Jurnal Fiqh, Vol. 22 No. 1 (2025) 184-206

Received: 2025-05-19 **Accepted:** 2025-06-11 **Published:** 2025-06-30

حكم التدخلات التقنية بغرض إطالة عمر الإنسان وتأخير مظاهر الشيخوخة في الفقه الإسلامي

The Ruling on Technological Interventions to Extend Human Life and Delay the Signs of Aging Under Islamic Jurisprudence

Hamza Abed al Karim Hammad*

ABSTRACT

Artificial intelligence (AI) has become widespread in recent times for various aspects of life, including medical aspects. Some of which aims to extend human life and delay the signs of aging. The research problem of this study lies in clarifying the perspective of Islamic jurisprudence on the intervention of technology in the human body. The objectives of this research is to discuss the technological interventions aimed at extending human life and delaying the signs of aging, and to explore the jurisprudential ruling. The research adopted a descriptive and deductive research approach to obtain the research objectives. Regarding technological interventions aimed at prolonging human life and delaying the signs of aging, the study divided these interventions into three approaches. The first is the biological method that is

* Associate Professor, Faculty of Sharia, Jerash University, 26150 Jordan. (Corresponding Author). Email: hamza041@yahoo.com

based on advances in genetics and biotechnology and focuses on enhancing the immune system genetically. The study concluded that such method is impermissible. The second method is the electronic method which is based on advances in nanotechnology and robotics, and focuses on various parts of the body with artificial substitutes, such as artificial skin. The study found that the ruling on such method varies depending on the situation. As such, replacing damaged human body parts with prosthetic limbs is regarded permissible since it falls under the type of medical treatment. Moreover, regarding the technological interventions to enhance human capabilities, it is found that an in-depth study is required to explore such an issue. The third method is the virtual method known as mind uploading which involves digitizing the information contained in the brain -such as memories, and information- and then transferring it to a machine. From the perspective of Islamic jurisprudence, this method is considered permissible; however, it must not cause any harm to the brain.

Keywords: *Technological Interventions, Human Body, Islamic Jurisprudence.*

مقدمة

ألقى الذكاء الاصطناعي على العديد من جوانب الحياة المعاصرة؛ ومن جملتها: التدخلات التقنية في الجسم البشري أو ما يطلق عليه التعزيز البشري، ويُعنى به: منظومة التدخلات التقنية التي تهدف إلى تحسين البشر، وترتكز هذه التدخلات على المزج بين الذكاء الاصطناعي والجسم البشري، ومن أبرز طرق هذه التدخلات: الشرائح

الإلكترونية وذلك بالربط بين الدماغ والحاسوب، إضافة إلى إدخال التعديلات على جينات الأجنة البشرية.[1]

من جهة أخرى، فإن هذه التدخلات تأخذ منحنى علاجي، إذ يعدُّ طب النانو أحد أهم المجالات التطبيقية لتقنية النانو؛ وذلك باستخدام طرق حديثة لحمل الدواء داخل جسم الإنسان تكون قادرة على استهداف خلايا مختلفة في الجسم وكذلك مواجهة الأم أكثر الأمراض فتكاً بالإنسان؛ مثل: أمراض السرطان وكذلك أجهزة الاستشعار التي تزرع في الدماغ التي تمكن المصاب بالشلل الرباعي من الحركة والسير، بحيث تقوم هذه التقنية بتحضير جسيمات متناهية الصغر وأجهزة معتمدة عليها تخاطب وتتفاعل مع الأنسجة والخلايا الحية، ومن أشهر الأمثلة: علاج مرض السكري؛ فقد تمكنت الأبحاث الطبية النانوية أن تساهم في علاج هذا المرض بحيث تم تطوير جهاز دقيق يمكن زرعه في الجسم يعوض المصابين بالسكر عن حقن الأنسولين، فضلاً عن مكافحة السرطان وذلك عن طريق تطوير جسيمات نانوية بإمكانها التحرك في دم المريض والوصول إلى الورم؛ فنتطلق جينات توقف نمو السرطان. [2]

في ضوء ما سبق؛ فتحدد مشكلة البحث في بيان موقف الفقه الإسلامي من تدخل التقنية في جسم الإنسان، أما أهدف البحث؛ فيروم البحث الوقوف على الأحكام الفقهية المتعلقة بالتدخلات التقنية الطبية العلاجية ثم مناقشة موضوع:

[1] J. Rueda, "The ethics of doing human enhancement ethics", *Futures*, 153 (2023), 1. ;Buchanan, Allen, *Beyond humanity? The ethics of biomedical enhancement* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 11. ;Yasemin J. Erden & Philip A. E. Brey, "Ethics guidelines for human enhancement R&D", *Science*, 378.6622 (2022), 835.

[2] F. Allhoff, Lin, P., Moor, J.H., and J Weckert, "Ethics of Human Enhancement: 25 Questions & Answers", *Studies in Ethics, Law, and Technology* 4.1 (2010), 3. ;Munīr Muḥammad Sālim, "Ṭibb alnānw: al-Āfāq wa-al-makhāṭir", *Majallat 'Ajmān lil-Dirāsāt wa-al-Buḥūth* 10.1 (2011), 81.

التدخلات التقنية بهدف إطالة عمر الإنسان وتأخير مظاهر الشيخوخة وذلك بعرض الموقف الفقهي ابتداء ثم عرض الاستدراكات ومناقشتها.

يسير البحث وفق المنهج الوصفي، وذلك بالبحث عن المعلومات من مظانها ثم تصوير المسألة تصويراً دقيقاً كما هي في أرض الواقع، ثم المنهج الاستنباطي وذلك بعرض باستنباط الأحكام الفقهية للمسائل المطروحة في ضوء وصفها كما هي في الواقع.

أما الدراسات السابقة في هذه الباب؛ فلم يقف الباحث إلا على دراسات قليلة؛ هي: دراسة: منيرة مجبل الرشيدي، وسعدان بن مان ومحمد صفوان بن هارون، الموسومة بـ: الحكم الفقهي لوضع الشرائح الإلكترونية المزودة بتقنية الذكاء الاصطناعي في جسد الإنسان، وقد نشرت في: مجلة الدراسات الطبية الفقهية، 2025م، عدد: 8، ص: 5-54 وقد خلصت الدراسة إلى السماح باستخدام الشرائح الإلكترونية لأغراض علاجية وتحسينية وفق ضوابط شرعية محددة، بينما يحظر استخدامها لأغراض أخرى؛ مثل إطالة العمر، والدراسة الثانية هي: دراسة أحمد البرعي ورفاقه، الموسومة بـ: التعديلات البيولوجية على الجسد الإنساني من خلال الذكاء الاصطناعي: منظور ديني، نشرت في: المجلة العلمية لجامعة الملك فيصل – العلوم الإنسانية والإدارية، 2022، مجلد: 23، عدد: 1، ص: 87-94، والدراسة الثالثة: دراسة أحمد البرعي، الموسومة بـ: تطبيقات الذكاء الاصطناعي والروبوت: من منظور الفقه الإسلامي، نشرت في: مجلة دار الإفتاء المصرية، عدد: 48، 2022، ص: 12-159، وقد انتهت الدراسة الثانية والثالثة إلى التحريم المطلق للتدخلات التقنية التعزيزية في جسم الإنسان، بيد أن البحث الحالي عرض رأياً مغايراً فيما يتعلق بإطالة العمر، وذلك بمناقشة أدلة التحريم ونقدها، ثم التأصيل للرأي المغاير.

