

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

كلية أصول الدين

-قسنطينة-

قسم الكتاب والسنة

رقم التسجيل:

الرقم التسلسلي:

ضوابط فهم السنة عند الإمام محمد
الكاظم ابن عاشور
- تأصيلاً وتصحيحاً -

أصروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه (د.م.د) في الحديث وعلومه

إشراف الأستاذ الدكتور:

بوبكر كافي

إعداد الكاتبة:

حسية مرابضان

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
أد/ مختار نصيرة	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة -	رئيساً
أد/ بوبكر كافي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة -	مشرفاً ومقرراً
د/ ملاف لقيص	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة -	عضواً
د/ نبيل زيانبي	أستاذ محاضر	جامعة الشاذلي بن جديد - الكارف -	عضواً
أد/ مسعود فلومي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الحاج لخضر - باتنة 01 -	عضواً

السنة الجامعية: (1440-1441هـ) / (2019-2020م)



جامعة الأمير عبد
العزيز بن
الخطيب
الاسلامية

إهداء

إلى الذي ملك بي لصريق الهدى والرّشاد، ووجه خصلاتي صوب الحق
والسّداد: والدي (ﷺ)، أسأل الله (ﷻ) أن يتقبّل هذا العمل ويجعله في ميزان
حسناته.

إلى نعم الحنان وباب الجنان: والذّي حفظها الله. وتمعها بالصحة والعافية.
إلى الذين شدّ الله بهم أزرّي وقوّى بهم عزيمتي: إخوتي وأخواتي،
وخاصةً عقيلة وزينب.

إلى جميع مشايخي وشيخاتي

إلى اللواتي أحللتن من قلبي محلّ السّوءاء وكُنّ لي عوناً في الشّدّة
والرّخاء، صديقاتي: سهام ميخرا، إمام زوان، إمام عصوي، عائشة ساري،
خليدة بن عزيز

إليكم جميعاً أهدي هذا العمل

وأسأل الله (ﷻ) القبول

شكر و عرفان

الحمد والشكر أولاً للمولى (ﷺ) على توفيقه وتيسيره إكمال هذا البحث،
فله الحمد سبحانه لا نحصي ثناء عليه.

ثم الشكر موصول لفضيلة المشرف الأستاذ الدكتور أبو بكر كافي
حفظه الله، على ما نصم وأرشد، ووجه وسعد، من حين كان هذا البحث
فكرة حتى صار عملاً مجسداً، وأشكر له حسن خلقه وعصفه الأبوي الذي
شملني به هو وزوجه الدكتورة الفاضلة هدى حراق فجزاهما الله خيراً وتمتعهما
بالصحة والعافية.

والشكر موصول لجميع أساتذتي ومشايخي الذين أسهموا في تكويني العلمي
حتى بلغت هذه المرحلة من الدراسة، وأذكر منهم: أ.د: حميد قوفي، أ.د: نصر
سلمان، أ.د: عبد الكريم مقيدش، أ.د: حسان موهوبي، أ.د: مختار نصيرة، أ.د: صالح
عومان

كما أشكر جميع القائمين على جامعة الأمامين عبد القادر ومكتبها،
وكل من أعان في هذا البحث ولو بكلمة هبيرة.

مقدمه

جامعه الزمير عبد العزيز القائل للعلوم الإسلامية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ، نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا مِنْ يَهْدِهِ
اللَّهُ فَلَا مَضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يَضِلُّ فَلَا هَادِيَ لَهُ.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى
آلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَسَلَّمَ تَسْلِيمًا كَثِيرًا.

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُونُ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [عمران: 102].

﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ
الَّذِي فَسَّءَلُونُ بِهِ ءَ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 1].

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِيعِ
اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: 70-71].

أما بعد:

فلا يخفى على الدارسين في ميدان العلوم الشرعية أهمية السُّنَّةِ النَّبَوِيَّةِ ومكانتها في الشريعة الإسلامية،
فهي مع القرآن الكريم دستور المسلمين ومصدر شريعتهم وأحكامهم، وهي هدي نبيهم (ﷺ) في جميع
شؤونهم وأحوالهم، وهي بيان كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، إذ قال (ﷺ):

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: 44].

ولما كانت السُّنَّةُ النَّبَوِيَّةُ بهذه المكانة السامية، فقد عرف السلف قدرها، فرعَّوها حقَّ رعايتها،
وحفظوها في الصدور وأودعوها سويداء القلوب، ودَوَّنوها في المصنَّفات والكتب، وانصبت عنايتهم بها
-بعد التثبت من صحة نسبتها إلى النبي (ﷺ)- إلى جهة التَّفَقُّه في معانيها وفهم مراميها وإدراك
مقاصدها، والفهم عندهم سار وفق مبادئ وقواعد كانت راسخة في أذهانهم، فأوجدت لديهم فهمًا
سليمًا ونظرًا سديدًا وفقها رشيدًا.

أما في عصرنا هذا فيعاني المسلمون من أزمة فكر وفهم بالدرجة الأولى، وذلك لتكاثر المستجدات
والتَّوْازُل، إضافة إلى التَّحْدِيَّاتِ الهائلة والشُّبُهَاتِ النَّبَوِيَّةِ التي تثار كُلَّ يوم، خاصَّةً وأنَّ ثُلَّةً من أبناء جلدتنا ممن
استلبوا ثقافيا وحضاريا، تتعالى أصواتهم يوما بعد يوم بالدعوة إلى ضرورة إعادة قراءة نصوص السُّنَّةِ
النَّبَوِيَّةِ قراءة جديدة تناسب روح العصر لكن بمنهج غريبة بغية الوصول إلى فهم جديد يلغي كل الفهم

القديمة، وإلى جنب ذلك ابتليت السنّة النبويّة بمن يُسيء فهمها ويضعها في غير موضعها، فأصبحت تتأرجح بين جوانب الإفراط والتفريط.

ومن أجل مواجهة هذه الآفة كانت الحاجة ملحة لإبراز المنهج العلمي الصحيح الذي يضبط عملية فهم السنّة النبويّة؛ بإثبات الفهم الصحيح لها ودفع الفهوم السقيمة والتأويلات البعيدة، وبما يُسهّم في تحديد الفهوم وفق المبادئ المعتمدة حتّى نضمن التّواصل مع تراثنا المعرفي والثّقافي، ونحقق مواكبة التّطورات الرّاهنة وحل الإشكالات القائمة مع المحافظة على الهوية الفكرية والثّقافية والحضارية وعدم الدّوبان في ثقافة الغير.

ومن التّجارب الرّائدة التي ينبغي عرضها لإبراز القواعد التي تضبط مسار فهم السنّة النبويّة في هذا العصر: تجربة الشيخ محمد الطّاهر ابن عاشور التّونسي (ت1393هـ-1973م) باعتباره قطباً من أقطاب العلم في المغرب العربي، وأحد دعاة التّجديد ورواد الإصلاح الكبار، بما منحه الله تعالى من قدرات علمية ومكتسبات معرفية هائلة، وبما هبّ له من فسحة في العمر ليكون شاهداً على هذا القرن بما فيه من مستجدّات ومتغيّرات.

إشكالية البحث:

بناءً على ما سبق يمكن صوغ الإشكالية الرئيسة لهذه الدّراسة في التّساؤل الآتي:

- ما هي الضّوابط التي اعتمدها الإمام ابن عاشور في فهم السنّة النبويّة تأصيلاً وتطبيقاً؟.
- ويتفرّع عن هذا التّساؤل بعض الإشكالات الفرعيّة، وهي:
- ما قيمة هذه الضّوابط؟ وما مدى أصالتها وموافقتها لتقريرات الأئمّة المتقدّمين؟.
- ما مدى توافق تأصيل ابن عاشور في قضية فهم السنّة مع تطبيقاته في الشّرح الحديثي؟.
- وما هي الإضافات العلميّة التي جاء بها الشّيخ ابن عاشور في هذه القضية؟.
- وهل استطاع الشّيخ ابن عاشور أن يساهم في تحديد فهم السنّة النبويّة بما يواكب مستجدّات العصر ومتطلباته وبما يوافق روح الشّريعة ومقاصدها؟.

وللإجابة عن هذه التساؤلات جاءت هذه الدراسة تحت عنوان:

"ضوابط فهم السنة عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور - تأصيلاً وتطبيقاً -".

شرح مصطلحات البحث:

يمكن شرح مصطلحات البحث باختصار فيما يلي:

1. ضوابط: ونعني بها جملة القواعد والأسس التي اعتمدها الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في فهمه للسنة النبوية.
2. الفهم: هو جودة المعرفة بالشئ.
3. السنة النبوية: هي ما أضيف إلى النبي (ﷺ) من قول أو فعل أو تقرير.
4. الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: هو العلامة محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر ابن عاشور شيخ الزيتونة، وسوف تأتي ترجمته في هذا البحث.

حدود البحث:

لم يكن ابن عاشور (رحمته الله) قد خطط لوضع نظرية متكاملة لها قواعدها وضوابطها في فهم نصوص السنة النبوية، بل كانت هذه الضوابط متناثرة في جميع كتبه ومقالاته في شتى الفنون سواء في الحديث أو الفقه أو المقاصد أو التفسير وغيرها، وجاء هذا البحث ليتم شعثها ونظمها في مسلك واحد يوضح طريقته ومنهجه في الفهم والاستنباط من نصوص السنة النبوية الشريفة، وبذلك تتضح أهم حدود هذا البحث وهو استخلاص جوانب التأصيل النظري لمسألة فهم السنة عند ابن عاشور من خلال كتبه: "مقاصد الشريعة الإسلامية"، و"أصول النظام الاجتماعي"، و"أليس الصبح بقريب"، وكذا "جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور"، ثم مقارنتها بتطبيقه العملي في شرحه: "النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح"، و"كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ"، وكتابه "تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنة"، وكذا "فتاوى الشيخ الطاهر ابن عاشور"، وكذا تفسيره "التحرير والتنوير" الذي حوى مادة حديثية غزيرة.

أسباب اختيار الموضوع:

دعائي لاختيار البحث في هذا الموضوع عدة أسباب أهمها:

1. الرغبة الشديدة في التفقه في سنة النبي (ﷺ) واكتساب ملكة التفكير والنظر، مع السعي إلى امتلاك أدوات الفهم والاستنتاج من خلال تجربة الشيخ ابن عاشور في هذا المجال.
2. الحاجة الملحة لضبط عمليّة فهم السنّة النبويّة وتوجيه مسارها وفق أسس وقواعد واضحة المعالم، وخاصة في عصرنا الحاضر، وذلك لكثرة أحداثه وتسارع فتنه، مع تماطل التّوازل والمستجدات التي تحتاج إلى فهم عميق ونظير سديد للسنّة النبويّة بغية استنطاقها لاستخلاص الحلول بما يوافق روح الشريعة ويلبي متطلبات العصر.
3. قلة الدراسات الأكاديمية في هذا الموضوع بخصوصه، فجُلّ ما كتب من الدراسات حول الشيخ ابن عاشور تناولته باعتباره عالماً في الأصول والمقاصد أو التفسير.

أهمية الموضوع:

تتجلى أهمية الموضوع فيما يأتي:

1. أهمية الفهم للسنّة النبويّة في حدّ ذاته، فهو من الرّكائز العظيمة التي بها تستقيم الأمور كلها، خاصّة إذا ضُبط هذا الفهم بقواعد ومبادئ تقيه من الرّزل والخطأ.
2. مكانة الشيخ الطاهر ابن عاشور العلميّة، فقد كان علماً من أعلام الفكر والتّجديد ودعاة الإصلاح والتّغيير، مع علو كعبه في علوم كثيرة: كاللغة والأصول والمقاصد والتفسير والحديث وغيرها، ممّا يؤهّله لأن يكون مرجعاً يُستند إليه في مثل هذه القضايا المنهجية.
3. كما تظهر أهمية وضع قواعد وضوابط تحكم الفهم وتسيّره عند النّظر إلى نتائج إغفالها وعدم مراعاتها من انتشار تلك الفوضى التأويلية العارمة.

أهداف البحث: يهدف البحث إلى:

1. طلب الأجر والثّواب من الله (ﷻ)، راجية أن يكون هذا العمل من العلم النّافع الذي لا ينقطع نفعه بموت.
2. إبراز مكانة الإمام ابن عاشور العلمية وقدراته الفكرية وجهوده المبذولة في خدمة السنّة النبويّة في مجالي الرّواية والدّراية.

3. استجلاء أهم القواعد والضوابط التي رسمت معالم الفهم عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور في جانبه النظري والتطبيقي، لتكون عاصمة للدّهن من الوقوع في قواصم الفهم ومزالقه، وتكون نبراساً يستضيء به كل راغب في فهم السنّة النبويّة فهماً سليماً.
4. بيان شمولية الفهم عند الشيخ ابن عاشور وعدم اقتصره على الفهم المقاصدي الذي برع فيه وصار علماً عليه.
5. إبراز قيمة هذه الضوابط وقدرتها على إعطاء تصور شامل للأحاديث النبويّة في شتى مجالاتها.
6. تحديد ضوابط منهجية واضحة المعالم لفقه أحاديث رسول الله (ﷺ) يساهم في توضيح دائرة الاختلاف بين العلماء في فهم النصوص النبويّة.
7. غلق الباب في وجه المتلاعبين بنصوص السنّة النبويّة، ووضع حدّ للفوضى التّأويلية التي يدعون إليها.

الدّراسات السابقة:

ما كان لأساس هذا البحث أن يوضع، ولا لبنيانه أن يتمّ لولا جهود سابقة مهّدت سبيله وذلك صعباً، وقد كانت محاضرات الأستاذ الدكتور حميد قوفي -حفظه الله- في مقياس "ضوابط فهم السنّة النبويّة" التي أخذناها عنه في السنّة الثّانية ماستر مفتاحاً لدخول باب هذا الموضوع دون تردّد، بل بثقة وثبات، ذلك أنّه لم يخل علينا بشيءٍ من علمه، فأعطانا نظرةً شاملةً لمسألة فهم السنّة وما ينبغي مراعاته من الضوابط والقواعد، كما عرض لنا كثيراً من جهود المتقدّمين والمتأخرين في هذه القضية، كلّ هذا مع التّحليل والنّقد للآراء والمواقف، وهذه المحاضرات شكّلت لي أرضيةً متينة للانطلاق في هذا البحث، فجزى الله الشيخ حميد قوفي خيراً الجزاء ونفع به حيثما كان، وسائر مشايخي.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد برزت أصوات غيورة من بعض العلماء المعاصرين استجابت للوعي بأهميّة فهم السنّة النبويّة فدعت إلى ضرورة الاحتكام إلى منهجية سديدة تضبط عملية شرح النصوص النبويّة، ولعلّ من أوائل من سعى إلى ذلك الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه "كيف نتعامل مع السنّة النبويّة -قواعد وضوابط-" حيث تناول فيه ثمانية ضوابط تعين على فهم الحديث الشريف.

وكذا الدكتور عبد المجيد النّجار في كتابه "في فقه التدين: فهما وتنزيلاً"، والدكتور عبد الله بن ضيف الله الرحيلي في كتابه "منهجية فقه السنّة النبويّة: قواعد ومنطلقات نظريّة، وأمثلة تطبيقية"، وغيرهم.

ثم توالى جهود الباحثين في هذا المجال في إطار المؤتمرات والندوات، ومن ذلك:

- الندوة العلمية الدولية الرابعة: والتي جاءت بعنوان: السنة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التجديد، والتي عقدت في رحاب كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي، 25-27 ربيع الآخر 1430هـ/20-22 أبريل 2009م: وقدم خلال هذه الندوة ستة عشر بحثاً.

- ندوة فهم السنة النبوية: الضوابط والإشكالات، التي عقدت في الرياض يوم الخميس 4-6-1430هـ، في محورها الأول: ضوابط فهم السنة، والذي يبحث في ستة محاور فرعية، هي (التحقق من ثبوت النص)، (فهم النص النبوي في ضوء النصوص الأخرى)، (مراعاة القواعد الأصولية في فهم النصوص)، (فهم النص في ضوء المقاصد الشرعية)، (مراعاة أساليب اللغة العربية في فهم النص)، (فهم النص وفق فهم السلف).

إلا أن أغلب الأبحاث المقدمة في هذه الندوات تناول بالشرح والتفصيل ضابطاً أو ضابطين من ضوابط فهم السنة، ولم أجد من خصَّ الشيخ ابن عاشور بدراسة منهجيته في فهم السنة النبوية، إلا ما كان من الدكتور عمر بن صالح بن عمر الذي قدّم بحثاً في ندوة "السنة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التجديد" بعنوان: "الفقه المقصدي للحديث النبوي عند ابن عاشور"، وكما هو ظاهر من العنوان فالباحث عالج جانباً واحداً من جوانب الفهم عند الشيخ وهو الفقه المقصدي دون غيره من الجوانب.

ومما لا شك فيه أنّ الشيخ ابن عاشور لم يقتصر على الفهم المقصدي للحديث، وإنما استعان بقواعد وضوابط أخرى سيسعى هذا البحث إلى إبرازها.

المنهج المتبع في البحث:

اعتمدت في بحثي هذا على المنهجين الآتيين:

- المنهج الاستقرائي: وذلك بمجرد كتب الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، قصد استقصاء وجمع النصوص المتعلقة بقضية فهم السنة عنده من الناحيتين النظرية والتطبيقية.

- المنهج التحليلي: وذلك بتصنيف نصوص الشيخ ابن عاشور وتحليلها ومناقشتها واستنباط أهمّ معالم منهجه في فهم السنة النبوية.

منهجية البحث:

سرت في هذا البحث وفق المنهجية الآتية:

1. عزوتُ جميع الآيات القرآنيّة الواردة في البحث، بذكر اسم السُّورة ورقم الآية، وجعلت ذلك في متن البحث.
2. خرّجت الأحاديث الواردة في البحث، وذلك بعزوها إلى مصادرها، فإن كان الحديث في الصحيحين فإبنيّ أكتفي بعزوه إليهما دون ذكر درجته، وإن كان خارج الصّحيحين ذكرت درجته عند نقاد الحديث.
3. عزوتُ المعلومات إلى مصادرها، واكتفيت بذكر اسم الكتاب ومؤلفه والجزء والصفحة، وأرجأت ذكر المعلومات الكاملة من: اسم المحقق (إن وجد) ورقم الطبعة، ودار النّشر، ومكان النّشر، وتاريخ النّشر إلى قائمة المصادر والمراجع في آخر البحث.
4. ترجمت للأعلام غير المعروفين، أمّا المشهورين منهم فشهرتهم تغني عن التّعريف بهم.
5. وضعت جملة من الفهارس تكون بمثابة الدليل على محتوى البحث: فجعلت فهرساً للآيات القرآنية، وفهرساً للأحاديث النبويّة الشريفة، وفهرساً للأعلام، وفهرساً للمصادر والمراجع، وجعلت فهرس الآيات القرآنية مرتباً حسب ترتيب السور في المصحف الشريف، أمّا بقية الفهارس فجعلتها مرتبة على حروف المعجم، وختمت بفهرس الموضوعات.

صعوبات البحث:

لا يخلو بحث من صعوبة ومشاكل تعيق سيره، وقد واجهتني في إعداد هذا البحث بعض العوائق والصعوبات، منها:

1. اتّسع مدوّن ابن عاشور، وتشتت المادّة العلميّة في مختلف مؤلّفاته في العلوم الشّرعيّة، واختلاف طبيعة الجزئيات المستقرّاة من حيث ظهور دلالتها على المقصود وخفائه؛ إذ العمل مبنيّ على الاستنباط، وكذا من حيث كثرتها في باب وقتها في آخر، وهذا يقتضي استفراغ الجهد في الاستخراج، والتّنقيح، والتّرجيح.
2. قلّة الدّراسات التي اهتمّت ببيان جهود ابن عاشور الحديثية، أمّا المتعلقة بضوابطه في فهم السنّة فتكاد تكون منعدمة.

لكن بفضل الله تبارك وتعالى ولطيف عنايته وتيسيره تمّ تجاوز هذه العقبات، والمضي قدماً في البحث.

خطة البحث: وتشمل على مقدمة وتمهيد وثلاثة أبواب وخاتمة وفهارس.

المقدمة: وهي التي بين أيدينا.

تمهيد: ذكرت فيه ترجمة موجزة للشيخ ابن عاشور، وسلّطت فيه الضوء على بعض جهوده في خدمة السنة النبوية - رواية ودراية-.

الباب الأول: خصصته لمسألة التثبّت من صحّة السنّة، وفهمها في ضوء النصوص الشرعية عند ابن عاشور، وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: التثبّت من صحّة السنّة النبوية عند ابن عاشور من خلال أصوله النقدية، وفيه ثلاثة مباحث؛ الأول خصّصته لبيان عناية ابن عاشور بنقد الأسانيد، والثاني في نقده متن الحديث بمعارضته صريح القرآن والأحاديث الصحيحة والتاريخ الثابت، وركاكة ألفاظه واختلال معناه، والثالث في اعتماده مقاصد الشريعة، ودليل المشاهدة والحسن في نقد الخبر.

الفصل الثاني: فهم السنّة النبوية في ضوء القرآن الكريم: وفيه مبحثان: الأول عرضت فيه تصوير ابن عاشور للعلاقة بين السنّة والقرآن، والثاني جعلته لبيان مظاهر توظيف القرآن الكريم في فهم دلالات الألفاظ في السنّة النبوية عند ابن عاشور.

أمّا الفصل الثالث فكان بعنوان فهم الحديث النبوي في ضوء الأحاديث الأخرى عند ابن عاشور، وفيه ثلاثة مباحث: الأول خصّصته لبيان أثر جمع الروايات من حيث الدلالة اللفظية للحديث وتطبيقاته، والثاني في شرح غريب الحديث، والترجيح بين المعاني التي يحتملها الحديث بدلالة الروايات الأخرى، أمّا الثالث، ففي ضبط النصّ النبوي بدلالة الروايات الأخرى.

الباب الثاني: فهم السنّة النبوية في ضوء اللغة العربية، وفي ضوء سياقاتها: وفيه فصلان:

الفصل الأول: فهم السنّة النبوية في ضوء اللغة العربية، وفيه أربعة مباحث: الأول كشفت فيه عن عناية ابن عاشور باللغة العربية، والتأصيل النظري لأهميتها في فهم السنّة النبوية، والثاني في ضبط ابن عاشور لألفاظ الحديث، وشرح غريبه اعتماداً على اللغة العربية، والثالث في حلّ ابن عاشور بعض الإشكالات الواردة على الحديث، والتوفيق بين الأحاديث التي ظاهرها التعارض بالاعتماد على قواعد اللغة، أمّا الرابع ففي فهم ابن عاشور للحديث بحمله على أساليب اللغة العربية من كناية واستعارة وغيرها.

الفصل الثاني: فهم السنّة النبوية في ضوء سياقاتها: وفيه أربعة مباحث، الأول في مفهوم السياق

وأنواعه، والثاني في التّأصيل لمنهج الاستنباط بالسياق، وأهميته في فهم السُّنَّة النَّبَوِيَّة، والثالث في بيان أثر دلالة سياق المقال في فهم السُّنَّة عند ابن عاشور، والرّابع في بيان أثر دلالة سياق الحال في فهم السُّنَّة عند ابن عاشور.

الباب الثالث: فهم السُّنَّة النَّبَوِيَّة في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، وتمييز التّصرفات النَّبَوِيَّة: وفيه فصلان:

الفصل الأول: فهم السُّنَّة النَّبَوِيَّة في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية: ويتضمن أربعة مباحث: الأول شرحت فيه مفهوم مقاصد الشريعة، وأهميتها في فهم السُّنَّة النَّبَوِيَّة، والثاني بيّنت فيه عناية ابن عاشور بمقاصد الشريعة، وفقهه في تحديد العلاقة بين الحديث النَّبَوِيّ والمقصد الشّرعي، والثالث خصّصته لذكر أهم ضوابط الفهم المقصدي عند ابن عاشور، أمّا الرّابع فوضّحت فيه أهمّ مظاهر استعانة ابن عاشور بالمقاصد الشّرعية في فهم السُّنَّة النَّبَوِيَّة.

الفصل الثاني: التّمييز بين التّصرفات النَّبَوِيَّة وأثرها في فهم السُّنَّة، ويتضمن أربعة مباحث، الأول في سرد أدلّة تنوع التّصرفات النَّبَوِيَّة، وجهود العلماء في تصنيفها، والثاني في بيان التّأصيل النَّظري لأهمية التّمييز بين التّصرفات النَّبَوِيَّة في فهم السُّنَّة النَّبَوِيَّة، والثالث في عرض تصنيف ابن عاشور للتّصرفات النَّبَوِيَّة، وأثره في فهم الأحاديث، أمّا الرّابع ففيه تقييم لجهود ابن عاشور في تصنيف التّصرفات النَّبَوِيَّة.

وأما الخاتمة: فقد ذكرت فيها أهمّ النتائج التي توصل إليها البحث، مع بعض التّوصيات.

الفهارس: وتحتوي فهرس الآيات القرآنية، وفهرس الأحاديث والآثار، وفهرس الأعلام المترجم لهم، وفهرس المصادر والمراجع، وفهرس الموضوعات.

هذا جهد المقلّ، وما توفّيقني إلّا بالله، فإن أصبت فمن الله وله الحمد والمِنَّة، وإن أخطأت فذلك منّي فأستغفر الله وأتوب إليه، ولا يسعني حياله إلّا الاعتراف بالقصور والتّقصير، وإلى الله تعالى أفتر من دعوى الحول والطّول، وأسأله أن يرزقني الإخلاص وحسن القبول، وأن يتجاوز عما بدر منّي من خطأ وزلل، إنّه وليّ ذلك والقادر عليه، سبحانك اللهم ربّنا وبحمدك أستغفرك وأتوب إليك، والحمد لله ربّ العالمين.

تمهيد:

الشيخ محمد الكاظم ابن عاشور
وعنايته بالسنة النبوية

المبحث الأول: ترجمة موجزة للشيخ محمد الكاظم

بن عاشور

المبحث الثاني: عناية الشيخ ابن عاشور بالسنة

النبوية

المبحث الأول: ترجمة موجزة للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور

قبل الشروع في بيان جهود الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الحديثية، وإبراز المنطلقات النظرية والتطبيقات العملية التي سطرت من قبله في قضية فهم السنة النبوية، فإنه من المستحسن والمفيد جداً تسليط الضوء على معالم سيرته ولو باختصار؛ بالتعرف على الظروف التاريخية والاجتماعية التي عاش فيها، وكيف تأثر بها وأثر هو فيها، وكذا معرفة العوامل التي ساهمت في رسم ملامحه الفكرية والعلمية، والشخصيات التي كان لها الأثر البالغ في توجهه العلمي والإصلاحي، وكذا التعرف على عطائه العلمي والعملية، وهذا كله مدخل مهم؛ إذ بفضل نستطيع تصوّر شخصية ابن عاشور العلمية والفكرية والمنهجية، كما أنه يفتح لنا الباب على مصراعيه لفهم كثير من المسائل عن الشيخ ابن عاشور.

وذلك أنّ "ابن عاشور ليس اسماً عادياً في محيط الثقافة الإسلامية، بل إنّ اسمه وجهاده قد ارتبطاً ارتباطاً وثيقاً بواحدة من أهم مؤسسات هذه الثقافة، وبرز من أبرز رُموها في النصف الأول من القرن العشرين، ألا وهي جامعة الزيتونة، وهو -دون شك- آخر العمالقة الذين عرفهم التاريخ المديد لهذه المؤسسة العريقة"¹.

ولهذا فقد حاز ابن عاشور على اهتمام كثير من الدارسين والباحثين؛ ترجمة لشخصيته، وتعريفاً بجهوده وأفكاره في جميع الفنون التي برع فيها، كالفقه والفتاوى، والأصول والمقاصد، والتفسير والحديث، واللغة والأدب وغيرها، وقد وضعوا مؤلفات مُحضت للترجمة له، من ذلك:

- "شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور" وهو الجزء الأول من كتاب "محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية": لمحمد الحبيب بن الخوجة.
- "الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: حياته وآثاره": لبلقاسم الغالي.
- محمد الطاهر ابن عاشور - علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه -: لإياد الطباع.

وفيما يلي تعريف موجز بهذه الشخصية الفريدة التي كانت شمعةً لأمة دروبها ردحاً من الزمن حين كانت تائهة في سراديب الجهل والحرمان، مكبلة بسلاسل الاستعمار تذوق أنواع الذل والهوان.

¹ مقدمة تحقيق كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، لمحمد الطاهر الميساوي، (ص18).

المطلب الأول: عصره، ونسبه، ومولده

الفرع الأول: عصره

عايش ابن عاشور مرحلتين من تاريخ تونس الحديث والمعاصر، الأولى هي مرحلة الاستعمار الفرنسي المباشر، وتبدأ من سنة (1298هـ-1881م) لتنتهي سنة (1363هـ-1956م)، أما المرحلة الثانية وهي مرحلة الحصول على الاستقلال السياسي، فتبدأ من سنة (1363هـ-1956م) لتنتهي سنة (1393هـ-1973م) وهي السنة التي تُوفي فيها¹.

وفيما يلي عرض موجز لمميزات كل مرحلة وتأثيرها على توجه الشيخ ابن عاشور:

أولاً: مرحلة الاستعمار

وهذه المرحلة تمثل القسم الأكبر من حياة الشيخ ابن عاشور إذ عاش في ظل الاستعمار الفرنسي (73 عاماً) مذ كان رضيعاً لا يتجاوز السنتين حتى بلغ الخامسة والسبعين من عمره، وكانت هذه الفترة مظلمة على الأمة التونسية؛ إذ لاقت فيها شتى ألوان الفتن والحن، فالأمن مختل، والجهل والجوع والفقر على عامة الشعب قد حلّ، والهوية الوطنية والإسلامية بدأت تفقد، بعدما توطد شأن الاستعمار في البلاد واشتدّ.

ويصف الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور ما آلت إليه الأوضاع في ذلك العصر بقوله: "استقرّ الاستعمار، وتوطدّ أمره، واستولى المستعمرون على أجهزة الحكم والإدارة كافة، فلم يبق لأبناء البلاد أميرهم وحقيبرهم من الأمر شيء، واشتدّ ساعد الجالية الفرنسية وتضخّم عددها، ونفذ أمرها، وعلت كلمتها، فاعتبرت البلاد التونسية وطناً لها ووضعت أبناءها الأصليين ومصالحهم في مدرجة الإهمال، وصارت النظم كلها مبنية على التقاليد الغربية، مستحقة بالديانة الإسلامية والعوائد التونسية، وأصبح جميع المتصرفين الإداريين من الفرنسيين لا يشاركونهم إلا من لم يسهل صرفه من المواطنين القدماء، فبقي على كرسيه جسداً، وأصبح ابن البلاد مهيناً ساقط الاعتبار، وأصبحت لغته مهجورة، والحكم حكم غيره، والبلاد لأمة غير أمته"².

ورغم هذا الكساد والظروف الحالكة التي تعيشها الأمة فإنه قد بزغت أنوار الإصلاح، وهبت نسائم

التجديد وبعث الهمم من جديد لمواجهة الاستعمار ومخلفاته، فسبحان الذي ﴿يُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [الروم: ١٩].

¹ ينظر: نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، إسماعيل الحسني، (ص75-76).

² الحركة الأدبية والفكرية في تونس، محمد الفاضل ابن عاشور، (ص57-58).

وهذه الدعوات الإصلاحية بعضها كان نابغاً من صلب المجتمع التونسي وبعضها وافدٌ من ناحية المشرق العربي، تلاقت أفكارها، وتلاقحت آراؤها ومبادئها لتساهم في تكوين نهضة إصلاحية شاملة، ويمكن رصد محددات هذه النهضة في المؤثرات الآتية:

01- تأثير الحركة الإصلاحية المشرقية: فقد كانت لأفكار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا، صداها المدوّي في تونس وفي جامعتها العريق، "وكانت الأعداد الأولى من جريدة العروة الوثقى بريد الحركة الإسلامية المشرقية إلى نظيرتها في المغرب العربي"¹.

وقد مكّن الإمام محمد عبده لتفاعل الحركتين الإصلاحيتين بزيارتين تاريخيتين للبلاد التونسية: الأولى كانت سنة (1884م)، والثانية كانت سنة (1903م)، وهي السنة التي التقى فيها محمد الطاهر ابن عاشور بالشيخ الإمام²، حيث ألقى أمامه خطاباً ممّا جاء فيه قوله: "يا أيّها الأستاذ إنّ مبادئكم السّامية التي ترمي سهمها الأفلج شوارد التّقدّم،... قد أوجبت لنفسي نحو لقيامكم كثرة إشراق، مع علو في محبتكم وإغراق، فلا يتعجب الأستاذ أيّده الله من نفس أظهرت له التعلّق عند ملاقاته الأولى، فإنّ إن لم نلق شخصه من قبل فقد لاقينا ذكره وفرائده..."³.

02- الحركة الإصلاحية عند خير الدين باشا: كان لحركة خير الدين⁴ الإصلاحية أثرها العميق في حياة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، ويتجلّى ذلك في إشرافه على الجمعية الخلدونية وتشجيعها، وكان لصدور كتاب: "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" سنة (1284هـ/1867م) صداها البعيد في الأوساط الفكرية التونسية، فقد كان عبارة عن صيحة فزع في المجتمع التونسي لاستنهاض الهمم ونقد أساليب الحكم، وضرورة الاقتباس من علوم الغرب التي كانت سبب نهضته، كما لفت الانتباه إلى ضرورة دراسة عوامل تأخر المسلمين وتقدم غيرهم⁵.

¹ نظرية المقاصد عند ابن عاشور، إسماعيل الحسني، (ص76).

² ينظر: الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور -حياته وآثاره-، بلقاسم الغالي، (ص31)، وشيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، محمد الحبيب ابن الخوجة، (ص30)، ونظرية المقاصد عند ابن عاشور، إسماعيل الحسني، (ص76).

³ ينظر: أضواء على تاريخ تونس، البشير بن الحاج عثمان الشّريف، (ص272). نقلا عن: نظرية المقاصد عند ابن عاشور، إسماعيل الحسني، (ص77).

⁴ خير الدين التونسي سياسي ووزير، ورائد الإصلاح التونسي الأول، ولد عام (1238هـ-1820م)، وتوفي عام (1308هـ-1890م)، تقلّد عدّة مناصب في الوزارة والسّفارة، وأنجز الكثير من الإصلاحات والتنظيمات، وساهم في حل كثير من مشكلات الدولة، ودعا إلى اكتساب العلوم والتكنولوجيا من أوروبا، وبعد اعتزاله المناصب السياسيّة دَوّن كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" وأودع فيه خلاصة آرائه في الإصلاح والتّمذّن. ينظر: تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، (02/271-279).

⁵ ينظر: الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور -حياته وآثاره-، بلقاسم الغالي، (ص30).

03- الاهتمام بالتعليم وتطويره: إذ تم إنشاء مدرستين كان لهما أكبر الأثر في النهضة الفكرية في تونس، وهما: المدرسة الصادقية التي أنشأها الوزير الناجحة خير الدين التونسي سنة (1291هـ/1874م) والتي احتوت على منهج متطور امتزجت فيه العلوم العربية باللغات الأجنبية، إضافة إلى تعليم الرياضيات والطبيعة والعلوم الاجتماعية. وقد أقيمت هذه المدرسة على أن تكون تعضيداً وتكميلاً للزيتونة.

أما المدرسة الأخرى فهي المدرسة الخلدونية التي تأسست سنة (1314هـ-1896م) والتي كانت مدرسة علمية تهتم بتكميل ما يحتاج إليه دارسو العلوم الإسلامية من علوم لم تدرج في برامجهم التعليمية، أو أدرجت ولكن لم يهتم بها وبمزاوتها فآلت إلى الإهمال¹.

04- تأسيس الصحافة، وصدور المجلات والصحف التي خلقت مناخاً ثقافياً وفكرياً كبيراً ينبض بالحياة والوعي والرغبة في التحرر والتقدم²، فتأسست جريدة الحاضرة الأسبوعية سنة (1888م)، ثم جريدة "الزهرة" سنة (1890م)، ثم جريدة "سبيل الرشاد" سنة (1895م)³، وغيرها من المجلات والصحف التي كانت منبراً تبث من خلاله الأفكار والآراء الإصلاحية.

05- المواجهة المباشرة: عايش ابن عاشور على مستوى المواجهة المباشرة مع المستعمر الفرنسي العديد من الأحداث التي تصاعدت لتنتهي بحصول تونس على استقلالها⁴.

ثانياً: مرحلة الاستقلال

لم تكن هذه المرحلة أحسن من سابقتها، إذ لم تنل تونس من الاستقلال إلا اسمه في الظاهر، أما في الواقع فلم يكن سوى تغيير لشكل الاستعمار من ظاهر مباشر إلى استعمار خفي غير مباشر، فكان رئيس تونس الأوّل "الحبيب بورقيبة"⁵ أداة في يد السلطات الفرنسية تقضي من خلاله مآربها التي عجزت عنها بالاستعمار المباشر.

¹ المعجم الجامع في تراجم العلماء وطلبة العلم المعاصرين، (ص127).

² المرجع نفسه، (ص127).

³ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور -حياته وآثاره-، بلقاسم الغالي، (ص39).

⁴ ينظر: نظرية المقاصد عند ابن عاشور، إسماعيل الحسني، (ص79).

⁵ أول رئيس للجمهورية التونسية، حكمها ثلاثين سنة (1957-1987م)، ولد يوم 3 أوت 1903م، وتوفي بها يوم 06 أفريل 2000م، اشتغل بالحمامة والصحافة، قبل أن يتولى رئاسة الجمهورية، انقلب عليه رئيس وزرائه زين العابدين بن علي، وعزله بعد مرضه وكبر سنه، ووضع قيد الإقامة الجبرية إلى أن وافته المنية، يصفه أتباعه برائد التحديث الاجتماعي في تونس، لكن معارضييه يصفونه بمؤسس العلمانية التونسية، ورائد سياسة التفرغيب. ينظر: <https://www.aljazeera.net>.

"فمن أوّل يوم سلّم فيه بورقبة استقلال بلاده كان في باريس، عقد مؤتمراً صحفياً هناك، وسئل فيه عن طبيعة الحكم الذي سينتهجه فقال بأنه سيؤسس نظاماً علمانياً"¹.

ولما كان الحبيب بورقبة أميناً للحزب الدستوري الجديد الذي أسسه بصحبة غيره، كان قد التقى الشيخ محمد الخضر حسين² بمصر، فقال له الشيخ: "إذا فتح الله عليك بحكم تونس، فما هو أوّل عمل تقوم به؟ فأجاب: أقوم بإغلاق جامع الزيتونة"³، قال الشيخ: فعلمت أنّ الرجل لا خير فيه"⁴.
وبالفعل فقد تمّ إغلاق جامع الزيتونة سنة 1956م، وكان فيه ما لا يقل عن عشرين ألف طالب⁵.

وقد حدث للشيخ ابن عاشور (رحمته الله) مع هذا الرئيس موقفٌ مشهورٌ، كان له اختباراً لشجاعته وثباته على الحق، وذلك أنّه عام (1381هـ-1961م) دعا "الحبيب بورقبة" العمال إلى الفطر في رمضان مبرّراً ذلك بالمصلحة العامّة وزيادة الإنتاج ومرور البلاد بما سماه "الجهاد الاقتصادي"، وطلب من الشيخ أن يفتي في الإذاعة بما يوافق هذا، لكن الشيخ صرّح في الإذاعة بما يريد الله تعالى، بعد أن قرأ آية الصيام، قال بعدها: "صدق الله وكذب بورقبة"، فحمد هذا التّطاول المقيت وهذه الدّعوة الباطلة بفضل مقولة ابن عاشور⁶.

"وتتميّز هذه المرحلة بما شهدته من تمكين واضح للفكر الغربي، بداية بالإجهاز على التّعليم الزيتوني وحلّ أوقافه، ومحاولة تشكيل هوية البلاد على أساس المشروع الثّقافي الجديد المرتكز على الأسس الآتية:
1. التّجزئة ومحاولة فصل تونس عن الفضاء الحضاري للأمة الإسلاميّة.

¹ ينظر: ابن عاشور ومنهجه في التفسير، عبد الله الريس، (ص56). نقلاً عن: تفسير التّحرير والتّنوير للعلامة محمد الطاهر ابن عاشور -دراسة منهجية ونقدية-، جمال محمود أبو حسان، (ص16).

² محمد الخضر بن الحسين بن علي بن عمر الحسني، ولد بمدينة نفطة بتونس عام (1876م): عالم إسلامي، وأديب باحث، من أعضاء الجمعيتين العرييين بدمشق والقاهرة، تخرّج بجامع الزيتونة، وأنشأ مجلة (السعادة العظمى) وولي قضاء بنزرت، وتولّى مشيخة الأزهر، من مؤلفاته: "حياة اللغة العربية"، و"الخيال في الشعر العربي"، توفي بالقاهرة 1958م، ينظر: الأعلام للزركلي (6/113).

³ هو أوّل جامع أسّس في تونس، أسّسه الأمير عبيد الله بن الحبحاب سنة (114هـ) على عهد خلفاء بني أميّة، وتمّ بناؤه سنة (141هـ)، وهو يُمثّل منارة علميّة عظيمة، تخرّج منه عدد من العلماء، ينظر: تاريخ جامع الزيتونة، محمّد بن عثمان الحشاشي، (ص21)، جامع الزيتونة، طاهر المعموري، (ص45).

⁴ ابن عاشور ومنهجه في التفسير، عبد الله الريس، (ص56). نقلاً عن: تفسير التّحرير والتّنوير للعلامة محمّد الطاهر ابن عاشور -دراسة منهجية ونقدية-، جمال محمود أبو حسان، (ص16).

⁵ ينظر: ابن عاشور ومنهجه في التفسير، عبد الله الريس، (ص56). نقلاً عن: تفسير التّحرير والتّنوير للعلامة محمد الطاهر ابن عاشور -دراسة منهجية ونقدية-، جمال محمود أبو حسان، (ص16).

⁶ ينظر: بلقاسم الغالي، (ص148)، والرؤية المقاصدية عند ابن عاشور من خلال كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، بثينة قراوي، مجلّة مجلّة أصول الدين، (ص265).

2. العلمانية وبخاصة في مستوى مناهج التفكير وبرامج التعليم.
 3. الاتجاه إلى إحياء التراث القرطاجي وحتى الروماني، وتقزيم التاريخ العربي الإسلامي وتكريس العداة للدين، والاستخفاف برموزه وشعائره.
 4. التنظير لما سُمِّي بالشخصية التونسية والأمة التونسية، وترسخت في الأذهان صورة سلبية جداً عن بقية العرب وأصبح التونسي يتحرك بعقدة استعلاء تجاه العرب.
- وهذه المرحلة شهدت أوج التمكن للمشروع الغربي، وكان للزيتونة النصيب الأوفر من هذه الهجمة الشرسة على الدين وقلاعه¹.
- وهذه المؤامرات الخطيرة التي وُجّهت للمجتمع التونسي في هذه المرحلة شكلت تحدياً كبيراً أمام العلماء والمصلحين، ولا تزال تداعياتها وآثارها السلبية حتى يومنا هذا.

الفرع الثاني: نسبه ومولده

هو محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن محمد بن محمد الشاذلي بن عبد القادر بن محمد ابن عاشور، وأمه فاطمة بنت الشيخ الوزير محمد العزيز بن محمد الحبيب بن محمد الطيب بن محمد بن محمد بوعتور².

والأسرة العاشورية عريقة في الشرف والمجد؛ حيث ترجع أصولها إلى بلاد الأندلس، ومنها انتقلت إلى سلا ببلاد المغرب عام (1030هـ/1620م)، فرارا بدينها من القهر والتنصير، ثم إلى تونس في حدود سنة (1060هـ/1648م). وكان أول من دخلها من أفراد هذه الأسرة الشيخ الصالح الشريف أبو عبد الله محمد (بفتح الميم) بن عاشور الحسني، واستقر بها عند عودته من الحج، وله من العمر آنذاك ثلاثون سنة³.

¹ ينظر: منهج الإمام ابن عاشور، الصبحي بن مسعود، (ص5-6). نقلا عن: تفسير التحرير والتنوير للعلامة محمد الطاهر ابن عاشور -دراسة منهجية ونقدية-، جمال محمود أبو حسان، (ص16-17). وينظر أيضا: نظرية المقاصد عند ابن عاشور، إسماعيل الحسني، (ص79).

² شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، محمد الحبيب ابن الخوجة، (ص153)، ومحمد الطاهر ابن عاشور -علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه-، إياد الطباع، (ص22).

³ ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، محمد الحبيب ابن الخوجة، (ص153)، ومحمد الطاهر ابن عاشور -علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه-، إياد الطباع، (ص22).

وقد برز في هذه العائلة جد المترجم وسميّه محمد الطاهر ابن عاشور، المولود سنة (1210هـ)، وقد تقلد مناصب هامة في القضاء والإفتاء، والتدريس، والإشراف على الأوقاف الخيرية، والنظارة على بيت المال، والعضوية بمجلس الشورى وغيرها، وله مؤلفات مطبوعة وأخرى مخطوطة¹.

وبرز أيضا من هذه العائلة النبيلة محمد ابن عاشور؛ الذي تولى رئاسة مجلس دائرة جمعية الأوقاف، فأحسن إدارتها، وكانت تجمه بتلميذه العالم محمد العزيز بوعتور (1240-1325هـ) علاقة طيبة نتج عنها زواج مبارك بين ابنه محمد، وابنة الشيخ بوعتور: فاطمة، وأنجب هذان الزوجان الفاضلان مترجمنا الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور².

وكان مولده عام (1296هـ/1879م) في قصر جده لأم محمد العزيز بوعتور، في ضاحية (المرسى) الجميلة قرب العاصمة التونسية، على بعد عشرين كيلو مترا منها³. وهي ضاحية لا تزال حتى الآن تحتل موقعا رائعا على البحر الأبيض المتوسط، وسميت بذلك لرؤس السفن فيها، ومنزل آل عاشور فيها حتى الآن، وسمي الشارع الذي فيه القصر الآن باسم الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، ولا تزال مكتبة ابن عاشور، وبعض من ذريته في هذا القصر بالمرسى⁴.

¹ محمد الطاهر ابن عاشور - علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه -، إيتاد الطبائع، (ص23).

² المرجع نفسه، (ص23).

³ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: حياته وآثاره، بلقاسم الغالي، (ص42).

⁴ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: حياته وآثاره، بلقاسم الغالي، (ص42)، ومحمد الطاهر ابن عاشور - علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه -، إيتاد الطبائع، (ص25).

المطلب الثاني: مسيرته العلميَّة والعملية

الفرع الأوَّل: مسيرته العلميَّة

يمكن تلخيص مسيرة الشيخ ابن عاشور العلمية في قراءاته وأهم شيوخه الذين تتلمذ على أيديهم:

أولاً: قراءاته¹

نشأ الشَّيْخُ ابْنُ عَاشُورٍ فِي رِحَابِ الْعِلْمِ وَالْجَاهِ، فَسَلَّكَ أَوَّلَ مَا سَلَّكَ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ، فِي سَنِ السَّادِسَةِ، فَقَرَأَهُ وَحَفِظَهُ عَلَيَّ الْمَقْرَأُ الشَّيْخُ مُحَمَّدُ الْخِيَارِيُّ بِمَسْجِدِ سَيِّدِي أَبِي الْحَدِيدِ الْمَجَاوِرِ لِبَيْتِهِمْ بِنَهْجِ الْبَاشَا بِمَدِينَةِ تُونِسَ.

ثُمَّ حَفِظَ مَجْمُوعَةً مِنَ الْمَتُونِ الْعِلْمِيَّةِ؛ كَمَتْنِ الْأَجْرُومِيَّةِ فِي النَّحْوِ وَابْنِ عَاشُرٍ فِي الْفِقْهِ الْمَالِكِيِّ، وَالرِّسَالَةَ، وَالْقَطْرَ وَغَيْرَهَا. كَمَا تَلَقَّى الْمَبَادِئَ الْأَوَّلَى فِي قَوَاعِدِ الْعَرَبِيَّةِ عَلَيَّ الشَّيْخِ أَحْمَدَ بْنِ بَدْرِ الْكَافِي اعْتِمَادًا عَلَيَّ شَرْحِ خَالِدِ الْأَزْهَرِيِّ عَلَيَّ الْأَجْرُومِيَّةِ².

لَمَّا بَلَغَ مِنَ الْعُمُرِ أَرْبَعَةَ عَشَرَ عَامًا التَّحَقَّقَ بِجَامِعِ الزَّيْتُونَةِ الْأَعْظَمِ سَنَةَ (1310هـ/1893م) وَكَانَتْ الْمَوَادُّ الَّتِي تَدْرَسُ بِهَذَا الْمَعْهَدِ الدِّيْنِيِّ مُتَنَوِّعَةً بَيْنَ مَقَاصِدِ وَوَسَائِلِ، فَشَرَعَ يَنْهَلُ مِنْ مَعِينِهِ فِي تَعَطُّشِ وَحُبِّ الْمَعْرِفَةِ، فَقَرَأَ عُلُومَ الْقُرْآنِ، وَالْقِرَاءَاتِ، وَالْحَدِيثِ، وَالْفِقْهَ الْمَالِكِيَّ وَأَصُولَهُ، وَالْفَرَائِضَ، وَالسِّيْرَةَ، وَالتَّارِيخَ، وَالنَّحْوَ، وَاللُّغَةَ، وَالْأَدَبَ، وَالبَلَاغَةَ، وَعِلْمَ الْكَلَامِ، وَالْمَنْطِقِ³.

¹ تنظر قراءاته بالتفصيل عند: الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: حياته وآثاره، بلقاسم الغالي، (ص43-44)، ومحمد الطاهر ابن عاشور - علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه -، إياد الطَّبَّاع، (ص39-41).

² ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، محمد الحبيب ابن الخوجة، (ص154)، الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: حياته وآثاره، بلقاسم الغالي، (ص43)، ومحمد الطاهر ابن عاشور - علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه -، إياد الطَّبَّاع، (ص25-26).

³ ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، محمد الحبيب ابن الخوجة، (ص154)، الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: حياته وآثاره، بلقاسم الغالي، (ص43)، ومحمد الطاهر ابن عاشور - علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه -، إياد الطَّبَّاع، (ص25-26).

- ففي النحو: قرأ شرح الشيخ خالد الأزهري¹ على الآجرومية، و"قطر الندى وبل الصدى" لابن هشام، والمكودي²، و"لامية الأفعال" لابن مالك، والأشموني³، ومغني اللبيب لابن هشام بشرح الدماميني⁴ الذي سماه: "تحفة الغريب بشرح مغني اللبيب".
- وفي البلاغة: قرأ شرح الدمنهوري⁵ على السمرقندية، والمطول على التلخيص للسعد التفتازاني⁶، وغيرها.
- وفي اللغة: درس "المزهر في علوم اللغة" للشبوطي، و"ديوان الحماسة بشرح المرزوقي"، و"المثل السائر" لابن الأثير.
- وفي المنطق: قرأ "السلم المنورق" لعبد الرحمن الأخصري، و"التهديب في المنطق" لسعد الدين التفتازاني.
- وفي علم الكلام: قرأ "الوسطى في العقيدة"، والعقائد النسفية لعمر بن محمد النسفي، والعقائد العضدية بشرح سعد الدين التفتازاني، والمواقف لعضد الدين الإيجي⁷ بشرح السيد الشريف الجرجاني.

¹ هو خالد بن عبد الله الأزهري، النحوي، المتوفى سنة (905هـ). ينظر: الأعلام للزركلي (291/1).

² هو أبو زيد عبد الرحمن بن علي بن صالح المكودي: عالم بالعربية، نسبته إلى بني مكود (قبيلة قرب فاس) ولد بفاس وتوفي بها سنة (807هـ)، من مؤلفاته: (شرح ألفية ابن مالك) في النحو، و (شرح مقدمة ابن آجروم)، ينظر: الأعلام للزركلي، (318/3)، وكتابه هو شرح الألفية.

³ أبو الحسن، علي بن محمد بن عيسى، نور الدين الأشموني: نحوي، من فقهاء الشافعية، أصله من أشمون (بمصر) ومولده بالقاهرة، عام (838هـ) ولي القضاة بدمياط وتوفي (نحو 900هـ)، من مؤلفاته: "شرح ألفية ابن مالك" في النحو، و"نظم المنهاج" في الفقه، و"شرحه". ينظر: الأعلام للزركلي، (10/5). وكتابه هو شرح على ألفية ابن مالك.

⁴ محمد بن أبي بكر بن عمر بن أبي بكر بن محمد، الدماميني: عالم بالشريعة وفنون الأدب، ولد في الاسكندرية عام (763هـ)، واستوطن القاهرة، ولي فيها قضاء المالكية، ثم ترك القضاء ورحل إلى اليمن، ثم إلى الهند فمات بها عام (827هـ)، من كتبه "تحفة الغريب شرح لمغني اللبيب"، و"نزل الغيث"، انتقد فيه شرح لامية العجم للصفدي، و"الفتح الرباني" وغيرها. ينظر: الأعلام للزركلي، (57/6).

⁵ محمد بن محمد الدمنهوري الهلباوي المصري الشافعي (ت1288هـ): من مدرسي الجامع الأزهر، له كتب، منها: (لقط الجواهر السنية على الرسالة السمرقندية). (الإرشاد الشافي على متن الكافي) في العروض، ويعرف بالحاشية الكبرى، و(المختصر الشافي على متن الكافي) وهو الحاشية الصغرى. ينظر: الأعلام، الزركلي، (74/7).

⁶ سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني: من أئمة العربية والبيان والمنطق، ولد بتفتازان (من بلاد خراسان) عام (712هـ) توفي بسمرقند عام (793هـ)، من كتبه (تهديب المنطق) و(المطول) في البلاغة، و(شرح العقائد النسفية)، ينظر: الأعلام للزركلي، (219/7). والكتاب شرح على تلخيص المفتاح للخطيب القزويني.

⁷ هو أبو الفضل، عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، عضد الدين الإيجي: عالم بالأصول والمعاني والعربية، من أهل إيج (بفارس) ولي القضاء، وأنجب تلاميذ عظاما، وجرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة، فمات مسجوناً عام (756هـ)، من تصانيفه (المواقف)، و(العقائد العضدية)، ينظر: الأعلام للزركلي (295/3).

- وفي الفقه: قرأ "أقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك" للدردير، وشرح الشيخ ميارة الفاسي¹ على كتاب المرشد المعين على الضروري من علوم الدين لابن عاشور الأندلسي، وشرح التاودي² على تحفة الحكام لابن عاصم المالكي (ت 829 هـ) الذي سماه "حلي المعاصم لبنت فكر ابن عاصم".
- وفي الفرائض: درس كتاب "الدرّة في الفرائض"³.
- وفي أصول الفقه: قرأ "شرح المحلّي على جمع الجوامع"⁴، و"شرح الخطاب على الورقات"⁵، و"التنقيح" للقرافي.
- وفي الحديث الشريف: قرأ "الجامع الصحيح" للبخاري بشرح القسطلاني قراءة تحقيق، و"الموطأ" بشرح الزرقاني قراءة تحقيق على الشيخ سالم بوحاجب، كما قرأ "صحيح مسلم"، وكتب الشنن.
- وفي مصطلح الحديث: قرأ "شرح غرامي صحيح"⁶.
- وفي السيرة: قرأ الشفا للقاضي عياض بشرح شهاب الدين الخفاجي⁷ المسمّى: "نسيم الرياض في شرح شفاء القاضي عياض".

¹ محمد بن أحمد بن محمد، أبو عبد الله، ميارة (999-1072 هـ): فقيه مالكي، من أهل فاس، من كتبه (الإنتقان والإحكام في شرح تحفة الحكام) جزآن، و (الدّر الثمين في شرح منظومة المرشد المعين)، ويعرف بميارة الكبير، تمييزاً عن مختصر له، يسمى (ميارة الصّغير). الأعلام للزركلي (11/6).

² محمد التاودي بن محمد الطالب ابن محمد بن علي، ابن سودة المري الفاسي (1111-1209 هـ): فقيه المالكية في عصره، وشيخ الجماعة بفاس، ذاعت شهرته بعد رحلة قام بها إلى مصر والحجاز، كمن مؤلفاته: (زاد المجد الساري) حاشية على البخاري، و (تعليق على صحيح مسلم). ينظر: الأعلام للزركلي (62/6).

³ هو أرجوزة في الحساب، والفرائض، لعبد الرحمن الأحمري. فرغ عنها في شهر رمضان، سنة (946 هـ). ينظر: كشف الظنون، حاجي خليفة، (738/01).

⁴ كتاب جمع الجوامع في أصول الفقه لتاج الدين: عبد الوهاب بن علي بن السبكي، الشافعي (ت 771 هـ)، وهو مختصر، مشهور، جمعه من زهاء مائة مصنف، وشرحه لجلال الدين محمد بن أحمد المحلي الشافعي (ت 864 هـ)، وهو من أحسن شروحه. ينظر: كشف الظنون، (596/01).

⁵ كتاب الورقات في أصول الفقه، لإمام الحرمين: عبد الملك بن عبد الله الجويني الشافعي (ت 478 هـ)، ينظر: كشف الظنون، (2005/02). وشرحه المسمّى "قرّة العين بشرح ورقات إمام الحرمين" لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الرعيبي، المعروف بالخطاب (ت 954 هـ). ينظر: الأعلام، الزركلي، (58/7).

⁶ منظومة في ثلاثين بيتاً في ذكر أنواع علوم الحديث، أحمد بن فرح (بسكون الراء) بن أحمد بن محمد بن فرح الاشبيلي (ت 699 هـ)، هـ، ينظر: كشف الظنون، حاجي خليفة، (1865/02)، والأعلام للزركلي، (194/1).

⁷ أحمد بن محمد بن عمر شهاب الدين الخفاجي المصري، قاض، وفقهه، وأديب، وطبيب، صاحب التصانيف في الأدب واللغة والسير. ولد بمصر سنة (979 هـ) ونشأ بها، وتعلم بها وبالقسطنطينية، توفي سنة (1069 هـ)، من كتبه "عناية القاضي وكفاية الرازي" حاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي في التفسير. ينظر: مُعجم المُفسّرين من صدر الإسلام وحتّى العصر الحاضر، عادل نويهض، (75/01).

وإضافة إلى هذا التَّكْوِينِ الهام، فقد تَعَلَّمَ الفرنسيَّةَ بمساعدة أستاذه الخاص أحمد بن ونَّاسِ المحمودي، وقد كان جُدُّه به حفيًّا، إذ جمع له آثارًا في عيون الأدب ونصوص الحكم وبدائع النَّظْمِ والنَّثر، وأشياء ما زالت تحتفظ بها المكتبة العاشورية¹.

- في 04 ربيع الأوَّل (1317هـ) الموافق ل: 11 جويلية (1899م)، حصل على شهادة التَّطْوِيعِ² من الجامع الأعظم³.

- بعد حصوله على شهادة التَّطْوِيعِ عاد إلى حضور دروس الشَّيْخِ مُحَمَّدِ النَّحْلِيِّ؛ فقرأ عليه الوسطى في العقيدة، وشرح المحلي على جمع الجوامع في أصول الفقه، والمطوَّل في البلاغة، والأشْمُونِي فِي النَّحْوِ، وكان ذلك سنة (1318هـ) بتقييد الشَّيْخِ. كما حضر مع زميله الشَّيْخِ مُحَمَّدِ الخضر حسين درس الأستاذ عمر ابن الشَّيْخِ لتفسير البيضاوي، ودرس الأستاذ مُحَمَّدِ النَّجَّارِ لكتاب المواقف، ودرس الشَّيْخِ سالم بوحاجب لكتابي البخاري والموطأ بشرحيهما⁴.

ثانيا: شيوخه

تلقى الشَّيْخُ ابن عاشور العلم عن ثلَّة من الشُّيوخ المتقنين لشتى الفنون في جامع الزَّيتونة العامر، وفيما يلي تعريف موجز بأشهر شيوخه وأكثرهم أثرًا على شخصيَّته العلميَّة والإصلاحية، وسرد لباقي شيوخه:

1. جُدُّه الوزير مُحَمَّدُ العزیز بوعثور (1240-1325هـ) (1825-1907م):

هو جُدُّه للأُم، نشأ تحت رعاية والده الشَّيْخِ مُحَمَّدِ الحبيب، وحفظ القرآن على يديه، التحق بجامع الزيتونة عام (1254هـ) فتلقى العلوم الدينية والعربية وغيرها من كبار الأساتذة أمثال: الشَّيْخِ إبراهيم

¹ ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، محمد الحبيب ابن الخوجة، (ص157)، والإمام الشَّيْخِ مُحَمَّدِ الطاهر ابن عاشور: حياته وآثاره، بلقاسم الغالي، (ص45)، ومحمد الطاهر ابن عاشور - علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه -، إِيَادِ الطَّبَّاعِ، (ص28).

² شهادة التطويع تعني انتهاء التَّعْلِيمِ الثانوي، تعطى بعد امتحان لمن زاول الدراسة بالجامع المَدَّةَ المَحْدَدَةَ وشهد له الشَّيْخُ بذلك. ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور - علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه -، إِيَادِ الطَّبَّاعِ، (ص28).

³ ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، محمد الحبيب ابن الخوجة، (ص158)، ومحمد الطاهر ابن عاشور - علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه -، إِيَادِ الطَّبَّاعِ، (ص28).

⁴ ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، محمد الحبيب ابن الخوجة، (ص158-159)، ومحمد الطاهر ابن عاشور - علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه -، إِيَادِ الطَّبَّاعِ، (ص30).

الرياحي، والشيخ محمد بن عاشور الجد، تقلد عدّة وظائف هامّة في الدولة انتهت بتوليه منصب الوزارة الكبرى وبقائه فيه إلى أن توفاه الله تعالى¹.

والشيخ الوزير قد وفرّ لحفيده محمد الطاهر ابن عاشور عناية فائقة، وكتب له بخطّه نسخة من "الفتاح" للسكاكي، ونسخ له "متن البخاري" في جزء فريد، وجمع له في دفتر كبير نصوصاً من عيون الأدب وأمّهات الكتب، فكان المرشد الأمين والموجه القدير في شتى المجالات العلميّة والأدبيّة والإصلاحية².

2. الشيخ عمر بن الشيخ (1239-1329هـ) (1826-1911م):

هو عمر بن أحمد بن علي بن حسن بن علي بن قاسم المعروف بابن الشيخ، كان والده ثريا قائماً بالأعمال التجاريّة والفلاحية، تلقى العلم على كبار الأساتذة، مثل: الشيخ الشاعر محمود قبادو³، والشيخ محمد النيفر، والشيخ محمد بن الخوجة، والشيخ إبراهيم الرياحي وغيرهم. جلس للتعليم بجامع الزيتونة سنة (1266هـ) ثم صار مدرسا من الطبقة الأولى سنة (1283هـ)، درّس (رحمته الله) كتباً عالية في علوم شتى، وأقرأها قراءة بحث وتحقيق، وكانت أشهر دروسه درسه لكتاب المواقف للإيجي بشرح السيّد الشريف الجرجاني أظهر فيه ضلّاعة في العلوم الحكمية ودقّة في الفهم، هذا الدرس الذي تلقاه عنه ابن عاشور بالإضافة إلى درس تفسير البيضاوي⁴.

3. الشيخ سالم بوحاجب (1243-1343هـ) (1827-1924م):

فقيه محقق، ولغوي أديب شاعر، له اليد الطولى في المعقولات، ملّمّ بطرف من التاريخ، والجغرافيا والرياضيات، واسع الأفق غزير الذكاء، ولد في قرية بنبلّة على السّاحل التّونسي، وتعلم بالزيتونة، وتتلّمذ للشيخ محمود قبادو وغيره. وقيل: إنه أول من نقل في دروسه عن ابن القيم في وقت كان الرأي السائد عنه أنه من المبتدعة هو وشيخه ابن تيمية الحراني، كانت له مشاركة قوية في علوم السنة النبوية، وقد قرأ

¹ ينظر: تراجم المؤلفين التونسيين، محمّد محفوظ، (355/03)، شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، محمد الحبيب ابن الخوجة، (ص137-141)، والإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: حياته وآثاره، بلقاسم الغالي، (ص46-47)، ومحمد الطاهر ابن عاشور - علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه -، إياد الطّبّاع، (ص36).

² الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: حياته وآثاره، بلقاسم الغالي، (ص47).

³ محمود بن محمد قبادو (1230-1288هـ) أديب، شاعر، فقيه، عالم بالرياضيات، ولي القضاء، ثمّ خطّة الإفتاء، كان يُرجع إليه في عوَص المسائل الحسابية، في الجبر والمقابلة، وفي حلّ أشكال إقليدس، وكان لا يُجاري في التاريخ الشعري (بحساب الجُمَّل). ينظر:

تراجم المؤلفين التونسيين، محمّد محفوظ، (41/04)، الأعلام، الزركلي، (185/07).

⁴ ينظر: تراجم المؤلفين التونسيين، محمّد محفوظ، (218-213/03)، والإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: حياته وآثاره، بلقاسم الغالي، (ص47-49)، ومحمد الطاهر ابن عاشور - علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه -، إياد الطّبّاع، (ص34-35).

عليه الشيخ ابن عاشور صحيح البخاري بشرح القسطلاني، والموطأ بشرح الزرقاني قراءة تحقيق، وأجازته بجميع محفوظاته وملحوظاته من معقول ومنقول في فروع أو أصول¹.

4. الشيخ محمد النخلي القيرواني (1285-1342هـ) (1867-1924م):

من أعلام الزيتونة في عصره، برع في مختلف العلوم الثقليّة والعقليّة، وصفه الإمام ابن باديس بقوله: "رجلان يشار إليهما بالرُّسوخ في العلم والتَّحقيق في النَّظر والسُّمو والاتِّساع في التَّفكير؛ أولهما: العلامة الأستاذ شيخنا (محمد النخلي القيرواني (رحمته الله)) وثانيهما العلامة الأستاذ شيخنا الطاهر بن عاشور"². دخل جامع الزيتونة سنة (1304هـ/1886م) فأخذ على جُلَّة أعلامه أمثال: عمر بن الشيخ، وسالم بوحاجب، بعد تخرجه انتصب للتدريس بجامع الزيتونة وتدرَّج إلى أن صار مُدرِّساً من الدَّرَجَة الأولى، وكان عضواً في الجمعية الزيتونية رفقة الشيخ محمد الخضر حسين قصد العمل على إصلاح التَّعليم الزيتوني³.

5. أحمد بن بدر الكافي: تلقى عليه المبادئ الأولى في قواعد العربية، اعتماداً على شرح خالد الأزهري⁴.

6. أحمد جمال الدين: قرأ عليه القطر في النحو، والدردير في الفقه المالكي⁵.

7. عبد القادر التميمي: قرأ عليه تجويد القرآن، وعلم القراءات، وبخاصة في رواية قالون⁶.

8. محمد العربي الدرعي: قرأ عليه كفاية الطالب على الرسالة في الفقه⁷.

¹ ينظر: تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، (81-77/02)، شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، محمد الحبيب ابن الخوجة، (ص143-149)، والإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: حياته وآثاره، بلقاسم الغالي، (ص49-50)، ومحمد الطاهر ابن عاشور - علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه -، إياد الطَّبَّاع، (ص30-33).

² آثار ابن باديس، عبد الحميد بن باديس، (74/3).

³ ينظر: تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، (27-26/05)، والإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: حياته وآثاره، بلقاسم الغالي، (ص52)، ومحمد الطاهر ابن عاشور - علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه -، إياد الطَّبَّاع، (ص38).

⁴ ينظر: الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: حياته وآثاره، بلقاسم الغالي، (ص43)، ومحمد الطاهر ابن عاشور - علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه -، إياد الطَّبَّاع، (ص30).

⁵ تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، (51-50/2)، ومحمد الطاهر ابن عاشور - علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه -، إياد الطَّبَّاع، (ص30).

⁶ شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، محمد الحبيب ابن الخوجة، (ص155)، ومحمد الطاهر ابن عاشور - علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه -، إياد الطَّبَّاع، (ص34).

⁷ شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، محمد الحبيب ابن الخوجة، (ص156).

9. محمد النجار (1247-1331هـ):¹

10. محمد صالح الشريف (1285-1338هـ):²

11. محمد الصالح الشاهد (ت1311هـ):³ قرأ عليه ابن عاشور "الدردير"⁴.

فهؤلاء هم شيوخ محمد الطاهر ابن عاشور الذين كان لهم الأثر البالغ في شخصيته العلمية والإصلاحية؛ بما أكسبه من ملكات علمية وفكرية في مختلف الفنون، ذلك أن كل واحد من هؤلاء الأعلام كان مختصاً في عدّة علوم: فالشيخ بوحاجب كان مختصاً في علوم اللّغة والنّحو والبلاغة والأدب والحديث النبوي الشّريف، والأستاذ عمر ابن الشيخ كان ماهراً في الفقه والمنطق والكلام والفلسفة، والشيخ محمد النجار كان جامعاً لشتى العلوم التي كانت تدرس بجامع الزيتونة⁵.

وباجتماع هؤلاء المشايخ على تدريس ابن عاشور بمنحهم إياه كل ما لديهم بمنهجية النّقد والتّمحيص، ظهر نبوغه وتمرّسه في كلّ ما حصّله من علوم مع زيادة بحث وتحقيق وفق المناهج التي تلقّاها وتفطن إليها بخبرته وممارسته للتّدريس بعد ذلك، مستدركا في ذلك على مشايخه وأساتذته مع اعترافه بفضلهم، وفي ذلك يقول: "إنّي أشكر ما منحت به من إرشاد قيّم من الوالد والجد ومن نصحاء الأساتذة ولا غنى عن الاستزادة من الخير"⁶.

الفرع الثاني: مسيرته العمليّة

تولّى ابن عاشور مناصب عديدة وتقلّب في وظائف متنوعة، سواء في التعليم أو الإدارة أو القضاء، نذكرها باختصار حسب ترتيبها التاريخي:

- في سنة (1899م) شرع في الإقراء في جامع الزيتونة بوصفه متطوعاً.

- في سنة (1903م) تولى التعليم بصفة رسمية بالجامع الأعظم.

- وفي عام (1904م) انتدب للتّدريس بالمدرسة الصادقية.

¹ تنظر ترجمته في: شجرة النور الزكية، محمد مخلوف، (ص1/421)، تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، (5/16-17)،

² تنظر ترجمته في: شجرة النور الزكية، محمد مخلوف، (ص1/425).

³ تنظر ترجمته في: المرجع نفسه، (ص1/415).

⁴ شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، محمد الحبيب ابن الخوجة، (ص156)، ومحمد الطاهر ابن عاشور - علامة

الفقه وأصوله والتّفسير وعلومه-، إيّاد الطّبّاع، (ص36).

⁵ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: حياته وآثاره، بلقاسم الغالي، (ص53).

⁶ أليس الصبح بقريب، ابن عاشور، (ص17).

- وفي عام (1905م) نجح في مناظرة التدريس من الطبقة الأولى، وفي نفس السنة عُيِّنَ عضوًا باللجنة التي تشكلت لتحريّر فهرس الكتب الموقوفة على المكتبة الصادقية.
- وفي عام (1907م) عين نائبا عن الدولة للنظارة العلمية بالجامع الأعظم.
- وفي عام (1909م) عين عضواً بمجلس إدارة المدرسة الصادقية، وفي نفس السنة عين عضواً بمجلس المدارس.
- وفي سنة (1910م) عين عضواً بلجنة إصلاح التعليم الأولي، وفي نفس السنة عين عضواً بلجنة ترتيب الكتب الموجودة بالجامع الأعظم مكلفاً بتدوين الفهارس.
- وفي سنة (1911م) عين عضواً بمجلس الأوقاف الأعلى، وفي نفس السنة عين حاكماً بالمحكمة العقارية.
- وفي سنة (1913م) عين قاضياً مالكيًا للجماعة، وبقي كذلك 10 سنوات.
- وفي سنة (1923م) عين مفتياً مالكيًا
- وفي سنة (1927م) أصبح كبير أهل الشورى المالكية.
- وفي سنة (1932م) سمي شيخ الإسلام المالكي، وتقلد إدارة جامعة الزيتونة، وبقي سنة ليّقدم استقالته منها.
- وفي سنة (1956م) عين عميداً للجامعة الزيتونية.
- ثم أصبح سنة (1955م) عضواً مراسلاً بمجمعي اللّغة في القاهرة ودمشق.
- عام (1968م) نال الشيخ ابن عاشور الجائزة التقديرية للرئيس بورقيبة¹.

¹ ينظر: شيخ الجامع الأعظم، بلقاسم الغالي، (ص 61-63).

المطلب الثالث: نتاجه العلمي

تمثل النتاج العلمي الذي خلفه الشيخ ابن عاشور في تلاميذه المنتشرين في بقاع العالم، وكذا كتبه وتحقيقاته وبحوثه التي سارت بها الركبان، وهي شهادة على القبول الذي وضعه الله له في الأرض.

الفرع الأول: تلاميذه

بحكم تدريسه بجامع الزيتونة، وإقراءه كتباً عديدة¹؛ فقد كان للشيخ ابن عاشور (رحمته الله) ثلّة من التلاميذ الذين تخرّجوا على يديه وصاروا فيما بعد علماء ومصلحين يُشار إليهم بالبنان، ومن أبرزهم:

1. الشيخ عبد الحميد بن محمد المصطفى بن مكي ابن باديس: (1305-1359هـ=1887-1940م): رئيس جمعية العلماء المسلمين بالجزائر، من بدء قيامها سنة (1931م) إلى وفاته. ولد في قسنطينة، وأتم دراسته في الزيتونة بتونس. وأصدر مجلة (الشهاب) علمية دينية أدبية، صدر منها في حياته نحو (15 مجلداً). وكان شديد الحملا على الاستعمار، وتوفي بقسنطينة في حياة والده. جمع آثاره الدكتور عمار الطالبي في أربعة مجلّلات².

2. محمد العيد آل خليفة: (1323هـ=1904م-1399هـ=1979م): شاعر جزائري، سجل شعره أطوار النهضة الإسلامية في الجزائر، وكان من تلاميذ الزيتونة، أجازته الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور سنة (1372هـ) عندما كان مدرسا في عين مليلة³، شارك في حركة الانبعاث الفكري بالتعليم والنشر في الصحف والمجلات، كما شارك في تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، اختير عضواً في مجمع اللغة العربية بدمشق، له "ديوان محمد العيد آل خليفة"⁴.

3. محمد الفاضل بن محمد الطاهر ابن عاشور: ولد بتونس سنة (1327هـ/1909م) أديب خطيب، مشارك في علوم الدين، من طلائع النهضة الحديثة الناجمين، في تونس. تخرج بالمعهد الزيتوني وأصبح أستاذاً فيه فعميدا. شغل خطة القضاء بتونس ثم منصب مفتي الجمهورية. وهو من أعضاء المجمع اللغوي بالقاهرة ورابطة العالم الإسلامي بمكة. له نحو سبع مؤلفات منها: "الحركة الأدبية

¹ قام الشيخ ابن عاشور بإقراء كتب عالية في جامع الزيتونة؛ فدرّس "أسرار البلاغة"، و"دلائل الإعجاز" للجرجاني، و"الشرح المطول" للتفتازاني، و"شرح جلال الدين المحلي لجمع الجوامع في الأصول"، و"مقدمة ابن خلدون"، و"موطأ الإمام مالك ابن أنس"، و"ديوان الحماسة، كما كان يقوم بتدريس الحديث النبوي الشريف ليالي رمضان بعد التراويح، وكان المعيد في الدرس ابنه الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور (رحمته الله)". ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور - علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه -، إياد الطباع، (ص43).

² الأعلام، الزركلي، (3/289).

³ تاريخ الجزائر الثقافي، أبو القاسم سعد الله، (7/70)، و(8/225).

⁴ ينظر: محمد الطاهر ابن عاشور - علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه -، إياد الطباع، (ص48).

والفكرية في تونس"، "التفسير ورجاله"، "ومضات فكر"، توفي سنة (1390هـ/1970م) قبل ثلاث سنوات من وفاة والده الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور¹.

4. محمد البشير بن الشيخ أحمد بن الشيخ محمد بن أحمد النيفر: ولد سنة (1306هـ)، كانت له عناية بالاطلاع على المخطوطات وخبرة جيدة بها، من مؤلفاته: تراجم المفتين والقضاة، توفي (1394هـ)².

5. محمد الصادق بن محمد الشطي: فقيه فرضي، ولد سنة (1312هـ) في مدينة "مساكن" بتونس، وتعلم في المعهد الزيتوني، وقضى نحو ثلث قرن مدرّسا في الكلية الزيتونية، له تأليف، منها: "الفرائض" و"الغرة على الدرّة" في الحساب والفرائض، و"فن التربية والتعليم"، وهي مطبوعة، توفي بتونس سنة (1364هـ)³.

6. محمد بن الخوجة: أخذ العلم عن والده وعن جماعة من العلماء، تولى مهمة التدريس والخطابة، كما تولى منصب مفتي الديار التونسية، ومنصب عمادة كلية الزيتونة، كما شغل منصب الأمين العام لمجمع الفقه الإسلامي بجدّة، وله كتاب شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، وقد كانت تربطه بالطاهر ابن عاشور صلة وثيقة، توفي سنة 1325هـ⁴.

7. زين العابدين بن حسين: ولد بتونس سنة (1317هـ)، من مؤلفاته: "المعجم في النحو والصرف، والمعجم في القرآن"، توفي سنة (1377هـ)⁵.
ومن تلاميذه أيضا: محمد الصادق ابن الحاج محمود، المعروف بـ(بسييس)⁶، وعلي بن محمد البودليمي الجزائري⁷، وابن شعبان أبو الحسن بن شعبان⁸، وغيرهم كثير.

¹ الأعلام، الزركلي، (326-325/6)، بلقاسم الغالي، (ص66)، ومحمد الطاهر ابن عاشور -علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه-، إياد الطباع، (ص27).

² تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، (67/05).

³ تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، (196/03)، الأعلام، الزركلي، (162/6).

⁴ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن مخلوف، (ص440).

⁵ تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، (136/02).

⁶ المرجع نفسه، (103-98/1).

⁷ تاريخ الجزائر الثقافي، أبو القاسم سعد الله، (26-23/7).

⁸ تنظر ترجمته في: تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، (199-198/3).

الفرع الثاني: مؤلفاته

خلف الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور عددًا كبيرًا من المؤلفات في مختلف نواحي العلم والمعرفة؛ في الحديث، والتفسير، واللغة، والنحو، والبلاغة، والأدب، والدراسات الإسلامية عمومًا، وهذه المؤلفات تدلُّ على علوِّ كعب الشيخ ورسوخه في العلم.

غير أنَّ هذه الآثار لم تلقَ عناية كافية سواءً من حيث الطباعة والنشر والتوزيع، أو من حيث الدراسة والتحقيق، فضلًا عن التقدُّم والتدقيق، وفي هذا يقول محمد الطاهر الميساوي: "بل إنَّ آثاره العلمية لم يُتاح لها من الانتشار والتداول ما يجعلها في متناول الدارسين والباحثين، فضلًا عن سواهم من طلاب المعرفة والمثقفين. فكثيرٌ ممَّا طُبِعَ منها قد تجاوز عليه العهد ونفذ من المكتبات، ولم يجد من أهل العزم من المحققين والناسخين من يتولَّى نفضَ الغبار عنه، وإخراجه للناس إخراجًا جديدًا. أمَّا ما لم يُطبع -وهو غزير- فلا يزال طيَّ النسيان يقبع مخطوطًا على رُفوف المكتبة العاشورية بالمرسى في تونس، ويتراكم عليه غبارُ السنين، وتتهدده آفاتها بالإتلاف، وكأنما تواطأت صروفُ الزمان، وإهمال الإنسان أو تديبره على تغييب معلِّمٍ مهم من معالم الحياة الفكرية والعلمية للمسلمين في القرن العشرين!"¹.

هذا وقد فاق عدد مؤلفات الشيخ ابن عاشور الأربعين كتابًا ما بين مطبوع ومخطوط وتحقيق، وهي غاية في الدقَّة العلميَّة، وتدلُّ على تبخُّر الشيخ في شتى العلوم الشرعية والأدبية، وفيما يلي قائمة لكتبه²:

أ. مؤلفاته في العلوم الشرعية:

أولاً: المطبوع منها:

1. أصول التقدُّم في الإسلام: طبعته الشركة التونسية للتوزيع.
2. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، طبعته الشركة التونسية للتوزيع، والدار العربية للكتاب، سنة (1979هـ).

¹ مقدمة تحقيق كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، محمد الطاهر الميساوي، (ص18).

² نعتد في هذا على: تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ، (307/03-309)، ومعجم المؤلفين المعاصرين في آثارهم المخطوطة المخطوطة والمفقودة وما طبع منها أو حقق بعد وفاتهم، محمد خير رمضان يوسف، (ص628-629)، ومحمد الطاهر ابن عاشور - علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه-، إياد الطباع، (ص131).

3. أليس الصُّبح بقريب: طبع في تونس عن الشركة التونسية للتوزيع سنة (1967هـ)، ثم أصدرته ثانيا عام (1988م).
4. التحرير والتنوير: صدر عن الدار التونسية للنشر عام 1984م.
5. حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح على شرح تنقيح الفصول في الأصول للقرافي: نشرته في أربعة أجزاء مطبعة النهضة بتونس سنة 1341هـ. وواعد الدكتور محمد الطاهر الميساوي بإعداده للنشر في القريب العاجل¹.
6. قصة المولد: طبعته الدار التونسية للنشر، سنة 1972م.
7. كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ: الشركة التونسية للتوزيع، 1975م.
8. مقاصد الشريعة الإسلامية: صدر أول مرة عام (1366هـ/1946م) بثونس عن مكتبة الاستقامة، وعمر الشيخ آنذاك حوالي سبع وستين سنة²، وتوالت طبعاته، وأحسنها التي حققتها الدكتور: محمد الحبيب بن الخوجعة، وكذا التي حققتها الدكتور: محمد الطاهر الميساوي.
9. النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح: طبعته الدار العربية للكتاب، ليبيا-تونس، 1979م.
10. نقد علمي لكتاب الإسلام وأصول الحكم، لعلي عبد الرزاق³، المطبعة السلفية، القاهرة، 1344هـ.
11. الوقف وآثاره في الإسلام:
ثانيا: المخطوط منها:
 1. آراء اجتهادية.
 2. أمالي على مختصر خليل.
 3. تعليقات على "المطوّل" و"السيالكوتي"⁴ في العقائد.

¹ ينظر: مقدمة تحقيقه لمقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، (ص16).

² ينظر: المرجع نفسه، (ص07).

³ علي عبد الرزاق شيخ أزهرى ومفكر مصري، ولد سنة (1888م) وتوفي سنة (1966م)، في سنة (1925م) صدر كتابه "الإسلام وأصول الحكم" وفيه فصل بين السُّلطة والسياسة والدين، وقد تلقى فيه نقدا لاذعا من طرف هيئة العلماء، وتسبب في طرده من مشيخة الأزهر. ينظر: موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين، خليل أحمد خليل، (ص95).

⁴ عبد الحكيم بن شمس الدين الهندي السيكوتي البنجاي: من أهل سيالكوت التابعة للاهور، بالهند، له تأليف، منها: عقائد السيكوتي، وحاشية على المطول، توفي عام (1067هـ)، ينظر: كشف الظنون (2/1145)، والأعلام للزركلي، (3/283).

4. تعليقات وتحقيق على حديث أمّ زرع.

5. الفتاوى

6. قضايا وأحكام شرعية.

7. مسائل فقهية وعلمية تكثر الحاجة إليها، ويُعوّل في الأحكام عليها.

ب. مؤلفاته في علوم العربية:

أولاً: المطبوع منها

1. أصول الإنشاء والخطابة: طبع بمطبعة النهضة، تونس، سنة 1339هـ.

2. تحقيق كتاب قلائد العقيان وشرح ابن زاكور له: طبعته الدار التونسية للنشر سنة 1989م

3. ديوان النابغة الذبياني شرح و تحقيق: طبعته الدار التونسية للتوزيع سنة 1976م.

4. ديوان بشار بن برد جمع وتحقيق وشرح: طبعته الدار التونسية للتوزيع والنشر، سنة 1976م.

5. سرقات المتنبي شرح وتحقيق، طبعته الدار التونسية للنشر والتوزيع سنة 1970.

6. شرح المقدمة الأدبية لشرح المرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام، طبعته الدار العربية

للكتاب، ليبيا 1978م، ثم دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، 1429هـ.

7. قصيدة الأعشى في مدح المحلق شرح وتحقيق: طبعته مطبعة العرب، تونس، 1929م.

8. موجز البلاغة: المكتبة العلمية، تونس، 1939م.

9. الواضح في مشكلات شعر المتنبي لأبي القاسم الأصبهاني تحقيق، طبعته الدار التونسية

للنشر و التوزيع ، سنة 1968.

ثانياً: المخطوط منها:

1. تحقيق وتعليق على كتاب خلف بن الأحمر المعروف بمقدمة في النحو.

2. الأمالي على دلائل الإعجاز

3. تحقيق كتاب الاقتضاب في شرح أدب الكتاب لعبد الله البطليوسي .

4. جمع وشرح "ديوان سحيم".

5. شرح معلقة امرئ القيس.

6. تحقيق لشرح القرشي على ديوان المتنبي.
7. شرح ديوان الحماسة: المسمى "فوائد الأمالي التونسية على فرائد اللآلي الحماسية"¹.
8. مراجعات تتعلق بكتابي "معجزة محمد" و "اللامع" للعزيزي.
9. غرائب الاستعمال.
10. تراجم لبعض الأعلام.
11. كتاب تاريخ العرب.

هذا وقد شارك الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور بالكتابة في مجلات وصحف ودوريات مختلفة، نذكر منها:

- السعادة العظمى.
 - المجلة الزيتونية.
 - هدى الإسلام.
 - نور الإسلام.
 - مصباح الشرق.
 - مجلة المنار.
 - مجلة الهداية الإسلامية.
 - مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة.
 - مجلة المجمع العلمي بدمشق.
- وغيرها كثير².

وقد جمعت المقالات التي نشرت لابن عاشور في الصحف والمجلات في ثلاثة كتب:
الأول: **تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنة**، جمعها بعد ابنه: عبد الملك ابن عاشور، طبعته الشركة التونسية للتوزيع والنشر سنة 1985 م.

¹ ذكره ابن عاشور بهذا الاسم في كتابه: تحقيقات وأنظار، (ص20).

² ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، محمد الحبيب بن الخوجة، (ص168)، والإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: حياته وآثاره، بلقاسم الغالي، (ص70-71).

الثاني: فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، جمعها الدكتور محمد بوزغيبية من مختلف الصحف والمجلات التي كانت تنشرها.

الثالث: جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: هي عبارة عن مقالات وبحوث وتحقيقات الشيخ ابن عاشور المتفرقة، جمعها الدكتور محمد الطاهر الميساوي وهذبها في سفر عظيم من أربع مجلدات، ضمّن فيها الكتابين السابقين، مع إضافات كثيرة.

المطلب الرابع: أخلاقه، وثناء العلماء عليه، ووفاته

الفرع الأول: أخلاقه، وثناء العلماء عليه

كان الشيخ ابن عاشور (رحمته الله) مثلاً للأمانة والصدق وحسن الخلق، وشهد له شيوخه وطلابه وكل من عرفه من قريب أو بعيد بقوة شخصيته، وكرم أخلاقه، ولين جانبه، وعلو همته، وحبّه للعلم وخدمته لأهله من أساتذة وطلبة.

ويوم سُلمت لابن عاشور الجائزة الرئاسية لم ينس فضل الله عليه وما حباه به وغرس في قلبه محبة العلم والسعي في تحصيله، فيقول: "وإي أحمد الله على أن أودع في محبة العلم، والتوق إلى تحصيله وتحريه، والأنس بدراسته ومطالعتة، سجية فطرت عليها، فخالطت شغاف قلبي، ومألت مُهجتي ولبي... ولا آنس برفقة ولا حديث أنسي بمسامرة الأساتيد والإخوان في دقائق العلم ورفائق الأدب، ولا حُبب إلي شيء ما حُببت إلي الخلوة إلى الكتاب والقرطاس متنكباً كل ما يجري من مشاغل تكاليف الحياة الخاصة، ولا أعباء الأمانات العامة التي حُمّلتها فاحتملتها في القضاء وإدارة التعليم حالت بيني وبين أنسي في دروس تضيء منها بروق البحث الذكي، والفهم الصائب بيني وبين أبنائي الذين ما كانوا إلا قرة عين وعدة فخر، ومنهم اليوم علماء بارزون، أو في مطالعة تحارير أخلص فيها نجياً إلى الماضي من العلماء والأدباء الذين حَلَفُوا لنا آثارهم الجليلة ميادين فسيحة ركضنا فيها الأفهام والأقلام مرامي بعيدة سدّنا إليها صائب المهام"¹.

وقال عنه تلميذه الدكتور محمد الحبيب بن الخوجة: "هو نمطٌ فريد من الأشياخ لم نعرف مثله بين معاصريه أو طلابه أو من كان في درجتهم من أهل العلم؛ إذ كان انكبا به على الدرس متميزاً، واشتغاله بالمطالعة غير منقطع، مع عناية دائمة مستمرة بالتدوين والكتابة، وتقديم ما يحتاج إليه الناس من معارف وعلوم، وأذواق وآداب، وملاحظات وتأملات، فلا بدع إذا طردت جهوده، واستمر عطاؤه في مختلف مجالات الدرس والثقافة... وقد وهبه الله متانة علم، وسعة ثقافة، وعمق نظر، وقدرة لا تفتقر على التدوين والنشر، وملكات نقدية يتضح أثرها في طريقة الجمع بين الأصول والتعريفات، وما يلحق بها من ابتداعات وتصرفات. وهكذا صدرت مقالاته وتحقيقاته، وبحوثه وتآليفه متدفقة متوالية من غير انقطاع أو ضعف، فُنشِر ما نُشِر، وبقي الكثير منها محفوظاً بخزانة آل عاشور ينتظر من يتولى نشره وطبعه

¹ من كلمته التي ألقاها أمام الرئيس بورقيبة يوم إسناده أول جائزة رئاسية إليه، نقل عن: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، محمد الحبيب بن الخوجة، (ص172).

وتحقيقه¹.

وقال عنه علامة الجزائر الشيخ محمد البشير الإبراهيمي: "الأستاذ الأكبر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور علم من الأعلام الذين يعدّهم التاريخ الحاضر من ذخائره، فهو إمام متبحر في العلوم الإسلامية، مستقل في الاستلال لها، واسع الثراء من كنوزها، فسيح الذرع بتحملها، نافذ البصيرة في معقولها، وافر الاطلاع على المنقول منها، أقرأ وأفاد، وتخرّجت عليه طبقات ممتازة في التّحقيق العلمي، وتفرد بالتوسع والتّجديد لفروع من العلم ضيقها المنهاج الرّيتوني، وأبلاها الرّكود الدّهني، وأنزلتها الاعتبار التّقليدية دون منزلتها بمراحل، فأفاض عليها هذا الإمام من روحه وأسلوبه حياة وجدة، وأشاع فيها مائة ورونقاً، حتّى استرجعت بعض قيمتها في النفوس، ومنزلتها في الاعتبار ... هذه لمحات دالّة - في الجملة - على منزلته العلميّة، وخلاصتها أنّه إمام في العلميّات لا ينازع في إمامته أحد"².

ويقول عنه الشيخ محمد الغزالي: "رجل القرآن الكريم وإمام الثقافة الإسلامية المعاصرة ... الرجل بدأ يتكلّم عن اللغة، ويتكلّم بها أدبياً ... أقرأ كلماته في التحرير والتنوير فأستغرب لأنه وطأ كلمات مستغربة وجعلها مألوفة، وحرّر الجملة العربية من بعض الحبات الذي أصابها أيام انحدار الأدب في عصوره الأخيرة، ولكن الرجل لم يلقَ حظّه ... ابن عاشور لا يمثّل صورة من اللّحم والدّم، إنّما يمثّل تراثاً أدبياً علمياً عقائدياً أخلاقياً"³.

¹ شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، محمد الحبيب بن الخوجة، (ص84-85).

² آثار البشير الإبراهيمي، (3/549).

³ ملتقى ابن عاشور، في مجلة الوعي الإسلامي، العدد18، أبريل 1986هـ، السنة11، ص44، نقلا عن: نظرية المقاصد عند ابن عاشور، إسماعيل الحسني، (ص98).

الفرع الثاني: وفاته

بعض من ترجم للشيخ ابن عاشور (رحمته الله) يذكر أنه توفي سنة 1393هـ¹، غير أن أقربهم صلة به وهو الشيخ محمد الحبيب بن الخوجة يذكر أنه توفي بالمرسى يوم الأحد 13 رجب 1394هـ، 12 أغسطس 1973م، ووري التراب في مقبرة الزلاج في مدينة تونس².

وقد ذكر الشيخ محمد الحبيب بن الخوجة أن عمر الشيخ ابن عاشور (94 سنة)، ولعل ذلك يصدق عليه بالتاريخ الميلادي، حيث ولد في سبتمبر عام (1879م)، وتوفي عام (1973م). أما بالتاريخ الهجري فيكون عمره (98 سنة)؛ حيث ولد في جمادى الأولى عام (1296هـ)، وتوفي عام (1394هـ).

عاش (رحمته الله) هذه الفسحة من العمر ممتعا بصحته وعافيته، ناذرا حياته لخدمة العلم وقضايا الأمة، فيذكر الدكتور إبراهيم الوافي فيما يحكيه له نجل الشيخ ابن عاشور الأستاذ عبد المالك "أن والده الشيخ محمد الطاهر لم تعرف صحته قط انحرافا يوقف عمله طيلة عمره، حتى كان يوم الأحد الذي توفي فيه، فشرع بوعكة بعد صلاة العصر، فلم تغرب شمس ذلك اليوم حتى سلم روحه الطاهرة لبارئها"³.

والغريب في الأمر أنه لم يترك العمل والاشتغال بالعلم وتحقيقه، حتى في ذلك اليوم الذي توفي فيه، فقد قضى معظم ذلك اليوم يملي على كاتبه الخاص من تحقيقه لشرح اللامع العزبي للمعري على ديوان المتنبي، وبقيت الأوراق التي توقف عمله فيها عالقة في آلة الرقانة، شاهدة شهادة كاملة على جهاد الرجل بقلمه وعلمه في خدمة أمته⁴.

فرحم الله الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور رحمة واسعة ورفعته في عليين مع الملائكة والنبين والصدّيقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا.

¹ ينظر على سبيل المثال: الإمام محمد الطاهر ابن عاشور حياته وآثاره، بلقاسم الغالي، (ص73)، العلامة المجدد والداعية المصلح الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وأثره في الحفاظ على التراث العربي الإسلامي، أحمد عيساوي، مجلة آفاق الثقافة والتراث، السنة الحادية عشر، العدد (43)، (شعبان 1424هـ - أكتوبر 2003م)، (ص106).

² ينظر: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، محمد الحبيب ابن الخوجة، (ص169).

³ التأويل عند الشيخ الطاهر ابن عاشور مفهومه ودلالته وأنواعه، إبراهيم الوافي، بحث ضمن أعمال الندوة العلمية الدولية: "التأويل: سؤال المرجعية ومقتضيات السياق"، (ص191).

⁴ المرجع نفسه.

المبحث الثاني: عناية الشيخ ابن عاشور بالسنة النبوية

إذا كان الشيخ ابن عاشور قد بلغت شهرته الآفاق بما دجّته يمينه في سفره العظيم "التحرير والتنوير"، وبما جادت به قريحته من مباحث تجديدية في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية"، حتى صار اسمه مرتبطاً بعلمي التفسير ومقاصد الشريعة الإسلامية؛ فإنّ الحديث الشريف -رواية ودراية- يمثل جانباً آخر من فكر ابن عاشور أولاه اهتماماً لا يقل عن اهتمامه بهذين العُلمين، غير أنّ الدارسين لفكره لم يسألوا الضوء على جهوده الحديثية بما يكشف عن حقيقة منهجه في التعامل مع السنة النبوية.

وفيما يلي عرض لعناية ابن عاشور (رحمته الله) بعلم الحديث، وأهمّ جهوده في خدمة السنة النبوية سواء من جهة تقييم هذا العلم من جهة أسباب تأخره واقتراحاته سبل إصلاحه، ووصف مجالسه الحديثية، ثمّ جهوده في شرح السنة النبوية وبيان معانيها وتقريبها للأمة، وكذا بيانه للأحاديث الضعيفة والموضوعة وتحذيره منها.

المطلب الأول: أسباب تأخر علم الحديث، وسبل إصلاحه عند ابن عاشور

فتح ابن عاشور (رحمته الله) عينيه مبكراً على العلم بجميع فنونه، وهيمت له أسباب التحصيل: من حسن توجيه الأسرة، وتوفر الكتب، ومشايخ أكفاء في جميع التخصصات، إلى جانب القدرات التي حباه الله بها من ذكاء وقوة في الذاكرة، كل هذه العوامل ساعدت في تشكيل عقلية ابن عاشور التقديرية، فألف (رحمته الله) كتابه "أليس الصبح بقريب" الذي عرض فيه مشروعه في إصلاح التعليم الزيتوني ومناهجه، وكان لعلم الحديث حظٌّ من هذه الرؤية الإصلاحية بعد أن أشار إلى أسباب تراجمه ودخول الفساد عليه.

الفرع الأول: أسباب تأخر علم الحديث عند ابن عاشور

يرى ابن عاشور (رحمته الله) أنّ علم الحديث هو أتقن العلوم الإسلامية إحصاءً وأعلىها منهجيةً، وكتبه أسلم الكتب من الاختلال، فكانت بذلك أسباب الفساد في علم الحديث قليلة لشدة يقظة أهله، ومع ذلك فقد نبّه ابن عاشور إلى سببين من أسباب تدهوره هما:

السبب الأول: اغترار الناس بحسن أحوال الرواة من غير نقد فوقعوا في مصيبة الدهول إن سلموا من مصيبة التدليس والغرور، وقد تفتنّ الوضّاعون لوجوب تزيين الحال بمظاهر الزُهد والتقى ودجّلوا بذلك لوضع الحديث، وبعضهم سلك طريقة أخرى للوضع وهي أن يعتمد على الأحاديث الصحيحة فيزيد فيها.

ولما رأى الوضّاعون صرامة أهل التّقَد معهم لجأوا إلى التّساهل في فضائل الأعمال، ومنشأ ذلك شيوع التّصوّف ظناً منهم أنّ الكذب في التّريغيب مصلحة، حتّى إنّ أحدهم ليم على صنيعه ودُكّر بحديث: «من كذب عليّ متعمّداً فليتبوّأ مقعده من النّار»¹، فقال: «إنّما كذبت له لا عليه»².

السّبب الثّاني: قصور الهمم عن مزاولة علم الحديث مزاولة نقدٍ وضبطٍ؛ حيث اقتنعوا من صفة المحدّث بسرد الحديث أو حفظ كثيرٍ منه، ربما كان مخلوطاً صحيحه بضعيفه، ثم اقتنعهم من الرّواية بما يسمونه الإجازة وهي أن يأخذ الشيخ القلم فيكتب لتلميذه أنّه أجازته أن يروي عنه كتب العلوم، وفي كثير من تلك الكتب ما لا يعرفه الشّيخ ولم يطالعه، ثم يتصدون من بعد للرّواية في رمضان -مثلاً- فيقولون: "وبالسند المتّصل...". إلخ يظنون أنّ تلك الورقة هي السّند، وإنّما تفيد تلك الورقة وجود صحيح البخاري -مثلاً- أو غيره، إذا كان الذين تلقوها عدولاً³.

ويرى ابن عاشور أنّ هذين السّببين أثراً تأثيراً قوياً مع يقظة العلماء؛ لأنّ لأهواء العائمة ميلا مع ما يوافقها ممّا ينسب إلى الدّين ولذلك أثر هذان السّببان في الفقه، والعقائد، وآداب الدّين⁴.

الفرع الثّاني: سبل إصلاح علم الحديث عند ابن عاشور

للإتيان على ما بقي حافاً بعلم الحديث من الخلل اقترح ابن عاشور ما يلي:

1. سدُّ باب التّسامح في إيداع الأحاديث الضّعيفة في كتب الحديث، ولو كانت في فضائل الأعمال، ويرى ابن عاشور أنّ ترك ذلك أعظم فائدة للدّين من ذكره، وأنّ في الأحاديث الحسان بلاغ لطالبي الفضائل.

2. طرح الاشتغال بضبط أحوال الرّواة بعدما تحصّ الحفّاظ صحيح الحديث من عليه؛ فإنّ الاشتغال بذلك أصبح قليل الجدوى، فدعا ابن عاشور إلى الاقتصار على ذكر الصّحاحي الرّواي للحديث، وعلى ذكر رتبة ذلك الحديث في نظر أهل التّقَد، كما فعل جلال الدّين السيوطي في "الجامع

¹ أخرجه البخاري، كتاب العلم، باب إثم من كذب على النّبيّ (ﷺ)، رقم الحديث (108)، (52/1)، ومسلم، في مقدّمة صحيحه، باب في التّحذير من الكذب على رسول الله (ﷺ)، رقم الحديث (4)، (7/1)، واللفظ لمسلم.

² ينظر: أليس الصّبيح بقريب، ابن عاشور، (ص 173).

³ ينظر: المرجع نفسه، (ص 173).

⁴ المرجع نفسه، (ص 173).

الكبير" في القسم الأول منه، وأن يُذيل الحديث بمنازع علماء الفقه في الاستنباط منه وهي طريقة مالك في "الموطأ"¹.

المطلب الثاني: مجالسه الحديثية، وأسانيده

عقد الإمام ابن عاشور المجالس الحديثية لقراءة كتب السنة، والتي نال فيها الأسانيد المشهورة، وفيما يلي توضيح ذلك بشيء من التفصيل:

الفرع الأول: مجالسه الحديثية

كان الشيخ ابن عاشور ممن تهَيَّأت له أسباب البحث في هذا علم الحديث؛ فقد نشأ في وسط علمي شديد العناية والاحتراف بالحديث النبوي الشريف، وهذا ما يؤكده المؤرخ التونسي محمد بن الخوجة عندما يصف ما درج عليه أهل تونس من عقد مجالس لمدارسة كتب السنة والاحتفال بختمها فيقول: "وقد وجّه العلماء كامل عنايتهم لتلاوة أحاديث البخاري فهماً وتفهمياً قاصدين بذلك تدعيم أصول الدين وتوثيق عرى حبله المتين حتى ينتفع الخاصّة بفهم أسراره ويتمنّ العامة ببركة أنواره، على هذه القاعدة درج أئمة السلف واقتدى بهم علماء الخلف فكانوا السّابقين اللاحقين للكرع من مناهل رياضه، وللارتواء من سلسبيل حياضه، ولم تزل بفضل الله قائمة بهذه الدّيار"².

وعلى هذه السنة الحسنة سار الشيخ ابن عاشور طيلة حياته سواء أكان ذلك في أيام الطلب أم في أيام العطاء، فقد شمر عن ساق الجد والاجتهاد في سبيل تحصيل الحديث وعلومه، فلم تعقه العوائق عن التّحصيل بل ساعدته الأيام على العلم، وانفسحت أمامه سبله، وأمدّته خزانة جده العالم، وخزانة جده الوزير بأسباب البحث والتّوسع وأمدّه نشبهما بوسائل الانقطاع للعلم والتّفريح له³ فأمضى زهرة شبابه في مطالعته ومدارسته وروايته، وأفنى عمره في حلّ مشكلاته وتوضيح معضلاته، سالكاً في ذلك سبيل التّمحيص والتّدقيق، إلى أن تعلق به بنسبٍ وثيق، وبلغ فيه رتبة الاجتهاد والتّحقيق.

فوجد ابن عاشور (رحمه الله) يقول عن نفسه: "قرأت صحيح الإمام البخاري رحمه الله ورضي عنه، على شيخنا وشيخ مشايخنا العلامة النّحري سيدي سالم بوحاجب المفتي المالكي... بشرح شهاب الدين

¹ ينظر: أليس الصّبح بقريب، ابن عاشور، (ص173-174).

² تاريخ معالم التوحيد في القديم والجديد، محمد بن الخوجة، (ص338).

³ آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، (1/223).

القسطلاني (رحمته الله) قراءة تحقيق بجامع الزيتونة، وقرأت عليه الموطأ (أجزاء) بشرح الشيخ الزرقاني قراءة تحقيق¹.

هكذا كان حاله في طلب علم الحديث ومدارسته مع أشياخه، واستمر الأمر كذلك عنده حتى صار سنة لا يتخلف عنها، "ففي كل رجب من كل سنة يبدأ في تكرر القرآن الكريم استعدادا لصلاة التراويح بالتطويل، والتي كان يقوم بها بيته بالمرسى بعد ساعة وخمس وأربعين دقيقة من المغرب، ثم بعد ساعة يشرع في تلاوة الحديث بمعية ابنه محمد الفاضل²."

ويصف لنا نجله وتلميذه الشيخ العلامة محمد الفاضل ابن عاشور مجالسه الحديثية فيقول: "ختمت على يديه بمقام سيدنا أبي زعة البلوي (رحمته الله)³ صاحب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ومبايعه بيعة الرضوان، قراءة كتاب الشمائل النبوية للإمام أبي عيسى الترمذي في اليوم الثامن من شهر ربيع الأول 1349هـ، وقد كنت ملتزما منذ أكثر من خمسة وعشرين عاما في شهر رمضان المعظم من كل سنة أن أقرأ بين يديه كل ليلة بعد صلاة التراويح مقدارا من الحديث الشريف قراءة ضبط وتحقيق بمحلنا بالمرسى، فقرأت عليه في تلك المجالس صحيح الإمام مسلم من أوله إلى آخره، وهو ينظر في صفحاته ويشكلها ويثبت الروايات بالقلم الأحمر، وختمت عليه في تلك المجالس أيضا موطأ الإمام مالك بن أنس مرتين، ثم أضفت الآن ثلاثة قرأتها بين يديه زاده الله سناء، بالروضة الشريفة من مسجد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بالمدينة المنورة في شهر ذي الحجة 1363هـ. وقرأت عليه صحيح البخاري من أوله حتى أتينا الآن على أربعة أخماسه. وقرأت عليه جامع الترمذي، قراءة في غاية الضبط والدقة يتناول أثناءها -أدام الله عزه- تصحيح النسخة المطبوعة بمصر مع شرح ابن العربي، ونقابها بأربع نسخ من خزائن جامع الزيتونة الأعظم، ونراجع لتحقيقها ما شاء الله من دواوين السنة، وكتب الرجال واللغة مثل الإصابة، وتهذيب التهذيب، والكاشف للذهبي، ونهاية ابن الأثير، ولسان العرب، وقاموس الفيروز آبادي وشرحه⁴."

وفي وصف آخر لتلميذه الدكتور محمد الحبيب بن الخوجة: "عرفته من قرب من ثلاثة عقود خلت، وكنت كثير التردد عليه والاستماع له والتتبع لنشاطه والإفادة من خلقه الرضي وعلمه الواسع، وكان من

¹ شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، محمد الحبيب بن الخوجة، (159/01).

² تفسير التحرير والتنوير للعلامة محمد الطاهر ابن عاشور -دراسة منهجية ونقدية-، جمال محمود أبو حسان، (36/01).

³ جعفر أبو زعة البلوي صحابي بايع تحت الشجرة ثم سكن مصر، وسار إلى إفريقية في غزوة معاوية بن حديج فتوفي بها، فأمرهم أن يسووا عليه قبره، فدفنوه بالموضع المعروف بالبلوية اليوم بالقيروان، ينظر: الإصابة في تمييز الصحابة، (550/1)، وأسد الغابة، ابن الأثير، (131/6).

⁴ شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، محمد الحبيب بن الخوجة، (ص326-327).

أتمتع ما شهدت له من المجالس حصص رواية الحديث الشريف في بيته التي كان يعقدها (رحمته الله) بعد صلاة التراويح من ليالي رمضان من كل سنة، والتي يجلس إليه فيها ابنه العلامة النظار المنقطع النظر مقام والدي الشيخ سيدي محمد الفاضل ابن عاشور (رحمته الله) فكان هذا يتلو ما شاء الله من الكتب الحديثية كتابا بعد كتاب، وديوانا بعد ديوان، وكان أستاذنا الإمام يتولى بقلمه الأحمر تصحيح النسخ ومقابلتها بالأصول مع المراجعة للمصادر اللغوية والشعرية وكتب التراجم ونحوها¹.

وبعد هذا العكوف الطويل على كتب الحديث النبوي دراسةً وتدريساً، قطف الشيخ ابن عاشور الثمار اليانعة؛ فنال الإجازات الحديثية واستقل بأسانيد نادرة، وحقق المسائل وحل المشكلات والمعضلات، وبيّن الضعيف والمنكر وحذّر منه، ومارس التقد على الأسانيد والمتون.

الفرع الثاني: أسانيد

أثمرت ملازمة الشيخ ابن عاشور لمشايخه الأعلام وصحبته لهم في الزيتونة العامرة، أن توجّه بسلاسل من الإسناد عليّة، وطرق من الرواية زكية، وعلى الرغم من كثرة شيوخه (رحمته الله) إلا أن الذين منحوه فضيلة الإسناد لم يكونوا سوى أربعة شيوخ، لكنه نال عن طريقهم إجازات نادرة وأسانيد عزيزة كانت محلّ فخر واعتزاز له ولكل من أجاز بها، وقد ذكر شيوخه المميزين في إجازة له لأحد تلاميذه المغاربة، يقول فيها: "ولي أربعة أسانيد:

أولها: ما أجاز لي العلامة المفتي أثر الشريعة في فعله وقوله جدي والد أمي، وأبي في تربية نفسي وتقويم فهمي: الوزير الأكبر بتونس الشيخ محمد العزيز بوعثور المولود في رجب 1340هـ والمتوفى في المحرم سنة 1325هـ، ثابت الحفظ، محكم الفهم، وكانت إجازته في جمادى الأولى سنة 1321هـ، وثانيها: ما أجاز لي العلامة الضليع شيخ الإسلام محمود بن الخوجة، كبير أهل الشورى للمذهب الحنفي بتونس المولود سنة 1250هـ، والمتوفى سنة 1329هـ، وكانت إجازته لي في جمادى الأولى سنة 1326هـ، وثالثها: ما أجاز لي العلامة التحرير شيخ الإسلام، الشيخ سالم بوحاجب كبير أهل الشورى للمذهب المالكي في بتونس المولود سنة 1244هـ والمتوفى سنة 1342هـ، وكانت إجازته في رمضان 1323هـ، ورابعها: ما أجاز لي الأستاذ العلامة المفتي المالكي بتونس الشيخ عمر بن أحمد المعروف

¹ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: حياته وآثاره، بلقاسم الغالي، (ص71-72) فيما نقله عن محمد الحبيب بن الخوجة: مجلة جوهر الإسلام، العدد (3،4)، السنة العاشرة، (1978م)، (ص04).

بابن الشيخ، المتوفى سنة 1329هـ وقد ناهز التسعين، وكانت إجازته لي في ربيع الأول سنة 1325هـ¹.

وهؤلاء هم شيوخه المميزون مع أسانيدهم:

1. جده لأمه الوزير محمد العزيز بوعتور: الذي أجازته بكل مروياته سنة 1321هـ/1904م بسنده الجامع بين صحيحي البخاري ومسلم، كليهما عن طريق واحد هو طريق الفربري، وهو ما حدث به الشيخ محمد العزيز بوعتور عن الشيخ محمد صالح الرضوي عن عمر بن عبد الكريم عن محمد بن سنة عن أحمد بن موسى بن عجين عن قطب الدين محمد النهراوي، عن محمد بن عبد الله الطاوسي عن الشيخ المعمر بابا يوسف الهروي، عن محمد بن شاذ بحت الفرغاني عن يحيى الختلائي، عن الإمام محمد بن يوسف الفربري، عن أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري وعن أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري².

وللشيخ محمد الطاهر ابن عاشور سند آخر غير هذا السند روى به أحاديث الجامع الصحيح للإمام البخاري يعرف بسند المحدثين، وهو إسناد عزيز رواه عن جده الشيخ محمد العزيز بوعتور عن شيخ الإسلام محمد ابن الخوجة عن الشيخ محمد بن التهامي الرباطي، عن محمد بن عبد السلام الناصري، عن محمد بن الحسن التطاوي، عن محمد بن عبد العزيز الحنفي، عن محمد بن علاء الدين البابلي، عن الشيخ محمد حجازي، عن الشيخ محمد الخيطي، عن محمد بن محمد الزنجي، عن محمد الحضري، عن محمد المراغي، عن فخر الأئمة محمد القلقشندي، عن محمد بن فليح، عن محمد بن مسلم الحنبلي، عن محمد بن أحمد بن عبد الرحيم المقدسي، عن محمد بن عبد الواحد، عن محمد بن أبي القاسم القطان، عن محمد بن محمد الحفيد، عن محمد بن طاهر المقدسي، عن محمد بن عبد الواحد البزار، عن محمد بن أحمد بن حمدان، عن محمد مكّي، عن محمد بن يوسف الفربري، عن الإمام محمد بن إسماعيل البخاري. وقد أجاز الشيخ بسنده هذا مئات من علماء تونس والجزائر والمغرب³.

2. شيخ الإسلام بتونس محمود ابن الخوجة: الذي يروي عن إبراهيم الرياحي بأسانيد، ويروي ابن الخوجة الصحيح عن حسن الشريف عن والده عبد الكبير عن والده أحمد الشريف الأصغر عن

¹ محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في التفسير، إبراهيم الوائلي، (ص4-5). نقلا عن: نظرية المقاصد عند ابن عاشور، إسماعيل الحسيني، (ص81).

² شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، محمد الحبيب بن الخوجة، (ص161).

³ شيخ الجامع الأعظم، محمد الطاهر ابن عاشور -حياته وآثاره-، بلقاسم الغالي، (ص93).

عبدالرحمن الكفيف عن شيخه سعيد الشّريف عن أبي العباس أحمد الشّريف عن عبد الله الشبراوي عن سالم السنهوري عن الغيطي عن زكريا عن ابن حجر¹.

3. الشيخ سالم بوحاجب: أجازته بجميع محفوظاته وملحوظاته من معقول ومنقول في فروع وأصول، إجازة تامة مطلقة عامة، وأجازته بصحيح البخاري في الخامس والعشرين من رمضان (1323هـ)، وكتب في دفتر دروس الشيخ ابن عاشور أنه يرويه عن أبي العباس الشيخ سيدي أحمد بن الطالب بن سودة، عن مصطفى بن محمد المالكي عن علي بن عبد القادر الشهير بابن الأمير المتوفى سنة 1236هـ، عن علي الصعيدي المتوفى سنة (1185هـ)، عن محمد عقيلة المكي، عن حسن بن علي العجمي، عن أحمد بن محمد العجل اليميني، عن يحيى بن مكرم الطبري، عن برهان إبراهيم بن محمد بن صديق الدمشقي، عن عبد الرحيم بن عبد الأوّل الفرغاني - وكان عمره مائة وأربعين سنة -، وقرأ البخاري على أبي عبد الرحمان محمد بن شاذ بخت الفرغاني بسماعه على الشيخ أبي لقمان يحيى بن عمار بن مقبل شاهان الختلافي - وكان عمره مائة وثلاثاً وأربعين سنة - وقد سمع جميعه عن محمد بن يوسف بن مطر بن صالح الفريري، قال أخبرنا محمد بن إسماعيل البخاري (رحمته الله) وأفاض علينا من ينابيع علومه - أمين².

4. الشيخ عمر بن أحمد مفتي تونس المالكي المعروف بابن الشيخ: "أجازته سنة 1325هـ - 1908م، ويروي عن إبراهيم الرياحي بأسانيده، وعن ثالث البيرميين³"⁴.

¹ نعمة المنان في أسانيد شيخنا أبي عبد الرحمن (وهو ثبت الشيخ صبحي السامرائي)، محمد بن غازي بن داوود القرشي البغدادي، (ص04).

² شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، محمد الحبيب بن الخوجة، (ص160-161).

³ هو أبو عبد الله محمد (بيرم الثالث) بن محمد بن محمد بن حسين بيرم (1201 - 1259 هـ): فاضل، من الأسرة البيرمية بتونس، تصدر للتدريس وإفادة الطلبة، وتولى نقابة الاشراف بعد وفاة والده، وترأس المجلس الشرعي الحنفي، له (حاشية على المنار) و(شرح إيساغوجي). ينظر: الأعلام للزركلي، (72/7).

⁴ شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، محمد الحبيب بن الخوجة، (ص03).

المطلب الثالث: عناية ابن عاشور بشرح الأحاديث، وجهوده في التحذير من الأحاديث الضعيفة والموضوعة

للشيخ ابن عاشور جهودٌ كثيرةٌ في خدمة السنة النبوية، ولعلَّ أبرزها قيامه بوضع شرح على صحيح البخاري سمَّاه "النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح"، وآخر على الموطأ سمَّاه "كشف المغطى عن المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ"، إضافة إلى جهوده في بيان الأحاديث الموضوعة والمكذوبة والتحذير منها، وفيما يلي توضيح لهذين الجانبين من جهوده:

الفرع الأول: عناية ابن عاشور بشرح الأحاديث ومنهجه في ذلك

اهتم الشيخ ابن عاشور اهتماماً بالغاً بشرح السنة النبوية، وتوضيح معانيها وبيان مقاصدها، وحلَّ ما أشكل منها أو أغفل أو أهمل؛ حرصاً منه (ﷺ) على دقيق العلم أن لا يضيع، وكانت الروح التجديدية التي تسري في بحوثه وتحقيقاته تجعله يأنف من التقليد والتسليم لكل ما يذكره غيره.

فأخذ ابن عاشور على نفسه إدامة النظر بعين النقد والتَّمحيص والتَّدقيق، وكان لا ينثلج صدره لكثير ممَّا يذكره الشُّرَّاح السَّابِقون، فنجده يرميهم تارة بالخطأ والتخليط، كقوله عند شرح قول النبي (ﷺ): «خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ فَلَمَّا فَرَعَ مِنْهُ قَامَتِ الرَّحْمُ فَقَالَ مَه...»¹: "وقد فسَّر الشارحون (مه) أنه اسم فعل بمعنى كف، وهو تفسير غير مستقيم؛ إذ لا يلاقي الغرض"²، وقال في موضع آخر: "وأما ما قاله الشَّارحون فغير متَّجه"³، وتارة بالحيرة والشك، فنجده يقول: "وللشَّارحين في هذا الحديث تطويل وشكوك تفكَّكت بها أوصال هذا الكلام الشَّريف"⁴. وقال في موضع آخر: "ولشُّرَّاح الموطأ هنا حيرة وتطويل لا داعي إليهما ولا تعويل"⁵، وتارة أخرى بالتَّقصير في البيان، فمن ذلك قوله في حديث

¹ أخرجه البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلِمَ اللَّهِ﴾ [الفتح: ١٥]، رقم الحديث (7063)، (2725/6).

² النظر الفسيح، ابن عاشور، (ص 282).

³ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص 352).

⁴ المرجع نفسه، (ص 83).

⁵ المرجع نفسه، (ص 68).

النبي (ﷺ): «بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ أُتِيتُ بِقَدَحٍ لَبَنٍ، فَشَرِبْتُ...»¹: "وقد قصر شرح الصحيحين في إعطاء هذا الحديث حقه من البيان"².

وقال في حديث: «إِنَّ اللَّهَ زَوَى لِي الْأَرْضَ فَرَأَيْتُ مَشَارِقَهَا وَمَغَارِبَهَا...»³: "وهذا الحديث مع إشكاله لم يتناوله شرح الحديث عياض والنووي والأبي من شرح مسلم، وابن العربي في شرح الترمذي، والخطابي في شرح كتاب أبي داود بما يستحقه من البيان، بل تراهم أعرضوا عن بيان المراد منه"⁴.

وهذا ما جعل الشيخ ابن عاشور شديد الاعتزاز والاعتداد بفهمه للأحاديث، فمن ذلك قوله: "وهذا منزع في فهم الحديث هو من فتوحات الله علي، وبه يندفع كل إشكال حير العلماء في محمل هذا الحديث"⁵، وقوله: "ومن قال:، فقد خرج عن مهيع الكلام خروجاً ثقيلاً، وما ذكرته أسد وأقوم قيلاً"⁶، وقوله: "وهذا التوجيه لم يوجه به أحد من شرح الحديث مع أن بالحديث إشكالا لا يدفعه إلا ما قرّرت في معناه"⁷، وقوله: "ولم أر من فهم هذا المعنى من نكت مالك"⁸، وقوله: "هذا خلاصة ما لاح لاح لي في الجواب، وبه تندفع التوقفات التي عرضت لذوي الأبواب فأبقت الإشكال بعد طول البحث وراء حجاب"⁹، وقوله: "واختصر البخاري العبارة فتردد الشارحون في فهمها... ولا ينبغي أن يفهم غير غير ما قرّرت"¹⁰. وغير ذلك كثير مما هو في معناه¹¹.

¹ أخرجه البخاري، كتاب العلم، باب فضل العلم، رقم الحديث(82)، (43/1)، ومسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل عمر، رقم الحديث(6341)، (112/7).

² النظر الفسيح، (ص12)، ينظر أيضا (ص17)، (ص188)، (ص186)، (ص206)، (ص226)، (ص227)، (ص272)، (ص283)، وكشف المغطى، (ص107)، (ص110)، (ص119)، (ص131)، (ص163)، (ص249).

³ أخرجه مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض، رقم الحديث(7440)، (171/8).

⁴ تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنة، ابن عاشور، (ص95).

⁵ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص219).

⁶ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص123).

⁷ أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ابن عاشور، (ص116).

⁸ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص369).

⁹ حاشية التوضيح والتصحيح، ابن عاشور، (118/1).

¹⁰ النظر الفسيح، ابن عاشور، (ص227).

¹¹ ينظر: النظر الفسيح (ص06)، (ص07)، (ص275)، (ص280)، ومقاصد الشريعة الإسلامية، (ص221)، (ص222)، وكشف المغطى، (ص141).

والشيخ في كثير من هذا صادق غير مُتَقَوِّل ولا مَدَّعٍ، فقد أوقد شعله فكره فانفتح لذهنه بفضل الله (عَلَيْكَ) كثير من الحقائق والألفاظ التي لم يسبق إليها ولا غرابة في ذلك "فإنَّ العلوم إذا كانت منحا إلهية، وموهب اختصاصية، فغير مستبعد أن يُدخِر لبعض المتأخِّرين ما عسر على كثير من المتقدِّمين"¹.

ومما ساعده على ذلك سعة اطلاعه؛ إذ توفَّرت لديه ثروة هائلة من الكتب والمخطوطات التي ورثها عن أجداده العلماء في المكتبة العاشورية بالمرسى الكبير، وكان من بينها نسخ نادرة كنسخة ابن بشكوال لموطأ الإمام مالك²، ونسخة أبي علي الصِّدفي لصحيح البخاري، والتي مكَّنته من الوقوف على بعض الروايات التي لم يطلَّع عليها من سبقه من الشُّرَّاح، وهذا ما يؤكده بقوله في شرح حديث أبي مسعود الأنصاري: «قَدْ عَلِمْتَ أَنَّ جَبْرِيلَ نَزَلَ فَصَلَّى...»³: "ضبطت التاء من (علمت) بضممة في نسخ خمس مغربية معتمدة منسوخ بعضها عن نسخة فيها خط أبي علي الصِّدفي بأنه سمعه منه علي بن سعادة، وفي طالع إحداها أنها من رواية أبي علي الصِّدفي عن أبي الوليد الباجي، فيكون تأكيدا للخبر وتثبيتا في نقله، وقد ضبطه سائر الشارحين هنا بفتح التاء مقتصرين على الفتح،... ومن العجب عدم اطلاع شُّرَّاح الصِّحَّاحين على هذه الرواية"⁴.

وقال في حديث النَّبِيِّ (ﷺ) فيما يحكيه: «اللَّهُمَّ إِنَّهُ كَانَ لِي وَالِدَانِ شَيْخَانِ كَبِيرَانِ»⁵: "كذا وقع وقع في النُّسخ التي علق عليها الشُّارحون، ورأيت في نسخة صحيحة من صحيح البخاري "شيخين كبيرين" بالنصب على الحال بخط أبي علي الصِّدفي"⁶.

¹ تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، ابن مالك، (ص2).

² يقول ابن عاشور عن هذه النسخة: "نسخة ابن بشكوال التي عثرت على أربعة أجزاء منها من تجزئته اثني عشر جزءاً، وبالجزء الأخير الأخير منها خطه وإذنه برواية "الموطأ" عنه للشيخ الفقيه الزُّكي أبي العباس أحمد بن علي الذي قرأه عنه كُله بأسانيده، وعلى هذه النسخة تصحيحات ومقابلات على نسخة ابن بشكوال معزوة إلى أصولها من النسخ المذكورة". ينظر: كشف المغطى، (ص50).

³ أخرجه البخاري، أول كتاب مواقيت الصلاة، رقم الحديث (499)، (195/1)، ومسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب أوقات الصلوات الخمس، رقم الحديث (1410)، (103/2).

⁴ النَّظَرُ الفسيح، ابن عاشور، (ص135).

⁵ أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب إجابة دعاء من برَّ والديه، رقم الحديث (5629)، (2228/5)، ومسلم، كتاب الرقاق، باب قصة أصحاب الغار الثلاثة والتوسل بصالح الأعمال، رقم الحديث (7125)، (89/8).

⁶ النَّظَرُ الفسيح، ابن عاشور، (ص229).

زد على ذلك أنه "تولى عضوية فهرست الكتب بالجامع الأعظم، وعُهدت إليه رئاستها، ووقف على أكثر المخطوطات به مطالعة وتوقيفا، وتحشية وتعليقا، وكانت بالجامع الأعظم مكتبتان: الأولى الأحمدية من إنشاء المشير أحمد باشا الأول، والثانية الصادقية أسسها المشير محمد الصادق باشا باي"¹.

وفي ضوء هذه المعطيات والإمكانات تعامل الشيخ ابن عاشور مع النص النبوي بقواعد علمية استنباطية ومقاصدية، "فاتسم منهجه في فهمها بالعمق والتوازن والتحقيق؛ إذ تأخت في هذا المنهج طريقة الفقيه وعقلية الأصولي المتشبع بمقاصد الشريعة، وتقنيات الصناعة الحديثة، وتدقيقات اللغوي الضليل، كما تحضر فيه رؤية متبصرة بسنن التاريخ، وأحوال الاجتماع البشري، وما لها من أثر في فهم النصوص وإدراك مقاصدها"².

ويمكن تلخيص أهم ملامح منهجه في شرح الأحاديث النبوية، من خلال شرحه: "النظر الفسيح"، و"كشف المعطى" في النقاط الآتية:

01. شرح تراجم الأبواب:

من ذلك شرحه ترجمة البخاري: "باب الرجل ينعى إلى أهل الميت بنفسه"، فقال: "يقال: نعى إلى فلان إذا أخبره بموت ميّت. ففي الترجمة هنا حذف مفعول "ينعى" وهو الميت لظهوره، فنزل الفعل منزلة اللازم. وقوله: "بنفسه" متعلق ب"ينعى" أي يتولى هذا الخبر بنفسه بدون واسطة، فالنفس هنا بمعنى الذات، وهو المعنى الذي يراد عند استعمال النفس تأكيدا في قولهم: جاء فلان نفسه.

والمقصود من الترجمة أن الإخبار بموت من يُحزن المخبر موته مستثقل على نفس المخبر فقد يتولاه الناعي بواسطة خشية مشاهدة جزع المخبر. وقد يتولاه بنفسه ولا يرى ذلك مكروها كما دلّ عليه الحديثان المذكوران تحت الترجمة"³.

¹ شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، محمد الحبيب ابن الخوجة، (ص28).

² ينظر: فقه السنة النبوية عند محمد الطاهر ابن عاشور، نعمان جعيم، ضمن أعمال مؤتمر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي، تحرير: فتحي ملكاوي، (ص527).

³ النظر الفسيح، ابن عاشور، (ص30).

02. بيان المناسبة بين الحديث والترجمة:

فنجده يقول في حديث ابن مسعود أن المقداد بن الأسود أتى النبي (ﷺ) وهو يدعو على المشركين الذي رواه البخاري في كتاب المغازي، باب قوله تعالى: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ﴾ [الأنفال: 9]¹:
"محل مطابقة الحديث لترجمة الباب أن ذلك الدعاء على المشركين هو الاستغاثة التي قال الله تعالى:
﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ﴾ وكان ذلك يوم بدر"².

وقال في حديث أنس في وليمة صفية أم المؤمنين: "فَقَالُوا إِنَّ حَجَبَهَا فَهِيَ مِنْ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ، وَإِنْ لَمْ يَحْجُبْهَا فَهِيَ مِمَّا مَلَكَتْ يَمِينُهُ"³:

"توقف الشارحون في مطابقة هذا الحديث للترجمة، وتكلموا لبيان وجه المطابقة، والذي عندي أن وجه المطابقة أن صفية كانت أمة لرسول الله (ﷺ) ثم صيرها زوجا وجعل عتقها صداقها، فهو مطابق لقوله في الترجمة: "ومن أعتق جارية ثم تزوجها" فإن رسول الله (ﷺ) لما حجبها بعد أن كانت غير محجوبة قد نقلها من حال الإماء إلى حال أمهات المؤمنين"⁴.

