

د. فريدة زوزو

أستاذة فقه المعاملات وأصول الفقه

- جامعة قسنطينة -

مقدمة:

سعيًا من الأمة الإسلامية في تحقيق وسطيتها اتجهت الجهود إلى البحث عن أسباب النهوض والكشف عن عوامل الإخفاق المتكررة منذ مدة، فكانت هذه النظرات تتجه حينًا إلى دراسة التراث وتقليب النظر فيه ومحاولة استلهام روح تلك الانطلاقة التأسيسية الأولى، وتتجه حينًا إلى الواقع لتأمله وترى أسباب هذا الهوان، وتحللها وتضع اليد على مكامن الداء، فكان أن تجلّى لأكثر أهل التحقيق أن الاجتهاد والروح الإبداعية التي سادت السلف أهمّ عوامل الانطلاقة الكبرى التي مازال الخلف عالة عليها، وأن أهمّ أسباب ما نحن فيه هو تعطيل ملكة الاجتهاد بمعناه الواسع، والإكتفاء بالتقليد المذموم شرعًا وعقلًا. وخاصة الاجتهاد في فهم الكتاب والسنة على ضوء ضوابط العلم، وتحكيم الوحي وتنزيل أحكامه بما يحقق هيمنة الشريعة الخاتمة ويحقق خصائصها المميّزة لها.

ولن يتأتى هذا إلا بالاجتهاد لاستنباط الأحكام التي تحكم مستجدات هذا العصر، وإلا فإن الإسلام سيضرب بأنه عاجز عن استيعاب الحوادث والنوازل الجديدة، وهذا يلغي أهم خصائصه؛ صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان.

إن التطور التشريعي الذي يتسم به الفقه الإسلامي نابع أصالة من مبادئه وقواعده العامة التي تتحكم به، ومن الأصول والمصادر التي يستند إليها في التعامل مع النوازل



والمستجدات؛ فإذا كانت مبادئ التشريع الإسلامي تعتمد على خاصية الثبات إلا أن وسائلها تعتمد على خاصية التغير التي تضمن تكيف أساليب وأنماط تغير المجتمعات وفق النظر الشرعي الصحيح.

وإن الحديث عن خصائص التشريع الإسلامي ودورها في مساهمة أنماط التغيرات الحياتية، يجزنا لتركيز البحث حول أهم هذه الخصائص التي تعين الفقيه على استنباط الأحكام الشرعية للنوازل والمستجدات التي تشهد الحياة في ظل تغير طبيعة الحياة وتسارعها الدائم.

وإذا ما أخذنا كنموذج لذلك القضايا الطبية التي تشهد تغييرا متسارعا في ظل التقدم التكنولوجي للوسائل والإمكانات، كيف يمكن للفقيه أن يتعامل معها في ظل هذا التغير، هل يضطر للتعامل مع كل جزئية على حدة أم أنه سيحدد لنفسه إطارا عاما يتحرك على ضوئه في التعامل مع كل جديد، تحكمه مقاصد الشريعة العامة ومبادئها الكلية.

هذا ما تحاول هذه الورقة مناقشته، من خلال أخذ نماذج للدراسة، وتطبيق ضوابط الاجتهاد الفقهي على ما يعرف بالفقه الطبي، والذي يتمثل في الإجهاض العلاجي، والقتل الرحيم، ومريض الإيدز، والبصمة الوراثية، والاستنساخ، وغيرها من المسائل الطبية، والتي سنختار منها موضوع التلقيح الاصطناعي كنموذج للبحث في الفقه الطبي.

الثابت والمتغير في الشريعة الإسلامية:

الشريعة الإسلامية تجمع بين الثبات والتطور أو الثبات والمرونة أو الثبات والتغير، بالنسبة لكتابات ثابتة، بالنسبة لمقاصدها أن الشريعة تهدف إلى تحقيق مقاصد معينة مثل



المحافظة على الدين، المحافظة على النفس، المحافظة على النسل، المحافظة على العقل، المحافظة على المال، هي الكليات الخمس، هذه مقاصد لا تختلف ولا تتغير بتغير الزمان والمكان، والقواعد الكلية التي تعنى بضبط أحكام الشريعة والاستنباط منها مثلاً الأمور بمقاصدها، المشقة تجلب التيسير، لا ضرر ولا ضرار، الضرورات تبيح المحظورات، العادة محكمة، وغيرها من القواعد الكثيرة، هذه أيضاً ثابتة لأنها مبنية على استقراء أحكام كثيرة.

هناك أيضاً أحكام قطعية الثبوت قطعية الدلالة وهذه لا مجال للاجتهاد فيها لا يدخلها التطور ولا التغير ولا التجديد، التي تمثل الثوابت، وهي الأحكام الشرعية الثابتة التي لا تختلف باختلاف الزمان ولا المكان ولا بتغير العصر ولا تغير البيئة هي في القرن الأول مثل القرن الخامس عشر مثل القرن العشرين هذه أحكام ثابتة، وهناك فروع كثيرة اختلفت فيها المذاهب وهي أكثر أحكام الشريعة؛ فمعظم أحكام الشريعة فرعيات اختلفت فيها الأفهام وتنوعت في الاستنباط، هذا الاختلاف من رحمة الله بالأمة لأنه يعطيها فرصة للاختيار فقد يصلح رأي لزمان ولا يصلح لآخر ويصلح لبلد ولا يصلح لآخر ويصلح في حال ولا يصلح في أخرى⁽¹⁾.

إن مصطلح الثبات في تناول الشرعي له عموم وخصوص، فمن جهة العموم يطلق ليقصد به كليات الشريعة الثابتة ككل متكامل إلى قيام الساعة بنص القرآن، وأما من جهة الخصوص فهو يعني أن التطبيقات الشرعية ثابتة من وجه، ومتغيرة من أوجه عدة⁽²⁾، في مجال تنزيل أحكام الشرع على واقع المكلفين.

علاقة الثابت والمتغير بالخصائص الكبرى للشريعة:

تضافرت النصوص القرآنية والحديثية على التأكيد أن شريعة الإسلام جاءت فأكملت الدين الذي دعا إليه الأنبياء جميعاً من أولهم إلى خاتمهم محمد صلى الله عليهم



وسلم أجمعين، وأنها الرسالة الخاتمة التي أتمت النعمة وارتضاها الله للناس، ولن يقبل غيرها دينا، وهي الرحمة للناس كافة، لا يحدها زمان ولا مكان، وهذا ما يدعو إلى البحث عن الخصائص الكبرى والأساسية التي ميزت هذه الشريعة فجعلتها خاتمة ونهائية وصالحة لكل زمان ومكان.

أ- الشمول:

ونرى أن هناك الكثير من الخصائص إلا أن أهمها - فيما أرى - مما يتعلق بموضوع الاجتهاد، الخصائص التي تؤكد شمول الشريعة وهي: الخلود والعالمية والاستيعاب.

ويتمثل هذا الشمول في الهيمنة على الحدود الزمانية والمكانية والإنسانية، ويكون الخلود بامتداد صلاحها حتى ينتهي أصل التكليف، والعالمية لعموم الخطاب لكل الناس مهما اختلفت أعراقهم ولغاتهم ومواقعهم وأوطانهم، والاستيعاب لكل ما يصدر من المكلف في حياته الدنيا على مختلف دوائر وجوده كفرد أو جماعة.

ب- الخلود:

إن الإسلام رسالة للزمن كله، رسالة لكل الأزمنة والعهود، رسالة ليست موقوتة بعصر معين أو زمن محدد، فهو رسالة المستقبل المديد والماضي البعيد، رسالة كل نبي أرسل وكل كتاب أنزل.

وسيبقى الإسلام خالدا ما تفاعلت أحكامه وتعاليمه مع واقع المجتمعات في كل الأزمنة ليلائم ويوائم النوازل، لهذا جاءت صياغته معجزة لتحفظ ديمومة حاكميته.

ومما يجعل الشريعة خالدة؛ أنها جاءت فيما يخص الثوابت بالتفصيل؛ مثل ما يتعلق بالتصور الكلي عن الله ﷻ وعن الكون والحياة والإنسان، وفصلت القيم الأساسية التي لا تتغير لارتباطها بأصل الإنسان وأصل الاستخلاف، وفصلت فيما هو ثابت أيضا في



حياة الإنسان كالعبادات؛ الصلاة والزكاة والصوم والحج، والأسرة وقواعد الزواج والميراث... الخ.

بينما وضعت الشريعة أصولاً وكمالات فيما يتعلق بما يجري عليه التغير والتبدل، ومرتبطة بسعي الإنسان وعلمه وكسبه وخبرته مما يخص الجانب المصلحي الذي أوكل فيه الناس إلى اجتهداهم، من ضرورات المعاش والعمران.

فهذه الأصول الكلية تضمن استمرار اتصال الاجتهاد الإنساني بما قرره الشارع فلا يعود الاجتهاد على الأصل بالإبطال، ولا يضيق مجال الاختيار بين البدائل التي يفسحها الوحي في كلياته، فخلود الشريعة آت من التفصيل في الثوابت والتعميم في المتغيرات.

ج- العالمية:

تؤكد الآيات أن الإسلام جاء لهداية الناس أجمعين وهو رحمة للعالمين، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾⁽³⁾، وقال ﷺ: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾⁽⁴⁾.

لم يختص الإسلام بشعب دون شعب أو طبقة دون طبقة، بل هو رسالة خاطبت الإنسان من حيث هو إنسان، حيثما كان. روعي فيها ما يتطابق ومقتضيات فطرته في التكليف كي لا يجد عنتاً، أو تنكر فطرته أو مصالحه الإنسانية الحقيقية، بل ما جاءت إلا لتحقيق هذه المصالح، والحفاظ على إنسانية الإنسان، قال الله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾⁽⁵⁾، فالخطاب القرآني تجاوز نطاق الشخصية والقومية والطبقية والجغرافية..



إلى آفاق العالمية الرحبة، فالعالمية بينت أن زمن الرسائل والشرائع المحدودة والمرحلية قد انتهى، وجاء الإسلام لينظم شؤون الإنسان بغض النظر عن وضعه الاجتماعي والسياسي السابق ويمهد الطريق أمام الناس لحياة أساسها الاستقامة وصالح الأعمال.

د- الاستيعاب:

وهي الخاصية التي تؤهل هذه الشريعة للهيمنة، ذلك أن القرآن جاء مهيمنا على الرسائل السابقة كما يهيمن على الزمان الحاضر والمستقبل، فالوحي اكتمل ولا سبيل لوحي جديد، قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾⁽⁶⁾.