المبحث الأول: التدخلات التقنية الطبية العلاجية

سبق أن تطرق الباحث إلى أن بعض التدخلات التقنية تهدف إلى علاج بعض الأمراض؛ مثل: مرض السرطان والسكري، أما حكم هذه التدخلات؛ فيمكن للباحث القول: إنها تدخل ضمن عموم التداوي المأمور به شرعاً، حالها حال أيّ علاج آخر لأيّ مرض، وثمَّة طائفة من الأحاديث تؤكد أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم حثَّ على التداوي وأمر به؛ من ذلك قوله صلى الله عليه وسلم: {مَا أَنزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أَنزَلَ لَهُ شِفَاءً}[3] إضافة إلى ما ورد عَنْ أُسَامَةَ بْنِ شَرِيكٍ، قَالَ: أَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَصْحَابُهُ عِنْدَهُ كَأَنَّمَا عَلَى رُءُوسِهِمُ الطَّيْرُ، قَالَ: فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ، وَقَعَدْتُ، قَالَ: فَجَاءَتِ الْأَعْرَابُ، فَسَأَلُوهُ فقَالُوا: يَا رَسُولَ اللهِ، نتَدَاوَى؟ قَالَ: {نعَمْ، تَدَاوَوْا، فَإِنَّ اللهَ لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ لَهُ دَوَاءً غَيْرَ دَاءٍ وَاحِدٍ الْهَرَمُ،}[4] وقد حكم الأرنؤوط على الحديث بأن إسناده صحيح، ثم إننا نجد أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم تعالج من الأمراض التي نزلت به بما هو متاح في زمنه –عليه الصلاة والسلام– فقد ثبت في صحيح البخاري عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ احْتَجَمَ وَهُوَ مُحْرِمٌ فِي رَأْسِهِ، مِنْ شَقِيقَةٍ كَانَتْ بِهِ،[5] والشَّقِيقَةُ: هي نوع من الصداع يعرض في مقدم الرأس وإلى أحد جانبيه.[6]

وقد انتهى مجمع الفقه الإسلامي الدولي (قرار رقم: 67 (5/7) لسنة 1992م، بشأن العلاج الطبي) إلى أنَّ الأصل في حكم التداوي أنه مشروع؛ لما ورد في شأنه في القرآن الكريم والسنة القولية والفعلية، ولما فيه من (حفظ النفس) الذي هو

[3] Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* no. 5678. (Dimashq: Dār Ibn Kathī, 2002), 1441.

[4] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, taḥqīq: Shu'ayb al-Arna'ūṭ no. 18454 (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2001), 30, p. 394-395.

[5] Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* no. 5701. (Dimashq: Dār Ibn Kathīr, 2002), 1445.

[6] al-Mubārak ibn Muḥammad Ibn al-Athīr, *al-nihāyah fī Gharīb al-ḥadīth wa-al-athar*, taḥqīq: Ṭāhir al-Zāwī wa-Maḥmūd al-Ṭanāḥī (Beirut: al-Maktabah al-'Ilmīyah, 1979), 2:492.

أحد المقاصد الكلية من التشريع، وتختلف أحكام التداوي باختلاف الأحوال والأشخاص: فيكون واجباً على الشخص؛ إذا كان تركه يفضي إلى تلف نفسه أو أحد أعضائه أو عجزه، أو كان المرض ينتقل ضرره إلى غيره، كالأمراض المعدية، ويكون مندوباً؛ إذا كان تركه يؤدي إلى ضعف البدن ولا يترتب عليه ما سبق في الحالة الأولى، ويكون مباحاً؛ إذا لم يندرج في الحالتين السابقتين، ويكون مكروهاً؛ إذا كان بفعل يخاف منه حدوث مضاعفات أشد من العلة المراد إزالتها، وتجدر الإشارة إلى أن مجمع الفقه تطرق إلى موضوع التدخلات التقنية في الجسم البشري وذلك في قرار رقم: 203 (21/9)في موضوع الهندسة الوراثية؛ إذ انتهى المجمع إلى عدم جواز استخدام الهندسة الوراثية بقصد تبديل البنية الجينية فيما يسمى بتحسين السلالة البشرية، وأن أي محاولة للعبث الجيني بشخصية الإنسان أو التدخل في أهليته للمسؤولية الفردية أمر محظور شرعاً.

إضافة إلى ما سبق، فيمكن للباحث قراءة حديث {لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ، فَإِذَا أُصِيبَ دَوَاءُ الدَّاءِ برَأَ بِإِذْنِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ،}[7] وحديث: {مَا أَنزَلَ اللهُ دَاءً، إِلَّا قَدْ أَنزَلَ لَهُ شِفَاءً، عَلِمَهُ مَنْ عَلِمَهُ، وَجَهِلَهُ مَنْ جَهِلَهُ،} وقد حكم الأرنؤوط على الحديث بأنه: صحيح لغيره–[8] بأن النبي صلى الله عليه وسلم يحث على البحث عن أدوية لعلاج الأمراض، تحقيقاً لمقصد كلي من مقاصد الشريعة الإسلامية ألا وهو حفظ النفس.[9]

[7] Muslim ibn al-Ḥajjāj Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim* no. 69-2204 (al-Riyāḍ: Dār Ṭaybah, 2006), 1050.

[8] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, taḥqīq: Shuʿayb al-Arnaʾūṭ no. 3578 (Beirūt: Muʾassasat al-Risālah, 2001), 6:50.

[9] Sīrīn Usāmah Jarādāt, "Al-Rukhaṣ al-Sharʿīyah wa-Taṭbīqātuhā fī Ẓill Intishār al-Awbiʾah: Dirāsah Fiqhīyah Muqāranah", *Jarash lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt* 22.2 (2021), 851.

فإن قيل: ألا يتعارض ذلك مع قضاء الله وقدره؟ فيكون الجواب: إنَّ هذا الأمر في حال نجاعته هو من قضاء الله وقدره، وهذا المفهوم كان واضحاً في أذهان الصحابة، فعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ عُمَرَ بْنَ الخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، خَرَجَ إِلَى الشَّأْمِ، حَتَّى إِذَا كَانَ بِسَرْغَ لَقِيَهُ أُمَرَاءُ الأَجْنَادِ، أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الجَرَّاحِ وَأَصْحَابُهُ، فَأَخْبَرُوهُ أَنَّ الوَبَاءَ قَدْ وَقَعَ بِأَرْضِ الشَّأْمِ...ثُمَّ قَالَ: ادْعُ لِي مَنْ كَانَ هَا هُنَا مِنْ مَشْيَخَةِ قُرَيْشٍ مِنْ مُهَاجِرَةِ الفَتْحِ، فَدَعَوْتُهُمْ، فَلَمْ يَخْتَلِفْ مِنهُمْ عَلَيْهِ رَجُلاَنِ، فَقَالُوا: نَرَى أَنْ تَرْجِعَ بِالنَّاسِ وَلاَ تُقْدِمَهُمْ عَلَى هَذَا الوَبَاءِ، فَنَادَى عُمَرُ فِي النَّاسِ: إِنِّي مُصَبِّحٌ عَلَى ظَهْرٍ فَأَصْبِحُوا عَلَيْهِ. قَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ بْنُ الجَرَّاحِ: أَفِرَارًا مِنْ قَدَرِ اللَّهِ؟ فَقَالَ عُمَرُ: لَوْ غَيْرُكَ قَالَهَا يَا أَبَا عُبَيْدَةَ؟ نَعَمْ نَفِرُّ مِنْ قَدَرِ اللَّهِ إِلَى قَدَرِ اللَّهِ، أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ لَكَ إِبِلٌ هَبَطَتْ وَادِيًا لَهُ عُدْوَتَانِ، إِحْدَاهُمَا خَصِبَةٌ، وَالأُخْرَى جَدْبَةٌ، أَلَيْسَ إِنْ رَعَيْتَ الخَصْبَةَ رَعَيتهَا بِقَدَرِ اللَّهِ، وَإِنْ رَعَيْتَ الجَدْبَةَ رَعَيتهَا بِقَدَرِ اللَّهِ؟[10]

