

دلالة الخفي و آليات الاجتهاد: دراسة أصولية بإحالة خاصة إلى قضية القتل الرحيم¹ شمس الأنوار

مدرس في كلية الشريعة بجامعة سونن كاليجاكا الإسلامية الحكومية بوكياكرتا

Abstrak

Artikel ini mengkaji suatu konsep *usul al-fiqh* yang di kalangan teoritis hukum Hanafi dikenal dengan istilah *dalālah al-khāfiy* dan hubungannya dengan mekanisme *ijtihad* dengan rujukan khusus kepada kasus euthanasia. Penulis menjelaskan makna *dalālah al-khāfiy* dan membahas mekanisme yang diikuti oleh para fuqaha dalam mencari kejelasan mengenai kekaburan di dalam *dalālah al-khāfiy*, dengan mengemukakan kasus euthanasia sebagai contoh. Dari kajian tersebut, penulis menyimpulkan bahwa proses penalaran hukum dalam upaya penemuan suatu ketentuan hukum untuk suatu kasus, melibatkan tiga kutub yang satu sama lain memiliki hubungan dialektis: teks, kenyataan, dan *maqāsid al-sharī'ah*. Teks dengan karakteristik simboliknya dan generalisasi serta abstraksi dalam mengungkapkan suatu obyek, memungkinkan mujtahid untuk menambahkan makna baru kepadanya dan makna baru tersebut diproduksi berdasarkan pemahaman yang cukup terhadap kasus dan ruang waktu dalam mana kasus tersebut terjadi, di satu sisi, dan melalui pengkajian terhadap tujuan hukum sebagai ruang makna, di sisi lain. Kenyataan menyinari dan memberi penerangan kepada pemahaman kita mengenai teks, dan teks dalam waktu yang sama memberi arahan yang jelas dalam menangani kasus nyata.

Abstract

This article deals with an *usūlī* concept known among the Hanafi legal theoreticians under the name of *dalālat al-khāfī* (the denotation of an obscure

¹وردت عبارات متعددة للتعبير عن القتل الرحيم في اللغة العربية كالقتل بدافع الشفقة، وإنهاء الحياة إنشافاً، وقتل الرحمة، وموت الإزاحة، والموت الرحيم. انظر أحمد شرف الدين، الأحكام الشرعية للأعمال الطبية، (القاهرة: دون ناشر، 1987)، ص 181. وتستعمل بعض هذه العبارات في هذه الكتابة بالتناوب لنتويع التعبير وتجنب كثرة التكرار.

text) and its relation to the mechanism of ijtihād with special reference to the case of euthanasia. The author examines the meaning of the obscure text (al-khāfiy) and discusses the mechanism followed by the uṣūlīs in clarifying the ambiguity in it, taking euthanasia as an example. From this, the author concludes that the process of legal reasoning in founding out a legal rule for a case involves three poles which have dialectical relations to one another: the text, the reality, and the objectives of law. The text with its symbolic characteristics and its relying upon generalization and abstraction in expressing an object enables the mujtahid to add a new meaning to it and this meaning is produced through an adequate understanding of the case and the spatio-temporal space in which it happens in the one hand, and through considering the objectives of law as a meaning space on the other hand. The reality of the case shades light in our understanding of the text, while the text in the same time gives us a clear orientation in coping with the reality.

Keywords: dalālāh al-khāfiy, ṭarīqah al-ijtihād, al-qat' al-raḥīm, maqāṣid al-sharī'ah.

أ. تمهيد

الموضوع الذي يركز عليه الكاتب بحثه في هذا البحث هو مفهوم أصولي يعرف عند علماء الحنفية باسم الخفي وعلاقته بآليات الاجتهاد مع إحالة خاصة إلى حالة القتل الرحيم، ومن خلال هذه الدراسة يرجو الكاتب أن يكشف للقراء كيف يستغل علماء الأصول آليات اللغة وجدلية الواقع معها لتكوين استراتيجيا الاجتهاد لمواجهة المشاكل والقضايا الاجتماعية التي تتطلب الحلول القانونية أو الفقهية عند غموض النصوص أو عند عدم كفايتها.

ب. القانون ومشكلة الغموض

ظاهرة الغموض في نصوص القانون تتجم من عاملين: من طبيعة اللغة، التي تمثل أداة للتعبير عن القواعد القانونية، ومن طبيعة القانون نفسه. فاللغة — وهي التي تشكل قوالب تصاغ وتجسد من خلالها قواعد القانون وأحكامه — من طبيعتها أن تحول الموضوع المادي الخارجي الذي تعبر عنه إلى وجود رمزي عبر المرور بالوجود الذهني في المفاهيم، كما تعتمد التجريد والتعميم أيضا في تعبيرها الرمزي عن الأشياء والوقائع التي تحدث. وهاتان الآليتان، أعني تحويل الموضوع الخارجي إلى وجود رمزي واعتماد التجريد والتعميم في التعبير، تسببان نشوء ظاهرة الغموض في علاقة النص كمعطى لغوي مع واقعة أو موضوع يعبر عنها. وإذا قرأنا لفظ القتل أو السرقة في نص القانون أو الشريعة

مثلا فإنه لا يدل على حادثة القتل أو السرقة الموضوعية الجزئية الخارجية المعينة التي حدثت في يوم كذا ومكان كذا إلخ، وإنما يشير إلى حادثة رمزية ذهنية تم تجريبها وتعميمها عن طريق تحويلها إلى مفهوم ذهني، ولذلك يحتوي اللفظ المذكور على جملة لا تحصى من حوادث القتل أو السرقة المادية الجزئية الخارجية. وبما أن هذه الوقائع، رغم تشابه بعضها مع بعض، لا تتساوى مع بعضها بعضا مساواة تامة، ينشأ الغموض في علاقة اللفظ مع هذه الأحداث، حتى يقال: إنه لا توجد أبدا واقعة قانونية واقعية تساوي ما يصاغ في المواد القانونية مساواة كاملة.

هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى فإن من طبيعة القانون أن أحكامه لا يمكنها الوفاء بجميع حاجات المجتمع القانونية التي تستجد مع مرور الأيام، فهو رغم ما به من كمال وكفاية وشمول عند ما وضع لا يلبث بعد مدة من وضعه أن يصبح مبهما في بعض قواعده بالنسبة لبعض الوقائع، أو غير كاف لمواجهة بعض الفرضيات التي قد يطرأ عليها تغيير ما عما كانت عليه وتصورت عند وضع هذه القواعد، أو ساكتا على الإطلاق تجاه وقائع معينة لأنها وليد التطور الجديد بحيث لم تتصور بعد عند صياغة القانون.

