



دورة في علم أصول الفقه

للمحاضرة الخامسة من

نظرية الدلالة

للأستاذ الدكتور/ على جمعة

١٦-١٠-١٩٩٤

دورة في علم أصول الفقه

المحاضرة الخامسة من

نظرية الدلالة

للأستاذ الدكتور / على جمعة

١٦ - ١٠ - ١٩٩٤

الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد رسول الله وأله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً
استعرضنا سوياً في الحلقات الماضية شيئاً من نظرية الحجية، ثم نظرية الثبوت، ثم بعد ذلك
نظرية الدلالة، وكنا نود لو أننا دخلنا اليوم في نظرية القطعية والظنية، ولكن نريد أن نلقى مزيداً
من الضوء حول قضية الدلالة لأن هذه النظرية بمكوناتها تمثل الجزء الأكبر من أصول الفقه ومن
آلياته .

الطلب

عرفنا المرة السابقة إن الكلام منه ما هو طلب، ومنه ما هو ليس كذلك، وأن الطلب إما
أن يكون طلب فعل أو طلب ترك، وأن الطلب بصيغته المختلفة هو من وجهة نظر الفقيه سواء
أكان بصيغة أفعل أو بصيغة بفعل بصيغة المضارع، أو أسم فعل أمر مثل "عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ" مثلاً أو
المصدر المقترن بالفاء "فَضْرَبَ الرَّقَابَ" فتحرير الرقاب" أي كأنه يقول حرر رقبة، أو كان في
صيغة خبرية لكن حقيقته هي الإنشاء أو هي الطلب مثل قوله تعالى "وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا" ليس هذا
خبراً عن حال البيت والكعبة المشرفة، بل هو أمر للمؤمنين أن يؤمنوا من دخل فيه، لأن على مر
العصور رُوع الحجيج في بيت الله وإلى عصرنا هذا كما قلنا وذكرنا في المرة الفائتة.

هذه المساحة من كتاب الله وسنة رسوله وهي أدلة لفظية وهي مساحة للطلب بصيغته
المختلفة كالأمر كما مثلنا، أو كالنهى لا تفعل، يطلب من الإنسان فعل شيء أو ترك شيء، هذه
المساحة هي في الحقيقة محل نظر الفقيه، ثم دخلنا وقلنا إنهم يبحثون أشياء حول هذه القضية
فيبحثون الأمر ويبحثون هل هو للتكرار؟ هل هو للفور أو للتراخي؟ هل يفيد التكرار أو يفيد المرة
الواحدة؟ وقلنا إن الجمهور يقول إنه للمرة الواحدة وأنه لا يفيد الفور بل أنه على التراخي، وأن

الأمر بالشيء نهى عن ضده لا أضداده، وأن الأمر بالأمر بالشيء هل هو أمر بذلك الشيء؟ وغير ذلك من المباحث التي وقف عندها الأصولي يتدبر ويتأمل ويسأل ويفكر ثم بعد ذلك طبقاً لتفكيره وتفكير إخوانه يختلف ويتفق مع الآخرين المهم أن هذا هو مجال البحث، وهو نظر أن القرآن منه ما هو طلب ومنه ما هو ليس طلب، والسنة أيضاً، فلا بد أن نركز الطلب، الطلب منه أمر ونهى.

الأمر إذن لابد أن أفكر فيما يقتضيه هذا الأمر. ثم بعد ذلك قال إن الأمر للوجوب ما لم تصرفه قرينة تدل على غير ذلك، والنهي للتحريم ما لا تصرفه قرينة تدل على غير ذلك، وغير ذلك من المباحث التي تعلقنا بهذا الجانب، إنما كان هذا هو الدافع للأصولي أن يفكر ويقول ذلك وذلك عندما نفتح الكتب نجد أنه يتكلم عن شيء أسمه الخاص والعام، ثم في الخاص يتكلم عن الأمر والنهي، يتكلمون أيضاً عن دلالة الألفاظ من جوانب مختلفة وتكلمنا في المرة السابقة عن الكلى والجزئي، والكلى له أفراد كثيرة لكن الجزئي ليس له ليس له إلا فرد واحد كإنسان هذا كلى إبراهيم هذا جزئي. وأن هذا الكلى قد يكون أفراداً متساوين فيه فهو المتواطأ في معناه كالإنسان أي فرد فيه إنسانية، لكنه أيضاً قد يكون مختلف الدرجات مثل البياض والنجاح وضرربنا لذلك أمثلة ويطلق عليه المشكك، وهناك المشترك وهو اللفظ الواحد الذي له معاني متعددة كالعين، والمشكك سمي بذلك لأن الناظر فيه يتشكك، هل يا ترى هو من المتواطأ؟ لأن فيه معنى مشترك، لأن البياض مشترك بين جميع درجات البياض، والنجاح أيضاً مشترك بين جميع درجات النجاح، أو أنه من المشترك لأنه أفراداً مختلفة في درجاتها ومتفاوتة في قوتها فيتشكك ويأخذ الأصولي يبحث في مثل هذه المباحث.

المنطوق والمفهوم

اليوم نكمل أجزاء من هذا الجانب فنتكلم مثلاً عن كلامهم عن المنطوق والمفهوم، لنكمل به قضيه التعامل مع الألفاظ للوصول إلى الفهم، هذه هي نظرية الدلالة... أريد أن أستدل بالألفاظ التي أمامي لأتوصل إلى معناها على مستوى اللفظ وعلى مستوى الجملة، وهنا يأتي تصور نشأ عندهم بالتفكير وسجلوه وجعلوه وكأنه منهج للتعامل مع اللغة العربية على مستوى الألفاظ وعلى

مستوى الجمل، وهو قضية المنطوق والمفهوم، وعندهم المنطوق: قسمان صريح وغير صريح والمفهوم قسمان: مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة. أما الفارق الأساسي بين المنطوق والمفهوم فهو أن المنطوق ما كان في محل النطق، تسمعون بأذانكم الكلام، فهذا في محل النطق، هذا هو المنطوق الذي منه صريح وغير الصريح، لكن هذا يسمى عندهم منطوق. أيضاً المفهوم هو ما كان في محل السكوت، أي أن المعنى الذي جاء إلى ذهنك جاء في مساحة مسكوت عنها في اللفظ ولكنها مفهومة من الكلام وهذا المفهوم قد يكون مفهوماً موافقاً للمنطوق، وقد يكون مفهوماً مخالفاً للمنطوق.

مثال ذلك أنهم سمعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول "في سائمة الغنم الزكاة"⁽¹⁾ سائمة أي أنها ترعى في المراعى، وضدها المعلوفة، فالمعلوفة هي تلك التي تحبس في الحظائر والذرب في البيوت ونأتي لها بأكلها وكأنها مدللة، أما تلك التي تسعى على رزقها فتخرج بالنهار مع راعيها وتبحث في الأرض وتأكل من الكأ والعشب، مرة تجد ومرة لا تجد، مرة ترد مرعاً خصبا، ومرة ترد مرعاً جديباً، فهذه سائمة والنبى صلى الله عليه وسلم يجعل فيها الزكاة "في سائمة الغنم الزكاة" هذه الغنم لا تكلف صاحبها شيئاً، هو يتركها ترعى فترعى فلا تتكلف أي شيء في حين أن المعلوفة تتكلف عليه لأنه يحضر لها، ولأنه يحبسها وهذا الحبس والحفظ له

(1) حديث: في سائمة الغنم الزكاة. {البخاري في حديث أنس بلفظ}: وفي صدقة الغنم في سائمها أربعين إلى عشرين ومائة شاة. {وقد ذكره المصنف بعد قليل من حديث أنس، وفي رواية أبي داود} في سائمة الغنم إذا كانت. فذكره، وما اقتضاه كلام الرافي من مغايرة حديث أنس له مردود. قال ابن الصلاح: أحسب أن قول الفقهاء والأصوليين في سائمة الغنم الزكاة، اختصار منهم، انتهى. ولأبي داود والنسائي من حديث بهز بن حكيم، [ص 307: عن أبيه، عن جده مرفوعاً]: في كل إبل سائمة. الحديث.

ذكر ابن رشد -رحمه الله- في بداية المجتهد

* أن دليل الخطاب في قول النبي عليه الصلاة والسلام: (في سائمة الغنم الزكاة) يقتضي أن لا زكاة في غير السائمة* وأن العموم في قول النبي عليه الصلاة والسلام: (في كل أربعين شاة شاة) يقتضي أن السائمة بمنزلة غير السائمة في ذلك قال: لكن العموم أقوى من دليل الخطاب.

ومن جهة أخرى:

* يبين أن النص الثاني: مطلق

* والأول مقيد

وذكر أن: تغليب المقيد على المطلق أشهر من تغليب المطلق على المقيد

مؤنة فهو يحتاج إلى تنظيف حظيرتها ويحتاج إلى كذا، فهناك تكلفة زائدة. فعفى النبي صلى الله عليه وسلم عن أخذ شيء من هذه المعلوفة.

من أين هذا الذي أمامنا "في سائمة الغنم الزكاة" هنا المنطوق يفرض الزكاة على السائمة هذا هو المنطوق، والمعلوفة مسكوت عنها هو في الحقيقة لم يقل لي إذا كان فيها الزكاة أو لا، هو سكت، ولذلك عندما أحكم عن المسكوت عنه بضده وعكس المذكور أمامي فهذا هو مفهوم المخالفة، أو مع المفهوم أمامي فهذا هو الموافقة، فصد المنطوق أمامي سائمة، زكاة، لا سائمة تصبح لا زكاة، بمعنى أن المعلوفة ليس عليها زكاة، لو فهمت من النص إن المعلوفة ليس عليها زكاة فهذا ما يسمى عند الأصوليين بمفهوم المخالفة، لأنني فهمت عكس الصفة عرفت أن الزكاة بالسوم، السوم لا يوجد فلا توجد زكاة، السوم يوجد فالزكاة توجد.

