JOURNAL OF ISLAMIC ETHICS 3 (2019) 90–127

BRILL

JIE ETHICS أخلاق ÉTHIQUE

brill.com/jie

من المقاربة الفقهية إلى المقاربة الأخلاقية: الاجتهاد المعاصر والجينوم نموذجًا

معتز الخطيب
أستاذ المنهجية والأخلاق
كلية الدراسات الإسلامية، ومركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق
جامعة حمد بن خليفة
malkhatib@hbku.edu.qa

الخلاصة

تثير العلاقة بين الفقه والأخلاق—بوصفهما حقلين مستقلين—الكثير من التساؤلات والإشكالات، ومما يزيدها تعقيدًا أن الفقه والأخلاق يتناولان الفعل الإنساني من حيث الحكمُ عليه وتقويمُه، ومصادر هذا الحكم، وتعليلاته. تتبنى هذه الدراسة مقولةً مُفادها أن الاجتهاد الفقهي لم يَعُد—وحده—كافيًا لتقويم المستجدات الحديثة، وأن ثمة حاجة إلى الانتقال من المقاربة الفقهية إلى المقاربة الأخلاقية للقضايا المستجدة. وفي سبيل ذلك يعالج هذا البحث الفتاوى/القرارات الخاصة بموضوع الجينوم والصادرة عن ثلاث مؤسسات هي: مجمع الفقه الإسلامي الدولي، والمجمع الفقهي الإسلامي، والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، ويقدم تحليلاً نقديًّا لها، ثم يقترح منهجية لمقاربة الجينوم يتم من خلالها تطوير التعليل الأخلاقي ليواكب التطورات الحديثة وتعقيداتها. المقاربة الأخلاقية المقترحة تساعدنا في الإجابة على سؤالين: ما الممارسة الصالحة أو المسوّغة أخلاقيًّا؟ وكيف نحددها أو نعرفها؟

* تم إنجاز هذ البحث في إطار المشروع البحثي "توطين علم الجينوم في الخليج العربي: سؤال الأخلاق الطبية الإسلامية (Indigenizing Genomics in the Gulf Region (IGGR): The Missing Islamic Bioethical Discourse)" بتمويل من الصندوق القطري لرعاية البحث العلمي والمسجل برقم NPRP8-1620-6-057. علما بأن المسؤولية عن البيانات الواردة هنا تقع بالكامل على عاتق المؤلف.

© MUTAZ AL-KHATIB, 2019 | DOI:10.1163/24685542-12340033
This is an open access article distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 license.
Downloaded from Brill.com12/21/2019 09:23:49AM
via free access

وهي مقاربة أوسع من فكرة البحث عن "حكم الله" بالمنطق الفقهي، وهي مقاربة متعددة التخصصات تستثمر حقولاً علمية مختلفة لصياغة موقف محدد وتركيبي من القضايا المطروحة يتناسب وتعقيداتها وتأثيراتها المتنوعة، ويتداخل فيها مفهوما الأخلاق والدين على المستوى النظري المتمثل في ما بعد الأخلاق ومفاهيم مركزية أخرى، وعلى المستوى التطبيقي الذي يرصد النقاشات الفعلية لأشكال الممارسة الصالحة أو المعلّلة أخلاقيًّا.

يبدأ البحث بتمهيد حول التجيين والتدخل الجيني، ثم يقدم خلاصة وافية عن الاجتهاد المعاصر حول الجينوم قراءة تحليلية نقدية لأحكامه وقراراته مع بيان مداخلها المنهجية وتعليلاتها، ثم يقترح مقاربة أخلاقية للجينوم يوضح—من خلالها— كيف يمكن إعادة بناء موقف أخلاقي منه يتوفر على التعليل اللازم له. وبسبب غموض مفهوم الأخلاق في حقل الدراسات الإسلامية من جهة، ولأنها تشكل الإطار النظري والمفهومي للمنهج المقترح هنا من جهة ثانية، توسع البحث قليلاً في إيضاح المفهوم وأبعاده ليبني عليه بعد ذلك؛ مما يساعد على إدراك بعض جوانب الفرق بين الفقه والأخلاق.

الكلمات المفتاحية

الاجتهاد – الأخلاق الإسلامية – الجينوم – التعليل الأخلاقي – التدخل الجيني – الطبيعة الإنسانية – المصالح والمفاسد

مقدمة

تثير العلاقة بين الفقه والأخلاق—بوصفهما حقلين مستقلين—الكثير من التساؤلات والإشكالات، سواءٌ لجهة تحديد طبيعة كل مجال واختصاصه، أم لجهة التداخل بينهما وأوجه الوصل والفصل، أو لجهة ما إذا كان أحدهما يُغني عن الآخر. ومما يزيد هذه العلاقة تعقيدًا أن الفقه والأخلاق يتناولان الفعل الإنساني من حيث الحكمُ عليه وتقويمُه، ومصادر هذا الحكم، وتعليلاته. تتبنى هذه الدراسة مقولةً مُفادها أن الاجتهاد الفقهي لم يَعُد— وحده— كافيًا لتقويم المستجدات الحديثة، وأن ثمة حاجة إلى الانتقال من المقاربة الفقهية إلى المقاربة الأخلاقية للقضايا المستجدة. وفي سبيل ذلك يعالج هذا البحث الفتاوى/القرارات الخاصة بموضوع الجينوم، ويقدم مراجعة نقدية للاجتهادات المعاصرة حوله، ثم يقترح منهجية جديدة لمقاربته من

Downloaded from Brill.com12/21/2019 09:23:49AM
via free access

أجل إعادة بناء موقف أخلاقي منه، ويتم من خلال هذه المنهجية تطوير التعليل الأخلاقي ليواكب التطورات الحديثة وتعقيداتها.[1]

وفي المقاربة الأخلاقية المقترحة يتداخل مفهوما الأخلاق والدين على مستويين: المستوى النظري المتمثل في ما بعد الأخلاق (meta-ethics) ومفاهيم مركزية أخرى، والمستوى التطبيقي الذي يرصد النقاشات الفعلية لأشكال الممارسة الصالحة أو المعلّلة أخلاقيًا. وقد تم اختيار "التجيين" (geneticization)—أي ظاهرة المقاربة الجينية للجسد الإنساني بما تشتمل عليه من تدخلات -؛ لثلاثة اعتبارات: الأول: أن موضوع الجينوم مرتبط بمنجزات الحداثة. والثاني: أنه يتسم بالتركيب؛ بما يتناسب مع تعقيدات مفهومي الأخلاق والدين وفق المنظور الجديد لما يُسمى اللاهوت العملي (practical theology).[2] الثالث: أنه ينتمي إلى حقل الدراسات متعددة التخصصات (interdisciplinary). فموضوع الجينوم يتصل بمجالات الفلسفة الأخلاقية، والأخلاقيات الطبية، والبيولوجيا، واجتماعيات الطب، والفقه الإسلامي وغيرها.

وفيما يخص الاجتهاد المعاصر حول الجينوم، سأختار ثلاث مؤسسات رئيسة تصدت لهذا الموضوع هي: مجمع الفقه الإسلامي الدولي في جدة الذي يضم فقهاء ممثّلين لدول منظمة المؤتمر الإسلامي، ويجمع بين الأعضاء الممثِّلين لدولهم والخبراء الذين يتم تعيينهم من قبل المجمع نفسه وينتمون إلى تخصصات مختلفة. المؤسسة الثانية هي المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي ومقره في مكة، والثالثة هي المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية ومقرها الكويت وتضم نخبة عربية من الفقهاء والأطباء، وتعكس الجانب العملي والتطبيقي الذي اتسم به الفقه. وهذه المؤسسات الثلاث تمثل التيار الرئيس للاجتهاد الجماعي الذي يقوم اليوم مقام المذاهب الفقهية في القضايا المستجدة.

1 سبق لي—في بعض الكتابات السابقة—أن أشرت إلى أهمية الانتقال من التعليل الفقهي إلى التعليل الأخلاقي، وسأخصص—إن شاء الله—دراسة مستقلة لهذه النقطة لاحقًا. انظر مثلاً: (الخطيب 2017 (ب)؛ 2018 (ب)).

2 اللاهوت العملي مصطلح يركز أساسًا على فكرة الدين الحي، أي الأبعاد المعيشة والممارسات الدينية الواقعية والإطار التأويلي الخاص بها، فهو نظرية تجمع بين البعد العملي والبعد التأويلي النظري، ويرى أن الممارسة الدينية متعددة الوجوه: لاهوتيًا وثقافيًا وتأويليًا.

Downloaded from Brill.com 2/21/2019 09:23:49AM
via free access

يبدأ البحث بتمهيد حول التجيين والتدخل الجيني، ثم يقدم خلاصة وافية عن الاجتهاد المعاصر حول الجينوم ويقدم قراءة تحليلية نقدية لأحكامه وقراراته مع بيان مداخلها المنهجية وتعليلاتها (justifications)، ثم يقترح مقاربة أخلاقية للجينوم يوضح—من خلالها— كيف يمكن إعادة بناء موقف أخلاقي منه يتوفر على التعليل اللازم له. وبسبب غموض مفهوم الأخلاق في حقل الدراسات الإسلامية من جهة، ولأنها تشكل الإطار النظري والمفهومي للمنهج المقترح هنا من جهة ثانية، توسع البحث قليلاً في إيضاح المفهوم وأبعاده ليبني عليه بعد ذلك مما يساعد على إدراك بعض جوانب الفرق بين الفقه والأخلاق؛ رغم أنه ليس من أهداف البحث دراسة هذه العلاقة نفسها واستيفاء إشكالاتها.

1 التجيين والتدخل الجيني

الجينوم هو مجموع المادة الوراثية في الخلية الجسمية الواحدة لجسم الإنسان، وهو مشروع يَعِد بإمكانات كثيرة، منها: علاج أمراض مستعصية (كالزهايمر والسرطان والسكري) من خلال معالجة الجذور الجينية الخاصة بها، ومنها تقويم عيوب الجينات في فترة ما قبل الولادة، ومنها أن معرفة الخريطة الوراثية تزيد من الإمكانات الوقائية، إذ يمكن—بناء على المعلومات التي توفرها لنا—تقديم نصائح ترتبط بتغيير نمط الحياة؛ مما يقلل من احتمالية الإصابة بأمراض معينة، كما أن المشروع يعد بإمكانات تحسين أو تطوير أداء أشخاص يتمتعون بجينات سليمة بالفعل ولكن يسعون لتعظيم إمكاناتهم أو الحصول على صفات مرغوبة. هذه الوعود والإمكانات تثير أسئلة عديدة لا تقف عند حدود تقييم هذه التطبيقات فقط، بل تمتد لتشمل مساءلة مقاصد الطب وغاياته، ومقاصد مشروع الجينوم نفسه (علاج أو تطوير؟)، وتأثير كل ذلك على المسؤولية الأخلاقية والقانونية (تحمل التبعات، المساواة، استحقاق المدح أو الذم على صفة معدلة جينيًّا، ...) ومعايير التقييم بين البشر (الطبيعي والمصنّع، عدالة المنافسة، خلق الله والفطرة)، مما دفع إلى ظهور مصطلح الجبرية الجينية (genetic determinism). ويمكن التمييز بين ثلاثة مستويات في الحديث عن مشروع الجينوم: التجيين (genetici-zation) والتدخل الجيني (genetic intervention) والتحسين الجيني (enhancement).

Downloaded from Brill.com12/21/2019 09:23:49AM
via free access

فـ"التجيين" هو المفهوم الأشمل والمركزي بين الثلاثة، وينضوي تحته أنواع مختلفة من التدخل الجيني، بعضها علاجي بقصد المداواة، وبعضها تحسيني بقصد التطوير.

فالتجيين أو تصيير الجسد جينًا، مفهوم حديثٌ يُستعمل في الأدبيات العلمية لشرح تقنيات التفاعل بين الطب والوراثة والمجتمع والثقافة، وهي تقنيات متشابكة وغير محسوسة، خصوصًا أن الانخراط في هذا المسار يتزايد بعمق، سواءً في المجتمعات الغربية أم في بعض دول الخليج العربية. وينطوي التجيين على تحديد هوية الأفراد بحسب رموز الحمض النووي الخاص بهم (DNA)، وباستخدام لغة جديدة لوصف حياة الإنسان وسلوكه بواسطة مفردات جينية هي عبارة عن رموز ومخططات وخرائط جينية (blueprints, traits, dispositions, genetic mapping)، كما ينطوي التجيين على المقاربة التقنية الجينية (gentechnological approach) لمفاهيم المرض والصحة والجسد (Ten Have 2001, 4: 295)، ففي التجيين يتم الانتقال من الجسد/العضو إلى الجينات، أي من الظاهر إلى الباطن الذي صار ظاهرًا.

كان التصور القديم للطب يدور—أساسًا—حول مفهوم استقلالية الفرد وأن العلاج مرتبط بطبائع وخصائص فردية لا تقبل التعميم وتتصل بطبيعة الشخص والأخلاط الخاصة به والبيئة التي يعيش فيها، ولكن مع "الكود الجيني" برزت الحاجة إلى خطاب أخلاقي يتأسس على ثلاثة أمور: الأول: العلاقات الإنسانية، أي على المسؤولية الفردية الأخلاقية تجاه المجتمع حيث بات من المهم الحديث عن (المصير الجماعي) للبشر، والثاني: سلطة الطب وحدودها، والثالث: السياق الثقافي الذي يتضمن التقاليد والتعاليم الدينية التي تؤثر في ممارسات الأشخاص وتصوراتهم عن الإنسان والحياة. فالأشخاص الذين لا يستخدمون إمكانية "التنبؤ بالأمراض"—التي أصبحت متاحة الآن عبر الفحص الجيني—سيؤثرون على مصير المجتمع نفسه، ومن ثم فقد أفرزت ظاهرة التجيين إشكالات حديثة، كالفرق بين الذاتي والمصنّع، والطبيعي وغير الطبيعي، وغير ذلك.[3] وقد تمت مناقشة هذه الظاهرة في السياق الغربي على مستويين: الأول علمي ركز على ما هو ممكن وغير ممكن، والثاني مستوى النقاش العام، وقد ركز على أهمية القرارات الفردية وإدارة المعلومات الجينية من قبل الفرد، ولكن الأبعاد الثقافية والاجتماعية لم تولَ أهمية كافية. أما النقاش حول هذا في حقل

3 للمزيد حول الإشكالات الأخلاقية والفلسفية التي يثيرها الجينوم انظر: (الخطيب 2019، 51–57).