وتصويرا لهذه الحقيقة قال بورتاليس، أحد واضعي مشروع القانون المدني النابوليوني، في تقديمه للمشروع المذكور: "بالرغم مما في القانون من كمال وكفاية، فإن القاضي عمليا سوف يضطر إلى الالتجاء للاجتهاد في اكتشاف الأحكام لما لا يحصى من القضايا، وذلك لأن من خصائص القانون الثبات على ما هو عليه بينما يكون الناس في حالة تغير دائم".^٢ ولقد جاء في الموسوعة الفرنسية الكبرى للعلوم والآداب والفنون "أن القوانين التي تضع الأحكام العامة لا تستطيع في الحقيقة أن تتصور جميع الفرضيات الخاصة قبل وقوعها، وأنها قد تكون أحيانا ساكتة تجاه إحدى هذه الفرضيات، و أحيانا لا تتناولها إلا بصورة غير كافية، وأحيانا قد يكون النص معمي أو مبهما".^٣

ومع ذلك كله فإن القاضي لا يجوز له أن يرفض القضايا المقدمة إليه بحجة عدم وجود تنظيم لها في القانون أو بحجة عدم وفاء النص وعدم وضوحه بشأنها، بل بالعكس من ذلك وجب عليه النظر في كل قضية ترفع إليه سواء وجدت نصوص قانونية بخصوصها أم لم توجد.

^٢ اقتطفه P. J. P. Tak في كتابه *Rechtsvorming in Nederland: een inleiding* لتشكل القانون في هولندا: تعريف و تقديم، (هيرلين: الجامعة المفتوحة، ١٩٩١)، ص ١٦١.

^٣ اقتطفه محمد معروف الدواليبي في كتابه *المدخل إلى علم أصول الفقه*، (بيروت: مطابع دار العلم للملايين، ١٩٦٥)، ص ٧٠٦.

وإذا لم يكن لديه نصوص كافية فماذا لا بد أن يصنع؟ في هذه الحالة عليه أن يلتجئ إلى الاجتهاد لاكتشاف قواعد لازمة لحلها. وهذا معناه أن تنفيذ القانون لا يعنى مجرد تطبيق ما وجد من النصوص على القضايا القانونية العارضة فحسب بل يعنى أيضا، إلى جانب ذلك، إيجاد قواعد جديدة واستخراج أحكام لم تكن توجد من قبل عن طريق استغلال مصادر القانون و تفسير أو تطوير القواعد الموجودة^٤.

ج. مشكلة ندرة النصوص عند رجال الفقه الإسلامي وأصوله

ولقد أدرك رجال الفقه الإسلامي وأصوله هذه المشكلة، ونكاد نستطيع أن نسمي هذه المشكلة عندهم بمشكلة ندرة النصوص على غرار مشكلة ندرة الموارد عند علماء الاقتصاد. وقد قال الأصوليون كما رواه الشهرستاني (ت ١١٥٣/٥٤٨): "إنه لم يرد في كل حادثة نص ولا يتصور ذلك أيضا، فالنصوص متناهية والوقائع غير متناهية، وهذا يجعل الاجتهاد واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد، إلا أن الاجتهاد لا يجوز أن يكون مرسلا خارجا عن ضبط الشرع^٥ فإذا كانت مشكلة الندرة في علم الاقتصاد تشير إلى مسألة كيف يمكن إشباع الحاجات اللامحدودة من الموارد المحدودة، فإن مشكلة ندرة النصوص عند علماء الأصول تشير إلى مسألة كيف يمكن معالجة القضايا والوقائع القانونية غير المتناهية بالنصوص القليلة المتناهية. بناء على هذا سارعوا إلى ابتكار مناهج يسلكونها في محاولاتهم للتوصل إلى أحكام الوقائع غير المنصوص عليها في مصادرهما بشكل واف، ووضعوا هذه المناهج في علم يسمونه علم أصول الفقه، أي علم أصول القانون، وقد سماه بعض الكتاب الغربيين المتخصصين في دراسة الشريعة الإسلامية بنظرية القانون الإسلامي (Islamic legal theory).^٦

وكانت التساؤلات الأساسية التي تشكل موضوع هذا العلم والتي يحاول علماءه البحث عن الأجوبة عنها هي الأربعة الآتية :

(١) ما هو الحكم الشرعي؟

^٤مرتوكوسومو [Mertokusumo]، *Mengenal Hukum (Suatu Pengantar)* (جوكجاكرتا: ليبرتي [Liberty]، ١٩٨٨)، ص، ١٣٦.

^٥انظر عبد الكريم الشهرستاني، *المال و النحل*، (مصر: مطبعة المصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٦٧)، ج ١: ١٩٩ بتصرف.

^٦انظر على سبيل المثال كتابات حلاق، *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*، (Hampshire/Vermont: Variorum, 1994)، و *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī*، و *Uṣūl al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

- (٢) أين توجد الأحكام الشرعية، أو بعبارة أخرى من أين تأتي، أي ما هي المصادر التي تستفاد منها هذه الأحكام؟
- (٣) كيف تستخرج هذه الأحكام من تلك المصادر، وبعبارة أخرى: ما هي الطرق الصحيحة لاستخراجها من تلك المصادر؟
- (٤) من هو ذو صلاحية واختصاص للقيام باستخراج الأحكام المذكورة من مصادرها باستخدام الطرق المعنية؟

وعلى أساس هذه الأسئلة الأربعة قسم الأصوليون أبواب مباحث الأصول إلى أربعة، هي: الأول الحكم الشرعي، والثاني مصادر الأحكام، والثالث طرق استنباط الأحكام، والرابع المجتهد وعمله الاجتهاد. ورأى الإمام الغزالي أن الباب الثالث الذي يبحث فيه عن طرق الاستنباط هو أهم باب في المباحث الأصولية ويمثل عمدة علم الأصول.^٧

د. تقسيم طرق الاجتهاد عند الأصوليين ومكاتب الخفي فيه

بالنظر إلى الدراسات الأصولية التي قام بها الأصوليون يمكننا أن نقسم طرق الاجتهاد لاكتشاف الأحكام الشرعية عندهم إلى ثلاثة أنواع: (١) طريقة الاجتهاد البياني، و (٢) طريقة الاجتهاد التعليلي، و (٣) طريقة الاجتهاد التوفيقي. طريقة الاجتهاد البياني، وتسمى أيضا الطريقة اللغوية، تستخدم لمعالجة واقعة توجد بشأنها نصوص، إلا أن هذه النصوص ما زالت تحتاج إلى مزيد من البيان. وموضوع هذه الطريقة هي النصوص، بحيث يبحث فيها من عدة نواح، هي (١) من ناحية درجة وضوحها و عدمه، و (٢) من ناحية كيفيات دلالتها، و (٣) من ناحية مدى شمولها للمعنى، و (٤) من ناحية صيغ التكليف الواردة فيها.