يكون بهذا الحال قد عرفنا ما هو المنطوق وهو نسبه الزكاة إلى السائمة، وما هو المفهوم وهو نسبه عدم الزكاة إلى المعلوفة، هل سمعت بأذني كلمة المعلوفة، إنما جاء في ذهنه ذلك الفهم بناء على أنني نفيت السوم عن المعلوفة فنفيت ما أرتبط بهذا الوصف وهو الزكاة، لما أن ذهب الوصف ذهب الحكم معه هذه العملية عقلية عندي.

إن هذه إطلاقة سريعة على قضية المنطوق والمفهوم إلا أنهم تعمقوا في ذلك وجعلوا من المنطوق ما هو صريح وما هو غير صريح **المنطوق الصريح** هو أيضاً ذلك الذي سمعته، هذا الذي مثلنا به "في سائمة الغنم الزكاة" لكن **غير الصريح** قالوا إنه ثلاثة أنواع أو أقسام ما يسمى بدلالة الاقتضاء، وما يسمى بدلالة الإيماء، ودلالة الإشارة... ما هذه الدلالات فدلالة الاقتضاء هذه لا بد على أن أكمل النص الذي أسمعته حتى يتفق مع الواقع أو مع الشرع، الكلام الذي أسمعته لو حملته على حقيقته لكان كذباً على حقيقته الصلبة الجافة، النبي صلى الله عليه وسلم عندما يقول مثلاً: **حدثنا أبو بكر قال حدثنا سفيان بن عيينة عن الزهري عن محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت يبلغ به النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب.**"^(٢)

(٢) المصنف عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، دار الفكر، سنة النشر: ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، رقم الطبعة: -

ماذا يعنى هذا بالمعنى الجاف الصلب، الحقيقة اللغوية المجردة التي وضع من أجلها النفي هو الوجود، أي لا يوجد صلاة إلا إذا قرأ بها الفاتحة، فأن توضأت، وتقبلت القبلة، وقلت الله أكبر ولم أقرأ الفاتحة وركعت وسجدت، فمن يراني ماذا يقول؟ يقول إنني قصد صليت، أنا لم أقرأ الفاتحة... إذن هذا الذي في الخارج ماذا وجد؟ وجد أن أحدهم يصلى والنبي عليه الصلاة والسلام يقول "لا صلاة إلا بأَم الكتاب" معنى هذا المعنى الجاف الصلب الحاد أنه لا يستطيع أن يوقع الصلاة إلا بأَم الكتاب.

هل هذا صحيح؟ في الواقع لا، لأنني ممكن أن أقوم وأتحرك حركات الصلاة دون أن أقرأ الفاتحة، إذن فما معنى هذا الكلام؟ معنى هذا الكلام هو أن هناك محذوفاً وهو لا صلاة صحيحة إلا بأَم الكتاب، من أين أتيت بكلمه صحيحة؟ ولماذا أضفتها، أضفتها حتى يصح الكلام، ويمكن أيضاً أن تكون لا صلاة كاملة إلا بأَم الكتاب كما يقول الحنفية، ما دام هناك شيء محذوف فيمكن أختلف أنا وأنت في تقدير ذلك المحذوف فيأتي الإمام الشافعي ويقول: "لا صلاة صحيحة ولا بد علينا جميعاً أن نقرأ الفاتحة في كل حال مأمومين وأئمة ومنفردين وكل شيء وفي كل الأحوال" ويأتي الإمام أبو حنيفة فيقول: "ليس واجب علي إذا كنت مأموماً مثلاً" وهكذا النبي صلى الله عليه وسلم يقول "لا صلاة إلا بأَم الكتاب" قال هنا ولأن هناك دلالة اقتضاء هناك شيء محذوف ما هي قلت صحة "لا صلاة صحيحة" قال لي أنا لا أقول هذا، بل أقول لا صلاة كاملة إلا بأَم الكتاب وما دام توصلنا إلى أن هناك شيء محذوف فتصبح المسألة واسعة نستطيع أن نختلف فيها.

هنا ولأجل أن هناك دلالة اقتضاء في اللغة العربية سنجد خلافاً بين الفقهاء، وسنجد أن الفقهاء قد عرفوا ما هو القطعي وما هو الظني، لأنهم تأكدوا في أنفسهم أن هذا ظني، وأني عندما ملت إلى أن أقدر كلمة صحة الصلاة بدلاً عن كمال الصلاة أو الصلاة الكاملة فأنتني قد ملت لذلك لاعتبارات عقلية وليست نقلية، لاعتبارات في نفسي وهي أن نفي الصحة أقرب إلى نفي الوجود الذي هو الحقيقة الصلبة، الذي هو الحقيقة المنطوقة من غير اقتضاء من غير تقدير ووضع شيء. لا صلاة أي أنفي الصلاة، وعندما أنفي الصحة فهذا أقرب إلى نفي الوجود أو عندما أنفي الكمال؟ عندما أنفي الصحة لأن الصحة معناها لا وجود لها شرعاً وليس لا وجود لها واقعاً، نعم رأيت أحدهم يصلى أمامي هذه الحركات لكنها غير مقبولة عند الله بالضبط كمن من يصلى من

غير وضوء، أو يصلى إلى غير الكعبة، أو يصلى ظهر غدا اليوم، هذا لا يأخذ بفعله وفعله باطل، فهذه الصلاة غير موجودة، بالرغم أنها هي موجودة في الواقع لأنه قام وأستقبل القبلة وقال الله أكبر وقال أنه نوى الصلاة ظهر غد، فلما قال هذا أوجد صلاة في الواقع لكن هل هذه الصلاة مقبولة شرعاً وصحيحة؟ هذه الصلاة كأنها لم تكن، في الواقع أم في الشرع؟ بل هي غير صحيحة في الشرع. إذن فنفي الصحة أقرب إلى نفي الوجود

قال "أبو حنيفة" أنا لدى وجهة نظر أخرى، فقد قال إن الله سبحانه وتعالى لم يطلب مني قراءة الفاتحة في آيات القرآن، بل قال "فَأَقْرءُوا مَا نَتَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ" لم يقل الفاتحة، والنبى ﷺ حينما يُحمل كلامه على ما يوافق القرآن، يكون أقرب مما يحمل كلامه على ما لا يوافق القرآن ويزيد عليه، فأنا عندما سمعته يقول "لا صلاة إلا بأمر الكتاب" وسمعت حديث آخر يقول: حدثنا إسماعيل بن عليّة عن ابن جريح عن العلاء بن عبد الرحمن بن يعقوب أن أبا السائب أخبره أنه سمع أبا هريرة يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من صلى صلاة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب فهي خداج هي خداج غير تمام" (٣) أي كأنها مثل الثوب المهل، ولكنه لم يبطلها، وبعقلي وبشعوري أن النبي عليه الصلاة والسلام لم يبطلها لأنه لم يقل أنها باطلة، فعندما يقول لا صلاة إلا بأمر الكتاب فتصبح الصلاة هنا صلاة كاملة صلاة الثوب فيها جديد ضد الثوب القديم المهل، لكن الثوب المهل لم يخرج عن كونه ثوباً، فكذلك الصلاة بغير الفاتحة لم تخرج عن كونها صلاة، هي صلاة ناقصة، والفاتحة أفضل، والخروج من الخلاف أولى لكن هذا الشيء وكون أنها ركن من أركان الصلاة شيء آخر.

هذا هو الحوار الذي جرى بينهم بناء على قضية أن المنطوق غير الصريح له دلالة تسمى بدلالة الاقتضاء، ودلالة الاقتضاء هذه تجعلهم يتناقشون بهذه الطريقة، ويجعلون هذا النقاش من قبيل الظني لا القطعي، فلا يكفر بعضهم البعض، ولا يفسق بعضهم بعضاً، لماذا؟ لأن الإطار المرجعي وهو أنهم قد حكموا الكتاب والسنة، وجعلوها حجة وثبتوا من ورودهم، لكن القضية هنا قضية فهم، وليست قضية حجة حتى اكفر وأفسق، وليست قضية ثبوت، حتى قضية الثبوت فيها ظني وقطعي، لكن لأننا كلنا مرجعنا إلى القرآن، فالقرآن معنا والسنة معنا، ولكننا نريد أن

نفهم، وهنا نجد المأزق الذي نعيشه في هذا العصر، أن كثيراً من الأخوة المخلصين عندما ينظرون إلى الكتاب والسنة، وليس معهم آية دلالة الاقتضاء. فيقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم "لا صلاة إلا بأبى الكتاب" فلا صلاة إلا بأبى الكتاب، فننفي الصحة وندعي الوجود ويصبح قول واحد، فإن قيل له ولكن الأحناف -والفاء لم تكتمل بعد في حديثك إليهم- إلا ويكفر بك ويفسكك، فيرد ويقول، أقول رسول الله يقول وتقول الأحناف، كأن الأحناف عندما قالوا إنما اعتراضوا على رسول الله ﷺ وهذا لم يكن، وكأن الأحناف عندما قالوا إنما قالوا وكأنهم يتكلمون في الحجية وهذا لم يكن، هم يعرفون هذا الذي بين أيدينا، ويعرفون إن لا صلاة إلا بأبى الكتاب، ولكنهم يتكلمون على ما يسمى بدلالة الاقتضاء وما هو المحذوف. إما أن نتوصل إلى ذلك بشيء من المنطق والعقل كما فعل الجمهور، وإما أن نحاول أن نتوصل إليه ببعض القواعد الثانوية التي تجعل حمل الكلام على ما يوافق القرآن أقرب وأبر من حمله على ما يزيد عليه كما ذهب الحنفية، وهذا أمر أراد الله سبحانه وتعالى توسعة للأمة، وإعمالاً وتدريباً للفكر، وبناءً لمنهج اختلاف التنوع التي ينبغي أن تكون في العالم، وإقراراً بالتعدد في الفروع، كل هذا يربينا عليه ربنا، فإذا بنا نظمته بعد أن بناه السلف الصالح، ونجعل القول قولاً واحداً.