وقال في حديث: «ارْجِعْ فَصَلِّ، فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ» الذي أخرجه البخاري في كتاب الأيمان والتذور، باب إذا حث ناسيا في الأيمان⁵:

"ومطابقته للترجمة أن رسول الله (ﷺ) لم يؤاخذه على الخطأ فيؤبّخه أو يندره بوعيد ولكنه اقتصر على أمره بالتدارك. ومقصد البخاري استقراء الشريعة في معاني العفو على الخطأ لتحصيل قاعدة كلية يمكن إدخال النسيان والخطأ في الأيمان تحت عمومها"⁶.

¹ رقم الحديث (3736)، (4/1456).

² النظر الفسيح، ابن عاشور، (ص133).

³ أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب اتخاذ السراري ومن أعتق جاريته ثم تزوجها، رقم الحديث (4797)، (5/1956)، ومسلم، كتاب النكاح، باب فضيلة إعتاقه أمته ثم يتزوجها، رقم الحديث (3571)، (4/146).

⁴ النظر الفسيح، ابن عاشور، (ص198).

⁵ رقم الحديث (6290)، (6/2455)، ومسلم، كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، رقم الحديث (911)، (10/2).

⁶ النظر الفسيح، ابن عاشور، (ص255).

وتجدر الإشارة أنّ عناية ابن عاشور ببيان وجه المناسبة بين الحديث وترجمة الباب إنما هي في شرحه على أحاديث صحيح البخاري خاصة¹.

03. بيانه لطائف الإسناد:

كقوله في الحديث الذي رواه ابن شهاب: "أنّ عمر بن عبد العزيز أحرّ الصلاة يوماً..."²: "هذا الحديث أغر، ففيه مراجعة فقيهين لأميرين، وفيه تلقي تابعي عن تابعي، وصحابي عن صحابي، ورسول عن رسول، وكان عمر بن عبد العزيز أمير المدينة، وكان المغيرة بن شعبة أمير الكوفة"³.

04. بيان أحوال الرواة جرحاً وتعديلاً:

كقوله في محمد بن زيد بن قنفذ: "يعرف محمد بن زيد هذا بمحمد بن زيد المهاجر التيمي المدني، وهو من شيوخ مالك روى عن أبيه زيد، وعن سعيد بن المسيب، وعن أمّه أمّ حرام، وهو ثقة جليل حسبك أنّه روى عنه مالك (رحمته الله)"⁴.

05. العناية بشرح الغريب:

ومن ذلك ما قاله عند شرح لفظة "الحقو" الواردة في حديث أم عطية: «فَأَعْطَانَا حِقْوَهُ»⁵: "الحقو: بفتح الحاء، وسكون القاف؛ هو في الأصل مدار البطن وفوق الخاصرة، والمراد به هنا الإزار، الذي يوضع على الحقو، على سبيل المجاز بعلاقة الحالّية، وقد جاءت به بلفظ الحقيقة فيما رواه ابن عون عن ابن سيرين عن أم عطية قولها: «فَنَزَعَ مِنْ حِقْوِهِ إِزَارَهُ»⁶." ⁷

¹ ينظر أمثلة أخرى في النظر الفسيح، (ص65). (ص67)، (ص71)، (ص102)، (ص111)، (ص186)، (ص255).

² أخرجه مالك في الموطأ (رواية يحيى الليثي)، كتاب وقوت الصلاة، باب وقوت الصلاة، رقم الحديث (1)، (3/1).

³ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص61).

⁴ المرجع نفسه، (ص115).

⁵ أخرجه البخاري، كتاب الجنائز، باب غسل الميت ووضوئه بالماء والسدر، رقم الحديث (1195)، (422/1)، ومسلم، كتاب الجنائز، باب في غسل الميت، رقم الحديث (2216)، (47/3).

⁶ أخرجه البخاري، كتاب الجنائز، باب هل تكفن المرأة في إزار الرجل: رقم الحديث (1199)، (423/1).

⁷ النظر الفسيح، ابن عاشور، (ص30-31).

06. تعليل الأحكام الواردة في الأحاديث النبوية وبيان حكمها:

من ذلك قوله في حديث عائشة (رضي الله عنها) قَالَتْ قَالَ النَّبِيُّ (ﷺ): «لَا تَسُبُّوا الْأَمْوَاتَ فَإِنَّهُمْ قَدْ أَفْضَوْا إِلَىٰ مَا قَدَّمُوا»¹:

"قوله: «فإنَّهم قَدْ أَفْضَوْا» إلخ، الفاء فيه للتعليل، فما بعدها تعليل للنهي عن سبِّ الأموات، ووجه المناسبة بين العلة والمعلل: أنَّ السبَّ لا يُقصد منه شرعاً إلَّا زجر المسبوب عن فعل منهيٍّ عنه، فلا يسبُّ المسلمُ المسلمَ إلَّا لغيره على الدِّين أو قصد تربية عمَّا لا يحسن من الأفعال، وليس السبُّ للتَّحقير والتَّشقيِّ بمشروع، ولذلك كان الموت حائلاً دون حصول المقصود من السبِّ"².

07. توجيه الأحاديث النبوية على حسب ما يجري من أساليب اللغة العربية، مع الاستشهاد بالأشعار والأمثال السائرة:

ومن ذلك ما جاء في حديث عائشة في بدء الوحي قول خديجة: "وتعين على نوائب الحق"، قال الشيخ ابن عاشور معلقاً: "لم أر شرحاً لهذه الجملة شافياً في شروح الصحيحين وكتب غريب الحديث واللغة، ولا يزيدون على بيان معنى النوائب، دون تعرض إلى معنى إضافة النوائب إلى الحق، ولا إلى المراد من الحق ما هو؛ فإن الحق له معان كثيرة، والذي يظهر لي أن هذه الكلمة مع التراكيب المذكورة مما جرى مجرى الأمثال في كلام العرب؛ ولذلك كان نظمه على إيجاز بالغ، شأن الأمثال، والتقدير: وتعين صاحب الحق على تحصيل حقه لمن عليه في نوازل الحق وتحصيله عند نوائبه؛ فوقع في الكلام حذف متكرر دلَّ عليه السياق، وهذا شأن الأمثال"³.

هذه بعض الملامح العامة لمنهج ابن عاشور في شرحه الحديثي، وسوف يأتي ما يُبيِّن منهجه في فقه الحديث بالتفصيل بالتعرُّف على الضوابط المنهجية التي سار عليها في فهم السنة النبوية.

¹ أخرجه البخاري، كتاب الجنائز، باب ما ينهى من سب الأموات، رقم الحديث (1329)، (470/1).

² النَّظَرُ الفسيح، ابن عاشور، (ص38).

³ المرجع نفسه، (ص6-7).

الفرع الثاني: جهود ابن عاشور في بيان الأحاديث الضعيفة والموضوعة

كان الشيخ ابن عاشور من العلماء المخلصين الذين قيضهم الله تعالى لهذه الأمة يحفظون لها أمر دينها من تحريف الغالين وتأويل الجاهلين وانتحال المبطلين، فصرف ابن عاشور جزءاً من جهده ووقته المباركين للتنبية على الأحاديث الضعيفة والموضوعة وتحذير الناس منها، فكان يرى أن "الله قد أغنى هذه الأمة عن التثبث بما ليس من محجة الثبوت، ولقئها أن تربأ عنه بإشارة قوله: ﴿وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ﴾ [العنكبوت: ٤١] فلذلك ينبغي أن يكون المسلمون فيما يبتئون من شؤونهم وأوضاعهم، وعلى ذلك الخلق حق تخلق أشياعهم، فإن هذا الدين ثري بما أمده الله من صحيح كثير، عن أن يلقق له شاعب كل منتلم أو كسير، فلا يحق لحملته أن يشوبه بما يكدر منه صفو صفاته، وأن لا ينسبوا ما خصت به هذه الأمة من صحة بلوغ الدين ورواياته"¹.

قال (رحمته الله) مبيناً سبب انتشار بعض الأحاديث الضعيفة والمستنكرة بين الناس: "تسير على الألسنة أقوال تصادف هوى من بعض الناس، فتدفعهم الشهرة إلى قبولها، ويتلقونها تلقى النفس للمحبوب غير مُصغية إلى عدولها، ثم تتسع بين العامة قدداً، ولا يتطلبون لها سنداً، ولربما كانت من قبل أن تتعلق بها الأهواء عاكفة في حجر الانزواء، وكذلك تراها إذا انصرفت عنها الأهواء تذهب كما يذهب الغناء، وقد يبلغ الغلو في بعض الأحوال فيكسوا هذا القبول حلية مشذورة؛ إذ يجعل تلك الأقوال من السنة الماثورة، وبهذه العلة كثرت الأحاديث المشتهرة التي نسبتها إلى الرسول الكريم مستنكرة"².

وقال أيضاً: "وتعالى بعض الجهلة فقال: يكفيني في وجوب الأخذ القول القائل: قال رسول الله (ﷺ) سواء كان صدقاً أم كذباً، وأيدوا ذلك برؤى حُلمية"³.

ويرى الشيخ ابن عاشور أن الضعيف من الحديث جرّ على الأمة الويلات في فكرها وسلوكها وعقائدها، فنجده يقول في هذا الصدد: "إن أكبر ما أضرّ بالمسلمين في تصورهم معاني الدين هو غرورهم بما أملي عليهم من تهوين العمل بشرائع الإسلام، ورضاهم بالافتصار على فضيلة الإيمان والإسلام، ومن قلب حقائق شرعية في أصول الدين وفروعه، هذه الأحوال إنما جرّها إليهم مرويات ضعيفة تكاثرت بين المسلمين، بسبب تهاون بعض أهل الحديث بالأحاديث الضعيفة في فضائل الأعمال... فكان حقا على كل من يتصدى لإصلاح حال المسلمين أن ينبّه على تمحيص الآثار لما في

¹ جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، (2/531).

² المرجع نفسه، (1/486).

³ أليس الصُّبح بقريب، ابن عاشور، (ص173).

التساهل في قبول واهنها من الأخطار، التي لا يقدر المرء مقدار ما تفضي إليه، فمن حق المسلم الإعراض عنها، والاشتغال بالصحيح والحسن فهو أهون عليه"¹.

ولهذا عاهد الشيخ ابن عاشور على ترك التكلّف وصون العلم عن التحريف، يقينا منه بأن الله أغنى أهل هذا الدين بصحيحه عن ضعيفه²، لذلك فهو يحضّ علماء الأمة على ضرورة كشف هذه الأحاديث الضعيفة والموضوعة وتبيينها للناس حتى لا يغتروا بها فيقول (ﷺ): "وإن الله خصّ هذه الأمة بصحّة الإسناد، وأغناها بمرعى السعداء مراعي القتاد، لذلك حقّ على علمائها إن عرض من الآثار ما فيه مغمزّ أن يكشفوا عن حقيقته، فإنّ الكشف عن الحقائق أحمد"³.

وقد أفرد الشيخ ابن عاشور (ﷺ) عدّة بحوث ومقالات في التحذير من بعض الأحاديث الضعيفة والمستنكرة، وهي كما يأتي:

المقال الأوّل: التّبيه على أحاديث ضعيفة أو موضوعة رائجة على السنة الناس

أورد الشيخ في هذا المقال اثني عشر حديثا مع بيان من أخرجه وحكمه باختصار على النحو الآتي⁴:

- 1- أنا مدينة العلم وعلي باهما: حديث موضوع، وأفرده ابن عاشور ببحث موسّع⁵.
- 2- أحبو العرب لثلاث، لأني عربي، ولسان أهل الجنة في الجنة عربي. رواه الحاكم، وقال الأئمة: هو ضعيف.
- 3- إنّ الله خلق الخلق فاختار من الخلق بني آدم. أخرجه ابن عدي في كتاب الضعفاء، وضعّفه الأئمة.
- 4- إذا ذلّت العرب ذلّ الإسلام، صحّحه العراقي، وضعّفه المناوي.
- 5- بعثت لأتمّ صلاح الأخلاق. رواه الحاكم والبيهقي، وهو ضعيف.
- 6- حبّ العرب إيمان وبغضهم نفاق. رواه الحاكم، وهو ضعيف.
- 7- حبّ العرب إيمان وبغضهم كفر، فمن أحب العرب فقد أحبّني، ومن أبغض العرب فقد أبغضني. هو أشدّ ضعفا من الذي قبله.

¹ ينظر: تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنة، (ص94).

² ينظر: جبهة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، (528/2).

³ تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنة، ابن عاشور، (ص158).

⁴ جبهة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، (421/1).

⁵ المرجع نفسه، (378/1).

- 8- طلب العلم فريضة على كل مسلم. ضعيف. وخصه الشيخ ابن عاشور (رحمته الله) ببحث رواياته وطرقه في مقال مستقل¹.
- 9- من كان يحسن أن يتكلم بالعربية، فلا يتكلم بالأعجمية، فإنه يورث النفاق. أخرجه الحاكم وقال: صحيح، وأنكره الذهبي.
- 10- الصلاة أن تَبَأَسَ وَتَمَسَّكَنَ. لا يُعْرَفُ أَصْلُهُ.
- 11- قَدَّمُوا قَرِيشًا وَلَا تَقَدَّمُواهَا، وَتَعَلَّمُوا مِنْهَا وَلَا تَعَلَّمُواهَا، لَوْلَا أَنْ تَبَطَّرَ قَرِيشٌ لِأَخْبَرَتْهَا مَا لَخِيَارُهَا عِنْدَ اللَّهِ. أَسَانِيدُهُ كُلُّهَا ضَعِيفٌ.
- 12- يَا جَابِرُ أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورَ نَبِيِّكَ. منكر يتردد بين الضعف والوضع، وقد أفرد له الشيخ مقالاً بيّن فيه حاله².

المقال الثاني: الأسانيد المربضة الرواية في حديث "طلب العلم فريضة"

بيّن الشيخ حال هذا الحديث بعد أن طلب منه ذلك، فسارع إلى الإجابة فنقل عن الحافظ ابن عدي أحوال رجال سنده وأنه لا يخلو طريق من طريقه من ضعيف، أو كذاب، أو مجهول أو متروك الحديث، لذلك عدّه الحافظ من الأحاديث الضعيفة والمعلولة، ثم أتى الشيخ على ذكر روايات هذا الحديث وهي ثمانية روايات وبيّن ضعفها كلّها، مركزاً على الرواية التي جاء فيها: "طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ"³ هكذا من غير زيادة، وذكر (رحمته الله) بعض من صحّحها من أهل العلم بكثرة الطُّرق، ورجّح عدم تقويتها لأنّها شديدة الضَّعف⁴.

المقال الثالث: مراجعة ما تضمّنه كتاب "فتح الملك العلي"

ناقش الشيخ ابن عاشور في هذا المقال ما ورد في كتاب "فتح الملك العلي بصحة حديث "باب مدينة العلم علي" لمؤلفه أحمد بن محمد بن الصديق الغماري، الذي صحح الحديث الذي رواه الحاكم

¹ ينظر: جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، (409/1).

² المرجع نفسه، (424/1).

³ أخرجه الطبراني في المعجم الصغير، (36/1). والبيهقي في شعب الإيمان، رقم الحديث (1665)، (253/2).

⁴ جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، (409/1).

من طريق أبي الصلت إلى ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله (ﷺ): "أنا مدينة العلم وعلي بابها فمن أراد المدينة فليأت الباب"¹.

وقد حصر ابن عاشور مدارك الخلاف في هذا الحديث في ستة طرق، وناقشها الواحدة تلو الأخرى، وأكد أن فضل علي لا ينكره إلا جاهل ضعيف الإيمان، أمّا هذه الفضيلة الخاصة وهي أن يكون علي هو الطريق الواضح لعلم النبي (ﷺ) فهذا لا يكون إلا من نحل الرافضة.

وخلص الشيخ إلى أن حال أسانيد هذا الحديث يمنع من إدخاله في حقيقة الصحيح وحقيقة الحسن، لفقدان شروطهما فيه فيدور أمره بين الضعف والوضع².

المقال الرابع: حديث أولية خلق النور المحمدي

طلب من الشيخ بيان حال الحديث الذي ذكر القسطلاني أن عبد الرزاق رواه بسنده³ إلى جابر بن عبد الله الأنصاري قال: قلت يا رسول الله، بأي أنت وأمي، أخبرني عن أول شيء خلقه الله تعالى قبل الأشياء. قال: يا جابر، إن الله تعالى قد خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره، فجعل ذلك النور يدور بالقدرة حيث شاء الله تعالى، ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم، ولا جنة ولا نار، ولا ملك ولا سماء، ولا أرض ولا شمس ولا قمر، ولا جنّي ولا إنسي، فلما أراد الله تعالى أن يخلق الخلق قسم ذلك النور أربعة أجزاء، فخلق من الجزء الأول القلم، ومن الثاني اللوح، ومن الثالث العرش. ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء، فخلق من الجزء الأول حملة العرش، ومن الثاني الكرسي، ومن الثالث باقي الملائكة، ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء، فخلق من الأول السماوات، ومن الثاني الأرضين ومن الثالث الجنة والنار، ثم قسم الرابع أربعة أجزاء، فخلق من الأول نور أبصار المؤمنين، ومن الثاني نور قلوبهم - وهي المعرفة بالله - ومن الثالث نور أنسهم، وهو التوحيد لا إله إلا الله محمد رسول الله⁴.

وقد بيّن ابن عاشور أن هذا الحديث مجهول السند وهو يتردد بين كونه ضعيفاً أو موضوعاً، وقام بنقده من جهة لفظه ومعناه؛ فهذا الحديث نظمه ضعيف لا يناسب أن يكون لفظ رسول الله (ﷺ)

¹ المستدرك على الصحيحين للحاكم مع تعليقات الذهبي في التلخيص، كتاب معرفة الصحابة (ﷺ)، ذكر إسلام أمير المؤمنين علي رضي الله تعالى عنه، رقم الحديث (4637)، (137/3).

² جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، (378/1).

³ لم أحده عند عبد الرزاق الصنعاني لا في مصنفه، ولا في تفسيره.

⁴ المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، شهاب الدين القسطلاني، (48/01).

الذي هو أفصح العرب، ففيه حشو وتطويل ثقيل تنزّه عنه البلاغة النبوية، أمّا من حيث معناه فقد ردّه الشيخ من ستة وجوه¹.

المقال الخامس: لا عزاء بعد ثلاث

لما تناقل الناس هذه الكلمة "لا عزاء بعد ثلاث" وظنّوها من كلام الرسول (ﷺ) وفرّعوا عليها أحكاماً، ووفّقوا المآثم أياماً وأوقاتاً؛ نهض الشيخ ابن عاشور وبينّ شواهد الغلط في نسبة هذه المقالة للنبي (ﷺ) سندا ومعنى، وتكميلاً للفائدة أتى على ذكر المقصد الشرعي من التعزية وأهدافها².

المقال السادس: حديث "من لم يهتم لأمر المسلمين فليس منهم"

عن حذيفة رضي الله عنه: عن النبي (ﷺ) قال: "من أصبح والدنيا أكبر همّه فليس من الله في شيء، ومن لم يتق الله فليس من الله في شيء، ومن لم يهتم للمسلمين عامّة فليس منهم"³. هذا الخبر أيضا مما تناقلته الألسن على أنه حديث لرسول الله (ﷺ)، وجمع الشيخ أقوال العلماء فيه، وخلاصة ذلك أن ألفاظ هذا الحديث وأسانيده كلّها واهية مُحَرَّجَة في الكتب المعروفة بالإكثار من تخريج الضعيف، وإن كان معناه -وهو أنّ شأن المسلمين أن يعتني بعضهم بما يهم البعض الآخر- وارد في أحاديث أخرى صحيحة⁴.

المقال الخامس: الآثار المروية في مجيء المهدي

ناقش الشيخ ابن عاشور (رحمته) في هذا المقال الأحاديث الواردة في المهدي المنتظر، ومحصّ ثماني روايات عدّها من أمثل ما رُوي في هذا الموضوع، وناقشها واحدة تلو الأخرى مبينا ضعفها كلّها⁵، وسيأتي الكلام على هذه الروايات مع مناقشة الشيخ ابن عاشور فيما ذهب إليه في الفصل الموالي⁶.

¹ جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، (424/1).

² المرجع نفسه، (486/1).

³ أخرجه الحاكم في المستدرک، كتاب الرقاق، رقم الحديث (7889)، (352/4)، قال الذهبي في التلخيص: أحسب الخبر موضوعا.

⁴ جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، (455/1).

⁵ ينظر: تحقيقات وأنظار، ابن عاشور، (ص 49) وما بعدها.

⁶ ينظر: (ص 66).

وبالإضافة إلى هذه المقالات التي مَحَّضها الإمام ابن عاشور (رحمته الله) للتنبية على الأحاديث الضعيفة والموضوعة، فإنَّ المطالع لكتبه ومقالاته وبجوته المتنوعة يلفي في ثناياها التنبية على ضعف الكثير من الأحاديث، نذكر في هذا الصدد بعضاً منها¹:

1. حديث "رجب شهر الله، وشعبان شهري، ورمضان شهر أمّتي"

قال ابن عاشور: "لم يثبت في الدين تفضيل لصوم أيام معيّنة من الأشهر الحرم غير ما ذكرنا، وأمّا ما رُوي عن أنس يرفعه: "رجب شهر الله، وشعبان شهري، ورمضان شهر أمّتي"² فهو حديث موضوع أو ضعيف، ولم يرد في تخصيص يوم من أيام رجب بصوم أو صلاة حديث، والأحاديث المروية في ذلك لا تخرج عن الموضوع والضعيف"³.

2. حديث "آخر أربعاء في الشهر يوم نحس مستمر"

قال ابن عاشور: "ولأهل تونس حظٌ عظيم من اعتقاد التشاؤم بصفر، لاسيما النساء وضعاف النفوس، فالنساء يسمينه "ريب عاشوراء"، ليجعلوا له حظاً من الحزن فيه وتجنب الأعراس والتقلات، ومن الناس من يزيد ضعفاً على إبالة، فيضم إلى عقيدة الجاهلية عقيدة أجهل منها، وهي اعتقاد أن يوم الأربعاء الأخير من صفر هو أنحس أيام العام، ومن العجب أنهم ينسبون ذلك إلى الدين الذي أوصاهم بإبطال عقائد الجاهلية، فتكون هذه النسبة ضلالة مضاعفة؛ إذ يستندون إلى حديث موضوع يروى عن ابن عباس أنّ رسول الله (ﷺ) قال: "آخر أربعاء في الشهر يوم نحس مستمر"، وقد نصّ الأئمة على أن هذا حديث موضوع. فإذا ضُمَّ ذلك إلى التشاؤم بشهر صفر من بين الأشهر، أنتجت هذه المقدمات الباطلة نتيجة مثلها، وهي أن آخر أربعاء من شهر صفر أشأم أيّام العام، وأهل تونس يسمونها "الأربعاء الكحلاء" أي السوداء، كناية عن نحسها.. وهو اعتقاد باطل؛ إذ ليس في الأيام نحس؛ قال

¹ للاستزادة ينظر أيضاً أحاديث أخرى نبّه على ضعفها الشيخ ابن عاشور في المواضع الآتية: التحرير والتنوير: (642/1)، (156/4)، (229/30)، (18/2)، (131/2)، (419/2)، (239/4)، (192/5)، (262/9)، (102/11)، (335/14)، (53/19)، (246/21)، (99/22)، (106/22)، (342/22)، (195/26)، (279/27)، (354/27)، (171/28)، (344/28)، مقاصد الشريعة الإسلامية، (ص269)، وغيرها كثير جداً.

² قال الألباني: رواه (أبو الفتح بن أبي الفوارس في أماليه) عن الحسن مرسلًا، وقال: هو (ضعيف)، ينظر: الجامع الصغير وزيادته، رقم الحديث (6839)، (ص684).

³ جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، (480/1).

مالك (رحمته الله): "الأيام كلها لله" وإنما يفضل بعض الأيام بعضها بما جعل الله له من الفضل فيما أخبر بذلك رسول الله (صلى الله عليه وسلم)"¹.

المطلب الرابع: مؤلفاته في الحديث وعلومه، ومصادره الحديثية

الفرع الأول: مؤلفاته في الحديث وعلومه

تنوّعت الآثار التي خلفها الشيخ ابن عاشور في خدمة السنة النبوية وعلومها ما بين كتب مطبوعة، ومقالات أو بحوث كانت تنشر على صفحات عدة مجلات، أو مخطوط لا زال حبيس مكتبته في المرسى الكبير.

أولاً: كتبه

اتجهت همه الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور إلى شرح كتابين جليدين من كتب السنة المشرفة؛ وصف كل واحد منهما في زمانه بأنه أصح كتاب بعد كتاب الله تعالى، وهما موطأ الإمام مالك وصحيح الإمام البخاري، ورغم أن هذين الكتابين قد شرحا بشروح جمّة، إلا أن ابن عاشور بعد طول صحبته لهما رواية ودراية ومطالعة، وخبرته بما فيهما وما كتب عليهما من شروح وتحقيقات، لاحت له من خلالهما نكت مهمة تستدعي كشفًا وإيضاحًا وبيانًا، فقيدها في شرحين عظيمين سمّاهما: "كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ" وهو شرحه على موطأ الإمام مالك، و"النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح" وهو شرحه على صحيح الإمام البخاري، فكانا على نمط فريد من التصنيف والتحرير، حتى قال محمد الطاهر الميساوي: "أمّا في الحديث فهو حافظ حجة له...، هذا إلى تحقيقاته وشروحه على مرويات الإمامين مالك بن أنس (كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ) وأبي عبد الله البخاري (النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح) التي استدرّك فيها على الكثيرين من سابقه"².

1. كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ:

بدأت فكرة هذا الكتاب تدور في خلد الشيخ ابن عاشور حين كان يدرس ويُدرّس كتاب الموطأ في جامع الزيتونة، فكثيراً ما كانت تعرض له عند مزاوله الموطأ رواية ودراية ومطالعة، نكت وتحقيقات لا تكون عليه إضاعتها وإهمالها، فعزم على وضع شرح جامع له وشرع في ذلك، ولكن طرأت عليه شواغل

¹ جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، (1/476).

² ينظر: مقدّمة تحقيقه لكتاب مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، (ص16).

أعمال نافعة ضايقته أوقاته عن الوفاء بذلك، فنزل الشيخ بطموحه إلى وضع شرح يقتصر فيه على إثبات ما لاح له من النكت والمسائل، وكشف المشاكل، أو تحقيق مبحث، أو فصل نزاع، أو بيان استعمال عربي فصيح، أو مفرد غير متداول¹.

ومهد لشرحه هذا بمقدمة مفيدة عرّف فيها بموطأ الإمام مالك ودواعي تأليفه، ومنهج صاحبه في تحمّل الحديث وقبول الرواية، وأنواع المرويات الواقعة في الموطأ، وأهم أسانيد مالك العالية وطرقها، وأشهر نسخ الموطأ بالأندلس، والشروح التي وضعت عليه.

وقد أخذ الشيخ على نفسه بأنه لا يتناول ما ورد في الشروح بل لا يجلب منها إلا ما يتعين جلبه للتنبية على وهم أو تقصير، وأن يقتصر على ما يفتح لذهنه من الحقائق والألفاظ التي أشكلت أو أهملت أو أغلقت²، وبهذا لم تتجاوز المواضع التي علق عليها الشيخ في الموطأ ستاً وأربعين وثلاثمائة (346) موضعاً، ما بين شرح حديث أو أثر أو شرح غريب أو تعليق على ترجمة، أو بيان مشكل، أو فصل نزاع بين الشراح أو ترجيح رأي على آخر، أو تنبيه على اختلاف النسخ وغير ذلك، وكلها وإن كانت قليلة وجيزة، تعدّ من النكت العزيرة.

قال العلامة عبد الرحمن العثيمين عن هذا الشرح: "كشف المغطى، صغير الحجم، عظيم النفع جداً، يغني عن المجلدات، وفيه مقدّمة مفيدة إلى الغاية"³.

2. النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح

جاء هذا الشرح على نمط شرحه السابق كشف المغطى وذلك أنّه متأخّر عنه في زمن تأليفه، فكان نظيره وصنوّه في طريقة عرضه ومادته ومسائله وحتى في سبب تأليفه، وذلك أنّ الشيخ ابن عاشور كثيراً ما كانت تعرض له عند روايته لصحيح البخاري تعليقات وتحقيقات لم يشف فيها السابقون غليلاً، أو تجاوزها قلم كان عند بلوغها كليلاً، فأراد تقييد ما بدا، وأن لا يتركه يذهب سدى⁴، فأرعى العنان لقلمه فنشط حيث كلّت أقلام من سبقه من الشراخ والمحققين، وخرج إلى متّسع من المدى وفسيح من القول ضاق الرحب فيه بالمتقدّمين، فدوّن ما حضره من خواطر مكتفياً بالتلخيص والإشارة مع دقة

¹ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص17).

² ينظر: المرجع نفسه، (ص17).

³ مقدّمة تفسير غريب الموطأ لابن حبيب، (1/125).

⁴ النظر الفسيح، ابن عاشور، (ص3).

الكلام والعبارة، متجنباً التطويل بالتزام عدم تكرار ما دونه في كشف المغطى، وإذا كان الحديث قد روي في عدة أبواب من كتاب الجامع فإنه يتوخى الكلام عليه في الباب الذي هو أولى به من بقية الأبواب¹. وبلغ عدد المواضع التي استوقفت الشيخ ابن عاشور بالشرح والبيان ستة وعشرين وأربعمائة (426) موضعاً، تنوعت فيها تعليقاته فكان بعضها تدقيقات لغوية لم يسبق إليها أو استدرك فيها على من سبقه، وبعضها تحقيقات فقهية، وبعضها لطائف إسنادية ومتنية، وغير ذلك.

ثانياً: مقالاته

بلغت مقالات الشيخ ابن عاشور في الحديث وعلومه مبلغاً عظيماً من الكثرة والتنوع، ويمكن تصنيفها إلى شروح وبحوث.

1. الشروح: وهذه الشروح منها ما هو مطبوع ومنها ما هو مخطوط.

فمن المقالات المطبوعة:

- **المقال الأول:** دفع إشكال في حديث نبوي: "سألت ربي أن لا يسلط على أمتي عدوا من سوى أنفسهم"²

كتبه إجابة عن تساؤل أحد طلبته، وهو حديث طويل رواه مسلم وغيره، ولفظه عند مسلم: عن ثوبان قال: قال رسول الله (ﷺ) «إن الله زوى لي الأرض فرأيت مشارقها ومغاربها وإن أمتي سيبلغ ملكها ما زوى لي منها وأعطيت الكنزين الأحمر والأبيض وإني سألت ربي لأمتي أن لا يهلكها بسنة بعامة وأن لا يسلط عليهم عدوا من سوى أنفسهم فيستبيح بيضتهم وإن ربي قال يا محمد إني إذا قضيت قضاء فإنه لا يرد وإني أعطيتك لأمتك أن لا أهلكهم بسنة بعامة وأن لا أسلط عليهم عدوا من سوى أنفسهم يبيح بيضتهم ولو اجتمع عليهم من بأقطارها - أو قال من بين أقطارها - حتى يكون بعضهم يهلك بعضها ويسبي بعضهم بعضاً»³.

فهذا الحديث مع إشكاله لم يتناوله شراح الحديث، عمد الشيخ ابن عاشور إلى بيان محل الإشكال من رواية مسلم، فرأى أن هذا الحديث مسوق للبشارة والتحذير معاً، وأنه جاء على سنن البلاغة النبوية

¹ النظر الفسيح، ابن عاشور، (ص3).

² جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، (434).

³ أخرجه مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض، (171/8)، رقم الحديث (7440).

بإيجاز بليغ، وأنه يدلُّ على أنَّ رسول الله (ﷺ) دعا ربه دعوة استجيب له، فأراد إدخال السرور بها على أمته ليعلموا كرامته على الله ويزدادوا معرفة بقدر رسوله.

المقال الثاني: حديث "من سئل عن علم فكتمه"

وهو الحديث الذي رُوِيَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ): «مَنْ سُئِلَ عَنْ عِلْمٍ فَكْتَمَهُ أَلْجَمَهُ اللَّهُ بِلِجَامٍ مِنْ نَارٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»¹.

ذكر الشيخ ابن عاشور أن ظاهر هذا الحديث يفيد أنه عام في كل مسؤل؛ لأن قوله: "سئل" فعل في سياق الشرط فيعم؛ لأن للفعل حكم النكرة، فيؤول إلى معنى: كل من سئل بكل سؤال عن كل علم فكتمه أجمه الله، غير أن العلماء اتفقوا أن هذا الظاهر غير مراد، فينبغي تأويله جمعا بين الأدلة مما ورد عن الشارع وما استقرئ من قواعد الشريعة، ونقل عن ابن العربي أن هذا الحديث محمول على خمسة وجوه وأتى على ذكرها، وختم مقاله باستخراج تسعة مسائل في فقه هذا الحديث².

المقال الثالث: درس في موطأ الإمام مالك (ﷺ) "جامع القضاء وكرهيته"

شرح فيه الأثر الذي رواه مالك عن يحيى بن سعيد: أن أبا الدرداء كتب إلى سلمان الفارسي أن هلم إلى الأرض المقدسة، فكتب إليه سلمان: إن الأرض لا تقدر أحدا، وإنما يقدر الإنسان عمله. وقد بلغني أنك جعلت طبيبا تداوي، فإن كنت تبرئ فعنما لك، وإن كنت متطببا فاحذر أن تقتل إنسانا فتدخل النار. فكان أبو الدرداء إذا قضى بين اثنين ثم أدبرا عنه نظر إليهما وقال: ارجعا إلي، أعيدا علي قصتكما، متطبب والله³.

المقال الرابع: تحقيق الخبر المأثور: "لا رهبانية في الإسلام"

شاع بين المحاضرين والكتابين إيراد الأثر القائل: "لا رهبانية في الإسلام" وتنزيله على أحوال تنزيلا لا يلائمه، فسلكوا به مهيعاً هو في واد والآخر في واد، فرأى الشيخ أن من واجبه تحقيق لفظ هذا الأثر

¹ رواه الترمذي في سننه، كتاب العلم، باب كتمان العلم، رقم الحديث (2649)، (29/5)، وأبو داود في سننه، كتاب العلم، باب كراهية منع العلم، رقم الحديث (3660)، (360/3)، قال أبو عيسى الترمذي: حديث أبي هريرة حديث حسن، وقال الشيخ الألباني: صحيح.

² جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، (443/1).

³ رواه مالك في الموطأ (رواية يحيى الليثي)، كتاب الوصية، باب جامع القضاء وكرهيته، رقم الحديث (1459)، (769/2).

وبيان معناه ليكون الناظر فيه على بصيرة، فذكر أن هذا الخبر جزء من حديث مرسل رواه عبد الرزاق في كتاب الجامع له بلفظ: "لا خزام، ولا زمام، ولا سياحة، ولا تبئُل، ولا ترهب في الإسلام"¹.

وأكد (رحمته الله) أن لفظ الرهبانية ينبغي أن يفهم باعتبار وضعه اللغوي، وأنه لا مجال للرأي فيه، ونقل أقوال أئمة اللغة وملخصها أن الرهبانية من فعل الرهبان الذين كانوا يتخلون عن الدنيا وملاذها، فيمتنعون عن التزوج بنية القرية إلى الله تعالى، ويواصلون الصوم، ويتركون أكل اللحم وغير ذلك، فنفاها النبي (صلى الله عليه وسلم) عن الإسلام ونهى المسلمين عنها.

ورأى ابن عاشور أن في تأويل هذا الحديث تسلسلت أخطاء لكثير من الناس تولد بعضها عن بعض، ومنشؤها هو النظر في أعمال الرهبان مع توهم أن ما عليه رهبان المسيحيين من الأعمال والأحوال كله داخل في مدلول لفظ الرهبانية، والصحيح أنه ليس كل ما هو من شؤون الرهبان داخل في مسمى الرهبانية سوى ما يشمله المعنى اللغوي².

ومن المخطوط من المقالات:

- تعليقات على شرح حديث أم زرع.

2. البحوث والتحقيقات: وهي بحوث وضعها الأستاذ الإمام رغبة منه في تحرير بعض المسائل

الحديثية، ومن هذه البحوث:

أ. التعريف بكتاب موطأ الإمام مالك بن أنس (رحمته الله) ونشأة علم الحديث:

حرره بطلب من جمعية شباب النهضة الإسلامية بالرباط (المغرب) بمناسبة مرور 1300 سنة على ولادة الإمام مالك، وهو بحث نفيس على وجازته، بيّن فيه الشيخ اهتمام الصحابة ومن بعدهم بنقل وتدوين ما صحت نسبته إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) وعرج على ذكر شروط الصحة عند أهل الحديث، وأنهم بنوا أصول الضبط على منع الأسباب الحاملة على وضع الحديث وهي: الافتراء، أو النسيان، أو الغلط، أو الترويح، أو التفاخر، وعرض لموقف الإمام مالك من كل هذه الأسباب.

وذكر تأليف الإمام مالك للموطأ وغرضه منه، ونسخه المطبوعة وغير المطبوعة، وختم هذا البحث ببيان وجه تسمية كتاب مالك بالموطأ³.

¹ رواه عبد الرزاق في مصنفه، كتاب الأيمان والتذور، باب الخزامة، رقم الحديث (15860)، (448/8).

² جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، (463/1).

³ ينظر: جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، (347/1)، وتحقيقات وأنظار، (ص73).

ب. تحقيق مسمى الحديث القدسي:

حرره الشيخ بعد وقوفه على كتاب "الأحاديث القدسية" الذي جمعه لجنة القرآن والحديث من المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بالقاهرة، ويشتمل الكتاب على أربعمئة حديث باعتبار المكرر، وعلى نحو مائة وثمانية وستين بطرح المكرر.

ولما لم ير الشيخ كلاما تنضبط به حقيقة الحديث القدسي اعتنى بتحقيق معناه وتعريفه بحد جامع مانع بعد جلب التعاريف التي سبق بها العلماء ومناقشتها، وحصر الصيغ التي يروى بها الحديث القدسي، والفرق بينه بين القرآن الكريم، وبينه وبين غيره من الأحاديث النبوية.

وخلص الشيخ إلى أن الحديث الذي فيه تحاور ومقابلة بين الله وبين بعض عباده الأخيار أو الأشرار لا يعد حديثا قدسيا، بل الحديث القدسي ما هو حكاية قول الله وحده، وعلى هذا التقرير تتبّع الشيخ ما في كتاب "الأحاديث القدسية" للجنة القرآن والسنة، فوجد أن ما يحق أن يعدّ حديثا قدسيا أربعة وخمسين حديثا فقط¹.

ت. من يجدد لهذه الأمة أمر دينها

كان منطلق الشيخ ابن عاشور في هذا البحث الحديث الذي رواه أبو هريرة عن رسول الله (ﷺ) قال: «إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»²، فبيّن طرق الحديث ورواته، وبيّن معناه بتفصيل القول في المراد بالتجديد وأمر الدين، ثم تكلم عن المجدد وزمن ظهوره وتعيينه، وبيان صفاته وصفه وعدده مستعرضا آراء العلماء في ذلك كابن السبكي والمجدد ابن الأثير³.

ث. شفاعة محمد (ﷺ)

تناول الشيخ ابن عاشور في هذا البحث حديث: "شفاعتي لأهل الكبائر من أممي"⁴ إجابة لسؤال الأستاذ حسن إبراهيم موسى، فعرف الشفاعة لغة وأتى على ذكر الشواهد على ذلك من القرآن والسنة

¹ جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، (367/1).

² أخرجه أبو داود، كتاب الملاحم، باب ما يذكر في قرن المائة، رقم (4293)، (178/4).

³ جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، (127/1-199).

⁴ أخرجه أبو داود، كتاب السنة، باب في الشفاعة، رقم الحديث (4741)، (379/4)، والترمذي في سننه، كتاب صفة القيامة والرفاق والورع عن رسول الله (ﷺ)، باب الشفاعة، رقم الحديث (2435)، (625/4)، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه، وقال الألباني: صحيح.

وكلام العرب وأشعارها، ثم بيّن المراد بالشفاعة الثابتة لرسول الله (ﷺ) يوم القيامة، ثم أتى على ذكر أنواع الشفاعة ومكانة النبي (ﷺ) منه؛ فبين أن الشفاعات خمسة أنواع:

1. الشفاعة إلى الله في إراحة الأمم من هول الموقف.
2. الشفاعة في إدخال قوم من المؤمنين الجنة بغير حساب.
3. الشفاعة فيمن استوجب النار ولم يدخلها، فيعتقهم الله منها.
4. الشفاعة لإخراج المؤمنين من النار بعد أن يعدّوا.
5. الشفاعة لرفع الدرجات في الجنة.

وميّز من هذه الأنواع ما هو من خصائصه (ﷺ) وما ليس من خصائصه. وخلص إلى أن شفاعته النبيين وصالحى المؤمنين والملائكة شفاعته مجازية؛ لأنها إمّا دعاء، وإمّا شهادة وتعريض بالتشفع، وإمّا تلقي الإذن بذلك من الله تعالى، وعلى هذا يكون حمل الحديث المصرّح بـ"أن النبي (ﷺ) أعطي الشفاعة ولم يعطها أحد قبله" على ظاهره¹.

الفرع الثاني: مصادره الحديثية

إنّ مصادر الشيخ ابن عاشور في علم الحديث ومصطلحه تمتد من بداية تدوين هذا العلم وتنتهي بعصر الشيخ، ويمكن تصنيف بعض مصادره المعتمدة إلى ما يأتي:

1. متون الحديث: رجع ابن عاشور إلى أمات مصادر السنة النبوية وأهمها:
 - الموطأ لأبي عبد الله مالك بن أنس الأصبحي (ت179هـ). برواياته المتعددة (رواية يحيى بن يحيى الليثي، رواية محمد بن الحسن الشيباني، رواية القعني، رواية ابن القاسم، ...)²
 - المسند لأبي عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني (ت241هـ).
 - الجامع الصحيح (صحيح البخاري) لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت256هـ).
 - صحيح مسلم لمسلم ابن الحجاج النيسابوي (ت261هـ).
 - سنن أبي داود لسليمان السجستاني (ت275هـ).
 - سنن الترمذي لمحمد ابن عيسى الترمذي (ت279هـ).
 - سنن ابن ماجه لمحمد ابن يزيد القزويني المعروف بابن ماجه (ت274هـ).

¹ جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، (1/85-95).

² قال ابن عاشور: "الروايات الموجودة لدينا : وهي رواية يحيى بن يحيى الليثي، ورواية ابن القاسم والقعني وسويد بن سعيد ومحمد بن الحسن الشيباني، ورواية يحيى بن يحيى بن بكير التميمي التي يرويها المهدي بن تومرت" ينظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور، (2/387).

- سنن النسائي لأبي عبد الرحمان أحمد ابن شعيب (ت302هـ).
- كتاب الإلزامات للدارقطني (ت385هـ).
- شعب الإيمان للبيهقي (ت458هـ).

2. كتب المصطلح:

- مقدمة ابن الصلاح
- التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح لزين الدين العراقي.
- الإلماع إلى معرفة أصول الرواية وتقييد السماع للقاضي عياض

3. الشروح الحديثية

- فتح الباري لابن حجر
- شرح ابن بطال على صحيح البخاري
- المعلم بفوائد مسلم للمازري
- إكمال المعلم للقاضي عياض.
- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، لأبي العباس القرطبي
- المنتقى لأبي الوليد الباجي
- شرح الزرقاني على الموطأ
- القبس لابن العربي
- تنوير الحوالك للسيوطي
- عارضة الأحوذى لابن العربي
- معالم السنن للخطابي
- شرح النووي على صحيح مسلم.
- شرح القسطلاني على صحيح البخاري
- ترتيب المدارك وتعريف المسالك للقاضي عياض
- تفسير الموطأ لابن مزين
- التمهيد لابن عبد البر
- الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار، لأبي عمر ابن عبد البر.

4. كتب غريب الحديث

- غريب الحديث للقاسم بن سلام ت287هـ

- النهاية في غريب الحديث والأثر
- تفسير غريب الموطأ لعبد الملك بن حبيب الأندلسي.
- شرح غريب الموطأ (مشكلات موطأ مال بن أنس) لابن السيد
- مشارق الأنوار على صحاح الآثار للقاضي عياض وصل إليه متأخراً بعد أن كاد يفرغ من كتابة شرحه كشف المغطى.

5. كتب الرجال والجرح والتعديل:

- الاستيعاب في معرفة الأصحاب لابن عبد البر.
- الإصابة في تمييز الصحابة
- تقريب التهذيب
- تهذيب التهذيب، كلهم لابن حجر.
- الكاشف للذهبي
- الجرح والتعديل: لابن أبي حاتم الرازي
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال للذهبي
- الكامل لابن عدي
- العلل الصغير للترمذي
- التاريخ: للخطيب البغدادي

خلاصة:

من خلال هذا العرض ننتهي إلى أنّ ابن عاشور قد عاش فسحةً من العمر استغلّها في خدمة العلم والاهتمام بقضايا الأمة، كان فيها مُتأثراً ومُؤثراً؛ متأثراً بالحركات الإصلاحية في المشرق والمغرب، وبشيوخه الذين تلقى عنهم العلم في جامع الزيتونة، ومُؤثراً في الوسط العلمي والإصلاحي بمحاضراته ومؤلفاته التي سارت بها الركبان، وقد تميّزت شخصيته العلمية بالتنوع والموسوعية فبرع في التفسير، والفقه وأصوله، والمقاصد الشرعية، واللغة العربية وآدابها.

أمّا عنايته بعلم الحديث فكانت متميزة: فعقد المجالس الحديثية لقراءة دواوين السنة المشهورة، وأجيز فيها وأجاز، وحقق المسائل، وبيّن الأحاديث الضعيفة والموضوعة وحدّر منها، وكُلّلت هذه الجهود بتأليفه شرحاً على الموطأ سمّاه "كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ"، وآخر على صحيح البخاري سمّاه "النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح"، والكثير من المقالات والبحوث التي حرّر فيها عدّة مسائل.

الباب الأول: التثبت من صحّة
الحديث وفهمه في ضوء النصوص الشرعية

الفصل الأول: التثبت من صحّة الحديث عند ابن
عاشور من خلال أصوله النقديّة
الفصل الثاني: فهم الحديث النبوي في ضوء القرآن
الكريم

الفصل الثالث: فهم الحديث النبوي في ضوء
الأحاديث الأخرى

الفصل الأول: التثبُّت من صحَّة
الحديث عند ابن عاشور من خلال
أصوله النقدية

المبحث الأول: نقد ابن عاشور للأسانيه

المبحث الثاني: نقد ابن عاشور الحديث بالمخالفة
والاختلال

المبحث الثالث: اعتماد مقاصد الشريعة، ودليل المشاهدة
والحس في نقد الخبر

يجدر بالنظر في سنة النبي (ﷺ) قبل الشروع في استنباط الأحكام من الحديث للاهتمام بهداياته؛ أن يتأكد من صحته وثبوت نسبه إلى النبي (ﷺ)، وهي أول خطوة منهجية ينبغي أن يخطوها في سبيل الفهم الصحيح لنصوص السنة النبوية، فلا يُعقل أن نتعبد الله بما لم تثبت نسبه للنبي (ﷺ)، لذلك نبه الدكتور يوسف القرضاوي على "ضرورة الاستيثاق من ثبوت السنة وصحتها حسب الموازين العلمية الدقيقة التي وضعها الأئمة الأثبات، والتي تشمل السند والمثمن جميعاً سواء كانت السنة قولاً أم فعلاً، أم تقريراً"¹.

أما معرفة فقه الحديث فهي مرحلة تالية للتأكد من صحته، وفي هذا يقول الإمام الحاكم (ت405هـ): "بعد معرفة ما قدمنا ذكره من صحة الحديث -إتقاناً ومعرفةً لا تقليداً وظناً- معرفة فقه الحديث إذ هو ثمرة هذه العلوم وبه قوام الشريعة"².

ومن أجل هذا قرّر العلماء قاعدة جلييلة وهي: "التأويل فرع التصحيح"³، ومعناها أن من أراد أن يستنبط الأحكام من الحديث فلا بد أن يتأكد من صحته أولاً.

لذا نجد الشيخ ابن عاشور يُهمل شرح الأحاديث التي لم تصح نسبتها للنبي (ﷺ) ولا يستدل بها على الأحكام الشرعية.

وفي هذا يقول (رحمته): "واستدل الشافعية بما روى أن النبي (ﷺ) قال: «إذا استكمل الولد خمس عشرة سنة كتب ما له وما عليه، وأقيمت عليه الحدود»⁴ وهو حديث ضعيف لا ينبغي الاستدلال به"⁵.

¹ ينظر: كيف نتعامل مع السنة النبوية، يوسف القرضاوي، (ص43).

² معرفة علوم الحديث، الحاكم النيسابوري، (ص112).

³ ينظر: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، (1/138)، وسلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، الألباني، (3/42-43)، وهذه القاعدة أفادنا بها فضيلة الأستاذ الدكتور: حميد قوبي -حفظه الله- وكان يُندي استغرابه من صنيع بعض العلماء الذين يضعفون الحديث ثم يستنبطون منه الأحكام كالشوكاني مثلاً، واستدرك شيخنا الدكتور أبو بكر كافي -حفظه الله- على هذا قائلاً: والجواب على هذا سهل وهو أن المجتهد قد يفترض صحة الحديث لأن عملية التصحيح والتضعيف نسبية؛ فقد يضعفه لكنه لا يجزم بذلك ويبقى احتمال صحته قائماً فتكون عملية الاستنباط قائمة على هذا الأساس، أو أن من صححه يمكن أن يستنبط منه تلك المسائل.

⁴ رواه البيهقي الشنن الكبرى، كتاب الحجر، باب البلوغ بالسن، رقم الحديث (11089)، (6/56)، عن قتادة عن أنس بلا إسناد وقال: وإسناده ضعيف لا يصح وهو بإسناده في الخلافات.

⁵ التحرير والتنوير، ابن عاشور، (4/239).

وقال أيضا في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾ [البقرة: 173]: "قد ألحق بعض الفقهاء بالحوت الجراد توكُّل ميتته، لأنَّه تتعذر ذكاته، وهو قول ابن نافع وابن عبد الحكم من المالكية تمسكاً بما في صحيح مسلم من حديث عبد الله بن أبي أوفى قال: "غزونا مع رسول الله (ﷺ) سبع غزوات كنَّا نأكل الجراد معه"¹. فتخص به الآية لأنَّه حديث صحيح، وأمَّا حديث: «أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَانِ السَّمَكِ وَالْجَرَادُ» فلا يصلح للتخصيص لأنَّه ضعيف² كما قال ابن العربي في (الأحكام)³4.

وكثيرا في استدلاله ما يورد الحديث مقرونا بدرجة من الصَّحَّة أو الحسن، أو تخريج صاحبي الصَّحيحين له⁵، وفي هذا إشارة واضحة منه على تحريم صحَّة الحديث قبل الاستدلال به واستنباط الأحكام منه.

¹ أخرجه البخاري، كتاب الذبائح والصَّيد، باب أكل الجراد، رقم الحديث (5176)، (2093/5)، ومسلم، كتاب الصَّيد والذبائح، باب إباحة الجراد، رقم الحديث (5157)، (70/6).

² الذي يهْمُنَا في هذا المقام هو بيان موقف ابن عاشور من الحديث الضَّعيف من حيث الاستدلال به واستعماله في توجيه دلالات ألفاظ النُّصوص الأخرى أو استثماره في فهمها، بغض النَّظر عن إصابته في الحكم على خصوص هذا الحديث بالضعف أو مجانبته للصَّواب.

وإلا فهذا الحديث قد أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده، رقم الحديث (5723)، (97/2)، وابن ماجه في سننه، كتاب الصَّيد، باب صيد الحيتان والجراد، رقم الحديث (3218)، (1073/2)، وأخرجه البيهقي في سننه الكبرى، رقم الحديث (1129)، (254/1)، مرفوعا وموقوفا، وقال الدَّارقطني في عله (267/11): "والموقوف هو الصَّواب". ورجَّح البيهقي أيضا الموقوف، فقال في معرفة السُّنن والآثار، (466/13): "وهو في معنى المرفوع"، لأنَّه لا يقال من قبيل الرُّأي، و"لأنَّ قول الصَّحابي: أحل لنا كذا وحرم علينا كذا مثل قوله: أمرنا ونهينا، فيتم به الاحتجاج. ويدل على حل ميتة الجراد على أي حال وجدت، فلا يعتبر في الجراد شيء سواء مات حتف أنفه أو بسبب". ينظر: سبل السلام، الصنعاني، (25/1).

لذلك حكم الشيخ شعيب الأرنؤوط على هذا الحديث بالحسن. ينظر تحقيقه على مسند أحمد بن حنبل، (97/2)، أمَّا الشيخ الألباني فقد صحَّحه. ينظر: السُّلسلة الصَّحيحة، (111/3)، "وقد أجمع العلماء على جواز أكل الجراد بغير تذكية إلا أنَّ المشهور عند المالكية اشتراط تذكيتة" ينظر: فتح الباري، ابن حجر، (621/9).

³ قال ابن العربي: "ومع اختلاف الناس في جواز تخصيص عموم الكتاب بالسنة فقد اتفقوا على أنه لا يجوز تخصيصه بحديث ضعيف، وهذا الحديث يروى عن ابن عمر وغيره مما لا يصحُّ سنده". ينظر: أحكام القرآن لابن العربي، (92/1).

⁴ التَّحرير والتَّنوير، ابن عاشور، (117/2).

⁵ ينظر على سبيل المثال: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص 269)، (270).

وفي سبيل التعرف على درجة الحديث للتأكد من صلاحيته لاستنباط الأحكام منه؛ كان للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور نظرات نقدية دقيقة، سار فيها على منهج المحدثين النقاد أمثال الإمام مالك، وعبد الله بن المبارك، وعبد الرحمان بن مهدي، ومن تبعهم من الأئمة كالبخاري ومسلم وغيرهم.

ومّا لا شكّ فيه أن ميدان التّقد الحديثي يشتمل على مجالين: الأوّل: وموضوعه نقلة الأخبار وهم الرواة، وما يتعلّق بهم من حيث ثبوت العدالة أو ضدّها، ومن حيث ضبطهم أو عدمه، والثاني: وموضوعه الأخبار ذاتها بما تحمله من ألفاظ ومعاني، وكلا هذين المجالين كانا محلّ عنايةٍ ونظرٍ من قبل المحدثين النقاد.

قال ابن عاشور (رحمته الله): "وقد تقصّيت مراجع شروط الصحّة عند أهل الأثر؛ فوجدتها لا تعدو ثلاثة أشياء:

الأوّل: تحقّق صدق الرّاي فيما رواه، وهذا يندرج فيه شرط العدالة، واليقظة، والضبط، وعدم البدعة.

الثاني: تحقّق عدم الالتباس، والاشتباه على الرّاي، ويندرج في هذا صراحة طرق التّحمّل من انتفاء التّدليس والتّغفّل.

الثالث: تحقّق مطابقة المروي لما هو واقع من الأمر في زمن النّبي (ﷺ)، ويندرج تحت هذا قواعد التّرجيح بين المتعارضات، ومحامل المتشابهات، وتأويلها، والتّسخ، ونحو ذلك. فالأمران الأوّلان يعتمدان صحّة السّنند وثقته، والأمر الثالث يعتمد صحّة المعنى¹.

وعلى هذا المنهج سار ابن عاشور (رحمته الله) في تحرّيه صحّة الحديث وتمييزه عن الضّعيف والموضوع، وقد بيّنا في مبحث سابق جهوده في بيان الأحاديث الضّعيفة والمكذوبة وأثرها السيّء على الأئمّة²، وفيها دلالة كافية لمدى عنايته بتمييز الصّحيح من السّقيم من الأحاديث، وضرورة اعتماد صحيح السنّة اعتقاداً وتفقّها واستنباطاً للأحكام العمليّة.

وفيما يلي عرض لأهمّ المقاييس التي سار عليه في نقد السنّة النّبويّة سواء من حيث الإسناد والكلام في الرجال، أو من حيث النّظر في متون الأحاديث وألفاظها ومعانيها.

¹ كشف المغطّى، ابن عاشور، (ص22).

² ينظر: (ص41) وما بعدها.

المبحث الأول: نقد ابن عاشور للأسانيد

الإسناد في عرف المحدثين هو الطريق الموصل للمتن، لذلك كان أول ما يتعرّض للنقد والتّمحيص، وذلك بالنظر إلى أهلية الرواة من حيث العدالة والضبط، وكل ما من شأنه أن يؤثر في على روايتهم للحديث؛ صونا لمتون الأحاديث وتحققا من سلامتها من كل مظاهر الشذوذ والعلّة.

وقد اعتمد الشيخ ابن عاشور (رحمته الله) في نقده لأسانيد الأحاديث على أقوال نقاد الحديث وعلمائه؛ ممّن حملوا لواء الدفاع عن سنّة المصطفى (صلى الله عليه وسلم)، كما أنّه حاول السير على منهجهم النقدي في كثير من مسائل هذا العلم.

المطلب الأول: نقل ابن عاشور عن الأئمة النقاد

جعل الإمام ابن عاشور كتب صيرافة الحديث ونقاده المعترين، عمدته الأساسية في نقد أسانيد الأحاديث، وذلك لما عرفوا به من معرفة شاملة بأحوال الرواة ومراتبهم؛ من حيث العدالة والضبط، ومن حيث صحة طرق التّحمل والأداء، وكذا من حيث تواريخهم وأشياخهم وتلاميذهم. فكان تارة ينقل عنهم كلامهم في الرواة من حيث الجرح والتعديل، وكذا من حيث درجة ضبطهم، وتارة أخرى ينقل عنهم حكمهم الإجمالي على الحديث مكفيا به عن الدراسة التفصيليّة لرجال الإسناد ومراتبهم في العدالة والضبط.

ومن هؤلاء النقاد الذين اعتمد عليهم ابن عاشور: الإمام أحمد، وابن معين، والبخاري، والترمذي، والدارقطني، وأبو حاتم، وابن أبي حاتم، وابن كثير، وابن رجب، وغيرهم كثير.

ومن الأحاديث التي انتقدها ابن عاشور من ناحية سندها ما يلي:

المثال الأول:

ما رواه ابن أبي حاتم قال: حدثنا علي بن الحسين، حدثنا رجل سماه، حدثنا حسين الأشقر عن قيس، عن الاعمش، عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: لما نزلت هذه الآية: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾ [الشورى: ٢٣]: قالوا: يا رسول الله من هؤلاء الذين أمر الله بمودتهم؟ قال: "فاطمة وولدها"¹.

¹ تفسير ابن أبي حاتم، (3277/10).

قال ابن عاشور (رحمته الله): "وهذا الحديث شديد الضعف؛ لأنّ في سنده حسينا الأشقر وكان مشهوراً بالعلوّ في التشيع، وكان مع ذلك مجهولاً غير مقبول الحديث"¹.

فابن عاشور هنا حكم على هذا الحديث بشدّة الضعف بالنظر إلى سنده، وأنّ العهدة فيه على حسين الأشقر، وبالرجوع إلى كلام النقاد فيه نجد أكثرهم على اتّهامه وتضعيف حديثه.

فقد قال البخاري: "حسين عنده مناكير"²، وقال في موضع آخر: "فيه نظر"³.

وسئل أبو زرعة عنه، فقال: "هو شيخ منكر الحديث"⁴.

وقال فيه النسائي: "ليس بالقوي"⁵.

وقال الذهبي: "واه"⁶.

وقال الحافظ ابن كثير (رحمته الله) في الحكم على هذا الحديث: "وهذا إسنادٌ ضعيفٌ، فيه مبهمٌ لا يعرف، عن شيخٍ شيعيٍّ مُتحرِّقٍ⁷، وهو حسين الأشقر، ولا يقبل خبره في هذا المحل"⁸.

وهكذا يكون ابن عاشور (رحمته الله) قد وافق جماهير النقاد في الحكم على حسين الأشقر بالضعف، وعدم قبول حديثه هذا.

المثال الثاني: حديث "باب مدينة العلم علي"

وهو ما رواه الحاكم من طريق أبي الصلت إلى ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): "أنا مدينة العلم وعلي بابها فمن أراد المدينة فليأت الباب"⁹.

قال ابن عاشور (رحمته الله) في مراجعته لما تضمّنه كتاب "فتح الملك العلي بصحّة حديث باب العلم علي" لأحمد بن محمد الصديق المغربي: "كثير من المحدثين تلقّوا هذا الحديث بالقبول، كما أنّ كثيراً

¹ تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنة، ابن عاشور، (ص 21).

² العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، ابن الجوزي، (208/1).

³ تهذيب الكمال، المزي، (368/6).

⁴ الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم الرازي، (49/3).

⁵ الضعفاء والمتروكين، للنسائي، (ص 86).

⁶ الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، الذهبي، (332/1).

⁷ أي: أنه من غلاة الشيعة.

⁸ تفسير ابن كثير، (201/7).

⁹ سبق تخريجه. ينظر: (ص 44).

منهم نبذوه بالعراء، وكثيرا رموه بأنّه وضع وافتراء، وتبيّن من حاصل أقوالهم فيه أنّ منكره لم يقتصر على الطعن في رجال أسانيد بل تجاوزوا ذلك إلى الحكم على ذات الحديث، فقالوا فيه أقوالاً شديدة مثل: "موضوع، منكر، لا أصل له، كذب، كم خلق افتضحوا فيه، لم يروه عن أبي معاوية أحد من الثقات"، ومثل هذا الحكم لا يصدر عن أصحابه من الحفاظ إلّا بعد التّقصّي والاستقراء لجميع أسانيدهم، فإذا لم يجدوا فيها مظنة الصّحّة استخلصوا من استقراءهم حكماً كلياً يتعلّق بذات الحديث المروي، وليس حكماً جزئياً متعلّقاً بأسانيدهم، وهذا مقام شديد في الحكم،... وعلى كلّ حال فكثرة الاختلاف فيه وشدة عناية الأئمّة بالفحص عن رواته يؤذن بأنّه حديث لم يكن معروفاً عند الحفاظ، وأنّه طلع على هذه الأئمّة طلوع الشّواظ¹.

وعند التأمل في كلام الثّقاد في أبي الصّلت نجد أنّ محقّقيهم على تضعيفه ورميه بالكذب والغلو في التّشيع، وقالوا فيه أقوالاً شديدة، وضعّفوا روايته لهذا الحديث، فقد قال العقيلي: "رافضيّ خبيث". وقال: "كذاب". وقال الجوزجاني: كان أبو الصّلت الهروي زائغاً عن الحقّ مائلاً عن القصد"، وقال ابن حبان: "لا يجوز الاحتجاج به إذا انفرد". وقال الحاكم والنقاش وأبو نعيم: "روى مناكير"².

لذلك قال ابن عاشور: "وقد جزم الإمام أحمد وابن عدي بأنّ أبا الصّلت هو واضع حديث: "أنا مدينة العلم"، أمّا ما ينقل عن يحيى بن معين في شأن أبي الصّلت، فكلامه فيه متناقض كما ذكره الخطيب في التّاريخ فلا يُعوّل على شيء من كلامه"³.

¹ تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنة، ابن عاشور، (ص 81-82).

² ينظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر، (286/6)، تاريخ بغداد، (51/11).

³ تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنة، ابن عاشور، (ص 84).

المثال الثالث: حديث إحراق متاع الغال

وهو الحديث الذي رواه صالح بن محمد بن زائدة أبو واقد الليثي، عن عمر (رضي الله عنه) أنّ رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قال: «إِذَا وَجَدْتُمْ الرَّجُلَ قَدْ غَلَّ فَأَحْرِقُوا مَتَاعَهُ وَاضْرِبُوهُ»¹.

قال ابن عاشور (رحمته الله): "وهو حديث ضعيف، قال الترمذي سألت محمداً يعني البخاري عنه فقال: (إنما رواه صالح بن محمد، وهو منكر الحديث)²3".

وهذا ما يؤكده أئمة التّقَد، فقد قال يحيى بن معين: "أبو واقد واسمه صالح بن محمد بن زائدة ضعيف، وليس حديثه بذلك"⁴.

وقال العجلي: "يكتب حديثه وليس بالقوي"⁵.

وقال أبو عيسى الترمذي بعد روايته هذا الحديث: "هذا الحديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه"⁶.

ولخص ابن حجر حاله بقوله: "ضعيف"⁷.

فهذه نماذج من الأحاديث التي انتقدها ابن عاشور (رحمته الله) بالنظر إلى أسانيدها، وهو في مجملها ناقل عن نقاد الحديث المتقدمين والمشهود لهم بالبراعة في هذا الشأن، وموافق لهم في حكمهم العام على الحديث.

لكن ابن عاشور اجتهد في نقد بعض الأحاديث بالنظر إلى أسانيدها، فجانب الصواب في الحكم عليها بالضعف في حين هي صحيحة عند جمهور المحدثين، وهذا رغم رجوعه إلى أقوال النقاد فيها وفي رواياتها، وهذه بعض النماذج التي توضّح ذلك، ونحاول من خلالها معرفة سبب خطئه في حكمه.

¹ أخرجه أبو داود، كتاب الجهاد، باب في عقوبة الغال، رقم الحديث (2715)، (21/3)، والترمذي، كتاب الحدود، باب الغال ما يُصنع به، رقم الحديث (1461)، (61/4).

² ينظر: علل الترمذي، (ص 238).

³ التحرير والتنوير، ابن عاشور، (4/156).

⁴ الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم الرازي، (4/412).

⁵ الثقات، للعجلي، (1/464).

⁶ سنن الترمذي، (4/61).

⁷ تقريب التهذيب، ابن حجر، (ص 273).

المثال الأول: أحاديث المهدي المنتظر

وردت أخبار كثيرة في شأن المهدي المنتظر، ورويت بأسانيد مختلفة، ويرى ابن عاشور أنّ "رجال تلك الأسانيد متفاوتة، واقتصر في كلامه على أمثل الطرق المخرّجة في السنن، إذ يرى أنّها أشبه ما روي في هذا الشأن، وأرجع مجموع أسانيدنا إلى ثمانية طرق، ويرى ابن عاشور أنّ كل هذه الطرق متكلم فيها¹، وهي:

الطريق الأول: روى الترمذي وأبو داود من طريق عاصم بن بهدلة عن زر بن حبيش إلى ابن مسعود عن رسول الله (ﷺ) قال: «لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ». قَالَ زَائِدَةٌ فِي حَدِيثِهِ: «لَطَوَّلَ اللَّهُ ذَلِكَ الْيَوْمَ». ثُمَّ اتَّفَقُوا «حَتَّى يَبْعَثَ فِيهِ رَجُلًا مِنِّي». أَوْ «مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يُوَاطِئُ اسْمُهُ اسْمِي وَاسْمُ أَبِيهِ اسْمَ أَبِي»².

ضعّف ابن عاشور هذه الرواية بعاصم، لأنّ النقاد تكلموا فيه من جهة ضبطه³، لكن عند النظر في ترجمته نجدهم اختلفوا فيه؛ بين موثّق له مطلقاً⁴، وبين مُتكلّم فيه من جهة حفظه وضبطه دون ترك حديثه⁵.

الطريق الثاني: روى أبو داود من طريق فطر بن خليفة بسنده إلى عليّ (عليه السلام) عن النبيّ (ﷺ) قال: «لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدَّهْرِ إِلَّا يَوْمٌ لَبَعَثَ اللَّهُ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ بَيْتِي يَمْلَأُهَا عَدْلًا كَمَا مَلَأَتْ جُورًا»⁶.

وقد ضعّف ابن عاشور (رحمته الله) هذا الحديث لأجل فطر بن خليفة، وذكر طعن الأئمة فيه⁷، وبمراجعة أقوال النقاد نجدهم قد اختلفوا فيه، وجمهور النقاد ومحقّقهم على توثيقه، وإنّما تكلموا فيه من جهة تشييعه، لكنهم لم يتركوا حديثه. لذلك "روى له البخاري مقروناً"⁸.

¹ تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنة، ابن عاشور، (ص56).

² رواه أبو داود، في سننه، كتاب المهدي، رقم الحديث(4284)، (173/4)، والترمذي، كتاب الفتن، باب المهدي، رقم الحديث (2231)، (505/4)، قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح، قال الشيخ الألباني: حسن صحيح.

³ تحقيقات وأنظار، ابن عاشور، (ص57-58).

⁴ ينظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر، (36/5)، والمستدرک علی الصحیحین، الحاكم النيسابوي، (600/4).

⁵ ينظر: ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الذهبي، (13/4)، تهذيب التهذيب، ابن حجر، (36/5).

⁶ أخرجه أبو داود، كتاب المهدي، رقم الحديث (4285)، (174/4).

⁷ تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنة، ابن عاشور، (ص58).

⁸ ينظر: الضعفاء، العقيلي، (464/3)، وأحوال الرجال، الجوزجاني، (ص66)، والثقات، العجلي، (208/2)، تهذيب التهذيب،

التهذيب، ابن حجر، (271/8)، تهذيب الكمال، المزي، (315/23). الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي، (31/6).

الطريق الثالث: روى أبو داود من طريق عليّ بن نفيل عن سعيّد بن المسيّب عن أمّ سلمة قالت سمعت رسول الله (ﷺ) يقول: «المهديّ من عترتي من ولد فاطمة»¹.

وقد ضعّف ابن عاشور هذا الطريق لوجود علي بن نفيل فيه²، ومراجعة كلام النقاد بندهم اختلفوا فيه³، لكن هذا الحديث له شواهد كثيرة تبلغ به حدّ الصّحّة⁴.

الطريق الرابع: روى أبو داود من طريق عمران القطان عن قتادة عن أبي نصرّة عن أبي سعيّد الخدريّ قال: قال رسول الله (ﷺ): «المهديّ مني أجلى الجبهة أفتى الأنف يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت جوراً وظلماً يملك سبع سنين»⁵.

ضعّف ابن عاشور هذا الطريق بعمران القطان⁶، وعند مراجعة كلام النقاد فيه بندهم أنشوا عليه في صدقه وديانته، لكن بعضهم ضعّفه من قبل سوء حفظه ووهمه⁷، فمثل هذا يُحتجّ به إذا اعتضد، وقد توبع بأسانيد أخرى⁸، لذلك اعتبر العلامة الألباني أنّ كلام النقاد في عمران القطان كلام يسير لا يضّر، ولا ينزل حديثه عن رتبة الحسن⁹، وحكم على هذا الحديث بالحسن¹⁰.

الطريق الخامس: روى الترمذي وابن ماجه من طريق زيد العميّ قال سمعت أبا الصديق الناجيّ يحدث عن أبي سعيّد الخدريّ قال: خشينا أن يكون بعد نبينا حدث فسألنا نبيّ الله (ﷺ) فقال: «إنّ في أمّتي المهديّ يخرج يعيش خمسا أو سبعا أو تسعا». زيد الشاك. قال: قلنا وما ذاك

¹ أخرجه أبو داود، كتاب المهدي، رقم الحديث (4286)، (174/4)، قال الألباني: صحيح.

² تحقيقات وأنظار في الكتاب والسنة، ابن عاشور، (ص58).

³ ينظر: الضعفاء، العقيلي، (253/3)، والجرح والتعديل، ابن أبي حاتم الرازي، (206/6).

⁴ ينظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، (181/1)، وصحيح وضعيف الجامع الصغير، كلاهما للألباني، (180/24).

⁵ أخرجه أبو داود، كتاب المهدي، رقم الحديث (4287)، (174/4).

⁶ تحقيقات وأنظار، ابن عاشور، (ص58).

⁷ ينظر: الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم الرازي، (297/6)، وتهذيب التهذيب، ابن حجر، (116/8).

⁸ ينظر: المهدي المنتظر في ضوء الأحاديث والآثار الصحيحة وأقوال العلماء وآراء الفرق المختلفة، عبد العليم البستوي، (ص174).

⁹ ينظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الألباني، (93/9)، صحيح أبي داود، الألباني، (147/3).

¹⁰ ينظر: الجامع الصغير وزيادته، (ص1169).

قَالَ: «سَيْنٌ». قَالَ: «فِيحْيِيءُ إِلَيْهِ رَجُلٌ فَيَقُولُ يَا مَهْدِيُّ أَعْطِنِي أَعْطِنِي». قَالَ: «فِيحْيِيءُ لَهُ فِي تَوْبِهِ مَا اسْتَطَاعَ أَنْ يَحْمِلَهُ»¹.

وقد ضعّف ابن عاشور هذا الحديث لأنّ فيه زيّدًا العمي². وبالرجوع إلى كلام الأئمة التّقاد في زيد العمي يظهر أنّ جمهورهم على تضعيفه، إلّا أنّه ليس شديد الضّعف، بل هو متماسك وحديثه صالح للاعتبار³، ولحديثه هذا شواهد كثيرة، لذلك قال أبو عيسى التّرمذي: هذا حديث حسن وقد روي من غير وجه عن أبي سعيد عن النّبيّ (ﷺ)⁴.
الطّريق السّادس: أخرج ابن ماجه من طريق ياسين العجلي إلى علي قال: قال رسول الله (ﷺ):
(المهدي منا أهل البيت يصلحه الله في ليلة)⁵.

ضعّف ابن عاشور هذا الحديث لأنّ فيه ياسين العجلي⁶، وعند النّظر في ترجمة ياسين العجلي نجد أنّه قد وثّقه الأئمّة⁷.
وقد صحّح هذا الحديث عدد من العلماء⁸.

الطّريق السّابع: روى ابن ماجه من طريق فيه عبد الرزاق بن همّام إلى ثوبان قال: قال رسول الله (ﷺ): (يقتل عند كنزكم ثلاثة كلهم ابن خليفة. ثمّ لا يصير إلى واحد منهم. ثمّ تطلع الرّيات السّود من قبل المشرق. فيقتلونكم قتلا لم يقتله قوم). ثمّ ذكر شيئًا لا أحفظه. فقال: (فإذا رأيتموه فبايعوه ولو حبواً على الثّلج. فإنّه خليفة الله المهدي)⁹.

¹ أخرجه الترمذي، كتاب الفتن، باب المهدي، رقم الحديث(2232)، (506/4)، وابن ماجه، كتاب الفتن، باب خروج المهدي، المهدي، رقم الحديث(4083)، (1366/2).

² تحقيقات وأنظار، ابن عاشور، (ص58).

³ تهذيب الكمال، المزني، (59/10)، الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي، (198/3)، الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، (560/3). المجروحين، ابن حبان، (309/1).

⁴ ينظر: سنن الترمذي، (506/4).

⁵ أخرجه ابن ماجه، كتاب الفتن، باب خروج المهدي، رقم الحديث(4085)، (1367/2)، قال الألباني: حسن.

⁶ تحقيقات وأنظار، ابن عاشور، (ص58).

⁷ تاريخ ابن معين-رواية الدوري، (98/3)، الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، (312/9)، تقريب التهذيب، ابن حجر، (ص587).

⁸ تهذيب التهذيب، (152/11). السّلسلة الصّحيحة، الألباني، (486/5).

⁹ أخرجه ابن ماجه، كتاب الفتن، باب خروج المهدي، رقم الحديث(4084)، (1367/2)، والحاكم في المستدرک علی الصحیحین، کتاب الفتن والملاحم، رقم الحديث(8432)، (510/4).

قال ابن عاشور (رحمته الله): "فيه عبد الرزّاق بن همام، وقد ابتدع في آخر عمره، ولا يُحتجُّ بغير ما هو في مسنده، وهذا الحديث لم يذكروا أنّه في مُسند عبد الرزّاق بل هو ممّا رُوي عنه من غير مسنده"¹. قال الحاكم عقب روايته لهذا الحديث: صحيح على شرط الشيخين²، وقال الشيخ الألباني: "الحديث صحيح المعنى، دون قوله: فإن فيها خليفة الله المهدي"³.
الطريق الثامن:

روى ابن ماجه من طريق عبد الله بن لهيعة إلى عبد الله بن الحارث الصّحابي قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): (يخرج ناس من المشرق، فيوطنون للمهدي)⁴.
ضعّفه ابن عاشور لأنّ فيه عبد الله بن لهيعة، وهو ضعيف⁵.
وقال الشيخ الألباني في هذا الحديث: ضعيف⁶.

وبعد هذه المراجعة للرّوايات الحديثية الواردة في شأن المهدي المنتظر والتي حكم ابن عاشور على جميعها بالضعف، نجد أنّ معظمها مقبولة ولا تنزل عن درجة الحسن، وسبب خطئه في الحكم عليها يرجع إلى عدم استيعابه أقوال النّقاد في الرّواة الذين حملهم ضعف الطّرق والرّوايات، وقد رأينا اقتصاره على كلام من طعن فيهم في حين عمّامة النّقاد ومحقّقهم على توثيقهم، وقبول أحاديثهم إمّا جملة، وإمّا بالمتابعات والشّواهد.

هذا وقد صرّح الأئمة منذ القديم بثبوت أحاديث المهدي وبلوغها حدّ التّواتر⁷.

¹ تحقيقات وأنظار، ابن عاشور، (ص58).

² المستدرک علی الصحیحین للحاکم، کتاب الفتن والملاحم، رقم الحديث(8432)، (4/510).

³ سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، (1/197).

⁴ أخرجه ابن ماجه، كتاب الفتن، باب خروج المهدي، رقم الحديث(4088)، (2/1368).

⁵ تحقيقات وأنظار، ابن عاشور، (ص58).

⁶ الجامع الصغير وزيادته، رقم(14558)، (ص1456).

⁷ ينظر: موسوعة الألباني في العقيدة، (9/278).

المثال الثاني: حديث اللعان

وهو ما رواه البخاري قال: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ عَنْ هِشَامِ بْنِ حَسَّانٍ حَدَّثَنَا عِكْرِمَةُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ -رضي الله عنهما- أَنَّ هِلَالَ بْنَ أُمَيَّةَ قَذَفَ امْرَأَتَهُ، فَجَاءَ فَشَهِدَ وَالنَّبِيُّ (ﷺ) يَقُولُ: «إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ أَنَّ أَحَدَكُمَا كَاذِبٌ، فَهَلْ مِنْكُمَا تَائِبٌ». ثُمَّ قَامَتْ فَشَهِدَتْ¹.

قال ابن عاشور: "هكذا وقع هذا الحديث هنا، وفي تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَذَرُوا عَنْهَا الْعَذَابَ﴾ [النور 8] أنّ الذي لاعن امرأته هو هلال بن أمية. ووقع في حديث سهل بن سعد هنا في اللعان أنّ الذي لاعن امرأته هو عويمر العجلاني، وهو الحديث المروي في الموطأ بوجه صريح؛ فلذلك جزم المحققون أنّ ذكر هلال بن أمية في قصّة اللعان وهم من هشام بن حسان، جزم بذلك أبو عبد الله ابن أبي صفرة (أخو المهلب)²، والطبري³، وابن العربي⁴، والواحدي⁵، وعياض⁶، وقالوا: كان هشام هشام بن حسان ضعيفا⁷.

¹ أخرجه البخاري، كتاب الطلاق، باب يبدأ الرّجل بالثّلاعن، رقم الحديث (5001)، (2032/5)، ومسلم، كتاب اللعان، رقم الحديث (3830)، (209/4) من حديث أنس.

² قال أبو عبد الله بن أبي صفرة: الصّحيح أن القاذف لزوجه عويمر، وهلال بن أمية خطأ، وقد روى القاسم، عن ابن عباس، أنّ العجلاني قذف امرأته كما روى ابن عمر، وسهل بن سعد، وأظنه غلط من هشام بن حسان. ينظر: شرح صحيح البخاري - لابن بطال (463/7).

³ نقل القرطبي عن الإمام الطبري قوله: "يستنكر قوله في الحديث هلال بن أمية؛ وإنما القاذف عويمر بن زيد بن الجد بن العجلاني". ينظر: تفسير القرطبي، (184/12). ونقله عنه أيضا العيني، وذكر بأنّه قاله في "التّهذيب". ينظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري (164/4)، ولم أجد عند الطبري لا في تفسيره ولا في "تّهذيب الآثار".

⁴ لم أجد عند ابن العربي، بل وجدته يقرّر أنّ الملاعن هو هلال بن أمية، بقوله: "ثبت في الصّحيح عن ابن عباس قال: إن هلال بن أمية قذف امرأته بشريك ابن السحماء"، ثم ذكر الروايات الحديثية الدّالة على ذلك. ينظر: أحكام القرآن لابن العربي، (491/5).

⁵ لم أجد هذا القول عند الواحدي لا في تفسيره، ولا في كتابه "أسباب التّزول"، بل اكتفى في هذا الأخير بإيراد الروايات التي فيها أنّ الملاعن هو هلال بن أمية. ينظر: أسباب التّزول، (ص 212-213).

⁶ قال القاضي عياض: "وفي التفسير قوله ﴿وَيَذَرُوا عَنْهَا الْعَذَابَ﴾ أنّ هلال بن أمية قذف امرأته قالوا: وهو وهم من هشام بن حسان لم يقله غيره وإنما المعروف عويمر العجلاني. ينظر: مشارق الأنوار على صحاح الآثار، (276/2)، (318/2).

⁷ النّظر الفسيح، ابن عاشور، (ص 209).

وقال أيضا في تفسيره: "واختلط صاحب القصّة على بعض الرّواة فسّموه هلال ابن أمية.. والصّواب أن سبب نزول الآية قصة عويمر العجلاني وكانت هذه الحادثة في شعبان سنة تسع عقب القفول من غزوة تبوك والتّحقيق أنّهما قصتان حدثتا في وقت واحد أو متقارب"¹.
وقال أيضا: "لم يثبت بالسنة أنّ رسول الله (ﷺ) أقام حد الفرية على عويمر العجلاني ولا على هلال بن أمية بعد اللعان"². فأثبت حصول اللعان من الاثنين: هلال، وعويمر.
من خلال النّظر في كلام ابن عاشور (رحمته الله) نجد مترددا في قبول رواية البخاري أنّ الذي لاعن هو هلال بن أمية، فمرة استنكرها ونسب الوهم إلى هشام بن حسان، وتارة يثبت حصول القصتين معا.

أولا: استنكاره الحديث ونسبته الوهم لهشام بن حسان، والذي حمله على هذا تقليده للأئمة: عبد الله بن أبي صفرة، والطبري، وابن العربي، والواحدي، والقاضي عياض، في نسبتهم الوهم لهشام بن حسان، وتضعيفهم إياه، ووصف ابن عاشور هؤلاء الأئمة بأنهم "المحققون" والواقع أنّ هؤلاء أئمة فضلاء لكنهم ليسوا من أهل التّحقيق في النّقد الحديثي، خاصّة وأنّ النّقد منصّب على حديث في صحيح البخاري، وبالرّجوع إلى أقوال صيارفة الحديث ونقاده المعترين نجد أكثرهم على توثيق هشام بن حسان.

1) قال عثمان الدارمي: "وسألته -يعني ابن معين- عن هشام بن حسان فقال: ثقة. قلت هو أحب إليك أو جرير بن حازم فقال هشام أحب إلي"³.

2) وقال عبد الله بن أحمد: "سألته (يعني أباه) عن هشام بن حسان. فقال: صالح، وهشام بن حسان أحب إلي من أشعث"⁴.

3) وقال بن المديني: "كان يحيى بن سعيد وكبار أصحابنا يشبّون هشام بن حسان وكان يحيى يضعف حديثه عن عطاء وكان الناس يرون أنه أخذ حديثه عن حوشب وقال بن المديني أيضا أما

¹ التّحرير والتّوير، ابن عاشور، (163/18).

² المرجع نفسه، (167/18).

³ تاريخ ابن معين (رواية عثمان الدارمي)، (ص223).

⁴ موسوعة أقوال الإمام أحمد في الجرح والتعديل، (87/9).

حديث هشام عن محمد فصاح وحديثه عن الحسن عامتها يدور على حوشب وهشام أثبت من خالد الخذاء في بن سيرين وهشام ثبت¹.

4) وقال بن عدي: "أحاديثه مستقيمة ولم أر في حديثه منكرا وهو صدوق"².

5) وقال الإمام العجلي: "هشام بن حسان القردوسي بصري ثقة حسن الحديث يقال إنّ عنده ألف حديث حسن ليست عنده غيره"³.

6) وقال أبو داود: "إنّما تكلموا في حديثه عن الحسن وعطاء لأنّه كان يرسل وكانوا يرون أنّه أخذ كتب حوشب"⁴.

فهذا مجمل ما ذكره النقاد المحققون في هشام بن حسان، وعامتهم على توثيقه، ومن ضعفه ففي أحاديث كان يرسلها عن الحسن وعطاء، وهذا الحديث الذي بين أيدينا إنّما هو من روايته عن عكرمة عن ابن عباس، فلا يوجد ما يقدرح في روايته هذه.

لذلك ذكر الحافظ الذهبي هشام بن حسان ضمن كتابه "الرؤاة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردّهم" وقال فيه: "هشام بن حسان الأزدي القردوسي ثقة محتجّ به في الصّحاح"⁵.

وقد ذكر الإمام الترمذي هذه الرواية في علله الكبير، ثمّ قال: فسألته محمدا عنه (يعني البخاري) وقلت روى عباد بن منصور هذا الحديث عن عكرمة عن ابن عباس مثل حديث هشام وروى أيوب عن عكرمة أن هلال بن أمية مرسلًا فأبى الروايات أصح، فقال حديث عكرمة عن ابن عباس هو محفوظ وراه حديثًا صحيحًا⁶.

هذا وقد ذكر ابن حجر (رحمته الله) كلام الأئمة: عبد الله بن أبي صفرة، والطبري، وابن العربي، والقاضي عياض، والواحدي، ثمّ تعقّب بقوله: "وكلام الجميع متعقّب: "أمّا قول بن أبي صفرة فدعوى مجردة وكيف يجزم بخطأ حديث ثابت في الصّحاحين مع إمكان الجمع، وما نسبه (أي القرطبي) إلى الطّبري لم أره في كلامه، وأمّا قول بن العربي: "إنّ ذكر هلال دار على هشام بن حسان"، وكذا جزم

¹ تهذيب التهذيب، ابن حجر، (34/11).

² المرجع نفسه، (34/11).

³ الثقات، العجلي، (328/2).

⁴ تهذيب التهذيب، ابن حجر، (34/11).

⁵ الرؤاة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردّهم، (ص174).

⁶ علل الترمذي، (ص175-176).

عياض بأنه لم يقله غيره، فمردود؛ لأنّ هشام بن حسان لم ينفرد به فقد وافقه عباد بن منصور، وكذا جرير بن حازم عن أيوب أخرجه الطبري وابن مردويه موصولاً،... وأمّا قول النّوّي تبعاً للواحدى وجنوحه إلى التّرجيح فمرجوح لأنّ الجمع مع إمكانه أولى من التّرجيح"¹.

ثانياً: إثبات ابن عاشور حصول الحادثين، مرّة مع هلال بن أميّة، ومرّة مع عويمر العجلاني، بقوله: "والتحقيق أنّهما قصتان حدثتا في وقت واحد أو متقارب"². ولعلّ هذا الرأي هو الذي استقرّ عليه ابن عاشور، وخاصّة أنّه ذكره في تفسيره "التحرير والتنوير" وهو متأخّر في تأليفه عن "النظر الفسيح"³، وهذا الرّأي هو الصّواب بإذن الله لأنّ كلا الروايتين صحيحتين، فوجب الجمع بأحد أوجه الجمع المعتمدة.

وقال الإمام النّوّي: "واختلف العلماء في نزول آية اللعان هل هو بسبب عويمر العجلاني أم بسبب هلال بن أمية فقال بعضهم بسبب عويمر العجلاني، وقال جمهور العلماء سبب نزولها قصة هلال بن أمية،... ويحتمل أنّها نزلت فيهما جميعاً فلعلهما سألوا في وقتين متقاربين فنزلت الآية فيهما وسبق هلال باللعان فيصدق أنّها نزلت في هذا وفي ذلك وأن هلالاً أول من لاعن"⁴.

وقال ابن حجر (ت852هـ): "ويؤيد التّعدد أنّ القائل في قصة هلال سعد بن عبادة كما أخرجه أبو داود والطّبري والقائل في قصة عويمر عاصم بن عدي كما في حديث سهل السّابق ولا مانع أن تتعدّد القصص ويتحدّ النزول وجنح القرطبي إلى تجويز نزول الآية مرّتين"⁵.

ومما تقدّم نلاحظ أنّ ابن عاشور (رحمته الله) اعتمد في نقده للأحاديث على كلام أئمّة الحديث ونقّاده المشهود لهم بالمعرفة والإتقان، فوافقهم في حكمهم على الأحاديث، وأحياناً أخرى اجتهد أو اتبع بعض المتأخّرين دون استيعاب النّظر في طرق الحديث المختلفة، وأقوال الأئمّة في الرّواي، فجانب الصّواب في حكمه.

¹ فتح الباري، ابن حجر، (451/8-452).

² التحرير والتنوير، ابن عاشور، (163/18).

³ وذلك أنّه كان يحيل إلى النّظر الفسيح في تفسيره، ينظر: التحرير والتنوير، (71/1)، (206/5)، (258/16).

⁴ شرح النووي على مسلم، (119/10-120).

⁵ فتح الباري، ابن حجر، (450/8).

المطلب الثاني: إعمال ابن عاشور قواعد المحدثين وأصولهم النقديّة

أبدى الشيخ ابن عاشور (رحمته الله) إعجابه الشديد بقواعد المحدثين وأصولهم النقديّة المبنيّة على منهج علمي دقيق يراعى فيه التّحري والتّثبت مع الواقعية في إصدار الأحكام، وأكثر ما أثنى على منهج إمام دار الهجرة: مالك بن أنس (رحمته الله) ومن تبعه من الأئمة، فيقول: «وطريقة إمامنا مالك ونظرائه أئمة التّقد هي الطّريقة المثلى،... وعلى هذه الطّريقة جرى الأئمة المشهود لهم بتمام الضّبط مثل أصحاب مالك، كعبد الله بن المبارك، وابن مهدي، ومن أصحابهم كالإمامين البخاري ومسلم»¹.

وقال: "فطريقة مالك (رحمته الله) هي التي كانت الطّريقة المثلى للتمييز بين الصّحيح والسّقيم من الآثار، وقد ذهب بها جُفاء ما طرأ على الرواية من الخلل، وقد أصبحت تلك الطّريقة مسلوكة إلى يومنا هذا، فهو مجدّد طريقة وأصل عامّ في التّحمّل"².

وقال أيضا: "ولم يشتهر في التّقد مثل الإمام مالك بن أنس، وعلى منواله نسج البخاري ومسلم، ويليهما أبو داود، ثمّ التّرمذي. وعندني أنّ من استدرك على البخاري ومسلم إنّما هو مبنيّ على التّساهل، لاسيما مستدركات الحاكم والبيهقي"³.

وقد حاول ابن عاشور (رحمته الله) السّير على منهج المحدثين، واعتماد قواعدهم النقديّة، ومن القواعد التي سار عليها في نقد الإسناد ما يلي:

أوّلا: تغليب جانب التّحري والتّثبت في الروايات:

وذلك بترجيح جانب التّهمة والحذر في قبول الرّواية، على جانب حسن الظّن والتّسامح، وابن عاشور (رحمته الله) في هذا على مذهب إمام دار الهجرة مالك بن أنس الذي يرى أنّ الأصل في النّاس الجرح؛ فلا يقبل مجهول الباطن وإن كان مستور الظّاهر، ويرى ابن عاشور أنّ هذا ما درج عليه جمهور أهل التّحقيق والضّبط، فيقول: "ولم يزل العلماء مثل: مالك وأصحابه والبخاري ومسلم يتحرّون في أخذ الحديث أن يكون من أهل العدالة والضّبط والبصر بالرجال"⁴.

¹ تحقيقات وأنظار، ابن عاشور، (ص82-83).

² المرجع نفسه، (ص128).

³ أليس الصبح بقریب، ابن عاشور، (ص172).

⁴ تحقيقات وأنظار، ابن عاشور، (ص59).

ثانياً: تقديم الجرح على التعديل

قال ابن عاشور (رحمته الله): "وأنا آخذ بقاعدة تقديم الجرح على التعديل إلا إذا كان المجرّح شاداً جدّاً وكان متحاملاً، لاسيما وكثير من الذين جرّحوا أبا الصلت طعنوه طعناً عميقاً، كما ذكره الخطيب البغدادي في ترجمته، وكما ذكره أئمة الحديث عن أحمد بن حنبل والدارقطني وابن عدي في شأنه"¹.

يقول الحافظ ابن حجر (ت852هـ) عن هذه القاعدة: "والجرّح مقدّم على التعديل، وأطلق ذلك جماعة، ولكن، محلّه إن صدر مُبَيَّنّاً من عارفٍ بأسبابه؛ لأنه إن كان غير مُفَسَّرٍ لم يقدر فيمن ثبتت عدالته، وإن صدر من غير عارفٍ بالأسباب لم يُعتبر به، أيضاً. فإن خلا المجرّح عن تعديل قيل الجرح فيه مجملاً غير مُبَيَّنِّ السبب، إذا صدر من عارفٍ على المختار، لأنّه إذا لم يكن فيه تعديل فهو في حيز الجهول، وإعمال قول المجرّح أولى من إهماله"².

ثالثاً: اشتهاؤ الرّاي بالزهد والديانة لا يكفي لتعديله

يفرّق ابن عاشور (رحمته الله) بين زهد الرّاي واجتهاده في العبادة، وبين معرفته بالحديث بضبطه وحسن تحمّله وأدائه، إذ العبرة عند المحدثين النقاد بمعرفة هذا الشأن.

ف نجد ابن عاشور يقول في معرض مراجعته لكتاب (فتح الملك العليّ بصحّة حديث باب مدينة العلم علي): "جعلتم اشتهاؤ أبي الصلت بالزهد والديانة شاهداً لتعديله، وهذا لا أساعد عليه؛ إذ بين الديانة والعدالة بون، ... فإذا سلّمنا أنّ أبا الصلت كان على جانب من التفوّق والزهد فلسنا بالذين نسلم أنّ ذلك كافٍ في قبول حديثه"³.

ثمّ ذكر في هذا المعنى نصوصاً عن بعض أئمة الحديث أمثال الإمام مالك وابن القطان وابن المبارك⁴.

¹ تحقيقات وأنظار، ابن عاشور، (ص84).

² نزهة النّظر، ابن حجر، (ص258).

³ تحقيقات وأنظار، ابن عاشور، (ص83).

⁴ المرجع نفسه، (ص83).

رابعاً: عدم قبول رواية المجهولين

قال ابن عاشور في حديث: "خلق النور المحمّدي"¹: "فهذا الحديث مجهول السند، ومجرّد وجود عبد الرزّاق في رواته لا يكفي في توثيق سنده؛ إذ لا ندري من رواه عن عبد الرزّاق ولا من روى عنه عبد الرزّاق بينه وبين جابر؛ فهو لذلك غير صحيح ولا حسن لعدم معرفة رواية مصدره على أن يعرف توفّر رجال الصّحيح ورجال الحسن فيهم فيتردّد بين كونه ضعيفاً أو موضوعاً"².

خامساً: تقوية الحديث بكثرة الطّرق بشرط أن يكون ضعفه يسيراً

وقال في مراجعته لكتاب (فتح الملك العلي بصحة حديث باب مدينة العلم علي): "إنّ كثرة الروايات والطّرق للحديث الضّعيف تبلغ به مرتبة الحسن أو الصّحّة، وهذا إذا سلّمناه فإنّما يُحتمل في الحديث الخفيف ضعفه، وأمّا الذي نحن بصدد الخوض فيه فهو موضوع أو شديد الضّعف، فكثرة المتابعات لا تفيد، على أن نمنع إطلاق القاعدة كما يدلّ عليه كلام النّووي وابن الصّلاح"³.

وقال أيضاً: "كثرة الرّواة عن أبي الصّلت ترونه موجبا تعديله وأنا أرى أنّ كثرة الرّواة عن المطعون فيه ليست بالتي تغلته من سهام الطّاعنين وأنتم تعلمون أنّ أهل الصّحيح والحسن يتوقّفون في الرّواية عن أحدٍ بقولهم: "تكلم فيه" فكيف والذين رووا عن أبي الصّلت كلّهم متكلّم فيهم"⁴.

وقال معقّباً على قول المناوي: "إنّ كثرة طرق هذا الحديث تقويّه": "هذا كلام لا يؤخذ على إطلاقه؛ لأنّ الضّعيف أقسام كثيرة تنتهي في الضّعف إلى الموضوع، فإنّ الموضوع من الضّعيف عند المحقّقين من المحدثين، فبينما أن ننظر إلى حالة الضّعيف فإن كان ضعيفاً قريباً من الحسن - أعني قد نقص منه صفة من صفات الحسن أو صفتان ليست إحداها راجعة إلى اتّهام بعض رواته - فهو مقبول في الجملة، فهذا إذا اعتضد بطرق أخرى متماثلة في الضّعف بدون طعن في أحد رواته قد يكسب قوة ما، ولكنّها قوّة لا تخرجه عن رتبة الضّعف وإنّما تكسبه قوّة في الضّعف، فهذا مشتبّه

¹ سبق تخريجه، ينظر (ص 44).

² تحقيقات وأنظار، ابن عاشور، (ص 160).

³ المرجع نفسه، (ص 86).

⁴ المرجع نفسه، (ص 83).

الباب الأول: التثبت من صحّة الحديث، وفهمه في ضوء النصوص الشرعيّة عند ابن عاشور

على الضّعفاء في علم الحديث فيحسبون أنّ الضّعيف من هذا النوع إذا اعتضد بمثله ارتقى إلى رتبة الحسن وهو وهم وتخليط"¹.

هذه بعض القواعد الدّقيقة التي قرّرها أئمّة النّقد الحديثي، ووافقهم ابن عاشور باعتمادها والسير عليها في العمليّة النّقدية، وهي تبين اتّساع معرفته بمنهج المحدثين، وتقديره لجهودهم في هذا الميدان.

¹ تحقيقات وأنظار، ابن عاشور، (ص90).

المبحث الثاني: نقد ابن عاشور الحديث بالمخالفة والاختلال

المطلب الأول: نقد الحديث بمخالفته صريح القرآن والأحاديث الصحيحة

من المقاييس التي قررها المحدثون في نقد متن الحديث أن يكون مخالفا لصريح القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الصحيحة، بحيث لا يمكن الجمع بأحد الوجوه المعتمدة.

الفرع الأول: نقد الحديث بمخالفته صريح القرآن

القرآن الكريم هو كلام رب العالمين الذي: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢]، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

وكما أن العلماء اتفقوا على أن القرآن الكريم لا يناقض بعضه بعضا، كذلك اتفقوا على أنه يستحيل أن يناقض صريح القرآن الكريم صحيح السنة النبوية، لأن كليهما وحي من عند الله تعالى وكلاهما يخرج من مشكاة واحدة، وفي هذا يقول ابن حزم: "وإذ قد بين الله لنا أن كلام نبيه إنما هو كله وحي من عنده وأن القرآن وحي من عنده وأيضا فقد قال فيه (ﷺ): ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلْقُرْآنَ﴾ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]. فصح بهذه الآية صحة ضرورة أن القرآن والحديث الصحيح متفقان هما شيء واحد لا تعارض بينهما ولا اختلاف يوفق الله تعالى لفهم ذلك من شاء من عباده ويجرمه من شاء"¹.

وإذا حصلت المخالفة فإن الأمر لا يغادر حالتين:

- أن الحديث صحيح وما التعارض إلا في الظاهر فقط، ويمكن الجمع بينهما بأحد أوجه الجمع المعتمدة.

- أن الحديث مردود.

وفي هذا يقول ابن حزم: "لا سبيل إلى وجود خبر صحيح مخالف لما في القرآن أصلا وكل خبر شريعة فهو إما مضاف إلى ما في القرآن ومعطوف عليه ومفسر لجملة منه وإما مستثنى منه لجملة ولا سبيل إلى وجه ثالث"².

¹ الإحكام، ابن حزم، (96/1).

² المرجع نفسه، (209/2).

لذلك جعل علماء التّقد الحديثي من القواعد التي يرّدون بها الأحاديث قاعدة: "مخالفة الحديث صريح القرآن"¹.

يقول الإمام ابن حبان البستي في سياق تقريره قاعدة عامّة في معرفة الرّواة بطريق الاعتبار: "ومتى غُدم ذلك -يعني وجود متابعة أو شاهد- والخبر نفسه يخالف الأصول الثلاثة، عُلم أنّ الخبر موضوع لا شكّ فيه، وأنّ ناقله الذي تفرّد به هو الذي وضعه"². ويريد بالأصول الثلاثة: الكتاب، والسنة، وإجماع الصّحابة، وقد صرّح في موضع آخر "والإجماع عندنا إجماع الصحابة"³.

وقال في ترجمة أبي زيد: "يروى عن ابن مسعود ما لم يتابع عليه ليس يدري من هو لا يعرف أبوه ولا بلده والإنسان إذا كان بهذا النّعت ثم لم يرو إلاّ خبراً واحداً خالف فيه الكتاب والسنة والإجماع والقياس والنظر والرأي يستحقّ مجانبته فيها ولا يحتج به، روى عن ابن مسعود أنّ النّبّي (ﷺ) توضأ بالنبيذ"⁴.

وابن عاشور (رحمته الله) وافق هذه القاعدة وسار عليها، فكان يرّد كلّ حديث يخالف صريح القرآن ويناقضه مناقضة بيّنة، كحديث الغرائق الذي نبّه على بطلانه لمناقضته القرآن، فيقول فيه: «واعلم أنّ ما روي من أنّ الشيطان ألقى في آذان المشركين مزجا في قراءة النّبّي (ﷺ) فتوهّموا أنه لما قرأ: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ أَلَّتْ وَالْعُزَّىٰ﴾ [النجم: ١٩]، سمعوا أنّه قال: "تلك الغرائق العلى وأن شفاعتهم لترجى"⁵. ذلك خبر موضوع مكذوب وضعه القصاصون تكملة لسبب سجود المشركين بسجود الرّسول (ﷺ) فتبيّنوا؛ كيف وقد قال عقبه: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَّتُوهَا﴾ [النجم: ٢٣]⁶.

وقال أيضا: «ويكفي تكديماً لها قوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ [النجم: ٣]، فلو رووها الثّقات لوجب رفضها وتأويلها فكيف وهي ضعيفة واهية. وكيف يروج على ذي مُسكة من عقل أن

¹ ينظر: المنار المنيف، ابن القيم، (ص 80).

² صحيح ابن حبان، (1/155).

³ المرجع نفسه، (5/471).

⁴ المحروحين، ابن حبان، (3/158).

⁵ أخرجه الطبراني، في المعجم الكبير، رقم (12450)، (53/12)، من طريق سعيد بن جبّير عن ابن عبّاس (رضي الله عنه) أنّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) قرأ النَّجْمَ فلما بَلَغَ أَفْرَأَيْتُمْ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأُخْرَى أَلْقَى الشَّيْطَانُ عَلَى لِسَانِهِ تِلْكَ الْغَرَائِقُ العُلَى وشفاعتهم لترجى) فلما بلغ آخرها سجّد وسجد المُسْلِمُونَ والمُشْرِكُونَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ (ﷻ): ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَخَّأَ أَلْقَى الشَّيْطَانُ﴾ إلى قوله: ﴿عَذَابٌ يَوْمَ عَقِيبِهِ﴾ [الحج: ٥٢ - ٥٥] يَوْمَ بَدْرٍ.

⁶ النظر الفسيح، ابن عاشور، (ص 26).

يُجْتَمَعُ فِي كَلَامٍ وَاحِدٍ تَسْفِيهِهِ الْمُشْرِكِينَ فِي عِبَادَتِهِمُ الْأَصْنَامَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ﴾ [النجم: ١٩] إِلَى قَوْلِهِ: ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾ [النجم: ٢٣] فَيَقَعُ فِي خِلَالِ ذَلِكَ مَدْحُهَا بِأَنَّهَا (الغرائيق العلى وأن شفاعتهن لترجي). وهل هذا إلا كلام يلعن بعضه بعضاً¹.

الفرع الثاني: نقد الحديث بمخالفته الأحاديث الصحيح

رَدَّ ابْنُ عَاشُورٍ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) كُلَّ حَدِيثٍ يَعَارِضُ الْأَحَادِيثَ الصَّحِيحَةَ الثَّابِتَةَ وَيُنَاقِضُهَا مِنْ كُلِّ وَجْهِ بَحِثٍ يَلْزَمُ مِنْ هَذَا التَّعَارُضِ التَّصْدِيقُ بِأَحَدِهِمَا وَإِبْطَالُ الْآخَرِ.

مِنْ ذَلِكَ رُدُّهُ حَدِيثَ خَلْقِ الثُّورِ الْمُحْمَدِيِّ²، لِمُخَالَفَتِهِ الْحَدِيثَ الصَّحِيحَ الْمُرَوِّىَّ عَنِ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) يَقُولُ: «إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ فَقَالَ لَهُ اكْتُبْ. قَالَ رَبِّ وَمَاذَا أَكْتُبُ قَالَ أَكْتُبْ مَقَادِيرَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى تَقُومَ السَّاعَةُ»³.

قَالَ ابْنُ عَاشُورٍ: "فَهَذَا الْحَدِيثُ (يَعْنِي حَدِيثَ الْقَلَمِ) هُوَ الَّذِي يُعَوَّلُ عَلَيْهِ لِصِحَّتِهِ، وَهُوَ يُعَارِضُ حَدِيثَ عَبْدِ الرَّزَّاقِ الْمُتَكَلِّمِ عَنْهُ؛ لِأَنَّ مَعْنَى الْجَمْعِ بَيْنَ الْمُتَعَارِضِينَ أَنْ يُمْكِنَ التَّصْدِيقُ بِمَعْنَى كُلِّ مِنْهُمَا؛ فَإِذَا كَانَ التَّصْدِيقُ بِمَعْنَى أَحَدِهِمَا يَلْزَمُ مِنْهُ إِبْطَالُ مَعْنَى الْآخَرِ فَلَيْسَ ذَلِكَ مِنَ الْجَمْعِ، بَلْ ذَلِكَ يَعُودُ إِلَى التَّرْجِيحِ، أَيْ: تَرْجِيحِ صِدْقِ أَحَدِهِمَا وَإِبْطَالِ الْآخَرِ"⁴.

وَيُضِيفُ قَائِلًا: "وَهَذَانِ الْحَدِيثَانِ قَدْ عَيَّنَ كُلُّ مِنْهُمَا أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى مِنَ الْمَخْلُوقَاتِ، وَلَفْظُ أَوَّلٍ لَفْظٌ ظَاهِرٌ الدَّلَالَةُ عَلَى مَعْنَى السَّبْقِ الْحَقِيقِيِّ، أَيْ: التَّقَدُّمُ فِي الْوُجُودِ عَلَى كُلِّ مَا سِوَاهِ، وَأَحَدُ الْحَدِيثَيْنِ عَيَّنَ لِهَذَا السَّبْقِ شَيْئًا غَيْرَ الَّذِي عَيَّنَهُ الْحَدِيثُ الْآخَرُ فَتَبَيَّنَ التَّعَارُضُ بَيْنَهُمَا لَا مُحَالَةَ"⁵.

وَذَكَرَ صَاحِبُ الْمَوَاهِبِ الدُّنْيَا⁶ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الْحَدِيثَيْنِ بِتَأْوِيلِ أَحَدِهِمَا، حَاصِلُهُ: أَنْ يَكُونَ الثُّورُ الْمُحْمَدِيُّ هُوَ أَوَّلُ الْمَخْلُوقَاتِ عَلَى الْحَقِيقَةِ، وَيَكُونُ الْقَلَمُ أَوَّلَ الْمَخْلُوقَاتِ بِالنِّسْبَةِ لِمَا عَدَا الثُّورَ

¹ التَّحْرِيرُ وَالتَّنْوِيرُ، ابْنُ عَاشُورٍ، (17 / 304).

² سَبَقَ تَحْرِيجُهُ، (ص 44).

³ أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ، كِتَابُ السَّنَةِ، بَابُ فِي الْقَدْرِ، رَقْمُ الْحَدِيثِ (4702)، (362/4)، وَالتِّرْمِذِيُّ، كِتَابُ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، بَابُ سُورَةِ نُونٍ، رَقْمُ الْحَدِيثِ (3319)، (424/5)، قَالَ أَبُو عَيْسَى التِّرْمِذِيُّ: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ غَرِيبٌ وَفِيهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، وَقَالَ الشَّيْخُ الْأَلْبَانِيُّ: صَحِيحٌ.

⁴ تَحْقِيقَاتٌ وَأَنْظَارٌ، ابْنُ عَاشُورٍ، (ص 161).

⁵ الْمَرْجِعُ نَفْسُهُ، (ص 161-162).

⁶ اسْمُ الْكِتَابِ الْكَامِلُ: "الْمَوَاهِبُ الدُّنْيَا بِالْمَنْحِ الْمُحْمَدِيَّةِ" لِشَهَابِ الدِّينِ الْقَسْطَلَانِيِّ (ت 923هـ).

المحمّدي وهذا بعيد؛ لأنّ رسول الله (ﷺ) لما أراد أن يبيّن للنّاس أوّل المخلوقات ما كان يعوزه أن يذكر النور المحمّدي، ثمّ يُردفه بالقلم.

التأويل الثّاني: حاصله أنّ المراد بأوّل المخلوقات في هذين الحديثين، وفي أحاديث أخرى مروية بأسانيد بعضها صحيح وبعضها ضعيف تقتضي أنّ أوّل المخلوقات العرش أو الماء هو أوّل شيء مّا ذكر بالنّسبة إلى جنسه، وهذا الوجه فاسد لانعدام فائدة التّفصيل فيه؛ ولأنّ من الأشياء التي أثبتت لها الأوّلية ما ليس له أفراد؛ كالعرش، والقلم، ومن الأشياء ما هو الجنس كلّهُ؛ كالماء.

المطلب الثالث: نقد الحديث بمخالفته التاريخ الثابت

من القواعد النقدية المعتمدة عند نقاد الحديث النبوي في تعليلهم الحديث أن يكون الحديث مخالفاً للثابت من الوقائع والأحداث التاريخية المعروفة والمشهورة، فتكون هذه المخالفة طريقاً لاكتشاف خلل في المتن أو فساد في المعنى، وبذلك يحكم على الحديث بالضعف والردّ، وقد ردّوا بهذه القاعدة أحاديث كثيرة.

وهذه القاعدة اعتمدها الشيخ ابن عاشور في نقد بعض الأحاديث، وهذين المثالين كفيّلين ببيان ذلك.

المثال الأول: حديث تفضيل ليلة القدر على حكم بني أمية

روى الترمذي عن القاسم بن الفضل الحدّاني عن يوسف بن سعد قال قام رجل إلى الحسن بن عليّ بعد ما بايع معاوية فقال سوّدت وجوه المؤمنين. أو يا مسوّد وجوه المؤمنين. فقال: لا تؤنّبني رحمتك الله، فإن النبي (ﷺ) أرى بني أمية على منبره فسأه ذلك فنزلت ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ يا محمّدُ يعني نهاراً في الجنة، ونزلت ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ ﴿١﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ ﴿٢﴾ لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ ﴿٣﴾ يَمْلِكُهَا بَعْدَكَ بَنُو أُمَيَّةٍ يَا مُحَمَّدُ. قال القاسم فعادتناها فإذا هي ألف شهر لا يزيد يوم ولا ينقص¹.

قال ابن عاشور: "واتفق حذاق العلماء على أنه حديث منكر صرح بذلك ابن كثير وذكره عن شيخه المزني، وهو مختل المعنى وسمات الوضع لائحة عليه وهو من وضع أهل النحل المخالفة للجماعة فالاحتجاج به لا يليق أن يصدر مثله عن الحسن مع فرط علمه وفطنته، وأية ملازمة بين ما زعموه من رؤيا رسول الله (ﷺ) وبين دفع الحسن التائب عن نفسه، ولا شك أن هذا الخبر من وضع دعاة العباسيين على أنه مخالف للواقع لأن المدة التي بين تسليم الحسن الخلافة إلى معاوية وبين بيعة السفاح وهو أول خلفاء العباسية ألف شهر واثان وتسعون شهراً أو أكثر بشهر أو

¹ أخرجه الترمذي، كتاب تفسير القرآن الكريم، باب سورة القدر، رقم الحديث (3350)، (444/5)، قال أبو عيسى: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه من حديث القاسم بن الفضل، وقد قيل عن القاسم بن الفضل عن يوسف بن مازن والقاسم بن الفضل الحدّاني هو ثقة وثقه يحيى بن سعيد و عبد الرحمن بن مهدي و يوسف بن سعد رجل مجهول ولا نعرف هذا الحديث على هذا اللفظ إلا من هذا الوجه، وقال الألباني: ضعيف الإسناد مضطرب ومتنه منكر.

بشهرين فما نُسب إلى القاسم الحُدّاني من قوله: فعددناها فوجدناها الخ كذب لا محالة، والحاصل أن هذا الخبر الذي أخرجه الترمذي مُنكر كما قاله المزيّ¹.

وقد ذكرت كتب التاريخ أنّ الدولة الأموية قامت بعد انتهاء الخلافة الراشدة بمقتل علي في رمضان (40هـ/661م)، ويعد بدء الدولة الأموية من تنازل الحسن بن علي لمعاوية بن أبي سفيان في 25 ربيع الأول (41هـ/661م)، وانتهت الدولة بهزيمة الخليفة مروان بن محمد في معركة الزاب في جمادى الأولى عام (132هـ/749م)، وبذلك تكون الدولة دامت 91 عاماً². وهي بالشهور ألف وثلاثة وتسعون شهراً أو أكثر بقليل، فهو كما قال الشيخ ابن عاشور، وبذلك نلاحظ دقّته في تحديد التاريخ بما يبيّن بطلان ذلك الأثر وكذبه.

وحتى بإسقاط حكم عبد الله بن الزبير، فلا يكون هناك تطابق تام بين المدّتين، وفي هذا يقول ابن كثير: "فإن قال: أنا أخرج منها ولاية ابن الزبير وكانت تسع سنين، فحينئذ يبقى ثلاث وثمانون سنة، فالجواب أنه وإن خرجت ولاية ابن الزبير، فإنه لا يكون ما بقي مطابقاً لألف شهر تحديداً، بحيث لا ينقص يوماً ولا يزيد، كما قاله، بل يكون ذلك تقريباً"³.

¹ التحرير والتنوير، ابن عاشور، (460/30).

² موجز التاريخ الإسلامي من عهد آدم إلى عصرنا الحاضر، أحمد معمور العسيري، (ص139).

³ البداية والنهاية، ابن كثير، (274/6).

المثال الثاني: حديث تعيين آية التيمم النازلة في غزوة المريسيع

رَوَى الإِمَامُ البُخَارِيُّ عن عَمْرٍو أَنَّ عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنِ الْقَاسِمِ حَدَّثَهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ (رَضِيَ اللهُ عَنْهَا) سَقَطَتْ قِلَادَةٌ لِي بِالْبَيْدَاءِ وَنَحْنُ دَاخِلُونَ المَدِينَةَ، فَأَنَاحَ النَّبِيُّ (ﷺ) وَنَزَلَ، فَشَقَى رَأْسَهُ فِي حَجْرِي رَاقِدًا، أَقْبَلَ أَبُو بَكْرٍ فَلَكَزَنِي لَكَزَةٍ شَدِيدَةً وَقَالَ حَبَسَتِ النَّاسَ فِي قِلَادَةٍ. فِي المَوْتُ لِمَكَانِ رَسُولِ اللّهِ (ﷺ) وَقَدْ أَوْجَعَنِي، ثُمَّ إِنَّ النَّبِيَّ (ﷺ) اسْتَيْقَظَ وَحَضَرَتِ الصُّبْحُ فَالْتَمَسَ المَاءَ فَلَمْ يُوَجِدْ فَنَزَلَتْ ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ [المائدة: ٦]¹.

يذكر العلماء أنّ هذه الحادثة حصلت عند العودة من غزوة المريسيع (غزوة بني المصطلق)، فشرع التيمم، قال الشافعي: "نزلت آية التيمم في غزوة بني المصطلق"².

واختلف العلماء في تحديد المقصود بآية التيمم وهي التي في سورة النساء، أم التي في سورة المائدة، حتى قال القاضي أبو بكر بن العربي: "هذه معضلة؛ ما وجدت لدائها من دواء عند أحد؛ هما آيتان فيهما ذكر التيمم إحداهما في "النساء" والأخرى في "المائدة". فلا نعلم أية آية عنت عائشة بقولها: "فأنزل الله آية التيمم". ثم قال: وحديثها يدل على أنّ التيمم قبل ذلك لم يكن معلومًا ولا مفعولًا لهم"³.

وقد جزم القرطبي بأنّها آية النساء⁴، على أنّ معظم الروايات الواردة في هذا الشأن جاءت مجتمعة بأن ورد فيها: "فنزلت آية التيمم"، ولم يتم التصریح بأنّها آية المائدة إلا في هذه الرواية التي ذكرناها آنفا عند البخاري.

ويرى ابن عاشور أنّ تصریح هذه الرواية بأنّها آية ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ من سورة المائدة، لا يساعد مختاره في تاريخ نزول سورة المائدة لأنها من آخر السور نزولاً، حيث نزلت في عام حجّة الوداع، أمّا التيمم فقد شرع في غزوة المريسيع سنة خمس أو ست، ولذلك رجّح أنّ يكون ما في حديث البخاري وهما من بعض رواياته (غير عبد الرحمن بن القاسم وأبيه) لأنّ بين الآيتين مشابهة؛ فأراد أن يذكر آية ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ وَأَنْتُمْ سُكْرَى حَتَّى تَعْلَمُوا

¹ أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب سورة المائدة، رقم الحديث (4332)، (1684/4).

² اختلاف الحديث، (ص 496).

³ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (233/5).

⁴ الجامع لأحكام القرآن (233/5).

مَا نَقُولُونَ وَلَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا ﴿٤٣﴾ وهي آية النساء (43)، فذكر آية: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ الآية¹.

فابن عاشور (رحمته الله) بهذا الرأي قد جانب الصواب، إذ أعلّ حديثاً في صحيح البخاري، بحجّة أنّه يخالف تاريخ نزول السورتين، رغم أنّه أشار إلى احتمال تأويل الحديث؛ "بأن تكون آية ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ قد نزلت قبل نزول سورة المائدة، ثمّ أعيد نزولها في سورة المائدة، أو أمر الله أن توضع في هذا الموضع من سورة المائدة"²، لكنه اختار ردّ الحديث بنسبة الوهم إلى أحد رواّته، في محاولة منه للخروج من هذا الإشكال، فوقع في إشكال أكبر منه وهو تحطئة حديث صحيح في صحيح البخاري.

والحقيقة أنّ هذا الحديث لا يخالف تاريخ نزول السورتين، وقد أجاب الحافظ ابن رجب على جميع الإشكالات الواردة بما لا يدع مجالاً للشك أنّ المقصود بالآية التي نزلت في غزوة المريسيع هي آية المائدة، وهذه مجمل الأدلّة التي ذكرها³:

1. سبب نزول آية النساء قد صحّ أنّه كان ما ينشأ من شرب الخمر من المفاسد في الصلاة وغيرها، وهذا غير السبب الذي اتّفقت الروايات عليه في قصّة عائشة، فدلّ على أنّ قصّة عائشة نزل بسببها آية غير آية النساء، وليس سوى آية المائدة.

2. آية النساء لم تحرم الخمر مطلقاً بل عند حضور الصلاة، وهذا كان قبل أحد، وقصّة عائشة كانت بعد غزوة أحد بغير بخلاف، وليس في قصتها ما يناسب النهي عن قربان الصلاة مع السكر حتى تصدر به الآية.

3. ورود التصريح بأنّها آية المائدة في صحيح البخاري.

4. دعوى نزول سورة المائدة كلها في حجة الوداع فلا تصح؛ فإن فيها آيات نزلت قبل ذلك بكثير، وقد صح أن المقداد قال للنبي (يوم بدر): لا نقول لك كما قال بنو إسرائيل لموسى: ﴿فَأَذْهَبَ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَتَلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾ [المائدة: ٢٤]، فدلّ هنا على أنّ هذه الآية نزلت قبل غزوة بدر.

¹ ينظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور، (126/6).

² ينظر: المرجع نفسه، (126/6).

³ ينظر: فتح الباري، ابن رجب (12-11/2).

5. تصدير الآية بذكر الوضوء فلم يكن لأصل مشروعيتها؛ فإنَّ الوضوء كان شرع قبل ذلك بكثير، وإنَّما كان تمهيداً للانتقال عنه إلى التَّيْمُم عند العجز عنه، ولهذا قالت عائشة: فنزلت آية التيمم، ولم تقل: آية الوضوء.

6. تَوَقُّف الصَّحَابَةِ في التيمم حتى نزلت آية المائدة مع سبق نزول التيمم في سورة النساء، فالظاهر -والله أعلم- أنَّهم توقفوا في جواز التيمم في مثل هذه الواقعة، لأنَّ فقدهم للماء إنَّما كان بسبب إقامتهم لطلب عقد أو قلادة، وإرسالهم في طلبها من لا ماء معه مع إمكان سيرهم جميعاً إلى مكان فيه ماء، فاعتقدوا أنَّ في ذلك تقصيراً في طلب الماء، فلا يباح معه التَّيْمُم، فنزلت آية المائدة مبينة جواز التيمم في مثل هذه الحال، وأنَّ هذه الصورة داخلية في عموم آية النساء.

هذا مجمل ما ذكره الحافظ ابن رجب في إثبات أنَّ المراد بآية التَّيْمُم آية سورة المائدة لا آية سورة النساء، ويكفي في ذلك الوقوف على رواية البخاري لتبيين ما أجمل في الروايات الأخرى، وهذا ما أشار إليه الحافظ ابن حجر في معرض مناقشته لموقف ابن العربي والقرطبي والواحدي: "وخفي على الجميع ما ظهر للبخاري من أنَّ المراد بها آية المائدة بغير تردُّد لرواية عمرو بن الحارث إذ صرح فيها بقوله فنزلت يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة الآية"¹.

وبهذا يظهر بُعد ما ذهب إليه الشَّيْخ ابن عاشور من تعليل هذه الرواية من صحيح البخاري بحجَّة مخالفة تاريخ نزول السُّورتين، ويرجع سبب خطئه إلى عدم مراعاته لضابط مهمِّ في اعتبار مخالفة التاريخ مقياساً من مقاييس ردِّ الأحاديث؛ وهو أنَّ يكون التاريخ ثابتاً، ولا دليل قطعي يثبت أنَّ سورة المائدة نزلت كلها في حجة الوداع، بل الدليل قائم على أنَّ بعض آياتها نزل قبل ذلك كما نبه الحافظ ابن رجب (رحمته الله).

¹ فتح الباري، ابن رجب، (434/1).

المطلب الرابع: نقد الحديث لركاكة ألفاظه ومعانيه

من القرائن التي اعتمدها المحدثون في نقد متون الأحاديث ركاكة ألفاظها وسماجة معانيها "بحيث يدرك العليم بأسرار البيان العربي أن مثل هذا اللفظ ركيك لا يصدر عن فصيح ولا بليغ فكيف بسيد الفصحاء (عليه السلام)؟"¹.

والمدار في الرّكة - كما يقرّر الحافظ ابن حجر - على ركة المعنى؛ فحيثما وجدت دلّت على الوضع، وإن لم ينضم إليها ركة اللفظ، لأن هذا الدّين كُله محاسن، والرّكة ترجع إلى الرّداءة، أما ركاكة اللفظ فلا تدلّ على ذلك، لاحتمال أن يكون رواه بالمعنى فغيّر ألفاظه بغير فصيح².

ويستدرك الدكتور نور الدّين عتر بأنّ المحدثين اشترطوا للرّواية بالمعنى أن يكون راوي المعنى عالماً باللّغة عالماً بما يحيل معاني الألفاظ، ومن زعم أنّه رواه بالمعنى فأتى به ركيك التّركيب متهافت التّناسب فإنّه لا شكّ قد أحلّ بالمعنى ويجب أن يرد، كما أنّنا لا نعلم حديثاً مقبولاً قد جاء مُسفّ الألفاظ محتلاً التّراكيب³.

لذلك ردّ ابن عاشور الأحاديث التي يكون نظمها ركيكا لا يناسب أن يكون قائلها هو أفصح العرب محمد (عليه السلام):

المثال الأوّل: حديث أولية خلق النور المحمدي⁴

الذي يقول فيه ابن عاشور: "من جهة النّظم ضعيف لا يناسب أن يكون لفظ أفصح العرب محمد (عليه السلام)، فقوله: "فجعل ذلك النور يدور بالقدرة" حشو من الكلام، وقوله: "ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا .. ولا.." تطويل ثقيل تنزّه عنه البلاغة النبوية. وأمّا من جهة المعنى فهو مردود من عدّة وجوه تشهد على ركاكة معناه:

الأوّل: أن كل خبر أوهم معنى باطلا، ولم يقبل التأويل فهو مكذوب، قاله علماء أصول الحديث وأصول الفقه، وهذا الحديث جمع بين طول اللفظ وطول المعنى وقلة الجدوى.

¹ ينظر: السنة ومكانتها من التّشريع، مصطفى السباعي، (98/1).

² تدريب الراوي، السيوطي، (276/1).

³ منهج النقد في علوم الحديث، نور الدين عتر، (ص312).

⁴ سبق تخرجه، (ص44).

الثّاني: أن حديث جابر جعل نور أبصار المؤمنين مخلوقا من الجزء الأول من الرابع مع أن أبصار المؤمنين ليست لها خصوصية في الإبصار على سائر الناس.

الثالث: قوله: "أول ما خلق الله نور نبيك" الظاهر أن هذه الإضافة غير حقيقية فلا تصحّ، إذ المراد من النور هو الحقيقة المحمّدية، وخلق الخلق من هذا النور يقتضي إما دخول نقصان عليها بعد خلقها، وإما كون المخلوقات التي اشتقت منها أجزاء لها، فتصبح الحقيقة المحمّدية كلالا له أجزاء، وهذا معنى سخيف، وقد تضمن هذا الحديث الإشارة إلى أنّ القلم واللوح والعرش والملائكة والسموات والأرضين معتبرة قبل الحقيقة المحمّدية في التجزئة من ذلك النور، وهذا يعود إلى الغرض من هذا الحديث بالنقض، لأنه يبطل المقصود من التعريف بكون الحقيقة المحمّدية أفضل في سبق الخلق.

الرّابع: يلاحظ في هذا الحديث خلط في ترتيب المخلوقات من هذا النور، لأنّ بعضها من الدّوات كالقلم، وبعضها من الأجناس كالملائكة، وبعضها من المعاني كالمعرفة بالله وتوحيده، وهذه جميعها يتعلّق الخلق بها تبعا لخلق محلّها وهو العقل، وليس في هذا الحديث ذكر لخلق العقل¹.

المثال الثّاني: حديث لا عزاء بعد ثلاث

قال ابن عاشور: "ولم يسمع في كلام العرب إطلاق لفظ العزاء على معنى التّعزية، وبذلك يجزم بأن لا تصح نسبة هذا الكلام إلى رسول الله (ﷺ) لأنّ فساد المعنى من علامات الوضع..."².

¹ تحقيقات وأنظار، ابن عاشور، (ص162).

² جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، (1/486-488).

المبحث الثاني: اعتماد مقاصد الشريعة، والمشاهدة والحس في نقد الخبر

المطلب الأول: اعتماد مقاصد الشريعة في نقد الخبر

ذكر الأستاذ محمد الصباغ علامات الوضع في المتن، وزاد فيها علامة مهمة حيث قال: مخالفته لمقصد من مقاصد الشريعة، أو هدف من أهدافها، أو قاعدة من قواعدها، مثل: "خيركم بعد المتين من لا زوجة له ولا ولد" فحفظ النسل مقصد من مقاصد الشريعة¹.

من المقاييس التي اعتمدها الشيخ الطاهر ابن عاشور في نقد السنّة النبوية عرض الحديث على مقاصد الشريعة الإسلامية، وفي ذلك يقول: «الفقيه محتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة في قبول الآثار من السنّة»².

ومن الأحاديث التي انتقدها ابن عاشور اعتماداً على هذا المقياس الحديث الذي رواه مالك قال حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ: «أَنَّ النَّبِيَّ (ﷺ) لَأَعْنَ بَيْنَ رَجُلٍ وَامْرَأَتِهِ، فَأَنْتَفَى مِنْ وَلَدِهَا فَفَرَّقَ بَيْنَهُمَا، وَأَلْحَقَ الْوَلَدَ بِالْمَرْأَةِ»³.

وقبل أن يقوم ابن عاشور (رحمته الله) بعرض هذا الحديث على مقصد الشريعة الإسلامية في حفظ الأنساب ورعاية الحقوق، أراد التنبية إلى أنّ هذه الزيادة مختلف في صحتها، وأنها غريبة فيما تنوّر الدواعي على نقلها، فقال: «أمّا الزيادة التي في حديث ابن عمر في الموطأ: «وألحق الولد بالمرأة»؛ فقد تدلّ بدلالة الاقتصار أنّه لم يلحقه بأبيه؛ لأنّ في القضية أنّ الأب انتفى من ذلك الولد، فأبي الدارقطني قبول هذه الزيادة، وقال إنّها تفرّد بها مالك (رحمته الله)، يريد أنه حديث غريب فيما تنوّر الدواعي على نقله، وانتصر ابن عبد البر لمالك»⁴.

¹ الحديث النبوي: مصطلحه-بلاغته-كتبه، محمد الصباغ، (ص327).

² مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص188).

³ رواه مالك في الموطأ (رواية يحيى الليثي)، كتاب الطلاق، باب ما جاء في اللعان، رقم الحديث(1178)، (567/2)، ورواه عنه البخاري، كتاب الطلاق، باب يلحق الولد بالملاعبة، رقم الحديث(5009)، (2036/5)، ومسلم، كتاب اللعان، رقم الحديث(3825)، (208/4).