Downloaded from Brill.com 2/21/2019 09:23:49AM
via free access

الأخلاق فإنه يأخذنا إلى نقاط إضافية من قبيل أنه في السياق العلمي ثمة رغبة سريعة في إنتاج تطبيقات عملية لكل معلومة جديدة، ولكن المعايير الأخلاقية تكبح هذه الرغبة بالقول: إنه ليس كل معرفة علمية لا بد من تطبيقها؛ إذ لا بد من مراعاة الغايات والسياق واعتبارات أخرى، وعندما تتطور التقنية لا بد من تطوير التعليل الأخلاقي أيضًا حتى تتمكن من الحكم على هذه التطورات وتقييمها.

أما التدخل الجيني فيشمل جميع الأعمال التي تخضع لها الجينات البشرية بما يشمل عمليات التشخيص والعلاج والتحسين والأغراض البحثية أيضًا، والتدخل الجيني يحصل في نوعين من الخلايا: الأول: الخلايا التناسلية حيث يكون التدخل—غالبًا—في شخص لم يوجد بعدُ ولم تستقر صفاته الوراثية، إما بحذف صفة غير مرغوبة أو بإضافة صفة مرغوبة. الثاني: الخلايا الجسدية حيث يكون التدخل هنا في شخص موجود بالفعل وقد استقرت صفاته، كالمولود حديثًا.

أما التدخل التحسيني (genetic enhancement) فهو الذي يُحيل إلى أي تغيير بيولوجي لشخصٍ ما؛ الأمر الذي يَزيد من الفرص التي قد تؤدي إلى حياة صالحة أو أفضل. والتحسين الجيني هو جزء من تحسين الطبيعة البشرية الذي تنشغل به مجالات معرفية متعددة كأخلاق المعالجة الجينية (ethics of gene therapy)، وأخلاق المنشطات (ethics of doping)، وأخلاق الشيخوخة (the ethics of aging)، وأخلاقيات المخ والأعصاب (neuroethics and nanoethics) وغيرها. (Savulescu, Sandberg, and Kahane 2011, 7).

2 الاجتهاد الفقهي وموضوع الجينوم

يقف الفقيه أمام تحدٍّ حقيقي في ممارسة عملية الاجتهاد في الزمن الحديث؛ بتعقيداته وتقنياته المتقدمة محاولاً استخدام عُدته المنهجية ومصادره في عملية تقويم الواقع/الواقعة واتخاذ موقف قابل للتطبيق والتعميم معًا. يعي بعض الفقهاء حقيقة أن "ميادين الهندسة الوراثية خارج حوزتنا، وقد يقتصر نصيبنا منها على المتابعة العلمية"، ولكن ذلك لا يدفع إلى الاستسلام لها؛ "فالحكم الشرعي يتناول تصرفنا تجاه ذلك. فلا نُقدم على ما حَرُم فعله، ولا نقدّم للمخلين بالضوابط الشرعية أي معونة من دعم معنوي أو مادي، ولا نتيح لهم اتخاذ بيئتنا ساحة لتجاربهم أو لممارساتهم بعد أن أصبح هذا

Downloaded from Brill.com12/21/2019 09:23:49AM
via free access

ميسورًا في عصر العلمنة والهيمنة" (أبو غدة 2000، 577). فكيف نوقش موضوع الجينات في الفتاوى الفقهية المعاصرة؟ وما مسوغات الأحكام التي انتهى إليها الفقهاء المعاصرون؟ وهل كان اجتهادهم مستجيبًا للأسئلة المثارة، ووافيًا بتسويغ الأحكام؟ وما المنهجية التي اتبعوها في ذلك؟

2.1 الاهتمام بالجينوم وسياقه

لقي هذا الموضوع اهتمامًا واضحًا من الجهات الثلاث الرئيسة التي اخترناها موضوعًا للدرس والتحليل، وهي: مجمع الفقه الإسلامي الدولي، والمجمع الفقهي الإسلامي، والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية. فمجمع الفقه الإسلامي الدولي تصدى لهذا الموضوع عدة مرات؛ ففي (دورة 6، 1990) تناول موضوع "استخدام الأجنة مصدرًا لزراعة الأعضاء"، وذلك "بعد اطلاعه على الأبحاث والتوصيات المتعلقة بهذا الموضوع الذي كان أحد موضوعات الندوة الفقهية الطبية السادسة" المنعقدة في الكويت 1990. وفي (دورة 11، 1998) تعرض لموضوع الجينوم، ولكن "بعد اطلاعه على الأبحاث المقدمة إلى المجمع ...، والاطلاع على قرارات وتوصيات الندوة الطبية الفقهية الحادية عشرة، رأى المجمع تأجيل النظر في الموضوع لمزيد من البحث والدراسة". وفي (دورة 20، 2012) تعرض مجددًا للموضوع، ولكن "بعد الاطلاع على البحوث المقدمة إلى المجمع بخصوص موضوع الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني وعلى التوصيات الصادرة ... قرر ... تأجيل البت ... [فيه وعهد إلى] أمانة المجمع بعقد ندوة متخصصة للإعداد لدراسة الموضوع دراسة وافية ورفع ما تخرج به من توصيات إلى مجلس المجمع". وفي (2013) عقد المجمع بالتعاون مع المنظمة الإسلامية ندوة "فقهية طبية" حول "الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري (المجين)". وفي (دورة 21، 2013)—التي جاءت بُعيد الندوة المتخصصة—اتخذ أخيرًا قراراته.

وتناول المجمع الفقهي الإسلامي بمكة المكرمة هذا الموضوع في دورتين أيضًا: الأولى (دورة 15، 1998) وتضمنت قرارًا "بشأن استفادة المسلمين من علم الهندسة الوراثية"، والثانية (دورة 17، 2003) وتضمنت قرارًا "بشأن موضوع الخلايا الجذعية". أما المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية فقد عقدت ندوة في (الكويت أكتوبر 1998) تحت عنوان "الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني: رؤية إسلامية"، بالإضافة إلى ندوة 2013 التي نظمتها بالتعاون مع مجمع الفقه وسبق ذكرها.

Downloaded from Brill.com 2/21/2019 09:23:49AM
via free access

وقد أوضح عبد الستار أبو غدة—في بحثه الذي قدمه لندوة المنظمة سنة 1998—سياق هذا الاهتمام بقوله: "ويأتي هذا البحث—وأمثاله—بعدما أصبح الإسهام ببيان الأحكام التكليفية والآثار الشرعية للهندسة الوراثية ضرورة ملحة لمواكبة التطور المذهل في نتائج البحوث النظرية والكشوف الميدانية والخطط الدولية العالمية لرصد مكونات وخصائص الجينوم البشري، ولدرء الأخطار التي أصبحت البلاد والمجتمعات الإسلامية عُرضة لها بعد الانفتاح العلمي والانفلات الإعلامي" (أبو غدة 2000، 574–575).

2.2 القرارات المجمعية حول الجينوم

كان للمنظمة الطبية تأثيرٌ واضح—في هذا المجال—يبدو من خلال القرارات الصادرة، خصوصًا أن الموضوع شديد التخصص والجدة، فهو يقع في دائرة تخصص المنظمة التي أُنشئت لهذا النوع من الموضوعات؛ ولذلك سنبدأ بتقديم خلاصة عن قراراتها ثم نوضح النقاط التي أكدتها المجامع الفقهية فيما بعد وما أضافته إليها؛ وذلك بهدف تأمل كيف اشتغل العقل الفقهي المعاصر في موضوع الجينوم ثم تقويمه نقديًّا فيما بعد.

تناولت قرارات المنظمة الطبية خمس محاور مركزية هي: مبادئ عامة، الجينوم البشري، الهندسة الوراثية، البصمة الوراثية، الاستشارة والإرشاد الوراثي.[4] دارت المبادئ على جملة أمور: (1) تكريم الإنسان وأن العبث بمكوناته ينافي هذا التكريم، (2) حرية البحث العلمي النافع وأن نتائجه لا يجوز أن تُطبق تلقائيًّا قبل عرضها على الضوابط الشرعية، (3) التداوي والتوقي من المرض مطلوب شرعًا ولا فرق بين مرض مكتسب وآخر وراثي، (4) لا يجوز إجراء أي بحث أو معالجة أو تشخيص يتعلق بجينوم شخص ما؛ إلا بعد تقييم صارم ومسبق للأخطار والفوائد المحتملة مع الالتزام بأحكام الشريعة، (5) احترام حق كل شخص في نتائج أي فحص وراثي، (6) سرية كافة التشخيصات الجينية، (7) لا يجوز لأي بحوث تتعلق بالجينوم البشري أو تطبيقاته أن تعلو على الالتزام بأحكام الشريعة واحترام حقوق الإنسان التي يعترف بها الإسلام ولا أن تنتقص من الحريات الأساسية والكرامة الإنسانية، (8) ينبغي أن تدخل الدول

4 عقدت هذه الندوة تحت عنوان "الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري" في الكويت 13–1998/10/15 (الجندي 2000، 1045–1049).

Downloaded from Brill.com12/21/2019 09:23:49AM
via free access

الإسلامية مضمار الهندسة الوراثية، (9) ينبغي على المنظمة الإسلامية تشكيل لجان تهتم بالجوانب الأخلاقية للممارسة الطبية داخل الدول الإسلامية؛ تمهيدًا لتشكيل الاتحاد الإسلامي للأخلاقيات الطبية في مجال التكنولوجيا الحيوية.

وبخصوص الجينوم قررت المنظمة أنه (10) "جزء من تَعَرّف الإنسان على نفسه واستكناه سنة الله في خلقه"، (11) وأن الهندسة الوراثية سلاح ذو حدين: يُستعمل في الخير والشر، فالاستخدام المشروع لها يقتصر على منع الأمراض أو علاجها أو التخفيف من أذاها، ويُستَثنى من هذا الخلايا الجنسية (germ cells)؛ لما فيها من محاذير شرعية. كما قررت أنه (12) لا يجوز "تخطي الحاجز الجيني بين أجناس مختلفة من المخلوقات"، (13) ولا استخدام الهندسة الوراثية كسياسة لتبديل البنية الجينية (تحسين السلالة). وأي محاولة للعبث الجيني بشخصية الإنسان أو التدخل في أهليته للمسؤولية الفردية أمرٌ محظور شرعًا. وفي موضوع البصمة الوراثية قررت (14) أنها وسيلة لا تكاد تخطئ في التحقق من الوالدية البيولوجية ومن الشخصية ولاسيما في مجال الطب الشرعي، وهي ترقى إلى مستوى القرائن القطعية التي يأخذ بها جمهور الفقهاء في غير قضايا الحدود الشرعية. (15) أما بالنسبة لإثبات أو نفي النسب—بهذه الوسيلة—فثمة حاجة لتعميق الدراسة لما يخالط هذا الموضوع من آراء فقهية. وبخصوص الاستشارة والإرشاد الوراثي، (16) فينبغي تهيئة خدماته للأسر والمقبلين على الزواج على نطاق واسع، (17) والتشجيع على إجرائه قبل الزواج، (18) ولكن الاستشارة والإرشاد ليسا إجباريين ولا ينبغي أن تفضي نتائجهما إلى إجراء إجباري، (19) وينبغي حياطة نتائجهما بالسرية التامة، (20) ولا يجوز إجبار أي شخص على إجراء الاختبار الوراثي.

أما مجمع الفقه الإسلامي الدولي فقد تمحورت قراراته حول ثلاثة محاور: الجينوم البشري، والهندسة الوراثية، والإرشاد الوراثي.[5] في الجينوم أكد ما قررته المنظمة (رقم 10 فيما سبق)، وقرر أن قراءة الجينوم "وسيلة للتعرف على بعض الأمراض الوراثية أو احتمال الإصابة بها" مما يُدخله في باب "الفروض الكفائية في المجتمع"؛ مع مراعاة أن يُستخدم في المجالات النافعة (الوقاية والتداوي)، وأنه لا يجوز استخدامه استخدامًا ضارًّا أو بأي شكل يخالف الشريعة، وهذا تفصيل لما أجملته المنظمة (رقم 11 سابقًا)،

5 مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة الحادية والعشرون، الرياض، 18–2013/11/22.

Downloaded from Brill.com 2/21/2019 09:23:49AM
via free access

وأكد عدة مبادئ سبقت إليها المنظمة (الأرقام السابقة: 4، 5، 6)، كما أكد رقم (7) باستثناء العبارة الأخيرة: "ولا أن تنتقص من الحريات الأساسية والكرامة الإنسانية"، وأكد على احترام ضوابط الشريعة وضرورة الحصول على إذن صحيح معتبر شرعًا من الشخص نفسه أو وليه الشرعي لتحليل خريطته الوراثية؛ مع وجوب الحرص على مصلحة الشخص المعني.

وفيما يخص العلاج الجيني فقد قسمه إلى نوعين: الأول: علاج الخلايا الجسدية وعلاج الخلايا الجنسية. فعلاج الخلايا الجسدية يختلف حكمه بحسب الغرض منه: (1) فإن كان الغرض العلاج فيجوز؛ بشروط، أهمها: ألا يؤدي إلى ضرر أعظم، وأن يغلب على الظن مصلحة الشفاء أو تخفيف الآلام، وأن يتعذر وجود البديل، وأن تُراعى شروط نقل الأعضاء التي أشار إليها المجمع في قرار سابق. (2) وإن كان الغرض اكتساب صفات معينة مثل الشكل فلا يجوز؛ لأنه تدخل في أصل الخلقة وتغيير لها، وفيه امتهان لكرامة الإنسان كما أنه لا تدعو إليه ضرورة أو حاجة معتبرة شرعًا. والثاني: علاج الخلايا الجنسية، وحكمه جواز فحصها. أما علاجها جينيًّا—في صورته الراهنة التي لا تراعي الأحكام الشرعية وخاصة عدم اختلاط الأنساب—فحكمه المنع؛ لما لهذا النوع من الخطورة والضرر.