فمن ناحية درجة وضوحها وعدمه قسم الأصوليون الألفاظ (أو النصوص) إلى قسمين: واضح وغير واضح، ويشمل الواضح: الظاهر والنص والمفسر والمحكم، كما يتضمن غير الواضح: الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه، وجعلوا الأربعة الأخيرة مقابل الأربعة الأولى. هذا على حسب طريقة الفقهاء التي اتبعها الحنفية^٨ أما حسب طريقة المتكلمين التي اعتمدها الجمهور فإن الواضح نوعان ظاهر ونص، وغير الواضح نوعان

^٧ الغزالي، المستصفى من علم الأصول، (القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٩٧١)، ص ٢٦٠.
^٨ السرخسي، المحرر في أصول الفقه، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦)، ص ١٢٢.

أيضا هما المجلد والمتشابه، إلا أن تحليل بعض كتّاب الأصول المحدثين يدل على أن المجلد والمتشابه عند هؤلاء نوع واحد لا يوجد تمييز دقيق بينهما.⁹

ومن حيث كفيات دلالة الألفاظ على المعاني فإنها تقسم عند الحنفية إلى دلالة العبارة ودلالة الإشارة ودلالة الإقتضاء ودلالة الدلالة¹⁰، وعند الجمهور تنقسم إلى منطوق ومفهوم، والمنطوق ينقسم بدوره إلى الصريح وغير الصريح، وهذا الأخير يشمل دلالة الإيماء ودلالة الإشارة ودلالة الإقتضاء، والمفهوم يقسمونه إلى مفهوم الموافقة الذي هو دلالة الدلالة عند الحنفية، ومفهوم المخالفة والذي رفضته الحنفية واعتبروه غير حجة. وأما من حيث مدى شمول المعنى فالألفاظ تشمل العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمشترك والمترادف، والحقيقي والمجازي. وصيغ التكليف تتكون من صيغ الأمر وصيغ النهي.

وطريقة الاجتهاد التعليلي موضوعها بيان كيفية استنباط حكم لواقعة لم يرد بشأنها نص، (أو على حد تعبير الإمام الغزالي لم يرد فيها "نص معين" وإن كان هناك جملة نصوص عامة)، سواء عن طريق تعميم حكم واقعة النص حتى يشمل واقعة أخرى مشابهة غير منصوص على حكمها باكتشاف علة جامعة بين الواقعتين، أو عن طريق النظر في مقاصد الشريعة و تقرير حكم الواقعة على ضوء هذه المقاصد. لذلك تقسم هذه الطريقة التعليلية إلى نوعين: تأسيس الحكم على العلة وتأسيس الحكم على مقاصد الشريعة.

أما طريقة الاجتهاد التوفيقى فموضوعها استنباط الأحكام من خلال الأدلة المتعارضة سواء كانت نصوصا أو غير نصوص، وذلك لأنه قد تكون في واقعة عدة أدلة تتعارض ظاهريا مع بعضها بعضا ولا بد أن يستخرج الحكم من خلال هذه الأدلة المتضاربة، وتطبق هذه الطريقة إما عن طريق الجمع أو النسخ أو الترجيح.¹¹ مما سبق أن قدمنا استنعنا أن نرى أن مفهوم الخفي ظهر في منهج الحنفية ولم يعرفه الجمهور، وأنه قسم من أقسام الألفاظ غير الواضحة. والشكلان رقم ١ ورقم ٢ في آخر هذه الكتابة يعطيان مزيدا من البيان في بنية طرق اكتشاف الأحكام الشرعية.

ومن الجدير بالذكر أن كلا من هذه الطرق الثلاث لا تستخدم على أن كلا منها بديلة للأخرى بحيث إذا امتنع استخدام إحداها يلتجأ إلى الأخرى مثلا. لا، بل تستخدم جميعها معا

⁹ الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، (دمشق: دار الكتاب الحديث، ١٩٧٥)، ص. ١٥٩-١٦٠.

¹⁰ السرخسي، المحرر في أصول الفقه، ص: ١٧٧، والنسفي، كشف الأسرار، (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦)، ص: ٢٥ و ٣٧٤.

¹¹ بحث الأصولون هذه المسألة عادة تحت عنوان "تعارض الأدلة". انظر على سبيل المثال أصول التشريع الإسلامي لعلي حسب الله، (مصر: دار المعارف، ١٩٦٤)، ص. ٢٩٨-٣٢٤.

وفي آن واحد إذا اقتضت الحاجة، وبنية هذه الطرق الثلاث تدل على دائرة الاستنباط التي تدور حولها عملية الاجتهاد واكتشاف الأحكام: اللفظ - الواقع - ومقصد الشريعة.

هـ. مفهوم الخفي عند أصوليي الأحناف.

الخفي، كما سبق، قسم من أقسام الألفاظ غير الواضحة عند علماء الأصول الحنفية، وهو اللفظ الذي اتضح معناه في ذاته ولكن صار غامضاً لسبب خارجي عند ربطه بإحدى وقائعه التي تملك وصفاً أو اسماً خاصاً ينشئ شبهة في دلالاته عليها أو شموله لها أو انطباقه عليها، ولا يزول هذا الغموض إلا بالاجتهاد بتحليل الواقعة المراد تطبيق اللفظ عليها لمعرفة حقيقتها وعناصرها، وتحليل اللفظ لتحديد محتواه ومعرفة مدى انطباقه عليها، وبتحري مقصد الشارع من تشريع النص، وذلك كله لكي يكون مآل التطبيق موافقاً لقصد المشرع وغايته.^{١٢} ويكون الخفي أقرب الألفاظ غير الواضحة إلى زمرة الألفاظ الواضحة وأقلها غموضاً، إذ هو في ذاته واضح وإنما الغموض أمر عارض ينجم عند تطبيقه على إحدى وقائعه، ولذلك يجعل في أعلى مراتب الألفاظ غير الواضحة.

وقد عرفه أصوليو الحنفية بأنه "اسم لكل ما اشتبه معناه وخفي مراده بعارض غير الصيغة لا ينال إلا بالطلب".^{١٣} وقال الميهوي (ت ١١٣٠ هـ): الخفي اسم لكلام خفي مراده بسبب عارض نشأ من غير الصيغة".^{١٤} واصطلاح "الخفي" مأخوذ من قول القائل: اختفى فلان، أي استتر في بلده وصار بحيث لا يوقف عليه، بعارض حيلة صنعها من غير أن يبدل نفسه أو يغير مظاهره، ولكن يمكن العثور عليه بمجرد الطلب.^{١٥} ومن معنى "اختفاء" الشخص في بلده عن طريق إحداث الحيلة وبدون تغيير نفسه ومظاهره يأخذ الأحناف مفهومًا لتصوير هذا النوع من الألفاظ التي استخدمها الشارع لتقرير أحكامه.