أما الحكم الشرعي؛ فيمكن الوصول إليه من خلال السنة النبوية؛ فالنبي صلى الله عليه وسلم حرّم الذهب والحرير على الرجال من المسلمين، {الْحَرِيرُ وَالذَّهَبُ حَرَامٌ عَلَى ذُكُورِ أُمَّتِي، وَحِلٌّ لِإِنَاثِهِمْ،} -حكم الأرنؤوط على الحديث بأنه صحيح بشواهده[11]- بيد أنه -عليه الصلاة والسلام- أجاز لعرفجة بن أسعد اتخاذ أنف من ذهب، عَنْ عَرْفَجَةَ بْنِ أَسْعَدَ قَالَ: أُصِيبَ أَنْفِي يوْمَ الكُلاَبِ فِي الجَاهِلِيَّةِ، فَاتَّخَذْتُ أَنفًا مِنْ وَرِقٍ، فَأَنْتَنَ عَلَيَّ فَأَمَرَنِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أَتَّخِذَ أَنفًا مِنْ ذَهَبٍ،

[10] Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* no. 5729 (Dimashq: Dār Ibn Kathīr, 2002), 1451.

[11] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, taḥqīq: Shu'ayb al-Arna'ūṭ no. 19515 (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2001), 32.276.

والحديث رواه الترمذي وحسنه،[12] وراوه بلفظ قريب البيهقي[13] ورواه كذلك ابن حنبل[14] وحكم الأرنؤوط على الحديث بأن إسناده حسن، إضافة إلى كونه –عليه الصلاة والسلام– رَخَّصَ لِلزُّبَيْرِ وَعَبْدِ الرَّحْمَنِ فِي لُبْسِ الحَرِيرِ؛ لِحِكَّةٍ بِهِمَا،[15] ونستدل مما سبق على جواز استعمال الذهب للرجال عند الضرورة.[16]

إنَّ حديث عرفجة يؤكد مشروعية زرع الغرسات في الجسم بقصد العلاج، إضافة إلى مشروعية التعويض عن الأطراف المبتورة ما دام المقصد منها إعادة البدن إلى حالته الطبيعية، بل إنَّ الحديث يدل على ضرورة البحث عن مواد مستخدمة في التقنيات الحديثة لزراعة الغرسات داخل الجسم البشري والأعضاء البديلة بما يعينها على أداء وظيفتها، فقد أرشد النبي صلى الله عليه وسلم عرفجة بترك الفضة واتخاذ أنف من ذهب؛ نظراً لما يحتويه الذهب من خصائص تفوق خصائص الفضة. [17]

---

[12] Muḥammad ibn ʻĪsá al-Tirmidhī, *al-Jāmiʻ al-kabīr-Sunan al-Tirmidhī*, taḥqīq: Bashshār Maʻrūf no. 1770 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998), 3:292.

[13] Aḥmad ibn al-Ḥusayn al-Bayhaqī, *al-sunan al-kabīr*, taḥqīq: D. ʻAbd Allāh al-Turkī, no. 4280 (al-Qāhirah: Markaz Hajar lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt al-ʻArabīyah wa-al-Islāmīyah, 2011), 5:118.

[14] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, taḥqīq: Shuʻayb al-Arna'ūṭ no. 20271 (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2001), 33:398.

[15] Muḥammad ibn Ismāʻīl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no. 5839 (Dimashq: Dār Ibn Kathīr, 2002), 1476.

[16] Maḥmūd ibn Aḥmad al-ʻAynī, *Nukhab al-afkār fī Tanqīḥ Mabānī al-akhbār fī sharḥ maʻānī al-Āthār*, taḥqīq: Yāsir Ibrāhīm (Qaṭar: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmīyah, 2008), 13:332. ;al-ʻAẓīm Ābādī, Muḥammad Ashraf ibn Amīr, *ʻAwn al-Maʻbūd sharḥ Sunan Abī Dāwūd*, (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1995), 11:198.

[17] Aḥmad Saʿd al-Buraʿī, "Al-Taʿdīlāt al-Bayūlūjīyah ʿAlá al-Jasad al-Insānī Min Khilāl al-Dhakāʾ al-Ṣināʿī: Manẓūr Dīnī", *al-Majallah al-ʿIlmīyah li-Jāmiʿat al-Malik Fayṣal – al-ʿUlūm al-Insānīyah wa-al-Idārīyah* 23.1 (2022), 92.

وهذا الأمر ينسجم مع قرارات المجامع الفقهية؛ منها قرار المجمع الفقهي الإسلامي رقم: 100 (17/4) حول حكم استعمال الدواء المشتمل على شيء من نجس العين، كالخنزير وله بديل أقل منه فائدة ؛ كالهيبارين الجديد ذي الوزن الجزيئي المنخفض، وقد خلص المجمع إلى إباحة التداوي بالهيبارين الجديد ذي الوزن الجزيئي المنخفض عند عدم وجود البديل المباح الذي يغني عنه في العلاج ، أو إذا كان البديل يطيل أمد العلاج، لكن هذه الإباحة مقيدة بعدم التوسع في استعماله إلا بالقدر الذي يحتاج إليه ، فإذا وجد البديل الطاهر يقينا يصار إليه عملاً بالأصل ، ومراعاة للخلاف . في ضوء ما سبق؛ يرى الباحث مشروعية التدخلات التقنية مثل غرس آلات ذكية في الجسم البشري والتي تهدف إلى علاج مرض أو إعاقة أو إعادة الجسم إلى حالته الطبيعية، ما دامت تحقق المقصد العلاجي، حتى وإن تضمنت بعض المخالفات الشرعية ما دامت المصلحة هي الغالبة؛ فحكمها الجواز.

نختم هذا المبحث بالتأكيد على ضرورة وجود ضوابط لهذه التدخلات؛ منها: أن تكون هذه التقنيات خاضعة لرقابة طبية مرخصة من الدولة؛ بحيث لا تخدم أيَّ مصلحة إلا مصلحة المرضى، وأن يكون المريض على دراية ووعي بما ينتج عن هذه التدخلات من أضرار جانبية ومنافع، إضافة إلى أن يتم هذا الأمر بعد الموافقة المستبصرة من المريض، وكذلك ألا تستخدم هذه التقنيات إلا بعد التأكد من فاعليتها وفقاً للشروط الطبية والمعملية المعتبرة، ثم أن يكون استخدامها لضرورة طبية، إضافة إلى ضرورة الوصف الكامل لهذه التدخلات من قِبل الطبيب للمريض قبل البدء بالعلاج، وتبصير متلقي الخدمة بخيارات العلاج المتاحة، ومنها كذلك ألا يؤدي استعمالها إلى ضرر أكبر، ثم التأكيد على إعلام المريض أو ذويه بالمضاعفات التي قد تنجم عن هذه التدخلات.[18]

[18] Sulwān Qadrī Aḥmad, "Istikhdām al-Sharīḥah al-Dimāghīyah fī Taʿzīz al-Ṣiḥḥah Min Manẓūr Fiqhī," *Majallat al-Buḥūth al-Fiqhīyah wa-al-Qānūnīyah* 35:43 (2023), 2522. ;Majmaʿ al-Fiqh al-Islāmī al-Dawlī, "Qarār Raqm: 67 (7/5) li-Sanat 1992M, bi-Shaʾn al-ʿIlāj al-Ṭibbī." ; Qānūn