وفيما يخص الهندسة الوراثية أكد ما سبقت إليه المنظمة (في الأرقام 12، 13 مما سبق). وفي الإرشاد الوراثي أو الجيني أكد النقاط السابقة لدى المنظمة (برقم 16، 18، 19)، وزاد أن الأسر التي تشكو من ظهور مرض وراثي في بعض أفرادها ينبغي لها استشارة الأطباء؛ لمعرفة مدى إمكانية انتقال المرض. وأجاز المسح الوراثي؛ بشرط أن تكون الوسائل المستعملة مباحة آمنة لا تُضِرّ بالإنسان، وأجاز لولي الأمر الإجبار على هذه الطريقة؛ إذا انتشر الوباء في بلد معين أو تعرضت الدولة إلى مواد مشعة أو سامة لها أثر على الجينات؛ تحقيقًا لمصلحة دفع الضرر العام، مع وجوب المحافظة على سرية النتائج؛ حماية لأسرار الإنسان الخاصة وحفاظًا على سمعته وتحقيقًا لمقاصد الشريعة ومبادئها العامة. وبخصوص الفحص الجيني قبل الزواج فيجوز إجراؤه؛ بشرط أن تكون الوسيلة مباحة وآمنة؛ لما فيه من تحقيق مقاصد الشريعة وحماية الأسرة، ولولي الأمر الإلزام به؛ لمصلحة معتبرة عامة. ويجوز التشخيص قبل زرع النطفة بعد الإخصاب خارج الرحم؛ بشرط ضمان عدم خلط العينات وصيانتها، ويجوز الإجهاض إذا ثبت

Downloaded from Brill.com12/21/2019 09:23:49AM
via free access

وجود مرض وراثي أثناء الحمل حسب قرار سابق للمجمع بشأن الإجهاض، ويجب إجراء الفحص الجيني للأطفال حديثي الولادة للتدخل المبكر في الحالات التي ظهر إمكان علاجها.

أما المجمع الفقهي الإسلامي في مكة فقد اتخذ مواقف مشابهة وأكد فحوى ما سبق في الأرقام (11، 12، 13، 4، 6، 7)، ولكنه كان أكثر تحفظاً؛ إذ رأى أنه "لا يجوز إجراء أي بحث أو القيام بأية معالجة أو تشخيص يتعلق بمورثات إنسان ما إلا للضرورة، وبعد إجراء تقويم دقيق وسابق للأخطار والفوائد المحتملة، وبعد الحصول على الموافقة المقبولة شرعاً؛ مع الحفاظ على السرية الكاملة للنتائج، ورعاية أحكام الشريعة".[6]

2.3 الاجتهاد المعاصر حول الجينوم: تقويم نقدي

توضح هذه القرارات مركزية الرؤية التي تبنتها المنظمة الإسلامية في قراراتها، والإلحاح على مرجعية أو علو "أحكام الشريعة" وضوابطها وأنها يجب أن تحكم أي تطبيق لنتائج البحث العلمي؛ رغم أن النقاش هنا هو حول قضايا جديدة تماماً هي محل اجتهاد؛ أي أن الأحكام فيها غير ناجزة ولا مستقرة بعد، بل يتم السعي لمعرفتها أو اكتشافها، وربما وقع التردد فيها بالتأجيل أكثر من مرة وبالتحفظ والتقييد والضبط، فكيف يتم الإلحاح على صيانة شيء لم نهتد إليه بعد أو وقع التردد فيه؟. لم تنشغل هذه المؤسسات ببلورة منهجية لمعرفة "حكم الشريعة" في مثل هذه المسائل المستجدة، في حين اكتفت بعبارات عامة وغامضة حول (المصالح، مقاصد الشريعة، ضوابط الشريعة، أحكام الشريعة)، ويبدو أن ثمة خوفاً لجهة ما قد تُفرزه هذه التقنية مما قد يؤثر على أحكام مستقرة في الفقه. وإلى جانب مرجعية "أحكام الشريعة"، سعت القرارات بصيغ متقاربة إلى النص على حقوق الإنسان والحريات واحترام حق كل شخص؛ ما يعكس نوعاً من المواءمة بين مرجعية الشريعة وعدم مصادمة القيم الحديثة، وإن صيغ ذلك بعبارة حذرة: "التي يعترف بها الإسلام". فيما يخص القرارات السابقة، سأوضح مدارك النظر الفقهي ومداخله، ثم مسوغات الأحكام، واللغة المستخدمة، وصلة ذلك بالموروث الفقهي.

---

6 المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، الدورة الخامسة عشرة المنعقدة في مكة 31 أكتوبر، 1998.

Downloaded from Brill.com 2/21/2019 09:23:49AM
via free access

يتوجه نظر الفقيه إلى معالجة استخدامات التقنية الجينية بناءً على تصور محدد لأمرين: الأول: التقنيات الوراثية وقدرتها على إحداث التغيير وأبعاده (متعلقاتها أو قوة الأثر)، والثاني: مراد الشارع من المكلفين المعبر عنه بـ(أحكام الشريعة)، والذي يتمثل في الأوامر والنواهي أصالةً. وعلى هذا الأساس سأفصل القول.

فيما يخص التقنية الوراثية: تم النظر إليها بوصفها أداة محضة أو مجرد وسيلة يمكن أن تُستَعمل في الخير والشر، ولذلك تم التركيز على مبدأ "الاستعمالات النافعة" ونبذ "الاستعمالات الضارة"، ولكن التقنية الوراثية تُحيل إلى شبكة من الإمكانات المتصلة بالتغيرات والتأثيرات التي يَصعب الفصل بين بعضها وبعض أو السيطرة على جزء منها دون تحمل تَبِعاته ونتائجه، فإباحة الفحص الجيني مثلاً لا معنى لها من دون قبول ما ينبني على هذا الفحص مثلاً، والاستخدام النافع للتقنية الجينية لا يمكن من دون تحمّل تَبِعات النتائج العرَضية التي قد تثير إشكالات نفسية واجتماعية[7]، أي أن المسافة التي تفصل بين الوسائل والعواقب قد تَضيق وتتعقد ويدخل فيها أطراف عدة لا يعدو صاحب الجين نفسه أن يكون طرفًا من بين أطراف في عملية التجيين (geneti-cization) وهو المستوى الذي لم يحظَ بالاهتمام اللائق به من قِبل تلك المؤسسات (al-khatib 2019, 175–178)؛ اكتفاءً بمقولة عامة هي الموازنة بين المنافع والمفاسد وهو ما سأناقشه لاحقًا. فهذه التقنية تم إدراجها في باب "تعرف الإنسان على نفسه" وأنها "سلاح ذو حدين"، وجرى تحديد الاستخدام النافع لها في: منع الأمراض أو علاجها أو تخفيف الآلام، ما يعني أن التفكير بها بقي في إطار المفهوم التقليدي للطب الذي تم تجاوزه مع هذه التقنيات الحديثة كما سأوضح قريبًا.

أما تحديد مراد الشارع تجاه التصرف في هذه التقنية: فهو—من حيث الأصل—وظيفة الفتوى ولذلك عُرفت بأنها الإخبار بحكم الشرع أو تبيينه للسائل عنه، ولكن المجامع استعاضت عن "الفتوى" بما أسمته "القرارات".[8] والإشكال يكمن هنا في غياب

7 ما زالت مسألة النتائج العرَضية للفحص الجيني محل درس وبحث، وما قد يترتب عليها لجهة سرية المعلومات، وتأثيراتها الاجتماعية والقانونية على الصلات الأسرية، وغير ذلك، كأن يتم الفحص الجيني بهدف علاجي ويكتشف بالمصادفة أن نسبه غير ثابت لأبويه مثلاً.

8 حول مفهوم الفتوى والاختلاف في تحديده وما يثيره من إشكالات، والفرق بينها وبين القرار انظر: (الخطيب 2019، 4–5، 10).

Downloaded from Brill.com12/21/2019 09:23:49AM
via free access

نصٍّ من الشارع يكشف عن إرادته، ما يعني أن على المفتي أن يجتهد في تحديد "مراد الله" الذي يترتب عليه الثواب والعقاب في الآخرة، ومن خلال القرارات والمناقشات يتضح أن الفقهاء المعاصرين لجؤوا في هذه المسائل إلى النصوص والقواعد العامة التي تأخذ—في القرارات—صيغًا غامضة واحترازية أحيانًا.[9] ويمكن ردّ القرارات هنا إلى ثلاثة مداخل رئيسة:

الأول: مبحث التداوي الذي فصّل فيه الفقهاء قديمًا، وهنا يضع المفتون المعاصرون القيود والشروط اللازمة لتحقيق الأنماط الحديثة لهذا العلاج، كأن يكون تحققه غالبًا على الظن، وأن لا يؤدي إلى ضرر أعظم وغير ذلك، ولكن مفهوم التداوي تحف به تعقيدات في السياق الحديث لتطور الطب ووظيفته؛ فلم يَعد الطب يدور على "الصحة والمرض" بل تحول إلى "تحسين مستوى الحياة" (M. Veatch, 2012, pp. 146–147) والتحكم بها والسيطرة عليها، وإعادة صياغتها (الهَنْدَسة الوراثية) وفق شروط جديدة أملتها ظروف الحداثة ومعاييرها وفلسفتها حول الإنسان والحياة، أي أن العلاج لم يَعد مفهومًا بسيطًا كما قد توحي به تلك القرارات، وإنما بات يخضع لمؤثرات ثقافية واجتماعية خصوصًا مع ظاهرة التجيين.

والمدخل الثاني: قاعدة المصلحة المرسلة، وقد قال عبد الستار أبو غدة: "القاعدة الشرعية المطبقة هنا [في الهندسة الوراثية] وفي جميع وجوه التصرف في الأشياء والطبائع هي المصلحة المرسلة، أي ما كان فيه منفعة ولم يَرِد نص خاص بمشروعيته ولا بتحريمه، ويندرج تحت عموم النصوص المبيحة ونحوها. وقاعدة المصالح المرسلة دليل شرعي أساسي في المستجدات، وهذه منها، وبقي البحث في الضوابط التي تحول دون وجود ملابسات محركة تجعل المفاسد غالبة على المصالح المبتغاة، ولاسيما أن المفاسد التي قد تقع تؤدي إلى الإخلال بمقاصد الشريعة في واحد من الضروريات الخمس وهو حفظ

9 ثمة خمس قواعد كبرى في الفقه وقع الاتفاق عليها وتنتظم كثيرًا من الفروع الفقهية وهي: الأمور بمقاصدها، اليقين لا يزول بالشك، المشقة تجلب التيسير، الضرر يُزال، العادة محكّمة. انظر: (السيوطي 1983، 7–8؛ اللحجي 1388هـ، 10).

Downloaded from Brill.com 2/21/2019 09:23:49AM
via free access

النسل" (أبو غدة 2000، 577).[10] وإذا كانت المصلحة هي ما يعتبره الشارع كذلك، أي أنها تَبَعٌ للأمر والنهي وتوجَد به، ففي حالة عدم وجود نص خاص من الشارع يحدد موقفَه من هذه المنفعة/المصلحة، تُعتبر مرسَلة لم يَرِد نص باعتبارها ولا بإلغائها، وفي هذه الحالة يتم بناء حكم خاص بها عبر إدراجها تحت النصوص العامة للشريعة؛ لأن العقل لا يحكم مستقلاً كما هو مذهب التيار الرئيسي، ولكن هذا الاجتهاد محكومٌ بتصور محدد للجينوم سيؤثر على كيفية تقدير منافعه ومضاره على مستويين: المستوى الأول: التأثيرات النفسية والاجتماعية والثقافية المرتبطة بالفرد والمجتمع والنسل الإنساني عامة (وهو ما سُمي التجيين)، والمستوى الثاني: تأثيرات استخدام هذه التقنية على الأحكام الشرعية المستقرة في الفقه الإسلامي، والتي تتصل بجزئيات عديدة كأحكام التداوي والمرض وحُرمة الإنسان والحقوق والولاية والنسَب وغيرها، ولكنها ترجع جميعًا إلى مبدأين كليين من المبادئ الخمسة الكبرى التي تدور عليها منظومة الأحكام أو الفروع الفقهية، وهما: حفظ النسل وحفظ النفس.[11] أي أن النفع أو الضرر يتجاوزان الاعتبارات المادية إلى الاعتبارات المعنوية التي يمكن لهذه التدخلات أن تُلحقها بالشخصية الإنسانية من الناحيتين النفسية والعقلية لجهة إدراك الذات وصلتها ووعيها بالجسد، ولجهة مسؤوليتها الأخلاقية الفردية والاجتماعية المترتبة على التدخل التحسيني.

يقف الفقيه هنا أمام ثلاث قواعد: أولها أن الأصل في الأشياء الإباحة وهذا ينطبق على التقنية الجينية، وثانيها أن الأصل في النفس والنسل الحفظُ والصونُ وهو ما يؤدي إلى التحفظ في التعامل مع المستجدات التي تؤثر فيهما؛ لأنها في هذه الحالة لن تمس النفس والنسل فقط بل ستمس كذلك منظومة الأحكام الفقهية المتشابكة المرتبطة بهما، والقاعدة الثالثة هي جلب المنافع ودرء المفاسد وهو ما تَعِد به أبحاث الجينوم. فالفقيه يتحرك بين هذه القواعد الثلاث؛ بناء على تصوره واستيعابه للجينوم الذي أوضحنا أن له ثلاثة مستويات (التجيين، والتدخل الجيني، والتدخل التحسيني)،

10 أثار محمد رواس قلعه جي أن التركيز في المصالح والمفاسد يكون على "قوة الأثر"، وأن "قوة الأثر في المنافع أكبر؛ لأنها متعلقة بالضروريات" (الجندي 2000، 603).

11 باقي الخمسة—التي تسمى الضروريات—هي: حفظ الدين، والعقل، والمال.