ويفرض استيعاب الوحي لنظام الحياة الجديدة بكل مستجداتها، استيعابا لثوابت هذا النظام ومتغيراته، بثوابت قيمه ومتغيرات العلاقات الإنسانية المقترنة بالمصالح، هذه المتغيرات التي تدخل ضمن "منطقة بذل الوسع"⁽⁷⁾، التي تحيط بمستجدات الوقائع، والمستوعبة للاحتياجات التشريعية المتروكة لاجتهاد أولي الأمر والراسخين في العلم، استنادا لقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾⁽⁸⁾، وقوله ﷺ: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾⁽⁹⁾.

فسؤال أهل الذكر واستنباط أولي الأمر سيكون فيما يجدر من الوقائع، وفي هذا يقول الشاطبي: "لا بد من حدوث وقائع لا تكون منصوفا على حكمها ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد؛ وعند ذلك فإما أن يترك الناس فيها على أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو أيضا إتباع للهوى وذلك كله فساد فإذا لا بد من الاجتهاد في كل زمان، لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان"⁽¹⁰⁾.

لذا أصلت الشريعة الأحكام في قواعد عامة، ومبادئ أساسية، وتركت للمجتهدين من علماء الدين مهمة الاستنباط من تلك القواعد لتندرج تحتها كافة القضايا والأمور التي تتغير بتغير الأزمان والعادات والأعراف والبيئات⁽¹¹⁾.

وللشافعي - عليه الرحمة والرضوان - مقولة اشتهر بها تلخص ما قلناه، يقول: "كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم بإتباعه وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد"⁽¹²⁾.

ضوابط الاجتهاد في ضوء الثابت والمتغير:

أولاً - جلب المصالح ودرء المفسد.

الشريعة الإسلامية كلها مصالح، إما بدرئها للمفسد أو بجلبها للمصالح؛ ولأن غاية درء المفسد هي جلب المصالح، فالشريعة بذلك تدور حول جلب المصالح عموماً في العاجل والآجل. قال الرازي: "أنه تعالى ما شرع الأحكام إلا لمصلحة العباد"⁽¹³⁾، وقال الشاطبي: "فالأحكام الشرعية إنما شرعت لجلب المصالح ودرء المفسد وهي مسبباتها"⁽¹⁴⁾، أي أنه أينما وجدت المصلحة فثمة شرع الله، وأن الشريعة مقاصد الأحكام وسائلها. وقد قال علال الفاسي: "الشريعة أحكام تنطوي على مقاصد ومقاصد تنطوي على أحكام"⁽¹⁵⁾.

وهنا يظهر عمل المجتهد خصوصاً الحاكم والقاضي والمكلف نفسه عموماً في تتبع المصالح المبنوثة في الشريعة لإيقاع أفعال المكلفين عليها، طاعة لأوامر ونواهي الشارع



الحكيم، وتحقيقاً لمهمة الاستخلاف، وهو الظاهر الصريح في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾⁽¹⁶⁾.

وهذه الآية هي التي حدث بالإمام العز بن عبد السلام أن يؤسس بناء فكره المقاصدي على ما تضمنته، فقال: "فلا يبقى دق العدل وجله شيء إلا اندرج في قوله "إن الله يأمر بالعدل" ولا يبقى من دق الإحسان وجله شيء إلا اندرج في الإحسان. والعدل هو التسوية والإنصاف، والإحسان إما جلب مصلحة أو درء مفسدة، فهي - الآية - أجمع آية تحت على المصالح كلها والزجر عن المفاصد بأسرها"⁽¹⁷⁾.

فلو كان التشريع الرباني غير معني بمصالح، لما أمكن إيقاع الأحكام الشرعية على أفعال المكلفين وواقعهم، ولا ارتفعت عن التشريع أهم خاصياته وهي معقوليته، وبالتالي استحالة تنزيل الشريعة، وهذا محال نقلاً وعقلاً.

فهذا الترابط الحتمي بين الأحكام والمقاصد هو الذي يؤكد هذه المعقولية لأزمة وأمكنة غير محددة أو مقيدة بفرد دون فرد أو زمان غير زمان.

يقول الشاطبي: "فالأعمال الدنيوية - إذا تأملتها - مقدمات لنتائج المصالح، فإنها أسباب لمسيبات هي مقصودة للشارع، والمسيبات هي مآلات الأسباب، والشارع قاصد للمسيبات في الأسباب، وإذا ثبت ذلك لم يكن للمجتهد بدٌّ من اعتبار المسبب وهو مآل السبب"⁽¹⁸⁾، لأن المتبع لمقاصد الشرع في جلب المصالح ودرء المفاصد "حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأن هذه المصلحة لا يجوز إهمالها، وأن هذه المفسدة لا يجوز



قربانها وإن لم يكن فيها إجماع ولا نص ولا قياس خاص، فإن نفس الشرع يوجب ذلك⁽¹⁹⁾.

فتبيان المصالح المجتلبة والمفاسد المستدفة، وتحقيقها على واقع المكلفين هو ما أمر به الشارع الحكيم، وهو الكفيل بالوصول إلى مقصوده عز وجل؛ ووجوب تبيانه من مهمة الفقهاء والمجتهدين ونظرهم الدقيق في الأحكام الشرعية المغاية بالمصالح.

ولقد ابتدأت مهمتهم مع بداية التفاعل مع الوحي الرباني بدءاً من صحابة رسول الله ﷺ إلى فقهاءنا الذين ورثوا علم النبوة وحملوه جيلاً بعد جيل، حين تمكنوا عملاً بهذا المسلك من استنباط قواعد تشريعية اختصت بالبحث في المصالح ومتعلقاتها.

وما القول والعمل بالمصلحة المرسله، وسد الذرائع، والاستحسان، إلا تحقيقاً لهذا المسلك، والتي في مجموعها ليست إلا عملاً بالمصلحة ودفعاً للمفسدة، وهي الباب العملي التطبيقي للأحكام الشرعية.

فالنظر المصلحي الذي صرح به الإمام ابن رشد مراراً⁽²⁰⁾ هو فهم دقيق لمراد المولى عز وجل من بث المصالح في التشريع، كما أن هذا النظر المصلحي يعتبر توضيحاً للمنهج الغائي التشريعي الذي يستطيع بهذا النظر التفاعل مع مستجدات أي عصر من الأعصار، وهو الذي حواه تعريفه للاستحسان بأنه: "في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل"⁽²¹⁾.

ثانياً- النظر في كليات الشريعة واعتبار الأدلة الجزئية:

القول بجلب المصالح ودرء المفاسد مطلقاً هو بحث في حقيقة الأحكام الشرعية، واستكشاف مراد الشارع الحكيم من النصوص.



أما عند إيقاع هذه الأحكام على أفعال المكلفين وواقعهم، وحتى لا يكون التنزيل آلياً، فإن النظر ينصرف إلى غير هذا.

فإذا كان بناء الشريعة قائماً على جلب المصالح ودرء المفاسد عن المكلفين، وكان هذا البناء قائماً على الكليات العامة المتضمنة في كل آي القرآن الكريم وسنة النبي ﷺ منصوص عليها صراحة مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾⁽²²⁾، وقوله ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار"⁽²³⁾. أو معنوية مستقراة من مجموع تعاليل الأحكام الخاصة يتضمن كل منها معنى الأصل العام، مثل نظرية الضرورة والاضطرار، ونظرية التعسف في استعمال الحق.

والأدلة الخاصة المبينة في تعاليل الأحكام في النصوص وعن طريق الإجماع والقياس.

فإن النظر فيهما معتبر شرعاً لثلا يحدث تعارض بين كليات الشريعة وأفرادها الجزئية، وهذا هو جملة الفقه وحقيقته عند تعارض مصلحتين أو توارد مصلحتين أو مفسدتين على أمر واحد، وإليه ينتهي نظر المجتهدين.

يقول الشاطبي مفصلاً: "ثبت في الشريعة أنها تشتمل على مصلحة جزئية في كل مسألة، وعلى مصلحة كلية في الجملة، فأما الجزئية فما يعرب عنها دليل كل حكم وحكمته. وأما الكلية فهي أن يكون المكلف داخلاً تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع تصرفاته اعتقاداً وقولاً وعملاً"⁽²⁴⁾.

وفي موضع آخر يبين أهمية اعتبار الدليلين معا قائلا: "فالحاصل أنه لا بد من اعتبار خصوص الجزئيات مع اعتبار كلياتها، وبالعكس. وهو منتهى نظر المجتهدين بإطلاق، وإليه ينتهي طَلَقُهُم في مرامي الاجتهاد .. ففي هذا جملة الفقه. وحقيقته نظر مطلق في مقاصد الشارع، وأن تُتَّبَعَ نصوصه مطلقة ومقيدة أمر واجب، فبذلك يصح تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة، ويحصل منها صور صحيحة الاعتبار"⁽²⁵⁾.

فلا غنى للمجتهد من اعتبار تعاليل الأحكام الخاصة مقابل نظر مطلق في مقاصد الشارع، فالحكم لا يعرف إلا بدليله الخاص به، وقد جعل الشارع لكل مقصد حكم، ولكل حكم دليل، فتختلف الأحكام باختلاف مصالحها.

وقد فصلت في النصوص مقاصد وتعاليل الأفراد الجزئية وبينت الأحكام والكليات العامة "المشتملة على حكم ومصالح صالحة لأن تنفرع منها أحكام مختلفة الصور متحدة المقاصد"⁽²⁵⁾، عملا بالقياس والأدلة الاجتهادية الأخرى.

وبيين لنا الإمام ابن عاشور مثالا واضحا لهذا، فيقول: "وكان المقصد من لفظة الإعجاز نجده قد اشتمل على أنواع من أساليب التشريع - في إنزاله القرآن في أحوال مختلفة الصور - ففيه التشريع العام الكلي، وفيه التشريعات الجزئية النازلة في صورة أحكام لنوازل حلت وهي أيضا بمنزلة الأمثلة والنظائر لفهم الكليات"⁽²⁶⁾.