والغموض أو عدم الوضوح عند أصوليي الحنفية على درجات متفاوتة، وجعلوا الخفي، كما قلنا، في أقل مراتب الألفاظ غير الواضحة غموضاً، وذلك لأن عدم الوضوح في الخفي لا يقع في العناصر الداخلية للفظ بل في أمر خارج وهو صلته بإحدى وقائعه. وإذا كان الغموض ناشئاً من ذات اللفظ فذلك يكون غموضاً زائداً ويكون اللفظ بهذه الصفة أكثر خفاءً، وهذا النوع من الألفاظ أطلق عليه الحنفية اسماً آخر وهو المشكل، من قول القائل:

^{١٢} الدريني، المناهج الأصولية، ص، ٧١-٧٢.

^{١٣} البزدوي، أصول البزدوي، مطبوع على هامش كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري، لكراتشي: الصدف ببلرز، دت)، ١، ص ٤٥-٤٦.

^{١٤} الميهوي، شرح نور الأنوار على المنار، مطبوع مع كشف الأسرار للنسفي، ١، ص ٢١٤.

^{١٥} السرخسي، المحرر في أصول الفقه، ١، ص ١٢٤؛ والنسفي، كشف الأسرار، ١، ص ٢١٤.

أشكل على كذا، أي دخل في أشكاله، وذلك كما يقال: أحرم أي دخل في الحرم، وأشتى أي دخل في الشتاء، والمشكل يتميز عن الخفي بأنه اسم لما اشتبه المراد منه بدخوله في أشكاله على وجه لا يوقف على المقصود منه إلا بدليل يميزه عن سائر أشكاله، وبعبارة أخرى: المشكل هو لفظ ذو معان متعددة بحيث لا يكفي لمعرفة المراد من بين هذه المعاني مجرد طلب بل لا بد من تأمل أعمق. وفوق المشكل في الغموض مجمل إذ لا يكفي لإزالة الالتباس عنه بمجرد الطلب أو حتى التأمل الأعمق، بل لا بد من الاستفسار من المتكلم نفسه (وفي حالة النص الشرعي من الشارع).^{١٠} والمتشابه يمثل قمة الغموض في النصوص .

و. أمثلة الخفي

مثل علماء الأصول الحنفية الخفي بلفظ السارق أو السارقة في قوله تعالى: "السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما... [٥١ : ٣٨]، فإن هذا اللفظ في هذه الآية واضح المعنى في ذاته، إذ السرقة كما عرفها الفقهاء هي "أخذ مال متقوم منقول مملوك للغير خفية من حرز مثله"، ولكنه صار غامضا خفيا بالنسبة إلى صور من السرقة كالنشل والنبس. فها هنا نشأ شك فيما إذا كانا يدخلان في مفهوم السرقة حتى تطبق عليهما أحكامها أم لا. وسبب الشك هو أن كلا من هذين الفعلين ذو اسم خاص مما جعل الفقهاء يترددون في إدخاله في مفهوم السرقة وتطبيق أحكامها عليه.

والنشل هو أخذ المال من جيوب الناس بسرعة ومهارة فاتقتين دون شعور منهم، وفاعله، أي النشال، يعرف في اصطلاح الأصوليين بالطرار (من الطر بمعنى الشق والقطع) وهو الذي يشق جيوب الناس بخفة ويسارق الأعين اليقظة لأخذ النقود الموجودة في الجيوب. وبما أن هذا الجاني اتخذ اسما جديدا نجم عن ذلك اشتباهه في دخوله في مدلول اللفظ العام وهو السارق، فالسرقة في علاقتها بالنشل خفية، بمعنى أنها في ذاتها واضحة الدلالة محددة العناصر والأركان بحيث لا ليس فيها ولا شبهة، ولكن إحدى وقائعها وهي النشل تحمل اسما خاصا يوحي بأنه قد يكون فيها نقصان عناصر ينفي إمكان إدخالها في السرقة أو بالعكس فيها عناصر زائدة تجعلها تختلف عنها، فإن اختلاف الأسماء يدل على اختلاف المسميات كما يقولون.^{١٦} هذا وقد بذل الفقهاء جهودهم لبحث هذه الحالة وأدى بهم اجتهادهم إلى أن الطرار (النشال) قد توافرت فيه أركان جريمة السرقة فلذلك تطبق عليه أحكامها.^{١٧} أما النبس فهو سرقة القبر لأخذ ما عند الميت من أشياء كأكفانه أو أسنانه

^{١٦} نفس المرجع، ص ٢١٥.

^{١٧} نفس المرجع.

الذهبية، وبحث الفقهاء في هذا ينتهي بهم إلى أنه لا يستوفي أركان السرقة فلذلك لا تنطبق عليه أحكامها^{١٨}.

والمثال الآخر قوله تعالى: "ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق"^{١٧} و ١٥١ : ١٧ : [٣٣]، فالقتل في هذه الآية واضح المعنى ومحدد العناصر والأركان بحيث لا التباس في مدلوله، إلا أنه يصير خفياً إذا طبقناه على بعض أفرادها كالقتل الرحيم مثلاً، لأن هذه الواقعة تحمل مواصفة خاصة تنشئ غموضاً وشبهة في دخولها في مدلول القتل المنهي عنه في الآية السابقة. وفيما يلي نقدم بحثاً أكثر تفصيلاً في هذه القضية لنرى مكانتها في منظور الشريعة الإسلامية وكيف تكون آليات الاجتهاد الأصولي لمعالجتها.