النبى ﷺ على مثل ذلك يقول في حديث أم المؤمنين حفصة - رضي الله عنها الذي رواه الخمسة وغيرهم أن النبى - صلى الله عليه وسلم - قال : "من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له"، وفي رواية للدارقطني: "لا صيام لمن لم يفرضه من الليل" وهنا يختلف الأئمة هل النية ليلاً ركن من أركان الصيام في كل ليلة، أو يكفي مرة في أول رمضان بالقول أنني نويت صيام رمضان. الشافعي رضي الله عنه يقول "لا بد في كل ليلة" لأن النفي هنا نفي لا يمكن أن يقع على الواقع ويجب أن يكون نفي صحة لأنه أقرب إلى نفي الوجود في حين أن أبو حنيفة يقول هو نفي كمال وعلى ذلك فلا يشترط النية للصيام.

وهكذا سنرى أن الفقه قد اختلف لاختلاف الأدوات التي يستعملها الفقيه وتسمى هذه الأدوات بأصول الفقه، لأنه قد نظم ذهنه على أن هناك منطوقاً، ومفهوماً، وأن المنطوق منه ما هو صريح ومنه ما هو غير صريح وأن الصريح منه دلالة اقتضاء فدخل بهذه الكيفية.

وجدنا في هذه الألفاظ أن الله سبحانه وتعالى قد بني الأحكام الشرعية على أوصاف قائمة بذوات [وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ] (المائدة: ٣٨) ونحن الآن سوف نتحدث عن دلالة ومعنى الإيذاء أن الله سبحانه وتعالى يرتب الحكم - أي قطع اليد - على وصف - السرقة - لو لم يكن ذلك الوصف علة لذلك الحكم لما كان لذكره معنى. هو رتب القطع وجعله مبنى على السرقة، السرقة ليست علة في القطع هب هذا، إذن لماذا هي مذكورة هنا؟ ليست لذكرها فائدة [وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا] لا يمكن أن يكون القطع هذا سببه السرقة تلك، ولذلك أنشأوا قاعدة تقول "إن بناء الحكم على المشتق يؤذن بعلة ما منه الاشتقاق" أين الأحكام التي بنيت على هذا المشتق، القطع والجلد في حالة الزنا. هذا يؤذن ويدل ويعلمنا - الإيذاء هو العلم ولذلك منه الإيذاء، "وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ" تفسير الآية: وإذ أعلمكم ربكم بأنه أخبركم وأفهمكم أنكم إذا شكرتم لأزيدنكم. وسيمت أذن لأنها تعلمنا أو نعلم عن طريقها - إذن بناء الحكم على المشتق بأن ما منه الاشتقاق وهو المصدر (الزنا والسرقة) هو العلة، بعلة ما منه الاشتقاق، حينما رتب الحكم على مشتق فإن المصدر يدل على علة هذا الحكم. إذن فالعلة هنا هي السرقة، هذا هو دلالة الإيذاء، وهي إدراك العلة فهي مسلك من مسالك العلة الذي يفيدنا في نظرية الإلحاق، لأن هناك سؤال سي طرح في نظرية الإلحاق ما معنى كلمة سرقة في اللغة؟ معناها الأخذ في خفاء من شيء مغلق، ولكن لو لم يكن مغلق لا تكون سرقة ممكن يكون اغتصاب أو جبروت وليست سرقة، وكذلك أخذ الأمانة، هو اختلاس وليس سرقة، فالسرقة الأخذ فيه من شيء مغلق، والذي يسرق الجثث من القبور هل هو سارق أم نباش؟ هل تقطع يده هنا باعتبار أنها سرقة أم هي شيء آخر، هنا المجتهد يسأل نفسه، ماذا يريد الله، هل نقطع يد النباش قياساً على السارق؟ فهنا إذا ما كانت السرقة هي العلة، وكانت السرقة حقيقتها في اللغة باعتبار دلالات الألفاظ الأخذ في خفاء، وكان هذا متوفراً في قضية النبش، فإنني يمكن أن استصدر حكماً وأنا مطمئن أن النباش كالسارق في الأخذ في خفاء، الذي هو علة حكم القطع، فنقطع يده، وعندما أقوم بهذه الآليات لاستصدار هذا الحكم أقوم به وأنا مطمئن لأنني سرت في خطوات بعيدة عن الهوى منضبطة واضحة لم أقصد بها إيذاء أحد بعينه، هذه قوانين أتعامل معها

وأدوات أتعامل معها، أحاول أن أكون في ظل وفي إطار مراد الله سبحانه وتعالى بأن الحق الشبيه بشبيهه، والنظير بنظيره.

دلالة الإشارة

يتكلمون بعد ذلك عن قضية دلالة الإشارة وذلك أن المسكوت عنه هذا يقتضى ويشير إلى شيء في لفظه هذا ليس قصداً للمتكلم، أنا عندما أقول [وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا] أنا أريد أن أفهمك أن السرقة علة للقطع [الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ] أريد أن أفهمك أن الزنا علة للجلد، عندما أقول "أن لا صلاة إلا بأمر الكتاب" أريد أن أفهمك أن الصلاة ناقصة، أو غير صحيحة، أن أقصد هذا، لكن لو أنني لم أقصد أن أذكر لك هذا الحكم إطلاقاً، فماذا يكون الحال لو أنني قلت لك في نص شرعي "النية أول العمل" فلا بد علي أن أفهم أن هذا متعذر في الصيام، لأن أول العمل في الصيام هو تبيين الخيط الأبيض من الأسود من الفجر، وهذا أمر شبه مستحيل، لأنه ليس على المسلمين أن يخرجوا إلى الصحراء ويتأملون متى سينفصل الخيط الأبيض من الخيط الأسود فيأتي الفجر، وعند ذلك فأنهم ينوون كما يفعلون في التكبير في الصلاة، كما يفعلون عند إخراج الزكاة، كما يفعلون عند التلبية في الحج، هذا ممكن كما يفعلون عند اصطدام أول غرفة ماء إلى الوجه في الوضوء هذا ممكن، فلا بد أن أفهم من هذا بدلالة الإشارة إن الليل كله موطن لهذه النية، من أين أتيت بهذا الكلام؟ من الواقع من التصور من أنني أجلس فأتصور كيف أنفذ هذا الأمر؟ لا أستطيع أن أنفذه إلا بتلك الكيفية، إذن فلا بد علي أن أجد إشارة من هذا بهذا.

يتكلمون أيضاً عن أن اللفظ منه دلالة مطابقة وهو على كمال معناه أو التضمن وما هو على جزء معناه أو الالتزام وهو ما كان على شيء خارج عن معناه. يتكلمون أيضاً عن ما يسمى بالخاص والعام ويقولون إن هناك ألفاظاً تستغرق جميع ما تصلح له بالوضع، وهذا هو العام والخاص عكسه يعنى كأنه يدل على شيء واحد، فتسألوا هل هناك ألفاظ للعموم تكلم بها العرب؟

فوجدوا أن هناك ألفاظاً للعموم، وهذه الألفاظ مثل "من جاءك فأكرمه" "عفوت عن كل ما فعلته" مثل الجمع المحلى بالألف واللام "المسلمون" أي جميع المسلمون، مثل الجمع المضاف "أولاد زيد" يعنى بها جميع أولاد زيد، فذكروا صيغ العموم. ثم يتكلمون من تلك الصيغ على أحكامهم ماذا لو حدث أن خصص العام؟ هل الباقي يكون قاطعاً في معناه، أو يكون ظنياً في معناه؟ فبدأ العلماء يكتبون في كيفية ذلك **التخصيص** أبواباً في كيف يتم التخصيص، هناك لفظ عام، أو لا كيف أعرف أنه عام؟ قالوا تعرف أنه عام إذا كان يجوز منه الاستثناء فعملوا قاعدة "الاستثناء معيار العموم" أي أن الاستثناء هو الذي يكشف لنا إذا ما كان اللفظ عاماً أو غير عام.

فإذا جاني حديث أو آية، وهذه الآية يجوز لي فيها الاستثناء تامة المعنى لا بأس فإن هذه الآية تكون عامة، ومادام عامة فهي تستغرق جميع ما وضع لها بوضع واحد، فإذا ما خصصت فالباقي فيه خلاف هل هو قطعي أو ظني بين الشافعية والحنفية... الخ. المهم أن نفهم هنا كيف يفكرون؟ ولماذا يفكرون بهذه الطريقة؟ فلو مثلاً قالوا إن الذي يخصص هو الاستثناء، لو جاني نص يقول "أقم الصلاة" هل هذا النص عام أم خاص؟ قال هذا النص عام لأنه يجوز في اللغة أن أقول أقم الصلاة إلا صلاة العصر، "وأتوا الزكاة" للمسلمين ممكن إلا أن يقول إلا أهل البيت فلا تدفع لهم الزكاة، فالمسلمون هنا عام لأنه جاز فيها الاستثناء، وعندما يأتي ويقول لي جاهد الكفار فالكفار هنا عام، لأنه ممكن أن يقول إلا أهل الكتاب، إلا من عاهدتم... يتكلم العلماء على ما أسموه بالمجمل والمبين ويقولون أن هناك تقسيم للألفاظ على الوجه التالي:

النص: ما لا يحتمل إلا المراد منه مثل "قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ" "فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ" وهنا أراد أن يرفع الكلام وينهي الأمر فيها فقال تلك عشرة كاملة. "الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَمِاسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ"

الظاهر: ما يحتمل المراد وغيره لكنه في المراد أرجح.