كما تبرز فائدة اعتبار الجزئيات في الارتقاء إلى الأفق المنطقي للتشريع، وهو ما تنبه له الشاطبي عندما يذكر في مقدمة باب الأدلة أن "الجزئي لم يوضع جزئيا إلا لكون الكلي فيه على التمام وبه قوامه .. والكلي لا يعتبر بإطلاقه دون اعتبار الجزئي، وهذا كله يؤكد لك أن المطلوب المحافظة على قصد الشارع"⁽²⁷⁾، خلافا لسائر الأصوليين من



أمثال العز بن عبد السلام عندما فصل في ضرب الأمثلة والمسائل الفقهية في تعاليل الأدلة الخاصة والأفراد الجزئية، خاصة في بيان مصالح المعاملات والتصرفات⁽²⁸⁾ وفصل اختلاف أحكام التصرفات لاختلاف مصالحها⁽²⁹⁾.

غير أن في كلامه إشارات وتلميحات للمقاصد العامة وإن لم يذكرها أو لم يسعه المقام لذكرها؛ لأن مقامه مقام إفتاء على اعتبار الوظيفة الذي كان فيه - قاضي القضاة - فيقول مثلاً في كتابه قواعد الأحكام: "إخراج المنافع إلى غير مالك؛ كالوقف على بناء القناطر والمساجد ومصلحهما، وإنما خولفت القواعد لأن المقصود منه المنافع والغلات وهي باقية إلى يوم الدين، فلما عظمت مصلحته خولفت بالقواعد في أمره تحصيلاً لمصلحته"⁽³⁰⁾، وهو نظر عميق في اعتبار الأدلة الجزئية في مقابل الكلي العام، وذلك بالنظر إلى مصلحتي الأمرين وعظمها في أحدهما دون الآخر.

لكن اهتمامه كان منصبا على ما بدا على التفريعات الفقهية كما هو موضح في مقدمة كتابه تحت عنوان؛ "فصل في بيان مقاصد هذا الكتاب": "الغرض بوضع هذا الكتاب بيان مصالح الطاعات والمعاملات وسائر التصرفات لسعي العباد في تحصيلها وبيان مقاصد المخالفات ليسعى العباد في درئها"⁽³¹⁾.

وتتوضح أهمية التكامل التأصيلي والتطبيقي للإمامين الشاطبي والعز؛ فالأول استفاد وبصورة واضحة في التأصيل لمقاصد الشريعة - خاصة في مسائل المصالح والمفاسد - من الأمثلة المفصلة عند العز، عند بيانه لمقاصدها ووجه المصالح فيها وبيان رتبها الثلاث: الضرورات والحاجات والتتمات⁽³²⁾.

فالمجتهد بنظره في الكليات العامة للشريعة وتبعه لتعاليل الأدلة الخاصة تتوضح له أحكام الوقائع المستجدات في واقع المكلفين "ليصبح تنزيل المسائل على مقتضى قواعد الشريعة، ويحصل منها صور صحيحة في الاعتبار"⁽³³⁾.

ثالثاً: دفع التعارض بين المصالح العامة والخاصة:

إن المجتهد عند نظره في أحكام المسائل والنوازل فإنه يتبع قواعد أصولية معلومة؛ ولكنه في إنزاله الحكم وإيقاعه على واقع المكلفين فإنه ناظر في المآل، لئلا يقع الحكم بخلاف مقصوده المتوخى منه بأن لا يحدث ضرراً للمكلف نفسه أو لجماعته.

وإن جلب المصلحة ودرء المفسدة غاية التشريع، إن لم يكن الإضرار واقعاً على العامة دون الخاصة أو العكس، "وذلك يقضي بتقديم مصلحة العموم على مصلحة الخصوص، لكن بحيث لا يلحق بالخصوص مضرّة"⁽³⁴⁾.

والقواعد متعددة في أن الضرر الخاص يتحمل في سبيل دفع الضرر العام، وأن المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة؛ "فالشريعة تسعى إلى تحقيق المقاصد في عموم طبقات الأمة بدون حرج ولا مشقة، فتجمع بين مناحي مقاصدها في التكاليف والقوانين مهما تيسر الجمع"⁽³⁵⁾، وإذا لم يتيسر ذلك فدفع الضرر على العامة أجدى؛ "وإن على الفرد أن يضحي بمصالحه في سبيل النفع العائد على المجموع"⁽³⁶⁾.

"فالمصالح العام هو الأصل في الاعتبار عند التعارض الطارئ وهو الإطار الذي ينبغي أن تدور في فلكه المصالح الفردية في تحقيق التوازن بين المصالح المتعارضة"⁽³⁷⁾.



"فالكل مقدم لأن الجزئي يقتضي مصلحة جزئية، والكلي يقتضي مصلحة كلية، ولا ينخرم نظام في العالم بانخراص المصلحة الجزئية"⁽³⁸⁾.

وهذا ليس من قبيل الحجر على الحرية الفردية و الصالح الخاص بل هو من عميق النظر؛ فإنسانيته قائمة على ارتباطه بالجماعة التي تقوم على رعاية وخدمة مصالحه، فهو ليس إنساناً منعزلاً عن أفراد جماعته.

كما أن الجماعة عند تحقيقها لمصالحها فإنها لا تخل بمصلحة الفرد، أو توقع عليه مفسدة متعمدة، كذا لا تخل بأصل مصالحها أي أنها تعمل ضمن حدود القيام بمصالحها وعدم الإخلال بمصلحة الفرد.

وأيضاً فإنه لا يمكن تجاهل حقيقة واقعة وهي أن تحقيق الصالح العام ينبي عليه إمكانية ويسر تحقيق صالح الأفراد في حدود حرياتهم المشروعة لهم ضمن هذا الكيان.

والضابط في ذلك تحقيق التوازن بين المصلحة والمفسدة، أو هو من قبيل تحقيق المبدأ العام في الشريعة الإسلامية الذي يقوم على أساس درء مفسد الجماعة مقدم على جلب مصالح الفرد.

فالخري بالمجتهد وهو الخريص على فهم مراد الشارع الحكيم في إيقاع أحكامه على عباده، بالنظر في مآلات الأحكام ليتحقق من بلوغ المرام، وحرى به أن لا يفضي اجتهاده إلى مفسدة تزل بالجماعة أو الأفراد أو بأحدهما في مقابل مصلحة الآخر. وهو الخريص على دفع التعارض الطارئ لأن أصل المصالح تحقيق النفع للعباد بعمومهم وخصوصهم.



إن هذا المسلك ليتوضح جليا في فقه السياسة الشرعية، وهو عريق في الأخذ به عند أئمتنا الأجلاء من ولاة الأمور.

رابعا - اعتبار العرف والواقع:

وهذا راجع إلى اعتبار العرف أحد المصادر التبعية للتشريع الإسلامي، في إبرازه ملاسبات المسائل الواقعة وما يحيط بها، وما يحاط بها من أقوال وأفعال لمجتمع ما.

وهو سبب في نشأة الحكم، وقد تحدثت كتب الأصوليين وأطنبت في القول بالعرف كأحد الأدلة، مساويا في ذلك للمصالح المرسلّة والاستحسان وغيرهما، مستندين في ذلك إلى آيات وأحاديث صحيحة في هذا المقام.

وقد قُسم العرف إلى ما هو عام وخاص، وإلى ثابت ومتغير. غير أننا نعتبر أن هذا العرف لن تجدي الدراسة فيه منفردا، بل لا بد من دراسته وهو مشدود إلى الواقع، فما العرف إلا جزء من واقع الناس، وكل واقع عرف وكل عرف واقع، فهو متضمن فيه.

والواقع المقصود به هنا في هذا المقام كما عرفه الأستاذ النجار بأنه: الأفعال الإنسانية التي يراد تنزيل الأحكام عليها وتوجيهها بحسبها⁽³⁹⁾.

أما الأستاذ جمال الدين عطية فيعرفه بأنه واقع الفرد وواقع الجماعة، وله في ذلك صورتان؛ صورة في الواقع الثابت، وصورة في الواقع المتغير.

فالواقع الثابت: هو سنن الله في الآفاق والأنفس والتي نص القرآن الكريم على أنها لا تتغير ولا تبدل.. فالتشريع مبني على مراعاة الواقع، فهنا يكون الواقع الذي رعاه التشريع هو الواقع الثابت الذي لا يتغير.



أما الواقع المتغير فهناك كذلك مستويان له: مستوى الواقع العام؛ وهو أعراف وظروفهم التي تتغير من مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان.

وهناك الواقع الخاص بمجالات فردية محددة، وهنا تأتي مراعاة هذا الواقع في صورة الفتوى أو في صورة حكم القضاء⁽⁴⁰⁾.

وهو الذي كان يراعيه الأئمة المجتهدون لأنهم يضعون قواعد عامة لبيئة معينة ولعصر معين "العرف مثال له".

ففقهاء الواقع هو حلقة الوصل بين فقه الحكم وفقه التنزيل؛ لأنه لن يتحقق تنزيل الحكم دون العلم بواقع المسألة والظروف والملابسات المحيطة بها حتى وإن بدا للمجتهد أن المقصد متحقق لا محالة، وفي هذا يقول الأستاذ النجار مؤكداً أنه "كما أن الجهل بمقاصد الشريعة يفضي إلى فوات مصلحة الإنسان في تنزيل الأحكام فإن الجهل بالواقع الإنساني يفضي إلى نفس النتيجة"⁽⁴¹⁾.

كما أن المقاصد والمصالح غير متحقق من حصولها دون النظر في الواقع وعوائد المكلفين، وخاصة مصالح الدنيا كما يذهب إلى ذلك الإمام العز بن عبد السلام بقوله: "وأما مصالح الدنيا وأسبابها ومفاسدها فمعروفة بالضرورات والتجربات والعادات والظنون المعتربات"⁽⁴²⁾.

فالواقع له دور بارز في إبراز الأحكام الشرعية غير المنصوصة، وفي تحديد علة الحكم تبعاً لاختلاف نتائج التطبيق والتنزيل.

وهكذا تتضح كل مرة خاصية الواقعية المتميز بها التشريع الإسلامي، فهي الكفيلة بخلود الرسالة على مر العصور والأزمان.

ولهذا قالوا في شروط الاجتهاد أنه لا بد فيه من معرفة عادات الناس، فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله أو لحدوث ضرورة بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه للزم منه مشقة وضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير، على أن المفتي ليس له الجمود على المنقول في كتب ظاهر الرواية من غير مراعاة الزمان وأهله وإلا يُضَيِّعُ حقوقاً كثيرة ويكون ضرره أعظم من نفعه⁽⁴³⁾.