ز . المراد بالموت الرحيم

يقصد بالموت الرحيم أو القتل الرحيم "إنهاء حياة إنسان بدون ألم لغرض وقف الآلام الجسمية الثقيلة التي يعاني منها كطريقة لمعالجة المرضى الذين لم يعد يرجى شفاؤهم"^{١٩} وقالت الجماعة العاملة لمركز ليناكل (Lenacre) بلندن إن قتل الرحمة موجود إذا تم إعدام كائن إنساني على سبيل التعمد كجزء من العلاج الطبي المتخذ تجاهه وأن هذا الإعدام يُفعل به على أساس اعتبار أن الموت يكون أحسن، أو على الأقل غير مؤلم، بالنسبة له نظراً لوضعه المعنوي في المرحلة الحالية، وربما في المستقبل أيضاً، و نوعية حياته و حياة أسرته^{٢٠}. هناك من يعرف القتل الرحيم بأنه "ترك ما من شأنه إطالة حياة مريض لميئوس من برئته" على سبيل التعمد أو فعل ما من شأنه تقصير حياته بحيث لا يكون الغرض من كل ذلك سوى مصلحة المريض نفسه^{٢١} ويختلف القتل الرحيم عن الانتحار بأن الأول لا يفعل إلا بالمريض و في سياق تميزه وبغرض تخليصه من آلامه و بدافع الشفقة عليه، وبينما الثاني ليس كذلك. وتتعدد أشكال القتل الرحيم من النوع الإرادي إلى غير الإرادي ومن القتل الرحيم الإيجابي مروراً بالنوع غير المباشر إلى القتل الرحيم السلبي، مما جعل الدارسين يواجهون الصعوبة في تصنيفها^{٢٢}.

^{١٨} نفس المرجع

^{١٩} دافيد سميث، *Life and Morality: Contemporary Medico-Moral Issues* (دبلين: Gill & Micmillan Ltd.

١٩٩٦)، ص ١٧٨.

^{٢٠} ماهوني (Mahoney) وآخرون، *Euthanasia and Clinical Practice: Trends, Principles and Alternatives*،

بلندن: مركز ليناكل، ١٩٨٤)، ص ٢.

^{٢١} عمران حلبي، *Cara Mati Terhormat Orang Modern* (صولو: CV Ramadhani، ١٩٩٠)، ص ٣٦.

^{٢٢} انظر في تصنيف القتل الرحيم فان سنيك (van Snick)، *Het Levensende: eine keuze in relatie tot de anderen*، منشور في مجلة *Tijdschrift voor Theologie*، السنة ٢٥ (١٩٨٥)، ص ٣٨٥؛ غولا (Gula)، "Moral"

ومن التعاريف السابقة رأينا أن الدوافع إلى ممارسة هذا الصنيع هي: (١) الإشفاق على المريض الميئوس من شفائه، و (٢) قصد تخليصه من الآلام الجسمية غير اللازمة والتي خلقتها التكنولوجيا الطبية نفسها التي تستطيع إطالة حياتهم ولكن لا تستطيع دائما شفاءهم، و (٣) اعتبار حالته النفسية حاليا ومستقبلا ونوعية حياته وحياة أسرته.

ومن الناحية الاجتماعية فإن القتل الرحيم أصبح ظاهرة بارزة في عالمنا الحديث، فقد قوي الميل في هذا العصر إلى قبوله كطريقة صحيحة للتخلص من الآلام الناجمة من المرض الميئوس من شفائه، ودلت الأرقام الإحصائية على تزايد عدد المؤيدين له يوما بعد يوم، ففي ألمانيا (الغربية) كان ٥٣ % من سكانها عام ١٩٧٣ يبدون موافقتهم على القتل الرحيم، ثم ارتفعت هذه النسبة إلى ٥٥ % عام ١٩٧٧، وإلى ٦٦ % عام ١٩٨٤، وفي بريطانيا وفرنسا كان القابلون لهذا الصنيع أكثر بكثير، حيث كان ٧٢ % من البريطانيين و ٧٦ % من الفرنسيين طيلة عامي ١٩٨٧ و ١٩٨٨ يوافقون على القتل الرحيم. وفي هولندا قام الأطباء سنة ١٩٩٠ بممارسة القتل الرحيم الإيجابي بمعدل ست حالات كل يوم، وهذا يعني أنه وجدت في هذه الدولة ٢٣٠٠ حالة قتل رحيم إيجابي تقريبا على مدى تلك السنة.^{٢٣}

ومن الجدير بالملاحظة أن سبب الالتجاء إلى الموت الرحيم كأسلوب لإنهاء الآلام هو التقدم المحرز في مجال التكنولوجيا الطبية نفسها، نعم ولقد حققت هذه التكنولوجيا رحمة كبرى للإنسانية، إذ استطاعت إنقاذ حياة عدد كبير من المرضى بحيث لو لاهما لانتهت حياتهم، إلا أن هذا النجاح أيضا لم يستطع أن يشفي بعض المرضى شفاء كاملا خصوصا المرضى الذين يعانون من المرض المستقل بحيث يبقون في حالة المرض (لأن أمراضهم ميئوس من برئها) رغم بقاء حياتهم، ففي هذه الحالة فإن تمديد حياتهم وبقاءهم أحياء بسبب تطبيق هذه التكنولوجيا مع عدم الشفاء ليس إلا خلقا لآلام جديدة و إطالة لمعاناتهم التي عانوا منها والتي كانت من المفروض أن تنتهي لو لا تدخل هذه الآلات التكنولوجية. ومن هنا انطرحت تساؤلات ذات أهمية كبرى أخلاقيا ودينيا وقانونيا: أفلا يكون من المستحسن أن يترك هؤلاء المرضى الذين لا يرجى منهم البرء أن يموتوا موتا طبيعيا دون أي تدخل من تكنولوجيا الناس، أو أن توقف حياتهم حتى يتخلصوا من آلام غير لازمة؟ هل الحياة تحت شبكات الأجهزة الطبية المعقدة في حالة عدم رجاء البرء ومع آلام لا تتحمل تليق بأن

"Perspective on Euthanasia" منشور في مجلة *Studies in Christian Ethics*، المجلد ٤، العدد ١ (١٩٩١)، ص. ٢٣، بيسكي (Peschke)، "The Pros and Cons of Euthanasia Reexamined" منشور في مجلة *Irish Theological Quarterly*، المجلد ٥٨، العدد ١، (١٩٩٢)، ص. ١٥.
^{٢٣} نفس المرجع، ص. ١٤ و ٢١، هامش رقم ٤.

تعاش؟ ما هو إذن معنى الحياة نفسها في هذا الوضع؟ هذه هي بعض التساؤلات التي خطرت ببال كثير من الناس في العصر الحديث، التساؤلات التي خلقتها التكنولوجيا الطبية ذاتها. وعند بعضهم يكون القتل الرحيم جواباً نهائياً.