⁴ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص264).

وقال: «والحَقُّ عِنْدِي أَنَّ حَدِيثَ ابْنِ عَمْرِو لا يَقْتَضِي أَكْثَرَ مِنْ كَوْنِ نَفْيِ الْحَمْلِ قِذْفًا لِلْمَرْأَةِ وَأَنَّهُ يَجِدُ مِنْهُ الزَّوْجَ مَخْرُجًا بِاللَّعَانِ، كَمَا يَجِدُ بِهِ مَخْرُجًا مِنَ الْقِذْفِ بِدَعْوَاهُ زِنَاهَا، وَمَا زَادَ عَلَيَّ ذَلِكَ فَهُوَ بِجَمَالٍ لِلْجَهْدِ لَيْسَ ثَابِتًا بِالْأَثَرِ وَلَمْ يَذْكَرْ مَالِكٌ فِي الْمَوْطَأِ أَنَّ الْعَمَلَ جَرَى بِذَلِكَ»¹.

وبذلك وجد الشيخ ابن عاشور (رحمته الله) محملاً لنقد متن هذا الحديث؛ باعتبار أنه متكلم فيه، ومع إدراكه بأن المقام حرج عسير، فإنه يرى أن هذه الزيادة تعارض مقصد الشريعة في مراعاة حفظ الأنساب، من الوجوه الآتية:

- أن فيه حق الولد في لحاق نسبه، وهو أعظم من حق المرأة في قذفها، فإذا كان الله تعالى قد جعل للمرأة مقالا تدفع به زوجها عن انتهاك عرضها، فهو أعدل من أن لا يجعل للولد مقالا يصدُّ أباه عن المجازفة في قطع نسبه، وقد علمنا أن حفظ النسب أقوى في نظر الشريعة من حفظ العرض، وقد اختلفوا في عدِّ حفظ العرض من الكليات الضرورية.

- هناك كثير من الرجال يتساهلون في نفي أولادهم تفصيلاً من التفقات أو نكايه بالأصهار والزوجات، وفي بعض الناس غفلة وسرعة، وفي بعضهم رقة دين وقلة مروءة؛ فكل هؤلاء لا يعتمد على ظنونهم ولا على أيمانهم.

- أن الشريعة في مثل هذا الحق رجحت النادر على الغالب، من أجل ذلك قضت بلحاق الولد بأبيه إذا ولدته المرأة لسته أشهر، وقضت بإقامة الحدِّ على القاذف بالزنا إذا نقص واحد من الأربعة الشاهدين به.

فخلص إلى أنه لا ينبغي أن تكون إضاعة الآباء حقوقهم في اتصال أنسابهم بأبنائهم أصلاً نعتمد عليه في إضاعة حقوق الأبناء في اتصالهم بأبائهم، فإن انتفاء الولد من نسب أبيه يجعله في سوء حال من الحياة في صغره وكبره.

ثم حصر ابن عاشور مبنى الفقه في هذه المسألة في أحد أمرين:

- إمَّا التَّمَكِينُ مِنَ اللَّعَانِ لِنَفْيِ الْحَمْلِ فَيَشْتَرُطُ تَحَقُّقَ الْاِسْتِبْرَاءِ تَحَقُّقًا لَا رَيْبَ فِيهِ وَلَا اِحْتِمَالَ.
- وَإِمَّا إِغْيَاءَ اللَّعَانِ لِنَفْيِ الْحَمْلِ؛ وَجَعَلَ النَّسْبَ تَابِعًا لِلْعَصْمَةِ وَالْفِرَاشِ، كَمَا اقْتَضَاهُ حَدِيثُ وَوَلِيدَةَ زَمْعَةَ.

¹ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص 264).

وينهي الشيخ ابن عاشور كلامه في هذه المسألة بالاعتراف أن المقام حرج، يضيق عن المحاوره والحجج، وأنّه لا ينبغي أن يترك غير محوط بأسوار الاحتياط، بل يجب أن تسدّ عنه ذرائع التساهل والأغلاط¹.

والمقام فعلاً مقام ضيق حرج، لكن هذا لا يلزمنا الركون إلى رأيه، ولا يمنعنا البحث عن فسحة القول لدى غيره من العلماء، بحيث تتسع المناقشة والحجج، وترتفع عن وجه الحقّ الحجب، وهذا ما أتطلبه فيما يأتي:

1. ما ذكره الدارقطني من أن مالكا تفرد بهذه الزيادة، تُعقّب عليه بأنها زيادة حافظ غير منافية فوجب قبولها²، فقد قال الإمام الطحاوي (رحمته الله): "إنّ مالكا إمام حافظ ثبت في روايته، ممن لو روي حديثاً فانفرد به كان مقبولاً منه، وإذا كان كذلك كان إذا زاد زيادة في حديث مقبولة منه"³، ثمّ إنّ الإمام مالكا لم ينفرد بهذه الزيادة، بل شاركه في روايتها غيره.

فقد روى البخاري عن عبّيد الله عن نافع عن ابن عمّ - رضي الله عنهما - أنّ رجلاً رمى امرأته فانتفى من ولدها في زمان رسول الله (صلى الله عليه وآله) فأمر بهما رسول الله (صلى الله عليه وآله) فتلاعنا كما قال الله، ثمّ قضى بالولد للمرأة وفرّق بين المتلاعنين⁴. وهذه متابعة قوية جدا لحديث مالك (رحمته الله).

قال الزرقاني: "على أنّها قد جاءت من أوجه أخرى في حديث سهل وغيره، والحديث رواه البخاري هنا عن يحيى بن بكير، وفي الفرائض عن يحيى بن قزعة، ومسلم عن يحيى التميمي، وسعيد بن منصور، وقتيبة بن سعد، خمستهم عن مالك به، وأخرجه أصحاب السنن الأربعة من طريق مالك وتابعه عبّيد الله بن عمر عن نافع في الصحيحين، وغيرهما نحوه وتابعه في شيخه نافع سعيد بن جبير عن ابن عمر عند الشيخين وغيرهما بنحوه"⁵.

فإخراج أصحاب الكتب السنّة هذا الحديث بهذه الزيادة دليل على صحّتها عندهم.

2. اتفق جمهور العلماء على العمل بهذه الزيادة في الحديث.

¹ ينظر كلام الشيخ ابن عاشور على هذا الحديث في كشف المغطى، (ص 263-266).

² شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، (3/247).

³ شرح مشكل الآثار، الطحاوي، (13/125).

⁴ أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب سورة الثور، رقم الحديث (4471)، (4/1773).

⁵ شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، (3/247).

قال محمد بن الحسن الشيباني: "وبهذا نأخذ، إذا نفى الرجل ولد امرأته ولأَعَنَ فُرِّقَ بينهما، ولزم الولد أمُّه، وهو قول أبي حنيفة والعامَّة من فقهاءنا -رحمهم الله تعالى-"¹.

وقال الشافعي: "فحديث إحاق الولد بالمرأة بيِّن بنفسه لا يحتاج فيه إلى تفسير من غيره، فلا يحتمل تأويلاً، ولم أعلم فيه مخالفاً من أهل العلم.

وقال: أرأيت لو أن رجلاً عمد إلى سنة لرسول الله فخالفها، أو إلى أمر عرف عوام من العلماء مجتمعين عليه لم يعلم لهم فيه منهم مخالفاً فعارضه، أيكون له حجة بخلافه، أم يكون بها جاهلاً يجب عليه أن يتعلم؟ لأنه لو جاز هذا لأحد كان لكل أحد أن ينقض كل حكم بغير سنة وبغير اختلاف من أهل العلم، فمن صار إلى مثل ما وصفت من أن لا ينفى الولد بلعان خالف سنة رسول الله، ثم ما أعلم المسلمين اختلفوا فيه"².

قال بدر الدين العيني (رحمته الله): "جمهور الفقهاء من التابعين ومن بعدهم منهم الأئمة الأربعة وأصحابهم فإنهم قالوا إذا نفى الرجل ولد امرأته يلاعن وينتفي نسبه منه ويلزم أمه"³.

قال ابن بطال (رحمته الله): "وأوجب الله اللعان بين المتلاعنين وفرق النبي (ﷺ) بينهما، وليس ذلك في كتاب الله، وألحق الولد بالأُم ونفاه عن الزوج وأجمع العلماء على قبوله والأخذ به"⁴.

3. ممَّا لا شكَّ فيه أنَّ الشريعة الإسلامية جاءت لرعاية الحقوق والحفاظ عليها، ولتحقيق العدل بين العباد، وما شرَّعه الله (ﷻ) كلُّه عدل ورحمة، وما شرَّعه الله (ﷻ) من اللعان وما تتعلَّق به من أحكام، هو أيضاً عدل ورحمة؛ وقد روعي فيه حقُّ جميع الأطراف، حقُّ الرَّجل في عدم إحاق ابن غيره به، وحقُّ المرأة في صيانتها من قذفها بالباطل، والولد في حقه في نسبته لأبيه، فاللجوء إلى اللعان -على عظمه- في حال اتُّهم الرَّجل زوجته هو في غاية الاحتياط للحقوق.

للإمام ابن القيم تفصيل جيِّد في هذه المسألة؛ "وهو أن الحمل إن كان سابقاً على ما رماها به، وعلم أنها زنت وهي حامل منه، فالولد له قطعاً، ولا ينتفى عنه بلعانه، ولا يجلُّ له أن ينفيه عنه في اللعان، فإنها لما علقت به، كانت فراشاً له، وكان الحمل لاحقاً به، فزناها لا يُزيل حكم لحوقه به، وإن لم يعلم حملها حال زناها الذي قد قذفها به، فهذا ينظر فيه، فإن جاءت به لأقلِّ من ستة

¹ الموطأ (رواية محمد بن الحسن)، (527/2).

² اختلاف الحديث، الشافعي، (ص255-256).

³ عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (170/11).

⁴ شرح صحيح البخاري، ابن بطال، (228/16).

أشهر من الزنى الذي رماها به، فالولد له، ولا ينتفي عنه بلعانه، وإن ولدته لأكثر من ستة أشهر من الزنى الذي رماها به، نظر، فإما أن يكون استبرأها قبل زناها، أو لم يستبرئها، فإن كان استبرأها، انتفى الولد عنه بمجرد اللعان، سواء نفاه، أو لم ينفه، ولا بُدَّ من ذكره عند من يشترط ذكره، وإن لم يستبرئها، فهذا هنا أمكن أن يكون الولد منه، وأن يكون من الزاني، فإن نفاه في اللعان، انتفى، وإلا لحق به، لأنه أمكن كونه منه ولم ينفه"¹.

وهذا يمثِّل غاية ما قد تبلغه شريعة من الشرائع في الحفاظ على الأنساب من الاختلاط، وفي رعاية حقوق الأفراد.

4. أمَّا ما ذكره الشيخ ابن عاشور من تساهل بعض الرجال في نفي أولادهم إمَّا تملُّصًا من المسؤولية، أو نكايه في زوجاتهم وأصهارهم، فلا يمكن القطع بأنَّ هذا هو غرضه، لأنَّ الأصل في "الزوج أن لا يكون له غرضٌ في هتك حرمة، وإفساد فراشه، ونسبة أهله إلى الفجور، بل ذلك أشوشٌ عليه، وأكره شيء إليه"². وإن وُجد مثل هذا فهو شذوذ لا يقاس عليه، مع أنَّه لا يُتصوَّر إلاَّ في حالة واحدة وهي حالة عدم استبرائها مع نفيه الولد، أمَّا في الحالات الأخرى ففيها التَّفصيل الذي ذكره ابن القيم (رحمته الله).

5. وما ذكره ابن عاشور من اشتراط تحقُّق الاستبراء تحقُّقا لا ريبه فيه ولا احتمال، فشرط لا يمكن توفيره في جميع الأحوال، ولم يرد أنَّ النَّبِيَّ (ﷺ) اشتراطه، ولا الصحابة الكرام، ولا جماهير أهل العلم، فإذا نفى الرجل الولد باللعان فإنهم كانوا يكتفون بهذا في قطع نسبه منه وإلحاقه بأمه، أخذا بظاهر الحال.

قال الإمام الشافعي: "إن أحكام الله ورسوله في الدنيا على الظاهر من أمرهم، وأحكام الله على الناس في الآخرة على سرائرهم، لأنَّ الله لا يطلع على السرائر غيره، وفي ذلك إبطال أن يحكم الناس في شيء أبدا بغير الظاهر، وإبطال أحكام لتوهم كلها من الذرائع وما يغلب على سامعه وما سواها، ولأني لا أعلم شيئا بعد أمر المنافقين أبين من أن يقول رسول الله للملاعنة وهي حبلِي: "إن جاءت به كذا فهو للذي يتهمه وإن جاءت به كذا فلا أحسبه إلا قد كذب عليها"، فتأتي به على ما وصف أنه للذي يتهمه ثم لا يجد الذي يتهم به ولا هي"³.

¹ زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن القيم، (380/5).

² المرجع نفسه، (365/5).

³ اختلاف الحديث، الشافعي، (ص 547-548).

وقال ابن القيم (رحمته الله): "فإن قيل: فالنبي (ﷺ) قد حكم بعد اللعان، ونفى الولد بأنه إن جاء يُشْبِهُ الزَّوْجَ صَاحِبَ الْفِرَاشِ فَهُوَ لَهُ، وَإِنْ جَاءَ يُشْبِهُ الَّذِي رَمَيْتَ بِهِ، فَهُوَ لَهُ، فَمَا قَوْلُكُمْ فِي مِثْلِ هَذِهِ الْوَاقِعَةِ إِذَا لَاعَنَ امْرَأَتَهُ وَانْتَفَى مِنْ وَلَدِهَا، ثُمَّ جَاءَ الْوَلَدُ يُشْبِهُهُ، هَلْ تُلْحَقُونَهُ بِهِ بِالشَّبهِ عَمَلًا بِالْقَافَةِ، أَوْ تَحْكُمُونَ بِانْقِطَاعِ نَسَبِهِ مِنْهُ عَمَلًا بِمَوْجِبِ لِعَانِهِ؟ قِيلَ: هَذَا مَجَالُ ضَنْكُكُمْ، وَمَوْضِعُ ضَيْقِ تَجَاذِبِ أَعْتَتِهِ اللَّعَانُ الْمَقْتَضِي لَانْقِطَاعِ النِّسْبِ، وَانْتِفَاءُ الْوَلَدِ، وَأَنَّهُ يُدْعَى لِأُمِّهِ وَلَا يُدْعَى لِأَبِّهِ، وَالشَّبَهُ الدَّالُّ عَلَى ثُبُوتِ نَسَبِهِ مِنَ الزَّوْجِ، وَأَنَّهُ ابْنُهُ، مَعَ شَهَادَةِ النَّبِيِّ (ﷺ) بِأَنَّهَا إِنْ جَاءَتْ بِهِ عَلَى شَبْهِهِ، فَالْوَلَدُ لَهُ، وَأَنَّهُ كَذَبَ عَلَيْهَا، فَهَذَا مُضِيقٌ لَا يَتَخَلَّصُ مِنْهُ إِلَّا الْمُسْتَبْصِرُ الْبَصِيرُ بِأَدْلَةِ الشَّرْعِ وَأَسْرَارِهِ، وَالْحَبِيرُ بِجَمْعِهِ وَفِرْقِهِ الَّذِي سَافَرَتْ بِهِ هِمَّتُهُ إِلَى مَطْلَعِ الْأَحْكَامِ، وَالْمَشْكَاتَةُ الَّتِي مِنْهَا ظَهَرَ الْحَلَالُ وَالْحَرَامُ، وَالَّذِي يَظْهَرُ فِي هَذَا، وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ وَعَلَيْهِ التَّكْلَانُ، أَنَّ حُكْمَ اللَّعَانِ قَطَعَ حُكْمَ الشَّبْهِ، وَصَارَ مَعَهُ بِمَنْزِلَةِ أَقْوَى الدَّلِيلَيْنِ مَعَ أَوْضَعْفِهِمَا، فَلَا عِبْرَةَ لِلشَّبْهِ بَعْدَ مَضَى حُكْمِ اللَّعَانِ فِي تَغْيِيرِ أَحْكَامِهِ، وَالنَّبِيُّ (ﷺ) لَمْ يُجِبْ عَنْ شَأْنِ الْوَلَدِ وَشَبْهِهِ لِغَيْرِ ذَلِكَ حُكْمَ اللَّعَانِ، وَإِنَّمَا أَخْبَرَ عَنْهُ، لِتَبْيِينِ الصَّادِقِ مِنْهُمَا مِنَ الْكَاذِبِ الَّذِي قَدْ اسْتَوْجِبَ اللَّعْنََةَ وَالغَضَبَ"¹.

6. وَأَمَّا مَا ذَكَرَهُ مِنْ إِغْيَاءِ اللَّعَانِ لِنَفْيِ الْحَمْلِ؛ وَجَعَلَ النَّسْبَ تَابِعًا لِلْعَصْمَةِ وَالْفِرَاشِ، كَمَا اقْتَضَاهُ حَدِيثُ وَليدَةَ زَمْعَةَ، يَجَابُ عَلَيْهِ بِأَنَّ كِلَا الْحَدِيثَيْنِ صَحِيحَيْنِ، وَأَنَّهُمَا لَا يَتَعَارِضَانِ، وَإِنَّمَا يُنَزَّلُ كُلُّ حَدِيثٍ عَلَى حَالِهِ، فَنَسْبُ الْوَلَدِ تَابِعٌ لِلْعَصْمَةِ وَالْفِرَاشِ سِوَاءِ تَنَازُعِ فِيهِ رَبِّ الْفِرَاشِ وَالْعَاهِرِ أَمْ لَمْ يَتَنَازَعَا، وَهَذَا مَا لَمْ يَنْفَعِ صَاحِبَ الْفِرَاشِ بِاللَّعَانِ، فَإِذَا نَفَاهُ بِاللَّعَانِ انْتَفَى.

قال الإمام الشافعي (رحمته الله): "وليس يخالف حديث نفي الولد عن من ولد على فراشه، قول النبي (ﷺ): "الولد للفراش وللعاهر الحجر". ومعنى قوله: "الولد للفراش" معنيان:

أحدهما - وهو أعمهما وأولاهما - أن الولد للفراش ما لم ينفعه ربُّ الفراش باللعان الذي نفاه به عنه رسول الله (ﷺ)، فإذا نفاه باللعان فهو منفي عنه وغير لاحق بمن ادعاه بزنا وإن أشبهه، كما لم يلحق النبي المولود الذي نفاه زوج المرأة باللعان، ولم ينسبه إلى رجل بعينه، وعرف النبي (ﷺ) شبيهه به، لأنه ولد على غير فراش، وترك النبي (ﷺ) أن يلحقه به مثل قوله: "وللعاهر الحجر"، فجعل ولد العاهر لا يلحق كان العاهر له مدعيا أو غير مدع.

¹ زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن القيم، (381/5).

والمعنى الثاني إذا تنازع الولد رب الفراش والعاشر فالولد لرب الفراش، وإن نفى الرجل الولد بلعان فهو منفي، وإذا حدث إقرار بعد اللعان، فالولد لاحق به، ... فحديث إحق الولد بالمرأة بين بنفسه لا يحتاج فيه إلى تفسير من غيره فلا يحتمل تأويلا ولم أعلم فيه مخالفا من أهل العلم¹.
وبهذا يتّضح أنّ هذا حديث مالك عن ابن عمر حديث صحيح، لم يختلف العلماء لا في صحّته ولا دلالته، فهو بيّن بنفسه على المقصود، وهو لا يعارض مقصد الشّارع سبحانه، إذ يستحيل أن يخالف حديث صحيح مقصدا شرعيا قطعيا، وأنّ في تشريع اللعان غاية الاحتياط في الأنساب، ومراعاة عدم اختلاطها، فإذا نفى الرجل الولد باللعان فإنه ينسب إلى أمه، وأنّ أحكام الله (ﷻ) في الدُّنيا باعتبار الظاهر، وسرائرهم موكولة إلى الله - سبحانه وتعالى - وهذه سنّة الله (ﷻ) في خلقه لا تبدّل ولا تتغيّر. والله أعلم.

¹ اختلاف الحديث، الشّافعي، (ص548).

المطلب الثاني: اعتماد دليل المشاهدة والحس في نقد الخبر

من المقاييس التي اعتمدها العلماء في نقد الخبر وتضعيفه أن يشتمل على أمر يدفعه الحس والمشاهدة¹.

قال ابن القيم في نقد حديث: (إذا عطس الرجل عند الحديث فهو دليل صدقه): "هذا وإن صحّ بعض الناس سنده، فالحسّ يشهد بوضعه، لأنّنا نشاهد العطاس والكذب يعمل عمله! ولو عطس مئة ألف رجل عند حديث يروى عن النبيّ (ﷺ) لم يحكم بصحته بالعطاس"².

وقد اعتمد الشيخ ابن عاشور دليل المشاهدة وما عليه الناس في واقعهم في نقد الحديث.

المثال الأول:

قال في شرح حديث المحبة: «إذا أحبّ الله العبد نادى جبريل...»³: «ووقع في بعض روايات هذا الحديث في غير الصحاح: «وإذا أبغض الله عبدا نادى جبريل...» إلخ، مثل: حديث المحبة: «فيبغضه أهل الأرض»، والظاهر أنّها زيادة باطلة؛ لأنّ المشاهدة تنافيها»⁴.

فالشيخ ابن عاشور يرى أنّ حديث المحبة ثابت دون زيادة البغض في قوله: «وإذا أبغض الله عبدا نادى جبريل...»، لأنّ البخاري رواه بغير هذه الزيادة، وأنه مروى في غير الصحاح، فاستأنس بهذا ليحكم بطلانها وردّها، لأنّها مخالفة لما هو مشاهد من واقع الناس؛ فإنّهم لا يظهرون البغض لمن يعمل بمعصية الله خاصّة إذا كان صاحب جاه ونفوذ فإنّهم يتقرّبون إليه ويزدلفون لديه مظهرين محبته وودّه.

وهذا الرأي من الشيخ ابن عاشور يمكن مناقشته من وجوه:

1. هذا الحديث بهذه الزيادة صحيح فقد أخرجه مسلم عن أبي هريرة قال: قال رسول الله (ﷺ): «إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَحَبَّ عَبْدًا دَعَا جِبْرِيلَ فَقَالَ إِنِّي أَحِبُّ فَلَانًا فَأَحِبَّهُ - قَالَ - فَيُحِبُّهُ جِبْرِيلُ ثُمَّ يُنَادِي فِي السَّمَاءِ فَيَقُولُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ فَلَانًا فَأَحِبُّوهُ. فَيُحِبُّهُ أَهْلُ السَّمَاءِ - قَالَ - ثُمَّ يُوضَعُ لَهُ الْقَبُولُ فِي الْأَرْضِ. وَإِذَا أَبْغَضَ عَبْدًا دَعَا جِبْرِيلَ فَيَقُولُ إِنِّي أَبْغِضُ فَلَانًا فَأَبْغِضُوهُ - قَالَ -

¹ ينظر: منهج النقد في علوم الحديث، نور الدين عتر، (ص314)، والسنة ومكانتها من التشريع، مصطفى السباعي، (99/1).

² المنار المنيف، ابن القيم، (ص51).

³ أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب المقة من الله تعالى، رقم الحديث، (5693)، (2246/5).

⁴ النظر الفسيح، ابن عاشور، (ص231).

فَيُبْغِضُهُ جَبْرِيْلُ ثُمَّ يُنَادِي فِي أَهْلِ السَّمَاءِ إِنَّ اللَّهَ يُبْغِضُ فُلَانًا فَأَبْغِضُوهُ - قَالَ - فَيُبْغِضُونَهُ ثُمَّ تُوَضَّعُ لَهُ الْبُغْضَاءُ فِي الْأَرْضِ»¹.

2. إن سبب المحبة في هذا الحديث هو الإيمان والعمل الصالح، وسبب البغض ضدُّهما، فقد كتب أَبُو الدَّرْدَاءِ إِلَى مُسْلِمَةَ بْنِ مَخْلَدٍ: «سَلَامٌ عَلَيْكَ أَمَا بَعْدُ، فَإِنَّ الْعَبْدَ إِذَا عَمَلَ بِطَاعَةِ اللَّهِ، أَحَبَّهُ اللَّهُ، فَإِذَا أَحَبَّهُ اللَّهُ، حَبَبَهُ إِلَى عِبَادِهِ، وَإِنَّ الْعَبْدَ إِذَا عَمَلَ بِمَعْصِيَةِ اللَّهِ أَبْغَضَهُ اللَّهُ، فَإِذَا أَبْغَضَهُ اللَّهُ، بَغَضَهُ إِلَى عِبَادِهِ»².

وقال الشيخ عبد الحميد ابن باديس (رحمته الله): «ولما كانت محبة الله مسببة عن الإيمان والعمل الصالح فبغض الله مسبب عن ضدِّهما، إذ ما تسبب عنه أحد الضدين يتسبب عن ضده الضد الآخر»³.

فلا ينظر إلى أسباب الحب والبغض التي يعرفها النَّاسُ مِنَ الْإِحْسَانِ وَالْإِسَاءَةِ، أَوْ الصَّدَاقَةِ وَالْعَدَاوَةِ، وَغَيْرِهَا.

وقال ابن باديس أيضاً: «كما كان ذلك الود والقبول يكون شيئاً زائداً على ما تقتضيه أسباب الود بين النَّاسِ، كذلك تكون هذه البغضاء التي يُهَيِّنُ اللَّهُ بِهَا وَيَعَاقِبُ مِنْ يَشَاءُ زِيَادَةَ عَلَى مَا تَقْتَضِيهِ أَسْبَابُ الْبُغْضَاءِ بَيْنَهُمْ، فَيَكُونُ هَذَا الَّذِي وَضَعَتْ لَهُ الْبُغْضَاءَ - وَالْعِيَاذُ بِاللَّهِ - مَبْغُوضاً حَتَّى مَن لَمْ يَكُنْ مِنْهُ إِلَيْهِ شَيْءٌ مِنْ أَسْبَابِ الْبُغْضِ»⁴.

3. المراد بقوله (رحمته الله): «يُوضَعُ لَهُ الْقَبُولُ فِي الْأَرْضِ» وقوله: «تُوَضَّعُ لَهُ الْبُغْضَاءُ فِي الْأَرْضِ» «أَنَّ ذَلِكَ عِنْدَ أَكْثَرِ مَنْ يَعْرِفُهُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ»⁵ الصَّادِقِينَ كَامِلِي الْإِيمَانِ، وَلَيْسَ الْمُرَادُ عَمُومَ النَّاسِ، فَإِنَّ أَهْلَ الْكُفْرِ وَالْفِسْقِ يُحِبُّونَ الْمَعْصِيَةَ وَمَرْتَكِبُهَا، أَمَّا الْمُؤْمِنُونَ الصَّادِقُونَ فَقَدْ حَبَّبَ اللَّهُ إِلَيْهِمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِهِمْ، وَكَرَّهَ إِلَيْهِمُ الْكُفْرَ وَالْفِسْقَ وَالْعَصِيَانَ، «فَلَا تَمِيلُ قُلُوبُهُمْ إِلَى الْعَاصِي، بَلْ تَمِيلُ عَنْهُ وَيَنْظُرُونَ إِلَيْهِ بَعِينَ النَّقْصِ وَالْإِزْرَاءِ، وَتَسْقُطُ مَهَابَتُهُ مِنَ النُّفُوسِ، وَإِعْزَازُهُ مِنَ الصُّدُورِ، مِنْ غَيْرِ صُدُورِ إِيْدَاءٍ مِنْهُ لَهُمْ، وَلَا جَنَايَةِ عَلَيْهِمْ»⁶.

¹ أخرجه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب إذا أحب الله عبدا حبه إلى عباده، رقم الحديث (6873)، (40/8).

² شرح السنة للبعوي، (56/13).

³ آثار ابن باديس، (344/1).

⁴ المرجع نفسه، (344/1).

⁵ عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (132/15).

⁶ فيض القدير، المناوي، (169/5).

قال الشيخ عبد الحميد ابن باديس (رحمته الله): «وكما أنّ الوُدّ الذي يجعل لهم غير منظور فيه للعموم، فلا يُشكل ببغض من يبغضهم؛ تعصباً لهوى، أو تقليداً لضال، أو حرصاً على منفعة، ومحافظة على جاه، أو منصب أو مال»¹.

فكذلك البغض الذي يجعله الله (عز وجل) للعصاة لا يعارضه حبّ أمثالهم لهم، حتى ولو أخلصوا في حبّهم، لأنّ هذا البغض يلقيه الله (عز وجل) في قلوب عباده الصالحين.

حديثنا: "الجراد من صيد البحر"

الأوّل ما رواه أبو داود عن أبي رافع عن أبي هريرة عن النبي (صلى الله عليه وآله) قال: «الجراد من صيد البحر»².

والآخر ما رواه أبو داود والترمذي عن أبي المهزم عن أبي هريرة قال أصبنا صرماً من جراد فكان رجلاً منّا يضربُهُ بسوطِهِ وهو مُحْرَمٌ ففعل لَهُ إِنَّ هَذَا لَا يَصْلُحُ فذكرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ (صلى الله عليه وآله) فَقَالَ «إِنَّمَا هُوَ مِنْ صَيْدِ الْبَحْرِ»³.

يرى ابن عاشور أنّ القول بأنّ الجراد نثره حوت ينثره في كل عام مرتين، ما هو إلا من كلام كعب الأبحار فيما تلقاه من علوم الأبحار قبل إسلامه، وهو ظنّ قديم يظنّه الناس الذين لا يشاهدون كيفية تولّد الجراد؛ لأنّه يتولّد في الصحاري الرملية فإذا طار ألقته الرياح بالبحر ويرميه البحر، فيراه أهل الشطوط، فيحسبونه خرج من البحر فإذا رأوه طائراً ظنّوه طار من البحر، وهذا خطأ بل هو من خشاش الأرض يتولّد كما يتولّد النمل⁴.

وعلى هذا الأساس ضعّف الشيخ ابن عاشور الحديثين المرويين في هذا المعنى، فقال: "وهذا يكشف حال الحديثين اللذين أخرجهما أبو داود عن أبي هريرة أنّ النبي (صلى الله عليه وآله) قال: "الجراد من صيد البحر"، وقد قال أبو داود عقب ذلك: والحديثان وهم. وفي أحد الحديثين أبو المهزم وهو الذي

¹ آثار ابن باديس، (343/1).

² أخرجه أبو داود، كتاب المناسك، باب في الجراد للمحرم، رقم الحديث (1855)، (109/2).

³ أخرجه أبو داود، كتاب المناسك، باب في الجراد للمحرم، رقم الحديث (1856)، (109/2)، والترمذي، كتاب الحج، باب صيد البحر للمحرم، رقم الحديث (850)، (207/3).

⁴ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص 197-198).

اقتصر عليه الترمذي، فأما الترمذي فقال: هذا الحديث لا نعرفه إلا من حديث أبي المهزم وقد تكلم فيه شعبة¹. وأما أبو داود فقال: أبو المهزم ضعيف².

فابن عاشور ضعف هذين الحديثين اعتماداً على تضعيف أبي داود لكلا الطريقتين، وتضعيف الترمذي للطريق الذي فيه أبو المهزم، وبالرجوع إلى كلام النقاد في أبي المهزم نجد أنهم اتفقوا على تضعيفه وتركه، فقد قال يحيى بن معين: "أبو المهزم ضعيف"³، وقال مرة: "ليس حديثه بشيء"⁴. وقال عنه النسائي: "متروك الحديث"⁵.

وقال ابن حبان: "كان شيخاً صالحاً لم يكن العلم صناعته، كان ممن يهمل ويخطئ فيما يروي، فلما كثر في روايته مخالفة الأثبات خرج عن حد العدالة، قد تركه شعبة"⁶.

وقال الألباني في هذا الحديث: "وهذا إسنادٌ ضعيفٌ جداً، رجاله ثقات رجال البخاري؛ غير أبي المهزم" ثم نقل أقوال النقاد في تضعيفه وتركه⁷.

وبهذا تظهر موافقة ابن عاشور للأئمة النقاد في تضعيفه هذين الحديثين، لضعف إسنادهما، ولمخالفته لما هو مشاهد.

¹ قال فيه شعبة: "رأيت أبا المهزم لو أعطوه فلسين لحدثهم سبعين حديثاً". ينظر: الجرح والتعديل، لابن أبي حاتم، (1/156).

² كشف المغطى، ابن عاشور، (ص198).

³ الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم، (9/269).

⁴ الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي، (7/266).

⁵ الضعفاء والمتروكين للنسائي، (ص252).

⁶ المجروحين، ابن حبان، (3/99).

⁷ ضعيف أبي داود، (2/163).

خلاصة الفصل:

من خلال هذا الفصل يظهر أنّ ابن عاشور كان على وعي تامّ بالضّابط الأوّل الذي يكون مدخلاً للنظر في النصوص النبويّة فهمًا واستنباطًا؛ وهو التّأكد من ثبوتها وصحّتها، فنقد الأحاديث بالنظر إلى أسانيدها وأحوال رجالها بالنقل عن الأئمّة النّقّاد، على أنّه قد اعتمد على قواعد جهابذة المحدثين ومقاييسهم ووظّفها في العمليّة النّقديّة، أصاب في كثير منها؛ فنّبّه على الضّعيف والموضوع من الأحاديث وحدّر الأئمّة من آثارها السّلبية، لكنّه خالف في تطبيق بعض تلك القواعد، فحكم برّد بعض الأحاديث التي ثبتت صحّتها، وذلك لعدم وقوفه على باقي الطُّرق وباقي أقوال النّقّاد في الرواة، ممّا أدّاه إلى خلل في حكمه النّهائي على الحديث.

ولم يكتفِ ابن عاشور بالنقد الخارجي للحديث وظاهر اسناده، بل توغّل إلى داخل النّص، واعتمد مقاييس المحدثين المتعلّقة بنقد المتن، فنقد الحديث بمعارضته صريح القرآن والأحاديث الصّحيحة، وبمخالفته التّاريخ الثّابت، وكذا بركاكة ألفاظه واختلال معناه، وكذا بمخالفة مقاصد الشّريعة، ودليل المشاهدة والحسّ.

الفصل الثاني: فهم الحديث النبوي

في ضوء القرآن الكريم

المبحث الأول: تصوير ابن عاشور للعلاقة بين
السنة والقرآن

المبحث الثاني: توظيف القرآن الكريم لفهم
دلالات الألفاظ في السنة النبوية

إنَّ أوَّلَ لبنة يجب أن توضع في صرح الفهم السديد والفقهِ الرَّشيد لنصوص السنَّة النبوية - بعد التأكد من صحَّتها وثبوتها-، هي أن نفهم الحديث النبوي في ضوء دلالات القرآن الكريم "وفي دائرة توجيهاته الرَّبَّانيَّة؛ المقطوع بصدقها إذا أخبرت، وعدلها إذا حكمت، ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَتِهِ^٤ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنعام: ١١٥]، فالقرآن هو روح الوجود الإسلامي وأساس بنيانه، وهو بمثابة الدستور الأصلي، الذي ترجع إليه كلُّ القوانين في الإسلام فهو أبوها وموئلتها، والسنَّة النبويَّة هي شارحة هذا الدستور ومفصِّلته؛ فهي البيان النَّظري والتطبيقات العملي للقرآن، ومهمة الرسول أن يبين للناس ما نزل إليهم. وما كان للبيان أن يناقض المبيِّن، ولا للفرع أن يعارض الأصل، فالبيان النَّبوي يدور أبدًا في فلك الكتاب العزيز ولا يتخطاه"¹.

والشَّيخ الطَّاهر ابن عاشور كان من العلماء الرَّبَّانيين الذين احتكموا إلى منهجية دقيقة ومنضبطة لفقهِ أحاديث النَّبيِّ (ﷺ) وفق قواعد ومنطلقات واضحة بيَّنة بعيدًا عن الغموض والالتباس، فنجده قد مدَّ جسور التَّواصل بين نصوص السنَّة النبوية وآيات الكتاب العزيز بغية السَّداد في استنباط الأحكام، وليكون الفهم أقوى حُجَّة ودليلاً، وكيف لا يكون كذلك وهو يستند إلى "الكتاب المجيد، الجامع لمصالح الدنيا والدين، وموثق شديد العرى من الحق المتين، والحاوي لكليات العلوم ومعاهد استنباطها، والآخذ قوس البلاغة من محل نياطها"² والذي "به أصبح الرَّسولُ الأُمِّيُّ سيد الحكماء المرين، وبه شرح صدره إذ قال إنك على الحق المبين"³، لذلك كانت أولى الفهوم بالصواب وأقربها إلى الحق والتَّوفيق ما كان منها مستندا إلى نصوص القرآن الكريم.

ومَّا زاد في أواصر التَّرابط بين نصوص الوحيين عند ابن عاشور أنَّه رجع في رياض القرآن الكريم ورضع من لبانه من صغره، وبلغ اهتمامه به مداه حين انتدب لتفسيره وبيانه، قرابة النَّصف من عمره وزمانه، فلمَّا أراد أن يتقصى السنَّة بتقيد شرائدها، وتحصيل فرائدها وفوائدها، كان سريع الاستحضار لآيات الكتاب العزيز والاستشهاد بها إذ خالطت لحمه ودمه، وتشبَّع بها عقله وقلبه، وكان مدركا لمقاصدها ومراميتها.

¹ كيف نتعامل مع السنة النبوية، يوسف القرضاوي، (ص113).

² التَّحْريْر والتَّنْوير، ابن عاشور، (5/1).

³ المصدر نفسه.

المبحث الأول: تصوير ابن عاشور للعلاقة بين السنة والقرآن

انطلق الشيخ ابن عاشور في تحديد العلاقة بين السنة النبوية والقرآن الكريم من قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَنْفَكِرُونَ﴾ [النحل: ٤٤] جاعلاً منه أساساً للبناء المتكامل بين نصوص الوحيين، ودليلاً على الترابط القائم على وحدة المصدر، ليؤكد أن السنة النبوية تقوم من القرآن الكريم مقام المبيّن للمبيّن، وهذا ما صرح به قائلاً: "أقوال الرسول (ﷺ) هي بيان للقرآن"¹.

ويرى ابن عاشور أن القرآن الكريم جاء بياناً لكل شيء باعتبار جمعه أصول الأحكام الشرعية، وأن النبي (ﷺ) تولى تفریع هذه الأصول من خلال أقواله وأفعاله وتقريراته، فيقول: "القرآن أمر بالحالة الكاملة وأحال تفصيل أجزائها على تبين السنة كما قال تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]"².

ونجده يقول عن الأثر الوارد عن ابن مسعود (رضي الله عنه) حين قال: «لَعَنَ اللَّهُ الْوَاشِمَاتِ، وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ، وَالْمُتَنَمِّصَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ، الْمُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللَّهِ تَعَالَى»، فَبَلَغَ ذَلِكَ امْرَأَةً مِنْ بَنِي أَسَدٍ يُقَالُ لَهَا أُمُّ يَعْقُوبَ وَكَانَتْ تَقْرَأُ الْقُرْآنَ فَأَتَتْهُ فَقَالَتْ مَا حَدِيثُ بَلْغَنِي عَنْكَ أَنَّكَ لَعَنْتِ الْوَاشِمَاتِ وَالْمُسْتَوْشِمَاتِ وَالْمُتَنَمِّصَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ الْمُغَيِّرَاتِ خَلْقَ اللَّهِ فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ وَمَا لِي لَا أَلْعَنُ مَنْ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) وَهُوَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَقَالَتِ امْرَأَةٌ لَقَدْ قَرَأْتُ مَا بَيْنَ لَوْحِي الْمُصْحَفِ فَمَا وَحَدَّثُهُ. فَقَالَ لَئِنْ كُنْتُ قَرَأْتِيهِ لَقَدْ وَحَدَّثْتِيهِ قَالَ اللَّهُ (ﷻ) وَمَا ءَأَنْتُمْ أَرْسُولُ فَخَذُّوهُ وَمَا نَهَكُمُ عَنْهُ فَأَنْهَوْا³ [الحشر: ٧]

"فكلام ابن مسعود يشير إلى أن القرآن هو جامع أصول الأحكام، وأنه الحجّة على جميع المسلمين، إذ قد بلغ لجميعهم ولا يسعهم جهل ما فيه، فلو أن المسلمين لم تكن عندهم أثاره من

¹ جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، (334/01).

² التحرير والتنوير، ابن عاشور، (198/18).

³ أخرجه البخاري، كتاب اللباس، باب المتنمصات، رقم الحديث (5595)، (2218/5)، ومسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم فعل الواصلة والمستوصلة والواشمة والمستوشمة والنامصة والمتنمصة والمتفلجات والمغيرات خلق الله، رقم الحديث (5695)، (166/6).

علم غير القرآن لكفاهم في إقامة الدين، لأنّ كليّاته وأوامره المفصّلة ظاهرة الدّلالة، ومجمّلاته تبعث المسلمين على تعرّف بيانها من استقراء أعمال الرسول وسلف الأُمّة، المتلقّين عنه"¹.

وقال أيضاً عن معنى قول عثمان بن عفان: "والله لأحدثنكم حديثاً لولا أنّه في كتاب الله ما حدّثنكموه"²: "إنّ لم يُحدّث به وجد النَّاس معناه في القرآن الذي لا يخفى عن أحد، ومعنى كونه في كتاب الله أنّه مُحمّل في كتاب الله وأنّ المسموع من رسول الله (ﷺ) بيان لذلك المُحمّل"³.

فالرسول (ﷺ) إذن هو المبين للقرآن بقوله وعمله وتقريره، وكذا صحابته الكرام الذين شاهدوا التنزيل، وعاشوا بيان النّبي (ﷺ) والظروف والملابسات المحيطة بكل ذلك.

وباستقراء التطبيقات العملية للشيخ ابن عاشور والتي تصوّر لنا علاقة البيان القائمة بين السنّة النبوية والقرآن الكريم، نجدّه يسير في ركب العلماء السابقين الذين قرّروا أنّ هذا البيان له أنواع متعددة، حصروها في ثلاثة صور⁴:

الصّورة الأولى: أن تأتي السنّة مؤكّدة لما جاء في القرآن الكريم.

الصّورة الثّانية: أن تأتي السنّة مفسّرة لما في القرآن الكريم ويأتي هذا البيان على أنواع: بتفصيل المُحمّل، وتقييد المطلق، وتخصيص العام، وتوضيح المشكل.

الصّورة الثّالثة: أن تستقل السنّة بتأسيس الأحكام من غير أن يسبق لها ذكر في القرآن الكريم.

وفيما يلي بيان هذه الوجوه الثلاثة، مع إيراد أمثلة تطبيقية مستخرجة من مؤلفات الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور توضّح بدقّة أنواع بيان السنّة للقرآن الكريم.

¹ التّحرير والتّنوير، ابن عاشور، (6/104).

² يريد عثمان بن عفان قوله (ﷺ): "ما من امرئ يتوضّأ فيحسن وضوءه ثم يصلي الصلاة إلا غفر له ما بينه وبين الصلاة الأخرى حتى يصليها". ينظر: الموطأ - رواية يحيى الليثي، كتاب الطهارة، باب جامع الوضوء، رقم الحديث (59)، (30/1).

³ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص85).

⁴ ينظر: الرسالة، الشافعي، (ص91-92)، وإعلام الموقعين، ابن القيم، (2/307).

المطلب الأول: بيان تأكيد

تأتي السَّنة النَّبَوِيَّةُ في كثير من أخبارها مؤكدة لمضمون القرآن الكريم من حقائق وتشريعات وأحكام، فنجد كثيراً من التَّوجِيهَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ يَقْرُرُهَا النَّبِيُّ (ﷺ) ويوافقها في معانيها، وفي هذا التَّقْرِيرِ من النَّبِيِّ (ﷺ) تذكير لأمته بخطابات القرآن الكريم لها، وأداء لمهمته في التَّبْلِيغِ والتَّذْكِيرِ لقوله تعالى: ﴿وَذَكَرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى نُنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الذاريات: ٥٥]، وهو تنبيه على عظم شأن ما يؤكده من التعاليم القرآنية لئلا تكون في طيِّ النسيان والإهمال.

ومن الأمثلة التَّطْبِيقِيَّةِ الَّتِي ذَكَرَهَا الشَّيْخُ ابْنُ عَاشُورٍ عَنْ هَذِهِ الصُّورَةِ فِي الْعِلَاقَةِ بَيْنَ السَّنةِ وَالْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مَا يَأْتِي:

1. تأكيد السَّنةِ لِلْوَصَايَةِ بِالْجَارِ:

قال الشيخ ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا﴾ [النساء: ٣٦]:

"وأكدت السَّنةِ الوصاية بالجار في أحاديث كثيرة: ففي البخاري عن عائشة (رضي الله عنها) أَنَّ النَّبِيَّ (ﷺ) قَالَ: « مَا زَالَ يُوصِينِي جَبْرِيلُ بِالْجَارِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُورِثُهُ »¹.

وفيه عن أبي شريح: أَنَّ النَّبِيَّ (ﷺ) خَرَجَ وَهُوَ يَقُولُ: « وَاللَّهِ لَا يُؤْمِنُ، وَاللَّهِ لَا يُؤْمِنُ، وَاللَّهِ لَا يُؤْمِنُ ». قِيلَ: « وَمَنْ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: « الَّذِي لَا يَأْمَنُ جَارُهُ بَوَائِقِهِ » »².

وفيه عن عائشة (رضي الله عنها)، قلت: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ لِي جَارَيْنِ فَإِلَى أَيِّهِمَا أُهْدِي قَالَ: « إِلَى أَقْرَبِهِمَا مِنْكَ أَبَا »³.

وفي صحيح مسلم قال رسول الله (ﷺ) لأبي ذر: « يَا أَبَا ذَرٍّ إِذَا طَبَخْتَ مَرَقَةً فَأَكْثِرْ مَاءَهَا وَتَعَاهَدْ جِيرَانَكَ »⁴.

¹ أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب الوصاية بالجار، رقم الحديث (5668)، (2239/5).

² أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب إنَّم من لا يأمن جاره بوائقه، رقم الحديث (5670)، (2240/5).

³ أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب حق الجوار في قرب الأبواب، رقم الحديث (5674)، (2241/5).

⁴ أخرجه مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، رقم الحديث (6855)، (37/8).

⁵ التَّحْرِيرُ وَالتَّنْوِيرُ، ابْنُ عَاشُورٍ، (50/5).

ففي هذا المثال نجد أن الشيخ ابن عاشور لم يكتفِ بحديث واحد للتدليل على تأكيد النبي (ﷺ) للوصاية بالجار الوارد في قوله تعالى: ﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ﴾ [النساء: 36]، بل أتى بأحاديث أربع عزاها إلى مصادرها الأصلية تحثُ على هذا المعنى العظيم والذي هو من محامد العرب التي جاء القرآن بتكميلها، وزادته السنة تقريراً وتأكيذاً.

2. تأكيد النبي (ﷺ) رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة

قال الله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: 22-23].

قال ابن عاشور في تفسير هذه الآية: "وظاهر لفظ ﴿نَاظِرَةٌ﴾ أنه من نظر بمعنى: عاين يبصره إعلاناً بتشريف تلك الوجوه أنها تنظر إلى جانب الله تعالى نظراً خاصاً لا يشاركها فيه من يكون دون ربهم، فهذا معنى الآية بإجماله ثابت بظاهر القرآن وقد أيدها الأخبار الصحيحة عن النبي (ﷺ)¹. ثم ساق ابن عاشور بعض الأحاديث التي تؤكد هذا المعنى، ومنها ما روي عن أبي سعيد الخدري قال: قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ نَرَىٰ رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ قَالَ: «هَلْ تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ إِذَا كَانَتْ صَحْوًا». قُلْنَا: لَا. قَالَ: «فَإِنَّكُمْ لَا تُضَارُونَ فِي رُؤْيَةِ رَبِّكُمْ يَوْمَئِذٍ، إِلَّا كَمَا تُضَارُونَ فِي رُؤْيَيْهِمَا»².

وما روي عن صهيب بن سنان عن النبي (ﷺ) قال: «إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ - قَالَ - يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ تُرِيدُونَ شَيْئًا أَزِيدُكُمْ فَيَقُولُونَ أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ وَتُنَجِّنَا مِنَ النَّارِ - قَالَ - فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنَ النَّظَرِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ عَزَّ وَجَلَّ»³.

¹ التحرير والتنوير، ابن عاشور، (29/ 353).

² أخرجه البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: 22 - 23]، رقم الحديث (7001)، (2706/6)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، رقم الحديث (472)، (115/1).

³ أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربه سبحانه وتعالى، رقم الحديث (467)، (112/1).

3. تأكيد النبي (ﷺ) لسنة الله (ﻋﻠﯿﻚ) في التعامل مع الظالم:

بين الله (ﻋﻠﯿﻚ) للناس على السنة الرُّسُلِ حَدِيثِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ، وَأَمَهْلُ الْمَجْرَمِ إِذَا أَخَذَهُ أَخَذَهُ بَغْتَةً، وَفِي هَذَا يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾ [الأنعام: ٤٤]، وأكد النبي (ﷺ) هذا المعنى بقوله: «إِنَّ اللَّهَ لِيُمْلِي لِلظَّالِمِ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَهُ لَمْ يُفْلِتْهُ»¹2.

فهذه الأمثلة كفيلا بتوضيح العلاقة التأكيدية لسنة النبوية بالقرآن الكريم³.

المطلب الثاني: بيان تفسير

تأتي آيات كثيرة من القرآن الكريم مجملة أو عامة أو مطلقة أو مشككة، فتفتقر إلى بيان مفرداتها وجملها وكذا معانيها التي تكون الأمة في حاجة إلى توضيحها، وذلك أنه ليس من عادة القرآن تحديد المعاني الشرعية وتفصيلها ولكنه يؤصل⁴، فتكفلت السنة النبوية بهذه المهمة ففصلت الجمل، وخصّصت العام، وقيدت المطلق، ووضّحت المشكل، وفي هذا يقول الإمام الشاطبي (رحمته الله): "السنة راجعة في معناها إلى الكتاب؛ فهي تفصيل مجمله، وبيان مشكله، وبسط محتصره، وذلك لأنها بيان له"⁵ وهذا البيان كما يكون بقوله (ﷺ) فهو يقع أيضا بفعله وتقريره.

وهذا تفصيل أنواع البيان التفسيري الذي يقع من السنة النبوية للقرآن الكريم، مدعمة بالأمثلة التطبيقية المستخرجة من مؤلفات ابن عاشور:

أولاً: تفصيل المجمل

جاءت السنة النبوية مفصلة ومبينة للأحكام المجملة في آيات عديدة من القرآن الكريم؛ واللفظ (المجمل) كما عرّفه الخطيب البغدادي: "هو ما لا يُعقل معناه من لفظه ويفتقر في معرفة المراد منه إلى غيره، مثال ذلك أن الله تعالى قال: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١]، وقال رسول الله (ﷺ): «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّىٰ يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ

¹ أخرجه البخاري، كتب التفسير، باب سورة هود، رقم الحديث (4409)، (1726/4)، ومسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، رقم الحديث (6746)، (19/8).

² التحرير والتنوير، ابن عاشور، (182/20).

³ تنظر أمثلة أخرى في: التحرير والتنوير، (156/4)، (161/8)، (196/8)، (126/9)، وكشف المغنى، (ص92).

⁴ التحرير والتنوير، ابن عاشور، (191/6).

⁵ الموافقات، الشاطبي، (314/4).

وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ فَإِذَا فَعَلُوا عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا»¹ فالْحَقُّ المذكور في الآية والمذكور في الحديث كل واحد منهما مجهول الجنس والقدر فيحتاج إلى البيان²، وما كان كذلك من آيات الكتاب العزيز فقد جاءت السنَّة بتفصيله وتوضيحه.

ومن الأمثلة التي تجلِّي هذه المسألة وتوضِّحها ما يأتي:

1. تفصيل ما أجمل من أوقات الصلوات:

قال ابن عاشور: "وقد ذكر القرآن أوقات الصلوات واستوعبها إجمالاً بقوله تعالى: ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ ﴾ [الإسراء: 78]، وبقوله: ﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ ﴾ [هود: 114]، وبقوله: ﴿ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ ﴾ [الروم: 18]، وبَيَّن رسول الله (ﷺ) ذلك الإجمال ورواه المسلمون بالتواتر والإجماع"³.

وقال أيضاً: "ولما لم تعيَّن الصلوات المأمور بإقامتها في هذه المدة من الزمان كان ذلك مجملاً فبينته السنَّة والعمل المتواتر بخمس صلوات هي الصُّبْح والظُّهر والعصر والمغرب والعشاء، وكان ذلك بياناً لآيات كثيرة في القرآن كانت مجملة فيتعيَّن أوقات الصلوات مثل قوله تعالى: ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنِ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا ﴾ [الإسراء: 78]"⁴.

من خلال هذين النصين يتضح جلياً إجمال أوقات الصلوات في القرآن الكريم رغم كثرة الآيات التي تناولت هذا الموضوع، وكان هذا الإجمال ممَّا تحتاج الأمة إلى بيانه؛ لتعلُّقه بركن من أركان الإسلام وهو عبادة الصلاة، فتولى النَّبِيُّ (ﷺ) هذه المسألة بالبيان والتفصيل في العديد من المناسبات، ومن الأحاديث التي نصَّ ابن عاشور (رحمته الله) على أنَّ فيها بياناً لما أجمل من آيات أوقات الصلوات: ما رواه مالك في الموطأ عن ابن شهاب "أَنَّ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ أَخْرَجَ الصَّلَاةَ يَوْمًا، فَدَخَلَ عَلَيْهِ عُرْوَةُ بْنُ الزُّبَيْرِ، فَأَخْبَرَهُ: أَنَّ الْمُغِيرَةَ بْنَ شُعْبَةَ أَخْرَجَ الصَّلَاةَ يَوْمًا وَهُوَ بِالْكُوفَةِ، فَدَخَلَ عَلَيْهِ أَبُو مَسْعُودٍ الْأَنْصَارِيُّ فَقَالَ: مَا هَذَا يَا مُغِيرَةُ أَلَيْسَ قَدْ عَلِمْتَ أَنَّ جِبْرِيلَ نَزَلَ فَصَلَّى، فَصَلَّى رَسُولُ اللَّهِ؟،

¹ أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب ﴿إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: 5]، رقم الحديث (25)، (17/1)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله، رقم الحديث (138)، (39/1).

² الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، (113/1).

³ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص61).

⁴ التَّحْرِيرِ وَالتَّنْوِيرِ، ابن عاشور، (179/12).

ثُمَّ صَلَّى، فَصَلَّى رَسُولُ اللَّهِ؟، ثُمَّ صَلَّى، فَصَلَّى رَسُولُ اللَّهِ؟، ثُمَّ صَلَّى، فَصَلَّى رَسُولُ اللَّهِ؟، ثُمَّ صَلَّى، فَصَلَّى رَسُولُ اللَّهِ؟، ثُمَّ قَالَ: "بِهَذَا أُمِرْتُ"¹.

وغير ذلك من الأحاديث الواردة في الباب.

2. بيان من تجب عليه الدية:

قال ابن عاشور: "وقد أجمل القرآن من يجب عليه دفع الدية وبينته السنة بأهم العاقلة، وذلك تقرير لما كان عليه الأمر قبل الإسلام"².

يريد الشيخ بما أجمله القرآن في هذه المسألة قوله تعالى في سورة النساء: ﴿وَمَا كَانَتْ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ٩٢].

فهذه الآية أوجبت في حالة القتل الخطأ تسليم الدية لأهل القتل، ولم تبين على من تجب، وإنما بيَّنها النبي (ﷺ) بأنها تجب على العاقلة، كما في حديث أبي هريرة أنه قال: قَضَى رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) فِي جَنِينِ امْرَأَةٍ مِنْ بَنِي لَحْيَانَ سَقَطَ مَيْتًا بِغُرَّةِ عَبْدٍ أَوْ أَمَةٍ. ثُمَّ إِنَّ الْمَرْأَةَ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا بِالْغُرَّةِ تُوْفِّيتُ، فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) «بِأَنَّ مِيرَاثَهَا لِبَنِيهَا وَزَوْجِهَا، وَأَنَّ الْعُقْلَ عَلَىٰ عَصِيَّتِهَا»³.

3. بيان الأشهر الحرم:

ذكر الله (ﻋَﻠَﻴْهِ السَّلَامُ) أَنَّ عِدَّةَ شَهْرٍ السَّنَةِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا، وَأَنَّ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ أَشْهُرٌ حُرْمٌ، غَيْرَ أَنَّهُ لَمْ يَسْمَعْ لَنَا هَذِهِ الْأَشْهُرَ، فَقَبِيتِ الْآيَةَ جَمَلَةً، وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ﴾ [التوبة: ٣٦].

¹ أخرجه مالك في الموطأ (رواية يحيى الليثي)، كتاب وقوت الصلاة، باب وقوت الصلاة، رقم الحديث (01)، (3/1).

² التَّحْرِيرُ وَالتَّنْوِيرُ، ابن عاشور، (161/5).

³ أخرجه البخاري، كتاب الفرائض، باب ميراث المرأة والزواج مع الولد وغيره، رقم (6359)، (2478/6)، ومسلم، كتاب القسامة، باب دية الجنين ووجوب الدية في قتل الخطأ وشبه العمدة على عاقلة الجناني، رقم الحديث (4484)، (110/5).

وقد بيَّن إجمال هذه الآية النَّبِيِّ (ﷺ) في خطبة حجَّة الوداع¹ بقوله: «الزَّمانُ قَدِ اسْتَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ، السَّنَةُ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا، مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ، ثَلَاثَةٌ مُتَوَالِيَاتٌ ذُو الْقَعْدَةِ وَذُو الْحِجَّةِ وَالْمَحَرَّمِ، وَرَجَبٌ مُضَرٌ الَّذِي بَيْنَ جُمَادَى وَشَعْبَانَ»².

4. بيان الصَّلوات التي يعترِبها القصر:

قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ [النساء: 101].

شرع الله (ﷻ) في هذه الآية قصر الصَّلَاة، ولم يبيِّن هيئتها وقد بيَّنه فعل النَّبِيِّ (ﷺ) إذ صيَّر الصَّلَاة ذات الأربع الركعات ذات ركعتين، وأجملت الآية فلم تعيِّن الصَّلوات التي يعترِبها القصر، فبيَّنته السنَّة بأثما الظُّهر والعصر والعشاء. ولم تقصر الصُّبْح لأنها تصير ركعة واحدة فتكون غير صلاة، ولم تقصر المغرب لثلاثاً تصير شفعاً فأثما وتر النَّهار، ولثلاثاً تصير ركعة واحدة³.

فهذه التَّفصيلات وغيرها وردت في السنَّة النَّبَوِيَّة، فلولاها ما استبان لنا بيان ما أجمل من الأحكام والتَّشريعات⁴.

ثانياً: تخصيص العام

جاءت السنَّة النَّبَوِيَّة مخصَّصة للعديد من الأحكام العامَّة الواردة في القرآن الكريم، والمقصود باللفظ العام: «اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد»⁵.

وأما المراد بتخصيص العام في اصطلاح الأصوليين فهو: "قصرُ العام على بعض أجزائه"⁶، وذلك بإخراج بعض الأفراد الذين يتناولهم اللفظ العام، فتخصيص السنَّة لعموم القرآن معناه: أن تقوم السنَّة

¹ ينظر: جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، (479/01)، والتَّحْرِير والتَّنْوِير، ابن عاشور، (183/10).

² أخرجه البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في سبع أرضين، رقم الحديث (3025)، (1168/3)، ومسلم، كتاب القسامة، باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال، رقم الحديث (4477)، (107/5).

³ ينظر: التَّحْرِير والتَّنْوِير، ابن عاشور، (182/5-183).

⁴ تنظر أمثلة أخرى في: التَّحْرِير والتَّنْوِير: (34/5)، (186/8)، (120/8)، (190/8)، (93/9)، (139/10)، (146/11)، (284/29)، مقاصد الشريعة الإسلامية، (ص186).

⁵ المحصول، الرازي، (513/2).

⁶ التَّحْبِير شرح التَّحْرِير، علاء الدين المرادوي، (2509/6).

التبوية الصحيحة-سواء القولية أو الفعلية أو التقريرية- بإخراج بعض الأجزاء التي يشملها اللفظ القرآني العام.

ومن الأمثلة التي ذكرها الشيخ ابن عاشور (رحمته الله) في تخصيص عمومات القرآن الكريم بالسنة النبوية ما يأتي:

1. تخصيص آية جلد الزاني بغير المحصن

أنزل الله (وَجَلَدُ) عقوبة الزنا في كتابه العزيز الحكيم، فأوجب جلد كل من زنى من رجل أو امرأة مائة جلدة، فقال تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيْشَدَّ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢]، وهذا الحكم عام في كل زانية وزانٍ سواء أكان محصناً أم غير محصنٍ، وهو مما خصصته الآثار الواردة عن النبي (ﷺ) بالمحصن دون غيره.

قال ابن عاشور (رحمته الله) في توضيح هذه المسألة: "ففرض حد الزنى بهذه الآية جلد مائة فعمم المحصن وغيره، وخصصته السنة بغير المحصن من الرجال والنساء. فأما من أحصن منهما، أي تزوج بعقد صحيح ووقع الدخول فإنَّ الزَّانِي المحصن حده الرجم بالحجارة حتى يموت. وكان ذلك سنة متواترة في زمن النبي (ﷺ) ورجم ماعز بن مالك¹. وأجمع على ذلك العلماء وكان ذلك الإجماع أثراً من آثار تواترها"².

وبهذا تكون السنة قد خصصت آية جلد الزَّانِي بغير المحصن بعد أن كانت عامة، والأحاديث في هذا كثيرة، منها:

ما روي عن أبي هريرة وزيد بن خالد قالاً: كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ (ﷺ) فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ أَنْشُدْكَ اللَّهَ إِلَّا قَضَيْتَ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ. فَقَامَ خَصْمُهُ - وَكَانَ أَفْقَهُ مِنْهُ - فَقَالَ أَقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ وَأَذَنْ لِي. قَالَ «قُلْ». قَالَ إِنَّ ابْنِي كَانَ عَسِيفًا عَلَى هَذَا، فَزَنَى بِامْرَأَتِي، فَافْتَدَيْتُ مِنْهُ بِمِائَةِ شَاةٍ وَخَادِمٍ، ثُمَّ سَأَلْتُ رِجَالًا مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ، فَأَخْبَرُونِي أَنَّ عَلَى ابْنِي جَلْدَ مِائَةٍ وَتَعْرِيبَ عَامٍ، وَعَلَى امْرَأَتِهِ الرَّجْمَ. فَقَالَ النَّبِيُّ (ﷺ): «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا أَقْضِيَنَّ بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ جَلًّا ذِكْرُهُ، الْمِائَةُ شَاةٍ

¹ حديث رجم ماعز رواه البخاري في كتاب المحاربين من أهل الكفر والردة، باب هل يقول الإمام للمقر لعلك لمست أو غمزت، رقم الحديث (6438)، (6/2502)، ومسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا، رقم الحديث (4524)، (118/5).

² التحرير والتنوير، ابن عاشور، (149/18).

وَالْخَادِمُ رُدًّا، وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيْبُ عَامٍ، وَاعْدُ يَا أُنَيْسُ عَلَى امْرَأَةٍ هَذَا، فَإِنْ اعْتَرَفَتْ فَارْجُمْنَهَا»¹.

وما رواه جابر بن عبد الله الأنصاري (رضي الله عنه): "أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَسْلَمَ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) فَحَدَّثَهُ أَنَّهُ قَدْ زَنَى، فَشَهِدَ عَلَى نَفْسِهِ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ، فَأَمَرَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) فَرَجِمَ، وَكَانَ قَدْ أَحْصَى"².

2. تخصيص عدّة المطلقات ذوات القروء بالحرائر دون الإماء:

قال ابن عاشور (رحمته الله) في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]: "فالآية عامة في المطلقات ذوات القروء، وليس هذا بعام مخصوص في هذه، بمتصل ولا بمنفصل، ولا مراد به الخصوص، بل هو عام في الجنس الموصوف بالصفة المقدرة التي هي من دلالة الاقتضاء، فالآية عامة في المطلقات ذوات القروء، وهي مخصّصة بالحرائر دون الإماء، فأخرجت الإماء بما ثبت في السنّة أنّ عدّة الأمة حيضتان، رواه أبو داود والترمذي، فهي شاملة لجنس المطلقات ذوات القروء، ولا علاقة لها بغيرهن من المطلقات"³.

يصوّر لنا الشيخ ابن عاشور (رحمته الله) في هذا المثال كيفية تخصيص السنّة لعموم القرآن الكريم، ودليل التخصيص الذي أشار إليه هو ما روي عن عائشة (رضي الله عنها) أنّ رسول الله (ﷺ) قال: «طَلَقُ الْأُمَّةِ تَطْلِيْقَتَانِ، وَعِدَّتُهَا حَيْضَتَانِ»⁴، غير أن هذا الحديث ضعيف لا تقوم به الحجة؛ فقد قال فيه أبو داود: "هو حديث مجهول"⁵، وقال الترمذي: "حديث عائشة حديث غريب لا نعرفه مرفوعاً إلا من حديث مظاهر بن أسلم ومظاهر لا نعرف له في العلم غير هذا الحديث"⁶، ومظاهر بن أسلم هذا قال فيه أبو حاتم الرازي: "منكر الحديث ضعيف الحديث مع أنه رجل لا يعرف"⁷.

¹ أخرجه البخاري، كتاب المحاريب من أهل الكفر والرّدّة، باب الاعتراف بالزنا، رقم الحديث، (6440)، (2502/6)، ومسلم، كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنا، رقم الحديث (4531)، (121/5).

² أخرجه البخاري، كتاب المحاريب من أهل الكفر والرّدّة، باب رجم المحسن، رقم الحديث (6429)، (2498/6).

³ التّحريّر والتّنوير، ابن عاشور، (389/2).

⁴ أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الطلاق، باب في سنة طلاق العبد، رقم الحديث (2191)، (223/2)، والترمذي في سننه واللفظ له، كتاب الطلاق، باب ما جاء أن طلاق الأمة تطليقتان، رقم الحديث (1182)، (488/3).

⁵ ينظر: سنن أبي داود، (223/2).

⁶ ينظر: سنن الترمذي، (488/3).

⁷ الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم الرازي، (439/8).

وقال الخطابي (ت388هـ): "أهل الحديث ضَعَفُوا هذا الحديث"¹.

وبهذا يتبين ضعف هذا الحديث وعجزه عن تخصيص عموم الآية، لكن العمل جرى على هذا من لدن الصحابة (رضي الله عنهم)، قال الترمذي: "والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي (صلى الله عليه وسلم) وغيرهم وهو قول سفيان الثوري والشافعي وأحمد وإسحاق"².

وقال أبو الحسن ابن القطان (ت628هـ): "وكذلك قال الجميع: عدتها من الطلاق حيضتان إلا ابن سيرين، واتبعته فرقة شذت فلم يعرج عليها أحد من الفقهاء"³.

وبهذا نخلص إلى أن عموم الآية مُخَصَّصٌ، لكن دليل التخصيص غير موجود في سنة النبي (صلى الله عليه وسلم) خلافا لما ذكره الشيخ ابن عاشور لأن الحديث المرفوع المشار إليه غير محفوظ فهو كالمعدوم ولا يقوى على تخصيص الآية، وإنما الدليل هو الإجماع وجرى العمل على ذلك من لدن الصحابة (رضي الله عنهم).

3. تخصيص عموم تحريم قتل الصيد للمُحْرَم بما هو مؤذ:

حَرَّمَ اللهُ (صلى الله عليه وسلم) على المحرم بالحج أو العمرة قتل الصيد فقال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَفْقَهُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ [المائدة: 95]، "والصيد عام في كل ما شأنه أن يُصَاد ويُقتل من الدواب والطيور لأكله أو الانتفاع ببعضه، ويلحق بالصيد الوحوش كلها. قال ابن الفرس: والوحوش تسمى صيدا وإن لم تُصد بعد، كما يقال: بئس الرميّة الأرنب، وإن لم ترم بعد. وخص من عمومها ما هو مضر، وهي السباع المؤذية وذوات السموم والفأر وسباع الطير. ودليل التخصيص السنة"⁴.

فَعَنْ عَائِشَةَ (رضي الله عنها) أَنَّ رَسُولَ اللهِ (صلى الله عليه وسلم) قَالَ: «خَمْسٌ مِنَ الدَّوَابِّ كُلُّهُنَّ فَاسِقٌ، يَقْتُلُهُنَّ فِي الْحَرَمِ الْعُرَابِ وَالْحِدَاةِ وَالْعَقْرَبِ وَالْفَأْرَةُ وَالْكَلْبُ الْعُقُورُ»⁵.

4. تخصيص النهي عن التنازب بالألقاب

جاء النهي عن التنازب بالألقاب في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الحجرات: 11]، "ولمراد بـ ﴿بِئْسَ الْأَلْقَابُ﴾ في الآية الألقاب

¹ معالم السنن، أبو سليمان الخطابي، (240/3).

² سنن الترمذي، (488/3).

³ الإقناع في مسائل الإجماع، ابن القطان، (51/02).

⁴ التحرير والتنوير، ابن عاشور، (43/7).

⁵ أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب ما يقتل المحرم من الدواب، رقم الحديث (1732)، (650/2)، ومسلم، كتاب الحج، باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب في الحل والحرم، رقم الحديث (2924)، (18/4).

المكروهة بقرينة: ﴿وَلَا تَنَابَزُوا﴾، واللقب ما أشعر بحسنة أو شرف سواء كان ملقباً به صاحبه أم اخترعه له التَّابِزُ له، وقد خصص النهي في الآية بالألقاب التي لم يتقدم عهداً حتى صارت كالأسماء لأصحابها وتنوسي منها قصد الذم والسب خُصَّ بما وقع في كثير من الأحاديث كقول النَّبِيِّ (ﷺ): «أصدق ذو اليمين»¹، وقوله لأبي هريرة: «يا أبا هريرة»²، ولُقِّبَ شاول ملك إسرائيل في القرآن طالوت، وقول المحدثين الأعرج لعبد الرحمن بن هرمز، والأعمش لسليمان من مهران³.

¹ أخرجه البخاري، كتاب الجماعة والإمامة، باب هل يأخذ الإمام إذا شك بقول الناس، رقم الحديث(682)، (252/1)، ومسلم، كتاب المساجد، باب السهو في الصلاة والسجود له، رقم الحديث(1318)، (87/2).
² أخرجه البخاري، كتاب الغسل، باب الجنب يخرج ويمشي في السوق وغيره، رقم الحديث(281)، (109/1).
³ التَّحْرِيرُ وَالتَّنْوِيرُ، ابن عاشور، (249/26).

ثالثا: تقييد المطلق

قد تأتي السنَّة بتقييد بعض ما أطلقه القرآن الكريم من الألفاظ؛ واللفظ المطلق "هو ما دل على الماهية بلا قيد"¹، وأمَّا المقيد "فهو ما يقابل المطلق، وهو ما دلَّ على الماهية بقيد من قيودها"². ومعنى تقييد السنَّة لمطلق القرآن أن يأتي اللفظ في القرآن الكريم خاليا من أي قيد، ويقترن في أحاديث النَّبِيِّ (ﷺ) بأحد القيود التي تقلل من شيوخ اللفظ في جنسه، ومن الأمثلة التي يمكن إيرادها لتوضيح المقصود ما يأتي:

1. تقييد آية الطهارة المائية بالمسح على الخفين

قال الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة: ٦].

قُرأت هذه الآية بقراءتين: قراءة النصب ﴿وَأَرْجُلَكُمْ﴾ وهي تدل على وجوب غسل الرجلين في الوضوء، وقراءة الجر "وَأَرْجُلِكُمْ" تدلُّ على مسح الخفَّين، وبيَّنت السنَّة النبوية أن الغسل يكون للرجلين إذا كانتا مكشوفتين، وأن المسح في حال كونهما مستورتين بالجوارب والخفين. قال ابن عاشور: "المسح على الخفَّين رخصة شرعية جعلت عوضا عن غسل الرجلين الثابت بنص القرآن، فقُيِّد الإطلاق الذي في آية الطهارة المائية بما ثبت بالسنَّة من مسح النَّبِيِّ (ﷺ) على الخفَّين"³.

وهذا ما يدل عليه حديث المغيرة بن شعبة (رضي الله عنه)، قال كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ (ﷺ) فِي سَفَرٍ، فَأَهْوَيْتُ لِأَنْزِعَ خُفَّيْهِ فَقَالَ: «دَعُهُمَا، فَإِنِّي أَدْخَلْتُهُمَا طَاهِرَتَيْنِ» فَمَسَحَ عَلَيْهِمَا⁴.

2. تقييد النكاح بالدُّخول:

وذلك في قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا يَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، فمن طلقها زوجها ثلاث تطليقات لا يحل لها أن ترجع إلى زوجها إلا إذا نكحت غيره، والنكاح لفظ

¹ ينظر: البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي، (3/3)، وحاشية العطار على جمع الجوامع، حسن العطار، (368/1)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، (5/2).

² إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، (6/2).

³ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص86).

⁴ أخرجه البخاري، كتاب الوضوء، باب إذا أدخل رجله وهما طاهرتان، رقم الحديث (203)، (85/1)، ومسلم، كتاب الطهارة، باب المسح على الخفين، (654)، (158/1).

مطلق قد يراد به العقد وقد يراد به الدخول، وبيّنت السنة أن المراد بالنكاح في هذه الآية هو الدخول لا مجرد العقد، فعن عائشة (رضي الله عنها) أن امرأة رفاعة القرظي جاءت إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقالت يا رسول الله إن رفاعة طلقني فبتت طلاقتي، وإني نكحت بعده عبد الرحمن بن الزبير القرظي، وإنما معه مثل الهدية. قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) «لعلك تريدان أن ترجعي إلى رفاعة، لا، حتى يدوق عسيلتك وتذوق عسيلته»¹.

قال ابن عاشور: "فالوجه أن السنة قيّدت الإطلاق، بدليل أن المرأة وهي عربية ظنت إباحة المراجعة بالعقد"².

رابعاً: توضيح المشكل

جاءت السنة النبوية موضحة لمشكل القرآن، ومفسرة لآيات عديدة منه، وكان الصحابة في أحيان كثيرة يستشكل عليهم فهم المراد من كلام الله (تعالى)، فيفزعون إلى سؤال النبي (صلى الله عليه وسلم) فيجيبهم بما يرفع اللبس ويزيل الإشكال، وفي هذه الأمثلة بعض الآيات المشكلة التي وضّحها النبي (صلى الله عليه وسلم).

1. قوله تعالى: ﴿يَتَأَخَتْ هَرُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ أَمْرًا سَوْءًا وَمَا كَانَتْ أُمَّكَ بَغِيًّا﴾ [مريم: ٢٨].

أشكل على أهل نجران مخاطبة بني إسرائيل لمريم -عليها السلام-: ﴿يَتَأَخَتْ هَرُونَ﴾ وهارون -عليه السلام- قبلهم بمئات السنين، ظناً منهم أن المراد بهارون أخو موسى -عليهما السلام-، فنقل المغيرة بن شعبه إشكالهم إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) ورجع إليهم بالجواب الشافي، فقد روي عنه أنه قال: لَمَّا قَدِمْتُ بَجْرَانَ سَأَلُونِي فَقَالُوا إِنَّكُمْ تَقْرءُونَ يَا أُخْتَ هَارُونَ وَمُوسَى قَبْلَ عِيسَى بِكَذَا وَكَذَا. فَلَمَّا قَدِمْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم) سَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ: «إِنَّهُمْ كَانُوا يُسْمُونَ بِأَنْبِيَائِهِمْ وَالصَّالِحِينَ قَبْلَهُمْ»³.

"ففي هذا تجهيل لأهل نجران أن طعنوا في القرآن على توهم أن ليس في القوم من اسمه هارون إلا هارون الرسول أخا موسى"⁴.

¹ أخرجه البخاري، كتاب الطلاق، باب من أجاز طلاق الثلاث، رقم الحديث (4960)، (2014/5)، ومسلم، كتاب النكاح، باب لا تحل المطلقة ثلاثاً لمطلقها حتى تنكح زوجاً غيره ويطأها ثم يفارقها وتنقض عدته، رقم الحديث (3600)، (154/4).

² حاشية التوضيح والتصحيح، ابن عاشور، (137/01).

³ أخرجه مسلم، كتاب الآداب، باب النهي عن التكني بأبي القاسم وبيان ما يستحب من الأسماء، رقم الحديث (5721)، (171/6).

⁴ التحرير والتنوير، ابن عاشور، (96/16).

2. قوله تعالى: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾ [البقرة:

[١٨٧]

لما نزلت هذه الآية أشكل على بعض الصحابة فهم المراد بالخيط الأبيض والخيط الأسود، و"فهما أشهر معاني الخيط وظنوا أنَّ قوله: ﴿ مِنْ الْفَجْرِ ﴾ متعلق بفعل ﴿ يَتَبَيَّنَ ﴾ على أن تكون (من) تعليلية أي يكون تبينه بسبب ضوء الفجر¹ فجاءت السنة بتوضيح هذا المشكل بأنه بياض النَّهَارِ وسواد الليل.

عَنْ عَبْدِ بْنِ حَاتِمٍ (رضي الله عنه) قَالَ لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾ عَمَدْتُ إِلَى عِقَالِ أَسْوَدَ وَإِلَى عِقَالِ أَبْيَضَ، فَجَعَلْتُهُمَا تَحْتَ وَسَادَتِي، فَجَعَلْتُ أَنْظُرُ فِي اللَّيْلِ، فَلَا يَسْتَبِينُ لِي، فَعَدَوْتُ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) فَذَكَرْتُ لَهُ ذَلِكَ فَقَالَ: «إِنَّمَا ذَلِكَ سَوَادُ اللَّيْلِ وَبَيَاضُ النَّهَارِ»².

3. قوله تعالى: ﴿ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا ءِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ ءَأُولَئِكَ لَهُمُ ءَآمَنٌ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴾

[الأنعام: ٨٢]

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ (رضي الله عنه) قَالَ لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ شَقَّ ذَلِكَ عَلَى أَصْحَابِ النَّبِيِّ (ﷺ) وَقَالُوا أَيُّنَا لَمْ يَلْبِسْ ءِيمَانَهُ بِظُلْمٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ): «إِنَّهُ لَيْسَ بِذَلِكَ، أَلَا تَسْمَعُونَ إِلَى قَوْلِ لُقْمَانَ: ﴿ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ [لقمان: ١٣]»³.

"علم الصحابة من قوله تعالى: ﴿ ءَأُولَئِكَ لَهُمُ ءَآمَنٌ ﴾ حصر الأيمن فيمن آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم فأفهمهم رسول الله (ﷺ) أنَّ المراد بالظلم هنا هو الشرك"⁴.

¹ التَّحْرِيرُ وَالتَّنْوِيرُ، ابن عاشور، (185/2).

² أخرجه البخاري، كتاب الصوم، باب قول الله تعالى: ﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾ أَيْتُوا الصِّيَامَ إِلَى الْيَتْلِ ﴿ [البقرة: 187]، رقم الحديث (1817)، (677/2).

³ أخرجه البخاري، كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب إثم من أشرك بالله وعقوبته في الدنيا والآخرة، رقم الحديث (6520)، (2535/6).

⁴ النَّظَرُ الْفَسِيحُ، ابن عاشور، (ص112).

المطلب الثالث: بيان شرع مسكوت عنه في القرآن الكريم

لا يقتصر دور السنَّة على بيان ما في القرآن الكريم بتقرير أحكامه وتأكيداتها، أو تفصيل مجمله، وتقييد مطلقه، وتخصيص عامه، وتوضيح مشكله، وإنما تستقل أيضا بتأسيس بعض الأحكام والتشريعات التي سكت عنها القرآن الكريم، وهذا مقرر عند جمهور العلماء.

قال الإمام الشَّافعي (ت204هـ): "فلم أعلم من أهل العلم مخالفا في أنَّ سنن النَّبِيِّ (ﷺ) من ثلاثة وجوه فاجتمعوا منها على وجهين، والوجهان يجتمعان ويتفرعان، أحدهما: ما أنزل الله فيه نص كتاب فبيَّن رسول الله مثل ما نصَّ الكتاب، والآخر مما أنزل الله فيه جملة كتاب فبيَّن عن الله معنى ما أراد، وهذان الوجهان اللذان لم يختلفوا فيهما، والوجه الثالث: ما سنَّ رسول الله فيما ليس فيه نص كتاب"¹.

وقال الشوكاني (ت1250هـ): "اعلم أنه قد اتفق من يعتد به من أهل العلم على أن السنة المطهرة مستقلة بتشريع الأحكام وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام، وقد ثبت عنه (ﷺ) أنه قال: "ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه" أي: أوتيت القرآن وأوتيت مثله من السنة التي لم ينطق بها القرآن، وذلك كتحریم لحوم الحمر الأهلية وتحريم كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير، وغير ذلك مما لا يأتي عليه الحصر"².

وقد سار الشيخ ابن عاشور (رحمته الله) في ركب هؤلاء العلماء الربانيين، فقرَّر بأنَّ "طرق الحق غير منحصرة فيما جاء به القرآن، فإنَّ السنَّة قد أثبتت أشياء كثيرة لم ترد في القرآن"³، وأنَّ "تصرفات الشريعة تُؤخذ استقراء من السنَّة كما تؤخذ من القرآن"⁴.

وفيما يلي بعض الأحكام والتشريعات التي استقلت السنَّة ببيانها⁵:

1. اعتبار اليمين مع الشاهد

قال ابن عاشور: "والقول الفصل في هذا أنَّ القرآن أخبر بطريق كمال التوثق للحقوق في المعاملات المالية، وذلك بإعداد الشهادة على التداين حتى لا تكثر الخصومات، وسكت عمَّا عدا ذلك؛ لأنه لا يجب تقصير الناس في ذلك بالتفريط، فإن وقع التفريط فقد بيئت السنَّة أنَّ للحقِّ

¹ الرسالة، الشافعي، (ص91-92).

² إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني، (1/96).

³ النَّظَرُ الفسح، ابن عاشور، (ص76).

⁴ جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، (1/334).

⁵ ينظر أمثلة أخرى في: التحرير والتنوير، (5/184)، (6/79)، (6/88).

طريقاً آخر يصار إليه عند الاضطرار من يمين المدعى عليه، أو يمين المدعى مع شاهده، فليس في القرآن شرع يمين المدعى عليه، وقد ثبت بالسنة إذا لم يجد المدعى بيّنة، فالقرآن بيّن لنا سبيل التوثق، والسنة أثبتت حكم عدم ذلك، فإن لما عجز المدعى عن البيّنة نهض إنكار المدعى عليه، فكمّل نحوّه بيمينه، وهناك حالة مركّبة منهما، وهي أن يوجد جزء بيّنة، أي شاهد واحد ذكر أو امرأتان فقط، وحكم هذه الحالة ثبت في السنة أنّ المدعى يكمل شهادته بيمينه كما كمل المدعى عليه نحوض إنكاره بيمينه، وأي بدع في ذلك؟ وقد ثبت في الصحيح أنّ رسول الله (ﷺ) قضى بالشاهد واليمين، وهو في صحيح مسلم مسنداً¹، وفي الموطأ مرسلًا عن محمد بن علي بن الحسين²، ومضت السنة به في المدينة دار العلم والسنة³.

2. تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها

من الأحكام التي نَبّه ابن عاشور (رحمته الله) على انفراد السنة النبوية بتشريعيها تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَأَجَلَ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [النساء: ٢٤] والمعنى: أحلّ لكم ما عدّا أولئكم المحرّمات، وهذا أنزل قبل تحريم ما حرّمته السنة نحو: «لَا تُنكحُ الْمَرْأَةَ عَلَى عَمَّتِهَا وَلَا عَلَى خَالَئِهَا»⁴، ونحو: «يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ»⁵.

¹ ينظر: كتاب الأفضية، باب القضاء باليمين والشاهد، رقم الحديث (4569)، (128/5).

² ينظر: الموطأ (رواية يحيى الليثي)، كتاب الأفضية، باب القضاء باليمين مع الشاهد، رقم الحديث (04)، (721/2).

³ النّظر الفسيح، ابن عاشور، (ص77).

⁴ أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها، رقم الحديث (4821)، (1965/5)، ومسلم، كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح، رقم الحديث (3506)، (135/4).

⁵ أخرجه البخاري، كتاب الشهادات، باب الشهادة على الأنساب والرضاع المستفيض والموت القديم، رقم الحديث (2502)، (935/2)، ومسلم، كتاب الرضاع، باب تحريم ابنة الأخ من الرضاعة، رقم الحديث (3657)، (165/4).

⁶ التّحرير والتّنوير، ابن عاشور، (8/5).

3. بيان طريق ثبوت الشهر

فرض الله (ﷺ) صيام شهر رمضان بقوله: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: 183]، وليس في الآية تصريح على طريق ثبوت الشهر وإنما بينته السنة بحديث: «لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهَالَ، وَلَا تُفْطِرُوا حَتَّى تَرَوْهُ، فَإِنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ فَاقْدُرُوا لَهُ»¹.

وبهذا العرض نجد أن الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (رحمته الله) قد أجاد تصوير العلاقة بين القرآن الكريم وسنة النبي (ﷺ)، وزاد المسألة إيضاحاً بالأمثلة العديدة التي أوردها.

¹ أخرجه البخاري، كتاب الصوم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم (إذا رأيتم الهلال فصوموا وإذا رأيتموه فأفطروا)، رقم الحديث (1807)، (674/2)، ومسلم، كتاب الصيام، باب وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال والفطر لرؤية الهلال، رقم الحديث (2550)، (122/3).

² التحرير والتنوير، (174/2)، وللاستزادة تنظر أمثلة أخرى لاستقلال السنة بالتشريع في التحرير والتنوير: (17/5)، (74/8)، (161/8)، (165/8)، (166/8).

المبحث الثاني: توظيف القرآن الكريم لفهم دلالات الألفاظ في السنة النبوية

لما كان الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (رحمته الله) ذا خبرة طويلة مع القرآن الكريم بإتقان حفظه طفلاً، ومدارسته مع شيوخه شاباً، وانتدابه لتفسيره وتبيين مراده كهلاً وشيخاً، فقد كان شديد الاستعانة بدلالات القرآن الكريم وأساليبه في فهم السنة النبوية، ونجده قد توسع في هذا الأمر بما آتاه الله (ﷻ) من قوة الفهم في كتاب الله، وسرعة الاستحضار لنصوصه، وإدراكه الواعي لمقاصده ومراميها، وتعددت مظاهر هذه العناية فنجدته يبيّن مجمل الحديث النبوي بالقرآن الكريم، ويفهم الحديث النبوي بنظيره في القرآن وكذا بعكسه، كما أنه يعتمد إلى شرح غريب الحديث النبوي بالرجوع إلى الكتاب العزيز.

المطلب الأول: بيانه مجمل الحديث بالقرآن الكريم

قد يأتي الحديث من النبي (ﷺ) مجملاً ويكون بيان هذا الإجمال ممّا اشتملت عليه نصوص الكتاب العزيز، وهذه الحقيقة أدركها الشيخ ابن عاشور (رحمته الله) جيّداً، ولم تغب عن ذهنه أثناء نظره في النصوص النبوية، فنجدته - بسرعة استحضاره لآيات القرآن الكريم، ودقة ربطه بين المعاني - يعتمد إلى ما ورد مجملاً في الحديث النبوي فيبيّنه بالقرآن الكريم، وهذه الأمثلة التطبيقية توضّح المقصود:

المثال الأول:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) خَرَجَ إِلَى الْمَقْبَرَةِ فَقَالَ: «السَّلَامُ عَلَيْكُمْ دَارَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ بِكُمْ لَآحِقُونَ وَدِدْتُ أَنِّي قَدْ رَأَيْتُ إِخْوَانَنَا». فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَسْنَا بِإِخْوَانِكَ قَالَ: «بَلْ أَنْتُمْ أَصْحَابِي وَإِخْوَانُنَا الَّذِينَ لَمْ يَأْتُوا بَعْدُ وَأَنَا فَرَطُهُمْ عَلَى الْحَوْضِ». فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ تَعْرِفُ مَنْ يَأْتِي بَعْدَكَ مِنْ أُمَّتِكَ قَالَ: «أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ لِرَجُلٍ خَيْلٌ غُرٌّ مُحَجَّلَةٌ فِي خَيْلٍ ذُهُمٍ بُوهِمٍ أَلَا يَعْرِفُ خَيْلَهُ». قَالُوا بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ.

قَالَ: «فَإِنَّهُمْ يَأْتُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ غُرًّا مُحَجَّلِينَ مِنَ الْوُضُوءِ وَأَنَا فَرَطُهُمْ عَلَى الْحَوْضِ فَلَا يُدَادِنَنَّ رَجُلٌ عَنْ حَوْضِي كَمَا يُدَادُ الْبَعِيرُ الضَّالُّ أَنَادِيهِمْ أَلَا هَلُمَّ أَلَا هَلُمَّ أَلَا هَلُمَّ فَيُقَالُ إِنَّهُمْ قَدْ بَدَلُوا بَعْدَكَ فَأَقُولُ فَسُحْقًا فَسُحْقًا فَسُحْقًا»¹.

¹ رواه مالك في الموطأ (رواية يحيى الليثي)، كتاب الطهارة، باب جامع الوضوء، رقم الحديث (58)، (28/1)، والبحاري، كتاب الفتن، باب ما جاء في قول الله ﷻ وَأَتَقُوا فِتْنَةَ لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً [الأفال: ٢٥]. وما كان النبي (ﷺ) يجذر من الفتن، رقم الحديث (6643)، (2587/6)، ومسلم، كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة العزّة والتحجيل في الوضوء، رقم الحديث (607)، (150/1).

قوله: «فَيُقَالُ: إِنَّهُمْ قَدْ بَدَّلُوا بَعْدَكَ» هذا مما اختلف العلماء في المراد به على أقوال: أحدها: أن المراد به المنافقون والمرتدون فيجوز أن يحشروا بالغرة والتّحجيل فيناديهم النبي (ﷺ) للسيما التي عليهم فيقال ليس هؤلاء مما وعدت بهم أن هؤلاء بدلوا بعدك أي لم يموتوا على ما ظهر من اسلامهم.

والثاني: أن المراد من كان في زمن النبي (ﷺ) ثم ارتد بعده فيناديهم النبي (ﷺ) وان لم يكن عليهم سيما الوضوء لما كان يعرفه (ﷺ) في حياته من اسلامهم فيقال ارتدوا بعدك. والثالث: أن المراد به أصحاب المعاصي والكبائر الذين ماتوا على التوحيد وأصحاب البدع الذين لم يخرجوا ببدعتهم عن الاسلام وعلى هذا القول لا يقطع هؤلاء الذين يذاون بالنار بل يجوز أن يزدادوا عقوبة لهم ثم يرحمهم الله سبحانه وتعالى فيدخلهم الجنة بغير عذاب قال أصحاب هذا القول ولا يمتنع أن يكون لهم غرة وتّحجيل ويحتمل أن يكون كانوا في زمن النبي (ﷺ) وبعده لكن عرفهم بالسيما¹.

الرّابع: كل من أحدث في الدّين ما لا يرضاه الله ولم يأذن به الله فهو من المطرودين عن الحوض المبعدين عنه، وأشدّهم طردًا من خالف جماعة المسلمين وفارق سبيلهم مثل الخوارج على اختلاف فرقها والروافض على تباين ضلالها والمعتزلة على أصناف أهوائها فهؤلاء كلهم يبدلون وكذلك الظلمة المسرفون في الجور والظلم وتطميس الحق وقتل أهله وإذلالهم والمعلنون بالكبائر المستخفون بالمعاصي وجميع أهل الزين والأهواء والبدع كل هؤلاء يخاف عليهم أن يكونوا عنوا بهذا الخبر².

وأما الشيخ ابن عاشور (رحمته الله) فقد ابتعد عن التّطويل في إيراد الاحتمالات، وسلك سبيلا مختصرا للوصول إلى المقصود من التّبديل في الحديث، من خلال الرجوع إلى آية واحدة في كتاب الله تعالى، وهي قوله (ﷻ): ﴿وَمَنْ يَتَّبِدَلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ [البقرة: 108]، ليكون المراد بتبديل الإيمان كفرا، وتكون هذه الآية قد بيّنت ما أجمل في الحديث وحدّدت المراد منه.

قال ابن عاشور: "وقوله: فيقال إنهم قد بدلوا بعدك": لا محالة أنّ المراد به أنهم بدلوا الإيمان كفرا، فهو إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّبِدَلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ [البقرة: 108]، أي: أنهم ليسوا بمؤمنين، وهؤلاء هم أهل الرّدة الذين ماتوا على الكفر³.

¹ المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، التّووي، (136/3-137).

² ينظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر، (262/20)، شرح صحيح البخاري، ابن بطال، (6/10).

³ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص83).

المثال الثاني:

جاء في حديث صلح الحديبية عند ذكر شروط الصلح وبنوده: «فَقَالَ سُهَيْلٌ: وَعَلَى أَنَّهُ لَا يَأْتِيكَ مِنَّا رَجُلٌ، وَإِنْ كَانَ عَلَى دِينِكَ، إِلَّا رَدَدْتُهُ إِلَيْنَا»¹.

"الصلح غير مصرح فيه بإرجاع النساء، لأنَّ الصيغة صيغة جمع المذكر فاعتبر مجملاً، وكان النهي الذي في هذه الآية بياناً لذلك المجمل"².

قال ابن عاشور: "هكذا ثبت في رواية معمر عن الزهري، وإذا كان كذلك كتب سهيل فهي زلة سياسية غلبه فيها الاستعمال الشائع من إطلاق الرجل على الإنسان مطلقاً مثل المرء؛ إلا أن مقامات التوثق في الشروط يجتنب فيها اللفظ الموهم، فإذا كان كذلك كان امتناع رسول الله (ﷺ) من ردِّ المؤمنات المهاجرات إلى المشركين غير ناقض لشروط العهد. وقد كان ذلك السهو لطفاً من الله بالمسلمين، فيكون قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ﴾ [المتحنة: ١٠] بياناً للحالة التي لا يرجعن فيها إلى المشركين، وليس نسخاً لشروط النسخ؛ إذ النسخ لا يتعلق بشروط العدو"³.

المثال الثالث:

عن أنس بن مالك (رضي الله عنه) أن رسول الله (ﷺ) قال: "الرُّؤْيَا الْحَسَنَةُ مِنَ الرَّجُلِ الصَّالِحِ، جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءاً مِنَ النَّبُوءَةِ"⁴.

بيّن لنا النبي (ﷺ) في هذا الحديث أنَّ الرُّؤْيَا الصَّادِقَةَ مِنَ الْمُؤْمِنِ جُزْءٌ مِنْ أَجْزَاءِ النَّبُوءَةِ، ولم يبيّن لنا وجه كونها كذلك، فبقيت جملة تحتاج إلى بيان.

وقد تطلّب الشَّيْخُ ابن عاشور (رحمته الله) معرفة معنى كونها جزءاً من النبوة بالرجوع إلى القرآن الكريم، وبيّن هذا الإجمال، فوجد بغيته في قوله تعالى: ﴿عَلِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾ [النجم: ٦٣] إِلَّا مَنْ أَرْتَضَى مِنْ رَسُولٍ ﴿[الجن: ٢٦- ٢٧]، واستخلص بأنَّ الرُّؤْيَا الصَّادِقَةَ مِنَ الرَّجُلِ الصَّالِحِ إِنَّمَا شَاهَتْ النَّبُوءَةَ مِنْ جِهَةِ الْإِطْلَاعِ عَلَى بَعْضِ الْغَيْبِ، وذلك هو وجه كونها جزءاً من النبوة، فيقول: "ومعنى

¹ أخرجه البخاري، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط، رقم الحديث (2581)، (974/2).

² التَّحْرِيرُ وَالتَّنْوِيرُ، ابن عاشور، (155/28).

³ النَّظَرُ الْفَسِيحُ، ابن عاشور، (ص82).

⁴ أخرجه مالك في الموطأ (رواية يحيى الليثي)، كتاب الرُّؤْيَا، باب ما جاء في الرُّؤْيَا، رقم الحديث (1713)، (956/2).

كونها جزءاً من النُّبُوَّةِ أَنَّ من خصال النُّبُوَّةِ انكشاف الأمور المغيَّبة للنَّبِيِّ، قال الله تعالى: ﴿عَلِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا﴾¹ إِلَّا مَنْ أَرَادَ مِنْ رَسُولٍ ﴿

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

¹ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص376).

المطلب الثاني: فهم الأسلوب النبوي بنظيره في القرآن الكريم

"إنَّ منهج الاعتبار بالنَّظير منهج منطقيٌّ في العلم والمعرفة، ولذلك نجد حاضراً بقوة عند المحقِّقين من علماء الإسلام، فقد كانوا دائماً في جميع العلوم يعتنون بضم الأشياء بعضها إلى بعض، وجمع الأمور المتقاربة في صعيد واحد، وكان مستندهم في ذلك قاعدة منطقية هي أنَّ الشيء إذا ضُمَّ إلى نظيره أثمر من الفوائد ما لا يثمره منفرداً؛ لأنَّ نظير الشيء بمنزلة اللقاح لا يثمر إلا بالاجتماع به"¹.

وفي ذلك يقول الزمخشري (ت538هـ): "وإستحضار العلماء المثل والنظائر شأن ليس بالخفي في إبراز حَيِّيات المعاني ورفع الأستار عن الحقائق حتى تترك المتخيل في صورة المحقق والمتوهم في معرض المتيقن والغائب كأنه مشاهد"².

ويقول تاج الدين السبكي (771هـ): "وقد لا ينتهز الشيء حُجَّةً بمفرده ويتنهض مقويا ومرجحاً لاسيما عند انضمام غيره إليه"³.

ويقول بدر الدين الزركشي (ت794هـ): "فإن إلحاق النَّظير بالنَّظير من دأب العقلاء"⁴. وقد كان من فقه الشيخ ابن عاشور (رحمته الله) في التعامل الأحايث النبوية أن يستحضر نظائرها وأشباهها في القرآن الكريم ملتصقا المعنى السديد والفهم الرشيد الذي تدلُّ عليه النظرة الشاملة لنصوص الكتاب والسنة.

المثال الأول:

حديث أبي هريرة (رضي الله عنه) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) خَرَجَ إِلَى الْمَقْبَرَةِ فَقَالَ: «السَّلَامُ عَلَيْكُمْ دَارَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ بِكُمْ لَاحِقُونَ»⁵.

¹ نظرية الاعتبار وفائدتها في فهم السنة النبوية، عبد الكريم عكيوي، ضمن بحوث الندوة العلمية الدولية الرابعة: "السنة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التحديد"، (106/01).

² الكشاف، الزمخشري، (109/1).

³ طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين السبكي، (13/1).

⁴ البرهان في علوم القرآن، الزركشي، (47/1).

⁵ رواه مالك في الموطأ (رواية يحيى الليثي)، كتاب الطهارة، باب جامع الوضوء، رقم الحديث (58)، (28/1)، ومسلم، كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة والتحجيل في الوضوء، رقم الحديث (607)، (150/1).

قال ابن عاشور: "قوله: «دَارَ قَوْمٍ» الدَّار: المكان الذي يجمع سَكَّانًا كثيرين، يقال: دارُ القوم، ودارةُ القوم، وفي المثل: دارهم ما دمت في دارهم، والمراد هنا: سَكَّانُ الدَّار، مثل: ﴿وَسَكَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]¹.

المثال الثاني:

عن أبي هريرة (رضي الله عنه) أنه قال: "نساء كاسيات عاريات مائلات لا يدخلن الجنة ولا يجدن ريحها وريحها يوجد من مسيرة خمسمائة سنة"².

قال ابن عاشور: "وهذا وعيد عظيم يقتضي بظاهره الحرمان من الجنة أبدًا، فإن كان هذا الظاهر هو المراد، فالمقصود نساء من نساء المشركين أو اليهود كُنَّ حسنات المناظر يستهوين بعض نساء المسلمين، فذكر هذا من عاقبتهنَّ لتحذير التَّشْبُه بهنَّ على سبيل التَّهْوِيل والتَّقْبِيح، كقوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ [الأحزاب: ٣٣]، وقوله في شأن قارون: ﴿فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ قَالَ الَّذِينَ يُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا يَا لَيْلَى لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ [القصص: ٧٩].

وليس المقصود أن تلك الصِّفَات المذكورة للنساء هي التي أوجبت حرمانهنَّ من دخول الجنة إن كنَّ مؤمنات، لأنَّ ذلك ينافي المعتقد الحقَّ، ويُسَوِّي بين الكفر بمراتبه، وبين المعصية مع الإيمان على تفاوت المعاصي، ولا يقدم على القول بذلك صحيح العلم.

وإن كان هذا الظاهر في الوعيد غير مراد، فلعلَّ من تأويله أهنَّ لا يدخلن الجنة مع الرَّعِيلِ الأوَّل، ولا يجدن ريحها في المحشر، وأهنَّ يُعَذَّبْنَ عذاباً أليماً، ثمَّ يدخلن الجنة"³.

¹ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص 81).

² رواه مالك في الموطأ (رواية يحيى الليثي)، كتاب اللباس، باب ما يكره للنساء لبسه من الثياب، رقم الحديث (1626)، (913/2)، ومسلم مرفوعاً، كتاب اللباس والزينة، باب النساء الكاسيات العاريات المائلات المميلات، رقم الحديث (5704)، (168/6).

³ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص 364).

المثال الثالث:

جاء في حديث ابن عمر (رضي الله عنهما) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) قَالَ: «تَعْلَمُونَ أَنَّهُ أَعْوَرُ، وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِأَعْوَرَ»¹.

قال ابن عاشور (رحمته الله) في شرح هذا الحديث: "هكذا وقع هنا قوله: "تعلمون" بصيغة الخبر، والظاهر أن ذلك لم يكن معلوما للمخاطبين من قبل، فيكون الخبر فيه بمعنى الأمر، أي: اعلّموا أنه أعور، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَيَعْلَمَ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا مَا لَهُمْ مِنْ مَخِيصٍ﴾ [الشورى: ٣٥]، أي ليعلموا ذلك، وليس المراد الإخبار عنهم؛ لأنهم لو علموا ذلك لم يجادلوا في الآيات"².

المثال الرابع:

عن زيد بن أسلم (رضي الله عنه) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) قَالَ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ قَبْضَ أَرْوَاحِنَا وَلَوْ شَاءَ لَرَدَّهَا إِلَيْنَا فِي حِينٍ غَيْرِ هَذَا»³.

قال ابن عاشور: قوله: «إِنَّ اللَّهَ قَبْضَ أَرْوَاحِنَا» أي: في حال النوم، والقبض الحبس والإمساك، أي: أمسك أرواحنا، أي: عن التصرف بكمال قواها، لأن النوم شبيه بالموت في عدم الإدراك، وعدم التصرف بالحواس وبالمشي، والعمل باليد، فهو موت صغير؛ ولذلك قال تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فِيمِمْسِكَ أَلَّتْ قَرْنَهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأَخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الزمر: ٤٢]⁴.

¹ أخرجه البخاري، كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ أَنْ أَنْذِرْ قَوْمَكَ مِن قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [نوح: ١]، رقم الحديث (3159)، (1214/3).

² النَّظَرُ الفسح، ابن عاشور، (ص 104).

³ الموطأ - رواية يحيى الليثي، كتاب وقوت الصلاة، باب النوم عن الصلاة، رقم الحديث (26)، (14/1).

⁴ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص 69).

المطلب الثالث: فهم الأسلوب النبوي بعكسه في القرآن الكريم

إنَّ الأشياء تعرف بأضدادها، وبضدها تتميز الأشياء؛ فالخير يعرف بالشر، والقليل بالكثير، والصغير بالكبير، وهذا التقابل سنة من سنن الله (ﷻ) في هذا الكون، قال الله (ﷻ): ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الذاريات: 49].

فكذلك فنون الكلام وأساليبه، وكلماته وجمله تستبين بضدها ومقابلها، وبذلك يقرب المعنى إلى الدهن، ويتضح المقصود.

وقد أخذ الشيخ ابن عاشور (رحمته الله) من هذه القاعدة مظهرًا من مظاهر استعانته بالقرآن الكريم في فهم السنة النبوية، وهذه الأمثلة توضح المقصود.

المثال الأول:

عن أبي هريرة (رضي الله عنه) يقول قال رسول الله (ﷺ): «إِذَا دَخَلَ شَهْرُ رَمَضَانَ فَتُحْتَأَبْوَابُ السَّمَاءِ، وَغُلِّقَتْ أَبْوَابُ جَهَنَّمَ، وَسُلِّسَتِ الشَّيَاطِينُ»¹.

قال ابن عاشور: "وأما قوله: «وَسُلِّسَتِ الشَّيَاطِينُ»، فهو منع مخصوص من بعض الوسواس الشيطانية، فالكلام تمثيل لحال الشياطين في غل أيديها عن كثير من أعمالها بحال المصفود في سلسلة، فإنه لا تنقطع حركته تماما، وإنما يذهب نشاطه ومقدرته، فالتمثيل فيه عكس التمثيل في قوله تعالى: ﴿الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ [البقرة: 275]².

المثال الثاني:

عن أبي هريرة (رضي الله عنه) أنه قال: «إِذَا دَخَلَ رَمَضَانُ، فَتُحْتَأَبْوَابُ الْجَنَّةِ، وَغُلِّقَتْ أَبْوَابُ النَّارِ، وَصُفِّدَتِ الشَّيَاطِينُ»³.

قال ابن عاشور (رحمته الله) في شرح هذا الحديث: "قوله: «فُتِّحَتْ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ» ليس المراد فتحها لدخول الداخلين لأن ذلك إنما يكون بعد الحساب، وقد جعل هنا عند دخول رمضان، فالمراد لا محالة فتح من قبيل دلالة الفعل على فضل شهر الصيام ليرى الملائكة ما أعد الله للصائمين، فهي بمنزلة الكناية، وقد روي «فُتِّحَتْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ» ومعناه التهيئة لقبول العمل كما جاء عكسه قوله

¹ أخرجه البخاري، كتاب الصوم، باب هل يقال رمضان أو شهر رمضان ومن رأى كله واسعا، رقم الحديث (1800)، (672/2)، ومسلم، كتاب الصيام، باب فضل شهر رمضان، رقم الحديث (2548)، (121/3).

² النظر الفسح، ابن عاشور، (ص55).

³ الموطأ - رواية يحيى الليثي، كتاب الصيام، باب صيام اليوم الذي يشك فيه، رقم الحديث (684)، (310/1).

تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ ﴾ [الأعراف: ٤٠]، وروي:
"فتحت أبواب الرَّحْمَةِ" وهي ظاهرة"¹.

¹ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص176).

المطلب الرابع: شرح غريب الحديث في ضوء آيات القرآن الكريم

علم غريب الحديث، وهو العلم الذي يشرح الألفاظ الغامضة الواردة في متن الحديث، وهذا العلم لبنة أساسية في حسن فهم السنة النبوية، والعلماء منذ القديم يتهيبون الكلام فيه دون دليل، فقد سئل الإمام أحمد (رحمته الله) عن حرف من الغريب فقال: «سلوا أصحاب الغريب؛ فإنني أكره أن أتكلم في قول رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بالظن فأخطئ»¹.

وقد التمس الشيخ ابن عاشور (رحمته الله) شرح غريب الحديث بالرجوع إلى القرآن الكريم، وهذه بعض الألفاظ التي تدل على ذلك:

المثال الأول: شرح لفظة "وتر"

حديث ابن عمر (رضي الله عنهما) أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: «الذي تفوته صلاة العصر كأنما وتر أهله وماله»².

قال ابن عاشور: "وتر: مبني للمجهول، مشتق من الوتر - بفتح الواو - مصدر بمعنى النقص والرزء، قال تعالى: ﴿وَلَنْ يَتَرَكَكُمْ أَهْلَكُمْ﴾ [محمد: ٣٥]، أي: كأنما رزئ أهله وماله، وهو تشبيه لشدة الخسر"³.

المثال الثاني: شرح لفظ "تحصوا"

عن ثوبان (رضي الله عنه) أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «استقيموا ولن تحصوا»⁴.

قال ابن عاشور: "قوله: «ولن تحصوا» أي: ولن تحيطوا بكمال الاستقامة، وحقيقة الإحصاء معرفة كامل العدد، ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾ [الجن: ٢٨]، واستعمل مجازاً في العجز عن العمل... وأطلق نفي الإحصاء على نفي الاستطاعة، وهو إطلاق فصيح، قال تعالى: ﴿عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ﴾ [المزمل: ٢٠]، أي: لن تستطيعوا قيام الليل كله"⁵.

¹ منهج النقد في علوم الحديث، نور الدين عتر، (ص332).

² أخرجه البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب إثم من فاتته العصر، رقم الحديث (527)، (203/1)، ومسلم، كتاب المساجد، باب التغليظ في تفويت صلاة العصر، رقم الحديث (1448)، (111/2)، ومالك في الموطأ (رواية يحيى الليثي)، كتاب وقوت الصلاة، باب جامع الوقوت، رقم الحديث (21)، (11/1)،

³ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص66).

⁴ رواه ابن ماجه في سننه، رقم الحديث (277)، (101/1)، ورواه مالك الموطأ بلاغا، كتاب الطهارة، باب جامع الوضوء، رقم الحديث (66)، (34/1)،

⁵ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص86).

المثال الثالث: شرح لفظ "سَلَطَ"

عن ثوبان (رضي الله عنه) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ): «وَإِنِّي سَأَلْتُ رَبِّي لِأُمَّتِي أَنْ لَا يُهْلِكَهَا بِسَنَةِ عَامَّةٍ وَأَنْ لَا يُسَلِّطَ عَلَيْهِمْ عَدُوًّا مِنْ سِوَى أَنْفُسِهِمْ فَيَسْتَبِيحَ بِيَضَّتِهِمْ»¹.

قال ابن عاشور: "التَّسْلِيْطُ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ هُوَ الْعُلْبُ، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطْتُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَنْتُلُوكُمْ﴾ [النساء: ٩٠]، واشتقاقه من السَّلَاطَةِ، وهي الشَّدَّة، يقال: فلان سَلِيطُ اللِّسَانِ، أي حَبِيْثُ الْقَوْلِ، ومنه اشتقت السُّلْطَةُ والسُّلْطَانُ"².

المثال الرَّابِع: شرح لفظة "تَمَحَّهَا"

حديث أبي ذر (رضي الله عنه) قال: قال لي رسول الله (ﷺ): «اتَّقِ اللَّهَ حَيْثُمَا كُنْتَ وَأَتَّبِعِ السَّيِّئَةَ الْحَسَنَةَ تَمَحُّهَا وَخَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقٍ حَسَنٍ»³.

قال ابن عاشور: "وظاهر لفظ "المحو" كلفظ الإذهاب في قوله -جلَّ اسمه-: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّكْرِينَ﴾ [هود: ١١٤]، أمَّا تُزَالُ من صحف الكاتِبِينَ، وهو مَدْلُولُ قَوْلِهِ -جلَّ اسمه-: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٣٩]⁴.

المثال الخامس:

عَنْ عَائِشَةَ (رضي الله عنها) أَنَّهَا قَالَتْ: لَمَّا قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) الْمَدِينَةَ وَعِكَ أَبُو بَكْرٍ وَبِلَالٌ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا،... وَكَانَ بِلَالٌ إِذَا أَقْلَعَتْ عَنْهُ الْحُمَى"⁵.

قال ابن عاشور: أقلعت: زالت، يقال: قلعه فأقلع مطاوع قلعه، ومنه: ﴿وَيَسْمَأُ أَقْلِي﴾ [هود: ٤٤]⁶.

¹ أخرجه مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض، رقم الحديث (7440)، (171/8).

² فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، (ص 61).

³ أخرجه الترمذي في سننه، أبواب البر والصلة، باب ما جاء في معاشرته الناس، رقم الحديث (1987)، (355/4)، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وقال الألباني: حسن.

⁴ جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، (210/1).

⁵ أخرجه البخاري، كتاب المرضى، باب عيادة النساء والرجال، رقم الحديث (5330)، (2141/5).

⁶ النَّظَرُ الْفَسِيحُ، ابن عاشور، (ص 220).

خلاصة الفصل:

بفضل مزاجية الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور (رحمته الله) بين نصوص الوحيين قرآنا وسنة، والتعامل معهما باعتبار أهمهما منظومة شاملة لكل ما تحتاجه الأمة من تشريعات وأحكام، وإدراكه أنه لا سبيل لفهم القرآن الكريم فهماً سليماً إلا مقروناً بالسنة، ولا سبيل لفهم السنة إلا بالرجوع إلى القرآن الكريم، فهذا كله أوجد لدى ابن عاشور فكراً متوازناً يسعى إلى فهم جزئيات الخطاب النبوي في ضوء القرآن الكريم ودلالاته، وكذا أساليبه وفنونه.

واستطاع ابن عاشور (رحمته الله) بفضل إلمامه بنصوص السنة النبوية والقرآن الكريم والنظر فيها نظرة شاملة؛ أن يعطينا تصويراً دقيقاً للعلاقة بين القرآن الكريم والسنة النبوية، واستعان بدلالات القرآن الكريم في فهم أحاديث النبي (صلى الله عليه وسلم) وتعددت مظاهر استعانته؛ فنجدته يبيّن مجمل الحديث بالقرآن الكريم، ويفهم الحديث النبوي بنظيره في القرآن وكذا بعكسه، كما أنه يعمد إلى شرح غريب الحديث النبوي بالرجوع إلى الكتاب العزيز.

وبهذا يتبين أصالة منهج الشيخ الطاهر ابن عاشور (رحمته الله) في فهم الحديث النبوي، واستمداده من كتاب الله معنى ومبنى.

الفصل الثالث: فهم الحديث النبوي في ضوء الأحاديث الأخرى

المبحث الأول: أثر جمع الروايات من حيث الدلالة
اللغوية للحديث وتصيقاته

المبحث الثاني: شرح غريب الحديث، والترجيح
بين المعاني التي يحتملها الحديث بدلالة الروايات
الأخرى

المبحث الثالث: ضبط النص النبوي بدلالة الروايات
الأخرى

المقصود بفهم الحديث النبوي في ضوء الأحاديث الأخرى هو أن تجمع الأحاديث الواردة في الموضوع الواحد بطرقها وألفاظها المختلفة، وينظر فيها نظرة شاملة، مع المقارنة بينها، وحمل بعضها على بعض؛ "بحيث يرد متشابهها إلى محكمها، ويحمل مطلقها على مقيدها، ويفسر عامها بخاصها، وبذلك يتضح المعنى المراد منها، ولا يضرب بعضها ببعض"¹.

وهذا مطلب أساسي يلزم كل باحث في السنة النبوية، وضرورة ملحة لفهم الحديث النبوي فهماً سليماً يتفق مع مراد قائله (ﷺ)، فقد كان النبي (ﷺ) يلقي الحديث في مجالس عديدة، وفي ظروف ومناسبات مختلفة، وكان الصحابة ينقل كل واحد منهم ما سمع، ولم يكن الواحد منهم يحيط بكل أحاديث المصطفى (ﷺ) وإنما حفظت السنة بمجموع ما عند الصحابة (ﷺ)، فإذا كان حفظ جميع السنن لا يتم إلا بجمع ما عند كل صحابي؛ فكذلك فهمنا للحديث لا يكون تاماً إلا في ضوء بقية الأحاديث، ولا يكون صواباً إلا بالنظر في مختلف رواياته مختصرها ومطولها؛ وذلك أن الأحاديث النبوية تشكل فيما بينها منظومة متكاملة فهي تشرح بعضها بعضاً، "فرب لفظة مشككة في حديث ترد مفسرة في حديث آخر، ورب اسم مبهم في حديث يرد مصرحاً به في حديث آخر، وقد يكون اللفظ عاماً في حديث، وله مخصص في حديث آخر، أو مطلقاً وله مقيد، وقد يرد الحديث مختصراً في بعض رواياته اختصاراً يغمض به المعنى ويلتبس المراد منه، ولا يتبين ذلك إلا بالرجوع إلى الروايات الكاملة التي تجمع تفاصيل الموضوع وجزئياته، كما قد يكون اختلاف ألفاظ الحديث الواحد ممّا يفسر بعضه بعضاً"².

وهذه النظرة التكاملية كانت شأن الراسخين من أهل العلم، وفي هذا يقول الإمام الشاطبي (ت790هـ): "فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو على أن تؤخذ الشريعة كالصورة الواحدة، بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومحملها المفسر لمبيئتها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها"³.

¹ كيف نتعامل مع السنة النبوية، يوسف القرضاوي، (ص123).

² ينظر: منهجية فقه السنة النبوية (قواعد ومنطلقات نظرية، وأمثلة تطبيقية)، عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، (ص63). ومقال الدكتور أحمد بن محمد فكير: من ضوابط فهم السنة النبوية، جمع الروايات في الموضوع الواحد وفقهها، (ص7).

³ ينظر: الاعتصام، الشاطبي، (1/245).

وتجدر الإشارة إلى أن "تفسير الحديث بالحديث يشترط فيه الصحة والثبوت، وهو على ضربين هما:

الضرب الأول: تفسير الحديث بنفسه، من خلال رواياته المتعددة إن وجدت، والوظيفة هنا جمع طرق الحديث ورواياته.

الضرب الثاني: تفسير الحديث بحديث آخر في الباب نفسه، والوظيفة هنا النظر في كتب الحديث المرتبة بحسب الموضوعات، كالمصنفات، والجوامع، والسُنن، وغيرها¹.

وإنَّ الأخذ بجميع النصوص دون الاختصار على بعض دون بعض لأداة فعّالة في الكشف عن بعض ما استغلق على الفهم، وتوضيح ما أشكل، وخير سبيل لدفع التعارض الظاهري بين الأحاديث النبوية الصحيحة، وهذا المعنى توارد عليه العلماء منذ القديم.

فمن ذلك قول الإمام أحمد بن حنبل (ت241هـ): "الحديث إذا لم يجمع طريقه لم تفهمه، والحديث يفسر بعضه بعضاً"².

وقال ابن حزم (ت456هـ): "والحديث والقرآن كله كاللّفظة الواحدة، فلا يحكم بأية دون أخرى، ولا بحديث دون آخر، بل بضم كل ذلك بعضه إلى بعض، إذ ليس بعض ذلك أولى بالاتباع من بعض، ومن فعل غير هذا فقد تحكم بلا دليل"³.

وقال ابن دقيق العيد (ت702هـ): "الحديث إذا اجتمعت طريقه فسّر بعضها بعضاً"⁴.

وقال الحافظ ابن حجر (ت852هـ): "إنَّ المتعين على من يتكلم على الأحاديث أن يجمع طرقها، ثم يجمع ألفاظ المتون إذا صحت الطرق، ويشرحها على أنه حديث واحد، فإنَّ الحديث أولى ما فسر بالحديث"⁵.

¹ ينظر: علم شرح الحديث وروافد البحث فيه، محمد بن عمر بن سالم بازمول، (ص19).

² الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الخطيب البغدادي، (2/212).

³ الإحكام في أصول الأحكام، ابن حزم، (3/371).

⁴ إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد، (ص: 83).

⁵ فتح الباري، ابن حجر، (6/475).

وقال العلامة ناصر الدين الألباني (ت1420هـ): "من القواعد المهمة في الشريعة الإسلامية أن النصوص الشرعية يفسر بعضها بعضاً، ولا يفهم شيء منها في موضوع ما بمعزل عن بقية النصوص الواردة فيه"¹.

فهذه النصوص جميعها تؤكد على ضرورة النظر إلى السنة النبوية كالحديث الواحد، لتكون الصورة كاملة ومتكاملة، وأن هذا السبيل خير ما يفسر به الكلام النبوي، وهو من أفضل الطرق على الإطلاق وأبعدها عن الخطأ، وبغير ذلك يحصل الغلط وسوء الفهم، وقد جرّت النظرة الجزئية والقاصرة للنصوص الشرعية على الأمة الإسلامية منذ القديم الكثير من الفتن والمحن، فاضطرت الفهوم وانحرفت عن جادة الصواب، بسبب هذا المنهج الخاطيء.

وهذا المنهج قد ذمّه ربنا تبارك وتعالى بقوله: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٨٥].

قال ابن حزم (ت456هـ): "وإنما هلك من هلك بأخذه آية وتركه أخرى، وأخذه حديثاً وتركه آخر، وأخذه آية وتركه حديثاً بينها، وأخذه حديثاً وتركه آية، وهذا خطأ لا يجل، وإنما الفرض على المسلمين أخذ كل ما جاء به النبي (ﷺ) من قرآن وسنة، وضم كل ذلك بعضه إلى بعض"².

¹ ينظر: التوسل - أنواعه وأحكامه -، الألباني، (ص56).

² رسائل ابن حزم، ابن حزم، (219/3).

أمّا الشّيخ محمد الطّاهر ابن عاشور فقد سار على المنهج الأقوم، والسبيل الأرشد، فكان شأنه شأن العلماء الرّاسخين في العلم في تطلّب فهم السنّة النبوية، فتبجّى منهج التّكامل والشّمول، من خلال ضمّ النّصوص بعضها إلى بعض، وقراءتها قراءة جامعة، وحدّر من النظرة الجزئية وتبعاتها، فقرّر أنّه ينبغي أن "ينظر إلى موارد الشريعة نظرة محيطية حتى لا يكون ممن غابت عنه أشياء وحضره شيء، بل يكون حكمه في المسألة كحكم فتاة الحي"¹.

وبفضل ثقافته الواسعة وإمامه الكبير بنصوص السنّة النبوية؛ استطاع ابن عاشور أن يستثمر الرّوايات المختلفة للأحاديث في الموضوع الواحد، وظهرت عنايته بهذا الجانب في مظاهر مختلفة يمكن حصرها فيما يلي:

- من حيث الدّلالة اللفظيّة للحديث.
- شرح غريب الحديث بما ورد في أحاديث أخرى.
- ضبط النّص النبوي بدلالة الرّوايات الأخرى.

¹ التحرير والتنوير، ابن عاشور، (1/274)، ومعنى قوله كحكم فتاة الحي: أي أصب في فهمك بنظرتك الكلية الجامعة كإصابتها في حدسها بالنظر الصّحيح، والمراد بفتاة الحي: زرقاء اليمامة، وقد صار هذا مثلاً يضرب فيقال "أحكم من زرقاء اليمامة"، وقد قال التّابعه الدّيباني في زرقاء اليمامة يخاطب النعمان بن المنذر:

وَإِخْتِمْ كَحُكْمِ فَتَاةِ الْحَيِّ إِذْ نَظَرْتُ *** إِلَى حَمَامٍ شَرَّاحٍ وَارِدِ الشَّمْدِ

وكانت نظرت إلى سرب من حمام طائر فيه ست وستون حمامة وعندها حمامة واحدة فقالت: ليت الحمام لي إلى حمامتي ونصفه قديه تم الحمام ميه"، فأتابع الحمام فعُدّ على الماء فإذا هو ست وستون. ينظر: جمع الأمثال، أبو الفضل الميداني، (1/222). المستقصى في أمثال العرب، الزمخشري، (1/69).

المبحث الأول: أثر جمع الروايات من حيث الدلالة اللفظية للحديث وتطبيقاته

باستقراء تطبيقات الشيخ ابن عاشور (رحمته الله) في جمع الروايات وتوظيفها في فهم الحديث النبوي من حيث دلالات الألفاظ نجده يعمد إلى ما جاء مجملاً في بعضها بيّنه بأخرى، وما جاء عاماً في بعض الأخبار يخصصه بأخرى، وما جاء مطلقاً في بعض الأحاديث فيقيده بغيرها، وما جاء مشكلاً في بعض الأحاديث يعمل على توضيحه بدلالة أحاديث أخرى، وهذا ما سيأتي تفصيله في المطالب الآتية:

المطلب الأول: بيان المجمل

جاءت بعض الأحاديث النبوية بأحكام مجملة؛ بحيث يصعب فهم المراد منها إلا بالرجوع إلى غيرها، ونجد تفصيلها وتوضيحها في أحاديث أخرى، لذلك فابن عاشور (رحمته الله) يتطلب بيان ما أجمل في بعض الأحاديث بالرجوع إلى الروايات الحديثية الأخرى، وهذه الأمثلة كفيلاً توضح المقصود:

المثال الأول: بيان ماهية الإحداث الذي يستوجب الإبعاد عن حوضه (ﷺ)

عن أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ النَّبِيَّ (ﷺ) قَالَ: «لَيَرَدَنَّ عَلَيَّ الْحَوْضَ رَجُلٌ مِمَّنْ صَاحَبَنِي حَتَّى إِذَا رَأَيْتَهُمْ وَرَفِعُوا إِلَيَّ اخْتَلَجُوا دُونِي فَلَأَقُولَنَّ أَيُّ رَبِّ أَصِيحَابِي أَصِيحَابِي. فَلْيَقَالَنَّ لِي إِنَّكَ لَا تَدْرِي مَا أَحَدْتُوا بَعْدَكَ»¹.

جاء إثبات حوض النبي (ﷺ) ووصفه في أحاديث كثيرة، وفي هذا الحديث يخبرنا النبي (ﷺ) أن ناساً من أصحابه يبعدون عن الحوض ويحرمون الشرب منه، ورسولنا (ﷺ) من تمام حرصه على أمته يستشفع ربّه فيهم، فيجاب بأن سبب إبعادهم هو ما أحدثوه بعده، ولم يأت في هذا الحديث بيان ماهية هذا الإحداث الذي يستوجب إبعادهم وطردهم، فتطلب الشيخ ابن عاشور (رحمته الله) بيان هذا الإجمال بالرجوع إلى الروايات الأخرى؛ فظفر بحديث ابن عباس (رضي الله عنه) عن رسول الله (ﷺ) وفيه: «فَيُقَالُ لِي إِنَّهُمْ لَمْ يَزَالُوا مُرْتَدِّينَ عَلَيَّ أَعْقَابِهِمْ مُنْذُ فَارَقْتَهُمْ»²، فهذا الحديث يبيّن ما أجمل في

¹ أخرجه البخاري، كتاب الرقاق، باب في الحوض، رقم الحديث (6211)، (2406/5)، ومسلم - واللفظ له -، كتاب الفضائل، باب إثبات حوض نبينا (ﷺ) وصفاته، رقم الحديث (6136)، (70/7).

² أخرجه البخاري، كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى: ﴿وَأَتَّخِذَ اللَّهُ إِبرَاهِيمَ خَلِيلاً﴾ [النساء: 125]، رقم الحديث (3171)، (1222/3)، ومسلم، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب فناء الدنيا وبيان الحشر يوم القيامة، رقم الحديث (7380)، (157/8).

الحديث السابق من "أَنَّ المقصود بالإحداث بعده هو إحداث الكفر بعد الإيمان أي الارتداد عن الإسلام"¹، وهذا "إنَّما وقع لبعض جفاة الأعراب، ولم يقع لأحد من الصَّحابة المشهورين"²، فلا يلزم منه القدرح في أحد من الصحابة (رضي الله عنهم).

المثال الثَّانِي: تحديد الزمان الذي تُرَدُّ فيه الصَّدَقَةُ

عَنْ حَارِثَةَ بْنِ وَهَبٍ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ (ﷺ) يَقُولُ: «تَصَدَّقُوا فَإِنَّهُ يَأْتِي عَلَيْكُمْ زَمَانٌ يَمْشِي الرَّجُلُ بِصَدَقَتِهِ، فَلَا يَجِدُ مَنْ يَقْبَلُهَا يَقُولُ الرَّجُلُ لَوْ جِئْتُ بِهَا بِالْأَمْسِ لَقَبِلْتُهَا، فَأَمَّا الْيَوْمَ فَلَا حَاجَةَ لِي بِهَا»³.

في هذا الحديث يَحْتُ النَّبِيُّ (ﷺ) أُمَّتَهُ عَلَى الْمَسَارَعَةِ بِإِخْرَاجِ الصَّدَقَةِ، وَاعْتِنَامِ حَاجَةِ النَّاسِ إِلَيْهَا؛ لِأَنَّهُ سَيَأْتِي زَمَانٌ لَا يَجِدُ الْمَرْءُ مِنْ يَقْبَلُ صَدَقَتَهُ، وَلَمْ يَحْدِدِ النَّبِيُّ (ﷺ) مَتَى يَحِينُ هَذَا الزَّمَانُ وَأَبْقَاهُ مَبْهَمًا، وَيُرَى الشَّيْخُ ابْنَ عَاشُورٍ أَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ حَيْثُ يَكْثُرُ الْمَالُ وَيَفِيضُ عَلَى النَّاسِ فَلَا يَبْقَى فِيهِمْ فَقِيرٌ مَحْتَاجٌ، مُسْتَفِيدًا ذَلِكَ مِنَ النَّظَرِ فِي الرِّوَايَاتِ الْحَدِيثِيَّةِ الْوَارِدَةِ فِي هَذَا الْمَوْضُوعِ، فَذَكَرَ مِنْهَا حَدِيثَيْنِ:

الأوَّل: حَدِيثُ عَبْدِ بْنِ حَاتِمٍ (رضي الله عنه) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ): «فَإِنَّ السَّاعَةَ لَا تَقُومُ حَتَّى يَطُوفَ أَحَدُكُمْ بِصَدَقَتِهِ لَا يَجِدُ مَنْ يَقْبَلُهَا مِنْهُ»⁴.

