على من أُخِذَ منها، لا جسديّاً، ولا معنويّاً، أباحوه وأباحوا أخذَ العِوَضِ عنه.

٣ ـ أنّ معظمَ الاستثناءاتِ التي أوردها الفقهاءُ أو بعضُهم على أصلِ المَنْعِ من التصرّفِ بأجزاءِ الآدميّ بنَوْهاعلى قاعدةٍ شرعيةٍ متّفقٍ عليها، وهي القاعدةُ التي تَقضي بارتكابِ أخفِّ الضررين لدفعِ الأشدِّ منهما، والتّضحيةِ بأدنى

المصلحتين لتحقيقِ العظمى. واذا كانوا قد اختلفوا في مواقِفِهم من معظمِ الاستثناءاتِ التي أوردوها على ذلك الأصلِ فليس ذلك بسببِ اختلافِهم في الأخْذِ بتلك القاعدةِ الشرعية. وانما بسببِ اختلافِهم في تقديرِ العناصر الفعليّةِ للمسألة، وانطباقِ القاعدةِ عليها، فإنَّ تطبيقها يقتضي وجودَ ضرر أخفّ وضررٍ أشدّ، وتعذّرَ دفعِ الاثنين معاً، والتحقّقَ من وجودِ كلٍّ منهما بالقدرِ المطلوبِ لاعمالِ تلك القاعدة، وجميعُ هذه العناصر يُحتملُ الاختلاف في تقديرِها في المسائِل المختلفة.

٤ - ومما يُلاحظُه النّاظرُ في تلك الفروعِ الفقهيّةِ أنَّ تصوّرَ الفقهاءِ لأنواع التصرّفِ بالأعضاءِ الآدميّةِ مما بحثوه، واجتهدوا في استنباطِ حُكمِه، كان محكوماً بصورة حتميّةٍ للمدى الذي توصّل إليه علمُ الطبِّ في عصرهم في التعاملِ مع الجسدِ الآدميّ تشخصياً وعلاجاً وجراحة.

ومهما كانَ ذلك المدى شاهداً على سلامةِ التوجّهِ العلميِّ في مجالِ الطبّ، فإنه كانَ بعيداً بدرجةٍ كبيرةٍ عن الوضعِ الذي يسمحُ بالحصولِ على نتائجَ يقينيّةٍ أو قريبةٍ من اليقين في تقديرِ الأضرار الناجمةِ عن الأمراض، والمصالحِ المترتّبةِ على العلاج، أو تقديرِ الآثارِ المترتّبةِ على العمليات الجراحيّة.

وقد انعكسَ أثرُ ذلك على مدى ثِقَة الفقهاءِ في التشخيصاتِ الطبيّة في عهدِهم، وصرّحَ بعضُهم أنّ الظنَّ المستفادَ من تلك التشخيصاتِ يقع في مرتبةٍ وُسطى بين اليقينِ والوهم، وكان لهذا أثرُهُ على الأحكامِ المستنبطةِ للمسائلِ ذاتِ العلاقة؛ جاء في الفتاوى الهندية (اعلمْ أنّ الأسبابَ المزيلةَ للضّررِ تنقسم إلى مقطوعٍ به كالماءِ المزيلِ لضرر العطش والخُبزِ المزيلِ لضررِ الجوع، والى مظنون كالفصدِ والحجامةِ وشربِ المسهلِ وسائرِ أبواب الطب، أعني معالجةَ البرودةِ بالحرارةِ ومعالجةَ الحرارةِ بالبرودة، وهي الأسبابُ الظاهرةُ في الطّب، وإلى موهومٍ كالْكَيِّ والرّقيةِ. وأما المقطوعُ به فليس تركهُ من التوكّلِ، بل تَركُه حرامٌ عند خوفِ الموت، وأما الموهومُ فشرطُ التوكّلِ تركه... وأما الدرجةُ المتوسطةُ وهي المظنونةُ كالمداواةِ بالأسبابِ الظاهرةِ عند الأطبّاءِ ففعلُه ليس مناقضاً للتوكل

بخلافِ الموهوم، وتركُه ليس محظوراً بخلافِ المقطوعِ به).[٢٦]

وأما عملياتُ غرسِ الأعضاءِ على الوضعِ الذي وصلَتْ إليه في العصرِ الحاضر، فلم يعرفوها في الواقع، ولا أظنُّ أنّها وقعتْ لهم في دائرةِ الافتراض، ولا في دائرةِ الخيال العلميّ. ولو بحثَها فقيهٌ على النحو الذي نبحثُ فيه هذه الأيّام لكانَ موضعَ استهجانٍ شديدٍ ان لم يكنْ موضع استنكار.

وما تقدّمَ يفسّرُ أنَّ معظمَ صورِ التّصرفِ في الجسد الانسانيّ، التي بحثَ أولئك الفقهاءُ حكمَها، تدور حولَ الأكلِ من جسدِ الانسانِ الحي أو الميتِ في حالةِ الاضطرارِ فمنعوه بالاجماعِ بالنسبةِ للحيّ المعصوم، سواء أذنَ بذلك أم لم يأذن. ولا يُتوقّعُ منَ أيّ مجتهدٍ في أيّ عصرٍ أن يخالفَ هذا الاجماع، لعدم إمكان إعمالِ قاعدةِ الضروراتِ وارتكابِ أخفِّ الضررين في مثل هذه الصورة، بسببِ تعذّرِ تقديرِ العناصرِ الواقعية فيها، وبخاصّة أنّ الذي يقومُ بالتقديرِ في حالة الضرورةِ هو المضطرّ نفسُه، أو هو والمتبرع له على فرض رضاه، وهما لا يملكان مؤهلات التّقدير ولا التنفيذ، فكانَ احتمالُ إهدار حياة المتبرِّع كبيراً.

ونتيجةُ ذلك الوقوعُ في تطبيقٍ غير سليمٍ لقاعدةِ ارتكابِ أخفِّ الضّررين. وأما الأكلُ من الميتِ لانقاذِ المضطرِّ فإنما أجازه فريق من الفقهاءِ لعدمِ ورودِ ذلك الاحتمالِ عليه.

٥ ـ وبعدَ أن قرّرَ الفقهاءُ أنّ صورةَ الانتفاعِ بأجزاءِ الآدميّ الحيّ عن طريقِ أكلها في حالةِ الاضطرارِ محرّمةٌ بحسب قواعدِ الشّريعة، عمموا ذلك على جميعِ صور الانتفاع، ونصّوا ـ كما رأينا ـ على عدمِ جوازِ الانتفاعِ بأجزاءِ الآدميّ لكرامته، وسببُ هذا الاتجاه إلى التعميم أن الانتفاع بأجزاء الآدميّ في عصرِهم، بغرض إنقاذِ آدميّ آخرَ من الهلاكِ الكلّيّ أو الجزئيّ لم يكن متصوَّراً في غير الصورةِ التي بحثوها، وهي صورةُ الأكلِ حالَ الضّرورة، ولم يبقَ من الانتفاعِ بأجزائِه الا أن يكون لأغراضٍ أخرى يمكن تحقيقُها عن

(٢٦) الفتاوى الهندية جـ٥ ص٣٥٥.

طريقِ استعمالِ موجوداتِ هذه الأرض من غيرِ جنسِ الآدميّ، ولا تمتّ إلى العلاجِ والانقاذِ بصلة.

ولو كانَ أحدُنا في عصرِهم، وجاءه من يستفتيه في التّبرع بكُليتِهِ أو بقرنيّةِ عينه أو بدمِه أو بنخاعِ عظمِهِ أو بشيءٍ من جلدِه أو أنسجةِ جسمِه أو خلاياه أو بجنينٍ قبلَ نفخِ الروح أو غيرِ ذلك من أجزاءِ الانسان، لو حدث ذلك فماذا سيكونُ جوابُه؟ وماذا سيطرقُ ذهنَه من الخواطرِ حولَ فائدةِ هذا التّبرعِ للمتبرَّعِ له؟ إن توقعاتِ الإنسانِ مهما كانَ عالماً وتخيلاتِهِ لها حدودٌ، تفرضُها عليه حالُ العصرِ والوضعُ القائم، ولم يكنْ عصرهم وتقدّمُهم في علمِ الطبِّ يسمحُ لأحدٍ مختصٍّ ولا غيرِه أنْ يتخيّلَ إمكانَ الاستفادة من هذه الاجزاءِ المسؤولِ عنها في أغراضٍ أُخرى غير تلك الأغراضِ التي تُستعملُ بها الجماداتُ والنباتاتُ والحيواناتُ.

وبهذا النّظرِ يتبيّنُ أنَّ أولئك الفقهاءَ كانوا منطقيين مع عصرِهم، ومع معارفِهم عندما حرّموا الانتفاعَ بأجزاءِ الآدميِّ لكرامتِهِ؛ لأنّ معظمَ ما يمكنُ أن يدخلَ تحتَ تصوّراتِهم من أشكالِ الانتفاع يتنافى مع كرامةِ الإنسان، أو على الأقلِّ لا يبررُ إهدارَ هذه الكرامةِ عندما يُوضع في مقابلتِها. فلا يكون عندهم مجالٌ لاعمالِ قاعدةِ ارتكابِ أخفِّ الضررين في هذه المسألة، سوى ما سَبَقت الاشارةُ إليه من الاستثناءاتِ القليلة.

٦ ـ لما تقدَّمَ فإنّه لا يصحُّ إخضاعُ الاجتهادِ في مسألةِ التبرّعِ بالأعضاءِ في هذا الزمانِ لما أُثرَ عن الفقهاءِ القدامى من أحكامٍ لبعضِ صورِ الانتفاعِ والتصرّفِ بأجزاءِ الانسان، حتى وان صِيغَتْ في بعضِ عباراتِهم بصيغِ العموم والشمول؛ حيث جدّتْ في عصرِنا هذا صورٌ من الانتفاعِ تختلفُ عن الصّورِ التي بحثَها الفقهاءُ في النوعيّةِ والكيفية، مع ما طرأ من تغييرٍ عظيمٍ في القدرات الطبّية :ـ

فمن حيث نوعيّةُ الانتفاعِ هدى الله تعالى أهلَ الاختصاصِ إلى صورٍ من الانتفاعِ بالأعضاءِ لا تتنافى مع الكرامةِ الانسانية، وتقومُ على أساسِ نقل العضوِ السّليم من جسدٍ انسانيّ إلى جسد إنساني آخر من غير إتلافِ العضوِ

المنقولِ ليخدِمَ روحاً جديدة، بالطريقةِ نفسِها التي كانَ يقومُ بها في جسدِ الأصيلِ ولكن بفاعليّةٍ وآثارٍ أكبر، كالكُلية تكونُ مع أختِها في جسدِ المتبرِّع ردءاً لها واحتياطاً، فاهتدى أهلُ الاختصاصِ الى نقلها الى جسدِ إنسانٍ آخرَ على شرفِ الهلاك، فتكون سبباً للابقاءِ على روحِه بإذنِ الله تعالى.

وليس في مثلِ هذا العملِ أيّةُ مصادرةٍ لكرامةِ المتبرِّع.

وانما يكونُ التّصرفُ بالعضوِ الآدميّ اعتداءً على كرامةِ الإنسانِ بأخْذِه منه واستعمالِه على النّحو الذي تُستعملُ به الحيواناتُ أو الجمادات، كأن يُسلخَ جلدُه لتصنعَ منه الألبسةُ والحقائبُ وغيرُ ذلك، أو يُؤخذُ عضوُه ليؤكلَ، أو يُنزعَ عظمُه ويؤخذَ لتصنعَ منه الآلاتُ والأدوات، أو يؤخذَ دَمُهُ ليُشربَ أو يُتّخذَ منه صبغاً... وهكذا.

وأما أخذُ العضوِ ليقومَ بالوظيفةِ نفسها التي وظّفَه الله فيها، ولكن في جسدِ إنسانٍ آخر، وفي خدمةِ روحٍ انسانية، فانّ مفهوم الكرامةِ لا يضيقُ عن استيعابِه عنَد أهلِ العقول، ولا يُعتبرُ طعناً فيها عندَ الناس وفي عُرفِهم.

وأما من حيث كيفيّةُ الانتفاعِ بالأعضاءِ فيرجعُ التغيّرُ فيها إلى تقدّمِ الطّبِّ في الجراحةِ وقدرتِه على تلافي الأخطارِ والآلامِ والتشويهِ والتّعذيبِ وقدرتِه على التوقّي من الآثارِ الجانبيّةِ الخطيرةِ التي كان ترتّبُها على التّصرفِ بالأعضاءِ الآدميّةِ أمراً محتملاً وكثيرَ الوقوعِ وكانتْ محلَّ اعتبارٍ في كثيرٍ من الأحكامِ الفقهيّةِ المُستنبَطة، كذهابِ جمهورِ الفقهاءِ إلى تحريمِ أكلِ المضطرِّ فلذةً من نفسِه؛ وتعليلِهم ذلك بأنّه سببٌ للهلاكِ لا يقلُّ عن الاضطرارِ نفسِه، وكقولِ الشافعيّةِ بتحريمِ أكلِ المضطرِّ عضواً من مُهْدَرِ الدّمِ مع القول بإباحةِ قتلِهِ والأكلِ منه بعد القتل؛ وتعليلِهم ذلك بالتعذيبِ الذي حرّمَ الاسلامُ ايقاعَه على أيّ مخلوقٍ حيّ.

ويرجعُ كذلك الى تقدّمِ الطّبِّ في وسائلِ القياسِ لآثارِ العمليّاتِ الجراحيّةِ على جميعِ أطرافِها، والتأكّدِ منها، وقد كانَ القصورُ في هذا المجالِ سبباً دفعَ بعضَ الفقهاءِ لتحريمِ بعضِ العمليّاتِ الجراحيّة؛ كمنْعِ الحنابلةِ شقَّ بطنِ المرأةِ الميّتة لاستخراجِ جنينها؛ وتعليلِهم ذلك بأنّ إنقاذَ الجنينِ بهذه العمليّةِ أمرٌ

موهوم[٢٧]، وكتحريمِ الفقهاءِ استنزالَ الجنين الذي نفخ فيه الرّوحُ من بطنِ أمّه بغرضِ إنقاذِ أمّهِ من الموت، مهما كانَ بقاؤه خطراً عليها؛ وتعليلِهم ذلك بأنّ إنقاذَ الأمّ بهذه العمليّةِ أمرٌ موهوم[٢٨]، وغير ذلك.

وقد ترتّبَ على تقدّمِ الطبِّ فيما سلفَ زيادةُ ثِقةِ علماءِ الشّرعِ بأحكامِ الأطبّاءِ عند وصفِهم الحالات، بما يرفعها من مرتبةِ الظّنِّ غيرِ القويّ إلى مرتبةِ الظّنِّ القويّ في كثيرٍ من الاحيان، وإلى مرتبةِ التأكّدِ القريبِ من اليقين أحياناً.

٧ ـ تلك العناصرُ المستجدّةُ في موضوعِ التّصرفِ بالأعضاءِ الآدميةِ بصورةٍ عامّة تجعلُ الباحثَ في مسألةِ التبرّعِ بالأعضاءِ يرجّحُ العدولَ عن اخضاعِها لأقوالِ الفقهاءِ القدامى إلى البحثِ عن تخريجٍ جديدٍ لها، يستلهمُ فيه ما وراءَ تلك الأقوالِ من القواعدِ الشّرعية، وضرورةَ القيام بعمليّةِ وزنٍ جديدةٍ لما يترتّبُ على صُوَرِ التبرّعِ بالأعضاءِ المختلفةِ من مفاسدَ ومصالح، بحيثُ يُؤخَذُ فيها بعينِ الاعتبارِ تلك العناصرُ المستجدّة.

المطلب الثاني

أنواع الحقوق المتعلقة بجسد الانسان

يقسمُ علماء الأصولِ والفقهِ المسلمون الحقَّ بالنّظرِ إلى مستَحِقّه إلى قسمين اثنين : حق الله تعالى، وحق العبد،[٢٩]

وحقُّ الله عزّ وجلّ هو ما يتعلقُ به النّفعُ العام، ولا يختص به شخصٌ مُعين. وقد قصدَ الشارعُ من تقريرِه حمايةَ مصلحةِ الجماعة. ولا تَعْني نِسبتُه الى

(٢٧) حاشية ابن عابدين جـ١ ص٦٠٢، جـ٦ ص٥٩١ .

(٢٨) المغنى جـ٢ ص٤١٣، ٤١٤ .

(٢٩) الموافقات جـ٢ ص٣١٨، جـ٣ ص٢٤٧، الفروق جـ١ ص١٤٠، قواعد الأحكام جـ١ ص١٥٣ .

الله أنّه يَنتفِعُ به دونَ غيرِه؛ فانّه سبحانه لا يحتاجُ الى أحد، وكلُّ مخلوقٍ محتاجٌ إليه. ولكنّ هذه النسبةَ إنما كانتْ لتعظيمِ مصلحة الجماعةِ وبيانِ خطورتِها وشمولِ النّفعِ الذي يَحميه هذا الحقّ.

وأما حقُّ العبدِ فهو ما يتعَلّقُ به نفعٌ خاصّ بفرد مُعَين.[٣٠]

أنواع الحقوق المتعلقة بجسد الانسان الحيّ :

جسدُ الانسانِ الحيّ يتعلقُ به النوعان المذكوران من الحقوق : حقُّ الله وحقُّ العبد؛ صرّح بهذا طائفةٌ من العلماء؛ يقولُ العزُّ بْن عبدِ السلام (. . . وكذلك جنايةُ الانسانِ على أعضاءِ نفسِه يتفاوتُ إثمُها بتفاوتِ منافعِ ما جنى عليه، وبتفاوتِ ما فوّتَه على النّاسِ من عدْلِهِ وإقساطِه. . . وليس لأحدٍ أن يُتلفَ ذلك من نفسِه؛ لأنّ الحقَّ في ذلك كلّه مشتركٌ بينه وبين ربِّه. . .)[٣١].

وقد دلّ على تعلُّقِ حقِّ الله تعالى بجسدِ الانسانِ كثيرٌ من الأحكامِ الفقهية، من ذلك :ـ

أ ـ ما اتُّفِقَ عليه في الشّرعِ من تحريمِ الانتحار، واعتبارِ ذلك من أكبرِ الكبائرِ؛ لقولِ الله تعالى (ولا تقتلوا أنفسَكم إنّ الله كانَ بكم رحيما).[٣٢]

ولقولِ رسولِ الله صلى الله عليه وسلمَ (منْ قتلَ نفسَه بحديدةٍ فحديدتُه في يدِه يتوجّأُ بها في بطنِه في نارِ جهنّم، خالداً مخلداً فيها أبداً، ومنْ شربَ سُمّاً فقتلَ نفسَه فهو يتحسّاهُ في نارِ جهنّم خالداً مخلّداً فيها أبداً، ومن تردّى من جبلٍ فقتلَ نفسَه فهو يتردّى في نارِ جهنّم خالداً مخلّداً فيها أبداً).[٣٣]

---

(٣٠) التلويح على التوضيح جـ٢ ص١٥١، الموافقات جـ٢ ص٣١٨، التشريع الجنائي الاسلامي جـ٢ ص٤٨٤، ٤٨٥، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ص٧٠ .

(٣١) قواعد الأحكام جـ١ ص١٣٠، وانظر أيضا : الفروق جـ١ ص١٤١، الموافقات جـ٢ ص٣٧٦، تهذيب الفروق جـ١ ص١٥٧ .

(٣٢) النساء/ ٢٩ .

(٣٣) رواه البخاري ومسلم واللفظ له ـ مختصر صحيح مسلم جـ٢ ص٣١ .

وليس ذلك الا لأنَّ الذي يقتلُ نفسَه يَعتدي على حقِّ الله تعالى.[٣٤]

ب ـ ومن ذلك أيضا ما ذهبَ إليه الفقهاءُ من تحريمِ إيذاءِ الشّخصِ نفسَه بأيّ أسلوب، فيحرمُ عليه قطعُ عضو من أعضاءِ جسدِه أو جَرْحُه لغيرِ عذرٍ[٣٥] ولو كانت عصمةُ الأعضاءِ حقاً خالصاً لصاحبِها لما حُرم عليه ذلك.

جـ ـ ومنه أيضاً ما ذهبَ إليه الفقهاءُ المالكيةُ والشافعيّةُ في المختارِ من وجوبِ تعزيرِ القاتلِ اذا عفا عنه أولياءُ الدّم، وفي تعليلِ هذا الحكمِ يقولُ هؤلاء الفقهاءُ إنَّ عفوَ وليِّ الدّمِ يُسقِطُ حقَّ العبد، فيبقى حقُّ الله تعالى أو حقُّ الجماعة، فيعزَّرُ لذلك؛ حيث يعودُ هذا بالنفعِ على كافّةِ النّاس.[٣٦]

د ـ ومن الأحكامِ الدّالةِ على ما تقدّمَ تحريمُ شُربِ الخمر، وإيجابُ الحدِّ فيه، مع أنَّ شاربَ الخمرِ لا يَعْتدي في الأصلِ على أحد، وانما يقتصرُ عدوانُه على عقلِه، مما يدلُّ على أنَّ سلامَةَ العقلِ يتعلّقُ بها حقُّ الله تعالى.[٣٧]

هـ ـ ويؤيّدُ ما تقدّمَ من تعلُّقِ حقِّ الجماعة بجسدِ الإنسانِ ما وردَ من النّصوصِ الشرعيّةِ التي تدلُّ على وحدةِ الجماعةِ المسلمة، وأخوة المؤمنين، وما يقتضيه ذلك من وجوب التّعاونِ والمشاركةِ في المغانم والمغارم؛ يقول أبو اسحق الشاطبي في مسألةِ الإيثار وتنازلِ المسلمِ عن حظوظِه الدنيويّةِ لأخيه المسلمِ وندبِ ذلك في الشّرعِ (وهو نَظرُ من يَعُدُّ المسلمين كلّهم شيئاً واحداً على مقتضى قوله عليه الصلاة والسلام «المؤمنُ للمؤمنِ كالبنيانِ يشدُّ بعضُه بعضاً»، وقولِه «المؤمنون كالجسدِ الواحدِ اذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائرُ الجسدِ بالحُمّى والسّهر»، وقوله «المؤمنُ يُحبُّ لأخيه ما يُحبُّ لنفسِه»، وسائر ما في المعنى من الأحاديث؛ إذ لا يكونُ شدُّ المؤمنِ للمؤمن على التّمامِ

---

(٣٤) الموافقات جـ٢ ص٣٧٦، القواعد للعز بن عبدالسلام جـ١ ص١٣٠، الفروق جـ١ ص١٤١، التشريع الجنائي الإسلامي جـ١ ص٤٤٧، ٤٤٨ .

(٣٥) قواعد الأحكام جـ١ ص١٣٠، الموافقات جـ٢ ص٣٧٦، الاعتصام للشاطبي جـ٢ ص٢٤، بدائع الصنائع ج٧ص١٧٧ .

(٣٦) قواعد الأحكام جـ١ ص١٦٧، مواهب الجليل جـ٦ ص٢٦٨، الموافقات جـ٢ ص٣١٥، المنتقى جـ٧ ص١٢٤، التشريع الجنائي الاسلامي جـ٢ ص١٨٤ .

(٣٧) انظر : الموافقات جـ٢ ص٣٧٦ .

الا بهذا المعنى وأسبابهِ، وكذلك لا يكونون كالجسدِ الواحدِ الا اذا كان النّفع وارداً عليهم على السواء، كلُّ أحدٍ بما يليقُ به، كما أنّ كلَّ عضوٍ من الجسد يأخذُ من الغذاءِ بمقدارهِ قسمةَ عدلٍ لا يزيدُ ولا ينقص. . وأصلُ هذا من الكتابِ ما وصَفَ به المؤمنين منْ أنّ بعضهم أولياءُ بعض، وما أُمِروا به من اجتماعِ الكلمةِ والأخوة، وهو كثير. . . .)[٣٨].

وأما تعلُّقُ حقِّ العبدِ بجسدِه وأعضائِه، فيظهرُ أيضاً في طائفةٍ من الأحكامِ الشرعيّةِ، منها: -

(أ) ايجابُ حقِّ القصاصِ لمن اعتُدِيَ على عضوٍ من أعضائهِ، ولورثتهِ إذا قُتلَ عمداً عدواناً، وإيجابُ التّعويضِ له عن الأعضاءِ والجروح، والديةِ لورثتِه اذا سقطَ القصاصُ أو لم يَجبْ لسببٍ من الأسباب. كذلك فإنّ اعطاءَ المجنيِّ عليه أو ورثته الحقَّ في العفوِ عن القصاصِ أو الدّيةِ يدلُّ على أنّ العدوانَ وقعَ على حقٍّ خاصٍّ بهؤلاء، ولو لم يكنْ كذلك لما كانَ العفُو من حقِّ الأفرادِ لأنّ حقوقَ الله تعالى لا تسقطُ بالعفوِ من أحدٍ من النّاس.

(ب) ويدلُّ على ذلك أيضاً ما ذهبَ إليه جمهورُ الفقهاءِ من أنّ رِضى القتيلِ بالقَتْلِ يُسقطُ القصاص، فإذا قالَ الرّجلُ لآخر: اقتلني، فقتلَه، فلا قصاصَ عليه عند أبي حنيفة وصاحبيْه والشافعيِّ وأحمدَ وبعضِ المالكيّة.

وكذلك ذهبَ جمهورُ الفقهاءِ الى أنّه لو قالَ شخصٌ لآخر: اقطعْ يدي فقطعَها لم يَجبْ على القاطعِ شيء.[٣٩] وقالَ الكاسانيُّ من علماءِ الحنفيّةِ في تعليلِ هذا الحكم (ولو قالَ: اقطع يدي فقطعَ لا شيءَ عليه بالاجماع؛ لأنّ الأطرافَ يُسلَكُ بها مسلكَ الأموالِ؛ وعصمة الاموال تثبت حقّاً له، فكانتْ محتملةً للسّقوطِ بالاباحةِ والإذن، كما لو قالَ: اتلِفْ مالي فأتلَفَه).[٤٠]

(٣٨) الموافقات جـ٢ ص٣٥٤، ٣٥٥، والأحاديث التي ذكرها الشاطبي كلها في الصحيحين: انظر: رياض الصالحين للنووي طبع المطبعة اليوسفية ـ القاهرة ص١١٤، ١١٧، ومختصر صحيح مسلم للحافظ المنذري ـ الطبعة الثالثة ـ الكويت (١٩٧٩م) ص٢٣٢، ٢٣٣.

(٣٩) بدائع الصنائع جـ٧ ص٢٣٦، نهاية المحتاج جـ٧ ص٤٩، منح الجليل جـ٤ ص٣٤٦، ٣٤٧، شرح المحلّي على المنهاج جـ٤ ص١٢٧، كشاف القناع جـ٣ ص٣٤٣، التشريع الجنائي الإسلامي جـ١ ص٤٤٣.

(٤٠) البدائع جـ٧ ص٢٣٦، وانظر حاشية ابن عابدين جـ٦ ص٥٩١.

ويرى فقهاءُ المالكيةِ أنَّ الاذنَ بالقطعِ أو الجرحِ لا عبرة به إلا إذا استمرَّ المجنيُّ عليه على هذا الإذنِ بعدَ وقوعِ الجَرْحِ أو القَطعِ، فإن لم يبقَ المجنيُّ عليه على إذنهِ بعدَ الجرحِ أو القطعِ فقد وجبتْ العقوبةُ المقررةُ شرعاً وهي إما القصاص واما التعويض.(٤١)

وهكذا فإنّ جمهور الفقهاءِ قد رأوا أنَّ إذنَ الانسانِ في قطع عضوٍ من أعضائه يمنعُ العقابَ الدنيويَّ عن الفاعل، في الوقتِ الذي صرّحوا به أنّه يحرُمُ على الانسانِ أن يقطعَ شيئاً من نفسِه أو يأذنَ لغيرِه به، وقد يُظَنُّ أنّ في هذا المسلكِ تناقُضاً، ولكنه ليس كذلك، وتفسيرُه أنّهم يرون تعلُّقَ الحقّين بالجسدِ الانساني : حقّ الله وحق العبد، وينصَبُّ أثرُ الإذنِ على حقّ العبدِ، فيسقطُه، ويبقى التأثيمُ لتفويتِ حقِّ الله عزّ وجلّ، ولا يرفعُه الا التوبة. وما ذهبَ إليه المالكيّةُ لا يدلُّ على أنّهم يرون عدمَ وجودِ حق للعبد على أعضائه، بدليل أنهم يقررون أثر العفو إذا وقع بعد ارتكاب الجريمة، وإنّما أبطَلُوا الاذنَ قبلَ ارتكابها ولم يعتبروه من قبيلِ العفوِ، لأنَّ العفوَ نوعٌ من أنواعِ الاسقاط، وإسقاطُ الحقِّ قبلَ تَقَرُّرِه باطلٌ عندهم.

وبما تقدّمَ يتأكّدُ ما ذكرناه من تعلُّقِ حقِّ الله وحقِّ العبدِ بجسدِ الانسان، وحقيقةُ حقِّ الله في جسدِ الانسانِ هو ما للجماعةِ من مصالحَ ومنافعَ في هذا الجسد، أي تعودُ عليها من خِلالِه، اذ من المعلومِ أنّه ليس من مصلحةٍ تتحقّقُ للجماعةِ الا بوساطةِ أنفسِ أفرادِها، بأرواحِهم وأدمغتِهم وأعينِهم وقلوبِهم وأيديهم وأرجلِهم. وكلُّ عضوٍ من أعضاءِ كلِّ فردٍ من أفرادِ الجماعةِ يُسْهِمُ بأقدارٍ متفاوتةٍ في تحقيق مصالحِ الجماعةِ وحمايتِها. كذلك فإنّ صلاحَ جسدِ الانسانِ هو الذي يمكّنهُ من القيامِ بما كلّفه به الله تعالى، وكثيرٌ من التكاليفِ الشرعيّةِ ألقيتْ على عاتقِ العبدِ لمصلحةِ الجماعةِ التي يعيشُ بين أكنافِها كالصلاةِ والزكاةِ والحجِّ والجهادِ والأمرِ بالمعروفِ والنّهي عن المنكرِ والانفاقِ على الأقاربِ وغيرِ ذلك.(٤٢)

---

(٤١) الشرح الكبير جـ٤ ص٢١٣ .

(٤٢) أشار إلى هذا المعنى الشاطبي في الموافقات جـ٢ ص٣٧٦، والعز بن عبدالسلام ـ القواعد جـ١ ص١٣٠ .

وبهذا النّظرِ يكونُ حقُّ الجماعةِ متعلِقاً بكلِّ عضوٍ من أعضاءِ جسدِ كلِّ فردٍ من أفرادِها.

وأما حقُّ العبدِ في جسدِه فهو اختصاصُه باستعمالِ هذا الجسد وتسخيرِه لتحقيقِ مصالحِه الدنيويّةِ والأخروية؛ فهو المختصُّ باستعمالِ عينهِ وعقلِه ولسانِه ورجليه ويديه وغيرِها لتحصيلِ مصالحِه في الدنيا من مطعمٍ ومشربٍ وملبسٍ ومسكنٍ، ومصالحِه في الآخرةِ من تحصيلِ ثوابٍ ودفعِ عقابٍ ونحو ذلك، والجسدُ بما فيه من قوى مدركةٍ أو محرِّكةٍ جندي لروح الانسان، ويُنفِّذُ ما تريدُ هذه الروح.

الحقوق المتعلقة بجسد الانسان الميت :-

بموتِ الانسانِ ينقطعُ عنه جميعُ الحقوقِ التي مبناها على الحياة، ويبقى له حقُّ الإكرام بالغسلِ والتكفينِ والحَملِ والدّفنِ والتوجيهِ إلى القبلةِ والصّلاةِ عليه والدعاءِ له والاستغفارِ له، بالاضافة الى صيانةِ جثّتِه عن المُثْلَة، وغير ذلك.

وهذه الحقوقُ وان كانت حقوقا خاصّةً بصاحبِها، لكنّ فيها حقّاً لله عزّ وجلّ حتّى لا يصحّ إسقاطُها بالإسقاط[٤٣].

المطلب الثالث

مدى قابلية حق الله وحق العبد للنقل والاسقاط

صرّحَ كثيرٌ من علماءِ المسلمين بأنّ حق الله تعالى وحقَّ العبدِ يختلفان من حيث قابليةُ كلٍّ منهما للإسقاط والنّقل؛ فنصّوا على أن الأصلَ في حقِّ العبدِ أنّ الخيرةَ فيه لصاحبِهِ يتصرّفُ فيه بالنّقلِ والإسقاطِ وغيرِهما من أنواعِ التّصرّفات.

وعلى أنّ الأصلَ في حقِّ الله (حقِّ الجماعةِ) أنّه لا يجوزُ التصرّفُ فيه بالنّقلِ والإسقاطِ الا لمسوغات شرعيةٍ تحكُمُها قواعدُ محدّدةٌ كما سيأتي بيانُه.

وفي تقريرِ هذين الأصلين يقولُ ابنُ قَيّمِ الجوزيّةِ (والحقوقُ نوعان : حقُّ الله وحقُّ الآدميّ، فحقُّ الله لا مدخلَ للصّلحِ فيه... وأما حقوقُ الآدميين فهي

(٤٣) قواعد الأحكام جـ١ ص١٦٧ .

التي تقبل الصّلحَ والاسقاطَ والمعاوضَة عليها).[44]

ويقولُ الشّاطبيّ (حقُّ الله ما فُهِمَ من الشّرعِ أنّه لا خيرةَ فيه للمكلّف، كانَ له معنى معقولٌ أو غيرُ معقول)[45]، ويقولُ في موضعٍ آخر (كلُّ ما كانَ من حقوقِ الله فلا خيرةَ فيه للمكلّفِ على حال، وأما ما كانَ من حقِّ العبدِ في نفسه فله فيه الخيرة).[46]

ويقولُ القرافي (ونعني بحقِّ العبدِ المحضِ أنّه لو أسقطَه لسقط، والا فما مِنْ حقٍّ للعبدِ الا وفيه حقُّ الله تعالى، وهو أمرُه بإيصالِ ذلك الحقِّ إلى مستحِقّه... وإنما يُعرفُ ذلك بصحّةِ الإسقاط، فكلُّ ما للعبدِ إسقاطُه فهو الذي نعني به حقَّ العبد، وكلُّ ما ليسَ له إسقاطُه فهو الذي نعني به حقَّ الله تعالى).[47]

وكل أصلٍ من هذين الأصلين يَرِدُ عليه استثناءٌ، يكونُ حقُّ العبدِ فيه غيرَ قابلٍ للنّقلِ والإسقاطِ، ويُصبحُ حقُّ الله قابلاً لذلك :-

فأما الاستثناءُ الذي يُمنَعُ فيه العبدُ من التّصرفِ بحقّه بالنّقلِ والإسقاط، فأساسُه يرجِعُ إلى أنّ الحقَّ، بحسب التّصورِ الاسلامي، مِنْحةٌ من الله عزَّ وجلَّ للعبد، فلا يَثبتُ إلا بإثباتِ الشّرع. والله سبحانه شرعَ الحقوقَ، وألزمَ العبادَ بمنهاج خاصٍّ في استعمالِها والتصرفِ فيها. فاذا كانَ التصرّفُ بالحقِّ الخاصِّ متعارضاً مع هذا المنهاجِ كان هذا التصرّفُ محرّماً؛ يقولُ العِزُّ بنُ عبدِ السّلام (ما من حق للعباد يسقط بإسقاطهم أو لا يسقط بإسقاطهم إلا وفيه حق الله وهو حقُّ الإجابةِ والطّاعة..)[48] وأبرزُ معالِمِ هذا المنهجِ مَنعُ الإنسانِ من التّعسّفِ باستعمالِ حقّهِ بالإضرار بالآخرين وتضييعِ حقوقهم.[49]

---

(٤٤) اعلام الموقعين جـ١ ص١٠٨ .

(٤٥) الموافقات جـ٢ ص٣١٨ .

(٤٦) فصل الشاطبي هذا المعنى وضرب له الأمثلة في الموافقات جـ٢ ص٣٧٥ ـ ٣٧٨ .

(٤٧) الفروق جـ١ ص١٤١ .

(٤٨) قواعد الأحكام جـ١ ص١٦٧ .

(٤٩) انظر : الموافقات جـ٢ ص٣٤٨ وما بعدها، الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ص١٦٠، ١٦١ .

وبناءً على هذه القاعدةِ يحرُمُ على صاحبِ الحقِّ التصرّفُ فيه بالإسقاطِ أو بالنّقلِ إذا كانَ ذلك يؤدي إلى اسقاطِ حقِّ الغير أو الإضرارِ به، سواء أكانَ المتضرِّرُ فرداً أم كانَ المتضرّرُ هو الجماعة، فلا يجوزُ للجارِ أن يتصرّفَ في ملكه بما يؤذي جارَه، ولا للشّريكِ بما يضرُّ شريكَه، ولا يجوزُ للزّوجِ أن ينقلَ حقَّه في الاستمتاعِ بزوجه حالَ قيامِ الزوجيّة؛ لما في ذلك من الاعتداءِ على حقِّ الجماعةِ في المحافظةِ على الأنسابِ والأعراض، وأمثلةُ ذلك كثيرة. أمّا اذا استعمَلَ الشّخصُ حقَّه في حدودِ المنهجِ الشّرعيِّ فالأصلُ، كما تقدّمَ، أن الخيرةَ له في ذلك ولا حَجْرَ عليه في حقّهِ.

وأما الاستثناءُ الذي يُشرَعُ فيه التصرّفُ بحقِّ الله بالنّقلِ أو بالإسقاطِ، فيكونُ عند تعارضِ الحقوقِ واجتماعِ المصالحِ والمفاسد، ولا يكونُ مفرٌّ من إسقاطِ بعضِها أو نقلِه وجبَ ذلك أو جازَ على وفقِ قواعدَ معيّنةٍ استنبطَها العلماءُ من نصوصِ الشّرعِ وأحكامِه. من أبرزِها قاعدةُ ارتكابِ أخفِّ الضّررين لدفعِ أشدِّهما، أو التضحيةِ بأدنى المصلحتين لتحصيلِ أعلاهما.

ومما ذكروا من الأمثلةِ التطبيقيّةِ لهذه القاعدة: جوازُ أكلِ الميْتةِ عندَ المخمَصَة، وشربِ الخمرِ لازالةِ الغصّة، والتّلفّظِ بكلمةِ الكفرِ للإكراه، وجوازُ أكلِ لحمِ الانسانِ الميّتِ للمضطرِّ عند فريقٍ من الفقهاء، وجوازُ دفعِ مالِ المسلمين للكفّارِ إذا أحاطوا بهم ولم يُمكنْ دفعُهم الا بذلك، أو دفعِ المالِ لانقاذِ الأسرى المسلمين، وجوازُ قطعِ اليدِ المُتآكلةِ إنقاذاً للروح، وقطعِ الانسان فلذةً من جسدِه لأكلِها إذا كانَ مضطراً (وهذا عند الشافعيّة)، وجوازُ الكذبِ إذا تضمّنَ مصلحةً تربو عليه، كما لو كانَ للإصلاحِ بين النّاس، أو في الحربِ، أو لدفعِ ظلمٍ، وجوازُ شقِّ بطنِ الميّتةِ لإخراجِ ولدِها إذا كانتْ حياتُه مرجُوّةً، وجوازُ قتلِ من لا ذنبَ له من المسلمين اذا تترّسَ بهم الكفار، وجوازُ غِيبةِ المسلم إذا تضمّنَ ذلك مصلحةً راجحة، كما في حالِ المشاورةِ للمصاهرةِ، والقدحِ في رواةِ الأحاديث، وجرحِ الشّهودِ عندَ الحُكّامِ وهتكِ أستارِهم وجواز كشف العورات والنظر إليها للختان او العلاج أو الشهادة، وأمثلة ذلك أكثرُ من أن تُحصى(٥٠)، مما يدلُّ على أنَّ هذه القاعدةَ من أهمِّ قواعدِ الشّرع.

(٥٠) انظر: قواعد الأحكام جـ١ ص٩٨-١٢٢ وص١٦٨ وما بعدها، والأشباه والنظائر لابن نجيم

ولَم يختلف الفقهاءُ في حُجِّيةِ هذه القاعدةِ من الناحيةِ النّظرية، وان اختلفوا في تطبيقاتِها العمليّة. وأغلبُ الظّنِ أنّ سببَ اختلافِهم في ذلك يعودُ إلى تقديرِ الواقِع، وتحقّقِ شروطِ تطبيقِ القاعدة، كالقطعِ بعِظَمِ إحدى المفسدتين وصِغَرِ الاخرى، والقطعِ بعدمِ إمكانِ دفعِهما جميعاً.

المطلب الرابع

الحكم الاجمالي للتبرع بالأعضاء في ضوء ما تقدم

التبرّعُ بالعضوِ الآدميّ يقتَضي نقلَ ما تعلّقَ بهذا العُضوِ من حقِّ الله تعالى وحقِّ العبد. وحسبما تقدّمَ في المطلبِ الثالثِ لا يصحُّ شرعاً تصرّفُ العبد بحقِّه إذا تعلّق به حقُّ الله تعالى إلا إذا اجتمعَ مع إذنِ العبد بنقلِ حقِّهِ مُسوّغٌ شرعيٌّ يسمَحُ بنقلِ حقِّ الله تعالى معه. والمسوّغُ الشرعيُّ هو أن يكونَ هذا التصرّفُ وسيلةً متعيّنةً لإحياءِ حقِّ أعظمَ لله تعالى في الموضعِ المنقولِ إليه.