تجدر الإشارة إلى أن هذه الضوابط الطبية يمكن تأصيلها من خلال النصوص الفقهية؛ فعلى سبيل المثال: أكد ابن قدامة المقدسي ضرورة الأذن الطبي من قِبل المريض أو وليه؛ أذ يقول: "وإن ختن صبياً بغير إذن وليه، أو قطع سلعة من إنسان بغير إذنه، أو من صبي بغير إذن وليه، فسرت جنايته، ضمن؛ لأنه قطع غير مأذون فيه،"[19] إضافة إلى ما سبق؛ فقد نص العز بن عبد السلام على اشتراط غلبة الظن بنجاح العملية؛ إذ يقول: "وأما ما لا يمكن تحصيل مصلحته إلا بإفساد بعضه؛ فكقطع اليد المتآكلة حفظاً للروح، إذا كان الغالب السلامة فإنه يجوز قطعها، وإن كان إفساداً لها لما فيه من تحصيل المصلحة الراجحة وهو حفظ الروح،"[20] أما مسألة الضرورة الطبية؛ فقد نص الشوكاني على أنه متى أمكن التداوي بالأخف لا ينتقل إلى ما فوقه، فمتى أمكن التداوي بالغذاء لا ينتقل إلى الدواء، ومتى أمكن بالبسيط لا يعدل إلى المركب، ومتى أمكن بالدواء لا يعدل إلى الحجامة، ومتى أمكن بالحجامة لا يعدل إلى قطع العرق.[21]

المبحث الثاني: التدخلات التقنية بهدف إطالة عمر الإنسان وتأخير مظاهر الشيخوخة

يعالج هذا المبحث التدخلات التقنية بهدف إطالة العمر وتأخير مظاهر الشيخوخة، وذلك في الآتي:

المطلب الأول: حكم إطالة العمر من حيث الأصل

al-Masʾūlīyah al-Ṭibbīyah wa-al-Ṣiḥḥīyah al-Urdunī, Raqm 25 li-Sanat 2018, al-Mawādd 7–8.

[19] ʻAbd Allāh ibn Aḥmad Ibn Qudāmah, *al-Mughnī* (al-Qāhirah : Maktabat al-Qāhirah, 1968), 5:398.

[20] Ibn ʻAbd al-Salām, ʻAbd al-ʻAzīz ibn ʻAbd al-Salām, *Qawāʻid al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām* (al-Qāhirah: Maktabat al-Kullīyāt al-Azharīyah, 1991), 1:92.

[21] Muḥammad ibn ʻAlī al-Shawkānī, *Nayl al-awṭār* (al-Qāhirah: Dār al-ḥadīth, 1993), 8:235.

تطرقت الشريعة الإسلامية –لا سيّما الأحاديث النبوية منها– إلى سبل إطالة العمر؛ من ذلك قول رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: {لَا يُرُدُّ الْقَدَرَ إِلَّا الدُّعَاءُ، وَلَا يَزِيدُ فِي الْعُمُرِ إِلَّا الْبِرُّ،}[22] وقال عنه الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرّجاه، وقريب منه ما رواه ابن ماجه بلفظ: {لَا يَزِيدُ فِي الْعُمْرِ إِلَّا الْبِرُّ، وَلَا يُرُدُّ الْقَدَرَ إِلَّا الدُّعَاءُ،}[23] وقد حكم الأرنؤوط على الحديث بأنه حسن لغيره، إضافة إلى ما ورد من حديث السيدة عائشة رضي الله عنها أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَهَا: {إِنَّهُ مَنْ أُعْطِيَ حَظَّهُ مِنَ الرِّفْقِ، فقَدْ أُعْطِيَ حَظَّهُ مِنْ خَيْرِ الدُّنيَا وَالْآخِرَةِ، وَصِلَةُ الرَّحِمِ وَحُسْنُ الْخُلُقِ وَحُسْنُ الْجِوَارِ يعْمُرَانِ الدِّيَارَ، وَيَزِيدَانِ فِي الْأَعْمَارِ،}[24] وقد حكم الأرنؤوط على الحديث بأن إسناده صحيح، فهذه طرق عملية ذكرها النبي عليه الصلاة والسلام لإطالة العمر، وقد اختلف العلماء في المقصود بإطالة العمر على أقوال؛ منها: إن إطالة العمر أو الزيادة في العمر الواردة في الأحاديث السابقة هي كناية عن البركة في العمر بسبب التوفيق إلى الطاعة وعمارة وقته بما ينفعه في الآخرة وصيانته عن تضييعه في غير ذلك، والثاني: أن الزيادة على حقيقتها، والثالث: أن الزيادة هنا كناية عمّا يبقى بعد الموت من الثناء الحسن والذكر الحسن.[25]

---

[22] Muḥammad ibn ʻAbd Allāh al-Ḥākim al-Nīsābūrī*, al-Mustadrak ʻalá al-ṣaḥīḥayn*, taḥqīq: Muṣṭafá ʻAṭā, no. 1814 (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1990), 1:670.

[23] Muḥammad ibn Yazīd Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, taḥqīq: Shuʻayb al-Arna'ūṭ no. 90 (Beirut: Dār al-Risālah al-ʻĀlamīyah, 2009), 1:68.

[24] Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, taḥqīq: Shuʻayb al-Arna'ūṭ no. 25259 (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2001).

[25] Yaḥyá ibn Sharaf al-Nawawī, *al-Minhāj sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj* (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2015), 8:22; Muḥammad ibn Ismāʻīl al-Amīr al-Ṣanʻānī, *Subul al-Salām* (al-Dammām: Dār Ibn al-Jawzī, 2001), 8:160-161. ;Muḥammad ibn ʻAlī Ibn Abī al-ʻIzz al-Ḥanafī, *Sharḥ al-ʻaqīdah al-Ṭaḥāwīyah*, taḥqīq: Shuʻayb al-Arna'ūṭ (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1997), 128-129.

من جهة أخرى، فقد ذهب جمهرة من العلماء كابن فورك، وابن قتيبة، وابن الجوزي، وابن حجر العسقلاني، والصديق الغماري إلى ترجيح القول الثاني، وهي كون الزيادة الحقيقية؛ إذ قالوا: إنَّ الله سبحانه كتب أجل عبده مائة سنة عنده ويجعل تركيبه وبنيته لتعميره ثمانين سنة، فإذا وصل رحمه؛ زاد الله في ذلك التركيب وفي تلك البنية، ووصل ذلك النقص فعاش عشرين سنة أخرى حتى يبلغ مائة وهو الأجل الذي لا مستأخر عنه ولا مستقدم فيه،[26] ثم إنَّ الله عز وجل إذا أراد أن يخلق النسمة جعل أجلها إن برت كذا، وإن لم تبر كذا، وإن كان منها الدعاء؛ رد عنها كذا، وإن لم يكن منها الدعاء نزل بها كذا، وإن عملت كذا حرمت كذا، وإن لم تعمله رزقت كذا، ويكون ذلك مما يثبت في الصحيفة التي لا يزاد على ما فيها ولا ينقص منه.[27]

أما التوفيق بين هذه الرؤية وقوله سبحانه: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (الأعراف: 34) فهذه مسألة من مسائل تطرق لها علماء العقيدة والتفسير بحثاً ودرساً، وقد انتهت طائفة منهم إلى تقسيم الأجل أو العمر إلى قسمين؛ الأول: نوع جرى به القدر وكتب في أمّ الكتاب؛ فهذا الذي لا يتغير ولا يتبدل، والثاني: نوع أعلم الله به ملائكته فهو الذي يزيد وينقص؛ لذا قال سبحانه: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: 39) ويقصد بأم