الآخِر: حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ (رضي الله عنه) عَنِ النَّبِيِّ (ﷺ) قَالَ: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَكْثُرَ فِيكُمْ الْمَالُ فَيَفِيضَ حَتَّى يُهَمَّ رَبُّ الْمَالِ مَنْ يَقْبَلُهُ مِنْهُ صَدَقَةٌ وَيُدْعَى إِلَيْهِ الرَّجُلُ فَيَقُولُ لَا أَرَبَ لِي فِيهِ»⁵.
ليَقَرَّرَ (رضي الله عنه) أَنَّ "المقصود من عدم قبول النَّاسِ لِلصَّدَقَةِ أَنَّ ذَلِكَ يَصِيرُ حَالًا شَامِلًا لِسَائِرِ النَّاسِ، وَلَيْسَ الْمُرَادُ أَنْ يَوْجِدَ أَحَادٌ مِنَ النَّاسِ هَذِهِ صِفَتَهُمْ لَزَهْدٍ وَنُحُودٍ، مِثْلَ حَكِيمِ بْنِ حَزَامٍ (رضي الله عنه) فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَخْلُو عَنْهُ زَمَنٌ فِي الْإِسْلَامِ"⁶.

¹ ينظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور، (52/22).

² تطريز رياض الصالحين، فيصل الحرمللي، (ص133).

³ أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب الصدقة قبل الرد، رقم الحديث(1345)، (512/2)، ومسلم، كتاب الزكاة، باب الترغيب في الصدقة قبل أن لا يوجد من يقبلها، رقم الحديث(2384)، (84/3).

⁴ أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب الصدقة قبل الرد، رقم الحديث(1347)، (512/2).

⁵ أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب الصدقة قبل الرد، رقم الحديث(1346)، (512/2)، ومسلم، كتاب الزكاة، باب الترغيب في الصدقة قبل أن لا يوجد من يقبلها، رقم الحديث(2387)، (84/3).

⁶ النَّظَرُ الْفَسِيحُ، ابن عاشور، (ص40).

فالحديثان المذكوران يبيَّنان ما أُجْمِلَ في الحديث السَّابِق؛ من أنَّ عدم قبول النَّاسِ لِلصَّدَقَةِ يصير حالاً شاملاً للجميع، وأنَّ هذا إمَّا يكون في آخر الزمان بقرب حلول الساعة حيث يكثر المال ويفيض على النَّاسِ فلا يوجد منهم محروم ولا محتاج للصدقة.

المثال الثالث: تعيين ابتداء وقت الأضحية

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ (رضي الله عنه) قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ (صلى الله عليه وسلم): «مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلَاةِ فَإِنَّمَا ذَبَحَ لِنَفْسِهِ، وَمَنْ ذَبَحَ بَعْدَ الصَّلَاةِ فَقَدْ تَمَّ نُسُكُهُ، وَأَصَابَ سُنَّةَ الْمُسْلِمِينَ»¹.

راعت الشَّرِيعَةُ الإِسْلَامِيَّةُ الضَّبْطَ والتَّحْدِيدَ في الأحكام والتَّشْرِيعَاتِ، ومن مظاهر ذلك توقيت العبادات بأن جعلت لكل عبادة زمناً معلوماً ووقتاً محدداً، وذلك "قصد انتظام أمور المسلمين وصرف التَّحَلُّقِ بالفوضى عنهم"².

وجاء في هذا الحديث تعيين ابتداء وقت الأضحية وأنها لا تصحُّ قبل صلاة عيد الأضحى، ويرى الشيخ ابن عاشور (رحمته الله) أنَّ "هذا الحديث يؤذن ظاهر لفظه بأن مبتدأ التضحية هو انقضاء الصلاة، يعني سواء تقدم على تضحية الإمام أم تأخر، غير أنَّ بعض رواياته حكاية لفظ الرُّسُولِ (صلى الله عليه وسلم) وفي بعضها حكاية واقعة كما في بعض حكاية لفظه اختصار في اللفظ، وأنَّ أصرح رواياته ما روى البخاري عن البراء قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «إِنَّ أَوَّلَ مَا نَبَدَأُ بِهِ فِي يَوْمِنَا هَذَا أَنْ نُصَلِّيَ ثُمَّ نَرْجِعَ فَنَنْحَرَ، مَنْ فَعَلَهُ فَقَدْ أَصَابَ سُنَّتَنَا، وَمَنْ ذَبَحَ قَبْلُ فَإِنَّمَا هُوَ لِحِمِّ قَدَمِهِ لِأَهْلِهِ، لَيْسَ مِنَ التُّسُكِ فِي شَيْءٍ»³.

فقول رسول الله (صلى الله عليه وسلم) «من ذبح قبل» قد حذف من أضيف إليه لفظ «قبل» لقصد التعميم، والتقدير: قبل جميع ما ذكر، أي قبل الصلاة وقبل أن ننحر، وفي فعل ننحر ضمير المتكلم ومعه غيره فيشمل الرسول بوصف كونه إمام صلاة المسلمين، فكذلك حكم من يخلفه في إمامة الصلاة، وعليه فتحمل بقية الأحاديث الجملة على ما في هذا الحديث من البيان، ثمَّ إنَّ المراد

¹ أخرجه البخاري، كتاب الأضاحي، باب سنة الأضحية، رقم الحديث (5226)، (2109/5)، ومسلم، كتاب الأضاحي، باب وقتها [الأضاحي]، رقم الحديث (5177)، (73/6).

² فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، (ص335).

³ أخرجه البخاري، كتاب الأضاحي، باب سنة الأضحية، رقم الحديث (5225)، (2109/5).

بعد الصلاة في إحدى الروايتين - الصلاة بخطبتها - لأنَّ الشارع لا يعتبر الصورة النادرة وإذا انقضت الصلاة بالخطبتين فقد ضحَّى الإمام¹.

وبذلك يخلص ابن عاشور إلى أنَّ تضحية الإمام التي تكون بعد الصلاة هي مبدأ وقت التضحية لعموم المسلمين؛ من خلال هذا الحديث الذي بيَّن ما أجمل في الحديث السابق.

المثال الرابع: بيان ما وقع في نفس رسول الله (ﷺ) حين طلب منه المشركون طرد المؤمنين.

عَنْ سَعْدِ (رضي الله عنه) قَالَ: "كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ (ﷺ) سِتَّةَ نَفَرٍ فَقَالَ الْمُشْرِكُونَ لِلنَّبِيِّ (ﷺ) اطْرُدْ هَؤُلَاءِ لَا يَجْتَرِئُونَ عَلَيْنَا. قَالَ: وَكُنْتُ أَنَا وَابْنُ مَسْعُودٍ وَرَجُلٌ مِنْ هُدَيْلٍ وَبِلَالٌ وَرَجُلَانِ لَسْتُ أُسَمِّيهِمَا فَوَقَعَ فِي نَفْسِ رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَقَعَ فَحَدَّثَ نَفْسَهُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ (عَلَيْكَ): ﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [الأنعام: ٥٢]"².

قال ابن عاشور: "وفي قول ابن مسعود (فَوَقَعَ فِي نَفْسِ رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) مَا شَاءَ اللَّهُ) إجمال بيِّنه ما رواه البيهقي أنَّ رؤساء قريش قالوا لرسول الله: لو طردت هؤلاء الأعداء وأرواح جبابهم (جمع جُبة) جلسنا إليك وحادثناك. فقال: ما أنا بطارد المؤمنين. فقالوا: فأقمهم عنَّا إذا جئنا فإذا قمنا فأقعدهم معك إن شئت، فقال: نعم، طعماً في إيمانهم. فأنزل الله هذه الآية"³.

المثال الخامس: بيان المقصود بطولَى الطوليين

عَنْ مَرْوَانَ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ: قَالَ لِي زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ مَا لَكَ تَقْرَأُ فِي الْمَغْرِبِ بِقِصَارٍ، وَقَدْ سَمِعْتُ النَّبِيَّ (ﷺ) يَقْرَأُ بِطُولَى الطُّولِيِّينَ"⁴.

نقل الصحابة (رضي الله عنهم) صفة صلاة النبي (ﷺ) بتفاصيلها الدقيقة وبيَّنوها لنا أحسن بيان، وهذا الحديث فيه ذكر السورة التي كان يقرأ بها النبي (ﷺ) في صلاة المغرب وأنه كان يقرأ بطولَى الطوليين، والمراد بالطوليين سورة الأعراف وسورة الأنعام، فإنَّ سورة الأعراف أطول من سورة الأنعام، باعتبار

¹ ينظر: فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، (ص336).

² أخرجه مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب في فضل سعد بن أبي وقاص (رضي الله عنه)، رقم الحديث(6394)، (127/7).

³ التحرير والتنوير، ابن عاشور، (7/245-246).

⁴ أخرجه البخاري، كتاب صفة الصلاة، باب القراءة في المغرب، رقم الحديث(730)، (1/265).

عدد الآيات. ويُفسر ذلك حديثُ عائِشَةَ (رضي الله عنها) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) قَرَأَ فِي صَلَاةِ الْمَغْرِبِ بِسُورَةِ الْأَعْرَافِ فَرَقَّهَا فِي رُكْعَتَيْنِ¹.

وأخرج النَّسَائِيُّ من حديث أبي الأسود، عن عروة، عن زيد بن ثابت: أَنَّهُ قَالَ لِمُرْوَانَ: لَقَدْ رَأَيْتَ رَسُولَ اللَّهِ يَقْرَأُ فِي الْمَغْرِبِ بِأَطْوَلِ الطُّوْلِيِّينَ: أَلِفٌ، لَامٌ، مِيمٌ، صَادٌ²3.

¹ أخرجه النسائي في سننه، كتاب صفة الصلاة، القراءة في المغرب بالمص، رقم الحديث (991)، (170/2)، وأحمد بن حنبل في مسنده، رقم الحديث (23544)، (524/38). قال ابن القيم: إسناده صحيح، ينظر: عون المعبود وحاشية ابن القيم (77/3).

وقال الهيتمي في مجمع الزوائد (296/2): ورجال أحمد رجال الصحيح. وقال الألباني: صحيح.

² أخرجه النسائي في سننه، كتاب صفة الصلاة، القراءة في المغرب بالمص، رقم الحديث (989)، (169/2)، وابن حبان في صحيحه، كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة، رقم الحديث (1836)، (143/5)، قال الشيخ الألباني: صحيح، وقال شعيب الأرنؤوط: إسناده قوي على شرط مسلم.

³ التحرير والتنوير، ابن عاشور، (5/8).

المطلب الثاني: تخصيص العام

من فقه الشيخ ابن عاشور (رحمه الله) أنه يستعين بنصوص السنة النبوية الواردة في الموضوع الواحد في تخصيص عموماً بعض الأحاديث.

ومثال ذلك: الحديث الذي رواه عائشة (رضي الله عنها) أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: «إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ»¹.

فقد كان النبي (صلى الله عليه وسلم) لأُمَّته ناصحاً أميناً، يبين لها أسباب النجاة والفلاح، ويحذرها من أسباب الشقاء والهلاك، وفي هذا الحديث يحذرننا من سلوك سبيل من قبلنا في المحابة في إقامة الحدود؛ فيفترقون بين الأشراف والضعفاء، وأنّ هذا كان سبب هلاكهم، ولفظ: «الَّذِينَ قَبْلَكُمْ» في هذا الحديث عام شامل لكل الأمم السابقة من لدن آدم عليه السلام حتى ظهور نبيّنا محمد (صلى الله عليه وسلم) وهذا العموم تخصصه روايات أخرى لهذا الحديث بأنّ هذا كان شأن بني إسرائيل.

قال ابن عاشور: "أشار كلام رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إلى ما كان في الأمم السالفة من التفاضل في إقامة الشريعة، وقد كان ذلك في بني إسرائيل، كما ثبت في بعض طرق هذا الحديث في الصحاح..."².

فهو يشير إلى حديث البخاري: «إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَ إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ الضَّعِيفُ قَطَعُوهُ»³.

وعليه فهذه الرواية تخصص عموم الحديث السابق.

¹ أخرجه البخاري، كتاب الأنبياء، باب (أمر حبسيت أن أصحاب الكهف والرقيم) [الكهف: ٩]، رقم الحديث (3288)، (1282/3)، ومسلم، كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره والنهي عن الشفاعة في الحدود، رقم الحديث (4505)، (114/5).

² جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، (713/2).

³ أخرجه البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب ذكر أسامة بن زيد (رضي الله عنه)، رقم الحديث (3526)، (1366/3).

المطلب الثالث: تقييد المطلق

جاءت بعض الأحكام والتشريعات في السنة النبوية مطلقة غير مقيدة بصفة أو شرط أو نحو ذلك، لكن باستقراء باقي الأحاديث والروايات نجد لها ما يقيدها، وعند ذلك ينبغي حمل المطلق على المقيد.

وفي ذلك يقول الحافظ ابن حجر (ت852هـ): "الأحاديث إذا ثبتت وجب ضمُّ بعضها إلى بعض، فإنَّها في حكم الحديث الواحد، فيحمل مطلقها على مقيدها، ليحصل العمل بجميع ما في مضمونها، وبالله التوفيق"¹.

ويؤكد الإمام ابن عاشور على أن "المطلق منها يحمل على المقيد كما تقرَّر في الأصول"².

لذلك فالشيخ ابن عاشور يعمد إلى بعض الأحاديث المطلقة، فيلتمس لها ما يقيدها في باقي الأحاديث الواردة في الموضوع، وهذان المثالان كفيلان بتوضيح المقصود:

المثال الأول: تقييد طاعة الأمراء بغير الأمر بالمعصية

عن أبي هريرة (رضي الله عنه) أن رسول الله (ﷺ) قال: «وَمَنْ يُطِعِ الْأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ يَعْصِ الْأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي»³.

يوجب النبي (ﷺ) في هذا الحديث السمع والطاعة للأمير، وهنا نطرح سؤالين:

- من هو الأمير الذي تكون طاعته طاعة للرسول (ﷺ)، وعصيانه عصيان للرسول (ﷺ)؟.
- هل تجب طاعة الأمير مطلقاً؟.

وللإجابة عن السؤال الأول نقول: ظاهر لفظ "الأمير" الوارد في هذا الحديث أنه لفظ عام يشمل كل أمير للمسلمين، لكن ابن عاشور يرى أن "اللام فيه عوض عن المضاف إليه، أي: من يطع أميرى، كما وقع في هذا الحديث في أول كتاب الأحكام"، فهو يشير إلى الحديث الذي رواه

¹ فتح الباري، ابن حجر، (270/11).

² التحرير والتنوير، ابن عاشور، (266/4).

³ أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب يقاتل من وراء الإمام ويتقى به، رقم الحديث (2797)، (1080/3)، ومسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، رقم الحديث (4852)، (13/6).

البخاري عن أبي هُرَيْرَةَ (رضي الله عنه) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم) قَالَ: «مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ، وَمَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ عَصَى أَمِيرِي فَقَدْ عَصَانِي»¹.

فبهذه الرواية يرى ابن عاشور أن هذا الأمر خاصٌّ بمن باشر النَّبِيُّ (صلى الله عليه وسلم) توليته على المسلمين، وبذلك يتخصَّصُ عموم الرواية الأولى، "ووجه ذلك أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لا يُؤمَّرُ إِلَّا مَنْ يَعْلَمُ أَنَّهُ صَالِحٌ بِالْمُسْلِمِينَ، فَعَصِيَانَهُ عَصِيَانٌ لِلرَّسُولِ (صلى الله عليه وسلم) فِيمَا تَوَخَّى مِنْ مَصَالِحِ الْمُسْلِمِينَ، وَلَيْسَتْ مَعْصِيَةُ الْأُمَرَاءِ غَيْرِ الَّذِينَ أَقَامَهُمُ الرَّسُولُ (صلى الله عليه وسلم) بِمَعْصِيَةِ الرَّسُولِ (صلى الله عليه وسلم)؛ لِأَنَّ النَّاسَ لَا يَتَّقُونَ بَأْنَ مَا يَأْمُرُونَ بِهِ صِلَاحًا.."².

لكن يعكَّرُ عليه هذا التَّخْصِيسُ مَا وَرَدَ فِي الصَّحِيحِينَ عَنْ عَلِيٍّ (رضي الله عنه) قَالَ بَعَثَ النَّبِيُّ (صلى الله عليه وسلم) سَرِيَّةً، وَأَمَرَ عَلَيْهِمْ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ وَأَمَرَهُمْ أَنْ يُطِيعُوهُ، فَعَضِبَ عَلَيْهِمْ وَقَالَ أَلَيْسَ قَدْ أَمَرَ النَّبِيُّ (صلى الله عليه وسلم) أَنْ تُطِيعُونِي قَالُوا بَلَى. قَالَ عَزَمْتُ عَلَيْكُمْ لَمَّا جَمَعْتُمْ حَطَبًا وَأَوْقَدْتُمْ نَارًا، ثُمَّ دَخَلْتُمْ فِيهَا، فَجَمَعُوا حَطَبًا فَأَوْقَدُوا، فَلَمَّا هُمَا بِالِدُخُولِ فَقَامَ يَنْظُرُ بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ، قَالَ بَعْضُهُمْ إِنَّمَا تَبِعْنَا النَّبِيَّ (صلى الله عليه وسلم) فِرَارًا مِنَ النَّارِ، أَفَنَدْخُلُهَا، فَبَيْنَمَا هُمْ كَذَلِكَ إِذْ حَمَدَتِ النَّارُ، وَسَكَنَ غَضَبُهُ، فَذَكَرَ لِلنَّبِيِّ (صلى الله عليه وسلم) فَقَالَ: «لَوْ دَخَلُوهَا مَا خَرَجُوا مِنْهَا أَبَدًا، إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوفِ»³.

بهذا الحديث نعلم أنه لا خصوصية للأمر الذي ينصَّبُه النَّبِيُّ (صلى الله عليه وسلم) وأنه كباقي الأوامر في الطَّاعَةِ، لذلك قال القرطبي: "وهو عام في كل أمير عدل للمسلمين"⁴.

وقال الحافظ ابن حجر: "قوله ومن أطاع أميرى فقد أطاعني في رواية همام والأعرج وغيرهما عند مسلم ومن أطاع الأمير، ويمكن رد اللفظين لمعنى واحد فإن كل من يأمر بحق وكان عادلا فهو أمير الشارع لأنه تولى بأمره وبشريعته ويؤيده توحيد الجواب في الأمرين وهو قوله فقد أطاعني أي عمل بما شرعته وكان الحكمة في تخصيص أميره بالذكر أنه المراد وقت الخطاب ولأنه سبب ورود الحديث، وأمَّا الحكم فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ووقع في رواية همام أيضا ومن يطع الأمير فقد

¹ أخرجه البخاري، كتاب الأحكام، باب قول الله تعالى ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، رقم الحديث (6718)، (2611/6)، ومسلم، كتاب الإمامة، باب وجوب طاعة الأُمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، رقم الحديث (4854)، (13/6).

² النظر الفسيح، ابن عاشور، (ص94).

³ أخرجه البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، رقم الحديث (6726)، (2612/6)، ومسلم، كتاب الإمامة، باب وجوب طاعة الأُمراء في غير معصية، رقم الحديث (4872)، (16/6).

⁴ منار القاري شرح مختصر صحيح البخاري، حمزة محمد قاسم، (112/4).

أطاعني بصيغة المضارعة وكذا ومن يعص الأمير فقد عصاني وهو أدخل في إرادة تعميم من خوطب ومن جاء من بعد ذلك"¹.

أمَّا بالنسبة لطاعة الأمير فهي مطلقة أو مقيدة؛ فالحديث الذي بين أيدينا: «وَمَنْ يُطِيعِ الْأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ يَعِصِ الْأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي»، يدلُّ على وجوب طاعة الأمير بغير قيد، فلو عملنا بهذا الحديث وحده لوجب طاعة الأمير في كل ما يأمر به سواء أمر بالمعروف أو بالمنكر، لكن بالنظر إلى الأحاديث الأخرى نجد قيدًا مهما لم يذكر في هذا الحديث، وهو "إنَّما الطاعة في المعروف"².

لذلك فالشيخ ابن عاشور بوقوفه على هذه الرواية يقرُّ أن "الواجب عرض ما يأمر به -أي: الأمراء- على المعروف من الشريعة؛ فإن كان موافقا له وجبت الطاعة وحرمت المعصية، وإن كان خلاف ذلك لم تجب الطاعة ووجب العصيان بقدر الإمكان، إذا لم يفض إلى فتنة أو مفسدة أعظم"³.

وهذا المعنى قرَّره العلماء قبله، فالحافظ ابن حجر (ت852هـ) يقول: "وفي الحديث وجوب طاعة ولاة الأمور، وهي مقيدة بغير الأمر بالمعصية، كما تقدم في أوائل الفتن، والحكمة في الأمر بطاعتهم المحافظة على اتفاق الكلمة لما في الافتراق من الفساد"⁴.

وقال محمد شمس الحق العظيم آبادي: "والمراد بالمعروف ما كان من الأمور المعروفة في الشرع، وهذا تقييد لما أطلق في الأحاديث المطلقة القاضي بطاعة أولي الأمر على العموم"⁵.

المثال الثاني: تقييد تصدق المرأة من مال زوجها بالمعروف

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (رضي الله عنه) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم) قَالَ: «لَا يَحِلُّ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَصُومَ وَرَوْجُهَا شَاهِدٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ، وَلَا تَأْذَنَ فِي بَيْتِهِ إِلَّا بِإِذْنِهِ، وَمَا أَنْفَقَتْ مِنْ نَفَقَةٍ عَنْ غَيْرِ أَمْرِهِ فَإِنَّهُ يُؤَدِّي إِلَيْهِ شَطْرَهُ»⁶.

¹ فتح الباري، ابن حجر، (112/13).

² أخرجه البخاري، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية، رقم الحديث (6726)، (2612/6)، ومسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، رقم الحديث (4871)، (15/6).

³ النُّظَرُ الفسِيح، ابن عاشور، (ص94).

⁴ فتح الباري، ابن حجر، (112/13).

⁵ عون المعبود شرح سنن أبي داود، شمس الحق العظيم آبادي، (208/7).

⁶ أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب لا تأذن المرأة في بيتها لأحد إلا بإذنه، رقم الحديث (4899)، (1994/5).

قوله (ﷺ): "وَمَا أَنْفَقَتْ مِنْ نَفَقَةٍ عَنْ غَيْرِ أَمْرِهِ" ظاهره يفيد أن للمرأة أن تنفق من مال زوجها في الصدقات وأعمال البر والإحسان من غير إذنه مطلقاً بغير حدٍّ محدود ولا قدر مضبوط للمال الذي تنفقه، وبذلك تحوز الأجر والثواب هي وزوجها، لكن ظاهر هذا الحديث غير مقصود، وبالرجوع إلى الروايات الأخرى نجد أن هذا الإطلاق مقيّد بالمعروف.

وهذا ما يقرّره ابن عاشور بقوله: "المراد ما أنفقته مما يعرف لأمثاله إنفاقه مع عدم إذنه بأنّها في إنفاقه كالوكيل عن زوجها في ماله فلها حكم الوكيل في ذلك؛ فلذلك كان لها نصف الثّواب؛ لأنّها تسببت لزوجها في ذلك الثّواب، فإنّها لو لم تنفقه لتعطّل ذلك النّفع؛ لأنّ الزّوج لم يأمر بإنفاقه، ولو لم يكن هذا المراد لكانت المرأة آئمة في صرف مال زوجها بدون إذنه، ونظير هذا ما ورد في الحديث الآخر: "وللخازن مثل ذلك"؛ لأنّه من التّعاون على البر، أمّا لو نهاها الزوج عن الإنفاق فإنّها تكون آئمة بمخالفة نهيها، كالوكيل الذي ينهاه موكله عن تصرف خاص، ولو كان مصلحة. وقد دلّ على هذا حديث هند بنت عتبة، إذ قال لها رسول الله (ﷺ): "لا إلا بالمعروف"¹.

ويؤيد هذا ما ورد في حديث عائشة (رضي الله عنها): «إِذَا أَنْفَقَتِ الْمَرْأَةُ مِنْ طَعَامِ بَيْتِهَا غَيْرَ مُفْسِدَةٍ فَلَهَا أَجْرُهَا، وَلِلزَّوْجِ بِمَا اكْتَسَبَ، وَلِلخَازِنِ مِثْلُ ذَلِكَ»².

¹ النَّظَرُ الْفَسِيحُ، ابْنُ عَاشُورٍ، (ص201).

² أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ، كِتَابُ الزَّكَاةِ، بَابُ أَجْرِ الْمَرْأَةِ إِذَا تَصَدَّقَتْ أَوْ أَطْعَمَتْ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا غَيْرَ مُفْسِدَةٍ، رَقْمُ الْحَدِيثِ (1373)، (522/2)، وَمُسْلِمٌ، كِتَابُ الزَّكَاةِ، بَابُ أَجْرِ الْخَازِنِ الْأَمِينِ وَالْمَرْأَةِ إِذَا تَصَدَّقَتْ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا غَيْرَ مُفْسِدَةٍ بِإِذْنِهِ الصَّرِيحِ أَوْ الْعَرَبِيِّ، رَقْمُ الْحَدِيثِ (2411)، (90/3).

المطلب الرابع: تبين المشكل

قد ترد بعض الأحاديث مشكلة لا يتضح المعنى المراد منها، ويأتي توضيح هذا المشكل وتبينه في أحاديث أخرى، وهنا أيضا تبرز قيمة النظرة الكلية الشاملة لنصوص السنة النبوية في إزالة الغموض واللبس عن بعض الأحاديث.

وفي هذين المثالين نجد أن الشيخ ابن عاشور (رحمته الله) يعتمد إلى ما أشكل في بعض الروايات فيوضحه بالاعتماد على روايات أخرى.

المثال الأول: توضيح معنى "البحار" في قوله (ﷺ): «فَاعْمَلْ مِنْ وِرَاءِ الْبَحَارِ»:

عن أبي سعيد (رضي الله عنه) قَالَ جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ (ﷺ) فَسَأَلَهُ عَنِ الْمِجْرَةِ فَقَالَ: «وَيَحَاكَ إِنَّ الْمِجْرَةَ شَأْنُهَا شَدِيدٌ، فَهَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ». قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: «فَتُعْطَى صَدَقَتَهَا». قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: «فَهَلْ تَمْنَحُ مِنْهَا». قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: «فَتَحْلُبُهَا يَوْمَ وُرُودِهَا». قَالَ: نَعَمْ. قَالَ: «فَاعْمَلْ مِنْ وِرَاءِ الْبَحَارِ، فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَتْرَكَ مِنْ عَمَلِكَ شَيْئًا»¹.

يرى ابن عاشور أنه يشكل في هذا الحديث قول النبي (ﷺ) للأعرابي: «فَاعْمَلْ مِنْ وِرَاءِ الْبَحَارِ»، وهذا إذا أخذ لفظ "البحار" على ظاهره من أنه جمع بحر، إذ أنه ليس بين المدينة ومنازل الأعراب بحر، ولرفع هذا الإشكال وتوضيح اللبس رجع إلى السنة النبوية ليجد في بعض الأحاديث أن المدينة المنورة كانت تسمى "البحرة" و"البحيرة" بالتصغير، وجمعها هنا من باب إطلاق اسم الجمع على المثني وهو إطلاق فصيح نطق به القرآن الكريم.

قال ابن عاشور: "البحار جمع بحرة - بفتح الباء وسكون الحاء - وهي الأرض المنخفضة والمراد بها هنا حرّتا المدينة، وإنما جمعها مع أن للمدينة حرّتين إطلاقا لاسم الجمع على المثني مثل قوله تعالى: ﴿فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾ [التحریم: ٤]، وليس هو جمع بحر؛ إذ ليس بين المدينة وبين منازل الأعراب بحر، والمدينة يثرب تسمى البحرة لوقوعها في بحرة كما جاء في حديث طويل قول سعد بن عبادة للنبي (ﷺ) في الاعتذار عن عبد الله بن أبي بن سلول: "لقد جاء الله بالحق الذي أنزل عليك، وقد اصطلح أهل هذه البحرة على أن يتوجوه"²3.

¹ أخرجه البخاري، كتاب الهبة وفضلها، باب فضل المنيحة، رقم الحديث (2490)، (928/2)، ومسلم، كتاب الأمانة، باب المبايع بعد فتح مكة على الإسلام والجهاد والخير وبيان معنى « لا هجرة بعد الفتح »، رقم الحديث (4939)، (28/6).

² أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب كنية المشرك، رقم الحديث (5854)، (2292/5).

³ النظر الفسيح، ابن عاشور، (ص132).

وتسمَّى البحيرة بالتَّصْغِيرِ كما ورد في رواية في حديث سعد بن عبادَةَ، وفي كتب السيرة في ذكر خبر الهجرة أنَّ بني سالم قالوا للنَّبِيِّ (ﷺ): "أقم عندنا في العزَّة والمنعة، كان الرَّجُل من العرب يدخل هذه البحيرة خائفاً فيلجأ إلينا"¹.

والشَّيخ ابن عاشور بهذا يوضِّح المشكل ويبيِّنه بالرُّجوع إلى الأحاديث الأخرى، ويؤيده أنَّ "العرب تسمى القرى البحار والقرية البحيرة"²، ونقل ياقوت الحموي أنَّ "البحرة من أسماء مدينة الرسول (ﷺ)"³.

وإن كان بعض العلماء لا يرى أنَّ هذا من قبيل المشكل، بحمله على غير حقيقته، ويكون "المقصود منه فاعمل ولو من البعد الأبعد من المدينة، وأت بالخيرات كلها وان كنت وراء البحار ولا يضرك بعدك عن المسلمين، وإن أقمت من وراء البحار وسكنت أقصى الأرض" ولم يرد منه حقيقة ذلك"⁴، "وكأنه (ﷺ) قال: إذا كنت تؤدي فرض الله عليك في نفسك ومالك فلا تبال أن تقيم في بيتك ولو كنت في أبعد مكان"⁵.

وهذا كله محتمل، لكن الأولى حمل اللفظ على ظاهره خاصة مع وجود أدلة صحيحة تؤيد هذا الظاهر وتدعمه، والله تعالى أعلم.

المثال الثاني: توضيح معنى الحجرة في قول عائشة (رضي الله عنها): «وَجِدَارُ الْحُجْرَةِ قَصِيرٌ»:
عَنْ عَائِشَةَ (رضي الله عنها) قَالَتْ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ فِي حُجْرَتِهِ، وَجِدَارُ الْحُجْرَةِ قَصِيرٌ، فَرَأَى النَّاسُ شَخْصَ النَّبِيِّ (ﷺ) فَقَامَ أَنَا يُصَلُّونَ بِصَلَاتِهِ»⁶.

يشكل هذا الحديث من جهة قول عائشة (رضي الله عنها): «وَجِدَارُ الْحُجْرَةِ قَصِيرٌ» الذي يوهم أن المراد بالحجرة حجرة عائشة التي كان يسكن فيها هو وأهلها؛ "فإنَّ حجر أزواج النَّبِيِّ (ﷺ) كانت لها جدران تحجب من كان خارجاً منها أن يرى من داخلها"⁷.

¹ النَّظَرُ الفسح، ابن عاشور، (ص132).

² ينظر: شرح النووي على مسلم (9/13)، وفتح الباري، ابن حجر، (85/1).

³ معجم البلدان، ياقوت الحموي، (346/1).

⁴ ينظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري (15/09)، وحاشية السندي على النسائي، أبو الحسن السندي، (144/7).

⁵ إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، القسطلاني، (44/3).

⁶ أخرجه البخاري، كتاب الجماعة والإمامة، باب إذا كان بين الإمام وبين القوم حائط أو سترة، رقم الحديث (696)، (255/1).

⁷ فتح الباري، ابن رجب، (281/4).

ويذهب الشيخ ابن عاشور (رحمته) في رفع هذا الإشكال بأن "المراد بالحجرة المذكورة في هذا الحديث هي الموضع الذي احتجره رسول الله (ﷺ) بالمسجد لصلاة الليل لا حجرة بيته"¹. وهذا الفهم إنما استفاده من هذين الحديثين:

- حديث زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ (رضي الله عنه) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) اتَّخَذَ حُجْرَةً قَالَ حَسِبْتُ أَنَّهُ قَالَ: - مِنْ حَصِيرٍ - فِي رَمَضَانَ فَصَلَّى فِيهَا لَيْلِي، فَصَلَّى بِصَلَاتِهِ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِهِ...² الخ.
- حديث أبي سلمة عن عائشة (رضي الله عنها) "أَنَّ النَّبِيَّ (ﷺ) كَانَ لَهُ حَصِيرٌ يَبْسُطُهُ بِالنَّهَارِ، وَيَحْتَجِرُهُ بِاللَّيْلِ، فَثَابَ إِلَيْهِ نَاسٌ، فَصَلُّوا وَرَاءَهُ"³.

"فتعيَّن أنَّ قوله في حديث عمرة: "في حُجْرَتِهِ" الموهوم أنَّها حجرة بيته يفسِّره ما في حديثي أبي سلمة وزيد بن ثابت، والكلام الذي خاطب به رسول الله (ﷺ) النَّاسَ الذين صلُّوا بصلاته متمائل في الأحاديث الثلاثة، وذلك يؤيِّد أنَّ القصة واحدة"⁴.

فبالنظر إلى هذه الروايات مع بعضها البعض وقراءتها قراءة جامعة استطاع ابن عاشور أن يرفع الإشكال الذي ورد على الحديث، وكان الإمام البخاري (رحمته) قد أورد هذين الحديثين بعد الحديث الأول، ليبين أنَّ المراد بالحجرة الحَصِيرَ لا حجرة نسائه (ﷺ)، لذلك قال الحافظ ابن حجر: "وغرضه بيان أن الحجرة المذكورة في الرواية التي قبل هذه كانت حصيرا"⁵.

وقال العيني: "ولعل مراده منه بيان أن الحجرة المذكورة في الحديث الذي رواه عن عمرة عن عائشة المذكور قبل هذا الباب كانت حصيرا، والأحاديث يفسِّر بعضها بعضًا وكل موضع حجر عليه فهو حجرة"⁶.

¹ النَّظَرُ الفسِيح، ابن عاشور، (ص21).

² أخرجه البخاري، كتاب الجماعة والإمامة، باب صلاة الليل، رقم الحديث(698)، (1/256)، ومسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب صلاة النافلة في بيته وجوازها في المسجد، رقم الحديث(1862)، (2/188).

³ أخرجه البخاري، كتاب الجماعة والإمامة، باب صلاة الليل، رقم الحديث(697)، (1/256).

⁴ النَّظَرُ الفسِيح، ابن عاشور، (ص21).

⁵ فتح الباري، ابن حجر، (2/215).

⁶ عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني، (5/265).

المبحث الثاني: شرح غريب الحديث، والترجيح بين المعاني التي يحتملها الحديث بدلالة الروايات الأخرى

المطلب الأول: شرح غريب الحديث بما ورد في الأحاديث الأخرى

لا تخفى أهمية العلم بغريب الحديث في فهم حديث النبي (ﷺ) وإدراك فقهه ومقاصده، ومن الوسائل التي يعتمد عليها العلماء في شرح غريب الحديث وإيضاحه أن يجده مفسراً في بعض روايات الحديث، بل نص أهل العلم بالحديث والأثر أن "خير ما يفسر به غريب الحديث وأجوده؛ ما جاء مفسراً في رواية أخرى، أو في بعض طرق الحديث"¹.

لذلك كان الشيخ ابن عاشور (رحمته الله) يقف عند الألفاظ الغريبة الواردة في النصوص الحديثية، فيشرحها ويزيل غموضها بالرجوع إلى الروايات الأخرى.

المثال الأول: شرح لفظ "تمعر" وجه

وردت هذه اللفظة في الحديث الذي رواه زيد بن خالد الجهني (رضي الله عنه) قال جاء أعرابي النبي (ﷺ) فسأله عما يلتقطه فقال: «عَرَفَهَا سَنَةً، ثُمَّ أَحْفَظُ عِفَاصَهَا وَوِكَاءَهَا، فَإِنْ جَاءَ أَحَدٌ يُخْبِرُكَ بِهَا، وَإِلَّا فَاسْتَنْفِقْهَا». قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَضَالَّةُ الْعَنَمِ قَالَ: «لَكَ أَوْ لِأَخِيكَ أَوْ لِلذُّنْبِ». قَالَ ضَالَّةُ الْإِبِلِ فَتَمَعَّرَ وَجْهُ النَّبِيِّ (ﷺ). فَقَالَ: «مَا لَكَ وَلَهَا، مَعَهَا حِدَاؤُهَا وَسِقَاؤُهَا، تَرِدُ الْمَاءَ وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ»².

ونجد أن ابن عاشور (رحمته الله) عمد إلى شرح هذه اللفظة الغريبة بالرجوع إلى بعض روايات هذا الحديث فيقول: "وقوله: " فَتَمَعَّرَ وَجْهُ النَّبِيِّ (ﷺ) " أي تغير لونه إلى الحمرة من الغضب، كما دل على ذلك في رواية هذا الحديث في باب إذا جاء صاحب اللقطة بعد سنة: «فَغَضِبَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) حَتَّى احْمَرَّتْ وَجَنَّتَاهُ - أَوْ احْمَرَّ وَجْهُهُ»³.

¹ ينظر: فتح المغيث، السخاوي، (270/2).

² أخرجه البخاري، كتاب اللقطة، باب ضالة الإبل، رقم الحديث (2295)، (855/2).

³ أخرجه البخاري، كتاب اللقطة، باب إذا جاء صاحب اللقطة بعد سنة ردها عليه لأنها ودیعة عنده، رقم الحديث (2304)، (858/2)، ومسلم، كتاب اللقطة، رقم الحديث (4596)، (134/5).

⁴ النظر الفسيح، ابن عاشور، (ص70).

المثال الثاني: شرح لفظ "فزع"

جاء في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) حِينَ قَفَلَ مِنْ خَيْبَرَ أُسْرَى حَتَّى إِذَا كَانَ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ عَرَسَ وَقَالَ لِبِلَالٍ «أَكْلًا لَنَا الصُّبْحُ». وَنَامَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) وَأَصْحَابُهُ وَكَأَنَّ بِلَالَ مَا قُدِّرَ لَهُ ثُمَّ اسْتَنَّادَ إِلَى رَاحِلَتِهِ وَهُوَ مُقَابِلُ الْفَجْرِ فَعَلَبْتُهُ عَيْنَاهُ فَلَمْ يَسْتَيْقِظْ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) وَلَا بِلَالٌ وَلَا أَحَدٌ مِنَ الرُّكْبِ حَتَّى ضَرَبَتْهُمْ الشَّمْسُ فَفَزِعَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) ...¹.

يذكر أهل اللغة أَنَّ لفظ "فزع" يجيء بمعان كثيرة ودلالات مختلفة، "فالفزع: الفرق والدعور من الشيء، الفزع: الاستغائة، ويطلق أيضا على الإغائة، ويأتي كذلك بمعنى هبَّ وانتبه"².

قال الأزهري: "والعرب تجعل الفرع فرقا، وتجعله إغائة للفزع المروع، وتجعله استغائة....، وقال بعضهم: أفزعت الرجل إذا روعته، وأفزعته أي أعنته. وهذه الألفاظ كلها صحيحة، ومعانيها عن العرب محفوظة. ويقال: فزعت إلى فلان إذا لجأت إليه، وهو مَفْزَعٌ لمن فزع إليه أي ملجأ لمن التجأ إليه"³.

وقد جاء في هذا الحديث بمعنى هبَّ وانتبه من النوم، وهو معنى صحيح تشهد له اللغة العربية وبعض الروايات والأحاديث النبوية.

قال ابن عاشور: (قوله: "فزع رسول الله (ﷺ)") أي: انتبه من نومه دُفْعَةً، ومنه قوله في حديث زيد بن أسلم بعده: "فَإِذَا رَقَدَ أَحَدُكُمْ عَنِ الصَّلَاةِ أَوْ نَسِيَهَا ثُمَّ فَزِعَ إِلَيْهَا"⁴).

ويشهد لذلك أيضا حديث محمد بن يحيى بن حبان قال: كان رسول الله (ﷺ) كثيرا ما يزور أم حرام فيقبل عندها فنام عندها يوما ففزع وهو يضحك⁶، والذي تفسره الرواية الأخرى: "ثم استيقظ وهو يضحك"⁷.

¹ رواه مسلم، كتاب المساجد، باب قضاء الصلاة الفائتة واستحباب تعجيل قضائها، رقم الحديث (1592)، (2/138)، ومالك في الموطأ مرسلا، كتاب وقوت الصلاة، باب النوم عن الصلاة، رقم الحديث (25)، (1/13).

² ينظر: لسان العرب، ابن منظور، (8/251).

³ تهذيب اللغة، الأزهري، (2/87).

⁴ رواه مالك في الموطأ (رواية يحيى الليثي)، كتاب وقوت الصلاة، باب النوم عن الصلاة، رقم الحديث (26)، (1/14).

⁵ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص67).

⁶ الجهاد، ابن المبارك (ص156).

⁷ أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الدعاء بالجهاد والشهادة للرجال والنساء، رقم الحديث (2636)، (3/1027)، ومسلم، كتاب الإمارة، باب فضل الغزو في البحر، رقم الحديث (5043)، (6/49).

المثال الثالث: شرح معنى "لحي جمل"

عَنْ ابْنِ بُحَيْنَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) قَالَ احْتَجَمَ النَّبِيُّ (ﷺ) وَهُوَ مُحْرِمٌ بِلَحْيِ جَمَلٍ فِي وَسْطِ رَأْسِهِ¹.
إذا رجعنا إلى المعاجم اللغوية نجد أن اللحي هو "العظم الذي فيه الأسنان من داخل الفم"²،
فيكون لحي الجمل هو فكه الذي تنبت فيه الأسنان، وأن النبي (ﷺ) استخدم هذا العظم آلة
للحجم، غير أن هذا الشرح المعجمي للحديث رفضه الشراح وهموا القائل به.
قال الحافظ ابن حجر: "ووهم من ظنّه فكي الجمل الحيوان المعروف وأنه كان آلة الحجم"³.
لكن بالرّجوع إلى بعض روايات هذا الحديث يتّضح المقصود، قال ابن عاشور: "وذكر في بعض
رواياته أنه اسم ماء"⁴.

وذلك أنه ورد عن ابن عباس أنه قال: "احتجم النبي (ﷺ) في رأسه وهو مُحْرِمٌ مِنْ وَجَعٍ كَانَ
بِهِ بِمَاءٍ يُقَالُ لَهُ لَحْيٌ جَمَلٍ"⁵.

وجاء في حديث أبي الجهميم قال: "أقبل النبي (ﷺ) من نحو بئر جمل..."⁶.
وهكذا يتّضح أنّ لحي جمل إنما هو اسم موضع به بئر ماء احتجم النبي (ﷺ) عنده، وجاء في
رواية أخرى ما يزيد به بياناً بأنّه موضع في طريق مكة، فعن عبد الله ابن بُحَيْنَةَ يُحَدِّثُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ
(ﷺ) احْتَجَمَ بِلَحْيِ جَمَلٍ مِنْ طَرِيقِ مَكَّةَ، وَهُوَ مُحْرِمٌ، فِي وَسْطِ رَأْسِهِ⁷.

قال ياقوت الحموي: "لحي جمل بفتح اللام وسكون الحاء المهملة بين المدينة ومكة وهو إلى
المدينة أقرب وهناك احتجم رسول الله (ﷺ) في حجة الوداع"⁸.

وقد فسّر الشيخ ابن عاشور سبب تسمية هذا الموضع بلحي جمل فقال: "والظاهر أنّ كلمة
"لحي" - بفتح اللام وسكون الحاء المهملة وياء تحية - كلمة سامية قديمة، أو عبرية معناها الماء أو

¹ أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب الحمامة للمحرم، رقم الحديث (1739)، (652/2).

² لسان العرب، ابن منظور، (241/15).

³ فتح الباري، ابن حجر (51/4).

⁴ النّظر الفسيح، ابن عاشور، (ص221).

⁵ أخرجه البخاري، كتاب الطب، باب الحجم من الشّقيقة والصدّاع، رقم الحديث (5374)، (2156/5).

⁶ أخرجه البخاري، كتاب التيمم، باب التيمم في الحضر إذا لم يجد الماء وخاف فوت الصلاة، رقم الحديث (330)، (129/1).

⁷ أخرجه البخاري، كتاب الطب، باب الحمامة على الرأس، رقم الحديث (5373)، (2156/5).

⁸ معجم البلدان، ياقوت الحموي، (163/2).

البئر، فقد وقع في سفر التَّكْوِينِ من التَّوراة أَنَّ المِكانَ الَّذِي رَأَتْ فِيهِ هَاجِرَ المِلكِ كانت فِيهِ بئرٌ تَسْمَى "لَحْيَ رُئي"؛ لِأَنَّ هَاجِرَ رَأَتْ المِلكَ فِي طَرِيقِها عند تلك العِينِ"¹.

المِثال الرَّابِع: معنَى "جلبانِ السِّلاحِ"

عَنِ البَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ -رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا- قَالَ صَاحَ النَّبِيِّ (ﷺ) المُشْرِكِينَ يَوْمَ الحُدَيْبِيَّةِ عَلَيَّ ثَلَاثَةَ أَشْيَاءَ...، وَلَا يَدْخُلُهَا إِلَّا بِجُلْبَانِ السِّلاحِ السَّيْفِ وَالْقَوْسِ وَنَحْوِهِ"².

قال ابن عاشور: "فَسَّرَ الجُلْبَانُ هنا بِأنواعِ من نفسِ السِّلاحِ؛ على أَنَّ إِضافةَ الجُلْبَانِ إلى السِّلاحِ إِضافةٌ بَيانِيَّةٌ. وقد فُسِّرَ فِي رِوايةِ شِعبَةَ عَنِ أَبِي إِسْحاقَ: الجُلْبَانُ: "القَرابُ بما فِيهِ"³، والحَقُّ هو تَفْسِيرُ تَفْسِيرِ رِوايةِ شِعبَةَ، وإِضافتهِ إلى السِّلاحِ من إِضافةِ الظرفِ إلى المَظروفِ، وَلِكنَّ لما كانَ الجلبانِ اسماً لِلجِرابِ مِنَ الأَدَمِ الَّذِي يَوضَعُ فِيهِ السِّيفُ والسُّوطُ كانَ إِطلاقه على السِّلاحِ كنايةً ظاهِرةً، إِذِ المقصودُ المَظروفِ لا الظرفِ، فَذلكَ وَجِهَ تَفْسِيرِ سَفِيانٍ"⁴.

المِثال الخَامِس: شرح لفظِة "رائِح"

وَقَعَ فِي حَدِيثِ أَنَسِ بْنِ مالِكٍ فِي تَصَدُّقِ أَبِي طَلْحَةَ الأَنْصارِيِّ بِبِرحاءٍ، وَقَوْلِ النَّبِيِّ (ﷺ): «بِخٌ، ذَلِكَ ما لَ رابِحٌ»⁵.

"ذَكَرَ البِخاريُّ اِختِلافَ الرِوايةِ عَنِ مالِكٍ فِي قولِ النَّبِيِّ (ﷺ): «رَابِحٌ»، فَرُوي بِالباءِ الموحِدةِ بَعدَ الألفِ، وَهي رِوايةُ عَبْدِ اللهِ بْنِ مَسْلَمَةَ عَنِ مالِكٍ، وَروي بِالهمزةِ بَعدَ الألفِ، وَبعضُهُم عَبَّرَ عَنْها بِالباءِ، وَهي رِوايةُ إِسْماعِيلِ بْنِ أَبِي أُويسٍ وَعَبْدِ اللهِ بْنِ يوسُفَ وَيحيى بْنِ يحيى التَّميميِّ عَنِ مالِكٍ"⁶.

¹ النَّظَرُ الفِسيحُ، ابن عاشور، (ص221).

² أَخْرَجَهُ البِخاريُّ، كِتابُ الصِّلحِ، بابُ الصِّلحِ مَعَ المُشْرِكِينَ، رِقمُ الحَدِيثِ (2553)، (961/2)، وَمَسْلَمٌ، كِتابُ الجِهادِ وَالسِّيرِ، بابُ صِلحِ الحَدِيثِيَّةِ فِي الحَدِيثِيَّةِ، رِقمُ الحَدِيثِ (4731)، (174/5).

³ أَخْرَجَهُ البِخاريُّ، كِتابُ الصِّلحِ، بابُ كَيْفَ يَكْتَبُ هَذَا ما صالِحُ فِلانِ بِنِ فِلانِ وَفِلانِ بِنِ فِلانِ وَإِنِ لَمْ يَنْسَبْهُ إِلى قَبيلَتِهِ أَوْ نَسَبْهُ، نَسَبْهُ، رِقمُ الحَدِيثِ (2551)، (959/2).

⁴ النَّظَرُ الفِسيحُ، ابن عاشور، (ص80).

⁵ أَخْرَجَهُ البِخاريُّ، كِتابُ الزَّكاةِ، بابُ الزَّكاةِ على الأَقاربِ، رِقمُ الحَدِيثِ (1392)، (530/2)، وَمَسْلَمٌ، كِتابُ الزَّكاةِ، بابُ فَضْلِ النِّفقةِ وَالصَّدقةِ على الأَقْرَبِينَ وَالزَّوجِ وَالأَوْلادِ وَالوالِدِينَ وَلَوْ كانُوا مُشْرِكِينَ، رِقمُ الحَدِيثِ (2362)، (79/3).

⁶ النَّظَرُ الفِسيحُ، ابن عاشور، (ص87).

الباب الأول: التَّثْبُتُ من صحة الحديث، وفهمه في ضوء التُّصَوُّصِ الشَّرْعِيِّ عند ابن عاشور

وقد شرح الشيخ ابن عاشور كلمة "رائح" بأنها "من الرِّوَّاح، أي الرُّجُوع من المرعى، وضدُّه الغدُّو، والمعنى تشبيه تلك الصَّدَقَةِ في ثواب صاحبها بالمال، أي الإبل التي تروح لصاحبها بعد الرعي، فيحلبها ويشرب هو وأهله من ألبانها"¹.

وهذا المعنى استنبطه من حديث أبي هُرَيْرَةَ (رضي الله عنه) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) قَالَ: «نِعْمَ الْمَنِحَةُ اللَّفْحَةُ الصَّفِيُّ مَنِحَةٌ، وَالشَّاةُ الصَّفِيُّ تَغْدُو بِإِنَاءٍ وَتَرُوحُ بِإِنَاءٍ»².

¹ النَّظَرُ الفسِيح، ابن عاشور، (ص 87).

² أخرجه البخاري، كتاب الهبة وفضلها، باب فضل المنيحة، رقم الحديث (2486)، (2/926).

المطلب الثاني: الترجيح بين المعاني التي يحتملها الحديث بدلالة الروايات الأخرى

من مظاهر استفادة الشيخ ابن عاشور من جمع الروايات في الموضوع الواحد أيضا من حيث الترجيح بين المعاني التي يحتملها الحديث، فقد يأتي الحديث ويحتمل عدة معان قد تكون صحيحة أو غير ذلك، فنجده يستأنس بالروايات الحديثية الأخرى من أجل تعيين المعنى المراد من بين تلك المعاني التي يحتملها الحديث.

المثال الأول:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ (رضي الله عنه) أَنَّ رَجُلًا سَمِعَ رَجُلًا يَقْرَأُ: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ يُرَدِّدُهَا فَلَمَّا أَصْبَحَ جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم) فَذَكَرَ ذَلِكَ لَهُ وَكَأَنَّ الرَّجُلَ يَتَقَالُهَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم): «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ إِنَّهَا لَتَعْدِلُ ثُلُثَ الْقُرْآنِ»¹.

قال ابن عاشور: "وانحصرت التأويلات التي تأول بها أصحاب معاني الآثار لهذا الحديث في أربعة تأويلات².

ثم نجد ابن عاشور يُرجح التأويل القائل: أنها تعدل ثلث القرآن باعتبار أجناس معانيه؛ لأن القرآن أحكام، وأخبار، وتوحيد، وقد انفردت هذه السورة بجمعها أصول العقيدة الإسلامية مع الإيجاز.

قال: "ويُرجح هذا التأويل ما رواه مسلم عن أبي قتادة، وأحمد عن أبي الدرداء أَنَّ النَّبِيَّ (صلى الله عليه وسلم) قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ جَزَأُ الْقُرْآنَ ثَلَاثَةَ أَجْزَاءٍ فَجَعَلَ قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ جُزْءًا مِنْ أَجْزَاءِ الْقُرْآنِ»³. أي:

¹ أخرجه البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب فضل ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، رقم الحديث (4726)، (1915/4).

² ينظر: كشف المغطى، ابن عاشور، (ص 130-131).

³ ينظر: صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب فضل ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، رقم الحديث (1923)، (199/2)، ومسند أحمد بن حنبل، رقم الحديث (27522)، (513/45).

كان ذلك قبل نزول آيات مثلها نحو آية الكرسي؛ أو لأنَّها لا توجد سورة واحدة جامعة لما في سورة الإخلاص¹.

المثال الثاني:

الحديث الذي رواه مالك عن عبد الكريم بن أبي المخارق قال: مِنْ كَلَامِ النَّبِيِّ: «إِذَا لَمْ تَسْتَحِي فَأَفْعَلْ مَا شِئْتَ، وَوَضِعُ الْيَدَيْنِ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فِي الصَّلَاةِ، يَضَعُ الْيَمَنَى عَلَى الْيُسْرَى، وَتَعْجِيلُ الْفِطْرِ، وَالِاسْتِيْنَاءُ بِالسَّحُورِ»².

في هذا الحديث يحتمل أن يكون المراد بكلام النبوة "كلام رسول الله (ﷺ) خاصة، ويحتمل أن يكون كلام الأنبياء عامة، ويؤيد هذا المعنى الأخير أنه وقع في رواية البخاري عن أبي مسعود الأنصاري أن رسول الله (ﷺ) قال: «إِنَّ مِمَّا أَدْرَكَ النَّاسُ مِنْ كَلَامِ النَّبِيِّ الْأُولَى إِذَا لَمْ تَسْتَحِي فَأَصْنَعْ مَا شِئْتَ»³، فيكون تأويله أن وضع اليدين إحداهما على الأخرى كان سنة الصلاة في الأمم السالفة، وأما تعجيل الفطر فذلك في صوم الأمم، قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [البقرة: 183]، وعلى هذا التَّوْأِيلُ يكون شرع ذلك للمسلمين بما دلَّ عليه كلام رسول الله (ﷺ) من استحسانه⁴.

¹ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص131).

² رواه مالك في الموطأ (رواية يحيى الليثي)، كتاب قصر الصلاة في السفر، باب وضع اليدين إحداهما على الأخرى في الصلاة، رقم الحديث (375)، (158/1).

³ أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب إذا لم تستح فاصنع ما شئت، رقم الحديث (5769)، (2268/5).

⁴ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص117).

المبحث الثالث: ضبط النص النبوي بدلالة الروايات الأخرى

اهتمَّ الشيخ ابن عاشور (رحمته الله) بضبط نصِّ الحديث النبوي، ودفع ما قد يعتريه من غموض أو خفاء في المعنى؛ وذلك بالرجوع إلى الروايات الحديثية الأخرى، فنجده عمد إلى مبهمات المتن فبيَّنهما بما ورد في روايات حديثية في الموضوع نفسه، كما أنه أزال بعض الإشكالات الواردة على بعض الأحاديث بدلالة أحاديث أخرى.

المطلب الأول: تعيين مبهمات المتن بما ورد في أحاديث أخرى

المبهم هو من لم يذكر اسمه في الإسناد أو المتن، قال السخاوي (ت902هـ): "ومبهم الرواة من الرجال والنساء ما لم يُسمَّ في بعض الروايات أو جميعها اختصاراً أو شكاً أو نحو ذلك"¹.
ومن بين الوسائل التي يعرف بها المبهم؛ النظر في روايات الحديث المختلفة، فمن كان مبهماً في بعض الروايات قد يُعيَّن اسمه في روايات أخرى.
قال الأبناسي (ت802هـ): "ويستدل على معرفة الشخص المبهم بوروده مسمى في بعض طرق الحديث"².

وفي هذه الأمثلة تتضح استفادة الشيخ ابن عاشور من جمع الروايات في تعيين مبهمات المتن:

المثال الأول:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (رضي الله عنه) قَالَ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم) فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَحَقُّ النَّاسِ بِحُسْنِ صَحَابَتِي قَالَ: «أُمَّكَ». قَالَ ثُمَّ مَنْ قَالَ: «أُمَّكَ». قَالَ ثُمَّ مَنْ قَالَ: «أُمَّكَ». قَالَ ثُمَّ مَنْ قَالَ: «ثُمَّ أَبُوكَ»³.

في هذا الحديث أبهم اسم الرجل الذي سأل النبي (صلى الله عليه وسلم)، وابن عاشور يرجوعه إلى بعض روايات هذا الحديث يقف على اسمه وأنه معاوية بن حيدرة القشيري، فيقول (رحمته الله): "هذا الحديث أخرجه

¹ فتح المغيث، السخاوي، (301/3).

² الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح، الأبناسي، (706/2).

³ أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب من أحق الناس بحسن الصحبة، رقم الحديث (5626)، (2227/5)، ومسلم، كتاب البر والصلة والأدب، باب ير الوالدين وأنهما أحق به، رقم الحديث (6664)، (2/8).

مسلم، وأخرجه أبو داود والترمذي قريبا من لفظه، وكلها راجعة إلى معاوية بن حيدة القشيري راوي الحديث عن النبي (ﷺ)، وهو السائل كما في جامع الترمذي¹.

فابن عاشور يشير إلى ما رواه الترمذي عن بهز بن حكيم قال حدثني أبي عن جدي قال: قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَبْرُّ قَالَ: «أُمَّكَ». قَالَ قُلْتُ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: «أُمَّكَ». قَالَ قُلْتُ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: «أُمَّكَ». قَالَ قُلْتُ: ثُمَّ مَنْ؟ قَالَ: «ثُمَّ أَبَاكَ ثُمَّ الْأَقْرَبَ فَأَلْقَرَبَ»².

وقال أبو عيسى الترمذي عقب هذا الحديث: "وبهز بن حكيم هو ابن معاوية بن حيدة القشيري"³.

المثال الثاني:

عَنْ أَنَسٍ (رضي الله عنه) قَالَ سَأَلُوا النَّبِيَّ (ﷺ) حَتَّى أَحْفَوْهُ بِالْمَسْأَلَةِ، فَصَعِدَ النَّبِيُّ (ﷺ) ذَاتَ يَوْمٍ الْمِنْبَرِ فَقَالَ: «لَا تَسْأَلُونِي عَنْ شَيْءٍ إِلَّا بَيَّنْتُ لَكُمْ». فَجَعَلْتُ أَنْظُرُ يَمِينًا وَشِمَالًا، فَإِذَا كُلُّ رَجُلٍ رَأْسُهُ فِي ثَوْبِهِ يَبْكِي، فَأَنْشَأَ رَجُلٌ كَانَتْ إِذَا لَاحَى يُدْعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ فَقَالَ يَا نَبِيَّ اللَّهُ مَنْ أَبِي فَقَالَ: «أَبُوكَ حُدَافَةُ»⁴.

أُجْمِ اسم السائل في هذا الحديث ولم يعين، وبرجوع الشيخ ابن عاشور إلى بعض روايات الحديث وقف على تعيينه بأنه عبد الله بن حذافة السهمي⁵.

¹ النَّظَرُ الفَسِيحُ، ابن عاشور، (ص228).

² أخرجه الترمذي، كتاب البر والصلة، باب بر الوالدين، رقم الحديث(1897)، (309/4)، وقال أبو عيسى: هذا حديث حسن، وقال الحاكم: صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي، ينظر: المستدرک علی الصحیحین للحاکم مع تعلیقات الذهبي في التلخيص (166/4)، وحسنه الألباني في صحيح الأدب المفرد، (3/1).

³ سنن الترمذي، (309/4).

⁴ أخرجه البخاري، كتاب الفتن، باب التعوذ من الفتن، رقم الحديث(6678)، (2597/6)، ومسلم، كتاب الفضائل، باب توقيفه (ﷺ) وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه أو لا يتعلق به تكليف وما لا يقع ونحو ذلك، رقم الحديث(6272)، (94/7).

⁵ التحرير والتنوير، ابن عاشور، (65/7).

وذلك ما ورد في بعض روايات الصَّحِيحِينَ: "فَقَامَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حُدَافَةَ فَقَالَ مَنْ أَبِي يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: «أَبُوكَ حُدَافَةُ»"¹.

المثال الثالث:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ (رضي الله عنه) قَالَ قَرَأَ النَّبِيُّ (صلى الله عليه وسلم) النَّجْمَ بِمَكَّةَ فَسَجَدَ فِيهَا، وَسَجَدَ مَنْ مَعَهُ، غَيْرَ شَيْخٍ أَخَذَ كَفًّا مِنْ حَصْبَى أَوْ تُرَابٍ فَرَفَعَهُ إِلَى جَبْهَتِهِ وَقَالَ يَكْفِينِي هَذَا. فَرَأَيْتُهُ بَعْدَ ذَلِكَ قُتِلَ كَافِرًا².
قال ابن عاشور: "قول ابن مسعود: "غير شيخ" هو أمية ابن خلف³.

لم يصرِّح ابن عاشور هنا بالمصدر الذي ظفر منه بتعيين هذا المبهم، لكنَّه دونما شك في إحدى طرق الحديث.

قال ابن حجر: "... سَمَّاهُ فِي تَفْسِيرِ سُورَةِ النَّجْمِ مِنْ طَرِيقِ إِسْرَائِيلَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ أُمِيَّةَ بْنِ خَلْفٍ، وَوَقَعَ فِي سِيرَةِ بْنِ إِسْحَاقَ أَنَّهُ الْوَلِيدُ بْنُ الْمَغِيرَةِ وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّهُ لَمْ يَقْتُلْ"⁴.

فقد روى البخاري عن عبد الله (رضي الله عنه) قال: أول سورة أنزلت فيها سجدة: ﴿وَالنَّجْمِ﴾ قال فسجد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وسجد من خلفه إلا رجلاً رأيته أخذ كفًّا من تراب فسجد عليه فرأيتُه بعد ذلك قتل كافرًا وهو أمية بن خلف⁵.

¹ أخرجه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه، رقم الحديث (6864)، (2660/6). ومسلم، كتاب الفضائل، باب توقيره (صلى الله عليه وسلم) وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه أو لا يتعلق به تكليف وما لا يقع ونحو ذلك، رقم الحديث (6270)، (93/7).

² أخرجه البخاري، أبواب سجود القرآن، باب ما جاء في سجود القرآن وستتها، رقم الحديث (1017)، (363/1)، ومسلم، كتاب المساجد، باب سجود التلاوة، رقم الحديث (1325)، (88/2).

³ النَّظَرُ الفِسْحُ، ابن عاشور، (ص25).

⁴ فتح الباري، ابن حجر، (551/2).

⁵ أخرجه البخاري، كتاب التفسير، سورة النجم، رقم الحديث (4582)، (1842/4).

المثال الرَّابِع:

حديث البراء بن عازب (رضي الله عنه) عن أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) في شأن هجرة النَّبِيِّ (صلى الله عليه وسلم): «فَإِذَا أَنَا بِرَاعٍ قَدْ أَقْبَلَ فِي غُنَيْمَةٍ يُرِيدُ مِنَ الصَّخْرَةِ مِثْلَ الَّذِي أَرَدْنَا. فَسَأَلْتُهُ: لِمَنْ أَنْتَ يَا غَلَامُ؟ فَقَالَ: أَنَا لِغُلَّانٍ»¹.

قال ابن عاشور: "إنَّما سأله أبو بكر خشية أن يكون لبعض أهل مكة ممن يراح بغنمه فُرَبها، فلعلَّه يتحدَّث بما لقي في طريقه فيعرف أهل مكة أمر رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فإذا وجده كذلك لا يطيل معه الكلام حتى لا يرى من شأنهما. وقد ورد في هذا الحديث في باب علامات النَّبُوَّة: «فقال لرجل من أهل المدينة أو مكة»²، وجزم في رواية مسلم: «لرجل من أهل المدينة»³، وذلك أظهر لاطمئنان أبي بكر (رضي الله عنه)⁴.

فابن عاشور وإن لم يستطع الوقوف على اسم الرَّجُل بالتَّحْدِيدِ، إلَّا أنَّه استطاع من خلال جمع روايات هذا الحديث؛ أن يفهم ملابسات القصة، وسبب سؤال أبي بكر (رضي الله عنه) عن سيد الغلام، إذ خشي نقل خبرهم إلى قريش إن كان من أهل مكة، فلمَّا تأكَّد أنه من أهل المدينة اطمأن أبو بكر.

¹ أخرجه البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب هجرة النَّبِيِّ (صلى الله عليه وسلم) وأصحابه إلى المدينة، رقم الحديث (3704)، (1426/3).

² رقم الحديث (3419)، (1323/3).

³ أخرجه مسلم، كتاب الزُّهُد والرِّقَاق، باب في حديث الهجرة ويقال له حديث الرجل، رقم الحديث (7706)، (236/8).

⁴ النَّظَرُ الفِسيح، ابن عاشور، (ص130).

المطلب الثاني: ضبط ألفاظ الحديث وإزالة بعض الإشكالات الواردة عليه

لما كانت لغة الحديث النبوي هي اللغة العربية، وهي لغة ثرية بفتونها وأساليبها البلاغية والبيانية من إيجاز، وتقديم وتأخير، وحذف، ومجاز، وكناية وغير ذلك من الأساليب، لذلك يجب في حق الناظر في السنة النبوية بعين الفقه والاستنباط أن يراعي ذلك حتى يكون فهمه سليماً، وذلك أن غير العارف بهذه الفنون يجد نفسه في حيرة واضطراب حين يقف عليها ويتشوش فهمه ويغضض عليه المعنى ويلتبس، وأحياناً قد يقع في الخطأ والوهم إذا اقتصر على ظاهر اللفظ.

ومن أهم الوسائل المعينة على فهم هذه الأساليب ضمن سياقاتها للوصول إلى المعنى المراد؛ هو النظر في الروايات الحديثية الأخرى، فقد يأتي في الحديث إيجاز واختصار بحيث يغضض المعنى، فيأتي البسط في روايات أخرى ويزول الالتباس¹، وقد يأتي في الحديث تقديم وتأخير يصعب معه الوصول إلى المعنى الصحيح، فيأتي في رواية أخرى على نسق معين وترتيب محدد يهدي إلى المقصود وينفي ما قد يعرض من إشكالات وهكذا.

لذلك فالشيخ ابن عاشور (رحمته الله) نجده قد استفاد من عملية جمع الروايات الحديثية في الموضوع الواحد في ضبط ألفاظ الحديث النبوي، ودفع ما قد يعتريه من غموض أو خفاء في المعنى، وهذه الأمثلة توضح المقصود:

¹ من ذلك ما ورد في صحيح البخاري عن أبي قلابة أنه كان جالسا خلف عمر بن عبد العزيز فذكروا وذكروا فقالوا وقالوا قد أقادت بما الخلفاء... ينظر: كتاب التفسير، باب سورة المائدة، رقم الحديث (4334)، (4/1685). قال ابن عاشور: "هذا الحديث وقع مختصراً في رواية ابن عون عن أبي رجاء مولى أبي قلابة اختصاراً غمض به معناه هنا في كتاب التفسير، وقد ورد مطولاً ومبيناً في رواية الحجاج بن أبي عثمان عن أبي رجاء مولى أبي قلابة في باب القسامة من كتاب الديات فانظره هناك". ينظر: النظر الفسيح، ابن عاشور، (ص156).

المثال الأول:

عن ابن عَبَّاسٍ قِيلَ لَهُ أَشْهَدَتَ الْعِيدَ مَعَ النَّبِيِّ (ﷺ) قَالَ: نَعَمْ، وَلَوْلَا مَكَانِي مِنَ الصَّغَرِ مَا شَهِدْتُهُ¹.

هذا الحديث فيه إيجاز وتقديم وتأخير غمض بسببه المعنى والتبس، فحاول ابن عاشور توضيحه وإزالة ما يعترضه من غموض ولبس بما يمتلكه من إمكانات لغوية، مؤكدا ما انتهى إليه بما دلَّت عليه روايات أخرى لهذا الحديث.

قال ابن عاشور: "فالمكان فيه بمعنى القرب، يقول العرب: لفلان مكان عند فلان، ويقولون: مكانة أيضا، كما يقال: دار ودارة، فهو مجاز مرسل عن الملازمة والقرب، والمراد مكاني من النَّبِيِّ (ﷺ) كما ثبت في رواية أخرى: "ولولا مكاني منه"².

وقوله: "من الصغر" متعلق بـ "شهدته"، و"من" فيه تعليلية للفعل المنفي، أي ما شهدت العيد، إذ لا يشهده الصغار. والمعنى: أنه شهدته لما له من التَّقَرُّبِ إلى رسول الله (ﷺ)³.

وهذا المعنى بيَّنه قبله الإمام قال بدر الدين العيني بقوله: "قوله: "ولولا مكاني من الصغر ما شهدته" فيه تقديم وتأخير وحذف تقديره: ولولا مكاني من رسول الله لم أشهده لأجل الصغر، وكلمة من للتعليل والحديث المذكور هناك يؤيد هذا المعنى وهو قوله لولا مكاني منه ما شهدته أي لولا مكاني من النبي ما حضرته أي العيد وفسر الراوي هناك علة عدم الحضور بقوله يعني من صغره فالصغر علة لعدم الحضور ولكن قرب ابن عباس منه ومكانه عنده كان سببا لحضوره"⁴. وقال صاحب عون المعبود: "وَكَلَامُ الْعَيْنِيِّ هَذَا حَسَنٌ جِدًّا لَا مَزِيدَ عَلَى حُسْنِهِ"⁵.

¹ أخرجه البخاري، كتاب العيدين، باب العلم الذي بالمصلى، رقم الحديث(934)، (331/1).

² أخرجه البخاري، كتاب صفة الصلاة، باب وضوء الصبيان ومتى يجب عليهم الغسل والطهور وحضورهم الجماعة والعيدين والجنائز وصفوفهم، رقم الحديث(825)، (295/1).

³ النَّظَرُ الفِسيح، ابن عاشور، (ص24).

⁴ عمدة القاري شرح صحيح البخاري (299/06).

⁵ عون المعبود، محمد شمس الحق العظيم آبادي، (3/4).

المثال الثاني:

جاء في آخر حديث أبي سفيان مع هرقل: قَالَ أَبُو سُفْيَانَ: "وَاللَّهِ مَا زِلْتُ ذَلِيلًا مُسْتَيْقِنًا بِأَنَّ أَمْرَهُ سَيَظْهَرُ، حَتَّى أَدْخَلَ اللَّهُ قَلْبِي الْإِسْلَامَ وَأَنَا كَارِهِ" ¹.

قال ابن عاشور: "زيادة وأنا كاره انفراد بها صالح بن كيسان عن الزهري، وهي غير موجودة في رواية معمر عن الزهري، ولا في رواية شعيب عن الزهري. وشرحها القسطلاني وحده دون ابن حجر والعيني وزكرياء والكوراني، فقال: "وأنا كاره أي للإسلام، وكان ذلك يوم فتح مكة وقد حَسَنَ إسلامه وطاب به قلبه بعد ذلك (ﷺ)" ². وهذا لا يليق لأنَّ أبا سفيان لما أسلم لم تبق فيه كراهية للإسلام، والظاهر أنَّها عبارة غير مضبوطة الموقع، وأنَّ موقعها عقب قوله: "بأنَّ أمره سيظهر" قصد منها العبرة بحصول الهدى من الله تعالى في قلبه بعدما كان يكرهه، كما قَالَتْ هِنْدُ بِنْتُ عُتْبَةَ قَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا كَانَ عَلَيَّ ظَهْرُ الْأَرْضِ مِنْ أَهْلِ خِزْبَاءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ أَنْ يَذِلُّوا مِنْ أَهْلِ خِزْبَائِكَ، ثُمَّ مَا أَصْبَحَ الْيَوْمَ عَلَيَّ ظَهْرُ الْأَرْضِ مِنْ أَهْلِ خِزْبَاءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ أَنْ يَعِزُّوا مِنْ أَهْلِ خِزْبَائِكَ ³، ويدلُّ عليه ما رواه الطبري عن أبي سفيان قوله: "فما زلت مرعوبا من محمد حتى أسلمت".

وكأنَّ أبا سفيان أراد تصديق قول هرقل: وكذلك الإيمان حين تخالط بشاشته القلوب، فتكون جملة: "وأنا كاره" في موضع الحال من ضمير المتكلم في (ما زلت) أي: هو مستيقن ذلك وكاره ظهور أمر رسول الله (ﷺ)، ولك أن تجعلها حالا مقارنة من ياء المتكلم في قوله: "قلبي"، أي: ثم زالت الكراهية، وقرينة ذلك أنَّه جعل إدخال الله الإسلام متعلقا بقلبه، وذلك لا يجتمع مع كراهية الإسلام، وإلا لما دخل قلبه، بل لسانه وقوله ⁴.

وبهذا تظهر كيفية استفادة ابن عاشور من الأحاديث والروايات المختلفة في ضبط هذا الحديث ضبطاً صحيحاً يؤدِّي إلى المعنى السليم الذي لا يبقى معه أيُّ إشكال.

¹ أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب دعاء النبي (ﷺ) إلى الإسلام والنبوة وأن لا يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله، رقم الحديث (2782)، (1074/3).

² إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، القسطلاني (114/5).

³ أخرجه البخاري، كتاب فضائل الصحابة، باب ذكر هند بنت عتبة بن ربيعة (رضي الله عنها)، رقم الحديث (3613)، (1390/3)، ومسلم، كتاب الأفضية، باب قضية هند، رقم الحديث (4576)، (130/5).

⁴ النظر الفسيح، ابن عاشور، (ص 93).

المثال الثالث: نفي توهم حصر أسماء الله الحسنى في تسعة وتسعين

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) قَالَ: «إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا، مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ»¹.

يدلُّ ظاهر هذا الحديث أنَّ أسماء الله (ﷻ) منحصرة في تسعة وتسعين اسماً لا تزيد ولا تنقص، لكن هذا الظاهر غير مقصود إذ قد دلت أحاديث أخرى أنَّ أسماء الله (ﷻ) كثيرة جداً، لذلك وجب العدول عن هذا الظاهر وحمل الحديث على معنى صحيح يدلُّ عليه السياق ولا ترفضه قواعد اللغة العربية، بحيث يتناسب مع بقية الأحاديث، وذلك بالقول أن هذه التسعة والتسعين تختص بمزية وفضيلة دون سائر أسمائه سبحانه وتعالى، وأن إحصاءها سبب لدخول الجنة، وبذلك يكون حصرها بهذا العدد إنما هو باعتبار هذه الفضيلة لا غير.

وفي ذلك يقول الشيخ ابن عاشور:

"وليس أسماء الله الحسنى منحصرة في التسعة والتسعين الواردة في الحديث الصحيح، ولكن تلك الأسماء ذات العدد لها تلك المزية، وقد ثبت أنَّ النَّبِيَّ (ﷺ) دعا فقال: "يا حَنَّانُ يا مَنَّانُ"² ولم يقع هذان الاسمان فيما روي من التسعة والتسعين، وتعيين هذه الأسماء لا يقتضي أكثر من أن مزيتها أن مَنْ أَحْصَاهَا وحفظها دخل الجنة، فلا يمنع أن تُعدَّ لله أسماء أخرى. وقد عد ابن بَرَّجَانُ الإشبيلي³

¹ أخرجه البخاري، كتاب التوحيد، باب إن لله مائة اسم إلا واحداً، رقم الحديث (6957)، (2691/6)، ومسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة، باب في أسماء الله تعالى وفضل من أحصاها، رقم الحديث (6986)، (63/8).

² لم أجد فيما روي عن النَّبِيِّ (ﷺ) أنه دعا بهذين الاسمين، وإنما صحَّ أنه أقرَّ الصَّحَابِيَّ الذي دعا بهما، فعن أنس بن مالك (رضي الله عنه) قال مرَّ النبي (ﷺ) بأبي عياش زيد بن الصامت الزرقى وهو يصلي وهو يقول: "اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِأَنَّ لَكَ الْحَمْدَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ يَا حَنَّانُ يَا مَنَّانُ يَا بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) لَقَدْ سَأَلْتَ اللَّهَ بِاسْمِهِ الْأَعْظَمِ الَّذِي إِذَا دُعِيَ بِهِ أَحَابَ وَإِذَا سُئِلَ بِهِ أُعْطِيَ". رواه أحمد بن حنبل في مسنده، رقم الحديث (13798)، (310/21). قال فيه الألباني: (حسن صحيح). ينظر: صحيح الترغيب والترهيب، رقم الحديث (1641)، (130/2).

³ هو: أبو الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن اللخمي، كان من أهل المعرفة بالقراءات والحديث، والتحقق بعلم الكلام والتصوف، مع الزهد والاجتهاد في العبادة، وله تصانيف مفيدة، منها "تفسير القرآن" لم يكمله، وكتاب "شرح أسماء الله الحسنى"، توفي سنة ست وثلاثين وخمسمائة بمدينة مراكش. ينظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، (73/20)، وفيات الأعيان، ابن حلكان، (236/4).

في كتابه (أسماء الله الحسنى)¹ مائة واثنين وثلاثين اسماً مستخرجة من القرآن والأحاديث المقبولة، وذكر القرطبي: أن له كتاباً سماه (الأسنى في شرح الأسماء الحسنى)² ذكر فيه من الأسماء ما يُنصف على مائتي اسم³.

ومَّا يعضد ذلك أيضا قول النبي (ﷺ): "أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ سَمِّيَتْ بِهِ نَفْسُكَ أَوْ عَلَّمْتَهُ أَحَدًا مِنْ خَلْقِكَ أَوْ أَنْزَلْتَهُ فِي كِتَابِكَ أَوْ اسْتَأْثَرْتَ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ"⁵.

خلاصة الفصل:

رأينا في هذا الفصل كيف استفاد الشيخ ابن عاشور من جمع الروايات الحديثية في الموضوع الواحد، وبيّن دورها في فهم السنة النبوية، فكان دقيق النظر في إدراك المناسبات بين الأحاديث النبوية، مستحضرا روايات الحديث الواحد التي تدل على معنى زائد على ما في الحديث المذكور، فنجده وقف على فوائد جمع الروايات من حيث الدلالة اللفظية للحديث فبيّن الجمل، وخصص العام، وقيد المطلق، وغيرها، كما أنه شرح غريب الحديث بما ورد في الأحاديث الأخرى، واستعان بما أيضا في ضبط النص النبوي فعين مبهمات المتن، وأزال بعض الإشكالات الواردة عليه.

وأتسم منهجه بالتكامل والدقة والضبط فكان حكمه كحكم فتاة الحي؛ وذلك أن له مرجعية صحيحة تشهد لفهمه بالصواب، ولا ننسى الإشادة بصنيع الشيخ أيضا في التزامه الاحتكام إلى الصحيح من الروايات الحديثية دون الضعيف منها في غالب شأنه، وهو بذلك يكون قد نفض الغبار عن منهج أسلافه أئمة الحديث في التعامل مع الأحاديث النبوية فقهاً واستنباطاً، وأضفى عليه من خلال بحوثه وتطبيقاته ما زاده قوةً ورسوخاً، وبياناً وتحقيقاً.

¹ وهو كتاب كبير، جمع فيه من أسماء الله ما زاد على المائة والثلاثين، كلها مشهورة مروية، وفصل الكلام في كل اسم على ثلاثة فصول: الأول في استخراجها، والثاني: في الطريق إلى تقرب مسالكها، والثالث في الإشارة إلى التعبد بحقائقها. ينظر: كشف الظنون (1031/2). وقد طبع هذا الكتاب عام 2009م، بعنوان "شرح أسماء الله الحسنى" عن دار الكتب العلمية.

² طبع عام (1416هـ-1995م) عن دار الصحابة بطنطا للنشر التوزيع.

³ ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، (325/7).

⁴ ينظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور، (187/9).

⁵ أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده، رقم الحديث (3712)، (246/6)، وابن حبان في صحيحه، كتاب الرقائق، باب الأدعية، رقم الحديث (972)، (253/3). قال شعيب الأرنؤوط في تعليقه على هذا الحديث في صحيح ابن حبان: إسناده صحيح، وقال الألباني: صحيح. ينظر: السلسلة الصحيحة، (383/1).

الباب الثاني: فهم السنة النبوية في
ضوء اللغة العربية، وفي ضوء سياقاتها.

الفصل الأول: فهم السنة النبوية في ضوء اللغة
العربية

الفصل الثاني: فهم السنة النبوية في ضوء سياقاتها

الفصل الأول: فهم السنة النبوية في ضوء اللغة العربية

المبحث الأول: عناية ابن عاشور باللغة العربية،
والتأصيل النظري لأهميتها في فهم السنة النبوية

المبحث الثاني: ضبط ألفاظ الحديث، وشرح غريبه
اعتماداً على اللغة العربية

المبحث الثالث: حل بعض الإشكالات الواردة على
الحديث، والتوفيق بين الأحاديث التي لهاها
التعارض بالاعتماد على قواعد اللغة

أنزل الله (ﷺ) القرآن الكريم باللّغة العربيّة، وشرفها بأن جعلها وعاءً لكلامه، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ٢]، وقال أيضا: ﴿وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ ﴿١١٣﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١١٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١١٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿الشعراء: ١٩٢ - ١٩٥﴾، وقال أيضا: ﴿كَذَّبُ فَصَلَّتْ آيَاتُهُ. قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فصلت: ٣]، وبعث رسوله (ﷺ) لبيّن للنّاس ما نُزِّل إليهم بلسان قومه حتى تقوم الحجّة ويتمّ البيان، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [إبراهيم: ٤]، فخاطبهم بما يعرفون من لغتهم ومعهودهم في استعمال الألفاظ وما وضعت لها من المعاني، وفي أساليبهم البلاغية والبيانية التي تميّزها، وبذلك صار اللّسان العربي مستودعا لمعاني الحكمة النبويّة.

لذا فمن تطلّب فهم حديث النّبِيِّ (ﷺ) فلا بدّ أن يطلبه أصالة عن طريق اللّغة العربيّة و في ضوء قواعدها، وأساليبها في الخطاب، وهذا الأمر قد يبدو بديهيا لا يحتاج إلى تقريرٍ وبيانٍ، لكن مع الغربة التي تعيشها اللّغة العربيّة بين أهلها في هذه العصور، أضحي طرح هذا الموضوع من الضّروريات، والتّنبيه عليه من أوجب الواجبات.

وذلك أنّه "لا يمكن لهذه الأمّة أن تعي ذاتها، وترمّم بُنيانها، وتعيد بناء وحدتها، وتستردّ فاعليتها الفكرية والإبداعية، وتشقّق طريقها نحو النّهوض دون إحياء روابطها بلسان القرآن... فالأمّة التي لا تفكّر بلُغتها، ولا تتعامل مع العلم بلسانها، لا يمكنها أن تعالج أزماتها الفكرية والمعرفية والحضارية"¹.

لذا سوف يأتي هذا الفصل -إن شاء الله- لتسليط الضوء على أهميّة معرفة اللّغة العربيّة ودورها في فهم السنّة النبويّة، من خلال التّأصيل النظري لهذه المسألة عند العلماء المتقدّمين، وبيان أثرها في ضوء تطبيقاتها العملية عند ابن عاشور.

1 مناهج الاستمداد من الوحي، (ص31-32).

المبحث الأوّل: عناية ابن عاشور باللّغة العربيّة، والتّأصيل النّظري لأهمّيّتها في فهم السنّة النبويّة

نحاول في هذا المبحث بيان عناية الشّيخ ابن عاشور باللّغة العربيّة ووجوه هذه العناية بتسليط الضوء على جهوده في خدمة اللّغة العربيّة من خلال كتبه وتحقيقاته ومقالاته، وكذا بيان نظراته النّقدية لعلوم اللّغة العربيّة والخلل الذي لاحظته فيها فأدّى إلى فسادها وانحطاطها، ومقترحاته الإصلاحية التي وضعها للرقعي بها إلى مدارج الرقي والازدهار، ثمّ نتقل لبيان تأصيلات العلماء المتقدين لمسألة أهمية اللّغة العربيّة في إنزال نصوص السنّة النبويّة منزلتها الصّحيحة من الفهم، لننتهي إلى رأي الشّيخ ابن عاشور في هذه المسألة.

المطلب الأوّل: عناية ابن عاشور باللّغة العربيّة

عرف هذا العصر الشّيخ ابن عاشور مفسّراً نخبياً، أضاف للمكتبة التّفسيرية ثلاثين مجلداً من خلال تفسيره العظيم "التحرير والتّنوير" الذي صنّفه العلماء ضمن قائمة التّفسير البلاغي للقرآن الكريم، وعرفه أيضاً إماماً مجدداً في علم المقاصد الشرعية، وعرفه كذلك محدثاً مُسنداً، وشارحاً مدقّقاً لأحاديث النّبويّ (ﷺ)، وابن عاشور مع كل هذا لغويٌّ بارعٌ، وأديبٌ لامعٌ، اعتنى باللّغة العربيّة وقواعدها وآدابها عناية فائقة وكان له شعرٌ عذبٌ رائقٌ، فقد غاص في بحر اللّغة العربيّة فاستخرج دررها ولآلها، وتمرس أساليب البيان عربي، وحذق في فنونه، حتى ذاع صيته وبلغت شهرته الآفاق، وكان له وزن كبير في الأوساط اللّغوية والأدبية.

ويرجع حذقه في اللّغة العربيّة ونبوغه فيها إلى نشأته العلمية الأولى؛ مذ كان طفلاً لا يتجاوز السادسة من عمره مع بداية حفظه للقرآن الكريم في المسجد المجاور لبيته، حفظ بعض المتون في النحو كقطر الندى وبل الصدى لابن هشام، ودرس شرح الشّيخ خالد الأزهري على الآجرومية.

ولما بلغ من العمر أربعة عشر عاماً التحق بالجامع الأعظم، حيث درس على الشّيخ محمد النخلي القطر، والمكودي على الخلاصة، ومقدمة الإعراب في النحو، ومختصر السّعد في البلاغة.

وقرأ على الشّيخ محمد الصّالح الشّريف كتاب الشّيخ خالد الأزهري، القطر لابن هشام، والمكودي على الخلاصة في النحو.

وعلى الشّيخ عمر ابن عاشور لامية الأفعال وشروحها في الصرف، وتعليق الدماميني على المغني لابن

هشام في النحو، ومختصر السّعد في البلاغة.

ودرس على الشيخ محمد النجار الشريف كتاب المكودي على الخلاصة في النحو، ومختصر السعد في البلاغة.

وعلى الشيخ أحمد جمال الدين القطر في النّحو.

وعلى شيخه محمد النخلي المطوّل في البلاغة، والأشموني في النّحو¹.

والملاحظ على دروس اللّغة العربيّة التي تلقاها في جامع الزيتونة أنّها تنوّعت على فنون ثلاثة، وهي: النّحو، والبلاغة، والصّرف، مع تعدّد الشيوخ الذين أخذ عنهم، حتى أن الكتاب الواحد قد يتلقاه ويدرسه على شيخين أو ثلاثة، فكتابي المكودي على الخلاصة في النحو، ومختصر السعد في البلاغة، درسهما على ثلاثة شيوخ، وهذا ما أكسب الشّيخ ابن عاشور قوّة في تكوينه العلمي، كما أنّها من أعظم الأسباب التي أتاحت له الاطّلاع على مختلف الآراء دون التّعصّب لشيخ بعينه، وعلمته المناقشة والنّظر إلى المسائل بعين النّقد والتّمحيص.

ومما يميّز تكوين الشّيخ ابن عاشور اللّغوي والأدبي هو عناية جدّه الوزير عبد العزيز بوعتّور؛ الذي ساهم في تنمية قدراته وتشجيعه على المضىّ قدما في هذا العلم، فحرص على إكسابه ملكة البيان منذ سنواته الأولى لينشأ على استقامة اللّسان، وكان قد "دوّن له بخطّ يده مجموعاً فريداً يحوي الكثير من عيون الأدب وروائع الحكم، وبدائع من النّثر والنّظم. أرادته اختيارات انتقاها له، كاختيارات أبي تمام والبُحتري، وهو أوسع من هاته وتلك، لينتهج نهج مبدعيها، ويحاكيهم فيما يروق له منها"².

"وكان (رحمته الله) شديد الاعتزاز باللّغة العربيّة؛ فتراه يتفاخر بها، ويُعلي من شأنها، ويرى أنّها أعذب اللّغات وأعظمها، وأوسعها مع أنه عاش في وقت الهزيمة، وفي وقت كانت العربيّة توصم بالجمود، وتلاقي كلّ جحود وكنود، ومع ذلك لم يفقد ثقته بلُغته، ولم تنل منه تلك الدعايات فتيلاً أو قطميراً"³، وهذا الاعتزاز نقله إلى طلابه من خلال الدّروس التي كان يلقيها في جامع الزيتونة إذ "درّس

1 تنظر مقروءاته في شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، محمد الحبيب ابن الخوجة، (ص154-159).

2 المرجع نفسه، (ص157).

3 التّقريب لتفسير التّحرير والتّنوير للطاهر بن عاشور، محمد بن إبراهيم الحمد، (ص27).

كتاب دلائل الإعجاز للجرجاني في البلاغة، وديوان الحماسة لأبي تمام¹، وامتازت دروسه اللّغوية والأدبيّة التي كان يلقيها في جامع الزيتونة لطلاب العلوم الشّرعيّة، بالعمق والتّجديد والحيوية في الطّرح، فكانت دروساً ممتعة لا تُنسى، حتى قال عنها تلميذه الإمام ابن باديس: "وإن أنسَ فلا أنسى دروساً قرأتها من ديوان الحماسة على الأستاذ ابن عاشور، وكانت أوّل ما قرأتُ عليه، فقد حببني في الأدب والتّفقه في كلام العرب، وبتت فيّ روحاً جديداً في فهم المنظوم والمنثور، وأحيت ميّ الشّعور بعزّ العروبة والاعتزاز بها كما أعتزّ بالإسلام"².

وبذلك انتقل الشّيخ ابن عاشور (رحمته الله) من مرحلة التّلقّي والتّعلّم على الأشياخ إلى مرحلة العطاء، والتّدقيق والتّحقيق في هذا العلم، فكان له في هذا الفنّ - إلى جانب كتبه وشروحه وتحقيقاته التي سبق ذكرها في قائمة مؤلفاته³ - بحوث ومقالات لغوية دقيقة عالج فيها العديد من المسائل والإشكالات اللّغوية والأدبية⁴.

يقول عنه الدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة: "وإنّك بتتبّعك لآثاره ووقوفك على تعاليقه وتحقيقاته، مُلّفٍ بما ذكرناه وما لم نذكره، عالماً لغويّاً، ونحوياً بارعاً، وناقداً بصيراً، وجزّاً من الأدب، ذا مكنة في أسرار العربيّة، وجودة في إبراز مقاصد الشّريعة، فلا تكاد تجد له نظيراً بين علماء عصره، أو منافساً له فيما خصّه الله به إلاّ أن يكون هذا النّظير والمناسب ممن تخرّج على طريقتة ونبغ نبوغه، وقليل ما هم"⁵.

وقال عنه محمد الطّاهر الميساوي: "وابن عاشور (رحمته الله) إلى هذا وذاك لغوي محقّق بالمعنى الواسع لعلوم اللّغة، سلّمَتْ له بالإمامة في ذلك الجامع العلمي كمجمعي دمشق والقاهرة اللّذين اعتمداه عضواً مراسلاً بهما، وما تزال مداخلاته وأنظاره على صفحات مجلتيهما تنتظر الجمع والتّحقيق والنّشر. ذلك فضلاً عن العدد الكبير من كتب اللّغة والأدب ودواوين الشّعور التي حقّقها، فمنها ما نشر، ومنها ما لا يزال مخطوطاً"⁶.

ولما بلغ أشدّه في هذا العلم وتمكّن من فنونه وطالت صحبته لأهل الفصاحة والبلاغة من المتقدمين

1 شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، محمد الحبيب ابن الخوجة، (ص157).

2 آثار ابن باديس، (79/1).

3 ينظر: (ص21).

4 هذه المقالات جمعها الدكتور محمد الطاهر الميساوي ضمن: "جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور".

5 شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر بن عاشور، محمد الحبيب ابن الخوجة، (ص18).

6 ينظر: مقدمة تحقيقه لكتاب مقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور، (ص16).

الذين عكف على كتبهم دراسةً وتحقيقاً، وتمرّس أساليبهم وفنونهم، وباستقباله حياة العطاء العلمي في جامع الزيتونة وقف على مظاهر الضعف في هذا العلم وأسباب تأخّره، فوضع يده على الداء وشخص الوجع الذي تعاني منه اللّغة العربيّة في عصره، وكذا باقي العلوم التي درّسها ودّرّسها، ودوّن نظراته النقديّة والإصلاحية في كتابه "أليس الصّبح بقريب".

فيرى ابن عاشور (رحمته الله) أنّ اللّغة ترتقي وتنحطّ بارتقاء الأمتة الناطقة بها وانحطاطها، وأنها تتسع إذا ارتقت، وتُنسى إن انحطّت الأمتة عن شامخ مجدّها إلى حضيض السُّقوط، وأن اللّغة العربيّة كمل سلطانها اللّغوي وأفضليتها بظهور الإسلام ومجيء القرآن بلسانها، وقد كان لها ارتقاء ونهوض مع اتّساع الدولة الإسلاميّة إذ وقّت سعتها بجميع المراد ونقلت إليها العلوم اليونانية وغيرها، فأصبحت لغةً علميّة بعد كونها لغة شعريّة خطابية، ووجد في سعتها ما يكفي لإيجاد الأسماء الاصطلاحية¹.

ويعترف ابن عاشور (رحمته الله) أنّ اللّغة العربيّة أُمّ بها الانحطاط بعد تلحم النهضات في القرن الخامس إذ ألمت الأمراض الاجتماعيّة بالمسلمين، وفسدت الملكات بالاختلاط وفسد الأسلوب، واقتصر النَّاس على ما سطرّ في تعلّم النَّحو والصّرف، لذا يقرأ الرّجل مسائل النَّحو كاملة ثمّ لا يكون من بعد قادراً على تحرير رسالة أو قول معرب، كم قالوا في المثل المولّد: "النَّحو صنعتنا واللّحن عادتنا"، فبقيت اللّغة في انحطاط، ويرى ابن عاشور أنّ أوّل من أدخل الفساد على اللّغة العربيّة وأساليبيها طوائف ثلاثة:

الأولى: بعض المؤلّفين الذين تلقّوا اللسان تلقياً علمياً صناعياً لا سماعياً ذوقياً، فلمّا ألفوا ترجموا عباراتهم العجمية إلى مفردات عربيّة، ففسد الأسلوب بتأليفهم هذا.

الثانية: الأدباء والشّعراء المولّدون الذين أفسدوا الجواز والاستعارة وغفلوا عن المراد منهما، وهو إحضار الصور في الأذهان، فأتوا باستعارات لو أحضرت صورها لغشي على العربي الفصيح من الضحك.

الثالثة: الذين فسّروا مفردات القرآن بقوّة معنى الكلام، فقالوا: إنّ (هل) في قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى

الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾ [الإنسان: ١] بمعنى (قد)².

وقد نظر ابن عاشور (رحمته الله) إلى أسباب فساد اللّغة العربيّة فوجدها ثلاثة:

1 ينظر: أليس الصّبح بقريب، ابن عاشور، (ص187-188).

2 المرجع نفسه، (ص188-189).

الأوّل: إشراف الأسلوب العربي على الاضمحلال بتقادم العصور وبكون تكلم النّاس بها اختيارياً يختار كلٌّ لنفسه ما بلغ إليه علمه منها.

الثاني: سوء التّعليم فيها بسوء فهم المفردات التي يستعملونها استعمالاً فاسداً، مثلما قال بعضهم وكتبه على كتاب:

لما نظرت إلى كتابي ضمّمته *** وقبّلته بالتّعريف فهو حبيبي

فلم يعلم أن الثغر إنّما هو الأسنان لا الشفتان، ثم أتى بالتّفرغ البارد في قوله: "فهو حبيبي".

الثالث: البعد عن حفظ كلام العرب من منظوم ومنثور، وعن معرفة تاريخ العرب وأحوالهم وعوائدهم

وبمقدار البعد والقرب من هذا الثالث يكون تفاوت الكتّاب والشّعراء في عصور الإسلام.

ثمّ ذكر سببين من الأسباب المكملّة لضُمور اللّغة العربيّة، وهما:

الأوّل: إخلال القواميس اللّغوية، والغفلة عن التّفقّه فيها، حتى إنهم ليكثرون المعاني للفظ الواحد على أنّ أكثرها مجاز وتوسّع في الاستعمال.

والآخر: صرف العناية إلى تحقيق مسمّيات الأسماء فلا تسمع تفسير مفرد إلا أن يقولوا معروف، حتى لقد أبهم الأمر اليوم على القارئ كتبهم ليعلم أسماء الحيوان أو الشّجر، وإصلاح هذا وإن كان صعباً لكنّه يتوصّل إلى شيء منه بتتبّع لغات المتكلمين في العربيّة في بلدان الإسلام فرمّا لا يعدم من بينها الاسم الحقيقي 1.

ومع كل هذه الأسباب والعوامل الهدّامة التي تُفضي إلى ضُمور اللّغة العربيّة وضعفها، إلّا أنّ ابن عاشور (رحمته الله) يرى أنّ لغة أيّ أمة سمت مداركها، وارتقت لغتها، وأودعت من دقائق الحكمة والشعر والخطابة ما جعلها مثلاً للمتكلمين، فتأخّر أمّتها لا يوجب موتها ولكن يوجب مرضها بمقدار ما يعدم التّخاطب بها ويصعب من التّفاهم بها، فأما مفرداتها فرمّا بقيت كاملة في قواميسها، وأما أساليب التّخاطب بها فإنّها تحفظ فيما تركه من آثارها المتنوّعة 2.

وكذلك الحال بالنّسبة للّغة العربيّة فإنّها لا تندرُس وإن تضاءلت وغشيتها ما غشيتها من أسباب

1 ينظر: أليس الصبح بقريب، ابن عاشور، (ص190-191).

2 ينظر: المرجع نفسه، (ص191).

الضعف والانحطاط، لذا حرص ابن عاشور على التماس الشفاء لها من أدوائها بوضع مخطّط للارتقاء بها، وإعادة الاعتبار لها، وإنقاذها من الوهن والتردي في دركات اللحن والعجمة، ويمكن تلخيص سبل إصلاحها عنده في النقاط الآتية:

1. الرجوع إلى القرآن الكريم واكتساب الفصاحة منه، فنجد ابن عاشور (رحمته الله) يقول: "لا عدّة لنا اليوم في الفصاحة إلا القرآن وناهيك به عدّة، ولكن قراءة الناس إيّاه في الصغر وإهمال التذكير بمعانيه في المكاتب، والشغل عن درسه في الكبر، أرزأ الناس فائدة عظيمة يبلغون بها رتبة مكينة من علم اللسان"1.

2. الرجوع إلى الكتب قديمة العهد، وقد تركت اللّغة العربيّة كثيراً من آثارها في الدواوين المجموعة من الشعر والنثر، وأنّه لا طريق إلى إحياء لسان وتعلّمه إلا مخالطة أهله أو كلام أهله.

3. تتبّع لغات المتكلمين في العربيّة في بلدان الإسلام بغية الوصول إلى تحقيق مسمّيات الأشياء وغيرها حال الإبهام، ويذكر (رحمته الله) أنّه رغب في معرفة اسم الشجر المعروف عندهم "بمسك صنادق" حتى كان يوماً في البستان ومعه رجل من سرة سفاقص فلمّا بلغ الشجرة قال له: هذا يسمّى عندنا غيّلان، فلما سمع ابن عاشور منه ذلك علم أن هذه الشجرة هي شجرة "أم غيلان"2.

4. إنشاء مدرسة خاصّة لتعليم اللّغة يدخلها التلامذة في صغر السن فيؤدّبون على النطق بالعربيّة الفصحى بوجه عملي تمريني بمساعدة أساتذة ذوي علم وثيق باللّغة، ويلقّنون أشعار العرب وخطبهم ومعاني القرآن وألفاظه، ويجنّبون السقّط من شعر المولّدين من جهة الألفاظ أو من جهة الآداب ومكارم الأخلاق.

5. إقامة جمعية من جلة العلماء للنظر في إحياء المفردات المناسبة وتمحيص الحقيقة من المجاز، وتعليق كل لفظ على المعنى المناسب3.

1 أليس الصّبح بقريب، ابن عاشور، (ص190).

2 المرجع نفسه، (ص191).

3 المرجع نفسه، (ص192).

المطلب الثاني: التّأصيل النّظري لأهمية اللّغة العربيّة في فهم السنّة النبويّة

إنّ معرفة علوم اللّغة العربيّة وسنن خطابها لمدخل مهمّ جداً لفهم معاني الأحاديث النبويّة، والتّعرّف على غاياتها ومقاصدها، وذلك أنّ النّبِيَّ (ﷺ) عربي؛ بل هو أفصح من نطق بلغة الضّاد، فحديثه في غاية البلاغة وأعلى درجات البيان، وقد أوتي جوامع الكلم واختصر له الكلام اختصاراً بحيث تضم كلماته القليلة المعاني الكثيرة، والحكم البليغة.

ومن ثمّ لما كان كلام الرّسول (ﷺ) جارٍ على أساليب العرب في خطابهم، فإنّه يصير لزماً على المتصدّر لشرح الأحاديث النبويّة واستنباط الأحكام منها أن يكون على دراية بتراكيب اللّغة العربيّة وأساليبها وتعبيراتها في التّخاطب، وكذا قواعدها ودلالاتها، ويتخذها أداة للفهم واستنباط الأحكام منها، وفي هذا يقول الشاطبي: "لا بدّ في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة. وإن لم يكن ثم عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه، وهذا جارٍ في المعاني والألفاظ والأساليب"¹.

وقد أدرك العلماء منذ القديم أهمية معرفة اللّغة العربيّة وقواعدها وفنونها، وكذا أساليب العرب في خطابهم في حسن فهم السنّة النبويّة ومعرفة مقاصدها، لذا أوجبوا على طالب الاستنباط منها ومن عامة النصوص الشرعية أن يتعلّم اللّغة العربيّة، حتى قال العزّ بن عبد السلام: "وللبدع الواجبة أمثلة، أحدها: الاشتغال بعلم النحو الذي يفهم به كلام الله وكلام رسوله (ﷺ)، وذلك واجب لأنّ حفظ الشريعة واجب ولا يتأتّى حفظها إلّا بمعرفة ذلك، وما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب. المثال الثاني: حفظ غريب الكتاب والسنّة من اللّغة"².

وإنّما أوجبوا تعلّمها جرياً على قاعدة: "ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب"، وذلك أنّ الفهم والاستنباط من نصوص القرآن والسنّة واجب وهو لا يتأتّى إلا بمعرفة اللّغة العربيّة والحذق فيها.

وفي هذا يقول ابن تيمية (ت 728هـ): "نفس اللّغة العربيّة من الدّين ومعرفتها فرض واجب، فإنّ فهم الكتاب والسنّة فرض ولا يفهم إلا بفهم اللّغة العربيّة، وما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب ثمّ منها ما هو واجب على الأعيان ومنها ما هو واجب على الكفاية"³.

1 الموافقات، الشاطبي، (131/2).

2 قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، (173/2).

3 اقتضاء الصراط المستقيم، ابن تيمية، (ص 207).

وحدّدوا القدر الواجب تعلّمه منها، وهو ما يتمكّن به من فهم الخطاب والتّمييز بين الأساليب البلاغية وحملها على وجهها المراد منها، دون اشتراط أن يبلغ فيها المنتهى، بل العبرة بأن يكتسب ملكة يستحضر بها المعاني الصحيحة والاستنباطات الدقيقة.

وفي هذا يقول الإمام الغزالي (ت505هـ): "أما المقدمة الثانية: فعلم اللّغة والنحو: أعني القدر الذي يفهم به خطاب العرب وعادتهم في الاستعمال إلى حد يميز بين صريح الكلام وظاهره ومجمله وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه ومحكمه ومتشابهة ومطلقه ومقيده ونصه وفحواه ولحنه ومفهومه، والتخفيف فيه أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد وأن يعرف جميع اللّغة ويتعمق في النحو بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسّنّة ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه"1.

ويقول الإمام الشّوكاني (ت1250هـ): "وأما يتمكّن من معرفة معانيها، وخواص تراكيبيها، وما اشتملت عليه من لطائف المزايا من كان عالماً بعلم النّحو، والصّرف، والمعاني، والبيان، حتّى يثبت له في كل فنّ من هذه الفنون ملكة يستحضر بها كل ما يحتاج إليه عند وروده عليه، فإنه عند ذلك ينظر في الدليل نظراً صحيحاً، ويستخرج منه الأحكام استخراجاً قوياً"2.

وقد جعل الأئمة العلماء سلامة الفهم عن الله (ﷻ) ورسوله (ﷺ) متوقّف على درجة فهم اللّغة العربيّة؛ فبمقدار الحدق فيها والتّمكّن من علومها يكون التّعقّق في الفهم عن الله ورسوله، ومن كانت بضاعته في اللّغة العربيّة وعلومها مزجاة فلا يمكن له بحال من الأحوال أن يبلغ الدّرجات العليا في فهم الشرع وعلومه.

وفي هذا يقول إمام الحرمين الجويني (ت478هـ): "اعلم أن معظم الكلام في الأصول يتعلّق بالألفاظ والمعاني، أمّا الألفاظ فلا بدّ من الاعتناء بها، فإنّ الشّريعة عربيّة ولن يستكمل المرء خلال الاستقلال بالنظر في الشّرع ما لم يكن رياناً من النّحو واللّغة"3.

وهذا المعنى ردّده الإمام الشّاطبي (ت790هـ) وزاده تفصيلاً فقال: "الشّريعة عربيّة، وإذا كانت عربيّة؛ فلا يفهمها حق الفهم إلّا من فهم اللّغة العربيّة حقّ الفهم؛ لأنّهما سيّان في النّمط ما عدا وجوه الإعجاز، فإذا فرضنا مبتدئاً في فهم العربيّة فهو مبتدئ في فهم الشّريعة، أو متوسّطاً؛ فهو متوسّط في

1 المستصفي، الغزالي، (393/2).

2 إرشاد الفحول، الشّوكاني، (209/2).

3 البرهان في أصول الفقه، الجويني، (130/1).

فهم الشريعة والمتوسّط لم يبلغ درجة النّهاية، فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربيّة كان كذلك في الشريعة"1.

ولما كان للّغة العربيّة هذا الدور الفعّال في الكشف عن معاني القرآن والسّنّة، وإنزالها الموضع الصّحيح من الفهم؛ فإنّ إهمالها يوقع في مضائق من الرّيب والزّلل يصعب تجاوزها بغير الرّجوع إلى معين اللّغة العربيّة الصافي، وقد كان لاختلاط الأعاجم بالعرب ودخول اللكنة الأعجمية مع قلة التّفقه في اللّغة العربيّة وعلومها من أكبر عوامل ضعف اللّسان العربي، وما نتج عن ذلك من سوء فهم النصوص الشّرعية، ومن هذا الباب نشأ الابتداع في الدّين وضلّ من ضلّ من الفرق والجماعات، مع أنّ لكل فرقة ولكل مذهب دليل من نصوص القرآن والسّنّة النبويّة يستدل بها على صحّة مذهبه، لكن المشكلة تكمن في كيفية التّعامل مع هذه النصوص فهماً وتنزيلاً، إذ أسأوا الفهم؛ بحملهم الألفاظ والأساليب النبويّة في غير ما وُضعت له عند العرب، وأسأوا التّنزيل؛ بإبعاد المعاني عن مقاصدها وإنزالها على غير محالها، وبذلك وقعت الفتنة ونزل البلاء بالأمة الإسلامية.

وقد نبّه العلماء منذ القديم على خطورة إهمال التّفقه في اللّغة العربيّة، وأنّ ذلك أوّل أبواب الضّلال والابتداع في دين الله تعالى.

فقد قال الحسن البصري (ت110هـ) عن المبتدعة: "أهلكتهم العجمة"2.

وقال الشافعي (ت204هـ): "ما جهل الناس ولا اختلفوا، إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس"3.

وقال أيضاً: "لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب وكثرة وجوهه وجماع معانيه وتفرقتها، ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها"4.

وقال ابن جيّ (ت392هـ): "أكثر من ضلّ من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريفة المثلى إليها، فأتما استهوا واستخف حلمه ضعفه في هذه اللّغة الكريمة الشريفة"5.

1 الموافقات، الشاطبي، (53/5).

2 التاريخ الكبير، البخاري، (93/5).

3 سير أعلام النبلاء، الذّهبي، (57/19).

4 الرسالة، الشافعي، (ص50).

5 الخصائص، ابن جيّ، (248/3).

وقال ابن تيمية (ت 728هـ): "ولابدّ في تفسير القرآن والحديث من أن يعرف ما يدلُّ على مراد الله ورسوله من الألفاظ وكيف يفهم كلامه، فمعرفة العربيّة التي خوطبنا بها ممّا يُعين على أن نفقه مراد الله ورسوله بكلامه، وكذلك معرفة دلالة الألفاظ على المعاني؛ فإنّ عامّة ضلال أهل البدع كان بهذا السبب؛ فإنّهم صاروا يحملون كلام الله ورسوله على ما يدعون أنّه دالٌّ عليه ولا يكون الأمر كذلك" 1.

وعلى هذا السبيل من بيان أهمية اللّغة العربيّة في فهم خطاب الشارع، والتّحذير من إهمالها؛ سار الشّيخ ابن عاشور فنّبّه على ضرورة "معرفة مقاصد العرب من كلامهم وأدب لغتهم سواء حصلت تلك المعرفة بالسّجّيّة والسّليقة، كالمعرفة الحاصلة للعرب الذين نزل القرآن بين ظهرانيتهم، أم حصلت بالتّلقّي والتّعلم كالمعرفة الحاصلة للمولدين الذين شافهوا بقيّة العرب ومارسوهم، والمولّدين الذين درسوا علوم اللّسان ودوّنوها" 2.

ويضيف قائلاً: "إنّ القرآن كلام عربي فكانت قواعد العربيّة طريقاً لفهم معانيه، وبدون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم، لمن ليس بعربي بالسّليقة" 3.

وينظر ابن عاشور (رحمته الله) إلى اللّغة العربيّة بمفهومها الواسع، فلا يحدّها في قواعد اللّغة من نحو وصرف وغيرها، بل جعلها علماً على جملة علوم اللّسان 4 فقال: "ونعني بقواعد العربيّة مجموع علوم اللسان العربي، وهي: متن اللّغة، والتّصريف، والنّحو، والمعاني، والبيان. ومن وراء ذلك استعمال العرب المتبع من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وتراكيب بلغاتهم، ويدخل في ذلك ما يجري مجرى التمثيل والاستئناس للتّفسير من أفهام أهل اللّسان أنفسهم لمعاني آيات غير واضحة الدلالة عند المولدين" 5.

وبهذا المعنى الواسع اتخذ ابن عاشور من اللّغة العربيّة وقواعدها وأساليبها في الخطاب وسيلة تساهم في ضبط المعنى المقصود من الحديث النبوي، فنجدّه عند استعراضه محالّ اجتهاد المجتهدين في أدلة الشريعة،

1 مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (7/116).

2 التّحرير والتّنوير، ابن عاشور، (1/18).

3 المرجع نفسه، (1/18).

4 وهذا ما نحاه قبله الإمام الشاطبي فقال: "ولا أعني بذلك النّحو وحده، ولا التّصريف وحده، ولا اللّغة، ولا علم المعاني، ولا غير ذلك من أنواع العلوم المتعلقة باللّسان، بل المراد جملة علم اللّسان ألفاظ أو معاني كيف تصورت". ينظر: الموافقات، الشاطبي، (5/52).

5 التّحرير والتّنوير، ابن عاشور، (1/18).

التي جعلها خمسة محال، وذكر منها: "فهم نُصوصها وألفاظها بحسب ما تقتضيه قواعد اللّغة واصطلاحات الشّرع فيها"¹.

وقد وظّف ابن عاشور إمكاناته اللّغوية واستثمرها في ضبط ألفاظ الحديث، وشرح غريبه، وتحديد معاني التّراكيب اللّغوية في ضوء البلاغة العربيّة وفنونها، كما استعان بها في حلّ بعض الإشكالات الواردة على الحديث، والتّوفيق بين الأحاديث التي ظاهرها التّعارض، وكذا من حيث إخراج الألفاظ عن ظاهرها وحملها على يدلّ عليه سنن الخطاب العربيّ وأساليبه البلاغية من كناية، وتشبيه، واستعارة وغير ذلك، وهذا ما نحاول تفصيله في المباحث الآتية.

1 ينظر مقاصد الشّريعة الإسلاميّة، ابن عاشور، (ص 183).

المبحث الثاني: ضبط ألفاظ الحديث، وشرح غريبه اعتمادًا على اللّغة العربيّة

مما لا شكّ فيه أن الألفاظ هي اللّبنات التي يتشكل منها الكلام، وبضبطها بالشكّل والوقوف على معانيها ودلالاتها نكشف عن جانب كبير من المعنى العام المقصود من الكلام، إذ لا يمكن فهم الكلام فهمًا دقيقًا مع بقاء كلماتٍ غير مفهومة.

لذلك فقد حرص الشّيخ ابن عاشور على ضبط ألفاظ الحديث، وشرح غريبه، حسبما تقتضيه موارد اللّغة العربيّة وقواعدها وأساليبها في الخطاب.

المطلب الأوّل: ضبط ألفاظ الحديث اعتمادًا على اللّغة العربيّة وقواعدها

تختلف معاني كثير من الألفاظ باختلاف ضبطها وموقعها في الجملة، فنجد الكلمة الواحدة تصدق على عدة معانٍ إذا خلت من الضبط، فمثلا كلمة: "البر" تصدق على ثلاث معانٍ حسب ضبطها وموقعها في الجملة، فإذا قلنا "البرُّ" بكسر الباء وضم الراء المشدّدة يكون معناها الخير والإحسان، وإذا قلنا "البرُّ" بضم الباء والراء المشدّدة يكون معناها القمح، وإذا ضبطناها هكذا "البرُّ" بفتح الباء وضم الراء المشدّدة فمعناها اليابسة عكس البحر.

وقد اعتنى الشّيخ ابن عاشور بضبط الألفاظ وتحقيق معانيها فيقول: "واهتمت بتبيين معاني المفردات في اللغة العربيّة بضبط وتحقيق مما خلت عن ضبط كثير منه قواميس اللغة"¹.

وكثيرا ما كان يجد في اللغة العربيّة العديد من القرائن التي تحديه إلى الضبط الصحيح ومن ثمة إلى المعنى السليم، فاستفاد من قواعدها في تحديد الضبط الصّحيح لألفاظ بعض الأحاديث، وبها استطاع أيضا اكتشاف أخطاء بعض النسخ والروايات وردّها لمخالفتها لقواعد النّحو والصّرف العربي، وهذه الأمثلة كفيلة بتوضيح المقصود.

1 التّحرير والتّنوير، ابن عاشور، (8/1).

المثال الأوّل:

وقع في حديث أبي سعيد الخدري (رضي الله عنه) عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: "إنّ أهل الجنّة يتراءون أهل الغرف..1".

في هذا الحديث يشير النبي (صلى الله عليه وسلم) إلى تفاوت منازل أهل الجنّة حسب درجاتهم في الفضل حتى أن أهل الدّرجات العلا ليراهم من هو أسفل منهم كالشّجوم²، فقوله: "يتراءون" من التّرائ: وهو تفاعل من الرّؤية وهو على وجوه: يقال تراءى القوم الهلال؛ إذا رأوه بأجمعهم، ومنه هذا الحديث، ويقال تراءى القوم إذا رأى بعضهم بعضاً ومثاله قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَاءَ الْجَمْعَانِ﴾ [الشعراء:61]. وتراءى لي الشيء؛ أي ظهر لي حتى رأيته..3.

والضّبّط الصّحيح لهذا اللفظ يكون هكذا: "يترَاءُونَ" بتحتية فوقية مفتوحتين فهزمة مفتوحة بعدها واو ساكنة، ووقع في بعض النّسخ "يتراءيُونَ" بفتح التّحتية والفوقية فهزمة مفتوحة بعدها تحتية مضمومة، وضبطها بعض الشّراح بهذا الضّبّط، وقد نبّه ابن عاشور على عدم صحّة هذا الضّبّط وأنّ مرجعه إلى خطأ النّسخ.

فيقول ابن عاشور (رحمته الله): "وقع في بعض النّسخ "يتراءيُونَ" بياء تحتية مضمومة بعد الهزمة المفتوحة. وذلك من خطأ النّاسخين؛ لأنّ حرف العلة المتحرّك بعد فتحة يجب قلبه ألفاً، فلمّا لاقت واو الجماعة السّاكنة حذفت الألف لالتقاء السّاكنين. وقد اغترّ بها القسطلاني⁴ فشرح عليها⁵.

وإنما خطأ ابن عاشور (رحمته الله) هذا الضّبّط لأنّه تردّد قواعد اللّغة العربيّة، ويأباه ميزان الصّرف العربي، وذلك أنّ الأصل في الكلمة "يتراءيُونَ" هذا إذا تمّ تصريفها بطريقة آلية بحجة دون الالتفات إلى التّغيرات التي تطرأ عليها وما تقتضيه قواعد الصرف عند ذلك، لكن عند إخضاعها لقانون الصرف فإنه يطرأ عليها التّغيير، فإذا نقلنا الفعل "رأى" من الماضي إلى المضارع فإنّه في الأصل يصير "يرأى" لكن يقع في

1 أخرجه البخاري، كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في صفة الجنّة وأهلها مخلوقة، رقم الحديث(3083)، (3/1188).

2 ينظر: فتح الباري، ابن حجر، (6/327).

3 الفائق في غريب الحديث والأثر، الرّمحشيري، (2/21).

4 وكذا العيني في عمدة القاري شرح صحيح البخاري (15/158)، والمناوي في شرحه فيض القدير، (2/550).

5 النّظر الفسيح، ابن عاشور، (ص102).

هذه الكلمة إعلال وهو توالي ساكنين وهما الألفان، فيحذف أحدهما وتنقل حركة الثاني إلى الراء الساكنة قبله، فيكون التصريف الصحيح "يرى"، وعند ذلك يسهل تصريفها إلى وزن "يتفاعلون".

وهذا الجدول يساعد في توضيح المقصود:

يتفاعلون	يتفاعل	يفعل	فعل	
يتراءيون	يتراءي	يرأى	رأى	تصريف الفعل بطريقة آية
يتراءون	يتراءى	يرى	رأى	إخضاع الفعل لقانون الصرف العربي

المثال الثاني:

وقع في حديث سؤال سعيد بن جبير ابن عباس:

«إِنَّ نَوْفًا الْبِكَالِيَّ يَزْعُمُ أَنَّ مُوسَى (صاحب الخضر) لَيْسَ بِمُوسَى بَنِي إِسْرَائِيلَ، إِنَّمَا هُوَ مُوسَى آخَرُ»¹.

قال ابن عاشور: "فوقع في بعض الروايات ضبط قوله: "موسى آخر" منوناً، وهو خطأ، توهم أنه صار نكرة، فلم يمنع من الصّرف²، والصّواب أنه بدون تنوين؛ لأنه علم أعجمي، وإنما معنى أنه "موسى آخر" أنه مسمى آخر بهذا العلم"³.

هنا أيضاً نجد ابن عاشور قد استعان بالقواعد النّحوية في إعطاء الضّبط الصّحيح لنصّ الحديث النبوي، وذلك أنّ النّحاة عدّوا في الممنوع من الصّرف العلم الأعجمي، وجعلوا له شرطين:

- أولهما: أن يكون علماً في أصله الأعجمي ثم ينتقل بعد ذلك إلى اللّغة العربيّة علماً فيها.

1 أخرجه البخاري، كتاب العلم، باب ما يستحب للعالم إذا سئل أي الناس أعلم؟ فيكل العلم إلى الله، رقم الحديث (122)، (56/1)، ومسلم، كتاب الفضائل، باب من فضائل الخضر عليه السلام، رقم الحديث (6313)، (103/7).

2 هذا الوهم حصل للعيني والقسطلاني؛ إذ صحّحوا الوجهين، قال بدر الدين العيني: "روي بتنوين موسى وبغير تنوين أما وجه التنوين فلأنه منصرف لكونه نكرة وقال ابن مالك قد ينكر العلم تحقيقاً أو تقديراً فيجري مجرى نكرة وجعل هذا مثال التحقيق وأما وجه ترك التنوين فظاهر". ينظر: عمدة القاري، (191/2). وقال القسطلاني: "موسى آخر) بتنوين موسى لكونه نكرة فانصرف لزوال علميته، وفي رواية بترك التنوين". ينظر: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، (213/1)،

3 النّظر الفسيح، ابن عاشور، (ص12).

- ثانيهما: أن يكون رباعياً فأكثر¹.

و"موسى" هنا استوفى الشّرتين معاً؛ فهو في أصله الأعجمي اسم علم وبقي بانتقاله إلى العربيّة كذلك، وهو رباعي، وبذلك تصدق عليه القاعدة فيمنع من الصّرف كما قرر الشيخ ابن عاشور.

المثال الثالث:

حديث ابن عمر أنّ رسول الله (ﷺ) قال: «الَّذِي تَفَوُّتُهُ صَلَاةُ الْعَصْرِ كَأَنَّهَا وُتِرَ أَهْلُهُ وَمَالُهُ»².

قال ابن عاشور: "وُتِيَ" قوله: "أهله وماله" بالنّصب على أنه مفعول ثانٍ لـ "وُتِرَ" ومعطوف عليه، أي: سلب أهله وماله، فبقي بلا أهل ولا مال، وُتِيَ بالرفع على أنّ أهله نائب عن الفاعل على معنى أصابتهم ترة، أي: قتل، فيكون ذلك مجازاً وهو متكلّف، وإن كان صحيحاً، ولبعد هذا الوجه قال ابن السيّد في "شرح غريب الموطأ": الرفع غلط. وقد علمت له وجهها، وإن كان ضعيفاً³.

قوله (ﷺ): "أهله وماله" يجوز في ضبطه الوجهان: النّصب والرفع، ولكل منهما توجيه نحوي يسوّغه، لكن الذي عليه الجمهور ترجيح رواية النّصب، قال النّوّي: "والنّصب هو الصحيح المشهور الذي عليه الجمهور"⁴.

وهذا الاختلاف في الضبط متعلّق بمعنى الفعل "وُتِرَ"، فعلى رواية النّصب: يحتمل "وتر" معنيين:

- "وتر" بمعنى سلب: وهو يتعدى إلى مفعولين، و"أهله" مفعول ثانٍ لوتر وأضمر في وتر مفعول لم يسم فاعله وهو عائد على الذي فاتته فالمعنى أصيب بأهله وماله وهو متعدّ إلى مفعولين ومثله قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَتْرُكُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد: ٣٥] ولن يترككم أعمالكم⁵.

1 ينظر: أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام، (125/4)، والنّحو الوافي، عباس حسن، (242/4)،

2 أخرجه البخاري، كتاب مواقيت الصلاة، باب إثم من فاتته العصر، رقم الحديث (527)، (203/1)، ومسلم، كتاب المساجد، باب التغليظ في تفويت صلاة العصر، رقم الحديث (1448)، (111/2). ومالك في الموطأ (رواية يحيى الليثي)، كتاب وقوت الصلاة، باب جامع الوقوت، رقم الحديث (21)، (11/1)،

3 كشف المعطى، ابن عاشور، (ص66).

4 شرح النّوّي على مسلم، (125/5).

5 ينظر: فتح الباري، ابن حجر، (30/2)، ومنار القاري شرح مختصر صحيح البخاري، حمزة محمد قاسم، (80/2)، وتفسير غريب

ما في الصحيحين البخاري ومسلم، محمد بن أبي نصر الحميدي، (ص76).

و"معنى وُتر أهله وماله: أى سُلِبَ ذلك وحُرِمَهُ، فهو أشدّ لغمه وحُزنه؛ لأنه لو مات أهله وذهب ماله بغير سلبٍ لم تكن مصيبةٌ ذلك عنده بمنزلة السُّلب؛ لأنه يجتمع عليه في ذلك غَمَّان: غم ذهابهم، وغم الطلب بوترهم. وإنّما مثله عليه السلام في ما يفوته من عظيم الثواب بالذى حرم أهله وماله، فبقى لا أهل له ولا مال"1.

- "وُتر" بمعنى نقص: برّد النقص إلى الرجل وإضمار ما يقوم مقام الفاعل2، وقد رجّح ابن بطال المعنى الأوّل فقال: "والقول الأوّل أشبه بمعنى الحديث"3.

أمّا على رواية الرفع: فيأتي بمعانٍ:

- "وُتر" بمعنى نقص أيضًا، لكن برّد النقص إلى الأهل4 ليستقيم الرّفْع.
- "وُتر" بمعنى قتل: يقال وترت الرجل إذا قتلت له قتيلا أو أخذت ماله وحقيقة الوتر كما قال الخليل هو الظلم في الدم فعلى هذا فاستعماله في المال مجاز5.

قال الزمخشري: "وترت الرجل قتلت حميمه فأفردته منه، ومن المجاز وترته حقه، وفي الحديث كأنما وتر أهله وماله"6.

- "وتر" بمعنى ذهب، قال أبو عبيد: "يقول: فهذا ما قد فاته من صلاة العصر بمنزلة الذي وتر فذهب بماله وأهله"7.

قال القاضي عياض: "لكن المعنى عندي أن تفسير مالك في ذلك على تقريب المعنى وإرادة سلب وشبهه إذ لا يوجد وتر بمعنى ذهب لغة"8.

1 شرح صحيح البخاري، ابن بطال، (176/2).

2 ينظر: فتح الباري، ابن حجر (30/2)، وشرح صحيح البخاري، ابن بطال (176/2)، وشرح ابن ماجه، لمغلطاي (ص1022).

3 شرح صحيح البخاري، ابن بطال، (176/2).

4 ينظر: فتح الباري، ابن حجر، (30/2).

5 المرجع نفسه، (30/2).

6 أساس البلاغة، الزمخشري، (ص665).

7 غريب الحديث، ابن سلام، (307/1).

8 مشارق الأنوار على صحاح الآثار، القاضي عياض، (351/2).

وبعد هذا العرض المختصر لمحمل ما ورد عند شراح الحديث في ضبط هذا الحديث يظهر أنّ الشيخ ابن عاشور في ترجيحه لرواية النّصب مع اعترافه بجواز الرفع هو متّبع لما عليه الجمهور، لأن رواية النّصب أوفق بمعنى الحديث وسياقه، أمّا رواية الرفع ففيها مجاز متكلف على خلاف الأصل في الكلام العربي الفصيح، أو تفسير للّفظة بما لا يعرف من معانيها في الاستعمال العربي الفصيح.

المثال الرابع:

عن محمد بن عمران الأنصاري عن أبيه أنه قال: عدل إلي عبد الله بن عمر وأنا نازل تحت سرحة بطريق مكة فقال ما أنزلك تحت هذه السرحة فقلت أردت ظلها فقال هل غير ذلك فقلت لا ما أنزلني الا ذلك فقال عبد الله بن عمر قال رسول الله (ﷺ) إذا كنت بين الأخشبين من منى -ونفخ بيده نحو المشرق- فإن هناك واديا يقال له السرر به شجرة سرّ تحتها سبعون نبياً"1.

قال ابن عاشور (رحمته الله): "نفخ" وهو بنون وحاء مهملة بمعنى أشار، من قولهم: نفحت الدابة برجلها؛ إذا دفعت بها، قاله في المشارق، ووقع في نسخ كثيرة من الموطأ بالحاء المعجمة وشرح عليه الزرقاني، ولا شك أنّ هذا تحريف، إذ لم يذكر في المشارق ولا في النّهاية (نفخ) بالحاء المعجمة بمعنى أشار، ولا ذكره أحد من أهل اللغة"2.

فابن عاشور (رحمته الله) يشير هنا إلى وجود تحريف في كلمة "نفخ" الواردة في هذا الحديث بمعنى أشار، رغم وقوعها في كثير من نسخ الموطأ هكذا، وعمدته في ذلك أن العرب لم تستعمل "نفخ" بمعنى أشار، ويمكن مناقشة الشيخ ابن عاشور فيما ذهب إليه من خلال نقطتين:

الأولى: إنّ العبرة في حديث رسول الله (ﷺ) هو الرواية، فإذا اتّفقت الرواة فيما نقلوه فهذا دليل الصحّة، فلا ينبغي رمي بعض الألفاظ بالغلط والتّحريف مع اتّفاق الرواة وكثرة النّسخ، واعتماد الشراح عليها؛ فلم يكن الزرقاني وحده من شرح عليها، فقد اعتمدها ابن عبد البر في التمهيد، والبطلبيوسي في مشكلات موطأ مالك بن أنس، وكلاهما شرح "نفخ" بمعنى أشار"3.

1 رواه مالك في الموطأ (رواية يحيى الليثي)، كتاب الحج، باب جامع الحج، رقم الحديث(949)، (423/1).

2 كشف المغطى، ابن عاشور، (ص211).

3 قال ابن عبد البر: "وأما قوله "نفخ بيده" فالنّفخ هاهنا الإشارة بيده كأنه يقول رمي بيده نحو المشرق أي مدّها وأشار بها". التمهيد التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (65/13). وقال البطلبيوسي: "ومعنى 'نفخ بيده' إشارتها ودفعها يقال: نفخ الطيب ونفخت الرّيح، ونفخ الجرح: إذا دفع بالدم". ينظر: مشكلات موطأ مالك بن أنس، (ص146).