المراد المرجوح : المؤول

كما لاحظنا أن كل ما سبق له دلالة واضحة لا تحتمل، ودلالة واضحة تحتمل ولكنها تحتمل الراجح أكثر، ودلالة واضحة ولكنها تحتمل المرجوح. "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" ما معنى استوى؟ استوى معناها ومردودها في ذهن العربي جلس، الله يجلس، إذن فله حيز كالأجسام، لكن

الله سبحانه وتعالى يقول: "وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ" لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" هل هناك معنى مرجوح لكلمة استوى؟ نعم، هناك معنى مرجوح وهو "الاستيلاء" أنه قهر واستولى.

أذن لا نستطيع أن نأخذ بالظاهر، فالظاهر من استوى، جلس وهذا أمر لا يمكن أن نقول به، لأن هذا سيؤدي بنا إلى وصف الله سبحانه وتعالى بما لا يليق بجلاله، فلا بد علينا أن نخرج من ذلك، نخرج من ذلك، أي بالتأويل، وهو ترك الظاهر، وتركنا الظاهر بأدلة أخرى عقلية ونقلية يستحيل معها أن يكون الله سبحانه وتعالى جسماً ولا مشابهاً للأجسام، فهناك فارق بين المخلوق والخالق، والرب رب والعبد عبد، والله مفارق للأكوان، بائن عن خلقه، وليس كمثل شيء، ولم يكن له كفواً أحد.

إذا ما معنى استوى؟ يقف السلف هنا ثلاثة مذاهب: بعضهم يقول الله أعلم ولكنه ليس بجسم وخرج من دائرة الجسمية، والثاني تجرأ ودخل دائرة أخرى ففسر المعنى بالمرجوح وقال هو الاستيلاء وهم الأشاعرة، والثالث وقف في الوسط وقال لا، هو أنا لا أقول جسم ولكنها صفة تليق بجلاله لا أعرف كنهها لأنني لا أعرف ذات الله سبحانه وتعالى وهؤلاء هم المثبتون الذين يقولون إنها صفة كابن تيمية وغيره. هذه المذاهب كلها سواء كانوا المفوضة أو الأشاعرة أو المثبتة، تركوا الظاهر، تركوا الراجح، تركوا أنه جسم، الكلام هذا يقتضي أنه جسم، والله سبحانه وتعالى منزّه عن هذا، وهذا ما يسمى بالتأويل الإجمالي وعليه الأمة كلها، بعض الناس يعتقد أن ابن تيمية لا يقول بالتأويل الإجمالي فيكفروه، هذا خطأ ابن تيمية وغيره يقولون بالتأويل الإجمالي، ولكنهم بعد أن خرجوا من دائرة الظاهر أين يذهبون؟ فتفرقوا على ما قيل قبل ذلك ويستدلون ببعض الشعر لتأكيد ما يقولون:

قد استوى بشر على العراق*** من غير سيف ودم مہراق

أغلب الآيات والأحاديث التي معنا من قبيل الظاهر أنها تحتل أمرين لكهنا في أحدهما أرجح، النصوص قليلة ولكن التأويلات أيضاً قليلة، لكن الأغلب هو الظاهر. كل هذا في مقابلة ما له دلالة غير واضحة، وهو المسمى بالمجمل، الآية التي ذكرناها وهي [وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا] يبدأ يقول هذه الآية في ذاتها مجملة، لماذا؟ فهي مجملة في موضوعين فاقطعوا، القطع يطلق ويراد منه الشق، ويطلق أيضاً ويراد منه الإبانة والانفصال، فهنا هل هو يقصد الشق

أو الإبانة؟ فهل هناك في الآية ما يدل على أن القطع يعني شق أو هي تعنى الفصل؟ لا يوجد شيء يدل على ذلك، فهي من قبيل المجمل الذي يحتاج إلى مبيّن، وحينئذ أحتاج إلى السنة، لأنني لو بحثت في القرآن كثيراً ما وجدت إجابة على إن هذا الموطن -وهو موطن خطير- وفيه قطع جزء من الإنسان مسألة ليست سهلة، فالقطع هنا ماذا يعني لابد أن أتأكد، كما أنه مخالف لأصل الدين الذي ينهاني على أن اعتدى على جسم الإنسان فلا بد من مبيّن، لأنني قد وقفت أمام هذه الكلمة أقطع ولها معنيان ما المعنى الراجح وما المعنى المرجوح؟ لا أعلم فلغة العرب لا تساعدني على أن أرجح مثل ما رجعت في قضايا الظاهر، لكن هنا أنا وقعت في مشكلة هو أن الشق والإبانة متساويان، هذه هي المصيبة الأولى.

المصيبة الثانية أنه قال "أيديهما" واليد تطلق من أطراف الأصابع إلى نهاية الكف أو من أطراف الأصابع إلى نهاية الكتف، فأبي المعنيان أرجح حتى أذهب إليه ويصبح هو الظاهر؟ متساويان، إذن هنا إجمال.

من أين أتوصل إلى إذا ما كان المقصد هو الشق أو غير، أو إذا ما كان المقصد هو الكف أو غيره، فأصبح لدى أربعة احتمالات لتنفيذ هذه الآية :

- ١- الاحتمال الأول أن أشق الكتف.
- ٢- والاحتمال الثاني أن أعمل جرح في طول اليد.
- ٣- والاحتمال الثالث أن أفصل الكف.
- ٤- والاحتمال الرابع هو أن أفصل الزراع كله أو اليد كلها من الكتف.

فأيهم حكم الله؟ كل هذا التفكير تم بهدوء ولا كان هناك ضغط عليهم ولا يوجد شيء فاحتاجوا إلى البيان من السنة وهنا نرجع مرة أخرى إلى الحجية، إذن فلا بد أن تؤيد كل هذه الأشياء قضية حجية السنة، وأنه بدونها لا تستطيع أن نصل إلى شيء، من هنا أيضاً سنحتاج إلى قضية الإجماع لأننا أمام نص يحتمل أربع معاني، ولكن الإجماع قد قام على أن اليد تقطع من الكف وليس من الكتف، وإنها تفصل ولا تشق، فقد حدد واحدة من أمور أربعة، وهذا مهم جداً لفهم دور الإجماع الأصولي، فالإجماع الأصولي لا يُنشئ حكماً، لكنه ينفى الظن، ويقطع الجدل

ويحدد الطريقة، ويمنع الخصام، ويفعل وظائف كثيرة جداً نستطيع بموجبها أن نحول الظني إلى قطعي، وأن المقصود بالقطعي هنا هو الإبانة، وأن المقصود هو الكف وليس إلى الكتف.

هل هناك من يخالف في ذلك من الأمة؟ هل إذا ما سألنا أي مجتهد في أي عصر من العصور قال شيئاً يخالف ذلك؟ أبداً، فمخصص يأتي يقول إن الإجماع ليس بحجة، فلا ندري إن كانوا اختلفوا، كيف لا ندري لم نسمع، ولن نسمع في هذا المجال إلا ذلك، لم يقل أحد من المجتهدين ولن يقول أحد من المجتهدين هذا أن واحد من الثلاثة "التي يحتملها النص لغة" هي المقصودة وهنا آلاف المسائل مثل تلك، ينقذنا فيها الإجماع وإلا لأصبح ديننا بموجب الأفهام والقواعد، أصبح شيئاً لا يطاق، وهناك خطورة إنكار الإجماع من هذه الجهة، الإجماع ليس منشأً للحكم، الإجماع رافعاً للنزاع، وهذا أمر هام سنراه دائماً في كل شيء. ويتكلم الأصوليون كثيراً في هذا المجال ويأتوا بآيات كثيرة، هب هي من قبيل المجلد؟ ويتكلمون عن سبب الإجماع، ويقولون في بعض الأحيان الضمير لا نرفع إلام يرجع فيحدث إجمال، "أَوْ يَعْقُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ" الولي أبو العروس، أو الزوج، فالذي بيده عقدة النكاح إما الزوج، أو الولي، فمن المقصود به في هذه الآية، وإلى يوم الدين لن نعرف على سبيل القطع من النص، لن نعرف لأنه يحتمل ويحتمل، لأن مرجع الضمير يجوز هذا يجوز هذا.

سبب الإجمال قد يكون الاشتراك كما فصلنا في [وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا] كلمة ولها مشتركين، أو تردد العبارة بين مجاز شائع وحقيقة مهجورة. إذن ونحن نقرأ في مجال أصول الفقه يجب أن تكون معنا تلك الخريطة، وهو أننا نذهب إلى النص، وهذا النص نحاول أن نبين هل هو لا يحتمل إلا المراد منه، أم يحتمل المراد وغيره، هل نأخذ بالراجح فيكون ظاهراً أو ينبغي علينا أن نأخذ بالمرجوح فيكون مؤولاً، أو ينبغي علينا أن نطلب شيئاً خارج النص، لأن المسألة قد تساوت فنريد مبيناً له حيث إننا قد وقعنا في مجمل... وهكذا. هذا أسلوب التعامل مع تلك الأشياء على مستوى الألفاظ وعلى مستوى الجمل.