---

[26] ʻAbd Allāh Muḥammad al-Ṣiddīq al-Ghumārī, *al-aḥādīth al-mukhtārah fī al-akhlāq wa-al-Ādāb al-musammá al-gharā'ib wālwḥdān* (al-Qāhirah: Maktabat al-Qāhirah, 2015), 67. ;Aḥmad ibn ʻAlī Ibn Ḥajar al-ʻAsqalānī, *Fatḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (al-Riyāḍ: Dār Ṭaybah, 2005), 13:517. ;ʻAbd Allāh ibn Muslim ibn Qutaybah al-Dīnawarī, *Ta'wīl mukhtalif al-ḥadīth* (Beirut: al-Maktab al-Islām, 1999), 293-294. ;ʻAbd al-Raḥmān ibn ʻAlī Ibn al-Jawzī, *Kashf al-mushkil min Ḥadīth al-ṣaḥīḥayn*, taḥqīq: ʻAlī al-Bawwāb (al-Riyāḍ: Dār al-waṭan, 1997), 3:185-186. ;Muḥammad ibn al-Ḥasan Ibn Fūrak, *mushkil al-ḥadīth wa-bayānih*, taḥqīq: Marsá ʻAlī, (Beirut: ʻĀlam al-Kutub, 1985), 307.

[27] Aḥmad ibn Muḥammad al-Ṭaḥāwī, *Sharḥ Mushkil al-Āthār*, taḥqīq: Shuʻayb al-Arna'ūṭ (Bayrūt: Mu'assasat al-Risālah, 1994), 8:81.

الكتاب: اللوح المحفوظ الذي قدَّر الله فيه الأمور على ما هي عليه؛ ففي كتب الملائكة يزيد العمر وينقص، وكذلك الرزق بحسب الأسباب، فإن الملائكة يكتبون له رزقاً وأجلاً، فإذا وصل رحمه؛ زِيدَ له في الرزق والأجل، وإلا فإنه ينقص له منهما،[28] وممن ذهب إلى ذلك ابن عباس وعكرمة إذ فسرا قوله سبحانه: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: 39) بوجود كتابين؛ كتاب يمحو منه ما يشاء ويثبت، وكتاب لا يغَيَّرُ منه شيء.[29]

يخلص الباحث إلى فكرة تمديد الحياة وإطالة العمر جاءت على المعنى الحقيقي في الشريعة الإسلامية، ولا تتعارض مع أجل الموت الذي كتبه الله على البشر، وهذا الأمر من باب الهروب من قدر الله إلى قدر الله.

المطلب الثاني: تعزيزات تمديد الحياة وفق الذكاء الاصطناعي وموقف الفقه الإسلامي منها

إنَّ التدخلات التقنية التي تهدف إلى إطالة عمر الإنسان تكون بثلاثة طرق؛ هي:

أولاً: الطريقة البيولوجية القائمة على ما أنتجته التطورات في علم الوراثة والتكنولوجيا الحيوية، وتتركز في تعزيز الجهاز المناعي وراثياً، مع إزالة العيوب الجينية أو تصحيحها لتجنب الأمراض أو الإعاقات المزمنة التي تهدد الحياة، ومن شأن هذه التقنية تثبيط عملية الشيخوخة.

---

[28] ‘Umar Sulaymān al-Ashqar, *al-qaḍā’ wa-al-qadar* (‘Ammān: Dār al-Nafā’is, 2005), 67. ;Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *Majmū‘ al-Fatāwá*, taḥqīq: ‘Abd al-Raḥmān Qāsim (al-Madīnah al-Munawwarah: Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1995), 8:517.

[29] Muḥammad ibn Jarīr Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān*, taḥqīq: Aḥmad Shākir (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 2000), 16:480. ;Ismā‘īl ibn ‘Umar Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, taḥqīq: Sāmī Salāmah (al-Riyāḍ: Dār Ṭaybah, 1999), 4:470.

ثانياً: الطريقة الإلكترونية التي تعتمد على التطورات في تكنولوجيا النانو والروبوتات، وتتمركز هذه الطريقة في تغيير في أجزاء الجسم وأعضائع؛ وذلك باستبدال التالف منها ببدائل صناعية، وتصميم روبوتات النانو التي تجري مع الدم في جسم الإنسان وتقوم بعلاج الخلايا التالفة، إضافة إلى إمكانية زرع شريحة في الدماغ لتعزيز الذكاء.

ثالثاً: الطريقة الافتراضية التي تقوم على نسخ العقل؛ وذلك من خلال "رقمنة" المعلومات الموجودة في الدماغ؛ كالذكريات والمعلومات والخبرة الشخصية ثم نقلها إلى جهاز خارجي.[30]

أما الأحكام الفقهية لهذه الطرق:

بالنسبة للطريقة الأولى: الطريقة البيولوجية؛ لم ير الباحث ضرورة لبحث هذه المسألة من ناحية فقهية، فقد انتهى مجمع الفقه الإسلامي الدولي (قرار رقم: 203 (21/9) بشأن الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري (المجين) إلى عدم جواز استخدام الهندسة الوراثية بقصد تبديل البنية الجينية فيما يسمى بتحسين السلالة البشرية، وأن أيَّ محاولة للعبث الجيني بشخصية الإنسان أو التدخل في أهليته للمسؤولية الفردية أمر محظور شرعاً.

أما الحكم الفقهي للطريقة الثانية: الطريقة الإلكترونية؛ فيمكن للباحث تقسيم الحكم إلى قسمين:

[30] M. Batin, A. Turchin, S. Markov, A. Zhila, and D. Denkenberger, "Artificial Intelligence in Life Extension: from Deep Learning to Superintelligence", *Informatica* 41.4 (2017), 401. ;L. Gaitán, "Heaven on Earth: The Mind Uploading Project as Secular Eschatology", *Theology and Science* 17.3 (2019), 407-409.

الأول: حكم استبدال الأعضاء التالفة في جسم الإنسان بأعضاء بدلية كالأطراف الصناعية؛ فالحكم فيه الجواز كونه من باب التداوي، وقد سبق عرض الحديث عن قضية عرفجة، وهي مما يؤيد القول بالجواز.

القسم الثاني والمتعلق بتحسين الذاكرة والذكاء؛ فهذا الموضوع بحاجة إلى دراسة مستقلة معمقة حوله.

الحكم الفقهي للطريقة الثالثة: الطريقة الافتراضية التي تقوم على "رقمنة" المعلومات الموجودة في الدماغ؛ كالذكريات والمعلومات والخبرة الشخصية ثم نقلها إلى آلة؛ لتحقيق حالة من الحياة الرقمية الأبدية، أما بخصوص الحكم الفقهي لهذه الطريقة الافتراضية؛ فيمكن للباحث القول بأنها عبارة عن نقل معلومات وخبرات من الدماغ إلى شريحة إليكترونية، وهي أشبه بقيام رجل بتسجيل معلومات عنه على جهاز رقمي أو يكتب معلوماته في كتاب؛ لذا فالحكم فيها الجواز؛ عملاً بقاعدة الأصل في الأشياء الإباحة لكن هذا الجواز مقيد بعدم وجود أضرار على الدماغ جراء هذا الأمر.

المطلب الثالث: الاستدلالات والمناقشات

الاستدلال الأول: إن إطالة العمر تتعارض مع حديث "أعمار أمتي ما بين الستين والسبعين."