الثانية: جاء في معجم مقاييس اللّغة: " (نفخ) النون والفاء والحاء: أصلٌ يدلُّ على اندفاعِ الشّيءِ أو رُفْعِهِ. وَنَفَحَتْ رَائِحَةُ الطَّيِّبِ نَفْحًا: انتشرتْ واندفعت. ولهذا الطَّيِّبُ نَفْحَةٌ طَيِّبَةٌ. ثم قيس عليه ف قيل: نَفَحَ بِالْمَالِ نَفْحًا، كأنَّه أرسله من يده إرسالًا. وأما (نفخ) النون والفاء والحاء: أصلٌ صحيح يدلُّ على انتفاخٍ وعلوٍ. منه انتَفَخَ الشّيءُ انتفاخًا. ويقال انتَفَخَ النَّهَارُ: علا"1.

ومنه نجد أنّ كلا اللَّفْظَيْنِ: "نفخ" و"نفخ" يمكن استعمالهما بمعنى أشار، فنقول نفخ بيده إذا رفعها وأشار بها، وإذا كانت الفعل "نفخ" يحمل معنى العلو والارتفاع، فإنَّ الإشارة باليد نحو المشرق فيها هذا المعنى.

وجاء في تاج العروس: "نفخت بهم الطريق، أي رمت بهم بغتة، من نفخت الريح، إذا جاءت بغتة"2.

فيكون معنى "نفخ بيده" رمى بها، والعرب تستعمل رمى بيده بمعنى أشار كما في حديث ابن أبي أوفى (رضي الله عنه) قَالَ كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) فِي سَفَرٍ فَقَالَ لِرَجُلٍ: «انزِلْ فَاجِدْ لِي». قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ الشَّمْسُ. قَالَ: «انزِلْ فَاجِدْ لِي». قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ الشَّمْسُ. قَالَ: «انزِلْ فَاجِدْ لِي». فَتَزَلَّ، فَجَدَّحَ لَهُ، فَشَرِبَ، ثُمَّ رَمَى بِيَدِهِ هَا هُنَا، ثُمَّ قَالَ: «إِذَا رَأَيْتُمُ اللَّيْلَ أَقْبَلْ مِنْ هَاهُنَا فَقَدْ أَفْطَرَ الصَّائِمُ»3.

وعليه فهذه الوجوه اللغوية تشهد لصحة النسخ التي ورد فيها "نفخ" بالحاء المعجمة، وأنّه لا تحريف فيها، لأنّ كلا الوجهين صحيح ومستعمل في كلام العرب. والله أعلم.

1 معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، (458/5).

2 تاج العروس من جواهر القاموس، الزبيدي، (360/7).

3 أخرجه البخاري، كتاب الصوم، باب الصوم في السفر والإفطار، رقم الحديث (1839)، (685/2).

المطلب الثاني: شرح غريب الحديث اعتماداً على اللّغة العربيّة

مماً لا شكّ فيه أنّ معرفة معاني الألفاظ المفردة أول خطوة لفهم الكلام المركّب، فمتى غمضت بعض الألفاظ، وفاتت معانيها، عَسُرَ بَعْدُ الوصولُ إلى مراد المتكلم ومقاصده المبتغاة من إيراد الكلام، وهذا يصدقُ على كلِّ كلامٍ حتى حديث النَّبِيِّ (ﷺ)، لذا فالعلماء منذ القدم اهتمُّوا بشرح الألفاظ الغامضة والغريبة الواقعة في الحديث النَّبَوِيِّ، حتى أنهم أفردوا له علماً سموه "علم غريب الحديث" وصار له أهله المتخصصون فيه، حتى أنّ الإمام أحمد (رحمته الله) لما سئل عن حرف من الغريب قال: «سلوا أصحاب الغريب؛ فإنني أكره أن أتكلّم في قول رسول الله (ﷺ) بالظنِّ فأخطئ»¹.

وقد اعتنى الشيخ ابن عاشور بشرح غريب الحديث عنايةً فائقةً، واقتحم هذا الفن غير هيّاب ولا متردّد لما له من زاد لغوي ومعرفي ثري في هذا المجال، وكان مورده الأساسي الذي يستقي منه شرحه هو الشّعر العربي الفصيح، إضافة إلى استعانته بالمعاجم اللّغوية والكتب المتخصصة في شرح الغريب الحديث، وهذه بعض الأمثلة التي توضّح ذلك:

المثال الأوّل:

حديث ابن شهاب عن سعيد بن المسيب: أنّ رسول الله (ﷺ) حينَ قَفَلَ مِنْ خَيْبَرَ أُسْرَى حَتَّى إِذَا كَانَ مِنْ آخِرِ اللَّيْلِ عَرَسَ وَقَالَ لِبِلَالٍ «أَكُلْ لَنَا الصُّبْحَ». وَنَامَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) وَأَصْحَابُهُ وَكَلَّأَ بِلَالٌ مَا قُدِّرَ لَهُ ثُمَّ اسْتَنَدَ إِلَى رَاحِلَتِهِ وَهُوَ مُقَابِلُ الْفَجْرِ².

قال ابن عاشور: "كلأ: أي رقب، يقال: كلأ النجوم، إذا نظر فيها ليرى طلوع النجم الذي يوقت به، قال الراعي من شعراء الحماسة:

كفاني عرفانُ الكرى وكفتيهُ ** كلوئُ النجومِ والنُّعاسُ معانقه³4

1 منهج النّقد في علوم الحديث، نور الدين عتر، (ص332).

2 أخرجه مالك في الموطأ (رواية يحيى الليثي)، كتاب وقوت الصلاة، باب النوم عن الصلاة، رقم الحديث(25)، (13/1).

3 ديوان الراعي النميري، (ص180).

4 كشف المغطى، ابن عاشور، (ص67).

المثال الثاني:

عن أبي هريرة أن رسول الله (ﷺ) انصرف من صلاة جهر فيها بالقراءة فقال هل قرأ معي منكم أحد آتفا فقال رجل نعم أنا يا رسول الله قال فقال رسول الله (ﷺ) إني أقول ما لي أنزع القرآن فانتهي الناس عن القراءة مع رسول الله (ﷺ) فيما جهر فيه رسول الله (ﷺ) بالقراءة حين سمعوا ذلك من رسول الله (ﷺ) "1.

قال ابن عاشور: "وقوله: إني أقول ما لي أنزع القرآن"، أي: أقول في نفسي حين الصلاة، كقول زهير:

وَكَانَ طَوَى كَشْحاً عَلَى مُسْتَكْتَبَةٍ *** فَلَا هُوَ أَبْدَاهَا وَمَ يَتَقَدَّمُ
وَقَالَ سَأَقْضِي حَاجَتِي ثُمَّ أَتَقِي *** عَدُوِّي بِأَلْفٍ مِنْ وَرَائِي مُلْحَمٌ 2"3.

المثال الثالث:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) أَتَى الْمَقْبَرَةَ فَقَالَ: «السَّلَامُ عَلَيْكُمْ دَارَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ بِكُمْ لَأَحِقُونَ وَدِدْتُ أَنَّا قَدْ رَأَيْنَا إِخْوَانَنَا». قَالُوا أَوْلَسْنَا إِخْوَانَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ «أَنْتُمْ أَصْحَابِي وَإِخْوَانُنَا الَّذِينَ لَمْ يَأْتُوا بَعْدُ». فَقَالُوا كَيْفَ تَعْرِفُ مَنْ لَمْ يَأْتِ بَعْدُ مِنْ أُمَّتِكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَقَالَ: «أَرَأَيْتَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا لَهُ خَيْلٌ غُرٌّ مُحَجَّلَةٌ بَيْنَ ظَهْرِي خَيْلٍ دُهُمٌ بُهُمٍ أَلَا يَعْرِفُ خَيْلَهُ». قَالُوا بَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: «فَأَتَتْهُمْ يَأْتُونَ غُرًّا مُحَجَّلِينَ مِنَ الْوُضُوءِ وَأَنَا فَرَطُهُمْ عَلَى الْحَوْضِ...»4.

قال ابن عاشور: "الفرط: بفتحتين. ويقال الفارط بإشباع فتحة الفاء: هو الذي يسبق الواردين إلى الماء، فيصلح لهم الحوض الذي يملأ به الماتحون ويتذوق لهم الماء إذا كان المستقون مسافرين في أرض لا يعرفون ماءها، قال الأعشى:

وأصفر كالحيناء ذاوٍ جمأمه *** متى ما يدقه فارطُ القوم يبصقُ 5

- 1 أخرجه مالك في الموطأ، كتاب الصلاة، باب ترك القراءة خلف الإمام فيما جهر فيه ، رقم الحديث(193)، (86/1).
- 2 ديوان زهير بن أبي سلمى، (ص108).
- 3 كشف المغطى، ابن عاشور، (ص98).
- 4 أخرجه مسلم، كتاب الطهارة، باب استحباب إطالة الغرة والتَّحجيل في الوضوء، رقم الحديث(607)، (150/1).
- 5 ديوان الأعشى الكبير، (ص223).

والكلام تمثيل، يعني وسيجدونني لما ينفعهم يومئذ..1

وكانت لابن عاشور استدراكات وتعقبات على أهل الغريب، أمثال القاضي عياض في كتابه مشارق الأنوار على صحاح الآثار، وابن الأثير في كتابه "النهاية في غريب الحديث والأثر"، وغيرهما، فشرح ألفاظاً أهملوها وأعيانها، وكثيراً ما نجد الشيخ ابن عاشور ينبه على هذا فيقول: "وهذا اللفظ لم يذكر في المشارق ولا في النهاية ولا وفاه الشارحون حقّه"2، ويقول: "وقد وقع اضطراب عظيم في تحقيق معنى هذا اللفظ، كما ذكره عياض في المشارق، والخطّابي في شرح أبي داود، وابن الأثير في النهاية، وقد علمت التّحقيق فاسلك سواء الطّريق"3، وغير ذلك كثير.

ومن الأمثلة التي توضّح صنيعه هذا ما يلي:

المثال الأوّل:

ما رُوِيَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ -رضي الله عنهما- أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) قَالَ وَهُوَ فِي قُبَّةِ يَوْمَ بَدْرٍ «اللَّهُمَّ إِنِّي أَنْشُدُكَ عَهْدَكَ وَوَعْدَكَ، اللَّهُمَّ إِنْ تَشَاءُ لَا تُعْبِدُ بَعْدَ الْيَوْمِ». فَأَخَذَ أَبُو بَكْرٍ بِيَدِهِ فَقَالَ حَسْبُكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلْحَحْتَ عَلَى رَبِّكَ. وَهُوَ يَثْبُ فِي الدَّرْعِ، فَخَرَجَ وَهُوَ يَقُولُ: «سَيَهْرَمُ الْجَمْعُ وَيُولُونَ الدُّبْرَ» [القمر: ٤٥]4.

قال ابن عاشور: "فقوله: "وهو يثبُ في الدرع" لم يفسّره الشارحون بما يقبل، وأهمله صاحب النهاية، وقال عياض في المشارق: أي يمشي فيها بقوة وطاقة وينزوي في مشيه. وكنت علّقت عليه أنّ معناه حكاية هيئة رسول الله (ﷺ) حين لبسه للدرع: بأنه يعالج أن يدخلها في جسده، فهو يتمطى لذلك لصلابة الحديد. وهذا أحسن مما في المشارق5.

1 كشف المغطى، ابن عاشور، (ص82).

2 النّظر الفسيح، ابن عاشور، (ص226).

3 المرجع نفسه، (ص216).

4 أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب سورة القمر، رقم الحديث(4594)، (4/1845).

5 النّظر الفسيح، ابن عاشور، (ص188).

المثال الثاني:

رُوي عَنْ عَائِشَةَ وَعَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَا لَمَّا نُزِلَ بِرَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) طَفِقَ يَطْرُحُ حَمِيصَةً لَهُ عَلَى وَجْهِهِ، فَإِذَا اعْتَمَّ بِهَا كَشَفَهَا عَنْ وَجْهِهِ، فَقَالَ -وَهُوَ كَذَلِكَ-: «لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَى اتَّخَذُوا قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ». يُحَدِّثُ مَا صَنَعُوا¹.

قال ابن عاشور:

"نزل" مبني للمجهول، ونائب الفاعل هو المجرور، والفاعل المحذوف هو الموت. وهذا كقولهم: حُضِرَ واحتضر. وقد أغفله في اللسان، والقاموس، وصاحب المنهل المأهول بالمبني للمجهول، وابن الأثير في النهاية، والشارحون للصحيح، عدا العيني فقد نبه عليه².

1 أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب مرض النَّبِيِّ (ﷺ) ووفاته، رقم الحديث (4179)، (4/1615).

2 النّظر الفسيح، ابن عاشور، (ص156).

المبحث الثالث: حل بعض الإشكالات الواردة على الحديث، والتّوفيق بين الأحاديث التي
ظاهرها التّعارض اعتمادًا على مدلولات اللّغة

ما من إشكال يرد على الأحاديث النبويّة الصّحيحة ممّا يخالف العقل الصّريح أو النّقل الصّحيح أو
الواقع المشاهد أو غير ذلك، ما هو إلاّ إشكال يقع لمن لم يتأمّل الحديث حسن تأمله، أو ممّن تنقصه
الأدوات اللّازمة للنّظر والاجتهاد في فهم النّصوص الشرعيّة، لذلك فما من لبس أو إشكال يرد على
الدّهن تجاه الأحاديث الصّحيحة فإنّ له وجوهًا لدفعه علمها من علمها وجهلها من جهلها، ومن
أعظم الوسائل التي ترفع بها الإشكالات في الفهم الرّجوع إلى اللّغة العربيّة الأصيلة ومدلولاتها وأساليبها
البلاغية والبيانيّة فكثيرًا ما نجد الحلّ عند العوّص في بحر اللّغة العربيّة واستكناه أسرارها وحمل الأساليب
النبويّة عليها.

المطلب الأوّل: حلّ بعض الإشكالات الواردة على الحديث

ترد على كثير من الأحاديث إشكالات تلبّس على المعنى الصّحيح الذي يراد منه، منها ما يرجع إلى
مدلولات ظواهر الألفاظ إذا حملت عليها بينما تكون هذه الظواهر غير مقصودة ولا مرادة أصالة،
فينبغي صرف هذا الظاهر إلى معان صحيحة يحتملها اللفظ ولا ياباها، وهذا ما تسعفنا به سعة اللّغة
العربيّة وتعدد وجوهها التي قد يحمل عليها اللفظ الواحد فتخرجنا من ضيق اللّبس والإشكال إلى سعة
الفهم السليم والفقّه الرّشيد لأحاديث النّبيّ (ﷺ).

وقد استطاع الشّيخ ابن عاشور بالرّجوع إلى معين اللّغة العربيّة الصّافي حلّ العديد من الإشكالات،
وإيجاد أجوبة شافية كافية لما أشكل على الفهم والتبس على الدّهن.

وهذه الأمثلة فيها كفاية بإذن الله (ﷻ) في بيان كيفية استثماره أساليب اللّغة العربيّة في توضيح
المشكلات:

المثال الأول:

جاء في حديث موسى والخضر الذي رواه ابن عباس (رضي الله عنهما): "فَقَالَ الْخَضِرُ يَا مُوسَى، مَا نَقَصَ عِلْمِي وَعِلْمُكَ مِنْ عِلْمِ اللَّهِ إِلَّا كَنَقْرَةِ هَذَا الْعُصْفُورِ فِي الْبَحْرِ" 1.

في هذا الحديث أراد الخضر عليه السلام أن يبيّن لسيدنا موسى -عليه السلام- سعة علم الله (ﷻ)، وأن ما أوتياه من علم -على غزراته- في جنب علم الله سبحانه وتعالى لا يعدو أن يكون كقطرة ماء علقّت في منقار ذلك العصفور لما نقر نقرة في البحر، لكن لفظ النقص هنا مشكل وإن كان سياق الحديث يدلُّ على إرادة تنزيه الله سبحانه وتعالى وإجلاله ببيان سعة علمه، لكن ظاهر اللفظ يقتضي نقص علم الله سبحانه ولو شيئاً قليلاً، وهذا ما يخالف النصوص الشرعية التي تدل على أن علم الله سبحانه وتعالى كامل وشامل وأنه لا يعتريه النقص بحال من الأحوال ولو كان مقداراً يسيراً، فهو سبحانه ﴿عَلِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ﴾ [الرعد: ٩].

لذا قال ابن عاشور في هذا الحديث: "ورد عليه أنه يقتضي نقصاً، وإن كان نزراً، فما هو إلا نقص، ولم يدفعه بما ترتاح له النفس، ووجه دفعه عندي: أنّ الكلام لا محالة تشبيه معقولٍ بمحسوسٍ، فالعمدة في المشبّه به على الحس لا على ما في نفس الأمر والواقع، والحس لا يظهر له في نقر العصفور نقرة من البحر نقص شيء من البحر، فلا يرد الإشكال جرياً على معروف الاستعمال" 2.

فابن عاشور يشير إلى موضع الإشكال في هذا الحديث، ويؤاخذ الشراح في عجزهم عن إعطاء حل يروي الغليل ويشفي العليل، بحيث لا يبقى للإشكال مورد إلى الذهن ولا تشويش على الفكر، ثم يأتي بجواب مرجعه أساساً إلى فهم الأسلوب النبوي في ضوء أساليب البلاغة العربيّة؛ مفاده أنّ لفظ النقص لا يؤخذ على ظاهره ومفهومه في الحقيقة، بل هو جار مجرى التشبيه.

لكن هل فعلاً عجز كل الشّراح عن دفع هذا الإشكال؟ وما مدى قوة الجواب الذي قدّمه ابن عاشور بالنسبة لأجوبتهم؟.

وللإجابة عن هذين السؤالين ينبغي الرجوع إلى الشروح الحديثيّة والنظر في كيفية تعامل أصحابها مع

1 أخرج البخاري، كتاب العلم، باب ما يستحب للعالم إذا سئل أي الناس أعلم؟ فيكل العلم إلى الله، رقم الحديث (122)، (56/1).

2 النّظر الفسيح، ابن عاشور، (ص13).

هذا الحديث والإشكال الوارد عليه، ومقارنة أجوبتهم بجواب ابن عاشور (رحمته الله).

وعند مطالعة ما قاله الشُّرَّاح على هذا الحديث نجدهم إجمالاً قد تلمَّسوا موضع الإشكال في الحديث ووضعوا أيديهم عليه، واتفقوا على أنّه لا ينبغي أن يؤخذ لفظ النَّقْص على ظاهره لما يدل عليه من معنى فاسد في حق الله (عز وجل)، ومحمل ما ذكره من توجيهات يرجع إلى ثلاث معان:

الأوّل: معناه أن علمي وعلمك بالنسبة إلى علم الله تعالى كنسبة ما نقر العصفور إلى ماء البحر وهذا على التقريب إلى الأفهام وإلا فنسبة علمهما أقل، وهذا التشبيه أيضاً ليس على حقيقته وإنما المراد به التوضيح والتقريب للأذهان¹.

ويشهد لهذا المعنى ويقوّيه ما ورد في رواية ابن جريج: "وَقَالَ: وَاللَّهِ مَا عَلِمِي وَمَا عَلِمُكَ فِي جَنْبِ عِلْمِ اللَّهِ إِلَّا كَمَا أَخَذَ هَذَا الطَّائِرُ مِمَّنَّارِهِ مِنَ الْبَحْرِ"².

قال الحافظ ابن حجر: "وقد وقع في رواية ابن جريج بلفظ أحسن سياقاً من هذا وأبعد اشكالا،... وهو تفسير للفظ الذي وقع هنا"³.

الثاني: أنّ "نقص" بمعنى "أخذ" لأنّ النَّقْصَ أَخَذٌ خاصٌّ فيكون التَّشْبِيهِ واقِعٌ على الأخذ لا على المأخوذ منه إذ نقص العصفور لا تأثير له فكأنّه لم يأخذ شيئاً فهو كقوله:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم ... بهن فلول من قراع الكتائب⁴

أي ليس فيهم عيب⁵.

قال القاضي عياض: "يرجع ذلك في حقهما أي ما نقص علمنا مما جهلناه من معلومات إلا مثل هذا في التقدير"⁶.

1 عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني، (194/02)، وفتح الباري، ابن حجر، (220/1)، وثمار القاري شرح مختصر صحيح البخاري، حمزة محمد قاسم، (221/1).

2 أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب سورة الكهف، رقم الحديث (4449)، (1754/4).

3 فتح الباري، ابن حجر، (220/1).

4 ديوان التّابغة الدُّيباني، (ص32).

5 إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، القسطلاني، (216/1)، وعمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني، (194/02).

6 عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني، (194/02).

وهذا التّوجيه استحسّنه الحافظ ابن حجر، غير أنه جعل التّوجيه الأوّل أحسن منه 1.

الثالث: قيل: هذا الطائر من الطيور التي تعلق مناقيرها بحيث لا يعلق بها ماء البتّة 2، فتكون ("إلا" هاهنا بمعنى ولا، كأنّه قال: ما نقص علمي وعلمك من علم الله ولا ما أخذ هذا العصفور من هذا البحر. لأنّ علم الله لا ينقص بحال) 3.

وهذا التّوجيه فيه بعد وتكلف. والله أعلم.

فهذا باختصار مجمل ما ورد عند الشّراح في الإجابة عن إشكال هذا الحديث، وهي أجوبة جيّدة، عدا الأخير منها، والإجابة الأولى هي أحسنها من حيث التّوجيه مع وجود ما يشهد لها في إحدى روايات هذا الحديث. وعند المقارنة نجد أن توجيه الشّيخ ابن عاشور قريب جدّاً منها، بل هو نفسه مع زيادة توضيح وتفصيل، وعليه فلا وجه لانتقاد ابن عاشور الشّراح في عدم إيفائهم هذا الحديث بالشرح والبيان ودفع الإشكال. والله أعلم.

المثال الثاني:

عَنْ عَائِشَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا) قَالَتْ كَانَتْ عِنْدِي امْرَأَةٌ مِنْ بَنِي أَسَدٍ فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) فَقَالَ: «مَنْ هَذِهِ». قُلْتُ فَلَانَتْ لَا تَنَامُ بِاللَّيْلِ. فَذَكَرَ مِنْ صَلَاتِهَا فَقَالَ: «مَهْ عَلَيْكُمْ مَا تُطِيقُونَ مِنَ الْأَعْمَالِ، فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا» 4.

جاءت الأدلّة الشّرعية من نصوص الكتاب والسّنّة بتعظيم الله جلّ جلاله وتقديسه، وتنزيهه عن النّقائص والقبائح والعيوب والتي من جملتها الملل والسّامة، "والملال استثقال الشيء ونفور النفس عنه بعد محبته وهو محال على الله تعالى باتفاق كما قال العلماء" 5، فالله (ﷻ) لا يملُّ ولا يكلُّ بحال من الأحوال سبحانه لا إله إلا هو وتعالى علوا كبيرا أن يلحقه شيء من ذلك، لكن ما جاء في هذا

1 فتح الباري، ابن حجر، (220/1).

2 إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، القسطلاني، (216/1).

3 عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني، (194/02).

4 أخرجه البخاري، أبواب التهجد، ما يكره من التشديد في العبادة، رقم الحديث (1100)، (386/1)، ومسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب أمر من نعى في صلاته أو استعجم عليه القرآن أو الذكر بأن يرقد أو يقعد حتى يذهب عنه ذلك، رقم الحديث (1870)، (190/2).

5 فتح الباري، ابن حجر، (102/1).

الحديث من قوله (ﷺ): «فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا» فظاهر لفظه يدل على إثبات حقوق المملل بالله (ﷻ) في حال مملل عباده عن العمل والطاعات، فكيف أجاب الشيخ ابن عاشور على هذا الإشكال؟ وما توجيهه لهذا الحديث؟.

رجع الشيخ ابن عاشور في حل هذا الإشكال إلى أساليب البيان العربي، فحمل هذا الحديث على المعروف من كلامهم بما يوافق الأدلة الشرعية في تنزيه الله تبارك وتعالى ونفي النقص عنه، فلم يحمل اللفظ على حقيقته بل صرفه عن ظاهره وجعله من باب المجاز فقال:

"المملل المعني نفيه عن الله تعالى هو مملل مجازي لاستحالة المملل عليه تعالى، فاستعمل في لازم معناه، وهو نقص الثواب أو قطعه، وهذا لازم للملل ونحوه، والتَّمَجُّزُ عنه بالمملل ونحوه معروف في كلام العرب، قال زهير:

ومن لا يزل يستحمل النَّاسَ نفسه *** ولا يعفها يوما من الدُّلِّ يسأم¹

أي: يمل؛ فينقطع عنه العطاء والرغد، فكُنِيَ بالسَّامة عن قطع العون².

وتوضيح ذلك أنّ "المملل والسامة للعمل يوجب قطعه وتركه، فإذا سأم العبد من العمل ومله قطعه وتركه فقطع الله عنه ثواب ذلك العمل؛ فإن العبد إنما يجازى بعمله، فمن ترك عمله انقطع عنه ثوابه وأجره إذا كان قطعه لغير عذر من مرض أو سفر أو هرم"³.

قال القرطبي: "وجه مجازه أنّه تعالى لما كان يقطع ثوابه عمن يقطع العمل ملالا عبر عن ذلك بالملال من باب تسمية الشيء باسم سببه"⁴.

وهذا الأسلوب في البيان معروف في كلام العرب فإنهم كانوا إذا وضعوا لفظا بإزاء لفظ وقبالته جوابا له وجزاء ذكره بمثل لفظه وان كان مخالفا له في معناه على جهة المشاكلة والمقابلة اللفظية، فسمى فعله مَلَلًا، وليس بمملل، ولكن لتزدوج اللفظة بأختها في اللفظ، وإن خالفتها في المعنى، نحو قوله (ﷻ): ﴿وَجَزَّوْا سَيِّئَةً سَيِّئَةً﴾ [الشورى: 40] وقوله: ﴿فَمَنْ أَعَدَّيْ عَلَيْكُمْ فَأَعَدُّوْا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعَدَّيْ عَلَيْكُمْ﴾

1 معلقة زهير بن أبي سلمى، ينظر: شرح المعلقات العشر، أبو زكريا التبريزي، (ص126).

2 كشف المغطى، ابن عاشور، (ص108).

3 فتح الباري، ابن رجب (1/151).

4 فتح الباري، ابن حجر، (1/102).

[البقرة: 194] والجزاء لا يكون سيّئة والقصاص لا يكون اعتداءً لأنّه حق وجب، فذكر الجزاء بمثل لفظ الابتداء لما وُضِعَ بجذائه¹.

وللعلماء أجوبة أخرى تتفاوت قوّة وضعفًا وهي راجعة إلى استعمال "حتّى" في غير ما وُضعت له أصالةً في بلوغ الغاية، بتأويلها وصرفها إلى استعمالات أخرى²، ويبقى التّوجيه الذي سلكه ابن عاشور لهذا الحديث هو من أقوى التّوجيهات، وأشدّها مناسبة للسياق العام الذي جاء فيه الحديث، ولجربها على الأصل في أنّ "حتّى" على بابها في انتهاء الغاية، وهذا ما رجّحه كثير من العلماء.

قال الحافظ ابن حجر: "كونه على طريق المشاكلة والإزدواج أليق وأجرى على القواعد وأنه من باب المقابلة اللّفظية ويؤيّد ما وقع في بعض طرق حديث عائشة بلفظ: "أكلفوا من العمل ما تطيقون فإن الله لا يمل من الثّواب حتى تملوا من العمل" لكن في سنده موسى بن عبيدة وهو ضعيف"³.

وقال الحافظ ابن رجب: "وسمي هذا المنع من الله مللا وسامة مقابلة للعبد على ملله وسامته، كما قال تعالى: ﴿كَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: ٦٧]، فسمى إهمالهم وتركهم نسيانا مقابلة لنسيانهم له، هذا أظهر ما قيل في هذا"⁴.

1 ينظر: شرح صحيح البخاري، ابن بطال، (116/4)، وفتح الباري، ابن حجر، (102/1)، وفتح الباري، ابن رجب (152/1)، والدّيّاج على مسلم، السيوطي، (386/2)، والتّمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر، (195/1 - 196)، وشرح أبي داود للعيني (271/5).

2 فقيل: "حتّى" بمعنى "إذا" ويكون معنى الحديث: "لا يمل الله إذا ملّتم" وهو مستعمل في كلام العرب، ومنه قولهم في البليغ: لا ينقطع حتى ينقطع خصومه لأنه لو انقطع حين ينقطعون لم يكن له عليهم مزية.

وقيل إن "حتّى" هنا بمعنى "واو العطف" فيكون التقدير لا يمل وتملون فنفي عنه الملل وأثبتته لهم، وهذا ما قاله المازري. واستدرك عليه الحافظ ابن رجب بقوله: "ولكن لا يصح دعوى كون "حتى" عاطفة؛ لأنّها إنّما تعطف المفردات لا الجمل، هذا هو المعروف عند النّحويين، وحالف فيه بعضهم".

وقيل: إنّ "حتّى" فيه بمعنى "حين"، قال الحافظ ابن رجب: "وهذا غير معروف". ينظر: فتح الباري، ابن حجر، (102/1)، وفتح الباري، لابن رجب، (152/1).

3 فتح الباري، ابن حجر، (102/1).

4 فتح الباري، ابن رجب، (152/1).

المطلب الثاني: التّوفيق بين الأحاديث التي ظاهرها التّعارض بالاعتماد على قواعد اللّغة

استثمر الشّيخ ابن عاشور اللّغة العربيّة وقواعدها ووجهها في الخطاب في التّوفيق بين بعض الأحاديث التي ظاهرها التّعارض، وهذين المثالين كفيّلين - بإذن الله - ببيان كيفية هذا الاستثمار.

المثال الأول:

جاء في حديث ثُمَامَةَ بِنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: كَانَ أَنَسٌ يَتَنَفَّسُ فِي الْإِنَاءِ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، وَزَعَمَ أَنَّ النَّبِيَّ (ﷺ) كَانَ يَتَنَفَّسُ ثَلَاثًا¹.

وجاء في حديث عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي قَتَادَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ): «إِذَا شَرِبَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَتَنَفَّسُ فِي الْإِنَاءِ»².

ظاهر هذين الحديثين التّعارض؛ ففي الأوّل إثبات أن التنفس في الإناء كان يفعله النبيّ (ﷺ) وخادمه أنس (رضي الله عنه)، بينما نجد النهي عنه صريحاً في الثاني، وكلا الحديثين صحيحين؛ فلا بدّ من وجود نكتة لحل هذا الإشكال.

ويرى الشيخ ابن عاشور أن النكتة في هذين الحديثين تكمن في حرف الجرّ "في"، ففي الحديث الأوّل (في) تفيد الظرفية الزّمانية؛ فقله: "في الإناء" تقدير، أي في مقدار الإناء من الماء حين يشربه، وليس المراد أن يدفع نَفْسَهُ في وسط الإناء، وأمّا في الحديث الثّاني فهي للظرفية المكانية³.

وبيان ذلك أنّه في الأوّل "يشرب من الإناء ثلاثة أنفاس يفصل فيها فاه عن الإناء، فيتنفس في مدّة شربه من الإناء"4 فذلك وجه أن تكون "في" للظرفية الزّمانية.

1 أخرجه البخاري، كتاب الأشربة، باب الشرب بنفسين أو ثلاثة، رقم الحديث(5308)، (2133/5)، ومسلم، كتاب الأشربة، باب كراهة التنفس في نفس الإناء واستحباب التنفس ثلاثاً خارج الإناء، رقم الحديث(5405)، (111/6).
2 أخرجه البخاري، كتاب الأشربة، باب النهي عن التنفس في الإناء، رقم الحديث(5307)، (2133/5)، ومسلم، كتاب الأشربة، باب كراهة التنفس في نفس الإناء واستحباب التنفس ثلاثاً خارج الإناء، رقم الحديث(5404)، (111/6).
3 النّظر الفسيح، ابن عاشور، (ص219).
4 ينظر: كشف المشكل من حديث الصحيحين، ابن الجوزي، (ص398).

وقد جاء تعليل ذلك في حديث أنس (رضي الله عنه) قال كان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يتنفس في الشراب ثلاثا ويقول: «إنّه أروى وأبرأ وأمرأ»¹2.

أمّا مورد النهي فهو أن يتنفس داخل الإناء من غير أن يبينه عن فمه، وذلك وجه كون "في" للظرفية المكانية، "وهذا نهي تأديب لإرادة المبالغة في النظافة إذ قد يخرج مع النفس بصاق أو مخاط أو بخار رديء فيحصل للماء به رائحة كريهة فيتقدر بها هو أو غيره عن شربه"³.

المثال الثاني:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (رضي الله عنه) عَنِ النَّبِيِّ (صلى الله عليه وسلم) أَنَّهُ قَالَ: «لَا يُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرٍ وَاحِدٍ مَرَّتَيْنِ»⁴.

وروي عنه في حديث آخر قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم): «الْمُؤْمِنُ غَرٌّ كَرِيمٌ وَالْفَاجِرُ حَبٌّ لَيْمٌ»⁵.

وظاهر هذين الحديثين التعارض ففي الحديث الأول يصف المؤمن بالفطنة والنباهة، وأنه "متيقظ حازم لا يؤتى من قبل الغفلة فيخدع مرة بعد أخرى وهو لا يفتن لذلك"⁶ بل يتعظ بما يحصل له، في حين يصفه في الحديث الآخر بالغرّيّة وقلة الفطنة.

قال ابن عاشور -موفقا بين هذه الأحاديث-: "والانخداع تمثلي حيلة المخادع على المخدوع وهو مذموم، لأنّه من البله، ومعنى قوله: «الْمُؤْمِنُ غَرٌّ كَرِيمٌ» أي من صفاته الصّفح والتّعاضى حتّى يظنّ أنّه غرٌّ، ولذلك عقبه بكرم لدفع الغربة المؤذنة بالبله، فإنّ الإيمان يزيد الفطنة لأنّ أصول اعتقاده مبنيّة على نذ كل ما من شأنه تضليل الرأي وطمس البصيرة، ألا ترى إلى قوله: (وَالسَّعِيدُ مَنْ وُعِظَ بِغَيْرِهِ)⁷ مع

1 "أروى أي أقمع للعطش وأبرأ أي أكثر برأ لما فيه من الهضم ومن سلامته من التأثير في برد المعدة وأمرأ أي أكثر مراة لما فيه من السهولة" ينظر: سبل السلام، الصنعاني، (160/3).

2 أخرجه مسلم، كتاب الأشربة، باب كراهة التنفس في نفس الإناء واستحباب التنفس ثلاثا خارج الإناء، رقم الحديث(5406)، (111/6).

3 حاشية السندي على النسائي، (43/1).

4 أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين، رقم الحديث(5782)، (2271/5)، ومسلم، كتاب الزهد والرقائق، باب لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين، رقم الحديث(7690)، (227/8).

5 أخرجه الترمذي، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في البخل، رقم الحديث(1964)، (344/4)، وقال: هذا حديث غريب، لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وقال الشيخ الألباني: حسن.

6 النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير، (248 /4).

7 أخرجه مسلم، كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه وكتابة رزقه وأجله وعمله وشقاوته وسعادته، رقم الحديث(6896)، (45/8).

مع قوله: «لَا يُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ وَاحِدٍ مَرَّتَيْنِ»، وكلها تنادي على أنّ المؤمن لا يليق به البله وأما معنى «الْمُؤْمِنُ غَرٌّ كَرِيمٌ» فهو أن المؤمن لما زكت نفسه عن ضمائر الشر وخطورها بباله وحمل أحوال النَّاس على مثل حاله فعرضت له حالة استئمان تشبه الغرية قال ذو الرّمّة:

تلك الفتاة التي عُلّقَتها عرضاً *** إنَّ الحليم وذا الإسلام يَحْتَلِبُ 1

فاعتذر عن سرعة تعلُّقه بها واختلاجهما عقله بكرم عقله وصحّة إسلامه فإنّ كل ذلك من أسباب جوده الرّأي ورقة القلب فلا عجب أن يكون سريع التّأثر منها"2.

من خلال هذا النّص نلاحظ أنّ الشّيخ ابن عاشور (رحمته الله) سلك في التّوفيق بين هذه الأحاديث سبيل اعتبار السّياق، والرّجوع إلى اللّغة العربيّة ومدلولات استعمالها للألفاظ.

فأمّا اعتباره للسّياق فمن جهة ملاحظة أنّ النّبِيَّ (صلى الله عليه وآله) أتبع صفة الغرية بصفة الكرم، ليؤذن أنّه إنّما اغترّ لكرمه وحسن خلقه، لا لجهله أو بلاذته.

قال الملّا على القاري (ت1014هـ): "ولفظ الحديث أيضا يساعده لأنه لما وصفه بالغرور أي بوصف غير كامل كمله بقوله كريم لئلا يتوهم فيه ذلك نقصا"3.

وأما رجوعه إلى اللّغة العربيّة ومدلولات ألفاظها؛ فمن حيث اعتبار أنّ الحالة التي تحصل للمؤمن الكريم هي حالة تشبه الغرية وليست هي في الحقيقة، وذلك أنّ العرب تستعمل اللفظ في غير لازم معناه لوجود ملابسة بينهما، فالمقصود هنا التّعافل لا الغفلة، فإنّ "الانخداع مع التّفطن للحيلة إذا كانت غير مضرة، فذلك من الكرم والحلم، قال الفرزدق:

استمطروا من قريش كل منخدع **** إنَّ الكريم إذا خادعته انخدعا"4.

وبهذا التّوجيه تمّ التّوفيق بين هذين الحديثين الصّحيحين فيما يبدو بينهما من تعارض، وذلك أنّ لكل حديث مورده من الفهم بحيث لا يتعارضان ولا يختلفان. فله الحمد والمثنة.

1 ديوان ذي الرّمّة، (ص12).

2 ينظر: التّحرير والتّنوير، ابن عاشور، (1/275).

3 مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، الملّا علي القاري، (3179/08).

4 ينظر: التّحرير والتّنوير، ابن عاشور، (1/274).

المبحث الرابع: فهم الحديث بحمله على أساليب البلاغة العربيّة

"إنّ العرب أمة جبلت على ذكاء القرائح وفضونة الأفهام، فعلى دعامة فطنتهم وذكائهم أقيمت أساليب كلامهم، وبخاصة كلام بلغائهم، ولذلك كان الإيجاز عمود بلاغتهم لاعتماد المتكلمين على أفهام السامعين كما يقال: "لمحة دالّة". لأجل ذلك كثر في كلامهم: المجاز، والاستعارة، والتّمثيل، والكناية، والتّعريض، والاشتراك والتّسامح في الاستعمال كالمبالغة، والاستطراد ومستتبعات التّراكيب، والأمثال، والتّلميح، واستعمال الجملة الخبرية في غير إفادة النّسبة الخبرية، واستعمال الاستفهام في التّقرير أو الإنكار، ونحو ذلك"1.

والنّبِيُّ (ﷺ) هو أفصح من نطق بالضاد، وأرقى من استعمال أساليبها البلاغية والبيانية، وكثيرا ما يكون حمل الحديث النبوي على هذه الوجوه اللغوية والأساليب البيانية هو ما ينبغي فعله؛ وإلا حصل الغلط وسوء الفهم.

المطلب الأوّل: ما جرى مجرى الكناية

المثال الأوّل:

عَنْ زَيْدِ بْنِ خَالِدِ الْجُهَيْيِّ (رضي الله عنه) قَالَ جَاءَ أَعْرَابِيٌّ النَّبِيَّ (ﷺ) فَسَأَلَهُ عَمَّا يَلْتَقِطُهُ فَقَالَ: «عَرَفَهَا سَنَةً، ثُمَّ أَحْفَظُ عِفَاصَهَا وَوِكَاءَهَا، فَإِنْ جَاءَ أَحَدٌ يُخْبِرُكَ بِهَا، وَإِلَّا فَاسْتَنْفِقْهَا». قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَضَالَّةُ الْغَنَمِ قَالَ: «لَكَ أَوْ لِأَخِيكَ أَوْ لِلذَّبِّ». قَالَ ضَالَّةُ الْإِبِلِ فَتَمَعَّرَ وَجْهَ النَّبِيِّ (ﷺ). فَقَالَ: «مَا لَكَ وَهَلْهَا، مَعَهَا حِدَاؤُهَا وَسِقَاؤُهَا، تَرِدُ الْمَاءَ وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ»2.

قال ابن عاشور: "وقوله (ﷺ): «هي لك أو لأخيك أو للذّب» إذن له بأخذها، أي إن لم تأخذها أنت ولم يأخذها رجل آخر أكلها الذّب في الليل، أي: وليس غيرك بأولى منك بأخذها، فخذها، فسلك رسول الله (ﷺ) في صيغة الإذن له طريق الاستدلال على وجه الإذن له بأخذها، وجاء فيه بطريق الكناية مع ضرب من المحاجاة على طريقة العرب في أجوبتهم، وخاصة أهل البادية فإنهم

1 التّحرير والتّنوير، ابن عاشور، (93/1).

2 أخرجه البخاري، كتاب اللقطة، باب ضالة الإبل، رقم الحديث (2295)، (855/2)، ومسلم، كتاب اللقطة، باب 1، رقم الحديث (4596)، (134/5).

مولعون بمثل هذه الطريقة في محاجاتهم ومحدثاتهم"1.

المثال الثاني:

عَنْ حَوَّاءِ بِنْتِ السَّكَنِ (رضي الله عنه) قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ): «رُدُّوا السَّائِلَ وَلَوْ بِظِلْفٍ مُحْتَرِقٍ أَوْ مُحْرَقٍ»2.

وعن عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ (رضي الله عنه) قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) يَقُولُ: «اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ»3.

قال ابن عاشور: "اتفق العلماء على أنَّ قوله (ﷺ) في هذين الحديثين جارٍ مجرى الكناية عن التقليل فقط، وليس المقصود مطلق ما يعطى ولو كان غير مُجدد؛ وكان رجل أحق في تونس يرغب في تحصيل ثواب الإكثار من الصدقات فكان يشتري رغيفا فيقطعه لهما فإذا جاءه سائل أعطاه لقمة من ذلك الرغيف، فكان يعد فعله هوسا وهو جهل بفائدة الصدقة"4.

وذلك أنَّ "لَوْ" للتقليل، والمراد الرُّدُّ بالإعطاء، والمعنى تصدَّقوا بما تيسَّرَ أكثر أو قل، ولا تردُّوه ردَّ حرمان بلا شيء، ولو بلغ في القلَّة الظلف مثلاً فإنَّه خير من العدم5.

المثال الثالث:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (رضي الله عنه) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) قَالَ: «لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَضْطَرِبَ أَلْيَاتُ نِسَاءِ دَوْسٍ عَلَى ذِي الْخَلْصَةِ»6.

استشكل ابن عاشور هذا الحديث؛ لأنَّه يرى أنَّ ذا الخلصة محي أثره، وقبيلة دوس لا تُعرف الآن ولا

1 النَّظَرُ الفسِيح، ابن عاشور، (ص70).

2 أخرجه النسائي في سننه، كتاب الزكاة، باب رد السائل، رقم الحديث(2565)، (81/5)، وأحمد في مسنده، رقم الحديث(16648)، (208/27). قال شعيب الأرنؤوط: إسناده حسن. وقال الألباني: صحيح، ينظر: الجامع الصغير وزيادته، رقم(5815)، (ص582).

3 أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ وَالْقَلِيلِ مِنَ الصَّدَقَةِ، رقم الحديث(1351)، (514/2)، ومسلم، كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة أو كلمة طيبة وأنها حجاب من النار، رقم الحديث(2395)، (86/3).

4 أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، ابن عاشور، (ص79).

5 ينظر: فيض القدير، المناوي، (42/4).

6 أخرجه البخاري، كتاب الفتن، باب تغيير الزمان حتى تعبد الأوثان، رقم الحديث(6699)، (2604/6)، ومسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب لا تقوم الساعة حتى تعبد دوس ذا الخلصة، رقم الحديث (7482)، (182/8).

يحصرها موطن ولا جماعة نسب حتى تعود إلى عبادة ذي الخلصة في آخر الزمان، لذا عدل عن ظاهره وأبّجه إلى تأويله بأربعة تأويلات، أحدها بحمله على أسلوب من أساليب الخطاب في لغة العرب؛ وهو الكناية، وفي ذلك يقول (رحمته): "يُحتمل أن يكون النبيّ (ﷺ) قاله قبل فتح بلاد دوس وهدم ذي الخلصة على يد جابر بن عبد الله فيكون وعداً بأنّ الله يفتح بلاد دوس ويمحو ذا الخلصة، ويكون المراد باضطراب أليات نساء دوس الكناية على تفجّعهنّ على الصنم حين يجيء المسلمون لهدمه"1.

واستشهد لذلك بقول عنتره:

متى ما تلقني فردين ترجف *** روانف أليتيك وتستطارا2

هذا الاحتمال الذي ذكره ابن عاشور وارد لكنّه بعيد؛ لكن الأولى أن يُحمل الحديث على ظاهره لأنّ سياق الحديث يدلّ على أنّ رجوع الناس لعبادة هذا الصنم يكون في آخر الزمان، لذلك ترجم الإمام البخاري لهذا الحديث بقوله: "باب تغيير الزمان حتى تُعبد الأوثان"، وقد حمل العلماء هذا الحديث على ظاهره من عودة الشرك والوثنيّة إلى جزيرة العرب بعد أن طهرها النبيّ (ﷺ) من الأوثان، وذكروا في معنى هذا الحديث احتمالان:

1. أنّ نساء دوس يركبن الدواب من البلدان إلى الصنم المذكور فهو المراد باضطراب ألياتهن.
2. أنّهن يتزاحمن بحيث تضرب عجيزة بعضهن الأخرى عند الطواف حول الصنم المذكور3.

وقد دلّت الأحايث الصّحيحة على هذا المعنى، من ذلك ما روي عن عبد الله بن عمرو قال: "لا تقوم السّاعة حتى تدافع مناكب نساء بني عامر على ذي الخلصة"4.

وما روي عن عائشة قالت سمعتُ رسولَ الله (ﷺ) يقول: «لَا يَذْهَبُ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ حَتَّى تُعْبَدَ اللَّاتُ وَالْعُزَّى». فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنْ كُنْتُ لِأَطُنَّ حِينَ أَنْزَلَ اللَّهُ: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ أَنْ ذَلِكَ تَأْمًا قَالَ: «إِنَّهُ

1 النَّظَرُ الفَسِيحُ، ابن عاشور، (ص269).

2 ديوان عنتره بن شداد، (ص234).

3 ينظر: فتح الباري، ابن حجر، (76/13).

4 أخرجه الحاكم في المستدرک على الصّحیحین، کتاب الفتن والملاحم، رقم الحديث(8465)، (522/4)، وقال: صحیح علی شرط البخاری ومسلم، وقال الذهبي في التلخيص: علی شرط البخاری ومسلم.

سَيَكُونُ مِنْ ذَلِكَ مَا شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ رِيحًا طَيِّبَةً فَتَوَفَّى كُلَّ مَنْ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالَ حَبَّةِ خَرْدَلٍ مِنْ إِيْمَانٍ فَيَبْقَى مَنْ لَا خَيْرَ فِيهِ فَيَرْجِعُونَ إِلَى دِينِ آبَائِهِمْ»¹.

قال ابن بطال: "هذه الأحاديث وما جانسها معناها الخصوص، وليس المراد بها أن الدين ينقطع كله في جميع أقطار الأرض حتى لا يبقى منه شيء؛ لأنه قد ثبت عن النبيّ (ﷺ) أن الإسلام يبقى إلى قيام الساعة إلا أنه يضعف ويعود غريبًا كما بدأ"².

وقد ذكر ابن عاشور احتمالًا آخر هو أقرب للصواب من الأوّل، مفاده "أن يكون صدور هذا القول بعد هدم ذي الخلصة، فيكون إنذارًا بردّة دوس، وأنّ نساءهم يرجعون إلى زيارة موضع ذي الخلصة؛ لأنّ نفس الصنم وبيته قد هُدمًا"³.

لكن ابن عاشور هنا ينفي أن يكونوا رجعوا إلى عبادة نفس الصنم وبيته لأنّه هدم في عهد النبيّ (ﷺ)، لكن الواقع يشهد أنّهم أعادوه وعبدوه، وهذا حدث في عهد الدولة السّعوديّة الحديثة، فقد ذكر ابن بشر في كتابه عنوان المجد في تاريخ نجد في حوادث 1230هـ: "...ثمّ إنّ محمد علي وعساكره رحلوا من تربة في الحال وساروا إلى بيشة، ونازلوا أكلب وأطاعوا لهم، ثمّ سار منها إلى تبالة، وهي البلد التي هدم المسلمون فيها ذا الخلصة زمن عبد العزيز بن محمد بن سعود، وهو الصنم الذي بعث إليه النبيّ (ﷺ) جرير بن عبد الله البجلي فهدمه، فلمّا طال الزّمن أعادوه وعبدوه،.."⁴.

فهذا النصّ التاريخي دليلٌ قاطعٌ على أنّ المراد من الحديث ظاهره وحقيقته من كفر بعض قبائل العرب وعودتهم إلى عبادة الأوثان، وبهذا يكون هذا الحديث من معجزاته (ﷺ) وأعلام نبوّته.

1 أخرجه مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب لا تقوم الساعة حتى تعبد دوس ذا الخلصة، رقم الحديث (7483)، (182/8).
2 وهو ما رواه مسلم في صحيحه، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله (ﷺ) «بدا الإسلام غريبًا وسيعود كما بدأ غريبًا فطوبى للغرباء». كتاب الإيمان، باب بيان أن الإسلام بدأ غريبًا وسيعود غريبًا وأنه يارز بين المسجدين، رقم الحديث (389)، (90/1).
3 شرح صحيح البخاري، ابن بطال، (60/10).
4 النّظر الفسيح، ابن عاشور، (ص 269).
5 عنوان المجد في تاريخ نجد، ابن بشر، (372/01-373).

المطلب الثاني: ما جرى مجرى الاستعارة

المثال الأول:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا- قَالَ قَدِمَ مُسَيْلِمَةُ الْكُذَّابُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) فَجَعَلَ يَقُولُ إِنَّ جَعَلَ لِي مُحَمَّدٌ الْأَمْرَ مِنْ بَعْدِهِ تَبِعْتُهُ. وَقَدِمَهَا فِي بَشَرٍ كَثِيرٍ مِنْ قَوْمِهِ، فَأَقْبَلَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) وَمَعَهُ ثَابِتُ بْنُ قَيْسِ بْنِ سَمَّاسٍ، وَفِي يَدِ رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) قِطْعَةُ حَرِيدٍ، حَتَّى وَقَفَ عَلَى مُسَيْلِمَةَ فِي أَصْحَابِهِ فَقَالَ: «لَوْ سَأَلْتَنِي هَذِهِ الْقِطْعَةَ مَا أَعْطَيْتُكَهَا، وَلَنْ تَعْدُوا أَمْرَ اللَّهِ فِيكَ، وَلَنْ أَدْبُرْتَ لِيَعْقِرَنَّكَ اللَّهُ»¹.

قال ابن عاشور: ومعنى «لَنْ أَدْبُرْتَ لِيَعْقِرَنَّكَ اللَّهُ»: لئن أعرضت عن الإسلام الذي جئت لأجله ليغلبنك الله. وقد جاء التّركيب على طريقة الاستعارة التمثيلية؛ إذ شبّه الهيئة الحاصلة من إعراضه عن الإسلام بعد اقترابه منه ووشكه عليه ظانّاً نفسه ناجياً، ثمّ إيقاع الله إياه في يد المسلمين، بهيئة حمار الوحش حين يعرض للقنّاص فيكاد يقع في سوطه ثم يدبر حين يلوح له الصّائد فيرميه الصّائد برمحه فيعقره فيحبسه عن السير ويمسكه. وقد حذف بعض أجزاء المركب الدّال على الهيئة المشبّه بها كما هو الشّأن في التّمثيلية غالباً اكتفاءً بمعظم أجزائه، وهما الإدبار والعقر؛ إذ لا إدبار في الحقيقة².

والعقر: قطع قائمة من الوحش، قال تعالى: "فَعَقَرُوا النَّاقَةَ" وقال امرؤ القيس:

تقول وقد مال الغبيط بنا معا *** عقرت بعيري يا امرأ القيس فانزل³

والتّشبيه بأحوال حمار الوحش فاشٍ في كلام البلغاء والشعراء، ولما غفل الشارحون عن هذا التمثيل لم يفسروا موقع "ليعقرنك الله" تفسيراً رشيقاً. وإسناد العقر إلى الله؛ لأن الله هو المدافع عن دينه⁴.

1 أخرجه البخاري، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم الحديث(3424)، (1325/3)، ومسلم، كتاب الرّؤيا، باب رؤيا النّبِيِّ (ﷺ)، رقم الحديث(6073)، (57/7).

2 النّظر الفسيح، ابن عاشور، (ص117).

3 ديوان امرؤ القيس، (ص113).

4 النّظر الفسيح، ابن عاشور، (ص117).

المثال الثاني:

عَنْ أَبِي بَكْرَةَ (رضي الله عنه) قَالَ أَتَى رَجُلًا عَلَى رَجُلٍ عِنْدَ النَّبِيِّ (صلى الله عليه وسلم) فَقَالَ: «وَيْلَكَ قَطَعْتَ عُنُقَ صَاحِبِكَ»،
قَطَعْتَ عُنُقَ صَاحِبِكَ»¹.

وفي حديث أبي موسى (رضي الله عنه) قَالَ سَمِعَ النَّبِيَّ (صلى الله عليه وسلم) رَجُلًا يُثْنِي عَلَى رَجُلٍ، وَيُطْرِيهِ فِي مَدْحِهِ فَقَالَ:
«قَطَعْتُمْ ظَهَرَ الرَّجُلِ»².

قال ابن عاشور: "هذا من بليغ الكلام النبوي، ولم أعرف له سابقا في كلام العرب، فهو ممّا انفرد به الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وهو تمثيل بديع؛ لأنّ فيه تشبيه الهيئة الحاصلة من ثناء الرجل على الآخر، وما يحصل للممدوح إذا كان حاضرا أو إذا بلغه ذلك من الازدهاء والإعجاب بالنفس فيظنّ نفسه بلغت الكمال، فإن كان الثناء صادقا ربّما عاد عليه بضر الزهادة في طلب الكمال، أو التّفريط في بعض ما عنده من الحماد، وإن كان في الثناء مبالغة، أي كان بأكثر مما في الممدوح فذلك يعرّضه ويخيّل إليه أنه ساوى الكمّل فيريد أن يجري في مضمارهم ويسمو إلى طبقتهم من غير جدارة فيظهر سقطه³.

1 أخرجه البخاري، كتاب الشهادات، باب إذا زكى رجل رجلاً كفاه، رقم الحديث(2519)، (946/2)، ومسلم، كتاب الزهد والرفائق، باب النهي عن المدح إذا كان فيه إفراط وخيف منه فتنة على الممدوح، رقم الحديث(7693)، (227/8).

2 أخرجه البخاري، كتاب الشهادات، باب ما يكره من الإطناب في المدح وليقل ما يعلم، رقم الحديث(2520)، (947/2)، ومسلم، كتاب الزهد والرفائق، باب النهي عن المدح إذا كان فيه إفراط وخيف منه فتنة على الممدوح، رقم الحديث(7696)، (228/8).

3 النظر الفسيح، ابن عاشور، (ص232).

المطلب الثالث: ما جرى مجرى المثل

المثال الأول:

جاء عن أبي هريرة عن رسول الله (ﷺ) في حديث تطواف الملائكة والتماسيهم أهل الذكر، وفي آخره فيقول الله تعالى: فأشهدكم أنني قد عفرتهم. قال يقول ملك من الملائكة فيهم فلان ليس منهم إنما جاء لحاجة. قال: هم الجلساء لا يشقى بهم جليسهم»¹.

قال ابن عاشور: "وقوله: "لا يشقى بهم جليسهم" تركيب جرى مجرى المثل، هو ونظائره مما فيه فعل الشقاوة، وهو في الأصل أنهم لا يكونون سبباً في تعب جليسهم وإعناته وأذاه؛ لأن أصل الباء بعد فعل (شقي) أن تكون للسببية"².

المثال الثاني:

عن رافع بن خديج قال قلت يا رسول الله إننا لأقو العدو غداً، وليست معنا مدى فقال (ﷺ): «اعجل أو أرن ما أنهر الدم وذكر اسم الله فكل، ليس السنن والطفر، وسأحدثك، أما السنن فعظم، وأما الطفر فمدى الحبشة»³.

قال ابن عاشور: "إن كانت "أو" من كلام الرسول الرسول، كما هو ظاهر، كان هذا التركيب جارياً مجرى المثل أرسله رسول الله (ﷺ).

ويحتمل أنه تمثل بها، ويتعيّن حينئذ أن يكون معنى "أرن" ضد معنى "اعجل"، فيكون بمعنى أبطىء، ويكون الكلام خطاباً لرافع بن خديج؛ لأنّ سؤاله دلّ على أنهم يحبون أن يتعجلوا ذبح ما ينالونه من المغام، وأنهم أظهروا ذلك للرسول (ﷺ) تطلباً للرخصة منه في الذبح بما تيسر إذ ليست معهم مدى.

وفي كلام الرسول (ﷺ) على هذا ضرب من التّعجب من حرص السائل وعجلته، فالمعنى: سواء عجلت أو أبطأت، فالحكم لا يختلف لأجل ذلك بما أنهر الدم فاذبح وكل، فيكون أرن مشتقاً من الرين

1 أخرجه البخاري، كتاب الدعوات، باب فضل ذكر الله عزّ وجلّ، رقم الحديث(6045)، (2353/5)، ومسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة، باب فضل مجالس الذكر، رقم الحديث(7015)، (68/8).

2 النظر الفسيح، ابن عاشور (ص242).

3 أخرجه البخاري، كتاب الذبائح والصّيد، باب ما ند من البهائم فهو بمنزلة الوحش، رقم الحديث(5190)، (2098/5).

بمعنى العشي؛ لأنّ في العشي ثقلاً، وتكون الهمزة بمعنى الصيرورة، أي تصير ذا رين كذي غشي، أي مبطناً متشاقلاً¹.

ملخص الفصل:

كشف هذا الفصل عن جوانب متعدّدة من عناية ابن عاشور باللّغة العربيّة؛ من حين نشأته على اللّسان العربي الفصيح، وتدرّجه في اكتساب فنونها، إلى أن وصل إلى تشخيص الخلل الذي أصابها فأدّى إلى فسادها وانحطاطها، وما اقترحه من خطط إصلاحية للرفي بها إلى مدارج التطوّر والازدهار، وما بلغه من وزن كبير في الأوساط اللّغوية والأدبيّة.

وهذه الإمكانيات اللّغوية وظّفها ابن عاشور واستثمرها في ضبط ألفاظ الحديث، وشرح غريبه، وتحديد معاني التراكيب اللّغوية في ضوء البلاغة العربيّة وفنونها، كما استعان بها في حلّ بعض الإشكالات الواردة على الحديث، والتّوفيق بين الأحاديث التي ظاهرها التّعارض، وكذا من حيث إخراج بعض الألفاظ عن ظاهرها وتوجيه دلالاتها بحملها على يدلّ عليه سنن الخطاب العربي وأساليبه البلاغيّة من كناية، وتشبيه، واستعارة وغير ذلك.

1 النّظر الفسيح، ابن عاشور، (ص216).

الفصل الثاني: فهم السنة النبوية في

ضوء سياقاتها

المبحث الأول: مفهوم السياق وأنواعه

المبحث الثاني: التأصيل لمنهج الاستنباط بالسياق،
وأهميته في فهم السنة النبوية

المبحث الثالث: أثر دلالة سياق المقال في فهم السنة

عند ابن عاشور

المبحث الرابع: أثر دلالة سياق الحال في فهم السنة

عند ابن عاشور

انجّمت أنظار كثير من العلماء في السّنّوات الأخيرة إلى العناية بدلالة السيّاق وبيان دورها في الكشف عن معاني النّصوص، وتطبيقاتها بدأت على النّصوص اللّغوية والأدبية، ثم انتقلت إلى نصوص القرآن الكريم؛ باعتبار أن السيّاق من أهمّ القواعد المنهجية التي تساهم في الوصول إلى الفهم الصّحيح، أمّا دراسة الأحاديث النبوية وإبراز أثر السيّاق في فهمها، فالعناية بها كانت متأخّرة، والبحوث فيها أقل¹.

ويأتي هذا الفصل لبيان الأصول النّظرية والتّطبيقات العمليّة في فهم السنّة النبويّة في ضوء سياقاتها عند الشّيخ ابن عاشور (رحمته الله)، وبيان مظاهر استثماره لهذه القاعدة الجليّة في الفهم والاستنباط.

¹ أجزت في هذا الجانب بعض الرّسائل الجامعية منها: السيّاق وأثره في فهم الحديث النبوي، أطروحة دكتوراه، إعداد الطالب: لخضر لزرق، وإشراف الأستاذ الدكتور: حميد قوفي، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، (2017م).
السياق وأثره في نقد الحديث وفقهه، أطروحة دكتوراه، إعداد الطالب: خليفة العربي رزق، وإشراف الأستاذ الدكتور عبد القادر سليمان، جامعة أحمد بن بلّة وهران، (2018م).

وكذا بعض البحوث والمقالات، ونذكر منها: دلالة السيّاق وأثرها في فهم الحديث النبوي من خلال تطبيقات الأئمة، عبد المحسن التحيفي، بحث ضمن أبحاث الندوة العلمية الدولية الرابعة: السنّة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التجديد، السيّاق وأثره في فقه الحديث النبوي، أمير شريط، مجلّة الشريعة والاقتصاد، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة، قسنطينة، (ص351-391)،
السياق المقالي والحالي وأثرهما في توجيه الحديث النبوي الشريف، ومقال: اعتبار دلالة السيّاق وأثرها في فهم السنّة النبويّة، نجيب الهداجي، جريدة المحجّة، العدد (462)، ينظر: الموقع الرسمي لجريدة المحجّة: <http://almahajjafes.net/2016/07/>

المبحث الأول: مفهوم السّياق وأنواعه

يجسّن بنا قبل كل شيء الوقوف عند تحرير معنى السّياق، وأنواعه، ثم الكشف عن الأهمية التي أناطها العلماء بدلالة السّياق في التّعريف على المراد وتحديدده بدقّة.

المطلب الأول: مفهوم السّياق

قبل إعطاء التّعريف الاصطلاحي للسّياق ينبغي العروج على معناه اللّغوي؛ وذلك أنّ الدّلالة الاصطلاحية إنّما تستخلص وتستقى من الوجوه اللّغوية، لوجود علاقة رابطة بينهما سواء أكانت ظاهرة تدرك بسهولة، أم خفية تحتاج مزيد إمعان ونظر.

الفرع الأوّل: مفهوم السّياق لغة

السّياق في اللّغة مأخوذ من الجذر اللّغوي (س و ق)، "أصله سِواق فقلبت الواو ياء لكسرة السين والسّياق والسّوق مصدران من ساق يسوق"¹.

قال ابن فارس: "السين والواو والقاف أصل واحد، وهو حدو الشيء. يقال ساقه يسوقه سوقاً. والسّيقة: ما استيق من الدواب. ويقال سقت إلى امرأتى صدّاقها، وأسقتُهُ. والسّوق مشتقة من هذا، لما يساق إليها من كلّ شيء، والجمع أسواق. والساق للإنسان وغيره، والجمع سوق، إنّما سمّيت بذلك لأنّ الماشي ينساق عليها"².

ومن خلال المادة اللّغوية التي قدّمتها لنا معاجم اللّغة نجد أنّ السّياق يجمع دلالات عدّة يمكن حصرها فيما يلي:

1. التّابع والانساق والتّوالي: يقال: ساق الإبل وغيرها يسوقها سوقاً وسباقاً وهو سائق وسوّاق³، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَحَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ﴾ [ق: ٢١]، وهو المعنى الأصلي للكلمة، ثم انتقل عن طريق المجاز للدلالة على المسوق وهو المهر إبل أو غيرها، "لأن أصل الصّدّاق عند

¹ لسان العرب، ابن منظور، (166/10).

² معجم مقاييس اللّغة، ابن فارس، (117/3).

³ لسان العرب، ابن منظور، (166/10).

الباب الثاني: فهم السنة النبوية في ضوء اللغة العربية، وفي ضوء سياقاتها

العرب الإبل وهي التي تُساق فاستعمل ذلك في الدرهم والدينار وغيرهما وساق فلان من امرأته أي أعطها مهرها والسِّيَاق المهر¹.

وهذا المعنى اللغوي له ارتباط وطيد بالمعنى الاصطلاحي للسياق، فالسِّيَاق لم يسمَّ سياقاً إلا بتساوق ألفاظ النَّصِّ وعباراته وتتابعها، لتؤدي معنى معيَّناً بفضل ذلك التتابع فلو غير سياقها لاختلف معناها، وقد جاء في المعجم الوسيط: "وسياق الكلام تتابعه وأسلوبه الذي يجري عليه"².

يقول الدكتور محمد خروب³: "السِّيَاق له دلالة القيادة والسِّيَاقَة: وذلك أنَّ صاحب النَّصِّ ساقه في مقام معيَّن ليقدم من خلاله للقارئ معنى معيَّناً"⁴.

وبهذا يتضح ما لهذا المعنى اللغوي من علاقة وطيدة بالمعنى الاصطلاحي، وذلك لشموله السِّيَاق بنوعيه المقامي والمقامي.

2. السوق: الموضع الذي يجلب إليه المتاع للبيع، ويجمع على أسواق⁵، قال تعالى: ﴿ وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ ﴾ [الفرقان: ٧].

فكما أنَّ السُّوق تساق إليه السِّلَع والبضائع وتتتابع، لتشكّل باجتماعها حركة دائمة من البيع والشراء، فكذلك الألفاظ بتساوقها وتواليها تشكّل المعاني والمقاصد من الكلام وبذلك يتم التَّواصل الفعال بين المتحدث والمتلقي.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى "فالنَّصُّ بالنسبة للباحث هو سُوق للبيع والشراء تسود فيه طريقة معينة، فانت عندما تذهب إلى السوق إنما تختار ما أنت في حاجة إليه، فتأخذ شيئاً وترك أشياء، والكل يقع وفق قانون وآداب السُّوق، وكذلك النَّصُّ فالعلاقة بيننا وبينه هي علاقة انتقاء واختيار،

¹ لسان العرب، ابن منظور، (166/10).

² المعجم الوسيط، (465/1).

³ هو محمد بن محمد خروب، أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض مراكش، المغرب، حاصل على دكتوراه دولة في الدراسات الإسلامية تخصص السنة النبوية وعلومها، بأطروحة بعنوان: أبو حاتم الرّازي وجهوده في خدمة السنة النبوية، خبير دولي ووطني في تحكيم البحوث والمقالات الأكاديمية، عضو في العديد من الهيئات الوطنية والدولية، ينظر: الموقع الأكاديمي للدكتور محمد خروب: <http://kharroubat.com/>.

⁴ خطة السِّيَاق ومحاولة تطبيقها على النَّصِّ الحديثي، محمد خروب، مقال ضمن أعمال الندوة العلمية والدولية: "أهمية اعتبار السِّيَاق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام"، (ص465).

⁵ مفردات ألفاظ القرآن، الرّاعب الأصفهاني، (514/1).

وفحص وسبر وتقسيم، وتنظير وتحليل وتطبيق...، وهذه جميعاً تحكم فيها قواعد علمية، وأساليب منهجية، وضوابط قيمية وأخلاقية، فالمعاني هي بضائع معروضة متعددة المناحي، وهي تحتاج إلى من يجيد تطبيق منهجية السّياق على النّص بشروطها العلمية¹.

وهذه العلاقة بين هذا المعنى اللّغوي للسّياق ومعناه الاصطلاحي تصدق على السّياق اللّغوي، أمّا السّياق الحالي فيمكن أن نلتمس له العلاقة من حيث أن الشّوق يخضع لقانون العرض والطلب؛ وذلك بملاحظة الرّغبة الشرائية وعادات الناس في لباسهم ومأكلهم وكل شؤونهم، فيليبها لهم وفق ذلك، وكذلك الحال بالنّسبة للمتحدّث فلا بدّ له أن يكون على علم بحال السّامعين وأعرافهم وعاداتهم؛ فإراعي ذلك ليسوق كلامه موافقاً لمقتضى حاجاتهم واهتماماتهم.

السّاق لكل شجرة ودابة وطائر وإنسان، والسّاق ساق القدم والسّاق من الإنسان ما بين الرّكبة والقدم، قال الله تعالى: ﴿وَأَلْفَتِ السّاقُ بِالسّاقِ﴾ [القيامة: ٢٩]².

فالسّاق بالنّسبة للدّواب عضو وظيفي تقف عليه وتنتقل عليه من مكان لآخر، "والنّص كذلك إنّما يوقف على سياقه، ويتحرك به من مجال إلى مجال، ومن زمان إلى زمان، ومن مكان إلى مكان، ومن عزل النص عن سياقه جعله أعرج، وكذلك من يسوق النص فإنه يصيب سياقه باستنباط المعاني والأحكام من دلالة النّص"³.

وفي ذلك إشارة أيضاً إلى أن الألفاظ كائنات حيّة لها مبتدأ ولها منتهى، ولها طرق تسلكها من مبتدئها إلى نهايتها، فهي مسوقة إلى تلك النهاية، وجارية إليها لتبلغ نهاية مدلولاتها ومعانيها⁴.

3. النّزع عند الموت: تقول رأيت فلاناً يسوق سُوقاً أي يَنْزِعُ نَزْعاً عند الموت، ويقال فلان في السّياق، أي في النّزع، والسّياق نزع الروح⁵.

¹ خطة السّياق ومحاولة تطبيقها على النّص الحديثي، محمد خروبوات، مقال ضمن أعمال الندوة العلمية والدولية: "أهمية اعتبار السّياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام"، (ص466).

² لسان العرب، ابن منظور، (10/166).

³ خطة السّياق ومحاولة تطبيقها على النّص الحديثي، محمد خروبوات، (مرجع سابق)، (ص466).

⁴ السّياق: المفهوم، المنهج، النّظرية، طه جابر العلواني، مقال ضمن أعمال الندوة العلمية والدولية: "أهمية اعتبار السّياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام"، (ص12).

⁵ لسان العرب، ابن منظور، (10/166).

وهذا المعنى اللّغوي له دلالة قوية في الاستعمال، فالروح بالنسبة للجسد كالمعنى بالنسبة لسياق النص، فمثلما تستخلص الروح من الجسد بنوع من الشدّة والقوة يستخلص المعنى من سياق النّص، ولذلك أطلقوا على النّزع نعت السّيّاق، لأنّ المعنى يحتاج فيه إلى بذل الجهد واستفراغ الوسع¹.

4. مؤخّرة الشّيء: يقال: ساقه الجيش، وفي الحديث: «وَإِنْ كَانَ فِي السَّاقَةِ كَانَ فِي السَّاقَةِ»².
5. ما يستتر به الصائد: وتعرف بالسيقة وهي الناقة التي يستتر بها الصائد عن الصيد فيرميه... وقيل هي: ما اختلس من الشّيء فساقه... وقيل: السيقة التي تساق سوقا... والمسوق: يعير تستتر به من الصيد لتختله.

وهذا البعد اللّغوي للسياق يكشف جانباً مهمّاً وهو دقّة المآخذ والغوص في المعاني من خلال ملاحظة السّيّاق، فالمستدلّ بواسطة السّيّاق ومدى اقتناصه للفوائد أشبه ما يكون بالصائد الذي يتحرز من نفور الصيد منه فيستجن عنه بعبير³.

فكل هذه المعاني اللّغوية التي يجمعها مصطلح السّيّاق لها علاقة وطيدة بمعناه الاصطلاحي، وهي تدل على سعة هذا المصطلح وثرائه اللّغوي بجمعه معان ودلالات كثيرة تزيد في مرونته، كما أننا بجمعنا العناصر المشكلة لهذا المصطلح نكون قد حصلنا على مفتاح مهمّ يسهّل لنا دخول باب التّعريف الاصطلاحي.

الفرع الثاني: السّيّاق اصطلاحاً

مصطلح السّيّاق وإن كان مصطلحاً مألوفاً وكثير التّداول منذ القدم؛ إذ تناوله العلماء واستعانوا به في فهم دلالات النّصوص، ونصّوا على آثاره من بيان الجملات وتعيين احتمالات ورفع الإشكالات والتّرجيح بين المختلفات، وغيرها، وكان أوّل من اعتنى به من الأصوليين الإمام الشافعي في كتابه العظيم "الرسالة" حيث أفرد له باباً سمّاه "باب الصّنف الذي يُبيّن سياقه معناه" وساق فيه الأمثلة التي تشهد لبيان دلالة السّيّاق على المعنى⁴، غير أنّ الشافعي ومن بعده من العلماء لم يهتمّوا بتفصيل قواعد السّيّاق

¹ حطة السّيّاق ومحاولة تطبيقها على النّص الحديثي، محمد خروب، مقال ضمن أعمال الندوة العلمية والدولية: "أهمية اعتبار السّيّاق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام"، (ص 466).

² أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الحراسة في الغزو في سبيل الله، رقم الحديث (2730)، (3/1057).

³ ينظر: دلالة السّيّاق عند الأصوليين، سعد العنزي، (رسالة ماجستير)، (ص 59).

⁴ الرّسالة، الشافعي، (ص 62).

ووضع تعريفٍ جامعٍ مانعٍ له، وقد أشار إلى هذا المآخذ الإمام ابن دقيق العيد عند حديثه عن قاعدة السّياق وأهميتها في الفهم فيقول: "ولم أر من تعرّض لها في أصول الفقه بالكلام عليها، وتقرير قاعدتها مطوّلة، إلّا بعض المتأخرين ممّن أدركنا أصحابهم"¹.

بل حتّى في عصرنا هذا لا يزال مصطلح السّياق من المصطلحات التي يصعب إيجاد تعريف دقيق لها، وإن كانت قد بذلت جهود كثيرة في سبيل إيجاد تعريف جامع مانع له، إلّا أنّه لا يزال قيد التّحرير والمعالجة من قبل كثير من العلماء والباحثين.

وهذا الذي دفع محمد يوسف حبلى إلى القول: "وقد يشيع المصطلح العلمي بين الدّارسين إلى درجة الابتدال فيتوهم البعض أن هذا المصطلح واضح ومفهوم فإذا ما حاولوا تحديد المعنى الذي ظنّوا أنهم يفهمونه بدأ عسيراً غاية العسرة وغامضاً أشد الغموض، ومن تلك المصطلحات اللّغوية الشائعة الاستعمال العسيرة على التحديد الدقيق بشكل متفق عليه بين الدّارسين مصطلح الكلمة ومصطلح الجملة ومصطلح السّياق"².

ولعلّ هذه صعوبة تحرير هذا المصطلح راجعة إلى طبيعته وراثته بجمعه كثير من العناصر اللّغوية وغير اللّغوية، وكذا شيوعه في علوم وفنون شتى، حتى تفرقت دلالاته وتقطعت أوصاله بين هذه العلوم والفنون، فكل صاحب فنٍّ يدرسه من الزاوية التي تناسبه، فلا يُهتدى بعد إلى ممّ شمله، وضمّ جميع عناصره في تعريف واحد دقيق؛ جامع لمختلف معانيه مانعاً من دخول غيره فيه.

ولهذه الصعوبة اتّجه بعض الباحثين إلى التّعرف على خصائصه وفهم عناصره، وبيان أثرها في فهم المعنى، ولم يقف على إشكالية التّعريف³.

وقد تتبعت الدكتورة فاطمة بوسلامة استعمالات الأصوليين لهذا المصطلح فوجدته يدور في الغالب على أربع معان:

¹ إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد، (ص424).

² البحث الدّلالي عند الأصوليين لمحمد يوسف حبلى، (ص28)، نقلاً عن: دلالة السّياق وأثرها في توجيه التشابه اللفظي في قصّة

موسى عليه السلام -دراسة نظرية تطبيقية-، فهد الشتوي، (رسالة ماجستير)، (ص14).

³ دلالة السّياق وأثرها في فهم الحديث النبوي من خلال تطبيقات الأئمة، عبد المحسن التّخيفي، بحث منشور ضمن أبحاث الندوة العلمية الدولية الرابعة: السنّة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التحديد، (266/1).

المعنى الأوّل: يقصد بالسياق ما يسبق أو يلحق ما هو موضع بيان أو تأويل، أو جملة العناصر المقالية المحيطة بالآية أو الجملة موضوع الدراسة.

المعنى الثاني: ما يلحق الآية أو الجملة فقط دون ما يسبقها.

المعنى الثالث: ما سبق الكلام لأجله، فمفهوم السياق هنا مرتبط بفكرة القصد أي قصد الشارع إلى هذا المعنى أو ذلك، ويستدلّ على هذا القصد بأدلة متنوعة قد توجد ضمن المقال أو خارجه.

المعنى الرابع: وهو معنى موسّع للسياق، وهذا المعنى لم يرق من حيث الشيوخ والتداول إلى مرتبة المعاني السابقة، إلّا أنّه معنى حاضر في كلام الأصوليين وفي مقدمتهم الإمام الشاطبي الذي استعمل هذا المصطلح للدلالة على ما هو أشمل من الآيات والجمل المحيطة بالآية أو الجملة موضوع الدراسة، ليعمّ سبب نزول الآيات، وسبب ورود الأحاديث، وظروف وعادات القوم وغيرها¹.

والملاحظ على استعمال الأصوليين لمصطلح السياق أنّهم ما بين مضيّق مدلوله وموسّع؛ فمنهم من يحصره في الجوّ الداخلي للنصّ وذلك بمراجعة انتظام الكلمة مع ما قبلها وما بعدها، ومنهم من يضيّق أكثر فيخصّه بلاحق الكلام دون سابقه، وهذان المعنيان أكثر التصاقاً وملازمة للمعنى اللّغوي الذي يدور على التتابع والتوالي، وأقرب إلى الدّهن إذا أطلق هذا المصطلح.

ومن الأصوليين من وسّع مدلوله ليمتدّ إلى خارج النصّ فيشمل كافة القرائن والملابسات المحيطة بالنصّ، وأحوال المخاطبين، وهذا المدلول الموسّع له ما يشهد بصحّته من النّاحية اللّغوية كما سبق بيانه، لذا ينبغي اعتماد ملوله الموسّع، وعدم إهماله.

ولعلّ أوسع التعاريف التي وضعها الباحثون المعاصرون لمصطلح السياق بحيث يكون جامعاً لهذه المعاني ومستوعباً لها؛ تعريف الدكتور سعيد الشهراني الذي يقول فيه: "هو ما يحيط بالنصّ من عوامل داخلية أو خارجية، لها أثر في فهمه، من سابق أو لاحق به، أو حال من حال المخاطب، والمخاطب، والغرض الذي سيق له، والجو الذي نزل فيه"².

¹ ينظر: السياق عند الأصوليين: المصطلح والمفهوم، فاطمة بوسلامة، مجلة الإحياء، (ع25)، (ص40-44).

² ينظر: السياق القرآني وأثره في تفسير المدرسة العقلية، سعيد الشّهري، (رسالة دكتوراه)، (ص22).

الفرع الثالث: مصطلح السيّاق عند ابن عاشور (رحمته الله)

بالقائه نظرة على مدوّنة الشيخ ابن عاشور (رحمته الله) سواء في المقاصد، أو اللّغة العربية والبلاغة، أو التّفسير والشرح الحديثي، فإننا نلاحظ حضوراً بارزاً لمصطلح السيّاق بأنواعه وعناصره المختلفة، غير أنّه لم يهتمّ بوضع تعريف جامع مانع له؛ وشأنه في هذا شأن كثير من العلماء الذين أظهروا عناية فائقة به ولم يعتنوا بتعريفه كما سبق بيانه.

ويظهر حضور السيّاق عند ابن عاشور (رحمته الله) في ثلاث جهات:

الأولى: التّظر إلى هذا المصطلح من النّاحية البلاغية؛ فقد عالج ابن عاشور (رحمته الله) مصطلح السيّاق معالجة البلاغيين الذين ينظرون إلى السيّاق على أنّه معيار جماليّ لحسن الكلام وبلوغه الدّرجات العليا في الشّرف، وذلك أنّ المعنى إنّما يشرف عندهم بحسن سبكه وانتظام كل كلمة مع أختها، ومطابقتها لمقتضى الحال، وهذا ما عبّر الخطيب القزويني بقوله: "وارتفاع شأن الكلام في الحسن والقبول بمطابقتها للاعتبار المناسب، وانحطاطه بعدم مطابقتها له فمقتضى الحال هو الاعتبار المناسب"¹.

وهنا يبرز مصطلح مقتضى الحال الذي يعبّر به عن أحد أنواع السيّاق وهو السيّاق الخارجي، ويجعل منه البلاغيون أحد أركان البلاغة العربية، فوجد ابن عاشور يقول في معرض حديثه عن البليغ: "والبليغ في إتيانه بهذه الأحوال في كلامه يراعي أحوال المخاطبين، ومقامات الكلام"².

ويوضح ابن عاشور معنى مقامات الكلام التي ينبغي على البليغ مراعاتها، فقال: "هي أغراض الكلام والمواقع التي يتكلم فيها البليغ مثل مقام الحرب ومقام السّلم، ومقام الحب، ومقام الموعظة، ومقام الاستدلال العلمي، ومقام الخطابة الإقناعي"³.

ونجد هذا المعنى من اعتبار العناصر المكوّنة للسيّاق الخارجي حاضرة في تعريف ابن عاشور لعلم البلاغة، إذ عرّفه بقوله: "اشتمال الكلام على أحوال خصوصية تستفاد بها معان زائدة على أصل المعنى بشرط فصاحته"⁴.

¹ الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، (ص13).

² موجز البلاغة، ابن عاشور، (ص10).

³ المرجع نفسه، (ص10).

⁴ المرجع نفسه، (ص9).

فالمقصود بقوله: "أصل المعنى" المعنى المستفاد من التّركيب اللّغوي، أمّا قوله: "أحوال خصوصيّة تستفاد بها معانٍ زائدة" فدليل على أنّه يشير إلى شيء زائد وخارج نطاق اللّغة، والمقصود به الجانب الاجتماعي المرتبط بالمتكلم والسّامع وغيرها من عناصر سياق الحال¹.

ومن هنا ذهب ابن عاشور (رحمته الله) إلى اعتبار المقام في فهم الحديث النبوي باعتبار أنّ النّبي (صلى الله عليه وآله) هو أفصح من نطق بالضاد وأكثرهم مراعاة لمقتضى الحال، فيقول ابن عاشور: "شأن النّبي (صلى الله عليه وآله) كالطّبيب يعطي الأمزجة ما يصلحها، فإذا رأى من ذلك إفراطاً ينقلب إصلاحه فساداً عدله بحالة أخرى"².

الثّانية: النّظر إلى السّياق باعتباره من أقوى القواعد المنهجية المعتمدة في الفهم والاستنباط، والتي لا يستغني عنها كل ناظر في نصوص الكتاب والسنة، فنجدّه ينبّه على وظيفته الدلالية ودوره في الوصول إلى المقصود من النّص، بتحديد المعاني وبيان الأحكام.

يقول ابن عاشور (رحمته الله) في معرض حديثه عن طرق الاستنباط عند المفسرين: "فطرائق المفسرين للقرآن ثلاث، إمّا الاقتصار على الظاهر من المعنى الأصلي للتّركيب مع بيانه وإيضاحه وهذا هو الأصل. وإمّا استنباط معانٍ من وراء الظاهر تقتضيها دلالة اللفظ أو المقام ولا يجافيهما الاستعمال ولا مقصد القرآن، وتلك هي مستتبعات التّراكيب وهي من خصائص اللّغة العربية المبحوث فيها في علم البلاغة"³.

وهنا نجد ابن عاشور استخدم عدّة مصطلحات يعبر بها عن السّياق وعناصره، ودوره في الوصول إلى المعنى، فمصطلحي الظاهر، ودلالة اللفظ: عبر بهما عن المعنى الذي يتوصل إليه من خلال الاقتصار على النّظر الدّاخل للّنص بملاحظة اتصال الكلام وتربطه واعتبار سابقه ولاحقه، أمّا وراء الظاهر، والمقام، ومستتبعات التّراكيب، فإنّه يشير بها إلى معانٍ زائدة عن مقتضى التّركيب اللّغوي، وهو ما يحفّ بالكلام من ظروف وملابسات وأبعاد زمانية ومكانية وغيرها ممّا له تأثير قويّ على دلالة النصوص.

كما أنّه نبّه على دور السّياق في الكشف عن المعاني والتّرجيح بين الاحتمالات وإبعاد التّأويلات البعيدة والفاصلة فيقول: "لم يستغن المتكلمون والسامعون عن أن تحفّ بالكلام ملامح من سياق

¹ ينظر: المفاهيم النظرية لسياق الحال ومكوّناته عند محمد الطاهر بن عاشور، حسين محمد زعطوط، مجلة دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، (167/38).

² النّظر الفسيح، ابن عاشور، (ص63).

³ التّحرير والتنوير، ابن عاشور، (42/1).

الكلام، ومقام الخطاب، ومُبيّنات من البساط لتتظافر تلك الأشياء الحافّة بالكلام على إزالة احتمالات كانت تعرض للسّامع في مراد المتكلم من كلامه، ولذلك تجد الكلام الذي شافه به المتكلم سامعيه أوضح دلالة على مراده من الكلام الذي بلّغه عنه مُبلّغ، وتجد الكلام المكتوب أكثر احتمالاتٍ من الكلام المبلّغ بلفظه، بلّه المشافه به، لفقده دلالة السّياق وملامح المتكلم والمبلّغ¹.

ويأخذ ابن عاشور على بعض العلماء تقصيرهم في الالفات إلى السّياق وذهولهم عن القرائن المحيطة بالنّص، واكتفاءهم بالتّفسير المعجمي للألفاظ، فيقول: "ومن هنا يقصر بعض العلماء ويتوحّل في خضخاض من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ ويؤجّه رأيه إلى اللفظ مقتنعا به، فلا يزال يُقلّبه ويُحلّله ويأمل أن يستخرج بُه، ويهمل ما قدّمناه من الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسّياق.."².

الثالثة: في استصحاب دلالة السّياق وإعمالها في فهم الكثير من آيات القرآن الكريم، والأحاديث النبوية وآثار الصّحابة، وشأنه في هذا شأن أئمّة الأصول والحديث، وسوف أعرض في هذا الفصل نماذج تطبيقية من استثمار ابن عاشور لدلالة السّياق في فهم السنّة النبوية.

وعند تتبّع مواقع استعمال ابن عاشور للسّياق سواء أورد عنده مصطلحًا أم مفهومًا، تصريحًا كان أم تلميحًا، فإننا نجدّه يتجلّى عنده في مستويين:

المستوى الأوّل: مستوى النّظر إلى مقتضيات التّركيب اللّغوي، بملاحظة تتابع الكلام وانتظام سابقه بلاحقه، وهذا ما يُعبّر عنه بالمصطلحات الآتية: السّياق، دلالة السّياق، سياق الكلام: سابقه ولاحقه، النّظم، الظّاهر، مقتضى الظّاهر، لوازم معنى التّركيب، وغيرها من المصطلحات الدّالة على هذا المستوى من النّظر.

المستوى الثّاني: مستوى الامتداد إلى خارج النّص ودلالاته اللّغوية، ليشمل كافة القرائن والملايسات الخارجية المحيطة بالنّص، وأحوال المخاطبين، وهنا يطلق ابن عاشور مصطلحات عدّة تدلّ على مضمون السّياق الخارجي، منها: القرائن، المقام، قرينة المقام، مقتضى الحال، وراء الظاهر، مستتبعات التّراكيب، مستتبعات المقام، وغيرها.

¹ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص203-206).

² المرجع نفسه، (ص204).

الباب الثاني: فهم السنّة النبويّة في ضوء اللّغة العربيّة، وفي ضوء سياقاتها

وبهذا يظهر أنّ ابن عاشور قد أخذ هذا المصطلح بمدلوله الواسع الشّامل فلم يكن منغلّقا على النّص باعتبار سابق الكلام ولاحقه فقط، بل وسّع دائرة النّظر لينفتح على الأحوال الخارجيّة المحيطة بالنص التي يدخل فيها حال المتكلم والسّامع والظُّروف الحافّة بهم.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة

المطلب الثاني: أنواع السّياق

تعدّ قاعدة السّياق من كبرى القرائن التي يستعان بها في الفهم، وذلك لشيوعها وامتدادها بدءًا من داخل النّص ومكوّناته النّحوية والصّرفية وغيرها، ثمّ تتّسع لتسري إلى خارج النّص فتعمّ ظروفه وملايساته المحيطة به، وهذا ما يؤكّده الدكتور تمام حسان بقوله: "وهكذا تمتدّ قرينة السّياق على مساحة واسعة من الرّكائز، تبدأ باللّغة من حيث مبانيها الصّرفية وعلاقتها النحوية ومفرداتها المعجمية، وتشمل الدلالات بأنواعها من عرفية إلى عقلية إلى طبيعية كما تشتمل على المقام بما فيه من عناصر حسية ونفسية واجتماعية كالعادات والتقاليد ومأثورات التراث، وكذلك العناصر الجغرافية والتاريخية، مما يجعل قرينة السّياق كبرى القرائن بحق"¹.

وعليه فقد قسّم العلماء دلالات السّياق إلى قسمين كبيرين شاملين، لكل منهما خصائصه ودلائله الوظيفية:

الفرع الأول: سياق المقال

وهو السّياق اللّغوي الدّاخلي الذي ينتج عن ترابط الأصوات فيما بينها لتوليد الكلمات، والكلمات فيما بينها لتشكيل الجمل، والجمل فيما بينها لتشكيل النص²، وقد أكّد السّكاكي قديماً على أهمية مقام الكلمات داخل مقال الخطاب فقال: "ثمّ إذا شرعت في الكلام فلكل كلمة مع صاحبها مقام، ولكل حد ينتهي إليه الكلام مقال"³.

والقرائن المعتمدة لمعرفة دلالة سياق المقال راجعة إلى النّظم، والتّراكيب النّحوية، مع اعتبار قواعد دلالات الألفاظ؛ فالباحث في دلالة سياق المقال، يحتاج إلى التمكن من تلك الأدوات، ومن هنا يتفاوت الباحثون في هذا المجال بسبب تفاوتهم في امتلاك تلك الأدوات، وتمكنهم من تطبيقها أثناء النّظر في النّصوص النّبوية الشّريفة⁴. ويتجلّى هذا النّوع من السّياق في مستويين:

¹ البيان في روائع القرآن، تمام حسان، (ص221-222).

² دلالة السّياق وأثرها في فهم الحديث النّبوي من خلال تطبيقات الأئمة، عبد المحسن التّخيفي، بحث منشور ضمن أبحاث الندوة العلمية الدولية الرابعة: السنّة النّبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التجديد، (ص276).

³ مفتاح العلوم، السكاكي، (ص80).

⁴ دلالة السّياق وأثرها في فهم الحديث النّبوي من خلال تطبيقات الأئمة، مرجع سابق، (ص276).

أولاً: السّياق المقالي الخاص: والمراد به النصوص السّابقة أو اللاحقة للنّص المراد بيانه أو تأويله، أو جملة النصوص المترابطة مع هذا النّص¹، ويسمّيها الأصوليون القرائن اللفظية المتصلة؛ وذلك أنّها عناصر لغوية من كلمات وجمل سابقة أو لاحقة تكشف عنصراً لغوياً آخر غير معروف، وتقع معه في نفس السّياق، ويسمّيها اللّغويون المحدثون السّياق الأكبر².

وفي هذا المستوى ينبغي استيفاء النّظر في جميع أطراف النّص من مُبتدئه إلى منتهاه، وذلك برّد آخر الكلام على أوّله، وأوّله على آخره، وهذا أمر لا بد منه في فهم وإدراك مقاصد المتحدث، أمّا النّظر في بعض أجزاء الكلام دون بعض فإنه لا يوصل إلى المقصود ولا يوضح المراد، بل يوقع في فهم بعيدة وتأويلات فاسدة.

لذلك نجد شيخ الإسلام ابن تيمية (ت728هـ) ينبه على ضرورة النظرة الجامعة لأطراف الكلام في الفهم، فيقول: "يُنظر في كلّ آية وحديث بخصّوصه وسياقه، وما بيّن معناه من القرائن والدلالات، فهذا أصلٌ عظيمٌ مهمٌّ نافع، في باب فهم الكتاب والسنّة"³.

ثانياً: السّياق المقالي العام

ويمثل مجموعة القرائن التي ترد في نصّ أو نصوص أخرى مستقلة عن النّص الذي يراد بيان معناه، وتسمّى عند الأصوليون: القرائن اللفظية المنفصلة، أمّا اللّغويون المحدثون فيسمونها السّياق الأكبر⁴.

وهذا المستوى من النّظر السّياقي بالنّسبة لأحاديث النّبي (ﷺ) يشمل النّظر في جميع النّصوص الواردة في الموضوع الواحد من آيات القرآن وطرق الحديث ورواياته المختلفة، وكذا آثار الصحابة والتّابعين التي تساهم في فهمها والكشف عن مدلولها.

قال الإمام الشاطبي: "فإنّ مأخذ الأدلّة عند الأئمّة الرّاسخين إنّما هو على أن تُؤخذ الشّريعة كالصّورة الواحدة بحسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومحملها المفسر بينهما، إلى ما سوى ذلك من مناحيها"⁵.

¹ السّياق عند الأصوليين: المصطلح والمفهوم، فاطمة بوسلامة، مجلة الإحياء، (ع25)، (ص47).

² ينظر: السّياق وأثره في دلالات الألفاظ (دراسة أصولية)، عبد المجيد السوسوة، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، (30/23).

³ مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (6/18).

⁴ ينظر: السّياق وأثره في دلالة الألفاظ، عبد المجيد السوسوة، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، (ص30).

⁵ الاعتصام، الشاطبي، (1/184).

الفرع الثاني: سياق المقام

وهو الذي يمثل البيئة التفاعلية بين المتحدث والمخاطب، وما بينهما من عرفٍ سائدٍ يحدد مدلولات الكلام، وذلك أن تداول الخطاب يجري في سياق ثقافي واجتماعي بين المتحدث والمخاطب، وليس لفظاً مجرداً عن محيطه الذي يجري فيه¹.

ويشمل كل القرائن الخارجية المحيطة بالنص وزمن وروده من زمان ومكان، وكذا الواقع بعناصره ومكوناته المختلفة، والأعراف والعادات السائدة، وأسباب الوجود، وغير ذلك من المؤثرات الخارجية التي تساهم في الكشف عن المعاني المقصودة من الخطاب.

والقرائن الحالية كثيرة جداً ومتنوعة لدرجة استحالة حصرها في جنس أو عدد، أو ضبطها بوصف، وهذا ما عبر عنه إمام الحرمين بقوله: "وهي تنقسم إلى قرائن مقال وإلى قرائن أحوال، أمّا الأحوال فلا سبيل إلى ضبطها تجنيساً وتخصيصاً"².

وقال في موضع آخر: "إن العلوم الحاصلة على حكم العادات وجدناها مرتبة على قرائن الأحوال وهي لا تنضبط انضباط المحدودات بحدودها ولا سبيل إلى حصرها إذا وقعت وهذا كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل ونشط الثمل وغضب الغضبان ونحوها"³.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الأصل في سياق الحال أن يكون منفصلاً عن النص المراد بيانه، غير أن بعض سياقات الحال المصاحبة لنصوص السنّة النبويّة جاءت متّصلة بالنص المدروس، فلم تعد خارجة عن حدود النص بل صارت بعد روايتها قرائن لفظية تبين ما كان عليه الحال عند مجيئه، وكذا الملابس التي أحاطت به عند وروده، وعليه يمكن تمييز نوعين من السياقات الحالية:

أولاً: سياقات حالية مقترنة بالخطاب

هي ما يذكره الراوي من القرائن الحالية المصاحبة للخطاب ضمن روايته لما يرى من أهميتها في تحديد المراد منه⁴، فتشمل كل ما يلازم الكلام عادة من "إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل

¹ ينظر: دلالة السيّاق وأثرها في فهم الحديث النبوي من خلال تطبيقات الأئمة، عبد المحسن التخيفي، بحث منشور ضمن أبحاث الندوة العلمية الدولية الرابعة: السنّة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التجديد، (ص287).

² البرهان في أصول الفقه، الجويني، (185/1-186).

³ المرجع نفسه، (373/1).

⁴ ينظر: السيّاق وأثره في دلالة الألفاظ، عبد المجيد السوسوة، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، (ص42-43).

تحت الحصر والتخمين يختص بدركها المشاهد لها فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر حتى توجب علماً ضرورياً بفهم المراد أو توجب ظناً¹.

مثال ذلك الحديث الذي رواه أبو هريرة عن النبيّ (ﷺ) قال: «يُقْبَضُ الْعِلْمُ، وَيُظْهَرُ الْجَهْلُ وَالْفِتْنُ، وَيَكْثُرُ الْهَرْجُ». قيل: يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا الْهَرْجُ؟ فَقَالَ هَكَذَا بِيَدِهِ، فَحَرَفَهَا، كَأَنَّهُ يُرِيدُ الْقَتْلَ².

فقوله: "فَقَالَ هَكَذَا بِيَدِهِ، فَحَرَفَهَا، كَأَنَّهُ يُرِيدُ الْقَتْلَ" تصويرٌ دَقِيقٌ من أبي هريرة (رضي الله عنه) لفعل النبيّ (ﷺ) وإشارته التي يريد بها شرح كلمة الهرج التي أشكلت على الصحابة حينئذ، وفهما من تلك الإشارة أنه يريد بها القتل.

وهكذا نجد الصحابة (رضي الله عنهم) يحرصون كل الحرص على نقل الأسباب والظروف والأغراض التي سبقت لأجلها الأحاديث النبوية، لاستشعارهم أهميتها في الفهم والوقوف على المراد، فيعطوننا صورة كاملة لما هو مشاهد حتى وكأننا بعد قرون نراها رأي العين³.

ثانياً: سياقات حالية منفصلة عن الخطاب

وهي التي يرد ذكرها في نصوص أخرى غير مقترنة بالنص محل الدراسة، وهذا يشمل أسباب نزول القرآن الكريم وأسباب ورود الأحاديث، وبيئة الخطاب وعادات المخاطبين.

فالصحابة (رضي الله عنهم) لم ينقلوا جميع القرائن والملابسات المصاحبة للأحاديث النبوية مقترنة بها، بل قد نجد في نصوص أخرى منفصلة عنها من أحاديث نبوية وآثار عن الصحابة، وفي هذا يقول الإمام

¹ المستصفي من علم الأصول، الغزالي، (19/2).

² أخرجه البخاري، كتاب العلم، باب من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرأس، رقم الحديث (85)، (44/1).

³ وقد انتبه الشيخ ابن عاشور إلى هذه النوعية من القرائن التي ينقلها الصحابة الكرام واستعان بها في الكشف عن الإشكالات التي عرضت في فهم بعض الأحاديث، من ذلك: الحديث الذي روي عن أبي أيوب الأنصاري -رضي الله عنه- أن رجلاً قال يا رسول الله أَخْبِرْنِي بِعَمَلٍ يُدْخِلُنِي الْجَنَّةَ. فَقَالَ الْقَوْمُ: مَا لَهُ مَا لَهُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ): «أَرَبْتَ مَا لَهُ». فَقَالَ النَّبِيُّ (ﷺ): «تَعْبُدُ اللَّهَ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ، وَتَصِلُ الرَّحِمَ، ذُرَّهَا». قَالَ كَأَنَّهُ كَانَ عَلَى رَاحِلَتِهِ.

قال ابن عاشور: "لم يتبين الشارحون وجه قول القوم: "ما له، ما له؟. أقول -ابن عاشور-: إن قولهم: "ذرها" يسفر عن وجه ذلك؛ بأن يكون هذا الرجل قد اعترض النبيّ (ﷺ) في سيره وأخذ بزمام راحلته، فقال القوم: "ما له، ما له؟" يعني حيث لم يُمهّل حتى ينزل النبيّ (ﷺ) في بعض منازلهم فيسأله. والظاهر أن الرجل كان من جملة القافلة، وجواب النبيّ (ﷺ) لدفع تعجبهم، أي أنه ما فعل ذلك إلا لأرب عظيم". ينظر: النّظر الفسيح، (ص230).

الشاطبي: "وليس كل حال ينقل ولا كل قرينة تقتزن بنفس الكلام المنقول"¹، وقد يفوت ذكر كثير من الملابسات فتطلب من كتب السيرة وكتب التاريخ وأخبار العرب وعوائدهم وأعرافهم.

الفرع الثالث: العلاقة بين السياقين

العلاقة التي تربط سياق المقال بسياق الحال هي علاقة تكامل وظيفي، فكلاهما يخدمان النص ويعملان على إيضاحه، وهما ضوءان كاشفان عن المعاني الصّحيحة التي جاء بها النصّ، ويمكن تشبيه هذين النوعين في تأدية المعنى والوصول إليه بجناحي الطائر، فإذا وجدا مع بعضهما وتكاملا في وظيفتهما فإنهما يوصلان إلى المقصود، ويبلغان إلى الفهم الصّحيح، وإذا فقد أحدهما فإنّ المعنى يميل عن جادة الصواب، وينحرف إلى أحد جوانب الإفراط أو التفريط، "فالاقتصار على السّياق المقالي وحده، سيجعل النص بيئة مغلقة تقتصر على ما تفيد الألفاظ من دلالات ومعان، وتحرم الباحث من البيئة الخارجية المحيطة بالنص، وما فيها من أحداث، كما أن الاقتصار على سياق المقام فقط، يؤدّي إلى تجريد النص من دلالاته، و يجعل الباحث يحوم حول حمى النص دون الولوج إليه"².

وهذا يمكن أن نفهمه في ضوء تطوّر مفهوم السّياق في إطار العمليات التّداولية؛ حتى انصهرت أجزاءه وتداخلت لتنشأ عن إثر ذلك نظرية سياقية متكاملة، وقد حاول الدكتور طه جابر العلواني³ أن يجمع مضامينها في النقاط الآتية:

1. الكلمة المعجمية ذات معنى محايد لا يجاوز الصورة التي يشير إليها مجموع أصوات الحروف، وهذا المعنى المحايد هو معنى شكلي.
2. السّياق هو النّاطم الذي يعطي للكلمة في ارتباطها بما قبلها وما بعدها معناها المقصود أي معناها السّياقي.
3. السّياق ليس سياقاً واحداً بل هو شبكة علاقات بين عدّة سياقات جزئية تنتج السّياق الكلّي:

¹ الموافقات، الشّاطبي، (146/4).

² دلالة السّياق وأثرها في فهم الحديث النبوي من خلال تطبيقات الأئمة، عبد المحسن التّحفي، بحث منشور ضمن أبحاث الندوة العلمية الدولية الرابعة: السنّة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التجديد، (ص276).

³ هو الأستاذ الدكتور: طه جابر العلواني، رئيس جامعة قرطبة سابقاً، ورئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي سابقاً، ولد بمدينة الفلوجة بالعراق عام (1935م)، تحصّل على شهادة الدكتوراه من جامعة الأزهر عام (1972م) بمرتبة الشرف الأولى، تخصص أصول الفقه، ترأس عدّة مؤسسات وكان عضواً في أخرى كثيرة، شارك في كثير من اللّقاءات والمؤتمرات، وله العديد من المؤلّفات منها: إشكالية التّعامل مع السنّة النبويّة، وأدب الاختلاف في الإسلام، توفي يوم 04 مارس 2016م. ينظر: موقع أكاديمية طه العلواني للدراسات

أ. السّياق اللغوي "التعاقبي"

ب. السّياق الثقافي.

ت. سياق المناسبة (وهو ما يطلق عليه البنيويون قاعدة المناسبة وهو أقرب ما يكون إلى قول القدماء لكل مقام مقال، فالمقام أو سياق المقام هو المناسبة السّياقية التي تقتضي قولاً بعينه دون غيره من الأقوال).

4. المعنى الشكلي والمعنى السّياقي لا ينفصلان انفصالاً قطعياً بل يحدّدان معاً "مفهوم السّياق"

بوصفه تعبيراً عن نوعين من العلاقة هما:

أ. العلاقة بين العنصر والعناصر اللغوية الأخرى.

ب. العلاقة بين النّص والموقف الذي يتجلى فيه¹.

¹ السّياق: المفهوم، المنهج، النّظرية، طه جابر العلواني، مجلة الإحياء، العدد (26)، (ص50).

المبحث الثاني: التّأصيل لمنهج الاستنباط بالسياق، وأهميته في فهم السنّة النبويّة

بعد التّعريف على المفاهيم التي تشكّل مصطلح السياق وعناصره المكوّنة له؛ يضحى لزما البحث عن الجذور الأصليّة لاعتباره قاعدة من قواعد فهم النصوص الشرعيّة، وبيان أهميته عند التّطبيق والإعمال، وخطورته حال الإقصاء والإهمال.

المطلب الأول: التّأصيل لمنهج الاستنباط بالسياق

إن الاستنباط اعتماداً على سياق النّص ليس وليد العصور المتأخّرة، بل هو منهج أصيل في الفهم أسّس له النبيّ (ﷺ)، وتلقاه عنه الصّحابة (رضي الله عنهم)، والصّحابة أورووا هذا المنهج لمن بعدهم من التّابعين وأئمة الهدى والديّن.

الفرع الأوّل: الاستنباط بالسياق عند النبيّ (ﷺ)

ثبت عن النبيّ (ﷺ) في مناسبات عديدة أنّه استخدم دلالة السياق في الاستنباط وهذا يدل على أهميتها وأصالتها.

ففي السنن أنّ عائشة زوج النبيّ (ﷺ) قالت سألت رسول الله (ﷺ) عن هذه الآية ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ﴾ [المؤمنون: ٦٠]، قالت عائشة: أهمّ الذين يشربون الخمر ويسرفون قال: «لا يا بنت الصديق ولكنهم الذين يصومون ويصلون ويتصدقون وهم يخافون أن لا يقبل منهم أولئك الذين يسارعون في الخيرات وهم لها سابقون»¹.

فهذه الآية: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ﴾ بعزلها عن السياق الذي وردت فيه، وفصلها عن سابقها ولاحقها من الآيات، تحتل أنها واردة في أهل المعاصي المقبولون عليها بجوارحهم وقلوبهم خائفة وجلة من رهم وخائفة من عقابه، وهو المعنى الذي فهمته عائشة (رضي الله عنها) وتحتل أنها واردة في أهل الطاعات الذين يجتهدون فيها مع خوفهم أن لا تقبل منهم، وهذا المعنى الثاني هو الذي أكده النبيّ (ﷺ) بالنظر إلى لاحق الآية إذ يقول سبحانه وتعالى بعدها: ﴿أُولَئِكَ يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَاقُونَ﴾ [المؤمنون: ٦١].

¹ أخرجه الترمذي في سننه، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله (ﷺ)، باب سورة المؤمنون، رقم الحديث (3175)، (327/5)، قال الشيخ الألباني: صحيح.

الفرع الثاني: الاستنباط بالسياق عند الصّحابة (رضي الله عنهم)

هذا المسلك من النّظر والاستنباط أخذه الصحابة (رضي الله عنهم) عن النّبي (صلى الله عليه وآله) وسأهوا به في رفع بعض الإشكالات الواردة على الفهم، والأمثلة في هذا كثيرة جداً، أكتفي بذكر مثالين فقط للتّنبية على حضور هذا المنهج عند الصّحابة وإعمالهم إياه.

المثال الأوّل:

عن جابر بن عبد الله قال: سمعت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يقول -بأذنيّ هاتين- وأشار بيده إلى أذنيه: «يخرج الله قوماً من النار فيدخلهم الجنة» فقال له رجل في حديث عمرو إن الله يقول: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٧]، فقال جابر بن عبد الله: إنكم تجعلون الخاص عاماً هذه للكفار اقروا ما قبلها ثم تلا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا نُقِيلَ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [٣٦] يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوا مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٦-٣٧] هذه للكفار¹.

فالملاحظ أنّ جابر (رضي الله عنه) جعل السياق وسيلة للتّوفيق بين الآية والحديث لما وجد بينهما من التّعارض الظّاهري، وذلك بملاحظة سباق الآية الذي يدلّ على أنّ الذين لا يخرجون من النّار هم الكفار، أمّا حديث النّبي (صلى الله عليه وآله) فهو خاص بالمؤمنين الموحدين.

المثال الثاني:

جاء في الصّحيحين أنّ مروان قال ليؤايبه أذهب يا زافع إلى ابن عبّاس فقلّ لئن كان كلّ امرئ فرح بما أوتى، وأحبّ أن يُحمّد بما لم يفعل مُعذّباً، لتعدّبن أجمعون. فقال ابن عبّاس وما لكم ولهدية إنّما دعا النّبي (صلى الله عليه وآله) يهود فسألهم عن شيء، فكتموه إيّاه، وأخبروه بغيره، فأروه أنّ قد استحمدوا إليه بما أخبروه

¹ أخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب إخباره (رضي الله عنه) عن مناقب الصحابة رجالهم ونسائهم بذكر أسمائهم رضوان الله عليهم أجمعين، باب صفة النار وأهلها، رقم الحديث (7483)، (526/16)، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم.

عَنْهُ فِيمَا سَأَلْتَهُمْ، وَفَرِحُوا بِمَا أُوتُوا مِنْ كِتْمَانِهِمْ، ثُمَّ قَرَأَ ابْنُ عَبَّاسٍ: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾، كَذَلِكَ حَتَّى قَوْلِهِ: ﴿وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا﴾ [آل عمران: ١٨٨]¹.

فمروان ظنَّ أنَّ هذه الآية: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُوتُوا﴾ عامة لكل الناس، وهنا ما يدلُّ عليه ظاهر ألفاظها، فما كان من ابن عباس إلا أن نبَّهه إلى ضرورة اعتبار الحال الذي نزلت فيه الآية؛ وذلك أنها نزلت في اليهود الذين جاؤوا للنبي (ﷺ) وذكر له قصَّتْهم، وزاده بأنَّ سباق الآية يدلُّ على ذلك أيضا إذ جاءت في سياق الحديث عن أهل الكتاب، وبذلك يكون الحكم خاصا باليهود الذين جاؤوا للنبي (ﷺ) وكان من شأنهم ما ذكر في الآية.

¹ أخرجه البخاري، كتاب التفسير، سورة آل عمران، رقم الحديث(4292)، (1665/4)، ومسلم، كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، رقم الحديث(7211)، (122/8).

المطلب الثاني: أهميّة السّياق في فهم السنّة النبويّة

إنّ الاستنباط من الحديث النبوي لا ينال بمجرد فهم ألفاظه، وشرحها معجمياً بإزالة الغرابة عنها؛ فاللفظ قد يكون واضحاً مفهوماً لدى السّامع لكنّه لا يدرك دلالاته ومعانيه العميقة المرادة منه في التّركيب الذي ورد فيه، وذلك أنّ الألفاظ العربيّة واسعة الدّلالة، ومتعدّدة المعاني، فنجد اللفظ الواحد يحمل معانٍ كثيرةً مشتركةً، ولا يمكن تحديد المقصود منها إلاّ بالتّمعّن في الحديث من أوّله إلى آخره وربطه بسياقاته اللّغويّة والحاليّة التي تحفّه، وذلك أنّ "معنى الكلمة في المعجم متعدّد ومُتّحتمل، ولكن معنى اللفظ في السّياق واحد لا يتعدّد"¹.

فمثلاً نجد كلمة العين فإنّها تصدق على معانٍ كثيرة منها: العين الباصرة، العين الجارية، الجاسوس، وغيرها من المعاني، وسياق الكلام ومقامه الذي ألقى فيه هو الذي يحدّد المعنى المراد، فإذا قلنا شربت من العين تبين أنّ المقصود هو العين الجارية لا غير، وإن قلنا أرسل القائد عيونَه في المدينة اتّضح أنّ المقصود هم الجواسيس، وهكذا.

وفي ذلك يقول الإمام عبد الحميد ابن باديس: "قد يتماثل اللفظان ولكن يجب أن يعبر كل واحد بمعنى لائق بالمقام الذي قيل فيه، فلقد جاء في حق سليمان - عليه السلام -: ﴿ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ [النمل: 23]، ولما كان المتحدث عنه أولاً هو سليمان فكل شيء يعم ما يحتاج إليه من أمر النبوة وملك النبوة. كما انه قد قال عنها: ﴿ وَهَذَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴾ [النمل: 23]، وقال عن الله: ﴿ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴾ [النمل: 26]، فعرش بلقيس عظيم بين عروش الملوك، وعرش الله عظمته أعظم من السموات والارض. وهكذا لا بدّ من اعتبار المقام في فهم الكلام"².

والنبي (ﷺ) هو أفصح من نطق بالضاد وأعلم النّاس بدلالات ألفاظها، فلا بدّ وأن يظهر في بعض أجزاء حديثه ما يبيّن المقصود، ويحدّد الاحتمال، ويقطع الاشتراك، وهو أيضاً أبلغ من مخاطب بمقتضى الحال، وأحكم من راعى أحوال النّاس وظروفهم، فمعرفة طريق مهم جداً للوقوف على المعنى الصّحيح.

¹ اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، (ص316).

² آثار ابن باديس، (49/2).

وعليه فالنّظر في سياق الحديث والمقام الذي أُلقي فيه من الصّوابط المهمّة التي تعين على حسن الفهم، وترشد إلى المعنى المراد من الحديث، وذلك "أن للنّص حرمة وللمتعامل معه قدرة، ويجب أن تتناسب تلك القدرة مع تلك الحرمة، ولدرء هذا التّبّين، ولتحقيق عنصر الانسجام بين القارئ والنّص جاءت طريقة التّحليل بالسياق وسيلة من الوسائل العلمية والمنهجية لفهم المعنى المراد واستنباط الأحكام المطلوبة واستخلاص الدّلالات من مواقعها بطريقة صحيحة وسليمة، ثمّ تصحيح المعاني غير المرادة، ودفع الطرق غير السّليمة التي تتسلّط على النّص من مواقع علمية معادية"¹.

ويُعَدُّ السّياق من أقوى الوسائل المنهجية التي تخدم النّص وتعمل على الكشف عن معانيه ودلالاته، وهذه القوّة في الدلالة إنّما اكتسبها من مجموع العناصر اللّغوية والحالية التي يضمها بين ثناياه، وهذا ما عبّر عنه الدكتور طه جابر العلواني بقوله: "وإذا كان المناطقة ومن إليهم قد اعتبروا دلالات الألفاظ على المعاني أنواعا ثلاثة، وهي "دلالة المطابقة" و"دلالة التّضمّن" و"دلالة الالتزام"، وقالوا بـ"دلالة المنطوق" و"دلالة المفهوم" فإنّ دلالات السّياق" أظهر وأبرز من تلك الدلالات كلّها، وهي أقواها في خدمة النّص، وإبراز معانيه"².

وتظهر أهمية دلالة السّياق في فهم السنّة النبوية من ناحية إعماله واعتباره في عملية الاستنباط، وخطورته تبرز في حال إهماله وإغائه من الاعتبار.

الفرع الأوّل: أهمية اعتبار السّياق وإعماله في الفهم ومظاهره

تظهر ثمرة الالتفات إلى السّياق واستثماره في فهم السنّة النبوية، في أنحاء عديدة، وتبدو في مظاهر مختلفة، وبالوقوف على أقوال العلماء من الأصوليين الذين أظهروا احتفاء كبيراً بدلالة السّياق وأثره في بيان الأحكام، وكذا بمطالعة تطبيقات شراح الحديث في كيفية استثمارهم لهذه القاعدة في الفهم والاستنباط، ويمكن تحديد أهم مظاهر إعمال السّياق، وتلخيصها في النقاط الآتية:

1. حسن فهم الحديث: بتحديد معاني ألفاظ الحديث وتراكيبه ودلالاته على الأحكام الشّرعية، والوقوف على المقصود من الخطاب النبوي.

¹ خطة السّياق ومحاولة تطبيقها على النّص الحديثي، محمد خروب، مقال ضمن أعمال الندوة العلمية والدولية: "أهمية اعتبار السّياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام"، (ص465).

² السّياق: المفهوم، المنهج، النّظرية، طه جابر العلواني، مجلة الإحياء، العدد (26)، (ص47).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية (ت728هـ): "ينظر في كل آية وحديث بخصوصه وسياقه، وما يُبيّن معناه من القرائن والدلالات، فهذا أصل عظيم مهم نافع، في باب فهم الكتاب والسنّة"¹.

ويقول الإمام الشاطبي (ت790هـ): "فالذي يكون على بال من المستمع، والمتفهم، الالتفات إلى أول الكلام وآخره بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أولها دون آخرها، ولا في آخرها دون أولها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل، فبعضها متعلق بالبعض، لأنها قضية واحدة، نازلة في شيء واحد، فلا يحصى للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف"².

وينبّه الإمام ابن القيم (ت751هـ) على ضرورة جمع عناصر السّياق اللغوية والحالية حتى تتبيّن الدلالة الكاملة من الحديث بيانا لا يقبل التّأويل، وأنّه لا ينبغي الاقتصار على إحداهما دون الأخرى، فيقول في نونيته الشّهيرة:

وأصح لفائدة جليل قدرها *** تهديك للتحقيق والعرفان
إنّ الكلام إذا أتى بسياقه *** بيدي المراد لمن له أذنان
أضحى كنص قاطع لا يقبل *** التأويل يعرف ذا أولو الأذهان
فسياقة الألفاظ مثل شواهد ال *** أحوال إنهما لنا صنوان
إحداهما للعين مشهود بها *** لكن ذاك لمسمع الإنسان
فإذا أتى التأويل بعد سياقة *** تبدي المراد أتى على استهجان
وإذا أتى الكتمان بعد شواهد ال *** أحوال كان كأقبح الكتمان
فتأمل الألفاظ وانظر ما الذي *** سيقت له إن كنت ذا عرفان³

2. تعيين دلالات ألفاظ الحديث: فالسّياق يساعد على تحديد دلالات الألفاظ ببيان الجمل،

وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتوضيح المشكل، وغيرها.

¹ مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (6/18).

² الموافقات، الشّاطبي، (4/266).

³ متن القصيدة النونية لابن القيم، (ص74).

وفي هذا يقول ابن دقيق العيد (ت 702هـ): "السّياق طريق إلى بيان الجملات وتعيين المحتملات وتنزيل الكلام على المقصود منه وفهم ذلك قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه ولم أر من تعرّض لها في أصول الفقه بالكلام عليها وتقرير قاعدتها مطولة إلا بعض المتأخرين ممن أدركنا أصحابهم وهي قاعدة متعينة على الناظر"¹.

وقال ابن قيم الجوزية (ت 751هـ): "السّياق يرشد إلى تبين الجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير المراد وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدّالة على مراد المتكلم فمن اهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته فانظر إلى قوله تعالى ذق إنك أنت العزيز الكريم كيف تجد سياقه يدل على أنه الدليل الحقيّر"².

3. التّرجيح بين المعاني المحتملة: فالسّياق من أعظم القرائن التي يستعان بها في التّرجيح بين المحتملات، وحل المشكلات الواردة على النّصوص.

وفي هذا يقول الإمام ابن جزى الكلبي³: "من أوجه التّرجيح: أن يشهد بصحّة القول سياق الكلام، ويدل عليه ما قبله وما بعده"⁴.

4. استبعاد الأقوال الغريبة: فالسّياق من أهم الوسائل التي يستعان بها في استبعاد الأقوال البعيدة والاحتمالات المرجوحة.

وفي هذا يقول ابن عاشور: "لم يستغن المتكلمون والسامعون عن أن تحفّ بالكلام ملامح من سياق الكلام، ومقام الخطاب، ومبيّنات من البساط لتتظافر تلك الأشياء الحافّة بالكلام على إزالة احتمالات كانت تعرض للسّامع في مراد المتكلم من كلامه"⁵.

¹ إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ابن دقيق العيد، (ص 424).

² بدائع الفوائد، ابن القيم، (815/4).

³ هو: محمد بن أحمد بن محمد بن جزى الكلبي، قرأ على أبي جعفر ابن الزبير، صاحب تآليف، فله مع تفسيره الفوائد العامّة في لحن العامّة، وتقريب الوصول إلى علم الأصول، وغيرها، مات سنة (741هـ)، ينظر: الدّيباج المذهب، ابن فرحون، (274/02).

⁴ التّسهيل لعلوم التّنزيل، ابن جزى الكلبي، (ص 13).

⁵ مقاصد الشّريعة الإسلاميّة، ابن عاشور، (ص 203-206).

الفرع الثاني: خطورة إهمال السّياق وإلغاء اعتباره في الفهم

إنّ إهمال النّظر في سياقات الأحاديث المقاليّة فإنّها تجعل ألفاظ الحديث متنافرة وأوصاله متقطّعة لا توصل إلى المقصود من الكلام، أما إلغاء النّظر في سياقاته الرّمانيّة والمكانيّة والظّروف والأحوال المحيطة به في زمن وروده فإنّه يعزل النّص ويجرّده عن ملابساته التي وردت فيه التي تعين على كشف معانيه المقصودة، فيؤول الأمر إلى خطف الأحكام من مجرّد الألفاظ، وتنزيله في غير موقعه، وفي ذلك يقول الإمام الشاطبي: "فلا يحيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، فإن فرّق النظر في أجزاءه، فلا يتوصل إلى مراده"¹، هذا فيما يتعلق بالسّياق اللغوي للحديث، أمّا عن الظروف الخارجيّة الملازمة للحديث فيقول عن فواتها: "وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة؛ فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه"².

ولا يتوقف الأمر عند عدم الوصول إلى المراد فحسب، بل إن أخذ الحديث مبتورا عن سياقاته يؤدي إلى أغلاط وأخطاء جمّة في الفهم والاستنباط، وتفرز عنها آفات في العمل والتنزيل، وفي ذلك يقول ابن قيم الجوزية: "السّياق من أعظم القرائن الدّالة على مراد المتكلم فمن اهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته فانظر إلى قوله تعالى ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ [الدخان: ٤٩] كيف تجد سياقه يدل على أنه الدليل الحقيّر"³.

ويؤكد ابن القيم أن قصور المجتهد عن فهم دلالة السّياق طريق إلى سوء الفهم والوقوع في الخطأ، فيقول-رحمه الله- في صدد تعديده أخطاء الظّاهريّة: "الخطأ الثاني: تقصيرهم في فهم النصوص، فكم من حكم دل عليه النّص ولم يفهموا دلّالته عليه، وسبب هذا الخطأ حصرهم الدّلالة في مجرد ظاهر اللفظ، دون إيماته وتنبهه وإشارته وعرفه عند المخاطبين، فلم يفهموا من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أَوْ لَا تَنْهَرُهُمْ﴾ [الإسراء: ٢٣]، ضربًا ولا سبًا ولا إهانة غير لفظ (أف)، فقصروا في فهم الكتاب، كما قصروا في اعتبار الميزان"⁴.

وقد اعتبر الإمام الشاطبي الذي يترك السّياق ولا يوظفه في الفهم أنّه عرّض نفسه للسّخرية والضّحك ببعده عن الدّلالة الصّحيحة للكلام، والانزلاق في مهاوٍ من الأغلاط، فمّمّا جاء في كلامه عن السّياق

¹ الموافقات، الشاطبي، (413/3).

² المرجع نفسه، (146/4).

³ بدائع الفوائد، ابن القيم، (815/4).

⁴ إعلام الموقعين، ابن القيم، (338/1).

اللّغوي قوله: "كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ وإلا صار ضحكة وهزءة، ألا ترى إلى قولهم فلان أسد، أو حمار، أو عظيم الرماد، أو جبان الكلب، وفلانة بعيدة مهوى القرط وما لا ينحصر من الأمثلة. لو اعتبر اللفظ بمجرد لم يكن له معنى معقول. فما ظنك بكلام الله وكلام رسوله (ﷺ)"¹.

وهنا لابدّ من معرفة واسعة وإحاطة بأساليب العرب في وجوه تصريف الكلام عندهم من بلاغة وبيان كالتشبيه والمجاز والكنائية والاستعارة وغير ذلك، فأهمّ ما يحدّد هذه الأساليب ويميزها هو سياق الحديث وما يكتنفه من قرائن وملابسات.

ويذكر الدكتور طه جابر العلواني العوامل التي تنحرف بالفهم عن جادّة الصّواب عند غياب دلالة السّياق، فيقول: "وعندما نهمّل السّياق ولا نلتفت إليه بالقدر الكافي نجد أنفسنا نتردّد بين تفسيرات وتأويلات عديدة للقول قد تتدخل عوامل أخرى ذاتية في اختياراتنا من بينها، منها المسلمات السابقة، ومنها الآيديولوجي، ومنها الثّقافة السائدة. وقد نُسيء فهم القول، ونفسّرهُ بشكل خاطئ لا يعبر عن مقصود المتكلّم"².

ويزداد الأمر سوءاً مع أصحاب القراءات المعاصرة لنصوص الوحيين قرآناً وسنة، والذين يدعون إلى انفتاح النّص على جميع المعاني، سواء أكانت قريبة أم بعيدة كل البعد، وهذه القراءة تقوم على النظرة التفكيكية والتّجزئية للنّص وذلك بعزله كلياً عن إطاره العام الذي ورد فيه، وصرفه عن حدوده الدّلالية، يقول محمد أركون: "إنّ القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرّة إلى درجة التّشرد والتّسكّع في كل الاتجاهات، إنّها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها"³.

وهنا تظهر أهمية السّياق في الرد على هذه القراءات الحدائثة الجائرة، وإبطال دعوتها من أساسها؛ كونه يتعامل مع النّص في ضوء التّتابع المنطقي لألفاظه وملابساته المحيطة به.

¹ الموافقات، الشاطبي، (419/3).

² السّياق: المفهوم، المنهج، النّظرية، طه جابر العلواني، مجلة الإحياء، العدد (26)، (ص 49).

³ ينظر: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، (ص 76).

المبحث الثالث: أثر دلالة سياق المقال في فهم السنة عند ابن عاشور

أدرك الشيخ ابن عاشور أهمية دلالة السّياق اللّغوي في فهم السنّة النبويّة وإيضاح مشكلاتها، وأنّ الشّرح المعجمي للكلمة لا يكفي وحده في الوصول إلى المعنى الصحيح بل لا بد أن يضمّ إليه المعنى السّياقي الذي يستفاد من مجموعة العناصر المقالية والتّرابط بين الكلمات وائتلافها اللّغوي والنّحوي والبلاغي.

لذا نجد أنه قد استثمر السّياق المقالي باعتباره من أهمّ القرائن اللّغوية، فنراه لا يعتبر اللفظ بمجردّه في الفهم، بل يعمل على توسيع دائرة النّظر ليشمل التّراكيب اللّغوية للحديث ونظمه العام، فقد سبر أغوار الأحاديث النبوية واستخرج كنوزاً من لطائف المعاني، ودقائق المسائل، وساعده في هذا إمكاناته اللّغوية الكبيرة ومعرفته بأساليب العرب في خطاباتهم.

وتجدر الإشارة إلى أنّ السّياق اللّغوي للحديث النبوي المراد بيان أثره في الفهم عند ابن عاشور هو السّياق الخاص الذي يستدعي النّظر في سياق الحديث الواحد من أوّله إلى آخره، ومراعاة سابقه ولاحقه وانتظام عناصره وارتباط تراكيبه اللّغوية.

أمّا النوع الآخر وهو السّياق العام والذي يهتمّ فيه بالجمع الموضوعي لروايات الحديث وطرقه المختلفة، فلا يكتفى فيه بالنّظر إلى الحديث الواحد وإنّما يلتبس معناه من مجموع الأحاديث المشتركة معه في الموضوع؛ بالنّظر فيها جميعها على أنّها حديث واحد، فهذا قد تمّ بيانه وتفصيله في مبحث سابق، وإنّما أفردناه بالمبحث لأهمّيته واتساع عناصره.

وقد ظهر أثر الالتفات إلى السّياق اللّغوي في الشّرح الحديثي عند ابن عاشور في جوانب مختلفة، فكان له أثر من الناحية النحوية للحديث بضبط نصّه والكشف عن دلالة بعض الحروف والأدوات، ومن حيث تحديد معاني ألفاظ الحديث بالنّظر إلى ما يقتضيه سابق الكلام ولاحقه، والتّرجيح بين المعاني التي يحتملها الحديث ورُدّ الفهوم الخاطئة والتأويلات البعيدة، وذلك كلّه خاضع عنده لقواعد اللّغة العربية، وأساليبها في التّخاطب.

المطلب الأوّل: أثر دلالة سياق المقال من النّاحية النّحوية للحديث

مّمّا لا ريب فيه أنّ هناك علاقة وطيدة بين سياق الحديث ونظمه العام وبين النّحو وإعراب الكلمات، فالسّياق هو الذي يحدد الوجه الإعرابي الصّحيح للكلمة من بين الوجوه اللّغوية المحتملة، وكلاهما أداة مهمّة تؤثر في المعنى وتحدث فيه فروقا جوهرية، وذلك أنّ الكلمات يتحدّد معناها في النّص حسب موقعها الإعرابي، وحسب السّياق الذي وردت فيه؛ فأى تغيير في موقع الكلمة وأي اختلاف في وجوه الإعراب فإنّه يؤثّر في المعاني والأحكام الفقهية المستفادة من الحديث.

وقد استثمر الشيخ ابن عاشور دلالة السّياق من النّاحية النّحوية والإعرابية للحديث، فوظّفه في ضبط نصّ الحديث النّبوي، وبيان دلالة بعض الحروف والأدوات بما يناسب النظم العام الذي سيق فيه الحديث.