المطلق والمقيد

أيضاً يتكلمون عن المطلق والمقيد، والمطلق والمقيد بعضهم يلحقه بالعام والخاص، وبعضهم يجعله مبحثاً مستقلاً، والذي يجعله مبحثاً مستقلاً يقول إن المطلق "ما دل على الماهية بلا بقيد" فلو جاء الشرع وقال "اعتق رقبة" رقبة أي رقيق مضروب عليه الرق، وفي هذا المجال "اعتق رقبة" تكون رقبة مطلق، وكذلك عندما يقول لي حرام عليك أن تأكل الدم، فالدم هنا مطلق لأنه لم يحدد لي أي أنواع الدم هي حرام، فدم الطيور كدم الحيوانات، والدم المسفوح كالدم غير المسفوح، إذا ما قال لي حرمت عليكم أو حرم عليكم أكل الدم وسكت لكنه لو قال لي رقبة مؤمنة "أعتق رقبة مؤمنة" فهنا قد قيدها بصفة وهي صفة الإيمان، أعتق رقبة بحيث أن يكون ذكراً مسلماً وهنا قيده بالذكورة وبالإسلام أو كبيراً أو بالغاً أو شيخاً أو امرأة، كل هذه قيود، أي صفة من الصفات تأتي مضافة إلى الماهية الأصلية وهي قضية الرقبة أو القضية الأصلية وهي قضية الدم بأن قال "أو دما مسفوحاً" بمعنى "حرمت عليكم الدم المسفوح" فعندما وصف هذه الأوصاف كانت هذه الأوصاف مقيدة.

وتبدأ مباحث أصول الفقه في التعمق والتوسع في قضية المطلق وقضية المقيد أيضاً حتى يفهم مجرد فهم فالتعارض لم يأت بعد، فلو تعارض المطلق مع المقيد ماذا نفعل؟ لو تعارض العام مع الخاص ماذا نفعل؟ لو تعارض الناسخ مع المنسوخ ماذا نفعل؟ لو تعارض الحديث مع القرآن؟ ماذا نفعل كل هذه مباحث تدرس في نظرية الإفتاء، التي تدرس بها المقاصد والتعارض والترجيح وإدراك الواقع، ولهذا يقول الأصولي والله أنا حجتى الكتاب والسنة، والكتاب والسنة هما الذي ثبتا تحت يدي فكيف أفهم؟ ففهمت منهم الأمر والطلب والنهي، وفهمت منهم العام والخاص وفهمت منهم النص والظاهر والمؤول والمجمل والمبين، وفهمت منهم المطلق والمقيد... وهكذا وأنا أفهم أن هذه الألفاظ تدل على معاني، وأن علاقة اللفظ بالمعنى قد تكون متطابقة أو تضامنية أو التزامية، وأن هذا قد يكون من قبيل الكلى أو الجزئي، وأن هذا قد يكون من قبيل المتواطأ أو المشكك أو المشترك، كل هذه أدوات يستطيع بها الأصولي أن يفهم النص في ألفاظه وفي سياقه ما هو الذي يفيد اللفظ؟ وما هو الذي يفيد الجملة؟ وما هي التي يفيد العبارة بحالها المكونة من جمل متعددة؟

إلى هذا هو في دور الفهم وهي النظرية التي أسميناها بنظرية الدلالة بعد ذلك سيحدث شيء عجيب وأنه على بادئ الرأي تبدأ التعارضات، فكيف نخرج من هذا التعارض الظاهر، هناك آليات أخرى وضعوها لفك هذا التعارض سنراها لاحقاً.

لا أريد أن أدخل في قضية القطعية والظنية لكن أظن أنني قد أقيت الضوء على القطعية والظنية وسنراها في قضية الثبوت، وسنراها في قضية الدلالة "قطعي وظني وثبوت ودلالة" أصبح عندي أربع أقسام قطعي الثبوت وظني الثبوت، قطعي الدلالة وظني الدلالة، وسيصبح عندي ما هو قطعي الثبوت والدلالة وهو النص في القرآن، النص ما لا يحتمل إلا المراد، قطعي في الدلالة وقرآن متواتر فهو قطعي الدلالة والثبوت وهو النص في القرآن، ليس نص القرآن كله النص في القرآن لأن القرآن منه ما هو نص ومنه ما هو ظاهر ومنه ما هو مؤول، النص في القرآن هو هذا الذي يكون قطعي الدلالة قطعي الثبوت، قطعي الثبوت لأنه ورد في القرآن، قطعي الدلالة لأنه لا يحتمل إلا المراد منه، فالأعداد التي يشرع بها الله سبحانه وتعالى فهذه هي قطعيات الدلالة، والنصوص التي يشرع بها الله سبحانه وتعالى فهي أيضاً قطعية الدلالة حتى لو كان فيها دلالة اقتضاء، أيضاً قد تكون قطعية الدلالة عندما يقول [حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ] هنا لا بد أن يكون فيها اقتضاء فهل يعني هذا أنه حرم على أن أسلم علي أمي فما الحرام هنا، فهنا حرم علي الزواج من الأم لكي لا يحرم أي شيء آخر، الذوات لها حكم، لها الحكم على أكله، شربه، بيعه، شرائه، النظر إليه، حمله، فالأحكام تؤثر على الأفعال [حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ] لا يمكن أن أتصور أنها الذات، إذن فلا بد من دلالة اقتضاء توضح لي محذوف حتى يتفق الكلام مع الواقع، ويخرج من الدلالة الصلبة الساذجة، فهذه الدلالة ساذجة لا يأخذ بها فتصبح "حرمت عليكم زواج أمهاتكم" هذا هو الكلام الصحيح وبالرغم من هذا إلا أن هذا المعنى قطعي الدلالة، لأن هنا لا تحتمل المسألة أن هنا رحمت الذات وحرمت الزواج وهنا لا يحتمل لا يقول به عاقل من أهل العربية بل دلالة الاقتضاء هنا قطعية لما قد أستقر في الأذهان واقعاً وشرعاً من الأحكام إنما هذا خطاب الله المتعلق بأفعال ولا بصفات ولا بذوات المكلفين، وقد يكون الأمر قطعي الثبوت ظني الدلالة كأغلب القرآن حينما يقول [وَالْمُطَلَّقاتُ يُتْرَبْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ] فكلمة ثلاثة هنا قطعية فهم ليسوا أربعة ولا اثنان، لكن قروء ليست قطعية فقد يحتمل أن

تكون فترات الطهر، ويحتمل أن تكون فترات الحيض وحين إذن يقع النقاش والجدال والمفاهمة بين الحنفية والشافعية فهؤلاء يرون أنها الأطهار وهؤلاء يرون لأنها الحيض فهي ظنية ولكنها قطعية الثبوت.

لأنها واردة في القرآن الكريم واضحة، قد يكون هناك ظني الثبوت والدلالة مع الأحاديث الواردة لنا عن طريق الآحاد فهي ظنية الثبوت وكذلك هي نفسها قد تحتمل، مثل حديث روي عن رسول الله صلى الله تعالى عليه و سلم أنه قال يوم بني قريظة "لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة" فصلى قوم العصر قبلها وقالوا لم يرد هنا هنا وصلاها آخرون بعد العتمة فبلغ ذلك النبي صلى الله تعالى عليه و سلم فلم يعنف واحدة من الطائفتين

بعضهم ظن أن ذلك أمراً لن يصلى العصر إلا في بني قريظة، ولو أذن العشاء وبعضهم قال إن المقصود هو الإسراع ولا نضيع الصلاة وأقر النبي الطرفين على فهمهما. حتى نتيح لنا حرية التفكير في النصوص وأن المسائل الأخلاقية الفرعية لا نقف عندها كثيراً ما دام المرجع هو الله ورسوله، لما عرف العلماء هذا وإن هناك قطعية وظنية في المسائل فشعروا بأن قطعية الثبوت هذا هو الأقل عبارة عن النص في القرآن وشعروا أن الدين سيصبح هلامياً لو أننا قد تركناه هكذا وسيحدث من الخلاف بين الناس يضرب بعضهم بفهمه فهم بعض ويضربون بالقرآن بعضه ببعض أكثر مما فعله النصارى واليهود، وأمير المؤمنين على بن أبي طالب يقول لأبن عباس عندما أرسله ليجادل الخوارج "عليك بسنة رسول الله ولا تحتج عليهم بالقرآن فأن القرآن حمال أوجه" فمن الممكن أن يحرفوا ويأتوا بآيات ما لم يحرك بها الله من سلطان إطلاقاً ويعتبرونها من أولها ومن آخرها، هذا الرعب الذي أصاب السلف الصالح هو الذي جعلهم يتمسكون بالإجماع ليحولوا الظنية إلى قطعية فيزيل الخلاف.

في المالكية من قال هذا على رسول الله صلى الله عليه وسلم أو سبه أو كفره فإنه يقتل وإن تاب فكان ابن حجر العسقلاني -رحمه الله- كان شافعيًا، فالشافعية يقولون "لا يقتل إن تاب فتاب الله عليه"، والمالكية يقولون غير ذلك "من سب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقتل وإن تاب" فكان بن حجر إذا ما جاءه رجل سب رسول الله ٣ بمثل هذه وغيرها يكتب على القضية يحول إلى القاضي المالكي لأنه لا يستطيع أن يقضى بغير مذهبه فماذا يفعل؟ يقوم بتحويلها إلى

المالكي كأنه يستشعر من قلبه إن هذا الفعل إنما هو فعل طيب، وإن قتل مثل هذا الإنسان فيه ردع عن السفلة المجرمين الذين يتعدون على مقام رسول الله ﷺ وهذا الذي ذهب إليه أمثال بن تيمية على شاتم الرسول فقال إنه يقتل وإن تاب.