يجاب على هذا الاستدلال بالآتي:

أولاً: من حيث التخريج والحكم على الحديث؛ فنص الحديث هو: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: {أَعْمَارُ أُمَّتِي مَا بَيْنَ السِّتِّينَ إِلَى السَّبْعِينَ وَأَقَلُّهُمْ مَنْ يَجُوزُ ذَلِكَ} والحديث رواه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، وقال: "هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرّجاه،" وعلّق الذهبي بأن الحديث

على شرط مسلم،[31] ورواه ابن ماجه في سننه وحكم الأرنؤوط على الحديث بأنَّ إسناده حسن. [32]

ثانياً: يمكن للباحث حمل هذا الحديث على معنيين؛ الأول: الحمل على الغالب بأن أغلب أعمار المسلمين ما بين هذين العمرين؛ بدليل وجود عدد من المعمرين من المسلمين؛ فمن جيل الصحابة مثلاً: أنس بن مالك رضي الله عنه؛ فإنه مات وله من العمر مائة وثلاث سنين، وأسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما فإنها ماتت ولها مائة سنة، والثاني: أن يكون المقصود بالحديث أن ما بين هذين العددين هو السن المعتدل الذي مات في غالب الأمة؛ منهم النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وأبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما. [33]

الاستدلال الثاني: تتعارض إطالة العمر وتأخير الشيخوخة مع حديث: {تَدَاوَوْا عِبَادَ اللَّهِ، فَإِنَّ اللَّهَ تعَالَى لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ لَهُ دَوَاءً، غَيْرَ دَاءٍ وَاحِدٍ،} قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا هُوَ؟ قَالَ: {الْهَرَمُ}

يجاب على هذا الاستدلال بالآتي:

---

[31] Muḥammad ibn ʻAbd Allāh al-Ḥākim al-Nīsābūrī, *al-Mustadrak ʻalá al-ṣaḥīḥayn*, taḥqīq: Muṣṭafá ʻAṭā no. 3598 (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīya, 1990), 2:463.

[32] Muḥammad ibn Yazīd Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, taḥqīq: Shuʻayb al-Arnaʼūṭ no. 4236 (Beirut: Dār al-Risālah al-ʻĀlamīyah, 2009), 5:311.

[33] ʻAlī ibn Sulṭān al-Qārī, *Mirqāt al-mafātīḥ sharḥ Mishkāt al-Maṣābīḥ* (Beirut: Dār al-Fikr, 2002), 8:3303. ;Muḥammad ʻAbd al-Raḥmān ibn ʻAbd al-Raḥīm al-Mubārakfūrī, *Tuḥfat al-Aḥwadhī bi-sharḥ Jāmiʻ al-Tirmidhī* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1990), 6:513. ;ʻAbd al-Raʼūf ibn Tāj al-ʻārifīn al-Munāwī, *Fayḍ al-qadīr sharḥ al-Jāmiʻ al-Ṣaghīr* (Beirut: Dār al-Maʻrifah, 1972), 2:11.

أولاً: من حيث ألفاظ الحديث، فقد ورد الحديث بلفظ "الهرم،" فقد رواه الحاكم في مستدركه بلفظ: {...تَدَاوَوْا عِبَادَ اللَّهِ، فَإِنَّ اللَّهَ تعَالَى لَمْ يَضَعْ دَاءً إِلَّا وَضَعَ لَهُ دَوَاءً، غَيْرَ دَاءٍ وَاحِدٍ،} قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا هُوَ؟ قَالَ: {الْهَرَمُ،}[34] وكذلك رواه الهيثمي بلفظ: {تَدَاوَوْا عِبَادَ الله، فَإِنَّ الله لَمْ يَنْزِلْ دَاءً إلاَّ أَنزَلَ لَهُ دَوَاءً، إلاَّ السَّام وَالْهَرَمَ،}[35] وفي روايات أخرى اقتصرت على ذكر "السام،" فقد رواه الطبراني في المعجم الأوسط بلفظ: {مَا خَلَقَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا وَقَدْ خَلَقَ لَهُ دَوَاءً، عَرَفَهُ مَنْ عَرَفَهُ، وَجَهِلَهُ مَنْ جَهِلَهُ، إِلَّا السَّامُ، وَهُوَ الْمَوْتُ،}[36] وكذلك رواه ابن أبي شيبة بلفظ: {إِنَّ اللَّهَ لَمْ ينْزِلْ دَاءً أَوْ لَمْ يَخْلُقْ دَاءً إِلَّا وَقَدْ أَنزَلَ أَوْ خَلَقَ لَهُ دَوَاءً، عَلِمَهُ مَنْ عَلِمَهُ، وَجَهِلَهُ مَنْ جَهِلَهُ، إِلَّا السَّامَ،} قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا السَّامُ؟ قَالَ: {الْمَوْتُ،}[37] ورواه ابن حبان بلفظ: {تَدَاوَوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَمْ ينْزِلْ دَاءً إِلَّا وَقَدْ أَنزَلَ له شفاء، إلا السام والهرم،}[38] وكذا رواه البيهقي بلفظ: {إنّ اللهَ عَزَّ وجَلَّ لَم يُنزِلْ داءً إلَّا وضَعَ له شِفاءً إلَّا السّامَ.}[39]

ثانياً: توجيه الحديث: يمكن توجيه الروايات بأن السام هو داء الموت؛ أي المرض الذي قدّر على صاحبه الموت واستثناء الهرم في الرواية الأخرى؛ إما لأنه جعله

---

[34] Muḥammad ibn ʿAbd Allāh al-Ḥākim al-Nīsābūrī, *al-Mustadrak ʿalá al-ṣaḥīḥayn*, taḥqīq: Muṣṭafá ʿAṭā no. 8206 (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1990), 4:441.

[35] ʿAlī ibn Abī Bakr al-Haythamī, *Mawārid al-ẓam'ān ilá Zawā'id Ibn Ḥibbān*, taḥqīq: Ḥusayn Asad no. 1395 (Dimashq: Dār al-Thaqāfah al-ʿArabīyah, 1992), 4:375.

[36] Sulaymān ibn Aḥmad al-Ṭabarānī, *al-Muʿjam al-Awsaṭ*, taḥqīq: Ṭāriq Muḥammad wa-ʿAbd al-Muḥsin al-Ḥusaynī no. 1546 (al-Qāhirah: Dār al-Ḥaramayn, 1995), 2:157.

[37] ʿAbd Allāh ibn Muḥammad Ibn Abī Shaybah, *al-Kitāb al-muṣannaf fī al-aḥādīth wa-al-āthār*, taḥqīq: Kamāl al-Ḥūt no. 23418 (al-Riyāḍ: Maktabat al-Rushd, 1989), 5:31.

[38] Muḥammad ibn Ḥibbān Ibn Ḥibbān, *al-iḥsān fī Taqrīb Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, taḥqīq: Shuʿayb al-Arna'ūṭ no. 6064 (Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 1988), 13:249.

[39] Aḥmad ibn al-Ḥusayn al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kabīr*, taḥqīq: D. ʿAbd Allāh al-Turkī no. 19599 (al-Qāhirah: Markaz Hajar lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt al-ʿArabīyah wa-al-Islāmīyah, 2011), 19:529.

شبيهاً بالموت والجامع بينهما نقص الصحة، أو لقربه من الموت وإفضائه إليه،[40] من جهة أخرى؛ فإن كبر العمر أو الشيخوخة بتفاصيلها والتي منها الموت؛ لا يوجد دواء يمنع من الموت، أما إدخال تحسينات نسبية على بعض مظاهر الشيخوخة، وتأخير حدوثها، فلا يتنافى مع الحديث؛ لأن هذه التحسينات لها أجل سيعقبه الموت في نهاية المطاف، وعليه؛ فلا يوجد دواء للهرم، يشفي منه بالكلية كما لا الموت؛ بمعنى أن مآل الإنسان هو إلى هذه المرحلة، مهما أخرها، أو حسن بعض وظائفها لمرحلة من الزمن.[41]

الاستدلال الثالث: إنَّ هذه التقينات بحثاً عن الخلود البشري وإلغاء لفكرة الموت من العقلية البشرية.