Downloaded from Brill.com12/21/2019 09:23:49AM
via free access

وبناء على معرفته بالتراث الفقهي وتقديره للمنافع والمفاسد؛ لأنه يبحث—في محصلة الأمر—عن الإرادة الإلهية التي تستوعب كل تصرفات الإنسان (الحكم التكليفي)، لا عن مجرد المنفعة العقلية؛ لأن "الإقدام على ما هو نافع لا يُعفي من التقيد بالحكم الشرعي؛ لئلا يزول الضرر المادي على حساب لحوق الضرر المعنوي بالتحلل من معيار الحلال والحرام" (أبو غدة 2000، 574)، أي أن الفقيه يميز بين النفع والضرر من جهة وبين أحكام الشريعة من جهة أخرى وقد يتقاطعان وقد ينفصلان.

المدخل الثالث: مجموعة من المفاهيم أو المبادئ العامة التي تتصل بالحقوق والكرامة الإنسانية والضرورة والحاجة وأصل الخلقة والنسب وغيرها، بالإضافة إلى مفهوم المصلحة أو المنفعة الذي سبق، ولكنه لا يحاول التنظير لذلك أو ضبط تطبيقاته. وفي هذا السياق أوضح عبد الله بن بيه أن "المبادئ العامة التي وضعها الإسلام موضوع واسع يتسع لأشياء مترامية الأطراف، ... وهي مبدأ الفطرة والكمال والجمال وتكريم الإنسان، ...ومن هذه المبادئ العامة يمكن معايشة هذه المستحدثات في ضوء المبادئ الإجمالية والتفصيلية ..." (الجندي 2000، 598–599).

أما بخصوص اللغة المستعملة في هذه القرارات، فالمنظمة مزجت بين اللغة الفقهية واللغة الصناعية[12]، ولذلك تكرر فيها عبارات (لا يجوز، جواز، يجب، لا ترى حرجًا) إلى جانب عبارات (ينبغي، لا ينبغي، لكل إنسان الحق، على الشركات). أما مجمعا جدة ومكة فقد غلب عليهما اللغة الفقهية، ففي مجمع جدة يتكرر (المنع، الجواز، يجب، يجوز، لا يجوز) إلى جانب تعبيرات مثل (ضرورة الحصول على إذن، لكل شخص الحق، مناشدة، العمل على، على الشركات، يجب إجراء الفحص)، وفي مجمع مكة تم التركيز أساسًا على (يجوز، لا يجوز)، مع استعمال تعبير (الاستفادة؛ بشرط ...)، ولعل هذا يوضح ما سبق من تفضيل هذه المجامع لتعبير القرار على الفتوى لما فيه من سعة ومرونة قد

12 يتم التفريق عادة بين الوجوب الشرعي والوجوب الصناعي في سياق الحديث عن علم التجويد، فالواجب الشرعي هو ما طلب الشارع فعله لزومًا أو يترتب على فعله المدح أو الثواب وعلى تركه الذم أو العقاب. أما الواجب الصناعي فهو "كل ما كان من مسائل الخلاف من الوجوه المختارة لكل قارئ من القراء المشهورين، حيث يرى بعضهم التفخيم ويرى غيره الترقيق في موطن واحد، فهذا لا يأثم تاركه، ولا يتصف بالفسق". انظر: (الموسوعة الفقهية 1987، 10: 180).

Downloaded from Brill.com 2/21/2019 09:23:49AM
via free access

تُخرجه من صرامة تعبير "الفتوى" التي تدل فقط على "حكم الله" من جهة، ولما فيه من إلزام وسلطة مرجعية من جهة ثانية، ولكن هذا يثير في الوقت نفسه إشكالاً حول مراد الشارع هنا وصفة الإلزام التي تضفيها مثل هذه المؤسسات على قراراتها، فهل هو إلزام شرعي أم إلزام صناعي؟ أو كلاهما؟.

في التقليد الفقهي المذهبي، يمر الاجتهاد بمرحلتين: تتمثل الأولى في البحث في المصادر الفقهية عن نظائر للمسألة الحادثة التي يُراد معرفة حكمها، وهو ما يسمى الأشباه والنظائر، و"به يُطَّلع على حقائق الفقه ومداركه ومآخذه وأسراره، ويُتمهر في فهمه واستحضاره، ويُقتدر على الإلحاق والتخريج ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة، والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على ممرّ الزمان" (السيوطي 1983، 6)، فإن وُجد نظيرٌ لها يتم التدقيق فيه وفي الأوصاف المتشابهة، فإذا انتفت الفروق أخذت حكمَه (التخريج أو الإلحاق)، وقد يوجد نظيرٌ هو محل خلاف بين الفقهاء، وفي هذه الحالة يتم النظر في إمكان التدين بهذا النظير الذي يُراد الإلحاق به من خلال عدة معايير: ألا يكون محكومًا بشذوذ النظير، وألا يكون قد حُكي الإجماع على خلافه، وأن يندرج في راجحات أحد المذاهب، وقد يكون مندرجًا في مرجوحاتها ولكنه تقوّى مدركه بجريان العمل أو بتأييد عدد من المحققين له أو بكثرة المجتهدين، وقد يتقوى بالحاجة العامة إليه. فإذا لم يجد الفقيه نظيرًا للمسألة الحادثة—وهذه هي المرحلة الثانية—يلجأ إلى النصوص والقواعد العامة التي حددتها المذاهب الفقهية، ويبدأ بالقواعد الخمس الكبرى ثم يتنزل إلى القواعد الأخرى وهي كثيرة.[13] فالمسلك الأول—وهو التخريج والإلحاق—عَسِرٌ وقد تختلف فيه الأنظار بحسب الفقاهة والتمكن من فروع المذهب، وقد ينسى الفقيه الفرع/النظير، وقد يذكره ولكنه يذهل عن وجه الحكم والشبه، وقد يكون الفرع في مذهب غير مذهبه فلا يستحضره، وتَحَقُّق مطلق الشبه بين الواقعة الحادثة والنظير الفقهي قد يُحتمل في إثبات حكم الجواز، ولكنه لا يقوى على إثبات التحريم. والمسلك الثاني—وهو القواعد العامة—فيه ضعفٌ؛ لأنه يدور على درجتي الإجمال والوضوح، والفقيه يسعى—باستمرار—إلى الوضوح والضبط في إدراك مراد الشارع ومقصده، وإدخال كل فروع الفقه في القواعد الخمس فيه تكلّفٌ

13 أوصلها بعضهم إلى خمسين، وآخرون إلى مئين. انظر: (السيوطي 1983، 7).

Downloaded from Brill.com12/21/2019 09:23:49AM
via free access

ظاهرٌ[14]؛ ولذلك فإن انعدام النص يُغلِّب اتجاه الحكم بالجواز؛ لأنه لا يمكن الاستناد إلى القواعد العامة في التحريم عادة، والنظر الفقهي منحاز دومًا إلى النص الخاص.

تثير التقنية الوراثية مجموعة من الأسئلة كان على الفقيه معالجتها[15] وهي: (1) هل يمكن قياس التدخل في الجين على التدخل في العضو؟ هل من فوارق بينهما؟ ما المسوغ لهذا القياس؟ (2) هل يدخل التدخل في الجين ضمن "تغيير خلق الله"؟ وهذا يعني أننا أمام مستويين على الفقيه معالجتهما: الأول: كلامي يتناول خلق الله وقدرات الإنسان التي مكّنته من هذه التقنية وإمكاناتها الواسعة والمتوسعة، وقد تم الاكتفاء باعتبار هذه التقنية من باب "تعرف الإنسان إلى نفسه" من دون الخوض أبعد من ذلك. والثاني: عملي يتناول أشكالاً من التغيير بعضها يمكن العودة عنه وبعضها لا يمكن العودة عنه فيما إذا تم تنفيذه فعلاً (irreversible)، وبعضها تغيير نحو الأدنى وبعضها تغيير نحو الأعلى، وبعضها تغيير ظاهر (genotype) وبعضها باطن (phenotype)، وثمة ما هو باطن ويؤثر في الظاهر، وما هو ظاهر يؤثر في الباطن، وكل هذه الأشكال تطرح سؤالاً حول ماهية التغيير المشروع وغير المشروع وما المرجعية في تحديده؟. (3) ما دواعي التغيير المطلوب وما ضوابطه؟ في حالة الزوجة هل لا بد من إذن الزوج؟ وفي حالة ولي الأمر هل تدخل هذه التدخلات ضمن مشمولات ولايته؟ هل تحسين النسل وفكرة التطور دافع مشروع؟ هل يعتبر التغيير من أجل تحصيل الرضا عن النفس أو الشكل دافعًا مشروعًا؟. هذه الأسئلة تعيدنا إلى سؤال كبير ومركزي وهو: ما منهج الحكم على مستجدات العصر الحديث؟ خصوصًا أنها نتاج نسق مغاير كلية؛ فهي قد تجاوزت أفق "النوازل" التقليدية التي لم تكن سوى تنويع جزئي على نسق قائم ومستقر، وأمكن—تاريخيًّا—اجتراح حلول لها من داخل النسق نفسه. كما أن هذه المتغيرات تجاوزت منطق التقليد المذهبي الذي ربما لم يعد وافيًا—وحده—في التفاعل معها.

14 انظر في هذه المسألة الأخيرة: (السيوطي 1983، 8؛ الشنقيطي د.ت، 588).

15 وقعت الإشارة الموجزة إلى بعض هذه الأسئلة في أوراق ندوة المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية (1998)، كالحكم العقدي (أبو غدة 2000، 574)، وعدم التفرقة بين العضو المصاب وما وراءه من مؤثرات، والعوارض المتوقعة (الجندي 2000، 587–588؛ 591)، وأنه لا إلزام شرعيًّا على المسلم بأن يقي غيره مرضًا قد يصيبه بسببه (النشمي 2000، 569)، وسنناقش هذا لاحقًا.

Downloaded from Brill.com 2/21/2019 09:23:49AM
via free access

وفي ختام هذا المبحث من المفيد ملاحظة أنه غاب عن هذه القرارات البعد الكلاميّ؛ رغم أن التدخل الجيني التحسيني (enhancement) على وجه الخصوص يتصل بمبدأ الخلق وكيفياته، كما يتصل بمسائل القدر الإلهي والحرية الإنسانية، وهو ما لم تتم مناقشته، فالتدخل التحسيني يخضع لاختيارات تفضيلية من البشر، ما يعني أننا أمام سؤال كلامي يتصل بالطبيعة البشرية وتصوراتنا عنها وهذا له أهمية كبيرة في علم الكلام والفلسفة.

3 الجينوم: نحو مقاربة أخلاقية

من خلال الملحوظات النقدية السابقة حول الاجتهاد المعاصر، والأسئلة التي يثيرها مشروع الجينوم بمستوياته المختلفة، يبدو ثمة حاجة إلى تطوير منهج لمعالجة مثل هذه القضايا وللتعليل الأخلاقي الذي يتلاءم مع التطورات التقنية التي تطرح تحديات كبيرة على الإنسان، خصوصًا أن مسلكي التخريج والقواعد العامة لا يكفيان رغم أهميتهما، وأن "مراد الله" بدا غامضًا أو عسِرًا إدراكه في مثل هذه المستجدات ولذلك توسع الفقيه المعاصر خارج حدود اللغة الفقهية أحيانًا (خارج منطق الأحكام الخمسة). يمكن للمقاربة الأخلاقية أن تشكل المنهج الذي يساعدنا في الإجابة على سؤالين: ما الممارسة الصالحة أو المسوّغة أخلاقيًّا؟ وكيف نحددها أو نعرفها؟ وهي مقاربة أوسع من فكرة البحث عن "حكم الله" بالمنطق الفقهي، وهي مقاربة متعددة التخصصات تستثمر حقولاً علمية مختلفة لصياغة موقف محدد وتركيبي من القضايا المطروحة يتناسب وتعقيداتها وتأثيراتها المتنوعة. ولا يعني ذلك الخروج من الفقه كليةً؛ ولكن يعني توسيع المنطق الفقهي لجهة منهج النظر والمداخل، ولجهة السؤال الذي يتم الانشغال به، مما سيساعدنا على تطوير تعليلات أخلاقية تلائم التحديات المعاصرة.[16] فالفتاوى (casuistry) هي الحقل التطبيقي الذي يُفتَرض به أن يعكس التصورات اللاهوتية والأخلاقية بصيغة أحكام معيارية تخاطب السلوك والضمير.

16 سبق أن كتبت دراسات عدة في هذا الاتجاه يشكل هذا البحث متابعة لها، من ذلك: "آيات الأخلاق" للنظر أبعد من مجرد "آيات الأحكام" (الخطيب 2017 (أ))، واقتراح قراءة منظومية أخلاقية للفقه؛ بما يساعدنا على إدراك البنية الداخلية للفقه والقيم الحاكمة له (الخطيب 2018

Downloaded from Brill.com12/21/2019 09:23:49AM
via free access

ولكن كيف يمكن لنا أن نعيد صياغة الموقف من الجينوم وفق مقاربة أخلاقية؟ سيكون ذلك من خلال تركيب أربعة مكونات هي الكلام والفلسفة والفقه وأصول الفقه؛ لبناء موقف أخلاقي موسع (thick ethics) من عملية التجيين، هذا الموقف الموسع سيساعدنا على إدراج المكانة الأخلاقية (moral status) للإنسان في الكون كجزء من النقاش؛ إذ الجينوم يتصل بسؤالين مركزيين: من أنا؟ وماذا أريد؟ وسيساعدنا على إدراك التداخل بين البعدين الفقهي العملي (practical) والكلامي النظري (theo-logical) فأحدهما لا ينفك عن الآخر وهو ما يتمثل اليوم في ما يسمى باللاهوت العملي (practical theology)، كما أن التدخل الجيني لا يتم تقييمه بالنظر إلى أنه مجرد فعل أو ممارسة هي محل تساؤل (questionable uses) بحيث نوازن فيها بين منافع ومضار آنية وفردية، ولكنه فعلٌ مركّب يُقوَّم بناء على دوافعه أو بواعثه وغاياته وآثاره على الفرد والجماعة والنوع الإنساني ككل. ومن أجل إعادة صياغة الموقف الأخلاقي من الجينوم يتعين علينا وضع إطار لمفهوم الأخلاق بوصفها نظرية في الفعل الإنساني متعددة التخصصات (interdisciplinary) أولاً، قبل صياغة الموقف وبناء التعليلات.