أمثلة تطبيقية من الفقه الطبي - التلقيح الاصطناعي نموذجاً:-

أحاول هنا أن أناقش أهم المسائل الطبية المتعلقة بموضوع إيجاد النسل، هذه التجارب العلمية التي يقوم بها أطباء متخصصون بغية الوصول إلى إيجاد حلول لمشكلة العقم عند الإنسان، حيث ابتكر العلماء طريقة الإنجاب غير الطبيعي خارج نطاق الاتصال الجنسي المعروف والذي ينتج النسل عادة، فالتلقيح الاصطناعي مثلاً أصبح إحدى الوسائل التي يمكن من خلالها استيلاد أطفال، سواء في رحم الأم نفسها أو خارجه؛ إضافة إلى ظهور الاستنساخ الذي ينتج النسل في غياب العنصر الذكري. كما لا يخفى ما لزوع الأعضاء التناسلية من فائدة في التلقيح، ومن ثم الإنجاب طبيعياً، فإن الحقيقة التي لا يجب أن تغيب عن الأذهان أن الباحثين في هذا المجال كان مقصدهم من ذلك البحث العلمي ذاته مساعدة غير القادرين على الإنجاب؛ ومثلهم من الباحثين في المقابل، توسعوا في مجال وسائل منع الحمل، وفي نطاق استعمال التعقيم الجراحي والإجهاض، وبين أولئك وهؤلاء تنافس كبير، لا يحدد ضوابطه وحدوده إلا الفقيه الذي يعمل نظره في هذه المسائل مستعملاً ضوابط الاجتهاد الفقهي الطبي، ومستعيناً برأي



الخبر الطبي؛ فإنه لا يمكننا بحال دراسة هذه القضايا بمعزل عن فهم الظروف التي تحيط بها، فالأحكام جزء من فهم الواقعة، وكما يقول علماء الأصول فإن "الحكم على الشيء فرع عن تصوره"؛ ومن ثم إضفاء الشرعية عليها أو إبطالها؛ فالذي يهمنا في البحث هو الانطلاق من التصور الإسلامي بمبادئه وقيمه.

فليست القضية مجرد إنجازات علمية، وإيجاد حلول لحالات عقم محدودة، ولكنها في الإسلام قضية إيجاد الانسجام والتناسق بين متطلبات البحث العلمي، وبين المبادئ والقيم الثابتة التي يقوم عليها التشريع الإسلامي.

مبادئ وقواعد الشريعة العامة في هذا المجال:

- من مقاصد الشريعة "حفظ النسل"، الذي لأجله شرع الله النكاح، وحرّم السفاح، وأقر الولد ثمرة الزواج الصحيح⁽⁴⁴⁾.

- النكاح هو الوسيلة التي توجد النسل، والأسرة هي التي تحفظ النسل وتتعهد بالتربية.

- من مقاصد الشارع كذلك قوله تعالى: ﴿يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنَاثًا وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾⁽⁴⁵⁾ فقد شاءت إرادة العلي القدير أن يكون البعض عقيماً. فهل محاولة علاج العقم مخالفة لإرادة الشارع ومقاصده؟

- حفظ النسل هو أحد مقاصد الشريعة الخمس، وطرق الإنجاب الاصطناعي وسائل حفظ هذه الوسيلة؛ لكن هل كل هذه الوسائل تؤدي إلى المقصد الذي نريد تحقيقه؟

التلقيح الاصطناعي؛ ماهيته وطرقه:

أولاً: ماهية التلقيح الاصطناعي:

التلقيح الاصطناعي هو التلقيح داخل وخارج الرحم، بغير الطريق الطبيعي؛ حيث أريد بتعبير التلقيح الاصطناعي "كل طريقة أو صورة يتم فيها التلقيح والإنجاب بغير الاتصال الجنسي الطبيعي بين الرجل والمرأة، أي بغير عملية الجماع"⁽⁴⁶⁾.

والإنجاب قد يقع داخله أو خارجه حسب أنواع التلقيح فمنه الداخلي، ومنه الخارجي، ولجمل النوعين سبع صور بحثها الفقهاء في المجامع الفقهية، وفي الأبحاث الفردية، بعد أن ثبتت صلاحيتها لإنجاب نسل منها؛ حيث بينوا الصور الجائزة منها، والصورة المحرمة تحريماً أبدياً، والصورة المختلف فيها. وهي ما سيتم تفصيلها.

ثانياً: طرق التلقيح الاصطناعي الداخلي:

- الأسلوب الأول: ويتمثل في حقن النطفة الذكرية من رجل متزوج في مهبل أو رحم زوجته، لتلتقي بالبويضة، فتتلقح، ويلجأ لهذه الطريقة عندما يعجز الزوج عن إيصال مائه للزوجة.

- الأسلوب الثاني: أما الأسلوب الثاني فهو أن تؤخذ النطفة من رجل غريب وتحقن في الموقع المناسب لزوجة رجل آخر، لتلقح البويضة، ويلجأ لهذه الطريقة عندما يكون الزوج عقيماً لا ماء له.

ثالثاً: طرق التلقيح الاصطناعي الخارجي:

- الأسلوب الثالث: تؤخذ فيه نطفة من زوج وبويضة من مبيض الزوجة، وتلقحها في وعاء الاختبار، وبعد أن تأخذ اللقيحة بالانقسام والتكاثر، تنقل في الوقت المناسب إلى



رحم الزوجة، لتنمو طبيعياً مدة الحمل، وهذا هو "طفل الأنبوب"؛ حيث يلجأ إلى هذا الأسلوب عندما تكون الزوجة عقيماً بسبب انسداد قناة فالوب التي تصل بين المبيض والرحم.

- الأسلوب الرابع: وفيه يتم تلقيح بويضة امرأة غير متزوجة بنطفة رجل أجنبي عنها في وعاء اختبار؛ لتزرع في رحم زوجة الرجل، حيث يلجأ لهذه الطريقة عندما يكون مبيض الزوجة معطلاً غير قادر على إنتاج البويضات.

- الأسلوب الخامس: يتم فيه تلقيح نطفة رجل، وبويضة امرأة "أجنيان عن بعضهما"، لا تربطهما صلة زواج، ثم تزرع اللقحة في رحم امرأة متزوجة، بغية حصولها على ولد؛ ويتم اللجوء إلى هذه الطريقة لأن المرأة وزوجها عقيمان.

- الأسلوب السادس: يتم فيه إجراء تلقيح خارجي بين بذرتي زوجين، ثم تزرع اللقحة في رحم امرأة تتطوع بحملها. ويلجأ لهذه الطريقة عندما يكون رحم المرأة مريضاً؛ لكن مبيضها سليم.

- الأسلوب السابع: وهو الأسلوب السادس نفسه، غير أن المتطوعة بالحمل تكون زوجة ثانية للزوج. وهذا الأسلوب من اقتراح الدكتور مصطفى الزرقا⁽⁴⁷⁾ عليه رحمة الله.

وهذه الأساليب هي آخر ما توصل إليه البحث العلمي في معالجة العقم⁽⁴⁸⁾، حيث كافح الأطباء العقم الذي سببه انسداد قناة "فالوب" باللجوء إلى طريقة "طفل الأنبوب"، ثم جاءت فكرة أخرى نتيجة للأولى، وهي وضع البويضة الملقحة في رحم امرأة متبرعة بدل الأنبوب، حيث المناخ أفضل، والشروط متوفرة، والولادة تكون أسير.



كما جاء في قرارات مجلس مجمع الفقه الإسلامي بمكة المكرمة (23- 30 ربيع الآخر-1400هـ) الدورة الثالثة، القرار الخامس "حول التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب":

- إن حاجة المرأة المتزوجة التي لا تحمل وحاجة زوجها إلى الولد تعتبر غرضاً مشروعاً يبيح معالجتها بالطريقة المباحة من طرق التلقيح الصناعي.

- إن الأسلوب الأول هو أسلوب جائز شرعاً بالشروط العامة⁽⁴⁹⁾، وذلك بعد أن تثبت حاجة المرأة إلى هذه العملية لأجل الحمل.

- إن الأسلوب الثالث هو أسلوب مقبول مبدئياً في ذاته بالنظر الشرعي لكنه غير سليم تماماً من موجبات الشك فيما يستلزمه ويحيط به من ملابسات. فينبغي أن لا يلجأ إليه إلا في حالات الضرورة القصوى...⁽⁵⁰⁾، وكذا الأمر بالنسبة للأسلوب السابع.

- وأما الأساليب الأخرى من أساليب التلقيح الصناعي في الطريقتين الداخلي والخارجي مما سبق بيانه فجميعها محرمة في الشرع الإسلامي؛ فإن منها ما يدخل في معنى نكاح الاستبضاع، كما في الأسلوبين الرابع والسادس، ومنها ما هو شبيه بالتبني، كما في الأسلوبين الثاني والخامس؛ لأن البذرتين الذكورية والأنثوية فيها ليستا من زوجين، أو لأن المتطوعة بالحمل أجنبية عن الزوجين مصدر البذرتين. وهكذا أقر مجمع الفقه الإسلامي إباحة ثلاثة أساليب من الناحية العملية؛ مع تأكيده على الاحتياط لئلا تختلط الأنساب.



ولقد تعددت مؤتمرات مجمع الفقه الإسلامي لمناقشة مسائل التلقيح الاصطناعي،
(بين 1400هـ / 1407هـ)، غير أنه في كل مرة لا توضح ماهية "الضرورة القصوى"
فالضرورة تقدر بقدرها!

وهل تعتبر الضرورة القصوى في مقابل التكاليف الباهضة لإنجاب طفل واحد
بهذه الطرق؟ فكما ثبت أبحاث الأطباء في هذا الشأن، فإن تكاليف استيلاد طفل واحد
بطرق التلقيح الاصطناعي، رغم بساطتها، تصل إلى آلاف الدولارات، ونسب النجاح
متردة بين 10% إلى 15%⁽⁵¹⁾. لصعوبات تسير التجربة، ناهيك عما يمر به الزوجان
خلال فترة التجارب من حالة نفسية صعبة تصل في النهاية إلى توقيف هذه التجربة،
والرضا بقضاء الله وقدره لقوله تعالى «وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا».