يجاب على هذا الاستدلال بالقول: إنَّ فكرة تمديد العمر؛ فكرة مقبولة من ناحية شرعية، وقد سبق الحديث عنها، وذلك من خلال عدة وسائل، ولا تتعارض هذه الفكرة مع القضاء والقدر، أما فكرة إلغاء الموت والخلود الأبدي غير المنتهي؛ فهذه فكرة خيالية يستحيل قيامها على أرض الواقع؛ إذ بيّن القرآن الكريم بصريح اللفظ لا بكنايته أن الموت قادم لا محالة، مثل قوله سبحانه: ﴿كُلُّ نفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ (آل عمران: 185) وقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (القصص: 88) وقال تعالى: ﴿أَينَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ﴾ (النساء: 78) وقال جل في علاه: ﴿قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تعْمَلُونَ﴾ (الجمعة: 8) فالآجال متى انقضت فلا بد من

[40] Aḥmad ibn ʻAlī Ibn Ḥajar al-ʻAsqalānī, *Fatḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (al-Riyāḍ: Dār Ṭaybah, 2005), 13:58.

[41] Muḥammad Ṣāliḥ al-Munajjid, "*Taḥsīn wa-Tanshīṭ Aʿḍāʾ al-Jism fī Marḥalat al-Shaykhūkhah: Hal Yuʿāriḍu Ḥadīth (Illā al-Ḥaram)?*," fatwá raqm 427015, updated 19 July 2023, accessed 2 May 2025, https://islamqa.info/ar/answers/427015.

مفارقة الروح الجسد، كان ذلك بقتل أو موت أو غير ذلك مما أجرى الله العادة بزهوقها به، والموت حتمي لا محالة منه.[42]

الخاتمة

هدف هذا البحث إلى الوقوف على الأحكام الفقهية المتعلقة بالتدخلات التقنية في جسم الإنسان، وقد خلص إلى النتائج الآتية:

- بخصوص التدخلات التقنية الطبية العلاجية التي تهدف إلى علاج الأمراض؛ مثل: مرض السرطان والسكري؛ فقد خلص البحث إلى جواز هذه التدخلات، وأنها تدخل ضمن عموم التداوي المأمور به شرعاً، حالها حال أيّ علاج آخر لأيّ مرض، بيد أن هذا الجواز مقيد بعدد من الضوابط؛ منها: أن تكون هذه التقنيات خاضعة لرقابة طبية مرخصة من الدولة، وأن يكون المريض على دراية ووعي بما ينتج عن هذه التدخلات من أضرار جانبية ومنافع، إضافة إلى أن يتم هذا الأمر بعد الموافقة المستبصرة من المريض، وكذلك ألا تستخدم هذه التقنيات إلا بعد التأكد من فاعليتها وفقاً للشروط الطبية والمعملية المعتبرة، وألا تؤدي إلى ضرر أكبر منها.
- بخصوص التدخلات التقنية بهدف إطالة عمر الإنسان وتأخير مظاهر الشيخوخة؛ فقد خلص البحث إلى تقسيم هذه التدخلات إلى ثلاثة طرق؛ الأولى: الطريقة البيولوجية القائمة على ما أنتجته التطورات في علم الوراثة والتكنولوجيا الحيوية، وتتركز في تعزيز الجهاز المناعي وراثياً، مع إزالة العيوب الجينية أو تصحيحها لتجنب الأمراض أو الإعاقات المزمنة التي تهدد الحياة، ومن شأن هذه التقنية تثبيط عملية الشيخوخة، وقد انتهى البحث إلى عدم

[42] Manṣūr ibn Muḥammad al-Sam'ānī, *Tafsīr al-Qur'ān*, taḥqīq: Yāsir Ibrāhīm wghnym Ghunaym (al-Riyāḍ: Dār al-waṭan, 1997), 5:447. ;Muḥammad ibn Aḥmad al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān-tafsīr al-Qurṭubī*, taḥqīq: Aḥmad al-Baraddūnī wa-Ibrāhīm Aṭṭafayyish (al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, 1964), 5:283.

جواز هذه الطريقة، وأن أيَّ محاولة للعبث الجيني بشخصية الإنسان أمر محظور شرعاً. والطريقة الثانية؛ هي الطريقة الإلكترونية التي تعتمد على التطورات في تكنولوجيا النانو والروبوتات، وتتمركز هذه الطريقة في أجزاء الجسم المختلفة ببدائل اصطناعية؛ مثل: الجلد الصناعي، والأطراف الصناعية المتطورة فضلاً عن زرع مضادات الأعصاب في الدماغ لمنع استنفاد الوظائف المعرفية بل وإمكانية تحسينها؛ كالذاكرة والذكاء. وقد خلص البحث إلى أن الحكم الفقهي لهذه الطريقة يختلف باختلاف الصورة؛ فصورة استبدال الأعضاء التالفة في جسم الإنسان بأعضاء بدلية كالأطراف الصناعية؛ فالحكم فيه الجواز كونه من باب التداوي، أما الصورة الثانية وهي التدخلات التقنية لتعزيز قدرات الإنسان؛ فقد انتهى البحث إلى ضرورة قيام دراسة مستقلة حول هذه المسألة. أما الطريقة الثالثة والأخيرة وهي الطريقة الافتراضية التي تسمى تحميل العقل المعتمدة على "رقمنة" المعلومات الموجودة في الدماغ؛ كالذكريات والمعلومات والخبرة الشخصية ثم نقلها إلى آلة؛ لتحقيق حالة من الحياة الرقمية الأبدية؛ فقد خلص البحث إلى جوازها؛ عملاً بقاعدة الأصل في الأشياء الإباحة لكن هذا الجواز مقيد بعدم وجود أضرار على الدماغ جراء هذا الأمر.

ختاماً: يوصي الباحث بإجراء دراسة فقهية حول أحكام التدخلات الجينية في الجنين البشري في حالة اكتشاف إصابته بأمراض وراثية أو تشوهات، ويوصي الباحث كذلك بضرورة إجراء دراسة مستقلة حول توظيف الذكاء الاصطناعي في تطوير القدرات العقلية البشرية، ويمكن التمثيل لها بشريحة "إليون ماسك".