الفرع الأوّل: ضبط نصّ الحديث النّبوي

استخدم الشّيخ ابن عاشور دلالة السّياق اللّغوي في ضبط ألفاظ الحديث النّبوي حسبما يدلّ عليه التّركيب اللّغوي، وذلك بتعيين دلالة اللفظ الذي يحتمل أكثر من معنى دون ضبطه، فإعرابي في ضبطه موافقة المعنى وملاءمته لسابق الكلام ولاحقه والمعنى العام الذي ورد فيه الحديث، فيستبعد الضّبط الذي يؤدي إلى معان بعيدة وغير مقصودة.

وهذه الأمثلة كفيّلة بتوضيح المراد:

المثال الأوّل:

الحديث الذي روي عن سليمان بن يسار أنّه قال: "دخل رسول الله (ﷺ) بيت ميمونة بنت الحارث فإذا ضباب فيها بيض..."¹.

فكلمة "بيض" الوارد في هذا الحديث تحتمل ضبطان ومع كل ضبط معنى مختلف:

- بَيْض: بفتح الباء، ويكون معناها بيض الدجاج أو غيره من الطيور.
- بِيض: بكسر الباء، ومعناها حينئذ يؤوّل إلى صفة البياض، فبيض جمع أبيض، وتكون صفة لضباب، بمعنى ضباب بيضاء اللون.

¹ أخرجه مالك في الموطأ (رواية يحيى اللّيثي)، كتاب الاستئذان، باب ما جاء في أكل الضّب، رقم الحديث (1737)، (967/2).

ويرجّح ابن عاشور الرّواية الأولى التي ضبطت فيها "بيض" بفتح الباء، وذلك بالاعتماد على السّيّاق اللّغوي للحديث وبما يتناسب مع تراكيبه حسب قواعد اللّغة العربيّة في إيراد الكلام وانتظام معانيه، فيقول: "والرّواية الأولى أصحُّ نظرًا لقوله "فيها" لأنه لو كان بكسر الباء لكان "بيض" صفة لضباب، فلم يكن موقع لقوله: فيها، إذ لا يصلح شيء من الكلام السابق لذلك، ومعنى "فيها بيض" أنّ الضباب كانت محشوّّة بيض دجاج مسلوق"¹.

وهذا المعنى بهذا الضبط يؤكده مساق روايات الموطأ، ففي كل رواية وردت فيها لفظة "بيض" جاءت مسبوقه بـ "فيها" أو "فيهنّ" التي تدلّ على الظرفية المكانية، فقد "قال يحيى: "إذا ضباب فيها بيض"، وقال ابن القاسم: "إذا بضباب فيها بيض"، قال القعني: "فيهن بيض"، وقال غيره: "فيها بيض"²، وبذلك يتحدّد الضبط والمعنى الصّحيح للفظة "بيض" وأن المقصود منها بيض الدجاج، دون صفة البياض للضباب، وهذا ما يدل عليه السّيّاق اللغوي للحديث ورواياته المختلفة.

المثال الثاني:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا- قَالَ تَزَوَّجْتُ فَقَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) «مَا تَزَوَّجْتَ». فَقُلْتُ: تَزَوَّجْتُ نَيْبًا. فَقَالَ: «مَا لَكَ وَلِلْعَذَارَى»^{3 4}.

قال ابن عاشور في هذا الحديث: "هكذا ثبت في الرّوايات ولعله تحريف من الرّاوي، والصّواب: "ما لك عن العذارى"؛ لأنّ كلمة "ما لك ولكذا" تفيد النهي عن مقارنته، كما في حديث ضالة الإبل: "ما لك ولها معها حداؤها..."⁵.

جاء توجيه النبي (ﷺ) لجابر بن عبد الله في سياق التّرجيب في التّزوج بالأبكار والحضّ على ذلك، ويدلّ على ذلك ما جاء في روايات أخرى، إذ جاء «هلاً جارية تلاعبها وتلاعبك»⁶، وفي لفظ لمسلم: «فأين أنت من العذارى ولعابها»⁷، وفي لفظ آخر له: «فهلا تزوجت بكرةً تضاحكك وتضاحكها

¹ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص378).

² التّمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، ابن عبد البر، (19/235).

³ العذارى جمع عذراء، وهي البكر لم تفتض. ينظر: كشف المشكل من حديث الصحيحين، ابن الجوزي، (ص695).

⁴ أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب تزويج الثيبات، رقم الحديث (4792)، (5/1954).

⁵ التّظّر الفسيح، ابن عاشور، (ص197).

⁶ أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب تزويج الثيبات، رقم الحديث (4792)، (5/1954)، ومسلم، كتاب الرضاع، باب استحباب نكاح البكر، رقم الحديث (3713)، (4/176).

⁷ أخرجه مسلم، كتاب الرضاع، باب استحباب نكاح البكر، رقم الحديث (3710)، (4/175).

وتلاعبك وتلاعبها»¹، فهذه العبارات والصّيغ فيها دلالة واضحة جدا على إرادة الترغيب والحث في تزوج العذارى.

لكن الصيغة الواردة هذه الرّواية: «مَا لَكَ وَلِلْعَذَارَى» ورغم ثبوتها في صحيح البخاري؛ إلا أنّ الشّيخ ابن عاشور يرى أنّها خاطئة لمنافاتها المعنى الذي يدلُّ عليه السّياق العام للحديث، والذي يقضي بالحث على التّزوّج بالأبكار والترغيب في ذلك، وأنّ العرب لم تستعمل صيغة "ما لك ولكذا" في الحض والترغيب، بل في النهي عن الشّيء وعن مقارنته، فإذا ضبطت بهذا الشكل: "ما لك وللعذارى" يؤوّل المعنى إلى النهي عن مقارنتهن، كأنّه يقول له: ما شأنك بهنّ.

لذا يرى ابن عاشور أنّ الضّبط الصّحيح لهذه العبارة والمناسب لسياق الحديث هو أن يقول: "ما لك عن العذارى" فيكون معناها: ما منعك عن تزوّج العذارى، في أسلوب من العذل واللّوم اللطيف المراد منه الترغيب في التّزوّج بهنّ.

لكن العبرة عند علماء الحديث بصحّة الرّواية، فإذا ثبتت الرّواية بشروطها المعروفة من صدق الرّواة وأمانتهم وضبطهم، فينبغي قبولها وتوجيهها بما يفيد المعنى الصّحيح دون الخروج عن قواعد اللّغة العربيّة وما يقتضيه سياق الكلام، فيمكن القول بأنّ هذا الحديث جاء على سنن البلاغة النبويّة من الإيجاز، وأنّ فيه حذفاً تقديره: «مَا لَكَ وَلِلْعَذَارَى؛ رغبت عن نكاحهنّ»، وهذا يؤوّل إلى المعنى الذي ذكره ابن عاشور من الحثّ على التّزوّج بالأبكار، دون تخطئة صيغة هذا الحديث. والله أعلم.

¹ أخرجه مسلم، كتاب الرضاع، باب استحباب نكاح البكر، رقم الحديث (3715)، (4/177).

المثال الثالث: عَنْ أَنَسٍ (رضي الله عنه) أَنَّ النَّبِيَّ (صلى الله عليه وسلم) قَالَ: «يُحْبَسُ الْمُؤْمِنُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يُهْمُوا بِذَلِكَ، فَيَقُولُونَ لَوْ اسْتَشْفَعْنَا إِلَى رَبِّنَا فَيُرِيحُنَا مِنْ مَكَانِنَا...»¹.

قال ابن عاشور: "وقوله: "يهموا" وقع للشّارحين في ضبطه اضطراب²، والصّواب عندي أنّه -بضمّ التّحتية وفتح الهاء- من أهمّه، إذا أصابه بهمّ، أي كرب وحزن، أي حتى يطول انتظارهم فيدخلهم الضّجر والهّم"³.

وهذا الضّبط يناسب سياق الخبر الذي يقصّه علينا النبيّ (صلى الله عليه وسلم)؛ ففي هول الموقف يوم القيامة واشتداد الكرب ودنو الشمس من رؤوس الخلائق، ومع طول الوقوف وجهلهم بمصيرهم فإنّ الناس يصيبهم من الهم والحزن والكرب ما الله به عليم، حتى يلهمهم الله (عزّ وجلّ) التماس الشفاعة من الأنبياء ليخلصوهم من شدة هذا الموقف العظيم، ويرجّوهم من كربيه وهوله.

فيكون الضّبط الصّحيح "حتى يُهْمُوا" أي يصابوا بالهمّ من طول الحبس في هذا الموقف الشّديد، والإشارة بـ"ذلك" راجعة على المذكور سابقاً وهو الحبس.

كما جوّز ابن عاشور وجهاً آخر لضبط هذه الكلمة وهو "حتى يَهْمُوا" -فتح التّحتية وكسر الهاء- على أنّه من الهمّ، أي العزم، أي حتى يترددوا فيما ذا يصنعون ثم يعزمون على أن يستشفعوا"⁴.

وعلى هذا الضّبط تكون الإشارة بـ"ذلك" راجعة إلى المذكور بعدها وهو طلب الشّفاعة، وقد جاء في رواية لمسلم (فيهمون لذلك) وفي رواية (فيهمون)⁵ ومعنى اللفظتين متقارب، فمعنى الأولى: أنهم يعتنون بسؤال الشفاعة وزوال الكرب الذي هم فيه، ومعنى الثانية: أن الله تعالى يلهمهم سؤال ذلك"⁶. وعليه فكلا الضّبطين اللذين ذكرهما ابن عاشور صحيحين ويتناسبان مع السّياق اللّغوي للحديث سابقه ولاحقه.

¹ أخرجه البخاري، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، رقم الحديث (7002)، (2708/6).

² ضبطها القسطلاني (حتى يُهْمُوا) بضمّ أوله وكسر الهاء، قال: ولأبي ذر بفتح الياء وضمّ الهاء يحزنوا (بذلك) الحبس. ينظر: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، القسطلاني، (406/10)، وضبطها العيني بقوله: (حتى يهْمُوا) من الوهم، ويروى بتشديد الميم من الهم بمعنى القصد والحزن. ينظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني، (131/25).

³ التّظّر الفسيح، ابن عاشور، (ص282).

⁴ المرجع نفسه، (ص282).

⁵ أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، رقم الحديث (495)، (123/1).

⁶ شرح التّووي على مسلم، (53/3).

الفرع الثاني: الكشف عن دلالة بعض الحروف والأدوات

تزخر اللّغة العربية بالعديد من الأساليب النّحوية والبلاغية، كأسلوب النداء والاستغاثة والقسم والقصر والاستثناء، والمدح والذم، وغيرها كثير، وهذه الأساليب تخدمها مجموعة من الأدوات والحروف؛ تحدّد نوعيتها ودلالاتها، وكثيراً ما يكون السّياق كاشفاً عن دلالات هذه الحروف في حال احتمالها لأكثر من دلالة، وبذلك يتحدّد معنى الأسلوب التّركيبي تبعاً لتعيّن دلالة هذه الأحرف والأدوات.

وقد استعان ابن عاشور بدلالة السّياق في تعيين دلالة بعض الأحرف والأدوات، كتعيين دلالة "أل" التعريف، ونوعية الاستثناء الذي تدل عليه "إلا".

أولاً: معرفة دلالة لام التّعريف

تدخل "أل" التّعريف على الأسماء فتنقلها من حالة التّنكير وعدم الدلالة على معيّن، إلى حالة التعريف والدلالة على معيّن، وقد قسّم النحويون "أل" المعرّفة إلى ثلاثة أقسام وذلك إما لتعريف العهد أو لتعريف الجنس أو للاستغراق.

- فأما التي لتعريف العهد فتقسم قسمين لأن العهد إما ذكرى وإما ذهني.
- وأما التي لتعريف الجنس فيعبر عنها أيضاً بالتّي لبيان الماهية وبالتّي لبيان الحقيقة.
- وأما التي للاستغراق فعلى قسمين لأن الاستغراق إما أن يكون باعتبار حقيقة الأفراد أو باعتبار صفات الأفراد¹.

وكثيراً ما يكون سياق الكلام وترتيبه ونظمه العام معواناً على تحديد دلالتها ونوعها في الكلمة التي وردت فيها، وهذا المثال شاهد على ذلك:

عن أبي هريرة (رضي الله عنه) أنّ رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال: "أيّما رجل أفلس فأدرك الرجل ماله بعينه فهو أحق به من غيره"².

قال ابن عاشور: "فالتّعريف باللام في قوله: "الرّجل" تعريف الجنس وليس تعريف العهد، فهو والتّنكير سواء، فلذلك لا يكون الرّجل المعروف في الحديث عين الرجل المنكر، وعلى القاعدة المشهورة

¹ ينظر: شرح قطر التّدى، ابن هشام، (ص112-113).

² أخرجه مالك في الموطأ (رواية يحيى اللّيثي)، كتاب البيوع، باب ما جاء في إفلاس الغريم، رقم الحديث (1358)، (678/2).

عند أهل العربية من أنّ النكّرة إذا أعيدت معرفة فهي عين الأولى لظهور القرينة هنا أنّه لا يكون الرّجل الذي أفلس هو صاحب الحقّ في ماله¹.

فابن عاشور في هذا الحديث استطاع أن يعيّن بقرينة السّياق دلالة لام التعريف بأنّها للجنس لا للعهد، رغم وجود قاعدة نحوية في هذا الباب تقول بأنّها للعهد، وذلك أن سياق هذا الحديث لا يحتمل المعنى الذي تدل عليه لام العهدية بأن يكون الرجل الذي له الحق في المال هو عين الرجل المفلس، بل السّياق يرّده، فلا بدّ إذن من اعتبار أنّ اللّام للجنس حتى يستقيم المعنى بأنّه أي رجل أدرك ماله عنده فهو أحق به.

ثانيا: معرفة نوع الاستثناء

الاستثناء من أساليب اللّغة العربية التي تساعد في إيجاز الكلام واختصاره، بأوضح عبارة وأجزها، وعرفّه النّحويون بأنّه: "إخراج بعض من كل ب (إلاّ) أو ما قام مقامها وقيل هو إخراج ما لولا إخراجها لتناول الحكم المذكور"².

وبأتي الاستثناء متصلاً أو منقطعاً، متصلاً كقيام القوم إلاّ زيداً، أو منقطعاً كقيام القوم إلاّ حماراً، والفرق بين الاستثناء المتصل والمنفصل أن المتصل ما كان من جنس المستثنى منه، والمنقطع ما لم يكن من جنس المستثنى منه³.

وكثيراً ما يلتبس هذان النوعان ببعضهما ويعسر التفريق بينهما؛ فيكون سياق الكلام أداة يهتدى بها في تحديد المقصود، وهذا ما يوضحه المثال الآتي:

عَنْ طَلْحَةَ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) مِنْ أَهْلِ بَجْدٍ، ثَائِرُ الرَّأْسِ يُسْمَعُ دَوِيُّ صَوْتِهِ، وَلَا نَفْقَهُ مَا يَقُولُ، حَتَّى دَنَا، فَإِذَا هُوَ يَسْأَلُ عَنِ الْإِسْلَامِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ): "خَمْسُ صَلَوَاتٍ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ". قَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُنَّ؟ قَالَ: "لَا، إِلَّا أَنْ تَطَّوَعَ". قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ): "وَصِيَامُ شَهْرِ رَمَضَانَ". قَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهُ؟ قَالَ: "لَا، إِلَّا أَنْ تَطَّوَعَ". قَالَ وَذَكَرَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ)

¹ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص286).

² اللّباب علل البناء والإعراب، أبو البقاء العكبري، (302/1).

³ فتح رب البرية في شرح نظم الآجرومية، أحمد الحازمي، (ص561).

الرِّكَاءَةَ. فَقَالَ: هَلْ عَلَيَّ غَيْرُهَا؟ قَالَ: "لَا، إِلَّا أَنْ تَطَّوَعَ". قَالَ: فَأَدْبَرَ الرَّجُلُ وَهُوَ يَقُولُ: وَاللَّهِ لَا أَزِيدُ عَلَى هَذَا وَلَا أَنْقُصُ مِنْهُ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ): "أَفْلَحَ الرَّجُلُ إِنْ صَدَقَ"¹.

اختلف العلماء في نوع الاستثناء في قوله (ﷺ): "لا، إِلَّا أَنْ تَطَّوَعَ" فمنهم من جعله متصلاً ومنهم من جعله منقطعاً، وهذا الاختلاف ترتبت عليه مسألة فقهية وهي هل يجب إتمام التطوع إذا شرع فيه أم لا يجب؟.

فمن قال بأن الاستثناء فيه متصل؛ استدل بهذا على أن الشروع في التطوع يوجب إتمامه، قال القرطبي: "لأنه نفى وجوب شيء آخر إلا ما تطوع به، والاستثناء من النفي إثبات ولا قائل بوجوب التطوع فيتعين أن يكون المراد إلا أن تشرع في تطوع فيلزمك إتمامه"².

ومن قال بأن الاستثناء منقطع؛ لم يقل بوجوب إتمام الشروع في التطوع، أي لكن التطوع جائز أو وارد في الشرع؛ فإذا أثبت بما زاد على الواجبات من التوافل فإنه تطوع مستحب وثاب عليه، ويمكن أن يقال أنه من باب المبالغة في نفي واجب آخر على معنى ليس عليك واجب آخر إلا التطوع والتطوع ليس بواجب فلا واجب غير المذكور³.

ويرى الحافظ ابن حجر (رحمته) أن حرف المسألة دائر على الاستثناء فمن قال إنه متصل تمسك بالأصل، ومن قال أنه منقطع احتاج إلى دليل، والدليل عليه ما روى النسائي وغيره أن النبي (ﷺ) كان أحياناً ينوي صوم التطوع ثم يفطر⁴. وفي البخاري أنه أمر جويرية بنت الحارث أن تفطر يوم الجمعة بعد

¹ أخرجه مالك في الموطأ (رواية يحيى الليثي)، كتاب قصر الصلاة في السفر، باب جامع الترخيب في الصلاة، رقم الحديث (423)، (175/1).

² وتعقبه الطيبي بأن ما تمسك به مغالطة لأن الاستثناء هنا من غير الجنس لأن التطوع لا يقال فيه عليك فكأنه قال لا يجب عليك شيء إلا أن أردت أن تطوع فذلك لك وقد علم أن التطوع ليس بواجب فلا يجب شيء آخر أصلاً. ينظر: فتح الباري، ابن حجر (107/1).

وردّ العلامة السندي على قولهم أن الشروع يوجب الإتمام، بأن هذا لا يظهر في الزكاة إذ الصدقة قبل الإعطاء لا تجب وبعده لا توصف بالوجوب. فمتى يقال أنها صارت واجبة بالشروع فيلزم إتمامها. ينظر: حاشية السندي على النسائي، (227/1).

³ ينظر: حاشية السندي على صحيح البخاري، (21/1)، ومنار القاري شرح مختصر صحيح البخاري، (134/1).

⁴ عن عائشة قالت دخل على رسول الله (ﷺ) يوماً فقال «هل عندكم شيء؟». فقلت لا. قال «فإني صائم». ثم مر بي بعد ذلك اليوم وقد أهدى إليّ حيس فخبأت له منه وكان يحب الحيس قالت يا رسول الله إنه أهدى لنا حيس فخبأت لك منه. قال «أذنيه أما إني قد أصبحت وأنا صائم». فأكل منه ثم قال: «إنما مثل صوم المتطوع مثل الرجل يخرج من ماله الصدقة فإن شاء أمضاها وإن شاء حبسها». أخرجه النسائي في سننه، كتاب الصيام، النية في الصيام والاختلاف على طلحة بن يحيى بن طلحة في خبر عائشة فيه، رقم الحديث (2322)، (193/4). قال الألباني: إسناده صحيح على شرط مسلم، ينظر: إرواء الغليل، (136/4).

أن شرعت فيه¹، فدلّ على أن الشروع في العبادة لا يستلزم الإتمام إذا كانت نافلة بهذا النّص في الصوم وبالقياس في الباقي فإن قيل يرد الحج قلنا لا لأنه امتاز عن غيره بلزوم المضي في فاسده فكيف في صحيحه وكذلك امتاز بلزوم الكفارة في نفيه كفرضه والله أعلم².

ويرى الشيخ ابن عاشور أنّ الاستثناء هنا في هذا الحديث منقطع، مكتفياً في الاستدلال على ذلك بسياق الحديث، فيقول: "وقول رسول الله (ﷺ): "لا إلا أن تطوّع" استثناء منقطع يفيد الاستدراك لرفع ما يتوهم من قوله: "لا" أن يظنّ السامع أنّه غير مستفيد من عمل البرّ غير ما ذكر، وقرينة الانقطاع نفس لفظ التّطوّع المؤذن بالاختيار، فلا يدخل في التّفني الوارد جواباً؛ لقوله: "هل عليّ غيرهنّ" المفيد بكلمة (عليّ) معنى الوجوب واللّزوم، ومن قال إنّه استثناء متّصل وأنّ المراد إلا أن تشرع في تطوّع فيكون عليك إكماله، فقد خرج عن مهيع الكلام خروجاً ثقيلاً، وما ذكرته أسدّ وأقوم قيلاً³.

واستدلال ابن عاشور بالسّياق على أنّ الاستثناء منقطع يظهر في ناحيتين:

الأولى: أنّه يلاقي الغرض العام الذي سبق له الحديث، بسؤال الرّجل عن أركان الإسلام وواجباته، وقصد النّبّي (ﷺ) رفع ما قد يتوهمه السائل من قوله (ﷺ): "لا" أنّ أعمال البر منحصرة فيما ذكر سابقاً وغيرها لا يثاب عليها، فكان لزاماً جعل الاستثناء منقطعاً حتى يلاقي الغرض.

الثاني: النّظر في سابق الكلام ولاحقه؛ فعليّ في قول السائل "هل عليّ غيرهنّ" فيها معنى الوجوب واللّزوم، ولفظ التّطوّع في قول النّبّي (ﷺ): "لا، إلا أن تطوّع" دالّ في نفسه على الاختيار وعدم الإلزام، فيكون المعنى لا يجب عليك شيء آخر، لكن إذا أردت أن تتطوّع فلك ذلك وأنت مأجور عليه.

¹ ولفظ الحديث: عَنْ جُوَيْرِيَةَ بِنْتِ الْحَارِثِ (رضي الله عنها) أَنَّ النَّبِيَّ (ﷺ) دَخَلَ عَلَيْهَا يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَهِيَ صَائِمَةٌ فَقَالَ: «أَصُمْتِ أَمْسِ». قَالَتْ: لَا. قَالَ: «تُرِيدِينَ أَنْ تَصُومِي غَدًا». قَالَتْ: لَا. قَالَ: «فَأَطْرِي». ينظر: صحيح البخاري، كتاب الصوم، باب صوم يوم الجمعة، رقم الحديث (1885)، (701/2).

² فتح الباري، ابن حجر، (107/1).

³ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص123).

المطلب الثاني: تحديد معاني الألفاظ، والتّرجيح بين المعاني التي يحتملها الحديث

الفرع الأوّل: تحديد معاني ألفاظ الحديث

استفاد الشّيخ ابن عاشور من دلالة السّياق في جانب تحرير معاني ألفاظ الحديث استفادة قيمة، فنجدّه يتصيد المعاني الدقيقة ويقتنص الفوائد العريضة اعتماداً على هذه القاعدة الجليّة، ومكنته أيضاً من الاهتمام إلى رفع اللثام وكشف الحجاب عن العديد من الإشكالات التي كانت محل حيرة عند العلماء السابقين.

وهذه بعض الأمثلة التي تبيّن المقصود:

المثال الأوّل:

عَنْ أَنَسٍ (رضي الله عنه) قَالَ دَعَا النَّبِيَّ (صلى الله عليه وسلم) الْأَنْصَارَ لِيَكْتُبَ لَهُمْ بِالْبَحْرَيْنِ فَقَالُوا لَا وَاللَّهِ حَتَّى تَكْتُبَ لِإِخْوَانِنَا مِنْ قُرَيْشٍ بِمِثْلِهَا. فَقَالَ ذَاكَ لَهُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ عَلَى ذَلِكَ يَقُولُونَ لَهُ قَالَ: «فَإِنَّكُمْ سَتَرُونَ بَعْدِي أُثْرَةً، فَاصْبِرُوا حَتَّى تَلْقَوْنِي»¹.

قال ابن عاشور: "قوله: فقال لهم ما شاء الله" أي: أعاد ذلك لهم مراراً، فكلمة "ما شاء الله" هنا مستعملة في الكثرة.

الأصل في عبارة "ما شاء الله" أنها تدلّ على إثبات المشيئة لله - جلّ وعلا- وأن الأمور بيده يصرّفها كيف شاء، وأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿سَنُفِرُّكَ فَلَا تَنْسَى ۖ إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ إِنَّهُ يَعْلَمُ الْجَهْرَ وَمَا يَخْفَى﴾ [الأعلى: ٦-٧]، أي لا تنسى منه شيئاً إلا إذا شاء الله أن تنساه.

ويقولها الإنسان إذا رأى ما يعجبه ويستحسنه، كما في قصة صاحب الجنتين: ﴿وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتِكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ ۖ إِنَّ تَرَنَّا أَقْلَ مِنْكَ مَا لَّا وَوَلَدًا﴾ [الكهف: ٣٩].

وقد تأتي لمعانٍ أخرى غير هذا بحسب السّياق الذي وردت فيه، ويرى ابن عاشور أنّها في هذا الحديث جاءت لتدلّ على الكثرة، وهذا يفهم من سابق الكلام ولاحقه، إذ جاء في الحديث "فقال لهم ذلك" والإشارة بـ"ذلك" تعود على عرض النبيّ (صلى الله عليه وسلم) للأنصار أن يكتب لهم، أي قال لهم ذلك وكرّر عليهم العرض ما شاء الله له أن يكرّر.

¹ أخرجه البخاري، كتاب الخمس، باب ما أقطع النبيّ (صلى الله عليه وسلم) من البحرين، رقم الحديث (2992)، (1154/3).

أمّا قوله في الحديث: "على ذلك يقولون له" فيرى ابن عاشور أنه كلام مُستأنف. و(على) مستعملة بمعنى (مع)، أي: مع ما كرر من العرض عليهم، وهي متعلقة بـ "يقولون" أي يقولون له مع ذلك، أي مع تكراره وإلحاحه، وهذا كما يقال: كل ذلك يجيب بكذا، أي: كلما قال له كذا يجيب بكذا، فهذا نظيره. وقد أغفل الشارحون تفسير هذا الكلام سوى كلمتين مختصرتين للكوراني؛ وبذلك بقي هذا الكلام مشكلا فعلمته¹.

المثال الثاني:

عَنْ ثَوْبَانَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) «إِنَّ اللَّهَ زَوْي لِي الْأَرْضَ فَرَأَيْتُ مَشَارِقَهَا وَمَغَارِبَهَا وَإِنَّ أُمَّتِي سَيَلُغُ مُلْكُهَا مَا زُوِيَ لِي مِنْهَا وَأُعْطِيَتْ الْكَنْزَيْنِ الْأَحْمَرَ وَالْأَبْيَضَ، وَإِنِّي سَأَلْتُ رَبِّي لِأُمَّتِي أَنْ لَا يُهْلِكَهَا بِسَنَةِ بَعَامَةٍ، وَأَنْ لَا يُسَلِّطَ عَلَيْهِمْ عَدُوًّا مِنْ سِوَى أَنْفُسِهِمْ فَيَسْتَبِيحَ بَيْضَتَهُمْ، وَإِنَّ رَبِّي قَالَ يَا مُحَمَّدُ إِنِّي إِذَا قَضَيْتُ قَضَاءً فَإِنَّهُ لَا يَرُدُّ وَإِنِّي أَعْطَيْتُكَ لِأُمَّتِكَ أَنْ لَا أَهْلِكُهُمْ بِسَنَةِ بَعَامَةٍ وَأَنْ لَا أُسَلِّطَ عَلَيْهِمْ عَدُوًّا مِنْ سِوَى أَنْفُسِهِمْ يَسْتَبِيحُ بَيْضَتَهُمْ وَلَوْ اجْتَمَعَ عَلَيْهِمْ مَنْ بِأَقْطَارِهَا - أَوْ قَالَ مَنْ بَيْنَ أَقْطَارِهَا - حَتَّى يَكُونَ بَعْضُهُمْ يُهْلِكُ بَعْضًا وَيَسْبِي بَعْضُهُمْ بَعْضًا»².

هذا الحديث كان مورد إشكال عند أحد طلبية الشيخ ابن عاشور في جامع الزيتونة، إذ أشكل لديه أحوال المسلمين عبر التاريخ من تسلط الأعداء عليهم من غيرهم، مع أنّ النبيّ (ﷺ) قال: "وَأَنْ لَا يُسَلِّطَ عَلَيْهِمْ عَدُوًّا مِنْ سِوَى أَنْفُسِهِمْ"، فأجابه الشيخ ابن عاشور بما يدفع الإشكال، بتحديد معاني ألفاظه، وكانت عمدته في الجواب تدقيق النظر فيما يقتضيه سياق هذا الحديث سابقه ولاحقه، ويمكن تلخيص جوابه وبيان كيفية استثماره للسياق في توجيه هذا الحديث في النقاط الآتية:

1. تقرير أنّ هذا الحديث مسوق للبشارة والتّحذير معا، وأنه نجاء على نسق سنن البلاغة النبوية بإيجاز بديع، وأنه يدل على أن رسول الله (ﷺ) دعا ربه دعوة استجيبت له، فأراد إدخال السرور بها أمته ليعلموا كرامتهم على الله ويزدادوا معرفة بقدر رسولهم، وقد دلّ على أنّ الدّعوة مستجابة قوله في آخر الحديث: "وَإِنِّي أَعْطَيْتُكَ لِأُمَّتِكَ أَنْ لَا أَهْلِكُهُمْ بِسَنَةِ بَعَامَةٍ وَأَنْ لَا أُسَلِّطَ عَلَيْهِمْ عَدُوًّا".
2. تحديد المراد بالتّسليط في هذا الحديث، وذلك أنّ التّسليط في كلام العرب هو الغلب والشّدّة، ومن خلال السّياق تبين لابن عاشور أنّ المقصود بالتّسليط هنا تسليط الاهلاك والاستئصال بقريته

¹ النّظر الفسيح، ابن عاشور، (ص100).

² أخرجه مسلم، باب الفتن وأشراط السّاعة، باب هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض، رقم الحديث(7440)، (8/171).

مجيء فاء التّسبّب الجعلي عقبه في قوله: "فَيَسْتَبِيحُ بِيضَتَهُمْ" فيعود بذلك الكلام إلى معنى: وأن لا يستبيح عدوّهم ببيضتهم، بأن يتسلّط على الأمتة تسليطاً يتمزّق به إهابة الجامعة الإسلامية، وليس المراد أن لا يسلط العدو على بعض المسلمين في بعض الأقطار أو في بعض الأيام، وإنّما المراد أن لا يسلط عدوا على جميع الأمتة فيستأصلها بقرينة قوله قبله: "أَنْ لَا أَهْلِكَهُمْ بِسَنَةِ بَعَامَةٍ": أي بقحط يعم بلاد الإسلام حتى يستأصلهم، فلا يمنع ذلك من حصول قحط في بعض الجهات يهلك طوائف من النّاس، كما كان في عام الرمادة على خلافة عمر بن الخطاب وغيره بعده.

3. تحديد المراد بالعدو بأنّه العدو المعادي المخالف الحق، وهو في هذا الحديث عدوّ الدّين بقرينة مقابلته بمجموع الأمتة الإسلامية.

4. وقول النّبِيِّ (ﷺ): "مَنْ سِوَى أَنْفُسِهِمْ"، معناه من غير قومهم؛ لأنّ النّفس في مثل هذا المقام يراد به الصّميم والقوم، والمراد به هنا القومية الدينية لا القبلية. وبهذا التّقرير اتّضح أنّ هذا الحديث لا ينافيه شيء مما حديث من أحوال المسلمين عبر التّاريخ، من تسلّط العدو على طوائف من المسلمين¹.

المثال الثالث:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (رضي الله عنه) قَالَ كَانَ لِرَجُلٍ عَلَى النَّبِيِّ (ﷺ) سِنٌَّ مِنَ الْإِبِلِ فَجَاءَهُ يَتَقَاضَاهُ فَقَالَ (ﷺ): «أَعْطُوهُ». فَطَلَبُوا سِنَّهُ، فَلَمْ يَجِدُوا لَهُ إِلَّا سِنًّا فَوْقَهَا. فَقَالَ: «أَعْطُوهُ». فَقَالَ: أَوْفَيْتَنِي، وَفَى اللَّهُ بِكَ. قَالَ النَّبِيُّ (ﷺ): «إِنَّ خِيَارَكُمْ أَحْسَنُكُمْ قَضَاءً»².

قال ابن عاشور: "السّنُّ: الحدّ من العمر في الأنعام، سمّي بالسّنِّ لأنهم يعرفون أعمار الأنعام بنبات عدد من أسنانها في أفواهاها؛ ولذلك تسمّى النّاقة التي دخلت في السنّ الثالثة مسنّة؛ لأنّها بدّلت أسنانها"³.

ولما كان إبان نبات الأسنان وتبديلها في الحيوان هو إبان شبابها وفتوّتها، فذلك هو وقت نمائها ثمّ قوّتها، فمعنى قول الرّاوي: "فَلَمْ يَجِدُوا لَهُ إِلَّا سِنًّا فَوْقَهَا"، أي أعلى منها وأنفس وأكثر سنين، والمراد أنّها أكثر في سني الفتوّة، فليست الهرمة التي توصف بأنّها أعلى سنّاً، ألا ترى قول النّبِيِّ (ﷺ): «أَعْطُوهُ. إِنَّ

¹ ينظر: فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، (ص 59-65).

² أخرجه البخاري، كتاب الاستقراض وأداء الدّيون والحجر والتّفليس، باب حسن القضاء، رقم الحديث (2263)، (843/2).

³ التّنظر الفسيح، ابن عاشور، (ص 68).

خياركم أحسنكم قضاءً» وقد أهمل هذا اللفظ عياض في "المشارك"، وقصّر فيه ابن الأثير في "النهاية"¹.

¹ التّظّر الفسيح، ابن عاشور، (ص68)، وعند المراجعة نجد أنّ القاضي عياض أشار إلى معنى هذا الحديث فقال: "وفي باب الوكالة في قضاء الديون في البخاري: أعطوه سنا مثل سنة قالوا يا رسول الله ألا أمثل من سنه بالكسر أي لم نجد إلا أمثل وافضل فحذفوا استخفافا لدلالة الكلام عليه أو أسقط الحرف عن الراوي وقد جاء في غير هذا الباب تاما مبينا لا نجد إلا سنّا أفضل من سنّه". ينظر: مشارق الأنوار على صحاح الآثار، (36/1). أمّا ابن الأثير فقد أهمل شرحه.

الفرع الثاني: التّرجيح بين المعاني التي يحتملها الحديث

استعان الشيخ ابن عاشور بدلالة السّياق في التّرجيح بين المعاني المحتملة في السنّة النبويّة، باعتبار أن السّياق من أهمّ القرائن التي تزيل الاحتمالات وتشهد بصحة أحد الأقوال وترجحه على غيره، وفي ذلك يقول ابن جزّي: "من أوجه التّرجيح: أن يشهد بصحة القول سياق الكلام، ويدلُّ عليه ما قبله وما بعده"¹.

قال ابن عاشور: "لم يستغن المتكلمون والسّامعون عن أن تحفّ بالكلام ملامح من سياق الكلام، ومقام الخطاب، ومُبيّنات من البساط لتتظافر تلك الأشياء الحافّة بالكلام على إزالة احتمالات كانت تعرض للسّامع في مراد المتكلم من كلامه..."².

ويظهر أثر ذلك من خلال هذا المثال:

عن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): «لَا عَدُوِّي، وَلَا صَفْرَ، وَلَا هَامَةَ»³.

قال ابن عاشور في هذا الحديث: "واختلف العلماء في المراد بصفر في هذا الحديث، فقيل أراد الشهر وهو الصحيح، وبه قال مالك، وأبو عبيدة معمر بن المثنى، وقيل: أراد مرضاً في البطن سمي الصفر، كانت العرب يعتقدونه معدياً. وبه قال ابن وهب ومطرف وأبو عبيد القاسم بن سلام، وفيه بعد؛ لأنّ قوله: "لا عدوى" يعني عن قوله: "ولا صفر"⁴.

فابن عاشور يذكر اختلاف العلماء في تعيين المقصود بصفر في هذا الحديث، ثم يرجّح أن يكون المراد به شهر صفر إذ كانت العرب قديماً تتشاءم به، وردّ الاحتمال القائل بأن المراد به مرض في البطن يدعى الصفر كانت تعتقد العرب أنه معدٍ، وذلك بالنّظر إلى السّياق اللّغوي للحديث.

¹ التّسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزّي الكلبي، (13/01).

² مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص203-206).

³ أخرجه البخاري، كتاب الطب، باب لا صفر وهو داء يأخذ البطن، رقم الحديث(5387)، (2161/5)، ومسلم، كتاب السلام، باب لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر، رقم الحديث(5919)، (30/7).

⁴ جمهرة مقالات ورسائل الشّيخ الإمام محمّد الطّاهر ابن عاشور، (474/01).

المطلب الثالث: تقدير محذوف يدلُّ عليه السّياق

لقد أوتي النبيّ (ﷺ) جوامع الكلم واختصر له الكلام اختصاراً، بحيث يجمع المعاني الكثيرة في العبارات القليلة، ومن الظواهر اللّغوية المساعدة على الإيجاز والاختصار: الحذف الذي يقول عنه عبد القاهر الجرجاني: "هو بابٌ دقيقٌ المسلك لطيفُ المآخذ عجيبُ الأمر شبيه بالسّحر فإنّك ترى به ترك الذّكر أفصح من الذكر والصّمت عن الإفادة أزيد للإفادة وتجذك أنطق ما تكون إذا لم تنطق وأتم ما تكون بياناً إذا لم تُبن"¹.

ولابدّ أن تصاحب الحذف قرائن لغوية أو حالية أو عقلية تدلُّ عليه حتى يصحّ الحذف، وفي هذا يقول ابن الزبير الغرناطي: "إنّ إيجاز الكلام يقتضى حذف ما يفهمه السّياق اختصاراً"².

ويقول ابن عاشور: "إنّك تجد في كثير من تراكيب القرآن حذفاً، ولكنك لا تعثر على حذف يخلو الكلام من دليل عليه من لفظ أو سياق"³.

ولما كان السّياق هو الدليل المعتمد عليه في تقدير المعاني اللّطيفة التي اقتضتها بلاغة الحذف، وهو الطّريق الموصل لمعرفة الفهم الكامل للنّص، وجب الاهتمام به والاستعانة به في فهم النّصوص، ومن الأمثلة التي تبرز عناية الشّيخ ابن عاشور بالسّياق وكيفية استثماره في هذا المجال ما يلي:

المثال الأوّل:

ما جاء في حديث عائشة في بدء الوحي قول خديجة: "وتعين على نواب الحق"⁴.

قال الشيخ ابن عاشور معلقاً: "لم أر شرحاً لهذه الجملة شافياً في شُروح الصّحّاحين وكتب غريب الحديث واللّغة، ولا يزيدون على بيان معنى النّوائب، دون تعرض إلى معنى إضافة النّوائب إلى الحق، ولا إلى المراد من الحق ما هو؛ فإنّ الحقّ له معانٍ كثيرة، والذي يظهر لي أنّ هذه الكلمة مع التّراكيب المذكورة مما جرى مجرى الأمثال في كلام العرب؛ ولذلك كان نظمه على إيجاز بالغ، شأن الأمثال"⁵.

¹ دلائل الإعجاز، الجرجاني، (ص121).

² ملاك التّأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل، ابن الزبير الغرناطي، (26/1).

³ التّحرير والتنوير، ابن عاشور، (122/1).

⁴ أخرجه البخاري، كتاب بدأ الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله (ﷺ)، رقم الحديث(3)، (4/1)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله (ﷺ)، رقم الحديث(422)، (97/1).

⁵ النّظر الفسيح، ابن عاشور، (ص6).

وظهر له (ﷺ) أنّ "الحق" هنا ما قابل الباطل، واسم "نائب" يشعر بحدوث انتابت وجدّت، وإضافتها إلى "الحق" يشعر بمعنى أوجدها الحق وقام بها، أي أنّ حقاً اعتدي عليه فقام لاسترجاعه¹.
"والتقدير: وتعين صاحب الحق على تحصيل حقه لمن عليه في نوازل الحق وتحصيله عند نوابه؛ فوقع في الكلام حذف متكرر دلّ عليه السياق، وهذا شأن الأمثال"².

المثال الثاني:

عَنْ عَائِشَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا) قَالَتْ اسْتَأْذَنَ النَّبِيُّ (ﷺ) أَبُو بَكْرٍ فِي الْخُرُوجِ حِينَ اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْأَذَى، فَقَالَ لَهُ «أَقِمِ». فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَتَطْمَعُ أَنْ يُؤْذَنَ لَكَ، فَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) يَقُولُ: «إِنِّي لِأَرْجُو ذَلِكَ» قَالَتْ فَانْتَظِرْهُ أَبُو بَكْرٍ فَأَتَاهُ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) ذَاتَ يَوْمٍ ظَهْرًا فَنَادَاهُ فَقَالَ: «أَخْرِجْ مَنْ عِنْدَكَ». فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ إِنَّمَا هُمَا ابْنَتَايَ. فَقَالَ «أَشَعَرْتَ أَنَّهُ قَدْ أُذِنَ لِي فِي الْخُرُوجِ». فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ الصُّحْبَةُ. فَقَالَ النَّبِيُّ (ﷺ) «الصُّحْبَةُ»³.

قال ابن عاشور: "لفظ الصُّحْبَةُ الأوّل منصوب على الإغراء بفعل محذوف كثير حذفه حيث لا عطف ولا تكرار، أي: ارع الصُّحْبَةُ التي لي.

ولفظ الصُّحْبَةُ الثاني الواقع في كلام رسول الله (ﷺ) مرفوع على الابتداء مع حذف الخبر لظهوره، أي الصُّحْبَةُ مرعية⁴.

¹ النظر الفسيح، ابن عاشور، (ص6).

² المرجع نفسه، (ص7).

³ أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الرجيع، رقم الحديث (3866)، (4/1502).

⁴ النظر الفسيح، ابن عاشور، (ص138).

المبحث الرابع: أثر دلالة سياق المقام في فهم السنّة النبويّة

لم تكن الأحاديث النبوية مجرّد ألفاظ وكلمات معزولة عن المحيط الذي جاءت فيه، بل هي مرتبطة بالمقام الذي وردت فيه وذلك أنّ النبيّ (ﷺ) هو أبلغ العرب وأكثرهم مطابفة لمقتضى الحال والمقام في خطابه، لذلك كان لمعرفة الأحوال والإطار العام الذي جاء فيه الحديث أهمية بالغة في فهمه، وفي هذا يقول الدكتور عبد الكريم عكيوي: "وإن كان الرسول (ﷺ) أفصح من نطق بالعربية، فإنّ كلامه في كثير من الأحيان لا ينفك عن ظروفه وملابساته وما يتعلّق بمقامه، فيأتي كلامه على وفق ذلك المقام، وهذا سبب ما يوجد في السنّة النبوية من الأحاديث التي يحس من يقف عليها من أوّل لحظة بحاجة إلى مزيد من البحث لاستيعاب مرادها، وتحمله بالقوة على العبور خارج النّص لالتماس العناصر الخارجية المتعلقة به، فهي - بسبب شدّة ارتباطها بالمقام - نصوص شرعية تحمل في ظاهرها صفة عدم الاكتفاء بما وحدها، وتدلل النّاظر فيها بنفسها على ضرورة استحضار عناصر خارجية، لأنّ الإعراض عن ذلك يوقع في فهم لا يستقيم مع قواعد الشريعة المعلومة المقرّرة"¹.

وقد استفاد ابن عاشور من القرائن والملابسات الخارجية المحيطة بالحديث النبوي حال وروده في تحديد معناه بدقّة، وذلك بتحليله وفهمه فهماً سليماً يساعد على تنزيله على محلّه اللائق به ووضعه ضمن الإطار الذي جاء فيه والذي أراده له النبيّ (ﷺ)، وهذا باعتبار العناصر المكوّنة لسياق الحال بالنسبة للحديث النبوي، وهي:

1. **حال المخاطب:** وهو النبيّ (ﷺ) فلا بد من معرفة قصد النبيّ (ﷺ) من خطابه وفي أي مقام صدر منه؛ أي مقام التشريع العام، أم في مقام التشريع الخاص، أم من مقام القضاء والسياسة الشرعية، وغير ذلك.
2. **حال المخاطب:** وهم الصحابة (رضي الله عنهم) والعرب زمن ورود الحديث، وذلك بمعرفة عاداتهم وأعرافهم التي كانت سائدة في زمنهم.
3. **أسباب ورود الحديث والظروف والملابسات والقرائن المحتقّة به وقت وروده.**

¹ نظرية الاعتبار وأهميتها في فهم السنّة النبوية، عبد الكريم عكيوي، بحث منشور ضمن أبحاث الندوة العلمية الدولية الرابعة: السنّة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التحديد، (99/01-100).

المطلب الأوّل: أثر معرفة حال المُخاطب، وملايسات الحديث وظروفه في فهم السنّة النبويّة

الفرع الأوّل: أثر معرفة حال المُخاطب

لابدّ من معرفة الحال الذي صدر منه خطاب النّبِيِّ (ﷺ)، والتّمييز بين أنواع تصرفاته، وذلك أقوال النّبِيِّ (ﷺ) وأفعاله كانت تصدر عنه من مقامات مختلفة، فكما أنه رسول مبلغ عن ربه (ﷻ) و"غالب تصرفه (ﷺ) بالتّبليغ، لأن وصف الرسالة غالب عليه"¹، فهو أيضاً إمام للمسلمين ورئيس دولتهم يسوسها بما يصلحها ويدراً المفاصد عنها، وهو أيضاً قاض يحكم بين النّاس بمقتضى الاجتهاد والنّظر في الحجج والدلائل، وكثيراً ما كان يستشار وتطلب منه النّصيحة في شؤون الحياة المختلفة فيجيب بحسب خبرته وما يراه صالحاً لهم، وهو مع هذا بشر يتصرّف بطبيعته البشرية والجبليّة، فمن الخطأ الجسيم إنزال جميع أقواله وأفعاله منزلة واحدة من التّشريع والإلزام.

وقد نبّه الشيخ ابن عاشور على ضرورة التّفريق بين أحوال تصرفاته (ﷺ)، وعدّ ابن عاشور من ذلك اثني عشر حالاً وهي: التّشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي، والصّلح، والإشارة على المستشار، والنّصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتّأديب، والتّجرد عن الإرشاد².

وهذا التّمييز بين التّصرفات النبويّة والمقامات التي يصدر منها خطابه قد احتفل به الشيخ ابن عاشور احتفالاً عظيماً، وكانت له فيه تحقيقات ونظرات تجديدية وتكميلية لجهود العلماء السّابقين، ونظراً لثراء هذا العنصر آثرت إفراد بحثه في فصل خاص، لكن بقي شيء من عاداته (ﷺ) في التّعامل وأخلاقه الرّفيعة في التّربية والتّعليم، ومقاماته العالية في العبادة والرّهد والورع ممّا له أثر في فهم بعض أحاديثه وإنزالها منزلتها الصّحيحة لا بدّ من بيانها في هذا المقام.

ومن الأمثلة التّطبيقية التي يمكن إيرادها هنا ما يلي:

¹ الفروق، القراني، (357/1).

² ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، (ص212) وما بعدها.

المثال الأوّل:

عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ (ﷺ) قَالَتْ: أَهْدَى أَبُو جَهْمٍ بِنُ حُدَيْفَةَ لِرَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) حَمِيصَةً شَامِيَةً لَهَا عَلَمٌ، فَشَهِدَ فِيهَا الصَّلَاةَ، فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ: "رُدِّي هَذِهِ الْخَمِيصَةَ إِلَى أَبِي جَهْمٍ، فَإِنِّي نَظَرْتُ إِلَى عِلْمِهَا فِي الصَّلَاةِ، فَكَادَ يَفْتِنَنِي"¹.

قال ابن عاشور: "قوله: "فإني نظرت إلى علمها": أي نظر عُروض عن غير قصد التأمّل. ومعنى: "فكاد يفتنني": أنه يحصل لرسول الله (ﷺ) عارضٌ شغلٌ بالنظر يفيت شيئاً من الإقبال على الصلّاة بجميع القلب. فتسمية ذلك افتتاناً، إمّا هي بحسب ما يُناسب مقام رسول الله (ﷺ) من كمال الخشوع؛ إذ الافتتان شغل يفيت مصلحة عظيمة.

وبهذا لا يبقى إشكال في إعطائه إيّاها أبا جهم مع أن أبا جهم قد يُصلي فيها أيضاً؛ لأنّ نظر أبي جهم إلى أعلامها لو حصل، لا ينقصه مقدار خشوع أمثاله، فهذا مقام روحاني عظيم دلّ عليه الحديث².

المثال الثاني:

عن التُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) يَقُولُ: «الْحَلَالُ بَيْنَ وَالْحَرَامِ بَيْنَ، وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ لَا يَعْلَمُهَا كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ، فَمَنْ اتَّقَى الْمَشَبَّهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ كَرَعَ يَرَعَى حَوْلَ الْحِمَى، يُوشِكُ أَنْ يُوَاقِعَهُ. أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمَى، أَلَا إِنَّ حِمَى اللَّهِ فِي أَرْضِهِ مَحَارِمُهُ، أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ. أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ»³.

قال ابن عاشور: "فالمراد من قوله في الحديث: "إذا صلحت" إذا صلح المتأثر بها أو الحال فيها أو العقل، إذ ليس المراد هنا صلاح مزاج القلب بانتظام ضرباته ونبضه وفساده بضدّ ذلك، ولا بصلاح الجسد استقامة المزاج ولا بفساده ضدّ ذلك المعبر عنهما بالكون والفساد، لأنّ رسول الله (ﷺ) لم

¹ أخرجه مالك في الموطأ (رواية يحيى الليثي)، كتاب الصلاة، باب النظر في الصلاة إلى ما يشغلك عنها، رقم الحديث (220)، (97/1).

² كشف المغطى، ابن عاشور، (ص 100-101).

³ أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، رقم الحديث (52)، (28/1)، ومسلم، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، رقم الحديث (4178)، (50/5).

يبعث طبيب أجساد، ولكنه بعث طبيب أرواح، ولأنّ سياق الحديث بسابقه يعين هذا المعنى لأن أوّل الحديث "إنّ الحلال بيّن، وإنّ الحرام بيّن"¹.

المثال الثالث:

عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ عَنِ النَّبِيِّ (ﷺ) قَالَ: «مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ، وَمَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ»².

يرى ابن عاشور أنّ سياق هذا الحديث يقتضي ترغيباً وترهيباً، وأنّه صدر من النبيّ (ﷺ) إمّا في مقام ترغيب في الجهاد؛ لأنّ الجهاد أظهر الأحوال لمحبة العبد لقاء الله تعالى إذا خرج للجهاد غير عابئ بالموت في سبيله، مثل أنس ابن النضر حين قال يوم أحد: "إِنِّي أَحَدُ رِبْحِ الْجَنَّةِ دُونَ أَحَدٍ"³.

وإمّا في مقام تعليم أمارات الإيمان الكامل من المؤمن حتى تكون رغبته في الحياة الآخرة أشدّ من رغبته في البقاء في الدُّنيا، فيكون غير جازع من حلول الموت وقت حلوله، للتفرقة بين حال المؤمنين الكاملين ومن يلحق بهم من المؤمنين على تفاوتهم في مراتب اليقين. وبين حال المشركين والمنافقين، كما قال تعالى في نظير هذا: ﴿قُلْ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [الجمعة: ٦]، فالأمر بتمني الموت استدلال على مقدار محبة لقاء الله⁴.

¹ أصول النّظام الاجتماعي، ابن عاشور، (ص52).

² أخرجه البخاري، كتاب الرقاق، باب من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، رقم الحديث(6142)، (2386/5)، ومسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة، باب من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه، رقم الحديث(6996)، (65/8).

³ أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة أحد، رقم الحديث(3822)، (1487/4).

⁴ النّظر الفسيح، ابن عاشور، (ص249).

الفرع الثاني: أثر معرفة الملابس والقرائن المحتقنة بالحديث في فهمه

اعتنى الشيخ ابن عاشور باستحضار الظروف والملابسات المحتقنة بالحديث وقت وروده بفهمه والكشف عن معانيه الصحيحة، ذلك أن الأحاديث النبوية لا تنفك عن المحيط الزماني والمكاني الذي وردت فيه، وما يحمله هذا المحيط من قرائن يسترشد بها في الفهم.

مثال ذلك: الحديث الذي رواه جابر (رضي الله عنه) قال جاء أعرابي النبي (صلى الله عليه وسلم) فبايعه على الإسلام، فجاء من الغد محمومًا، فقال ألقني، فأبى ثلاث مرار، فقال: «المدينة كالكبير، تنفى حبثها، وينصع طيبها»¹.

قال ابن عاشور: "فترى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لم يعرض عليه ما هو أولى من إقالة بيعته بأن يأذن له بالخروج من المدينة إلى البادية حول المدينة أو إلى وطنه، ويظهر أن ذلك كان في الزمن الذي لم يسلم فيه الأعراب حول المدينة وإلا لأذن له في الخروج إليهم كما أذن للعربيين والكلبيين الذين اجتوتوا - أي استوخموا - المدينة أن يخرجوا إلى البادية في إبل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لأن ذلك زمن كان قد أسلم فيه من حول المدينة وكانت فيه إبل ورعاة لرسول الله (صلى الله عليه وسلم)، وبهذا التقرير يتضح معنى حديث الأعرابي واستقالته البيعة، وهو حديث لم يشبع شرّاح المصنّفات القول فيه مع حاجته إلى ذلك"².

فابن عاشور في شرحه لهذا الحديث وتعليقه لتصرف النبي (صلى الله عليه وسلم) مع هذا الأعرابي، نجده قد راعي البعد الزمني الذي ورد فيه هذا الحديث، فحمله على أنه كان في الزمن الذي كانت فيه المدينة وحدها هي دار الإسلام، فحتى الأعراب في ضواحيها لم يسلموا، فلم يكن للأعرابي حينئذ سوى البقاء في المدينة، ولو لم يكن الأمر كذلك لأذن له النبي (صلى الله عليه وسلم) بالخروج إلى البادية.

¹ أخرجه البخاري، أبواب فضائل المدينة، باب المدينة تنفي الخبث، رقم الحديث (1784)، (665/2)، ومسلم، كتاب الحج، باب المدينة تنفي شرارها، رقم الحديث (3421)، (120/4).

² أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام، ابن عاشور، (ص117).

المطلب الثاني: أثر معرفة حال المخاطبين وعوائد العرب في فهم السنّة النبويّة

الفرع الأوّل: أثر معرفة حال المخاطبين في فهم السنّة النبويّة

معلوم أنّ البلاغة تقوم على مراعاة المتكلم لمقتضيات أحوال المخاطبين، ولما كان النّبِيُّ (ﷺ) بالغا في البلاغة درجاتها العليا، وفي الحكمة مراتبها القصوى؛ فإنّه كان من أشدّ النَّاسِ مراعاة لطبائع المخاطبين والعوامل المؤثرة في شخصيتهم، وكذا اعتبار الفروق الفردية بينهم، وأعرافهم وعوائدهم، وكان شأنه في المعاملة شأن الطّبيب، يعطي كلّ واحد ما يناسبه، لذا فإنّه يكون لزاما في عملية الفهم عنه (ﷺ) معرفة أحوال المخاطبين وظروفهم، حتى ينزل الخطاب محلّه الصّحيح.

وقد راعى الشّيخ ابن عاشور أحوال المخاطبين وأعرافهم وعاداتهم في فهم العديد من الأحاديث النبويّة، وتعليل أحكامها، وإزالة الإشكالات الواردة عليها.

المثال الأوّل:

الحديث الذي رُوِيَ عن أَبِي أَمَامَةَ الْبَاهِلِيِّ، قَالَ - وَرَأَى سَكَّةً وَشَيْئًا مِنْ آلَةِ الْحَرْثِ - فَقَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ (ﷺ) يَقُولُ: «لَا يَدْخُلُ هَذَا بَيْتَ قَوْمٍ إِلَّا أَدْخَلَهُ الدُّلُّ»¹.

بدأ ابن عاشور شرح هذا الحديث ببيان شأن النّبِيِّ (ﷺ) في اعتباره اختلاف أحوال النَّاسِ في الخطاب فيقول: "شأن النّبِيِّ (ﷺ) كالطّبيب يعطي الأمزجة ما يُصلحها، فإذا رأى من ذلك إفراطاً ينقلب إصلاحه فساداً عدّله بحالة أخرى، والأشياء التي يوجد في النفوس دافع إليها بالشهوة قد يكون فيها صلاح وقد يشاب صلاحه بفساد"².

وذلك أنه ورد عنه (ﷺ) في أحاديث أخرى التّرعيب في غرس ما يُنتفع به، من ذلك ما رُوِيَ عن أَنَسٍ (رضي الله عنه) قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ): «مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا، أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا، فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَهِيمَةٌ، إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ»³.

¹ أخرجه البخاري، كتاب المزارعة، باب ما يحذر من عواقب الاشتغال بألة الزرع أو مجاوزة الحد الذي أمر به، رقم الحديث (2196)، (817/2).

² النّظر الفسيح، ابن عاشور، (ص63).

³ أخرجه البخاري، كتاب الزراعة، باب فضل الزرع والغرس إذا أكل منه، رقم الحديث (2195)، (817/2)، ومسلم، كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع، رقم الحديث (4050)، (27/5).

لكن جاء في هذا الحديث ذمُّ الغرس والزراعة فأثما سبب لذلّ المشتغل بها، ويرى ابن عاشور أنّ النبيّ (ﷺ) إنّما قاله للحفاظ على ما جبلت عليه طبائع أهل البادية العربية من الشجاعة والأنفة، وهذه طبائع تحمل على الجهاد وتعين عليه، بخلاف كثرة الاشتغال بالزراعة والحراث والتعلق بهما فإنّه يفضي إلى الركون إلى الدنيا والابتعاد عن أسباب الشجاعة والجهاد.

وفي هذا يقول ابن عاشور: "أشارت رواية أبي أمامة إلى إيقاظ أهل الحراث إلى الحفاظ على ما تقتضيه عزّة الأمة من الشجاعة، فإنّ في طبع التعلّق بالكسب أن يثبّط صاحبه عن الارتواء بنفسه في الأخطار، وذلك يجرّ إلى الذلّ، فعلى المسلم الحفاظ على عزّته، وأن يحذر ما يعقبه حب الحراث من الذلّ الذي يسري في النّفس رويداً رويداً حتّى يُعشّي عليها، فأراد الرّسول (ﷺ) التّنبية على آثار سبب واقعي، ليأخذ المسلم في الحذر من آثاره بتربية النّفس على عدم التّأثر به، ولا يقتضي ذلك تحريماً ولا كراهة شرعيين، ولكنه تعليم وإيقاظ"¹.

المثال الثاني:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (رضي الله عنه) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) قَالَ: "وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أَمُرَّ بِحَطَبٍ فَيُحَطَبَ، ثُمَّ أَمُرَّ بِالصَّلَاةِ فَيُؤَذَّنَ لَهَا، ثُمَّ أَمُرَّ رَجُلًا فَيُؤَمَّ النَّاسَ، ثُمَّ أُخَالِفَ إِلَى رِجَالٍ فَأُحَرِّقَ عَلَيْهِمْ بُيُوتَهُمْ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، لَوْ يَعْلَمُ أَحَدُهُمْ أَنَّهُ يَجِدُ عَظْمًا سَمِينًا، أَوْ مِرْمَاتَيْنِ حَسَنَتَيْنِ، لَشَهِدَ الْعِشَاءَ"².

قال ابن عاشور: "وقد عرضت للنّاظرين في هذا الحديث إشكالات وأجوبة أرى التّطويل بها مفيداً للمقصود من فهم الحديث. والجواب الفصل عندي: أنّ هؤلاء قومٌ من المنافقين لا محالة، لتنزّه المسلمين أصحاب رسول الله (ﷺ) عن التّهاون بحضور الجماعة بله التّهاون بصلاة العشاء؛ ولأنّ عظم العقوبة مؤذّن بذلك، وقد علم رسول الله (ﷺ) نفاقهم بما علم به نفاق جميع المنافقين؛ وإذ قد كان همُّ رسول الله (ﷺ) مؤذناً بإمكان حصول ما همّ به فدلّ على أنّه لم يقرر على همّه ذلك، أو أنّه شرع وقتاً للزجر، ثمّ نسخ قبل العمل به"³.

¹ التّظنّ الفسيح، ابن عاشور، (ص 63).

² أخرجه مالك في الموطأ (رواية يحيى الليثي)، كتاب صلاة الجماعة، باب فضل صلاة الجماعة على صلاة الفرد، رقم الحديث (290)، (129/1).

³ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص 110-111).

وبهذا تندفع جميع الاحتمالات التي وردت على هذا الحديث. وبقي مدلول الحديث دالاً على أهميّة صلاة الجماعة. وهذه نكتة إخراج مالك إياه تحت ترجمة "فضل صلاة الجماعة"؛ لأنّه لما كان همّاً مُعطّلاً أو منسوخاً لم يكن دليلاً على حكم شرعي ولكنّه دليل على أهميّة ما غضب لأجله رسول الله (ﷺ).¹

المثال الثالث:

عن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: جاء رجلٌ إلى رسول الله (ﷺ) فقال يا رسول الله من أحقّ الناس بحسن صحابتي؟ قال: (أُمُّكَ). قال: ثم من؟ قال: (ثمّ أُمُّكَ). قال: ثم من؟ قال: (ثمّ أبوك).²

قال ابن عاشور: "والذي يجب الاعتماد عليه: أنّ هذا الحديث إذا كان قد حكاه الرّاوي بلفظ النّبيّ (ﷺ) دون تصرف، فمعناه وتأويله: أنّ النّبيّ (ﷺ) علم من السّائل أنّه يرمي إلى الإذن منه بحسن صحبة غير أمّه، على ما جرت به عادة أهل الجاهلية من التّسامح في برّ الأمّ بما للأبناء من إِدلال عليها، وبما وُقِر في نفوسهم من الإقبال على جانب الأب لاعتزازه بالرّجولة والبطولة، فأراد النّبيّ (ﷺ) أن يظهر له الاهتمام بجانب الأمّ للحذر من التفريط في حقّها، فلا يقتضي الحديث إلا الاهتمام بها، وأنّها جديرة بالبرّ مثل الأب قلعا لآثار الجاهلية من نفوس المسلمين، فالأبوان في البر سواء، كما أشار له قوله تعالى: ﴿أَنْ أَشْكُرَ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَى الْمَصِيرِ﴾ [لقمان: ١٤]، وقوله: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ﴾ [الأحقاف: ١٥]."³

¹ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص110-111).

² أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب من أحقّ الناس بحسن الصحبة، رقم الحديث(5626)، (2227/5)، ومسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب بر الوالدين وأنهما أحق به، رقم الحديث(6664)، (2/8).

³ النّظر الفسيح، ابن عاشور، (ص228).

الفرع الثاني: أثر معرفة عوائد العرب في فهم السنّة النبويّة

إنّ لمعرفة عوائد العرب وأحوالهم زمن النبوة أثر في فهم كثير من نصوص القرآن الكريم والسنّة النبويّة، وفي ذلك يقول الإمام الشّاطبي (رحمته الله): "لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن من معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة التنزيل، وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة"¹.

وقد اعتبر الشيخ ابن عاشور عوائد العرب وأعرافهم في فهم دلالات كثير من الأحاديث، والكشف عن غوامضها، وتنزيل الأحكام على محالها، وهذه الأمثلة تبين ذلك.

المثال الأول:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ قَالَ: لَعَنَ اللَّهُ الْوَأَشِمَاتِ وَالْمُوتَشِمَاتِ وَالْمُتَمَنِّصَاتِ وَالْمُتَفَلِّجَاتِ لِلْحُسْنِ الْمُعَيَّرَاتِ خَلَقَ اللَّهُ. فَبَلَغَ ذَلِكَ امْرَأَةً مِنْ بَنِي أَسَدٍ يُقَالُ لَهَا أُمُّ يَعْقُوبَ، فَجَاءَتْ فَقَالَتْ إِنَّهُ بَلَغَنِي أَنَّكَ لَعَنْتَ كَيْتَ وَكَيْتَ. فَقَالَ: وَمَا لِي لَا أَلْعَنُ مَنْ لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) وَمَنْ هُوَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَقَالَتْ لَقَدْ قَرَأْتُ مَا بَيْنَ اللُّوحَيْنِ فَمَا وَجَدْتُ فِيهِ مَا تَقُولُ. قَالَ لَيْنَ كُنْتَ قَرَأْتِيهِ لَقَدْ وَجَدْتِيهِ، أَمَا قَرَأْتِ ﴿وَمَا ءَأَنكُمُ الرُّسُولُ فَحُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]، قَالَتْ بَلَى. قَالَ فَإِنَّهُ قَدْ نَهَى عَنْهُ. قَالَتْ فَإِنِّي أَرَى أَهْلَكَ يَفْعَلُونَهُ. قَالَ فَادْهَبِي فَاَنْظُرِي. فَذَهَبَتْ فَظَهَرَتْ فَلَمْ تَرَ مِنْ حَاجَتِهَا شَيْئًا، فَقَالَ لَوْ كَانَتْ كَذَلِكَ مَا جَامَعْتَنَا².

ذكر الإمام ابن عاشور هذا الحديث في سياق الحديث عن عموم الشريعة وأن نصوصها خالدة، لكن بعض نصوصها تحتاج إلى تحقيق مناط خاص بها لاختلاف أسبابها فيقول: "ومن معنى حمل القبيلة على عوائدها في التشريع إذا روعي في تلك العوائد شيء يقتضي الإيجاب أو التحريم، يتضح لنا دفع حيرة وإشكال عظيم يعرضان للعلماء في فهم كثير من نهي الشريعة عن أشياء لا تجد فيها وجه مفسدة بحال"³.

استشكل ابن عاشور هذا الحديث وما ورد فيه من اللعن والوعيد الغليظ لمن أتت بمثل هذه الأفعال، ويمكن تلخيص موارد الإشكال عنده في النقاط الآتية:

¹ الموافقات، الشّاطبي، (154/4).

² سبق تخريجه، (ص103).

³ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص322-323).

1. شدّة الوعيد لمن أقبلت على مثل هذه الأفعال، رغم عدم ظهور وجه المفسدة فيها، وفي هذا يقول ابن عاشور: "..حيرة وإشكال عظيم يعرضان للعلماء في فهم كثير من نهي الشريعة عن أشياء لا تجد فيها وجه مفسدة بحال مثل تحريم وصل الشعر للمرأة، وتفليج الأسنان، والوشم"¹.

2. هذا الحديث يضاف مقصد التزيّن المشروع جملة: في حين يبيح الشرع نظائره من أنواع الزينة كالسّواك وغيره، يقول ابن عاشور: "فإنّ الفهم يكاد يضلُّ في هذا إذ يرى ذلك صنفاً من أصناف التزيّن المأذون في جنسه للمرأة كالتّحميم والخلوق والسّواك فيتعجّب من النهي الغليظ عنه"².

يقول ابن عاشور: "وليس من تغيير خلق الله التّصرّف في المخلوقات بما أذن الله فيه ولا ما يدخل في معنى الحسن؛ فإنّ الختان من تغيير خلق الله ولكنّه لفوائد صحيّة، وكذلك خلق الشعر لفائدة دفع بعض الأضرار، وتقليم الأظفار لفائدة تيسير العمل بالأيدي، وكذلك ثقب الآذان للنساء لوضع الأقراط والتزيّن"³.

3. أنّ تغيير خلق الله الذي ارتبط به هذا الوعيد الشّديد هو ما كان فيه نصيب من طاعة الشيطان، أمّا إذا سلم التّغيير من ذلك فلا، وفي ذلك يقول ابن عاشور: "وملاك الأمر أن تغيير خلق الله إنّما يكون إذا كان فيه حظّ من طاعة الشيطان، بأن يجعل علامة لنحلة شيطانية، كما هو سياق الآية ﴿وَلَا مَرْتَهُمْ فَلْيَغَيِّرُوا خَلْقَ اللَّهِ﴾ [النساء: ١١٩] واتّصال الحديث بها"⁴.

ونجده يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا مَرْتَهُمْ فَلْيَغَيِّرُوا خَلْقَ اللَّهِ﴾ [النساء: ١١٩] وقوله: تعريض بما كانت تفعله أهل الجاهلية من تغيير خلق الله لدواعٍ سخيّة، فمن ذلك ما يرجع إلى شرائع الأصنام مثل فقء عين الحامي، وهو البعير الذي حمى ظهره من الركوب لكثرة ما أنسل، ويسبب للطواغيت. ومنه ما يرجع إلى أغراض ذميمة كالوشم إذ أرادوا به التزيّن، وهو تشويهه، وكذلك وسم الوجوه بالنار. ويدخل في معنى تغيير خلق الله وضع المخلوقات في غير ما خلقها الله له، وذلك من الضلالات الخرافية. كجعل الكواكب آلهة. وجعل الكسوفات والخسوفات دلائل على أحوال الناس،

¹ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (322-323).

² المرجع نفسه، (ص322-323).

³ التّحرير والتّنوير، ابن عاشور، (205/5).

⁴ المرجع نفسه، (206/5).

ويدخل فيه تسويل الإعراض عن دين الإسلام، الذي هو دين الفطرة، والفطرة خلق الله؛ فالعدول عن الإسلام إلى غيره تغيير لخلق الله¹.

ولهذا الإشكالات الواردة على هذا الحديث يرفض الشيخ ابن عاشور حمله على ظاهره، بالحكم على هذه الأفعال بالحرمة المطلقة، فيلجأ لتأويله مستندا إلى مراعاة الأعراف التي كانت سائدة في زمن وروده وحمله عليها، فيرى أن هذه الأفعال إنما كانت شعاراً لدى ضعيفات الحصانة من العواهر والمشركات من النساء في ذلك العصر، فالتّهي عن هذه الأفعال ليس لذاتها وإنما باعتبار متعلقاتها ومدلولاتها زمن التّشريع، والمنع إنما جاء سداً للذريعة وصيانة المرأة لعرضها أن تلتبس بشيء من أفعال صاحبات الفجور الدّالة عليهنّ فتعرّضنّ أنفسها للتّهمة والأذى، فمتى زال المانع زال التّهي.

فيقول (رحمته الله): "ووجهه عندي الذي لم أر من أفصح عنه²، أنّ تلك الأحوال كانت في العرب أمارات على ضعف حصانة المرأة فالتّهي عنها نهي عن الباعث عليها أو التّعرّض لهتك العرض بسببها..."³.

وقال في موضع آخر: "وأما ما ورد في السنّة من لعن الواصلات والمتنّمصات والمتفلّجات للحسن فمما أشكل تأويله. وأحسب تأويله أنّ الغرض منه النهي عن سمات كانت تعدّ من سمات العواهر في ذلك العهد، أو من سمات المشركات، وإلاّ فلو فرضنا هذه منهيّاً عنها لما بلغ النهي إلى حدّ لعن فاعلات ذلك"⁴.

قبل مناقشة الشيخ ابن عاشور فيما تأوّل؛ لا بدّ من الوقوف عند موارد الإشكال عنده ومناقشتها في سير تدريجي للإجابة عن النتيجة النهائيّة التي وصل إليها من أن النهي ليس لذاته بل هو مرتبط بتلك البواعث الخبيثة التي كانت منتشرة في الجاهلية، فإذا زالت زال معها التّهي.

أولاً: ما أشكل على ابن عاشور في هذا الحديث هو ذلك الوعيد الشّديد لمن أقبلت على هذه الأفعال رغم عدم ظهور مفسدة فيها، والجواب في ثلاث نقاط:

¹ التّحرير والتّنوير، ابن عاشور، (205/5).

² هذا الرأي لم ينفرد به الشيخ ابن عاشور بل سبقه إليه الإمام ابن الجوزي، إذ ذكره احتمالاً بعد أن ذكر المعنى الأصلي الذي يدل عليه ظاهر الحديث، فقال: "وظاهر هذا الحديث أن الكلام مطلق في حق كل من فعل هذا وقول ابن مسعود يدل على ذلك، ويحتمل أن يراد به المتصنعات من النساء للفجور لأن مثل هذا التحسن دأبهن ويحتمل أن يراد بهن المموهات على الرجال بمثل هذه الأفعال لتغر المتزوج". ينظر: كشف المشكل من حديث الصحيحين، ابن الجوزي، (ص184). ونقله أيضاً الحافظ ابن حجر عن بعض الحنابلة فقال: "وقال بعض الحنابلة ان كان التّمص أشهر شعاراً للفواجر امتنع وإلا فيكون تنزيهاً". ينظر: فتح الباري، ابن حجر (378/10).

³ مقاصد الشّريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص322-323).

⁴ التّحرير والتّنوير، ابن عاشور، (206/5).

1. معلوم أنّ الشريعة جاءت لجلب المصالح وتكثيرها، ودرء المفسدات وتقليلها، لكن لا تكون شدة الوعيد دائما مرتبطة بعظم المفسدات، كما أنّه لا يكون عظم الأجر والثواب دائما مرتبطا بعظم المصالح، والدليل على ذلك ما روي عن ابن عبّاس -رضي الله عنهما- قال مرّ رسول الله (ﷺ) على قبرين فقال: «إِنَّهُمَا لِيُعَذَّبَانِ، وَمَا يُعَذَّبَانِ فِي كَبِيرٍ، أَمَا هَذَا فَكَانَ لَا يَسْتَرُّ مِنْ بَوْلِهِ، وَأَمَا هَذَا فَكَانَ يَمْشِي بِالنَّمِيمَةِ»¹.

2. في هذه المنهيات أضرار ومفسدات دينيّة، وأخرى صحّية نبه على خطورتها العلم الحديث؛ فمن جملة المفسدات الدنيوية تغيير الخلقة التي خلق الله عليها الإنسان فسواه وعدلّه في أحسن صورة، وقد دلّ الدليل على أنّ الحفاظ على أصل الخلقة مقصد شرعي، وضدّه اتباع خطوات الشيطان الذي أقسم على غواية البشرية بقوله: ﴿وَلَا ضَلَّتْهُمْ وَلَا مُنِيَّتْهُمْ وَلَا مَرَّتْهُمْ فَلَيَبْتَكَنَّ ءَاذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مُرَّتْهُمْ فَلَيَغَيِّرُ خَلْقَ اللَّهِ﴾ [النساء: ١١٩].

ومّا يزيد الأمر وضوحاً مجيء تعليل النهي عن هذه الأفعال في الحديث بأنّ فيها تغييراً لخلق الله بقوله: "للحسن المغيرات خلق الله"، وقد نقل الحافظ ابن حجر عن الخطابي أنّه قال: "إنّما ورد الوعيد الشّديد في هذه الأشياء لما فيها من الغش والخداع ولو رخص في شيء منها لكان وسيلة إلى استجازه غيرها من أنواع الغش ولما فيها من تغيير الخلقة وإلى ذلك الإشارة في حديث بن مسعود بقوله: "المغيرات خلق الله" والله أعلم"².

وقال ابن حجر: "قوله: "والمتفلجات للحسن" يفهم منه أن المدمومة من فعلت ذلك لأجل الحسن، فلو احتاجت إلى ذلك لمداواة مثلا جاز قوله المغيرات خلق الله هي صفة لازمة لمن يصنع الوشم والنمص والفلج وكذا الوصل على إحدى الروايات"³.

3. نبه العلم الحديث على خطورة نمص الحواجب وتفليج الأسنان والوشم، وضررها على الصحة، فقد نشرت مجلة الإعجاز العلمي جانبا من نتائج بعض الدراسات المعاصرة في إثبات الأضرار الصحية لهذه الأفعال.

¹ أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب النميمة من الكبائر، رقم الحديث (5708)، (2250/5)، ومسلم، كتاب الطهارة، باب الدليل على نجاسة البول ووجوب الاستبراء منه، رقم الحديث (703)، (166/1).

² فتح الباري، ابن حجر، (380/10).

³ المرجع نفسه، (373/10).

فمن أضرار التّمص أنّه يؤدّي إلى ارتخاء عضلات الجفن العلوي نتيجة التهيج المستمر للعضلات، وإن لم يُعالج فإنّه يؤدّي إلى ضعف الإبصار والصّداع وزغللة العين، ومن أضراره أيضا حدوث أمراض وتغيّرات جلدية خطيرة، إضافة إلى تسهيل حدوث سرطان خلايا الجلد القاعدي.

أمّا الوشم فقد ثبت علميا أنّه يسبب تسمّما في الدّم، وأنّه الاحتمال الأكبر للإصابة بالالتهاب الكبدي الوبائي، وأنه مسبب للحساسية الجلديّة، وقد يصل التّسمّم من الوشم في بعض الحالات لدرجة الموت، كما يمكن أن يسبّب الوشم سرطان الجلد، وعندما يستخدم الليزر لإزالة الوشم يترك آثارا سامة مسرطنة نتيجة حرارة الليزر التي تحوّل بعض المكوّنات لمواد مسرطنة ثمّ يمتصها الجلد.

وبالنسبة للتّفليج فقد ثبت علميا أنّ الفم مليء بالجراثيم والكائنات الدّقيقة الطبيعية التي تتحوّل إلى جراثيم ممرضة في حالة ضعف مناعة الإنسان، أو في حالة تحريك الأسنان وتعرّض الأسنان للفلج وللشدّ خاصة في الفكّ الأعلى حيث يمكن أن تهاجم الميكروبات الفم وتنتشر بطريقة متراجعة مباشرة لتصل إلى الجيوب الأنفية، كما يمكن أن ينتشر الالتهاب إلى الجيب الكهفي داخل الدّماغ¹.

2. أمّا قول ابن عاشور أن هذا الحديث بضادّ مقصد التّزّين المشروع جملة: في حين يبيح الشرع نظائره من أنواع الزينة كالسّواك وغيره، فهذا يمكن مناقشته في ضوء حكمة الشريعة الإسلامية إذ "جمعت في كثير من الأحكام بين المختلفين وفرّقت بين المتماثلين؛ فإنّ الشارع فرض الغسل من المني وأبطل الصوم بإنزاله عمدا وهو طاهر دون البول والمذي وهو نجس وأوجب غسل الثوب من بول الصبية والنضح من بول الصبي مع تساويهما، وغيرها من الصّور الكثيرة، وما امتازت صورة من تلك الصور بحكمها دون الصورة الأخرى إلا المعنى قام بها أوجب اختصاصها بذلك الحكم ولا اشتركت صورتان في حكم لاشترآكهما في المعنى المقتضى لذلك الحكم ولا يضر افتراقهما في غيره كما لا ينفع اشتراك المختلفين في معنى لا يوجب الحكم فالاعتبار في الجمع والفرق إنّما هو بالمعاني التي لأجلها شرعت تلك الأحكام وجودا وعدما"².

فالوصل والتّمص والوشم والتّفليج من أنواع التّزّين الذي نهت عنه الشريعة وشدّدت الوعيد فيه، في حين أباحت أنواعا أخرى كالسّواك والكحل، وندبت إلى أخرى كنتف الإبط وحلق العانة وتقليم الأظافر وعدّها من سنن الفطرة التي ينبغي المحافظة عليها.

¹ تنظر هذه الأضرار الصّحيّة بالتّفصيل في بحث: الحكمة العلمية في تحريم التّمص والوشم والتفلج، منال جلال عبد الوهاب، مجلة الإعجاز العلمي، (ع33)، (ص12) وما بعدها.

² ينظر: أعلام الموقعين، ابن القيم، (2/71-75).

ووجه التّفريق بين هذه الصُّور من الزينة إنّما هو للصفات والمعاني القائمة في كلّ منها، فالوصل والنمص والوشم والتفليج منهي عنها لما فيما من مفسد دينيّة، وأضرار صحيّة، وأمّا سنن الفطرة فقد ثبتت فوائدها ومحاسنها. فلا يبقى وجه للإشكال في هذا.

أمّا التّأويل الذي ذهب إليه ابن عاشور من اعتبار عوائد العرب وأعرافهم التي اقتضت أن هذه الأفعال ما كانت إلا شعاراً لضعاف الحصانة من العواهر والمشركات في ذلك الوقت، فهذا لا يسلم له بمجرد الادعاء أو الاحتمال هروبا من ظاهر يشكل معناه، بل لابدّ من القطع بوجوده وإثباته بدليل صحيح، ولا أعلم - في حدود اطلاعي القاصر - أن وصل الشّعر أو النمص أو التفليج كان علامة تعرف بها العواهر وتدل عليهنّ، فهذا لم يرد ما يدلّ عليه فيما نقل من أخبار العرب وأحوالهم، ولا ذكر شيء من ذلك في روايات هذا الحديث أو غيره من آثار الصحابة والتّابعين¹.

بل ورد ما يدلّ على أنّ هذه الأمور كانت من صور الزينة المعروفة عند النّساء عامّة، فمن ذلك ما روي عن قيس بن أبي حازم قال: دَخَلْنَا عَلَى أَبِي بَكْرٍ (رضي الله عنه) فِي مَرَضِهِ فَرَأَيْنَا امْرَأَةً بَيْضَاءَ مَوْشُومَةً الْيَدَيْنِ تَذُبُّ عَنْهُ وَهِيَ أَسْمَاءُ بِنْتُ عُمَيْسٍ².

فهذه أسماء بنت عميس زوج أبي بكر الصديق - وهي الشّريفة في قومها - كانت موشومة اليدين، ولا شك أنّ هذا كان في جاهليتها أو قبل ورود النهي عنه، قال أبو جعفر الطّبري (ت310هـ): "كانوا وشموها في الجاهلية نحو وشم البربر"³، فهذا يدلّ على أنّ هذا الفعل لا تختصّ به البغايا والفاجرات.

ومما يدلّ على أنّ هذه الأمور المذكورة لم تكن شعاراً لضعيفات الحصانة أيضا؛ قول المرأة التي تجادل ابن مسعود رضي الله عنه في آخر الحديث: "فإني أرى أهلك يفعلونه"⁴. قال: فاذهي فانظري فذهبت فنظرت فلم تر من حاجتها شيئا. فقال: لو كانت كذلك ما جامعتنا⁵.

¹ صحّ عن عائشة (رضي الله عنها) أنّها ذكرت أحد شعارات العواهر في معرض حديثها عن أنواع النّكاح في الجاهلية بأنّ البغايا كنّ ينصبن على أبوهنّ رايات تكون علما فمن أراد دخل عليهن. ينظر: صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب من قال لا نكاح إلا بولي، رقم الحديث (4834)، (1970/5).

² أخرجه الطبراني في المعجم الكبير، رقم الحديث (358)، (131/24)، والطّبري في تهذيب الآثار، رقم (187)، وصحّحه الألباني في جلاب المرأة المسلمة، (ص96).

³ تهذيب الآثار، الطبري، (114/1)

⁴ تريد زوجة ابن مسعود، وقد ذكر الحافظ ابن حجر اسمها فقال: "هي زينب بنت عبد الله التّفيفية". ينظر: فتح الباري، ابن حجر، (631/8).

⁵ سبق تخريجه، ينظر: (ص103).

فلو كان معروفا عندهم أنّ هذه الأفعال هي عادات للفاجرات والمشركات دون المؤمنات اللواتي يتّقين ربّهنّ؛ لَمَا خطر ببال هذه المرأة أن تظنّ بزوجة بن مسعود (رضي الله عنه) هذا الظنّ الفاسد ولما تجرّأت على قول ذلك، ولكان لابن مسعود شأن آخر في تصرّفه معها، فلمّا اعتقدت أنّ الوصل والنّمص والوشم ما هي إلاّ وسائل للزينة المعتادة عندهنّ وأنّ جميع النساء تفعلنه بما فيهنّ امرأة ابن مسعود؛ لذلك أذن لها بالاطلاع على أهله لتعلم أنّها ما كانت لتقبل على هذه الأفعال بعد أن نهى عنها النبيّ (صلى الله عليه وآله) وما كان لابن مسعود أن يرضى بالبقاء معها على ما تلبس به من المعاصي التي ورد فيها الوعيد الشّديد.

وبهذا يتبين فساد التّأويل الذي لجأ إليه الشيخ ابن عاشور، فلا محيص من حمل الحديث على ظاهره من عموم النهي عن هذه الأفعال إذا كان القصد منها التّزيّن، لما فيها من التّغيير لخلق الله.

المثال الثاني:

عن ابن عمّار قال: نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عن الحنّمة وهي الجرّة ونهى عن الدّبّاء وهي القرعة ونهى عن النّقيير وهو أصل النّخل يُنقّر نقرًا أو يُنسخ نسخًا ونهى عن المُرقت وهي المقيّر وأمر أن يُنبذ في الأسقيّة¹.

قال ابن عاشور: "اعلم أنّ الآثار الواردة في الانتباز في الأوعية والأسقية والحنتم ونحو ذلك لا يظهر معناها إلاّ بعلم عادة العرب في التّبيد، وتلك أهمّ كانوا ينتبذون البُسر والتّمر والزّبيب في الماء لشرب مائها عوضا عن الماء القراح استعذابا له وتطلبا للصحة من ذلك، وكان يلزم لحصول طعم الأشياء المنتبذة في الماء المنتبذ به زمن غير قليل، فكانوا يجعلون ذلك في الليل، كما دلّ عليه حديث أبي أسيد الساعدي أنه دعا رسول الله (صلى الله عليه وآله) في عرسه، فسقت العروس رسول الله (صلى الله عليه وآله) نبيذا أنقعت له تمرات من الليل؛ ذلك أهمّ يحبون أن يجدوا ذلك التّبيد في النهار يشربون منه، وكانت الأوعية الضيقة الأفواه والمطلية قد يسرع إليها الاختمار في مدّة الليل في زمن الحرّ، فلذلك نحا عن الانتباز في المُرقت والحنتم؛ لأنّه مطلي، وفي الدّبّاء؛ لأنّ ذلك يسرع إليه الاختمار، وهو نهى تنزيه للاحتياط؛ لأنّ الاختمار حالة

¹ رواه الترمذي، كتاب الأشربة، باب ما جاء في كراهية أن ينبذ في الدباء والحنتم والنقيير، رقم الحديث (1868)، (294/4)، وقال: هذا حديث حسن صحيح، وقال الشيخ الألباني: صحيح.

تظهر إذا حصلت في التّبيذ؛ ولذلك رخص لهم رسول الله (ﷺ) في الانتباز في الظروف والأسقية غير المزفّنة بعد أن ناهم عنها¹.

وعليه فمراعاة الأوصاف العارضة التي يقصدها الشارع من هذا النّهي تُحصّل دليلاً للاستدلال على عدم حرمة التّبيذ الموضوع في دبّاءة أو حنتم لمن كان في قطر بارد².

المثال الثالث:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (رضي الله عنه) قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ (ﷺ): «لَا طَيْرَةَ، وَخَيْرُهَا الْفَأَلُ». قَالَ: وَمَا الْفَأَلُ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: «الْكَلِمَةُ الصَّالِحَةُ يَسْمَعُهَا أَحَدُكُمْ»³.

هذا الحديث لا يفهم إلا بمعرفة معنى الطيرة عند العرب واعتقاداتهم التي كانت سائدة في زمنهم، ويوضح ابن عاشور ذلك بقوله: "الطيرة في لسان العرب مشتقة من اسم الطير؛ لأنهم كانوا يزعمون أنّ اختلاف كيفية طير بعض الطيور إذا لاقى السائر أو الخارج من منزله تنبئه ببعض ما يعرض له في سيره أو في يومه، وإذا أراد أحد معرفة وجهته زجر الطير، أي تعرض لها فأهاجها فإذا طارت تعرف منها بعض ما يريد. وذلك عندهم في أصناف معروفة من الطير كالغراب والصدرد والحمام والبوم والعقعق، ثم ألحقوا بالطير بعض الوحوش".

¹ النّظر الفسيح، ابن عاشور، (ص218).

² نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، إسماعيل الحسني، (ص203).

³ أخرجه البخاري، كتاب الطب، باب الطيرة، رقم الحديث(5422)، (2171/5)، ومسلم، كتاب السلام، باب الطيرة والفأل وما يكون فيه الشؤم، رقم الحديث(5931)، (32/7).

ملخّص الفصل:

من خلال هذا الفصل نستخلص أنّ الاستنباط اعتماداً على سياق النّص من أهمّ الأسس التي يستعان بها في الفهم، وهو ليس وليد العصور المتأخّرة، بل هو منهج أصيل في الفهم أسّس له النّبِيُّ (ﷺ)، وأخذه عنه الصّحابة (رضي الله عنهم) وعندهم أخذوا التابعون ومن بعدهم.

وقد ظهرت عناية الشّيخ ابن عاشور بدلالة السّيّاق وانعكاسها على تعامله مع نصوص السنّة النبويّة شرحاً وفقهاً واستنباطاً، فكان لا يعتبر اللفظ بمجردّه في الفهم، بل يعمل على توسيع دائرة النّظر ليشمل التّراكيب اللّغوية للحديث ونظمه العام، مع الامتداد إلى خارج النّصّ واعتبار ظروفه وملابساته المحيطة به واستفاد منها في تحديد معنى الحديث بدقّة ووضع ضمن الإطار الذي جاء فيه، وقد ظهر تطبيق دلالة السّيّاق في الشّرح الحديثي عند ابن عاشور في جوانب مختلفة، فكان لها أثرٌ في ضبط نصّ الحديث، وفي جودة الاستنباط ودقّة التّحليل بتحديد معاني الألفاظ بدقّة، وكذا في التّرجيح بين المعاني التي يحتملها الحديث، كما استرشد بها في حلّ الإشكالات الواردة على الحديث النبوي والكشف عن كثير من غوامضه. وذلك كلّهُ خاضع عنده لقواعد اللّغة العربيّة وأساليبها في الخطاب.

الباب الثالث: فهم السنة النبوية في
ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، وتمييز
التصرفات النبوية

الفصل الأول: فهم السنة النبوية في ضوء مقاصد
الشريعة الإسلامية

الفصل الثاني: التمييز بين التصرفات النبوية وأثرها
في فهم السنة النبوية

الفصل الأول: فهم السنة النبوية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية

المبحث الأول: مفهوم مقاصد الشريعة، وأهميتها في فهم السنة
النبوية

المبحث الثاني: عناية ابن عاشور بمقاصد الشريعة، وفقهه في
تحديد العلاقة بين الحديث النبوي والمقصد الشرعي

المبحث الثالث: ضوابط الفهم المقصدي عند ابن عاشور

المبحث الرابع: مظاهر استعانة ابن عاشور بالمقاصد الشرعية
في فهم السنة النبوية

إنَّ الحديث عن فهم السنَّة النَّبَوِيَّة في ضوء مقاصد الشَّريعة الإسلاميَّة ما هو إلَّا صورةٌ من صور ردِّ الجزئيات إلى الكلِّيات، والفروع إلى الأصول العامَّة؛ وذلك أنَّ المقاصد الشَّرعيَّة هي أصول كليَّة لا بدَّ من الاعتماد عليها وتحكيمها في توجيه جزئيات النُّصوص وآحادها، سواء أكان ذلك استنباطاً واستدلالاً، أم تنزيلاً وتفصيلاً على الحوادث والمستجدات.

وهو أيضاً دعوة إلى الخروج من ضيق الألفاظ والمباني، إلى سعة الحقائق والمعاني، والاجتهاد في مجال السنَّة النَّبَوِيَّة الرَّحْب وفق قواعد وضوابط تحكمه من الرِّبغ والانحراف، بغية الوصول إلى "الفقه الحي الذي يدخل على القلوب بغير استئذان"¹.

ويحاول هذا الفصل تسليط الضوء على ما انطوت عليه عقلية ابن عاشور الفقهية وما جادت به قريحته المقاصديَّة في جانب فهم السنَّة النَّبَوِيَّة، وذلك بإبداء معالم الإبداع والتَّجديد عنده في مجال مقاصد الشَّريعة وعلاقتها بالسنَّة النَّبَوِيَّة فهماً واستنباطاً للأحكام، وفق رؤية منضبطة بقواعد وأسس.

¹ هكذا وصف ابن القيم (رحمته الله) فقه عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بعد ذكره بعض أفضيته المبنية على الإمعان في المقاصد والمعاني وعدم الجمود على الألفاظ والمباني. ينظر: إعلام الموقعين، (63/3).

المبحث الأول: مفهوم مقاصد الشريعة، وأهميتها في فهم السنة النبوية

قبل الشروع في بيان كيفية استثمار الشيخ ابن عاشور (رحمته الله) مقاصد الشريعة الإسلامية في فهم نصوص السنة النبوية، يحسن بنا العروج على تعريف المقاصد لغةً واصطلاحاً، ثم على تنظيرات العلماء وتأصيلاتهم لأهمية مراعاة مقاصد الشريعة واستحضارها في عملية الفهم.

المطلب الأول: مفهوم مقاصد الشريعة

للقوف على معنى المقاصد بدقّة لا بدّ من البحث عن أصلها اللغوي، ووجوه استعمال العرب لها، ليتضح بذلك المعنى المصطلحي وعلاقته بالمعنى اللغوي.

الفرع الأول: المقاصد لغة

المقاصد جمع مقصد، والمقصد مصدر من الفعل (قصد) يقال: قصد، يقصد، قصداً، ومقصداً¹. وتأتي كلمة القصد في اللغة لمعان:

المعنى الأول: الاعتماد والأمن، وإتيان الشيء².

قال ابن فارس (ت 395هـ): "القاف والصاد والذال أصول ثلاثة يدل أحدها على إتيان الشيء وأمه.."³.

المعنى الثاني: القصد استقامة الطريق⁴ ومنه قوله تعالى: ﴿وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ﴾ [النحل: 9].

قال ابن جرير الطبري (ت 310هـ): "والقصد من الطريق المستقيم الذي لا اعوجاج فيه"⁵.

المعنى الثالث: العدل والتوسط بين طرفين وعدم الإفراط والتفريط⁶: قال تعالى: ﴿وَأَقْصِدْ فِي

مَشْيِكَ﴾ [لقمان: 19].

¹ ينظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (95/5)، ولسان العرب، ابن منظور، (353/3).

² ينظر: معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، (95/5)، ولسان العرب، ابن منظور، (353/3).

³ معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، (95/5).

⁴ ينظر: لسان العرب، ابن منظور، (353/3).

⁵ جامع البيان في تأويل القرآن، ابن جرير الطبري، (174/17).

⁶ ينظر: لسان العرب، ابن منظور، (353/3).

قال الحافظ ابن كثير (ت774هـ): "أي: امش مشياً مقتصدًا ليس بالبطيء المتشبّط، ولا بالسريع المفرط، بل عدلاً وسطاً بين بين"¹.

وقوله (ﷺ): «الْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبْلُغُوا»².

المعنى الرابع: الكسر

قال ابن فارس: "قَصَدْتُ الشيءَ كسرتَه. والقِصْدَةُ: القِطْعَةُ من الشيء إذا تَكَسَّرَ، والجمع قِصْدٌ"³.

فهذه المعاني كُلُّها كانت مرادة عند العرب عند إطلاق لفظ "قصد"، غير أنّ أصل استعمالها يرجع إلى معنى الاعتماد والأتمّ وباقي المعاني صفات منضوية تحت هذا الأصل وخادمة له، دون المعنى الأخير فإنّه مستبعد.

قال ابن جيّ: "أصل مادة (ق ص د) ومواقعها في كلام العرب: الاعتزام، والتّوجه، والتّهود، والتّهُوض نحو الشيء، على اعتدال كان ذلك أو جور. هذا أصله في الحقيقة، وإن كان قد يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل. ألا ترى إنك تقصد الجور تارة كما تقصد العدل أخرى، فالاعتزام والتّوجه شامل لهما جميعاً"⁴.

ولكن لما كانت المقاصد مضافة إلى الشريعة الإسلامية المباركة؛ والتي يكون توجُّهها في طلب المصالح من الأحكام التي تشريعها صادرا عن استقامة واعتدال وتوسط دون إفراط ولا تفريط؛ فإن المعنى المناسب للقصد والمقاصد ينحصر في العدل والاستقامة دون الجور والميل.

كما أنّ "هذا المعنى لا يبعد عن الوظيفة الأولى للتشريع الإسلامي، وهي توجيه السلوك الإنساني بالعمل على أن يكون قصد المكلف منه موافقا لقصد الشارع من التشريع"⁵.

وبهذا التقرير نقترح من تحديد معنى مصطلح المقاصد؛ والذي تظهر أصالته وعمق جذوره في لغة العرب بتنوع دلالاته ومعانيه التي تجمع لنا أطراف المعنى الاصطلاحي.

¹ تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، (6/339).

² أخرجه البخاري، كتاب الرّفاق، باب القصد والمداومة على العمل، رقم الحديث (6098)، (5/2373).

³ معجم مقاييس اللّغة، ابن فارس، (5/95).

⁴ المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده، (6/187).

⁵ ينظر: نظريّة المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، إسماعيل الحسني، (ص120).

الفرع الثاني: المقاصد اصطلاحاً

اجتمعت كلمة الباحثين المعاصرين في مقاصد الشريعة على أن المتقدمين من العلماء لم يعتنوا بوضع تعريف جامع مانع للمقاصد الشرعية، وذلك بالرغم من رواج هذا المصطلح عندهم، وحتى شيخ المقاصد "الإمام أبو إسحاق الشاطبي" لم يحرص على إعطاء تعريف لمقاصد الشريعة رغم توسُّعه في البحث المقاصدي¹، ولم تتَّجه الهمة إلى ذلك إلا على يد إمامنا الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور الذي وضع اللبنة الأساسية لتعريف مقاصد الشريعة وجمع أهم العناصر المكوِّنة لهذا المصطلح؛ لينفتح المجال أمام الدارسين بعده للتَّنقيح والإضافة.

وذلك أن الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور عمد إلى المقاصد الشرعية فقسَّمها إلى قسمين: مقاصد التشريع العامة، ومقاصد التشريع الخاصة، ثم عرَّف كل قسم على حدة.

أمَّا الأولى فعرَّفها بقوله: "هي المعاني والحكم الملحوظة للشَّارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها²، بحيث لا تختصُّ ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضاً معانٍ من الحكم ليست ملحوظة في سائر الأحكام ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها"³.

وأما مقاصد التشريع الخاصة فعرَّفها بقوله: "وهي الكيفيات المقصودة للشَّارع لتحقيق مقاصد النَّاس النَّافعة أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة... ويدخل في ذلك كلَّ حكمة رُوِّعيت في

¹ ويعلل الدكتور أحمد الرِّسوي ذلك بأنَّه اعتبر الأمر واضحاً، خاصَّةً وأنَّه وضع كتابه الموافقات للعلماء الرَّاسخين في علم الشريعة كما تبَّه على ذلك صراحة بقوله: "ولا يسمح للتَّأخر في هذا الكتاب نظر مفيد أو مستفيد، حتى يكون رِيان من علم الشريعة أصولها وفروعها، منقولها ومعقولها، غير مخلد إلى التَّقليد والتَّعصيب للمذهب". ينظر: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الرِّسوي، (ص17).

ويُضيف الدكتور محمد سعد اليوبي سبباً آخر وهو أنَّ الإمام الشاطبي تبنَّى منهجاً خاصاً في الحدود يقتضي عدم الإغراق في التَّفصائل، والاكْتفاء بتقريب الصُّورة للمخاطب. ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشَّرعية، محمد سعد اليوبي، (ص34).

² في قوله: "جميع أحوال التشريع أو معظمها": يشير ابن عاشور إلى أنَّ أحكام الشريعة كُلُّها مُعلَّلة، والجانب التَّعبدي فيها ضئيل، وهو بذلك يقول بجواز التعليل المطلق لأحكام الشريعة، وبخاصَّة في مجال المعاملات، فهو يرى أنَّه لا وجود لأحكام تعبدية في تشريع المعاملات، وأمَّا هي أحكام خفيت علَّها، وفي هذا ردُّ على قول الشاطبي بوجود الجانب التَّعبدي في مجال المعاملات، أمَّا ابن عاشور فيقول بخفاء العلَّة، وليس هو غياباً للمقصد" ينظر: الرؤية المقاصدية عند ابن عاشور من خلال كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، بثينة قراوي، مجلَّة أصول الدين، (ص266).

³ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص251).

تشريع أحكام تصرفات الناس مثل قصد التوثيق في عقد الرهن وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضّرر المستدام في مشروعية الطلاق¹.

ومّا يلاحظ على صنيع الشيخ ابن عاشور أنّ تعريفه لمقاصد التشريع العامة يصلح أن يكون تعريفاً للمقاصد الشرعية بصفة عامة، كما يلاحظ عليه "أنّه يغلب عليه صفة البيان والتّوضيح لحقيقة المقاصد أكثر من صفة التعريف الذي يكون عادة جامعا مانعا ومُحدّداً بألفاظ محدودة تصوّر حقيقة المعرف، كما أنّه أدخل في المقاصد الخصائص العامة للتشريع مثل: التوازن، والوسطية، والشّمول، والسّماحة"².

كما أنّه فرّق بين المقاصد العامة والمقاصد الخاصة ولم يجمع بينهما في تعريف واحد يكون شاملا للمقاصد الشرعية عموما.

وهذا ما استدركه عليه من جاء بعده من العلماء بدءاً بالأستاذ علال الفاسي الذي جمع مقاصد الشريعة -العامة منها والخاصّة في تعريف موجز، قال فيه: "المراد بمقاصد الشريعة الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشّارع عند كل حكم من أحكامها"³.

فشطره الأوّل (الغاية منها) يشير إلى المقاصد العامّة. وبقيته تعريف للمقاصد الخاصّة، أو الجزئية التي قصدها الشّارع في أحكامه المختلفة⁴.

وبناءً على تعريفي ابن عاشور وعلال الفاسي -رحمهما الله-، وتوضيحات العلماء السّابقين لمقاصد الشريعة استطاع الدكتور أحمد الرّيسوني أن يضع تعريفاً أكثر دقّة ودلالة على المقصود فقال: "إنّ مقاصد الشريعة هي الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد"⁵.

ومع ذلك تعقّب الدكتور عوض القرني هذا التعريف في بعض ألفاظه بقوله: "ولو قال: "مقاصد الشريعة هي الغايات التي أنزلت الشريعة لتحقيقها لمصلحة الخلق في الدارين" لكان أولى، فكلمة "أنزلت" أولى من كلمة "وضعت" لما فيها من الإشارة لنزول التشريع من الله، وكلمة "لأجل" حشو لا حاجة، والخلق أشمل من كلمة "العباد" المشعرة بالمكلفين فقط؛ لأنّ الشريعة جاءت لصالح وإصلاح

¹ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص415).

² قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي عرضا ودراسة وتحليلا، عبد الرحمان إبراهيم الكيلاني، (ص46).

³ مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، (ص07).

⁴ ينظر: نظرية المقاصد عن الإمام الشاطبي، أحمد الرّيسوني، (ص18)، ونظرية المقاصد عند محمد الطاهر بن عاشور، إسماعيل

الحسني، (ص118)، وقواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي -عرضا ودراسة وتحليلا-، عبد الرحمان الكيلاني، (ص46).

⁵ نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، أحمد الرّيسوني، (ص19).

المكلفين وغيرهم من جميع المخلوقات، وإن كان المخاطب بها أهل التكليف فقط من الإنس والجن، وعبرة "في الدارين" إشارة إلى المصالح الأخروية التي هي من أهم مقاصد الشريعة وإن غفل عن ذكرها كثير ممن كتب في المقاصد"¹.

وإن كانت هناك اجتهادات أخرى في هذا المضمار ليس من غرضنا إيرادها وتفصيل القول فيها²، لأن غرضنا في هذا المقام بيان أسبقية ابن عاشور في تعريفه لمقاصد الشريعة وأثره فيمن بعده من العلماء والباحثين باختصار؛ غير أنني أعتبر تعريف الدكتور أحمد الريسوني بتعقبات الدكتور عوض القرني أحسن تعريف لمقاصد الشريعة، وذلك لأنه اجتمعت فيه هذه المميزات:

1. الإيجاز والاختصار: وهذا هو شأن الحدود والتعريفات أن تأتي بعبارة موجزة جامعة مانعة.
2. العموم: حيث يشمل المقاصد العامة والمقاصد الخاصة، ومصالح الخلق أجمعين سواء أكانوا مكلفين أم غير ذلك، وشموله أيضا للمصالح الدنيوية وكذا الأخروية.
3. التراكمية: والاستفادة من توضيحات العلماء المتقدمين، وتعريفي الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور والأستاذ علال الفاسي، بالإضافة إلى تلاقح أفكار الباحثين المعاصرين.
4. الدقة: التي اكتسبها من تعديلات الدكتور عوض القرني؛ بحيث يزول كل لبس أو تشويش.

¹ المختصر الوجيز في مقاصد الشريعة، عوض بن محمد القرني، (ص19).

² يمكن مراجعة تعريف الدكتور محمد سعد البيوي في كتابه (مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية)، (ص37). وتعريف الدكتور يوسف حامد العالم، في كتابه (المقاصد العامة للشريعة الإسلامية)، (ص83)، وتعريف نور الدين الخادمي في كتابه (الاجتهاد المقاصدي حجتيه، ضوابطه مجالاته)، (52/01-53).

المطلب الثاني: التأصيل النظري لأهمية مقاصد الشريعة في فهم السنة النبوية

تبرز أهمية النظر المقصدي في عملية فهم السنة النبوية واستنباط الأحكام منها من ناحية إعمالها واستثمارها حيث تظهر ثمارها الطيبة؛ من الفهم السليم والفقهاء الرشيد، الموافق لروح الشريعة العزاء، أمّا إعمالها فإنه يؤدي إلى الجمود على ظواهر النصوص وما يلحقه من عواقب وخيمة في الفهم والاستنباط¹. وقد تبّه العلماء منذ القديم على ضرورة فهم الأحاديث النبوية في ضوء كليات الشريعة ومقاصدها، لأنّ "التمسك بحرفية السنّة أحياناً لا يكون تنفيذاً لروح السنّة ومقصودها بل يكون مُضاداً لها، وإن كان ظاهره التمسك بها"².

ومن المظاهر التي تدلّ على أهمية مقاصد الشريعة عموماً، وضرورة اعتبارها في فهم النصوص الشرعية والسنة النبوية خصوصاً ما يلي:

أولاً: تضافر النصوص الشرعية من القرآن والسنة على اعتبار النظر المقصدي وذمّ الفهم الحرفي

فمما جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ أَلْحَافِ أَدَاعُوا بِهِ ۗ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ۗ﴾ [النساء: ٨٣].

في هذه الآية الكريمة مدح الله سبحانه أهل الاستنباط وأخبر أنّهم أهل العلم، ومعلوم أن الاستنباط إنما هو استنباط المعاني والعلل ونسبة بعضها إلى بعض فيعتبر ما يصح منها بصحة مثله ومثبته ونظيره ويلغي ما لا يصح هذا الذي يعقله الناس من الاستنباط³.

¹ وذلك أنّ تفسير النصوص الشرعية يتحاذبه عادة اتجاهان: "اتجاه يقف عند ألفاظ النصوص وحرفيتها مكثفياً بما يعطيه ظاهرها، واتجاه يتحرى مقاصد الخطاب ومراميه... ويمثل الاتجاه الأول أصحاب المدرسة الظاهرية التي يتزعمها الإمام داود الظاهري، كما يمثل كذلك "عدد من الفقهاء من مختلف المذاهب ومن ليس لهم مذاهب قديماً وحديثاً، إلاّ أنّه يتفاوت في درجته ومداه من فقيه لآخر وأكثر ما يتمثل ذلك اليوم عند بعض الدعاة والمفتين من التيار السلفي". ينظر: مدخل إلى مقاصد الشريعة، (ص11)، ومن أعلام الفكر المقاصدي، (ص111) كلاهما للدكتور أحمد الرّيسوني.

² كيف تتعامل مع السنة النبوية، يوسف القرضاوي، (ص155).

³ ينظر: إعلام الموقعين، ابن القيم، (1/225)، ومقال: فهم الحديث النبوي في ضوء مقاصد الشريعة الإمام ابن تيمية نموذجاً، خالد بن منصور الدريس، (ص10).

أما من السنة النبوية فيمكن الاستشهاد بالأحاديث الواردة في ذم الخوارج¹، والتي يدل "سياقها أن الوعيد الشديد في شأنهم، كان بسبب منهجيتهم في فهم النصوص، وانحرافهم عن أصول التلقي والاستدلال والفهم التي علمها رسول الله (ﷺ) لصحابته الكرام رضوان الله عليهم، فهلكوا مع شدة عبادتهم واجتهادهم في الطاعات، بسبب مخالفتهم المنهج السوي المستقيم في الفهم، وقد كانوا يظنون أن التشدد والغلو في الاستدلال والفكر طريق النجاة"².

ثانياً: عمل الصحابة بفهم السنة النبوية في ضوء مقاصد الشريعة

كان للصحابة (رضي الله عنهم) بعد مقاصدي يفهمون به حديث النبي (ﷺ) وظهر ذلك في أقضيتهم وفتاويهم وسائر شؤونهم، ولهم في ذلك مواقف كثيرة جداً، نذكر منها موقف عثمان بن عفان (رضي الله عنه) من ضوال الإبل، فقد روى مالك عن ابن شهاب الزهري أنه كان يقول: «كَانَتْ ضَوَالُ الْإِبِلِ فِي زَمَانِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ إِبِلًا مُؤَبَّلَةً تَنَاجُ. لَا يَمْسُهَا أَحَدٌ. حَتَّى إِذَا كَانَ زَمَانُ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانَ، أَمَرَ بِتَعْرِيفِهَا ثُمَّ تَبَاعُ، فَإِذَا جَاءَ صَاحِبُهَا أُعْطِيَ ثَمَنَهَا»³.

في حين أن النبي (ﷺ) لما سُئِلَ عنها نهي عن التقاطها وقال: «دَعَهَا فَإِنَّ مَعَهَا حِذَاءَهَا وَسِقَاءَهَا، تَرُدُّ الْمَاءَ وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ، حَتَّى يَجِدَهَا رَبُّهَا»⁴.

فما فعله عثمان (رضي الله عنه) لم يكن مخالفة منهما للنص النبوي بل نظراً إلى مقصوده، فحيث تغيرت أخلاق الناس، ودب إليهم فساد الدَّم، وامتدَّت أيديهم أو بعضهم إلى الحرام، كان ترك الضوال من الإبل والبقر إضاعة لها، وتفويتاً لها على صاحبها، وهو ما لم يقصده النبي (ﷺ) قطعاً حين نهي عن التقاطها، فكان درء هذه المفسدة متعيناً⁵.

¹ تنظر هذه الأحاديث عند البخاري، كتاب الأنبياء، باب قول الله (ﷻ): ﴿وَأَمَّا عَادٌ فَأَهْلِكُوا بِرِيحٍ صَوَّارٍ عَاتِيَةٍ﴾ [الحاقة: 6]، رقم الحديث (3166)، (1219/3)، وكتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، رقم الحديث (3415)، (1321/3)، وكتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب قتل الخوارج والملحدین بعد إقامة الحجة عليهم، رقم الحديث (6532)، (2540/6)، وغيرها، وعند مسلم، كتاب الزكاة، باب ذكر الخوارج وصفاتهم، رقم الحديث (2496)، (109/3)، وما بعده.

² فهم الحديث النبوي في ضوء مقاصد الشريعة الإمام ابن تيمية نموذجاً، خالد بن منصور الدريس، (ص12).

³ ينظر: الموطأ برواية يحيى الليثي، كتاب الأفضية، باب القضاء في الضوال، رقم الحديث (1449)، (759/2).

⁴ أخرجه البخاري، كتاب اللقطة، باب ضالة الإبل، رقم الحديث (2295)، (855/2)، ومسلم، في أول كتاب اللقطة، رقم الحديث (4595)، (133/5).

⁵ كيف نتعامل مع السنة النبوية، يوسف القرضاوي، (ص151-152).

ثالثاً: معرفة مقاصد الشريعة شرطاً من شروط الاجتهاد

للأهمية الكبيرة التي تتبوؤها المقاصد الشرعية فقد جعلها الأصوليون شرطاً من شروط الاجتهاد في النصوص الشرعية واستنباط الأحكام منها، فوجد الإمام الشبكي (ت756هـ) يعلّق كمال رتبة الاجتهاد على ثلاثة أشياء، آخرها: "أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يكسبه قوة يفهم منها مراد الشرع من ذلك، وما يناسب أن يكون حكماً له في ذلك الخلل وإن لم يصرّح به.."¹.

كما جعل الإمام الشاطبي أيضاً مدار الاجتهاد على درك المقاصد فهما وتطبيقاً حيث قال: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن أتصف بوصفين: أحدهما فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها"².

ويحدد الإمام الشاطبي المجال الاجتهادي الذي يحتاج فيه إلى مقاصد الشريعة بقوله: "الاجتهاد إذا تعلق بالاستنباط من النصوص فلا بد من العلم بالعربية، وإن تعلق بالمعاني من المصالح والمفاسد مجردة عن اقتضاء النصوص أو مسلمة من صاحب الاجتهاد في النصوص فلا يلزم في ذلك العلم بالعربية، وإنما يلزم العلم بمقاصد الشرع والشريعة جملةً وتفصيلاً خاصة"³.

رابعاً: فهم النصوص الشرعية أول مجال لإعمال المقاصد الشرعية

إنّ النصوص الشرعية قرآناً كانت أم سنّة مفتقرة إلى مقاصد الشريعة من حيث فهمها وتأويلها أو التّرجيح بينها وغير ذلك، وفي ذلك يقول الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: "أدلة الشريعة اللفظية لا تستغني عن معرفة المقاصد الشرعية"⁴.

لذلك عدّها بعض الباحثين في علم المقاصد أول مجال اجتهادي يحتاج إلى النظر المقاصدي، وفي هذا يقول الدكتور أحمد الرّيسوني: "ولعل أول مجال اجتهادي يتوقف على النظر المقاصدي ويستفيد منه هو مجال فهم النصوص وتفسيرها سواء كانت قرآناً أو سنّة"⁵.

¹ الإبهام، السبكي، (8/1).

² الموافقات، الشاطبي، (5/41-42).

³ المرجع نفسه، (5/124).

⁴ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص203).

⁵ الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده، أحمد الرّيسوني، (ص92).

ولئن كانت عبارة الدكتور الرئيسيون تفيد شيئاً من التردد، فإن الدكتور يوسف البدوي قد جزم بكون النصوص الشرعية أول مجال لإعمال المقاصد، ونصّ على ذلك صراحة بقوله: "المجال الأول: فهم النصوص وتفسيرها ومعرفة دلالتها"¹، وشرح ذلك بقوله: "ومن المسلم به أن الشارع قصد من أحكامه تحقيق عبوديته وتحقيق مصالح عباده ودفع الفساد عنهم، فإذا وردت نصوص شرعية تحتاج إلى التفسير والبيان، فإن هذه النصوص تفسر ويحدد نطاق تطبيقها ومجال إعمالها في ضوء المصالح والمقاصد التي وردت هذه النصوص لتحقيقها والحكم التي جاءت من أجلها"².

وقد عدّ العلامة عبد الله بن بيه³ أكثر من ثلاثين منحى من مناحي الاستنجااد بالمقاصد واستثمارها في التعامل مع النصوص الشرعية، منها: تخصيص العموم بالمقصد من الحكم، وبيان الجمل بالمعنى المقصدي، وتقييد المطلق، والتأويل والعدول عن ظاهر اللفظ لقرينة مقصدية، والترجيح بين الأدلة عند التعارض، وإدراك خصوصية الحكم به عليه الصلاة والسلام أو عمومه لغيره، وغير ذلك⁴.

خامساً: الغوص في مقاصد الشريعة يكسب جودة الفهم

وفي هذا يقول الإمام الشاطبي: "إذا بلغ الإنسان مبلغاً، فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي (ﷺ) في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله"⁵. وقال الشيخ ابن عاشور: "أكثر المجتهدين إصابةً وأكثر صوابٍ المجتهد الواحد في اجتهاداته يكونان على مقياس غوصه في تطلب مقاصد الشريعة"⁶.

¹ مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، يوسف أحمد محمد البدوي، (ص115).

² المرجع نفسه، (ص115).

³ هو الشيخ العلامة عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، ولد في مدينة تمبذغة، شرق موريتانيا (1935م)، أحد أكبر العلماء السنة المعاصرين، تولّى عدّة وظائف وزارية في بلده موريتانيا، وهو الآن أستاذ الدراسات العليا بجامعة الملك عبد العزيز في جدة، وله عضوية في الكثير من المجالس والهيئات، ونال العديد من الجوائز والأوسمة، من مؤلفاته: مشاهد من المقاصد، مقاصد المعاملات ومراصد الوافعات، ينظر: الموقع الرسمي للعلامة الشيخ عبد الله بن بيه: <https://binbayyah.net/>

⁴ ينظر: مشاهد من المقاصد، عبد الله بن بيه، (ص151) وما بعدها.

⁵ الموافقات، الشاطبي، (43/5).

⁶ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص197).

سادسا: إهمال مقاصد الشريعة سبب في أكثر زلات الفهم

إنَّ الجمود على الظواهر والتَّمسك بحرفية النُّصوص دون الغوص في سبر أغوارها وتطلب حكمها وأسرارها، من أهمَّ الأسباب المؤدِّية إلى طُغيان الفوضى التأويلية غير المنضبطة بمبادئ ولا قواعد، وعلى قدر الإعراض عن الاستعانة بالمقاصد الشرعية واستثمارها يكون الشُّطط والزَّلل في الفهم والتَّطبيق.

وفي ذلك يقول ابن القيم: "وما مثل من وقف مع الظواهر والألفاظ ولم يراع المقاصد والمعاني إلا كمثل رجل قيل له لا تسلّم على صاحب بدعة فقبل يده ورجله ولم يسلم عليه أو قيل له اذهب فاملاً هذه الجرة فذهب فملاًها ثم تركها على الحوض وقال لم تقل ابني بها"¹.

وقد حذر الإمام الشاطبي من زلّة العالم وما يترتب عليها من أخطار وأضرار، فقال: "وأكثر ما تكون -أي زلّة العالم- عند الغفلة عن اعتبار مقاصد الشارع في ذلك المعنى الذي اجتهد فيه"².

وقال أيضا: "مَنْ لم يتفكّه في مقاصد الشريعة فهمها على غير وجهها"³.

لهذا أراد الإمام الشاطبي أن يسدّ هذا الصّدع ويرتق هذا الفتق بغلق باب الاجتهاد والاستنباط من الكتاب والسنة أمام كل جاهل بالمقاصد الشرعية، بعد أن اشترط ذلك بالنسبة للغة العربية فقال: "فإنَّ القرآن والسنة لما كانا عربيين لم يكن لينظر فيهما إلاّ عربيٌّ، كما أن من لم يعرف مقاصدهما لم يحل له أن يتكلم فيهما؛ إذ لا يصح له نظر حتى يكون عالماً بهما، فإنه إذا كان كذلك؛ لم يختلف عليه شيء من الشريعة"⁴.

¹ أعلام الموقعين، ابن القيم، (3/115).

² الموافقات، الشاطبي، (5/135).

³ الاعتصام، الشاطبي، (1/458).

⁴ الموافقات، الشاطبي، (3/213).

المبحث الثاني: عناية ابن عاشور بمقاصد الشريعة، وفقهه في تحديد العلاقة بينها وبين

الحديث النبوي

تكاثرت في الآونة الأخيرة الدراسات والبحوث المقاصدية وتسارعت، وما من عالم أو باحث في المقاصد إلا وهو معترف بفضل إحياء البحث المقاصدي في العصر الحديث للشيخ ابن عاشور، والكل مقتف آثاره وسائر في فلك أفكاره.

ونظرا للشخصية العلمية التي يميّز بها ابن عاشور؛ بجمعه بين مختلف الفنون، وما يهمننا في هذا المقام من عنايته بالمقاصد الشرعية والسنة النبوية، فقد استطاع بنظرته الكلية لهذين العلمين الشريفين أن يمد جسور التواصل بينهما، ويشدّ بينهما حبالاً من العلاقات المتينة، تؤكّد على التكامل والتوازن الحاصل بين علوم الشريعة.

وفيما يلي عرض موجز لأهم معالم عناية الشيخ ابن عاشور بالمقاصد الشرعية، وقد مرّ معنا في مبحث سابق بيان عنايته بالسنة النبوية¹، لتكتمل الصورة ببيان فقهه في تحديد العلاقة بينهما؛ في خطوة أولية للوصول إلى كيفية استثمار ابن عاشور بالمقاصد في فهم السنة النبوية واستنباط الأحكام منها، وأهم ضوابط الفهم المقصدي عنده.

المطلب الأول: عناية ابن عاشور بمقاصد الشريعة

انتبه الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور مبكراً إلى ضرورة الاهتمام بمقاصد الشريعة الإسلامية دراسة وتطويراً وتفعيلاً؛ وذلك عند استشعاره الفراغ الرهيب الذي يعاني منه الاجتهاد الفقهي والأصولي بغفلته عن النظر المقصدي.

فعند تعرّضه لأسباب انحطاط الفقه وتخلّفه، عدّ منها: "إهمال النظر في مقاصد الشريعة من أحكامها، وما يوجبها تشعب الخلاف سواء كان خلافاً عالياً (أي بين المذاهب) أم نازلاً (أي في المذهب الواحد)" ثمّ قال: "كان إهمال المقاصد سبباً في جمود كبير للفقهاء، ومعوّلاً لنقض أحكام نافعة، وأشأم ما نشأ عنه مسألة الحيل التي ولع بها الفقهاء بين مكثّر ومقلّ"².

والحال نفسه بالنسبة لعلم أصول الفقه فقد ذكر من الأسباب التي أوجبت الاختلال في تعاطيه: "الغفلة عن مقاصد الشريعة"؛ فلم يدوّنها العلماء في الأصول، واكتفوا بأن "أثبتوا شيئاً قليلاً في مسالك

¹ ينظر: (ص 27) وما بعدها.

² ينظر: أليس الصبح بقریب، ابن عاشور، (ص 177-178).

العلّة، مثل مبحث الإخالة، والمصلحة المرسلّة، وكان الأولى أن تكون الأصل الأول للأصول؛ لأنّ بها يرتفع خلاف كبير"¹.

كما أنه كان يرى أن مسائل أصول الفقه لا تغني في تقليل الخلاف في شيء لأنّ معظم مسأله مختلف فيها تبعاً للاختلاف في الفروع، وأنّ معظمها لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقصدتها ولكنّها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشّارع، بمعزل عن بيان حكمة الشريعة ومقصدتها العامّة والخاصّة في أحكامها"².

ورغم هذا النّقد الذي وجّهه للفقهاء والأصوليين، إلّا أنّه أشاد بصنيع الإمامين: العز بن عبد السلام في كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام"، وشهاب الدين القرافي في كتابه "الفروق"؛ إذ حاولا أكثر من مرة تأسيس المقاصد الشرعية، لكنه لا يعترف بالريادة والفضل إلّا للإمام الشّاطبي معتبرا إياه "الرجل الفدّ الذي أفرد هذا الفن بالتدوين، إذ عني بإبرازه في القسم الثاني من كتابه المسمى "عنوان التعريف بأصول التكليف في أصول الفقه"³ وعنون ذلك القسم بكتاب المقاصد" ومع ذلك فإنّه يصرح أن الشاطبي "تطوح في مسأله إلى تطويل وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد، بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود" على الرغم من "أنه أفاد جد الإفادة"⁴.

وبهذا الهاجس الذي سيطر عليه بعد نقده لطرائق السّابقين في تعاملهم مع مقاصد الشريعة، ووعيه بأهميتها ووظيفتها في الاجتهاد والاستنباط، واستشعاره الحاجة الملحة للإصلاح؛ فإن ابن عاشور ندب نفسه لاستئناف البحث في مقاصد الشريعة، وتحديد عهد الأمة بها بإحياء أفكار الإمام الشّاطبي الذي ولدت على يديه المقاصد الشرعية "ولادة كامنة"⁵ ضمن كتابه الموافقات، وكانت خطوته تلك أقوى

¹ أليس الصّحيح بقريب، ابن عاشور، (ص181).

² ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص165-166).

³ هكذا قال ابن عاشور، وهو هنا يريد كتاب: "الموافقات في أصول الشريعة"، وأصل العنوان كما ذكره الشّاطبي هو: "عنوان التعريف بأسرار التكليف"، إلّا أنّ الشّاطبي عدل عن هذه التسمية إلى "الموافقات" بناء على رؤيا بعض أصدقائه. ينظر: مقدمة الموافقات، (11-10/1).

⁴ ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص174).

⁵ هذا ما يراه الدكتور أحمد الرّيسوني، فهو وإن كان يعترف بتأسيس الإمام الشّاطبي لعلم مقاصد الشريعة، وأن هذا العلم قد ولد فعلا في كتابه الموافقات، إلّا أنّه يعتبر أن تلك الولادة كانت كامنة، وأنّ علم مقاصد الشريعة لم تكتمل ولادته إلّا في هذا العصر؛ حيث صار له: أعلامه، وتاريخه، وقضاياها، ومؤلفاته، وأبوابه، ومجالاته، وقواعده، ووظائفه المميزة له، ولم يعد ينقصه من مقومات العلم المستقل شيء. ينظر: القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، أحمد الرّيسوني، (ص11-10).

خطوة عهدتها الأمة في هذا المجال قبل أن تصير إلى الركود وما نشأ معه من شبه القطيعة؛ فعمد ابن عاشور إلى تلك التي الأفكار فبنى عليها وحاول تطويرها وتهذيبها¹ لتستفيد منها الأمة تمام الاستفادة وتسايير بها المستجدات والنوازل المعاصرة، ولهذا الغرض دعا ابن عاشور إلى تأسيس علم مستقل خاص بالمقاصد الشرعية، وأفرده بالتأليف في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية".

وكان غرضه من التأليف في مقاصد الشريعة أن تكون مباحثها "نبراسا للمتفكّحين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدُّل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودربة لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف، ونبذ التعصب والعودة إلى الحق، وإغاثة المسلمين ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبكت النوازل"².

وقسم ابن عاشور كتابه إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: في إثبات مقاصد الشريعة، واحتياج الفقيه إلى معرفتها، وطرق إثباتها ومراتبها.

والقسم الثاني: في المقاصد العامة من التشريع.

أمّا الثالث: ففي المقاصد الخاصة بأنواع المعاملات المعبر عنها بأبواب فقه المعاملات.

ويمكن تحديد أهم سمات التجديد عند ابن عاشور وأبرز ملامح بحثه المقاصدي في النقاط الآتية:

1. تأسيسه لعلم مقاصد الشريعة: وذلك بدعوته لاستقلالية مقاصد الشريعة عن علم أصول الفقه، حيث يقول: "فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين حقّ علينا أن نعلم إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين ونعبرها بمعيار النظر والنقد فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر ثم نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة"³.

¹ وفي هذا يقول ابن عاشور عن الإمام الشاطبي: "فأنا أفتني آثاره ولا أهمل مهماته ولكن لا أقصد نقله ولا اختصاره". ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص174).

² ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص165).

³ المرجع نفسه، (ص172).

يقول سعيد رمضان البوطي (رحمته الله) مشيداً بصنيع ابن عاشور: "ولا ريب أن صنيع العلامة المرحوم ابن عاشور يُعدُّ تأسيساً كبيراً لذاتية هذا العلم، ورسمًا لإطاره الذي يميّزه عن غيره"¹.

2. إفراده مقاصد الشريعة بتأليف مستقل:

يقول البوطي (رحمته الله): "من أهم ما امتاز به هذا الكتاب فيما أعتقد أنه أول مؤلف... مستقل يعالج موضوعاً من أبرز الموضوعات في أصول الفقه، ألا وهو مقاصد الشريعة الإسلامية، ويفرده بالبحث والتحليل"².

3. تحريره تعريفاً لمقاصد الشريعة:

فقد كان ابن عاشور (رحمته الله) أول من ضبط للمقاصد الشرعية تعريفاً، في حين أن المتقدمين أغفلوا ذلك ولم يهتموا به - كما سبق بيانه -.

4. المزاجية بين الأصالة والتجديد:

إنَّ أبرز ما يلاحظه الباحث لدى تأمله لكتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" لابن عاشور تلك الجوانب التجديدية في الدراسة المقصدية إلى جنب استفادته من أقوال السابقين، فنجد غير مرتحن لأقوال المتقدمين بالنقل الحرفي لما قالوه، وفي المقابل غير منكر لفضلهم بل بنى على ما أسسوه، وهو بهذا التوازن حقق الإضافة والتجديد دون أن ينقطع عن منطلقاته التراثية³.

وقد عبر عن هذا المنزع في غير ما موضع، ومن ذلك قوله: "فعلينا أن نرسم طرائق الاستدلال على مقاصد الشريعة بما بلغنا إليه بالتأمل وبالرجوع إلى كلام أساطين العلماء"⁴. وقوله عن الشاطبي: "فأنا أقتني آثاره ولا أهمل مهمّاته ولكن لا أقصد نقله ولا اختصاره"⁵.

¹ مجلة الوعي الإسلامي، (ص46-45)، نقلا عن: شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، محمد الحبيب بن الخوجة، (ص170).

² المرجع نفسه.

³ رؤية تقويمية لإسهامات الشاطبي وابن عاشور المقصدية، البشير عبد العالي شمام، بحث على الشبكة، (ص22).

⁴ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص190).

⁵ المرجع نفسه، (ص174).