فهذا الدكتور (Di Gregoruo) -مدير المركز الجراحي المختص بطريقة (IC
SI)⁽⁵²⁾ لمساعدة الزوجين اللذين عجزا عن الإنجاب بسبب ضعف المكونات المنوية
للرجل، في مدينة Torino بإيطاليا- يقول واصفا ما يصاحب هذه العملية: "من الناحية
الطبية لا تنتج عنها أدنى مشكلة... لكن الأكثر تعقيدا هو الحالة النفسية التي تواكب
المرأة طيلة فترة الإعداد والتي تدوم أسبوعين نراقب خلالها يوميا دم المرأة ونفحصه...
وتزداد هذه الحالة تعقدا لأننا نحشر أنفسنا في خفايا المياه السرية للأشخاص..."⁽⁵³⁾.

نتائج التلقيح الاصطناعي:

يصاحب الإجراء العملي لتجارب التلقيح الاصطناعي مجموعة من التبعات
الغامضة حينا، والسيئة حينا آخر، حيث ينتج عن كل تجربة ما يأتي:



أولاً: غموض في مصير البويضات الملقحة الفائضة (الأجنة):

في حال إجراء تجارب أطفال الأنابيب (الأسلوب الثالث)، فإن الطبيب يلجأ إلى إعطاء المرأة أدوية وعقارات مثل "الكلوميديد Clomide"، لتزيد من إفراز البويضات فيأخذ الطبيب عدة بويضات ويلقحها، ويزرع عددا منها في اليوم الثالث إلى الخامس في رحم المرأة. ولذا كثرت ولادة التوائم في أطفال الأنابيب، وتحسبا للفشل فإن الطبيب يحتفظ بمجموعة من البويضات الملقحة مثلجة ومجمدة فإذا فشلت المحاولة الأولى أعاد الكرة، وإذا نجحت المحاولة فما مصير الأجنة المجمدة؟⁽⁵⁴⁾

هل يتبرع بها للعقيمين؟ أم يجب التأكد من إتلافها إثر كل تجربة حال نجاح الحمل، أمام ناظري الزوجين؛ لئلا تعطى لآخرين، أو تكون حقلا للتجارب في حال رفض الزوجين لذلك؟

1- التبرع بها:

وهو الذي يحدث في الواقع الآن؛ حيث أكد أطباء مسلمون ممن اشتغلوا في مراكز غربية أن الاستفادة منها تكون لأزواج آخرين. فهذا الدكتور نجم عبد الله عبد الواحد يؤكد ذلك بقوله: "بدأت بعض الفرق العلمية الطبية وخاصة الفريق الذي كنت أعمل فيه في لندن إلى نقل البويضات الزائدة إلى نساء أخريات هن بطبيعتهن عقيمات ولا يمكن لهن الإنجاب بسبب عجز المبايض عندهن"⁽⁵⁵⁾، وحتى بداية سنة 1985م كان ما لا يقل عن ربع مليون طفل ولدوا نتيجة التلقيح الصناعي بغير ماء آبائهم⁽⁵⁶⁾. وهذا مما لا يختلف عن نكاح الاستبضاع المحرم في الإسلام.



حيث يستعملها الأطباء في إجراء التجارب عليها، لأغراض علمية من مثل معرفة التكوينات المبكرة في النطفة الأمشاج وما بعدها من مراحل جنينية أولى، وفي بحثهم حول الإمكانات المستقبلية المتوقعة لثمرات هذا الإنجاز العلمي وفوائده لتحسين النسل في الأسر ليكون النسل أصح وأقوى بنية وصفات ومميزات⁽⁵⁷⁾، كما "يستفاد بها للعلاج في نقل الأعضاء منها، فإن استخدام هذه الأجنة في زراعة الأعضاء يشكل فتحاً جديداً في عالم الطب"⁽⁵⁸⁾. فقد يستفاد بها مثلاً في حالة المواليد الذين يعانون نقصاً شديداً في المناعة، فإذا ما زرعت في أجسامهم الأنسجة المأخوذة من أجنة عمرها شهران أو ثلاثة أشهر "من حالات الإجهاض التلقائي"، فإن هذا العمل يمدّهم بفرصة للشفاء⁽⁵⁹⁾.

وفي حال السماح بذلك، سيُطرح السؤال: إلى أي وقت يسمح بهذه التجارب؟ هل إلى اليوم الرابع عشر أين تكون البداية الأولى لتكون الجهاز العصبي، بظهور الميزان العصبي Neural Groove؟ أم نرجئه إلى حدود الأربعين حيث تكون النطفة الأمشاج قد تحلقت كائناً حياً؟ حيث يؤكد أحد الأطباء أن بالإمكان رؤية قلب الجنين يخفق على جهاز السونار وهو ينبض وفيه حياة بين 40-42 يوماً من الحمل⁽⁶⁰⁾. أم يسمح بإجراء هذه التجارب لمدة أطول تنتهي ببداية نفخ الروح؟

ثانياً: بنوك الحيوانات المنوية:

انتشرت هذه البنوك بصورة واسعة في المجتمعات الغربية، بغرض مساعدة النساء اللواتي يعانين أزواجهن من فقر في الحيوانات المنوية، حيث يتبرع بعض الرجال بحيواناتهم المنوية مقابل مبالغ مالية معينة، رجاء حصول بعض السيدات على نسل منهم؛



ولأن المسألة فيها دخول طرف ثالث في عمليات التلقيح الاصطناعي فهي محرمة في الشريعة الإسلامية ؛ ولذلك فإن فكرة وجود مثل هذه البنوك لا أساس لها في المجتمعات الإسلامية.

ثالثاً: استئجار الأرحام:

هذه المسألة مثل سابقتها (بنوك المني) لا مكان لها في المجتمع المسلم، كما سنرى لاحقاً. والغرب ناقش فكرة استئجار الأرحام وبدأ لهم أنها وسيلة لإيجاد أطفال "من نوع جديد لا هم يتامى ولا هم لقطاع، وقد يعترف بهم الوالد ولا تعترف بهم الأم"⁽⁶¹⁾. فهذا الغرب نفسه يعترف أن النسل الذي وجد بهذه الطريقة مجهول الهوية.

رابعاً: إجهاض الأجنة الأثنوية:

بعد أن أمكن تلقيح البويضات خارج الرحم بماء الرجل، استطاع العلماء إلى حد ما فصل الحيوانات المنوية الذكرية عن الأثنوية في ماء الرجل، ليتسع المجال للتحكم في جنس الجنين، للذين يرغبون في ذلك. ومن نتائج هذه العملية بدأت تعود ظاهرة "الوآد الخفي" المتمثلة في قتل الأجنة الأثنوية، الأمر الذي حظي بتأييد بعض الحكومات الغربية؛ حيث صرحت وزيرة الصحة الهولندية "ألن بورست" بتأييدها رغبة الوالدين في إنجاب الأولاد واحتفاظهم على هذا الأساس بحق إسقاط الأجنة الأثنوية⁽⁶²⁾.

القواعد الضابطة للتلقيح الاصطناعي ومحاذيره على ضوء ضوابط الاجتهاد.

لما كان التلقيح الاصطناعي من الأمور المستجدة في واقعنا؛ فإننا سنحتكم إلى القواعد المقاصدية والأصولية والفقهية، في غياب نص صريح في المسألة، وهذا حال



النوازل والحوادث؛ فإن تأصيلها التشريعي يرجع في المقام الأول لمقاصد الشارع⁽⁶³⁾. على اعتبار أن التلقيح الاصطناعي وسيلة مستحدثة لإيجاد النسل، فإن الأساليب الثلاثة من التلقيح الاصطناعي التي أباحها الفقهاء تعد وسائل مرسلة لم يأت فيها نص، وتأتي إباحتها استنباطاً من النصوص التي تجيز التداوي والمعالجة عموماً، بشرط عدم مناقضة أي مقصد من مقاصد الشارع الحكيم.

القاعدة الأولى: الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة⁽⁶⁴⁾.

الزواج واجب في حق العامة، مندوب في حق الفرد الواحد على الأرجح، والنسل يأتي تبعا بعد الزواج، فمن حصل عنده نسل فهو المبتغى، ومن انعدم عنده فهذه إرادة الله تبارك وتعالى.

فالتداوي ومعالجة مشكلة العقم عند النساء أو الرجال "تستدعي تيسيراً أو تسهلاً لأجل الحصول على المقصود"⁽⁶⁵⁾ وهو الإنجاب، وهو وإن كان لا يرتفع إلى مرتبة الضروري في حق كافة الخلق، بأن لا تجبر كل النساء وكل الرجال على علاج العقم، إلا أنه في حق المرأة الواحدة أو الرجل الواحد ضرورة، فهذا نبي الله زكريا يدعو ربه أن يهبه ولداً في قوله تعالى: ﴿وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ﴾⁽⁶⁶⁾ "فالحاجة في حق الناس كافة تنزل منزلة الضرورة في حق الواحد المضطر"⁽⁶⁷⁾.

القاعدة الثانية: من الوسائل ما تكون الحاجة إليه حاجة ضرورية، ومنها ما تكون الحاجة إليه حاجة نافعة⁽⁶⁸⁾.

يعد التلقيح الاصطناعي في صورته الجائزة من الحاجات النافعة، لا الضرورية، خلافاً للزواج فهو في حق العامة ضرورة، وأصل لإيجاد النسل. أما التلقيح الاصطناعي فأمر تبعي حال العقم لا أصلي.



كما أن النسل لا ينقطع بعقم بضعة نسوة، بل يتوقف أكثر بالعنوسة المتفشية في المجتمع، ويتوقف باتساع نطاق استعمال الإجهاض، "حينما نعلم أن الإحصاءات تشير إلى أنه يقتل يوميا في بريطانيا (500) طفل من كاملي الأعضاء، بسبب الإجهاض بالمستشفيات أو العيادات الخاصة"⁽⁶⁹⁾، ويتوقف بالتعقيم الدائم الجبري الذي تقوم به حكومات بعض الدول مثل "الهند، ومصر"⁽⁷⁰⁾. كذا الأمر في الصين⁽⁷¹⁾.

فالتلقيح الاصطناعي تبعا لهذه القاعدة لا يصل إلى مرتبة الوسيلة الضرورية، بل هو وسيلة حاجية، فالعلاج في حق العقيمين حاجي نافع في تكثير سواد المسلمين، لتحقيق مباهاة الرسول ﷺ بهم الأمم. كما جاء في حديثه ﷺ: "تناكحوا تناسلوا فإني مباه بكم الأمم يوم القيامة"⁽⁷²⁾.