REFERENCES

Aḥmad Saʿd al-Buraʿī, "Al-Taʿdīlāt al-Bayūlūjīyah ʿAlá al-Jasad al-Insānī Min Khilāl al-Dhakāʾ al-Ṣināʿī: Manẓūr Dīnī,"

al-Majallah al-ʿIlmīyah li-Jāmiʿat al-Malik Fayṣal – al-ʿUlūm al-Insānīyah wa-al-Idārīyah 23 (2022).

al-Amīr al-Ṣanʻānī, Muḥammad ibn Ismāʻīl. *Subul al-Salām*. al-Dammām: Dār Ibn al-Jawzī, 2001.

al-Ashqar, ʻUmar Sulaymān. *al-Qaḍā' wa-al-Qadar*. ʻAmmān: Dār al-Nafā'is, 2005.

al-ʻAynī, Maḥmūd ibn Aḥmad. *Nukhab al-afkār fī Tanqīḥ Mabānī al-akhbār fī sharḥ maʻānī al-Āthār*. taḥqīq: Yāsir Ibrāhīm. Qaṭar: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmīyah, 2008.

al-ʻAẓīm Ābādī, Muḥammad Ashraf ibn Amīr. *'Awn al-Maʻbūd sharḥ Sunan Abī Dāwūd*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1995.

al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn. *al-Sunan al-Kabīr*. taḥqīq: D. ʻAbd Allāh al-Turkī. al-Qāhirah: Markaz Hajar lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt al-ʻArabīyah wa-al-Islāmīyah, 2011.

al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismāʻīl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Dimashq: Dār Ibn Kathīr, 2002.

al-Ghumārī, ʻAbd Allāh Muḥammad al-Ṣiddīq. *al-Aḥādīth al-Mukhtārah fī al-Akhlāq wa-al-Ādāb al-Musammá al-Gharā'ib Wālwḥdān*. al-Qāhirah: Maktabat al-Qāhirah, 2015.

al-Ḥākim al-Nīsābūrī, Muḥammad ibn ʻAbd Allāh. *al-Mustadrak ʻalá al-ṣaḥīḥayn*, taḥqīq: Muṣṭafá ʻAṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1990.

al-Haythamī, ʻAlī ibn Abī Bakr. *Mawārid al-ẓam'ān ilá Zawā'id Ibn Ḥibbān*, taḥqīq: Ḥusayn Asad. Dimashq: Dār al-Thaqāfah al-ʻArabīyah, 1992.

Allen Buchanan, *Beyond humanity? The ethics of biomedical enhancement*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

al-Mubārakfūrī, Muḥammad ʻAbd al-Raḥmān ibn ʻAbd al-Raḥīm. *Tuḥfat al-Aḥwadhī bi-sharḥ Jāmiʻ al-Tirmidhī*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmīyah, 1990.

al-Munāwī, ʻAbd al-Ra'ūf ibn Tāj al-ʻārifīn. *Fayḍ al-qadīr sharḥ al-Jāmiʻ al-Ṣaghīr*. Beirut: Dār al-Maʻrifah, 1972.

al-Nawawī, Yaḥyá ibn Sharaf. *al-Minhāj sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2015.

al-Qārī, ʻAlī ibn Sulṭān. *Mirqāt al-mafātīḥ sharḥ Mishkāt al-Maṣābīḥ*. Beirut: Dār al-Fikr, 2002.

al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad. *al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān-tafsīr al-Qurṭubī*, taḥqīq: Aḥmad al-Baraddūnī wa-Ibrāhīm Aṭṭafayyish. al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, 1964.

al-Sam‘ānī, Manṣūr ibn Muḥammad. *Tafsīr al-Qur’ān*, taḥqīq: Yāsir Ibrāhīm wghnym Ghunaym. al-Riyāḍ: Dār al-waṭan, 1997.

al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad. *al-Mu‘jam al-Awsaṭ*, taḥqīq: Ṭāriq Muḥammad wa-‘Abd al-Muḥsin al-Ḥusaynī. al-Qāhirah: Dār al-Ḥaramayn, 1995.

al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Īsá. *al-Jāmi‘ al-kabīr-Sunan al-Tirmidhī*, taḥqīq: Bashshār Ma‘rūf. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998.

F. Allhoff, P. Lin, J.H. Moor, and J. Weckert, “Ethics of Human Enhancement: 25 Questions & Answers,” *Studies in Ethics, Law, and Technology* 4 (2010).

Ibn Abī al-‘Izz al-Ḥanafī, Muḥammad ibn ‘Alī. *Sharḥ al-‘Aqīdah al-Ṭaḥāwīyah*, taḥqīq: Shu‘ayb al-Arna’ūṭ. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1997.

Ibn Abī Shaybah, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *al-Kitāb al-muṣannaf fī al-aḥādīth wa-al-āthār*, taḥqīq: Kamāl al-Ḥūt. al-Riyāḍ: Maktabat al-Rushd, 1989.

Ibn al-Athīr, al-Mubārak ibn Muḥammad. *al-nihāyah fī Gharīb al-ḥadīth wa-al-athar*, taḥqīq: Ṭāhir al-Zāwī wa-Maḥmūd al-Ṭanāḥī. Beirut: al-Maktabah al-‘Ilmīyah, 1979.

Ibn al-Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī. *Kashf al-mushkil min Ḥadīth al-ṣaḥīḥayn*, taḥqīq: ‘Alī al-Bawwāb, al-Riyāḍ: Dār al-waṭan, 1997.

Ibn Fūrak, Muḥammad ibn al-Ḥasan. *Mushkil al-Ḥadīth wa-Bayānih*, taḥqīq: Marsá ‘Alī. Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1985.

Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī. *Fatḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. al-Riyāḍ: Dār Ṭaybah, 2005.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad. *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, taḥqīq: Shu‘ayb al-Arna’ūṭ. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 2001.

Ibn Ḥibbān, Muḥammad ibn Ḥibbān. *al-iḥsān fī Taqrīb Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, taḥqīq: Shu‘ayb al-Arna’ūṭ. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1988.

Ibn Jarīr al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmiʿ al-Bayān fī Taʾwīl al-Qurʾān*, taḥqīq: Aḥmad Shākir. Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 2000.

Ibn Kathīr, Ismāʿīl ibn ʿUmar. *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*, taḥqīq: Sāmī Salāmah. al-Riyāḍ: Dār Ṭaybah, 1999.

Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd. *Sunan Ibn Mājah*, taḥqīq: Shuʿayb al-Arnaʾūṭ, Beirutt: Dār al-Risālah al-ʿĀlamīyah, 2009.

Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm. *Majmūʿ al-Fatāwá*, taḥqīq: ʿAbd al-Raḥmān Qāsim. al-Madīnah al-Munawwarah: Majmaʿ al-Malik Fahd li-Ṭibāʿat al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1995.

J. Rueda, "The ethics of Doing Human Enhancement Ethics," *Futures* 153 (2023).

L. Gaitán, "Heaven on Earth: The Mind Uploading Project as Secular Eschatology," *Theology and Science* 17 (2019).

M. Batin, A. Turchin, S. Markov, A. Zhila, and D. Denkenberger, "Artificial Intelligence in Life Extension: from Deep Learning to Superintelligence," *Informatica* 41 (2017).

Muḥammad Ṣāliḥ al-Munajjid, "*Taḥsīn wa-Tanshīṭ Aʿḍāʾ al-Jism fī Marḥalat al-Shaykhūkhah: Hal Yuʿāriḍu Ḥadīth (Illā al-Ḥaram)?"* Fatwá raqm 427015. Updated 19 July 2023, accessed 2 May 2025, https://islamqa.info/ar/answers/427015.

Munīr Muḥammad Sālim, "Ṭibb al-Nānw: al-Āfāq wa-al-Makhāṭir," *Majallat ʿAjmān lil-Dirāsāt wa-al-Buḥūth* 10 (2011).

Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj. Ṣaḥīḥ Muslim. al-Riyāḍ: Dār Ṭaybah, 2006.

Sīrīn Usāmah Jarādāt, "al-Rukhaṣ al-Sharʿīyah wa-Taṭbīqātuhā fī ẓill Intishār al-Awbiʾah: Dirāsah Fiqhīyah Muqāranah," *Jarash lil-Buḥūth wa-al-Dirāsāt* 22 (2021).

Sulwān Qadrī Aḥmad, "Istikhdām al-Sharīḥah al-Dimāghīyah fī Taʿzīz al-Ṣiḥḥah Min Manẓūr Fiqhī," *Majallat al-Buḥūth al-Fiqhīyah wa-al-Qānūnīyah* 43 (2023).

Yasemin J. Erden and Philip A. E. Brey, "Ethics Guidelines for Human Enhancement R&D," *Science* 378 (2022).