ومحصّلةُ هذه المعارفِ أنّ التبرّعَ بالعضوِ الآدميّ لا يكونُ مشروعاً إلا إذا كانَ سبباً مؤكداً لدفعِ مفسدةٍ عظمى عن المتبرَّعِ له إذا قِيستْ بالمفسدةِ الواقعةِ على المتبرِّع بسببِ أخذِ العضوِ منه؛ لأنّ معنى هذا دفعُ مفسدةٍ عُظمى عن حقِّ الله المتعلّقِ بجسدِ الأوّل، بتحمّلِ مفسدةٍ أخفّ منها على حقِّ الله المتعلّقِ بجسدِ المتبرِّع.

فإذا اجتمع مع هذا إذن المتبرِّع بإسقاط حقه، فإننا نكون أمام صورة يجوز فيها التصرّفُ بالحقِّ المشتركِ بين العبدِ وربِّه. بسببِ إذنِ العبدِ فيما يتعلّقُ بحقِّه، وقيام المسوغ الشّرعيّ فيما يتعلّقُ بحقِّ الله تعالى.

ويقتضي ما تقدّمَ أن يكونَ التبرّعُ بالعضوِ محرّماً اذا كانَ سبباً في تفويتِ حياةِ المتبرِّعِ مهما كانت المصلحةُ التي يحقّقُها في جنْبةِ المتبرَّع له؛ لأنّ مصلحةَ هذا التبرعِ لا يُتصوّرُ أن تكونَ أعظمَ من مفسدتِه، حتى وان ترتّبَ على ذلك حفظُ

= ص٨٥ ـ ٩٠، والأشباه والنظائر للسيوطي ص٨٦ ـ ٨٩ والمغنى جـ١١ ص٧٨ وما بعدها، وقليوبي وعميرة جـ٤ ص٢٦٢ وما بعدها وتفسير القرطبي جـ٢ ص٢٢٥ وما بعدها، والمنتقى جـ٣ ص١٤٠، ١٤١، والمنثور في القواعد للزركشي جـ٢ ص٣١٧.

حياة المتبرَّع له؛ إذ على فرض ذلك تكونُ المصلحةُ المحقّقةُ مساويةً للمصلحةِ الفائتة، والحقيقةُ أنّها أقلُّ منها؛ لأنّ وضعَ العضوِ الآدميّ في أصلِ خِلْقتِه خيرٌ من وضعِه المستحدَثِ فضلاً عما يقتضيه تنفيذُ التبرعِ من تكاليفَ زائدة.

كذلك يقتضي ما تقدّمَ أن يكونَ التبرّعُ بالعضوِ مأذوناً فيه شرعاً إذا كانَ سبباً مؤكّداً لإنقاذِ المستفيدِ من الموت، ولم يترتّبْ عليه وفاةُ المتبرِّع أو تعريضُه للهلاكِ، لأنَّ في حفظ الروح حفظاً لجميعِ حقوقِ الله تعالى المتعلّقةِ بالجسدِ صاحبِ تلك الروح، ومصلحةُ حفظِ هذه الحقوقِ أعظمُ من مصلحةِ حفظِ حقِّ الله تعالى في جسدِ المتبرِّع على العضوِ المتبرَّع به.

كذلك يقتضي ما تقدّمَ أن يكونَ التبرُّعُ مشروعاً إذا كانَ نافعاً لكلٍّ من المتبرِّعِ والمتبرعِ له، أو لم يكن له أيُّ أثرٍ ضارٍّ على صحّةِ المتبرِّع وكانَ فيه نفعٌ للمتبرَّع له في صحّتِه.

هذا وممّا ينبغي ملاحظتُه عند القيام بعمليّةِ الوزنِ للمفاسِدِ والمصالحِ المترتّبةِ على التبرعِ أنَّ الذي يوضَعُ في كفتي الميزانِ منها هو ما كان متعلّقاً بالنّاحيةِ الصحيّةِ دون النّظرِ إلى المعاني الأخرى في طرفي التبرع؛ فلا يجوزُ أن يوضعَ في الميزانِ معاني الفقرِ والغنى والعلمِ والجهلِ والذكورةِ والأنوثةِ والصِّغرِ والكِبرِ ونحو ذلك؛ لأن الحقَّ في عصمةِ الجسدِ يتساوى فيه النّاسُ في حكمِ الشّرع، ولا يُفَرقُ فيه بينهم بناء على تلك المعاني؛ ألا ترى أنَّ الشّرعَ أغفَلها في تشريعِ القصاص، فأوجبَه على كلِّ مُعتدٍ مهما تميّزَ عن ضَحِيّتِه في تلك الأمور؟

ولكن يردُ هنا أنّ المتبرِّعَ إذا كانَ فاقداً لتلك العصمة، بأن كانَ محكوماً عليه بالاعدام لا محالة، فانّ هذا يُعتبرُ في عمليّةِ الوَزْن، ويترتّبُ على اعتبارِه إغفالُ جميعِ المصالحِ الصحيّة للمتبرِّع عند القيامِ بتلك العمليّة، ويبقى في الميزانِ الاعتباراتُ والمصالحُ الأخرى للمتبرِّع كحقِّه في عدمِ تعذيبِه والتّمثيلِ به.

وقد لاحظ فريق من الفقهاءِ هذا المعنى فيما سبق ذكره عندما أباحوا للمضطرِّ قتلَ المهدَرِ دمُه والأكلَ من لحمِه لانقاذِ نفسه.

شروط جواز التبرع بالعضو الآدمي :-

لما كانَ الأساسُ الذي بُنيَ عليه القولُ بإباحةِ التبرع بالعضوِ الآدميّ هو قاعدةَ ارتكابِ أخفِّ الضّررين لدفعِ الأشدِّ منهما، فإنّ الشروطَ التي يجبُ توفّرُها للقول بهذه الاباحةِ مشتقّةٌ في معظمِها من الشّروطِ العامّةِ لتطبيقِ تلك القاعدةِ وهي :-

(أ) امكانُ تقديرِ الضّررِ المُرادِ دفعُه على وجهِ التأكّد.

(ب) إمكانُ تقديرِ الضّررِ الذي يُرادُ ارتكابُه.

(جـ) أن يكونَ الفرقُ بين الضّررِ المرادِ دفعُه والمرادِ ارتكابُه فرقاً واضحاً ومؤكّداً.

(د) أن يتعذّرَ في الواقعِ دفعُ الضررين معاً.

فمن هذه الشروطِ العامّةِ لتطبيقِ تلك القاعدةِ يُمكنُ اشتقاقُ شروطِ جوازِ التّبرّعِ بالعضوِ الآدميّ، وهي :-

١ - اهتداءُ العلماءِ المختصّين إلى قياسٍ علميٍّ صحيحٍ ومنضبطٍ لمقدارِ المفاسدِ العاجلةِ والآجلةِ التي تترتّبُ على قطعِ العضوِ من المتبرِّع.

٢ - اهتداءُ العلماءِ المختصّين إلى قياسٍ علميٍّ صحيحٍ ومنضبطٍ للمفسدةِ الواقعةِ على الشخصِ المرادِ التبرُّعُ له بالنّظرِ إلى حالتِه المَرَضيّة.

٣ - اهتداءُ العلماءِ المختصّين إلى قياسٍ علميٍّ صحيحٍ ومنضبطٍ للمصالحِ التي تتحقّقُ للمتبرَّعِ له بنقلِ العضوِ المتبرَّعِ به إليه.

وهذه الشروطُ الثلاثة ضروريةٌ لأمكانِ المقايسةِ بين المفاسدِ والمصالحِ المترتّبةِ على القطعِ والنّقلِ وتلك المترتّبةِ على عدمِ التّبرعِ ، وهي أمورٌ تخضعُ لمدى التقدّمِ العلميِّ في مجالِ الطّب، ويختلفُ تطبيقُها العمليُّ من عضوٍ لآخر.

٤ - أن تكونَ نتيجةُ الموازنةِ بينَ المصالحِ والمفاسدِ المترتّبةِ على تنفيذِ التّبرُّع، وتلك المترتبة على إبقاءِ الحالِ على ما هو عليه، مظهرةً بصورة جليّةٍ لتفوّقِ مصالحِ التبرعِ على مصالحِ الإبقاء.

ويُلاحظُ هنا أنَّ عمليّة الموازنةِ في مثل هذه الأمور تختلفُ من حيث الدِّقّةُ في النتائجِ عن عملياتِ الموازنةِ في الأمورِ المادّيةِ البحتةِ التي تعتمدُ على الحسابِ والأرقام، مما يجعلُنا نؤكّدُ أنَّ تفوّقَ مصالحِ التّبرّعِ على مفاسدِه وعلى مصالح الإبقاءِ على الحالِ الأصليّة، ينبغي أن يكونَ واضحاً لأهلِ الاختصاص، وأن لا يكونَ قريباً من نقطةِ التّعادُل، والا فانَّ التّضحيةَ بمصالحِ المتبرِّعِ لا يبرّرُها طلبُ مصالحَ مساويةٍ لها أو تزيدُ عنها زيادةً بسيطةً أو مشكوكاً فيها.

والتحقّقُ من هذا الشّرطِ في الواقعِ العمليِّ من شأنِ الأطبّاءِ المختصّين أيضاً، وينبغي أن يتولاّه لجنةٌ من الأطباءِ الموثوقين، بحيث تضمُّ جميعَ التّخصصاتِ اللازمةِ للحكمِ على الحالة.

٥ ـ أن يكونَ التبرّعُ بالعضوِ هو السبيلَ الوحيدَ لإنقاذِ المتبرَّع له مما هو فيه، فإنْ وُجِدَ سبيلٌ آخرُ لم يكنِ التبرّعُ مشروعاً؛ وذلك لأنَّ إعمالَ قاعدةِ تحمّلِ أهونِ المفسدتين لا يصحُّ في الشّرعِ إذا أمكنَ دفعُهما معاً؛ يقولُ العزُّ بنُ عبدِ السّلام (إذا اجتمعتْ مصالحُ ومفاسدُ فإنْ أمكنَ تحصيلُ المصالحِ ودرءُ المفاسدِ فعلنا ذلك، وإن تعذّرَ الدرءُ والتّحصيل، فإن كانت المفسدةُ أعظمَ من المصلحةِ درأنا المفسدةَ ولا نبالي بفواتِ المصلحة...)[٥١]

وبناء على هذا الشرطِ لا يجوزُ التبرّعُ بالعضوِ الآدميِّ ما لم يقرّر الأطباءُ أنَّ المفسدةَ الصحيّةَ العظمى الواقعةَ على المريضِ لا سبيلَ إلى دفعِها عنه الا بغرسِ عضوٍ بديلٍ في جسدِ المريض، ويقتضي هذا عدمَ وجودِ أي سبيلٍ آخرَ لتعويضِ المريضِ عن عضوِه التالفِ من عضوٍ صناعي أو عضوِ حيوانٍ أو غير ذلك.

كذلك لا يجوز التبرّعُ بالعضوِ من الحيِّ إذا تيسّرَ بديلٌ لهُ يمكن الحصولُ عليه من الميّت؛ لأنّ مفاسدَ الأخذِ من الميتِ أقلُّ بكثيرٍ من مفاسدِ الأخذِ من الحيّ.

٦ ـ ويُشترطُ لجوازِ التّبرّعِ بالعضوِ الآدميِّ أن لا يكونَ هذا التّبرُّعُ سبباً لتفويتِ حقٍّ آخرَ لله غيرِ حقِّهِ على العضوِ المتبرَّع به، كما لو أدّى التبرُّع إلى مفاسدَ

(٥١) قواعد الأحكام جـ١ ص٩٨.

اجتماعيّةٍ أو خُلقيةٍ تتعارضُ مع مقصدٍ من المقاصدِ الشّرعيّة، ومثال ذلك التبرّعُ بالمنيّ؛ فانّه يؤدي إلى اختلاطِ الانساب، وهي مفسدةٌ اجتماعيةٌ حاربَها الشّرع، وحرّم أسبابَها ولا يسوّغُها حاجةُ المتبرَّع له إلى الولد، ومثل ذلك التبرُّعُ بالخصيةِ أو المبيضِ كما سيأتي بيانُه في المطلبِ التالي إن شاء الله تعالى.

٧ ـ أن يكون المتبرع له ممّن عصَم الشّرعُ دماءهم، وهم المسلمون وأهلُ الذّمّةِ والعهدِ من الكفار؛ فلا يجوزُ التبرّعُ لكافرٍ حربيّ ولا لمرتدّ، ولا لزانٍ محصَنٍ وجبَ عليه الحدُّ الشرعيّ، ولا لقاطعِ طريقٍ قاتل، ولا لقاتلٍ متعمّدٍ استُحِقَّ عليه القصاص، ولم يسقطْ بسببٍ من أسبابِ السّقوط.

٨ ـ أن لا يكون التبرّعُ سبباً أكيداً للاساءةِ إلى الكرامةِ الآدميّة، ويُعتبرُ كذلك اذا كان التبرّعُ بالعضوِ لجهةٍ يغلبُ على ظنِّ المتبرعِ أنّها تُتاجرُ بأجزاءِ الجسدِ الانسانيّ، وتستغلُّ حاجةَ المرضى لبعضِ هذه الأجزاء، وتتخذُ ذلك أسلوباً للرّبح؛ وذلك لأنّ أعضاءَ الإنسانِ لا تُوصَفُ بالماليّة؛ ليس لأنّها غيرُ نافعةٍ إذا فُصِلت عن الجسد، كما قالَ بعضُ الفقهاء[٥٢]؛ فقد غدا نفعُها عظيماً بعد تمكّنِ الأطباءِ من غرسِها، ولكن مراعاةً لكرامةِ ابنِ آدم. ووصْفُ الشيءِ بالماليّة يُشْترطُ فيه تحقّقُ شرطين عند الفقهاءِ هما: أن يكونَ منتفعاً به في الواقع، وأن يكونَ الشّرعُ قد أباحَ الانتفاعَ به في وجهٍ من وجوه الانتفاعِ لغير ضرورةٍ أو حاجةٍ تُنزَّلُ منزلتها.[٥٣]

واذا كانَ الشرطُ الأوّلُ اصبحَ متحقّقاً في الأعضاءِ المفصولةِ عن الجسدِ الآدميّ، بعد تمكّنِ العلمِ من غرسِها، لكنّ الشرطَ الثانيَ ليسَ كذلك، وإنّما قد يُتغاضى عنه للضرورةِ أو الحاجةِ، كما في مسألتنا، حيث أُجيزَ التبرّعُ بها، حسبما تقدّمَ في الحالاتِ التي تقتضي دفعَ الضّررِ الأعظمِ بارتكابِ الضّررِ الأخفّ مراعاةً لحقّ الله تعالى الأكثرِ خطورةً من الحقّ الفائتِ بالتبرّع، واشتُرطَ إذنُ صاحب العضوِ مراعاةً لما خصّه الله به من التمتّع بهذا العضو؛ فلا يُصنّفُ هذا التصرّفُ أنّه عقدُ بيع ولا عقدُ هِبة وانما هو تصرف

(٥٢) المغنى والشرح الكبير جـ٤ ص٣٠٤.

(٥٣) بدائع الصنائع جـ٥ ص١٤٣، ١٤٥ المغنى والشرح الكبير جـ٤ ص٧.

بحقِ الله تعالى تعلق به حق عبد اقتضته ضرورة الحفاظ على حقِ أعظمَ لله تعالى، ومحلُّ الضّرورةِ في واقع الأمرِ لا يتعلّقُ بالمتبرِّع، ولا يُنظَرُ فيه إلى حقِّ المستفيدِ على جسدِه، وان كان هذا الحقُّ سيُحفَظُ أيضاً؛ لارتباطِه بحقِّ الله المقصودِ بالحفظِ أصلاً، وإنما المنظورُ إليه في هذا التصرّفِ حقُّ الله على جسدِ ذلك المستفيد.

٩ ـ أن يكونَ المتبرِّعُ كاملَ الأهليّةِ عندَ التبرّعِ وعندَ البدْءِ بتنفيذِه وإجراءِ عمليّةِ الأخْذِ منه، أما عندَ التبرع فلأنَّ التصرّفاتِ القوليّةَ لناقصِ الأهليّةِ تُعتبرُ باطلة، ولا يُعتَدُّ بها. وأما عندَ إجراءِ التنفيذِ فلأنَّ التبرّعَ لا يكونُ لازماً بحسبَ القواعِدِ الفقهيّةِ الا بالتّنفيذ، وقبلَ ذلك للمتبرِّع أن يرجعَ عن تبرّعِه، فإذا صارَ المتبرعُ مجنوناً قبلَ إجراءِ العمليّةِ كانَ في هذا شبهةُ تَردُّ على إذنِه؛ اذ يحتملُ لو كانَ عاقلاً أن يرجعَ عن تبرّعِه.

ولا يُقبلُ التبرُّعُ عن الصّغيرِ والمجنونِ والمعتوهِ، وإنْ صدرَ ذلك عن الوليّ أو الوصيّ؛ لأنَّ النيابَة الشرعيّةَ مقيّدةٌ بتحقيقِ الأصلحِ للصغيرِ والمجنون، وقد اتّفقَ الفقهاءُ على أنَّ الوليَّ والوصيَّ لا يُقبلُ منهما التبرُّعُ بمالِ الصّغيرِ والمجنونِ ولا أيِّ حقٍّ من حقوقِه، فمن باب أولى لا يجوزُ لهما الاذنُ بأخْذِ عضوِه وهو حيّ.

وأما الميّتُ فتُعتبَرُ وصيّتُه بعضوٍ من أعضائِه، وتُنفَّذُ بعدَ موتِه، وله أن يرجعَ عنها قبلَ موتِه، كما هو معلومٌ في الفقه الاسلامي.

ولكن هل يجوزُ لورثتِه أن يتبرّعوا أو يأذنوا بقطعِ عضوِ مورّثِهم اذا لم يسبقْ منه وصيةٌ بذلك؟

معظمُ العلماءِ والباحثين في هذه المسألةِ ممّن قالوا بجوازِ الوصيّةِ بالعضوِ الآدميّ رأوا أنَّ إذنَ الورثةِ يُعتبرُ في هذا الموضوع، ويقومُ مقامَ وصيّةِ الميّتِ وقاسَ بعضُهم ذلك على حقِّ الورثةِ في العفوِ عن قاذفِ مُوَرِّثِهم عندَ جمهورِ الفقهاءِ، وأنَّ كلَّ ما كانَ حقّاً للميّتِ حالَ حياتِه فهو حقٌّ لورثتِه بعدَ وفاتِه، وما دامَ التبرّعُ بالعضوِ والوصيّةِ به من حقِّ صاحبِه قبلَ الموتِ وبعدَه، فيكونُ حقّاً لورثتِه كذلك(٥٤).

(٥٤) انظر بحث الدكتور البوطي «انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيا أو ميتا» المقدم إلى =

ومع أنّ هذا التخريجَ محتَمل، ولكن الاحتمالَ الذي يغلُبُ على ظنّي أنّ حقَّ الإنسانِ بالإذنِ بأخذ عضوٍ من أعضائِه حالَ حياتِه أو بعدَ مماتِه، ليس من الحقوقِ التي تنتقلُ بالارث؛ لأنّ هذا الحقَّ اختصاصٌ جُعِلَ لصاحبِه يرتبطُ بمصالحَ له حالَ الحياة، ومصالحَ أخرى له بعدَ الوفاة، فإذا انقطعَ عن مصالحِه الحياتيّةِ بالموت، فإنّه لم ينقطعْ عن مصالحِه التي شُرعتْ له بعدَ الوفاةِ، كمصلحتِه في عدمِ الاساءةِ إليه بالتمثيلِ بجثّتِه أو بشتمِه أو غِيبتِه أو الطعنِ في كرامتِه بعدَ الوفاة.

والقياسُ على ما ذهبَ إليه جمهورُ الفقهاءِ من حقِّ الورثةِ في العفوِ عن قاذفِ مورّثِهم حالَ حياتِه قياسٌ مع الفارق؛ لأنّ الاساءةَ في هذه الصورةِ وقعتْ على المورِّثِ قبلَ وفاتِه، فثبتَ له حقُّ المطالبةِ بالحدِّ قبلَ وفاتِه، كما ثبتَ له حقُّ العفوِ عن قاذِفِه. ولو صدرَ عنه العفوُ والمسامحةُ حالَ الحياةِ لسقطَ عن القاذفِ حدُّ القذفِ في الدّنيا، وإثمُ القذفِ في الآخرة؛ لأنّ الاعتداءَ على الحقوقِ الخاصّةِ يسقطُ إثمُه عن المعتدِي بمسامحةِ المعتدَى عليه. فإذا تُوفيّ المقذوفُ قبلَ عفوِه عن القاذفِ بقيَ للورثةِ حقُّ المطالبةِ بالعقوبةِ الدّنيويّةِ والعفوِ عنها عندَ جمهورِ الفقهاءِ، ولكن لا أثرَ لعفوِهم فيما يتعلّقُ بالتأثيمِ في الآخرة.

وليس كذلك اقتطاعُ عضوِ الميّت؛ فإنّه فعلٌ فيه إساءةٌ له وقع عليه بعدَ وفاتِه، فان لم يكن الميّتُ قد أذِنَ به حالَ حياتِه عن طريقِ الوصيّةِ لم يكن لأحدٍ بعدَ وفاتِه أن يأذنَ به، والأصلُ الذي يُمكنُ أن يُشبّهَ به هو قذفُ الميّتِ أو شتمُه أو الطعنُ فيه بعد وفاتِه لا قبلَها، فهذا لا يخضَعُ لإذنِ الورثةِ. فإن وقعَ القاذفُ أو الشاتِمُ أو الطاعنُ في ضرورة، كأن هُدِّدَ بالقتلِ إن لم يقذفْ ميّتاً، كان النّظرُ في ذلك للضّرورة، ولا يُلتَفتُ إلى إذنِ أقاربِ المقذوف، فاذا تحقّق حدُّ الضرورةِ وشروطُها كان للمضطرِّ أن يقذفَ أو يشتمَ ولا يتوقّف هذا على إذْنِ الورثة.

فهذا الأصلُ هو الذي يمكنُ أن تُقاسَ عليه مسألةُ الأخْذِ من أعضاءِ الميّتِ دون وصيةٍ منه بذلك، ومحصّلتُه أنّه لا قيمةَ لإذنِ الورثة، فإنْ لم تكنْ هنالك ضرورةٌ حالّةٌ ولم يكن الميّتُ قد أوصى بعضوٍ من أعضائه لم يكن لأحدٍ أن يأذنَ

= مجمع الفقه الإسلامي عام ١٩٨٨م ص١٥، وبحثا آخر بالعنوان نفسه للدكتور بكر بن عبدالله ابو زيد ومقدم إلى الجهة المشار اليها ص٢٣، وأبحاثا أخرى مقدمة لذات الجهة.

بأخْذِ عضوٍ منه، فاذا وُجِدَت الضّرورةُ فيمكنُ قياسُها على ما تقدّمَ من قولِ فريق من الفقهاءِ بجواز أكْلِ المضطرِّ لحمَ الآدميِّ الميّتِ إذا غلبَ على ظنّهِ أنّه ينتفعُ به وينقذُه من الهلاك. وتتحقّقُ الضرورةُ هنا بأن يصادفَ موتُ شخصٍ وقوعَ شخصٍ آخرَ في خطرِ الموتِ ويكونَ في أخْذِ عضوِ الميّتِ وغرسِه في المريضِ المشرفِ على الهلاكِ إنقاذٌ له من الموت، ولا سبيلَ لإنقاذِه بغيرِ هذا، فيجوز الأخذُ عندئذ بغيرِ إذْنٍ من أحد، فانّه إذا جازَ الأكلُ من لحمِه للمضطرِّ وفي الأكلِ ما فيه من التمثيلِ والتشويهِ واحتمالِ عدمِ الجدوى، فَلأنْ يجوزَ أخذُ عضوٍ منه دونَ تمثيلٍ ولا تشويهٍ مع التأكّدِ من جدوى ذلك أولى بالجواز. ولكن حتّى يصح قياسُ هذه الحالةِ على تلك ينبغي أن تكونَ الضرورةُ قائمةً عند الأخذِ من الميت، ولا يصحُّ بغيرِ وصيّةٍ ان لم تكن الضّرورةُ موجودةً، مهما كانتْ متوقّعة؛ فلا يصحُّ أخْذُ أعضاءِ الميّتِ بغيرِ وصيّةٍ لحفظِها إلى وقتِ حدوثِ الضّرورات، ولكن يجوزُ ذلك بناءً على وصيّةِ الميّت؛ حيث يعودُ الأمرُ إلى المفاضلةِ بين مفسدةِ قطعِ العضوِ ومفسدةِ تركِ المريضِ بدون غرسِ العضوِ المطلوب فيه، وما دامت المفسدةُ يغلبُ وقوعُها فيُمكنُ اعتبارُها في عمليّةِ الموازنة.

ونذكرُ في هذا المقامِ أنَّ التبرّعَ ببعضِ أجزاءِ الجنينِ الذي لم يُنفخْ فيه الرّوحُ يكونُ من حقِّ الزّوجةِ الحاملِ وزوجِها معاً؛ فانّ الجنينَ في هذه المرحلةِ من حقّهما، ولا دخل لغيرِهما من الورثة؛ فإنّ الذي يُورَثُ هو المتوفّى من الآدميّين، والجنينُ قبلَ نفخِ الروح لا يُوصَفُ بذلك، والحقُّ في الجنين قبل نفخِ الروح مقتصرٌ على الزّوجِ والزّوجة، لا من جهةِ النيابة الشّرعيّة؛ لأنّ النيابةَ تكونُ عن الآدميّين أيضاً، والجنينُ قبلَ نفخِ الرّوحِ ليس كذلك، ولا من جهةِ الإرثِ لأنّ الجنينَ قبلَ نفخِ الرّوحِ لا يُورث، وإنما من جهةِ أنّ بقاءَه يُحقّقُ حاجةً لهما، فهو حقٌّ يختصّان به دونَ غيرِهما.

١٠ـ ولما كانَ القولُ بإباحةِ التبرّعِ بالعضو الآدميّ استثناءً من الأصل ومشروطاً بشروطٍ وقيودٍ كثيرة، فإنّ تنفيذ عمليّاتِ غرسِ الأعضاء المبنيّةِ على التبرّعِ ينبغي أن يكونَ تحت إشرافِ مؤسساتٍ رسميّة، مؤهّلةٍ علمياً وخُلُقياً؛ ليمكنَ التحقّقُ من جميعِ الشّروطِ والمبرّرات، ولا ينبغي أن يُتركَ هذا الأمرُ للمؤسساتِ الخاصّةِ والأفراد؛ خوفاً من التجاوزِ المتعمّد أو التقصير.

المطلب الخامس

تطبيقات للحكم الاجمالي وشروط جواز التبرع على أهم الأعضاء

تختلفُ نتائجُ تطبيقِ ما توصّلنا إليه من الحكمِ الإجمالي والشّروطِ الواجبِ توفُرها لجوازِ التبرّعِ بالأعضاءِ الآدميّةِ باختلاف هذه الأعضاء، والأشخاص المتبرعين والمتبرَّعِ لهم، ومدى التقدّمِ العلميّ في توصيف الحالات، ومعرفة خصائص كل عضو، واكتشاف العقاقير المساعدة في عمليات الغرس، وغير ذلك. وهي أمورٌ ترجِعُ في تقديرِها إلى علماءِ الطبّ .

ولهذا فإنّ اهتداءَ علماءِ الشّرع إلى الحكمِ الصّحيحِ الذي يكونُ أقربَ إلى رضى الله عزّ وجلّ إنما يتوقّفُ على مدى دِقّةِ المعلوماتِ التي يُمِدُّ بها أهلُ العلمِ بالطبّ اخوانَهم من أهل العلم بالشّرع، ومهما قالَ العالمُ في الشّرع : إنّ هذا العملَ الطبيَّ مباحٌ بشروطٍ معيّنة، فإنّ مسؤوليةَ الطبيبِ تتحدّدُ عندَ التطبيقِ على الحالاتِ المعروضةِ عليه في اعطاءِ الوصفِ الدقيقِ لتلك الحالاتِ والاحتمالات المختلفةِ فيها .

وفيما يأتي نحاولُ تطبيقَ ما استنبطناه من حكمٍ إجماليّ للتبرّعِ وشروطٍ لجوازه على طائفةٍ من أهمِّ أعضاءِ الجسدِ الإنسانيّ بناءً على المعلوماتِ الطبيّةِ الإجماليّةِ القليلةِ التي عرفناها من بعضِ الإخوةِ الأطباء في هذا المجال، فإذا أخطأنا في بعض الجوانب من محاولتِنا فمردّهُ إلى افتقارِنا إلى المعلوماتِ الطبيّةِ الدقيقةِ عنها، وأملُنا أن يكونَ تصحيحُ ذلك ميسّراً للقارىء الذي يستحوذُ على مثل تلك المعلومات .

هذا وسنجعلُ هذه التطبيقاتِ في فرعين، نُخصّصُ الأوّلَ منهما للتبرع من الأحياءِ والثاني للوصية بالعضو بعد الموت :

الفـرع الأول

التبـرع مـن الأحيـاء

أولا ـ التبرع بما يتجدّدُ من أجزاءِ الجسم :

لا يكادُ الباحثُ يجدُ صعوبةً في تطبيق ما سبقَ ذكرُه من قواعد الشّرعِ على التّبرّعِ بالدّمِ ونخاعِ العظامِ وأجزاءٍ من الجلدِ وغيرِ ذلك ممّا يُمكنُ للجسمِ الإنسانيِ أن يعوّضه؛ حيث لا يتسبّبُ أخذُها إلى أيّةِ أضرارٍ دائمةٍ للشّخصِ المتبرِّع، في الوقتِ الذي تُؤدّي فيه أنواعُ هذا التبرّعِ ، وبخاصّة التبرّع بالدّم، إلى منافعَ عظيمةٍ لا يُقاس بها ما يتحمّلُه المتبرِّعُ من بعضِ المنغّصاتِ الآنيّة؛ فإن القولَ بجوازِ التّبرّعِ بهذه الأجزاءِ نتيجةٌ أكيدةٌ لذلك التطبيق، إذا كانَ هذا التبرّعُ وفق الشروطِ التي تمنعُ الضّررَ عن المتبرِّعِ وعن المستفيد .

وقد يردُ هنا سؤالٌ عن حكمِ التّبرّعِ بالدّمِ لادّخارِه وحفظِه في بنوكٍ خاصّةٍ بغرضِ استعمالِه عند وقوعِ الحاجةِ أو الضرورة .

والجوابُ فيه لا يختلفُ عمّا ذكرَ من الجواز؛ وذلك لأنَّ المصالح المتوقّعةَ والتي يغلبُ وقوعُها، وكذلك المفاسدُ غالبةُ الوقوع تُعتبرُ في عملية الموازنةِ عندَ التعارضِ كالمصالحِ والمفاسدِ الواقعة؛ يقولُ العزُّ بنُ عبدالسّلام في تعليلِ الفروعِ الفقهية التي رُوعيَ فيها مصلحةٌ متوقعة (فإن قيل : كيف يحرُمُ تحصيلُ مصلحةٍ ناجزةٍ محققةٍ لتوقّعِ مفسدةٍ مهلَةٍ؟ قلنا : لـمّـا غلبَ وقوعُ هذه المفسدةِ جعلَ الشّرعُ المتوقّعَ كالواقع، والشّرعُ قد يَحتاطُ لما يكثرُ وقوعُه احتياطَه لما تحقّقَ وقوعُه) .(٥٥)

وأسبابُ الحاجةِ إلى التّبرّعِ بالدّم غَدَتْ في أيامِنا هذه مستمرّةً لا تكادُ تنقطع، ويكفي النّظرُ إلى حوادثِ المرورِ، ومخلّفاتِ الحروب، لتأكيدِ هذه الحقيقة .

---

(٥٥) قواعد الأحكام جـ١ ص١٠٧ .

بل لعلَّ المرء لا يبتعدُ عن الحقِّ إذا ادّعى أنَّ توفيرَ مقادير كافيةٍ من الدّمِ المتبرَّع به لمواجهةِ الحاجاتِ المتوقَّعةِ أصبحَ في هذه الأيامِ فرضَ كفايةٍ على المجتمعِ الاسلامي ؛ لأنّه صارَ بمثابةِ الدواءِ الذي جعله الله سبباً في إنقاذِ كثيرٍ من المرضى فيكونُ توفيرُه للمحتاجين من فروضِ الكفايات .

ولكن لا بدَّ من أن يُحاطَ القول بجوازِ التبرّعِ لبنوك الدَّمِ بجملةٍ من الشّروطِ التي تمنعُ من استغلالِ النّاس، وتُحقّقُ العدالة في الانتفاع .

ثانيا : التبرّع بالأعضاء التي يتوقّفُ عليها استمرارُ الحياة :

كذلك لا يجدُ الباحثُ الشرعيُّ صعوبةً في معرفةِ حكم التبرّعِ بالعضوِ الذي تتوقّفُ عليه حياةُ المتبرِّع ، كالقلبِ والكبدِ والرئتين والكُلْيةِ إذا كانتْ أختُها تالفة ؛ لأنّ التبرّعَ بشيءٍ من هذه الأعضاءِ يؤدي إلى الموتِ يقيناً ؛ فهو انتحارٌ ؛ وهو من أعظمِ المعاصي كما تقدّم ، وليس له أيّ مسوغٍ شرعي ، مهما أصابَ الانسانَ من الأمراضِ والآلام ؛ فإنّ الشّرعَ لم يأذنْ له بالانتحارِ للتخلّصِ من الآلامِ الشّديدة .[٥٦]

ولا يصح قياسُه على إذن الشّرعِ للمجاهدِ أن يركبَ المخاطرَ في سبيل الله عزّ وجلّ ونصرةِ دينِه والنكايةِ بأعداءِ الإسلام ، كهجومِ المنفردِ على فئةٍ عظيمةٍ من الأعداء[٥٧] . وكذلك إذْنُ الشّرعِ ، بل تحريضُه ، على الوقوفِ أمامَ الظّلَمةِ من الحكّامِ بالأمر بالمعروفِ والنّهي عن المنكر ، مهما عُرِفَ عنهم من التجبّرِ على من ينصحُهم ؛ حيث قالَ الرّسولُ ﷺ (سيّدُ الشهداءِ حمزةُ بنُ عبدِ المطّلب ورجلٌ قامَ إلى إمامٍ جائرٍ فأمرَه ونهاه فقتَلَه)[٥٨] .

فإنّ هذه من أساليبِ الجهادِ في الإسلام ، والجهادُ في أساسِه مبنيٌّ على التضحيةِ بالنفسِ والمغامرةِ بها ، وتعريضِها لخطرِ القتل ؛ كما قالَ تعالى ﴿إِنَّ اللهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ فَيَقْتُلُونَ

---

(٥٦) انظر حديثا صحيحا بهذا المعنى في مختصر صحيح مسلم جـ٢ ص٣٢ .

(٥٧) انظر أثراً عن أبي أيوب الأنصاري بهذا المعنى في زاد المعاد جـ٢ ص٦٢ .

(٥٨) رواه الترمذي والحاكم وقال : صحيح الاسناد ـ الترغيب والترهيب جـ٣ ص٢٢٥ .

وَيُقْتَلُونَ﴾[٥٩] .

ولو أنّ الأمةَ خَلَتْ من أمثالِ هؤلاءِ الشجعانِ وفرسانِ المخاطرِ لتضاءلتْ فُرصُها في استحقاق نصرِ الله عزّ وجل، وليستْ هذه المعاني موجودةً في التبرّع القاتلِ للنّفسِ بغرض إنقاذِ فردٍ من الأفراد .

على أنَّ المخاطرة بالنّفسِ في سبيلِ الله عزّ وجلّ تختلف عن التّبرعِ القاتلِ من حيث طبيعتُها؛ لأنَّ غايةَ ما فيها الدّخول في أسبابٍ يكثرُ فيها هلاكُ النفس ولكنها لا تستلزمُ ذلك؛ فكم من مُخاطرٍ بنفسِه في القتال نجا وتسبّبَ في نجاةِ غيرِه، وكم من جبانٍ هلكَ وأهلكَ غيرَه، ولهذا فإنّه يُتصوَّرُ أن تقترنَ هذه الأساليب بالثّقةِ بالله عزّ وجل والتوكّلِ عليه والطّمعِ في النصرةِ والنّجاة .

وليس كذلك التّبرعُ بالقلب أو الكبدِ أو الكُلْيتين؛ فإنّ الله تعالى قد جعلَ هذا سبباً لا يتخلّف عنه الهلاكُ أبداً، ولا يتصوّرُ معه ثقةٌ بالله ولا توكّلٌ عليه، ولا طمعٌ في فضلِه سبحانه بتحقيقِ النجاة؛ لأن ذلك في حقيقتِه طمعٌ في نيلِ المعجزاتِ التي لم يكتبُها الله عزّ وجلّ إلا لأنبيائِه ورُسُلِه .

كذلك لا يصحُّ تطبيقُ مبدأ الإيثار في هذه الصورة؛ لأنَّ الايثارَ لا يكون مشروعاً إذا كان تصرّفاً بحقِّ الله عزّ وجلّ دونَ وجودِ مسوّغ شرعيٍّ للتصرّفِ بهذا الحقّ، وإنّما يصحُّ الإيثارُ من المسلمِ إذا كانَ محلُّهُ حقاً خالصاً له[٦٠]، أو كان هنالك سببٌ آخرُ يجتمعُ مع الإيثارِ ليسوغ نقلَ حقِّ الله تعالى، فتكون قاعدةُ الإيثار خاضعةً لقاعدةِ عدمِ جوازِ التّصرّفِ بحق الله تعالى إلا إذا كانَ ذلك احياءً أو انقاذاً لحقٍّ أعظمَ لله تعالى. وقد تقدّمَ أنّ جسدَ الإنسانِ يتعلّقُ به حقُّ العبدِ وحقُّ الله، فإن آثرَ الإنسانُ بحقّهِ المتعلّقِ بجسدِه لم يصحَّ هذا الإيثارُ إلا إذا كانَ سبباً في تحقيقِ مصلحةٍ أعظم، والذي يتبرعُ بقلبِه أو كبدِه أو كُليتيه يُضيعُ حقاً لله تعالى لا يقلُّ عن الحقِّ الذي يُرادُ إحياؤه بهذا الإيثار، بل الظّاهر أنّه يزيد عليه؛ لأنَّ الإنسان بأعضائِه الأصليّةِ على فرضِ سلامتِها أكثر عافيةً من الإنسانِ بأعضاءٍ دخيلة .

---

(٥٩) التوبة/ ١١١ .

(٦٠) الموافقات جـ٢ ص٣٥٦، ٣٥٧، الأشباه والنظائر للسيوطي ص١١٦، الأشباه والنائر لابن نجيم ص١١٩ .

ثالثا : التبرع بعضو ليس له مثيلٌ في الجسم ولا تتوقّفُ عليه الحياة :

إذا كانَ العضوُ المتبرَّعُ به وحيداً في جسمِ المتبرِّع، فالأصل أن لا يجوزَ التبرّعُ به لشخص آخر، وإن كانَ فقدُه لا يُفضي إلى الموتِ، سواء أكان وحيداً بأصلِ الخِلْقةِ كاللّسانِ والقضيب والبنكرياس، أم صارَ وحيداً بسبب تلفِ أصاب الأفرادَ الأخرى من هذا العضو، كمنْ فقدَ عيناً وبقيتْ له أخرى، فلا يصحُّ التبرّعُ بها شرعاً؛ لأنَّ المصلحةَ التي يُحقّقُها هذا التبرّعُ في جسمِ المستفيدِ لا تزيدُ عن مصلحةِ بقاءِ هذا العضو في جسمِ صاحبِه، ومفسدةَ التبرّع أكثرُ من المفسدةِ الواقعة .

ولا يصحُّ الإيثارُ بمثل هذا؛ لما قدّمنا أن هذا الإيثارَ يستلزمُ نقلَ حقِّ الله تعالى إلى موضع آخرَ بدون مُسوّغ إذ المسوّغ الوحيدُ لذلك أن يكونَ في النّقلِ زيادةُ فائدةٍ لحقِّ الله . وما دامَ كذلك فلا تنطبق عليه القاعدةُ الشرعيّةُ التي بمقتضاها يُرخّصُ في نقلِ حقِّ الله من موضعٍ إلى آخر .

غير أنه يُتصورُ في بعض الأعضاءِ المنفردة في الجسمِ التي لا تتوقفُ عليها الحياةُ أن يفقدَ العضوُ وظيفتَه الأساسيّةَ بالنسبة لصاحبه، ويبقى صالحاً في ذاتِه، بحيث لو نُقلَ إلى شخصٍ آخر لاستعاد تلك الوظيفة في الوقت الذي لا يترتب على نقلِه ضررٌ بليغٌ لصاحبه، وذلك كالرّحِمِ إذا تلفت مبايضُ صاحبتِه، وصارَ من المقطوعِ به عجزُ هذه المرأةِ عن إفرازِ أيّة بُييضة، لا في الحاضرِ ولا في المستقبل، فيمكنُ القولُ في هذه الحالةِ بجوازِ تبرّعِ هذه المرأةِ برحمِها لامرأةٍ تلفَ رحمُها، وعندها مبايضُ سليمة، وذلك على أنّ الرحمَ لا دخلَ له في الأنساب، ولا يؤدّي التبرّعُ به إلى اختلاطِها وعلى فرضِ أن استئصالَه لا يُسبّبُ أيّةَ علّة جسدية، وأن عمليّة غرسِه أقربُ إلى النّجاحِ من الفشل ووُجدَت الطمأنينةُ ببراءةِ الرحم من بُييضةٍ قديمةٍ فيها حياةٌ أو منويّ قديمٌ فيه حياة، فبهذه الشّروطِ تكونُ المفسدةُ المدفوعةُ بالتّبرّعِ ، أعظم بكثير من المفسدةِ الواقعة بسببه، فلا يبعد القول بالجوازِ في هذه الحالة .