3.1 الأخلاق الإسلامية: المفهوم والإطار النظري

درَج الفكر الفلسفيُّ الإسلاميُّ الكلاسيكيُّ على تحديد الأخلاق بأنها هيئة أو حالٌ أو مَلَكَة راسخة في النفس هي التي تحركها إلى القيام بالأفعال الصادرة عن الجسد (مسكويه د.ت، 41؛ الماوردي 1981، 5؛ الغزالي 2004، 3: 53)، ومن ثم انصرف هذا النوع من الكتابات إلى وصف طبيعة النفس وملَكاتها وتعريف الفضيلة وتقسيماتها مقتفيًا أثر الكتابات الفلسفية اليونانية (Draz 2008, 2; Walzer 1962, 236–252). ولكن مشكلة هذا التصور أنه يَقصر الأخلاق على مجال الفلسفة اليونانية، في حين أن المفهوم الحديث للأخلاق شهد تطورين: أولهما أنه تجاوز المفهوم الكلاسيكي نتيجة الانتقال إلى العلوم المعيارية (المنطق، والأبستيمولوجيا، والأنطولوجيا)، وهي العلوم التي

(أ))، ومحاولة اكتشاف الأبعاد الأخلاقية للفقه كحقل تخصصي وأوجه الاتصال والانفصال بين الفقه والأخلاق (الخطيب 2011). وبخصوص الاجتهاد المعاصر وتقويم علاقته بالنقاشات الأخلاقية والفلسفية (الخطيب 2019 (أ))، وتقويم الاجتهاد المعاصر في حقل الطب (الخطيب 2019 (ب)).

Downloaded from Brill.com 2/21/2019 09:23:49AM
via free access

تدرس السلوك الإنساني دراسة شاملة، ومن ثم فإن الحكم الأخلاقي بات يعتمد على نوعية المعارف المتراكمة ويستخرج منها المحصلة النهائية. وثانيهما: أن إمكانية التقويم الأخلاقي ذاتها لم تعد مسألة بدهية؛ نظرًا لتشعب المعارف وتوسعها وتعدديتها أيضًا، وهو الأمر الذي دفع إلى البحث في ما بعد الأخلاق (meta-ethics) أي دراسة الأنظمة الأخلاقية من خارجها لفهم اختلافاتها وتشابهاتها وآليات اشتغالها (أركون 2007، 83–84).

وإذا اعتمدنا المفهوم التقليدي للأخلاق، القاضي بأن الأخلاق فرعٌ من فروع الفلسفة (الحكمة العملية)، فإننا لن نجدها علمًا مستقلاً ضمن التصنيفات الإسلامية الكلاسيكية للعلوم (النديم 2009) كما أن الكتابات فيها ستكون محدودة؛ لأنها ستكون مرتهنة إلى نمط الكتابة الفلسفية وتطوراته في التاريخ الإسلامي (موسى 1953، 225؛ الجابري 2014، 9–10). والواقع أن النتاج العربي الإسلامي في مجال الأخلاق ضخمٌ؛ إذا ما تحررنا من الموروث الفلسفي اليوناني (Fakhry 1994).[17] فالأخلاق في مفهومي لها تتناول الفعل الإنساني وغاياته، وتنشغل بثلاثة أسئلة كبرى: كيف نحيا؟ (virtue ethics) وماذا نفعل (ethics)؟ وما المصادر التي من خلالها نحدد الفعل الصالح ونمط الحياة (meta-ethics)؟ وبناء على هذا فإن الأخلاق أشمل من ثنائية الحلال والحرام أو الصواب والخطأ، فمفهوم الأخلاق مفهوم تركيبي؛ لأن العلوم التي تنشغل بالفعل الإنساني—على اختلاف مستوياته—متعددة، وهذا ما يفسر—ولو جزئيًّا—لماذا لم يستقل حقل الأخلاق عن باقي العلوم الإسلامية المعروفة، فما نسميه اليوم "علم الأخلاق" يتداخل مع جملة علوم إسلامية أبرزها: الفقه وأصول الفقه والكلام والتصوف، إلى جانب جنس الآداب (كآداب الفقيه والمتفقه، والراوي والسامع، والطبيب، ...) إلى غير ذلك.

و"الفعل الصالح" له مستويان: أنطولوجي (وجودي) وأبستيمولوجي (معرفي)، ويسعيان للإجابة على سؤال من نحن؟ وكيف يجب أن نتصرف؟. وقد انشغل علم الكلام

17 يفرق ماجد فخري بين نوعين من الكتابات الخلقية: "الأدب الخلقي" الذي يجمع فيه واضعوه ذخيرة أدبية ذات طابع خلقي أو حِكَمي ككتابات ابن المقفع (ت142هـ) والعامري (ت381هـ)، و"الفكر الخلقي" الذي يتسم—بالإضافة إلى سمة البلاغة—بسمة التماسك العقلي أو البنية المنطقية ككتابات المتكلمين والنصوص الخلقية الفلسفية (فخري، 1: 9–10).

Downloaded from Brill.com12/21/2019 09:23:49AM
via free access

الإسلامي بهذا من خلال مناقشة محورين رئيسين: أولهما: الموقف من الفعل الإلهي والفعل الإنساني وما يتضمنه ذلك من مسائل الإرادة والمسؤولية (الجَبْر والاختيار) والعلاقة بين الأسباب ومسبَّباتها، والنجاة والسعادة، والمحور الثاني: التكليف والإلزام وما يتضمنه ذلك من الحديث عن مصادر هذا الإلزام وأول الواجبات على الإنسان المكلَّف، والأحكام الواجبة للأفعال وهل هي أحكام عقلية أو شرعية، وحقيقة وجود الخير والشر. وقد صاغ المتكلمون المسلمون هذا النقاش حول الوجودي والمعرفي على الشكل الآتي: هل الشرع (الوحي) مُثبِت للأحكام التقويمية أم مُبيِّن وكاشف فقط؟ لدينا هنا نظريتان رئيستان: الأولى الموضوعية الأخلاقية (ethical objectivism) ومُفادها أن الأسس الأخلاقية لها وجود مستقل عن الإرادة الإلهية، ومن ثم فهي سابقة على وجود الأمر والنهي (الوحي)، والأمر والنهي من مقتضيات الحُسن والقُبح، أي أن الأمر يأتي تَبَعًا للحُسن والنهي يأتي تبعًا للقُبح، فوظيفة الوحي هنا كاشفة ومُبيِّنة فقط، وهذا مذهب المعتزلة. النظرية الثانية هي الذاتية الأخلاقية أو الإرادوية الأخلاقية (ethical voluntarism or Divine command theory) وترى أن الحُسن والقبح تبَعٌ للإرادة الإلهية التي يحددها الأمر والنهي، ومن ثم فلا وجود لأسس معيارية قبل ورود الوحي، فالأمر والنهي يُوجِدان الأسس المعيارية للحكم الأخلاقي، وهما من موجِبات الحسن والقبح، أي أن الأمر يجعل الشيء حسنًا والنهي يجعله قبيحًا، وهذا مذهب الأشاعرة (عبد الجبار د.ت، 6: 1: 7–8؛ 6: 2: 323؛ التفتازاني 1998، 4: 282–3؛ التفتازاني د.ت، 1: 330–3؛ Hourani 1985, 57–66).

ولا بد من توضيح أن الحسن والقبح يَرِدان على ثلاثة معان: أولها: كون الشيء ملائمًا للطبع أو مُنافرًا، وكون الشيء صفة كمال أو صفة نقص، وهذان المعنيان مما لا خلاف في كونهما عقليين، ولكن الخلاف يدور حول المعنى الثالث الذي هو كون الفعل مستحقًّا للمدح أو الذم عند الله تعالى (الثواب والعقاب)، أي أن ثمة تمييزًا بين تَعَقل المعارف وإدراكها وهو ما يحصل بالعقل عند الجميع، وبين الوجوب والتكليف هل يَصدر عن العقل أم السمع؟ أي هل يستطيع العقل أن ينشئ تكاليف عقلية تستوجب المدح والذم عند الله تعالى من دون ورود وحي أو مجيء رسول؟ وفي هذا الأخير يقع الخلاف (الرازي 1997، 1: 123؛ الشهرستاني 2009، 363؛ التفتازاني 1998، 4: 282؛ القرافي 1973، 88).

Downloaded from Brill.com 2/21/2019 09:23:49AM
via free access

يندرج النقاش السابق ضمن ما بعد الأخلاق (meta-ethics) ومصادر الأحكام المعيارية، ورغم أن التيار الرئيسي تاريخيًّا هو أشعريّ، فإن تطور النقاشات الكلامية والفقهية أدى إلى بلورة نظرية مقاصد الشريعة التي بُنيت على مبدأ تعليل الأوامر والنواهي وأنها ليست اعتباطية، فـ"أوامر الشرع تتبع المصالح الخالصة أو الراجحة، ونواهيه تتبع المفاسد الخالصة أو الراجحة" (القرافي د.ت، 2: 126)، أي المصلحة التي ينبني على تحصيلها ثواب، والمفسدة التي ينبني على ارتكابها عقاب، ودرء المفاسد مصلحة يجب تحقيقها أيضًا، أي أن المصلحة هي القيمة المركزية هنا التي يحال إليها فروع الفقه الإسلامي[18]، ولكنها تحيل إلى المصالح الأخروية والمصالح المشتركة بين الدنيا والآخرة وهي لا تُعرف إلا من خلال الأمر والنهي (العز 1991، 1: 5، 10)، وقد أمكن بناء هذه النظرية التي أسسها فقهاء أشاعرة من خلال استقراء الأحكام الفقهية المختلفة ومعرفة عللها أو مقاصدها، وردها إلى معانٍ كلية تنتظمها جميعًا. فالمصلحة هنا لا يقررها العقل وإنما الشرع الذي—وحده—يوجب ويحرم عند الأشاعرة؛ بخلاف المعتزلة الذين يقولون بالتكليف العقلي، وقد عرفنا هذه المقاصد من خلال استقراء علل الأوامر والنواهي المختلفة بعد تشكل واكتمال المذاهب الفقهية في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي.[19]

وقد أخذت تلك النقاشات الكلامية صورتها المنهجية التفصيلية من خلال علم أصول الفقه الذي يعالج الأحكام المعيارية، ومصادرها، وآليات استنباطها، وهو علمٌ يجمع في مسائله بين النقلي (الوحي) والعقلي، وثمة اختلافات بين مذاهب الأصوليين

18 سبقت الإشارة إلى أن بعض الفقهاء المتأخرين أحال الفروع الفقهية إلى خمس قواعد كبرى، وجرى النقاش حول ما إذا كان يمكن رد جميع الفقه إليها بيسر أو بتكلف، فإن أُريد "الرجوع بوضوح فإنها تربو على الخمسين بل على المئين"، ولكن العز بن عبد السلام (660هـ) أرجع الفقه كله إلى اعتبار المصالح ودرء المفاسد. قال السيوطي: "بل قد يرجع الكل إلى اعتبار المصالح" (السيوطي 1983، 8).

19 أي أن المقاصد هي نظرية تعبر عن اكتمال منظومة المذاهب الفقهية؛ فإنما أمكن التأسيس لها بعد استقراء الفروع الفقهية ومعرفة مآخذها وسببها في نظام يعبر عن فلسفة الشريعة لا العكس. وهذه مسألة لم يتم التنبه لها في زحمة الانشغال بالمقاصد والاسترواح إلى نقد تأخرِ ظهورها وإهمالِ التنظير لها؛ ولكن النظر المعرفي يساعدنا على فهم تاريخ المعرفة وتطوراتها، بعيدًا عن التحكمات التي يفرضها الهاجس الإصلاحي أو الأيديولوجي.

Downloaded from Brill.com12/21/2019 09:23:49AM
via free access

بين موسّع ومضيّق، ولكن نظرية مقاصد الشريعة جاءت لتبرز الفلسفة الكلية للشريعة وتقدم تسويغًا عقليًّا لمنظومة الأحكام المعيارية التي قدمها فقهاء المذاهب، ولتخرج المكلف عن أهوائه ورغباته النفسية بحيث يخضع للإرادة الإلهية ظاهرًا وباطنًا، ومن هنا خلص الشاطبي إلى أن "المقصد الشرعي من وضع الشريعة إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدًا لله اختيارًا، كما هو عبد لله اضطرارًا"، ولا يتحقق هذا في حالة تصرف المكلف وفق الاسترسال الطبيعي وإنما يجب أن "يكون اختياره تابعًا لوضع الشارع، وغرضه مأخوذًا من تحت الإذن الشرعي". فالشريعة تدور على قيمة مركزية هي المصلحة إجمالاً وتفصيلاً. فمن جهة الإجمال (مصلحة كلية): تحرير المكلف من اتباع هواه بأن يكون داخلاً تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع تصرفاته؛ اعتقادًا وقولاً وعملاً. أما المصلحة الجزئية من جهة التفصيل "فما يُعرب عنها دليلُ كل حكم وحكمتُه" (الشاطبي 1997، 2: 289، 293، 5: 78).

والآن وبعد أن حددنا الإطار النظري لحقل الأخلاق وتعدد أبعاده وانشغالاته، سنحاول إعادة صياغة الموقف الأخلاقي من الجينوم بناء عليه.

3.2 التجيين والأخلاق الكلامية (*Theological Ethics*)

أهملت النقاشات الفقهية السابقة مناقشة الجانب الكلامي المتعلق بمشروع الجينوم ولم يكن الأمر قاصرًا على النقاشات الإسلامية فقط، بل قد تأخر تفاعل اللاهوتيين المسيحيين (Christian religious ethicists) أيضًا مع التحديات التي فرضتها أبحاث الجينات وتطبيقاتها على اللاهوت المسيحي التقليدي نحو عقدين ونصف (Chapman 1998, 297). وقد دارت النقاشات اللاهوتية المسيحية في هذا السياق حول الطبيعة البشرية والسلوك الإنساني بما يشمل طرح وجهات نظر تستند إلى نظرية التطور، والسؤال عن تكوين الإنسان وما إذا كان مجموعَ أجزائه (sum of its parts) أو يشتمل على أبعاد ميتافيزيقية، وثنائية الجسد والنفس، وتوصيف البشر بأنهم كائنات بيولوجية ثقافية (biocultural creatures)، والتناقض بين فرديتنا وطبيعتنا الاجتماعية، ودور الجين في صياغة الطبيعة والسلوك الإنسانيين، وممارسة دور الإله (playing God) ونقد التوجه الذي سُمي الذاتية الجينية (genetic essentialism)، أو أسطورة الجين (gene myth) لتأكيد فكرة الإبداع الإنساني، والمسؤولية الأخلاقية، والحرية (Chapman 1998, 296–299; Peters 1997; Peters 1998).