مما سبق رأينا أن للقتل الرحيم مواصفات خاصة تجعلنا نتردد فيما إذا كان داخلاً في المدلول العام للقتل المحرم المذكور في الآية السابقة، فالقتل نفسه في الآية المذكورة واضح الدلالة لا لبس فيه ولا شبهة، ولكن ربطه بحالة القتل الرحيم يجعله خفياً بحيث يلزم الاجتهاد لإزالة الغموض منه، بتحليل الواقعة تحليلاً مفصلاً لمعرفة حقيقتها وأعراضها، وتحليل مقاصد الشريعة لكي يكون الحكم المستنبط ومآل تطبيقه موافقاً لقصد الشارع من تشريع النص.^{٢٤}

ح. حكم القتل الرحيم شرعاً

يبدو أن البحث الذي قام به فقهاء الشريعة في هذا الأمر يؤدي بهم إلى التسليم بالرأي القائل بتحريم القتل الرحيم. لقد ورد تصريح واضح بهذا الشأن فيما يسمى بالأخلاقيات المهنية الطبية الإسلامية التي تم تقريرها في مؤتمر المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية عام ١٩٨١ بالكويت حيث جاء فيها ما مؤداه أن النفس الإنسانية لها حرمتها، فلا يجوز للطبيب التعجيل بموت المريض حتى بدافع الشفقة، فإن القتل بدافع الشفقة، كالانتحار، لا مبرر له إلا في طريقة تفكير الملحد، فإن تبرير القتل لإزالة الآلام الناجمة من المرض الميئوس من شفائه ممنوع منعاً قاطعاً.^{٢٥}

وجاء في إحدى نقاط التوصيات التي اتخذتها المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في ندوتها الثانية والتي انعقدت في الكويت عام ١٩٨٥ أن "المعتمد عليه في تشخيص موت الإنسان هو خمود منطقة المخ المنوطة بها الوظائف الحياتية الإنسانية، وهو ما يعبر عنه بموت جزع المخ" وأن "الرأي قد اتفق على أنه إذا تحقق موت جزع المخ بتقرير لجنة طبية مختصة جاز حينئذ إيقاف أجهزة الإنعاش الصناعي"^{٢٦} ومفهوم هذا أنه لا يجوز إيقاف

^{٢٤} وقد بحث المؤلف في القتل الرحيم بحثاً مفصلاً في مقالته "Euthanasia dalam Perspektif Hukum Islam," للقتل الرحيم في منظور الشريعة الإسلامية، منشورة في مجلة *Asy-Syir'ab*، العدد السادس (١٩٩٩)، ص. ٨٠-٩٨.

^{٢٥} *Kode Etik Kedokteran Islam*، نقله إلى الإندونيسية سوبديو سوبردي، (جاكرتا: Akademia Pressindo، ص. ٣٧-٣٨).

^{٢٦} من توصيات ندوة المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في دراسة وقرارات مؤتمر الطب الإسلامي بالكويت، جمعها مجمع الفقه الإسلامي، ص. ١٦٦ و ١٦٧.

الأجهزة قبل ذلك بأي حجة بما في ذلك الشعور بالشفقة على المريض وقصد تخليصه من الآلام التي يعانيتها. و"الأصل — كما قال الدكتور أحمد شرف الدين — أن التعجيل بموت المريض تخليصاً له من آلامه يعد فعلاً معاقباً عليه شرعاً وقانوناً".^{٢٧}

والأدلة التي استشهد بها الفقهاء لتحريم قتل الرحمة هي أولاً مقصد الشريعة، وذلك لأنه قد تضافرت النصوص الشرعية على وجوب تحقيق المصالح، وهناك خمسة أشياء اتفق الفقهاء على أنه من المصالح الضرورية وتكون إحداها حفظ النفس. فالحياة إذن يجب حفظها لما لها في نظر الشريعة من الحرمة في ذاتها ما يستلزم وجوب احترامها حتى نهاية المطاف، فالموت الرحيم إذن يتعارض مع هذه الحرمة و مصلحة حفظ النفس، وثانياً النصوص المعينة (أي الخاصة) التي تنص ناصحاً صريحاً على تحريم التعجيل بالموت لسبب الألم الشديد، كقوله (ص): كان فيمن كان قبلكم رجل به جرح فجزع فأخذ سكيناً فحز بها يده، فما رقأ الدم حتى مات، قال الله تعالى: بادرني عبدي بنفسه، حرمت عليه الجنة.^{٢٨}

أما ما قيل من الحجج الأدبية و الخلقية التي يتمسك بها مؤيدو قتل الرحمة والتي تتمثل في مبدأ استقلالية الإنسان وحقوقه لتقرير مصيره واعتقاد أن مسألة إنهاء الشخص لحياته هو تنتمي إلى الأمور الشخصية الخاصة ولا تتعلق بالمصلحة العامة فبالطبع غير مسلم بها عند فقهاء الإسلام. فالموت الرحيم لا يمكن اعتباره على أنه فعلٌ ضمن معالجة الأمور الشخصية وذلك لأنه يخرط الآخرين، ولذلك لا بد أن يعد من الأمور ذات الأبعاد العامة وينظر إليه من منظور الأخلاقيات الاجتماعية، ومن هذا المنظور فإننا لا يمكننا أن نغض العين من احتمال حدوث التصرفات التعسفية و الانحرافات في جانب القائمين بعملية تعجيل الموت. أما بالنسبة لحجة استقلال الإنسان وحقوقه الأساسية في تقرير مصيره بما في ذلك تقرير كيفية موته، فإنها تتعارض مع الواقع. هذا وقد دلت بيانات البحث في ممارسات موت الإراحة في هولندا عام ١٩٩٠ على أن الأطباء الهولنديين لم يقوموا بإنهاء حياة مرضاهم بمجرد طلبهم، وفي الواقع العملي فإن هذا الطلب لا يشكل أساساً لقرار الأطباء لتنفيذ عملية قتل الرحمة، بل بنوا قرارهم على وضع المريض نفسه، وغني عن البيان أن بعض المرضى لا يمكن استئذانهم ولا يستطيعون التعبير عن إرادتهم لخطر مرضهم.^{٢٩}

^{٢٧} أحمد شرف الدين، الأحكام الشرعية، ص ١٨٤.

^{٢٨} رواه البخاري، انظر صحيحه، (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤)، ج ٤: ١٧٥، الحديث رقم ٤٣٦٣.

^{٢٩} يوخسمن (Jochemsen)، "Euthanasia in Holland: An Ethical Critique of the New Law" المنشور

في *Journal of Medical Ethics*، ج ٢٠، (١٩٩٤)، ص ٢١٢-٢١٣.

ومعنى هذا أن حجة حرية الإنسان وحقوقه كمبرر للموت الرحيم لا تطبق في الواقع بصفة دائمة ولذلك ليست بحجة مقنعة.