رابعا ـ التبرع بعضوٍ له مثيلٌ في الجسد :

هذا النوعُ لا يُمكِنُ ضبطه بقاعدةٍ واحدة، ولا يُمكنُ اعطاؤه حكماً واحداً، ولا بدَّ فيه من التفصيل؛ لاختلافِ أثرِ فقْدِه وأثرِ غرسِه باختلاف أفراده، ولكن يُمكنُ تصنيفُه إلى ثلاث حالات :

الحالة الأولى :

أن يكونَ التبرّعُ بالعضوِ سبباً أكيداً لإنقاذِ المستفيدِ من الموت، ولا يترتّبُ عليه إحداثُ علَلٍ مستمرّةٍ في المتبرِّع، كالتّبرّعِ بإحدى الكُليتين، فأغلبُ الظّنّ جوازُ مثلِ هذا التبرع بشروطٍ أهمُّها انتفاءُ خطر السّرايةِ عن المتبرِّع بيقين، وتحقّقُ غلبةِ الظّنّ بنجاح عمليّةِ الغرسِ في المتبرَّع له، وهذان الشرطان يقتضيان تحقّقَ شروطٍ تفصيليّةٍ يعرفُها أهل الاختصاص، وكلُّ ما لزمَ عند أهلِ الاختصاص لتحقّقِهما فهو شرط لصحة التبرع .

وإنّما أمكن القول بالجواز في هذه الصورة؛ لأن حق الله تعالى الذي كان على شرفِ الفوات في المستفيد، أعظمُ من حقِّ الله تعالى الذي فاتَ بالتبرّعِ بإحدى الكُليتين، وذلك أنّ أهلَ الاختصاص يؤكدون أن الإنسانَ يُمكنُ أن يعيشَ حياة مستقرّةً خاليةً من العللِ بكُلية واحدة، وأن الكُلْيةَ الصالحةَ يُمكنُها الوفاء بحاجاتِ الجسمِ التي كانت تقوم بها الكُليتان مجتمعتين. فجازَ هنا التصرّفُ بحقِّ الله عزّ وجلّ، وبجوازِه جاز الإيثار من المتبرِّع بحقِه لتحقّقِ شرطِه .

ومن المفروغِ منه أنَّ هذا الجوازَ مشروطٌ بغلبةِ ظنِّ أهلِ الاختصاصِ أنَّ جسدَ المستفيد يتقبّلُ الكُليةَ المغروسة، ولو بعقارٍ ليسَ له آثارٌ خطيرة، فإن كانتْ له مثل هذه الآثار، بحيث لا يكونُ غرسُ الكُليةِ مع استعمالِ العقار المضادِّ للرّفضِ سوى إطالة أمدِ المعاناةِ لذلك المستفيدِ فلا يُظَنُّ والحالة هذه أنّ المصلحةَ المحقّقةَ بهذا التّبرّعِ كافيةٌ لتسويغه شرعا؛ ذلك أنّ عمليّةَ الموازنةِ بين المصالحِ والمفاسدِ الجسديّةِ المطلوب إجراؤها تطبيقًا لقاعدة دفع أعظم المفسدتين المتعارضتين، لا تقوم على أساسِ الحساباتِ المنضبطة كقياس المسافات والمساحات والأحجام، وحتى يطمئنَّ عالِمُ الشّرعِ إلى القول بالإباحةِ لا بد منْ أنْ

تكونَ الفروقُ بينَ المتقابلاتِ واضحةً ومؤكدةً وإلا فإن الأصْلَ في تحريمِ التصرف بحقِّ الله تعالى نقلاً وإسقاطاً يبقى هو المهيمن في هذا المجال .

الحالة الثانية :

أن يكونَ التبرّعُ بالعضوِ الذي له مثيلٌ في الجسد سبباً لانقاذِ حياةِ المستفيد، ولا يؤدّيَ إلى وفاةِ المتبرع بصورة مباشرة، لكنه يجعلُ حياة المتبرِّع غير مستقرة، وإنّما مهدّدة بالعللِ والمخاطرِ الصحيّةِ في الوقتِ الذي لا يمنَحُ فيه المستفيدَ حياةً مستقرّةً وإنما حياة قلقة ومهددة أيضاً، فهذا لا يجوز كالتبرع بإحدى الرئتين لمن تلفتْ رئتاه فلو افترض امكان غرس إحداهما قبل وفاة المستفيد فإنّ هذا التبرّعَ لا يُحقّقُ مصلحةً زائدة لمجموعِ الجسدين على تلك المصلحة القائمة في جسدِ الباذلِ قبلَ البذْل؛ لأن محصّلتَه حياةً قلقةً مهدّدةً بخطرِ الموتِ لكل من الاثنين .

الحالة الثالثة :

أن لا يكونَ التبرّعُ بالعضوِ الذي له مثيل في الجسد سببا في إنقاذِ المستفيدِ من الموت، ولا يترتّبُ عليه موتُ المتبرِّع، كالتبرُّعِ بقرنيّةِ العين، والتبرُّعِ بِطرفٍ من الأطرافِ ونحو ذلك، وهذه يندرجُ تحتَها ثلاثُ صور :

الصورة الأولى :

التبرّعُ بجميعِ أفرادِ العضو، فهذا لا يصحّ؛ إذ هو كالتبرّعِ بالعضوِ المنفردِ الذي لا مثيلَ له في الجسدِ من حيث تفويتُ جنس منفعةِ ذلك العضو، ولا يحقّقُ مصلحةً زائدةً للمستفيد، ولا فرقَ في هذه الصورةِ بين أن يكونَ التبرّعُ لشخصٍ واحدٍ أو أكثر .

الصورة الثانية :

أن يكون التبرعُ بفردٍ واحدٍ من أفرادِ العضو لشخص عنده مثله، كتبرع ذي العينين بإحدى عينيه لشخص أعور، فحكم هذه الصورة كسابقتها وهو عدم الجواز؛ اذ ليس في هذا التبرع زيادة منفعة عن الوضع الأصلي يسوغ نقل حق الله تعالى المتعلق بالعين.

الصورة الثالثة :

أن يكونَ التبرّعُ بفردٍ واحدٍ من أفرادِ العضو لشخص يَفتقِدُ جنسَ منفعةِ هذا العضو المتبرَّع به، كتبرّعِ ذي العينين بإحداهما لشخصٍ أعمى وتبرعِ ذي اليدين بيدٍ واحدةٍ لمن قُطِعَتْ يداه كلتاهما .. وهكذا . .

وهذه الصّورةُ تحتمِلُ النّظرَ والنقاش؛ لاشتمالِها على عدّةِ اعتباراتٍ منها :

أنَّ المصلحةَ الجسديَّةَ المباشرةَ التي يُحقّقُها هذا التبرّعُ في المستفيدِ أقلُّ من المصلحةِ التي خسِرَها المتبرّعُ إذا غُضَّ الطّرفُ عن النتائجِ غيرِ المباشرة؛ لأنَّ العضوَ الآدميَّ في مكانِه الخَلْقي (الأصيل) يظلُّ أعظمَ كفاءةً منه في مكانه المستجدّ .

فإذا نظرنا إلى الفوائدِ التي تترتّبُ على إعادةِ نورِ البصرِ إلى عينِ المستفيدِ ونسبناها إلى وضعِه السابقِ زادتْ مصلحةُ هذا التبرّعِ على مفسدتِه .

ومن جهةٍ أخرى فإنّنا نجدُ أنَّ الأعضاءَ التي جعلَ الله لها فردين اثنين متفاوتةٌ في الأثرِ المترتّبِ على فَقْدِ أحدِ هذين الفردين : فبعضُها إذا ذهبَ أحدُ فرديْها نقصَ من فاعليّتِها أكثرَ من النّصف، كالرِّجْلَيْن مثلاً؛ فانّ مجموعَهما في الإنسانِ يحقّقُ له من المنافع أكثرَ مِنْ ضِعْفِ ما يحقّقُه وجودُ إحداهما دون الأخرى، وبغضِّ النّظرِ عن الاعتباراتِ غيرِ الصّحّيةِ فإنّ شخصاً واحداً سليمَ الرِّجْلين أكثرُ فاعليّةً من شخصين كلٌّ منهما برِجلٍ واحدة.

وبعضُها إذا ذهب أحدُ فرديها ذهبَ من فاعليّتِها أقلُّ من النّصف، كالعينين والأذنين.

وهنالك اعتبارٌ آخر، وهو أنَّ التقدّمَ العلميَّ قد خفّفَ كثيراً من المفاسدِ المترتّبةِ على العاهات، وسخّرَ للمصابين بها من البدائلِ الصّناعية والوسائلِ المُعينة ما يَستحِقُّ أن يوضعَ في الميزانِ عند القيامِ بعمليّةِ الموازنة.

فاذا أضفنا إلى ما تقدّمَ مخاطرَ النّزعِ والغرس، فاننا بذلك كلّهِ نكونُ أمامَ اعتباراتٍ متضاربة، لا يمكنُ معها التأكّدُ من وجودِ المسوّغ للقول بإباحةِ التصرّفِ بحقِّ الله المتعلّقِ بعضوِ المتبرّع، ويبقى الاحتياطُ في هذه الصورةِ يفرِضُ نفسَه

على المفتي، ومعنى الاحتياطِ تحكيمُ الأصلِ في التصرّفِ بالأعضاءِ الآدميّة، وهو التّحريمُ؛ لما قدّمنا من أنّ الأصلَ في التّصرّفِ بحقِّ الله هو عدمُ الجوازِ الا لمسوّغ.

خامسا ـ التبرع بالأعضاء التناسلية :ـ

يُقصدُ بالأعضاءِ التناسليّةِ أجزاءُ الجسدِ الانسانيّ التي تُسهمُ بصورةٍ من الصّورِ في عمليّةِ الإنجاب، وهي المبايضُ والرّحمُ في المرأةِ والخصيتان والقضيبُ في الذكر، ويُلحَقُ بذلك منيُّ الرّجُلِ وبُييْضاتُ المرأة.

ومعظمُ هذه الأعضاءِ تختلفُ في وضعِها عن غيرِها من أجزاءِ الجسدِ الآدميّ، لتعلّقِ مقصدٍ شرعيٍّ خاصٍّ بها، وهو مقصدُ الشارعِ في حفظِ الأنسابِ من الاختلاط.

وفي سبيلِ تحقيقِ هذا المقصدِ في المجتمعِ الاسلاميّ حرّمَ الشّرعُ كلَّ تصرّفٍ يُؤدّي الى تكوينِ النّسلِ الانسانيّ عن غيرِ الطريقِ الشّرعيّ لذلك، وهو الزّواج.

ولما كانَ مبدأُ تكوينِ النّسلِ من التقاءِ منويِّ الرّجلِ بِبُيْضةِ المرأةِ فإنّ ذلك المقصدَ الشرعيَّ يقتضي تحريمَ كلِّ تصرفٍ يؤدّي إلى هذا الالتقاءِ بعيداً عن علاقةِ الزّواج، وعلى هذا الاساسِ يمكنُ استنباطُ حكمِ التبرّعِ بالأعضاءِ التناسليّة :ـ

١ ـ فأمّا الرّحِمُ فقد تقدّمَ أنَّ التّبرُّعَ به من الحيِّ لا يجوزُ إلا في حالةٍ واحدة، وهي أن يكونَ المتبرعُ امرأةً تلِفَتْ مبايضُها بصورةٍ نهائية، ولا فائدةَ تُرجَى لها من رَحِمها فتتبرّعُ به لامرأةٍ تلفَ رحِمُها وعندَها مبايضُ سليمة.

وكذلك في بعضِ الحالاتِ النادرةِ التي يكونُ للمرأةِ المتبرِّعةِ أكثرُ من رحمٍ صالح. ومن البدهيِّ أنَّ جوازَ التّبرعِ هنا مشروطٌ بأن يثبت علمياً أنّ الرحمَ لا دخلَ له في اختلاطِ الانساب، وأن لا تتأثّرَ المرأةُ المتبرِّعةُ بعمليّةِ النّزع، وأن يكونَ الرّحِمُ المتبرَّعُ به مفيداً للمرأةِ المتبرِّعِ لها، وأن يُطْمأنُّ إلى براءتِهِ من أيةِ منوّياتٍ أو بُييضاتٍ قديمة.

٢ ـ كذلك تقدّمَ أنَّ القضيبَ يحرُمُ التبرّعُ به من الحيِّ أيضاً؛ لأنّه عضوٌ وحيدٌ في الجسدِ، والتبرّعُ به لا يُحقّقُ مصلحةً زائدةً عن واقعِ الحال، وأغلب الظّنِّ عدمُ جوازِ قياسِه في حالةِ عُقمِ صاحبِهِ على الرّحِمِ الذي تَلِفَتْ مبايضُ

صاحبتِه؛ لأنَّ للقضيبِ وظائف أخرى أساسيةً غير كونِهِ مجرىً يجري فيه منيُّ الرَّجُل.

٣ ـ وأما التبرّعُ بالمنيّ فإنّه يؤدّي إلى مصادرةِ المقصدِ الشّرعيِّ الذي ذكرناه آنفاً حيث يؤولُ إلى تكوينِ النّسلِ عن غيرِ طريقِ الزّواج، فلا مجالَ للقولِ بجوازِه مطلقاً.

٤ ـ وكذلك التبرّعُ ببييضةِ المرأةِ يَردُ عليه ما يرد على التبرّعِ بالمنيّ، فيكونُ حراماً.

٥ ـ وأما التبرّعُ بالخصيتين أو إحداهما، فإنَّ تطبيقَ القاعدةِ السابقةِ على المعطياتِ الطبّيةِ في تفسيرِ وظائفِ الخصيةِ يقتضي القولَ بتحريمِ هذا التبرّعِ أيضاً.

ذلك أنَّ أهلَ الاختصاصِ في الطبِّ يقرّرون بأنَّ (إنتاجَ النّطافِ المشتملِ على الحيوانِ المنويِّ للرّجلِ محصورٌ بالخصية، وأنَّ الخصيةَ هي المصنعُ المتكاملُ الذي يُنتِجُ النّطاف، وأنّها لا تحتاجُ في صُنعِه إلا لأوامرِ الغدّةِ النُّخاميّة، ولا تحتاجُ إلى أيّةِ موادّ خارجيّةٍ تدخلُ في تصنيعِ النّطاف، وأنّ هذا يَعني أنَّ الانسانَ الذي يتلقّى الخصيةَ لا دخلَ له في انتاجِ النّطافِ سوى أنّ غدته النخاميّةَ تُرسلُ أوامرَ بواسطة رُسلِها الكيماويّة ـ الهرمونات ـ الى الخصيةِ الغريبةِ المغروسة، ثم تقومُ الخصيةُ بانتاجِ النّطاف ذاتيّاً طوالَ فترةِ العمرِ الجنسيّ، فالنّطافُ من الخصية، والخصيةُ للرّجُلِ المتبرِّع، فاذا عاشرَ المتلقّي زوجته، فالظاهرُ أنّه يلقّحُ بييضتها بنطفةٍ لا تعودُ إليه...)[٦١]

وبناءً على هذا التفسيرِ العلميِّ لكيفيّةِ تكوّنِ الحيواناتِ المنويّةِ في خصيةِ الرّجُلِ يتبيّنُ أنَّ التبرّعَ بها يُؤدّي إلى اختلاطِ الانسابِ فيكونُ محرّماً.

٦ ـ وكذلك يُمكنُ أن يقالَ بالنسبةِ للتبرّعِ ببيضِ المرأة؛ حيث يرى أهلُ الطبِّ أنَّ البييضاتِ بعدَ التبرّعِ تعودُ كالحيواناتِ المنويّةِ إلى المتبرِّع، وليسَ إلى المتلقّي[٦٢].

---

(٦١) من بحث للدكتور محمد أيمن صافي بعنوان «غرس الأعضاء في جسم الانسان» مقدم إلى مجمع الفقه الاسلامي عام ١٩٨٨م ص١٣ .

(٦٢) انظر بحث للدكتور محمد علي البار بعنوان «انتفاع الانسان باعضاء جسم انسان آخر حيا أو ميتا =

الفرع الثاني
الوصية بالعضو الانساني

اذا طبّقنا قاعدةَ تحمُّلِ أهونِ المفسدتين لدفعِ أشدِّهما بشروطِها على تبرّعِ الإنسانِ ببعضِ أعضائِه بعدَ موتِه، فإنّ دائرةَ الإباحةِ التي يُثمرُها هذا التّطبيقُ تتّسعُ وتزيدُ عن تلك الدائرةِ التي رأيناها بالنّسبةِ للتبرّعِ حالَ الحياة، وذلك أنّ أعظمَ مفاسدِ التبرّعِ بالأعضاءِ الآدميّةِ لا وجودَ لها في هذه الصورة، وهي مفسدةُ إيذاءِ الحياةِ الموجودةِ بتعريضِها للفواتِ أو النّقصان، فلا حياةَ في الميّتِ يُخشى عليها من أخْذِ أعضائِه.

والانسانُ بعدَ خروجِ روحِه يبقى له حقُّ تكريمِه المشتملِ على حقِّهِ في الغسلِ والتّكفينِ والصّلاةِ عليه وحملِهِ ودفنِه وعدمِ التّمثيلِ بجثّتِه.

وقد تقدّمَ أنّ هذه الحقوقَ ليست خالصةً للعبد، وإنما فيها حقٌّ لله تعالى، وليس للعبدِ إسقاطُها.

ونرى أنّ أخذَ عضوِ الميتِ بناء على وصّيتِه ليسَ فيه إسقاطٌ لهذه الحقوق؛ فإنّه لا يتعارضُ مع ما ذكرنا، إلا ما قد يُظَنُّ أنّ ذلك تمثيلٌ بالجثّة، وأغلبُ الظّنِّ أنّ هذا لا يُعَدُّ مثلة؛ لأنّ المُثلةَ ليستْ مجّردَ أخذِ العضوِ من الميّت، وإنّما المُثلةُ هي أخذُ العضوِ من الميت بقصدِ التّشنيعِ والتّشويه، وأما إنْ كانَ الأخذُ بقصدِ تحصيلِ حقٍّ أو حمايةِ حق فلا يُعَدُّ مُثلةً[٦٣]، حتى إنّ جمهورَ الفقهاءِ أجازوا شقَّ بطنِ الميّتِ لاستخراجِ مال ابتلعَه أثناءَ حياتِه، ولم يعتبِرُوا ذلك مُثلةً بالميّتِ وأجازَ فريقٌ من الفقهاءِ اتّخاذَ عظمِ الميّتِ لجَبْرِ عظمِ الحيِّ إذا تعيّنَ لذلك، وأجازَ الفقهاءُ المحدثون تشريحَ الجثّة، للكشفِ عن المجرم، أو للتدريبِ، وأسّسوا هذا الحكم على ما أسلفنا.

وعلى فرضِ اعتبارِه نوعاً من المُثلة، فإنّ تحريمَها - كما سبقَ - لحقِّ العبدِ صاحبِ الجثّةِ ولحقِّ الله تعالى، والعبدُ قد أذنَ بحقه، والله سبحانه يأذنُ بنقلِ حقّه إذا كانَ متعيّناً لاحياءِ حقٍّ له أعظمَ منه؛ بناء على ما قدّمنا من قاعدةِ تحمّلِ

= مقدم إلى مجمع الفقه الإسلامي عام ١٩٨٨م ص١٨ .

(٦٣) انظر قريبا من هذا المعنى في التاج والاكليل جـ٢ ص٢٥٤ .

أهونِ الشّرين لدفعِ أعظمِهما.

واذا كانَ كذلك فإنَّ الوصيّةَ بالعضو جائزةٌ إذا كانتْ منضبطةً بالشّروط، ويشملُ ذلك جميعَ الأعضاءِ سوى ما كانَ له دخلٌ في الأنسابِ كالخصيةِ والمبيضِ؛ فإنّ سببَ التّحريمِ قائمٌ في هذه الحالةِ أيضاً.

وهذا من الناحيةِ النظرية، وأما من الناحية العملية، فإن مدىٰ فائدة هذا الحكم يتوقّفُ على تحديدِ مفهومٍ للموتِ من وجهةِ النّظرِ الشّرعية.

فاذا اعتُمدَ المفهومُ الطبّيّ المعاصرُ للموت، وأنّه يقعُ بموتِ دماغِ الإنسانِ بصورةٍ أكيدةٍ ونهائيّة، ولا يتوقّفُ حدوثُه على موتِ القلبِ وغيرِهِ من أعضاءِ الجسم، فإنّ هذا المفهوم إذا اجتمَع مع القولِ بإباحةِ الوصيّةِ بالأعضاء، يُتيحُ الفرصةَ للاستفادةِ من الأعضاءِ الأساسيّةِ في الجسم، والتي تتوقّفُ عليها الحياةُ في الإنسانِ كالقلب والكبدِ والكُلى والبنكرياس والرئتين بالاضافةِ إلى بقيةِ أعضاءِ الجسدِ الأخرى.

أمّا إذا رُفضَ هذا المفهومُ وبَقيَ الاعتمادُ على المفهومِ التّقليديِّ للموت، الذي يقومُ على أساسِ اعتبارِ الحياةِ باقيةً ما دامَ القلبُ ينبضُ بأيّ سببٍ من الأسباب، وإن مات الدماغ بصورة نهائية، فإن هذا الاتجاه يمنع من الاستفادة من تلك الاعضاء الأساسيّةِ ويقصِرُها على بعضِ أجزاءِ الجسم؛ وذلك لأنّ نجاحَ عمليّاتِ الغرسِ العضويِّ يتوقّفُ على صلاحيةِ الأعضاءِ المغروسةِ في جسمِ المستفيد، وبقاءِ هذه الصلاحيةِ فيها إلى اللحظةِ التي يتمُّ فيها إحداثُ الاتّصالِ بينَها وبينَ المراكزِ المختصّةِ في الدّماغِ أو الجهازِ العصبي. ومعنى صلاحية العضو عدمُ فسادِ خلاياه ويتوقّفُ ذلك على وصولِ الدّمِ الى هذه الخلايا، وهذا يتوقّفُ بدورِهِ على قيامِ القلبِ بوظيفته، فإذا تعطّلَ فسدَتْ خلاياه وخلايا بقيّةِ أعضاءِ الجسد بعد تعطّلهِ بفتراتٍ لا تكفي لاجراءِ عمليّاتِ الغرس. ومعنى هذا أنّ القولَ بمشروعيّةِ الوصيّةِ بالإعضاءِ وأخْذِها من الميّتِ لا قيمةَ له من النّاحيةِ العمليّةِ إذا اشتُرطَ توقّفُ القلبِ للحكمِ بحدوثِ الوفاة، لأنّ هذا يعني القولَ بمشروعيّةِ الوصيّةِ بما لا نفعَ فيه في الواقع، اللّهم إلا بالنّسبةِ لبعضِ الأجزاءِ التي تأتي في المرتبةِ الدّنيا من حيث أهمّيتُها في إنقاذِ المحتاجين.

مكتبة تخصصي
فقه الأصول

هذا وقد كتبت بحثا مستقلا عن مفهوم الموت نشر في الثبت الكامل لأعمال النّدوة الطّبيّة التي أقامتها منظمةُ الطّبِّ الاسلامي في الكويت بتاريخ ١٥ يناير ١٩٨٦م تحت عنوان : الحياة الانسانية : بدايتها ونهايتها في المفهوم الاسلامي. وفي مجلّة الشريعة والدراسات الاسلاميّة التي تصدرُ عن كُلّية الشريعة بجامعة الكويت في العدد الرابع الصادر في ديسمبر من عام ١٩٨٥م، وترجّحَ فيه لديّ بغلبة ظنٍّ قويٍّ أنّ ملازمةَ الروح للجسدِ الانسانيِّ مرهونةٌ بصلاحية هذا الجسدِ لقبول آثارِ الرّوح من حسٍّ وحركةٍ إراديّة، وأنّه إذا استطاع أهلُ الطّبِّ أن يُحدّدوا بيقين الوقت الذي يصبحُ فيه الجسدُ عاجزاً بصورةٍ كُلّيةٍ ونهائيّةٍ عن الإحساس وعن القيام بأيّة حركةٍ إراديّة كانَ ذلك هو وقتَ مفارقةَ الرّوح للبدنِ ووقوع الموت، فإذا صحّ ما قرروه أن ذلك العجزَ النهائيَّ ثمرةٌ لموت الدّماغ، واستطاعوا بصورةٍ قاطعةٍ تحديدَ مواصفاتٍ لا تتخلّفُ للدّماغِ الميّت، فلا مانعَ عندئذٍ يمنعُ من القولِ بحدوثِ الوفاةِ عند موتِ الدّماغ.

المطلب السادس

اعتراضات وردود

قد يُوردُ على النّتيجةِ التي توصّلنا إليها باستلهامِ بعضِ القواعدِ الشّرعيةِ في مسألةِ التبرّعِ بالأعضاءِ الآدميّةِ إشكالٌ واعتراضان :-

الاشكال :-

استشكلَ بعضُ الباحثين في هذه المسألةِ كيفيّةَ تعيين إنسانٍ محدّدٍ ليدخلَ حقُّه في التّكامل الجسديِّ مع شخصٍ آخرَ عندَ القيامِ بعمليّةِ الموازنةِ بينَ المصالحِ والمفاسدِ والمترتّبةِ على التبرُّعِ بالعضوِ الآدميّ.(٦٤)

---

(٦٤) أشار إلى هذا الأشكال الدكتور أحمد شرف الدين في بحثه «الاجراءات الطبية الحديثة وحكمها في ضوء قواعد الفقه الإسلامي» المقدم إلى المؤتمر العالمي الأول عن الطب الإسلامي المنعقد في الكويت احتفالا بإشراقة القرن الخامس عشر الهجري عام ١٩٨١. وأجاب عنه في بحثه بتوجيه مختصر ومحتمل - انظر العدد الأول من نشرة الطب الإسلامي المخصصة لأبحاث وأعمال المؤتمر المذكور - الطبعة الثانية ص٥٦٩ - ٥٧٠.

والجوابُ عن هذا الاستشكالِ من وجهين :ـ

الوجه الأول ـ أنّ المقابلةَ المنظورَ إليها في صورةِ التبرّعِ بالعضوِ ليستْ بين حظِّ المتبرِّعِ على عضوِه وحظِّ المستفيدِ الخاصِّ من هذا التبرعِ، ولكنّها بينَ حظِّ الجماعة على عضوِ المتبرِّع، وحظها في جسدِ المتبرَّع له، وبينَ المفسدةِ التي تقعُ على حقها في العضوِ المتبرَّع به بتعطيلِ نفعِه والمفسدةِ التي تقعُ على حقها في جسدِ المريضِ على فرضِ مَنعِ التبرّع؛ فهذه المقابلةُ في الحقيقةِ إنّما هي بين مصلحتين تعودان للجماعةِ أو بين مفسدتين تقعان على حقّها في موضعين مختلفين من مواضعِ حقوقها، فهي جهةٌ واحدة، ولا بأسَ عندئذٍ بإجراءِ المقابلةِ لإنقاذِ المصلحةِ العليا ودفعِ المفسدةِ العُظمى.

وأما حظُّ المتبرِّعِ في عضوِه فالمنظورُ إليه فيه إنما هو إذْنُه؛ حيث اشتُرطَ رضاه لإدخال حظه في عمليّةِ الموازنة، ولا يُلْزَمُ إلزاماً بذلك، ولا يُفْرَضُ عليه فرضاً قبولُ نتيجةِ تلك الموازنة؛ لأنّ الحقَّ الخالصَ للعبدِ لا ينقل إلا بإذنِه، وإنّما منعَه الشّرعُ من نقلِه في هذه المسألةِ؛ لأنّ في ذلك تعدّياً على حقِّ الجماعةِ الذي جعلَه الله لها على كلِّ جسدٍ من أجسادِ أفرادِها، ولو تصورّنا من الناحيةِ النظريةِ البحتةِ إمكانَ الفصلِ بين الحقّين، لكانَ للعبدِ أن يتصرّفَ بما يخُصُّه من جسدِه، ولكنّ هذا التصوّرَ النظريَّ يستحيلُ تحقّقُه في الواقعِ؛ لارتباطِ الحقّين من حيثُ الوجودُ والعدمُ والقوّةُ والضعف، وإنما تظهرُ ثمرةُ ذلك عندما يوجدُ المسوغُ لإباحةِ نقلِ حقِّ الجماعة، ويجتمعُ معه إذْنُ صاحبِ العضو، وفي غيرِ هذه الحالة يبقى الأصل على حالِه، ويمتنع النّقل.

الوجه الثاني : أنه مع ما تقدّمَ فإننا نجدُ أمثلةً في الشّرعِ اعتُبِرتْ فيها نتائجُ مقابلاتٍ بين مصالح متعارضة تعودُ إلى جهاتٍ مختلفة :

ففي الشّرعِ حالاتٌ يجوزُ فيها للشّخصِ أنْ يتحمّلَ مفسدةً لدفعِ مفسدةٍ تربو عليها ترجعُ إلى الجماعة، كما في مسألةِ تترّسِ الكفّارِ المهاجمين بفردٍ أو أفرادٍ من المسلمين؛ حيث يجوزُ قتلُهم إنقاذاً لجماعةِ المسلمين ودفاعاً عنها.

وفيه حالاتٌ تَتحمّلُ فيها الجماعةُ مفسدةً لتَفادي مفسدةٍ أعظمَ منها تقعُ على بعضِ أفرادِها، كدفعِ مبلغٍ من بيتِ المالِ لإنقاذِ أسيرٍ مسلم.

وفي حالاتٍ يَتحمّلُ فيها الفردُ مفسدةً لدفعِ مفسدةٍ أعظمَ منها عن أخيه المسلم، كما لو وجدَ شخصٌ مضطراً إلى طعامٍ أو شرابٍ، وجب عليه أن يُقدّمَ له من الطعامِ والشرابِ ما ينقذُه من الهلاك.

وأصلُ ذلك ما قدّمناه من النّظرةِ الإسلاميّةِ للعلاقةِ بين الفردِ والجماعة، وارتباطِ حقوقِهما ومصالحِهما، وأن المؤمنين كالجسدِ الواحدِ والبنيانِ المرصوص، وأنّه ما مِنْ حقٍّ منحَه الله للعبدِ إلا وقد رُبِطَ به حقٌّ أو حقوقٌ للجماعةِ تظهرُ في صورةِ قيودٍ وشروطٍ وموانعَ تحيطُ بالصلاحيةِ الممنوحةِ للفردِ على حقوقِه.

الاعتراض الأول:

أنّ حياةَ الإنسانِ ليست ملكاً له، وإنّما هي ملكُ لله تعالى، والحقُّ له سبحانه؛ فهو الذي أنشأها، وله وحدَه الحقُّ بالتصرّفِ فيها، وما دام الأمرُ كذلك فليس للإنسانِ أن يتبرّعَ بشيءٍ من أعضائِه؛ لأنَّ الحقَّ ليس له.

والجوابُ عن هذا الاعتراضِ هو ما تقدّمَ من أنَّ أحكامَ الشريعةِ العمليّةَ ونصوصَ الفقهاءِ تفيدُ أنّ جسدَ الإنسانِ يتعلّقُ به حقُّ الله وحقُّ العبد، وأن الإذْنَ من العبدِ لا أثرَ له إلا بالنسبةِ لحقِّه، ولا يُعتبرُ إلا إذا أذِنَ الشّرعُ بنقلِ حقّه، وأنّ ذلك يكونُ عند وجودِ المسوّغ، وليسَ المسوّغُ هو إذنَ العبد، وإنما كون التبرّعِ سبباً في إحياءِ حقِّ لله تعالى أعظم من حقِّه على جسدِ المتبرِّع.

وعلى فرضِ صِحّةِ ما ذُكِرَ، وأنَّ الحقَّ على جسدِ الإنسانِ خالصٌ لله تعالى، فإنّ ذلك لا يتعارضُ مع إباحةِ التبرّعِ بالأعضاءِ بالشروطِ والقيودِ والحدودِ التي سبقَ تفصيلُها، بل يؤكّد صحةَ تلك النتيجة؛ لأنّ الحقَّ على الجسدِ ما دامَ خالصاً لله تعالى فإنّ قواعدَ الشّرعِ تدلُّ على أنّ حقوقَ الله عزّ وجلّ يمكنُ إسقاطُها أو نقلُها إذا كان هذا الإسقاطُ أو النّقلُ متعيّناً لإنقاذِ حقِّ لله عزّ وجلّ في جهةٍ أخرى أعظم، وقد ضربنا لذلك أمثلةً شرعيّةً كثيرة، وتوسّعَ في هذه القاعدةِ الشيخ العزُّ بنُ عبدِالسّلامِ في كتابِه قواعد الأحكام، وأوردَ لها تطبيقاتٍ كثيرة.

وإنَّ القولَ بعدمِ جوازِ التبرّعِ بحجّةِ أن العضوَ المتبرَّع به حقٌّ لله تعالى محلُّه إذا كانَ هذا التبرّعُ عبثاً ولا يُقصدُ به إحياءُ حقِّ أعظمَ لله تعالى. وأما تعميمُ هذه الدعوى فهو في حقيقتِه نَظرٌ إلى طرفٍ واحدٍ من أطرافِ المسألة، وتجاهلٌ

لطرفِها الآخر، فإنه إذا كان جسدُ المتبرِّع حقاً لله تعالى، فكذلك جسدُ المتبرَّع له حقٌّ الله كذلك، وما دام التصرّفُ بنقل العضوِ من الأوّلِ إلى الثاني يحفظُ من حقِّ الله تعالى على جسدِ المتبرِّع له أكثر مما يحفظُه عدمُ التبرّع، فالقولُ بتحريم هذا التبرعِ يتعارضُ مع مقاصد الشّرعِ في حفظِ حقوقه، والقولُ بجوازِه هو الذي يحفظُ تلك المقاصدَ وتقتضيه قواعدُ الشّريعة .

وبناءً على دعوى المعترضِ خلوصَ الحقِّ لله تعالى في جسدِ الإنسانِ فإن ذلك يُؤدّي إلى أبعدَ من النّتيجةِ التي توصّلنا إليها؛ حيث يُؤدّى إلى القولِ بوجوبِ نقل العضوِ لحِفظِ الحقِّ الأعظمِ لله دونَ الرّجوعِ إلى إذن العبدِ صاحب العضو؛ إذ المفروضُ، حسب قولِ المعترضِ، أنّ صاحبَ العضو لا حقَّ له على جسدِه .

ولكنّ الصحيحَ الذي دلّتْ عليه الأحكامُ وقرّرَه الفقهاءُ هو ما ذكرنا من أنّ الحقَّ على الجسدِ مشترك بين العبدِ وربِّه كما يقول العزّ بنُ عبدِالسّلام[٦٥]؛ ولذلك كانَ لا بدَّ من إذْنِ العبد و الشّرعِ معاً لاجراءِ عمليّة نقلِ العضو، وإذنُ العبدِ يكونُ بموافقتِه، وإذنُ الشّرعِ يكونُ بظهورِ رُجحانِ مصالح التّبرّعِ على مفاسِدِه .

الاعتراض الثاني :

أنّ فتحَ هذا البابِ وهو التبرّعُ بالأعضاءِ يُؤدّي إلى مفاسدَ كثيرةٍ ويُعرّضُ حياةَ النّاسِ للاستغلالِ، والمتاجرةِ بها، وقد يُذكَرُ في هذا الصّددِ حوادثُ وقعتْ في بعض البلاد، ونشرتها الصّحف، اقترنَتْ بالنّصبِ والاحتيالِ والاستغلال : إما من المتبرعين، باستغلالِهم حاجةَ المرضى، واما من المحتاجين الطالبين للتبرّع، باستغلالِهم فقرَالمتبرعين وحاجتَهم الماديّة. فيقتضي هذا القولَ بتحريمِ التبرّعِ أخذاً بمبدأ سدِّ الذّرائع .

والجوابُ عن هذا الاعتراضِ يبدأُ من توضيحِ أبعادِ مبدأ سدِّ الذّرائعِ باعتباره مستنداً شرعياً يُمكنُ بناءُ بعضِ الأحكامِ عليه :

فإنّ المقصودَ بسدِّ الذّرائعِ تحريمُ بعضِ الوسائلِ لا لسببٍ ذاتيّ فيها،

(٦٥) قواعد الأحكام جـ١ ص١٣٠ .

ولكن لما تُؤدّي إليه من الوقوعِ في الحرام، ويقابلُه فتحُ الذرائع، وهو إباحةُ بعضِ الوسائلِ المحرّمةِ في ذاتِها لما تُؤدّي إليه من المصالحِ الراجحةِ في ظروفٍ معيّنة .

ولم يختلف الفقهاءُ في الأخْذِ بمبدأ سدِّ الذّرائعِ من حيث الجُملة، وإن اختلفوا في تطبيقاتِه، كما لم يختلفوا أيضاً في إباحةِ بعضِ الوسائلِ المحرّمةِ في ذاتِها، لتعيّنِها لتحقيقِ مصالحَ أعظمَ في الميزانِ الشّرعي. وأكثر من توسّعَ في تطبيقات مبدأ سدِّ الذرائعِ هم فقهاءُ المذهب المالكي .

ومن المتّفقِ عليه بينَ الفقهاءِ أن هذا المبدأ لا يؤْخذُ به بصورةٍ مطلقة، ولا يجوزُ تطبيقُه على كلِّ وسيلةٍ يحتملُ أن تُؤدّيَ إلى الوقوعِ في الحرام؛ فإنّ من الذّرائعِ ما لا يجوزُ سدُّها باتفاق، ومنها ما يجبُ سدُّها باتفاق، ومنها ما هو مختلفٌ فيه، وهذا الأخيرُ هو مجالُ التّوسّعِ والتضييق عندَ الفقهاء .

والذي يجبُ سدُّه من الذّرائعِ باتّفاقِ ما تعينَ عقلاً أو عرفاً أو واقعاً لانتاجِ المفسدةِ وتجرّدَ عن انتاجِ المصلحةِ المتفوّقةِ على تلك المفسدة[٦٦]، ولم يكن بالإمكان تجنّبُها بالقيودِ والشّروطِ والإجراءاتِ التنفيذيّة .

وإنما لم يقل الفقهاءُ بتعميمِ هذا المبدأ على كلِّ وسيلةٍ يُحتَملُ أن تُتّخذَ معبراً إلى مفسدةٍ من المفاسد؛ لأنّ القولَ بالتعميمِ يؤولُ في نتيجةِ الأمرِ إلى مصادرةِ كثيرٍ من الأحكام الشرعيّةِ إن لم يكن معظمها، فليس هناك مِن نظامٍ أو حكمٍ شرعيٍّ أو قانونيٍّ إلا وهو قابلٌ للاستغلالِ وسوءِ التّنفيذ، وهذه القابليّةُ نابعةٌ من طبيعةِ الإنسانِ وطبيعة موجوداتِ الحياة، وهي أساسُ الاختبارِ الذي جعلَه الرّبُّ لبني آدمَ في هذه الحياةِ الدّنيا. وعلى سبيل المثالِ نذكر بعض الأنظمة والأحكام :

فالإسلامُ شَرعَ نظامَ العقوباتِ من حدودٍ وقصاصٍ وتعزيز، وهذا النّظامُ إذا طُبّقَ على الوجهِ الشّرعيِّ حقّقَ أعظمَ المصالحِ للنّاس، ومع ذلك فإنّه قابلٌ للاستغلالِ وسوءِ التطبيق، بحيث يُمكنُ أن يُصارَ فيه إلى التّمييزِ بين الشّرفاءِ والضعفاء، وقد أشارَ إلى ذلك رسولُ الله ﷺ عندما قال (إنما أهلكَ الذين قبلَكم أنّهم كانوا إذا سرقَ فيهم الشّريفُ تركوه وإذا سرقَ فيهم الضّعيفُ أقاموا عليه

(٦٦) انظر : الفروق جـ٣ ص٢٦٦، الموافقات جـ٤ ص١٩٤ ـ ٢٠٠ .

الحدّ . . .)[٦٧] فتشريعُ حدِّ السَّرقةِ إذن يمكنُ أن يكونَ وبالاً على الأمّة، وذلك إذا أُخذَ به الضّعفاءُ واستبعِدَ عن الشّرفاء. وكذلك تشريعُ القصاصِ وما يتعلّقُ به، فإن طُبّقَ بحسب شروطِه الشرعيّةِ كانَ حياةً للنّاس كما أخبرَ ربُ العبادِ جلّ وعلا، وإن رُوعي فيه الفقرُ والغِنى والجاهُ والشّرفُ وغيرُ ذلك كانَ عكسَ ذلك .

وكذلك تشريع العفو عن القصاص أيضا قد يُستَغلُّ فيه الفقراءُ والضُّعفاء؛ فيُفرضُ عليهم العفوُ عن الجاني إذا كانَ من أصحابِ الجاهِ والمال، وكذلك تشريعُ مقاتلة البُغاة، وقطّاعِ الطّرق، فكم من الشّرفاءِ والدّعاةِ إلى الخيرِ والآمرين بالمعروفِ والناهين عن المنكرِ طُبِّقتْ عليهم أحكامُ البغيِ والحِرابةِ ظلماً وعدواناً. ومثلُ ذلك يُمكنُ أن يقال في الزواج وتعدد الزوجات والطلاق والمهر والمعاملات، وغيرها، فيمكن أن يدخُلَها الاستغلالُ والغشُّ والخداعُ والنّصبُ والاحتيالُ والانحراف، وليسَ الخللُ في التشريعاتِ ذاتِها، ولكنّ الخلل فيمن يُطبّقُها، سواء أكانَ حاكماً أم محكوماً .