القاعدة الثالثة: حديث المصطفى ﷺ "الولد للفراش"⁽⁷³⁾:

والحديث يرجع معناه إلى اعتبار كل ولادة تحصل في ظل عقد الزواج بين امرأة ورجل يلحق نسب المولود بالزوج، إلا إذا لاعن فلا انتساب حينئذ، وفي حال وفاة الزوج فإن الولد ينسب للزوج المتوفى إذا ولد لأقصى مدة الحمل.

وظاهر الاستدلال على تجويز بعض صور التلقيح الاصطناعي راجع إلى هذا المعنى، كما في الأسلوبين الأول والثالث؛ أين يتم تلقيح بويضة الزوجة بماء الزوج، فالتلقيح وإن تم خارج الجسم، وبغير الطريق الطبيعي المعروف عادة؛ فإنه تم في ظل عقد الزوجية.

القواعد الضابطة لمحاذير التلقيح الاصطناعي:

في الوقت الذي نؤصل للتلقيح الاصطناعي بالقواعد الثلاث الأولى، بعدد وسيلة مرسلة مشروعة في إيجاد النسل، إلى جنب الوسيلة المباشرة والمتعينة نصا والمتمثلة في



الزواج؛ فإن دراسة هذه الوسيلة في ضوء الخصائص والضوابط العامة للوسائل يكون مهماً في التأصيل التشريعي "للتلقيح الاصطناعي"، وفي الاحتكام إليها، خوفاً من تغلب محاذيره على إيجابياته المرجوة، ومن هذه القواعد:

القاعدة الأولى: كل ما كان مكملًا ومقويًا لمقصود شرعي فهو مقصود تبعاً⁽⁷⁴⁾.

مقصود الشارع من حفظ النسل إيجاد نسل لا شك في نسبه. كما تؤكد القاعدة الثالثة في قوله ﷺ: "الولد للفراش"، حيث إنَّ "الإنجاب من الوقاع الطبيعي بين الزوجين أمر مضمون العاقبة وسليم النتيجة لصحة النسب، بخلاف التلقيح الاصطناعي، فمهما عمل له من الاحتياطات فإن الشكوك تكتنفه وتحوم حوله"⁽⁷⁵⁾، فالحقيقة؛ أن العلماء والأطباء أنفسهم يشككون في مسألة التيقن من عدم اختلاط البويضات والنطف، ومن ثم اختلاط الأنساب، "فكلنا يعلم ما يجري في معامل التحليل "دم وبول إلى آخره" من أخطاء شنيعة مهما بلغت شناعتها فإنها لا تبلغ شناعة اختلاط البويضات الملقحة"⁽⁷⁶⁾.

فهل مجرد الاحتمال يدعو لأخذ الحيطة والحذر في سلوك طريق التلقيح الاصطناعي؟ لأن حفظ النسب مقصد تبعي إلى جنب المقصد الأصلي؛ "فحفظ النسل معرض للخطر إذا ضيع حفظ النسب"⁽⁷⁷⁾، والقاعدة المقاصدية تقول "إنه ينبغي المحافظة على الحاجي وعلى التحسيني للضروري"⁽⁷⁸⁾، حتى لا يضيع الولد، ويسقط حقه في الحضانة، ولا يُتعهد به على أحسن وجه؛ فإن "الشك في انتساب النسل إلى أصله يزيل من الأصل الميل الجبلي الباعث عن الذب عنه والقيام عليه"⁽⁷⁹⁾.

القاعدة الثانية: النظر في مآلات الأفعال معتبرٌ مقصودٌ شرعاً⁽⁸⁰⁾.

تكثر محاذير التلقيح الاصطناعي في الغرب بخاصة، حيث تنتشر بنوك الحيوانات المنوية، ووكالات استئجار الأرحام، ناهيك عن المصير الغامض والمجهول للبويضات



الملقحة والفائضة، وكذلك اتجاه بعض الأزواج لترجي الأطباء أن يخصبوا لهم جنينا معين الجنس، حسب رغبتهم في الولد أو البنت؛ هذه المحاذير التي يمكن تجاوزها في مراكز التلقيح الإسلامية في وجود الوازع الديني عند العاملين، وفهم للمقاصد العامة للشريعة التي تحكم عمليات الإخصاب الخارجي كحفظ النسل بحفظ نسبه، وحفظ عرض الزوجين.

ففي وجود هذه الأخلاقيات مع الالتزام بالآداب العامة لدى كل طبيب يمكن تجاوز هذه المحاذير؛ حيث لا وجود لبنوك حيوانات منوية في إطار تحريم دخول طرف ثالث بين الزوجين، ولا وجود لوكالات استئجار الأرحام، ولا لإجهاض الأجنة غير المرغوب فيها.

غير أنه يبقى محذور واحد، هو مصير البويضات الملقحة الزائدة عن الحاجة، فعند التأكد من حمل المرأة يجب التأكد من إتلاف هذه البويضات الزائدة كما ينصح بذلك الأطباء المسلمون الذين عملوا في مراكز غربية ورأوا ما يُعمل بها . وألا يسمح للأطباء بإجراء التجارب الطبية عليها، في حال جواز إجراء التجارب على الأجنة؛ فمن باب أولى أن تجرى التجارب على بويضات مخصبة بدلا عن إجرائها على أجنة أجهضت تلقائيا وتعدت مرحلة نفخ الروح؛ أو أجهضت عمدا لأجل إجراء التجارب عليها والاستفادة منها.

وفي حال استئجار رحم الضرة أو تبرعها بالحمل بدلا عن الضرة العقيم، كما يحلو للبعض تسميتها من باب الملاطفة، في هذه المسألة رغم أنه لا تثار قضية نسب الولد، فهو منسوب للأب، لكن المشكلة في من التي تعد أمأ حقيقية، والتي تعد أمأ رضاعية. وما مآل هذه القضية في حال جوازها؟ لأن من الفقهاء من منعها وذهب للقول بجرمتها، ومن هؤلاء الدكتور هاشم جميل عبد الله⁽⁸¹⁾، والشيخ علي الطنطاوي⁽⁸²⁾ عليه



رحمة الله، والشيخ عبد العزيز ابن باز⁽⁸³⁾ رحمه الله، والشيخ رجب التميمي⁽⁸⁴⁾، والدكتور يوسف القرضاوي⁽⁸⁵⁾ على الأرجح، والأستاذ محمد عطا السيد⁽⁸⁶⁾، والشيخ الصديق الضرير⁽⁸⁷⁾.

في حين يتجه علماء آخرون⁽⁸⁸⁾ لإباحة هذه الصورة إلا أنهم وفي الوقت نفسه انقسموا إلى فريقين بسبب خلافهم في أي المرأتين تكون أما حقيقية للوليد؛ فيتجه فريق إلى القول بأن الأم الحقيقية هي التي حملت استناداً للآيات العديدة في هذا المجال من مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدَتْهُمْ﴾⁽⁸⁹⁾، وقوله تعالى: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةُ بِوَلَدِهَا﴾⁽⁹⁰⁾، وقوله تعالى: ﴿حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا﴾⁽⁹¹⁾، وقوله تعالى أيضاً: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ﴾⁽⁹²⁾، وغيرها، أخذاً بظاهر النص، وعليه فالولد ابن التي حملته وولده، ويأخذ كل أحكام الولد بالنسبة لأمه، والأم بالنسبة لولدها من حيث الميراث وأحكام المصاهرة.

وفي المقابل فإن الفريق الثاني يرجح كفة الأم صاحبة البويضة، حيث يثبت الطب أن المورثات تحتويها البويضة لا الرحم، والرحم ما هو إلا كالشدي، فحكم المرأة التي حملت كحكم الأم من الرضاع، والاتجاه إلى الأخذ بأحد هذين القولين يؤول إلى إثارة جدل دائم بين الزوجتين "صاحبة البويضة، والمتبرعة بالحمل"، هذا الجدل الذي لن ينتهي بفتوى العلماء⁽⁹³⁾، فالمسألة نفسها تثير كثيراً من المصاعب عند محاولة تطبيقها واقعاً، فقد تشيع توتراً في حياة المولود قبل أن تثار مسألة الميراث وغيرها من المسائل المفترضة. والقاعدة الأصولية تقول "درء المفاسد أولى من جلب المصالح"⁽⁹⁴⁾.



أليس من باب أولى أن الزوجة العقيم ترضى بقضاء الله وقدره؟ وتتجه واقعا لرعاية أولاد زوجها من ضررتها بدل أن تطلب منها أن تحمل بدلا عنها، وفي النهاية لا تعتبر أما حقيقية على رأي غالبية الفقهاء؛ رغم أن واقع الحال ينافي ذلك، في كون المورثات توجد في البويضة، إضافة إلى أن هذه الفتوى تناقض أصل المسألة في رغبة صاحبة البويضة أن يكون لها ابنا، أما إذا أفتى غالبية الفقهاء بعدها أما رضاعية، فسيعتبر عملها كله من البداية إلى النهاية هدر لا فائدة من ورائه سوى عدها من المحرمات من الرضاع، وهو ما لم تطلبه؛ بل طلبت ولدا!

فظاهر المسألة في الختام أنها لا توصل إلى نتيجة؛ فهي بالرغم من الإمكان العلمي وتجويز الفقهاء لها، فإنها تعارض مقدماتها الأولى "رغبة صاحبة البويضة في إنجاب ولد ينسب إليها"؟! فالملال الذي تنتهي إليه مسألة استئجار الضرة لتكون ظئرا ينقض أصل المسألة، وإذا كان الحال كذلك فإن الوسيلة "استئجار رحم الضرة" تنقض مقصد "صاحبة البويضة" فإن الوسيلة تسقط ولا تعتبر.

هذه المسألة "استئجار الأرحام" من مستجدات التلقيح الصناعي في الغرب، أسلمها فقهاؤنا بإباحتها افتراضا أن المتبرعة بالرحم هي ضرة الراغبة في الولد؛ احتياطا لعدم اختلاط الأنساب⁽⁹⁵⁾، وحقيقة هذه المسألة أنه بعد إباحة الشذوذ الجنسي، في المجتمعات الغربية والمتمثل في قبولهم لزواج المثليين، وقبول المجتمع للعلاقات الجنسية خارج إطار الزواج الذي أصبح تقليدا قديما، لا يناسب العصر الحالي بزعمهم؛ فإن غياب مفهومي الزواج والأسرة أمر غير طارئ على المجتمع الغربي، ومن ثم فإن قبول فكرة استئجار أرحام لا تثير أدنى حرج إذا سبقه اتفاق بين الأطراف المشتركة في العملية، مقابل مبلغ مالي محدد؛ وهو ما يتنافى ومفهوم "الأمومة"، والمقاييس التي يحتكم إليها،



حيث أريد بمفهوم "الأمومة" هنا، أي في الغرب، إحدى الوظائف والمهن التي تتقنها المرأة، فوظيفة "الأم" مثلها مثل وظيفة الإدارية، والمضيقة، والنادل في المطعم، والمدرسة وغيرها.