وهناك أيضا من يرى أن حياة المريض الميئوس وعلى الأخص إذا ركب عليه أجهزة الإنعاش الصناعي حياة غير طبيعية وبعيدة من معان إنسانية ولا منفعة فيها بل تكون عبئا على الأصحاء، فذلك لا تليق بأن تعاش وأن يحتفظ بها. هذا الرأي لا شك قائم على أساس نظرية النوعية في النظرة إلى الحياة، وهي النظرية القائلة إن الحياة الجديرة بأن تعاش وتحترم ويحتفظ بها هي الحياة ذات النوعية، وغني عن البيان أن هذه النظرية تواجه الصعوبة في تحديد مقياس النوعية. ما هو المعيار لقياس النوعية؟ هل الحياة تحت شبكات الأجهزة الطبية حياة غير ذات النوعية حتى يجوز إنهاؤها؟ وكيف بحياة الولد الغبي الذي لا يعدو حاصل ذكائه عشرين أو حياة الشيخ العجوز الذي لا يستطيع فعل شيء ويعتمد على الآخرين؟ هل تعتبر حياتهما غير ذات النوعية حتى لا تستحق الاحتفاظ بها؟ ومشكلة تحديد المعيار لقياس النوعية في هذه النظرية تفتح فرجة توجه من خلالها الانتقادات إلى هذه النظرية.

في الحقيقة نجمت ظاهرة موت الإراحة كرد فعل للمخاوف الأساسية لدى كثير من الناس في العصر الحاضر، وذلك لأن التأكيد في هذا الزمن على تعاليم المذهب الفردي من استقلالية الإنسان وحقوقه قد جعل الشعور بالوحدة والانعزالية وسط زحمة سكان العالم يرتفع ويتزايد، ويؤدي إلى الإحساس بالضعف، وعدم القدرة، والشعور بانتقاء مبالاة الآخرين إلى جانب فقدان الثقة في روح تضامن أفراد المجتمع، وقد خلقت هذه المخاوف بيئة لتبرير الموت الرحيم كخير يجب التحريض عليه. وفوق ذلك كله فإن إيديولوجيا الموت الرحيم يرتد أصلها جزئيا إلى التعاليم الاجتماعية الدارونية التي تقول ما مؤداه أن التنافس ومبدأ البقاء للأصلح يشكلان خصيصتين للحياة الاجتماعية، ويكون الانتحار والموت الرحيم ضمن مثل هذا الاعتقاد نتيجتين منطقيتين لازمتين: الضعيف يتنازل وينهي حياته.^{٢٠}

ط. ملاحظات أخيرة

مما تقدم رأينا أن فقهاء الإسلام اتفقوا على أن الموت الرحيم حل غير مقبول ويعتبر فعلا محظورا و معاقبا عليه شرعا. وأدلتهم على هذا الرأي تتمثل في اعتبار مقاصد

^{٢٠} انظر شمس الأثوار، "Euthanasia dalam Perspektif"، ص ٨٦-٨٧.

الشريعة، والنص النبوي الناهي بصراحة عن قتل النفس للتخلص من الآلام إلى جانب تحليل واقعة الموت الرحيم، بحيث يرون أنه ناشئ كرد فعل للمخاوف الأساسية لدى الناس وتظهر في مجتمع حيث تسود الروح الفردية مما تسبب فقدان الثقة والرجاء في تضامن الآخرين.

إلى هنا تبدو لنا آليات الاجتهاد في عملية اكتشاف الأحكام الشرعية لدى علماء الشريعة حيث إنها تخرط ثلاثة أقطاب: النص، الواقع، مقصد الشرع. والعلاقة بين هذه الأقطاب الثلاثة علاقة جدلية، بمعنى أن النص بخاصيتها الرمزية واعتمادها على التجريد والتعميم في التعبير يمكن المجتهد من اكتشاف وإضافة دلالة جديدة له، وهذه الدلالة الجديدة يتم إنتاجها من خلال التفهم الكافي للواقعة والفضاء الزمكاني الذي تحدث فيه هذه الواقعة في جانب، ومن خلال مراعاة مقصد الشرع كفضاء معنوي في جانب آخر. الاجتهاد في تفسير النص لا يهدف إلى البحث عن معنى عام ذي الطبيعة فوق تاريخية للنص، وإنما هو في حقيقته السعي لتنزيل الرسالة المتضمنة فيه في فضاء اجتماعي معين، فالعلاقة الجدلية بين الواقع والنص تظهر في أن الأول ينيّر ويصحح فهمنا للنص بينما النص في نفس الوقت يشكل ويعطينا توجيهها لمعالجة الواقع.