ومنعُ ذلك لا يكونُ بإلغاء التّشريعات، وتحريم كلِّ تصرّفٍ على النّاسِ بحجّةِ أنّه يفتحُ باباً لأهل الهوى وأصحاب الضمائِر الخربة. وإنما يتحقّقُ المنعُ بالضّبطِ بالقيود الشرعيّةِ والإجراءاتِ التنفيذيةِ الناجعة، وتعميقِ المعاني الإيمانيّةِ في عقولِ الناس وقلوبِهم .

وأما التّضييقُ على العبادِ، واغلاقُ أبوابِ المصالح، والتعلُّق في ذلك بمبدأ سدِّ الذرائع، فلن يمنعَ الشّر، ولن يُخفّفَ منه، وإنما سيزيدُه، ويدفع الناسَ دفعاً إلى خرقِ القوانين وإهمال الشّرائعِ والتحايلِ عليها، وليس أدلُّ على ذلك من الأمثلةِ التي تذكرُ في موضوعِ غرسِ الأعضاءِ والتّبرّع بها، كمن يخطف الضعفاء لينتزعَ أعضاءهم في الخفاءِ ويتكسّبَ بها، وكمنْ يستغلُّ المحتاجين من المرضى بالفشلِ الكُلوي ويبتزُّهم تحت ظلالِ وعدِه لهم بالتبرّعِ بإحدى كُليتيه، وغير ذلك، فإنَّ جملةَ ما ذُكرَ ونشرتْهُ الصّحفُ في هذا البابِ يُعدُّ جرائمَ في كل قانونٍ وشريعة، وتجريمُه لم يَحُلْ دونَ وقوعِه .

وأغلب الظّنِّ أنَّ كثرةَ الفسادِ في باب التبرّعِ بالأعضاءِ إنما يعودُ إلى

---

(٦٧) رواه مسلم - صحيح مسلم بشرح النووي جـ١١ ص١٨٦ .

الفوضى وعدم التّحديدِ والوضوحِ ونقص الرقابة. والذي يقطعُ الشّرَّ في هذا الباب أو يُخفّفُه إلى الدرجةِ التي تكونُ فيها مصالحُه أكثر من مفاسدِه إنما هو تسييجُه بسياجٍ من القيودِ والشّروط، والإجراءاتِ التي أشرْنا إلى أصولها فيما سبق، وأن يُمنع إجراءُ عمليّاتِ الغرسِ إلا في مراكزَ محدّدةٍ وتحتَ إشرافِ جهاتٍ موثوقةٍ.

خلاصة البحث ونتائجه

تضمن البحث عدة مبادىء وأحكام فقهيّة تتعلق بالتبرع بالأعضاء الآدميّة، نلخصها فيما يأتي :-

أولا - جسد الانسان يتعلق به حق الله عز وجل وحق العبد صاحبه. وهما حقّان متمازجان ومتلازمان في الجسد الآدمي من حيث الوجود والعدم.

ثانيا - يسقط حق العبد بتنازله عنه، ويشترط عندئذ أن لا يؤدي هذا التنازل إلى إسقاط حق الله المرتبط به.

ولا يسقط حق الله إلا إذا تعين إسقاطه حماية لحق آخر أولى بالرعاية، لكونه أعظم نفعاً للجماعة. ويشترط عندئذ أن لا يكون إسقاط حق الله سبباً في إسقاط حق العبد المتعلق به دون إرادته.

ثالثا - وبناء على هذا النظر يجوز إسقاط حق الله في عضو من أعضاء جسد إنسان معين إذا تنازل صاحب العضو عن حقّه، وكان هذا التنازل سبباً وحيداً لانقاذ مصلحة جسدية في إنسان آخر، أعلى في مرتبتها من المصلحة التي تفوت بتنازل صاحب العضو عن حقه فيه.

رابعا - يشترط لجواز التبرع بالعضو الشروط الآتية :-

١ - أن يهتدي العلماء المختصون إلى قياس علمي صحيح ومنضبط للمفسدة الواقعة على الشخص المراد التبرع له بالنظر إلى حالته المَرَضيّة، ولمقدار المفاسد العاجلة والآجلة التي تترتب على قطع العضو من المتبرِّع، وللمصالح التي تتحقق للمتبرَّع له بنقل العضو المتبرَّع به إليه.

٢ ـ أن تكون نتيجة الموازنة بين تلك المصالح والمفاسد مظهرة بصورة جليّة لتفوق مصالح التبرع على مصالح الإبقاء.

٣ ـ أن يكون التبرع بالعضو هو السبيل الوحيد لإنقاذ المتبَرَّع له مما هو فيه.

٤ ـ أن لا يكون التبرع سبباً لتفويت حق آخر لله تعالى غير حقه على العضو المتبرع به، كما لو أدى التبرع إلى مفاسد اجتماعيّة أو خلقية تتعارض مع مقصد شرعي.

٥ ـ أن لا يقوم في المتبرَّع له سبب شرعي لحرمانه من حق الحياة.

٦ ـ أن لا يكون التبرع سببا أكيدا للإساءة إلى الكرامة الآدميّة. ويعتبر كذلك إذا كان التبرع بالعضو لجهة يغلب على ظنّ المتَبرّع أنها تتاجر بأجزاء الجسد الإنساني، وتستغلّ حاجة المرضى، وتتخذ ذلك أسلوبا للربح.

٧ ـ أن يكون المتبرع كامل الأهلية عند التبرع وعند البدء بتنفيذه. وأما الميت فتعتبر وصيته بعضوه، وتنفذ بعد موته، وله أن يرجع عنها قبل موته، ولا قيمة لإذن الورثة إذا لم يكن الميت قد أوصى بعضو من أعضائه.

٨ ـ أن يكون تنفيذ عمليات غرس الأعضاء تحت إشراف مؤسسات رسمية مؤهلة علميا وخلقيا، للتحقق من الشروط والمسوغات.

خامسا ـ وبناء على ما تقدّم من القواعد الشرعيّة وشروط تطبيقها على التبرع بالاعضاء يمكن استخلاص الأحكام التفصيلية الآتية :ـ

أ ـ يجوز التبرع بما يتجدد من أجزاء الجسم كالدم ونخاع العظام والجلد بقيود تمنع الضرر عن المتبرع والمستفيد.

ب ـ لا يجوز التبرع بأي عضو يتوقف عليه استمرار الحياة، لأنه انتحار، وهو من أعظم الكبائر.

جـ ـ الأصل أنه لا يجوز التبرع بالعضو الوحيد في الجسد، وإن كان فقده لا يفضي إلى الموت كاللسان والبنكرياس والعين التي تلفت أختها والقضيب. ويستثنى من هذا الأصل العضو المنفرد الذي يفقد وظيفته بالنسبة لصاحبه، ويبقى صالحا في ذاته، كالرحم إذا تلفت مبايض صاحبته، فيحتمل القول بجواز التبرع به لا مرأة تلف رحمها، وعندها مبايض سليمة، وذلك بقيود وشروط مفصلة في البحث.

د ـ يجوز التبرع بعضو له مثيل صالح في الجسد، إذا كان ذلك سبباً أكيداً لإنقاذ المستفيد من الموت، ولا يترتب عليه إحداث علل مستمرة في المتبرع أو المستفيد. فإذا ترتبت عليه مخاطر صحّية لم يكن جائزاً. أما إذا لم يكن المستفيد على شرف الهلاك، وإنما يحتاج إلى العضو لإنقاذه من عاهة، فإن كان عنده مثله لم يجز التبرّع، وإن لم يكن عنده مثله فالأمر يحتمل القول بالجواز وبعدمه. وقد رجحت في البحث عدم جواز مثل هذا التبرع لأسباب مذكورة فيه.

هـ ـ يحرم التبرع بأي عضو تناسلي يتعارض التبرع به مع مقصد الشريعة في حفظ الأنساب من الاختلاط، ويؤدي إلى تكوين النسل عن غير طريق الزواج، فلا يجوز التبرع بالمني والبييضة والخصية. ويحرم التبرع بالقضيب، لأنه عضو منفرد في الجسد، وله وظائف أساسية أخرى غير الوظيفة الجنسيّة.

و ـ يجوز أخذ العضو من الميت بناء على وصيته، ولا يستثنى من ذلك سوى الأعضاء التي أثبت العلم أن لها دخلا في الأنساب.

المراجع

١ ـ الأشباه والنظائر للسيوطي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٩٨٣م.
٢ ـ الاشباه والنظائر لابن نجيم ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٩٨٥م.
٣ ـ الاعتصام ـ أبواسحق الشاطبي ـ دار التحرير للطبع والنشر ـ ١٩٧٠م.
٤ ـ أعلام الموقعين عن رب العالمين ـ ابن قيم الجوزيه ـ دار الجيل ـ بيروت ١٩٧٣م.
٥ ـ انتفاع الانسان بأعضاء جسم انسان آخر حيا أو ميتا ـ الدكتور محمد سعيد البوطي ـ بحث مقدم لمجمع الفقه الاسلامي عام ١٩٨٧م.
٦ ـ انتفاع الانسان بأعضاء جسم انسان آخر حيا أو ميتا ـ الدكتور بكر بن عبدالله أبو زيد ـ بحث مقدم لمجمع الفقه الاسلامي عام ١٩٨٧م.
٧ ـ انتفاع الانسان بأعضاء جسم انسان آخر حيا أو ميتا ـ الدكتور محمد علي البار بحث مقدم لمجمع الفقه الاسلامي عام ١٩٨٧م.
٨ ـ بدائع الصنائع ـ علاء الدين الكاساني ـ الطبعة الثانية ـ نشر دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٩٨٢م.
٩ ـ بداية المجتهد ـ ابن رشد ـ مطبعة الكليات الأزهرية بمصر ـ ١٩٦٩م.
١٠ ـ التاج والاكليل ـ محمد بن يوسف الشهير بالمواق ـ مطبوع على هامش مواهب الجليل.
١١ ـ الترغيب والترهيب ـ عبدالعظيم بن عبد القوى المنذري ـ طبعة مصطفى الحلبي ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٨٨م.
١٢ ـ التشريع الجنائي الاسلامي ـ عبدالقادر عودة ـ نشر مؤسسة الرسالة ـ بيروت ١٩٨١م.
١٣ ـ التلويح على التوضيح ـ سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني ـ دار العهد الجديد ـ مصر.
١٤ ـ تهذيب الفروق ـ محمد علي بن حسين ـ مطبوع على هامش الفروق.
١٥ ـ الجامع لأحكام القرآن ـ القرطبي ـ دار احياء التراث العربي ـ بيروت.
١٦ ـ حاشية ابن عابدين ـ الطبعة الثانية ١٩٦٦م وطبعة ١٢٧٢هـ.
١٧ ـ حاسية قليوبي وحاشية عميرة على شرح المحلي ـ دار احياء الكتب العربية

عيسى الحلبي.
١٨ ـ حاشية الشرواني وحاشية ابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج ـ نشر دار صادر ـ بيروت.
١٩ ـ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ـ محمد الدسوقي ـ مطبوع مع الشرح الكبير.
٢٠ ـ الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده ـ الدكتور فتحى الدريني مؤسسة الرسالة ـ بيروت ١٩٧٧م.
٢١ ـ روضة الطالبين ـ يحيى بن شرف النووي ـ نشر المكتب الاسلامي.
٢٢ ـ زاد المعاد في هدى خير العباد ـ ابن قيم الجوزية ـ مطبعة السنة المحمدية.
٢٣ ـ الشرح الكبير ـ أحمد الدردير ـ طبعة عيسى الحلبي.
٢٤ ـ شرح المحلي على المنهاج ـ جلال الدين المحلي ـ دار احياء الكتب العربية.
٢٥ ـ صحيح مسلم بشرح النووي ـ أبو الحسين مسلم بن الحجاج وصاحب الشرح يحيى بن شرف النووي ـ المطبعة المصرية ١٩٣٠م.
٢٦ ـ غرس الأعضاء في جسم الانسان ـ الدكتور محمد أيمن صافي ـ بحث مقدم الى مجمع الفقه الاسلامي ١٩٨٧م.
٢٧ ـ الفتاوى الهندية ـ مجموعة من العلماء ـ المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق ١٣١٠هـ.
٢٨ ـ الفتح الرباني ـ أحمد عبدالرحمن البنا الشهير بالساعاتي ـ دار احياء التراث العربي.
٢٩ ـ الفروق ـ شهاب الدين القرافي ـ دار المعرفة ـ بيروت.
٣٠ ـ قواعد الأحكام في مصالح الأنام ـ عز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام السلمي نشر مكتبة الكليات الأزهرية ـ دار الشرق للطباعة ـ ١٩٨٦م.
٣١ ـ القواعد والفوائد الأصولية ـ علي بن عباس البعلي الحنبلي ـ مطبعة السنة المحمدية ـ القاهرة ـ ١٩٥٦م.
٣٢ ـ كشاف القناع ـ منصور بن ادريس ـ المطبعة العامرية.
٣٣ ـ المجموع شرح المهذب ـ يحيى بن شرف النووي ـ نشر مكتبة الارشاد بجدة.

٣٤ ـ المحلى ـ ابن حزم الأندلسي ـ نشر المكتب التجاري.
٣٥ ـ مختصر صحيح مسلم ـ الحافظ المنذري ـ الطبعة الثالثة ١٩٧٩م.
٣٦ ـ المغني ـ ابن قدامة ـ نشر دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٩٨٣م.
٣٧ ـ مغنى المحتاج ـ محمد الشربيني الخطيب ـ نشر دار احياء التراث العربي ـ بيروت.
٣٨ ـ المنتقى شرح الموطأ ـ أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي ـ مطبعة السعادة ـ مصر ـ الطبعة الأولى ١٣٣٢هـ.
٣٩ ـ المنثور في القواعد ـ الزركشي ـ نشر وزارة الأوقاف في الكويت الطبعة الأولى ـ ١٩٨١م.
٤٠ ـ منح الجليل ـ محمد عليش ـ المطبعة الكبرى ١٢٩٤هـ.
٤١ ـ الموافقات في أصول الشريعة ـ ابراهيم بن موسى أبو اسحق الشاطبي ـ دار المعرفة ـ بيروت.
٤٢ ـ مواهب الجليل ـ الحطاب ـ الطبعة الثانية ـ دار الفكر ـ بيروت.
٤٣ ـ نشرة الطب الاسلامي ـ العدد الأول (الطبعة الثانية) ـ أبحاث وأعمال المؤتمر العالمي الأول عن الطب الاسلامي ـ ١٩٨١م.
٤٤ ـ نيل الأوطار ـ الشوكاني ـ نشر ادارات البحوث العلمية بالسعودية.
٤٥ ـ نهاية المحتاج ـ الرملي ـ مطبعة البابي الحلبي بمصر.
٤٦ ـ الهداية ـ علي بن أبي بكر المرغيناني ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ـ ١٩٣٦م.

حكم الإجهاض في الفقه الإسلامي

* نشر هذا البحث في مجلة الشريعة والدراسات الاسلامية - جامعة الكويت العدد الثالث عشر، رمضان ١٤٠٩هـ- ابريل ١٩٨٩م.

مدخل :

الإجهاض في اللغة مصدر أجهض، وأجهضت المرأة ولدها أسقطته ناقص الخلق[١].

ويصدق الإطلاق اللغوي على سقوط الجنين بفعل فاعل أو تلقائيا. ومعناه عند الفقهاء لا يخرج عن المعني اللغوي، ولكنهم يعبرون عنه في أكثر الأحيان بالإسقاط والطرح والإلقاء والإملاص[٢].

ويقتصر هذا البحث في موضوعه على إسقاط الجنين بفعل أمه، أو بفعل غيرها بناء على طلبها أو رضاها. وهدفه بيان الحكم الشرعي لهذا التصرف، وترجيح رأي محدد في ذلك.

ولا يعنى بالسقوط التلقائي للجنين؛ فإنه لا يوصف بالحل أو الحرمة أو غير ذلك، ولا بسقوط الجنين الناشيء عن عدوان يقع على المرأة الحامل بغير إذنها؛ حيث لا خلاف في تحريم ذلك، واستحقاق المعتدي للتعزير والغرامة.

وليس من غاية هذا البحث بيان الآثار الشرعية المترتبة على الإجهاض؛ فإن معرفة ذلك متيسرة بالرجوع إلى كتب الفقه.

هذا ولم يرد في حكم الإجهاض نص مباشر في دلالته، لاآية ولا حديث، والذي ورد في كتاب الله عز وجل تحريم قتل النفس بغير حق، والتشنيع على ذلك،

---

(١) المصباح المنير مادة جـ هـ ض

(٢) الموسوعة الفقهية ج ٢ ص ٥٦.

واعتباره من موجبات الخلود في جهنم، فقال عز وجل (وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا)[1]. كما ورد في القرآن العظيم بيان مراحل خلق الإنسان، وأن الروح هي أساس تكوينه، وأنها بحلولها في الجسد تكسبه الهوية الآدمية. وبرحيلها عنه ـ عندما يحين الأجل ـ يفقد حياته الإنسانية في هذه الدنيا.

كذلك ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم بيان مراحل خلق الإنسان في بطن أمه، وتحديد آماد هذه المراحل، والوقت الذي ينفخ فيه الروح في جسد ابن آدم، وذلك في أحاديث تعتبر من أصح الأحاديث متناً وسنداً، وفي مقدمتها الحديث الذي رواه البخاري، ومسلم، عن عبدالله بن مسعود، رضي الله عنه قال: (إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً، فيؤمر بأربع كلمات، ويقال له: اكتب عمله وأجله، وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح..... الخ الحديث)[2].

وورد حديث صحيح آخر يبين فيه الرسول صلى الله عليه وسلم الوقت الذي يبدأ فيه تصوير الجنين وتخلقه بإذن الله تعالى، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: (إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليها ملكاً، فصورها، وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها .... الخ الحديث)[3].

وهنالك بعض الأحاديث اشتملت على بيان التعويض الذي يجب في إسقاط الجنين، وهو ماسماه الرسول صلى الله عليه وسلم بالغرة[4].

هذا هو جملة ماورد من النصوص، مما قد يكون له علاقة بموضوع الإجهاض. ويلاحظ أنه ليس فيها حكم مباشر للإجهاض، وإن كان فيها من المعارف مايمكن أن تكون منطلقا لمعرفة حكمه.

ولما تقدم: فإن مما لا شك فيه أن هذه المسألة تدخل في الدائرة التي تسمح قواعد الشرع بالاجتهاد فيها. وهذا هو الذي فهمه فقهاء المسلمين القدامى؛ فقد اجتهدوا فيها، واختلفوا في كثير من جوانبها اختلافاً كبيراً.

---

(١) سورة النساء ـ آية: ٩٣.

(٢) اللؤلؤ والمرجان ـ حديث رقم ١٦٩٥.

(٣) مختصر صحيح مسلم ـ حديث رقم ١٨٩٤.

(٤) نيل الأوطار ج ٧ ص ٢٢٧، ٢٢٨.

ولكننا نستطيع أن نجزم بأن جميع الفقهاء الذين بحثوا في حكم الإجهاض تأثروا ـ بصورة متفاوتة ـ بحديث نفخ الروح الذي رواه عبدالله بن مسعود رضي الله عنه، وذكرناه فيما سبق، سواء منهم من قال بتحريمه في جميع المراحل الجنينية، ومن قال بإباحته في بعض هذه المراحل دون بعض. وسيظهر جلياً عند عرض مذاهبهم، وسوف نبرزه ـ ان شاء الله تعالى ـ عندما نلخص تلك المذاهب ونحللها؛ لأن ذلك سينفعنا في معرفة الراجح في هذا الموضوع.

وسأنهج عند عرض مذاهب الفقهاء إلى الاستشهاد ببعض عباراتهم؛ وذلك لاختلاف الأقوال في المذهب الواحد، ولأن نسبة رأي إلى أي مذهب لا تكون دقيقة إلا بوضع الأقوال المنقولة في المذهب بعضها مع بعض، والنظر إلى مجموعها دون الاكتفاء بقول فقيه واحد من فقهاء ذلك المذهب. ولربما نسب بعض الباحثين المعاصرين إلى مذهب من المذاهب الفقهية قولا واعتبره القول الوحيد لذلك المذهب؛ لعدم اطلاعه على الأقوال الأخرى المنصوص عليها في كتب المذهب المختلفة، بسبب العجلة أحياناً، أو بدافع الاكتفاء بالنص الفقهي الذي قد يكون مؤيداً لاتجاه الباحث في الترجيح. فكان من المفيد إثبات عبارات فقهاء المذاهب؛ لمعرفة حقيقة الرأي المعتمد في كل مذهب.

هذا ولما كان الفقهاء المسلمون قد أجمعوا على رأي واحد في حكم الإجهاض بعد نفخ الروح، وكان معظم اختلافهم في حكمه قبله، كان من المناسب أن نجعل الكلام في هذا الموضوع في المطالب الآتية:

الأول ـ حكم الإجهاض بعد نفخ الروح.

الثاني ـ حكم الإجهاض قبل نفخ الروح عند الفقهاء القدامى.

الثالث ـ تلخيص وتحليل لآراء الفقهاء القدامى.

الرابع ـ الرأي الراجح.

المطلب الأول
حكم الإجهاض بعد نفخ الروح

اتفق الفقهاء قاطبة على تحريم إسقاط الجنين بعد مرور أربعة أشهر على تكونه في بطن أمه؛ حيث ينفخ فيه الروح كما أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح الذي تقدم، والجنين إذا نفخ الروح فيه صار نفساً آدمية، والآدمي لا يحل قتله بغير سبب شرعي، والأسباب الشرعية لإهدار حق الحياة لا يتناول شيء منها الجنين، فلا يتصور قيام أي سبب يقتضي إباحة الإجهاض في هذه المرحلة[1].

وظاهر عبارات الفقهاء يدل على أنهم يرون حرمة الإجهاض بعد نفخ الروح، حتى وإن كان في بقاء الجنين خطر على أمه، مهما كان هذا الخطر، بل صرح بعضهم بذلك، فقال ابن نجيم الحنفي (امرأة حامل اعترض الولد في بطنها، ولو لم يقطع أرباعاً يخشى على أمه من الموت، فإن كان الولد ميتاً في البطن، فلا بأس به، وان كان حياً لا يجوز، لأن احياء نفس بقتل نفس أخرى لم يرد في الشرع) وقال ابن عابدين تعقيباً على كلام ابن نجيم (لا يجوز تقطيعه؛ لأن موت الأم به موهوم، فلا يجوز قتل آدمي حي لأمر موهوم)[2].

ولم نجد فيما وقعت عليه أيدينا من مصنفات فقهية ما يشير إلى أدنى خلاف في هذه المسألة. وأصل ذلك: أن قتل النفس المحترمة شرعاً لا يحتمل الإباحة بحال من الأحوال؛ لقوله عز وجل (وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ)[3]، فلا يجوز التضحية بنفس معصومة لإنقاذ نفس أخرى، حتى لا يحل لمن أكره على القتل أن يقتل، مهما كانت درجة الإكراه، وهذا بلا خلاف بين الفقهاء، فإن قتل تحت وطأة الإكراه القوي وجب عليه القصاص عند جمهور الفقهاء. كذلك أجمعوا على أنه لا يحل لمضطر أن يقتل غيره لإنقاذ نفسه من الهلاك المحقق، فنصوا على أنه إذا أشرفت

---

(١) حاشية ابن عابدين ج ١ ص ٦٠٢، ج ٦ ص ٥٩١، الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ج ٢ ص ٢٦٧، فتح العلي المالك ج ١ ص ٣٩٩، ٤٠٠، نهاية المحتاج ج ٨ ص ٤١٦، حاشية الجمل على شرح المنهج ج ٥ ص ٤٩٠، ٤٩١ إحياء علوم الدين ج ٢ ص ٥٣، جامع العلوم والحكم ص ٤٦، الإنصاف ج ١ ص ٣٨٦، المحلى لابن حزم ج ٨ ص ٣٠، ٣١.

(٢) حاشية ابن عابدين ج ١ ص ٦٠٢.

(٣) سورة الإسراء - آية: ٣٣.

سفينة على الغرق، وكانت سلامتها في إلقاء بعض ركابها، فلا يجوز أن يقرع على طرح أحد الركاب في البحر لإنقاذ البقية، مهما كان عدد الركاب. كذلك لا يحل لمن أصابته مخمصة أن يأكل لحم إنسان حي لينقذ نفسه من الموت[1].

والذي يظهر مما تقدم: أن اتجاه الفقهاء هو جعل حرمة النفس فوق الضرورات والأعذار، وعدم إخضاعها للقواعد الشرعية المحكمة عند تعارض الضررين، وعند تعارض المفاسد والمصالح.

وإذا نفخ الروح في الجنين فقد صار نفساً محترمة، وشمله ذلك الاتجاه، وصار في حصانة من الاعتداء عليه، لا ترتفع عنه لأي سبب، ومثله في ذلك كمثل النفس المولودة.

ومع هذا فقد رأت اللجنة العلمية للموسوعة الفقهية التي تصدرها وزارة الأوقاف في الكويت جواز إسقاط الجنين ـ وإن نفخ فيه الروح ـ إذا كان ذلك هو السبيل الوحيد لإنقاذ أمه من هلاك محقق، وأن الحفاظ على حياة الأم إذا كان في بقاء الجنين في بطنها خطر عليها أولى بالاعتبار؛ لأنها الأصل وحياتها ثابتة بيقين[2].

الرأي :

الحقيقة أن مخالفة الفقهاء في هذه المسألة ليس أمراً سهلا؛ وذلك لاعتمادهم على قواعد ومقدمات يصعب إيراد أي استثناء عليها، وهي: أن الجنين بعد نفخ الروح يصبح نفساً محترمة شرعاً، فيشمله قوله الله تعالى (وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ)[3]، والحق الذي بينه الرسول صلى الله عليه وسلم: أن النفس لا تفقد عصمتها إلا إذا قتلت عدواناً أو زنت وهي محصنة، أو ارتدت عن دين الإسلام، وكل هذا لا يتصور صدوره عن الجنين مطلقا.

وأما استدلال اللجنة العلمية المذكورة بأن الأم حياتها ثابتة بيقين، فيمكن أن يجاب عليه: بأنه إن كان المقصود ثبوت حياتها وقت الإسقاط، فقد ينطبق هذا على الجنين أيضا، والفرض أن الجنين قد نفخ فيه الروح، والتحقق من حياة الجنين ـ بعد

---

(١) البدائع ج ٧ ص ١٧٧، المبسوط ج ٢٤ ص ٧٦، كشاف القناع ج ٤ ص ١١٨، أحكام القرآن للجصاص ج ٣ ص ٣٧٨، أحكام القرآن لابن العربي ج ٤ ص ١٦١١.

(٢) الموسوعة الفقهية ج ٢ ص ٥٧.

(٣) سورة الاسراء ـ آية: ٣٣.

تقدم الطب ـ أصبح أمراً ممكناً وفي غاية الدقة. وإن كان المقصود ثبوت الحياة في المستقبل إلى أن تكون الولادة، وأن الجنين معرض في حياته لمخاطر أكثر من أمه، فيمكن أن يجاب عليه بأن أحداً من الناس لا يستطيع الجزم ببقاء حياة الأم، ولا حياة الجنين في المستقبل، فهما متساويان في ذلك أيضا، ولا يصح وصف حياة أحدهما بأنها ثابتة بيقين.

ونرى أنه لا سبيل إلى الترخيص في إسقاط الجنين ذي الروح لانقاذ أمه من الهلاك المحقق، إلا أن نتبين مرجحاً يرجح حرمة نفس الأم على حرمة نفس الجنين.

وقد يستأنس للترجيح بحكمين قال بهما الفقهاء أو معظمهم، هما:ـ
الأول: عدم وجوب القصاص على الأصل إذا قتل فرعه، مهما كان متعمداً ومعتدياً، ومن جملة ما عللوا به هذا الحكم قولهم: إن الأصل قد جعله الله سبباً لوجود فرعه، فلا ينبغي أن يكون الفرع سبباً لإعدام أصله[1].
الثاني: اتفاق معظم الفقهاء على أن قاتل الجنين لا يقتص منه مهما كان متعمداً ومعتدياً، إذا سقط الجنين ميتاً، وان كان فعله محرماً[2].

فقد يستأنس بهذين الحكمين ـ اذا أخذا بمجموعهما ـ للدلالة على تفوق حرمة الأم على حرمة الجنين إذا تقابلا، ولم يكن مفر من التضحية بإحدى النفسين لإنقاذ الأخرى.

ومن جهة أخرى: فإن مقتضى عبارات فقهاء المذهب الحنفي في الجنين أنه لا يساوي النفس المولودة من كل وجه؛ فقد سموه نفساً من وجه دون وجه[3]، فاعتبروه نفسا من حيث نفخ الروح فيه، ونفوا عنه وصف النفسية من حيث كونه جزءا من

---

(١) انظر: المغني لابن قدامة ج ٩ ص ٣٥٩، فقد قال (ولنا ما روى عمر، وابن عباس، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال «لا يقتل والد بولده» . . . . وهو حديث مشهور عند أهل العلم بالحجاز، والعراق مستفيض عندهم، يستغنى بشهرته، وقبوله والعمل به عن الإسناد فيه، حتى يكون الإسناد في مثله مع شهرته تكلفا، ولأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (أنت ومالك لأبيك)، وقضية هذه الإضافة تمليكه إياه، فإذا لم تثبت حقيقة الملكية بقيت الإضافة شبهة في درء القصاص، ولأنه سبب إيجاده فلا ينبغي أن يتسلط بسببه على إعدامه، وما ذكرناه يخص العمومات . . . والأم في ذلك كالأب.
(٢) القصاص ـ الموضوع السابق من الطبعة التمهيدية للموسوعة الفقهية ص ٢٢، التشريع الجنائي الاسلامي ج ٢ ص ١٤.
(٣) البدائع ج ٧ ص ٢٣٣.

أمه؛ ويعللون ذلك بأن الجنين مادام في بطن أمه فليس له ذمة كاملة، ولا يعتبر أهلا لوجوب الحق عليه، لكونه في حكم عضو الأم، لكنه لما كان منفردا بالحياة فهو نفس، وبهذا الاعتبار يكون أهلا لوجوب الحق له من إرث ونسب ووصية وغيرها[1]. ومنهم من سمى النفس المولودة بالنفس المحققة[2].

فهذا التحليل الحنفي لشخصية الجنين قد يصلح للاستئناس به لما ذكرنا من تفاوت حرمة الأم وحرمة جنينها، وإمكان الترجيح عند التقابل والتعارض. ولربما كان هذا التفاوت قد خطر لبعض الفقهاء، ولكنهم آثروا التمسك بالقواعد الأصلية، ولم يروه كافيا للخروج عليها، وبخاصة أن معارفهم الطبية لم تكن في المستوى الذي يؤهلهم للتيقن من إمكان كون بقاء الجنين سبباً لموت الأم، وكون إسقاطه سبباً لنجاتها، ويشير إلى هذا ما نقلناه عن ابن عابدين من قوله (لأن موت الأم به موهوم، فلا يجوز قتل آدمي حي لأمر موهوم) فإن مفهوم عبارته أن الأمر لو لم يكن موهوما، بل كان محققاً لجاز التضحية بالجنين لانقاذ أمه. واليوم أصبح التحقق من ذلك في إمكان الأطباء.

المطلب الثاني

حكم الإجهاض قبل نفخ الروح

اختلفت المذاهب الفقهية في حكم إسقاط الجنين الذي لم يتم من عمره أربعة أشهر، أي لم ينفخ فيه الروح بعد، وكثر الخلاف بين فقهاء تلك المذاهب، وتداخلت آراؤهم، حتى وجدنا في كل مذهب عدة أقوال، ولعل السبب في ذلك عدم وجود آراء محددة لأئمة تلك المذاهب، بالإضافة إلى ما قدمنا من عدم ورود نصوص شرعية مباشرة في هذه المسألة.

وفي هذا المطلب سنعرض ما اشتمل عليه كل مذهب من أقوال، مع إبراز القول الراجح فيه:-

مذهب الحنفية

١ - ذهب فقهاء الحنفية في الراجح إلى إباحة الإجهاض قبل نفخ الروح، إذا كان ذلك بإذن صاحبي الحق، وهما: الزوج والزوجة.

---

(١) البحر الرائق ج ٨ ص ٣٨٧.

(٢) حاشية ابن عابدين ج ٦ ص ٥٩١

ومع أن عبارات معظمهم تدل على تقييد الجواز بعدم استبانة شيء من خلق الجنين، لكنهم فسروا ذلك بأن تخلق الجنين جزئياً أو كلياً لا يقع قبل نفخ الروح، وأن ظهور التصوير في الجنين يدل على سبق نفخ الروح فيه؛ قال ابن الهمام (وهل يباح الإسقاط بعد الحبل؟ يباح مالم يتخلق منه شيء، ثم في غير موضع قالوا: ولا يكون ذلك إلا بعد مائة وعشرين يوماً، وهذا يقتضي أنهم أرادوا بالتخليق نفخ الروح، وإلا فهو غلط؛ لأن التخليق يتحقق بالمشاهدة قبل هذه المدة)[1].

ونقل ابن عابدين عن عقد الفرائد: أن فقهاء المذهب قالوا (يباح لها في استنزال الدم ما دام الحمل مضغة أو علقة لم يخلق له عضو، وقدروا تلك المدة بمائة وعشرين يوما، وإنما أباحوا ذلك لأنه ليس بآدمي)[2]، ثم قال ابن عابدين (لكن يشكل على ذلك قول البحر: إن المشاهد ظهور خلقه قبل هذه المدة، وهو موافق لما في بعض روايات الصحيح «إذا مر بالنطفة ثنتان وأربعون ليلة بعث الله إليها ملكا فصورها، وخلق سمعها وبصرها وجلدها» وأيضا هو موافق لما ذكر الأطباء)[3].

فيظهر من تلك النصوص الفقهية: أن حقيقة مذهب الحنفية هو إباحة اسقاط الجنين قبل نفخ الروح، وليس قبل التصوير والتخلق كما صرح بعضهم؛ حيث كان ذلك خطأ منهم في تقدير الوقت الذي يبدأ فيه التخلق، وقد صحح بعضهم لبعض.

ويظهر أن هؤلاء الفقهاء الحنفيين يبيحون الإجهاض قبل نفخ الروح، سواء أكان لعذر أم لغيره، فقد جاءت عباراتهم مطلقة من غير تقييد. ولكنهم يشترطون للإباحة عدم تفويت حق الزوج والزوجة، بمعنى أنه لا يجوز لأجنبي أن يسقط حمل الزوجة إلا بإذنها وإذن زوجها، فإن فعل ذلك بجناية على الأم كان عليه تعويض يقدره أصحاب الخبرة، ولا يوجبون الغرة عليه؛ لأن الغرة لا تجب عندهم إلا على من نفخ فيه الروح. كذلك إذا أسقطت الزوجة جنينها بغير إذن زوجها كانت آثمة، وعليها التعويض أيضا؛ لأن للزوج حقاً في الجنين وإن لم ينفخ فيه الروح. ولكن الحرمة هنا لم تكن من قتل الجنين ذاته، وانما لتفويت حق الغير بغير إذنه[4].

---

(١) شرح فتح القدير ج ٢ ص ٤٩٥.
(٢) حاشية ابن عابدين ج ١ ص ٣٠٢
(٣) المرجع ذاته.
(٤) حاشية ابن عابدين ج ٦ ص ٥٩١.

٢ ـ نقل ابن عابدين عن بعض فقهاء المذهب: أنهم يرون تحريم الإجهاض قبل نفخ الروح؛ لأن الجنين في هذه المرحلة أصل للآدمي الذي سيكون بعدها بمشيئة الله عز وجل، كالمحرم لا يحل له أن يكسر بيض الصيد، فإن فعل ذلك وجب عليه الجزاء؛ إذ البيض أصل الصيد؛ فكذلك من أتلف أصل الآدمي، قال هؤلاء: فلا أقل من أن يلحق الأم التي تجهض الجنين قبل نفخ الروح شيء من الإثم، ولكنه ليس مثل ذلك الإثم الذي يترتب على قتل الجنين الذي نفخ فيه الروح. غير أن هذا الفريق يرون إباحة الإجهاض لعذر مقبول، وذكروا من الأعذار أن ينقطع لبن الأم بعد ظهور الحمل، ولا يستطيع والد الصبي أن يستأجر ظئراً لترضع ولده، ويخاف هلاكه»[1].

٣ ـ وذهب بعض فقهاء الحنفية إلى أن الإجهاض قبل نفخ الروح جائز مع الكراهة؛ لأن الماء بعدما وقع في الرحم مآله الحياة[2].

مذهب المالكية

اختلف فقهاء المالكية في حكم الإجهاض قبل نفخ الروح على النحو التالي:

١ ـ ذهب جمهورهم إلى تحريم الاجهاض بعد استقرار المني في الرحم، فقال الشيخ أحمد الدردير: (لا يجوز إخراج المني المتكون في الرحم ولو قبل الأربعين يوم)»[3].

وقال الشيخ عليش (اذا أمسك الرحم المني فلا يجوز للزوجين ولا لأحدهما التسبب في إسقاطه قبل التخلق على المشهور، ولا بعده اتفاقا)[4]، ونقل عن صاحب المعيار قوله: (إن المنصوص لأئمتنا رضوان الله عليهم المنع من استعمال ما يبرد الرحم أو يستخرج ماهو داخل الرحم من المني)[5]، ونقل عن ابن العربي قوله (للولد ثلاث أحْوال:

حالة قبل الوجود ينقطع فيها بالعزل، وهو جائز،

---

(١) حاشية ابن عابدين ج ٦ ص ٥٩٠، ٥٩١
(٢) المرجع ذاته.
(٣) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ج ٢ ص ٢٦٧
(٤) فتح العلي المالك ج ١ ص ٣٩٩.
(٥) المرجع ذاته.

وحالة بعد قبض الرحم على المني، فلا يجوز لأحد عندئذ التعرض له بالقطع من التولد، كما يفعله سفلة التجار من سقي الخدم عند استمساك الرحم الأدوية التي ترخيه، فيسيل المني منه، فتنقطع الولادة.

والحالة الثالثة بعد انخلاقه قبل أن ينفخ فيه الروح، وهو أشد من الأولين في المنع والتحريم . . . .

أما إذا نفخ فيه الروح فهو قتل النفس بلا خلاف)[1]، ثم قال الشيخ عليش (فإذا وقفت على هذا التحقيق الذي تقدم جلبه من كلام القاضي المحقق أبي بكر رحمه الله تعالى، علمت قطعاً أن اتفاق الزوج والزوجة على إسقاط الجنين حرام ممنوع، ولا يحل بوجه ولا يباح، وعلى الأم في إسقاطه الغرة والادب، إلا أن يسقط الزوج حقه في الغرة)[2].

ومع هذا فإنه يفهم من نصوص هؤلاء المالكية القائلين بتحريم الإجهاض في كل مرحلة من مراحل الجنين أن حرمته متفاوتة في الشدة حسب تقدمه في عمره إلى أن يصير الإجهاض قتل نفس بعد نفخ الروح. وهذا يدل عليه عبارة ابن العربي السابقة، كذلك قال ابن جزي (إذا صار المني داخل الرحم لا يجوز إخراجه، وأشد من ذلك إذا تخلق، وأشد منه إذا نفخت فيه الروح إجماعا)[3]. كما يدل عليه ما استحسنه ابن رشد المالكي من عدم إيجاب الغرة في إلقاء الجنين الذي يكون قبل نفخ الروح، حيث قال: (واختلفوا في هذا الباب في الخلقة التي توجب الغرة، فقال مالك: كل ما طرحته من مضغة أو علقة مما يعلم أنه ولد ففيه الغرة، وقال الشافعي: لا شيء فيه حتى تستبين الخلقة، والأجود أن يعتبر نفخ الروح فيه)[4].

٢ ـ وذهب بعض فقهاء المالكية إلى كراهة إسقاط الجنين بعد تكونه في الرحم قبل الأربعين، ويحرم بعد ذلك[5].

٣ ـ وذهب اللخمي من علماء المالكية إلى أن الإجهاض قبل الأربعين مباح ولا شيء فيه[6].

---

(١) المرجع ذاته ج ١ ص ٤٠٠، حاشية الرهوني على شرح الزرقاني ج ٣ ص ٢٦٤.
(٢) فتح العلي المالك ج ١ ص ٤٠٠
(٣) المرجع ذاته.
(٤) بداية المجتهد ج ٢ ص ٤١٦
(٥) الشرح الكبير مع حاشية الدسوقي ج ١ ص ٢٦٧.
(٦) حاشية الرهوني على شرح الزرقاني ج ٣ ص ٢٦٤، فتح العلي المالك ج ١ ص ٣٩٩

٤ ـ وذهب بعض فقهاء المالكية الى أنه يرخص بالإجهاض قبل نفخ الروح إذا كان الجنين من ماء الزنى، وبخاصة إذا خافت المرأة القتل بظهور الحمل[١].

وخلاصة مذهب المالكية: أنهم مجمعون على تحريم الإجهاض إذا كان بعد الأربعين، وأما قبل الأربعين فيرى جمهورهم التحريم، وبعضهم يرى الكراهة واللخمي يرى الإباحة، ورأى بعضهم الرخصة فيه قبل نفخ الروح إذا كان الجنين من الزنى.

مذهب الشافعية

اختلف فقهاء المذهب الشافعي في حكم الإجهاض قبل نفخ الروح على عدة أقوال:ـ

١ ـ القول الأول ـ وهو المعتمد في المذهب ـ أن الإجهاض جائز مادام الجنين لم ينفخ فيه الروح، فقال الشيخ قليوبي (نعم يجوز القاؤه ولو بدواء قبل نفخ الروح فيه، خلافا للغزالي)[٢]. وقال الرملي في نهاية المحتاج بعد أن أورد رأي الغزالي وعبارته في تحريم الإجهاض: (والراجح تحريمه بعد نفخ الروح مطلقاً وجوازه قبله)[٣].