موازنة بين القواعد على ضوء الثابت والمتغير:

بين القواعد التي تبيح عمليات التلقيح الاصطناعي في صور معينة، وبين القواعد التي يرجع أصلها لضوابط وخصائص الوسائل، والتي تتوقف عن إبداء الرأي؛ بين هذا وذاك تدافع بين الإباحة والتوقف؛ فإلى أيهما المصير: التوقف أم الإباحة العامة؟ وأيهما يحقق مقاصد أكثر؟ أم نذهب إلى القول ختاماً كما ختم مجلس الفقه الإسلامي كل قراراته في هذه المسألة بقوله: "هذا، ونظراً لما في التلقيح الاصطناعي بوجه عام من ملاسبات حتى في الصور الجائزة شرعاً، ومن احتمال اختلاط النطف واللقائح في أوعية الاختبار... فإن مجلس الجمع الفقهي ينصح الحريصين على دينهم أن لا يلجئوا إلى ممارسته إلا في الحالة القصوى، وبمتهى الاحتياط والحذر من اختلاط النطف أو اللقائح"⁽⁹⁶⁾. استناداً للقاعدة المقاصدية "الاحتياط في جلب المصالح ودرء المفاسد". وكما يذكر الدكتور أحمد شوقي الفنجري فإن "الفتوى بالتحريم والإباحة أمر خطير جداً".

كما تحكمنا في الموضوع القاعدة الفقهية "يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام"، حيث إن المعالجة والتداوي لغرض الإنجاب في حال عقم أحد الزوجين أو كلاهما من الأمور المشروعة، وهو وسيلة أريد بها إيجاد النسل، لكن إذا كان مآل هذا العلاج إيجاد نسل مشكوك في نسبه لأبويه "في الصور الجائزة للتلقيح الاصطناعي"، وغموض يحوم حول مصير الأجنة المجمدة، وهو مما لا يمكن دفعه لغياب الالتزام الأدبي



والأخلاقي في الأطباء أو مساعديهم بوجه عام، وفي هذا يكمن الضرر العلم. فالأمر سيبتعدى الزوجين ومشكلتهما المتمثلة في العقم، سيبتعدى إلى مصير الذرية بعدها. والقول بالإباحة العامة قول يكتنفه كثير من الشبهات والشكوك. ليس من الأولى أن نتحمل ضرراً قليلاً "عقم مجموعة من النسوة أو الرجال" مقابل عدم إلحاق الضرر المادي والمعنوي بالنسل في صيانتها من دخول الريبة في نسبه، وجهل لمصير الأجنة الفائضة، إلى الرضا بقضاء الله وقدره لقوله تعالى: ﴿وَيَجْعَلُ مَنْ يَشَاءُ عَقِيمًا﴾ (97).

الهوامش

- 1- يوسف القرضاوي، الشريعة بين الثابت والمتغير، حصة "الشريعة والحياة، قناة الجزيرة؛ القرضاوي، الطبعة الأولى، من أجل صحوة رايدة، د.ن، 1988م، ص 61. 1 وليد سامي أبو الخير، جدلية الثابت والمتغير في الشريعة الإسلامية، 20 أغسطس 2006م، موقع "جدل". 1. الطيب برغوث، منهج النبي صلى الله عليه وسلم في حماية الدعوة، الطبعة الأولى (فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م)، ص 151-153 بتصرف.
- 2- أما د/ القرضاوي و د/ جمال الدين عطية فقد أطلقا عليها اسم "منطقة الفراغ التشريعي" و هو مصطلح يؤخذ عليهما، لأنه لا يوجد فراغ تشريعي، و في الأصل لا توجد كلمة في القرآن باسم فراغ، فالمسلم لا يعرف فراغاً في حياته فكيف بالشريعة تحمل فراغاً في الأحكام في طياتها، بل ترك الشارع الحكيم منطقة لأهل الاستنباط تحمل صفات المرونة لتدخل تحتها الوقائع المستجدة. ذكرت منطقة الفراغ التشريعي في كتابي: "الخصائص العامة للشريعة" ص 241 للقرضاوي، و"النظرية العامة للشريعة الإسلامية" لجمال الدين عطية، ص 249. و المصطلح قانوني أكثر منه فقهي، ولذا نتحفظ على استعماله لما يحمله من مضامين ترتبط بأصله المستمد منه، وما يحمله من مناقضة لرؤيتنا للتشريع الإسلامي.
- 3- سبأ: 28.
- 4- الأعراف: 158.
- 5- البقرة: 213.
- 6- المائدة: 48.
- 7- النمل: 43.
- 8- النساء: 83.
- 9- الشاطبي، الموافقات، الطبعة الثانية، ضبط وترقيم وتراجم: محمد عبد الله دراز، (بيروت: دار المعرفة، 1395هـ/ 1975م)، ج 4/ ص 104.
- 10- نادية شريف العمري، اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم، الطبعة الثالثة، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985م)، ص 7.



- 11- الشافعي، الرسالة، برواية الربيع بن سليمان، الطبعة الثانية، تحقيق محمد سيد كيلاي، (مصر: شركة مطبعة ومكتبة مصطفى الباي الحلبي وأولاده، 1983م)، ص 206.
- 12- فخر الدين الرازي، الحصول من علم الأصول، الطبعة الثانية، تحقيق: طه جابر العلواني، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992م)، ج 5/ ص 175.
- 13- الموافقات، ج 1/ ص 195.
- 14- علاء الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، (الدار البيضاء: مكتبة الوحدة العربية)، ص 43.
- 15- العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1968م)، ج 2/ ص 190.
- 16- الموافقات، ج 4/ ص 196.
- 17- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج 2/ ص 189.
- 18- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، (دار الفكر)، ج 2/ ص 270.
- 19- المصدر نفسه، ج 2/ ص 140.
- 20- أخرجه مالك في الموطأ بهذا اللفظ، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، رقم 36، ص 638، وكتاب المكاتب، باب ما لا يجوز من عتق المكاتب، رقم 17، ص 693-694؛ وابن ماجه، كتاب الأحكام، باب من جنى في حقه ما يضر بجاره، رقم 2340، ورقم 2341، ج 2/ ص 784؛ والحاكم في المستدرک، ج 2/ ص 58، وقال صحيح الإسناد على شرط مسلم ولم يخرجاه ووافقه الذهبي.
- 21- الموافقات، ج 4/ ص 131.
- 22- النحل: 90.
- 23- المصدر السابق نفسه، ج 3/ ص 15.
- 24- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، الطبعة الثالثة، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1988م)، ص 93.
- 25- المصدر السابق نفسه، ص 94-95.
- 26- الموافقات، ج 3/ ص 9.
- 27- قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج 2/ ص 68.
- 28- النساء: 58.
- 29- المصدر السابق نفسه، ج 2/ ص 143.
- 30- المصدر نفسه، ج 2/ ص 146.
- 31- المصدر نفسه، ج 1/ ص 10.
- 32- المصدر نفسه، ج 2/ ص 72، كما هو موضح في فصل: بيان مصالح المعاملات والتصرفات.
- 33- الموافقات، ج 3/ ص 15.
- 34- الموافقات، ج 2/ ص 350.
- 35- الدررني، خصائص التشريع في السياسة والحكم، الطبعة الثانية، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1987م)، ص 273.
- 36- علاء الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص 177.



- 37- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص76.
- 38- الموافقات، ج1/ ص324.
- 39- خلافة الإنسان، الطبعة الثانية، (هيرندن: فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1413 / 1983م)، ص120.
- 40- جمال الدين عطية، "كيف نتعامل مع الواقع"، المسلم المعاصر، (مؤسسة المسلم المعاصر: العددان 75-76، السنة 10، رجب ذو الحجة 1416هـ/ يوليو 1995م)، ص195.
- 41- خلافة الإنسان، ص22.
- 42- العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، ج1/ ص10.
- 43- محمد أمين الشهير بابن عابدين، مجموعة رسائل ابن العابدين، (لاهور، سهيل أكاديمي، 1976م) ج2/ ص125-131 بتصرف.
- 44- جاد الحق، جاد الحق علي، بحوث وفتاوى إسلامية في قضايا معاصرة، ط1، (الأزهر الشريف: الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية، 1994م)، ج2/ 369.
- 45- أورد هذا التعريف الدكتور عبد الرحمن البسام في بحثه المقدم للدورة الثانية لجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، المنعقد عام 1407هـ/ 1986م. أنظر: البسام، عبد الرحمن: "أطفال الأنابيب"، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، عدد 2/ ج1/ ص268-235.
- 46- أنظر: القرار الخامس لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي (23- 30 ربيع الآخر - 1400هـ)، ص138: البار، التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب، ص269-307، بحث مقدم لمؤتمر المجمع الفقهي الإسلامي، (28 ربيع الآخر 1405 / 1985)، وغيرها من قرارات تابعة للقرار الخامس السابق. أنظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، الدورة الثانية، عدد2/ ج1/ 1986.
- 47- من أجل تفاصيل أكثر في طرق معالجة العقم أنظر: زايد، فهميم (استشاري الأمراض النسائية والتوليد): "التلقيح الصناعي والجھري كيف نفرق بينهما؟"، العالم الإسلامي، العدد 1651، 22- 28 / مايو 2000، ص9.
- 48- تتمثل الشروط العامة في: " (1) أن انكشاف المرأة المسلمة على غير من يحل بينها وبينه الاتصال الجنسي لا يجوز بحال من الأحوال إلا لغرض مشروع يعتبره الشرع مباحاً لهذا الانكشاف، (2) أن احتياج المرأة إلى العلاج من مرض يؤديها، أو من حالة غير طبيعية في جسمها تسبب لها إزعاجاً، يعتبر ذلك غرضاً مشروعاً يبيح لها الانكشاف على غير زوجها لهذا العلاج، وعندئذ يتقيد ذلك الانكشاف بقدر الضرورة، (3) كلما كان انكشاف المرأة على غير من يحل بينها وبينه الاتصال الجنسي مباحاً لغرض مشروع، يجب أن يكون المعالج امرأة مسلمة إن أمكن ذلك، وإلا فامرأة غير مسلمة، وإلا فطبيب مسلم ثقة، وإلا فغير مسلم بهذا الترتيب. ولا تجوز الخلوة بين المعالج والمرأة التي يعالجها إلا بحضور زوجها أو امرأة أخرى". أنظر: مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، عدد2، ج1، 1407هـ/ 1986، ص335.
- 49- رابطة العالم الإسلامي، قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي من دورته الأولى لعام 1398هـ، ومن دورته الدورة الثامنة 1405هـ، ط4، (مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، 1411هـ)، ص141.
- 50- ويرى الطبيب: فهميم زايد: "أن نسبة النجاح في المرة الواحدة قد تصل إلى 15-20% وإذا تكررت هذه المحاولات تكون نسبة النجاح مجتمعة 50-60% حسب الحالة". أنظر: زايد، "التلقيح الصناعي والجھري كيف نفرق بينهما؟"، ص9.