نحن لا نحجر على أحد أن يدخل الجنة حتى لو أدخل الله جميع الخلق الجنة، ولكن القضية قضية عمارة الدنيا، وعمارة الدنيا أساسها عند المسلمين حب رسول الله ﷺ، ومن هنا أهتم هؤلاء العلماء بالإجماع كدليل مستقل وأقاموا عليه الحجج والبراهين، وحدوه بالتحديد فغفل كثير من المعاصرين عن ذلك، وتمسكوا بكلمة هنا وكلمة هناك، دون أن يدركوا إن الإجماع إنما نشأ لرفع النزاع ولحماية الأمة وظنوا أن الإجماع منشئ فحزنوا، كيف يكون منشئ مع كتاب الله وسنة رسوله؟ فبدأوا ينكرون الإجماع خاصة وأنهم لم يفهموه على وجهه الذي اعتقده الأصوليين وأرادوه من أنه كل قول أو فعل أو تقرير أو سكوت من جماعة المجتهدين، وهو بخلاف الإجماع السكوتي، لأن الإجماع السكوتي هو أن يقر أحد المجتهدين بفتوى ويصمت الباقي، فسكوت الباقي محل نظر هل علموا؟ هل خاف أحدهم؟ هنا محل نظر. أما أن يفتى في هذا جماعة من المجتهدين ويسكت الباقي فهذا دليل على أنهم قد رضوا بهذا، أما واحد فهناك مظنة ألا يكون قد سمع بفتواه كثير من المجتهدين، ومن سمع بفتواه قد لا يعلم أن هذا مجتهد، ومن سمع بفتواه قد يريد أن يفكر. لكن لما جماعة من المجتهدين يتكلمون ويحددون رأياً في مسألة ويسكت الباقي - فالبعض مثل الشيخ عمر الأشقر - فهم أن الإجماع أن كل واحد من المجتهدين يتكلم - ما أراد الأصوليون هذا إطلاقاً، بفهمه هذا قال إن الإجماع الأصولي لم يحدث لأننا ليس معنا مسألة فيها حصر لكل المجتهدين على وجه الأرض في عصر من العصور ثم نقلت عنهم الفتاوى واحداً واحداً بالأسانيد من أنهم وافقوا على هذه الفتوى، نعم لا يوجد مثل ذلك؟ نعم ليس هذا الإجماع الأصولي الذي أراده الأصوليون أن يحولوا الظنية إلى قطعي بموجبه حماية للأمة، إنما الإجماع الأصولي يتمثل في أن جماعة من المجتهدين تتكلم والباقي يوافق إما إقراراً، وإما فعلاً وإما سكوتاً.

وأخذ الأصوليين يتكلمون عن هذه القضية قضية الإجماع ما تعريفه؟ قالوا هو "اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ - حتى يخرجوا العوام وحتى يخرج المجتهدين من أمة النصارى أو اليهود - على أمر من الأمور في عصر من العصور".

هل يجوز حدوث الإجماع بعد الإجماع؟ هل يجوز أن يجمع أهل عصر على شيء فيأتي أهل عصر آخرون فيجمعون على ضد ذلك الشيء؟ لم نر في الأصوليين من خالف في أنه لا يجوز لأن الإجماع الأول حجة ولا يمكن أن ينعقد الإجماع الثاني ولا مثال لهذه الحالة عندنا، لكن عندي تفصيل وهو علام أجمعوا لأن الإجماع قد يكون على المنهج لا على المسألة، وهنا يُتصور حدوث إجماع من وراء إجماع مخالف له في المسألة ولكنه موافق له في المنهج.

مثلاً الإجماع الذي قد أجمعوا فيه على مصلحة معينة، كما لو أجمع المجتهدون على أن يكون ميدان التحرير فيه موقف سيارات، وأن هذا فيه مصلحة لعموم الناس، ثم بعد ذلك تغيرت البلاد والعباد وأصبح من المتعذر أن يكون هنا موقف سيارات لأن هذا فيه ضرر بالناس، فيجمعون على إزالة هذه المحطة أو هذا الموقف من هذا الميدان بلا خلاف بينهم.

الحكم الثاني هذا في الحقيقة وإن خالف في الصورة الحكم الأول إلا إنه يوافقه في مراده وهو تحقيق المصلحة، كأنهم أجمعوا أولاً على تحقيق المصلحة، وأجمعوا ثانياً على تحقيق المصلحة، وإن اختلفت صور هذه الإجماعات.

مسألة: أيضاً الإجماعات التي تمت بناء على عرف معين فيجمع على أن التلاعب في الصلاة يبطلها فهناك نص وهم مجمعون على حكمه "من صلى في أرجوحة لا هي إلى السقف معلقة ولا هي إلى الأرض مستقرة بطلت صلاته لتلاعبه" فهل صلاتي في الطائرة تكون باطلة لتلاعبي؟ تكون الإجابة لا، فقد أجمع المجتهدون على أن الصلاة في الطائرة جائزة، خاصة الناقل لماذا؟ لأنني لا أتلاعب، هناك علل فقال التلاعب، والعبث والصلاة منزهة عن اللعب، لقوله تعالى "وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ". إذن هنا الحقيقة أنه قد حدث إجماع بعد إجماع على صورة معينة، لكن في حقيقة الأمر أنه ليس هناك خلاف، لأنه الذي حدث أولاً إنما هو الإجماع على أن التلاعب يبطل الصلاة، وهذا مازال إلى الآن، والذي حدث ثانياً هو أن الصلاة في هذه المركبة التي تسير في الفضاء تقاس على المركب الذي يسير على الماء، والراحلة يجوز أداء الناقل فيها فلا بأس بذلك، وهذا لو أن الأولين قد مضوا إليه لقالوا به أيضاً، وهنا لما حدث اجماعين، ولو أن في الصورة الخارجية هناك خلاف، إلا أنه الحقيقة وفي نفس الأمر لا خلاف بينهم لأن هذا قد أجمع على شيء غير الذي قد أجمع عليه هذا.

إن فكلام الأصوليين بأن هذا غير متحقق إنما يحمل على أنه غير متحقق في واقعة بعينها من كل جهة وصحيح لا يمكن أبداً أن يجتمع مجتهدي الأمة على شيء ثم يأتي مجتهدي الأمة بعد ذلك على نفس الشيء من كل جهة فيجتمعون على خلافه.

ويتكلمون في مباحث الإجماع فيما إذا كان يقدح فيه الواحد أو الاثنان من المخالفين مجموعة من الناس اجتمعت وخالف مجتهد أو اثنين، ومائة مجتهد قالوا شيء، فالراجح أن يقدح في الإجماع، لأن حجية الإجماع أن يجتمع الجميع، ويتكلمون عن الإجماع الأصولي المعتبر إنما هو ما كان إجماع الخاصة وهو عام، وليس العامة وهو خاص. والعامة أي عموم الناس: وهل يشترط في الإجماع أن نجتمع كلنا على أمر (العارف وغير العارف)؟ كلام الغزالي أوهم عند بعضهم هذا، أن الإجماع المقصود هو إجماع الأمة. الغزالي لا يعني هذا، فالأمة هنا هم أهل الحل والعقد فيها. الخاصة هم المجتهدون، وهل هم عامة المجتهدين، أم مجتهد خاص؟ العام.

إن الإجماع الأصولي هو إجماع الخاصة هو إجماعاً عاماً، أي كل المجتهدين. أما الخاص هم المجتهدين المختصين ببلد معين، بطائفة معينة، بعصر معين، بمذهب معين، ليس هذا هو الإجماع الأصولي الذي هو دليل من الأدلة المتفق عليها، ليس هذا هو الإجماع الأصولي الذي يحول الظني إلى قطعي، ليس هذا هو الإجماع الأصولي الذي يتكلم عنه الأصوليون بعد الكتاب والسنة. إجماع أهل البيت لا يعتد به ليس حجة، إجماع أهل الحرمين ليس بحجة، إجماع الأئمة الأربعة ليس بحجة، إجماع أبو بكر وعمر ليس بحجة، إجماع الخلفاء الراشدين الأربعة ليس بحجة، إجماع المصريين الكوفة والبصرة ليس بحجة، إجماع أهل فأس ليس بحجة، إجماع أهل المدينة ليس بحجة، لأن تلك اجماعاً إنما هي من قبيل المجتهد الخاص، مجتهد قد اختص بمكان معين، أو طائفة معين، أو مذهب معين، أو زمن معين، نحن نريد عموم المجتهدين ولا نريد العامة، بل نريد الخاصة. إذاً اجتهاد الخاصة الاجتهاد العام هو مقصود الإجماع.

مسألة: لو فرض أن المجتهدين في عصر من العصور لم يتفقوا، اختلفوا ولكن اختلفوا على قولين، هل يجوز إحداهما قول ثالث، ولو أحدثنا قول ثالث نكون بذلك خالفنا إجماعهم لأنه لا يوجد إلا هذين القولين.

مثال: لمس المرأة ينقض، القول الثاني: لمس المرأة لا ينقض. هل يجوز أن أقول قول ثالث: أن لمس المرأة عندما يكون حراماً ينقض، وعندما يكون لا يكون حراماً لا ينقض. وعلى ذلك المس زوجتي ولا داعي للوضوء في كل مرة عندما المس زوجتي، ولكن عندما أصافح امرأة أتوضاء، وعندما أصافح زوجتي لا أتوضأ. هل يجوز هذا (وهو مثال فرضي لأن لمس المرأة لم يحصر في قولين) بعض الأصوليين قال نعم لا يجوز لي أن أحدث قولاً ثالثاً، وبعضهم قال يجوز لي أن أحدث قولاً ثالثاً لأنه لم يحدث إجماع.

هل يمكن أن ينتهي أهل الاجتهاد من على وجه الأرض؟ هل يمكن أن يكون المجتهد واحد فقط، وحينئذ كيف يتصور الإجماع، أم لابد على الأقل اثنين؟ فالتحقيق عند الأصوليين أنه لابد على الأقل اثنين، لأن الإجماع هو اتفاق، والاتفاق لابد أن يكون معه أحد، والاثنين فما فوق جماعة (هكذا يقول الرسول ٣) فأقل الجمع اثنين.