٢ ـ وأشار الرملي إلى رأي يحتمله المذهب محصلته كراهة الإجهاض تنزيهاً قبل نفخ الروح، الى ما يقرب من زمن نفخها، واحتمال تحريمه في الزمن القريب من النفخ؛ حيث من الصعب معرفة ذلك على التحديد، فيكون الجنين في الزمن المقارب للنفخ السابق له محترماً، كما هو عند النفخ وبعده، وعبارته في النهاية (وقد يقال: أما حالة نفخ الروح فما بعده إلى الوضع فلا شك في التحريم، وأما قبله فلا يقال: إنه خلاف الأولى، بل محتمل للتنزيه والتحريم، ويقوى التحريم ـ أي احتماله ـ فيما قرب من زمن النفخ؛ لأنه حريمه)[٤]. ولعل هذا الرأي هو ما يميل إليه الرملي نفسه، وليس هو المعتمد في المذهب، وإلا فقد قال في الموضع نفسه بعد أن نقل رأي الغزالي وأقوالا أخرى لبعض العلماء (والراجح تحريمه بعد نفخ الروح مطلقاً وجوازه قبله). وبهذا يكون ما احتمله خلاف الراجح في المذهب أو تفسيراً

---

(١) فتح العلي ج ١ ص ٣٩٩

(٢) حاشية قليوبي على شرح المحلي على المنهاج ج ٣ ص ١٥٩، ١٦٠

(٣) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج ج ٨ ص ٤١٦

(٤) المرجع ذاته.

للجواز بأنه مع الكراهة التنزيهية إلى الفترة المقاربة للنفخ، وليس إلى النفخ نفسه، ومثل ذلك ورد في حاشية الجمل[1].

ولعل من هذا الرأي ما نقله الشيخ قليوبي عن بعض علماء المذهب: أن الإجهاض في مرحلتي العلقة والنطفة جائز، وحرام بعد ذلك؛ فقد جاء في حاشيته قال الكرابيسي: سألت أبا بكر بن سعيد الفراتي، عن رجل سقى جارية شراباً لتسقط ولدها، فقال: مادامت نطفة أو علقة فواسع إن شاء الله تعالى[2].

ومثل هذا نقل البيجيرمي عن أبي إسحق المروزي أنه قال: (يجوز القاء النطفة والعلقة، ونقل ذلك عن أبي حنيفة)[3].

وبناء على هذا الرأي يحرم الإجهاض في مرحلة المضغة، أي في الأيام الأربعين السابقة لنفخ الروح مباشرة. وقد يكون هذا التحديد هو ما قصده الرملي في الرأي الذي احتمله.

٣ ـ وذهب الإمام أبو حامد الغزالي إلى القول بتحريم الإجهاض في أية مرحلة من مراحل الحمل، مع تصريحه بتفاوت الحرمة مع تدرج الجنين في عمره قبل نفخ الروح. ونثبت هنا عبارته في كتابه إحياء علوم الدين لتمام الفائدة، فقد قال بعد ان رأى جواز العزل مع أفضلية تركه (وليس هذا ـ أي العزل ـ كالإجهاض والوأد؛ لأن ذلك جناية على موجود حاصل، وله مراتب، وأول مراتب الوجود أن تقع النطفة في الرحم، وتختلط بماء المرأة، وتستعد لقبول الحياة، وإفساد ذلك جناية، فإن صارت مضغة وعلقة كانت الجناية أفحش، وإن نفخ الروح واستوت الخلقة ازدادت الجناية تفاحشاً، ومنتهى التفاحش في الجناية بعد الانفصال، وإنما قلنا: مبدأ سبب الوجود من حيث وقوع المني في الرحم، لا من حيث الخروج من الإحليل؛ لأن الولد لا يخلق من مني الرجل وحده، بل من الزوجين جميعا وكيفما كان فماء المرأة ركن في الانعقاد فيجري الماءان مجرى الإيجاب والقبول في الوجود الحكمي في العقود، فمن أوجب ثم رجع قبل القبول لا يكون جانياً على العقد بالنقض والفسخ، ومهما اجتمع الإيجاب والقبول كان الرجوع بعده رفعاً وفسخاً وقطعاً؛ فكما أن النطفة في الفقار لا

---

(١) حاشية الجمل على شرح المنهج ج ٥ ص ٤٩١
(٢) حاشية قليوبي ج ٥ ص ٤٩٠
(٣) تحفة الحبيب على شرح الخطيب ج ٣ ص ٣٠٣

يتخلق منها الولد فكذا بعد الخروج من الإحليل مالم يمتزج بماء المرأة أو دمها، فهذا هو القياس الجلي. . .)[1].

وهذا الرأي الذي ذهب إليه الغزالي كان له بعض الأثر في بعض علماء الشافعية ممن جاء بعده، ولعل ما نقلته عن الرملي فيما تقدم من كراهة الإجهاض قبل حريم نفخ الروح مظهر من مظاهر هذا التأثر، وكذلك ما نقله قليوبي عن بعض علماء المذهب من جواز الإجهاض في مرحلتي النطفة والعلقة وحرمته بعد ذلك، أي في مرحلة المضغة لقربها من زمن نفخ الروح.

٤ ـ ومن الجدير بالذكر أن غير واحد من علماء المذهب الشافعي نصوا على جواز الإجهاض قبل نفخ الروح إذا كان الحمل ثمرة لزنى وقعت فيه المرأة[2].

غير أن هذا لا يعد فيه أية إضافة على الراجح في المذهب، إذ هو الإباحة مطلقاً كما تقدم، والجواز للعذر من باب أولى. ولكن قد يكون قصد هؤلاء العلماء تقييد مذهب القائلين بالتحريم أو الكراهة من علماء المذهب، بأن يكون الإجهاض لغير عذر معقول، وأنه في حالة العذر يجوز عند الجميع[3].

---

(١) إحياء علوم الدين ج ٢ ص ٥٣. وقد يورد على القياس الجلي الذي ذكره حجة الإسلام: أن العقد لا يصبح لازما بمجرد ارتباط الإيجاب والقبول عند من يقول بخيار المجلس، والشافعية يقولون به، وفيه حديث صحيح عن الرسول صلى الله عليه وسلم، ومقتضاه جواز الرجوع عن العقد في المجلس لأي واحد من المتعاقدين باختياره. ولقائل أن يقول: إن الفترة التي تسبق نفخ الروح لا يكون الآدمي قد وجد فيها بعد، وإن وجد أصله، فيكون الجنين فيها كالعقد في مجلسه، انعقد ولكنه لم يتم بالانفضاض، فكذلك الجنين قبل نفخ الروح انعقد جنينا، ولم تعط له صفة الآدمية بنفخ الروح، فيكون الخيار للزوجين في هذه الفترة، كما جعل للعاقدين الخيار في فترة المجلس.

(٢) نهاية المحتاج ج ٨ ص ٤١٦، حاشية الجمل ج ٥ ص ٤٩١، تحفة الحبيب ج ٣ ص ٣٠٣

(٣) تلك هي جملة الأقوال الواردة في مصنفات الشافعية. وليس صحيحا ما نقله بعض المعاصرين عن الشافعية غير الغزالي: أن لهم قولا بتحريم الإجهاض وأنه هو الأوجه، معتمدين في ذلك على عبارة وردت في تحفة الحبيب للبيجيرمي، فهموا منها ترجيح ما ذهب إليه الغزالي وأنه هو الأوجه ـ انظر الموسوعة الفقهية ج ٢ ص ٢٩، وانظر الثبت الكامل لأعمال ندوة الانجاب في ضوء الإسلام ص ٢٧٢

ذلك أنه عند التدقيق في العبارة التي اعتمدوا عليها يتبين أن البيجيرمي عندما ذكر هذه العبارة كان ينقل عن الغزالي بالمعنى، ويوضح رأيه، ولم يكن يبدي رأيا خاصا به، بدليل أنه أشار بعد تلك العبارة بإشارة الانتهاء من النقل (أ هـ) ثم ذكر بعدها الرأي المعتمد في المذهب فقال (والمعتمد أنه لا يحرم الا بعد نفخ الروح) ـ انظر حاشية البيجيرمي المسماة تحفة الحبيب على شرح الخطيب ج ٣ ص ٣٠٣. وبذلك يتبين أنه لا يوجد من علماء المذهب الشافعي غير الغزالي من قال بالتحريم المطلق قبل نفخ الروح في جميع مراحل الجنين.

مذهب الحنابلة

للحنابلة عدة أقوال في حكم إسقاط الحمل قبل نفخ الروح:-

١ - والذي يظهر من مجموع أقوالهم: أن الراجح في المذهب إباحة الإجهاض في المرحلة الأولى من مراحل تكون الجنين. وهي مرحلة النطفة، ومدتها أربعون يوماً، ولا يجوز إسقاطه بعد الأربعين.

ذلك أن طائفة من علمائهم نصوا على أنه يجوز شرب الدواء لإسقاط نطفة[١]. وقال ابن رجب الحنبلي (صرح أصحابنا بأنه إذا صار الولد علقة لم يجز للمرأة إسقاطه؛ لأنه ولد انعقد بخلاف النطفة؛ فإنها لم تنعقد بعد ولداً)[٢].

٢ - وذهب ابن الجوزي إلى تحريم الإجهاض قبل نفخ الروح في جميع مراحل الجنين، هكذا نقل عنه المرداوي)[٣].

٣ - وذهب بعض الحنابلة إلى إباحة إسقاط الجنين قبل نفخ الروح مطلقاً من غير تقييد بمرحلة معينة، نقل هذا صاحب الفروع عن ابن عقيل وقال: له وجه[٤]. وممن ذهب إليه أيضا من علماء الحنابلة يوسف بن عبد الهادي، حيث قال (يجوز شرب دواء لإلقاء المضغة)[٥].

توضيح موقف ابن قدامة في المغني:

ومن الجدير بالذكر في هذا المقام أن نوضح: بأن ابن قدامة الحنبلي لم يصرح في مصنفه المغني بحكم الإجهاض قبل نفخ الروح، لا بتحريم ولا بإباحة، ولكننا نستطيع أن نستنتج من كلامه الوارد في دية الجنين أنه يرى تحريم الاجهاض في مرحلة المضغة، أي تلك المرحلة التي تبدأ قبل نفخ الروح بأربعين يوماً، بشرط ان يشهد أهل الخبرة أن في هذه المضغة صورة - ولو خفية - لآدمي؛ وذلك أنه رأى

---

(١) الانصاف ج ١ ص ٣٨٦، الفروع ج ٦ ص ١٩١.
(٢) جامع العلوم والحكم ص ٤٦.
(٣) الانصاف ج ١ ص ٣٨٦.
(٤) الانصاف ج ١ ص ٣٨٦.
(٥) نقل ذلك عنه الدكتور محمد عثمان شبير في رسالة الدكتوراه: الإمام يوسف بن عبدالهادي الحنبلي وأثره في الفقه الاسلامي ١٩٧٩م - مطبوعة على الآلة الكاتبة، وأشار إلى مخطوط البيان لبديع خلق الانسان لابن عبدالهادي ٣/أ. - انظر الرسالة المذكورة ص ٤٣٢.

وجوب دية الجنين والكفارة في هذه الحالة، كما لو كان الإسقاط بعد نفخ الروح. وإيجابه الكفارة يدل على تحريم هذا الفعل قطعاً، واعتباره إياه قتلا؛ لأن الكفارة لا تجب الا حيث يوجد القتل المحرم.

وقد فهمنا هذا مما ذكره ابن قدامة في المغني، وهذا نصه: (كذلك لم يجب ضمانه اذا لم يظهر، فإذا أسقطت ماليس فيه صورة آدمي فلا شيء فيه؛ لأننا لا نعلم أنه جنين، وإن ألقت مضغة فشهد ثقات من القوابل أن فيه صورة خفية، ففيه غرة، وإن شهدت أنه مبتدأ خلق آدمي ولو بقي تصور ففيه وجهان، أصحهما لا شيء فيه، لأنه لم يتصور، فلم يجب فيه كالعلقة، ولأن الأصل براءة الذمة، فلا نشغلها بالشك.

والثاني: فيه غرة؛ لأنه مبتدأ خلق آدمي أشبه ما لو تصور، ثم قال رداً على القول الثاني (وهذا يبطل بالنطفة والعلقة)[1]، أي بعدم وجوب الغرة فيهما، وإن كانا مبدأ خلق آدمي. وفي موضع آخر صرح بوجوب الكفارة على كل من وجب فيه غرة[2].

فيظهر مما تقدم: أن ابن قدامة قد ربط وجوب الغرة والكفارة ببدء تصور الجنين أو تخلقه، وأن ذلك لا يكون في مرحلتي النطفة والعلقة، وأما مرحلة المضغة فتفيد عبارته السابقة أنه قد تكون ظرفاً لبدء التخلق الخفي، فرأى أن الإجهاض فيها يلحق بالإجهاض بعد نفخ الروح بشرط أن يوجد فيها تصور ولو كان خفياً، فيستوجب الغرة والكفارة.

ولكن قد يتناقض هذا الذي ذهب إليه ابن قدامة من إيجاب الكفارة في إسقاط الجنين في مرحلة المضغة المتصورة مع كلام له أورده في بحثه عن أحكام السقط، وهو الولد الذي تضعه المرأة ميتاً أو لغير تمام؛ فقد قال هناك (وأما من لم يأت له أربعة أشهر فإنه لا يغسل ولا يصلى عليه، ويلف في خرقة ويدفن، ولا نعلم فيه خلافاً إلا عن ابن سيرين، فإنه قال: يصلى عليه إذا علم أنه نفخ فيه الروح، وحديث الصادق المصدق يدل على أنه لا ينفخ فيه الروح إلا بعد أربعة أشهر، وقبل ذلك فلا يكون نسمة، فلا يصلى عليه كالجمادات والدم)[3]، فهذا تصريح منه أن

---

(١) المغني ج ٩ ص ٥٣٩

(٢) المرجع ذاته ج ٩ ص ٥٥٦، ٥٥٧

(٣) المغني ج ٢ ص ٣٩٨.

الجنين قبل نفخ الروح لا يوصف بأنه نسمة، ولا بأنه آدمي، وهذا يقتضي عدم وجوب الكفارة في إسقاطه، فيتناقض هذا مع إيجابه الكفارة في الإجهاض في مرحلة المضغة بشرط وجود التصور الظاهر أو الخفي؛ لأن الكفارة وهي عتق رقبة مؤمنة لا تجب في جرائم الاعتداء على الحياة إلا ماكان فيها إزهاق روح آدمي حي.

وقد يوفق بين الكلامين بأنه جعل مرحلة المضغة مع وجود التصور دليلا أو شبهة دليل تدل على حصول نفخ الروح، ومضي أربعة أشهر على الجنين، ووقوع خطأ في حساب المقدرين. وهذا شبيه بما تقدم عن بعض الشافعية الذين اعتبروا مرحلة المضغة حريماً لنفخ الروح احتياطاً.

ومع ما تقدم فإنه لا ينبغي لأحد أن يستنتج من كلام ابن قدامة: أنه يبيح الإجهاض قبل نفخ الروح بدعوى عدم إيجابه الكفارة: في هذه المرحلة؛ لأن غاية مايدل عليه عدم إيجاب الكفارة: أن الاعتداء على الجنين في المراحل السابقة لنفخ الروح لا يعد قتلا لآدمي، فهو ينفي كبيرة من أكبر الكبائر، ولا ينفي الحرمة مطلقاً؛ لأن كثيراً من المعاصي لم يوجب الشرع فيها كفارات، بل إن كثيراً من الاعتداءات على الجسد الإنساني لا كفارة فيها، كالجرح والضرب والقطع وغير ذلك، مع أن كل ذلك حرام يقيناً.

ولما سبق: فإنا نرى أن كلام ابن قدامة في المغني لا يدل على تحريم الإجهاض ولا إباحته قبل نفخ الروح، ولكنه يدل بصورة قاطعة على أنه يرى أن الاجهاض قبل نفخ الروح لا يعتبر قتلا لنفس آدمية، ولا يسوى به، من حيث المنع في الدنيا، والإثم في الآخرة[1].

مذهب ابن حزم الظاهري

ليس لابن حزم رأي صريح في حكم الإجهاض قبل نفخ الروح، ولكنه جزم بأن إسقاط الجنين قبل تمام الأربعة أشهر لا يعتبر قتلا لا عمداً ولا خطأً؛ لأن القتل يكون بإزهاق الروح، ولا روح لهذا الجنين، حيث صح عن الرسول صلى الله عليه وسلم: أن الروح لا ينفخ في ابن آدم إلا بعد أربعة أشهر من بداية الحمل. ولكنه

(١) قارن ما ذكرنا من تحليل كلام ابن قدامة مع الموسوعة الفقهية ج ٢ ص ٥٩، والإنجاب في ضوء الإسلام ص ٢٧٣.

مع ذلك يرى أنه تجب فيه الدية (الغرة) مهما كان عمره، ولا تجب فيه كفارة، وهاهي عبارته، قال: (من ضرب حاملا فأسقطت جنيناً، فإن كان قبل الأربعة أشهر قبل تمامها فلا كفارة في ذلك، لكن الغرة واجبة فقط؛ لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم حكم بذلك، ولم يقتل أحداً، لكن أسقط جنيناً فقط، واذ لم يقتل أحداً لا خطأ ولا عمداً فلا كفارة في ذلك؛ اذ لا كفارة إلا في قتل الخطأ، ولا يقتل الا ذو روح، وهذا لم ينفخ فيه الروح بعد..)[1].

ثم رأى ابن حزم: أن غرة الجنين الذي لم ينفخ فيه الروح تعطى لأمه، وليس لورثته، حيث اعتبره كالعضو منها، وفي معرض الرد على من يجعلها للورثة قال (أما قولهم: إن الغرة دية فهي كحكم الدية، وقد صح أن الدية موروثة على فرائض المواريث فالغرة كذلك، فإن هذا قياس باطل؛ لأن الجنين الذي لم ينفخ فيه الروح لم يقتل قط، فقياس دية من لم يقتل على دية من قتل باطل لو كان القياس حقاً؛ لأنه قياس الشيء على ضده، فبطل.

وأما نحن فإن القول عندنا هو: أن الجنين إن تيقنا أنه قد تجاوز الحمل به مائة وعشرين ليلة فان الغرة موروثة لورثته، وإن لم يوقن أنه تجاوزها فالغرة لأمه فقط؛ برهاننا على ذلك: أن الله تعالى قال ﴿ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله﴾[1] وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «من قتل له قتيل فهو بخير النظرين: إما أن يقاد وإما أن يودى». فصح بالقرآن والسنة أن دية القتيل في الخطأ والعمد مسلمة لأهل القتيل، والقتيل لا يكون الا في حي نقله القتل عن الحياة إلى الموت بلا خلاف من أهل اللغة التي نزل بها القرآن، وبها خاطب الرسول. والجنين بعد مائة وعشرين ليلة حي بنص خبر الصادق المصدوق، وإذ هو حي فهو قتيل قد قتل بلا شيء . . . وأما إذا لم يوقن أنه تجاوز مائة وعشرين ليلة فنحن على يقين من أنه لم يحيا قط، فإذا لم يحيا قط ولا كان له روح بعد ولا قتل، وإنما هو ماء أو علقة من دم أو مضغة من عضل أو عظام ولحم فهو في كل ذلك بعض أمه، فاذ ليس حيا بلا شك فلم يقتل، لأنه لا يقتل موات ولا ميت، واذ لم يقتل فليس قتيلا، فليس لديته حكم دية القتيل. . .)[2].

---

(١) المحلى ج ٨ ص ٣٠.
(٢) المرجع ذاته ج ٨ ص ٣٣.

هذه النصوص التي نقلناها عن ابن حزم تبين رأيه بوضوح في حقيقة الإجهاض قبل نفخ الروح، وأنه لا يراه قتلا لنفس بشرية مهما مضى من عمره، وانما هو إسقاط جزء من الأم. ومع هذا فإن أحداً لا يمكنه أن يستنبط من كلامه أنه يبيح الإجهاض قبل نفخ الروح، بل إن نسبة القول بالتحريم إليه أولى من نسبة القول بالإباحة إليه؛ ذلك أنه وإن لم يعتبر هذا قتلا، لكنه اعتبره فعلا مستوجبا للضمان، والضمان لا يجب إلا في فعل فيه تفويت لمنفعة، وتفويت المنفعة من غير عذر موجب لتفويتها حرام.

المطلب الثالث

تلخيص وتحليل لآراء الفقهاء القدامى

مما تقدم يظهر بوضوح ما أشرنا إليه في مدخل هذا البحث من تأثر الفقهاء جميعاً بحديث نفخ الروح، ومافيه من بيان للمراحل الخلقية التي يتقلب فيها الجنين بتقدير الله عز وجل ومشيئته.

وفي هذا المطلب نلخص ما سبق من آراء الفقهاء ونصنفها حسب تلك المراحل الجنينية، ونستقرىء ما فيها من مواضع اتفاق:

١ ـ مرحلة الأربعين الأولى (النطفة): يرى إباحة إسقاط الجنين فيها معظم فقهاء الحنفية، ومعظم فقهاء الشافعية، ومعظم فقهاء الحنابلة، واللخمي من فقهاء المالكية. ويرى تحريمه معظم فقهاء المالكية، وبعض فقهاء الحنفية، والغزالي من فقهاء الشافعية، وابن الجوزي من فقهاء الحنابلة.

٢ ـ مرحلة الأربعين الثانية (العلقة): يرى إباحة الإجهاض فيها معظم فقهاء الحنفية، ومعظم فقهاء الشافعية، وابن عقيل من فقهاء الحنابلة. ويرى تحريم ذلك جميع فقهاء المالكية، وبعض فقهاء الحنفية، ومعظم فقهاء الحنابلة، والغزالي من فقهاء الشافعية.

٣ ـ مرحلة الأربعين الثالثة (المضغة): يرى إباحة الإجهاض فيها معظم فقهاء الحنفية، وجمهور فقهاء الشافعية، وابن عقيل من الحنابلة. ويرى تحريمه جميع فقهاء المالكية، ومعظم فقهاء الحنابلة، وبعض الحنفية، والغزالي من فقهاء الشافعية،

وتابعه في ذلك اثنان آخران منهم، على اعتبار أن هذه المرحلة تعتبر حريما لنفخ الروح.

٤ ـ يتفق جميع الفقهاء على أن الإجهاض قبل تمام الأشهر الأربعة الأولى من عمر الجنين يختلف في حقيقته وحكمه الشرعي الدقيق، عن الاجهاض بعدها، ولا يساويه؛ فهم لا يعدونه قتلا لآدمي، ولا يرتبون عليه إثم القتل؛ فقد تقدم ما نقلناه عن ابن قدامة من قوله (وأما قبل نفخ الروح فلا يكون الجنين نسمة، فلا يصلى عليه، كالجمادات والدم) وكذلك تقدم الحاح ابن حزم وتأكيده على هذه الحقيقة، وأن إسقاط الجنين قبل الأربعة الأشهر لا يعد إزهاقا لروح آدمي، ولا نقلا من الحياة إلى الموت، ومثل ذلك نقل الشوكاني عن الإمام الشافعي قوله (إنما يغسل لأربعة أشهر إذ يكتب في الأربعين الرابعة رزقه وأجله، وإنما ذلك للحي)[1].

ونقل عن غيره قوله (إنما يصلى عليه إذا نفخت فيه الروح، وهو أن يستكمل أربعة أشهر، فأما إن سقط لدونها فلا؛ لأنه ليس بميت، اذ لم ينفخ فيه روح)[2].

والتمييز بين المرحلتين واضح عند الذين أباحوا الإجهاض قبل نفخ الروح وحرموه بعده. وأما الذين حرموه في المرحلتين فقد تقدمت نصوصهم التي تدل على أن حرمة الإجهاض تتناسب طرداً مع عمر الجنين، حتى تكون بعد الأشهر الأربعة الأولى قتلا لآدمي، وأنها لا تكون كذلك قبلها. كما يدل عليه أنهم عندما عللوا قولهم بالتحريم لم يعللوه بأنه قتل لآدمي، وإنما لأنه إتلاف لمخلوق مآله أن ينفخ فيه الروح ويصبح آدمياً.

وليس ذلك الاتفاق بين الفقهاء على ذلك التمييز بين طوري الجنين اللذين يفصل بينهما نفخ الروح، إلا إعمالا لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذي رواه ابن مسعود رضي الله عنه، والذي يبين أن الجنين قبل تمام الأربعة الأشهر يكون مخلوقاً مجرداً عن الروح، وإن كان فيه نوع من أنواع الحياة التي تمنحه القدرة على التصور والتخلق بإذن الله تعالى، حتى إذا بلغها (بلغ الأشهر الأربعة) منحه ربه هويته الآدمية بنفخ الروح.

٥ ـ وإذا كان الأمر كذلك، وأن إسقاط الجنين قبل نفخ الروح لا يعتبر قتلا

---

(١) نيل الأوطار ج ٤ ص ٨٣.
(٢) المرجع نفسه.

لآدمي باتفاق الفقهاء، فإنا نرى: أن جواز الإسقاط في هذه المرحلة لعذر معقول لا تأباه مختلف المذاهب الفقهية:

أما على مذهب القائلين بالإباحة فالأمر واضح، وأما على مذهب القائلين بالتحريم فأغلب الظن أنهم لا يقصدون شمول التحريم لحالة العذر، حتى إن المالكية الذين تشددوا في هذه المسألة وجد من علمائهم من رأى ضرورة تقييد التحريم الذي اعتمده المذهب بأن لا يكون الحمل نتيجة الزنى، فإن كان كذلك فلا تحريم، وبخاصة إذا خافت المرأة على نفسها عند ظهور الحمل[1].

وإذا كان الفقهاء لم يذكروا إلا قليلا من الأعذار، كالخوف على الرضيع من الهلاك بانقطاع لبن أمه بالحمل مع تعذر البديل[2]، فإنما كان ذلك منهم متناسباً مع معارفهم الطبية، ولم يكن عندهم من العلم في هذا المجال مايمكنهم من معرفة كثير من الآفات التي قد تصيب الجنين، أو تصيب أمه إذا بقي في بطنها حتى الولادة.

واليوم حيث تقدمت العلوم الطبية، صار في مقدور الطبيب أن يدرك أنواعاً من المخاطر على الحمل إذا بقي، وأنواعاً من المخاطر على الحامل إذا ترك الجنين إلى آخر أشهر الحمل[3]. وهي أعذار لا تقل في أهميتها عما ذكر الفقهاء، فينبغي أن تحمل مذاهبهم على اعتبارها.

وليس فيما تقدم أية مصادرة لقول القائلين بتحريم الإجهاض في هذه المرحلة، بل إن كلامهم يقتضيه؛ حيث أجمعوا على أن اسقاط الجنين قبل ان ينفخ الروح فيه لا يعد إزهاقاً لروح آدمي، وإن كان حراماً، وإنما هو إتلاف لشيء نافع باعتبار ما سيؤول إليه لو بقي. وإن من المسلمات عند العلماء: أن الآثام تختلف في درجاتها ورتبها. ومادام إثم الاجهاض قبل نفخ الروح عند القائلين بتحريمه أقل بكثير من إثم قتل النفس، وأنه يتضاءل مع صغر الجنين، فإن ذلك يقتضي أن يتأثر حكم هذا العمل بما يواجهه من الأعذار؛ لان الفقهاء لم يروا من الآثام شيئاً فوق الأعذار كلها، سوى قتل النفس المعصومة.

---

(١) فتح العلي المالك ج ١ ص ٣٩٩.
(٢) الإنجاب في ضوء الإسلام ص ٣٠٣.
(٣) حاشية ابن عابدين ج ٦ ص ٥٩٠.

المطلب الرابع
الرأي الراجح

إن ترجيحنا لرأي معين في حكم الإجهاض في الفقه الإسلامي ينطلق من الحد الادنى الذي اتفق عليه الفقهاء من أسلافنا. ولا أعتقد أنه يجوز لباحث مسلم أن يتجاوز ذلك الحد وهو يبحث في هذا الموضوع، ذلك أن أساسه نصوص قرآنية كريمة، وحديث شريف أجمع علماء الحديث وشراحه على صحته، وأجمع الفقهاء على الأخذ بما يدل عليه، وهو حديث نفخ الروح الذي سبقت الإشارة إليه في أكثر من موضوع من هذا البحث.

فقد أخذ الفقهاء ـ كما قدمنا ـ من هذا الحديث: أن حياة الإنسان تبدأ من نفخ الروح، ولا تبدأ قبلها، وأن المخلوق الذي يخلقه الله في بطن الأم قبل نفخ الروح لا يوصف بأنه آدمي، ولا ينبغي أن يعطى جميع خصائصه وأحكامه، ولا أن يسوى به في الحرمة والحصانة.

ومن هنا كان اتفاقهم ـ كما أشير إليه في المطلب الثالث ـ على أن الاجهاض قبل نفخ الروح لا يصنف على أنه جريمة قتل، وإنما هو إتلاف لمخلوق مؤهل لأن يصبح آدمياً بمشيئة الباري عز وجل.

وهذا القدر الذي اتفق عليه أسلافنا من العلماء: هو الذي سنتخذه منطلقاً للترجيح في حكم الاجهاض. ولما كانت سلامة الترجيح تتناسب طردياً مع قوة منطلقه وقاعدته التي يبنى عليها، لذلك فإنا نرى ـ قبل تحديد الرأي الراجح في نقاط ـ أن ندعم ذلك المنطلق ونقويه؛ وذلك بأن نستحضر مزيداً من الأدلة والقرائن على أن الشخصية الإنسانية إنما تبدأ بعد مرور أربعة أشهر على تكونه في بطن أمه، وليس قبلها، فنقول:

١ ـ في حديث نفخ الروح يقول الصادق المصدوق ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ (إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة، ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً، فيؤمر بأربع كلمات، ويقال له: اكتب عمله ورزقه وأجله، وشقي، أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح .... الخ الحديث).

فهذا الحديث الشريف فيه تحديد لمراحل خلق الإنسان، وإن لم يشر الى

خصائص كل مرحلة. ومما يفيدنا ـ ونحن نبحث عن بدء الشخصية الإنسانية ـ التوقيت الوارد في الحديث لأمرين:

الأول ـ كتابة القدر المتعلق بالإنسان المراد خلقه، من حيث رزقه وأجله وعمله وشقاؤه أو سعادته.

الثاني ـ نفخ الروح.

والدلالة الاجمالية لهذا التوقيت: أن وصف الإنسانية لا يمنحه الرب جل وعلا للمخلوق الذي يودعه سبحانه في أحشاء الأم قبل مرور الأربعة الأشهر الأولى من عمر الجنين.

وهذه الدلالة الإجمالية لذلك التوقيت هي التي اعتمد عليها الفقهاء القدامى فيما قرروه من ربط وجود الشخصية الآدمية بنفخ الروح[1]

وفيما يأتي نفصل الإجمال الذي اكتفى به أولئك القدماء:

ذلك أن قدر الله عز وجل هو علمه بما تكون عليه المخلوقات في المستقبل، وهو النظام المحكم الذي وضعه الله لهذا الوجود، والقوانين العامة التي ربط بها الأسباب بمسبباتها[2]، كما قال تعالى (إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ)[3]، والقضاء هو إيجاد الله تعالى الأشياء حسب علمه وإرادته.

وقدر الله عز وجل ـ كما هو ظاهر ـ سابق لما يتعلق به من المخلوقات، وهو مكتوب في اللوح المحفوظ، وقبل وقوع القدر، وقبل إيجاد متعلقاته، لا يعلمه إلا الله عز وجل[4].

والملائكة جند الله الذين ينفذون قدره المكتوب، وهم لا يعلمون من القدر إلا ما يعلمهم ربهم. وعندما يريد الله عز وجل إيجاد مخلوق يطلع ملائكته على قدره في هذا المخلوق لتنفيذه فيه، فيبدأون تنفيذه من لحظة وجوده الأولى. فاذا نفذته علم هذا القدر وخرج من وصف الغيبية. ويصدق هذا على كل مخلوق، فكل إنسان

---

(١) انظر نيل الأوطار للشوكاني، حيث نقل عن الإمام الشافعي كلاما قريبا من هذا في ج ٤ ص ٨٣.
(٢) تبسيط العقائد الإسلامية ـ حسن أيوب ص ٧٧، العقائد الاسلامية ـ سيد سابق ص ٩٥.
(٣) سورة القمر ـ آية: ٤٩.
(٤) انظر: كتاب الروح لابن القيم ص ٢١٧.

قدره مكتوب في اللوح المحفوظ قبل وجوده بالفعل، وقبل إخبار الملائكة به، وكل إنسان وكل به الرحمن ملائكة تدبر أمر وجوده في كل مرحلة من مراحل خلقه، وهي تنفذ فيه قدر الله المكتوب في اللوح المحفوظ، ويقتضي هذا أن الخالق يزودها بالبرنامج القدري المتعلق بكل إنسان قبل لحظة وجوده، ليكون عملها وفق ذلك البرنامج الرباني.

وحسب هذه الحقائق الشرعية لا يمكن أن يوجد الإنسان قبل تزويد الملائكة الموكلة به، بالقدر المتعلق به من حيث أجله ورزقه وعمله وشقاؤه وسعادته وغير ذلك.

والحديث الذي نحن بصدد إمعان النظر في معناه ـ وهو حديث صحيح لا جدال في ثبوته ـ يصرح بأن الباري يرسل الملك الموكل بتنفيذ قدره في الإنسان بعد مرور أربعة أشهر على تكون الجنين في بطن أمه، ويزوده بتفصيلات القدر المتعلقة بهذا الانسان[1]. ليلتزم بها في رعايته من اللحظة الأولى، التي يترقى فيها من مطلق الحياة إلى الحياة المقيدة بوصف الإنسانية، فيجري عليه من الرزق ماكتب له، ولو كان قطرة غذاء يمتصها من جسد أمه، ويمهله الى أجله المكتوب، ولو كان سويعات يعيشها في بطن أمه بعد تلك اللحظة، ويلهمه عمله المقدر، ولو كان حركة بسيطة يتحركها في أحشاء أمه.

إن هذا النظر يلزمنا بالقول: بأن الحياة الإنسانية إنما تبدأ مع نفخ الروح الذي ورد ذكره في الحديث الشريف تالياً حصول الملك الموكل بها على كتاب التكليف الرباني الذي فصَّل فيه قدرها، والذي يكون بعد أربعة أشهر من بدء تكون الجنين. ولعل هذا النفخ يكون في الأيام العشرة التي تأتي عقيب تلك الاشهر الاربعة، كما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما[2].

ولو كانت شخصية الإنسان بالمعنى الدقيق تبدأ قبل ذلك، أو من وقت تلقيح البُيَيْضة مثلا لما تأخر إرسال الرب للملك، ولما تأخر الملك في السؤال عن مهام وظيفته.

---

(١) ورد في بيان كيفية هذا التزويد: أن الملك عندما يسأل عن قدر الجنين يقال له: انطلق إلى أم الكتاب فإنك تجد قصة هذه النطفة، فينطلق فيجد قصتها في أم الكتاب، فتخلق فتأكل رزقها وتطأ أثرها، فإذا جاء أجلها قبضت، فدفنت في المكان الذي قدر لها ـ تفسير القرطبي ج ٢ ص ٦، ٧.

(٢) تفسير القرطبي ج ٢ ص ٦.

ولا يمنع هذا الاستنتاج أن يكون للبُيَضه الملقحة وغير الملقحة، والحيوان المنوي قبل التلقيح، والنطفة والعلقة والمضغة، قدر نفذ على هذه المراحل بأمر الله عز وجل، وتنفيذ الملك الموكل بذلك، ولكنه غير قدر الإنسان الذي خلق منها بعد مرور الأربعة الأشهر، وإنما هو قدر مخلوق جعله الله مقدمة لخلق الإنسان، وإذا كان مكتوبا عليه أن ينتهي أجله قبل نفخ الروح لم يكن إنساناً، ولم تشمله الأقدار الإنسانية.

٢ ـ ويؤيد هذا الاتجاه في تفسير حديث ابن مسعود ما ورد في حديث صحيح آخر رواه الشيخان أيضا ـ وهو حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: (إن الله عز وجل قد وكل بالرحم ملكاً، فيقول: أي رب نطفة، أي رب علقة، أي رب مضغة، فاذا أراد الله أن يقضي خلقاً قال: أي رب ذكر أو أنثى؟ شقي أو سعيد؟ فما الأجل؟ فما الرزق؟ فيكتب كذلك في بطن أمه)[1].

فإن الملك الموكل بالرحم ـ كما هو واضح ـ لا يسأل ربه عن قدر الإنسان إلا بعد انقضاء المراحل الثلاث: النطفة، والعلقة، والمضغة، وظرفها الزمني الذي تتكون فيه أربعة أشهر، كما فسره الحديث الأول، وبعد إدراكه بأن الله عز وجل يريد صنع إنسان من تلك المراحل له قدر إنساني، متعلق بأجله وصفاته ورزقه ونوعه وغير ذلك.

وهذا هو ما تعنيه عبارة يقضي خلقه، فإن من معاني القضاء في كتب اللغة: الصنع والتقدير، يقال «قضاة» إذا صنعه وقدره، ومنه قول الله تعالى (فقضاهن سبع سموات في يومين)[2]، ومنه القضاء والقدر[3].

٣ ـ ويقوى هذا الاتجاه في فهم حديث ابن مسعود، سياق كثير من الآيات التي تحدثت عن أطوار خلق الإنسان في بطن أمه، ولنأخذ مثالا عليها الآية الخامسة من سورة الحج، التي يقول فيها ربنا تبارك وتعالى (يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى رَيْبٍ مِّنَ

---

(١) فتح الباري ج ١١ ص ١١٦، صحيح مسلم بشرح النووي ج ١٦ ص ١٩٥.
(٢) سورة فصلت ـ آية: ١٢.
(٣) لسان العرب، مختار الصحاح مادة قضى، ومعالم السنن للخطابي ج ٤ ص ٣٢٣.

ٱلْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِى ٱلْأَرْحَامِ مَا نَشَآءُ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓا۟ أَشُدَّكُمْ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ). (١)

فقد جاء هذا البيان الرباني حجة دامغة على منكري البعث الذي هو في حقيقته إخراج الحي من الميت، وفيه أن الذي خلق آدم، عنوان الحياة الإنسانية، من التراب «المادة الميتة» وأن الذي خلق نسله البشر من النطفة والعلقة والمضغة، أي خلق الحياة الإنسانية من هذه الأطوار التي ليس فيها خصائص الحياة الإنسانية، وإن كانت أجساماً فيها مطلق حياة ـ ان الذي قدر على كل هذا لقادر على البعث في حكم المنطق والعقل.

ولو كانت تلك المراحل هي الإنسان نفسه لما استقام المعنى، لا من جهة اللغة ـ اذ سيؤول المعنى إلى أن الله خلق الإنسان من الإنسان ـ ولا من جهة الاستدلال؛ اذ أن قوته تكمن في إبراز قدرة الله عز وجل على خلق الحياة الإنسانية، إما من مادة جامدة كالتراب، وإما من حياة أخرى أقل من الحياة الإنسانية في خصائص جوهرية.

وأما خلق الإنسان الكامل من الإنسان الناقص ـ إذا صح هذا التعبير ـ فإنه مع دلالته على القدرة الربانية، إلا أنه لا يكون في مستوى دعوى ذلك الملحد، التي تقوم على أساس عدم إمكان بعث الحياة من الموت، فتبين أن ذلك الاتجاه في فهم الحديث أكثر تناسباً مع سياق النص الكريم.

ومما يعضد هذا الفهم أيضاً استعمال آخر ورد في كتاب الله عز وجل، وهو قوله تعالى (أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِىٍّ يُمْنَىٰ ﴿٣٧﴾ ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّىٰ ﴿٣٨﴾ فَجَعَلَ مِنْهُ ٱلزَّوْجَيْنِ ٱلذَّكَرَ وَٱلْأُنثَىٰٓ)(٢). وهو ذكر الخلق بعد النطفة والعلقة، وترتيبه عليها بحرف الفاء، مما يدل على أن عملية الخلق تكون بعد مرحلتي النطفة والعلقة، وهي مرحلة المضغة التي يتم تخليق الجنين في آخرها، ليكون صالحاً لنفخ الروح، وأخذ

---

(١) سورة الحج ـ آية: ٥

(٢) سورة القيامة ـ آية: ٣٧، ٣٨، ٣٩.

الهوية الآدمية، فالحياة والحركة وبدء التصوير يكون قبل نفخ الروح المميز للإنسان عن بقية المخلوقات، يدل على ذلك وصف المضغة بالمخلقة وغير المخلقة في الآية الخامسة من سورة الحج، والمضغة في حديث الرسول عليه الصلاة والسلام جاء ترتيبها قبل نفخ الروح، مما يدل على أن الحياة والتصوير شيء يحدث للجنين قبل نفخ الروح.

ويستأنس لهذا أيضاً بما جاء في سورة «المؤمنون» من قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾[1]، فقد قال ابن عباس، وأبو العالية، والضحاك بن زيد: هو نفخ الروح بعد أن كان جماداً[2]. ويؤيد ذلك فهم عمر وعلي ـ رضي الله عنهما ـ لهذه الآيات؛ حيث ورد في الخبر: أنه جلس عمر، وعلي، والزبير، وسعد، في نفر من أصحاب رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ فتذاكروا العزل، فقالوا: لا بأس به فقال رجل منهم: إنهم يزعمون أنها الموؤدة الصغرى، فقال علي: لا تكون موؤدة حتى تمر عليها التارات السبع: حتى تكون سلالة من طين، ثم تكون نطفة، ثم تكون علقة، ثم تكون مضغة، ثم تكون عظاماً ثم تكون لحماً ثم تكون خلقاً آخر، فقال عمر: صدقت أطال الله بقاءك[3]، فهذا الفقه من علي رضي الله عنه يدل على أن إزهاق الروح لا يقع على جنين إلا إذا استوفى تلك المراحل كلها.