- 51- والمقصود بما طريقة " التلقيح المجهرى " أين يتم الإخصاب خارج الجسم مع تلقيح مجهرى للبويضة، وهي عملية إدخال حيوان منوي واحد مباشر داخل سيتوبلازم البويضة، بخلاف الطريقة الاعتيادية آلاف الحيوانات المنوية حول البويضة. أنظر: زايد، "التلقيح الصناعي والمجهرى كيف نفرق بينهما"، ص9.
- 52- الشورى: 49
- 53- في حوار مع جريدة "المسلمون". أنظر: المضواحي، عمر: "وكالات لتأجير الأرحام وشتل الأجنة"، المسلمون، السنة 13، عدد 634، الجمعة 19 ذو القعدة 1417هـ/ 28 مارس 1997م، ص7.
- 54- البار، "التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد 2/ ج1/ ص 269؛ أبو زيد، بكر بن عبد الله: "طرق الإنجاب في الطب الحديث وحكمها الشرعي"، بحث مقدم للدورة الثالثة لجمع الفقه الإسلامي، المتعقد بالأردن، 1407/2هـ، المجمع، عدد3/ ج1/ 1408هـ- 1987م، ص429-458؛ العريان، عصام: "ضوابط التلقيح خارج الرحم"، المجمع، العدد 1142/ 21-3-1995، ص59.
- 55- عبد الواحد، نجم عبد الله: نظرة الإسلام حول طبيعة الجنس والتناسل، (الكويت: مطابع المنار)، ص84.
- 56- أورد هذا الدكتور علي البار منسوباً إلى مجلة (News Week) بتاريخ 1985/ 2/ 17م. أنظر: البار، أطفال الأنابيب، ص271.
- 57- نقل هذا القول عن الشيخ الزرقا. أنظر: البسام، "أطفال الأنابيب"، ص 249.
- 58- البار، محمد علي: "القضايا الأخلاقية الناجمة عن التحكم في تقنيات الإنجاب"، بحث مقدم للدورة الثالثة لجمع الفقه الإسلامي، المتعقد بالأردن، 1407/2هـ، مجلة المجمع، عدد3/ ج1/ 1408هـ- 1987م، ص461-468.
- 59- السقا، السيد سلامة: "زرع الأجنة إلى أين؟"، منار الإسلام، العدد 10/ السنة 9، يوليو 1984، ص34-43.
- 60- الطبيب: عبد المالك أمين. أنظر: جمعية العلوم الطبية الإسلامية: قضايا طبية معاصرة في ضوء الشريعة الإسلامية، ط1، (عمان: دار البشير، 1415هـ/ 1995م)، مج1/ ص246.
- 61- نقل هذا الدكتور عبد الرحمن البسام عن تقرير اللجنة الفرنسية حول موضوع أطفال الأنابيب. أنظر: البسام، "أطفال الأنابيب"، ص247.
- 62- إسماعيل، فراج: "عودة وأد البنات"، المسلمون، العدد 629، السنة 13، الجمعة 14 شوال 1417هـ/ 21 فبراير 1997م، ص11.
- 63- يقول ابن عاشور في هذا المقام " غرضنا من علم مقاصد الشريعة أن نعرف كثيراً من صور المصالح المختلفة الأنواع المعروف قصد الشريعة إياها، حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقين بصور كلية من أنواع هاته المصالح، فمضى حلت الحوادث التي لم يسبق حلولها في زمن الشارع ولا لها نظائر ذات أحكام متعلقة منه عرفنا كيف ندخلها تحت تلك الصور الكلية، فثبت لها من الأحكام أمثال ما ثبت لكلياتها، ونطمئن بأننا في ذلك ماثبون أحكاماً شرعية إسلامية" ا.هـ. أنظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص83.
- 64- القاعدة 31 من القواعد الفقهية. أنظر: الزرقا، أحمد: شرح القواعد الفقهية، ط4، (دمشق: دار القلم، 1996)، ص209.
- 65- الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص209.
- 66- الأنبياء: 89



- 67- الجويني، أبو المعالي، الغياثي، تحقيق: عبد العظيم الديب، الطبعة الأولى، (قطر: وزارة الشؤون الدينية)، ص 478؛ عبدو، محمد: الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي، رسالة ماجستير غير منشورة، (الرباط: جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، شعبة الدراسات الإسلامية، 1995/1996م)، القاعدة رقم 22، ص 207.
- 68- عبدو، الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي، القاعدة رقم 51، ص 209.
- 69- الجمل، هاني: "الجمعية الطبية الإسلامية في بريطانيا"، منار الإسلام، السنة 21، العدد 9، 21-1-1996، ص 87-92.
- 70- القول بالتعقيم في هذه الدول للطبيب: محمد علي البار. أنظر: جمعية العلوم الطبية الإسلامية، قضايا طبية معاصرة، مج 1/ص 31.
- 71- أركين، توختر أخون: "الصين.. سياسة تحديد النسل هدفها الحد من تعداد المسلمين"، المستقبل الإسلامي، العدد 77، رمضان 1418هـ/ 1998م، ص 18-19.
- 72- ابن العربي، أبو بكر: القبس في شرح موطأ مالك، الطبعة الأولى، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1989م)، ج 2/ص 678.
- 73- أخرجه البخاري، كتاب الفرائض، باب: الولد للفراش حرة كانت أو أمة، رقم: 6749.
- 74- الشاطبي، أبو إسحاق: الموافقات، (بيروت: دار المعرفة)، ج 2/ص 397؛ الريسوني، أحمد: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الطبعة الثانية، (الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، 1412هـ/ 1992م)، القاعدة رقم 52، ص 323. وقد ذكرها الريسوني منسوبة إلى الإمام الشاطبي عندما استخرج قواعد المقاصد التي ذكرها الإمام الشاطبي.
- 75- البسام، "أطفال الأنابيب"، ص 241.
- 76- عبد الباسط، بدر المتولي: "طفل الأنابيب"، الوعي الإسلامي، عدد 238، شوال 1404هـ/ 1984، ص 62-65.
- 77- قادري، عبد الله أحمد: الإسلام وضرورات الحياة، الطبعة الثانية، (جدة: دار المجتمع للنشر والتوزيع، 1990)، ص 90.
- 78- الشاطبي، الموافقات، ج 2/ص 16.
- 79- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 81.
- 80- الشاطبي، الموافقات، ج 4/ص 194.
- 81- هاشم جميل عبد الله، "زراعة الأجنة في ضوء الشريعة الإسلامية"، ص 81.
- 82- الطنطاوي، علي: فتاوى علي الطنطاوي، جمع: مجاهد ديرانية، الطبعة الأولى، (جدة: دار المنارة للنشر، 1991م)، ص 102.
- 83- مع ملاحظة أن الشيخ ابن باز -رحمه الله- كان رئيس مجلس الجمع الفقهي، وكان متوقفا في جميع الأحوال الثلاث (أنواع التلقيح الصناعي التي أباحها الجمع الفقهي)، أما الأحوال الأربع الأخرى التي حرمها الجمع الفقهي فلا شك عنده في تحريمها. وقد ورد هذا في القرار الخامس حول (التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب) من قرارات الجمع الفقهي. أنظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد 2/ ج 1/ 1986، ص 337.
- 84- التميمي، رجب: "أطفال الأنابيب"، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد 2/ ج 1/ 1986، ص 309-356.
- 85- القرصاوي، يوسف: "قضايا علمية تنتظر أحكامها الشرعية"، العربي، العدد 262، مارس 1978، ص 44-49.
- 86- مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد 3/ 1987م، ج 1/ص 490.
- 87- المصدر نفسه، ج 1/ص 499.
- 88- وهو غالبية أعضاء مجمع الفقه الإسلامي، ومنهم الأستاذ الزرقا -رحمه الله- والأستاذ أحمد محمد جمال، والشيخ محمد علي تسخير، وغيرهم من أعضاء مجلس الجمع عدا الشيخ ابن باز -رحمه الله-. أنظر: مجلة المجمع، عدد 2/ ج 1/ 1986، ص 361-378.



- أيضا: العدد 3/ ج 1/ 1987، ص 482-497. يضاف لهم الدكتور زكريا البري، والشيخ محمود المكادي، والشيخ بسدر المتولي عبد الباسط. أنظر: جمعية العلوم الطبية الإسلامية، قضايا طبية معاصرة، مج 1/ ص 17-24.
- 89-اجادلة: 2.
- 90-البقرة: 233.
- 91-الأحقاف: 15.
- 92-لقمان: 14.
- 93- أنظر مناقشة الموضوع عند: الخطيب، يحيى عبد الرحمن: أحكام المرأة الحامل، ط 1، (الأردن: دار النفائس، 1997م)، ص 144 وما بعدها؛ عارف، عارف علي: "الأم البديلة أو الرحم المستأجر: رؤية إسلامية"، إسلامية المعرفة، السنة 5، العدد 19، شتاء 1999، ص 85-118.
- 94- القاعدة رقم 29. أنظر: الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص 205.
- 95- مع ملاحظة أن مجلس المجمع الفقهي قرر في إحدى دوراته سحب حالة الجواز في هذه الحالة، لاحتمال حدوث حمل ثان للمتعربة بالحمل. أنظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد 2/ ج 1/ 1986، مرجع سابق، ص 324.
- 96- القرار الخامس للمجلس، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد 2/ ج 1/ 1986، ص 337.
- 97- الشورى: 50.