5. مراجعته لرواد الفكر الأصولي وانتقاداته المنهجية لهم:

راجع ابن عاشور العديد من الأئمة كالجويني¹، والقراي²، والأبياري³، وانتقد الظاهرية في نفيهم التعليل والقياس⁴، وكان للإمام الشاطبي⁵ الحظ الأوفر من الانتقادات رغم ثنائه عليه وتصريحه باقتفاء أثره.

يقول طه جابر العلواني: "لقد استطاع ابن عاشور أن يستدرك على الشاطبي ما فاتته وأن يُمهّد لبناء الفكر المقاصدي بأحسن ما يكون التمهيد"⁶.

6. إضافته مباحث جديدة:

فقد تكلم عن المقاصد العامة وذكر ما يندرج تحتها من مقاصد الشريعة الكلية، وذكر المقاصد الخاصة وأدرج فيها مقاصد خاصة ببعض الأبواب الفقهية مثل مقاصد أحكام العائلة (النكاح، المصاهرة، النسب)، ومقاصد التصرفات المالية، ومقاصد التبرعات، وأحكام القضاء، ومقاصد التعجيل بإيصال الحقوق إلى أصحابها، والمقصد من العقوبات⁷.

ويعتبر طه جابر العلواني أن أهم ما امتاز به جهد ابن عاشور هو العمل على تقديم منهج للكشف عن المقاصد جعله يضيف مقصدين هامّين جدًّا، وهما مقصد "المساواة" ومقصد "الحرية" ويعتبرها خطوة اجتهادية هامة لا بد من متابعتها والبناء عليها⁸.

7. دعوته إلى الاجتهاد الجماعي:

وذلك بمبادئه علماء عصره على اختلاف مذاهبهم وتوجهاتهم إلى الانخراط في سلك الاجتهاد الجماعي بإنشاء مجمع علمي يتدارس فيه القضايا الكبرى التي تمم الأمة فقال: "إن أقل ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يبتدئوا به من هذا الغرض العلمي، هو أن يسعوا إلى جمع مجمع علمي يحضره

¹ ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص168)، و(ص232-233).

² ينظر: المرجع نفسه، (ص234).

³ ينظر: المرجع نفسه، (ص171).

⁴ ينظر: المرجع نفسه، (ص204)، و(ص242).

⁵ ينظر: المرجع نفسه، (ص172)، (ص174)، (ص234)،

⁶ ينظر تقديمه لكتاب نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور لإسماعيل الحسني، (ص17).

⁷ مقاصد الشريعة وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد سعد البيوي، (ص71).

⁸ ينظر تقديمه لكتاب نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور لإسماعيل الحسني، (ص17).

أكبر العلماء بالعلوم الشرعية، في كل قطر إسلامي، على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويسلطوا بينهم حاجات الأمة ويصدروا فيها عن وفاق فيما يتعين عمل الأمة عليه، ويعلموا أقطار الأمة بمقرراتهم، فلا أحسب أحدا ينصرف عن أتباعهم¹.

هذا ولم تكن المقاصد الشرعية عند ابن عاشور مجرد قواعد نظرية أصلها في إطار يشملها، ثم انصرف عنها، بل كانت عنده فكراً راسخاً وممارسة دائمة في فقهه وفتاويه، ومنهج حياة لاقى من أجله المحن والفتن؛ وذلك أنه كان يكتوي بين نارين، ويتوسط طائفتين: الأولى يمثلها بعض شيوخ الزيتونة التقليديين الجامدين على ظواهر النصوص الرافضين لكل أشكال التغيير والإصلاح المبني على النظر والاجتهاد المصلحي، وطائفة أخرى ترى أن اعتبار المقاصد الشرعية العامة يغني عن النظر في الأدلة التفصيلية، فأهملوا نصوصاً جزئية كثيرة، وبذلك تغفلتوا من سلطان النصوص الشرعية بحجة اعتماد النظر المقاصدي.

ومن المواقف المشهورة التي بقيت تخدج جانباً من هذا الصراع رفض ابن عاشور استصدار فتوى تبيح الفطر في رمضان، وكان ذلك عام (1381هـ = 1961م) عندما دعا "الحبيب بورقيبة" الرئيس التونسي السابق العمال إلى الفطر في رمضان مبرراً ذلك بالمصلحة العامة وزيادة الإنتاج ومرور البلاد بما سماه "الجهاد الاقتصادي"، وطلب من الشيخ أن يفتي في الإذاعة بما يوافق هذا، لكن الشيخ صرح في الإذاعة بما يريد الله تعالى، بعد أن قرأ آية الصيام، قال بعدها: "صدق الله وكذب بورقيبة"، فحمد هذا التطاول المقيت وهذه الدعوة الباطلة بفضل مقولة ابن عاشور².

ففي هذا الموقف الشجاع أبان ابن عاشور بوضوح عن منهجه في التعامل مع النصوص في ضوء المقاصد الشرعية، مقررًا أن الرؤية المصلحية للنوازل لا ينبغي أن تطغى على النص الشرعي، وأن الأدلة الجزئية لا تهمل في جانب المقاصد الكلية، وهذا ضابط مهم من ضوابط الفهم المقاصدي للنصوص الشرعية يغفل عنه الكثيرون في عصرنا من دعاة إحياء النظر المقاصدي وتفعيله في معالجة القضايا المستجدة.

وفي سبيل صيانة هذا العلم من عبث الجاهلين وتأويل المبطلين يقرّر ابن عاشور أنه ليس كل مكلف بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة؛ لأن معرفة مقاصد الشريعة نوع دقيق من أنواع العلم، فحق العامي أن

¹ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص409).

² ينظر: الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور: حياته وآثاره، بلقاسم الغالي، (ص148)، والرؤية المقاصدية عند ابن عاشور من خلال كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، بثينة قراوي، مجلة أصول الدين، (ص265).

يتلقى الشريعة بدون معرفة القصد؛ لأنه لا يحسن ضبطه ولا تنزيله، ثم يتوسّع للناس في تعريفهم المقاصد بمقدار ازدياد حظهم من العلوم الشرعية؛ لئلا يضعوا ما يلقنون من المقاصد في غير مواضعه، فيعود بعكس المراد¹.

وعلى الرغم من هذه المواقف المشرفة التي سجلها ابن عاشور في بذل وسعه دفاعاً عن مقاصد الشريعة، والحفاظ على العلاقة التي تربطها بالنصوص الشرعية؛ إلا بعض أطروحاته المقاصدية كانت محلّ مراجعة ونقد من قبل الباحثين والعلماء الذين جاؤوا بعده²، وذلك أنّ هذا المسلك صعب وخوض غماره مدعاة للوقوع في الخطأ والزلل.

¹ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص188).

² للاستزادة تراجع البحوث والمؤلفات التي خُصّصت لعرض ومناقشة الفكر المقاصدي عند ابن عاشور، والتي من أهمها: نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور لإسماعيل الحسني، بحوث مؤتمر "الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي المعاصر" الذي عقده المعهد العالمي للفكر الإسلامي...، ومقاصد الشريعة عند الطاهر بن عاشور - مجموعة بحوث - قدمت في الدورة المتخصصة الخامسة من سلسلة الدورات العلمية التأهيلية في مقاصد الشريعة التي نظمها مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية التابع لمؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي مع كلية الحقوق بجامعة الإسكندرية يوم 22 صفر 1432 هـ الموافق لـ 26 جانفي 2011م. وقد حاضر في هذه الدورة كوكبة من العلماء والباحثين، ونقد الفكر المقاصدي عند ابن عاشور، محمد المدني.

المطلب الثاني: فقه ابن عاشور في تحديد العلاقة بين الحديث النبوي والمقصد الشرعي

سار الشيخ ابن عاشور في تحديد العلاقة بين الحديث النبوي والمقصد الشرعي في كلا الاتجاهين، فتارة ينطلق من الأحاديث النبوية ليصل إلى استخلاص المقاصد الشرعية واستنباطها، أو لتقوية درجتها من الظن إلى القطع واليقين، وتارة ينطلق من المقاصد الكلية للشريعة الإسلامية ليوحِّه الحديث النبوي نحو المعاني الصحيحة في الفهم والتنزيل حيث لا إفراط ولا تفريط.

وفيما يلي بيان فقهه في تحديد الصلات بين الحديث النبوي والمقصد الشرعي بشيء من التوضيح والبيان¹:

أولاً: يُحتاج إلى مقاصد الشريعة في نقد الأحاديث النبوية

اعتمد الشيخ الطاهر ابن عاشور مقاصد الشريعة في نقد السنة النبوية، وفي ذلك يقول: «الفقيه مُحتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة في قبول الآثار من السنة»². وقد مرَّ الكلام على هذا بالتفصيل فيما سبق³.

ثانياً: المقاصد الشرعية أداة من أدوات فهم السنة النبوية

يعتبر ابن عاشور أن المقاصد الشرعية من الأدوات التي ينبغي أن تعتمد في فهم النصوص الشرعية عموماً بما فيها الحديث النبوي الشريف، وذلك لفعاليتها في الكشف عن المعاني المقصودة ورفع كثير من الإشكالات التي تعرض للناظر فيها.

فنجده في معرض تأكيده على احتياج الفقيه إلى مقاصد الشريعة، يذكر خمسة أنحاء يرى أن الفقيه محتاج فيها إلى معرفة مقاصد الشريعة، وهذه المناحي الخمسة يُبين ابن عاشور من خلالها وظيفة المقاصد في تفاعلها مع النصوص الشرعية أثناء العملية الاجتهادية؛ حيث تكون آلية فهم وتفسير لألفاظها، وأداة للترجيح عند التعارض، ووسيلة لقياس ما لم يرد حكمه على ما ورد فيه حكم وغير ذلك⁴.

¹ أفدت كثيراً في تحرير هذا العنصر من بحث الدكتور عمر بن صالح بن عمر الموسوم بـ"الفقه المقصدي للحديث النبوي عند ابن عاشور"، مع إضافات وشروحات.

² مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص 188).

³ ينظر: (ص 89).

⁴ ينظر تفصيل ذلك في مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص 183).

ثالثا: الحديث النبوي طريق من طرق الكشف عن مقاصد الشريعة

يرتبط الحديث النبوي بالمقصد الشرعي عند ابن عاشور من جهتين، إذ يكون الحديث النبوي أداة للوصول إلى المقصد الشرعي من طريقين:

الطريق الأول: وهو أعظمها، الاستقراء، وهو على نوعين:

النوع الأول: استقراء الأحكام المعروفة عللها، الآيل إلى استقراء تلك العلل المثبتة بطرق مسالك العلة. فإنَّ باستقراء العلل حصول العلم بمقاصد الشريعة بسهولة، لأننا إذا استقرينا عللا كثيرة متماثلة في كونها ضابطة لحكمة متحدة، أمكن أن نستخلص منها حكمة واحدة فنجزم بأنَّها مقصد شرعي¹.

ومثَّل ابن عاشور لهذا النوع بملاحظة علل النَّهي عن بعض البيوع والمعاملات والمبيَّنة عللها في الأحاديث النبوية، فعلة النَّهي عن المزابنة ثابتة بمسلك الإيماء في قول رسول الله (ﷺ) في الحديث الصَّحيح لمن سأله عن بيع التَّمَر بالرُّطْب: أَيْنُقْصُ الرُّطْبُ إِذَا يَيْسُ؟". فَقَالُوا: نَعَمْ. فَنَهَى عَنْ ذَلِكَ"². فحصل من هذا الحديث أنَّ علة تحريم المزابنة هي الجهل بمقدار أحد العوضين، وهو الرُّطْب منهما المبيع باليابس، وكذلك الحال بالنسبة للنهي عن بيع الجزاف بالمكيل، فعلته جهل أحد العوضين.

أمَّا الغبن فإنَّ علته نفي الخديعة بين الأمة بنصِّ قول الرسول (ﷺ) للرجل الذي قال له إني أهدع في البيوع: «إِذَا بَايَعْتَ فَقُلْ لَا خِلَابَةَ»³.

فبملاحظة هذه العلل كلها استخلص ابن عاشور مقصداً واحداً وهو إبطال الغرر في المعاملات، فلم يبق بعد ذلك خلاف في أنَّ كل تعاوض اشتمل على خطرٍ أو غررٍ في ثمنٍ أو مثنٍّ أو أجلٍ فهو تعاوض باطل⁴.

النوع الثاني: استقراء أدلَّة أحكام اشتركت في علة بحيث يحصل لنا اليقين أنَّ تلك العلة مقصد مراد للشارع.

¹ ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص191).

² أخرجه مالك في الموطأ (رواية يحيى الليثي)، كتاب البيوع، باب ما يكره من بيع التمر، رقم الحديث(1293)، (2/624).

³ أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب ما يكره من الخداع في البيع، رقم الحديث(2011)، (2/745)، ومسلم، كتاب البيوع، باب من يخدع في البيع، رقم الحديث(3939)، (5/11).

⁴ ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص191-192).

ومثّل له بالنهي عن بيع الطعام قبل قبضه فإن علته طلب رواج الطعام في الأسواق، والنهي عن الاحتكار في الطعام الوارد عن معمر مرفوعاً: «مَنْ احْتَكَرَ فَهُوَ خَاطِئٌ»¹، فإنّ علته إقلال الطعام في الأسواق.

فهذا الاستقراء حصل لابن عاشور أن رواج الطعام وتيسير تناوله مقصد من مقاصد الشريعة، لذلك عمد إلى هذا المقصد فجعله أصلاً تقاس عليه باقي المعاوزات².

أما الطريق الآخر: فهو السنة المتواترة؛ ويرى ابن عاشور أنّ لا يوجد له مثال إلا في حالين:

الحال الأول: المتواتر المعنوي الحاصل من مشاهدة عموم الصحابة عملاً من النبي (ﷺ) فيحصل لهم علمٌ بتشريع في ذلك يستوي فيه جميع المشاهدين.

ومثّل لذلك بمشروعية الصدقة الجارية المعبر عن بعضها بالحبس، وكون خطبة العيدين بعد الصلاة.

الحال الثاني: تواتر عملي يحصل لآحاد الصحابة من تكرّر مشاهدة أعمال رسول الله (ﷺ) بحيث يستخلص من مجموعها مقصداً شرعياً، ومثّل ابن عاشور لذلك بما ورد في الصحيح عن الأزرقي بن قيس قال كُنَّا عَلَى شَاطِئِ نَهْرٍ بِالْأَهْوَازِ قَدْ نَضَبَ عَنْهُ الْمَاءُ، فَجَاءَ أَبُو بَرَزَةَ الْأَسْلَمِيُّ عَلَى فَرَسٍ، فَصَلَّى وَخَلَّى فَرَسَهُ، فَأَنْطَلَقَتِ الْفَرَسُ، فَتَرَكَ صَلَاتَهُ وَتَبِعَهَا حَتَّى أَدْرَكَهَا، فَأَخَذَهَا ثُمَّ جَاءَ فَقَضَى صَلَاتَهُ، وَفِينَا رَجُلٌ لَهُ رَأْيٌ، فَأَقْبَلَ يَقُولُ انظُرُوا إِلَى هَذَا الشَّيْخِ تَرَكَ صَلَاتَهُ مِنْ أَجْلِ فَرَسٍ. فَأَقْبَلَ فَقَالَ مَا عَنَّفَنِي أَحَدٌ مُنْذُ فَارَقْتُ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) وَقَالَ إِنَّ مَنزِلِي مُتْرَاحٍ فَلَوْ صَلَّيْتُ وَتَرَكَتُ لَمْ آتِ أَهْلِي إِلَى اللَّيْلِ. وَذَكَرَ أَنَّهُ صَحِبَ النَّبِيَّ (ﷺ) فَرَأَى مِنْ تَيْسِيرِهِ³.

قال ابن عاشور (رحمته) معلّفاً على هذه الحادثة: "فمشاهدته أفعال رسول الله (ﷺ) المتعددة استخلص منها أنّ من مقاصد الشريعة التيسير، فرأى أنّ قطع الصلاة من أجل إدراك فرسه ثمّ العود إلى استئناف صلاته أولى من استمراره على صلاته مع تجشّم مشقة الرجوع إلى أهله راجلاً. فهذا المقصد بالنسبة لأبي برزة مظنونٌ ظناً قريباً من القطع، ولكنه بالنسبة إلى غيره الذين يروى لهم خبره مقصدٌ مُحْتَمَلٌ لأنّه يُتَلَقَّى منه على وجه التقليد وحسن الظنّ به⁴.

¹ أخرجه مسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، رقم الحديث (4206)، (56/5).

² ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص192).

³ أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب قول النبي (ﷺ) (يسروا ولا تعسروا)، رقم الحديث (5776)، (2269/5).

⁴ ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص194-195).

رابعاً: الحديث النبوي طريق من الطرق المفيدة لتحديد مرتبة مقاصد الشريعة

على الرغم من حرص ابن عاشور الشديد على إيجاد قواعد قطعية لعلم المقاصد إلا أنه ينتهي في الأخير إلى الاعتراف أن مقاصد الشريعة مرتبتان: قطعية وظنية، حيث يقول: "الحاصل للباحث عن المقاصد الشرعية قد يكون علماً قطعياً أو قريباً من القطعي، وقد يكون ظناً"¹.

"والمقاصد القطعية هي التي دلت عليها أدلة من قبيل النص الذي لا يحتمل تأويلاً... أو ما دلّ العقل على أن في تحصيله صلاحاً عظيماً، أو في حصول ضده ضرراً عظيم على الأمة"².

ومع ذلك فابن عاشور يعترف أيضاً أن هذه القواعد القطعية وإن كانت ممكنة الإيجاد فإنها قليلة؛ فقال بعد أن عرض بعض محاولات العلماء في بناء قواعد قطعية للتفقه في الشريعة: "إنما قصدت التنوير بأضواء أفهامهم ليعلم إمكان استخلاص قواعد تحصل بالقطع أو بالظن القريب من القطع ولو كانت قليلة"³.

ومما يستدل به على قطعية المقاصد الشرعية متكرر الأحاديث النبوية مثل: «إِنَّ الدِّينَ يُسْرٌ، وَلَكِنْ يُشَادُّ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ»⁴.

وكذلك كان يأمر أصحابه الذين يرسلهم لبث الدين؛ فقال لمعاذ وأبي موسى: «يَسْرًا وَلَا تُعَسِّرَا»⁵.

وقال: «إِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُيَسِّرِينَ، وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ»⁶.
وقال لمعاذ لما شكى بعض المصلين خلفه من تطويله «أَفْتَانِ أَنْتَ»⁷.

¹ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص232).

² المرجع نفسه، (ص314).

³ المرجع نفسه، (ص234).

⁴ أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب الدين يسر، رقم الحديث(39)، (23/1).

⁵ أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب ما يكره من التنازع والاختلاف في الحرب وعقوبة من عصى إمامه، رقم الحديث(2873)، (1104/3)، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب في الأمر بالتيسير وترك التنفير، رقم الحديث(4623)، (141/5).

⁶ أخرجه البخاري، كتاب الأدب، باب قول النبي (ﷺ) (يسروا ولا تعسروا)، رقم الحديث(5777)، (2270/5).

⁷ أخرجه البخاري، كتاب الجماعة والإمامة، باب من شكوا إمامه إذا طول، رقم الحديث(673)، (249/1)، ومسلم، كتاب الصلاة، باب القراءة في العشاء، رقم الحديث(1068)، (41/2).

فمثل هذا الاستقراء يحول للباحث عن مقاصد الشريعة أن يقول: إنَّ من مقاصد الشريعة: التيسير لأنَّ الأدلَّة المستقراة في ذلك كله عمومات متكررة، وكلها قطعية النسبة إلى الشارع...¹.

أمَّا المقاصد الظنية فمنها ما اقتضى العقل ظنه أو دل عليه دليل ظني من الشرع، مثل حديث: «لَا يَقْضِينَ حَكْمَ بَيْنِ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضَبَانُ»²، ومثل ابن عاشور للمقاصد الظنية القريبة من القطع بما قاله الشاطبي من أنَّ "الدليل الظني إما أن يرجع إلى أصل قطعي مثل قول النبي (ﷺ): "لا ضرر ولا ضرار" فإنه داخل تحت أصل قطعي في هذا المعنى، فإنَّ الضرر والضرار مبثوث منعه في الشريعة كلها"³.

أما هذا الحديث فهو خير آحاد، وليس بقطعي النقل عن الشارع، لأن السنة غير المتواترة ليست قطعية المتن⁴.

وهذا لا يعني أن أحاديث الآحاد لا يستدل بها على المقاصد، بل هي دالة عليها، لكن حسب ابن عاشور تكون مرتبتها أدنى من مرتبة المقاصد التي دلَّت عليها النصوص القطعية، فلا ترتقي إلى مرتبة المقاصد القطعية بل تندرج ضمن المقاصد الظنية⁵.

¹ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص236).

² أخرجه البخاري، كتاب الأحكام، باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان، رقم الحديث(6739)، (6/2616)، ومسلم، كتاب الأفضية، باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، رقم الحديث(4587)، (5/132).

³ الموافقات، الشاطبي، (3/185).

⁴ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (237).

⁵ الفقه المقصدي للحديث النبوي عند ابن عاشور، عمر بن صالح بن عمر، ضمن بحوث ندوة السنة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التجديد، ص(517).

المبحث الثالث: ضوابط الفهم المقصدي عند ابن عاشور

إنَّ غايات ابن عاشور في النَّظر في المقاصد يتجاوز المنحى التَّجزئي في تفهُّم أحكام الشَّريعة بمراتبها المختلفة، ومن ثمَّ معالجة المشكلات التي تواجه المسلمين وفق رؤيةٍ كليَّةٍ تنزل الحلول الشَّرعية على الوقائع والتَّوازل من حيث هي حالات جماعية تمم الأُمَّة في مجموعها أو فئاتٍ واسعة منها، لا بما هي حالات وقضايا خاصَّة تمم أفراداً أفضاذا منعزلاً بعضهم عن بعض¹.

وهذه الرُّؤية المقاصديَّة الكليَّة حتى تكون متوازنة وسالمة من الانحراف إلى أحد جانبي الإفراط أو التَّفريط؛ لا بدَّ أن تكون خاضعةً لقوانين تحكمها وقواعد تضبطها، وبإمعان النَّظر فيما كتبه ابن عاشور يمكن استخلاص بعض الضَّوابط التي تساهم في إرشاد عملية الفهم المقصدي للسنة النبوية وتصونه عن الشُّطط والانحراف.

ويمكن تحديد الملامح العامة للفقهِ المقصدي للحديث النبوي عند ابن عاشور فيما يلي:

1. اعتبار السِّياق وتوسُّم القرائن والأحوال: وما يدخل فيه من مراعاة عادات النَّاس وأحوالهم وظروفهم، وهذه قاعدة كلية أولها ابن عاشور عناية فائقة؛ لذا تمَّ إفرادها في فصل سابق.
2. تمييز مقامات التصرفات النبوية: وهذا التَّمييز بين التصرفات النبوية والمقامات التي يصدر منها خطابه قد احتفل به الشيخ ابن عاشور احتفالاً عظيماً، لذا سيتم إفراده بالبحث في الفصل الموالي إن شاء الله.
3. مراعاة تعليل الأحكام الواردة في الأحاديث النبوية.
4. تجنُّب الفهم الحرفي.
5. تحري الضُّبط والتَّحديد.
6. تجنُّب الأوهام.
7. الحذر من أن تتخذ الجزئيات الخاصة كليات عامة.
8. تأصيل عمومات النُّصوص النبوية.

¹ القسم الدراسي لكتاب مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر الميساوي، (ص96).

المطلب الأول: مراعاة تعليل الأحكام الواردة في الأحاديث النبوية، وتجنب الفهم الحرفي

الفرع الأول: مراعاة تعليل الأحكام الواردة في الأحاديث النبوية

إنَّ الكشف عن علل أحكام الشريعة وبيانها هو لبُّ البحث المقاصدي؛ ولينته الأساسيّة التي بدونها لا يبقى مجالٌ للحديث عن المقاصد، وفي هذا يقول الدكتور أحمد الرّيسوني: "إنَّ القول بالتعليل هو بداية القول بمقاصد الشريعة، أي هو الأساس الأوّل لمشروعيّة القول بالمقاصد والخوض فيها جملة وتفصيلاً. فمن أثبت تعليل الشريعة جملة مضى في البحث عن عللها الكليّة والجزئية، الظاهرة والخفيّة، ومضى في إعمالها وقطف ثمارها، ومن نفى التعليل نفى ما يُبنى عليه ويتفرّع عنه، وأصبح كلُّ كلام في مقاصد الشريعة - في نظره - ضرباً من اللغو والخرص"¹.

لذلك أجمع جماهير العلماء على أنّ أحكام الشريعة معلّلة بحكم ومقاصد تدور على رعاية المصالح ودرء المفاسد²، وكانت لهم في هذا عبارات ناصعة تدلُّ على هذا المعنى، من ذلك قول الإمام العزّ بن عبد السلام: "التكاليف كلّها راجعةٌ إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم"³، وقول الإمام الشاطبي: "وضع الشرائع إنّما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً"⁴، وقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "والشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفاسد وتقليلها"⁵، وكذا تلميذه ابن القيم: "الشريعة مبناهما وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد وهي عدل كلّها ورحمةٌ كلّها"

¹ القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، أحمد الرّيسوني، (ص17).

² هذا الإجماع حكاه وجزم به عدد من العلماء، كالقرطبي الذي يقول: "لا خلاف بين العقلاء أن شرائع الأنبياء قصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية". تفسير القرطبي (2/64)، والآمدّي: "أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود". الإحكام، للآمدّي (3/316)، والشاطبي: "الشّارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتّفاق". الموافقات (1/221). وغيرهم كثير.

"وقد ظلّ العلماء في عصور مختلفة يؤكّدون كون الشريعة معلّلة بمصالح العباد، وبينون على ذلك قواعدهم ونظرياتهم في مقاصد الشريعة، أمّا اليوم فإنّ المسألة أشبعها المعاصرون بحثاً وإثباتاً وتطبيقاً، ولم يبق للنزاع حول أصل تعليل الأحكام الشرعية أي وجود يذكر، والأهم من هذا كله هو ذلك الإجماع التّطبيقي، الذي ساد عند الفقهاء من كل الأعصار والأمصار، فالتعليل عندهم لم يكن مجردة فكرة يرسلونها أو يؤصلونها، ثمّ ينصرفون عنها، وإنّما كان ممارسة دائمة ينتجون فقههم على أساسها، ويوجّهون الأحكام الشرعيّة وفق مقتضياتها". ينظر: القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، أحمد الرّيسوني، (ص21).

³ قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، (2/62).

⁴ الموافقات، الشاطبي، (2/9).

⁵ مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (15/312).

ومصالح كلها وحكمة كلها فكلُّ مسألة خرجت عن العدل إلى الجور وعن الرِّحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل"¹.

وأما ابن عاشور فإنه لم يجد عن سبيل هؤلاء الأئمة الأعلام بل سار في فلکهم وحام حول حماهم، ليؤكد على معقولية الشريعة، وأن لها مقاصد تدور على رعاية المصالح ودرء المفساد؛ "وسعى للاستدلال على ذلك بأدلة لا يُماري فيها أحدٌ من أهل الملة لتعلقها بأصول الاعتقاد من ناحية، ولاستنادها إلى الاستقراء من ناحية أخرى"² حيث يقول (رحمته الله): "قد ثبت بالأدلة القطعية أن الله لا يفعل الأشياء عبثاً، دلَّ على ذلك صنعه في الخلق"³. ثم قال: "واستقراء أدلة كثيرة من القرآن والسنة يوجب لنا اليقين بأن أحكام الشريعة الإسلامية منوطة بحكم وعلل راجعة للصالح العام للمجتمع والأفراد"⁴.

وقال في موضع آخر: "وجملة القول أن لنا اليقين بأن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع، وهي حكم ومصالح ومنافع"⁵.

وقال أيضاً: "وقد انتظم لنا الآن أن المقصد الأعظم من الشريعة هو جلب الصلاح ودرء الفساد"⁶.

وقال أيضاً: "الشريعة متطلبة لجلب المصالح ودرء المفساد، واعتبرنا هذا قاعدة كلية في الشريعة"⁷.

وقال: "فهذه أدلة كلية صريحة، دلَّت على أن مقصد الشريعة: الإصلاح وإزالة الفساد، وذلك في تصاريف أعمال الناس"⁸.

¹ إعلام الموقعين، ابن القيم، (3/3).

² المقاصد في المذهب المالكي، البشير شتّام، (ص281).

³ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص179).

⁴ المرجع نفسه، (ص180).

⁵ المرجع نفسه، (ص246).

⁶ المرجع نفسه، (ص276).

⁷ المرجع نفسه، (ص275).

⁸ المرجع نفسه، (ص274).

وينتقد ابن عاشور بشدة الظاهرية الذين أنكروا التعليل جملة وتفصيلا، ودافعوا عن التبعيد المحض للشريعة الإسلامية في جميع أبوابها¹، ويحذّر من خطورة رأيهم هذا الذي يعود على الشريعة بالاثام في قصورها عن مواكبتها للمستجدات وصلاحيتها لجميع العصور والأزمان وفي ذلك يقول (رحمته الله): "وأنت إذا نظرت إلى أصول الظاهرية تجدهم يوشكون أن ينقوا عن الشريعة نوط أحكامها بالحكمة؛ لأنهم نفوا القياس والاعتبار بالمعاني، ووقفوا عند الظواهر فلم يجتازوها. ولذلك ترى حجاجهم وجدلهم لا يعدو الاحتجاج بالفاظ الآثار وأفعال الرسول (ﷺ) وأصحابه،... على أن أهل الظاهر يقعون بذلك في ورطة التوقف عن إثبات الأحكام فيما لم يُرو فيه عن الشارع حكم من حوادث الزمان، وهو موقف خطير يُخشى على المتردد فيه أن يكون نافيا عن شريعة الإسلام صلاحها لجميع العصور والأقطار"².

ولأهمية التعليل في الفهم والاستنباط عدّ شيخ الإسلام ابن تيمية "إدراك الصفات المؤثرة في الأحكام على وجهها، ومعرفة الحكم والمعاني التي تضمّنتها الشريعة من أشرف العلوم"³.

ولهذا فابن عاشور يُوجب على العلماء بذل الوسع في استخراج العلل الحقيقية والمقاصد الجوهرية التي جاءت الشريعة لتحقيقها، مع اعترافه أنّ هذا المجال صعبٌ وتفاوت فيه المدارك والفهوم؛ لأنّ هذه المعاني والحكم تتفاوت درجتها في الظهور والخفاء، فكان أن قرّر العلماء بقاء أحكام شرعية غير معللة تسمى عندهم بالتعبدية⁴، لكنّ ابن عاشور يعتبر عدم التعليل مجرد قصور وعجز في استكناه حقائق الشريعة الخالدة فما فات بعض العلماء في بعض العصور قد لا يفوت غيرهم في عصر آخر فيعللونه بما فتح الله عليهم بمزيد من البحث والتدقيق، وفي ذلك: "ولذلك كان الواجب على علمائها تعرّف علل

¹ وذلك أن ابن حزم قد خصّص بابا كاملا في كتابه الإحكام لهدم فكرة التعليل وقال في عنوانه: "الباب التاسع والثلاثون في إبطال القول بالعلل في جميع أحكام الدين" ونسبه إلى جميع الظاهرية، فقال: "قال أبو سليمان -يعني داود إمام الظاهرية- وجميع أصحابه (رحمته الله): لا يفعل الله شيئا من الأحكام وغيرها لعله أصلا بوجه من الوجوه فإذا نص الله تعالى أو رسوله (ﷺ) على أن أمر كذا لسبب كذا أو من أجل كذا ولأن كان كذا أو لكذا فإن ذلك كله ندرى أنه جعله الله أسبابا لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء النص بما فيها، ولا توجب تلك الأسباب شيئا من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة قال أبو محمد وهذا هو ديننا الذي ندين به وندعو عباد الله تعالى إليه ونقطع على أنه الحق عند الله تعالى". ينظر: الإحكام لابن حزم، (546/8).

وقد حمل على المعللين حملا شديدا باعتبار "أنّ القياس وتعليل الأحكام دين إبليس وأنه مخالف لدين الله تعالى نعم ولرضاه ونحن -ابن حزم- نبرأ إلى الله تعالى من القياس في الدين ومن إثبات علة لشيء من الشريعة". ينظر: الإحكام لابن حزم، (574/8).

² مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص242).

³ مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (568/20).

⁴ ومع ذلك فإنّ الأحكام التي تُعتبر تعبديّة قليلة واستثنائيّة مقارنة مع تلك المعللة، لذلك يبقى مقرّرا عند الجمهور أنّ الأصل في الأحكام المعقوليّة لا التبعيد". ينظر: القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، أحمد الريسوني، (ص30).

التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيها، فإنَّ بعض الحكم قد يكون خفياً، وإنَّ أفهام العلماء متفاوتة في التفتُّن لها، فإذا أعوز بعض العلماء أو جميعهم في بعض العصور الاطلاع على شيء منها، فإنَّ ذلك قد لا يُعوز غيرهم من بعد ذلك"¹.

ويعتبر ابن عاشور الفقيه الذي يتوقَّف عن التعليل ويعتبر الحكم تعبدياً إنَّما "يتَّهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشَّارع منها، ويستضعف علمه في جنب سعة الشريعة، فيسمِّي هذا النوع بالتعدي"².

وقال أيضاً: "والمقصود من هذا تعليم المسلمين تلقِّي أمر الله تعالى باعتقاد أنَّه الصَّلاح والخير، وأنَّ ما لم تتبيَّن لنا صفته من الأفعال المكلف بها نوقن بأن فيه صفة مناسبة لحكم الشرع فيه فنطلبها بقدر الإمكان عسى أن نُدرَكها، لنفرِّع عليها ونقيس"³.

وهذا الذي يقرُّه ابن عاشور ليس مجرد تأصيل نظري، بل هو ناتج عن تجربة ذاتية وممارسة عملية، من ذلك أنَّه لم تحيِّر زماناً في تطلُّب تعليل لمشروعية التيمم فلم يظفر في ذلك بشيء حتى أصابه اليأس وعدّه من متشابهات الشريعة، ثمَّ فتح الله له بعد ذلك فيه حكمة، فجدده (ﷺ) يروي لنا تجربته هذه بقوله: "أمر التيمم في الإسلام دقيق، وقد تحيَّرت زماناً في تطلُّب الحكمة التي لأجلها شرع التيمم، فإنَّ الطهارة مشروعة لذاتها، وجعلت مقارنة للصلاة جمعا بين الكمالات وتنويها بشأن الطهارة... فكان تعويض الطهارة المائية بغير المائية شرعاً غريباً خفيّاً الحكمة، وكنت زماناً أحسبه من متشابهة الشريعة، ولكنِّي لم ألبث أن ألهمت إلى حكمة دقيقة فيه لم تبدُّ لأحد فيما رأيت، تلك هي التنبية على عظم قدر الصلاة وتأكد وجوب التَّطهُّر لها، بأن أَرادت الشريعة إقامة عمل مقام الطهارة... هذا العمل هو عمل رمزيٍّ محض، وهو توهُم المتطهَّر أنَّه يتطهَّر بمصدر الماء ومنبعه وقراره، وهو الحجر والثُّراب، إذ الأرض منبع الماء وقراره"⁴.

¹ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص246).

² المرجع نفسه، (ص240).

³ التحرير والتنوير، ابن عاشور، (323/2)، وهذا الذي قرَّره ابن عاشور سبقه إليه كثير من العلماء منهم: القرابي الذي يقول: "نعتقد فيما لم نطلع فيه على مفسدة ولا مصلحة أنه مصلحة إن كان في جانب الأمر، وفيه مفسدة إن كان في جانب النواهي طرداً لقاعدة الشرع في رعاية المصالح والمفاسد". ينظر: أنوار البروق في أنواع الفروق، (57/02)، وقال ابن القيم: "ليس في الشريعة حكم واحد إلا وله معنى وحكمة يعقله من عقله ويخفى على من خفي عليه". ينظر: إعلام الموقعين، (86/2). وغيرهما.

⁴ ينظر: كشف المغطى، ابن عاشور، (ص90)، والتحرير والتنوير، ابن عاشور، (68/5).

وبهذا يظهر أنّ الأصل في الشريعة عند ابن عاشور هو "التعليل"، أمّا "التعبّد" فهو وصف عارض يرجع إلى تفاوت مدارك العلماء وقدرتهم على الكشف والاستنباط، بحسب ما فتح الله عليهم بمنه وفضله في الفهم عنه وعن رسوله (ﷺ).

على أنّ حرص ابن عاشور على استجلاء العلل في أحكام المعاملات كان أشدّ منه في أحكام العبادات، فيقول (رحمته الله): "كان حقاً على أئمة الفقه أن لا يساعدوا على وجود الأحكام التعبديّة في تشريع المعاملات، وأن يوقنوا بأنّ ما ادّعيّ التعبّد فيه إنّما هو أحكام قد خفيت عللها أو دقت، فإنّ كثيراً من أحكام المعاملات التي تلقّاها بعض الأئمة تلقي الأحكام التعبديّة قد عانى المسلمون من جزائها متاعب جمّة في معاملاتهم، وكانت الأئمة منها في كبد على حين يقول الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]"¹.

بل ذهب إلى أبعد من هذا بنفي وجود أحكام تعبديّة في أبواب المعاملات والجنائيات، وحثّ الفقهاء على بذل الوسع في الاستنباط لكشف عللها وحكمها، فيقول (رحمته الله): "وإذا جاز أن نثبت أحكاماً تعبديّة لا علة لها ولا يُطَّلَع على علّتها، فإنّما ذلك في غير أبواب المعاملات المالية والجنائية، فأما هذه فلا أرى أن يكون فيها تعبديّ، وعلى الفقيه استنباط العلل فيها"².

وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ "التعبّد لله تعالى ليس شيئاً مخالفاً ولا نقيضاً للتعليل والمعقولة ومصالح المكلفين، فالتعبّد حقّ الله نعم، ولكن التعبّد أيضاً عملٌ وطاعةٌ واستقامةٌ وتركيبٌ وترقيّةٌ، فهو مصالح وكذلك رعاية المصالح المعتبرة في الشرع، هي شكل من أشكال التعبّد والتقرّب إلى الله تعالى"³. وقد اهتمّ ابن عاشور بتعليل الكثير من الأحكام الواردة في السنّة النبويّة، وهذه بعض الأمثلة التي تُبيّن ذلك:

¹ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص244).

² المرجع نفسه، (ص246-247).

³ الجمع والتصنيف لمقاصد الشرع الحنيف، أحمد الرّيسوني، (ص10).

المثال الأول: حكمة الصيام

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (رضي الله عنه) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم) قَالَ: «الصَّيَّامُ جُنَّةٌ، فَلَا يَزِفُّهُ وَلَا يَجْهَلُهُ، وَإِنْ أَمْرُؤُ قَاتَلَهُ أَوْ شَاتَمَهُ فَلْيُقِلْ إِيَّيَّ صَائِمٌ مَرَّتَيْنِ»¹.

قال محمد الطاهر ابن عاشور (رحمته الله): "حذف متعلق "جَنَّة" لقصد التعميم، أي التَّكثِير للمتعلقات الصَّالِحَة بالمقام... فأفاد كلام رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أَنَّ الصَّوْمَ وقاية من أضرار كثيرة. فكل ضرر ثبت عندنا أن الصَّوْمَ يدفعه فهو مراد من المتعلق المحذوف"².

وقال أيضا: "...وفي الصيام حكمة عظيمة، لاشتماله على فوائد كثيرة نفسانية وجسمانية. فالنفسانية منها: التَّخَلُّقُ بالصَّوْمِ على أشدِّ اللذات تعلُّقا بالجبلة وأكثرها انبعاثاً في النَّفْسِ، ومنها التَّخَلُّقُ بِقُوَّةِ الإرادة في ترك المحبوب وارتكاب مصاعب الأمور...

وأما الجسمانية فمنها: التَّعْوِيدُ بتغيير أنظمة المعيشة؛ ليقدر المسلم على تحمُّل تغيير نظم عيشه في مُدَّة الجهاد والاعتراب والأسفار، فيكون قليل الكروب عند الكوارث، ومنها إراحة الجهاز الهضمي وقتا طويلا.. ثمَّ إِنَّ في توقيت هذه العبادة بشهر معيَّن من العام لسائر الأُمَّة حكمة عظيمة وهي تيسيره عليهم؛ لأنَّ الاشتراك في المصاعب يسهلها على النَّفُوسِ، وفيه أيضا حكمة حصول النَّظَامِ في أمور المسلمين.."³.

المثال الثاني: الحكمة من عدم قراءة السُّورَة في الرَّكَعَتَيْنِ الْأَخِيرَتَيْنِ

لم تُشرع قراءة السورة في الرَّكَعَتَيْنِ الْأَخِيرَتَيْنِ من الصلاة الرَّبَاعِيَّةِ وفي الرَّكَعَة الْأَخِيرَة من الصَّلَاةِ الثَّلَاثِيَّةِ، قصد التَّخْفِيفِ والتَّيْسِيرِ في أواخر الأعمال التي تكون مظنةً للملل والكلال، وفي هذا يقول ابن عاشور: "ولذلك... جعلت صلاة الجمعة ركعتين تخفيفا من ملل النَّفُوسِ من أجل حضور الخطبتين فيما نظنُّ... ويؤيِّد ذلك أَنَّ الصَّحِيحَ أَنَّ الصَّلَاةَ فُرِضَتْ أَوَّلَ الْأَمْرِ رَكَعَتَيْنِ، ثُمَّ زِيدَ فِي بَعْضِهَا رَكَعَتَانِ أَوْ

¹ أخرجه البخاري، كتاب الصَّوْمِ، باب فضل الصَّوْمِ، رقم الحديث(2761)، (157/3).

² كشف المغطى، ابن عاشور، (ص17).

³ المرجع نفسه، (ص162).

ركعة، فروعِي في تلك الزيادة رفقا بالأمة، لقول الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥] ¹.

المثال الثالث: تعليل النهي عن تكلف ما لا يطاق في صلاة الليل

رَوَى مَالِكٌ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي حَكِيمٍ، أَنَّهُ بَلَغَهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) سَمِعَ امْرَأَةً مِنَ اللَّيْلِ تُصَلِّي فَقَالَ: "مَنْ هَذِهِ؟". فَقِيلَ لَهُ: هَذِهِ الْحَوْلَاءُ بِنْتُ ثُوَيْتٍ، لَا تَنَامُ اللَّيْلَ، فَكَرِهَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ)، حَتَّى عُرِفَتِ الْكَرَاهِيَةُ فِي وَجْهِهِ، ثُمَّ قَالَ: "إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا، أَكَلَفُوا مِنَ الْعَمَلِ مَا لَكُمْ بِهِ طَاقَةٌ" ².

قال ابن عاشور: "القصد الشرعي من عدم تكلف ما لا يطاق في العبادة هو أن يكون حال المسلم بتطوعه بالعبادة هو حال الإقبال النشط والمحجوب فيها، ولا يحصل ذلك إلا عندما يكلف المرء نفسه قدر ما تطيقه" ³.

المثال الرابع: تعليل تحديد أوقات الصلوات

قال ابن عاشور: "وجماع القول فيها عندي أنها أوقات لذكر الله تعالى بابتداء شؤون الناس، وانتهاء تلك الشؤون ليراقبوا الله في أعمالهم وصنائعهم، وليشكروه عند العود منها بأحوال الشمس ظهورا ومغيبا؛ لأنَّ على أحوال الشمس انتظمت مبادئ شؤون الناس ونهاياتها، وتلك الشؤون هي الهبوب من النوم، والرجوع من العمل، واستقبال عمل المساء، والرجوع منه، والاستعداد للنوم. فتلك على الترتيب هي: الفجر، والظهر، والعصر، والغروب، والعشاء، ومناسباتها الروحية لشكر الله تعالى، الذي هو السر الأعظم للصلاة واضحة للمتأمل" ⁴.

والأمثلة في هذا كثيرة جدا يعسر إيرادها جميعا في هذا المقام فلترجع في مظانها ⁵. هذا وإنَّ "تعليل الأحكام ليس مجرد غوصٍ وتعقُّقٍ في فهم أسرار الشريعة وفلسفتها التشريعية، لأجل الكسب المعرفي والمتعة العلمية، بل هو جزء لا يتجزأ من فقه الدين والعمل به، وهو بذلك عمل علمي

¹ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص92).

² رواه مالك في الموطأ (رواية يحيى الليثي)، كتاب صلاة الليل، باب ما جاء في صلاة الليل، رقم الحديث (258)، (118/1).

³ كشف المغطى، (ص108).

⁴ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص51).

⁵ ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، (ص194)، النظر الفسيح، (ص20)، كشف المغطى، (ص68)، (ص72)، (ص90)،

(ص126)، (ص127)، (ص191)،

لا غنى عنه، خاصة للعلماء والفقهاء، والدارسين المتفهمين، وله أهميته وآثاره البليغة في فهم الأحكام الشرعية، وتحديد منطقاتها وتوجيه مساراتها، والقياس عليها¹.

لذلك كان ابن عاشور (رحمته الله) يقول: "على الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل ويجيد التثبت في إثبات مقصد شرعي، وإيائه والتساهل والتسرع في ذلك، لأن تعيين مقصد شرعي - كلي أو جزئي - أمرٌ تفرَّع عنه أدلةٌ وأحكامٌ كثيرةٌ في الاستنباط، ففي الخطأ فيه خطرٌ عظيم. فعليه أن لا يُعيَّن مقصداً شرعياً إلا بعد استقراء تصرفات الشريعة في النوع الذي يريد انتزاع المقصد التشريعي منه، وبعد اقتفاء آثار أئمة الفقه ليستضيء بأفهامهم وما حصل لهم من ممارسة قواعد الشرع. فإذا هو فعل ذلك اكتسب قوّة استنباط يفهم بها مقصود الشارع"².

الفرع الثاني: تجنب الفهم الحرفي

شاع عند ابن عاشور التعليل بالمصلحة والحكمة في كافة أبواب الشريعة بما فيها أبواب العبادات، وظهرت آثاره في الكثير من الأحاديث النبوية، وبالإضافة إلى هذا فقد حدّر ابن عاشور من الفهم الحرفي للنصوص ونبه على ضرورة اجتنابه بالتماس المعاني الحقيقية، وذلك لاستشعاره أن "الله تعالى كان - ولا يزال - حريصاً على المؤمنين أن يتلقوا الدين بفهم لحفاياه وأسراره، وأن الغاية المطلوبة من العلم كيفما كان - هي الوصول إلى معرفة الأشياء على ما هي عليه بحيث لا يحتمل نقيضاً، ولا تؤثر فيه تشكيك المشككين، ولا اعتراض أو سخط الواهمين"³.

ولذلك كان يقول: "فألا تحفل بتأويلات من يتلقفون الألفاظ، ولا يُمعنون في الأغراض"⁴.

وقد أشار ابن عاشور (رحمته الله) إلى بعض أخطاء الغالين في اتباع الظاهر يجعلهم الأحكام الشرعية منوطة بأسماء الأشياء وأشكالها دون الالتفات إلى معانيها وأوصافها، ومن جملة الأخطاء التي ذكر ما يلي:

- تحريم بعض الفقهاء "خنزير البحر" بمجرد النظر إلى مُسمّاه.
- قول بعض العلماء بقتل المشعوذ باعتباره ساحراً، دون تحقيق معنى السحر الذي أنيط به الحد.

¹ القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، أحمد الريسوني، (ص37).

² مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص231).

³ جمهرة مقالات ورسائل الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، (259/01).

⁴ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص102).

- فتوى بعض العلماء بتحريم شرب القهوة لما ظهرت أوائل القرن العاشر، بمجرد النظر إلى اسمها الذي معناه في اللغة الخمر¹.

ولتفادي مثل هذه الأخطاء في فهم النصوص الشرعية واستنباط الأحكام منها صاغ ابن عاشور قاعدة مهمة من قواعد الفهم هي: "نوط الأحكام الشرعية بمعانٍ وأوصافٍ لا بأسماء وأشكال"².
ومن الأمثلة التي تُبين أثر التعليل وتطلب المعاني الحقيقية في فهم الأحاديث النبوية، واستنباط الأحكام منها عند الشيخ ابن عاشور (رحمته الله) ما يلي:

المثال الأول:

عَنِ التُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ): "لِكُلِّ شَيْءٍ خَطَأٌ إِلَّا السَّيْفَ"³.

قال ابن عاشور: "وعندي أنه أخذ بالصفة التي كانت هي الغالبة على آلات القتل في الزمن الذي ورد فيه حكم القود وهي السيف، ثم ألحق بالسيف كل آلة محدّدة بطريقة القياس في وصف الأصل، ثم ألحق الخنق المزهق للرؤوح، والحرق بالنار، والدّبح بالقصب بطريق القياس أيضاً، ووقف عند ذلك، فنفي القصاص في القتل برمي صخرة صماء من علو على جالس تحته، والقتل بضرب الرأس بدبوس، والإغراق مكتوفاً، والتّجويع أيّاماً متوالية، وما ذلك إلا لأنه جعل أصله في هذا الحكم اللفظ أو الوصف دون المقصد"⁴.

المثال الثاني:

قول أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) ليزيد بن أبي سفيان (رضي الله عنه): "إنك ستجد قوما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله فذرهم وما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم له وستجد قوما فحصوا عن أوساط رؤوسهم من الشعر فاضرب ما فحصوا عنه بالسيف"⁵.

¹ ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص 346-348).

² ينظر: المرجع نفسه، (ص 346).

³ أخرجه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده، رقم الحديث (18395)، (30/342).

⁴ مقاصد الشريعة الإسلامية، (ص 241-242).

⁵ رواه مالك في الموطأ (رواية يحيى الليثي)، كتاب الجهاد، باب النهي عن قتل النساء والولدان في الغزو، رقم الحديث (965)،

(447/2).

قال ابن عاشور: "قوله: "فاضرب ما فحصوا عنه" هو الرأس، فليس الأمر بقتلهم؛ لأنهم حلقوا شعر أوساط رؤوسهم؛ إذ لا يتعلّق بذلك غرض ديني، بل الأمر بقتلهم لأنهم يقاتلون ويحرّضون"¹

المثال الثالث:

عن أبي هريرة (رضي الله عنه) أنه قال: "إِذَا دَخَلَ رَمَضَانُ، فَتُحَتُّ أَبْوَابُ الْجَنَّةِ، وَغُلِّقَتْ أَبْوَابُ النَّارِ، وَصُفِّدَتِ الشَّيَاطِينُ"².

قال ابن عاشور: "قوله: "فتحت أبواب الجنة" ليس المراد فتحها لدخول الداخلين لأن ذلك إنما يكون بعد الحساب، وقد جعل هنا عند دخول رمضان، فالمراد لا محالة فتح من قبيل دلالة الفعل على فضل شهر الصيام ليرى الملائكة ما أعدّ الله للصائمين، فهي بمنزلة الكناية، وقد روي "فتحت أبواب السماء" ومعناه التهيئة لقبول العمل كما جاء عكسه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ﴾ [الأعراف: ٤٠]، وروي: "فتحت أبواب الرحمة" وهي ظاهرة".

وقوله: "غلق أبواب النار" دلالة بالفعل أيضا، كالكناية عن المغفرة وتبشير الطاعة، وتصفيد الشياطين تمثيل لتعطيل كثير من حيل الشيطان وحبائله، لأن المصنّف تقل حركاته وتصرفاته، فليس في الحديث دلالة على تمخّض الناس في أيام الصيام للطاعات وعصمتهم من المعاصي، ومن حمله على ذلك لم يُجد التأمّل فيما يؤول إليه كلامه من مخالفة الحديث لما هو مشاهد"³.

¹ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص216).

² سبق تخريجه، (ص128).

³ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص176).

المطلب الثاني: تحري الضبط والتحديد، وتجنب الأوهام والتخييلات

الفرع الأول: تحري الضبط والتحديد

استجلاء الحقائق واقتضائها بالضبط والتحديد، من أهم الضوابط التي ينبغي مراعاتها في فهم المقاصدي للحديث، وذلك أن "الشريعة لما قصدت التيسير على الأمة في امتثال أحكامها وإجرائها في سائر الأحوال، عمدت إلى ضبط وتحديد يتبين بهما جليا وجود الأوصاف والمعاني التي راعتها الشريعة... هذه الحدود والضوابط صالحة لأن تكون عونًا للعلماء، تهديهم عند خفاء المعاني في الأوصاف أو وقوع التردد فيها. كما كانت الحدود والضوابط هادية لمن انحط عن درجة العلماء إلى أن يرتقي قليلا إلى فهم المعاني والأوصاف المقصودة من التشريع فيما تحويه تلك الضوابط من المعاني والأوصاف الخفية"¹.

وكما أن الضبط والتحديد متعلق بالمعاني والأوصاف المقصودة من تشريع الأحكام؛ فإن الضبط أيضا يسري للمصالح المطلوب تحصيلها والمفاسد المطلوب درؤها، فترجح المصلحة المنضبطة والمتحقق على المصلحة المضطربة، وكذلك الحال بالنسبة للمفاسد في اجتنابها.

ويرى ابن عاشور أن هذا المسلك قد دق على كثير من الفقهاء، وأن الإمام مالكا أشار إليه في بيع الخيار الذي روى فيه حديثا عن ابن عمر أن رسول الله (ﷺ) قال: "البيعان بالخيار ما لم يتفرقا"² ثم قال مالك عقبه: "وليس لهذا عندنا حدٌ محدود ولا أمرٌ معمول به"³.

ومعنى ذلك عند ابن عاشور: "أنه قد تعذر جعله أصلا في تشريع خيار المجلس لخلوه عن تحديد مقدار المجلس وعدم وجود عمل في شأنه يُفسره، فإن المجلس لا ينضبط"⁴.

¹ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص371).

² أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب كم يجوز الخيار، رقم الحديث(2003)، (743/2)، ومسلم، كتاب البيوع، باب الصدق في البيع والبيان، رقم الحديث(3937)، (10/5).

³ الموطأ (رواية يحيى الليثي)، كتاب البيوع، باب بيع الخيار، رقم الحديث(1349)، (671/2).

⁴ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص372).

ويمثل ذلك أيضا بالضر الذي يحصل من خطبة المسلم على أخيه ومن سومه على سومه الواقع النهي عنهما في حديث أبي هريرة¹ فإن ما يحصل من ذلك عند مجرد الخطبة والتساوم قبل المراكنة والتقارب ضرر مضطرب، لا ينضبط، ولا تجده سائر النفوس. فلو عملنا بظاهر الحديث لكانت المرأة إذا خطبها خاطب ولم تتم خطبته، والسلعة إذا سامها مساوم ولم يرض السوم ربحاً، أن يحظر على الرجال خطبة تلك المرأة وسوم تلك السلعة؛ ففي هذا فساد للمرأة ولصاحب السلعة، وفساد يدخل على الناس الراغبين في تحصيل ذلك².

لهذا فقد اجتهد ابن عاشور في استقراء ست وسائل من طرق الانضباط، وهي³:

1) تمييز الماهيات والمعاني: تمييزاً لا يتقبل الاشتباه، بحيث تكون لكل ماهية خواصها وآثارها المرتبة عليها، مثل طرق القرابة المبيّنة في أسباب الميراث، وفي تحريم من حرم نكاحه. فتعيّن المصير إليها دون ما لا ينضبط من مراتب المحبة والصدّاقة، وغيرها، وقد جاء في الحديث عن عروة أنّ النبي (ﷺ) خَطَبَ عَائِشَةَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ فَقَالَ لَهُ أَبُو بَكْرٍ إِنَّمَا أَنَا أَخُوكَ، فَقَالَ: «أَنْتَ أَخِي فِي دِينِ اللَّهِ وَكِتَابِهِ وَهِيَ لِي حَالٌ»⁴

2) مجرد تحقق مسمى الاسم: كنوط الحد في الخمر بشرب جرعة من الخمر، لأنّه لو نيط الحد بحصول الإسكار لاختلف ديبب السكر في العقول، فلم يكذب ينضبط. فلا يتحقق حال حصول الحد إلاّ بعناء والتباس. ولو نيط بنهاية السكر وهو حد الإطباق لحصلت مفساد جمة قبل حصول تلك النهاية.

3) التقدير: كُنُصْبُ الزكوات في الحبوب والنقدين، وعدد الزوجات ونهاية الطلاق. وغير ذلك.

4) التوقيت: مثل مرور الحول في زكاة الأموال، ومرور أربعة أشهر في الإيلاء، وغيرها.

5) الصّفات المعيّنة للمواهي المعقود عليها: كتعيين العمل في الإجارة، وكالمهر والولي في ماهية

النكاح ليتميّز عن السفاح.

¹ رواه البخاري، كتاب البيوع، باب لا يبيع على بيع أخيه ولا يسوم على سوم أخيه حتى يأذن له أو يترك، رقم الحديث (2033)، (752/2)، ومسلم، كتاب النكاح، باب تحريم الخطبة على خطبة أخيه حتى يأذن أو يترك، رقم الحديث (3525)، (138/4)، بلفظ: نهي رسول الله (ﷺ) أن يبيع حاضر لباد ولا تناجشوا ولا يبيع الرجل على بيع أخيه ولا يخطب على خطبة أخيه وتساءل المرأة طلاق أختها لتكفأ ما في إناؤها.

² مقاصد الشريعة الإسلامية، (ص286).

³ مقاصد الشريعة الإسلامية، (ص373-375).

⁴ أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب تزويج الصغار من الكبار، رقم الحديث (4793)، (1954/5).

6) الإحاطة والتحديد: كمنع الاحتطاب من الحرم عدا الإذخر، فقد روي عن ابن عباس قال قال رسول الله (ﷺ) يوم الفتح فتح مكة «إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات والأرض فهو حرام بحرمه الله إلى يوم القيامة وإنه لم يحل القتال فيه لأحد قبلي ولم يحل لي إلا ساعة من نهار فهو حرام بحرمه الله إلى يوم القيامة لا يعضد شوكة ولا ينفر صيده ولا يلتقط إلا من عرفها ولا يختلي خلاها». فقال العباس يا رسول الله إلا الإذخر فإنه لقينهم وليبوتهم. فقال «إلا الإذخر»¹.

الفرع الثاني: تجنب الأوهام والتخيلات

يعرف ابن عاشور الأوهام بقوله: "هي المعاني التي يخترعها الوهم من نفسه دون أن تصل إليه من شيء مُحقق في الخارج، كتوهم كثير من الناس أن في الميت معنى يوجب الخوف منه أو الثفور عنه عند الخلوة. وهذا الإدراك مُركَّب من الفعل والانفعال، لأنَّ الدَّهن الواحد نجده في هذا فاعلا ومنفعلا معاً، فهو يفعل الاختراع ثمَّ يدركه، وكذلك التخيلات - وهي المعاني التي يخترعها قوَّة الخيال بمعونة الوهم بأن يُركبها الخيال من عدَّة معانٍ محسوسة محفوظة في الحافظة"².

وأما حكم هذه الأوهام والتخيلات فإنها ملغاة في الشريعة، والدليل على ذلك استقرار الشريعة في تصرفاتها، وفي هذا يقول ابن عاشور: "ثم إننا استقرينا الشريعة فوجدناها لا تراعي الأوهام والتخيلات وتأمّر بنبذها، فعلمنا أن البناء على الأوهام مرفوض في الشريعة إلا عند الضرورة، فقضينا بأن الأوهام غير صالحة لأن تكون مقاصد شرعية"³.

ومن الأدلة الجزئية التي يستدلُّ ابن عاشور (رحمته) على أن الأوهام ملغاة في الشريعة الإسلامية أمر النَّبِيِّ (ﷺ) بركوب البدنة المهداة، فعن أبي هريرة (رضي الله عنه) أن رسول الله (ﷺ) رأى رجلاً يسوقُ بدنةً⁴ فقال: «ارْكَبْهَا». فقال: إِنَّهَا بَدَنَةٌ. فقال: «ارْكَبْهَا». قال: إِنَّهَا بَدَنَةٌ. قال: «ارْكَبْهَا، وَبَيْتُكَ». في التَّالِيَةِ أَوْ فِي التَّالِيَةِ⁵.

¹ أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب لا يحل القتال بمكة، رقم الحديث (1737)، (651/2)، ومسلم، كتاب الحج، باب تحريم مكة وصيدها وخلاها وشجرها ولقطتها إلا لمنشد على الدَّوام، رقم الحديث (3368)، (109/4).

² مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص 255).

³ المرجع نفسه، (ص 255).

⁴ البدنة: هي التي تُهدى إلى بيت الله (ﷺ) سميت بدنة لأهم يستسمنونها يقال رجل بادن وبدين إذا عظم جسمه وبدن إذا سمن".

ينظر: كشف المشكل من حديث الصحيحين (ص 942).

⁵ أخرجه البخاري، كتب الحج، باب ركوب البدن، رقم الحديث (1604)، (606/2)، ومسلم، كتاب الحج، باب جواز ركوب البدنة المهداة لمن احتاج إليها، رقم الحديث (3271)، (91/4).

ووجه استدلال ابن عاشور بهذا الحديث على أن الأوهام غير معتبرة وغير مرعية في الشريعة الإسلامية، أن هذا الرجل ظن أنه لا يجوز ركوب الهدي مطلقا على عادة أهل الجاهلية وأوهامهم من مجانبة البحيرة والسائبة والوصيلة والحامي وعدم الاستفادة منهم في أي شيء، فبدد عنه النبي (ﷺ) هذا الوهم وأزاحه بأمره بالركوب ما دام محتاجا إلى ذلك، لأن من المقاصد الكبرى التي جاءت بها الشريعة التيسير ورفع الحرج على هذه الأمة.

وفي هذا يقول المهلب: "فيه من الفقه استعمال بعض ما وجهه الله تعالى إذا احتيج إليه، على خلاف ما كانت الجاهلية عليه من أمر البحيرة والسائبة والوصيلة والحام، فأعلم الرسول (ﷺ) إنما أهل به الله إنما هو دماؤها، وأما لحومها والانتفاع بها قبل نحرها وبعده فغير ممنوع، بل هو مباح بخلاف سنن الجاهلية"¹. لهذا فابن عاشور يحث الفقهاء ويشدد التأكيد عليهم بعدم اعتبار الأوهام مدارك شرعية، وعليهم أن يوسعوا النظر والاجتهاد في إدراك المقاصد الحقيقية والجوهرية، وفي هذا يقول: "ومن حق الفقيه -مهما لاح له ما يوهم جعل الوهم مدرك حكم شرعي- أن يتعمق في التأمل عسى أن يظفر بما يزيل ذلك الوهم، ويرى أن ثمة معنى حقيقيا -هو مناط التشريع- قد قارنه أمر وهمي، فغطى عليه في نظر عموم الناس لأنهم ألقوا المصير إلى الأوهام"².

ويمثل لذلك بالنهي عن غسل الشهيد في الجهاد الوارد في حديث أبي هريرة عن النبي (ﷺ) قال: «لَا يُكَلِّمُ أَحَدٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ - وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَنْ يُكَلِّمُ فِي سَبِيلِهِ - إِلَّا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَجُرْحُهُ يَشْعَبُ اللَّوْنُ لَوْنُ دَمٍ وَالرِّيحُ رِيحُ مِسْكِ»³.

قال ابن عاشور: "فيتوهم كثير من الناس أن علة ترك غسله هي بقاء دمه في جرحه يبعث بها يوم القيامة، وليس كذلك، لأنه لو غسل جهلا أو نسيانا أو عمدا لما بطلت تلك المزية، ولجعل الله له في جرحه دما يتعب شهادة له بين أهل المحشر. ولكن علة النهي هي أن الناس في شغل عن التفريغ لغسل موتى الجهاد، فلما علم الله ما يحصل من انكسار خواطر أهل الصّف حين إصابتهم بالجراح من بقاء جراحتهم ومن دفنهم على تلك الحالة، وعلم انكسار خواطر أهلهم وذويهم عوّضهم الله تلك المزية الجليلة. فالسبب في الحقيقة معكوس، أي السبب هو المسبب والمسبب هو السبب"⁴.

¹ شرح صحيح البخاري، ابن بطال (373/4-374).

² مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص256).

³ أخرجه مسلم، كتاب الإمارة، باب فضل الجهاد والخروج في سبيل الله، رقم الحديث (4970)، (34/6).

⁴ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص257).

ومع تأكيد ابن عاشور على أن الأمور الوهمية لا تصلح للكون مقصدا شرعيا للتشريع، فهي مع ذلك صالحة لأن يستعان بها في تحقيق المقاصد الشرعية، فتكون طريقا للدعوة والموعظة، ترغيبا أو ترهيبا، فتأتي بواسطة طريق وهمي أو تخيل يطلب به تحصيل عمل أو علم حقيقي أو اعتباري، إذا كان لإثارة الوهم نفع في تحصيل المطلوب، والفرق واضح بين جعل الوهم والتخيل طريقا لتحصيل عمل أو علم وبين جعلهما أمرا مقصودا تحصيله¹.

لكن يبقى على الفقيه أن يفرق بين المقامين، فلا يذهب يفرغ على تلك المواعظ أحكاما فقهية لأن ذلك من الجهالة، كمن توهم أن الصائم إذا اغتاب أحدا أفطر لأنه قد أكل لحم أخيه²، أخذا من قوله تعالى: ﴿وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُّحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ [الحجرات: 12].

وكذلك حديث النبي (ﷺ): "العائد في صدقته كالكلب يعود في قيئه"³: "فإذا سمعنا هذا الحديث فإننا نعلم أنه أراد انكفاننا عن الرجوع في الصدقة، ولم يخطر بالبال أن الرجوع صار كلبا وأن الصدقة صارت قيئا، وعلمنا أن مناط التشبيه في ذلك هو التشنيع والمبالغة في النهي فلو أن أحدا أراد أن يأخذ من هذا الحديث أن الرجوع مستقبح لكنه مباح، لأن عود الكلب في قيئه لا يوصف بالحرمة، كان قد نزع عن مهيع الكلام، وخرج عن جادة الأفهام، وعلى هذا فقس"⁴.

¹ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص258)، وأصول النظام الاجتماعي، ابن عاشور، (ص40).

² مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص258).

³ أخرجه البخاري، كتاب الهبة وفضلها، باب لا يحل لأحد أن يرجع في هبته وصدقته، رقم الحديث(2480)، (2/925)، ومسلم، كتاب الهبات، باب كراهة شراء الإنسان ما تصدق به ممن تصدق عليه، رقم الحديث(4248)، (5/63).

⁴ أصول النظام الاجتماعي، ابن عاشور، (ص40).

المطلب الثالث: تحذير ابن عاشور من أن تتخذ الجزئيات الخاصة كليّات عامّة

يقرّر ابن عاشور أنّه معلوم بالضرورة من الدّين أنّ شريعة الإسلام جاءت شريعةً عامّةً داعيةً جميع البشر إلى اتباعها، لأنّها لما كانت خاتمة الشرائع استلزم ذلك عمومها - لا محالة - سائر أقطار المعمورة وفي سائر أزمنة هذا العالم، ومن أعظم ما يقتضيه عموم الشريعة أن تكون أحكامها سواء لسائر الأمم المتبعين لها بقدر الاستطاعة، تحقيقاً للوحدة الاجتماعية للأمم، فكان اعتبار العلل والحكم التي لا تختلف باختلاف الأمم والعوائد¹.

ومن آثار ذلك ورود كليّات كثيرة وقواعد عامة في القرآن والسنة، ففي السنة نجد قوله (ﷺ): "إنّ دماءكم وأموالكم وأبشاركم عليكم حرام"²، وقوله: "ما أسكر كثيره فقليله حرام"³، وغيرها.

قال ابن عاشور: "وما كان من التشريعات جزئياً - وهي قضايا الأعيان - يحتمل أن يراد تعميمه ويحتمل أن يراد تخصيصه، ولعلّ هذا النوع هو الذي نهي رسول الله (ﷺ) عن كتابته فقال: "لا تكتبوا عني غير القرآن"⁴ خشية أن تتخذ الجزئيات الخاصة كليّات عامّة"⁵.

وهذا ما قرّره قبله الشاطبي بقوله: "ذكر أهل الأصول أن قضايا الأعيان لا تكون بمجرد حُجّة ما لم يعضدها دليل آخر؛ لاحتمالها في أنفسها، وإمكان أن لا تكون مخالفة لما عليه العمل المستمر"⁶. وقال أيضاً: "إذا ثبتت قاعدة عامة أو مطلقة فلا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان، ولا حكايات الأحوال، لأنّ القاعدة مقطوع بها وقضايا الأعيان مظنونة أو متوهمة، والمظنون لا يقف للقطعي ولا يعارضه"⁷.

¹ ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص 317-320).

² أخرجه البخاري، كتاب الفتن، باب قول النبي (ﷺ) (لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض)، رقم الحديث (6667)، (2593/6)، ومسلم، كتاب القسامة، باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال، رقم الحديث (4477)، (107/5).

³ أخرجه أبو داود، كتاب الأشربة، باب النهي عن السكر، رقم الحديث (3683)، (368/3)، والترمذي، كتاب الأشربة، باب ما جاء ما أسكر كثيره فقليله حرام، رقم الحديث (1865)، (292/4)، قال أبو عيسى الترمذي: هذا حديث حسن غريب من حديث جابر، وقال الشيخ الألباني: حسن صحيح.

⁴ أخرجه مسلم، كتاب الزهد والرفائق، باب التثبت في الحديث وحكم كتابة العلم، رقم الحديث (7702)، (229/8).

⁵ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص 321).

⁶ الموافقات، الشاطبي، (254/3).

⁷ المرجع نفسه، (8/4).

ومع ذلك تفضل قضايا الأعيان الصادرة عن رسول الله (ﷺ) غير مختصة بأعيانها، بل تثبت في نظائرها ما لم يرد ما يفيد خصوصيتها¹؛ وذلك بأن معظم السنة تشريعات جزئية لأنها في قضايا عينية، ولا تخلو من تشريعات كلية واضحة صالحة لأن تكون أساس التشريع. فمن أجل ذلك لم يكن للمجتهدين غنية عن تقسيم التشريع إلى قسميه (أي الجزئي والكلبي)، وإلحاق كل نص بنوعه، وهذا عمل عظيم ليس بالهين².

وحتى لا تتخذ الجزئيات كليات ينبغي "الحذر من أن يكثرت تقول الناس على رسول الله (ﷺ)، أو أن يستند كثير من المتفقهين إلى تصرفات صدرت عن رسول الله (ﷺ) في جزئيات، أو إلى أقوال أشرت عنه غير مؤداة كما صدرت منه، أو غير مبيّن فيها الحال الذي صدرت فيه..."³.

¹ الفقه المقصدي للحديث النبوي عند ابن عاشور، عمر بن صالح بن عمر، ضمن بحوث ندوة السنة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التجديد، ص(526).

² مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص328).

³ المرجع نفسه، (ص403).

المطلب الرابع: تأصيل عمومات النصوص النبوية

من الضوابط التي تحكم الفهم المقصدي عند ابن عاشور أخذ عمومات نصوص السنة النبوية على أصلها من العموم ما لم يرد دليل على التخصيص؛ فنجده يقول: "الأصل في الأفعال الصادرة من رسول الله (ﷺ) أنها مشروعة للأمة حتى يدل دليل على الخصوصية"¹.

وقال أيضا: "كل حكم خوطب به النبي (ﷺ) فأتمته مثله فيه ما لم يدل على الخصوصية دليل"².

وكذلك الحال بالنسبة للخطاب بصيغة التذكير فهو يشمل النساء ما لم يرد دليل على الخصوصية، وفي هذا يقول ابن عاشور: "خطاب القرآن بصيغة التذكير يشمل النساء، ولا تحتاج العبارات من الكتاب والسنة في إجراء أحكام الشريعة على النساء إلى تغيير الخطاب من تذكير إلى تأنيث ولا عكس ذلك"³.

ومن الأمثلة التي توضح ذلك ما روي عن عبادة بن الصامت قال: كنا عند النبي (ﷺ) فقال: أتبايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئا ولا تسرقوا ولا تزنوا" وقرأ آية النساء"⁴.

وهذه الضوابط بأمثلتها تستطيع أن تصوّر لنا منهجًا من الفهم المقصدي المنضبط بقواعد ومبادئ شرعية عامة تؤوي بالحديث النبوي إلى صواب المعنى وسديده.

¹ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص331).

² النظر الفسيح، ابن عاشور، (ص191).

³ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص331).

⁴ أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب سورة الممتحنة، رقم الحديث(4612)، (1857/4)، ومسلم، كتاب الحدود، باب الحدود

كفارات لأهلها، رقم الحديث(4559)، (127/5).

المبحث الرابع: مظاهر استعمال ابن عاشور للمقاصد الشرعية في فهم السنة النبوية

تشبّع ابن عاشور بالمقاصد الشرعية حتى فاضت تلك المعاني والحكم، وصارت حاضرة في توجيه العديد من الأحاديث النبوية، فكان كثيراً ما يفرع إلى المقاصد الشرعية ويستنجد بها في إدراك المعاني الصحيحة وتوجيه الإشكالات العارضة لها وحلّها.

وبالإضافة إلى التطبيقات السابقة المذكورة مع ضوابط الفهم المقصدي عند ابن عاشور، مازالت أمثلة أخرى تزيد من وضوح عنايته (ﷺ) بالمقاصد الشرعية في فهم السنة النبوية، وها أنا أصنّفها حسب مظاهر استناد ابن عاشور إلى المقاصد الشرعية في فهم الأحاديث وأثرها على الأحكام المستنبطة منها؛ تقريبا للمعنى وتجليه للغرض الذي سيق من أجله هذا الفصل؛ وذلك أننا نجد يعمد إلى الحديث النبوي فيصرفه عن الظاهر ويؤوِّله مستندا لقرينة مقصدية، كما أنه يستعمل المقاصد في التّرجيح بين الأحاديث والروايات المختلفة، وكذا بين المعاني التي تحملها الأحاديث والأحكام التي تبني عليها، وبالإضافة إلى هذا نجد يستثمر المقاصد الشرعية في معالجة الإشكالات والاستفهامات التي تعرض للنّظر في بعض الأحاديث. وفيما يلي بيان ذلك وتوضيحه.

المطلب الأول: التّأويل والعدول عن الظاهر لقرينة مقصدية

المثال الأول: النهي عن الخطبة على البيعة، والبيع على البيع

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) قَالَ: "لَا يَخْطُبُ أَحَدُكُمْ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ"¹.

وعنه وعن أبي هريرة -رضي الله عنهما- أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) قَالَ: "لَا يَبِيعُ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ"².

ظاهر هذين الحديثين أن الرّجل إذا تقدّم لخطبة امرأة فإنّه يحرم على غيره أن يتقدّم للخطبة أيضا سواء أركنت إليه وتراضيا أم لم يحصل التراضي بعد، وكذلك الحال بالنسبة للبيع؛ فلو سام أحدهم سلعة فإنه يحرم على غيره سوماها سواء اتفقا على البيع أم لا، وحمل الحديثين على هذا الظاهر يُدخل فسادا كبيرا وحرّجا على الناس، لذلك قرّر المحقّقون من العلماء أنّ هذا الظاهر غير مقصود وأنّه ينبغي تأويله

¹ رواه مالك في الموطأ (رواية يحيى الليثي)، كتاب النكاح، باب ما جاء في الخطبة، رقم الحديث (1090)، (523/2).

² رواه مالك في الموطأ (رواية يحيى الليثي)، كتاب البيوع، باب ما ينهى عنه من المساومة والمبايعه، رقم الحديث (1365 و1366)، (683/2).

ليتناسب مع المقاصد العامة التي جاءت بها الشريعة الإسلامية، والتي تقتضي التيسير على الناس ورفع الحرج عنهم؛ بحمل الحديثين على حال معيّنة وهي حال التراكن والموافقة.

قال مالك في الحديث الأول: "وتفسير قول رسول الله (ﷺ) فيما نرى والله اعلم لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه أن يخطب الرجل المرأة فتركن إليه ويتفقان على صداق واحد معلوم وقد تراضيا فهي تشتط عليه لنفسها فتلك التي نهي أن يخطبها الرجل على خطبة أخيه ولم يعن بذلك إذا خطب الرجل المرأة فلم يوافقها أمره ولم تركن إليه أن لا يخطبها أحدٌ فهذا بابٌ فسادٍ يدخل على الناس"¹.

وقد استحسّن ابن عاشور هذا التوجيه من الإمام مالك، وبيّن دليله ووجاهته لتناسبه مع المقاصد الشرعية بقوله: "هذا التفسير تأويل لظاهر الحديث، والدليل على تأويله القاعدة القطعية المستقرة من الشريعة وهي درأ الفساد، فإنّ الفساد حاصل لو حمل الحديث على ظاهره، وليس فيما تأول به الإمام الحديث فساد لأنّ الخاطب لا يحصل له حرج من خطبة أحد على خطبته ما لم يكن قد بدا له من المخطوب إجابة وتراكن ولو فرض حصول حرج لبعض الناس، فذلك غير جار على قواعد التعقل المعروفة، فلا يُعتدُّ به في الشريعة لندرته"².

وقال الإمام مالك أيضا بعد أن ذكر حديث ابن عمر وأبي هريرة: "ولا يبيع بعضكم على بيع بعض": "وتفسير قول رسول الله (ﷺ) فيما نرى والله اعلم لا يبيع بعضكم على بيع بعض أنّه إنّما نهي أن يسوم الرجل على سوم أخيه إذا ركن البائع إلى السائم وجعل يشترط وزن الذهب ويتبرأ من العيوب وما أشبه هذا ممّا يعرف به ان البائع قد أراد مبايعة السائم فهذا الذي نهي عنه والله اعلم قال مالك ولا بأس بالسوم بالسلعة توقف للبيع فيسوم بها غير واحد قال ولو ترك الناس السوم عند أول من يسوم بها أخذت بشبهه الباطل من الثمن ودخل على الباعة في سلعهم المكروه"³.

وقال ابن عاشور موضّحا: "فإنّ ما يحصل من ذلك عند مجرّد الخطبة والتساوم قبل المراكنة والتقارب ضرر مضطرب، لا ينضبط، ولا تجده سائر النفوس. فلو عملنا بظاهر الحديث لكانت المرأة إذا خطبها خاطب ولم تتم خطبته، والسلعة إذا سامها مساوم ولم يُرض السوم ربّها، أن يحظر على الرجال خطبة

¹ الموطأ (رواية يحيى الليثي)، (2/523).

² كشف المغطى، ابن عاشور، (ص249).

³ الموطأ (رواية يحيى الليثي)، (2/683).

تلك المرأة وسوم تلك السلعة؛ ففي هذا فساد للمرأة ولصاحب السلعة، وفساد يدخل على الناس الراغبين في تحصيل ذلك¹.

ويرى ابن عاشور أنّ علّة النهي عن هذه المنهيات من الوحشة التي تنشأ عن السعي في الحرمان من منفعة مبتغاة، فاستخلص من ذلك مقصدًا هو دوام الأخوة بين المسلمين، فاستخدم ذلك المقصد لإثبات الجرم بانتفاء حرمة الخطبة بعد السوم والسوم بعد السوم، إذا كان الخاطب الأوّل والسائم الأوّل قد أعرضوا عمّا رغبا فيه².

المثال الثاني: بيع الخيار

عن عبد الله بن عمر أنّ رسول الله (ﷺ): "البيعان بالخيار ما لم يتفرقا"³. قال مالك: "وليس لهذا عندنا حدّ محدود، ولا أمرٌ معمولٌ به فيه"⁴.

قال ابن عاشور شارحًا لقول الإمام مالك: "أي في تقدير مدة عدم تفرقهما ولم يقل به مالك في مذهبه. وعلّلوا ذلك بمنافاته لمقصد الشارع من بت العقود، فمحمل الافتراق عنده أنه الافتراق بالقول وهو صدور صيغة البيع"⁵.

المثال الثالث: امتناع المرأة عن فراش زوجها

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (رضي الله عنه) قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ): «إِذَا دَعَا الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ إِلَى فِرَاشِهِ فَأَبَتْ، فَبَاتَ غَضَبَانَ عَلَيْهَا، لَعْنَتُهَا الْمَلَائِكَةُ حَتَّى تُصْبِحَ»⁶.

قال ابن عاشور: "والمراد من الحديث أنّها امتنعت لغير عذر ولا مغاضبة منه إياها، فهو الامتناع المشعر بالنشوز عنه؛ ولذلك كانت عقوبته لعن الملائكة إياها؛ لأنّ النشوز كبيرة؛ ولذلك كانت له

¹ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص286).

² ينظر: المرجع نفسه، (ص192).

³ سبق تخريجه، (ص305).

⁴ الموطأ (رواية يحيى الليثي)، كتاب البيوع، باب بيع الخيار، رقم الحديث(1349)، (671/2).

⁵ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص200). و(ص184-185)، وكشف المغطى، ابن عاشور، (ص280).

⁶ أخرجه البخاري، كتاب بدء الخلق، باب إذا قال أحدكم آمين والملائكة في السماء فوافقت إحداها الأخرى غفر له ما تقدم من ذنبه، رقم الحديث(3065)، (1182/3)، ومسلم، كتاب الإيمان، باب تحريم امتناعها من فراش زوجها، رقم الحديث(3614)، (157/4).

عقوبة شرعا، وهي الهجران أو الضرب؛ لأنَّ النُّشوز تنشأ عنه مفسد جمّة بين الزوجين، وجنايات مع المرغوب إليه، فهذا تأويل الحديث؛ لأنَّ ظاهره مشكل¹.

هذا الحديث مطلق وهو مقيد بحال الوسع والاستطاعة؛ أمّا إذا وجد عذر شرعي وسبب يمنع إيجابتها لرغبة زوجها كالمرض والتعب الشديد ونحوه، فإنّه لا حرج عليها، ولا تكون داخلة في هذا الوعيد.

وهذا التقييد من ابن عاشور راجع إلى مقاصد الشريعة العامة التي تقتضي السماح ورفع الحرج، وأنّه ﴿لَا يَكْفُرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وأنّه "لا ضرر ولا ضرار".

قال الحافظ ابن حجر شارحا ترجمة الإمام البخاري: "باب إذا باتت المرأة مهاجرة فراش زوجها:" "أي بغير سبب لم يجز لها ذلك"².

وقال أيضا: "ولا يتجه عليها اللوم إلا إذا بدأت هي بالمجر فغضب هو لذلك أو هجرها وهي ظالمة فلم تستنصل من ذنبها وهجرته أما لو بدأ هو بهجرها ظالما لها فلا"³.

قال النووي في شرحه على هذا الحديث: "هذا دليل على تحريم امتناعها من فراشه لغير عذر شرعي وليس الحيض بعذر في الامتناع لان له حقا في الاستمتاع بما فوق الإزار"⁴.

¹ النَّظَرُ الفسيح، ابن عاشور، (ص200).

² فتح الباري، ابن حجر، (9/294).

³ المرجع نفسه، (9/294).

⁴ شرح النووي على مسلم، (8-7/10).

المطلب الثاني: الترجيح بالمقصد الشرعي

استعمل ابن عاشور (رحمته الله) المقاصد الشرعية أيضا في الترجيح بين الأحاديث والروايات المختلفة، وكذا في الترجيح بين المعاني التي تحملها الأحاديث والأحكام التي تنبني عليها.

المثال الأول: طعام الوليمة

عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ (ﷺ) قَالَ: «إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ إِلَى الْوَلِيمَةِ فَلْيُجِبْ»¹.
وجاء في رواية أخرى عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (رضي الله عنه) أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ: "شَرُّ الطَّعَامِ طَعَامُ الْوَلِيمَةِ يُدْعَى لَهَا الْأَغْنِيَاءُ، وَيُتْرَكُ الْفُقَرَاءُ، وَمَنْ تَرَكَ الدَّعْوَةَ فَقَدْ عَصَى اللَّهَ وَرَسُولَهُ" (ﷺ)².
وأخرجه مسلم عن أبي هريرة (رضي الله عنه) يرفعه إلى النبي (ﷺ)³.

وقد رجح الشيخ ابن عاشور رواية «فَلْيُجِبْ» على رواية «ومن لم يجب الدعوة فقد عصى الله ورسوله» بعد أن استبعد أن تكون هذه الأخيرة من كلام رسول الله (ﷺ)، وقرر أنها موقوفة على الصحابي الجليل أبي هريرة (رضي الله عنه).

قال ابن عاشور: "فإن قلت: ما وجه استبعاد أن يكون قوله: "ومن لم يجب الدعوة فقد عصى الله ورسوله" من كلام رسول الله (ﷺ)؟ قلت: أمّا من جهة الإسناد فقد عرفته، وأمّا من جهة المعنى فللفرق البين بين صيغة الأمر وهي: "فليجب" فإنّها صالحة للحمل على الندب المؤكد وبين الإخبار بقوله: "فقد عصى الله ورسوله"؛ لأنّ العصيان لا يستعمل في الكراهة وتعليقه باسم الله ورسوله يؤكّد أنّ المقصود منه المعصية التي يعاقب على فعلها في الآخرة. وأصول الشريعة لا تقتضي أن تكون عدم الإجابة معصية؛ إذ لا يترتب عليها فساد في المعاملات بين الناس؛ ولكنّها غضاضة في المعاملة، ولنظائرها حكم الكراهة لا حكم التحريم فقياسها الكراهة"⁴.

¹ أخرجه مسلم، كتاب النكاح، باب الأمر بإجابة الداعي إلى دعوة، رقم الحديث (3583)، (152/4).

² أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب من ترك الدعوة فقد عصى الله ورسوله، رقم الحديث (4882)، (1985/5).

³ كتاب النكاح، باب الأمر بإجابة الداعي إلى دعوة، رقم الحديث (3598)، (154/4).

⁴ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص 254-255).

المثال الثاني: منع أخذ صاحب الحق حقه خلسة

عن عائشة (رضي الله عنها) قَالَتْ جَاءَتْ هِنْدُ بِنْتُ عُتْبَةَ فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ مَسِيكٌ، فَهَلْ عَلَيَّ حَرْجٌ أَنْ أُطْعِمَ مَنْ أَلَدِي لَهُ عِيَالَنَا قَالَ: «لَا. إِلَّا بِالْمَعْرُوفِ»¹.

فهم ابن عاشور من هذا الحديث أن هذا الحكم الذي بينه النبي (صلى الله عليه وسلم) بفتواه لهند هو تشريع عام يعم أمثالها من أزواج الأشحّة؛ وعليه فقد رجح أنه ليس لصاحب الحق أن يأخذ حقه ممن منعه إيّاه خلسة أو غصبا، وضعف في جنب هذا رأي الإمام الشافعي الذي يسوغ الأخذ، واستدل ابن عاشور على هذا الترجيح بالمقاصد الشرعية، فنجده يقول (رضي الله عنه): "ومّا تبين تعلم أن ليس لصاحب حق عند آخر منعه منه أن يعمد إلى أخذ حقه بنفسه بغصب أو خلسة؛ لأن ذلك ينافي المقصد الشرعي من إقامة القضاة والحكام ويؤول إلى التّفائل والتّهارج، فلا تتجاوز الرّخصة محلّ العذر، وهو عسر الرّفّع إلى القاضي، أو توقّع ضرر من الخصومة هو أعظم من ضرر ترك الإنفاق.

فالمأخذ المنقول عن الشافعي من هذا الحديث بتسويغ أخذ صاحب الحق حقه خلسة أو غصبا مأخذ ضعيف"².

المثال الثالث: غسل يوم الجمعة

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ (رضي الله عنه) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم) قَالَ: «غُسْلُ يَوْمِ الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُحْتَلِمٍ»³.

قال ابن عاشور (رضي الله عنه) في أحاديث الوضوء: "ومن بدائع التشريع أننا نجد مناسبة بين الأسباب التي يُعبّر عن أكثرها الفقهاء بالأحداث وهي مفرزات جسدية. وبين سبب مشروعية الطهارة الكبرى والصغرى وهو النّظافة، فإنّ تلك الأسباب تكثر وتقلّ في آحاد النّاس تبعاً لقوّة عضلات البدن وضعفها. وإذا كان الوسخ من جملة المفرزات الجسدية كانت تلك الأسباب الظّاهرة مقارنة في الواقع

¹ أخرجه البخاري، كتاب التّفقات، باب نفقة المرأة إذا غاب عنها زوجها ونفقة الولد، رقم الحديث(5044)، (2051/5)، ومسلم، كتاب الأفضية، باب قضية هند، رقم الحديث(4577)، (130/5).

² النّظر الفسيح، ابن عاشور، (ص212).

³ أخرجه البخاري، كتاب الجمعة، باب فضل الغسل يوم الجمعة وهل على الصبي شهود يوم الجمعة أو النساء، رقم الحديث(839)، (300/1)، ومسلم، كتاب الجمعة، باب وجوب غسل الجمعة على كل بالغ من الرجال وبيان ما أمروا به، رقم الحديث(1994)، (3/3).

للسبب الخفي، فأنيطت سببية الطهارة بالظاهر، لأنه مُقارن للخفي ومعرف به كشأن الأسباب الشرعية¹.

ثم يضيف قائلاً حول الأمر بالغسل يوم الجمعة خاصة: "وقد ورد الأمر مع ذلك بالغسل كل يوم جمعة في الحديث الصحيح، وحمله كثير من الفقهاء على الوجوب، وعلله حدائقهم بأنه لمجرد النظافة حتى أحاز بعضهم إيقاعه بماء الورد؛ لأنه ليس لرفع الحدث. وحمله مالك (رحمته الله) على السنة المؤكدة"².

ومن قول ابن عاشور: "وعلله حدائقهم... نستخلص أنه يميل إلى هذا الرأي ويُرجّحه على غيره من الأقوال، وأن الأمر بالغسل يوم الجمعة مرتبط بعلّة معلومة؛ وهي أن القوم كانوا يروحون إلى صلاة الجمعة في ثياب مهنتهم، فكانت تنبعث منهم روائح، فأمروا بالاغتسال لأجل ذلك.

وقد جاء في بعض الروايات ما يؤكد ذلك، ولابن حبان ترجمة قال فيها: (ذكر العلة التي من أجلها أمر القوم بالاغتسال يوم الجمعة) وذكر فيه حديث أبي موسى الأشعري: "لقد رأيتنا ونحن عند نبينا (ﷺ) ولو أصابتنا مطرة، لشممت منا ريح الضأن"³.

وأصرح منه حديث عائشة (رضي الله عنها) قالت: "كَانَ النَّاسُ يَنْتَابُونَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ مِنْ مَنَازِلِهِمْ وَالْعَوَالِي، فَيَأْتُونَ فِي الْعُبَارِ، يُصِيبُهُمُ الْعُبَارُ وَالْعَرَقُ، فَيُخْرَجُ مِنْهُمْ الْعَرَقُ، فَأَتَى رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) إِنْسَانٌ مِنْهُمْ وَهُوَ عِنْدِي، فَقَالَ النَّبِيُّ (ﷺ): «لَوْ أَنَّكُمْ تَطَهَّرْتُمْ لِيَوْمِكُمْ هَذَا»"⁴.

وفي حديث عمرة قالت: قالت عائشة (رضي الله عنها): "كَانَ النَّاسُ مَهْنَةً أَنْفُسِهِمْ، وَكَانُوا إِذَا رَاحُوا إِلَى الْجُمُعَةِ رَاحُوا فِي هَيْئَتِهِمْ فَقِيلَ لَهُمْ لَوْ اغْتَسَلْتُمْ"⁵.

¹ كشف المغطي، ابن عاشور، (ص73).

² المرجع نفسه، (ص73).

³ أخرجه أبو داود، كتاب اللباس، باب في لبس الصوف والشعر، رقم الحديث(4035)، (79/4)، والترمذي، كتاب صفة القيامة والرفائق والورع، رقم الحديث(2479)، (650/4)، وابن حبان في صحيحه، كتاب الطهارة، باب غسل الجمعة، رقم الحديث(1235)، (36/4). قال أبو عيسى الترمذي: هذا حديث صحيح، ومعنى هذا الحديث أنه كان ثيابهم الصوف فإذا أصابهم المطر يبيحهم من ثيابهم ريح الضأن، وقال الشيخ الألباني: صحيح، وقال شعيب الأرنؤوط: إسناده صحيح على شرط مسلم.

⁴ أخرجه البخاري، كتاب الجمعة، باب من أين تؤتى الجمعة وعلى من تجب، رقم الحديث(860)، (306/1)، ومسلم، كتاب الجمعة، باب وجوب غسل الجمعة على كل بالغ من الرجال، رقم الحديث(1995)، (3/3).

⁵ أخرجه البخاري، كتاب الجمعة، باب وقت الجمعة إذا زالت الشمس، رقم الحديث(861)، (307/1)، ومسلم، كتاب الجمعة، باب وجوب غسل الجمعة على كل بالغ من الرجال، رقم الحديث(1996)، (3/3).

المطلب الثالث: الاجابة عن الإشكالات الواردة على الأحاديث بالنظر المقصدي

اتخذ ابن عاشور من المقاصد الشرعية توكأً يستند إليها في معالجة الإشكالات والاستفهامات التي تعرض لبعض الأحاديث؛ والتي أعيا العلماء إيجاد جوابٍ شافٍ كافٍ لها، فكان في المقاصد الشرعية ما يشفي الغليل ويروي العليل، وهذه الأمثلة كفيلة ببيان المقصود إن شاء الله.

المثال الأول: قيام الليل في رمضان

عَنْ عَائِشَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ (ﷺ): أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) صَلَّى فِي الْمَسْجِدِ ذَاتَ لَيْلَةٍ، فَصَلَّى بِصَلَاتِهِ نَاسٌ، ثُمَّ صَلَّى اللَّيْلَةَ الْقَابِلَةَ، فَكَثَرَ النَّاسُ، ثُمَّ اجْتَمَعُوا مِنَ اللَّيْلَةِ الثَّلَاثَةِ أَوْ الرَّابِعَةِ، فَلَمْ يَخْرُجْ إِلَيْهِمْ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ)، فَلَمَّا أَصْبَحَ قَالَ: "قَدْ رَأَيْتُ الَّذِي صَنَعْتُمْ وَلَمْ يَمْنَعِي مِنَ الْخُرُوجِ إِلَيْكُمْ، إِلَّا إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تُفْرَضَ عَلَيْكُمْ". وَذَلِكَ فِي رَمَضَانَ¹.

يرى ابن عاشور (رحمته الله) أن هذا الحديث يُشكل من جهة قوله (ﷺ): "إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تُكْتَبَ عَلَيْكُمْ صَلَاةَ اللَّيْلِ" فكيف يكون فرض العبادة تبعاً للمواظبة عليها؟ وأن العلماء أجابوا عنه وعن نظائره بأجوبة غير مطمئنة.

ثم قال في توجيهه: "وأنا أوجب بأن قيام رمضان يشتمل على مصلحة علمها الله تعالى، ولو بحثنا عنها لعلمناها وهي تقتضي وجوبه، ولكن الله تعالى لم يوجبه تيسيراً على الأمة لعسر اجتماع فرض صوم النهار وقيام الليل، فإن واطبوا على قيام رمضان خفف عليهم وصار عادةً لهم فذهب العسر فلم يكن للإيجاب مانع"².

وقال في موضع آخر: "والذي أرى في دفعه: أن الله قد ضمن لرسوله (ﷺ) أن لا يُحْمَلُ أُمَّتُهُ ما فيه عسر بصريح قوله: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185]. فرسول الله آمن من أن يفرض الله على الأمة عملاً فيه عسر، فالمعنى: أنهم لو واطبوا على قيام الليل خفف عليهم بالتعود فانتفى العسر عنهم فتزول الأمانة التي يطمئن لها رسول الله (ﷺ) في انتفاء الإيجاب، وهي عسر العبادة فخشى أن يفرضها الله عليهم ثم لا يستطيعون استدامتها، أو لا يستطيعونها من يأتي بعدهم"³.

¹ رواه مالك في الموطأ (رواية يحيى الليثي)، كتاب الصلاة في رمضان، باب الترغيب في الصلاة في رمضان، رقم الحديث (248)، (113/1)، وهو أيضاً عند البخاري، أبواب التهجد، باب تحريض النبي (ﷺ) على صلاة الليل والتوافل من غير إيجاب، رقم الحديث (1077)، (380/1)، ومسلم، كتاب صلاة المسافرين، باب الترغيب في قيام رمضان وهو التراخي، رقم الحديث (1819)، (177/2).

² كشف المغطى، ابن عاشور، (ص 107).

³ النظر الفسيح، ابن عاشور، (ص 21).

وهذا الجواب من ابن عاشور يرجع إلى تعليل تصرف النبي (ﷺ) وقوله؛ باستكناه سبب امتناعه عن الخروج إليهم بعد أن خرج الليالي السابقة، والذي يرجع إلى مقاصد شرعية عظيمة في التيسير على الأمة ورفع الحرج عنها، وذلك أنه لما خشي أن تفرض عليهم بمداومتهم عليها، ثم يأتي على الناس زمان يتهاونون فيها أو يعجزون عن أدائها فيتركون ما فرضه الله عليهم وفيه من الفساد ما لا يخفى.

المثال الثاني:

عَنْ سَعْدِ بْنِ أَبِي وَقَّاصٍ أَنَّ النَّبِيَّ (ﷺ) قَالَ: «إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحْرَمْ، فَحُرِّمَ مِنْ أَجْلِ مَسْأَلَتِهِ»¹.

يرى ابن عاشور أن هذا الحديث من مشكلات السنة النبوية؛ وذلك أن الأحكام الشرعية تجيء على وفق ما في الأفعال الثابتة لها من مصالح ومفاسد، فالفعل المحرم جدير بالتحريم، والواجب جدير بالإيجاب، وإذا كان كذلك فسيثبت للفعل حكمه من تحريم أو غيره عندما تتعلق بحكمة الله بذلك، فكيف يكون السؤال عن الحكم مقتضيا ورود تحريمه؟².

ثم يجيب على هذا الإشكال بقوله: "والذي يدفع هذا الإشكال فيما لاح لي ولم أره لأحد أن بعض الأفعال قد يشتمل على مفسدة عارضة، وقد تتفاوت مفسدته بالقوة والضعف باختلاف الأوقات أو باختلاف أحوال الناس، فيسكت الشارع عن تحريمه في وقت عروض المفسدة له، ويكفل الكفاف عن فعله للناس؛ إذ يكفون عنه من تلقاء أنفسهم لتحرجهم منه... فإذا سأل السائل عن فعل من الأفعال التي هذا حالها، تعين بيان حكمها بالقول، فإذا ورد فيها قرآن أو سنة تناقله الناس في العصور فيستمر الحكم الوارد في شأنها ويعم سائر المسلمين في سائر العصور... وقد يتعدّد تحديد كيفية تحريمه لكثرة صور التحريم ودقة الفروق التي توقت التحريم، وعسر وضع عموم الناس تلك الصور في مواضعها، فإذا حرّم تحريمًا غير مفصل دخل على الناس حرج بذلك، وإذا فصل ففتح لأصحاب الأفهام الضعيفة باب التّفصيد فيه؛ وذلك لا يناسب حياة المشرّع، فكان سؤال السائل عن ذلك الحكم موقعًا للناس في حرج ومغلقًا في وجوه العلماء باب التّفصيل والتأويل"³.

¹ أخرجه البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال وتكلف ما لا يعنيه، رقم الحديث (6859)، (2658/6)، ومسلم، كتاب الفضائل، باب توقيره (ﷺ) وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه أو لا يتعلق به تكليف وما لا يقع ونحو ذلك، رقم الحديث (6265)، (92/7).

² التّظر الفسيح، ابن عاشور، (ص 275).

³ المرجع نفسه، (ص 275-276).

وجواب ابن عاشور هذا الذي فتحه الله عليه مبناه في الأساس على اعتبار عادة الشريعة الإسلامية في رفع الحرج والعنت عن الأمة الإسلامية، بيانه كيف يؤول سؤال السائل إلى إيقاع الناس في الحرج بعد أن كان لهم فيه سعة.

المثال الثالث: الاقتصار على الدعاء للمحلقين ابتداء

رَوَى مَالِكٌ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) قَالَ: "اللَّهُمَّ ارْحَمِ الْمُحَلِّقِينَ".
قَالُوا: وَالْمُقَصِّرِينَ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: "اللَّهُمَّ ارْحَمِ الْمُحَلِّقِينَ". قَالُوا: وَالْمُقَصِّرِينَ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: "وَالْمُقَصِّرِينَ"¹.

يشكل هذا الحديث من جهة اقتصار النبي (ﷺ) في دعائه ابتداءً للمحلقين وإعراضه عن الدعاء للمقصرين بعد أن طلبوا منه الدعاء لهم فلم يستجب حتى المرة الثانية.

ويقول ابن عاشور (رحمته الله) في توجيه هذا الإشكال - بعد أن لم ير من العلماء قبله من شفى الغليل في هذا، ووجد أن كل ما قالوا في توجيهه مدخول-: "والذي يظهر لي أنه لما كان الإحرام يمنع التطيب والتدئ مع كثر الشعث، كان الحلاق عقب الفراغ من الحج أنقى للرأس وأقطع للقمل والوسخ. والنظافة مقصد شرعي فدعا رسول الله (ﷺ) للذين أتوا بأقصاها تنبيها على فضلها، كما في قوله تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّطَّهَرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ﴾ [التوبة: 108]، ولما رام المقصرون أن لا تفوتهم بركة دعائه (ﷺ)؛ لئنه طلب الدعاء لهم، فأعرض عنهم أولاً إظهاراً لفضل الحلق، ثم شركهم في الدعوة بعد؛ كيلا يجرمهم بركته"².

¹ رواه مالك في الموطأ (رواية يحيى الليثي)، كتاب الحج، باب الحلاق، رقم الحديث (886)، (395/1)، ورواه عنه: البخاري، كتاب الحج، باب الحلق والتقصير عند الإحلال، رقم الحديث (1640)، (616/2)، ومسلم، كتاب الحج، باب تفضيل الحلق على التقصير وجواز التقصير، رقم الحديث (3205)، (81/4).

² كشف المغطى، ابن عاشور، (ص 208).

المطلب الرابع: الحمل على الخصوصية، ودفع توهم الحصر

من المظاهر التي تدل على استعانة ابن عاشور بالمقاصد الشرعية في فهم السنة النبوية أنه يحمل حكم بعض الأحاديث على الخصوصية؛ باعتبارها قضايا عينية لا تعمم ولا يقاس عليها، كما أنه يدفع توهم الحصر في بعضها.

أولاً: الحمل على الخصوصية بالنظر المقصدي

عن عائشة (رضي الله عنها) أَنَّ سَهْلَةَ بِنْتَ سُهَيْلِ بْنِ عَمْرِو جَاءَتْ النَّبِيَّ (ﷺ) فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ سَالِمًا مَعَنَا فِي بَيْتِنَا وَقَدْ بَلَغَ مَا يَبْلُغُ الرَّجَالُ وَعَلِمَ مَا يَعْلَمُ الرَّجَالُ. قَالَ: «أَرْضِعِيهِ تَحْرُمِي عَلَيْهِ»¹.

رجح ابن عاشور (رحمته الله) عدم اعتبار رضاعة الكبير، وحمل هذا الحديث على خصوصيته بسهلة بنت سهيل، حيث قال: "ما كان ينبغي أن يختلف أهل العلم في أن الرضاعة بعد الكبر، أي بعد استغناء الطفل عن اللبن غير موجبة حرمة ملحقة بجرمة النسب، ولو أوجبت ذلك لكان حكم الرضاعة عبثاً؛ مع أن الشريعة إنما جعلت له تلك الحرمة لأجل ما أشبه به النسب في استبقاء حياة الطفل واختلاط لبن المرضع بلحمه ودمه حين لا يُعني عنه غيره؛ فهذا من جهة المعنى وقد تأيد بقول النبي (ﷺ) لبعض أزواجه: "انظرون من يدخل عليكم فإنما الرضاعة من المجاعة"² ولا ينبغي أن يشك في أن إذن النبي (ﷺ) لسهلة بنت سهيل في أن يدخل عليها سالم مولى أبي حذيفة مُتَبَيَّ أبي حذيفة زوجها، إنما كان على وجه الرخصة لها،... إذ لم يكن لها إلا بيت واحد، فعذرنا رسول الله (ﷺ) ورخص لها أن يدخل سالم عليها وهي فضل، وجعل تلك الرخصة معضدة بعمل يشبه ما يبيح الدخول أصالةً محافظة على حكم إبطال التبني بقدر ما تمكن المحافظة في مقام الرخصة ومقام ابتداء التشريع... ولذلك لم يسمح أزواج رسول الله (ﷺ) لأحد أن يدخل عليهن بعد الحجاب بسبب رضاعة في الكبر مع احتياجهن إلى

¹ أخرجه مسلم، كتاب الرضاعة، باب رضاعة الكبير، رقم الحديث (3675)، (168/4).

² أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب من قال لا رضاع بعد حولين، رقم الحديث (4814)، (1961/5)، ومسلم، كتاب الرضاعة، باب إنما الرضاعة من المجاعة، رقم الحديث (3679)، (170/4)، بلفظ: عَنْ عَائِشَةَ (رضي الله عنها) أَنَّ النَّبِيَّ (ﷺ) دَخَلَ عَلَيْهَا وَعِنْدَهَا رَجُلٌ، فَكَأَنَّهُ تَعَبَّرَ وَجْهَهُ، كَأَنَّهُ كَرِهَ ذَلِكَ فَقَالَتْ إِنَّهُ أَحْيِي. فَقَالَ: «انظرون ما إخوانكم، فإنما الرضاعة من المجاعة»، واللفظ الذي ذكره ابن عاشور عند ابن ماجه، كتاب النكاح، باب لا رضاع بعد فصال، رقم الحديث (1945)، (626/1)، قال فيه الألباني: صحيح.

مثل ذلك ورأين حكم سهلة خصوصية، وقد كان النساء يحتجن إلى مثل ما احتاجت إليه سهلة، فلم يؤثر أن رسول الله (ﷺ) رخص لأحد غير سهلة مع توفر الدواعي على سؤالهن الرخصة منه¹.

المثال الثاني: فضل صلاة الجماعة

قال ابن عاشور: "اعلم أن صلاة الجماعة المعنية في الأحاديث الواردة في فضل الجماعة أو وجوبها هي صلاة الجماعة في المسجد في وقت الاجتماع؛ لأن المقصد الشرعي منها اجتماع أهل المحلة الواحدة تجديدا لأواصر الأخوة الإسلامية والألفة فاعتيادها اعتياد بألف المسلمين بعضهم ببعض. ومن اجتماعهم ينشأ شعورهم بمصالحهم ودفع أضرارهم؛ ولذلك جعلت الشريعة اجتماعات للمسلمين مرتبة في اليوم والأسبوع يجتمع أهل البلد الواحد لصلاة الجمعة، وفي العيدين كذلك، وفي الحج يجتمع طوائف من المسلمين في مكة. فأما صلاة رجل مع آخر أو مع رجال في غير المسجد، أو فيه في غير وقت الاجتماع، فإتباعها من الفضل دون ذلك إلحاقها بالجماعة؛ لأن فيها استبقاء حُب التجمع، فألحقت بحكم الجماعة، كما ألحقت صلاة الإمام الراتب وحده في مسجده بصلاة الجماعة"².

ثانيا: دفع توهم الحصر بالنظر المقصدي

أخرج مالك عن نافع عن عبد الله بن عمر أن رسول الله (ﷺ) قال: "خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهن جناح: الغراب، والجدأة، والعقرب، والفأرة، والكلب العقور"³.

قال ابن عاشور: "ذكر اسم العدد في أول الكلام للإعانة على الضبط ولتهيئة النفوس لسماع الحكم، فليس لاسم العدد هنا مفهوم، فلا ينحصر المرخص في قتله للمحرم في هذه الأنواع الخمسة. وأحسب أن تخصيص هذه الأنواع بالذكر؛ لأنها لما كان ضررها غير مخطر، وكان من الممكن دفعها نبيه

¹ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص 169-170).

² المرجع نفسه، (ص 109).

³ رواه مالك في الموطأ، كتاب الحج، باب ما يقتل المحرم من الدواب، رقم الحديث (789)، (356/1)، ورواه عنه البخاري، كتاب الحج، باب ما يقتل المحرم من الدواب، رقم الحديث (1730)، (649/2)، ومسلم، كتاب الحج، باب ما يندب للمحرم وغيره قتله من الدواب في الحل والحرم، رقم الحديث (2929)، (19/4).

عليها توسعة على الناس؛ إذ لا يخفى أنّ السباع المفترسة والحيات يقتلها المحرم لخطر ضررها، فليس الشّارع بحاجة إلى التنبية على الإذن بقتلها. وأمّا سباع الطّير؛ فإنّ ما فيها من الثّفور من الإنسان يكفيه شرّها، فإن هاجمته فلا خلاف في قتلها.

وإنّما رخص للمُحرم في قتل الغراب مع أنّه غير مفترس؛ لأنّه يؤذي الإبل في عيونها، ورخص في قتل الحِدَاة؛ لأنّها تتخطّف اللحم فهي مُضرة بمتاع الحاجّ، وكذلك الفأرة. والمراد بالكلب العقور هو الذي يعضّ المارّين¹.

¹ كشف المغطّى، ابن عاشور، (ص200).

خلاصة الفصل:

من خلال هذا الفصل ظهرت عناية الشيخ ابن عاشور بالمقاصد الشرعية، واعتباره إياها من الأدوات التي ينبغي أن تعتمد في فهم النصوص الشرعية عموماً بما فيها الحديث النبوي الشريف، وقد استخلص البحث بعض ضوابط الفهم المقصدي للحديث عند ابن عاشور، منها: مراعاة تعليل الأحكام الواردة في السنة النبوية، وتجنب الفهم الحرفي، وتحري الضبط والتحديد، وتجنب الأوهام، وغيرها.

هذا وقد استعان ابن عاشور بالمقاصد الشرعية في توجيه العديد من الأحاديث النبوية، فكان كثيراً ما يستنجد بها في إدراك المعاني الصحيحة، وتعددت مظاهر هذه الاستعانة؛ فنجده يعمد إلى الحديث النبوي فيصرفه عن الظاهر ويؤوله مستنداً لقرينة مقصدية، كما أنه يستعمل المقاصد في الترجيح بين الأحاديث والروايات المختلفة، وكذا بين المعاني التي تحملها الأحاديث والأحكام التي تنبني عليها، وبالإضافة إلى هذا نجده يستثمر المقاصد الشرعية في معالجة الإشكالات والاستفهامات التي تعرض للنظر في بعض الأحاديث.

الفصل الثاني: التمييز بين التصرفات النَّبَوِيَّةِ وَأَثَرِهَا فِي فَهْمِ السَّنَةِ النَّبَوِيَّةِ

المبحث الأول: أدلة تنوع التصرفات النبوية، وجهود العلماء
في تصنيفها

المبحث الثاني: التأصيل النظري لأهمية التمييز بين
التصرفات النبوية في فهم السنة النبوية

المبحث الثالث: تصنيف ابن عاشور للتصرفات النبوية،
وأثره في فهم الأحاديث

المبحث الرابع: تقييم جهود ابن عاشور في تصنيف
التصرفات النبوية

لابدّ من معرفة الحال الذي صدر منه خطاب النبيّ (ﷺ)، والتمييز بين أنواع تصرفاته، لأنّ أقوال النبيّ (ﷺ) وأفعاله كانت تصدر عنه من مقامات مختلفة، فكما أنّه رسولٌ مبلّغٌ عن ربّه (ﷻ)، فهو أيضاً إمامٌ للمسلمين ورئيس دولتهم يسوسها بما يصلحها ويدراً المفاصد عنها، وهو أيضاً قاضٍ يحكم بين الناس بمقتضى الاجتهاد والنظر في الحجج والدلائل، وكثيراً ما كان يستشار وتطلب منه النصيحة في شؤون الحياة المختلفة فيجيب بحسب خبرته وما يراه صالحاً لهم، وهو قبل هذا بشرٌ من البشر يتصرّف بطبيعته البشرية والجبليّة.

وهذا الفصل كما أنّه مهمٌ ويقتضي دقّة عالية في الفهم والتنزيل، فهو أيضاً خطيرٌ وهادمٌ لأحكام كثيرة إذا أسيء التعامل معه؛ فمن الخطأ الجسيم إنزال جميع أقواله وأفعاله منزلة واحدة من التشريع والإلزام، كما يفعله كثير من الملتزمين بالسنّة النبويّة والغيورين عليها فنجدهم يتحرّجون من الاعتراف بتنوّع أحواله (ﷺ) وتنوع المقامات التي تصدر عنها أقواله وأفعاله. وفي المقابل فإنّ اعتبار جميع تصرفاته نابعة من صفته البشرية والجبليّة فيه إلغاء للسنّة النبويّة وانسلاخ عن أحكامها التشريعيّة وهداياتها الرّبانيّة، وهي إحدى طعنات المستشرقين والحدائثيين من أعداء الدّين.

فالواجب تجاه هذه القضية التّفصيل والتّدقيق، وإنزال كل تصرّف منزلة اللّائقة به بحسب الدلائل والقرائن المحتقّة؛ لا بحسب الهوى والتّشهي.

وهذا ما نحاول إبرازه من خلال تجربة الشيخ محمد الطّاهر ابن عاشور وإضافاته في مجال تصنيف التصرفات النبويّة، وقبل الشروع في ذلك لابدّ من إقامة الدلائل على هذا التّشعّب، وبيان جهود العلماء السّابقين لابن عاشور في تمييزهم بين أنواع التصرفات النبويّة، مع ذكر أهميّة هذا التّمييز بين مقامات التصرفات النبويّة وأثره في فهم الأحاديث.

المبحث الأول: أدلة تنوع التصرفات النبوية، وجهود العلماء في تصنيفها

المطلب الأول: أدلة تنوع التصرفات النبوية

لم يكن التمييز بين التصرفات النبوية من حيث دلالتها التشريعية أمرًا حادًا ولا صنيعةً ابتدعه أعداء الدين من المستشرقين والحداثيين لهدم أحكامه وسلبها صفة التشريع والإلزام كما يظنه بعض المنتسبين للسنة والغيورين عليها، فأحدثوا ردة فعل تجعل من كل ما صدر عن النبي (ﷺ) مُلزمٌ وواجبُ الاتباع، بل هذا التمييز بين أحواله (ﷺ) له أدلة أصيلة ترجع إلى القرآن الكريم، وسنة النبي (ﷺ) وصحابته الكرام.

الفرع الأول: الدليل من القرآن الكريم

بالرجوع إلى مصدر التشريع الأول وهو القرآن الكريم، وبالنظر في الآيات التي تتحدث عن وظيفة النبي (ﷺ) نجده يركز على وظيفته في الرسالة والتبليغ، من ذلك قول الله تبارك وتعالى: ﴿يَأْتِيهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧]. ومع ذلك فإنه لا يفتأ يذكر وظيفته في الرسالة والتبليغ ملازمة لصفته البشرية، قال تعالى: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا﴾ [الإسراء: ٩٣]، وقال أيضا: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَنَ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١١٠]. "فمن الطبيعي أن تكون بعض أقواله (ﷺ) وأفعاله صادرة منه بمقتضى البشرية المحضة"¹.

"ومن المعلوم أنه (ﷺ) لما نبأه الله (ﷻ) لم يمنعه من تصرفاته البشرية كما يتصرف باقي الناس استنادًا إلى باقي الطنون والتقادير التي تخطف وتصيب، ولم يتعهد له بأن يمنعه من الخطأ في ذلك"². وإن كانت هذه الآيات القرآنية لا تقوى بمفردها للدلالة على تنوع التصرفات النبوية؛ إلا أن فيها إشارة إلى عدم إلغاء الجانب البشري للنبي (ﷺ)، وضرورة اعتباره في فهم بعض تصرفاته ومواقفه، ومع ذلك فإننا نجد في السنة النبوية وعمل الصحابة (رضي الله عنهم) الدليل الواضح على تنوع التصرفات النبوية.

¹ ينظر: تصرفات الرسول (ﷺ) بالإمامة الدلالات المنهجية والتشريعية، سعد الدين العثماني، (ص 47).

² أفعال الرسول (ﷺ) ودلالاتها على الأحكام الشرعية، محمد الأشقر، (246/01).

الفرع الثاني: الدليل من السنة النبوية

وردت أحاديث كثيرة عن النبي (ﷺ) يبيّن فيها تنوع تصرفاته وأنها ليست على ميزان واحد بل تصدر عنه من مقامات مختلفة، سواء تصرف بمقام الإمامة أو القضاء، أو بحكم العرف والعادة، أو الخبرة والطبيعة البشرية، أو غير ذلك، وهذه الأحاديث دليل على ذلك:

المثال الأول: تصرفه بحكم الخبرة البشرية

عَنْ رَافِعِ بْنِ خَدِيجٍ قَالَ قَدِمَ نَبِيُّ اللَّهِ (ﷺ) الْمَدِينَةَ وَهُمْ يَأْبُرُونَ النَّخْلَ يَقُولُونَ يُلَقِّحُونَ النَّخْلَ فَقَالَ: «مَا تَصْنَعُونَ». قَالُوا: كُنَّا نَصْنَعُهُ. قَالَ: «لَعَلَّكُمْ لَوْ لَمْ تَفْعَلُوا كَانَ خَيْرًا». فَتَرَكُوهُ فَنَفَضَتْ أَوْ فَنَفَضَتْ - قَالَ - فَذَكَرُوا ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْيِي فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ»¹.

وفي رواية قال: «إِنْ كَانَ يَنْفَعُهُمْ ذَلِكَ فَلْيَصْنَعُوهُ فَإِنِّي إِنَّمَا ظَنَنْتُ ظَنًّا فَلَا تُؤَاخِذُونِي بِالظَّنِّ وَلَكِنْ إِذَا حَدَّثْتُكُمْ عَنِ اللَّهِ شَيْئًا فَخُذُوا بِهِ فَإِنِّي لَنْ أَكْذِبَ عَلَى اللَّهِ (ﷻ)»².

وفي رواية أيضا قال: «أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأَمْرِ دُنْيَاكُمْ»³.

بيّن النبي (ﷺ) في هذا الحديث أنه تصرف في هذا الموقف بحكم الخبرة البشرية، "ولم يكن ذلك منه إخبارًا عن وحيٍ وإنما كان منه على قولٍ غيرٍ معقولٍ ظاهرٍ مما يتساوى فيه الناس في القول ثم يحتلّفون فيتبين ذؤو العلم به عمّن سواهم من غير أهل العلم به ولم يكن رسول الله (ﷺ) بمن كان يُعاني ذلك ولا من بلدٍ يُعانيه أهله لأنه (ﷺ) إنما بلده مكة ولم تكن دار نخلٍ يومئذٍ وإنما كان النخل فيما سواها من المدينة التي صار إليها (ﷺ) وكان مع أهلها من معاناة النخل والعمل ما يُصلحها ما ليس مثله مع أهل مكة"⁴.

¹ أخرجه مسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره (ﷺ) من معاش الدنيا على سبيل الرأي، رقم الحديث (6276)، (95/7).

² أخرجه مسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره (ﷺ) من معاش الدنيا على سبيل الرأي، رقم الحديث (6275)، (95/7).

³ أخرجه مسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره (ﷺ) من معاش الدنيا على سبيل الرأي، رقم (6277)، (95/7).

⁴ شرح مشكل الآثار، أبو جعفر الطحاوي، (426/4).

أما الصحابة فقد ظنّوا أنّ ما قاله دينٌ يُتَّبَع، وشرعٌ يطاع، فلمّا كان ما كان من عدم بلوغ الثمر غايته؛ بيّن لهم النبيّ (ﷺ) أنّ ما قاله لهم لم يكن إلا ظنّاً في شأن غير ديني، وإمّا هو أمر "فنيّ" بحت، هم أخبر به وأدرى، ولهذا قال: "أنتم أعلم بأمر دنياكم"¹.

ومن فقه الإمام النووي (رحمته الله) أن ترجم لهذا الحديث ونظائره بعنوان: "باب وجوب امتثال ما قاله شرعا دون ما ذكره (ﷺ) من معاش الدنيا على سبيل الرأي".

قال الدكتور محمد الأشقر²: "وبهذا الحديث ورواياته المختلفة، يؤصل النبيّ (ﷺ) أصلاً عظيماً في الشريعة، ويبيّن لنا، ويشعرنا بأنّ بعض أفراد الأمة قد يكونون أحيانا أعلم منه (ﷺ) بما يتقنونه من أمور الدنيا، والمقصود أهل الخبرة في كل فنّ وصناعة، وأنّه لا داعي شرعا لالتفاتهم إلى ما يصدر عنه (ﷺ) من ذلك، إلا كما يلتفتون إلى قول غيره من الناس"³.

وهذا لا ينقص شيئا من مكانة النبيّ (ﷺ) في شيء لأنّ "مثل هذا وأشباهه من أمور الدنيا التي لا مدخل فيها لعلم ديانة ولا اعتقادها ولا تعليمها، وإمّا هي أمور اعتيادية يعرفها من جربها وجعلها همّه وشغل نفسه بها، والنبيّ (ﷺ) مشحون القلب بمعرفة الربوبية، ملآن الجوانح بعلوم الشريعة، مقيّد البال بمصالح الأمة الدنيوية والدنيوية، ولكن هذا إمّا يكون في بعض الأمور ويجوز في النادر، وفيما سبيله التدقيق في حراسة الدنيا واستثمارها لا في الكثير المؤذن بالبله والغفلة، وقد تواتر بالنقل عنه (ﷺ) من المعرفة بأمر الدنيا ودقائق مصالحها وسياسة فرق أهلها ما هو معجز في البشر"⁴.

¹ السنّة مصدرًا للمعرفة والحضارة، يوسف القرضاوي، (ص21).

² هو محمد بن سليمان بن عبد الله بن محمد الأشقر، ولد في فلسطين عام (1349هـ)، تخرج في كلية الشريعة بالرياض، ثم حصل على الماجستير ثم الدكتوراه من جامعة الأزهر، عُيّن أمينًا لمكتبة وزارة الأوقاف الكويتية، ثم باحثًا ثم خبيرًا بالموسوعة الفقهية الكويتية، له العديد من المؤلفات، منها: الواضح في أصول الفقه للمبتدئين، وزبدة التفسير من فتح القدير، توفي عام (1430هـ)

ينظر موقع: <https://islamhouse.com>

³ أفعال الرسول (ﷺ) ودلالاتها على الأحكام الشرعيّة، محمد الأشقر، (246/01).

⁴ ينظر: الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاضي عياض، (185/2).

المثال الثاني: تصرفه من مقام القضاء بين الناس

عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ (رضي الله عنها) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم) قَالَ: «إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَلْحَنُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ، فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ أَخِيهِ شَيْئًا بِقَوْلِهِ، فَإِنَّمَا أَقْطَعُ لَهُ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ فَلَا يَأْخُذْهَا»¹.

فمقام هذا الحديث هو مقام القضاء والحكم بين الناس بما أنزل الله، ومع ذلك فالقاضي الذي هو رسول الله يُنبئ المتخاصمين على أنه بشرٌ، وأنه - كَشَأَنَ الْقَضَاةِ - إنما يحكم وفق ما يسمعه ويُقدِّم له من حجج وبيِّنات، وقد يكون في بعضها تدليس وتزييف، مع وجاهة وصحَّة ظاهرية. وقد يكون في بعضها ضعف وقصور، بحسب ما يقدمه أصحابها، وهذا قد يجعل الحكم القضائي - بما فيه النبوي - عُرضة للخطأ في باطن الأمر ومُغَيِّبه، وإن كان صوابًا لازمًا بحسب الظاهر وأدلته. وهذا بخلاف ما يصدر عنه (صلى الله عليه وسلم) من تبليغ وبيان للشرع، فهو حقٌّ دائمًا، ظاهرًا وباطنًا، ولازم لجميع المشمولين به².

لذلك ترجم الإمام الطحاوي لهذا الحديث بقوله: "باب الحاكم يحكم بالشيء فيكون في الحقيقة بخلافه في الظاهر"³.

المثال الثالث: تصرفه بدافع الجبلة

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ (رضي الله عنه) أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم) قَالَ: «إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ أَرْضَى كَمَا يَرْضَى الْبَشَرُ وَأَعْضَبُ كَمَا يَعْضَبُ الْبَشَرُ فَأَيُّمَا أَحَدٍ دَعَوْتُ عَلَيْهِ مِنْ أُمَّتِي بِدَعْوَةٍ لَيْسَ لَهَا بِأَهْلٍ أَنْ تَجْعَلَهَا لَهُ طَهُورًا وَزَكَاةً وَفُرْبَةً يُقَرَّبُ بِهَا مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»⁴.

فهذا الحديث يُبيِّن فيه النبي (صلى الله عليه وسلم) أن من تصرفاته ما يكون يباعث الجبلة والبشرية، وأنه لا يكون في هذه الحالات معصوما ولا مصيبا الحق دائما، وهذا أمرٌ ظاهر جدا من الحديث ولا ينقص من مقام النبي (صلى الله عليه وسلم) في شيء، لذا فلا ينبغي رده ولا إنكاره بحجة تعظيم النبي (صلى الله عليه وسلم).

¹ أخرجه البخاري، كتاب الشهادات، باب من أقام البينة بعد اليمين، رقم الحديث (2534)، (952/2)، ومسلم، كتاب الأفضية، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجة، رقم الحديث (4570)، (128/5).

² مقاصد المقاصد، أحمد الرِّسْونِي، (ص34).

³ شرح معاني الآثار، أبو جعفر الطحاوي، (154/4).

⁴ أخرجه مسلم، رقم الحديث (6792)، كتاب البر والصلة والآداب، باب من لعنه النبي (صلى الله عليه وسلم) أو سبَّه أو دعا عليه وليس هو أهلا لذلك كان له زكاة وأجر ورحمة، (26/8).

وفي هذا يقول الإمام الألباني (ت1420هـ): "واعلم أن قوله (ﷺ) في هذه الأحاديث: «إنما أنا بشر أَرْضَى كما يَرْضَى البشر...» إِنَّمَا هو تفصيل لقول الله تبارك وتعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾ [الكهف: ١١٠]. وقد يبادر بعض ذوي الأهواء أو العواطف الهوجاء، إلى إنكار مثل هذا الحديث بزعم تعظيم النبي (ﷺ) وتنزيهه عن النطق به! ولا مجال إلى مثل هذا الإنكار فإن الحديث صحيح، بل هو عندنا متواتر، فقد رواه مسلم من حديث عائشة وأم سلمة كما ذكرنا، ومن حديث أبي هريرة وجابر رضي الله عنهما، وورد من حديث سلمان وأنس وسمره وأبي الطفيل وأبي سعيد وغيرهم"¹.

وقال أيضا: "وتعظيم النبي (ﷺ) تعظيماً مشروعاً، إِنَّمَا يكون بالإيمان بكل ما جاء عنه (ﷺ) صحيحاً ثابتاً، وبذلك يجتمع الإيمان به (ﷺ) عبداً ورسولاً، دون إفراط ولا تفريط"².
والأدلة من السنة النبوية على تنوع المقامات التي تصدر عنها التصرفات النبوية كثيرة جداً ليس هذا مقام بسطها، فلترجع عند من اهتمَّ بجمعها واستقصائها"³.

¹ موسوعة الألباني في العقيدة، (406/8)

² المرجع نفسه، (407/8).

³ ومُنَّ اهتمَّ بجمع الأدلة من السنة النبوية على تنوع التصرفات النبوية الدكتور سعد الدين العثماني في كتبه: تصرفات الرسول (ﷺ) بالإمامة الدلالات المنهجية التشريعية، (ص14-17)، والمنهج الوسط في التعامل مع السنة النبوية، (ص74-78)، التصرفات النبوية السياسية -دراسة أصولية لتصرفات الرسول (ﷺ) بالإمامة-، (29-32). وكذلك الدكتور عبد اللطيف الصرامي، في كتابه "السنة التشريعية وغير التشريعية عند دعاة التجديد -عرض ومناقشة-، (ص67-100).

الفرع الثالث: عمل الصحابة (رضي الله عنهم)

كان الصحابة (رضي الله عنهم) في تعاملهم مع أقوال النبي (ﷺ) وأفعاله يدركون أنها صادرة من مقامات مختلفة، واكتسبوا من مخالطتهم للنبي (ﷺ) معرفة يفرقون بها بين ما هو تشريع عام وما هو تشريع خاص وما هو من باب المشورة والنصيحة، وغيرها من المقامات، وما التبس عليهم من ذلك فإنهم يرجعون إلى النبي (ﷺ) طالبين التوضيح والبيان.

وفي هذا يقول ابن تيمية (ت728هـ): "وقد كان يفعل الأمر فيسألونه: هل هو بوحى فيجب طاعته؟ أو هو رأي يمكن معارضته برأي أصلح منه؟ ويشيرون عليه في الرأي برأي آخر فيقبل منهم ويوافقهم"¹.

ويقول ابن عاشور: "وقد كان الصحابة يفرقون بين ما كان من أوامر الرسول (ﷺ) صادرًا في مقام التشريع، وما كان صادرًا في غير مقام التشريع، وإذا أشكل عليهم أمرٌ سألوا عنه"².

ويرى الدكتور سعد الدين العثماني³ أنَّ عناية الصحابة (رضي الله عنهم) بتصرفات النبي (ﷺ) من حيث التفريق بين مقاماتها، كان مجسداً عندهم في مظاهر أربعة هي:

- مراجعتهم إياه في بعض قراراته.
- اقتراحهم رأياً مخالفاً لرأيه فيما شاورهم فيه.
- تأويلهم لبعض تصرفاته (ﷺ) على أنها كانت لمصالح مؤقتة.
- مراجعة الخلفاء الراشدين لبعض تصرفاته (ﷺ) بعد وفاته.

وساق في كل مظهر ما يشهد له من عمل الصحابة (رضي الله عنهم) وموافقهم⁴، وأكتفي هنا بذكر مثالين فقط.

¹ درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، (3/311).

² مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص210).