٤ ـ إن معظم الفقهاء ـ الذين شرحوا حديث ابن مسعود رضي الله عنه ـ فسروا كلمة نفخ الروح الواردة بما يفيد أنه السبب الذي جعله الله لابتداء الحياة الموصوفة بالإنسانية في الجنين، وإن لم يصرح كثير منهم بنفي الحياة المطلقة عنه قبل وقوع هذا السبب.

فهذا القرطبي في تفسيره يرى: أن معنى قول الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ «ينفخ فيه الروح» أن النفخ سبب خلق الحياة الإنسانية في الجنين، وأن هذا يحدث بإحداث الله تعالى[4].

---

(١) سورة المؤمنون ـ آية: ١٢، ١٣، ١٤.
(٢) تفسير القرطبي ج ١٢ ص ١٠٩.
(٣) شرح فتح القدير ج ٢ ص ٤٩٤
(٤) تفسير القرطبي ج ١٢ ص ٦.

وهذا ابن حجر في فتح الباري يفسر الروح بقوله (النفخ في الأصل إخراج ريح من جوف النافخ، ليدخل في المنفوخ فيه، ولكن المراد بإسناده إلى الله تعالى أن يقول له كن فيكون)[1]، أي كن إنساناً فيكون كما أمر الله سبحانه وتعالى.

وهذا ابن قيم الجوزية يرى أن للجنين حياتين:

الأولى كحياة النبات ويخلقها الله في الجنين قبل نفخ الروح، ومن آثارها حركة النمو والاغتذاء غير الإرادية. والثانية ـ حياة إنسانية وتحدث في الجنين بنفخ الروح فيه، ومن آثارها الحس والحركة الإرادية[2].

٥ ـ ومما يشهد لما ذهب إليه هؤلاء العلماء من أن نفخ الروح في الجنين هو الذي يكسبه شخصيته الانسانية ـ ان هذا هو شأن أول روح نفخت في أول إنسان أسكنه الله عز وجل في أرضه ـ وهو أبو البشر عليه السلام ـ فإن مما تضافرت عليه الأخبار أن الله عز وجل عندما أراد أن يخلق آدم عليه السلام أرسل جبريل، فقبض قبضة من الأرض، ثم جعلها طيناً، ثم صوره، ثم نفخ فيه الروح، فلما دخلت الروح فيه صار لحماً ودماً حياً ناطقاً[3]. وهو ما أشير اليه بقول ربنا سبحانه (إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ)[4].

٦ ـ ومما يشهد لهم أيضاً ما اتفق عليه من أن مفارقة الروح للبدن هي السبب الحقيقي لانتهاء شخصية الإنسان في هذه الدنيا بانتهاء حياته، وإن لم يرد مايحدد اللحظة التي تقع فيها هذه المفارقة.

وهذه الحقيقة تشع ساطعة في ثنايا كثير من النصوص القرآنية والنبوية، من ذلك:

قول الله تعالى (ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا)[5]، أي يقبض الارواح عند حضور آجالها؛ فان المقصود بالنفس في هذه الآية الروح[6].

---

(١) فتح الباري ج ١١ ص ٤١١.
(٢) التبيان في أقسام القرآن لابن القيم ص ٢٥٥.
(٣) الروح لابن القيم ص ٢٣٣.
(٤) سورة ص ـ آية: ٧٢.
(٥) سورة الزمر ـ آية: ٤٢.
(٦) تفسير الماوردي (النكت والعيون) ج ٣ ص ٤٧٠. مختصر ابن كثير المجلد الثالث ص ٢٢٢.

وقوله تعالى (وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذِ ٱلظَّٰلِمُونَ فِى غَمَرَٰتِ ٱلْمَوْتِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ بَاسِطُوٓا۟ أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوٓا۟ أَنفُسَكُمُ ٱلْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ ٱلْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ غَيْرَ ٱلْحَقِّ)[1]

فإن هذه الآية فيها إشارة واضحة إلى أن النفس ـ وهي الروح كما قال المفسرون ـ انما يقترن خروجها بالموت، وأن الملائكة يبسطون أيديهم لتناولها عندما يحين أجل الإنسان، فالحياة تنتهي في اللحظة التي تخرج فيها الروح[2].

وأما الأحاديث التي تتضمن هذا المعنى فهي كثيرة جداً، وفيها أن الروح يفارق البدن الإنساني عند لحظة الموت، وأن البصر يتبعه ويراه عند ذلك، وأن وظيفة ملك الموت قبضه عند انتهاء الأجل.

فإذا ثبت أن مفارقة الروح هي السبب الذي قدره الباري لانتهاء حياة الإنسان، فإنه مما لا شك فيه أن وجودها هو سبب هذه الحياة، ومادام الرسول صلى الله عليه وسلم قد أخبرنا بالزمن الذي ينفخ فيه الروح بالبدن، فليس لنا بد من تحديد بدء الشخصية الإنسانية وفق ما أخبرنا الصادق المصدوق.

شبهة :

أثار بعض الباحثين المعاصرين حول ذلك التحديد لبدء الشخصية الانسانية شبهة لابد من ذكرها، والإجابة عنها، ليصفو لنا ما فهمناه وفهمه علماؤنا الأقدمون من حديث ابن مسعود السابق.

ومفاد هذه الشبهة :

أن ذلك الاتجاه في تفسير نفخ الروح الوارد في الحديث الشريف يتعارض مع ما يفيده قول الله عز وجل (وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا)[3]؛ وهو أن الروح من أمر الغيب الذي لا يجوز أن نخوض فيه، ونبني عليه الأحكام، ولا أن نعلل به بدء الحياة الإنسانية[4].

---

(١) سورة الأنعام ـ آية: ٩٣.

(٢) تفسير الماوردي ج ١ ص ٥٤٥، تفسير القرطبي ج ٧ ص ٤١، الدين الخالص ص ١٨٧، شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٨١.

(٣) سورة الاسراء ـ آية: ٨٥.

(٤) انظر: الانجاب في ضوء الاسلام ص ٢٨٥، ٢٨٦، ٤٠٥، ٤٠٦.

والجواب عن هذه الشبهة من جهتين:
الجهة الأولى:-

أن مبنى هذا الاعتراض على أن المقصود بالروح الوارد في آية سورة الإسراء روح الإنسان. وهذا التأويل للآية الكريمة ليس هو الوحيد عند العلماء الذين فسروها، بل ليس هو الأرجح ولا الراجح، وانما هو قول مرجوح من أقوال كثيرة:-

أحدها - أن المقصود بالروح في الآية جبريلُ عليه السلام، كما قالَ ابنُ عباس رضي الله عنهما، وأنه عينُ المقصودِ في قولِهِ تعالى ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ ﴾[1].

الثاني - أنه ملَكٌ عظيمٌ من الملائكةِ غير جبريل، وهو مرويٌّ عن عليّ بنِ أبي طالب رضي الله عنه.

الثالث - أنّه عيسى بنُ مريمَ عليه السلام.

ومعنى الآية على هذه التأويلات الثلاثة للروح، أنه مخلوق من مخلوقات الله عز وجل، ولا ينسب اليه سبحانه بأكثر من ذلك، فليس إلهاً، ولا ابناً لله سبحانه وتعالى.

الرابع - أن المقصود بالروح القرآن الكريم، وهذا مروي عن الحسن البصري، ويكون المقصود بالآية: أن القرآن من أمر الله تعالى ووحيه الذي أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم، وليس هو من عنده[2].

فالروح حسب هذه التأويلات ليس هو الذي يكون به حياة الجسد، وتبدأ به شخصية الإنسان، ورجح ذلك ابن قيم الجوزية فقال:

(أكد السلف، بل كلهم، على أن الروح المسؤول عنها في الآية ليست أرواح بني آدم، بل هو الروح الذي أخبر الله عنه في كتابه انه يقوم يوم القيامة مع الملائكة، وهو ملك عظيم) إلى أن يقول (وأما أرواح بني آدم فليست من الغيب، وقد تكلم فيها طوائف من الناس من أهل الملل)[3].

---

(١) سورة الشعراء - آية: ١٩٣.

(٢) تفسير الماوردي ج ٢ ص ٤٥٤، تفسير القرطبي ج ١٠ ص ٣٢٤، مختصر تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٣٩٨.

(٣) الروح ص ٢٠٣.

وبناء على هذه التأويلات للروح المذكور في قول الله تعالى (ويسألونك عن الروح، قل الروح من أمر ربي. . .) لا يكون في الاتجاه السابق في فهم حديث ابن مسعود أي تعارض مع النص القرآني الكريم.

الجهة الثانية :ـ

أنه على فرض أن المراد بالروح في الآية الكريمة روح الإنسان فإنها لا تدل على أنه لا يجوز البحث فيها من كل وجه، فعلى هذا الفرض فقد فسرت الآية على أكثر من وجه أيضاً، منها: أنها نزلت للرد على اليهود، وأن الله لم يأذن لنبيه صلى الله عليه وسلم باجابتهم لتعنتهم.

وقيل: بل أجابهم حيث أخبرهم ان الروح محدث؛ لأنه قال من أمر ربي، أي من فعله وخلقه، وقيل غير ذلك[1].

ولما تقدم لم يحجم كثير من العلماء عن الكلام في الروح، وتعريفها، وبيان آثارها وأنواع نشاطها، وحركتها، معتمدين في ذلك على كثير من النصوص القرآنية والنبوية، ولم يمنعهم من ذلك الخوف من معارضة الآية السابقة؛ حيث لم يروا في منهجهم أي تعارض معها[2].

ولبعض العلماء رأي وجيه في ذلك، وهو أن المغيب عنا من أمر الروح هو كنه حقيقتها، وكيفية امتزاجها بالجسد، وأن هذا مما اختص الله بعلمه[3]. وهذا لا يعني أبداً الحجر على العقل من التفكير فيها من جهات أخرى لا تتعلق بكنهها، كزمن تعلقها بالبدن ومفارقتها له، ومظاهر تأثيرها عليه، ومظاهر تأثرها به، وغير ذلك.

وبهذا يتبين أن فهم نص حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي رواه ابن مسعود، على الكيفية التي قدمناها ليس فيه أي تعارض مع النص القرآني، وأنه لا يجوز إهمال ماورد فيه من الإشارة إلى مبدأ الحياة الإنسانية بنفخ الروح، تحت ستار احترام الأمور الغيبية وعدم الخوض فيها.

---

(١) انظر: تفسير الماوردي ج ٢ ص ٤٥٤، وتفسير القرطبي ج ١ ص ٣٢٤، ومختصر تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٣٩٨.

(٢) انظر: شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٧٩ وما بعدها، وإحياء علوم الدين ج ٤ ص ٤٩٤، ومختصر تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٣٩٨، التعريفات ص ٩٩، والكليات ج ٢ ص ٣٧٣.

(٣) احياء علوم الدين ج ٤ ص ٤٩٥، تفسير القرطبي ج ١ ص ٣٢٤.

تحديد الرأي في حكم الإجهاض بناء على ماتقدم:

بناء على ما تقدم يمكن أن نحدد رأينا في حكم الإجهاض على النحو التالي:

١ ـ إن التحديد السابق لحقيقة الجنين قبل نفخ الروح، وللحظة التي تبدأ فيها الشخصية الإنسانية يلزمنا بترجيح معين في حكم الإجهاض، وذلك أنه اذا كانت حياة الجنين تمر في مرحلتين، ولا يمنح الجنين وصف الآدمية إلا في الثانية منهما فلابد إذن من التمييز في حكم إسقاط الجنين بين المراحل التي يقع فيها؛ إذ من البدهي أن لا تكون الجناية على حي حاز وصف الآدمية بفضل الله تعالى، كتلك التي تقع على جسم حي لم ينفخ فيه من روح الله، ولم يحز بالتالي على ذلك الوصف، بل هي في الأولى أشد وأقبح، وأجدر بالعقاب، والجنين فيها أولى بالحماية؛ لأنه عندئذ آدمي محترم، له حق الحياة، ولا يحرم منها.

٢ ـ وأما في المرحلة التي لا يكون فيها الجنين مؤهلا بالروح الآدمية، فالأصل أن الإجهاض إفساد وإتلاف، والإتلاف يختلف حكمه باختلاف الشيء المتلف؛ فقد يكون الإتلاف واجباً اذا كان المتلف محرم الاستعمال، أو ضاراً، أو كان ضرره أكثر من نفعه، كإتلاف الخمر والصنم، وقتل الفواسق من الحيوانات، وهي التي تضر ولا ينتفع بها، ونحو ذلك. وقد يكون الإتلاف محرماً إذا كان الشيء المتلف نافعاً أو كان نفعه يغلب ضرره، فليس للمسلم أن يتلف عضواً من أعضائه لغير حاجة، وليس له أن يتلف أملاكه، ويخرجها عن حال الصلاح إلى حال الفساد ولغير عذر؛ فليس له أن يقتل دابته، ولا أن يفسد طعامه أو ثيابه، إن لم يكن هناك ما يقتضي هذا العمل من حاجة أو ضرورة[1].

ولا شك في أن الجنين الذي يتكون في بطن الأم، ويصبح بالعلوق والانعقاد مؤهلا لاستقبال الروح بعد فترة من الزمن لا يمكن إلا أن يصنف في الأشياء النافعة، ولا يمكن أن يصنف في الأشياء الضارة؛ فيكون إسقاطه لغير حاجة محرماً.

وهكذا فإن تحريم الإجهاض قبل نفخ الروح يقتضيه ما ذكرنا من الأصل في إتلاف الأشياء حية كانت أو ميتة، وهذا الأصل لا ينبغي مخالفته إلا لدليل.

والواقع أن الذين أباحوا الإجهاض قبل نفخ الروح لغير عذر لم يذكروا دليلا

---

(١) حاشية ابن عابدين ج ٤ ص ٤.

يعتد به، وقد تقدم أن بعضهم استدل بأن الجنين قبل نفخ الروح لا يكون آدمياً. ومع أن هذه المقدمة صحيحة، ولكنها لا تنتج النتيجة التي توصلوا اليها؛ لأن تحريم الإتلافات لا يقتصر على بني آدم، بل هو شامل لكل نافع، ولكل ماكان نفعه أكثر من ضرره كما أسلفنا.

والحنابلة الذين قالوا بإباحة الإجهاض قبل الأربعين تدل عباراتهم على أنهم كانوا يعتقدون أن الجنين لا ينعقد في هذه الفترة، وأن الانعقاد لا يكون إلا بعد الأربعين. وربما تأثروا في هذا الفهم بحديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذي يفيد أن تصوير الجنين يبدأ بعد هذه الفترة. لكن ما ذكروا ليس فيه أية دلالة على الإباحة، بعد أن ثبت علمياً أن الانعقاد يكون قبل هذه الفترة، وأنه يحدث خلال الأسبوع الأول من استقرار المني في رحم الأم. وحديث التصوير لا يحدد مبدأ الانعقاد، وإن كان يحدد مبدأ التصوير. وعدم التخلق والتصوير لا يقتضي عدم الانعقاد، لا لغة ولا شرعاً ولا طباً. فيبقى هذا الرأي عارياً عن الدليل. فيلزم أن يرجع في الحكم إلى الأصل الشرعي في حكم الإتلافات، والذي أشرنا اليه قبل قليل. وقد يتأيد العمل بهذا الأصل الشرعي بما تقدم ذكره: أن الشرع قد جعل للجنين حرمة منذ تكونه في بعض الاحكام التي شرعها، وأهمها أنه أوجب تأخير تنفيذ الحدود على الحامل حتى تضع حملها، مهما كان عمر الجنين، يدل على ذلك أحاديث صحيحة رواها مسلم وغيره[1].

٣ ـ إن عدمَ اعتراف الشارع للجنين قبل نفخ الروح بالشخصية الآدمية يقتضي أن تكون الحصانة التي أضفاها عليه أقل بكثير من تلك الحصانة التي جعلها للجنين بعد نفخ الروح. وهذا يقتضي أن يختلفا في حكم الإجهاض. وليس لهذا الاختلاف من مجال إلا من حيث إخضاع حكم الإجهاض للأعذار والحاجات:

فالجنين الذي نفخت فيه الروح لا يخضع تحريم إجهاضه لأي عذر سوى عذر واحد سبقت الإشارة إليه ـ وهو ان يكون قتل الجنين أحد شرين لا مفر من وقوع أحدهما، وهو أهون من الشر الآخر ـ كما لو تيقن الاطباء العدول من ان بقاء الجنين في بطن أمه سوف يتسبب في هلاكها.

---

(١) نيل الأوطار ج ٧ ص ٢٨٠.

وأما الاجهاض قبل نفخ الروح فينبغي أن يخضع للأعذار والحاجات، بحيث تسقط عنه الحرمة إذا كان لسبب معقول وحاجة معتبرة.

وأغلب الظن أن أخطر فائدة يمكن تحصيلها من معرفة اللحظة التي تبدأ فيها الشخصية الإنسانية هي إتاحة الفرصة من الناحية الشرعية لمواجهة كثير من الأخطار التي تهدد النسل، أو تهدد حياة الأمهات بالاحتياط لها في مرحلة ما قبل نفخ الروح.

ولا يعتقد أبداً أن الله عز وجل قد قضى بتأخير نفخ الروح إلى مابعد الأربعة الأشهر من تكون الجنين لغير حكمة، ولابد أنه أوحى لرسوله صلى الله عليه وسلم ان يخبر المؤمنين بهذه الحقيقة ليستفيدوا منها؛ فإن الله سبحانه لا يطلعنا إلا على ما ينفعنا في ديننا ودنيانا. واطلاعنا على هذه الحقيقة إيعاز لنا بالاستفادة منها.

والذين يريدون أن يسووا بين الجنين في المرحلتين من حيث تحريم الإجهاض يخالفون مقتضيات النصوص وأقوال الصحابة والفقهاء، وهم كمن يسوي في الجرم بين من يقبل امرأة ومن يزني بها، وهو شطط ومبالغة تزيد على مخالفة الذين قالوا بالإباحة مطلقاً لغير عذر؛ لأن هؤلاء أرادوا إعمال النص، وإن جاوزوا الحد الذي يدل عليه، وأما أولئك فقد عطلوا النصوص وأغفلوا دلالاتها تحت ستار احترام الغيبيات بعدم الخوض في الكلام عن الروح، وقد قدمنا مافيه الكفاية من الأدلة على خلاف ذلك من أقوال الصحابة والعلماء.

والحق أنه ليس من مصلحة الدين حشر أمور في قائمة المغيبات إن لم يقم الدليل القطعي على ذلك؛ إذ قد يورث هذا بعض الآثار السلبية عندما يتوصل العلم إلى كشف النقاب عن هذه الأمور، ويكون مردود ذلك سيئاً على بعض الناشئة المسلمة الذين غرست في قلوبهم قدسية الغيب حول تلك الأمور، فإذا بهم يفاجأون بالعلم يغزوها ويكشف أسرارها، فالحيطة في الدين تقتضي عدم إضفاء صفة الغيبية إلا على ما ثبتت له هذه الصفة بأدلة قاطعة لا شك فيها.

٤ ـ على أن الأعذار الشرعية التي يباح لها الاجهاض قبل نفخ الروح لا ينبغي فتح الباب فيها على مصراعيه، حتى لا يحشر فيها ماليس منها. وللاحتياط في ذلك ينصح بأن لا تجرى عمليات الإجهاض إلا في مستشفيات محددة، ولا يجريها أي طبيب، وأن تعرض الحالات على لجنة من الأطباء المسلمين العدول وبعض أهل الاختصاص الشرعي، لتقدير الأعذار وكفايتها من الناحية الصحية والشرعية.

مراجع البحث

١ ـ أحكام القرآن ـ ابن العربي ـ الطبعة الأولى ـ دار إحياء الكتب العربية.
٢ ـ أحكام القرآن ـ أبو بكر الرازي «الجصاص» ـ مطبعة الأوقاف الإسلامية بدار الخلافة.
٣ ـ إحياء علوم الدين ـ أبو حامد الغزالي ـ مطبعة مصطفى الحلبي ـ ١٩٣٩م.
٤ ـ الإمام يوسف بن عبدالهادي الحنبلي، وأثره في الفقه الاسلامي ـ رسالة دكتوراه إعداد د. محمد عثمان شبير ـ مطبوعة على الآلة الكاتبة ١٩٧٩م.
٥ ـ الإنجاب في ضوء الإسلام ـ ثبت كامل لأعمال ندوة الإنجاب في ضوء الإسلام ـ سلسلة مطبوعات منظمة الطب الاسلامي.
٦ ـ الإنصاف ـ المرداوي ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٨٠م.
٧ ـ البحر الرائق ـ ابن نجيم الحنفي ـ دار المعرفة للطباعة ـ بيروت.
٨ ـ بدائع الصنائع ـ علاء الدين الكاساني ـ الطبعة الثانية ـ ١٩٨٢م ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت.
٩ ـ بداية المجتهد ـ ابن رشد المالكي ـ طبعة مصطفى الحلبي الطبعة الثانية ١٩٦٠.
١٠ ـ تبسيط العقائد الاسلامية ـ حسن أيوب ـ نشر مكتبة الثقافة العربية ١٩٧١م.
١١ ـ التبيان في أقسام القرآن ـ ابن قيم الجوزية ـ نشر مكتبة القاهرة.
١٢ ـ تحفة الحبيب على شرح الخطيب ـ البجيرمي ـ طبعة دار الفكر ـ ١٩٨١م.
١٣ ـ التشريع الجنائي الإسلامي ـ عبدالقادر عودة ـ نشر مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ١٩٨١م.
١٤ ـ التعريفات ـ السيد الشريف الجرجاني ـ مطبعة مصطفي البابي الحلبي ١٩٣٨م.
١٥ ـ تفسير القرطبي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ١٩٦٥م.
١٦ ـ تفسير الماوردي (النكت والعيون) ـ الماوردي ـ نشر وزارة الأوقاف ـ الكويت.
١٧ ـ جامع العلوم والحكم ـ ابن رجب الحنبلي ـ دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت.

١٨ ـ حاشية ابن عابدين ـ الطبعة الثانية ١٩٦٦م وطبعة ١٢٧٢هـ ـ دار الطباعة المصرية.
١٩ ـ حاشية الجمل على شرح المنهج للشيخ زكريا الأنصاري ـ دار الفكر للطباعة والنشر.
٢٠ ـ حاشية الرهوني على شرح الزرقاني ـ محمد بن أحمد الرهوني ـ الطبعة الأولى ـ بولاق عام ١٣٠٦هـ.
٢١ ـ حاشية قليوبي على شرح المحلي ـ مطبع أصبح المطابع ـ بمبنى ـ (الدار السلفية).
٢٢ ـ الدين الخالص ـ محمود خطاب السبكي ـ مطبعة الاستقامة بالقاهرة ـ الطبعة الأولى عام ١٣٦٨هـ.
٢٣ ـ الروح لابن قيم الجوزية ـ طبع بيروت ـ دار الكتب العلمية ـ الطبعة الأولى ١٩٨٢م.
٢٤ ـ شرح العقيدة الطحاوية ـ منشورات المكتب الإسلامي بدمشق ـ الطبعة الثالثة.
٢٥ ـ شرح فتح القدير ـ الكمال بن الهمام ـ طبعة دار صادر ـ بيروت.
٢٦ ـ الشرح الكبير لأحمد الدردير مع حاشية الدسوقي ـ طبعة عيسى الحلبي.
٢٧ ـ صحيح مسلم بشرح النووي ـ المطبعة المصرية بالأزهر ـ الطبعة الأولى ١٩٣٠م.
٢٨ ـ العقائد الاسلامية ـ سيد سابق ـ دار النصر للطباعة ـ الطبعة الثانية ١٩٦٧م.
٢٩ ـ فتح الباري ـ ابن حجر العسقلاني ـ المطبعة البهية المصرية ١٣٤٨هـ.
٣٠ ـ فتح العلي المالك ـ الشيخ محمد أحمد عليش ـ طبعة مصطفى الحلبي ـ ١٩٥٨م.
٣١ ـ القصاص ـ الموضوع السابع من الطبعة التمهيدية للموسوعة الفقهية ـ وزارة الأوقاف ـ الكويت ـ مطابع دار السياسة.
٣٢ ـ كشاف القناع ـ منصور بن إدريس ـ الطبعة الأولى ـ المطبعة العامرية، وطبعة عالم الكتب ـ بيروت ١٩٨٣م.
٣٣ ـ الكليات ـ الكفوي ـ طبع دمشق ١٩٨٢م.
٣٤ ـ اللؤلؤ والمرجان ـ جمعه محمد فؤاد عبدالباقي ـ نشر وزارة الأوقاف/ الكويت ١٩٧٧م.

٣٥ ـ لسان العرب
٣٦ ـ المبسوط ـ شمس الدين السرخسي ـ مطبعة السعادة بمصر.
٣٧ ـ المحلى ـ ابن حزم الأندلسي ـ نشر المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع.
٣٨ ـ مختار الصحاح
٣٩ ـ مختصر تفسير ابن كثير ـ اختصار وتحقيق محمد علي الصابوني ـ طبع بيروت ـ الطبعة السابعة.
٤٠ ـ مختصر صحيح مسلم ـ الحافظ المنذري ـ الطبعة الثالثة ١٩٧٩م ـ نشر وزارة الأوقاف ـ الكويت.
٤١ ـ المصباح المنير
٤٢ ـ معالم السنن ـ الخطابي ـ طبع بيروت ـ منشورات المكتبة العلمية ـ الطبعة الثانية ١٩٨١م.
٤٣ ـ المغني ـ ابن قدامة ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ١٩٨٣م.
٤٤ ـ الموسوعة الفقهية ـ تصدر عن وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ـ الكويت ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٨٢م.
٤٥ ـ نهاية المحتاج ـ ابن شهاب الدين الرملي ـ نشر المكتبة السلفية.
٤٦ ـ نيل الأوطار ـ محمد بن علي الشوكاني ـ نشر وتوزيع رئاسة إدارة البحوث العلمية ـ السعودية.

عملية الرتق العذري في ميزان المقاصد الشرعية

* نشر هذا البحث في مجلة الشريعة والدراسات الاسلامية - جامعة الكويت العدد العاشر، شعبان ١٤٠٨هـ - ابريل ١٩٨٨م.

مدخل وتقسيم:

البكارة ـ بالفتح ـ هي الجلدة التي على قبل المرأة، وتسمى عذرة أيضا. والعذراء هي المرأة التي لم تفتض، والبكر هي التي لم يمسها رجل، ويقال للرجل بكر إذا لم يقرب النساء، ومنه حديث (**البكر بالبكر جلد مائة ثم نفي سنة**)[1].

والبكارة ـ كسائر أجزاء الجسد ـ معرضة لأن تصاب بتلف كلي أو جزئي نتيجة حادث مقصود أو غير مقصود، بسبب آفة سماوية أو بسبب تصرف إنساني، وقد يكون هذا التصرف في ذاته معصية وقد لا يكون.

وقد نشأت أعراف وتقاليد اجتماعية تعطي كثيراً من الأهمية والاعتبار لوجود هذا الغشاء في الفتاة البكر، وتجعله دليلا على عفتها، وتجعل تمزقه قبل الزواج عنوانا على فسادها. ويترتب على ذلك من ردود الفعل عند الزوج وأهل الفتاة والناس، مايتراوح بين مجرد الظنون والشكوك، وبين تدمير الأسرة الناشئة وإيقاع الأذى في تلك الفتاة المتهمة.

ورتق البكارة: إصلاحها وإعادتها إلى وضعها السابق قبل التمزق، أو إلى وضع قريب منه، وهو عمل الأطباء المتخصصين.

---

(١) لسان العرب والمصباح المنير، والحديث في صحيح مسلم.

والبحث يدور في موضوعه حول الحكم الشرعي لهذا الفعل بالنسبة للطبيب الذي يقوم به.

والمنهج في استنباط أحكام التصرفات الإنسانية من حيث الجملة يتلخص في عرضها على النصوص أولا، فإن لم تدخل في متناولها، نظر إلى مثيلاتها مما تعرضت له النصوص وقيست عليها، وإلا فيجتهد في استنباط حكمها بعرضها على مبادىء الشريعة وروحها ومقاصدها وقواعدها العامة، والنظر في المصالح والمفاسد المترتبة على التصرف، وترجيح بعضها على بعض.

ولا شك في أن رتق البكارة مسألة مستجدة، لم يتناولها نص من نصوص الشريعة بصورة مباشرة أو غير مباشرة، ولم يتعرض الفقهاء لبيان حكمها؛ لعدم تصورهم إمكان حدوثها في عصرهم، وليس لها مثيل في عهد التشريع حتى يمكن قياسها عليه. فلم يبق إلا النظر في روح الشرع ومقاصده وقواعده العامة، والمصالح والمفاسد التي يمكن أن تترتب على هذا التصرف.

هذا وفي سبيل الوصول إلى استنباط الحكم الشرعي لرتق البكارة نتناول هذا الموضوع في ثلاثة مباحث وخاتمة:-

المبحث الأول: في بيان المصالح والمفاسد التي يعتبر الرتق مظنة لها من حيث الجملة.

المبحث الثاني: في بيان تفاوت المصالح والمفاسد بالنظر إلى أسباب تمزق البكارة، والموازنة بينها.

المبحث الثالث: في بيان موقف الطبيب من الحالات التي تعرض عليه.

الخاتمة:

المبحث الأول

المصالح والمفاسد التي يعتبر الرتق مظنة لها من حيث الجملة

المطلب الأول

المصالح التي يعتبر الرتق مظنّة لها

إذا نظرنا إلى هذا التصرف، من حيث آثاره، آخذين بعين الاعتبار ما أشرنا إليه من الأعراف الناشئة التي ترتب على اكتشاف تمزق البكارة كثيرا من المؤاخذات وردود الفعل، وجدناه مظنة لتحقيق طائفة من المصالح المعتبرة في الشرع، أهمها:-

(أ) مصلحة الستر:-

فإن هذا العمل الذي يقوم به الطبيب فيه معنى الستر على الفتاة، مهما كان سبب تمزق بكارتها؛ حيث يخفي من أمرها ما لو اكتشفت لترتب عليه كثير من الأذى.

والستر لا يقتصر على مجرد الامتناع عن التبليغ، فهذا ستر بالموقف السلبي، وقيام الطبيب برتق البكارة ستر بموقف إيجابي، وكلاهما يبتغى به درء الفضيحة والمؤاخذة عن المستور.

وهذا المعنى لا يتم في حق الفتاة البكر إلا بالنوع الثاني، والنوع الأول لا ينفعها في تحقيق تلك الغاية، في ظل ما ذكرنا من العادات، وإن كان ينفع غيرها كالرجل والثيب، وسيأتيْ زيادة إيضاح لهذا في المبحث الثاني إن شاء الله تعالى.

والستر مقصد شرعي عظيم قررته عدة نصوص من السنة المشرفة، منها قول الرسول ﷺ **(لا يستر عبد عبدا في الدنيا إلا ستره الله يوم القيامة)**[1]، وقوله **(لا**

---

(١) رواه مسلم - مختصر صحيح مسلم - رقم ١٧٧٧.

يرى مؤمن من أخيه عورة فيسترها عليه إلا أدخله الله بها الجنة)[1]، وقوله (**من ستر عورة فكأنما استحيا موؤدة في قبرها)**[2].

وقوله لهزال ـ الرجل الذي عرف أمر ماعز عندما زنى ـ (**لو سترته بثوبك كان خيرا لك)**[3].

(ب) ويترتب على تحقيق مصلحة الستر مصلحة أخرى:ـ

وهي حماية بعض الأسر ـ التي ستتكون في المستقبل ـ من بعض عوامل الانهيار؛ فإنه إذا امتنع الطبيب عن إصلاح ما فسد من البكارة، وتزوجت الفتاة، وعرف الزوج أمرها، كان ذلك مظنة القضاء على هذه الأسرة الوليدة في مهدها، أو على الأقل إضعافها بالشك وفقدان الثقة بين طرفيها. ولا شك في أن إيجاد الأسرة المتماسكة بالثقة بين طرفيها مقصد شرعي.

(جـ) الوقاية من سوء الظن:ـ

فإن قيام الطبيب بهذا العمل يساعد على إشاعة حسن الظن بين الناس، ويسد بابا لو ظل مفتوحا لاحتمل أن يدخل منه سوء الظن إلى النفوس، والخوض فيما حرم الله تعالى، وحذر مجتمع الإيمان منه تحذيراً شديداً، وقد يترتب على ذلك ظلم البريئات من الفتيات.

وإشاعة حسن الظن بين المؤمنين مقصد شرعي معتبر؛ فقد قال عز وجل: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغْتَب بَّعْضُكُم بَعْضًا . . . ﴾[4].

---

(١) رواه الطبراني في الأوسط والصغير ـ الترغيب والترهيب جـ٤ ص٢٨٤.

(٢) رواه أبو داود والنسائي وابن حبان والحاكم وقال: صحيح الإسناد ـ الترغيب والترهيب جـ ٤ ص٢٨٥.

(٣) رواه أبو داود وغيره ـ المرجع السابق جـ٤ ص٢٨٥.

(٤) الحجرات / ١٢.

ويقول أيضا ﴿ لَّوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا ﴾[1]، ويقول الرسول ﷺ (**إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث**. . .)[2]، وعن عبدالله بن عمر رضي الله عنهما قال: رأيت النبي ﷺ يطوف بالكعبة ويقول (**ما أطيبك وأطيب ريحك! ما أعظمك وأعظم حرمتك! والذي نفس محمد بيده لحرمة المؤمن أعظم عند الله تعالى حرمة منك، ما له ودمه وأن يظن به إلا خيرا**)[3].

(د) تحقيق المساواة والعدالة بين الرجل والمرأة:-

وذلك أن الرجل مهما فعل من الفاحشة، لا يترتب على فعله أي أثر مادي في جسده، ولا يثور حوله أي شك إن لم يثبت عليه ذلك بوسائل الإثبات الشرعية، في الوقت الذي صارت فيه المرأة البكر تؤاخذ اجتماعيا وعرفيا على زوال بكارتها، حتى وإن لم يقم أي دليل معترف به في الشرع على ارتكابها الفاحشة.

كذلك فإن المرأة المتزوجة أو التي سبق لها الزواج، كالمطلقة والأرملة لا تتعرض لمثل تلك المؤاخذة الاجتماعية والعرفية مهما ارتكبت من الفاحشة ما دامت البينات الشرعية قاصرة عن إثبات ما ارتكبت.

ولا شك في أنَ تحقيق العدالة بين الناس أمام القانون الإسلامي مقصد شرعي، إلا ما ثبت استثناؤه بدليل شرعي معتبر.

وليس في الشرع ولا فيما قرره الفقهاء ما يدل على زيادة الوسائل التي تثبت بها جريمة الزنى في حق الفتاة البكر.

لذلك فإننا نجد إجماعا من الفقهاء على أن الزنى لا يثبت بمجرد اكتشاف زوال

---

(١) النور/ ١٢

(٢) أخرجه البخاري ومسلم ومالك وأبو داود ـ مختصر تفسير ابن كثير جـ٣ ص٣٦٤، مختصر صحيح مسلم ـ رقم ١٨٠٣، معالم السنن جـ٤ ص١٢٣.

(٣) مختصر تفسير ابن كثير جـ٣ ص٣٦٤.

بكارة المرأة؛ لتعدد أسباب هذا الزوال، فإن لم يقترن باعتراف أو شهادة أو حبل لم يكن فيه أية دلالة على ارتكاب الفاحشة، ولا يترتب عليه أية عقوبة.

ويرى الفقهاء التساوي في وسائل الإثبات في جريمة الزنى بين الرجل والمرأة من حيث الجملة، ويرى كثير منهم أن هذا التساوي ليس له استثناء؛ فلا تثبت عندهم هذه الجريمة إلا بشهادة أربعة رجال عدول، أو إقرار يصر عليه صاحبه إلى حين الانتهاء من إقامة الحد عليه. والاستثناء الوحيد الذي اختلفوا فيه هو دلالة قرينة واحدة بالنسبة للمرأة، وهي قرينة الحبل الذي يظهر على امرأةٍ غير متزوجةٍ: فرأى بعضهم الاكتفاء به في إثبات الزنى على المرأة إذا لم تثر شبهة معتبرة حوله كإكراه واستغاثة بالناس ونحو ذلك[1]. ورأى جمهورهم أن هذه القرينة ليست كافية في إثبات الفاحشة ما لم يصاحبها اعتراف أو إقرار[2].

وأما زوال البكارة فلم نجد أحداً منهم قال بإثبات الزنى به إذا لم يقترن بأدلة الإثبات الأخرى[3].

والمفروض في مجتمع يدين بالإسلام ويحكم قيمه وأخلاقه وموازينه أن لا يتهم شخصا بأدلة أو بقرائن لا يراها الشرع ولا يقيم لها وزنا. وهذا هو التحكيم الاجتماعي لشرع الله تعالى، ينبغي أن يكون مكملا للتحكيم القانوني والقضائي لذلك الشرع ومتناسقا معه. ولا يكون الحكم بشرع الله كاملاً إلا بذلك، أي بجعل الأعراف والتقاليد والمؤاخذات الاجتماعية على أي تصرف تبعا للمناهج والمؤاخذات الشرعية التي تتمثل فيما يصدره القضاة وينفذه السلطان من الأحكام.

---

(١) التشريع الجنائي الإسلامي جـ٢ ص٤٤١.

(٢) المرجع ذاته، تبصرة الحكام جـ٢ ص٢٥٩.

(٣) انظر وسائل إثبات الزنى في: بدائع الصنائع جـ٧ ص٤٦ وما بعدها، الاختيار جـ٤ ص٨٠ وما بعدها، تبصرة الحكام جـ٢ ص٢٥٩. المغنى جـ١٠ ص١٦٥، التشريع الجنائي الإسلامي - عبدالقادر عودة جـ٢ ص٣٩٥.

فإذا ما قامت أعراف وتقاليد اجتماعية مغايرة للقانون الإسلامي كان ذلك انحرافا في المجتمع، ينبغي تصحيحه بالتوعية الإسلامية من جهة، وعدم ترتيب أية آثار شرعية عليه من جهة أخرى، ومن جهة ثالثة ينبغي حماية المتضررين من هذا الانحراف الاجتماعي، الذين يؤاخذون بما لم يؤاخذهم به الله تعالى، في الدنيا على الأقل، ويتحملون من المضايقات بسببه ما لم يحملهم الشرع.

إن الشريعة ـ كما تقدم ـ لا ترتب على المرأة التي يظهر تمزق بكارتها أية عقوبة في الدنيا، إذا لم يقترن ذلك باعتراف منها أو شهادة عدول أربعة عليه. ومع ذلك فإن طائفة من مجتمعاتنا تعاقب هذه المرأة بعقوبات تفوق في شدتها أحيانا ما يعاقب به الشرع امرأة ثبت عليها الزنى بالوسائل الشرعية، فتكون سببا في تدمير حياتها الزوجية أحيانا، أو في حرمانها من الزواج أحيانا، وقد يصل الأمر في بعض المجتمعات إلى إزهاق روحها، فتكون هذه المجتمعات بذلك قد نصبت نفسها قاضيا ظالما يحكم بما لم يأذن به الله عز وجل، وبناء على قرائن لا يعترف بها شرعه الحنيف.

وإذا كان من الصعب ـ في كثير من الأحيان ـ تغيير هذه التقاليد، فلا أقل من حماية المرأة من هذا العسف الاجتماعي بإخفاء القرينة ـ التي لم يعتبرها الشرع ـ عن أولئك الذين يبنون عليها أحكامهم الظالمة.

(هـ) إن قيام الطبيب المسلم بإخفاء تلك القرينة الوهمية (في دلالتها على الفاحشة) له أثر تربوي عام في المجتمع، وخاص يتعلق بالفتاة نفسها:ـ

فأما الأثر التربوي العام فبيانه أن المعصية إذا أخفيت انحصر ضررها في نطاق ضيق جداً، وقد يقتصر على فاعلها إن لم يتب عنها، فإن تاب عنها امحى أثرها تماما. أما إذا شاعت بين الناس وتناقلتها الأخبار فإن أثرها السيء يزداد، وتتناقص هيبة الناس من الإقدام عليها، فإن تكررت مرات ومرات ازداد ذلك التناقص إلى أن يضمر الحس الاجتماعي بآثارها السيئة، فإذا وصل الأمر إلى هذا الحد صار من الهين على أفراد المجتمع الإقدام على هذه المعصية، ولقد قيل في الأثر: (إن المعصية

إذا أخفيت لم تضر إلا صاحبها، فإذا أعلنت ولم تنكر أضرت بالعامة)[1]. ولعل هذا المعنى بعض من حكمة الستر الذي حث عليه الإسلام ـ كما تقدم ـ ولعله حكمة من حكم التشدد في إثبات فاحشة الزنى ودرئها عن المتهم بأدنى شبهة، وحكمة من حكم العقاب الجسيم الذي شرعه الإسلام لمن رمى الناس بها بغير دليل معتبر.

فإن من مقاصد هذه التعاليم والأحكام الشرعية ضرب الحصار حول المعاصي والفواحش التي لم تثبت بالأسلوب الشرعي في الإثبات، ولم تعرض على القضاء، حتى لا تتسرب روائحها الخبيثة إلى الناس، فتثير ردود فعلهم في بادىء الأمر، فإذا كثرت وطغت اعتادوا عليها وصارت أمرا غير مستنكر ولا مستقبح. ولا يسوغ في الإسلام إعلان المعاصي وفك الحصار الذي ضربه حولها بتلك التعاليم إلا لسبب واحد هو أن تعرض على القضاء وتثبت أمامه بالوسائل المشروعة، وعندئذ يوفى العاصي عقوبته على مرأى من الناس ومسمع منهم؛ إذ يصبح إعلان العقوبة عندئذ وسيلة لإبقاء المعصية الثابتة المعلنة في حيز دائرة الاستنكار من نفوس الناس.