Downloaded from Brill.com 2/21/2019 09:23:49AM
via free access

ومن منظور علم الكلام الإسلامي يمكن لنا أن نناقش التجيين من مدخلين رئيسين يتصل كلاهما بمفهوم الأخلاق وهما: مفهوم الإنسان والطبيعة الإنسانية، والفعل الإنساني وعلاقته بالفعل الإلهي.

3.2.1 مفهوم الإنسان والطبيعة الإنسانية

يمكننا أن نميز بين ثلاثة تصورات للإنسان، أولها التصور اليوناني الذي بنى على فكرة "قوى النفس" وأن النفس هي الفاعل الحقيقي فيما يَصدر عن الجسد من خلال ثلاث قوى تحرّك الجسد الذي هو—في ذاته—جماد، وهي: قوة الشهوة، وقوة الغضب، وقوة العقل، وعن هذه القوى تتولد ثلاث فضائل كبرى هي: العفة والشجاعة والحكمة، ومن ضبط القوة العقلية للقوتين الشهوية والغضبية يحصل التوازن في النفس وتتولد فضيلة رابعة هي العدالة. وقد تأسس علم الأخلاق اليوناني على هذا التصور؛ لأنه علمٌ يبحث في سياسة أو تدبير النفس بعد معرفتها ومعرفة كيفية صدور الأفعال عنها (جالينوس 1981، 190–194؛ مسكويه د.ت، 23–24؛ ابن رشد 1998؛ خليفة 1941، 1: 13–14). ثم جاء علم التصوف الإسلامي وبنى على النفس أيضًا أطروحته في تزكية النفس وترقيتها. التصور الثاني هو الذي قدمته التقنية الجينية التي نقلت المركزية من النفس إلى الجسد حتى ظهر سؤال: هل نحن مجموع جيناتنا؟ (Kaye 1992, 77–84).[20] التصور الثالث يشير إلى القناعة التي تزايدت حول أن الإنسان أكثر من مجرد تجمع جينات، وهو التصور الذي ساد بعد مشروع الجينوم والذي كشف عن أن ثمة عوامل بيئية وعوامل فردية متعلقة بنمط الحياة وعوامل ثقافية متعلقة بالتربية والتعليم تساهم في تنشيط جينات بعينها أو عدمه.

20 قد يجد بعضهم أساسًا لهذا التصور في نظرية الأخلاط التي سادت في الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية الكلاسيكية (جالينوس 1981، 183–186)، ولكنني أرى أن نظرية الأخلاط كانت تبحث في تأثير الجسد في الأخلاق التي هي (هيئة للنفس) التي تصدر عنها الأفعال، وليست أحكامًا معياريّة، فالنفس تبقى مركزية في هذا المنظور للإنسان الذي ينشغل بتفسير كيفية صدور الأفعال عنه وكيفية التأثير فيها، ولكن المنظور الجيني مادي وينتهي بنا إلى أنه لا وجود للنفس، في حين أن النقاش الفلسفي اليوناني حول النفس له صلة بالميتافيزيقا ومن هنا ناقشوا كونها جوهرًا فردًا وخلودها وغير ذلك.

Downloaded from Brill.com12/21/2019 09:23:49AM
via free access

لا يمكن للاهوت عامة والإسلامي خاصة أن يُسقط الأبعاد الروحية والميتافيزيقية من تصوره للإنسان، وهو ما ينبغي أن يتم استحضاره أيضًا في بناء المواقف العملية ومناقشة الحجج الأخلاقية لأي تدخل جيني، فهل الإنسان مشروع إلهي مكتمل ومُنجَز أم أنه قابل للتطور وفق التدخلات الإنسانية نفسها؟. الذي تشير إليه النصوص الإسلامية أن الإنسان مكتمل وفي أحسن تقويم، ومن ثم يكتسب مفهوم (فطرةَ الله التي فطر الناس عليها) [الروم 30] أهمية هنا خارج المفهوم التقليدي؛ نظرًا لعمومه وإمكان اشتماله على ما هو معنوي ومادي، ولاختلاف التأويلات الكلاسيكية لمفهوم "خلق الله"، ويُحيل مفهوم "الطبيعة البشرية" إلى أن ما سواه هو المصنّع، فالطبيعة التي خلقها الله هي الأساس المعبر عنه بالفطرة.

3.2.2 الفعل الإلهي والفعل الإنساني

المدخل الثاني لمناقشة التجيين كلاميًّا هو ما يمكن أن تثيره تطورات أبحاث الجينوم من توهم ممارسة دور الإله في عملية الخلق، فمجمل التدخل التحسيني لا يعني—بحال من الأحوال—القدرة على الخلق وإنما هو من خلق الله وامتدادٌ لخلقه، وهنا لا بد من بيان أن الإرادة الإلهية نوعان: الأول: إرادة تتعلق بالأمر وهي أن يريد الله تعالى من المكلّف فعلَ ما أمره به، وهي الإرادة الدينية وتتضمن محبة الله للمكلف ورضاه عنه أو عن فعله إن امتثل للأمر الإلهي، والثاني: إرادة الخلق وهي الإرادة الكونية القدَرَية التي تشمل جميع الحوادث (الأفعال)، وهي أن يريد المكلف ما يفعله سبحانه وتعالى، فلا شيء في الوجود يقع على خلاف إرادة الله الكونية التي لا تُعلم إلا بعد وقوعها أصلاً، ولكن قد يقع أشياء على خلاف إرادته الدينية الملازمة للأمر والنهي (ابن تيمية 1995، 8: 131؛ ابن تيمية 1986، 3: 156). ولذلك "اتفق سلف الأمة وأئمتها على أن الله قادرٌ على ما علِمه وأخبر أنه لا يكون، وعلى ما يمتنع—ضرورة—عدمُه؛ لعدم إرادته لا لعدم قدرته عليه" (ابن تيمية 1985، 225)، أي أن المقدور لله تعالى أوسع من الموجود ولا ينحصر به، وقدرته سبحانه لا تختص فقط بما شاءه وعلمه، ومن ثم فليس ما يستجدّ ويَحدث واقعًا على خلاف إرادته الكونية سبحانه.

وفي الوقت الذي يتحدث فيه القرآن عن الله الخالق لا ينفي إمكانية قيام الإنسان بـ"تغيير خلق الله" الذي يمكن أن يقع بالإرادة الكونية (إرادة الخلق) لا الإرادة الدينية (إرادة الأمر والنهي)، وقد اختلف المفسرون حول المراد بـ "تغيير خلق الله"، فجعل

Downloaded from Brill.com 2/21/2019 09:23:49AM
via free access

بعضهم معيار التغيير هو النفع والضرر؛ فالتغيير النافع حسنٌ، والتغيير الضار قبيحٌ (ابن عطية 2001، 2: 115). ولكن "تغيير خلق الله" يشمل نوعين: التغيير المادي في الهيئة والطبيعة، والتغيير المعنوي عبر تَنَقل الإنسان بين الإيمان والكفر مثلاً، ولا شك أن التغيير محل النقاش هو المادي، وهو يحيل إلى تغيير الطبيعة الذي يكون بالخروج بها عن خصائصها وسننها البيولوجية الطبيعية المستقرة في جنسها، وهو—بهذا—لا يشمل التغيير الجزئي الذي يعيد العضو أو الجسد إلى طبيعته التي تتمثل في أمرين: الشكل (العين أو الصورة) والوظيفة (الوصف أو الفعالية) التي خُلق لها أو اختُصَّت به، وأي خروج بالعضو عن صورته ووظيفته المقدّرة له في جنسه هو خروج عن الطبيعة. فالتدخل التحسيني إن غيّر الوظيفة أو الشكل المستقرين في الجنس البشري غيرُ مبرر أخلاقيًّا؛ لأمرين: أولهما: أنه تدخل سلبي يستند إلى اختيارات وتفضيلات فردية وثقافية تمس النوع الإنساني وتوازنه (الهندسة الطبيعية)؛ فقرار التغيير لا يستند إلى مرجعية عقلية أو شرعية في تحديد ما هو أحسن أو أقبح، وإنما إلى أهواء شخصية وتحيزات ثقافية أو اجتماعية، كما أنه يستلزم—بالضرورة—حكمًا سلبيًّا تجاه صيغة طبيعية محددة من خلْق الله يُرغب عنها إلى صيغة أخرى يُرغب فيها. والأمر الثاني: أن التحسين يهدد المفهوم المستقر لما هو طبيعي (natural) الذي يتم الرجوع إليه والقياس عليه، وهذا الطبيعي لا يختلف ثقافيًّا أو فرديًّا؛ رغم التنوع الكبير الموجود بين البشر. والمقصود من هذا المحافظة على معيار مستقر يُحتكم إليه في النوع البشري بحيث لا يخضع إلى التجريب أو الخروج بالإنسان عن طبيعته المستقرة في النوع لا في الأفراد أو المجموعات الضيقة أو الاستثناءات الخارجة عما هو مستقر في الجنس (كالعمى والصمم والصلع ...). وهنا يصبح مفهوم العلاج في التدخل الجيني هو إعادة ما هو خارج عن الطبيعي إلى طبيعته المفترضة، ومفهوم الوقاية هو توقي ما سيؤدي إلى الخروج عما هو طبيعي مستقر في مثله. وبناء على هذا التحديد لمفهوم التدخل التحسيني (ما غيّر الوظيفة أو الشكل المستقر في جنسه) ينتج لدينا نوعان من التدخل: الأول: تدخل يرتبط بالوظيفة (وظائف الأعضاء) وبعضه يخرج بالعضو عن وظيفته وبعضه إنما يحققها، ولكن تحقيق الوظيفة قد يكون بإعادة أصلها (عمى العين مثلاً) أو بتحسينها (تحقيق كمال النظر والرؤية) حتى يبلغ بها أعلى مراتبها المعتبرة في جنسه، والثاني: تدخل يتصل بالشكل (شكل الأعضاء أو الإنسان) وبعضه يخرج به عن الشكل المستقر في جنسه، وبعضه مرتبط

Downloaded from Brill.com12/21/2019 09:23:49AM
via free access

بالتفضيلات التي يسمح بها ما هو مألوف في جنسه مما يحقق مصالح معتبرة شرعًا ولا يخل بالمعيار المستقر في جنسه.

3.3 التجيين والنظر الفقهي المنظومي

لاحظنا فيما سبق أنه هيمن على الفتاوى الفقهية تصورٌ أداتي للتقنية الجينية وأن مداخل النظر الفقهي انحصرت في:التداوي وثنائية المنافع والمفاسد وبعض المفاهيم العامة، ولكن المقاربة الأخلاقية الموسعة التي تتضمن الوصل بين الكلامي والفقهي تهدف كذلك إلى تخليق الفقه (ethicization of fiqh) عبر أمرين:الأول:الانتقال من التعليل الفقهي (legal reasoning) إلى التعليل الأخلاقي (ethical reasoning)، والثاني: الوصل بين التراث الفقهي الضخم مع إدراك سياقاته التاريخية (historical settings) وبين النقاشات الأخلاقية الحديثة المتعددة. ومقاربة التراث الفقهي تتم بمنهج يتسم بثلاث خصائص: الربط بين مختلف أجزائه ومكوناته، وتتبع علل الأحكام الفقهية المختلفة، والربط بين الفروع الفقهية والأصول النظرية للفقه (الخطيب 2018 (أ)).

وبناء على هذا المنهج يمكن لنا أن نعالج الجانب الفقهي من الجينوم من خلال المسائل الآتية:

3.3.1 التدخل الجيني ومنظومة المفاهيم الفقهية المركزية

يتصل التدخل الجيني بمنظومة من المفاهيم المركزية التي ناقشها الفقه الإسلامي تاريخيًّا من خلال تطبيقات عديدة متفرقة، وهي: بداية الحياة، وحرمة الجسد، ومنظومة الحقوق، وحفظ النفس، وحفظ النسل (al-Khatib 2019, 186–198). فالتدخل الجيني يمكن أن يحصل للبويضة الملقحة والجنين والجسد، فإذا ما أُجري على البويضة الملقحة والجنين فإن هذا يتصل بالتقييم الأخلاقي لبداية الحياة وهل حياتهما مُحترمة أم لا، وقد ذهب عدد من المفتين المعاصرين إلى أن البويضة الملقحة لا حرمة لها؛ لأنها ليست جنينًا[21]، وهذا التعليل يدور على حرمة ما هو جنين فقط وأن الجنين لا يكون إلا في الرحم، وهو تعليل ظاهري أو نصيّ، فالحياة لا تُقوّم بالمكان أو بوصفٍ خارجٍ عن ماهيتها، كل ما في الأمر أن التراث الفقهي لم يتصور—بحكم إمكاناته التاريخية—

21 المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في الكويت، الندوة الثالثة، بتاريخ 18–21/4/1987. وانظر: (الأشقر 2001، 1: 305–310).

Downloaded from Brill.com 2/21/2019 09:23:49AM
via free access

وجود بويضة ملقحة خارج الرحم، ولكن المعرفة الحديثة تخبرنا بأن الحياة تبدأ من البويضة الملقحة، والأمر نفسه يسري على مسألة الجنين الذي أثبت له كثيرٌ من الفقهاء حياة اعتبارية (الرملي 1984، 8: 442؛ ابن الجوزي 1989، 185–186؛ ابن عابدين 1992، 3: 176؛ الشبراملسي 1984، 6: 182). أما التدخل في الجسد فيثير سؤال حرمة "الآدمية" التي تختلف عن "الحياة الآدمية"، فالآدمية هي إضفاء قيمة على الجسد الإنساني بغض النظر عن كونه حيًّا أو ميتًا، ولذلك بحث الفقهاء الأقدمون مفهوم "الانعقاد" أي بداية تَشَكل الجسد، ومفهوم "التخليق" أي ظهور صورة آدمي في الجنين، وحرموا التمثيل بالجثث وكل أشكال الإساءة لها، وذلك لأن الآدمية مصاحبة لخلق الإنسان في كل مراحله (ابن مفلح 1997، 7: 74؛ النووي 1991، 9: 370؛ الحطاب 1992، 3: 353).