هل يمكن أن نتصور فقد المجتهد من على وجه الأرض فلا يكون هناك إجماع أبداً؟ وتصور الجويني هذا في القرن الخامس الهجري في كتابه "الغياثي" وتصوره غير واحد منهم الشيرازي في "التبصرة" وقالوا يمكن أن تخلو الأرض من مجتهد وحينئذ، فلتسأل العلماء حيث أنه لا مجتهد.

أظن إننا قد أطلنا إطلاقة سريعة تشمل الأربع نظريات الحجية، والدلالة، والثبوت والقطعية والظنية ثم بعد ذلك ندخل المرة القادمة إن شاء الله في قضية الإلحاق والاستدلال والافتناء وبه يتم المقصود إن شاء الله.

أسئلة ومناقشات وتعقيبات

س: بداية يمكن اعتبار ما أسماه الأصوليون المشكل والمتشابه ضمن ممن له دلالة غير واضحة، هل يدخل في هذا التقسيم أم هذا تقسيم مختلف؟
ج: تقسم مختلف

س: ذكرت حضرتك قطعي الثبوت والدلالة، وقطعي الثبوت ظني الدلالة، وظني الثبوت والدلالة، ألا يوجد ظني الثبوت قطعي الدلالة؟

ج: يوجد

س: هل هناك قطعي الثبوت والدلالة من السنة؟

ج: هناك

س: في موضوع المنطوق والمفهوم مثال: "في سائمة الغنم الزكاة" ففهم من خلال هذا النص أن المعلوفة لا تجب فيها الزكاة، هل هذه قاعدة، هناك قضية أخرى ذكرت مثل قضية النقاب، لا تنتقب المحرمة ولا ترتدي الفقاز، فبعض الناس فسر الأمر أن الأصل في المرأة في غير الإحرام أنها منتقبة، ورد عليهم آخرون "لا رفت ولا جدال ولا فسوق في الحج..." هل هذا يعني أن في غير الحج أحل الرفت والفسق والجدال؟ أرجو التوضيح. السؤال الثاني: عندما ذكرت إن الصلاة التي لم يقرأ فيها بأم الكتاب فهي خداج، الإمام أبو حنيفة قال إنها تجوز. لماذا أخذ المعنى المرجوح وجعله قاعدة؟ فالأحناف كما أعرف لا يشترطوا قراءة الفاتحة، وهذا الأصل عندهم، وإنما الأمر على الجواز.

ج: قضية المفهوم ومفهوم المخالفة محل نظر عند الأصوليين وبعضهم يرفضها ولا يعتبر مفهوم المخالفة حجة.

بالنسبة لسؤالك حول قراءة الفاتحة في الصلاة الأحناف يقولون أنه واجب وليست ركناً، أي واجبة يجب أن تفعلها ولكن لو تركتها لا تبطل صلاتك، فالمفرد عندهم الفاتحة واجبة في حقه، واجبة في حقه معناها أنه يأنم لو تركها لكن لا تبطل صلاته، فهم يفرقون بين الواجب والفرص، ويفرقون بين ذلك وبين الركن الذي به تبطل الصلاة، لو ترك الركوع تبطل صلاته، لكن لو ترك الفاتحة لا تبطل صلاته، لكن أيضاً لو ترك الفاتحة يأنم عندهم.

س: بالنسبة لقضية الإجماع، إجماع المجتهدين هل لم يسبقه إجماع للصحابة، فقد فهمت من ابن حزم في المحلى أن الإجماع هو إجماع الصحابة، فلو اختلف صحابي أو اثنين مع بقية جمهور الصحابة لا يسمى هذا إجماع، في كل المسائل الفرعية من النادر أن تجد هناك أمر متفق عليه، النية اختلفوا عليها وكذلك قراءة الفاتحة، حد العورة اختلفوا عليه... وهكذا. هل الإجماع يكون في الأمور في الأمور الأصلية فقط، أم حدث إجماع في أمور أقل؟

ج: حصل إجماعات كثيرة جداً في أمور كثيرة جداً وها نحن نقرأ القرآن فإذا به الأحكام التي ذكرناها "الطلاق ثلاثة" بالرغم أن النص يقول "الطلاق مرتان"، "السارق والسارقة" الإجماع أن القطع للكف بالرغم أن هذه جملة والأحاديث الواردة آحاد، فكان يمكن من هذا المدخل أن يحدث خلاف لما فيه من الظن.

أجمعت الأمة على أنه لا يجوز التعذير بفصل إنسان عن زوجته كما فعل الرسول ٣ مع المخلفين، ليس للحاكم أن يفعل ذلك وهذا ليس هناك ما يدل على أن رسول الله ٣ قد اختص بهاد، من أين الدليل؟. أجمعت الأمة جواز بيع المعاطاة في المحقرات، عندما أذهب لشراء جريدة بجنيه مثلاً، فأضع له المبلغ وأخذ الجريدة، دون أن تكون هناك صيغة "اشتريت منك هذه الجريدة بجنيه فيقول قبلت فبعثها لك بهذا" أمام اثنين من الشهود.

فتلك إجماعات كثيرة وهي محل نظر، فالنصوص بعد أن رتبناها وعملنا منها قواعد اتضح منها أن الرجل يجب أن ينتقب ويلبس النقاب، وأجمعت الأمة على أنه لا يفعل هذا. أذاً لو

تركنا الأمر من غير وضع الضابط وهذا السقف الذي يمنع لأصبح الفقه الإسلامي سرطاني وضاعت الدنيا، ولا حجة لك إلا بالإجماع أمام العجائب والغرائب التي سيولدها الذهن البشري من التعامل مع الدليل اللفظي، فالإجماع حتمي في حماية الدليل اللفظي من التفكك.

س: بالنسبة للمؤول هو يحتمل معنى المراد وغيره لكن هو مرجوح، أليس هناك حدود لتفسير ذلك التأويل؟

ج: اللغة وتفاعلها مع العقل والشرع، فنحن عندنا ثلاثة أشياء ١- اللغة: تبين لنا اللفظ بإيذاء معاني، ٢- شرع يعطي لي تصور وحدود لا أستطيع أن أخرج منها وإلا أكون مخالفاً له، ٣- عقل يدرك الواقع ولديه واجب وممكن ومستحيل، ولا يمكن أن نكلفه فوق طاقته. من خلال هذه الثلاثة هي الحدود للتأويل، مثال: "الرحمن على العرش استوى..." ففي اللغة أولاً كلمة استوى لها أربعة عشر معنى، (نضج) واستوى: جلس، واستوى: استولى، واستوى: ارتفع، واستوى: نبت. فهل أقول الرحمن على العرش نبت أو نضج أو جلس. الشرع هنا يحكمني فهو ينزه أن يصف الإنسان ربه بهذه الأوصاف، فله الأسماء والصفات العلى، وليس كمثلته شيء، ولم يكن له كفوياً أحد، وأن كل ما خطر في بالك فأنه خلاف ذلك. كذلك محددات عقلية فأنه لو كان جسم فله حجم، وإذا كان له حجم فله نهاية، فإذا جلس جزء منه على العرش وجزء منه ليس على العرش، وإذا كان مجزئ يكون مركب وإذا كان مركب يكون له بداية ونهاية، ويكون بذلك مخلوق. فمحدد اللغة والشرع والعقل هو الذي يحكمني في قضية التأويل.

س: من هو المجتهد الآن، هل المفروض أن يجتمع الأصوليين من جميع بلاد الإسلام للاجتماع على أمر يخص المسلمين؟ أرى من وجهة نظري أن هناك اختلافات ومنها اختلافات نتيجة البيئة المعاشة، فنظرة السعوديين للمرأة مختلفة تماماً عن نظرة المجتمع المصري للمرأة، وبالتالي فالأحكام تكون مختلفة تماماً.

ج: الاجتهاد الجماعي بدأ في الظهور في المجامع، والمجامع بدأت في العامل الإسلامي، مجمع البحوث الإسلامية في مصر، مجمع الفقه في جدة، المجمع الملكي في الأردن، المجمع

الفقهي في الهند، هذه المجامع وغيرها جمعت أناساً كثيرين ممن يصفون بالاجتهاد، ليس شرطاً أن يجتمع الجميع، وليس شرطاً أن يكون هؤلاء هم جميع المجتهدين على وجه الأرض، ولكنها خطوة، ومنذ ثلاثين عاماً وهذه المجامع تصدر أحكاماً، وصلت إلى مجلدات في مجمع البحوث، وإلى مجلدات في مجمع جده، واتفق فيها العلماء على أوضاع كثيرة جداً كانت محل خلاف في السابق، أو كانت لم تبحث، أو لها فتاوى فردية، فأخذت الصفة الجماعية، وهذا يؤذن بأن المسألة ممكنة، وإن كنا نطالب بالمزيد والمزيد من الاجتهاد الجماعي إلى أن نصل إلى حد يكون فيه الإجماع أداة لتطبيق الشريعة، بأن يجتمع المجتهدون ويحكمون بما يوافق الشرع وما يلائم الوضع فتخرج الفتوى محققة للمسلمين مصالحهم في ظل شرعهم وتكون حجة على الجميع باعتبار أن الإجماع أحد الأدلة، لو وصلنا إلى هذا نكون قد وصلنا إلى تفعيل الأدوات التي وضعها لنا السلف، لكننا لم نصل بعد، لكننا أيضاً في الطريق إلى الوصول إلى ذلك والمجهودات ضخمة في هذا المجال.