والطبيب عندما يقوم بالستر على فتاة بطمس علامة سيتخذها الزوج في المستقبل ومن بعده الناس، دليلا على الفاحشة، مع أنها في الحقيقة وفي الشرع ليست كذلك، إنما يحقق ذلك المقصد الشرعي ويعرقل تطبيعا غير مقصود لتقبل المعاصي على المدى الطويل قد يقع فيه الحس الاجتماعي.

وأما الأثر التربوي الخاص بالفتاة نفسها فذلك أن الطبيب برتقه بكارتها إنما يشجعها على التوبة وييسّر أمرها عليها، على فرض وقوعها في المعصية، ويثبتها على العفاف الذي كانت عليه على فرض أن تمزق بكارتها لم يكن بسبب معصية.

وأما إحجامه عن ذلك وإيصاد الباب أمام الفتاة في إزالة أثر يحاسب عليه المجتمع أشد الحساب، فإن لم يكن إيمانها بالله تعالى واليوم الآخر راسخا فإنها قد تندفع برد فعل معاكس إلى هاوية الرذيلة وارتكاب الفاحشة مرة ومرات وبخاصة أنها

---

(١) إحياء علوم الدين جـ٢ ص٣٠٨.

لا تخشى من زوال العلامة التي ترضي المجتمع وتقنعه بالعفة والاستقامة بعد أن فقدتها بسبب لا يد لها فيه أو بغلطة غلطتها، وهذا في الوقت الذي ستمتنع فيه عن الزواج وترفض الخطاب بأعذار تختلقها، ويكون في ذلك ضياعها وتوظيفها وسيلة فساد وإفساد في المجتمع، مع أن استصلاحها كان ممكنا لو أن الطبيب استجاب لاستغاثتها من أول الأمر.

المطلب الثاني

المفاسد التي يعتبر الرتق مظنّة لها

١ ـ الغش والخداع:ـ

الذي يتبادر إلى الذهن في أول الأمر أن قيام الطبيب برتق بكارة فتاة عمل فيه تمويه وخداع لمن يريد الزواج من هذه الفتاة في المستقبل؛ حيث يحجب عنه علامة قد تكون أثرا من آثار سلوك شائن وقعت فيه تلك الفتاة، لو عرفه لما استمر معها في الحياة الزوجية، احتياطا لنسله، وخوفا من أن تدخل عليه من الأولاد من ليس من صلبه.

وبخاصة أن الله تعالى قد وجه المؤمنين في كتابه الكريم إلى أنه لا ينكح الزانية أو المشركة إلا زان أو مشرك؛ فقال عز وجل ﴿ ٱلزَّانِى لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[1]. وقد نقل عن بعض العلماء أن الزاني إذا تزوج عفيفة، وأن الزانية إذا تزوجها عفيف فرق بينهما عملا بظاهر الآية[2].

---

(١) النور / ٣.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ـ القرطبي جـ١٢ ص١٦٩.

والطبيب برتقه غشاء البكارة قد يكون سببا في استمرار الزوج في زواج لا يشجع على استمراره حسب الفهم السابق للآية الكريمة.

ومن جهة أخرى فإن بعض الفقهاء قد ذهبوا إلى أن للزوج الحق في فسخ الزواج إذا كان قد اشترط على الزوجة أنها عذراء فتبين خلاف ذلك[1]، فيكون الطبيب بعمله قد فوت على مثل هذا الزوج حقه في الفسخ، وغشه في ذلك حيث أوهمه بالعذرية المصطنعة أن شرطه متحقق في الفتاة التي تزوجها.

٢ ـ تشجيع الفاحشة:ـ

كذلك قد يتبادر أن رتق الطبيب لغشاء البكارة يؤدي إلى تشجيع فاحشة الزنى في المجتمع؛ وذلك أنه بهذا العمل يزيل كثيرا من التهيب والشعور بالمسؤولية الذي ينتاب عادة أية فتاة تحدثها نفسها بارتكاب هذه الفاحشة، فإنها إذا علمت أن فعلتها سوف تترك آثارا في جسدها يرتب عليها المجتمع عقوبات قاسية، وإن استطاعت أن تفلت من العقوبة الشرعية المفروضة على مثل هذه الجريمة، إذا علمت ذلك، وأحست بمخاطر المستقبل المنتظر على فرض وقوعها في الزنى أحجمت عنه إيثارا للسلامة في الدنيا على الأقل.

أما إذا علمت أن بإمكانها التخلص من آثار جريمتها، بإصلاح ما أفسدته تلك الجريمة، تناقص إحساسها بالمخاطر المستقبلية، وشجعها ذلك على الإقدام على المعصية. وهذا يتنافى مع روح الشريعة في مكافحة الزنى، وسد جميع الأبواب التي توصل إليه بصورة مباشرة أو غير مباشرة، فكان تشريع حد الزنى والأمر بستر العورات، والنهي عن خلوة الرجل بالمرأة، والنظر إليها، وسفرها من غير محرم، وغير ذلك.

٣ ـ كشف العورة:ـ

وذلك أن فرج المرأة وما حوله عورة مغلظة عند جميع الفقهاء، ولا يجوز النظر

---

(١) الموسوعة الفقهية جـ٨ ص١٨٠.

إليه ولا لمسه لغير الزوج، سواء أكان الناظر أو اللامس رجلا أم امرأة[1]، والرتق يقتضي النظر واللمس قطعا.

وكشف العورة، وبخاصة المغلظة منها لا يحل إلا لضرورة أو حاجة، والطب لم يكتشف بعد أية فائدة صحية للبكارة؛ فالحاجة المقتضية لحل الكشف غير متوفرة، اللهم إلا إذا حدث نزيف نتيجة تمزق البكارة.

---

(١) انظر: الدين الخالص للسبكي جـ٢ ص١٠٢ وما بعدها.

المبحث الثاني

بيان تفاوت تلك المصالح والمفاسد بالنظر إلى أسباب التمزق والموازنة بينهما

تلك هي المفاسد والمصالح التي يعتبر الرتق مظنة لها بصورة عامة، ولكن مدى تحققها في الواقع يختلف باختلاف الأسباب التي يمكن أن تؤدي إلى فساد غشاء البكارة. ولمعرفة ذلك يمكن تصنيف هذه الأسباب إلى ثلاثة أصناف:

الأول: أسباب ـ غير وطء النكاح ـ لا تعتبر في ذاتها معاصي.
الثاني: ارتكاب فاحشة الزنى دون إكراه.
الثالث: وطء النكاح وما يلتحق به.

ونبحث المصالح والمفاسد التي يحتمل أن تترتب على رتق البكارة المتمزقة بكل سبب من هذه الأسباب في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول

الصنف الأول

وهي الأسباب التي لا تعتبر في ذاتها معاصي، ولا يترتب عليها إثم أخروي، بل قد تكون أسبابا للمغفرة وحط الخطايا؛ لأنها حوادث وآفات ومصائب تصيب الفتاة فتؤدي إلى تمزق بكارتها، كالسقطة والصدمة، والحمل الثقيل، وطول العنوسة، وكثرة دم الحيض، والخطأ في بعض العمليات التي يكون الغشاء محلا لها، ونحو ذلك.

ويلتحق بذلك الاغتصاب الذي قد يقع على الفتاة، وإن كانت بالغةً راشدة؛ فإنها لا حيلة لها فيما يصيبها نتيجة هذا الإكراه. وكذلك الزنى الذي تقع فيه نائمة أو جارية صغيرة بناء على مخادعة أو غير ذلك؛ فإن المسؤولية في الدنيا والآخرة مرفوعة عن الصغار مهما ارتكبوا من المعاصي، وعن المكرهين على فعلها؛ حيث قال رسول

الله ﷺ (رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يعقل، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق)[1].
وقال (وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)[2].

إن إصلاح تمزق البكارة الناشيء عن هذا النوع من الأسباب مظنة لتحقق جميع ما تقدم من المصالح في المبحث الأول بصورة كاملة؛ لأن الفتيات اللواتي يقعن في مثل هذه الأسباب أحق بالنظر والرعاية والمساعدة، وهن معذورات عند الله تعالى وعند الناس، فالستر مثلا إذا كان أمرا مندوبا بالنسبة لمن وقعن في الفاحشة بالفعل؛ لما تقدم من النصوص الشرعية، فلأن يكون كذلك بالنسبة لهذا الصنف من الفتيات أولى بكثير؛ إذ لم يقعن في فاحشة أصلا، أو لم يكن لهن اختيار عند الوقوع فيها، والستر عليهن يحميهن من مؤاخذات ظالمة.

وأما مصلحة حسن الظن فإن تصرف الطبيب مع هذا الصنف من الفتيات بإزالة أثر الحادث الذي تعرضن له يسهم إلى حد كبير في تحقيق هذه المصلحة؛ حيث يمحو بتصرفه هذا سبباً وهميا قد يدفع أفراد المجتمع ـ لو بقي ـ إلى سوء الظن ببعض بناته.

وهو من جهة أخرى يشجع هذا الصنف من الفتيات على مواصلة الاستقامة، ويسد بابا قد ينفذ منه الشيطان إلى نفوسهن لو لم يستجب إلى ما طلبن من العون والمساعدة.

ومن جهة ثالثة يحتمل أن يكون تصرف الطبيب هذا سببا في إنقاذ المجتمع، وكذلك الأزواج الذين قد يرتبطون بهذا الصنف من الفتيات من ردود فعل تجاههن ليس لها أي مسوغ ومن ظلم لهن كانوا سيقعون فيه لو وقف الطبيب موقفا سلبيا.

---

(١) مجمع الزوائد جـ٦ ص٢٥١، معالم السنن جـ٣ ص٣١٠.
(٢) مجمع الزوائد جـ٦ ص٢٥٠، ابن ماجة جـ١ ص٦٥٩ ط الحلبي.

وأما مفاسد الرتق لهذا الصنف فهي ضئيلة إذا ما قيست بتلك المصالح، وبيان ذلك فيما يأتي:-

أولا:- إن النوع الأول من المفاسد التي سبق ذكرها، وهو غش الزوج وخداعه غير موجود في هذا التصرف؛ لأن الغش إنما هو إخفاء عيب أو نقص في المحل بحيث يبدو أمام طالبه خاليا من ذلك العيب، فيترتب عليه الإضرار بذلك الطالب. فإذا كانت الفتاة قد تمزقت بكارتها بسبب لا يعد معصية، ولا عيبا في عرف الشارع ولا في عرف الناس، ثم قام الطبيب بإصلاح هذا الخلل، لم يكن بذلك غاشا للزوج؛ لأن العيب في الفتاة إما أن يكون خلْقيا، وإما أن يكون خُلُقيا، والفتاة التي تمزقت بكارتها بحادث أو رغما عنها ليس فيها أي عيب خَلْقي، وإنما حدث فيها عيب طفيف في الجسد، فإذا أصلحه الطبيب، وأعاده إلى سابق خلقته فإن صنيعه هذا إظهار للحقيقة، ووضع للأمر في نصابه، وليس في فعله إخفاء عيب كان موجودا في الفتاة، بل حقيقته منع الوقوع في الوهم وسوء الظن؛ حيث إن إحجامه عن رتق البكارة سيؤدي إلى اتهام الفتاة بما لم تقع فيه، وتعريض الزوج والناس إلى الوقوع في الإثم بسبب هذا الاتهام. وفعله هذا لا يقل في استجلاب الأجر من علاجه لجرح عادي وقع على الجسد، بل هو أولى بالأجر من ذلك؛ لما ذكر من تخليص الفتاة من مفاسد معنوية كثيرة تفوق مايترتب على الجرح العادي أو تمزق غشاء آخر من أغشية الجسد الآدمي.

ومن الناحية الفقهية فإن الفقهاء يكادون يتفقون على أن فوات وصف العذرية لا يعتبر عيبا يستوجب فسخ عقد النكاح إذا لم يشترطه الزوج بصراحة[1].

---

(١) بدائع الصنائع جـ٢ ص٣٢٧، حاشية ابن عابدين جـ٢ ص٣٤٦، الخرشي على مختصر خليل جـ٣ ص٢٣٩، المغني جـ٧ ص٤٢٢، الموسوعة الفقهية جـ٨ ص١٨٠.

وبناء على هذا فإن الطبيب، برتقه بكارة الفتاة، لا يكون قد فوت على من سيتزوجها حقه في الفسخ.

أما إذا اشترط الخاطب أن تكون الفتاة بكراً، فبانت ثيبا، وكان سبب ثيوبتها ما تقدم ذكره من وثبة أو حدة حيض أو تعنيس أو حمل ثقيل، لم يكن للزوج حق الرد عند جمهور الفقهاء؛ لأن البكر عندهم هي التي لم توطأ في عقد نكاح[1].

وهذه الفتاة، التي زالت بكارتها بغير وطء في نكاح يصدق عليها أنها بكر، وبالتالي لا يكون الطبيب بالرتق قد فوت حقا للزوج، وإن اشترط البكارة عند الزواج.

نعم ذهب بعض الفقهاء إلى أن للزوج فسخ العقد إذا اشترط أن تكون عذراء، وهو أخص من شرط البكارة؛ إذ يعني على التحديد أن يكون غشاء البكارة موجوداً، قالوا: لأن وصف العذرية وصف مرغوب فيه عند الناس، فإذا اشترطه أخذ بالاعتبار وترتب على تخلفه ثبوت الخيار للزوج في الرد وعدمه، مثل بقية الأوصاف التي يرغب فيها الناس، فإن كانت محل اشتراط، ولم تتحقق ثبت الخيار، كما لو اشترط أن تكون بيضاء فبانت سوداء، أو اشترط أن تكون كبيرة أو صغيرة، أو غير ضعيفة السمع أو البصر، فإذا هي خلاف ما شرط.

وهذا قول بعض الفقهاء، ورأى آخرون عدم ثبوت الخيار للزوج مهما اشترط، إذا لم يتبين فيها عيب من العيوب المحددة التي تستوجب الخيار من غير اشتراط[2].

وهذه الحالة المحددة التي أعطى فيها بعض الفقهاء للزوج حق الرد لا

---

(١) المراجع ذاتها.
(٢) المراجع ذاتها.

تنقض ما ذكر من أن رتق الطبيب لبكارة تمزقت بسبب ليس فيه معصية لا يضيع حقا لأحد، وليس فيه أي نوع من الغش؛ لأن فعله هذا ليس فيه تدليس على الزوج؛ حيث لم يفوت عليه الوصف الذي اشترطه، وإنما كان سببا في تحقيق هذا الوصف في الوقت الذي لم يتستر برتقه البكارة على عمل مشين أو معصية كانت الفتاة قد ارتكبتها؛ وهو في ذلك كالطبيب الذي تأتيه فتاة فاقدة السمع أو البصر، فيجري لها عملية تعيد إليها سمعها أو بصرها، ثم يتقدم لخطبتها شخص، ويشترط أن تكون مبصرة أو سميعة، ثم يتبين له بعد ذلك أنها كانت في وقت ما عمياء أو صماء، فليس له أن يفسخ الزواج بناء على ذلك.

ثانيا:- لا شك في أن قيام الطبيب بإصلاح غشاء البكارة الذي تمزق بهذا الصنف من الأسباب لا يترتب عليه أي معنى من معاني التشجيع على فعل الفاحشة؛ إذ المفترض أن الفتاة لم تقع في فاحشة أصلا، ولم تعص ربها سبحانه بما وقع عليها رغما عنها. وامتناع الطبيب عن الرتق ليس فيه أي معنى من معاني الزجر عن الوقوع في فاحشة الزنى؛ لأن الزجر لا يتأتى إلا بالنسبة للعصاة. وقد عرفنا ذلك من تجاوز الشرع عن المكرهين والمضطرين والمخطئين؛ حيث رفع عنهم المسؤولية والعقاب؛ لما فيه من ظلم أولا، ولعدم جدواه ثانيا.

بل إن هذه المفسدة، وهي تشجيع الفاحشة، قد تكون أثرا لامتناع الأطباء عن الرتق، كما أشرنا إليه فيما سبق؛ لأن الفتاة التي تجد نفسها وقدزال دليل عذريتها، وأغلقت الأبواب أمام إعادته، في مجتمعات تؤاخذ على ذلك، ستكون أقرب إلى مطاوعة الشيطان والوقوع في الفاحشة، في زمن انتشرت فيه الوسائل الكفيلة بالوقاية من القرينة الأكثر دلالة على تلك الفاحشة وهي الحمل، مع ملاحظة ما ركب في ابن آدم وبناته من الغريزة الجنسية، التي لاحظها الشارع في تشجيع الزواج. وهذه الفتاة تخشى من الإقدام على الزواج، الذي سيكشف عن حالها، ولا يبقى أمامها سبيل يلبي لها داعي

فطرتها، سوى الاتصال المحرم الذي يمكن ببعض الاحتياط أن يكون مستورا.

ثالثا:- وأما مفسدة كشف العورة والنظر إليها فلا شك في وجودها في الرتق مهما كان سبب التمزق.

غير أن الفقهاء أجازوا كشفها والنظر إليها إذا وجدت حاجة أو مصلحة راجحة، أو ترتب على الكشف دفع مفسدة أعظم من مفسدته، يقول العز ابن عبدالسلام «كشف العورات والنظر إليها مفسدتان محرمتان على الناظر والمنظور إليه؛ لما في ذلك من هتك الأستار ويجوزان لما يتضمنانه من مصلحة الختان، أو المداواة، أو الشهادات على العيوب، أو النظر إلى فرج الزانيين؛ لإقامة حدود الله، إن كان الناظر أهلا للشهادة بالزنى وكمل العدد...»[1].

وبناء على ذلك، وما دامت المصالح التي سبق ذكرها قائمة، وما دام تمزق البكارة مظنة قوية لترتب مفاسد تصيب الفتاة والمجتمع، فإن الحاجة إلى الكشف عن العورة في هذه المسألة جائز، ولا تقل عن تلك الحاجات التي ذكرها الفقهاء واعتبروها مسوغات لكشف العورات والنظر إليها.

نتيجة الموازنة بين المصالح والمفاسد في هذا الصنف:-

بعد ذلك التحليل لما يترتب على قيام الطبيب بإصلاح بكارة تمزقت بغير معصية من مصالح ومفاسد، يتبين أن كفة المصالح التي يحققها ذلك التصرف راجحة رجحانا كبيرا. وأمام هذا التحليل يغلب على الظن إمكان القول بجواز ذلك، واستحباب الستر على الفتاة برتق بكارتها. ولولا أن ما ذكر من المفاسد المترتبة على الإحجام محتملة وليست مؤكدة الوقوع لكان القول بالوجوب ممكناً؛ لأن دفع المفسدة التي يغلب على الظن وقوعها، إذا تعين على أحد، كان واجبا شرعيا عليه.

---

(١) قواعد الأحكام جـ١ ص١١٥.

هذا ولا يكفي في الستر على هذا الصنف من الفتيات أن يقف الطبيب من حالتهن موقفا سلبيا، بأن يحفظ سرهن ولا يبلغ عنهن؛ فإن ذلك مجرد تأجيل لما سيلتصق بهن من الفضيحة، وما سيحيق بهن من الآثار السيئة.

وكذلك لا يكفي في الستر ودفع الأذى عنهن أن يحرر لهن شهادة طبية بسبب التمزق دون إصلاح الغشاء؛ لعدم فاعلية هذا الإجراء في الواقع، وعدم كفايته في إقناع زوج المستقبل ببراءة زوجته، وعدم إقناع المتسامعين بذلك من الناس؛ فإن شيطان الشك في قضايا العرض أقوى من أن يدفع بمثل هذا.

وبذلك يتعين على الطبيب لدفع الشر والأذى - إذا كان يغلب وقوعه في مجتمع من المجتمعات - أن يقوم بإصلاح غشاء البكارة في هذه الحالات إذا كان ذلك بإمكانه، ويرجى له بذلك أن يكون مأجورا غير مأزور إن شاء الله تعالى، ولا يقل أجره في هذا عن أجره فيما يقوم به من علاج للمرضى العاديين.

المطلب الثاني

الصنف الثاني

قد يكون سبب تمزق البكارة زنى وقعت فيه الفتاة باختيارها، وهي بالغة عاقلة، فما مدى تحقق ما ذكر من المفاسد والمصالح على إصلاح الطبيب لهذا التمزق؟

أغلب الظن أن الإجابة على هذا السؤال تقتضي التمييز بين صورتين:-

الأولى: أن تكون الفتاة قد ظهر زناها وعرف بين الناس كالبغي التي اشتهرت بالفاحشة، وكالتي صدر عليها حكم قضائي بالزنى.

الثانية: أن لا تكون كذلك، وإنما زنت مرة واحدة، ولم يفتضح أمرها بين الناس، ولا عرض على القضاء.

ونبحث هاتين الصورتين في الفرعين الآتيين:-

الفرع الأول
إصلاح بكارة تمزقت بسبب زنى ظهر أمره

في هذه الصورة لا يترتب شيء من المصالح على رتق بكارة أمثال تلك المرأة؛ لأن ما تقدم ذكره من المصالح ودفع المفاسد المترتب على الرتق مبناه في جملته على استتار أمر الفتاة وعدم افتضاحه، فإذا كان أمرها مفتضحا لم يكن الستر عليها مجديا بإصلاح بكارتها. ولا يكون لهذا الإصلاح أي أثر في إشاعة حسن الظن بين الناس؛ لأن دوافع سوء الظن قد وجدت بشيوع أمر الفاحشة، وكذلك لا يكون لهذا الرتق أي أثر في منع ردود الفعل الاجتماعية؛ لوجود سبب آخر لإثارة هذه الردود، والطبيب لا يقدر على إخفاء هذا السبب.

وهكذا فإن رتق غشاء البكارة لهذا الصنف من النساء يخلو من أية مصلحة، في الوقت الذي لا يخلو من المفاسد، والتي أقلها مفسدة كشف العورة بدون مسوغ يقتضي ذلك.

وبهذا النظر يتبين أن مفاسد الرتق لهذا الصنف من النساء هي الراجحة، والقول بتحريمه أقرب إلى روح الشرع من القول بجوازه.

وقد يتأيد هذا بما قرره العلماء من أن العصاة الذين يندب الستر في حقهم هم أولئك الذين لم تتكرر منهم المعصية، ولم تعرف عنهم، وأما الذين تكررت معصيتهم فالأولى الإخبار عنهم وعدم سترهم[1].

كما قد يتأيد بما قاله بعض العلماء من أن «من كان معروفا بالزنى أو بغيره من الفسوق، معلنا به، فتزوج إلى أهل بيت ستر وغرهم من نفسه فلهم الخيار في البقاء معه أو فراقه؛ وذلك عيب من العيوب»؛ واحتج بقول الرسول ﷺ «لا ينكح الزاني

---

(١) قواعد الأحكام جـ١ ص١٨٩.

المجلود إلا مثله»[1]. وإنما ذكر المجلود لاشتهاره بالفسق، وهو الذي يجب أن يفرق بينه وبين غيره، فأما من لم يشتهر بالفسق فلا[2].

هذا ويلتحق بهذا الصنف من كان أمرها معروضا على القضاء، وإن لم يصدر بعد حكم قضائي يدينها بالزنى؛ لأن وجود البكارة غير ممزقة يعتبر شبهة تدرأ العقاب عن المرأة عند جمهور الفقهاء، وإن شهد عليها أربعة رجال عدول[3].

ففي هذه الحالة يمكن أن يتخذ الرتق وسيلة لتكذيب الشهود أو التشكيك في شهادتهم بغير حق، فلا يجوز.

الفرع الثاني
إصلاح بكارة تمزقت بسبب زنى لم يظهر أمره

في هذه الصورة، حيث لا يكون زنى الفتاة معروفا بين الناس، ولم يصدر عليها به حكم قضائي، فإن معظم ما ذكر في أول هذا البحث من المصالح التي تترتب على رتق البكارة مرجو تحققه؛ وذلك أن الستر الذي حث عليه الإسلام محله عندما يكون العصاة مستترين غير مجاهرين، أمثال هذه الفتاة. فإذا وضع في موضعه ترتبت عليه تلك المصالح، وكان مظنة لدرء مفاسد كثيرة عن الفتاة وعن المجتمع. كما أنه مظنة لتشجيعها على التوبة والإحجام عن العود إلى الفاحشة، ومظنة لإشاعة حسن الظن بين المؤمنين، والوقاية من سوء الظن بهم، والحيلولة دون ردود الفعل الاجتماعية التي أشير إليها في المبحث الأول، وتحقيق العدالة أمام قانون وسائل

---

(١) هذا الحديث رواه أحمد وأبو داود والحاكم، وقال الشوكاني في شرحه: «قوله: الزاني المجلود: ـ وفيه دليل على أنه لا يحل للمرأة أن تتزوج من ظهر منه الزنى، وكذلك لا يحل للرجل أن يتزوج بمن ظهر منها الزنى ـ انظر: نيل الأوطار جـ٦ ص٢٨٣د والفتح الرباني جـ١٦ ص١٩٦، ١٩٧.

(٢) جامع أحكام القرآن جـ٢ب ص١٧١.

(٣) المغنى جـ١٠ ص١٨٩.

الإثبات الشرعي، بين أصناف النساء من جهة وبينهن وبين الرجال من جهة أخرى، وغير ذلك.

ولكن ما مدى تحقق ما ذكر من مفاسد الرتق بالنسبة لهذا الصنف؟

أولا: قد يظن لأول وهلة أن الرتق في هذه الصورة سيؤدي إلى غش من سيتزوج الفتاة وخداعه؛ لأن الاطمئنان إلى براءة الزوجة من الفاحشة أمر مقصود للزوج، وطمس ما يدل على عكس هذه البراءة يفوت عليه ذلك المقصود، ويخفي عنه حقيقة عروسه.

وقد يبدو هذا أمرا ظاهرا، غير أن قدرا من النظر يكشف عدم صحة هذا الظاهر في الواقع، ويبين أن فعل الطبيب بالنسبة لهذه الفتاة الزانية برتق بكارتها ليس فيه أي خداع من الناحية الشرعية لمن سيتزوجها في المستقبل.

نعم، لا جدال في أن طمس ما يدل على عيب من العيوب في شيء ما يعتبر تغريرا لطالب هذا الشيء، إذا كان ذلك الطمس سببا لخفاء العيب على ذلك الطالب. ولكن حقيقة عمل الطبيب ليس فيه طمس لما يدل على زنى الفتاة؛ إذ المقصود بالدليل المطموس هنا، والذي يكون في إخفائه تغرير، الدليل الشرعي وليس مجرد القرائن والأدلة التي تعارف عليها الناس، بالرغم من إهدار الشرع لها وعدم اعتبارها.

والطبيب عندما يعيد غشاء البكارة إلى ما كان عليه لا يطمس دليلا اعتبره الشارع مفيدا لوقوع الزنى؛ لأن غشاء البكارة لا يدل عدم وجوده على زنى المرأة بإجماع الفقهاء كما تقدم. ولو أن الطبيب ترك الفتاة، ثم تزوجت وليس لها بكارة، ما كان للزوج شرعا أن يتهمها بالزنى، ولا أن يردها. بل إن هذا لا ينبغي أن يعتبر مسوغاً للتطليق - بينه وبين الله تعالى؛ لأن مبناه على ظن سيء، وليس على غلبة ظن؛ فإن هذه لا تكون إلا ثمرة لقرينة شرعية، وليس لمجرد قرينة عرفية لم يعترف بها الشرع.

فالطبيب بالرتق لم يغرر بالزوج؛ لأنه لم يحجب عنه دليلا أو قرينة يعتبرها الشرع دالة على الزنى، ومفيدة للعلم أو غلبة الظن بارتكاب الفاحشة.

وبهذا النظر يتبين أن مفسدة التغرير في فعل الطبيب برتق البكارة مفسدة موهومة ولا تصلح أن يبني عليها حكم بالتحريم.

ثانيا: وأما المفسدة الأخرى، وهي احتمال تشجيع الفاحشة، بقيام الأطباء بعمليات الرتق، فهي مفسدة موهومة أيضا، لأن هذا الاحتمال مبناه على إبطال هذا التصرف لفاعلية الأثر الزجري لردود الفعل الاجتماعية التي كونتها العادات والتقاليد عند اكتشاف فتاة ذهبت بكارتها دون معرفة الأسباب. وقد تقدم أن هذه الردود ليس لها مستند شرعي بالنسبة للفتاة المجهولة الحال، والتي لم يثبت عليها فعل الفاحشة بدليل معتبر شرعا، ولم تكن بغيا مشهورة، وأنها عقوبات زائدة على العقوبات المشروعة، ومبنية على قرائن غير شرعية. وكونها مفيدة في بعض الحالات لا يُسوِّغها لأن الأثر الزجري للزيادة على العقوبات الشرعية أو على وسائل إثبات موجبات هذه العقوبات لايُسوغ هذا الزيادة؛ فإن الزيادة على الحدود الشرعية مثلا يعطي أثرا زجريا أقوى، ومع ذلك فإنها محرمة بإجماع الفقهاء. وإن التساهل في إثبات موجبات هذه الحدود قد يكون له أثر زجري أبلغ من التشدد في إثباتها، ومع ذلك اختار الشارع الطريق الثاني، وأهمل الأول، ودرأ الحدود بالشبهات.

ولو كانت العادات والتقاليد منطبقة تمام الانطباق على الوضع الذي يتطلبه الشرع عند اكتشاف فتاة تمزقت بكارتها، بحيث لا تكون ردود فعل لهذا الاكتشاف، لما كان أحتمال تشجيع الفاحشة واردا على قيام الأطباء بعمليات الرتق.

وقد يقول قائل: إن الله عز وجل قد وجهنا في كتابه الكريم إلى وجوب الحيلولة دون ارتباط العفيفين والعفيفات بالزناة والمشركين؛ فقال تبارك وتعالى

﴿ ٱلزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَٱلزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَآ إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[1]، يقول ابن قيم الجوزية: «فقد صرح الله سبحانه وتعالى بتحريمه في سورة النور، وأخبر أن من نكح الزانية فهو إما زان أو مشرك؛ فإنه إما أن يلتزم حكمه سبحانه ويعتقد وجوبه عليه أولا، فإن لم يلتزمه ولم يعتقده فهو مشرك، وإن اعتقد وجوبه وخالفه فهو زان، ثم صرح بتحريمه فقال: وحرم ذلك على المؤمنين». ولا يخفى أن دعوى النسخ للآية بقوله تعالى ﴿وأنكحوا الأيامى منكم﴾ من أضعف ما يقال، وهو سبحانه إنما أباح نكاح الحرائر والإماء بشرط الإحصان، وهو العفة، فقال: ﴿فانكحوهن بإذن أهلهن وآتوهن أجورهن بالمعروف محصنات غير مسافحات ولا متخذات أخدان﴾؛ فإنما أباح نكاحها في هذه الحالة دون غيرها... وأيضا فإنه سبحانه قال: ﴿الخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات﴾، والخبيثات الزواني، وهذا يقتضي أن من تزوج بهن فهو خبيث مثلهن. وأيضا فمن أقبح القبائح أن يكون الرجل زوج بغي، وقبح هذا مستقر في فطر الخلق، وهو عندهم غاية المسبة. وأيضا فإن البغي لا يؤمن أن تفسد على الرجل فراشه، وتعلق عليه أولادا من غيره، والتحريم يثبت بدون هذا...[2]».

وقيام الطبيب برتق غشاء بكارة لامرأة زانية قد يؤدي إلى الوقوع فيما يتنافى مع هذ التوجيه الرباني الذي فسره ابن القيم فيما سبق، وهو ارتباط رجل عفيف بامرأة زانية، وبقاؤه معها؛ لما يجد من عذريتها. ولو أنه امتنع عن ذلك لكان بامتناعه أقرب إلى التزام هذا التوجيه القرآني؛ لبقاء احتمال مفارقة الزوج لها إذا اكتشفت عدم عذريتها. وبهذه المفارقة يكون النص القرآني قد وضع موضع التنفيذ.

والجواب عن هذا القول من عدة وجوه:-

الوجه الأول: أن معظم الفقهاء لا يرون تطبيق هذا النص على امرأة زانية بالفعل

---

(١) النور / ٣.

(٢) زاد المعاد جـ٤ ص١٢.

ولكن زناها لم يثبت بدليل شرعي معتبر من شهادة أو اعتراف أو حبل، وأن هذه المرأة لا يجوز أن تنعت بالزنى، ومن نعتها بذلك عد قاذفا واستحق الجلدَ وردَّ شهادتِه. ولو أن ثلاثة شهدوا على امرأة بالزنى وكانو أعدل الناس، ولم يشهد عليها رابع لكان فرضا على الناس بما فيهم الشهود أن يعاملوها في الدنيا باعتبارها عفيفة، وأمرها إلى الله عز وجل. وتمزق غشاء البكارة لا يساوي في دلالته على الزنى عشر معشار رؤية أولئك العدول.

وبناء على ذلك لا يوجد أي وجه لتطبيق النص عليها في الحياة الدنيا.

الوجه الثاني: أن العلماء اختلفوا في تأويل الآية السابقة اختلافا كثيرا، وأكثرهم لم يحملها على المتبادر منها كما حملها ابن القيم وبعض العلماء، فقد نقل الشوكاني والقرطبي للعلماء فيها خمسة أقوال:-

أحدها: أنها منسوخة؛ فقد روى مالك عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب قال: ﴿الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك﴾: نسخت هذه الآية التي بعدها ﴿وأنكحوا الأيامى منكم﴾؛ حيث دخلت الزانية في أيامى المسلمين، قال أبو جعفر النحاس: وهذا القول عليه أكثر العلماء. وأهل الفتيا يقولون: إن من زنى بامرأة فله أن يتزوجها ولغيره أن يتزوجها. وهو قول ابن عمر وسالم وجابر بن زيد وعطاء وطاوس ومالك بن أنس وأبي حنيفة وأصحابه. وقال الشافعي: القول فيها كما قال سعيد بن المسيب، إن شاء الله هي منسوخة.

الثاني: أن النكاح ههنا الوطء، والمراد أن الزاني لا يطاوعه على فعله ويشاركه في مراده إلا زانية مثله أو مشركة لا تحرم الزنى.

الثالث: أن الزاني المجلود لا ينكح إلا زانية مجلودة أو مشركة، وكذلك الزانية.

الرابع: أن هذا كان في نسوة بغايا، كان الرجل يتزوج إحداهن على أن تنفق عليه مما كسبته من الزنى، واحتج أهل هذا القول بما ورد أن الآية نزلت في مرثد

ابن أبي مرثد، كان يحمل الأسارى بمكة، وكان فيها بغيّ يقال لها «عناق»، وكانت صديقته، فجاء إلى النبي ﷺ وسأله أن ينكحها، فنزلت الآية، قال الخطابي: هذا خاص بهذه المرأة إذ كانت كافرة، فأما الزانية المسلمة فإن العقد عليها لا يفسخ. وقيل: إنها مخصوصة في رجل من المسلمين أيضا استأذن رسول الله ﷺ في نكاح امرأة يقال لها «أم مهزول» وكانت من بغايا الزانيات، وشرط أن تنفق عليه، فأنزل الله تعالى هذه الآية. وقيل: إنها نزلت في أهل الصفة، وكانوا قوما من المهاجرين، ولم يكن لهم في المدينة مساكن ولا عشائر فنزلوا في صفة المسجد، وكانوا أربعمائة رجل يلتمسون الرزق بالنهار، ويأوون إلى صفة المسجد بالليل، وكان بالمدينة بغايا متعالنات بالفجور، مخاصيب بالكسوة والطعام، فهمّ أهل الصفة أن يتزوجوهن، فيأووا إلى مساكنهن، ويأكلوا من طعامهن وكسوتهن، فنزلت هذه الآية صيانة لهم عن ذلك.

الخامس: أن الآية محكمة غير منسوخة. وعند أصحاب هذا القول: من زنى فسد النكاح بينه وبين زوجته، وإذا زنت الزوجة فسد النكاح بينها وبين زوجها. وقال قوم من هؤلاء: لا ينفسخ النكاح بذلك، ولكن يؤمر الرجل بطلاقها إذا زنت، ولو أمسكها أثم. ولا يجوز التزوج بالزانية، ولا من الزاني إذا لم يتوبا، فإن ظهرت التوبة منهما جاز النكاح[1].

فيتبين من هذه النقول أن معظم الفقهاء لا يرون تحريم الزواج من الزانية، وأن نكاحها جائز، ولم يشترطوا لجوازه شروطا زائدة على الزواج بغيرها. وذهب الحنابلة إلى أنه يحل النكاح من الزانية لمن علم زناها إذا تحقق شرطان:

الأول: انقضاء عدتها لتعلم براءة رحمها.

الثاني: أن تتوب من الزنى بالاستغفار والندم والإقلاع عن الذنب[2].

(١) انظر هذه الأقوال وغيرها في: الجامع لأحكام القرآن جـ٢ ص١٦٧ - ١٧١، ونيل الأوطار جـ٦ ص٢٨٥.

(٢) المغنى جـ٧ ص٥١٥، ٥١٦.

الوجه الثالث: أن حث الشارع على الستر يشعر بأنه قد رجح مصالحه على تلك المفسدة على فرض احتمال وقوعها؛ لأن من يستر على الرجل الزاني أو على المرأة الزانية بكرا كانت أو ثيبا يحول دون تطبيق ذلك الحكم الشرعي الذي أخذه بعض العلماء من الآية السابقة؛ إذ بستره عليهم يحول دون معرفتهم، ويعرض بذلك بعض الناس العفيفين للارتباط بهم برباط الزوجية. ومع قيام هذا الاحتمال ندب الشارع إلى الستر على العصاة، وبخاصة في باب العرض. وتأويل ذلك لا يعدو أحد معنيين: -

الأول: أن الشارع قد رجح مصالح الستر على مصلحة ارتباط الزناة بالعفيفين كما ذكرنا.

الثاني: أن الشارع لم يحرم الارتباط بالزناة، وأن الآية التي يفيد ظاهرها ذلك التحريم إما أن تكون منسوخة، وإما أن تكون مؤولة، كما قال جمهور العلماء فيما سلف.

وقد يقول قائل: إن قيام الطبيب برتق غشاء البكارة فعل زائد عن مجرد الستر؛ وأن الستر يتحقق بأن يحجم الطبيب الذي تعرض عليه الفتاة التي تمزقت بكارتها بسبب الزنى عن إفشاء سرها والتبليغ عنها، ولا يقتضي أن يصلح لها ما فسد من بكارتها.

والجواب عن هذا: أن الستر الذي حث عليه الشارع جاء عاما شاملا للموقف السلبي الذي يتخذه الإنسان، وللموقف الإيجابي الذي قد يكون أكثر فعالية. والستر بالموقف الإيجابي الذي يتخذه الطبيب تجاه الفتاة هو الذي يحقق ما ذكر من المصالح في أول هذا البحث.

وستره لها بالموقف السلبي لا يحقق شيئا منها؛ لأنه ستر مؤقت إلى حين، ثم ينتهي مفعوله بالزواج من الفتاة، واكتشاف الزوج لحالها.

على أن الموقف الإيجابي الذي يتخذه الطبيب بعملية الرتق تجاه فتاة زانية لا

يزيد من حيث الآثار العاجلة والآجلة عن الموقف السلبي الذي يتخذه شاهد زنى بإحجامه عن التبليغ عن رجل زان أو امرأة متزوجة أو مطلقة أو أرملة؛ ذلك أن هذا الأخير بستره على هؤلاء إنما يستر عن معصية لم يترك حدوثها أية علامة فيمن ارتكبوها مما يجعل ستره أبعد أثرا من ستر فتاة بكر وقعت في الزنى؛ لأن المعصية تركت في هذه الفتاة علامة لا يمحوها مجرد الستر بالموقف السلبي، ولا بد لمحوها من فعل إيجابي يزيل ما أحدثه الزنى من أثر.

الوجه الرابع:

روى الإمام مالك في الموطأ عن أبي الزبير المكي أن رجلا خطب إلى رجل أخته، فذكر أنها قد كانت أحدثت - أي زنت - فبلغ ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فضربه أو كاد يضربه، ثم قال: مالك وللخبر؟[1]

وعن طارق بن شهاب أن رجلا خطب إلى رجل ابنة له، وكانت قد أحدثت، فجاء إلى عمر، فذكر ذلك له، فقال عمر: ما رأيت فيها؟ قال: ما رأيت إلا خيرا، قال: فزوجها ولا تخبر[2]. وفي رواية أخرى أنه فجرت جارية فأقيم عليها الحد، ثم تابت وحسنت توبتها وحالتها، فكانت تخطب إلى عمها، فيكره أن يزوجها حتى يخبر ما كان من أمرها، وجعل يكره أن يفشي ذلك عليها، فذكر أمرها لعمر، فقال له: زوجها كما تزوجوا صالحي فتياتكم[3].

وعن الشعبي قال: جاء رجل إلى عمر بن الخطاب فقال:

«يا أمير المؤمنين إني وأدت ابنة لي في الجاهلية، فأدركتها قبل أن تموت، فاستخرجتها، ثم إنها أدركت الإسلام معنا، فحسن إسلامها، وإنها أصابت حدا من حدود الإسلام، فلم نفجأها إلا وقد أخذت السكين تذبح نفسها، فاستنقذتها،

---

(١) المنتقى جـ٣ ص٣٥٢، المحلى لابن جزم جـ١٠ ص٢٨.
(٢) مصنف عبدالرزاق جـ٦ ص٢٤٦.
(٣) سنن البيهقي جـ٧ ص١٥٥.

وقد جرحت نفسها، فداويتها حتى برأ كلمها، فأقبلت إقبالا حسنا وإنها خطبت إلي، أفأذكر ما كان منها؟ فقال عمر: هاه، لئن فعلت لأعاقبنك عقوبة يتحدث بها أهل الأمصار، أنكحها نكاح العفيفة المسلمة»[1].