والتدخل الجيني يمس مقصدين كبيرين من مقاصد الشريعة وهما: حفظ النفس وحفظ النسل. فحفظ النفس يشمل جانب الوجود؛ بحفظ ما يقيم أركانها على أكمل وجه، وجانب العدم بِدَرْء أي اختلال عنها سواءٌ كان واقعًا أم متوقَّعًا (الشاطبي 1997، 2: 18)، ويشمل النفسَ الحقيقية والنفس الاعتبارية، ما يعني أن التدخل الجيني محكوم لهذا المبدأ، ويَسري عليه مفهوم حفظ الطبيعة البشرية كما شرحناه قبلُ. أما حفظ النسل فيتداخل مع حفظ النفس من جهة أنها تشتمل على الحفظ من جانب الجزئي؛ بما يشمل النفس الفردية، ومن جانب الكلي؛ بما يشمل النوع الإنساني، ويدخل في هذا التدخلات الجينية في الخلايا التناسلية، أي أننا نحمل مسؤولية أخلاقية تجاه الأجيال القادمة بالحفاظ على طبيعتها البشرية من جهة وصيانتها من الأمراض والعلل التي تُخل بالطبيعة البشرية من جهة أخرى، وبألا نتسلط عليها بأن نفرض عليها تفضيلاتنا وخياراتنا الثقافية أو الفردية من جهة ثالثة. يضاف إلى هذا مسألة مركزية في الإسلام وهي النسب، فقد يحافظ التدخل الجيني على الطبيعة البشرية ولكنه لا يراعي حفظ النسَّب وهي واجب شرعي ينبني عليه أحكام فقهية عديدة.

وإدراج التدخلات الجينية المرتبطة بالخلايا التناسلية ضمن ضرورية حفظ النسل من شأنه أن يساعدنا على تقييم أخلاقي أفضل للموقف من علاج المرض الجيني الذي يؤثر على الأجيال القادمة. عالج هذه المسألة عجيل النشمي ورأى أنه لا إلزام شرعيًّا على المسلم بأن يقي غيره مرضًا قد يصيبه بسببه، ولكن يُندب له ذلك وهو أولى له ولغيره. تعليل هذا الموقف مبني على إدراج العلاج الجيني ضمن باب التداوي، والتداوي إما

Downloaded from Brill.com12/21/2019 09:23:49AM
via free access

مباح أو مندوب ولا يمكن أن نؤسس لواجب على المندوب أو المباح. وبناء على هذا استثنى هذه المسألة (العلاج الجيني) من الأصل العام المقرر وهو أن الإنسان مكلف ومسؤول عما يصدر عنه أو يتسبب به من أفعال، بأن يُنسب إليه الفعل مباشرة أو تسبباً؛ ولو كان التسبب بالترك. ولكن النشمي في المقابل أجاز لولي الأمر الإلزام بالعلاج الجيني الضروري الذي يحدده الأطباء (النشمي 2000، 567–569). جوهر الإشكال هنا يدور على التعليل الفقهي الجزئي الذي يبدو أحرص على الحفاظ على اتساق الأحكام في الموروث الفقهي أكثر من إيجاد تعليل متماسك للمسألة. والتعليل الأخلاقي يساعدنا على تجاوز مثل هذا التعليل القاصر عبر التحرر من فكرة "الإلزام" الفقهي إلى الإلزام الأخلاقي أولاً، وهذا الإلزام ليس قاصراً على ورود النص (الأمر والنهي) أو على تصرف ولي الأمر أو السلطة التشريعية (القانون)، والتسبب لم يعد تسبباً بالمفهوم التقليدي الذي يدور حول الفعل المباشر أو الترك المباشر، وإنما يشمل هنا التصرف وفق المعرفة العلمية التي توفرها لنا التقنية الوراثية بحسب القدرة، فالمعرفة والقدرة صار لهما دورٌ في تحديد التسبب الذي يتأسس عليه الإلزام الأخلاقي، وهذا كله يندرج في تطبيقات مقصد حفظ النسل الذي هو أحد المقاصد الضرورية في الشريعة.

بقي أن عملية الخَلق ترتبط بمنظومة حقوق لا بد من مراعاتها، وتشتمل على حقوق دينية ودنيوية، الحق الأول: حق الجنين من حيث إنه نفسٌ مستقلةٌ بحياة مستقلة وإن كان غير منفصل عن أمه (ابن رجب 1998، 2: 225–251)، والتدخل الجيني هو تصرفٌ في جسده من دون إذنه، ولما كان حصول الإذن منه غير ممكن اشترطنا إذن وليه، ولكن إذن الولي مشروطٌ بأن يكون لمصلحة الجنين بما يحفظ له طبيعته البشرية. الحق الثاني حق الوالدين في الولد، وهو لا يعني—بأي حال—مِلكية الولد، أي أن تصرفاتهما فيه مقيدة بما هو لمصلحته هو. الحق الثالث حق الله؛ لأن الإنسان خلقٌ إلهي والإنسان مؤتَمَنٌ على نفسه وليس مطلق اليد في التصرف فيها.

3.3.2 القياس: التغيير العضوي والتغيير الجيني

يرتكز الاجتهاد الفقهي المعاصر على البحث عن نظير أو سابقة فقهية يقيس عليها ما هو جديد؛ لأنه مشدودٌ إلى التقليد الفقهي يبحث عن إمام له يستند إليه في الحكم حيث يطمئن دومًا إلى وجود أصل موثوق يستند إليه في تحديد الإرادة الإلهية

Downloaded from Brill.com 2/21/2019 09:23:49AM
via free access

(الحلال والحرام) من جهة، ولأن التخريج أو القياس على سوابق منصوصة في كتب الفقه أكثر انضباطاً من الاستناد إلى المبادئ الكلية أو المقاصد العامة في نظره. ولكن في حالة الجينوم أقرب أصل يمكن القياس عليه هو التدخل في أعضاء الإنسان، وقد قرر عجيل النشمي أنه "ينبغي أن تُعامل الجينات معاملة أعضاء جسم الإنسان من حيث الجملة، ... لكن الجينات لها خصوصية ينبغي مراعاتها"، وفرّق بين الخلايا الجسدية والخلايا الجنسية (النشمي 2000، 558–559). ولكن لجوء الفقيه إلى مثل هذا القياس لا يحل الإشكال لعدة أسباب: الأول: أن الأصل المقيس عليه مختلف فيه بين الفقهاء، أي حكم التغيير الذي يمس الأعضاء هو محل خلاف كما يظهر بوضوح في الحديث عن النامصة والمتنمصة والواشمة والمتوشمة وعلة النهي في ذلك، فابن رشد الجد (520هـ) رأى أن علة النهي عن التغيير هنا (كالنمص والوصل والوشر) هي الغرور والتدليس (ابن رشد الجد 1988، 3: 459)، وابن الجوزي (597هـ) رأى أن ظاهر الأحاديث تحريم مثل هذه التغييرات التي تطرأ على الجسم، ولكنها تحتمل ثلاثة احتمالات: أنه كان شعار الفاجرات فيكنّ المقصودات به، أو يكون مفعولاً للتدليس على الرجل، أو يتضمن تغيير خلق الله تعالى (ابن الجوزي 1989، 160). والثاني: أن هناك فرقًا بين الشكل الظاهر والأمر الباطن لجهة الآثار الناتجة عن التغيير في كل منهما، وقد سبقت الإشارة إلى أشكال متنوعة من التغيير، الثالث: أن الفقيه لو مشى على مطلق الشبه بين التغييرين: في العضو والجين فإن قياس الشبه لا يقوى على التحريم وإنما يمكن الاستناد إليه في مطلق الجواز؛ لأن قاعدة "الأصل في الأشياء الإباحة" تقوي ضعف الشبه أو انعدامه في حالة غياب النص (الأمر والنهي).

إن مثل هذا القياس الجزئي لا يسمح بإدراك الصورة الكلية للتقنية الوراثية وتأثيرها، فالتدخل الجيني يثير إشكالات رئيسة لا يساعدنا الفقه على إدراكها؛ بخلاف النقاشات الأخلاقية الحديثة وهو ما سنشير إليه لاحقًا.

3.3.3 المصالح والمفاسد

في القرارات المجمعية السابقة، كثر دوران تعبير المصلحة بشكل مبهم أو عام، ويُفهم من مجموعها أن المصلحة—في نظر الفقيه المعاصر—هي التي يقدرها الطبيب ولا تتعارض مع أحكام الفقه. فالمصالح والمفاسد ليست عقلية محضة—كما سبق القول—خصوصًا لدى التيار الرئيسي الذي انبنى عليه الفقه الإسلامي، ومن ثم فقد

Downloaded from Brill.com12/21/2019 09:23:49AM
via free access

توجد منفعة دنيوية ولا تكون معتبرة شرعًا؛ لأن مدار الاعتبار والإلغاء على الوحي والنص، وفي حالة خلو المصلحة المحددة عن نص من الشارع يقرر اعتبارها أو إلغاءها،يتم النظر في مدى ملاءمتها وتناسبها مع المصالح التي اعتبرها الشارع أوتلك التي ألغاها، وهذا محل نظر واجتهاد، ولذلك قد يقع فيه الاختلاف، ومن ثم فالإحالة إلى المصالح بطريقة مجملة لا يفي بالغرض، والمصالح لا يستقل بدركها الطبيب؛ لأنه ينظر في المنافع والمفاسد الدنيوية فقط والتي قد لا تتقاطع مع الإذن الشرعي.

يتجه النظر في المصالح والمفاسد إلى جملة اعتبارات: في تحديد ماهيتها وآثارها وبواعثها، ثم الموازنة بينها. وفي الموازنة يمكن التمييز بين عدة ثنائيات: الأدنى والأعلى، والآني والمستقبلي، والمحقق وغير المحقق، والموجود والمقدَّر، والحاجي والتحسيني، وكل هذه المناقشات هي مناقشات عقلية والقيام بها في السياق الحديث أصبح أمرًا بالغ التعقيد، ولكن يبقى أن هذه التقديرات العقلية للمصالح والمفاسد لا تنفصل بالكلية عن الوحي؛ لأن رعاية "المناسب" إنما يتم تحديده بناء على المبادئ والقواعد الكلية للشريعة، ولكن ذلك يكون بعد نظر متعدد التخصصات، وبالنظر إلى مفهوم محدد للطبيعة البشرية التي يراد المحافظة عليها أو الرد إليها كما سبق بيانه، وبمراعاة أن الصورة الإفرادية للعضو أو الجين تختلف عن الصفة التركيبية له وما يلائم البدن وما لا يلائمه، فقد يكون الوصف المرغوب مصلحة بالنظر الإفرادي مفسدة بالنظر التركيبي؛ لأنه جالب للمشقة والمشقة مفسدة؛ لأن المفسدة لا تنحصر في اعتلال البدن فقط.

3.3.4 البيولوجيا وسلطة الطب

ينحصر مجال الفقه في البحث عن حكم التدخل ووسائله عبر توسل منهج القياس على النظير أو منهج المصلحة، وهي منهجية تبحث عن إرادة الله في خصوص الحالة الجزئية، ولكنها لا تساعد على تقويم الصورة الكلية للظاهرة وتعقيدات الفعل الإنساني الذي صارت تسهم في تقويمه مجالات معرفية متعددة، فالفقيه تعامل مع استخدامات التقنية دون أن يسائل التقنية نفسها بوصفها المظهر الأبرز لمبدأ التطور أو التقدم المستمر، وقد تَنبه بعض اللاهوتيين إلى أن "التكنولوجيا قوة، وهي قوة غير طبيعية" (Simmons 1983, 211) ، أي أنها ليس مجرد وسيلة محايدة خاضعة لفعل الفرد واختياراته بل تدخل فيها اعتبارات السوق والاعتبارات السياسية أيضًا. وفكرة

Downloaded from Brill.com 2/21/2019 09:23:49AM
via free access

التطور المستمر تفرض إشكالات عديدة أوسع من مجرد سؤال المنافع والمفاسد وفق منظور الفقيه كتلك الاعتبارات التي ناقشها الفيلسوف يورغان هابرماس مثلاً، ومنها أن تقدم التقنية البيولوجية تَجاوز حدود ما هو "علاجي" إلى ما هو "احترازي"، ولم يعد ثَمَّ وضوح بين "التدخل المشروع" و"غير المشروع"؛ خصوصًا مع نشوء "النسالة الليبرالية" التي لا تفرق بين العلاجي والتحسيني.[22] ومنها أن التقنية تجعل من الإنسان جسدًا، وثمة فرقٌ بين أن يكون المرء جسدًا وأن يكون نفسًا لها جسد (بلسنر 1969، 9–10)؛ الأمر الذي سيؤثر على فهمه لذاته بوصفه مسؤولاً عن أفعاله، ومنها أن تطور التقنيات البيولوجية قد يهدد الوضوح الذي اتسمت به الطبيعة البشرية (النوعية) في تركيبتها وعلاقاتها، ونوعيتُها كامنة في أنها طبيعية ومتميزة عن غيرها، وتتساوى في ظروف تناسلها من دون تدخلات أو تحيزات اقتصادية أو ثقافية أو بيولوجية. وتتسم هذه التدخلات الوراثية بأنها فعل تَسَلّط على الذات سيُمكّن أهل الحاضر من التسلط على أهل المستقبل الذين سيكونون موضوعات، وسيكون الوجهُ الآخر لسلطة اليوم هو العبودية اللاحقة للأحياء تجاه الموتى (Habermas 2003, pp. 16–74)، صحيحٌ أن منهجية الفقيه تحتوي على آلية منهجية تسمى "سد الذرائع" أي منع الوسائل التي تُفضي إلى مخاطر أو أضرار، ولكنها ليست كافية لإدراك هذه الأبعاد وتقديم التعليلات اللازمة كما تفعل "الأخلاق الموسعة" من خلال مكوّنها الفلسفي.