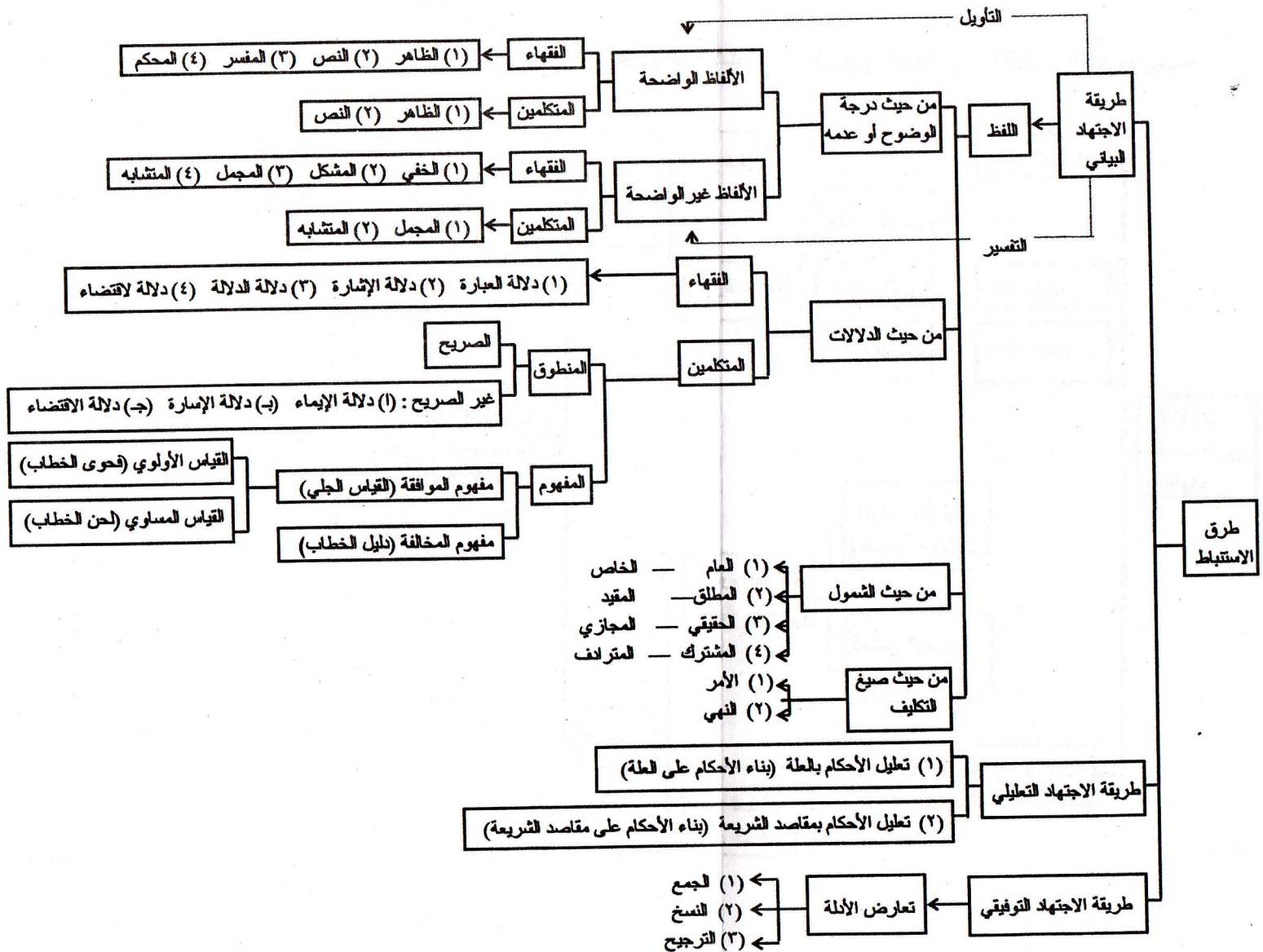
على أنه جدير بالملاحظة أن عملية الاجتهاد الفقهي لا تتركز على مجرد فهم النص بل الغرض الأساسي منه هو الوصول إلى الحكم كمخزن لقيم العدالة، والنص إنما هو إحدى الوسائل فقط لاكتشاف الحكم بجانب الوسيلتين الأخرين هما معرفة الواقع وتفهم مقاصد الشريعة. نعم كان التطور الفكري لدى علماء الأصول القدامى قد قادهم إلى تبني ما يسمى بالموقف النفاولي في النظرة إلى اللغة، وهو موقف يرى أن اللغة وسيلة كافية للتعبير والاتصال، ويستلزم هذا الرأي أن النص اللغوي يكفي كوسيلة لاكتشاف الحكم الشرعي بحيث لا حاجة إلى وسائل أخرى كمعلومات ميدانية، مما جعل تحليل الأصوليين والفقهاء للحكم تحليلاً نصياً ينقصه بعد تجريبي. هذا المسار الفكري لا بد من تصحيحه وإعادة توجيهه بخلق التوازن بين التأكيد على أهمية النص واعتبار التجارب الميدانية واستلهام مقاصد الشريعة.

ثبت المراجع

- أحمد شرف الدين، الأحكام الشرعية للأعمال الطبية، القاهرة: دون ناشر، ١٩٨٧.
- البخاري، صحيح البخاري، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤.
- البيزدوي، أصول البيزدوي، مطبوع على هامش كشف الأسرار للبخاري، كراتشي: الصدف ببلشرز، دت.
- بيسكي (Peschke) "The Pros and Cons of Euthanasia Reexamined"، المنشور في مجلة *Irish Theological Quarterly*، المجلد ٥٨، العدد ١، ١٩٩٢.
- تاك (P. J. P. Tak)، *Rechtsvorming in Nederland: een inleiding*، تشكيل القانون في هولندا: تعريف و تقديم، هيرلين: الجامعة المفتوحة، ١٩٩١.
- دافيد سميث، *Life and Morality: Contemporary Medico-Moral Issues*، دبلين: Gill & Micmillan Ltd.، ١٩٩٦.
- دراسة وقرارات مؤتمر الطب الإسلامي بالكويت، جمعها مجمع الفقه الإسلامي، دت.
- الدريني، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، دمشق: دار الكتاب الحديث، ١٩٧٥.
- السرخسي، المحرر في أصول الفقه، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٦.
- شمس الأنوار، "Euthanasia dalam Perspektif Hukum Islam"، القتل الرحيم في منظور الشريعة الإسلامية، المنشور في مجلة *Asy-Syir'ah*، العدد السادس ١٩٩٩.
- الشهرستاني، عبد الكريم، الممل و النحل، مصر: مطبعة المصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٦٧.
- علي حسب الله، أصول التشريع الإسلامي، مصر: دار المعارف، ١٩٦٤.
- عمران حلبي، *Cara Mati Terhormat Orang Modern*، صولو: CV Ramadhani، ١٩٩٠.
- الغزالي، المستصفى من علم الأصول، القاهرة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٩٧١.
- غولا (Gula)، "Moral Perspective on Euthanasia"، المنشور في مجلة *Studies in Christian Ethics*، المجلد ٤، العدد ١، ١٩٩١.
- فان سنيك (van Snick)، "Het Levensinde: eine keuze in relatie tot de anderen"، إنهاء الحياة: خيار في العلاقة مع الآخرين، المنشور في مجلة *Tijdschrift voor Theologie*، السنة ٢٥، ١٩٨٥.

- Mahoney (Mahoney) وآخرون *Euthanasia and Clinical Practice: Trends, Principles and Alternatives*، لندن: مركز ليناكس، ١٩٨٤.
- محمد معروف الدواليبي، *المدخل إلى علم أصول الفقه*، بيروت: مطابع دار العلم للملايين، ١٩٦٥.
- مرتوكوسومو [Sudikno Mertokusumo]، *Mengenal Hukum (suatu pengantar)*، [Liberty]، ١٩٨٨.
- الميهوي، شرح نور الأنوار على المنار، مطبوع مع كشف الأسرار للنسفي.
النسفي، كشف الأسرار، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦.
- وائل حلاق، *Law and Legal Theory in Classical and Medieval Islam*، همشاير / فرمونت: Variorum، ١٩٩٤.
- وائل حلاق، *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnī Uṣūl al-Fiqh*، كمبريج: مطبعة جامعة كمبريج، ١٩٧٧.
- يوخمنسن (Jochemsen)، "Euthanasia in Holland: An Ethical Critique of the New Law" المنشور في *Journal of Medical Ethics*، المجلد ٢٠، ١٩٩٤.
- Kode Etik Kedokteran Islam*، نقله إلى الإندونيسية سوبييو سوباردي، جاكارتا: Akademika Pressindo، ١٩٨٥.

الشكل رقم ١ : طرق استنباط الأحكام الشرعية



الشكل رقم ٢ : تقسيم الدلالات حسب طريقتي المتكلمين والفقهاء والمقارنة بينهما