س: ذكرت أننا نلحق الشبيه بشبيهه، والنظير بنظيره، هل هذا معناه القياس؟ هل كل شيء موجود في العصر ويتجدد له ما يمكن أن نقيس عليه فيما مضى؟

ج: بالنسبة للجزء الأول من السؤال نعم. والجزء الثاني قضية الإلحاق سننظر فيها لاحقاً، وسنرى أن من يقول بالإلحاق سواء أكان يسميه قياساً أو يسميه جريان النص على أفراد، أو يسميه إلحاق الفرع بمبدئه وقاعدته هي هي، ونسميه بالإلحاق حتى يشمل كل تلك الصور، فإننا في النهاية سنجد لكل حادثة حكماً لله سبحانه وتعالى.

س: ما هو الفرق بين الراجح والمرجوح؟

ج: لدينا نسب مئوية ٥٠% و ٥٠% كفة الميزان أن عندما تتساوى الكفتان لا يكون هناك راجح ومرجوح، لو النسبة ٥١% و ٤٩% يكون ٥١% هو الراجح و ٤٩% هو المرجوح. فالراجح هو الأكثر الذي يكون الإنسان أميل إليه وهذا هو المرجوح الذي هو أقل ميلاً إليه.

س: بالنسبة للأدوات التي يستخدمها الأصولي من أجل استنباط الأحكام، هل معظمها قواعد عقلية منطقية يمكن أن تستخدم في غيرها من العلوم، هل هناك قواعد معينة أو أساليب أو أدوات تختص بها أصول الفقه أو تميزها عن العلوم الأخرى؟

ج: الزركشي في "البحر المحيط" وابن السبكي في "شرح المنهاج" يقول أن الأصوليين لهم ما يميزهم، وأن القضية ليست قاصرة على مجموعة من التفاعلات العقلية أو الاستمدادات اللغوية والفقهية، بل أنهم يرون في اللغة ما لم يروه اللغويون في كتبهم، وهكذا ينص ابن السبكي ويوافقه الزركشي، ومن هنا فعندهم أصول الفقه إنما هو علم مستقل بذاته، قائم بنفسه، وعند غيرهم وهو مقابل الأصح بأنه مجموعة من تلك العلوم فهو علم بييني أي أخذ من العلوم الأخرى فلا جديد في أصول الفقه لكن الراجح كما نقل الأصوليون الأكابر أن الأصوليين قد أتوا بقواعد لم يفكر فيها المناطقة ولا اللغوي ولم يذكرها المتكلم.

هذه واحدة، الثانية يقول الرازي في المحصول في آليات استخدام الأصولي لقواعده وأنها غير الآليات الأخرى يقول: "أن الأصولي إذا ما استخدم قواعده فوصل إلى حكم فوجد نصاً بخلافه، أخذ بالنص وترك القاعدة" ويشير الشيخ ابن عاشور في كتابه "المقاصد" إلى أن المفتي أيضاً يفعل نفس الشيء مع المقاصد الشرعية، فإنه يستعمل القواعد، فإذا به يخرج بحكم يرى أنه يكر على المقاصد بالبطلان فيراجع نفسه ويعيد حساباته ويخرج بحكم يؤيد المقاصد الشرعية وهي الحفظ على النفس والعقل والدين والنسل والمال، ولا يمكن أبداً لمفتي أن يرضى لنفسه أن يتوصل إلى حكم يحطم مقصد من مقاصد الشرع، لأنه لا يمكن أن يكون الشرع يريد أن يحطم نفسه، برغم أن الآليات التي استعملها توصله إلى هذا.

أذا عرفنا من ذلك أن موقف الأصولي من أدواته ليس موقفاً جافاً ولا حاداً إنما هو موقف جاد يستعمل تلك الأدوات ويصل بها إلى مراده في ظل النصوص والمقاصد، فإن خالفت النصوص أو المقاصد عاد في كلامه وترك أدواته كما ينص على ذلك الرازي وغيره مثل ابن عاشور.

س: ما هو حد السرقة لرجل مقطوع اليدين، فسرق بفمه؟

ج: هذه الحالة موجودة فلو سرق مثل ذلك بالفم، الفقهاء عندما تكلوا عن المتكرر منه السرقة قالوا تقطع يده اليمنى، ثم رجله اليسرى، ثم يقطع يده اليسرى، ثم تقطع يده اليمنى، فتقطع أطرافه، فإن قطعت أطرافه فلا شيء لأنه ذهاب المحل يذهب الحكم، كما لو قطعت يد رجل فلا يكلف بالوضوء، فهذا هو معنى كلامهم ويسمونها بعض الأصوليون النسخ العقلي، أي أن هناك إزالة للحكم جاءت من قبيل العقل، وأنا اسميها أثر ذهاب المحل في الحكم، فما الحكم؟ لا شيء، بل يعذر يسجن يمنع وقبل هذا نوفر له ما يقتات به.

س: قضية سب الرسول ٣، على أي شيء استند المالكيون في قولهم أن من سب الرسول يباح دمه ويقتل، مع أن عبد الله بن أبي بن سلول سب عرض الرسول ٣ في حديث الإفك ولم يأمر الرسول بقتله.

ج: قضية عبد الله بن أبي بن سلول ليس فيها سب للرسول ٣ بل فيها تعريض وهو لم يكن يصرح، لأنه كان منافقاً، لأنه لو صرح لكفر، فهو لم يصرح بالكفر بل نشعر به في لحن كلامه، وفي تعريضه واستهزائه وحركات وجهه لكنه لا يصرح، وهذه هي أدية المنافقين. لكن سب الرسول ٣ هناك جماعات تقول إن الرسول كفر هذا يسب الرسول ٣ في نفسه وفي إيمانه، أما الذي يسب زوجته فكأنه يسبه بالتبع وليس بالذات، وهذا حدث لامرأة لوط ونوح عليهما الصلاة والسلام [ضرب الله مثلاً للذين كفروا امرأة نوح وامرأة لوط كانتا تحت عبدين من عبادنا صالحين فخانتاهما فلم يغنيا عنهما من الله شيئاً وقيل ادخلا النار مع الداخلين] (التحريم: ١٠) فبعض العلماء فسروا الخيانة على أنه الكفر، أم خانتها أي ارتكبتا فاحشة؟ جماهير العلماء بل كل السلف يقولون "خانتاهما" أي كفرتا، لأن كون أن نبي لا يدري بما يحدث في بيته هذا نقص في كياسته وفطنته ووجاهته، والله سبحانه وتعالى ينزه أنبيائه عن هذا.

قالوا إن الكفر أشد من الزنا، امرأة زنت، وامرأة كفرت أيهما أعظم عند الله؟ الكفر طبعاً، فالزنا هذا معصية وله حد ومنه توبة، فتصف امرأة النبي بالكفر ولا تصفها بالزنا؟ قالوا نعم، لأن الكفر جريمة معنوية، جريمة آراء وأفكار، جريمة مثل الآراء السياسية لا تخل بالشرف، وكم من كافر كان شريفاً ومن أشرف قريش من خرج يحارب المسلمين، هذا الشريف القرشي كان حسيباً

نسياً محترماً في قومه، وكان يرجو النبي له الإسلام حتى يعز الله به الدين، لكن الفاحشة هذه خسة ودناءة، فالنبي منزّه على أن يكون في بيته مثل تلك القاذورات لكنه ليس منزهاً أن يتربي في حجر كافر، فقد تربي سيدنا إبراهيم عليه الصلاة والسلام في حجر أبيه، وتربي سيد الخلق أجمعين في حجر أبي طالب وهم على الكفر، فالكفر جريمة معنوية والفاحشة جريمة خسيصة تتعرض للشرف.

فالذي معنا هو سب رسول الله ﷺ تذهب المالكية إلى تعظيم رسول الله ﷺ بين الناس وأن القضية ليست أن من سب يقتل أو لا يقتل، فهناك اتفاق على أن من سب يقتل، بل نتكلم على أن من سب ثم تاب قبل التمكن، فلو سب رجل رسول الله وظل على سبه هذا يقتل باتفاق ولم يقل أحد من المسلمين بغير هذا، واستدلوا بأن رجل قد قتل أمراه وأتى النبي يقول يا رسول الله قتلت زوجتي اليوم، فقال له لما؟ قال كانت تسبك يا رسول الله، فوضعت حديدة في بطنها فوكأتها بها فقتلتها. فرد النبي وقال دمها هدر. وكان الرجل ضريراً. الرسول ﷺ أهدر دم امرأة تسب رسول الله عدواً وطغياناً. فمن سب رسول الله وظل على كذلك يقتل باتفاق الناس، لكن الذي فيه خلاف أن يتوب قبل التمكن منه، يقولون تاب الله عليك ستدخل إن شاء الله وستدفن مع موتى المسلمين، وسنوزع ميراثك، لكن اذهبوا به واقتلوه. لو فهم الناس هذا وعرفوا الحكم لا يتجرؤون على رسول الله ﷺ. رسول الله ﷺ هو ركن الدين فإن ذهب فقد ذهب الدين، وهذا هو حالنا الذي نعيش فيه، أننا وكأننا نعامله أنه فرد من أفراد الناس وليس المر كذلك.

[يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَشْعُرُونَ إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ أُولَئِكَ الَّذِينَ امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ لِلتَّقْوَى لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ عَظِيمٌ إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ] (الحجرات: ١-٤)، [لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَسْتَلْلُونَ مِنْكُمْ لَوْ آذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ] (النور: ٦٣). نادى الله أنبيائه كلهم بأسمائهم في القرآن، إلا رسول الله "يا أيها النبي" "يا أيها

الرسول" ولم يقل محمداً. فمذهب المالكية سداً للذريعة حتى لا تشيع فاحشة سب الرسول صلى الله عليه وسلم فينهار الدين وينهار بالكلية وهذا مذهب معقول وعليه الفتوى.

والله ولي التوفيق