إن هذه الأخبار عن عمر رضي الله عنه تدل على جواز النكاح من الزانية وإن كان الزوج عفيفاً، وعلى أن زنى المرأة لا يعتبر عيباً من العيوب التي يجب على الولي أن يخبر بها إذا تبعته توبة ولو أن عمر كان يرى أن الزنى عيب في الفتاة يعطي زوجها الحق في ردها لما اتخذ ذلك الموقف مع الأولياء، ولشجعهم على تصرفهم بالإخبار عما علموا؛ لما في إخفائه من تضييع الحقوق على الأزواج[2]. يقول الباجي في شرحه للخبر السابق الذي رواه مالك في الموطأ «إخبار الرجل عن أخته إذ خطبت إليه أنها أحدثت، يريد أنها قد أصابها ما يوجب عليها حد الزنى، وروى نحوه في المدينة عن عيسى بن دينار، فأنكر عليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ولعلها كانت أقلعت وتابت، ومن عاد إلى مثل هذه الحال لا يحل ذكره بسوء؛ فإن الله تعالى يقبل التوبة عن عباده، ويعفو عن السيئات، ولا يلزم الولي أن يخبر من حال وليته إلا بما يلزم في ردها، وهي العيوب الأربعة:
«الجنون والجذام والبرص وداء الفرج»[3].

ثالثا: وأما مفسدة كشف العورة والنظر إليها، فهذه موجودة في تصرف الطبيب

---

(١) مصنف عبدالرزاق جـ٦ ص٢٤٦، ٢٤٧.

(٢) كذلك توحى هذه الأخبار بأن المسلمين في عهود الصلاح لم يكن عندهم مثل الأعراف والعادات التي نشأت فيما بعد في بعض المجتمعات حول أهمية البكارة وسفح دمها ليلة الدخول. ولو كانت هذه العادات موجودة في عهد عمر، ولو أنه كان يعلم من ردود الفعل عند الزوج وأهله وعشيرته مثلما يقع اليوم في بعض البلاد، لما اتخذ مثل ذلك الموقف، ولما أمر الآباء والأعمام والإخوة بالإحجام عن الإخبار عما أحدثت بناتهم وأخواتهم من الزنى، فإنه ـ لا شك ـ يعلم أن الزنى مظنة قوية لذهاب البكارة وأن الزواج مظنة قوية لاكتشاف ذلك، ومع هذا كان يأمرهم بالستر وعدم الإخبار، لما يعلم من أن موازين الناس تبع لميزان الشرع، وأن الشرع لا يعتبر زوال البكارة دليلا ولا قرينة على الزنى، ولا سببا موجبا لفسخ عقد الزواج.

(٣) المنتقى جـ٣ ص٣٥٢.

بالرتق لهذا الصنف أيضا. ولكن يمكن أن يقال فيها ما قيل في الصنف الأول، من أن الحاجة إلى دفع مفاسد التمزق تُسوغ تحمل هذه المفسدة.

المطلب الثالث

الصنف الثالث

وهو زوال البكارة بسبب وطء في عقد نكاح، سواء أكانت المرأة مطلقة أو أرملة.

فمن زالت بكارتها بهذا السبب، لم يكن لها أية مصلحة تبتغيها بالرتق؛ لأن زوال البكارة بالنسبة لهذا الصنف من النساء لا يترتب عليه أية مفسدة، لا في العرف ولا في الشرع، والرتق إنما يراد لدفع مفاسد محتملة تترتب على التمزق، وقد تقدم ذكرها.

وإذا كان الرتق في حق هذا الصنف من النساء خاليا من أية مصلحة، فإنه لا يخلو عن بعض المفاسد المحرمة؛ إذ فيه على الأقل كشف عورة المرأة دون سبب شرعي من ضرورة أو حاجة، فأغلب الظن أنه حرام، ولا يصح.

خلاصة أحكام الرتق بالنظر إلى أسباب التمزق

مما تقدم من المقابلات السابقة بين ما يحققه الرتق من مصالح وما يؤدي إليه من مفاسد يتبين ما يأتي:-

١ - إذا كان سبب التمزق حادثة أو فعلا لا يعتبر في الشرع معصية، وليس وطءاً في عقد نكاح، ينظر:-

فإن غلب على الظن أن الفتاة ستلاقي عنتا وظلما بسبب الأعراف والتقاليد السائدة كان إجراء الرتق واجبا؛ لما فيه من دفع مفاسد يغلب على الظن وقوعها؛ فإن المفسدة المتوقعة بأغلبية الظن تعتبر في حكم الناجزة المحققة، فإذا غلب وقوع المفسدة ولو في المآل جعلت كالمفسدة الواقعة[1].

(١) قواعد الأحكام جـ١ ص١٠٧.

وإن لم يغلب ذلك على الظن كان إصلاح الغشاء مندوبا، ولكنه غير واجب؛ لما فيه من دفع مفاسد محتملة. والذي يحدد ما تقدم طبيعة المجتمع الذي تعيش فيه الفتاة وأعرافه وتقاليده.

٢ ـ إذا كان سبب التمزق وطءاً في عقد نكاح، كان إجراء الرتق حراما، فيحرم إجراؤه لمطلقة أو أرملة؛ لأن هذا الفعل لا مصلحة فيه. ومن باب أولى يحرم إجراؤه لمتزوجة؛ لأنه لعب ولهو، ولا يجوز للطبيب النظر إلى عورة المرأة دون ضرورة أو حاجة.

٣ ـ إذا كان سبب التمزق زنى اشتهر بين الناس، سواء أكان اشتهاره نتيجة صدور حكم قضائي على الفتاة بالزنى، أم كان نتيجة تكرار الزنى من الفتاة، وإعلانها لذلك واشتهارها بالبغاء، ففي هذه الحالة يحرم على الطبيب رتق غشاء البكارة؛ لعدم وجود المصلحة، ولعدم خلو فعله هذه من المفسدة.

٤ ـ إذا كان سبب التمزق زنى لم يشتهر بين الناس بالمعنى السابق، كان الطبيب مخيرا في إجراء عملية الرتق أو عدم إجرائها، وإجراؤها أولى إذا كان ذلك بإمكانه؛ لأن فعله هذا من باب الستر كما تقدم، والستر على العصاة تتناوبه أحكام عدة:

فقد يكون حراما إذا ترتب عليه تضييع حق من حقوق العباد، وهذا الفعل ليس فيه تضييع لحق أحد كما قد يتوهم؛ لما سبق تفصيله.

وقد يكون واجبا إذا ترتب على الإظهار وقوع مفسدة أو معصية، كما لو كان الشخص وحيدا عندما رأى حادثة الزنى، فإن بلغ ولم يقر المتهم كان ذلك منه قذفا. وعدم قيام الطبيب بالرتق لا يوقعه في القذف.

ويكون الستر مندوبا إذا تبين أن الذي وقع في المعصية قد ندم ولم يكررها

ويكون مكروها إذا تبين من العاصي الإصرار وعدم التوبة.[1].

---

(١) قواعد الأحكام جـ١ ص١١٥، ١٨٩.

فإذا جهل حال العاصي من حيث التوبة وعدمها فمقتضى ما تقدم أن يكون الستر عليه جائزا، إلا إذا قلنا بحمل أمر الناس على الصلاح في مجتمع الإسلام وأن الأصل فيهم عدم الإصرار على الفسق، فيمكن القول عندئذ باستحبابه.

المبحث الثالث

موقف الطبيب من الحالات التي تعرض عليه

ما تقدم ذكره من المصالح والمفاسد التي يمكن أن تترتب على عملية الرتق لغشاء البكارة، وتفاوتها حسب الأسباب التي أدت إلى تمزقها، إنما هو تحليل لما يمكن أن يكون في الحقيقة وواقع الأمر.

فإذا تمكن الطبيب من معرفة السبب الذي أدى إلى التمزق كان عليه التزام نتائج ذلك التحليل، من حيث بناء الأحكام على المصلحة الراجحة.

غير أن الطبيب لا يتمكن ـ في الأعم الأغلب ـ من معرفة سبب التمزق، لا على وجه اليقين، ولا على وجه الظن الغالب، وبخاصة إذا كان التمزق قديما، والجرح مندملاً[1]، فماذا يصنع؟

وقبل الإجابة عن هذا التساؤل لا بد من معرفة جواب تساؤل آخر هو: أن الطبيب هل يجب عليه شرعاً أن يبحث عن سبب التمزق، ويطلب الأدلة ويستقصي الأحوال لمعرفة ذلك؟

إن مما لا شك فيه أن الطبب ليس بقاض يحكم بين المتخاصمين، وهو لا يملك من الوسائل والسلطات ما يملكه القاضي من طلب الشهود وتزكيتهم واستقصاء الأحوال والقرائن. وبناء عليه لا يكلف بما لا يملك وسائله؛ فإن المسؤولية تكون بقدر السلطات الممنوحة، ولكن لما كان العمل المطلوب منه إنجازه عندما تقدم عليه فتاة تريد إصلاح غشاء البكارة المتمزق يختلف حكمه باختلاف أسباب التمزق،

---

(١) أفاد بذلك بعض الإخوة الفضلاء من الأطباء المتخصصين الموثوقين في علمهم ودينهم.

كان عليه أن يأخذ بعين الاعتبار ما يتحصل لديه من أسباب العلم أو تغليب الظن من غير طلب أو بطلب سهل لا يعطله عن عمله، كأن تأتي الفتاة معترفة بالزنى أو تعترف بناء على سؤاله لها، أو كأن يرى واقعة الزنى بنفسه، أو يكون قد سبق إلى علمه بإحدى الوسائل المعتبرة شرعا أن الفتاة محكوم عليها بالوقوع في الفاحشة، أو أن أمرها معروض على القضاء، أو أنها كانت مشتهرة بين الناس بالبغاء. كذلك يسألها إن كانت مطلقة أو أرملة أو متزوجة. وفي جميع الأحوال ينبغي أن يأخذ بقولها؛ لأن الأصل براءة ذمتها مما يدينها. فإن علم حالها بإحدى هذه الوسائل التزم بما ذكرنا من الأحكام.

فإذا غمّ عليه السبب، ولم ينكشف له بما يتيسر من تلك الوسائل، لم يكن واجبا عليه أن يطلبه بغيرها، وإن شك في أن التمزق كان نتيجة زنى، ولا ينبغي له أن يحقق في الأمر، وإنما يكتفي بالظاهر؛ لأن الشك الذي لا يقوم على حجة شرعية من سوء الظن الذي نهى الله عنه، وأمرنا باجتنابه؛ حيث قال عز وجل ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُواْ . . .)[1].

يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية: «الظن هو التهمة والتخون للأهل والناس في غير محله؛ لأن بعض ذلك يكون إثما»[2]، ويقول الماوردي «يعني: ظن السوء بالمسلم توهما من غير أن يعلمه يقينا»[3]. ويقول في معنى قوله تعالى ﴿ولا تجسسوا﴾ «هو البحث عما خفي حتى يظهر»[4]، ويقول القرطبي معنى الآية: «خذوا ما ظهر ولا تتبعوا عورات المسلمين» أي لا يبحث أحدكم عن عيب أخيه حيث يطلع عليه بعد أن ستره الله، وفي كتاب أبي داود عن معاوية قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: **(إنك إن اتبعت عورات الناس أفسدتهم أو كدت تفسدهم)**[5]

---

(١) الحجرات / ١٢.
(٢) مختصر تفسير ابن كثير جـ٣ ص٣٦٤.
(٣) النكت والعيون جـ٤ ص٧٥.
(٤) المرجع ذاته.
(٥) الجامع لأحكام القرآن جـ١٦ ص٣٣٣.

ويقول الرسول ﷺ (**ثلاث لا زمات لأمتي: الطيرة والحسد وسوء الظن**)، فقال رجل: وما يذهبهن يا رسول الله ممن هن فيه؟ قال ﷺ (**إذا حسدت فاستغفر الله، وإذا ظننت فلا تحقق، وإذا تطيرت فامض**)[1] فانظر إلى قوله ﷺ وإذا ظننت فلا تحقق؛ فإنه يقتضي من المؤمن أن يكف عن مجاراة ظنه، وأن لا يجتهد في البحث والتحقيق ليكتشف عورة المظنون فيه[2].

وبناء على هذا ينبغي للطبيب إذا جاءته فتاة تطلب رتق بكارتها المتمزقة، أن يحمل أمرها على الصلاح، وأن يفترض أن ما وقعت فيه كان بسبب ليس فيه معصية لله عز وجل، ولا يحقق في الموضوع بأكثر مما ذكرنا من الأمارات الظاهرة. ولا يجوز أن يبني موقفه على سوء الظن بها، يقول عمر بن الخطاب رضي الله عنه «لا تظن بكلمة خرجت من أخيك المؤمن إلا خيرا وأنت تجد لها في الخير محملا»[3].

ولتمزق البكارة أسباب وأسباب، واحد منها فقط فيه معصية لله عز وجل، والأسباب الأخرى ليس فيها عصيان، فباب الظن الحسن في هذه المسألة أوسع بكثير من باب الظن السيء، ومحامل الخير فيها أكثر بكثير من محامل الشر. والنهي الوارد في آية سورة الحجرات عن مجرد سوء الظن، وإن لم يرتب عليه الظان أي حكم، فما بالك بالظن السيء الذي يرتب عليه صاحبه أحكاما وتصرفات! لا شك في أنه أولى بالتحريم.

وقد يقول قائل: إن الله تعالى لم يذم الظن جميعه، وإنما أورد الذم في بعضه، كذلك فإن كثيرا من الأحكام العملية مبناها في الشرع على غلبة الظن، ولم ينكر العمل بالظن فيها إلا جماعة من المبتدعة، أنكروا تعبد الله بالظن وجواز العمل به[4]،

---

(١) رواه الطبراني - مختصر تفسير ابن كثير جـ٣ ص٣٦٤، وانظر تفسير القرطبي جـ٦ ص٣٣٢.

(٢) ويستثنى من ذلك القاضي؛ إذ يجب عليه التحقيق؛ لأنه ضروري لكشف المحق من المبطل، وفض المنازعات، وإعطاء الحقوق إلى أصحابها.

(٣) مختصر تفسير ابن كثير جـ٣ ص٣٦٤.

(٤) الجامع لأحكام القرآن جـ١٦ ص٣٣٢.

وما دامت الفتاة قد قام فيها ما يورث ظنا في أنها فعلت معصية، وهو تمزق بكارتها، فالظن فيها ليس داخلا في النهي الوارد في الآية الكريمة.

لا شك في أن هذا القائل محق في أول كلامه، ولكنه ليس كذلك في آخره، وبيانه: أن الظن نوعان: نوع مبني على وجه من وجوه الأدلة الشرعية، فهذا الذي لا يدخل في النهي الوارد في الآية الكريمة، ولا يذم صاحبه، وليس عليه من الوزر شيء. ونوع لا يقوم على دليل معترف به في الشرع، فهذا هو الذي وقع عليه النهي.

يقول القرطبي في توضيح هذا المعنى بعد أن أورد الآية وحديث الرسول ﷺ (إياكم والظن...) «قال علماؤنا: فالظن هنا وفي الآية هو التهمة، ومحل التحذير والنهي إنما هو تهمة **لا سبب لها يوجبها**، كمن يتهم بالفاحشة أو بشرب الخمر مثلا ولم يظهر عليه ما يقتضي ذلك. ودليل كون الظن هنا بمعنى التهمة قوله تعالى ﴿ولا تجسسوا﴾؛ وذلك أنه قد يقع له خاطر التهمة ابتداء ويريد أن يتجسس خبر ذلك، ويبحث عنه ويتبصر ويستمع لتحقق ما وقع له من التهمة، فنهى النبي ﷺ عن ذلك، وإن شئت قلت: والذي يميز الظنون التي يجب اجتنابها عما سواها أن كل ما لم تعرف له **أمارة صحيحة وسبب ظاهر** كان حراما واجب الاجتناب، وذلك إذا كان المظنون به ممن شوهد منه الستر والصلاح، وأونست منه الأمانة في الظاهر، فظن الفساد به والخيانة محرم، بخلاف من اشتهره الناس بتعاطي الريب والمجاهرة بالخبائث... وللظن حالتان: حالة تعرف وتقوى **بوجه من وجوه الأدلة** فيجوز الحكم بها، وأكثر أحكام الشريعة مبنية على غلبة الظن.

والثانية ـ أن يقع في النفس من غير دلالة، «**فلا يكون ذلك أولى من ضده، فهذا هو الشك، فلا يجوز الحكم به....**»[1].

ويقول أيضا في تفسير قول الله عز وجل ﴿لَّوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا...﴾[2]: «قلت: ولأجل هذا قال العلماء: إن الآية أصل

---

(١) المرجع ذاته جـ١٦ ص٣٣١، ٣٣٢.
(٢) النور / ١٢.

في أن درجة الإيمان التي حازها الإنسان، ومنزلة الصلاح التي حلها المؤمن، ولبسة العفاف التي يستتر بها المسلم، لا يزيلها عنه خبر محتمل وإن شاع إذا كان أصله فاسدا أو مجهولا»[1].

كذلك يبين العز بن عبدالسلام أن الظن المنهي عنه في الآية والحديث هو أن نبني الأحكام على ظن لا يجوز البناء عليه، مثل أن يظن بإنسان أنه زنى أو سرق أو قطع الطريق أو قتل نفسا أو أخذ مالاً أو ثلب عرضا، فأراد أن يؤاخذه بذلك من غير **حجة شرعية** يستند إليها ظنه. . .)[2].

هذه هي أقوال العلماء في تفسير الآية الكريمة، مع ملاحظة أن ما ذكره القرطبي من السبب الموجب للظن والأمارة الصحيحة إنما يقصد به ما صرح به العز ابن عبدالسلام بأنه الحجة الشرعية.

فنلجعل هذا التفسير مع الآية ميزانا للصورة التي معنا، وهي: فتاة قدمت إلى الطبيب تخبره أن غشاء بكارتها قد تمزق، وتريد أن يصلحه لها، ولم يسبق أن صدر عليها حكم بالزنى، ولم تعترف به أمام الطبيب ولا رآها وهي تزني، ولاهي مشتهرة بالبغاء، فأية حجة شرعية بعد ذلك يستطيع الطبيب أن يبني عليها ظنه؟ ليس أمامه إلا مجرد كون بكارتها ممزقة، فهل هذه حجة شرعية، وهل هي أمارة صحيحة على الزنى؟

إن أحدا من فقهاء المسلمين لم يقل بذلك، وطرق إثبات الزنى معروفة في القرآن والسنة وعند الفقهاء، وليس فيها تمزق بكارة المرأة كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

وإذا كان كذلك فإن الظن الذي يبنيه الطبيب على هذه الأمارة الفاسدة داخل

---

(١) الجامع لأحكام القرآن جـ١٢ ص٢٠٣.
(٢) قواعد الأحكام جـ٢ ص٦٢.

في الظن المنهي عنه، فينبغي أن يحجم عنه. فإن لم يمكنه التخلص منه نفسيا[1] فلا أقل من أن لا يرتب عليه شيئا عمليا، ويعاملها بمقتضى حسن الظن، ويحمل أمرها على الصلاح، ويلبي طلبها إن كان ذلك في مقدوره.

روى الزهري: «أن رجلا تزوج أمرأة فلم يجدها عذراء. كانت الحيضة خرقت عذريتها فأرسلت إليه عائشة رضي الله عنها أن الحيضة تذهب العذرة يقينا» وعن الحسن والشعبي وإبراهيم في الرجل إذا لم يجد امرأته عذراء ليس في ذلك شيء؛ لأن العذرة تذهبها الوثبة وكثرة الحيض والتعنيس والحمل الثقيل[2].

ومن جهة أخرى فإن الأصل براءة الذمة، ومن كان معه هذا الأصل كانت جَنْبَتُه قوية لا يضعفها إلا حجة شرعية معاكسة، ولا يضعفها مجرد ظن أو شك أو أمارة لم يعتبرها الشرع، فيكون القول قوله مع غياب تلك الحجة، يقول العز بن عبد السلام في توضيح هذا الأصل «الأصل براءة ذمة الإنسان من الحقوق، وبراءة جسده من القصاص والحدود والتعزيرات، وبراءته من الانتساب إلى شخص معين، ومن الأقوال كلها، والأفعال بأسرها».

وإذا كان الأصل كذلك فإن الأصل براءة الفتاة من الزنى، ولا يضعف هذا الأصل اكتشاف تمزق بكارتها؛ لأن هذه ليست أمارة شرعية كما تقدم، ويجب حمل حالها على هذا الأصل، ومعاملتها على أساسه، وأن يؤخذ بقولها، ما دامت لم تقم على عكس هذا الاصل أية حجة معتبرة في الشرع.

وبناء على ما تقدم فإن حكم رتق البكارة التي لم يعرف الطبيب سبب تمزقها كحكم الحالة التي يعرف أن سبب التمزق فيها راجع إلى حادثة ليست معصية كالسقطة ونحوها.

---

(١) وقد يعذر في ذلك بناء على تفسير بعض العلماء للآية ﴿إن بعض الظن إثم﴾ بأن المقصود العمل بالظن السيء وليس مجرد الظن ـ المرجع ذاته.

(٢) المغنى جـ٣ ص٤٢٢.

الخاتمة

نخصص خاتمة هذا البحث لتوضيح طبيعة ما توصلنا إليه من أحكام، ومدى ارتباطها بالعرف، وقابليتها للتغير بتغيره، وللرد على شبهتين قد تثاران حولها أو حول البحث، وذلك في المطلبين الآتيين:-

المطلب الأول

طبيعة تلك الأحكام ومدى قابليتها للتغير

إن المصالح التي تعتبر عملية الرتق مظنة لتحقيقها، والتي سبقت الإشارة إليها في مطلع هذا البحث، وكذلك المفاسد التي يمكن أن تنشأ عن إحجام الأطباء عن تلك العملية، معظم تلك المصالح والمفاسد من حيث احتمال وقوعها مترتب على الأعراف والتقاليد الاجتماعية التي نشأت في كثير من المجتمعات الإسلامية، والتي عولت كثيرا على وجود غشاء البكارة ليلة الدخول، وأعطت لتمزقه أهمية أعظم بكثير مما أعطاه الشرع، وحجما أكبر من الحجم الشرعي، واعتبرته دليلا على سبق الوقوع في فاحشة الزنى.

ولو أن هذه المجتمعات التزمت الحد الشرعي في هذه المسألة، ولم تعط تلك الأهمية لتمزق البكارة، ولم تقبل دليلا على الفاحشة سوى ما نصبه الشرع من الأدلة ولو أنها التزمت الأصول والقواعد الشرعية في مواجهة هذه المسألة، فحملت أمر الفتاة على أصل براءة الذمة، وافترضت فيها الصلاح... أعني لو تغيرت تلك الأعراف والتقاليد إلى ما ذكر، لما كان رتق غشاء البكارة مظنة لما قدمنا من المصالح، ولما كان الإحجام عنه مظنة لما يقابلها من المفاسد؛ إذ عندئذ لن يكون فيه معاني الستر ودفع سوء الظن، وتحقيق مبدأ العدالة بين الرجل والمرأة فيما لم يميز الشرع بينهما فيه، ولا المعاني التربوية التي أشرنا إليها في صدر هذا البحث.

ولا يكون لهذا العمل سوى تلبية رغبة بعض الخطاب الذين يشترطون في الفتاة المخطوبة أن يكون لها عذرة. وأغلب الظن أن هذه الرغبة سوف تقل إلى مدى بعيد لو أن تلك الأعراف تبدلت إلى الحال التي ذكرنا، وهي لا تزيد في أهميتها عن رغبة من يشترط في الفتاة طولا زائدا أو بياضا أو سمرة أو صغرا في السن أو كبرا فيه، ونحو ذلك. مع أن فريقا من الفقهاء لم يعولوا على مثل هذه الشروط، وإن اشترطت صراحة، ولم يروا رد الفتاة بتخلفها.

لو حدث مثل هذا فإن مجرى النقاش سوف يتغير بحيث يصبح حول مدى تحقق وصف الضرورة أو الحاجة المتمثلة في احتمال وقوع مثل ذلك الاشتراط من بعض الخطاب، والتي تبيح كشف عورة المرأة على الطبيب.

والرأي عندئذ عدم كفاية هذه المصلحة المحتملة لإباحة الكشف عن عورة المرأة أمام الطبيب، وبخاصة إذا قلنا بالرأي الذي يهمل ذلك الاشتراط، ولا يعول عليه، إلا إذا أصبح الاشتراط ظاهرة اجتماعية متفشية؛ إذ يكون ذلك بداية العودة إلى التقاليد التي حملتنا إلى القول بتلك الأحكام، والتي قامت أساسا على نصب تمزق البكارة أمارة على انحراف الفتاة.

المطلب الثاني
شبهتان والرد عليهما

الشبهة الأولى:-

قد يقول قائل:

إن ما أسلفت من الدعوة إلى عدم التعديل على تمزق البكارة، وتغيير الأعراف المبنية على ذلك دعوة إلى التشبه بما عليه المجتمعات الغربيّة التي غدت لا تكترث بذلك الأمر، مما أدى إلى الفوضى الجنسية وانتشار فاحشة الزنى.

والجواب عن هذه الشبهة:-

أن ما دعوت إليه هو الوضع الصحيح الذي يتفق مع روح الشريعة، ومقاصدها وقواعدها في هذه المسألة؛ فإن من قواعدها أن لا يتهم العباد بغير أدلة معتبرة في الشرع، وأن الأصل فيهم البراءة مما يدينهم، وأن هذا الأصل لا يغيره إلا ما نصبه الشرع من الحجج، وأن الفتاة لا يثبت زناها إلا بشهود أو اعتراف أو حبل، وأن تمزق البكارة لا يدل على ذلك من قريب ولا بعيد، وأن إلصاق التهمة بها مع غياب تلك الأدلة من سوء الظن المنهي عنه، وأن المجتمع الإسلامي مأمور بأن لا يرتب عليه أي أثر، وأن انتشار هذا الظن بناء على تلك القرينة الفاسدة عرف اجتماعي فاسد لا ينبغي للمصلحين أن يستسلموا له.

هذا هو الوضع الشرعي لهذه المسألة، فإذا ترتب عليه التشابه في النظرة إلى الفتاة ذات الغشاء الممزق مع المجتمعات الكافرة لم يكن ذلك سببا لهجران ذلك

الوضع الذي ارتضاه الشارع الحكيم لمجتمع المؤمنين، واتباع عادات تخالفه أو تصادره؛ إذ من المعلوم أن النتيجة الواحدة قد يكون لها أكثر من سبب. وسبب تلك النظرة في تلك المجتمعات غير سببها في مجتمع الإسلام، ولا يمت إليه بصلة؛ فإن سببها عندهم ليس لعدم دلالتها على الزنى، ولكن لأن الزنى على فرض كونه سببا للتمزق مقبول عندهم، وقد يكون مستحسنا في بعض مجتمعاتهم.

وأما الفوضى الجنسية وانتشار الزنى في المجتمعات الغربية، فليس سببه تلك النظرة إلى تمزق غشاء البكارة، وإنما سببه يرجع إلى عقائد وفلسفات وأخلاق وأفكار وأحكام تناقض عقائد الإسلام وأخلاقه ومبادئه وأحكامه. والوقاية من ذلك الداء والحيلولة دون استيراده سبيلها التزام الإسلام في عقائده وتوجيهاته وتشريعاته، وليس سبيلها ابتكار عادات جديدة.

الشبهة الثانية :ـ

وقد يُورَدُ على ما توصلنا إليه من الأحكام لرتق غشاء البكارة أنّ الطبّ لم يكتشف بعد أية فائدة صحية له، يمكن أن تعتبر حكمة لخلقه في جسد الفتاة. ولم يبق من حكمة إلا أن يقال بأن الله قد خلق هذا الغشاء لتعرف بوجوده عفة الفتاة، وبغيابه أو تمزقه عدم عفتها. وأنت بما قررت تكون قد أنكرت شطر هذه الحكمة.

والجواب ـ حسب ما يغلب على ظني ـ أن الله عز وجل قد خلق هذا الغشاء في الفتاة ليكون شاهدا لها لا عليها، بمعنى أنه سبحانه قد خلقه ليدل وجوده على براءتها من إتيان الفاحشة الكبرى في مواجهة من يتهمها بها، وإن كانوا شهودا أربعة عدولا أو أكثر، وليس ليدل تمزقه أو عدم وجوده على وقوعها في الفاحشة.

وليس هذا من قبيل الحدس والتخمين، ولكنه يستند إلى أساس فقهي وهو أننا وجدنا الفقهاء متفقين ـ كما تقدم ـ على أن تمزق البكارة لا يعتبر بمجرده دليلا على الزنى، ثم نظرنا فوجدنا أن جمهور الفقهاء يرون عدم وجوب الحد على فتاة غشاء بكارتها سليم، وإن شهد عليها شهود أربعة أو أكثر. ورجحوا دلالة هذه القرينة على دلالة البينة الشرعية[1].

ومن جهة أخرى فإن عدم اكتشاف فائدة صحية لغشاء البكارة لا يدل على

---

(١) التشريع الجنائي ـ عبدالقادر عودة جـ٢ ص٤٢٥.

عدم وجود هذه الفائدة في واقع الأمر، وقد يأتي يوم يدرك فيه بعض المختصين لهذا الغشاء فائدة عضوية أو نفسية[1].

على أن عجزنا عن إدراك حكمة خلق هذا الغشاء لا يبرر تغيير الحكم الشرعي، واعتبار تمزقه قرينة على فعل الفاحشة.

---

(١) وللمرء أن يتساءل: أليس من الجائز أن يكون لهذا الغشاء فائدة وقائية للبنت في الفترة اللاحقة لولادتها؟ حيث تكون فتحة هذا الغشاء صغيرة جدا لا تسمح بتسرب ما يضر بصاحبته من أوساخ وتعفنات. ثم أليس من الجائز أيضا أن يكون لهذا الغشاء دور تنظيمي في نزول دم الحيض في الفترة الأولى التالية لبلوغ الفتاة وأن يكون لذلك الدور فائدة نفسية لها؟ قد تكون الإجابة سلبية، ومع ذلك فإنها لا تصادر ما ذكرنا أعلاه من الأحكام والحكمة.

مراجع البحث

١ ـ إحياء علوم الدين ـ الغزالي ـ ط الحلبي ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٩م.

٢ ـ الاختيار لتعليل المختار ـ عبدالله بن محمود بن مودود الموصلي ـ نشر دار المعرفة ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة ١٣٩٥هـ/ ١٩٧٥م.

٣ ـ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ـ علاء الدين الكاساني ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ـ ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

٤ ـ تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام ـ القاضي برهان الدين إبراهيم بن علي بن فرحون المالكي ـ مطبوع على هامش فتح العلي المالك الطبعة الأخيرة ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

٥ ـ الترغيب والترهيب ـ الحافظ أبو محمد المنذري ـ طبعة دار الفكر.

٦ ـ التشريع الجنائي الإسلامي ـ عبدالقادر عودة ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت طبع عام ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

٧ ـ الجامع لأحكام القرآن ـ القرطبي ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ١٩٦٥م.

٨ ـ حاشية ابن عابدين ـ محمد أمين عابدين بن عمر عابدين ـ طبعة بولاق ١٢٧٢م.

٩ ـ الخرشي على مختصر خليل ـ أبو عبدالله محمد الخرشي ـ طبعة دار صادر ـ بيروت.

١٠ ـ الدين الخالص ـ محمود محمد خطاب السبكي ـ الطبعة الثانية ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م.

١١ ـ زاد المعاد في هدْي خير العباد ـ ابن قيم الجوزية ـ مطبعة السنة المحمدية.

١٢ ـ السنن الكبرى ـ أحمد بن الحسين البيهقي ـ طبعة دار المعرفة ـ بيروت.

١٣ ـ سنن ابن ماجه ـ محمد بن يزيد القزويني ـ طبعة الحلبي.

١٤ ـ قواعد الأحكام في مصالح الأنام ـ عز الدين عبدالعزيز بن عبدالسلام

السلمي ـ نشر مكتبة الكليات الأزهرية ـ ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م ـ دار الشرق للطباعة ـ القاهرة.
١٥ ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ـ الحافظ نور الدين على بن أبي بكر الهيتمي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة ـ ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
١٦ ـ المحلى ـ أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي ـ منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر ـ بيروت.
١٧ ـ مختصر تفسير ابن كثير ـ محمد علي الصابوني ـ دار القرآن الكريم ـ بيروت الطبعة السابقة ـ ١٤٠٢هـ/ ١٩٨١م.
١٨ ـ مختصر صحيح مسلم ـ الحافظ المنذري ـ نشر وزارة الأوقاف ـ الكويت ـ الطبعة الثالثة ـ ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
١٩ ـ المصباح المنير ـ أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي.
٢٠ ـ المصنف ـ عبدالرزاق الصنعاني ـ الطبعة الأولى ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.
٢١ ـ معالم السنن ـ أبو سليمان بن محمد الخطابي البستي ـ منشورات المكتبة العلمية ـ بيروت ـ الطبعة الثانية ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.
٢٢ ـ المغني ـ موفق الدين أبو محمد عبدالله بن أحمد بن قدامة ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٠٤٣هـ/ ١٩٨٣م.
٢٣ ـ المنتقى شرح الموطأ ـ أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي ـ الطبعة الأولى ١٣٣٢هـ ـ مطبعة السعادة ـ مصر.
٢٤ ـ الموسوعة الفقهية ـ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ـ الكويت الطبعة الأولى ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.
٢٥ ـ نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ـ محمد بن علي الشوكاني ـ نشر رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ـ المملكة العربية السعودية.
٢٦ ـ النكت والعيون ـ تفسير الماوردي أبي الحسن علي بن حبيب ـ الطبعة الأولى ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م ـ مطابع مقهوي ـ الكويت.
٢٧ ـ الفتح الرباني ـ أحمد عبدالرحمن البنا ـ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.
٢٨ ـ لسان العرب ـ ابن منظور المصري.

الفهرس

البحث الأول : تحديد بداية الحياة الانسانية ونهايتها في ضوء النصوص الشرعية واجتهادات علماء المسلمين..... ٩

المبحث الأول : بداية الحياة الانسانية ٩

تحديد موضوع البحث..... ٩

التصور المستفاد من النصوص الشرعية عن بدء الحياة الإنسانية..... ١٠

حديث ابن مسعود والتصور المأخوذ منه ١١

تعقيب ١٦

تساؤلات وأجوبة ١٧

التساؤل الأول والجواب عنه : الروايات الأخرى للحديث ١٧

التساؤل الثاني والجواب عنه : الروح من أمر الغيب..... ١٩

التساؤل الثالث والجواب عنه : التشابه بين أطوار الجنين قبل نفخ الروح وبعده..... ٢٢

التساؤل الرابع والجواب عنه : بناء الأحكام الفقهية على مجرد بدء الحمل..... ٢٣

المبحث الثاني : تحديد نهاية الحياة الإنسانية..... ٢٦

منطلق البحث..... ٢٧

استلهام المبدأين في البحث عن نهاية الحياة الانسانية ٢٩

اولاً : الدور الذي قام به علماء الشريعة ٣٠

خلاصة تصور علماء الشريعة عن الروح وعلاقتها بالجسد..... ٣٧

ثانياً : دور أهل الاختصاص..... ٣٧

ثالثاً : محصلة الجمع بين الدورين..... ٣٩

قوّة تلك النتيجة..... ٤٣

هل يمكن بناء الأحكام العمليّة على هذه النتيجة..... ٤٣

الهوامش والمراجع ٤٦

البحث الثاني : حقيقة الجنين وحكم الانتفاع به في زراعة الأعضاء والتجارب العلمية..... ٤٩

تقديم وتقسيم ٤٩

المبحث الأول : حقيقة الجنين ٥٢

المطلب الأول : معنى الجنين في اللغة والاصطلاح..... ٥٢

المطلب الثاني : تطور الجنين..... ٥٣

المطلب الثالث : التطور الذي يغيّر حقيقة الجنين هو نفخ الروح..... ٥٧

اعتراض وجواب..... ٦١

المطلب الرابع : وقت نفخ الروح في الجنين..... ٧٦

المطلب الخامس : حقيقة الجنين قبل نفخ الروح..... ٨٧

المبحث الثاني : حكم الانتفاع بالأجنة في زراعة الأعضاء والتجارب العلمية ٩٦
المطلب الأول : حقيقة الانتفاع بالأجنة في زراعة الأعضاء والتجارب العلمية ٩٦
حقيقة تلك التصرفات من وجهة النظر الإسلامية ٩٧
المطلب الثاني : الحكم الشرعي للانتفاع بالجنين بعد نفخ الروح فيه ١٠١
المطلب الثالث : الحكم الشرعي للانتفاع بالجنين قبل نفخ الروح فيه ١٠٢
الفرع الأول : حكم الانتفاع بالجنين الحي في بطن أمّه ١٠٣
حكم الإجهاض قبل نفخ الروح ١٠٣
مفاسد التصرف بالأجنّة لغرض الزراعة والتجارب العلميّة ١٠٥
مصالح التصرف بالأجنة لغرض الزراعة والتجارب العلمية ١٠٦
الموازنة بين مفاسد تلك التصرفات ومصالحها ١٠٦
الفرع الثاني : حكم الانتفاع بالجنين الحيّ الذي هو خارج رحم أمه ولا يمنع مانع من غرسه فيه ١١٨
الفرع الثالث : حكم الانتفاع بالجنين الذي لم تنفخ فيه الروح إذا كان ميتاً حقيقة أو حكماً ١١٩
المطلب الرابع : شروط الانتفاع بالأجنة التي لم تنفخ الروح فيها في زراعة الأعضاء والتجارب العلميّة ١٢٠
المطلب الخامس: ما ينبغي أن يكون عليه حكم الانتفاع بالأجنة عند من ينكرون الروح ١٢٦
مراجع البحث ١٢٨
البحث الثالث : حكم التبرع بالأعضاء في ضوء القواعد الشرعية والمعطيات الطبية ١٣٥
تمهيد وتقسيم ١٣٥
المطلب الأول : التبرع بالأعضاء في ضوء النصوص والآثار الفقهية ١٣٨
ملاحظات حول الفروع الفقهية ١٤٤
المطلب الثاني : أنواع الحقوق المتعلقة بجسد الإنسان ١٥٠
المطلب الثالث : مدى قابلية حق الله وحق العبد للنقل والإسقاط ١٥٥
المطلب الرابع : الحكم الإجمالي للتبرع بالأعضاء ١٥٨
شروط جواز التبرع بالعضو الآدمي ١٦٠
المطلب الخامس : تطبيقات للحكم الإجمالي على أهم الأعضاء ١٦٦
الفرع الأول : التبرع من الأحياء ١٦٧
* التبرع بما يتجدّد من أجزاء الجسم ١٦٧
* التبرع بالأعضاء التي يتوقف عليها استمرار الحياة ١٦٨
* التبرع بعضو ليس له مثيل في الجسم ولا تتوقف عليه الحياة ١٧٠
* التبرع بعضو له مثيل في الجسد ١٧١
الفرع الثاني : الوصية بالعضو الانساني ١٧٦

نسخة مخصصة
فقه وأصول

المطلب السادس : اعتراضات وردود ١٧٨
خلاصة البحث ونتائجه ١٨٤
المراجع ١٨٧
البحث الرابع : حكم الإجهاض في الفقه الإسلامي ١٩١
مدخل ١٩١
المطلب الأول : حكم الإجهاض بعد نفخ الروح ١٩٤
المطلب الثاني : حكم الإجهاض قبل نفخ الروح ١٩٧
مذهب الحنفية ١٩٧
مذهب المالكية ١٩٩
مذهب الشافعية ٢٠١
مذهب الحنابلة ٢٠٤
مذهب ابن حزم الظاهري ٢٠٦
المطلب الثالث : تلخيص وتحليل لآراء الفقهاء القدامى ٢٠٨
المطلب الرابع : الرأي الراجح ٢١١
تحديد الرأي في حكم الإجهاض بناء على ما تقدم ٢٢١
مراجع البحث ٢٢٤
البحث الخامس : عمليّة الرتق العذري في ميزان المقاصد الشرعيه ٢٢٧
مدخل وتقسيم ٢٢٧
المبحث الأول : المصالح والمفاسد التي يعتبر الرتق مظنّة لها ٢٢٩
المطلب الأول : المصالح التي يعتبر الرتق مظنة لها ٢٢٩
المطلب الثاني : المفاسد التي يعتبر الرتق مظنة لها ٢٣٥
المبحث الثاني : بيان تفاوت تلك المصالح والمفاسد بالنظر إلى أسباب التمزق والموازنة بينهما ٢٣٨
المطلب الأول : الصنف الأول : أسباب لا تعتبر في ذاتها معاصي ٢٣٨
نتيجة الموازنة بين المصالح والمفاسد في هذا الصنف ٢٤٣
المطلب الثاني : الصنف الثاني : إذا كان سبب التمزق هو الزنى ٢٤٤
الفرع الأول : إصلاح بكارة تمزقت بسبب زنى ظهر أمره ٢٤٥
الفرع الثاني : إصلاح بكارة تمزقت بسبب زنى لم يظر أمره ٢٤٦
المطلب الثالث : الصنف الثالث (زوال البكارة بسبب وطء في عقد النكاح) ٢٥٥
المبحث الثالث : موقف الطبيب من الحالات التي تعرض عليه ٢٥٧
الخاتمة ٢٦٣
المطلب الأول : طبيعة تلك الأحكام ومدى قابليتها للتغيّر ٢٦٣
المطلب الثاني : شبهتان والردّ عليهما ٢٦٤
مراجع البحث ٢٦٧