يثير التجيين ثلاثة إشكالات رئيسة تنشغل بها الفلسفة أيضًا، أولها أنها تقوّض مفهوم الاستقلالية وهو ما يهدد أخلاقية الإنسان؛ لأن كل أفعال الإنسان مرتبطة بكونه كائنًا أخلاقيًّا، وإذا ما قُوِّضت استقلاليته فمعناهُ أن فعاليته قد قُوِّضت وهذا سيُخل بأخلاقيته لجهة أن فعله لم يعد حرًّا ومن ثم لم يعد يتحمل كامل المسؤولية عن أفعاله. وثانيها أنها ستؤثر على القدرة على فهم الذات/الهوية؛ فثمة فرق بين النامي ذاتيًّا والمصنّع، وفرق بين الجهد والإبداع واستحقاق المدح أو الذم على إمكاناته هو، وثالثها أن التدخل الجيني أوسع مدى من التدخل العضوي، ومن ثم فإن التدخل في البويضة الملقحة قبل الزرع يثير إشكالات تتعلق بالموقف من الطبيعة ما قبل

22 يحيل مفهوم النسالة الليبرالية إلى مسألة تحسين النسل؛ الممارسة التي تعطي الأبوين الحق في اتخاذ قرار التدخل في جينوم الجنين حسب ما يرونه مناسبًا.

Downloaded from Brill.com12/21/2019 09:23:49AM
via free access

الشخصية (pre personal life) والكرامة الإنسانية لما سيكونه هذا الكائن مستقبلاً، والذي تورط بعض المفتين باعتباره لا حرمة له (al-Khatib 2019, 179–186؛ الخطيب 2019، 51–57)، وكلُّ هذا يتصل بفهم الطبيعة البشرية وهو مجالٌ ينتمي إلى مجال عمل الفيلسوف أيضًا.

يسعى العلم التجريبي إلى الدفع بالتطورات إلى أقصى غاية، وتوسيع دائرة الممكن الذي يتحول مع الزمن إلى موجود ثم يفسح المجال مجددًا إلى بروز ممكن آخر وهكذا، والفقه بمنهجيته القائمة يتعاطى مع هذه التغيرات والنتائج ويتكيف مع إكراهاتها، لكن يمكن لمفهوم الأخلاق الموسعة في جانبه الفلسفي أن يساعدنا على استباق التطورات من خلال مناقشة مبدأ التطور، والسماح للتفكير الأخلاقي بتَخَطي العلم، والعمل على تقييد حركته والحد من محاولة الهيمنة والتحكم بالطبيعة الإنسانية، بدل الاكتفاء بدور ملاحقة العلم وإيجاد حلول ومخارج لما يُوجده بالفعل.

خاتمة

تساعدنا هذه المقاربة الأخلاقية الموسعة على إدراك مفهوم مركب للدين هو نتاج تفاعل بين النص والواقع وبين التقليد والحداثة عبر حركة الجماعة العلمية بتخصصاتها المختلفة لتقديم إجابات على الأسئلة التي تفرزها تطورات الواقع، فالدين مفهومٌ متحرك يُسهم فيه التراث (tradition) والخبرات والمعارف المتنوعة لمواجهة واقع يتسم بالتغير والديناميكية، والدين مفهوم يتفاعل فيه عدة مكوّنات: الفقه كمجال تطبيقي يركز على الفعل المحدد والجزئي، وأصول الفقه وعلم الكلام كمجالين نظريين يبحثان في الأحكام التقويمية ومصادرها النصية والعقلية، ويتداخل فيه الثقافي والاجتماعي بالتصورات والقناعات الدينية التي لم تعد مجرد عقائد صلبة أو ساكنة. وبناء على هذا المفهوم المركب للدين قامت المقاربة الأخلاقية بتوسيع مفهومي الأخلاق والفقه معًا عبر مقاربة متعددة التخصصات تدرك الجزئي من خلال الكلي والكلي من خلال الجزئي في حركة مزدوجة، وتتعامل مع التراث الفقهي وفق مقاربة منظومية لا تهمل أبعاده التاريخية، وتتعامل مع الإنسان بمنطق تركيبي لا يجعل منه مجرد جسد أو مجموع جينات ولكنه يحافظ على أبعاده الظاهرة والباطنة؛ بوصفه كونًا مصغّرًا

Downloaded from Brill.com 2/21/2019 09:23:49AM
via free access

تنعكس فيه الإرادة الإلهية، ووفق هذا المنظور فإن الإنسان مؤتمَن على جسده لا مالك له، ومهمته الأخلاقية تتجلى في إيقاع إرادته على وفق الإرادة الإلهية التي يجتهد—باستمرار—في معرفتها عبر معرفة نامية وديناميكية بحيث تلتقي الإرادة الكونية بالإرادة الدينية في أفعاله.

المصادر

ابن تيمية، تقي الدين. 1986. **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق محمد رشاد سالم**، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود.

ابن تيمية، تقي الدين. 1995. **مجموع الفتاوى**. تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف.

ابن رجب. 1998. **تقرير القواعد وتحرير الفوائد، تحقيق مشهور آل سلمان**. السعودية: دار ابن عفان.

ابن عابدين، محمد أمين. 1992. **رد المحتار على الدر المختار**، بيروت: دار الفكر.

ابن عطية، أبو محمد عبد الحق. 2001. **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق عبد السلام عبد الشافي**، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن مفلح، محمد. 1997. **المبدع في شرح المقنع**، بيروت: دار الكتب العلمية.

أبو غدة، عبد الستار. 2000. المواكبة الشرعية لمعطيات الهندسة الوراثية، في: الجندي، أحمد رجائي. 2000. **الحادي عشر: رؤية إسلامية لبعض المشكلات الطبية المعاصرة، ثبت كامل لأعمال ندوة: الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني- رؤية إسلامية (13–1998/10/15)**، إشراف وتقديم عبد الرحمن العوضي. الكويت: سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية.

الأشقر، عمر، وآخرون. 2001. **دراسات فقهية في قضايا طبية معاصرة**. عمان: دار النفائس.

بلسنر، هلموت. 1969. الإنسان بوصفه كائنًا حيًّا، ترجمة مجدي يوسف، **مجلة فكر وفن**، ألمانيا، عدد13.

التفتازاني، سعد الدين. 1998. **شرح المقاصد**. تحقيق عبد الرحمن عميرة، تصدير صالح موسى شرف، بيروت: عالم الكتب.

Downloaded from Brill.com12/21/2019 09:23:49AM
via free access

التفتازاني، سعد الدين. د. ت. **شرح التلويح على التوضيح**. مصر: مطبعة صبيح.
ابن تيمية، 1985. **مختصر الفتاوى المصرية**. اختصار وتهذيب بدر الدين الحنبلي البعلي، أشرف على تصحيحه عبد المجيد سليم، بيروت: دار الكتب العلمية.
ابن الجوزي، 1989. **أحكام النساء**. تحقيق زياد حمدان، بيروت: دار الفكر.
ابن رشد، أبو الوليد (الجد). 1988. **المقدمات الممهدات**. تحقيق محمد حجي، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
ابن رشد، أبو الوليد. 1998. **تلخيص السياسة لأفلاطون (محاورة الجمهورية)**. بيروت: دار الطليعة.
الجابري، محمد عابد. 2014. **العقل الأخلاقي العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
جالينوس، من مقالة لجالينوس في أن قوى النفس توابع لمزاج البدن، ومختصر من كتاب الأخلاق لجالينوس، في: بدوي، عبد الرحمن. 1981. **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
الجندي، أحمد رجائي. 2000. **الحادي عشر: رؤية إسلامية لبعض المشكلات الطبية المعاصرة، ثبت كامل لأعمال ندوة: الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجين—رؤية إسلامية** (13–1998/10/15)، إشراف وتقديم عبد الرحمن العوضي. الكويت: سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية.
حاجي خليفة. 1941 **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**. بغداد: مكتبة المثنى.
الحطاب، أبو عبد الله محمد. 1992. **مواهب الجليل في شرح مختصر خليل**. بيروت: دار الفكر.
الخطيب، معتز. 2011. **البعد الأخلاقي والقيمي للفقه الإسلامي، في: ندوة سؤال الأخلاق والقيم في عالمنا المعاصر**، الرباط: الرابطة المحمدية للعلماء. 249–266.
الخطيب، معتز. 2017 (أ). آيات الأخلاق: سؤال الأخلاق عند المفسرين، **مجلة الأخلاق الإسلامية** (JIE)، **عدد** ١، 83–121.
الخطيب، معتز. 2017 (ب). التصدق على من يُظن به شراء بيرة. **مدونات الجزيرة**، نشر بتاريخ 28-9-2017، وتم الوصول إليه بتاريخ 28-10-2019.
التصدق-على-من-يظن-به-شراء-بيرة/https://blogs.aljazeera.net/blogs/2017/9/28
الخطيب، معتز. 2018 (أ). نحو قراءة منظومية أخلاقية للفقه، **مجلة الأخلاق الإسلامية** (JIE)، **عدد** 2، 1–27.

Downloaded from Brill.com 2/21/2019 09:23:49AM
via free access

الخطيب، معتز. 2018 (ب). زوجة الشهيد والزواج غير الأخلاقي. مدونات الجزيرة، نشر بتاريخ 11-1-2018، وتم الوصول إليه بتاريخ 28-10-2019.
https://blogs.aljazeera.net/blogs/2018/1/11/زوجة-الشهيد-والزواج-غير-الأخلاقي
الخطيب، معتز. 2019 (أ). الحدود الأخلاقية للتدخل الجيني: النقاش الفلسفي والفقهي حول التقنية الوراثية، مجلة تبين، عدد ٧٢، ص 43–71.
الخطيب، معتز. 2019 (ب). الفتوى والطب: أثر التطورات الطبية على التفكير الفقهي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، عدد 119، ص 3–52.
الرازي، فخر الدين. 1997. المحصول. تحقيق طه العلواني، بيروت: مؤسسة الرسالة.
الرملي، شمس الدين. 1984. نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت: دار الفكر.
السيوطي، جلال الدين. 1983. الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية. بيروت: دار الكتب العلمية.
الشاطبي، أبو إسحاق. 1997. الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق مشهور بن حسن سلمان، (السعودية: دار ابن عفان.
الشبراملسي، نور الدين. 1984. حاشية على نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج للرملي. بيروت: دار الفكر.
الشنقيطي، محمد الأمين. د.ت. شرح مراقي السعود المسمى نثر الورود. تحقيق علي بن محمد العمران، إشراف بكر أبو زيد، الرياض: دار عالم الفوائد.
الشهرستاني، عبد الكريم. 2009. نهاية الإقدام في علم الكلام. تحقيق ألفريد جيوم، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.
عبد الجبار، أبو الحسن. د. ت. المغني في أبواب التوحيد والعدل. تحقيق محمود محمد قاسم، مراجعة إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، د.ن.
العز، ابن عبد السلام. 1991. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.
الغزالي، أبو حامد. 2004. إحياء علوم الدين. بيروت: دار المعرفة.
فخري، ماجد. 1978. الفكر الأخلاقي العربي (نصوص مختارة). بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع.

Downloaded from Brill.com12/21/2019 09:23:49AM
via free access

القرافي، أبو العباس شهاب الدين. 1973. **شرح تنقيح الفصول**. تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. بيروت: شركة الطباعة الفنية المتحدة.

القرافي، أبو العباس شهاب الدين. د. ت. **أنوار البروق في أنواء الفروق**. بيروت: دار عالم الكتب.

اللحجي، عبد الله بن سعيد. 1388هـ. **إيضاح القواعد الفقهية لطلاب المدارس الصولتية**. القاهرة: مطبعة المدني.

الماوردي، أبو الحسن. 1986. **أدب الدنيا والدين**. بيروت: دار مكتبة الحياة.

مجموعة مؤلفين. 1987. **الموسوعة الفقهية الكويتية**. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، طباعة ذات السلاسل.

مسكويه، أحمد بن محمد. د ت. **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق**. تحقيق ابن الخطيب. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.

موسى، محمد يوسف. 1953. **تاريخ الأخلاق**. القاهرة: دار الكتاب العربي.

النديم. 2009. **الفهرست**. تحقيق أيمن فؤاد سيد. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث.

النشمي، عجيل جاسم. 2000. **الوصف الشرعي للجينوم البشري والعلاج الجيني**، في: الجندي، أحمد رجائي. 2000. **الحادي عشر: رؤية إسلامية لبعض المشكلات الطبية المعاصرة، ثبت كامل لأعمال ندوة: الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني- رؤية إسلامية (13–1998/10/15)**، إشراف وتقديم عبد الرحمن العوضي. الكويت: سلسلة مطبوعات المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية.

النووي، محيي الدين. 1991. **روضة الطالبين وعمدة المفتين**. تحقيق زهير الشاويش، بيروت: المكتب الإسلامي.

Al-Khatib, Mutaz. 2019. "The Ethical Limits of Genetic Intervention: Genethics in Philosophical and Fiqhi Discourses," in *Islamic Ethics and the Genome Question*, ed. Mohammad Ghaly, Leiden: Brill.

Chapman, Audrey. 1998. "Ethics and Human Genetics," *Society of Christian Ethics*, 18: pp. 293–303.

Draz, M. A. 2008. *The Moral World of the Quran*, trans. by Danielle Robinson and Rebecca Masterton, London: New York: I.B. Tauris & Co Ltd.

Habermas, Jurgen. 2003. *The Future of Human Nature*. UK: Polity Press.

Kaye, Howard L. 1992. "Are We the Sum of Our Genes?," *Wilson Quarterly*, 16: 2, pp. 77–84

Downloaded from Brill.com 2/21/2019 09:23:49AM
via free access

Peters, Ted. 1997. *Playing God? Genetic Determinism and Human Freedom*. New York: Routledge.

Peters, Ted. ed. 1998. *Genetics: Genes, Religion, and Society*. Cleveland: The Pilgrim Press.

Schofield, Malcolm. 2013. "Cardinal Virtues: a contested Socratic inheritance," in *Plato and the Stoics*. ed. A. G. Long. Cambridge: Cambridge University Press.

Simmons, Paul D. 1983. *Birth and Death: Bioethical Decision Making*. Westminster Press.

Walzer, Richard. 1962. *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Downloaded from Brill.com12/21/2019 09:23:49AM
via free access