³ سعد الدين العثماني هو حالياً رئيس الحكومة المغربي، ولد بمدينة إنزكان (جنوب المغرب) بتاريخ (16/ 01 /1956م)، متحصل على دبلوم التخصص في الطب النفسي سنة (1994م)، ودبلوم الدراسات العليا في الدراسات الإسلامية (1999م)، شغل عدة مناصب سياسية، وعضو في مؤسسات علمية وثقافية، من مؤلفاته: "في الفقه الدعوي"، "قضية المرأة ونفسية الاستبداد"، وغيرها كثير. ينظر: الموقع الرسمي للدكتور سعد الدين العثماني: <http://www.fassael.ma>

⁴ ينظر: التصرفات النبوية السياسية - دراسة أصولية لتصرفات الرسول (ﷺ)، سعد الدين العثماني، (ص113-128).

المثال الأوّل:

مراجعة سعد بن معاذ وسعد ابن عبادَةَ النَّبِيِّ (ﷺ) عندما أراد أن يصلح غطفان بإعطائهم ثلث ثمار المدينة، فلمّا ذكر لهما ذلك واستشارهما فيه قالوا له: "يا رسول الله أمرنا تحبه فنصنعه، أم شيئاً أمرك الله به لا بدّ لنا من العمل به، أم شيئاً تصنعه لنا". قال: "بل شيء أصنعه لكم، والله ما أصنع ذلك إلا لأنني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة وكالبوكم من كل جانب فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمر ما". فقال سعد بن معاذ: "والله لا نعطيهم إلاّ السيف حتّى يحكم الله بيننا وبينهم". فقال رسول الله (ﷺ): "فأنت وذاك". فتناول سعد بن معاذ الصّحيفة فمحا ما فيها من الكتاب. ثم قال: "ليجهدوا علينا"¹.

هذا الموقف حصل يوم الأحزاب حين اجتمعت حشود الكفر والشرك على المدينة النبويّة محاصرة لها، فأراد النَّبِيُّ (ﷺ) مصالحة غطفان على ثلث ثمار المدينة على أن يرجعوا، ولكنه أراد أن يستشير سيّد الأوس والخزرج: سعد بن أبي وقاص وسعد بن عبادَةَ، فكان التنازل عن ثلث ثمار المدينة من أجل الصلح ممّا كرهته نفوسهما، غير أنّهما في أدبهما مع النَّبِيِّ (ﷺ) أرادا أن يستثبنا عن الحال الذي صدر منه موقف النَّبِيِّ (ﷺ)؛ إدراكاً منهما أنّ تصرّفاته ليست على ميزان واحد من حيث الإلزام والتشريع، فلمّا بيّن لهما النَّبِيُّ (ﷺ) أنّه إنّما أراد ذلك إشفافاً عليهم، ومراعاهً لمصلحتهم لما رأى من اجتماع جنود الكفر عليهم، عند ذلك اتّضح لهما أنّ التدبير ليس مُلزماً، وأنّهما مستعدّين للمواجهة، وهذا الذي كان.

"والسعدان في هذا الموقف من أوائل من وضعوا تقسيماً لتصرفات النَّبِيِّ (ﷺ) حسب دلالتها التشريعية؛ فقد ذكرا ثلاثة أنواع من تصرفاته:

- نوعٌ أوّل يُجبه الرّسول (ﷺ) فهو رغبة شخصية منه، قد يكون لمصلحة المعركة أو غيرها، فالمسلمون مستعدون لفعله إكراماً له (ﷺ).
- ونوعٌ ثانٍ أمره الله به، فهذا وحيٌّ لا خيار لهم فيه، ولا بدّ لهم من العمل به.
- ونوعٌ ثالث يريد به الرّسول (ﷺ) فك الحصار تخفيفاً عنهم، فهذا تدبير سياسي اجتهادي لهم فيه رأي"².

¹ السيرة النبويّة، ابن هشام، (4/180-181)، وفيه جهالة، لأنّه قال فيه: حدّثني من لا أهتم.

² ينظر: التصرفات النبويّة السّياسية - دراسة أصولية لتصرفات الرّسول (ﷺ)، سعد الدين العثماني، (ص34).

المثال الثاني:

روى مسلم عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة أو عن أبي سعيد - شك الأعمش - قال لما كان غزوة تبوك أصاب الناس بجماعة. قالوا يا رسول الله لو أذنت لنا فنحزننا نواضحنا فأكلنا وادهننا. فقال رسول الله (ﷺ): «افعلوا». قال فجاء عمر فقال يا رسول الله إن فعلت قل الظهري ولكن ادعهم بفضل أزوادهم ثم ادع الله لهم علىها بالبركة لعل الله أن يجعل في ذلك. فقال رسول الله (ﷺ): «نعم». قال فدعا ينطع فبسطة ثم دعا بفضل أزوادهم... فدعا رسول الله (ﷺ) عليه بالبركة¹.

فهؤلاء الصحابة أشاروا على الرسول (ﷺ) بشيء فأصدر أمره به، لكن عمر استدرك بعد ذلك منها إلى نتائجها على الجيش، فألغى الرسول الأمر الأول وتبع مشورة عمر بن الخطاب، وهذا دليل على أنهم لا يعتبرون أن الأمر النبوي هنا صادر من مقام النبوة وإنما من مقام السياسة والقيادة والعسكرية التي ترجع قراراتها إلى تقدير المصالح.

ولذلك قال أبو العباس أحمد القرطبي (ت656هـ): "كان هذا المهمل من النبي (ﷺ) بحكم النظر المصلحي، لا بالوحي. ألا ترى كيف عرض عمر بن الخطاب عليه مصلحة أخرى، ظهر للنبي (ﷺ) رجحانها، فوافق عليها وعمل بها"².

المثال الثالث:

عن ابن عباس: أن زوج بريرة عبد أسود يقال له مغيث كأي أنظر إليه يطوف خلفها يبكي ودموعه تسيل على لحيته فقال النبي (ﷺ) لعباس (يا عباس ألا تعجب من حب مغيث بريرة ومن بغض بريرة مغيثا). فقال النبي (ﷺ) (لو راجعته). قالت يا رسول الله تأمري؟ قال: (إنما أنا أشفع). قالت لا حاجة لي فيه³.

¹ أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب من لقي الله بالإيمان وهو غير شاك فيه دخل الجنة وحرم على النار، رقم الحديث (148)، (42/1).

² المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو العباس القرطبي، (198/01).

³ أخرجه البخاري، كتاب الطلاق، باب شفاعة النبي (ﷺ) على زوج بريرة، رقم الحديث (4979)، (2023/5).

المطلب الثاني: جهود العلماء في تصنيف التصرفات النبوية

شكل مجال التمييز بين مقامات التصرفات النبوية وتصنيفها حسب دلالاتها التشريعية نموذجاً للتراكم المعرفي وتطويره المستمر عند العلماء، بدءاً بتمييز النبي (ﷺ) نفسه بين تصرفاته ووعي الصحابة (رضي الله عنهم) وإدراكهم أنها ليست على مقام واحد، كما مرّ معنا قبل، إلى أن جاء دور الأئمة العلماء فأثاروا هذه المسألة بالبحث من ناحية التأصيل المنهجي فكانت لهم جهود في تصنيف هذه التصرفات ووضع ضوابطها، وفيما يلي ذكرٌ لأهم الجهود التي مثلت محطات مفصلية وإضافات نوعية في هذه المسألة بدءاً باجتهادات الأئمة المتقدمين، ووصولاً إلى إضافات المعاصرين منهم.

الفرع الأول: جهود المتقدمين في تصنيف التصرفات النبوية

بدأ اهتمام العلماء بمسألة تنوع المقامات التي تصدر عنها التصرفات النبوية في وقت مبكر بدءاً من القرن الثاني؛ وإن لم يكن هذا المفهوم مؤصلاً بدقة إلا أنه "كان ماثوفاً في اجتهاداتهم لفهم السنة واستنباط أحكامها، أو تقرير بعض الأحكام الفقهية"¹.

ويظهر ذلك بجلاء من خلال استنباطات الإمام مالك الحديثية والفقهية في مسائل كثيرة: كمسألة التسعير، وخطبة الرجل على خطبة غيره والسوم على سومه، وإحياء الأرض الموات، وسلب القتل في المعركة. وغيرها من المسائل التطبيقية.

وكذلك عند الإمام الشافعي في كتابه الرسالة إذ نبّه على ضرورة اعتبار المقام الذي صدرت منه السنن النبوية ويسميه "الحال"، فيقول (رحمته الله): "ويسنُّ في الشيء سنةً وفيما يخالفه أخرى فلا يُجْلَصُ بعض السامعين بين اختلاف الحالين اللتين سنَّ فيهما"².

غير أنّ العديد من الباحثين المعاصرين³ قرروا أنّ مسيرة التصنيف المنهجي للتصرفات النبوية لم تبدأ إلا على يد الإمام أبي محمد بن قتيبة الدينوري (ت276هـ)، وذلك في كتابه تأويل مختلف الحديث، حيث جعل السنن ثلاثة:

1. سنة أتاه بها جبريل عليه السلام عن الله تعالى.

¹ تصرفات الرسول (ﷺ) بالإمامة -الدلالات المنهجية التشريعية-، سعد الدين العثماني، (ص77).

² الرسالة، الشافعي، (ص214).

³ ينظر على سبيل المثال: يوسف القرضاوي، السنة مصدراً للمعرفة والحضارة، (ص25)، سعد الدين العثماني في العديد من كتبه: منها: تصرفات الرسول (ﷺ) بالإمامة -الدلالات المنهجية التشريعية-، (ص28)، والتصرفات النبوية السياسية -دراسة أصولية لتصرفات الرسول (ﷺ)، (ص45).

2. والسنّة الثّانية سنّة أباح الله له أن يسنها وأمره باستعمال رأيه فيها فله أن يترخص فيها لمن شاء على حسب العلة والعدر.

3. والسنّة الثّالثة ما سنّه لنا تأديباً فإن نحن فعلناه كانت الفضيلة في ذلك وإن نحن تركناه فلا جناح علينا إن شاء الله. وضرب لذلك أمثلة¹.

"وعلى الرّغم من أنّ كثيراً من الأمثلة التي ذكرها ابن قتيبة قابلة للنقاش، إلّا أنّه أشار مبكراً وبوضوح إلى أنّ السنّة ليست كلّها في درجة واحدة، ولا تصدر عنه من مقام واحد"²، وبذلك مثّلت هذه الإشارات من ابن قتيبة حجر أساس بنى عليه من أتى بعده من العلماء.

ثانياً: القاضي عياض اليحصبيّ (ص544هـ)

أشار القاضي عياض في كتابه "الشفّا بتعريف حقوق المصطفى" إلى تقسيم أكثر توسّعاً واستيعاباً لتصرفات الرّسول (ﷺ) حتى أنّه استغرق منه أكثر من مائة صفحة حسب الطبعة التي اعتمدها لكتاب "الشفّا"، ففي القسم الثّالث من كتابه والذي عنوانه كالاتي: "فيما يجب للنبيّ (ﷺ) وما يستحيل في حقّه أو يجوز عليه وما يمتنع أو يصحّ من الأحوال البشريّة أن يضاف إليه؛ جعل أقواله (ﷺ) وأفعاله قسمين هما:

أولاً: ما يختصُّ بالأمور الدّينيّة، وهذا النّوع قسمان: ما كان طريقه البلاغ، وما ليس كذلك، وأطال القاضي عياض في إعطاء الأمثلة والشواهد على كل من النوعين³.

ثانياً: ما يخصُّ الأمور الدنيوية والعوارض البشريّة. وذكر فيه أنواعاً عدة⁴.

"وقد أجاد القاضي عياض في تفصيل هذه الأنواع، غير أنّ كتابه كان كتاب شمائل نبوية وكتاب عقيدة، ولم يكن كتاب أصول فقه، لذلك كان همّه تبيين ما يجب اعتقاده في المصطفى (ﷺ) وليس الدلالات التّشريعية لكلّ نوع من أنواع تصرفاته"⁵.

¹ ينظر: تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة الدّينوري، (ص196-198).

² تصرفات الرّسول (ﷺ) بالإمامة - الدلالات المنهجية التّشريعية -، سعد الدين العثماني، (ص29).

³ وصرّح بمذنب النوعين أيضاً حين تناول مسألة وقوع السهو والنسيان منه (ﷺ)، ينظر: الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاضي عياض، (2/149-151).

⁴ ينظر: الشفا بتعريف حقوق المصطفى (ﷺ)، القاضي عياض، (135/02) وما بعدها.

⁵ ينظر: تصرفات الرّسول (ﷺ) بالإمامة - الدلالات المنهجية التّشريعية -، (ص31)، وجهود المالكية في تصنيف التصرفات النبويّة، (ص88)، كلاهما لسعد الدّين العثماني.

ثالثاً: شهاب الدين القرافي (ت684هـ)

ساهم شهاب الدين القرافي بإضافات نوعية وجادة في بيان الفرق بين أنواع تصرفات النبي (ﷺ)، وبتُّ هذه الفكرة وأصلها في العديد من كتبه مثل موسوعته الفقهية "الذخيرة"، وكتابه "الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام"، وكتابه "الفروق" ففي الفرق السادس والثلاثين بين قاعدة تصرفه (ﷺ) بالقضاء وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبين قاعدة تصرفه بالإمامة.

وقد حصر "القرافي" مقامات تصرفات الرسول عليه الصلاة والسلام في أربع مقامات باعتبار الآثار الشرعية المترتبة عنها، مبيِّناً الفرق بين كلِّ نوع منها، وهي:

1. تصرف النبي (ﷺ) بتبليغ الرسالة.

2. تصرف النبي (ﷺ) بالفتيا.

3. تصرفه (ﷺ) بالحكم والقضاء.

4. وأما تصرفه (ﷺ) بالإمامة¹.

ومن الإضافات الجادة التي تميَّز بها عمل القرافي (ﷺ) أنه فصلَّ القول في آثار هذا التفريق بين التصرفات النبوية من حيث دلالتها التشريعية على الأحكام، فنجده يقول: "ثم تصرفاته (ﷺ) بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة، وضرب لذلك أمثلة كثيرة²."

ويلاحظ على التصنيف الذي اعتمده الإمام القرافي عدم الاستيعاب لجميع الأنواع؛ فقد أهمل الحديث عن التصرفات غير التشريعية كالتصرفات العادية والجبلية وما صدر منه (ﷺ) اتفاقاً لا قصداً، وغيرها مما لا يؤخذ منه التشريع، واقتصر على الجانب التشريعي من تصرفاته (ﷺ)، إلا أنه أتقن هذا الجانب وتوسَّع فيه ودقَّق في تفاصيله، وأضاف أشياء لم يسبق إلى تحريرها، كتفصيله القول في الفروق الدقيقة بين مقامات النبي (ﷺ) التشريعية، وتأييد ذلك بالأمثلة التوضيحية، وبيانه آثار هذا التفريق بين التصرفات النبوية من حيث دلالتها التشريعية على الأحكام.

"وهكذا يكون القرافي قد دشّن مرحلة جديدة في التعامل مع التصرفات النبوية والتَّمييز بين أنواعها، وبقي من بعده عالية عليه فيها بدون منازع"³.

¹ ينظر: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، شهاب الدين القرافي، (ص99-105).

² ينظر: الفروق، شهاب الدين القرافي، (1/358).

³ الدين والسياسة - تمييز لا فصل -، سعد الدين العثماني، (ص50).

الفرع الثاني: تمييز التصرفات النبويّة في العصر الحديث

لم يقتصر حضور مسألة التمييز بين أنواع التصرفات النبويّة عند المتقدمين، بل تلك الجهود تراكمت تدريجياً عبر مسيرتها التاريخية ليرتدّد صداها في العصر الحديث لدى العديد من العلماء والمصلحين.

01. ولي الله الدهلوي (ت1176هـ):

تحدّث الإمام الدهلوي عن أنواع التصرفات النبويّة في كتابه: "حجّة الله البالغة"، في المبحث السابع وهو: (مبحث استنباط الشرائع من حديث النبي ﷺ)، (باب بيان أقسام علوم النبي ﷺ)، حيث قسّم ما روي عنه، ودوّن في كتب الحديث إلى قسمين، هذا مختصر ما أورده فيهما:

- أحدهما: ما سبيله سبيل تبليغ الرّسالة: وذكر فيه أنواعاً ممّا يكون بعضها مستند إلى الوحي، وبعضها مستند إلى الاجتهاد.

- وثانيهما: ما ليس من باب تبليغ الرّسالة: وذكر فيه ما كان من أمور الطب، وما مستنده التجربة، وما فعله على سبيل العادة دون العبادة وبحسب الاتفاق دون القصد، وغير ذلك¹.

وهذا التقسيم من الإمام الدهلوي على اختصاره إذ لم يتجاوز الصّفحتين من كتابه حجة الله البالغة، إلّا أنّه شامل لمختلف أنواع التصرفات النبويّة التشريعية وغير التشريعية.

02. رشيد رضا (ت1354هـ/1925م):

تعرّض الشّيخ رشيد رضا لهذه القضية في تفسيره "المنار"، وذلك عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [الأعراف: ١٥٨]، فقال: "قوله تعالى هنا: ﴿وَاتَّبِعُوهُ﴾ أعظم من قوله في الآية التي قبلها: ﴿وَاتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ﴾ [الأعراف: ١٥٧]. فتلك في اتّباع القرآن خاصّة، وهذه تشمل اتّباعه فيما شرعه من الأحكام من تلقاء نفسه، على القول بأنّ الله تعالى أعطاه ذلك وأذن له به، واتّباعه في اجتهاده واستنباطه من القرآن إذا كان تشريعاً، فتحريم الجمع بين المرأة وعمّتها أو خالتها، كالجمع بين الأختين المنصوص في القرآن².

فلم يجعل من التشريع الذي يجب فيه امتثال الأمر واجتناب النهي فيه: ما كان من أمور العادات، وما لا يتعلّق به حقّ الله تعالى ولا لخلقه، لا جلب مصلحة، ولا دفع مفسدة، كالعادات والصناعات

¹ حجة الله البالغة، ولي الله الدهلوي، (ص271-272).

² تفسير المنار، محمد رشيد رضا، (9/257).

والزراعة والعلوم والفنون المبنية على التجارب والبحث، وما يرد فيها من أمر ونهي يسميه العلماء "إرشادا" لا تشريعا، إلا ما يترتب على النهي عنه من وعيد كلبس الحرير"¹.

03. أحمد محمد شاكر (ت 1377هـ/1958م):

كان محدث مصر الأستاذ أحمد شاكر معتنيا بقضية تطبيق الشريعة ومعارضة القوانين الوضعيّة، لذا اقترح خطة عمليّة لاقتباس القوانين من الشريعة الإسلاميّة، وتولّى تنفيذ هذه المهمة لجنة علميّة، تقوم من بين ما تقوم به بتحقيق قاعدة الفرق بين تصرفاته (ﷺ) مُشيرًا إلى أهمية هذا التحقيق وأثره في التعامل مع السنة النبويّة فهمًا واستنباطًا وتنزيلاً، فنجده يقول عن البحث في هذه القاعدة: "وهو بحث أساسيٌّ لدرس الأحاديث والاستدلال بها درسًا صحيحًا، فيفرّق بين الأحاديث التي لها صفة العموم والتّشريع، وبين الأحاديث التي جاءت عن رسول الله (ﷺ) تصرفًا منه بالإمامة فليست لها صفة العموم والتّشريع، بل المرجع في أمثالها إلى ما يأمر به الإمام من المصالح العامّة، وبين الأحاديث في أفضية جزئية تصرفًا منه (ﷺ) بالقضاء، فيكون الحديث عن قضية بعينها يستنبط منه ما يسمّى في عصرنا: المبدأ القضائي"².

وقد انطلق أحمد شاكر من قاعدة التّمييز بين أنواع التصرفات النبويّة، في توجيه العديد من الأحاديث التي اضطرت فيها أقوال العلماء، من ذلك توجيهه لحديث نهي النبي (ﷺ) عن ادّخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث ثمّ إذنه³، وكذلك حديث قتل شارب الخمر إذا عاد في الرّابعة⁴.

04. الشيخ محمود شلتوت (ت 1383هـ/1963م):

ممن اعتنى بهذه القضية وتوسّع فيها في هذا العصر الشيخ محمود شلتوت⁶ في كتابه "الإسلام عقيدة وشريعة"، فتحت عنوان: "السنة تشريع وغير تشريع" قال: ينبغي أن يلاحظ أنّ كل ما ورد عن النبي (ﷺ) ودوّن في كتب الحديث من أقواله، وأفعاله، وتقريراته، على أقسام:

¹ تفسير المنار، محمد رشيد رضا، (258/09).

² حكم الجاهلية، أحمد شاكر، (ص 129-130).

³ ينظر: تعليق أحمد شاكر على الرسالة للشافعي، (ص 242).

⁴ ينظر: شرحه على هذا الحديث في مسند الإمام أحمد، (426/05).

⁵ ينظر: مراتب التصرفات النبويّة وأثرها في قراءة الفعل السياسي النبوي، أحمد وجيه السيد، (ص 08).

⁶ محمود شلتوت: فقيه ومفسر مصري، ولد في منية بني منصور (بالبحيرة) عام (1310هـ - 1893م) وتخرّج بالأزهر، عمل في المحاماة، ثمّ عُيّن وكيلاً لكلية الشريعة بالأزهر، ثمّ كان من أعضاء مجمع اللغة العربيّة، ثمّ شيخاً للأزهر إلى وفاته عام (1383هـ - 1963م)، له 26 مؤلفاً مطبوعاً، منها: (القرآن والقتال)، و(هذا هو الإسلام). ينظر: الأعلام، للزركلي، (173/7).

أحدها: ما سبيله سبيل الحاجة البشريّة، كالأكل والشرب والنوم والمشي والتزاور، وغير ذلك.
ثانيها: ما سبيله سبيل التجارب والعادة الشخصيّة أو الاجتماعية، كالذي ورد في شؤون الزراعة والطب وطول اللباس وقصره.

ثالثها: ما سبيله سبيل التدبير الإنسانيّ أخذًا من الظروف الخاصّة كتوزيع الجيوش على المواقع الحربيّة، وتنظيم الصُفوف، وما إلى ذلك ممّا يعتمد على وحي الظروف والدُّربة الخاصّة¹.

يقول محمود شلتوت (ت1383هـ): "وكل ما نقل من هذه الأنواع الثلاثة ليس شرعاً يتعلّق به طلب الفعل أو التّرك، وإنّما هو من الشُّؤون البشريّة التي ليس مسلك الرّسول (ﷺ) فيها تشريعاً، ولا مصدر تشريع"².

رابعها: ما كان سبيله التّشريع، وجعله على ثلاثة أقسام:

أولاً: ما يصدر عن الرّسول (ﷺ) على وجه التّبليغ، وحكمه أنّه تشريع عام إلى يوم القيامة.

ثانياً: ما يصدر عنه (ﷺ) بوصف الإمامة والرياسة العامّة لجماعة المسلمين: كبعث الجيوش للقتال، وعقد المعاهدات، وغير ذلك ممّا هو شأن الإمامة والتّدبير العام لمصلحة الجماعة. وحكم هذا أنّه ليس تشريعاً عاماً، فلا يجوز الإقدام عليه إلا بإذن الإمام، وليس لأحد أن يفعل شيئاً منه من تلقاء نفسه بحجّة أنّ النبيّ (ﷺ) فعله أو طلبه.

ثالثاً: ما يصدر عنه (ﷺ) بوصف القضاء، وحكم هذا كسابقه، ليس تشريعاً عاماً، بل يتقيّد المكلّف فيه بحكم الحاكم³.

وقد أثار هذا التّقسيم من الشّيخ شلتوت جدلاً وردود أفعال كثيرة بين مؤيّد⁴ ومعارض⁵، رغم أنّ أنّ الهيكل العام لهذا التّقسيم ومضمونه مستلهم من جهود العلماء السّابقين وخاصّة تقسيم القراني والقاضي عياض والإمام الدّهلوي.

¹ الإسلام عقيدة وشريعة، محمود شلتوت، (ص499).

² المرجع نفسه، (ص500).

³ المرجع نفسه، (ص500-501).

⁴ من المؤيّدين لأصل هذا التّقسيم: الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه "السنّة النبويّة مصدرًا للمعرفة والحضارة"، والدكتور عبد المنعم التّمر في كتابه "السنّة والتّشريع"، والدكتور محمد سليم العوّا في مقال له نشر في مجلّة المسلم المعاصر، بعنوان: "السنّة التشريعيّة وغير التشريعيّة". وغيرهم.

⁵ من المعارضين لهذا التّقسيم: الدكتور فتحي عبد الكريم في كتابه "السنّة تشريع لازم ودائم"، والدكتور موسى شاهين لاشين في كتابه "السنّة والتّشريع"، والدكتور علي محيي الدين القرّة داغي في كتابه "التّشريع من السنّة وكيفية الاستنباط منها". وغيرهم.

05. الدكتور سعد الدين العثماني:

من الباحثين المعاصرين الذين كانت لهم عناية بموضوع التصرفات النبوية الدكتور سعد الدين العثماني، فبحكم تخصصه في الدراسات الإسلامية وتجربته السياسية، فقد أثار هذا الموضوع اهتمامه وخاصة تصرفات النبي (ﷺ) السياسية.

وقد استفاد الدكتور العثماني من جهود العلماء السابقين واستثمرها في اقتراح تصنيف عشري للتصرفات النبوية حسب دلالاتها التشريعية، وهو الموضح في الجدول أدناه¹:

التصرفات النبوية	الصفة التشريعية	الإلزام	المصالح المرعية	وحي أم اجتهاد	ديني أو دنيوي
بالرسالة	تشريعية عامة	ملزمة وغير ملزمة	عامة وخاصة	وحي	دينية
بالبیان	تشريعية عامة	ملزمة وغير ملزمة	عامة وخاصة	وحي أو اجتهاد	دينية
بالقضاء	تشريعية خاصة	ملزمة	عامة وخاصة	اجتهاد	دنيوية
بالإمامة	تشريعية خاصة	ملزمة	عامة	اجتهاد	دنيوية
الخاصة	تشريعية خاصة	ملزمة	خاصة	وحي	دينية
الجبليّة	غير تشريعية	-	خاصة	جبليّة	دنيوية
العادية	غير تشريعية	-	خاصة	عرفية	دنيوية
الدنيوية	غير تشريعية	-	عامة وخاصة	اجتهاد	دنيوية
الإرشادية	غير تشريعية	-	عامة وخاصة	اجتهاد	دنيوية
الخاصة به	غير تشريعية	-	عامة وخاصة	وحي	دينية خاصة

¹ ينظر: جهود المالكية في تصنيف التصرفات النبوية، سعد الدين العثماني، (ص16).

المبحث الثاني: التّأصيل النظري لأهمية تمييز مقامات التصرفات النبويّة

المطلب الأول: ضرورة التّمييز بين التصرفات النبويّة وأهميّته

لما تبين بالأدلة تنوع تصرفات النبيّ (ﷺ)، وأنها ليست على ميزانٍ واحدٍ بل تصدر عنه من مقامات مختلفة، وأنّ هذا "التنوع في المقام والحال النبويين يعكس غنى سيرة الرسول (ﷺ) ومكابدته لمختلف التّحديات التي يقتضيها تبليغ رسالته، فينتقل من مقام إلى مقام، ومن حال إلى حال، ممّا تستلزمه الطبيعة البشرية وتعقد حياة المجتمع وتنوع حاجاته وتحدياته"¹، بقي علينا أن نبيّن أهميّة معرفة هذه المقامات وأثرها في التّعامل مع الأحاديث النبويّة فهما لمدلولاتها واستنباطاً لأحكامها وتنزيلاً لها على محالها اللاتّقة بها.

فلابدّ لدارس السنّة النبويّة والنّاظر فيها بعين الفقه والاستنباط أن يتوسّم أحوال التصرفات النبويّة ومقاماتها التي تصدر عنها، والفهم السليم لحديثه (ﷺ) يستلزم منّا ردّ كلّ حديث إلى مقامه الذي صدر عنه: أهو من مقام التّبليغ والرّسالة، أم من مقام القضاء، أم الفتوى، أم الإمامة والسياسة الشرعية، أم هو صادر عن طبيعته البشرية والجلبيّة، وغير ذلك، وبناءً على هذه المقامات تتحدّد وجهة النّظر إلى النّص النبوي ودلالته، لأنّ ما ورد في مقام الرّسالة والتّشريع تختلف آثاره عمّا صدر في مقام القضاء أو الإمامة، ونحو ذلك، من عدّة جهات منها:

أولاً: من جهة دوام الحكم على مرّ العصور والأزمان، أو أنّه تدبير آبيّ تراعى فيه تحقيق المصالح ودرء المفاسد.

ثانياً: شمول الحكم لعموم الأمة الإسلامية، أو اختصاصه ببعض أفرادها لاعتبارات.

ثالثاً: وكذلك من حيث الإلزام في تنفيذ الحكم فلا تسوغ مخالفته، أم أنّه غير مُلزم لأنه ورد في باب النصيحة والإرشاد إلى الفضائل والآداب.

وباستحضار الفروق بين هذه الأحوال وملابساتها يتسنى لنا فهم الحديث فهماً سليماً، ومعرفة حكمه على وجه الدقّة والتّحديد، والفيصل في هذا كله هو ملاحظة القرائن والملابسات وتتبّعها للوصول إلى نوعية التّصرف النبوي ودلالاته على الحكم.

¹ جهود المالكية في تصنيف التصرفات النبويّة، سعد الدّين العثماني، (ص33).

قال ابن عاشور في سياق حديثه عن ضرورة الاستعانة بما يحف بالكلام من القرائن والملابسات: "وإن أدقّ مقام في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليها مقام التشريع، وفي هذا العمل تفاوت مراتب الفقهاء، وترى جميعهم لم يستغنوا عن استقصاء تصرفات الرسول (ﷺ) ولا عن استنباط العلل، وكانوا في عصر التابعين وتابعيهم يشدّون الرّحال إلى المدينة ليتبصّروا من آثار الرسول (ﷺ) وأعماله وعمل الصحابة ومن صحبهم من التابعين: هنالك يتبيّن لهم ما يدفع عنهم احتمالات كثيرة في دلالات الألفاظ، ويتضح لهم ما يُستنبط من العلل تبعاً لمعرفة الحكيم والمقاصد"¹.

وقد اعتبر شهاب الدّين القرافي قاعدة الفرق بين التصرفات النبويّة "قاعدة شريفة" "يتخرج عليها شيء كثير في الشريعة"²، واعتبرها أيضاً من الأصول الشرعية الجديدة بالمعرفة والاهتمام، فبعد سرده أنواع تصرفاته (ﷺ) والفرق بينها قال: "وعلى هذا القانون وهذه الفروق يتخرّج ما يرد عليك من هذا الباب من تصرفاته (ﷺ) فتأمل ذلك فهو من الأصول الشرعية"³.

"وإنّما اعتبر القرافي هذا التّقسيم من الأصول الشرعية لأنّه يضع الأساس المنهجي السليم للنظر إلى السنّة وإلى أسلوب التّعامل معها"⁴.

أمّا الشّيخ ابن عاشور فقد نبّه على ضرورة التّفريق بين أحوال تصرفاته (ﷺ)، وجاء تصنيفه للتّصرفات النبويّة مُرتبطاً بالفكر المقاصدي، واعتبره من المهمّات التي لا ينبغي للمشتغل بمقاصد الشريعة الإسلامية إهمالها، لأنّها خير معين له على استنباط مقاصد النصوص النبويّة، فنجده يقول: "فما يهّم الناظر في مقاصد الشريعة هو تمييز مقامات الأقوال والأفعال الصّادرة عن رسول الله (ﷺ) والتّفرة بين أنواع تصرفاته، وللرسول (ﷺ) صفات كثيرة صالحة لأن تكون مصادر أقوال وأفعال منه؛ فالناظر في مقاصد الشريعة بحاجة إلى تعيين الصفة التي عنها صدر منه قول أو فعل"⁵.

وأكد ذلك أيضاً بقوله: "ثمّ على العالم المتشبع بالاطّلاع على مقاصد الشريعة وتصاريحها أن يُفرّق بين مقامات خطابها فإنّ منها مقام موعظة وترغيب وترهيب وتبشير وتحذير، ومنها مقام تعليم

¹ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص205).

² الذخيرة، شهاب الدّين القرافي، (8/214).

³ الفروق، شهاب الدّين القرافي، (1/361).

⁴ الدين والسياسة - تمييز لا فصل -، سعد الدين العثماني، (ص49-50).

⁵ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص208).

الباب الثالث: فهم السنّة النبويّة في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، وتمييز التصرفات النبويّة

وتحقيق، فيردّ كل وارد من نصوص الشريعة إلى مورده اللائق ولا تتجاذبه المتعارضات مجاذبة المماذق"¹.

وبذلك يظهر أنّ "المعرفة أنواع تصرفات الرسول (ﷺ) أهمية كبيرة في الفهم الصحيح للدين الإسلامي والاجتهاد فيه، وذلك لكونها أكبر مُعين على فهم كلامه (ﷺ) الفهم السليم، والعاصم من الغلو والجمود"².

كما أنّ "هذا التفريق يُعدّ دعامة أساسية لقيام نهضة فقهية اجتهادية، تواكب مصالح الناس، وتفتح لهم باب التطوّر والارتقاء بما يلائم مختلف الظروف والأحوال، وفي غير ما تعارض مع قواطع الشريعة أو افتيات على السنّة النبويّة الشريفة"³، بل إنزالاً لكلّ حديث منزلته الصحيحة من الفهم والاستدلال والتطبيق.

¹ التّحرير والتّنوير، ابن عاشور، (273/1).

² تصرفات الرسول (ﷺ) بالإمامة -الدلالات المنهجية التشريعية-، سعد الدين العثماني، (ص45).

³ السّياسة الشّرعيّة في تصرفات الرسول (ﷺ) المالية والاقتصادية، محمد محمود أبو ليل، (أطروحة دكتوراه)، (ص30).

المطلب الثاني: خطورة اختلال النظر إلى التصرفات النبويّة إفراطاً أو تفريطاً

إنّ مسألة تنوع التصرفات النبويّة من المسائل الدقيقة التي تحتاج إلى ضوابط تحكمها وقواعد توجّهها التوجيه الصحيح، على أن يكون المتناول لها حسن القصد بعيد عن التعصّب، وهذه المسألة نظر إليها العلماء المتقدمون نظرة متوازنة فقرروا أنّ الأصل في تصرفات النبيّ (ﷺ) هو التبليغ والتشريع العام، إلّا أن يدلّ دليل على خلاف ذلك، وأنّ للنبيّ (ﷺ) أحوالاً أخرى تصدر عنها تصرفاته تحددها القرائن والملابسات، ولم تكن هذه القضية تشكّل عندهم أيّ إشكال منهجي، وإن خلّفت لديهم خلافاً فقهياً في بعض الجزئيات.

لكن في هذا العصر أخذت هذه المسألة أبعاداً أخرى وزلت فيها أقدام الكثيرين، وخاصّة بعد أن جعل لها عنوان: "السنّة التشريعيّة وغير التشريعيّة"، وتجاذبا اتجاهان كلاهما ابتعد عن المنهج الوسطي الذي قرره العلماء الراسخون ومن قبلهم السلف الصالح.

فالبعض تلقفوا فكرة نفي التشريع عن بعض تصرفاته (ﷺ)، وساروا فيها على غير بينة من الأمر، وتوسعوا فيها توسّعاً غير مرضي، فأخذوا يسلبون الصفة التشريعيّة بشكل كامل عن تصرفات النبيّ (ﷺ)، ويحصرون الجانب التشريعي في الجانب التعبدي فقط كالصلاة والصيام والحج، وبذلك انحدروا في جانب التفريط والتقصير.

قال يوسف القرضاوي في حديث (تأبير النخل): "يتخذ منه بعض الناس تكأة للتّهرب من أحكام الشريعة في المجالات الاقتصادية، والمدنيّة والسياسية ونحوها؛ لأنّها - كما زعموا - من شؤون ديانا، ونحن أعلم بما وقد وكلها الرسول (ﷺ) إلينا!!"¹.

وفي الجانب الآخر يريد البعض أن يسبغ على تصرفات النبيّ (ﷺ) جميعها الصبغة التشريعيّة الملزمة للأمة على مدى العصور والأزمان، فيرى الدكتور فتحي عبد الكريم " أن سنّته (ﷺ) في مستوى واحد، وفي درجة واحدة، لأنّه معصوم، ولأنّه لا ينطق عن الهوى، وكل سنّته (ﷺ) بلا تفرقة بين تشريعيّة وغير تشريعيّة-هي إمّا وحي وإمّا في حكم الوحي"².

وقد بالغ بعضهم فقال: "شبهة تقسيم السنّة إلى تشريعيّة وغير تشريعيّة من أخطر الشبه التي رفعها أدياء التجديد المتخلفون من العصرانيين، فعلى من أحدثها أول مرّة اللعنة مصحوبة بغضب الله وسخطه، ونرجو من الله أن يكون عليه كفلٌ من وزرها، ووزر من دعا إليها، وعمل بها إلى يوم

¹ كيف نتعامل مع السنّة النبويّة، يوسف القرضاوي، (ص146).

² السنّة النبويّة تشريع دائم ولازم، فتحي عبد الكريم، (ص30).

القيامة من غير أن ينقص من أوزارهم شيئاً. وهذه الشبهة دعوة صريحة إلى ردّ الشنن، وترك العمل بها، والتحاكم إليها... وهي تجعل الفارق بين العلمانيين والعصرانيين شعرة دقيقة يقعون بعدها في براثن العلمانية، إن لم يكونوا قد انحدروا في دركها بعد"¹.

وهكذا ساهم هذان الاتجاهان في توسيع دائرة الخلاف في فهم السنّة النبويّة وتطبيقها، وأسهم عدم الوعي بهذا التنوع للتصرفات النبويّة في انتشار الفهم الظاهري والحرفي لأقوال النبي (ﷺ)، مما فتح باب التشدد والغلو في التعامل مع التصرفات النبويّة، وأضرّ بالعقل المسلم وفهمه للدين وتعامله مع الواقع"².

لذلك يؤكّد ابن عاشور أنّ الغفلة عن تمييز هذه الأحوال والتعامل مع تصرفاته على أساس أنّها في مستوى واحد من التشريع والإلزام يؤدي إلى أخطاء جمّة في الفهم والتنزيل، بينما يكون الوعي بتنوع وظائف النبي (ﷺ) وإنزال كل تصرف محله اللائق به سببا في رفع الكثير من الإشكالات، فيقول في ذلك: "وقد رأيت في غفلة بعض العلماء عن هذه الأحوال من تصرفاته، عليه الصلاة والسلام، وقوعا في أغلاط فقهية كثيرة، وفي حمل أدلة كثيرة من السنّة على غير محاملها، وبالاhtداء إلى هذا اندفعت عني حيرة عظيمة في تلك التصرفات"³.

وقال أيضا: "وقد يغلط بعض العلماء في بعض تصرفات رسول الله (ﷺ) فيعمد إلى القياس عليها قبل الثبوت في سبب صدورها"⁴.

¹ ينظر: مناقشة هادئة لبعض أفكار الدكتور الترابي، الأمين الحاج محمد أحمد، (ص79). وفي هذا القول تبين لنا المدى الذي يصل إليه من أفرط في اعتبار أنّ السنّة النبويّة كلها تشريع لازم، حتى غدا عندهم نفي التشريع عن بعض تصرفاته (ﷺ) من البدع المنكرة التي تُلحق صاحبها بالعلمانيين أعداء الدين، وهذا ممّا لا شكّ فيه ظلم وجهل كبير بأصل هذه المسألة وتفصيلها، وذلك أنّ هذا التمييز بين أنواع تصرفاته ليس أمرا حادثا، بل له ما يشهد بصحّته من الأدلة الشرعية، وتأصيلات الأئمّة المشهود لهم بالعلم كما مرّ سابقا، وإن كانت هذه المسألة قد رتع فيها بعض أعداء الدين من العلمانيين والحداثيين وأثاروا فيها شبهات فهذا لا يعني أنّ نفي أصل المسألة، بل لا بدّ من التفتُّن إلى أمر مهم جدا وهو أن هؤلاء الحداثيين انطلقوا من فكرة نفي التشريع عن السنّة وجعلوا ذلك هو الأصل، والتشريع عندهم عارض، أمّا علماؤنا فقد انطلقوا من أنّ الأصل في تصرفات النبي (ﷺ) التشريع، غير أنّ بعض تصرفاته قد تكون بدافع العادة أو الجليّة أو غير ذلك فلا يستفاد منها التشريع.

² المنهج الوسط في التعامل مع السنّة النبويّة، سعد الدين العثماني، (ص111).

³ ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص222).

⁴ المرجع نفسه، (ص211).

وقال ابن القيم: "فلا يجعل كلام النبوة الجزئي الخاص كلياً عاماً، ولا الكلّي العام، جزئياً خاصاً، فيقع من الخطأ، وخلاف الصواب ما يقع"¹.

كما اعتبر الدكتور سعد الدين العثماني أن إنزال أقوال النبي (ﷺ) وأفعاله كلها منزلة الوحي، أو التعامل معها على أساس أنها على وزن واحد وفي مستوى واحد، نظرة غير واقعية وغير شرعية:

1. هي نظرة غير واقعية لكونها تتجاهل تنوع وظائف النبي الكريم (ﷺ) وتنوع المقامات التي تصدر عنها تصرفاته، وهكذا فإن كثيراً من أقواله وأفعاله يتصرف فيها بحكم بشريته، يرضى ويغضب، يجتهد فيصيب ويخطئ، ويتفاعل مع الواقع من حوله. ولا يمكن إلغاء أو تجاهل هذا الجانب من شخصيته (ﷺ) إلا وينتج عنه سوء فهم التصرفات النبوية.

2. وهي أيضاً نظرة غير شرعية، لأنها تجعل المتغير والمرن في الشرع والدين جامداً، وتجعل الحكم الاجتهادي نهائياً قطعياً. فهي بالتالي تنتهي إلى تجميد الدين في أشكال تطبيقه الأولى، وتدخل المسلمين في عنت وحرَج لا مثيل له².

¹ زاد المعاد في هدي خير العباد، ابن القيم، (4/109-110).

² المنهج الوسط في التعامل مع السنة النبوية، سعد الدين العثماني، (ص110-111).

المبحث الثالث: تصنيف ابن عاشور للتصرفات النبويّة، وأثره في فهم الأحاديث

بعد التّعريف على جهود العلماء -المتقدّمين منهم والمتأخرين- في تصنيف التصرفات النبويّة، آن لنا أن نلقي الضوء على عمل الشيخ ابن عاشور (رحمته الله) بإظهار إضافاته في هذه المسألة، وأثرها في فهم الحديث النبوي الشريف.

المطلب الأوّل: تصنيف ابن عاشور للتصرفات النبويّة

إنّ التّمييز بين التصرفات النبويّة والمقامات التي يصدر منها خطابه، قد احتفل به الشيخ ابن عاشور احتفالاً عظيماً، وكانت له فيه تحقيقات ونظرات تجديدية تكميلية لجهود العلماء السابقين، فخصّص له من كتابه الشّهير "مقاصد الشريعة الإسلامية" أكثر من عشرين صفحة حسب الطبعة المعتمدة، وبحث هذه المسألة وحققها تحت عنوان: "انتصاب الشّارع للتّشريع"، كما أنّه شرح العديد من الأحاديث في كتابه: "النّظر الفسيح" و"كشف المغطى" في ضوء تنوّع المقامات التي تصدر عنها تصرفاته (رحمته الله)، ولم تخل كتبه الأخرى من إشارات، خاصّة تفسيره "التحرير والتّنوير"، وكذا كتابه "أصول النّظام الاجتماعي في الإسلام".

ففي كتابه مقاصد الشريعة عرض هذا الموضوع باستفاضة، فبدأ بحثه بالتأكيد على ضرورة ربط هذا الموضوع بالمقاصد الشرعيّة، ولقّت الانتباه إلى أهميّته، فقال: "فما يهّم الناظر في مقاصد الشريعة هو تمييز مقامات الأقوال والأفعال الصّادرة عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) والتّفرقة بين أنواع تصرفاته، وللرسول (صلى الله عليه وآله) صفات كثيرة صالحة لأن تكون مصادر أقوال وأفعال منه؛ فالناظر في مقاصد الشريعة بحاجة إلى تعيين الصفة التي عنها صدر منه قول أو فعل"¹.

ثمّ اعترف بالفضل لأهله وأنّ العلماء قبله لهم فضيلة السّبق في تحرير هذه المسألة، وأنّ "أول من اهتدى إلى النّظر في هذا التّمييز والتّعيين، العلامة شهاب الدّين أحمد بن إدريس القراني"²، ثمّ ذكر كلامه.

وقد عدّ ابن عاشور من أحوال الرّسول (صلى الله عليه وآله) التي تصدر منها أقواله وأفعاله اثني عشر حالاً، منها ما وقع في كلام القراني ومنها ما لم يذكره؛ وهي:

"التّشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي، والصّلح، والإشارة على المستشار، والنّصيحة، وتكميل النّفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتّأديب، والتّجرد عن الإرشاد"³.

¹ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص208).

² المرجع نفسه، (ص208).

³ المرجع نفسه، (ص212).

على أنّ ابن عاشور أتى بهذه الأحوال مرسله من غير تصنيف حسب دلالتها التشريعيّة، وهي متداخلة فيما بينها، ولم يجعل لها حدوداً ولا ضوابط دقيقة تُميّزها عن بعضها، وإن كان قد ذكر في ثناياها بعض الإشارات التي بنى عليها تفريقه بين هذه المقامات¹، كظهور التشريع في بعض التصرفات، وعدم إرادته في بعضها، وما هو حكم عام ملزم وما هو غير ملزم، وهذه الإشارات تساعد في وضع تصنيف ثلاثي يجمع هذه المقامات الاثني عشر، بغرض تقديم وصفٍ دقيقٍ لعمل ابن عاشور، وتقريبه إلى الفهم، ويمكن ضبطه كالآتي:

1. ما التشريع فيه ظاهر وملزم: ويمكن تقسيمه إلى قسمين:
 - ما سبيله تبليغ الشريعة: ويدخل فيه ما فعله النبي (ﷺ) بوصف الرسالة والتبليغ، وهو يسمّيه ابن عاشور "حال التشريع".
 - ما سبيله تطبيق الشريعة: ويدخل فيه مقام: الفتوى، القضاء، والإمارة.
2. ما يؤخذ منه التشريع مع عدم الإلزام: وفيه مقامات بعضها أخص من بعض:
 - الهدي، والتأديب.
 - الصلح، والإشارة على المستشار، والنصيحة.
 - تكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية.
3. ما لا يراد به التشريع: ويدخل فيه مقام: التجرد عن الإرشاد.

¹ يرى الدكتور البشير شتّام أنّ الأحوال التي ذكرها ابن عاشور للنبي (ﷺ) مبناها على أربعة تفرقات: التفرقة الأولى: التمييز بين ما يجوز أن يُقدم عليه كلُّ مكلف بنفسه وبين ما لا يجوز له إلا بإذن صاحب سلطة ما، وعلى أساس هذا التفرقة يتميّز مقام التشريع عن مقام القضاء والإمارة. التفرقة الثاني: التمييز بين ما يقصد به الجزم وما يترتب عليه من وجوب أو تحريم، وما لا يقصد به الجزم وما يترتب على ذلك من استحباب أو كراهة، وعلى أساس هذا التفرقة يظهر الفرق بين تصرّفه (ﷺ) بمقام التشريع والقضاء والإمارة، وبين تصرّفه بمقام الهدي والإشارة والنصيحة. التفرقة الثالث: التفرقة بين ما يصلح أن يتمثله الجميع ليسره وضرورته وبين ما لا يصلح لذلك، وإمّا يطلب تمثله من صنف يراد حملهم على ما يليق بجلال مراتبهم في الدّين، وعلى أساس هذا التفرقة يتميّز مقام التشريع والقضاء، عن مقام تكميل النفوس وتعليم الحقائق العالية. التفرقة الرابع: التمييز بين ما يقصد به مشروعية ما وما تجرّد عن التشريع، وهو تفرقة يتميز به ما فيه تهذيب للنفوس وانتظام الجماعة وبين ما يرجع إلى الجبلّة ودواعي الحياة الماديّة. ينظر: المقاصد في المذهب المالكي: البشير شتّام، (ص286-287). لكن هذه التفرقات لا تساعد في وضع معيار محدّد تُضبط به تصرّفات النبي (ﷺ) كونها متداخلة فيما بينها.

الباب الثالث: فهم السنّة النبويّة في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، وتمييز التصرفات النبويّة

فهذا التصنيف ما هو إلاّ تقريب لجهد ابن عاشور في تمييزه بين مقامات التصرفات النبويّة حسب بعض الضوابط واللّمحات الدّالة من قوله الصّريح أو استنباطا من الأمثلة التي يوردها، ليكون أقرب لغرض ابن عاشور وقصده من التصنيف، وإن كانت هذه الأحوال التي ذكرها متداخلة ويصعب الفصل بينها بعيار محدّد، وإنّما حسبنا التقريب والتّوضيح فقط.

الفرع الأوّل: ما التّشريع فيه ظاهر ومُنزَم

يرى ابن عاشور أنّ النّبِيَّ (ﷺ) يتصرّف في شريعة ربّه من مقامين هما: تبليغ أحكام الرسالة، وتنفيذها على الوقائع، فيقول: "إنّ الرّسول هو المبلّغ عن الله فلا يتلقّى أمر الله إلّا منه، وهو منقّد أمر الله بنفسه، فطاعته طاعة تلقّ وطاعة امتثال، لأنّه مبلّغ ومنقّد، بخلاف أولي الأمر فإنهم منقّدون لما بلّغه الرّسول فطاعتهم طاعة امتثال خاصّة"¹.

وعلى هذا يمكن التّمييز بين نوعين من أنواع التصرفات النبويّة، من حيث ما يراد به التّشريع العام الذي يُبلّغ لعموم الأمة الإسلاميّة، وبين ما هو تطبيق وتزليل لما هو تشريع عام على الحالات الجزئيّة الخاصّة.

1. ما سبيله تبليغ الشريعة

ويدخل تحته الحال الذي سمّاه ابن عاشور "حال التّشريع"، ولفظ التّشريع عند ابن عاشور له فيه اصطلاح خاص، فنجده يقول في مقدّمة كتابه "مقاصد الشريعة الإسلاميّة": "فمُصطلحي إذا أطلقت لفظ التّشريع أيّ أريد به ما هو قانون للأمة، ولا أريد به مطلق الشّيء المشروع، فالمندوب والمكروه ليسا بمُرادين لي"².

وقال في خصوص هذا المبحث: "أردت من التّشريع ما يؤدّن به ظاهر الفعل النبوي أو القول من وجوب أو تحريم"³.

وعلى هذا فلفظ التّشريع عند ابن عاشور مقيّد باعتبارين:

- العموم والشُمول لجميع الأمة: فتخرج بهذا القيد قضايا الأعيان والتّشريعات الجزئية.
- إفادة الإلزام في الحكم التّشريعي: وهذا قيد يخرج به ما دون الواجب فيما هو مطلوب الإثبات، وما دون الحرام فيما هو مطلوب التّرك.

وهذا المقام هو ما يطلق عليه العلماء: مقام الرّسالة، ومقام التّبليغ، ومقام النّبوة. ويؤكّد ابن عاشور على أنّ حال التّشريع هو أغلب الأحوال على رسول الله (ﷺ) إذ لأجله بعثه الله، كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ [آل عمران: ١٤٤] ⁴.

¹ التّحرير والتّنوير، ابن عاشور، (97/5).

² مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص175).

³ المرجع نفسه، (ص216).

⁴ المرجع نفسه، (ص212).

قال ابن عاشور: "واعلم أنّ أشدّ الأحوال التي ذكرناها اختصاصًا برسول الله (ﷺ) هي حالة التشريع، لأنّ التشريع هو المراد الأوّل لله تعالى من بعثته حتى حصر أحواله في قوله تعالى: ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ ﴾ [آل عمران: 144]، ولذلك يجب المصير إلى ما صدر عن رسول الله (ﷺ) من الأقوال والأفعال فيما هو من عوارض أقوال الأمة صادرًا مصدر التشريع ما لم تقم قرينة على خلاف ذلك"¹.

وقال أيضًا: "والأصل في الأفعال الصادرة من رسول الله (ﷺ) أنّها مشروعة للأمة حتى يدل دليل على الخصوصية"².

وهذا ضابط مهم جدًا أحسن ابن عاشور بالتنبية عليه لثلاث يساء فهم مسألة تنوع التصرفات النبويّة وتصنيفها، لأنّ الأصل في النبيّ (ﷺ) أنّه مُبلِّغٌ ومبيّنٌ لشريعة الله (ﻋَظِمْ) للناس كافة، ولا يُحد عن هذا الأصل إلّا بدليل وقرينة تدلّ على قصده عدم التشريع.

وهذا ما أكّده قبله الإمام العز بن عبد السلام وتلميذه الإمام القرافي، يقول العز بن عبد السلام: "فإذا صدر منه تصرفٌ حُمِلَ على أغلب تصرفاته، وهو الفتيا ما لم يدل دليل على خلافه"³، وقال القرافي: "فما من منصب ديني إلّا وهو متّصف به في أعلى رتبة، غير أنّ غالب تصرفه (ﷺ) بالتبليغ، لأنّ وصف الرسالة غالب عليه"⁴.

ويرى ابن عاشور أنّه "الابدأ للفقهاء من استقراء الأحوال وتوسُّم القرائن الحافة بالتصرفات النبويّة"⁵، لأنّها هي التي تحدّد نوعية التصرف النبوي، بأن يبقى على أصله من التشريع وتبليغ الرسالة أو تصرفه إلى غير ذلك من المقامات الآتي ذكرها.

أما "قرائن الانتصاب للتشريع" فيرى ابن عاشور أنّها "ظاهرة" غير خفيّة، وذكر منها⁶:

1. الاهتمام بإبلاغ النبيّ (ﷺ) تصرفه إلى العامة، مثل خطبة حجة الوداع، وكيف أقام مسّعين يسمّعون الناس ما يقوله رسول الله (ﷺ)، وقوله عقب الخطاب: "ليبلغ الشاهد منكم الغائب"⁷.

¹ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص 229).

² المرجع نفسه، (ص 331).

³ قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، (2/121).

⁴ الفروق، شهاب الدين القرافي، (1/357).

⁵ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص 228-229).

⁶ ينظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص 212)، و(ص 228-229).

⁷ أخرجه البخاري، كتاب العلم، باب ليلغ العلم الشاهد الغائب، رقم الحديث (105)، (1/52).

2. أمره باتباعه والاتّساء به، مثل قوله (ﷺ) في حجة الوداع: "لتأخذوا مناسككم"¹.
3. إبراز الحكم في صورة القضايا الكلية. مثل قول رسول الله (ﷺ): "إنّما الولاء لمن أعتق"².
أمّا علامات عدم قصد التشريع، فذكر ابن عاشور منها³:
عدم الحرص على تنفيذ الفعل، مثاله ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لما حضر رسول الله (ﷺ) وفي البيت رجال فقال النبيّ (ﷺ) (هلمّوا أكتب لكم كتابا لا تضلون بعده). فقال بعضهم إن رسول الله (ﷺ) قد غلبه الوجد وعندكم القرآن حسبنا كتاب الله. فاختلف أهل البيت واختصموا فمنهم من يقول قربوا يكتب لكم كتابا لا تضلون بعده ومنهم من يقول غير ذلك فلما أكثروا اللغو والاختلاف قال رسول الله (ﷺ): (قوموا)⁴.
فتردّد الصحابة في تنفيذ ما طلبه النبيّ (ﷺ) واختلافهم في تقدير دلالة هذا الطلّب النبوي، فبعضهم تلقّوه على سبيل الأصل من التشريع والإلزام، وبعضهم فهم أنّه تدبير مبناه على النّظر المصلحي وأنّه غير ملزم، وكان إعراض النبيّ (ﷺ) عن الكتابة وعدم حرصه على تنفيذها دليلاً على عدم إرادة التشريع.

2. ما سبيله تطبيق الشريعة

المقصود بهذا القسم التّنزيل لما هو تشريع عامّ على الحالات الجزئيّة الخاصّة، بحسب ما تقتضيه الأدلّة والحجج والبراهين، وكذا ما يتناسب مع اعتبار المصالح ودفع المفاسد والمضار، وهنا تندرج مقامات ثلاثة وهي: الفتوى، القضاء، والإمارة.

أ. مقام الإفتاء

إنّ الرّسول (ﷺ) في الفتيا كما قال القرافي: "يخبر عن الله تعالى بما يجده في الأدلة من حكم الله تعالى"⁵.

وحال الإفتاء له علامات، بأن يُسأل النبيّ (ﷺ) عن حكم شرعيّ فيجيبه، مثل ما ورد في حديث عبد الله بن عمرو قال: رأيتُ النبيّ (ﷺ) عند الجمرة وهو يُسأل فقال رجل يا رسول الله

¹ أخرجه مسلم، كتاب الحج، باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكبا، رقم الحديث(3197)، (79/4).

² أخرجه البخاري، كتاب الصلاة، باب ذكر البيع والشراء على المنبر في المسجد، رقم الحديث(444)، (174/1)، ومسلم، كتاب العتق، باب إنّما الولاء لمن أعتق، رقم الحديث(3849)، (213/4).

³ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص228-229).

⁴ أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب مرض النبي (ﷺ) ووفاته، رقم الحديث(4169)، (1612/4)، ومسلم، كتاب الوصية، باب ترك الوصية لمن ليس له شيء يوصى فيه، رقم الحديث(4322)، (76/5).

⁵ الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، شهاب الدين القرافي، (ص99).

نحرت قبل أن أرمي؟ قال: (ارم ولا حرج). قال آخر يا رسول الله حلقت قبل أن أنحر؟ قال: (انحر ولا حرج). فما سئل عن شيء قدم ولا أخر إلا قال (افعل ولا حرج)¹.

فتصرف النبي (ﷺ) في هذا المقام بين بأنه تصرف بالفتيا، لأنّ الرجل سأل عن حكم شرعي يتعلّق بأعمال الحجّ، فأجابه النبي (ﷺ) ووضّح له الحكم.

و"الفتوى تطبق للتشريع، وتكون في الغالب لأجل المساواة بين الحكم التشريعي والحكم التطبيقي بحيث تكون المسألة أو القضية جزئياً من القاعدة الشرعيّة الأصليّة، بمنزلة لزوم المقدمة الصغرى للكبرى في القياس. وقد تكون لأجل عموم وخصوص وجهي بين الحكم التشريعي العام وحكم المسألة أو القضية، بأن يكون المستفتي قد عرض لفعله عارض أوجب اندراجه تحت قاعدة شرعيّة"³. فالفتوى إذن ما هي إلا تنزيل للتشريعات العامّة على الوقائع والمستجدّات عن طريق تحقيق المناط بالنظر إلى الواقع، وما يقتضيه من ظروف وملابسات تُؤثّر في تطبيق الحكم وتغيّره بحسب الزمان والمكان والأعراف وغيرها، وهي تشريع يُعمّم على نظائر تلك القضايا إذا تماثلت المعطيات المحتقّة، من غير اعتبار حكم حاكم، ولا إذن إمام.

قال ابن عاشور في قول النبي (ﷺ) لهند: "خذي ما يكفيك وولديك بالمعروف"⁴: "وبهذا تعلم أنّ ما رخصه النبي (ﷺ) لهند هو تشريع يعمّم أمثالها من أزواج الأشحة؛ لأنّ قوله لها فتوى وتشريع، وهو الأصل فيما يصدر من النبي (ﷺ)"⁵.

ب. مقام القضاء

قال ابن عاشور: "وأما حال القضاء فهو ما يصدر حين الفصل بين المتخاصمين المتشادين"⁶. ومن الأمارات التي تدلّ على هذا المقام:

¹ أخرجه البخاري، كتاب العلم، باب السؤال والفتيا عند رمي الجمار، رقم الحديث(124)، (58/1)، ومسلم، كتاب الحج، باب من حلق قبل النحر أو نحر قبل الرمي، رقم الحديث(3221)، (84/4).

² مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص213).

³ المرجع نفسه، (ص214).

⁴ وهو ما رواه البخاري في صحيحه عن عائشة: أن هند بنت عتبة قالت يا رسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلا ما أخذت منه وهو لا يعلم فقال (خذي ما يكفيك وولديك بالمعروف). ينظر: كتاب النفقات، باب إذا لم ينفق الرجل فللمرأة أن تأخذ بغير علمه ما يكفيها وولدها من معروف، رقم الحديث(5049)، (5/2052).

⁵ النّظر الفسيح، ابن عاشور، (ص211).

⁶ المرجع نفسه، (ص213).

- قول الخصم للرسول (ﷺ): "اقض بيننا"، وقول الرسول (ﷺ): "لأقضين بينكما". ومثاله: قصة العسيف الذي زنى بزوجة سيده؛ فعن أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني رضي الله عنهما قالاً جاء أعرابي فقال يا رسول الله افض بيننا بكتاب الله. فقال صلى الله عليه وسلم: «أقض بيننا بكتاب الله. فقال الأعرابي إن ابني كان عسيقاً على هذا، فزني بامرأته... فقال النبي (ﷺ): «لأقضين بينكما بكتاب الله، أما الوليدة والعنم فرد عليك، وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام، وأما أنت يا أنيس - لرجل - فأعد على امرأة هذا فارجمها». فعدا عليها أنيس فرجمها¹.

- حضور خصمين متشاحنين، و"كلُّ تصرف كان بغير حضور خصمين فليس بقضاء"²، ومثال ذلك ما روي عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس أتت النبي (ﷺ) فقالت يا رسول الله ثابت بن قيس ما أعتب عليه في خلق ولا دين، ولكني أكره الكفر في الإسلام. فقال رسول الله (ﷺ): «أتردين عليه حديثه». قالت: نعم. قال رسول الله (ﷺ): «أقبل الحديقة وطلقها تطليقة»³.

والقضاء أيضاً تطبيقاً للتشريع كالفقهاء، ويكون في الغالب لأجل المساواة بين الحكم التشريعي والحكم التطبيقي⁴.

ج. مقام الإمارة (الإمامة)⁵

مقام الإمارة ويسمى أيضاً مقام الإمامة، وهو ما فعله النبي (ﷺ) باعتباره إماماً للمسلمين، فيلي أمورهم بما يحقق مصالحهم ويدرك المفسد عنهم، وذلك "أن تصرف الأئمة وولاية الأمر في شؤون المسلمين منوط كله برعي المصالح الخالصة، أو الرأجحة، أو المساوية دون المصالح المرجوحة، وما ليس بمصلحة فهم معزولون عن التصرف به"⁶.

¹ أخرجه البخاري، كتاب الصلح، باب إذا اصطلحوا على صلح جور فالصلح مردود، رقم الحديث (2549)، (959/2).

² مقاصد الشريعة، ابن عاشور، (ص213).

³ أخرجه البخاري، كتاب الطلاق، باب الخلع وكيفية الطلاق فيه، رقم الحديث (4971)، (2021/5).

⁴ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص214).

⁵ لم يصحح ابن عاشور باندراج حال الإمامة فيما سبيله تطبيق التشريع كما فعل في مقامي: (الفتيا، والقضاء)، وإنما آثرت أن أدرج أدرج التصرفات بالإمامة ضمن هذا المسلك لأنها أعم من حالي القضاء والفتيا، ولأن الإمام هو الذي يفوض إليه تنفيذ الأحكام وتدبير الشؤون بما يحقق المصالح ويدرك المفسد، وإن كان حال الإمارة على قسمين:

- الأول: ما سبيله التشريع كتقسيم الفيء والغنائم وتنفيذ الحدود وجباية الزكاة ومحاربة البغاة وغيرها.

- والآخر: ما سبيله الرأي والمشورة والرأي المصلحي، كعقد الاتفاقات وسنن التنظيمات.

⁶ كشف المعطى، ابن عاشور، (ص218).

ويرى ابن عاشور أنَّ حال الإمارة في أكثر تصاريفه لا يكاد يشتهه بأحوال الانتصاب للتشريع إلاَّ فيما يقع من خلال أحوال بعض الحروب ممَّا يحتمل الخصوصية¹.

ومثَّل لذلك بما رُوِيَ عَنِ ابْنِ عُمَرَ -رضي الله عنهما- قَالَ نَهَى النَّبِيُّ (ﷺ) عَنْ أَكْلِ لُحُومِ الْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ²، فقد اختلف الصحابة: هل كان نهي النبي (ﷺ) عن أكل الحمر الأهلية وأمره بإكفاء القدر التي طبخت فيها نهي تشريع، فيقتضي تحريم لحوم الحمر الأهلية في كل الأحوال، أو نهي إمرة لمصلحة الجيش لأنهم في تلك الغزوة كانت حملتهم الحمير³.

وكذلك اختلاف العلماء في مسألة التَّنْفِيلِ بِالسَّلْبِ لِرُدُّدِهَا بَيْنَ حَالِ التَّشْرِيعِ الْعَامِ وَالْإِمَامَةِ⁴. ومن القرائن التي يرى ابن عاشور أنَّها دالَّةٌ على التَّصَرُّفَاتِ بِالْإِمَامَةِ أَنَّهَا تَرِدُ فِي مَقَامِ الْغَزْوِ وَتَدْبِيرِ الْأُمُورِ الْعَسْكَرِيَّةِ، فيقول في حديث: "من قتل قتيلاً فله سلبه"⁵: "دلَّ على أنَّ هذا التَّصَرُّفَ بِوَجْهِ الْإِمَامَةِ قَرِينَةٌ هِيَ أَنَّ تَصَرُّفَاتِ رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) إِنَّمَا تَخْتَلِفُ مَحَامِلَهَا رَعِيًّا لِمَقَامَاتِ التَّصَرُّفِ وَعَلَامَاتِهِ، وَأَيَّةُ عِلْمَةٍ عَلَى أَنَّهُ تَصَرَّفَ بِالْإِمَامَةِ أَقْوَى مِنْ كَوْنِهِ تَصَرَّفًا فِي غَزْوٍ وَلَيْسَ مَقَامَ الْغَزْوِ مَقَامَ الْفَتْيَا...، فَدَلَّ عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَصْدُرْ عَنْهُ مَصْدَرُ الْفَتْوَى وَالتَّشْرِيعِ؛ بَلْ مَصْدَرُ الْحَثِّ وَالتَّشْجِيعِ"⁶.

¹ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص215).

² أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة خيبر، رقم الحديث(3980)، (1544/4)، ومسلم، كتاب الصيد والذبائح، باب تحريم أكل لحم الحمر الإنسية، رقم الحديث(5119)، (63/6).

³ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص217).

⁴ المرجع نفسه، (ص217-218).

⁵ أخرجه البخاري، كتاب الخمس، باب من لم يخمس الأسلاب ومن قتل قتيلاً فله سلبه من غير أن يخمس وحكم الإمام فيه، رقم الحديث(2973)، (1144/3)، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب استحقات القاتل سلب القاتل، رقم الحديث(4667)، (147/5).

⁶ ينظر: كشف المغطى، ابن عاشور، (ص218)، والتحرير والتنوير، ابن عاشور، (250/9-252).

الفرع الثاني: ما يؤخذ منه التشريع مع عدم الإلزام

تندرج تحت هذا المسلك عدّة مقامات تشترك في كونها ممّا يرد به التشريع بوجهه، لكنّها غير مُلزِمة لعموم الأمة؛ بل هي من باب المستحبّات أو المندوبات أو الإرشاد إلى مكارم الأخلاق وفضائلها وغير ذلك، وهذه المقامات بعضها أخصّ من بعضٍ.

1. مقام الهدي والإرشاد

يرى ابن عاشور أنّ حال الهدي والإرشاد أعمّ من حال التشريع، لأنّ الرّسول عليه الصّلاة والسّلام قد يأمر وينهى، وليس المقصود العزم، ولكن المقصود الإرشاد إلى طرق الخير، فإنّ المرغبات وأوصاف نعيم أهل الجنّة وأكثر المندوبات من قبيل الإرشاد، فأراد بالهدي والإرشاد هنا خصوص الإرشاد إلى مكارم الأخلاق وآداب الصّحبة، وكذلك الإرشاد إلى الاعتقاد الصّحيح¹.

ومثال ذلك:

ما روي عن المعرور قال: لقيت أبا ذرّ بالربذة، وعليه حُلّة، وعلي غلامه حُلّة، فسألته عن ذلك، فقال ليّ سابت رجلًا، فعيرته بأمه، فقال ليّ النبيّ (ﷺ): «يا أبا ذرّ أعيرته بأمه إنك امرؤ فيك جاهليّة، إخوانكم حولكم، جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه ممّا يأكل، وليلبسه ممّا يلبس، ولا تكلفوهم ما يغلبهم، فإن كلفتموهم فأعينوهم»².

ووجه الشاهد من الحديث قوله (ﷺ) "فليطعمه ممّا يأكل، وليلبسه ممّا يلبس" فهذا الأمر ليس على سبيل الإلزام كما هو معروف، إلّا أنّه من باب المندوبات والمكارم، وهذا ما فعله أبو ذر الغفاري (رضي الله عنه)، فألبس عبده حُلّة³.

المثال الثاني:

عن أمّ حبيبة قالت قلت يا رسول الله هل لك في بنت أبي سفيان قال: «فأفعل ماذا». قلت نكح. قال: «أثّيبين». قلت لست لك بمحلية، وأحبّ من شركني فيك أخي. قال: «إنّها لا تحلّ

¹ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص216).

² أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب المعاصي من أمر الجاهلية ولا يكفر صاحبها بارتكابها إلّا بالشرك، رقم الحديث(30)، (20/1).

³ مقامات التشريع النبوي - عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور - وأثرها في الاجتهاد، بكر حمودين، وعمر مونة، مجلة الحقيقة، العدد43، (ص168).

لي». «فُلْتُ بَلَعِي أَنَّكَ تَخْطُبُ. قَالَ: «ابْنَةُ أُمِّ سَلَمَةَ». فُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: «لَوْ لَمْ تَكُنْ رَيْبِي مَا حَلَّتْ لِي، أَرْضَعْتَنِي وَأَبَاهَا تُؤَيِّبُهُ، فَلَا تَعْرِضُنْ عَلَيَّ بَنَاتِكُنَّ وَلَا أَخَوَاتِكُنَّ»¹.

قال ابن عاشور: "نماهت عن ذلك لعدم جدواه، فالخوض فيه إضاعة لنفيس الوقت: فالتّهي هنا ليس نهي تكليف، ولكنّه مستعمل في الإرشاد، كما تستعمل صيغة الأمر في الإرشاد والمشورة، فليس النهي نهي تحريم ولا كراهة؛ إذ لا تترتب على المنهي مفسدة ولا ما يشبهها"².

2. حال المصالحة بين النّاس

مقام المصالحة بين النّاس يكون في حال وجود خصومة بين طرفين أو أكثر، لكنّه "يخالف حال القضاء"³، من حيث أنّ "المصالحة بين النّاس تخصّ تصرفاته (ﷺ) في قضايا مع أصحابه يرشدهم فيها، كأن يُرشد أحد المتخاصمين حال نزاع أن يتفضّل بإسقاط شيء من حقّه،... لكن هذا محمولٌ على رضى صاحب الحقّ وتنازله، وإلا فُضي بينهما بالحقّ فيكون عندئذ قضاء وهو مُلزم، فالمصالحة مبنية على الفضل، والقضاء مبنية على العدل"⁴.

ومثّل ابن عاشور لهذا المقام بمثالين اثنين:

المثال الأوّل:

عن عُرْوَةَ بِنِ الزُّبَيْرِ أَنَّ الزُّبَيْرَ كَانَ يُحَدِّثُ أَنَّهُ خَاصَمَ رَجُلًا مِّنَ الْأَنْصَارِ قَدْ شَهِدَ بَدْرًا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) فِي شِرَاحٍ مِّنَ الْحَرَّةِ كَانَا يَسْتَقِيَانِ بِهِ كِلَاهُمَا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) لِلزُّبَيْرِ «اسْقِ يَا زُبَيْرُ ثُمَّ أَرْسِلْ إِلَى جَارِكَ». فَعَضِبَ الْأَنْصَارِيُّ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَنْ كَانَ ابْنُ عَمَّتِكَ فَتَلَوْنَ وَجْهَ رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) ثُمَّ قَالَ: «اسْقِ ثُمَّ احْبِسْ حَتَّى يَبْلُغَ الْجَدْرَ». فَاسْتَوْعَى رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) حِينَئِذٍ حَقَّهُ لِلزُّبَيْرِ، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) قَبْلَ ذَلِكَ أَشَارَ عَلَى الزُّبَيْرِ بِرَأْيِ سَعَةَ لَهُ وَلِلْأَنْصَارِيِّ، فَلَمَّا أَحْفَظَ الْأَنْصَارِيُّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) اسْتَوْعَى لِلزُّبَيْرِ حَقَّهُ فِي صَرِيحِ الْحُكْمِ⁵.

¹ أخرجه البخاري، كتاب النكاح، باب ﴿وَرَبِّبُكُمْ أَلَّتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ فِسَائِكُمْ أَلَّتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ﴾ [النساء: ٢٣]، رقم الحديث (4817)، (1964/5)، ومسلم، كتاب الرضاع، باب تحريم الربيبة وأخت المرأة، رقم الحديث (3659)، (165/4).

² النظر الفسيح، ابن عاشور، (ص198).

³ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص217).

⁴ مقامات الشريعة النبوي - عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور - وأثرها في الاجتهاد، بكير حمودين، وعمر مونة، مجلة الحقيقة، (ص169).

⁵ أخرجه البخاري، كتاب الصلح، باب إذا أشار الإمام بالصلح فأبى حكم عليه بالحكم البين، رقم الحديث (2561)، (964/2)، واللفظ له، ومسلم، كتاب الفضائل، باب وجوب اتباعه (ﷺ)، رقم الحديث (6258)، (90/7).

ففي هذه الحادثة تصرّف النبي (ﷺ) أوّل الأمر بمقتضى المصالحة بين الناس المبنيّة على المسامحة والفضل، لعلمه بأخلاق الزبير وأنه يرضى ما يرضاه رسول الله (ﷺ) وإن كان هذا الحكم غير ملزم له، فلمّا اعترض الأنصاري -جهلاً منه بأنّ هذا الرأي فيه سعة له-، عدل إلى التّصرف بالقضاء فاستوى للزبير حقه كاملاً غير منقوص، ويكون حكمه حينئذ ملزماً.

قال الإمام النووي: "كان الزبير صاحب الأرض الأولى فأدّل عليه رسول الله (ﷺ) وقال اسق ثم أرسل الماء إلى جارك أي اسق شيئاً يسيراً دون قدر حقلك ثم أرسله إلى جارك ادلالاً على الزبير ولعلمه بأنه يرضى بذلك ويؤثر الاحسان إلى جاره فلما قال الجار ما قال أمره ان يأخذ جميع حقه"¹.

المثال الثاني:

عَنْ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّهُ كَانَ لَهُ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي حَدَرَدِ الْأَسْلَمِيِّ مَالٌ، فَلَقِيَهُ فَلَزِمَهُ حَتَّى ارْتَفَعَتْ أَصْوَاتُهُمَا، فَمَرَّ بِهِمَا النَّبِيُّ (ﷺ) فَقَالَ: «يَا كَعْبُ». فَأَشَارَ بِيَدِهِ كَأَنَّهُ يَقُولُ النَّصْفَ. فَأَخَذَ نِصْفَ مَا عَلَيْهِ وَتَرَكَ نِصْفًا².

وقد أشار النبي (ﷺ) محاولاً الإصلاح بينهما فقبل كعب (رضي الله عنه)، ولم يكن ملزماً بالأخذ به³. وقد ذكر البخاري هذا الحديث تحت باب: هل يشير الإمام بالصّلح؟ على سبيل الاستفهام، ممّا قد يفهم منه أنّ إشارته لم تكن على سبيل الإلزام؛ لأجل هذا قال الحافظ ابن حجر: "فإن الجمهور استحَبوا للحاكم أن يشير بالصّلح وإن أجه الحقُّ لأحد الخصمين"⁴.

3. حال الاستشارة على المستشار

قد يستشار النبي (ﷺ) في قضايا فيشير بما يراه صواباً، وهذا لا يعتبر تشريعاً ملزماً، لاسيما إن كانت في أمور الدُّنيا⁵.

¹ شرح النووي على مسلم (108/15).

² أخرجه البخاري، كتاب الصلح، باب هل يشير الإمام بالصّلح، رقم الحديث (2559)، (963/2)، ومسلم، كتاب المساقاة، باب استحباب الوضع من الدين، رقم الحديث (4069)، (30/5).

³ مقامات التّشريع النبوي - عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور - وأثرها في الاجتهاد، بكير حمودين، وعمر مونة، مجلة الحقيقة، العدد 43، (ص 169).

⁴ فتح الباري، ابن حجر، (307/5-308).

⁵ مقامات التّشريع النبوي - عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور - وأثرها في الاجتهاد، بكير حمودين، وعمر مونة، مجلة الحقيقة، (ص 170).

ومثّل ابن عاشور لذلك بما رُوي عن عمر ابن الخطاب (رضي الله عنه) قال: حَمَلْتُ عَلَى فَرَسٍ عَتِيقٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَكَانَ الرَّجُلُ الَّذِي هُوَ عِنْدَهُ قَدْ أَضَاعَهُ، فَأَرَدْتُ أَنْ أَشْتَرِيَهُ مِنْهُ وَظَنَنْتُ، أَنَّهُ بَائِعُهُ بِرُخْصٍ فَسَأَلْتُ عَنْ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) فَقَالَ: "لَا تَشْتَرِهِ، وَإِنْ أَعْطَاكَهُ بِدِرْهِمٍ وَاحِدٍ، فَإِنَّ الْعَائِدَ فِي صَدَقَتِهِ، كَالْكَلْبِ يَعُودُ فِي قَيْئِهِ"¹.

قال ابن عاشور: "فهذه إشارة من رسول الله (ﷺ) على عمر، ولم يعلم أحد أن رسول الله (ﷺ) نهى عن مثل ذلك نهياً علناً. فمن أجل ذلك اختلف العلماء في حمل النهي، فقال الجمهور: هو نهى تنزيه كميلاً يتبع الرجل نفسه ما تصدق به فجعله لله، وحمل على هذا قول مالك في الموطأ والمدونة لجزمه بأن ذلك البيع لو وقع لم يفسخ. وحمله في الموازية على التحريم، ولم يقل إن البيع يفسخ مع أنه لو كان نهياً تحريم لأوجب فسخ البيع، لأن أصل المذهب أن النهي يقتضي الفساد إلا لدليل"².

4. حال النصيحة

قد يكون النبي (ﷺ) في بعض تصرفاته ناصحاً لبعض أصحابه، ولعل ما يُميّز هذه المرتبة عن سابقتها، أن في الإشارة طلب المستشار للمشورة، أما النصيحة فقد لا يتقدمها طلب³.

ومثّل ابن عاشور لذلك بحديث النعمان بن بشير - رضي الله عنهما - قَالَ سَأَلْتُ أُمِّي أَبِي بَعْضَ الْمَوْهَبَةِ لِي مِنْ مَالِهِ، ثُمَّ بَدَأَ لَهُ فَوَهَبَهَا لِي فَقَالَتْ لَا أَرْضَى حَتَّى تُشْهَدَ النَّبِيُّ (ﷺ) فَأَخَذَ بِيَدِي وَأَنَا غُلَامٌ، فَأَتَى بِي النَّبِيُّ (ﷺ) فَقَالَ: إِنَّ أُمَّهُ بِنْتُ رَوَاحَةَ سَأَلَتْنِي بَعْضَ الْمَوْهَبَةِ لِهَذَا، قَالَ «أَلَاكَ وَلَدٌ سِوَاهُ». قَالَ نَعَمْ. قَالَ فَأَرَاهُ قَالَ: «لَا تُشْهَدْنِي عَلَى جَوْرٍ»⁴.

وفي رواية: قَالَ: «فَأَشْهَدُ عَلَى هَذَا غَيْرِي - ثُمَّ قَالَ - أَيْسُرُكَ أَنْ يَكُونُوا إِلَيْكَ فِي الْبِرِّ سِوَاءً». قَالَ: بَلَى. قَالَ: «فَلَا إِذَا»⁵.

¹ الموطأ (رواية يحيى الليثي)، كتاب الزكاة، باب اشتراء الصدقة والعود فيها، رقم الحديث (623)، (282/1). والبخاري، رقم الحديث (1419)، (542/2) ومسلم، كتاب الهبات، باب كراهة شراء الإنسان ما تصدق به ممن تصدق عليه، رقم الحديث (4250)، (63/5).

² مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص218).

³ مقامات التشريع النبوي - عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور - وأثرها في الاجتهاد، بكير حمودين، وعمر مونة، مجلة الحقيقة، (ص172).

⁴ أخرجه البخاري، كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا شهد، رقم الحديث (2507)، (938/2)، ومسلم، كتاب الهبات، باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة، رقم الحديث (4269)، (66/5).

⁵ أخرجه مسلم، كتاب الهبات، باب كراهة تفضيل بعض الأولاد في الهبة، رقم الحديث (4272)، (66/5).

قال ابن عاشور: "فقال مالك وأبو حنيفة والشافعي: إنّ رسول الله (ﷺ) نهى بشيرا عن ذلك نظرا إلى البر والصلة لأبنائه، ولم يرد تحريمه ولا إبطال العطية. ولذلك قال مالك: يجوز للرجل أن يهب لبعض ولده ماله. وما نظروا إلا إلى أنّ رسول الله (ﷺ) لما لم يشتهر عنه هذا النهي علمنا أنه نهي نصيحة لكمال أمر العائلة، وليس تحجيرا. ويؤيد ذلك ما في بعض روايات الحديث أنّه قال: "لا. أشهد غيري".

وذهب طاووس وإسحاق بن راهويه وأحمد بن حنبل وسفيان وداود بن علي إلى تحريم مثل هذه النحلة وقوفا منهم عند ظاهر النهي من غير غوص إلى المقصد"¹.

ومثل ذلك أيضا قول النبيّ (ﷺ) لزيد: ﴿أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾ [الأحزاب: 37]، فيراه ابن عاشور أنّه من باب "التوفية بحقّ النصيحة، وهو أمر نصح وإشارة بخير لا أمر تشريع لأنّ الرسول عليه الصلّاة والسلام في هذا المقام متصرّف بحقّ الولاء والصّحبة لا بصفة التشريع والرّسالة... ولا يلزم أحداً المصير إلى إشارة المشير كما اقتضاه حديث برة مع زوجها مغيث إذ قال لها: (لو راجعته؟ فقالت: يا رسول الله تأمرني؟ قال: لا إنّما أنا أشفع، قالت: لا حاجة لي فيه)"².

5. حال حمل النفوس على الأكمل من الأحوال

في هذا المقام تأتي كثيرٌ من أوامر رسول الله (ﷺ) ونواهيه فتكون راجعة إلى تكميل نفوس أصحابه وحملهم على ما يليق بجلال مرتبتهم في الدّين، من الاتّصاف بأكمل الأحوال ممّا لو حُمّل عليه جميع الأمة لكان حرجاً عليهم. فقد كان رسول الله (ﷺ) لأصحابه مشرّعا لهم بالخصوص، فكان يحملهم على أكمل الأحوال، من شدّد أواصر الأخوة الإسلامية بأجلى مظاهرها، والإغضاء عن زخرف هذه الدّنيا، والإيغال في الإقبال على الدّين وفهمه لأهمّ أعدوا ليكونوا حملة هذا الدّين وناشري لوائه"³.

¹ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص220).

² التّحرير والتّنوير، ابن عاشور، (22/31-32).

³ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص221).

ومما يدل على تصرف النبي (ﷺ) من هذا المقام مع بعض أصحابه؛ نهيهم عن بعض المباحات التي أبيحت لمجموع الأمة، فقد روي عن علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) قال: «نهاني رسول الله (ﷺ)، ولا أقول نهاكم، عن تحميم الذهب، وعن لبس القسي، وعن لبس المُفَدَم، والمُعَصْفَر، وعن القراءة رَاكِعًا»¹. يعني أن بعض هذه المنهيات لم ينهاها جميع الأمة، بل خص بالنهي علياً². قال ابن عاشور: "وقد رأيت ذلك كثيرا في تصرفات رسول الله (ﷺ)، ورأيت في غفلة بعض العلماء عن هذا الحال من تصرفاته وقوعاً في أغلاطٍ فقهية كثيرة، وفي حمل أدلة كثيرة من السنة على غير محاملها. وبالاhtداء إلى هذا اندفعت عني حيرة عظيمة في تلك المسائل"³.

وأمتلئة هذا المقام كثيرة، نذكر منها:

ما روي عن أبي هريرة (رضي الله عنه) أن رسول الله (ﷺ) قال: «لَا يَمْنَعُ جَارٌ جَارَهُ أَنْ يَغْرِزَ حَشْبَهُ فِي جِدَارِهِ». ثم يقول أبو هريرة ما لي أراكم عنها معرضين والله لأزمنن بها بين أكتافكم⁴. فحمل ذلك أبو هريرة على التشريع، وحمله مالك على معنى الترغيب، فقال في الموطأ أن لا يقضي على الجار بذلك، أي لأنه يخالف قاعدة إطلاق تصرف المالك في ملكه وأن لا حق لغيره فيه⁵.

وما روي عن رافع بن خديج بن رافع عن عمه ظهير بن رافع قال ظهير لقد نهانا رسول الله (ﷺ) عن أمرٍ كان بنا رافقاً. قلت ما قال رسول الله (ﷺ) فهو حق. قال: دعاني رسول الله (ﷺ) قال: «مَا تَصْنَعُونَ بِمَحَاقِلِكُمْ». قلت نُؤَجِرُهَا عَلَى الرَّبْعِ وَعَلَى الْأَوْسُقِ مِنَ التَّمْرِ وَالشَّعِيرِ. قَالَ «لَا تَفْعَلُوا أَرْزَعُوهَا أَوْ أَرْزَعُوهَا أَوْ أَمْسِكُوهَا». قَالَ رَافِعٌ: قُلْتُ سَمِعًا وَطَاعَةً⁶.

¹ أخرجه النسائي في سننه، كتاب الزينة، باب خاتم الذهب، رقم الحديث (5173)، (167/8)، وصححه الألباني.

² مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص223).

³ المرجع نفسه، (ص221).

⁴ أخرجه البخاري، كتاب المظالم، باب لا يمنع جاره أن يغرز خشبه في جداره، رقم الحديث (2331)، (869/2)، ومسلم، كتاب المساقاة، باب غرز الخشب في جدار الجار، (4215)، (57/5).

⁵ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص224).

⁶ أخرجه البخاري، كتاب المزارعة، باب ما كان أصحاب النبي (ﷺ) يواسي بعضهم بعضاً في الزراعة والثمار، رقم الحديث (2214)، (824/2)،

قال ابن عاشور: قد تأوّل معظم العلماء على معنى أنّ رسول الله (ﷺ) أمر أصحابه أن يواسي بعضهم بعضاً. ولذلك ترجم البخاري: "باب ما كان أصحاب النبيّ (ﷺ) يواسي بعضهم بعضاً في الزراعة والثّمره"¹.

6. حال تعليم الحقائق العالية

وهذا الحال قريب من الذي قبله وهو: "حال حمل النفوس على الأكمل من الأحوال" لكنّه أخصّ منه، وأدقّ مسلكاً، إذ جعله ابن عاشور خاصّاً "برسول الله (ﷺ) وخاصّة أصحابه"²، دون جماهير الصّحابة.

ومثّل لذلك بما رُوِيَ عَنْ أَبِي ذَرٍّ أَنَّ النَّبِيَّ (ﷺ) قَالَ: «يَا أَبَا ذَرٍّ أَتُبْصِرُ أَحَدًا». قَالَ فَتَنْظَرْتُ إِلَى الشَّمْسِ مَا بَقِيَ مِنَ النَّهَارِ وَأَنَا أَرَى أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) يُرْسَلُنِي فِي حَاجَةٍ لَهُ، فُلْتُ: نَعَمْ. قَالَ: «مَا أَحَبُّ أَنْ لِي مِثْلُ أَحَدٍ ذَهَبًا أَنْفَقَهُ كُلَّهُ إِلَّا ثَلَاثَةَ دَنَانِيرٍ»³.

قال ابن عاشور: "فظنّ أبو ذر أنّ هذا أمر عام للأمة، فجعل ينهى عن اكتناز المال، وقد أنكر عليه عثمان قول ذلك"⁴.

7. حال التأديب

قال ابن عاشور: "وأما حال التأديب فينبغي إجادة النّظر فيه، لأنّ ذلك حال قد تحفّ به المبالغة لقصد التّهديد، فعلى الفقيه أن يميّز ما يناسب أن يكون القصد منه بالذات التشريع، وما يناسب أن يكون القصد منه بالذات التّوبيخ والتّهديد، ولكنّه تشريع بالنّوع أي بنوع أصل التّأديب"⁵.

ومن الأمثلة التي تندرج تحت هذا المقام؛ ما رُوِيَ عن أبي شريح: أنّ النبيّ (ﷺ) قال: (والله لا يؤمن والله لا يؤمن والله لا يؤمن). قيل ومن يا رسول الله؟ قال: (الذي لا يأمن جاره بوائقه)⁶.

قال ابن عاشور: "فخرج الكلام مخرج التّهويل لمن يسيء إلى جاره حتى يخشى أن لا يكون من المؤمنين، والمراد نفي الإيمان الكامل"⁷.

¹ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص224).

² المرجع نفسه، (ص224).

³ أخرجه البخاري، كتاب الزكاة، باب ما أدى زكاته فليس بكنز، رقم الحديث(1342)، (2/510).

⁴ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص224).

⁵ المرجع نفسه، (ص225).

⁶ سبق تخريجه، (ص105).

⁷ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص225-226).

"ويكفي لمعرفة أهمية هذه المرتبة أن زلّت فيها أقدام فغمام كثيرة ممّن ينتسب لهذه الأمة عندما حملوا طائفة من الأحاديث والآثار الصادرة عنه (ﷺ) والتي خرجت مخرج الوعيد على ظاهرها فقاموا بتكفير عامة المسلمين أو تبديعهم، ممّا جرّ إلى استباحة دمائهم أو هجرهم"¹.

الفرع الثالث: ما لا يراد به التشريع

ويدخل في هذا القسم الحال الذي يسميه ابن عاشور: "حال التجرد عن الإرشاد"، ويقصد به "ما يتعلّق بغير ما فيه التشريع والتدوين وتهذيب النفوس وانتظام الجماعة، ولكنّه أمرٌ يرجع إلى العمل في الجبلّة وفي دواعي الحياة المادية. وأمره لا يشتبه، فإنّ رسول الله (ﷺ) يعمل في شؤون البيتة ومعاشه الحيوي أعمالاً لا قصد منها إلى تشريع ولا طلب متابعة. وقد تقرّر في أصول الفقه أن ما كان جبليّاً من أفعال رسول الله (ﷺ) لا يكون موضوعاً لمطالبة الأمة بفعل مثله، بل لكلّ أحد أن يسلك ما يليق بحاله، وهذا كصفات الطّعام واللّباس والاضطجاع والمشي والرّكوب ونحو ذلك، سواء كان ذلك خارجاً عن الأعمال الشرعيّة كالمشي في الطّريق والرّكوب في السّفرة، أم كان داخليّاً في الأمور الدينيّة كالرّكوب على النّاقة في الحجّ، ومثل الهوي باليدين قبل الرّجلين في السّجود عند من رأى أنّ رسول الله (ﷺ) أهوى بيديه قبل رجليه حين أسنّ وبدن، وهو قول أبي حنيفة"².

ومن الأمثلة التي ذكرها ابن عاشور في هذا النوع: نزول النبيّ (ﷺ) في حجة الوداع بالمحصب، فكان ابن عمر يلتزم النّزول به في الحجّ ويراه من السنّة، ويفعل كما فعل رسول الله (ﷺ)³.

وروي عن عائشة (رضي الله عنها) قالت إنّما كان منزلٌ ينزلُ النبيّ (ﷺ) ليكونَ أسمعَ لخروجه. يعني بالأبطلح⁴. قال ابن عاشور: تعني لأنّه مكان متّسع يجتمع فيه النّاس؛ ويقولها قال ابن عبّاس ومالك بن أنس⁵.

¹ مقامات التشريع النبوي - عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور - وأثرها في الاجتهاد، بكبير حمودين، وعمر مونة، مجلة الحقيقة، (ص175).

² مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص226).

³ أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب النزول بذي طوى قبل أن يدخل مكة والنزول بالبطحاء التي بذي الحليفة إذا رجع من مكة، مكة، رقم الحديث(1679)، (2/627)، ومسلم، كتاب الحج، باب استحباب النزول بالمحصب يوم النفر والصلاة به، رقم الحديث(3227)، (4/85).

⁴ أخرجه البخاري، كتاب الحج، باب المحصب، رقم الحديث(1676)، (2/626)، ومسلم، كتاب الحج، باب استحباب النزول بالمحصب يوم النفر، رقم الحديث(3231)، (4/85).

⁵ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص226).

وكذلك ما جاء في يوم بدر أن رسول الله (ﷺ) سبق قريشا إلى الماء حتى جاء أدنى ماء من بدر، فنزل به الجيش، فقال له الحباب بن المُنذر بن الجُموح: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ هَذَا الْمَنْزِلَ أَمَنْزِلًا أَنْزَلَكُمُ اللَّهُ لَيْسَ لَنَا أَنْ نَتَقَدَّمَهُ وَلَا نَتَأَخَّرَ عَنْهُ أَمْ هُوَ الرَّأْيِيُّ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ؟ قَالَ بَلْ هُوَ الرَّأْيِيُّ وَالْحَرْبُ وَالْمَكِيدَةُ؟ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَإِنَّ هَذَا لَيْسَ بِمَنْزِلٍ فَاَنْهَضُ بِالنَّاسِ حَتَّى نَأْتِيَ أَدْنَى مَاءٍ مِنَ الْقَوْمِ، فَنَنْزِلُهُ ثُمَّ نَعُوْزُ مَا وَرَاءَهُ مِنْ الْقَلْبِ ثُمَّ نَبْنِي عَلَيْهِ حَوْضًا فَنَمْلُؤُهُ مَاءً ثُمَّ نُقَاتِلُ الْقَوْمَ فَتَشْرَبُ وَلَا يَشْرَبُونَ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) لَقَدْ أَشْرَتَ بِالرَّأْيِ¹.

¹ السيرة النبوية لابن هشام، (167/3-168)، وأخرجه الحاكم في المستدرک، رقم الحديث (5801)، (482/3)، قال الذهبي في التلخيص: منكر، وضعفه الشيخ الألباني في تخريجه أحاديث فقه السيرة للدكتور محمد الغزالي، (ص224).

المطلب الثاني: أثر تصنيف التصرفات النبويّة في فهم الحديث عند ابن عاشور

إنّ التفريق بين التصرفات النبويّة وتحديد مناطاتها بدقة له أثره في فهم السنّة النبويّة، وهذا الأثر تجلّى عند ابن عاشور في عدّة مظاهر استنبطناها، ويمكن تلخيصها فيما يلي:

1. إدراك المقاصد الشرعية، وتعليل الأحكام:

جاء بحث ابن عاشور لمسألة تنوع التصرفات النبويّة وتقسيمها حسب دلالتها التشريعيّة مرتبطاً بحديثه عن المقاصد الشرعية، يقول ابن عاشور: "النّاظر في مقاصد الشريعة بحاجة إلى تطلع تعيين الصفة التي عنها صدر منه قول أو فعل"¹، وتبرز الحاجة إلى ذلك من حيث أنّ التّعريف على مقامات التصرفات النبويّة يساعد في تمييز ما يكون القصد منه التشريع العام أو الخاص، وما يناسب أن يكون القصد منه التّوييح والتّهديد، أو تهذيب النفوس وتربيتها وغير ذلك.

ومن الأمثلة التي توضّح ذلك ما روي عن أبي هريرة أنّ رسول الله (ﷺ) قال: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أَمُرَّ بِحَطَبٍ فَيُحَطَّبُ، ثُمَّ أَمُرَّ بِالصَّلَاةِ فَيُؤَدَّنَ لَهَا، ثُمَّ أَمُرَّ رَجُلًا فَيُؤَمَّ النَّاسَ، ثُمَّ أُخَالَفَ إِلَى رِجَالٍ فَأُحَرِّقَ عَلَيْهِمْ بُيُوتَهُمْ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْ يَعْلَمُ أَحَدُهُمْ أَنَّهُ يَجِدُ عَرَفًا سَمِينًا أَوْ مِرْمَاتَيْنِ حَسَنَتَيْنِ لَشَهِدَ الْعِشَاءَ»².

ففي هذا الحديث تصرّف النبيّ (ﷺ) من مقام التّأديب، فعلم أنّ قصده من هذا الإجراء هو الرّجوع والتّهديد، وأنّ ظاهره غير مراد.

قال ابن عاشور: "فلا يشتبّه أنّ رسول الله (ﷺ) ما كان ليُحَرِّقَ بيوت المسلمين لأجل شهود صلاة العشاء في الجماعة، ولكن الكلام سيق مساق التّهويل في التّأديب، أو أنّ الله أطلعه على أنّ أولئك من المنافقين وأذن له بإتلافهم إن شاء"³.

"وميّز ابن عاشور في المناطات التي تناط بها أحكام الشريعة، بين ما ورد منها في مقامات التشريع، وبين ما ورد منها في مقام الدّعوة والموعظة والتّرهيب والتّرهيب. فتنبني المناطات في المقامات الأولى على الأمور الحقيقيّة أو الاعتباريّة التي تصلح لأن تتفرّع عليها أحكام فقهيّة، أمّا المقامات الثّانية فتنبني مناطاتها على أمور وهميّة لا تصلح مناطاً تتفرّع عليها أحكام فقهيّة أخرى، لأنّ التّفريع فيها هو من قبيل جهل "من زعم أنّ الصّائم إذا اغتاب أحداً أفطر لأنّه قد أكل لحم أخيه"⁴.

¹ ابن عاشور مقاصد الشريعة الإسلامية، (ص207).

² سبق تخريجه، (ص258).

³ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص225).

⁴ ينظر: نظريّة المقاصد عند ابن عاشور، إسماعيل الحسني

2. حلُّ إشكالات في الفقه والحديث:

كثيراً ما يكون الخروج من الإشكالات التي تعرض للأحاديث بمحاولة فهمها في ضوء تنوع التصرفات النبوية، فتحمل على أقرب أحواله مناسبة، مع التماس القرائن المرجحة لاعتبار حال دون حال.

وهناك كثير من الأحاديث حارت في توجيهها عقول العلماء، وأعيان الأئمة الكبار جوابها، فكان الرأي الذي يستند إلى اعتبار أن تصرفات النبي (ﷺ) مختلفة ومتنوعة، فيجاء على الإشكال بحملها على حال من أحواله (ﷺ) هو ما تطمئن إليه القلوب وترضاه، ويكون هو أعدل الآراء وأقربها إلى الصواب.

وفي هذا يقول الشيخ ابن عاشور: "إنَّ لرسول الله (ﷺ) صفات وأحوالاً تكون باعنا على أقوال وأفعال تصدر منه، فبنا أن نفتح لها مشكاة تضيء في إشكالات كثيرة لم تزل تُعْنِثُ الخلق، وتُشْجِي الخلق"¹.

ومن الأمثلة التي تدل على ذلك:

ما روي عن عائشة (رضي الله عنها) قالت أتتها بريدة تسألها في كتابتها، فقالت إن شئت أعطيت أهلك ويكُونُ الولاء لي. فلما جاء رسول الله (ﷺ) ذكرته ذلك قال النبي (ﷺ) «ابْتاعِيهَا فَأَعْتِقِيهَا، فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ». ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) عَلَى الْمَنْبَرِ فَقَالَ: «مَا بَالُ أَقْوَامٍ يَشْتَرُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنْ اشْتَرَطَ شَرْطًا لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَلَيْسَ لَهُ، وَإِنْ اشْتَرَطَ مِائَةَ شَرْطٍ»².

قال ابن عاشور: "فلو كان قوله (ﷺ) لعائشة تشريعاً أو فتوى، لكان الشرط ماضياً، ولعارض قوله في الخطبة: "إنما الولاء لمن أعتق". ولكنه كان إشارة منه على عائشة بحق شرعي حتى تسمى لها الحصول عليه مع حصول رغبتها في شراء بريدة وعتقها. وهذا منزع في فهم هذا الحديث هو من فتوحات الله عليّ، وبه يندفع كل إشكال حير العلماء في محمل هذا الحديث"³.

¹ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص210).

² أخرجه البخاري، كتاب الشروط، باب المكاتب وما لا يحل من الشروط التي تخالف كتاب الله، رقم الحديث(2584)، (981/2)، ومسلم، كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق، رقم الحديث(3852)، (214/4).

³ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص219).

وكذلك ما روي عن البراء بن عازب (رضي الله عنه) قال أمرنا النبي (صلى الله عليه وسلم) بسبع، ونهانا عن سبع أمرنا بإتباع الجنائز، وعيادة المريض، وإجابة الداعي، ونصر المظلوم، وإبرار القسم، ورد السلام، وتشميت العاطس. ونهانا عن آنية الفضة، وخاتم الذهب، والحرير، والديباج، والقسي، والإستبرق¹. قال ابن عاشور: "فجمع مأمورات ومنهيات مختلفة، بعضها مما علم وجوبه (مثل نصر المظلوم مع القدرة) وتحريمه (مثل الشرب في آنية الفضة)، وبعضها مما علم عدم وجوبه في الأمر (مثل تشميت العاطس وإبرار المقسم) أو عدم تحريمه في النهي (مثل المياثر والقسية).، فما تلك المنهيات إلا لأجل تنزيه أصحابه عن التظاهر بمظاهر البذخ والفخفة للترفه وللتزيين بالألوان الغريبة، وهي الحمرة؛ وبذلك تندفع الحيرة في وجه النهي عن كثير مما ذكر في هذا الحديث مما لم يهتد إليه الخائضون في شرحه"².

3. الجمع بين الأحاديث المتعارضة:

قال ابن عاشور في الحديث الذي رواه أبو رافع قال: قال النبي (صلى الله عليه وسلم): «الجار أحق بصقيبه»³: "أي ما يليه، أي: أحق بشرائه إذا باعه جاره، فما هو إلا لحمل أصحابه على المواسة والمواخاة، ولذلك جعل الجار منهم أحق بالشفعة لأجل الصقب، أي القرب. ولولا كلمة "أحق" لجعلنا الحديث مجرد الترغيب، فلما وجدنا كلمة "أحق" علمنا أنه يعني أن الجار من الصحابة أحق بشفعة عقار جاره، فلا تعارض بينه وبين حديث جابر (رضي الله عنه) أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) جعل الشفعة في كل مال لم يفسم، فإذا وقعت الخدود وصرفت الطرُق فلا شفعة"⁴⁵.

4. الترجيح بين الدلالات التي يحتملها الحديث:

قال ابن عاشور في سياق حديثه عن ضرورة الاستعانة بما يحف بالكلام من القرائن والملابسات: "وإن أدق مقام في الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليها مقام التشريع، وفي هذا العمل تفاوت مراتب الفقهاء، وترى جميعهم لم يستغنوا عن استقصاء تصرفات الرسول (صلى الله عليه وسلم) ولا عن استنباط العلل، وكانوا في عصر التابعين وتابعيهم يشدون الرحال إلى المدينة ليتبصروا من آثار الرسول (صلى الله عليه وسلم) وأعماله

¹ أخرجه البخاري، كتاب الجنائز، باب الأمر باتباع الجنائز، رقم الحديث(1182)، (417/1)، ومسلم، كتاب اللباس والزينة، باب تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجال والنساء وخاتم الذهب والحرير على الرجل وإباحته للنساء وإباحة العلم ونحوه للرجل ما لم يزد على أربع أصابع، رقم الحديث(5510)، (135/6).

² مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص222).

³ أخرجه البخاري، كتاب الحيل، باب احتيال العامل ليهدي له، رقم الحديث(6579)، (2560/6).

⁴ أخرجه البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الشريك من شريكه، رقم الحديث(2099)، (770/2).

⁵ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص223).

وعمل الصحابة ومن صحبهم من التابعين: هنالك يتبين لهم ما يدفع عنهم احتمالات كثيرة في دلالات الألفاظ، ويتضح لهم ما يُستنبط من العلل تبعاً لمعرفة الحكم والمقاصد¹.

5. رد الفهوم البعيدة والاستنباطات الضعيفة من الأحاديث:

عَنْ فَاطِمَةَ بِنْتِ قَيْسٍ أَنَّ أَبَا عَمْرٍو بْنَ حَفْصٍ طَلَّقَهَا الْبَتَّةَ وَهُوَ غَائِبٌ فَأَرْسَلَ إِلَيْهَا وَكَيْلُهُ بِشَعِيرٍ فَسَخِطَتْهُ فَقَالَ وَاللَّهِ مَا لَكَ عَلَيْنَا مِنْ شَيْءٍ. فَجَاءَتْ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) فَذَكَرَتْ ذَلِكَ لَهُ فَقَالَ: «لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِ نَفَقَةٌ». فَأَمَرَهَا أَنْ تَعْتَدَ فِي بَيْتِ أُمِّ شَرِيكِ ثُمَّ قَالَ: «تِلْكَ امْرَأَةٌ يَعْشَاهَا أَصْحَابِي اعْتَدَى عِنْدَ ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ فَإِنَّهُ رَجُلٌ أَعْمَى تَضَعِينَ ثِيَابَكَ إِذَا حَلَلْتِ فَأَذِينِي». قَالَتْ فَلَمَّا حَلَلْتُ ذَكَرْتُ لَهُ أَنَّ مُعَاوِيَةَ بْنَ أَبِي سُفْيَانَ وَأَبَا جَهْمٍ حَطَبَانِي. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) «أَمَّا أَبُو جَهْمٍ فَلَا يَضَعُ عَصَاهُ عَنْ عَاتِقِهِ وَأَمَّا مُعَاوِيَةُ فَصُغْلُوكُ لَا مَالَ لَهُ انْكِحِي أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ»².

قال ابن عاشور: "فهو لا يدلُّ على أنه لا يجوز للمرأة أن تتزوج برجل فقير، ولكنها استشارت رسول الله (ﷺ) فأشار عليها بما هو أصلح لها"³.

وَعَنْ عَائِشَةَ (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا) قَالَتْ جَاءَتْ هِنْدُ بِنْتُ عُتْبَةَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ مَسِيكٌ، فَهَلْ عَلَيَّ حَرْجٌ أَنْ أُطْعِمَ مِنَ الَّذِي لَهُ عِيَالُنَا قَالَ: «لَا. إِلَّا بِالْمَعْرُوفِ»⁴.

قال ابن عاشور: "وقد أقام النبي (ﷺ) المرأة مقام الوكيل على أبنائها وعيال بيتها؛ لأنها راعية المنزل، فهو لها رخصة، وبهذا تعلم أن ما رخصه النبي (ﷺ) لهند هو تشريع يعم أمثالها من أزواج الأشحَّة؛ لأنَّ قوله لها فتوى وتشريع، وهو الأصل فيما يصدر من النبي (ﷺ)"⁵.

ومن ظنَّ أنه قضاء على الغائب فقال: إنَّه لا يشمل غيرها إلا بعد الرفع إلى الرسول أو القاضي فقد وهم من جهتين:

إحدهما: أنَّ حالها حال المستفتية لا حال المدعية؛ لأنها عرضت ذلك على الرسول (ﷺ) حين أسلمت يوم الفتح، ولأنَّ إحصار زوجها كان ممكناً فلا يقضي عليه وهو غائب.

¹ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص205).

² أخرجه مسلم، كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، رقم الحديث(3770)، (4/195).

³ مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص220-221).

⁴ سبق ترجمته، (ص318).

⁵ النُّظْرُ الفسِيح، ابن عاشور، (ص211).

الوجه الثاني: أنّه على تسليم كونه قضاءً، فإنّ قضاء رسول الله (ﷺ) هو من جهة قضاء بالنسبة إلى الخصمين، وهو تشريع يعمُّ إلى غيرهما ممن يساويهما في الوصف المؤثّر، سواء جاء في خصومة أو مستفتياً.

ومّا تبينّ تعلم أن ليس لصاحب حق عند آخر منعه منه أن يعمد إلى أخذ حقه بنفسه بغضبٍ أو خلصة؛ لأنّ ذلك ينافي المقصد الشرعي من إقامة القضاة والحكّام ويؤول إلى التقاتل والتّهارج، فلا تتجاوز الرخصة محلّ العذر، وهو عسر الرّفح إلى القاضي، أو توقّع ضرر من الخصومة هو أعظم من ضرر ترك الإنفاق. فالأخذ المنقول عن الشافعي من هذا الحديث بتسويغ أخذ صاحب الحق حقه خلصة أو غصبا مأخذ ضعيف¹.

¹ النّظر الفسيح، ابن عاشور، (ص211).

المبحث الرابع: تقييم جهود ابن عاشور في تصنيف التصرفات النبويّة

جاءت جهود الشيخ محمّد الطاهر ابن عاشور في تصنيف التصرفات النبويّة، في إطار سلسلة الجهود الممتدّة عبر العصور من العلماء الأعلام، وهو جهد له إيجابياته، إلّا أنّه لا يخلو من سلبيّات يُؤاخذ عليها.

المطلب الأوّل: مُميّزات تصنيف ابن عاشور وإيجابياته

1. التّصنيف الذي وضعه ابن عاشور لم يكن مبتكرًا أو مبتدعًا من أساسه بل اعتمد فيه على من سبقه من العلماء وخاصّة تقسيم الإمام القراني (رحمته الله)، لكن الذي ميّز ابن عاشور أنّه اعترف بالفضل لأهله وأسبقيّة غيره إلى تحريره، وقد تعامل ابن عاشور مع هذه المسألة بمنهجية العلميّة التي يسير عليها في كافة بحوثه وتحقيقاته، والتي صرّح بها في مُقدّمة تفسيره "بأنّه يعمد إلى ما أشاده الأقدمون فيهدّبه ويزيده، وحاشا أن ينقضه أو يُبيده، علما بأن غمض فضلهم كفران للنّعمة، وجحد مزايا السّلف ليس من حميد خصال الأئمة"¹.

فبنى على التقسيم الذي اعتمده الإمام القراني وزاد عليه أنواعا أخرى، واستفاد من تطبيقات الإمام مالك على مختلف الأحاديث وقال بقوله فيها.

2. توسّع ابن عاشور في التّصنيف وإضافته إلى تقسيم القراني أنواعا أخرى من التصرفات النبويّة مثل: النصيحة، والمصالحة، والتأديب، والفتوى، والهدي، وتعليم الحقائق العالية، والاستشارة على المستشار، وبذلك يعتبر تقسيمه من أوسع التصانيف على الإطلاق.

3. استدراكه على الأئمة قبله ومناقشتهم في بعض الأحاديث التي تفهم في ضوء عرضها على سُلّم المقامات النبويّة، من ذلك استدراكه على الإمام القراني في مسألة التنفيل بالسلب.

قال ابن عاشور: "قال شهاب الدين القراني في الفرق السادس والثلاثين في المسألة الرابعة: "حمله مالك (رحمته الله) على أنّ تصرّف رسول الله (صلى الله عليه وآله) في السّلب يوم حنين تصرّف بوجه الإمامة لا بوجه الفتيا، فينبغي أن يُحمل على الفتيا عملا بالغالب" اهـ، وأقول -ابن عاشور-: "دلّ على أنّ هذا التّصرّف بوجه الإمامة قرينة هي أنّ تصرّفات رسول الله (صلى الله عليه وآله) إنّما تختلف محاملها رعايا لمقامات التّصرّف وعلاماته، وأيّة علامة على أنّه تصرّف بالإمامة أقوى من كونه تصرّفًا في غزو، وليس مقام الغزو مقام الفتيا"².

¹ التحرير والتنوير، ابن عاشور، (7/1).

² كشف المغطى، ابن عاشور، (ص217).

ويضيف قائلاً: "وإذ قد كان قتل العدو في الجهاد من لوازم الجهاد، وكان حقّ الجهاد في المغنم ثابتاً لم يكن لمن قتل قتيلاً حقّ خاص في سلب قتيله؛ لأنّه لم يأت عملاً زائداً على كونه مجاهداً، فتعيّن أنّ التّفيل بالسلب له أسباب خاصّة؛ لذلك كان محتاجاً إلى إذن الإمام... فدلّ على أنّه لم يصدر عنه مصدر الفتوى والتّشريع؛ بل مصدر الحثّ والتّشجيع، فالعجب من غفلة القرافي عن هذا الاستدلال البديع"¹.

4. جاءت جهود ابن عاشور في التّمييز بين الأحوال التي تصدر منها تصرفات النبيّ (ﷺ) مرتبطةً بحديثه عن مقاصد الشريعة الإسلاميّة، وهذا ما أشار إليه هو نفسه بقوله: "فما يهّم الناظر في مقاصد الشريعة هو تمييز مقامات الأقوال والأفعال الصّادرة عن رسول الله (ﷺ) والتّفرة بين أنواع تصرفاته"².

وقال أيضاً: "ثمّ على العالم المتشبع بالاطّلاع على مقاصد الشريعة وتصاريحها أن يفرق بين مقامات خطابها فإن منها مقام موعظة وترغيب وترهيب وتبشير وتحذير، ومنها مقام تعليم وتحقيق فيرد كل وارد من نصوص الشريعة إلى مورد اللّائق ولا تتجاوزه المتعارضات مجاذبة المماذق"³.
و"ربطه تصنيف التصرفات النبويّة بالفكر المقاصدي إنّما جاء بوصفه باعثاً عليها من جهة، ومعينا على استنباط مقاصد النصوص ومقاصد الشريعة على العموم"⁴.

5. تأكيد ابن عاشور في غير ما موضع أنّ الأصل في تصرفات النبيّ (ﷺ) أنّها تكون بوصف الرسالة والتّبليغ وأنّ هذا غالب شأنه (ﷺ)، يجعل منه يقف الموقف السّليم في التّعامل مع السنن النبويّة وينجو من غائلة الانحراف والشّطط.

6. بيانه أهمية القرائن والملابسات المحتفّة بالحديث النبوي في الكشف على الحال الذي يصدر منها التصرفات النبويّة.

7. ممّا لا شكّ فيه أن ابن عاشور أتى بإضافات نوعية في قضيّة تصنيف الأحوال التي تصدر عنها تصرفات النبيّ (ﷺ) وبيان أثرها في فهم الأحاديث النبويّة من النّاحية النظرية وكذا من النّاحية التّطبيقية، بإثرائه لهذه المسألة بالأمثلة وبيانه أثر معرفة التصرفات النبويّة والتّمييز بينها في حسن فهم السنة ودفع الكثير من الإشكالات التي لا يمكن دفعها من غير هذا السّبيل.

¹ كشف المغطى، ابن عاشور، (ص 217-218).

² مقاصد الشريعة الإسلامية، ابن عاشور، (ص 208).

³ التّحرير والتّنوير، ابن عاشور، (1/273).

⁴ جهود المالكية في تصنيف التصرفات النبويّة، سعد الدّين العثماني، (ص 133).

المطلب الثاني: مآخذات على تصنيف ابن عاشور

1. لم يهتم ابن عاشور بوضع تعاريف وحدود لمختلف المقامات والأحوال التي ذكرها، واكتفى في كثير منها بمجرد سرده وضرب الأمثلة عليها.

2. على الرغم من الإضافات التي أتى بها ابن عاشور في هذا المبحث، إلا أنه يضع الضوابط والحدود الدقيقة التي يمكن بها أن يُفرّق تفريقاً مُطرداً بين هذه المقامات، ولم يلتزم ابن عاشور في تصنيفه بمعيار واضح ومحدّد يجمع فيه بين التماثلات والمتشابهات، ويُفرّق به بين المتباينات من التصرفات النبويّة، فيُعرف المقام بمجرّد النَّظر في تلك الضوابط والقرائن، وإن كان قد أشار إلى أهمية اعتبار القرائن والملابسات المحيطة بالنصّ النبوي حال وروده ودوره في الكشف عن الحال الذي صدر منه التصرف إلا أن هذا لا يكفي في رفع الخلاف في بعض من المسائل.

3. الأنواع التي أضافها متداخلة وغير متميزة، ويمكن ردّها أغلبها إلى الأنواع التي ذكرها القاضي عياض أو ذكرها القرائن، فمثلاً يمكن إدخال تصرفات حال الهدي في التصرفات النبويّة بالرسالة، وحال التجرّد عن الإرشاد في التصرفات الجبليّة، وحال الاستشارة على المستشار في الفتوى، وهكذا¹.

4. أدرج ابن عاشور (رحمته الله) بيان النبيّ (ﷺ) للعقيدة الصحيحة في مقام الإرشاد، والذي هو مقام بيان المندوبات وطرق الخير، وحمل الناس على الفضائل ومكارم الأخلاق والآداب، وهذا الصنيع منه عجيب أشدّ العجب، فإنّ تعلم العقيدة الصحيحة هي أوّل واجب يتعلمه العبد، امتثالاً لقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذُنُوبِكُمْ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ [محمد: ١٩]، "وهذا العلم الذي أمر الله به - وهو العلم بتوحيد الله - فرض عين على كل إنسان، لا يسقط عن أحد، كائناً من كان، بل كل مضطر إلى ذلك"².

فكان ينبغي على الشيخ ابن عاشور أن يورد تعليم النبيّ (ﷺ) للعقيدة الصحيحة في باب التشريع الإلزامي العام الذي تُطالب به الأمة الإسلاميّة جمعاء في كل زمان ومكان، لأنّ كل صلاح في الحياة أساسه العقيدة الصحيحة، كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمته الله): "أصل الصلاح: التوحيد والإيمان، وأصل الفساد: الشرك والكفر"³.

¹ جهود المالكية في تصنيف التصرفات النبويّة، سعد الدين العثماني، (ص 133).

² تفسير السعدي، (ص 787).

³ مجموع الفتاوى، ابن تيمية، (18/ 163).

كما أنّ في تعليم العقيدة الصحيحة الحفاظ على دين المسلم، والذي هو أحد الضروريات (الكليات) الخمس التي اتفق العلماء على أنّ الشريعة جاءت مؤكدة على الحفاظ عليها ممّا يعود عليها بالهدم أو الاختلال والفساد.

5. حديث النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ - رضي الله عنهما - قَالَ سَأَلْتُ أُمَّيْ أَبِي بَعْضَ الْمُؤَهَّبَةِ لِي مِنْ مَالِهِ، ثُمَّ بَدَأَ لَهُ فَوَهَبَهَا لِي فَقَالَتْ لَا أَرْضَى حَتَّى تُشْهَدَ النَّبِيُّ (ﷺ) فَأَخَذَ بِيَدِي وَأَنَا غُلَامٌ، فَأَتَى بِي النَّبِيُّ (ﷺ) فَقَالَ: إِنَّ أُمَّهُ بِنْتُ رَوَاحَةَ سَأَلَتْنِي بَعْضَ الْمُؤَهَّبَةِ لِهَذَا، قَالَ «أَلَاكَ وَوَلَدٌ سِوَاهُ». قَالَ نَعَمْ. قَالَ فَأَرَاهُ قَالَ: «لَا تُشْهَدُنِي عَلَى جَوْرٍ»¹.

هذا الحديث أورده ابن عاشور (رحمته الله) ضمن تصرفات النبي (ﷺ) بالنصيحة وهذا ممّا يشكل، فقد جاء في موطأ مالك في باب ما لا يجوز من النحل "فارتجعه"، وفي صحيح البخاري في باب الهبة للولد "فارجه"، وفي باب الإشهاد في الهبة: فاتقوا الله واعدلوا بين أولادكم"، فكيف يكون هذا من باب مجرد الإشارة، وأقل ما يقال فيه أنه كره ذلك ونزه نفسه عن الشهادة على مثله، وهذا لا يكون من باب مجرد الإشارة، وإنما على أقل تقدير من باب الهدي والإرشاد، إن لم يكن من باب التشريع الملزم².

6. وكذلك الحال في حديث عمر ابن الخطاب (رضي الله عنه) قال: حَمَلْتُ عَلَى فَرَسٍ عَتِيقٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَكَانَ الرَّجُلُ الَّذِي هُوَ عِنْدَهُ قَدْ أَضَاعَهُ، فَأَرَدْتُ أَنْ أَشْتَرِيَهُ مِنْهُ وَظَنَنْتُ، أَنَّهُ بَائِعُهُ بِرُخْصٍ فَسَأَلْتُ عَنْ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) فَقَالَ: "لَا تَشْتَرِهِ، وَإِنْ أَعْطَاكَهُ بِدِرْهَمٍ وَاحِدٍ، فَإِنَّ الْعَائِدَ فِي صِدْقَتِهِ، كَالْكَلْبِ يَعُودُ فِي قَيْئِهِ"³.

فقد جعله ابن عاشور في مقام الاستشارة على المستشارين.

¹ سبق تخريجه، (ص362).

² ينظر: فقه السنة النبوية عند محمد الطاهر بن عاشور، نعمان جعيم، مقال ضمن (أعمال مؤتمر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي، تحرير: فتحي ملكاوي)، (ص534).

³ سبق تخريجه، (ص362).

خلاصة الفصل:

في ختام هذا الفصل نخلص إلى أن التمييز بين التصرفات النبوية من حيث دلالتها التشريعية لم يكن أمرًا حادًا ولا صنيعًا ابتدعه أعداء الدين من المستشرقين والحداثيين لهدم أحكامه، بل هو أمرٌ تشهد له الأدلة من القرآن الكريم والسنة النبوية وآثار الصحابة، وله أهميته في فهم السنة النبوية وحسن تنزيلها، وكان للعلماء المتقدمين منهم والمتأخرين جهود في تصنيفها وبيان أثرها.

أمَّا الشيخ ابن عاشور فقد كانت له بهذه المسألة عناية متميزة، إذ توسع فيها توسعًا لم يسبق إليه، فعَدَّ من أحوال الرسول (ﷺ) التي تصدر منها أقواله وأفعاله اثني عشر حالًا، وهي: "التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي، والصُّلح، والإشارة على المستشار، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتَّجرد عن الإرشاد" مؤكِّدًا على أن الأصل في تصرفات النبي (ﷺ) أنها تكون بوصف الرسالة والتبليغ وأنَّ هذا غالب شأنه (ﷺ)، مع بيانه أهمية القرائن والملابسات المحتفة بالحديث النبوي في الكشف على الحال الذي يصدر منها التصرفات النبوية.

وعلى الرغم من الإضافات التي أتى بها ابن عاشور في هذا المجال، إلا أنه لم يضع الضوابط والحدود الدقيقة التي يمكن بها أن يُفرَّق تفريقًا مُطردًا بين هذه المقامات، كما أنه لم يلتزم في تصنيفه بمعيار واضح ومُحدَّد يجمع فيه بين المتماثلات والمتشابهات.

خاتمة

جامعة الأزهر الشريف
عبد القادر العظم الإسلامي

في ختام هذا البحث نسجل أهم النتائج المتوصل إليها فيما يأتي:

1. تنوعت المجالات العلمية التي برع فيها ابن عاشور من: تفسير، وحديث، وفقه وأصوله، ومقاصد شرعية، ولغة عربية، وغيرها، وهذه الموسوعية العلمية فتحت له باب الاجتهاد على مصراعيه، بتوظيف هذه العلوم في فهم السنة النبوية.
2. اعتنى ابن عاشور (رحمته الله) بعلم الحديث عناية فائقة فعقد المجالس الحديثية لقراءة دواوين السنة المشهورة، وأجيز فيها وأجاز، وبين الضعيف والمنكر وحذر منه، ونقد الأسانيد والمتون، وهذا الجانب من شخصيته العلمية -للأسف- لا يزال يخفى على كثير من طلاب العلم.
3. انتهى البحث إلى استخلاص سبعة ضوابط كلية اعتمدها ابن عاشور في فهم السنة وهي: التثبت من صحة الحديث، فهم الحديث في ضوء: القرآن الكريم، الأحاديث الأخرى، اللغة العربية، السياق، مقاصد الشريعة، وتمييز التصرفات النبوية.
4. نقد ابن عاشور الأحاديث بالنظر إلى أسانيد وأحوال رجالها معتمداً على أقوال الأئمة النقاد، كالإمام أحمد، وابن المديني، وابن معين، وغيرهم، كما أنه وظف قواعدهم العلمية في العملية النقدية.
5. لم يكتف ابن عاشور بالنقد الخارجي للحديث وظاهر اسناده، بل توغل إلى داخل النص، واعتمد مقاييس المحدثين المتعلقة بنقد المتن، كرد الحديث لمعارضته صريح القرآن والأحاديث الصحيحة، ولمخالفته التاريخ الثابت، وكذا لركاكة ألفاظه واختلال معناه، وغيرها.
6. سعى ابن عاشور إلى فهم جزئيات الخطاب النبوي في ضوء القرآن الكريم ودلالاته، فبين مجمل الحديث بالقرآن الكريم، وشرح غريبه، وفهم أسلوب الحديث النبوي بنظيره في القرآن وكذا بعكسه.
7. وقف ابن عاشور من خلال جمعه لروايات الحديث الواحد على فوائد في فهمه: فبين المحمل، وخصص العام، وشرح الغريب، وعيّن مبهمات المتن، وأجاب على الإشكالات الواردة عليه.
8. وظف ابن عاشور إمكاناته اللغوية واستثمرها في ضبط ألفاظ الحديث، وشرح غريبه، وتحديد معاني التراكيب اللغوية في ضوء البلاغة العربية وفنونها، كما استعان بها في حل بعض الإشكالات الواردة على الحديث، والتوفيق بين الأحاديث التي ظاهرها التعارض، وغير ذلك.
9. أولى الشيخ ابن عاشور دلالة السياق بنوعها (المقالي والحالي) عناية كبيرة، واتخذها قاعدة منهجية وركيزة مهمة من ركائز الفهم يستجلي بها المعنى المقصود من خطاب النبي (ﷺ).

10. ظهر أثر الالتفات إلى السِّيَاقِ المقالي في الشرح الحديثي عند ابن عاشور في جوانب مختلفة؛ فكان له أثر في ضبط النَّصِّ الحديثي، وتحديد معاني ألفاظه بدقَّة، والتَّرجيح بين المعاني التي يحتملها الحديث، وغيرها.
11. استفاد ابن عاشور (رحمته الله) من القرائن والملابسات المحيطة بالحديث النَّبويِّ حال وروده وأحوال المخاطبين وأعرافهم، في فهم الحديث وتحديد معناه بدقَّة ووضع ضمن الإطار الذي جاء فيه.
12. للحديث النَّبويِّ ارتباط وثيق بالمقصد الشَّرعي عند ابن عاشور؛ فهو طريق من طرق الكشف عن مقاصد الشَّرعية، وتحديد مرتبتها من حيث الظَّن والقطع، كما أنَّ المقاصد الشَّرعية عنده وسيلة من وسائل نقد الحديث، وهي أيضا أداة من أدوات فهمه ورفع الإشكالات عنه.
13. استخلص البحث عدَّة قواعد تحكم الفهم المقاصدي للحديث النَّبويِّ عند ابن عاشور، وتساهم في إرشاده بعيدا عن طرقي الإفراط والتَّفريط، منها: مراعاة تعليل الأحكام الواردة في الأحاديث النَّبوية، وتجنُّب الفهم الحرفي، وتحري الضُّبط والتَّحديد، وتجنُّب الأوهام، وغيرها.
14. تشبَّع ابن عاشور (رحمته الله) بالمقاصد الشَّرعية حتَّى فاضت تلك المعاني والحكم، وصارت حاضرة في توجيه العديد من الأحاديث النَّبوية، فكان كثيرًا ما يلجأ إلى المقاصد الشَّرعية ويوظفها في إدراك المعاني الصَّحيحة وتوجيه الإشكالات العارضة لها وحلِّها.
15. اهتمَّ ابن عاشور بمعرفة الحال الذي صدر منه خطاب النَّبيِّ (صلى الله عليه وآله)، وكانت له فيه تحقيقات ونظرات تجديدية تكميلية لجهود العلماء السَّابقين، فعَدَّ من أحواله (صلى الله عليه وآله) اثني عشر حالًا هي: "التَّشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي، والصُّلح، والإشارة على المستشار، والنَّصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتَّأديب، والتَّجرد عن الإرشاد".
16. ظهر أثر التَّفريق بين التَّصرفات النَّبوية في فهم السُّنة عند ابن عاشور في عدَّة مظاهر منها: إدراك المقاصد وتعليل الأحكام الشَّرعية، وحلِّ الإشكالات العارضة، والتَّرجيح بين الأحاديث المتعارضة، وردِّ الفهوم البعيدة والاستنباطات الضَّعيفة، وغير ذلك.
17. الضَّوابط التي سار عليها ابن عاشور في فهم السُّنة ودراستها ترجع في جملتها إلى ردِّ نصوص السُّنة النَّبوية الجزئية إلى كليَّات الشَّرعية، وتحكيمها إلى الأصول العامَّة، وهذا ما أكسبها قُوَّة وثباتًا.
18. أكَّد البحث شموليَّة الفهم عند الشَّيخ ابن عاشور وعدم اقتصره على الفهم المقاصدي الذي برع فيه وصار عَلمًا عليه، واستيعابه في شرحه الحديثي لأهمِّ الضَّوابط الأساسيَّة المعينة على الفهم، أمَّا العلوم المعاصرة من الطَّبِّ وعلوم الكون وغيرها فلا نجد لها حضورًا عنده.

19. أظهر البحث توافقاً كبيراً بين تأصيلات ابن عاشور في قضية فهم السنّة وبين تطبيقاته في الشرح الحديثي، وأحياناً نلاحظ بعض التّقصير خاصّة في تطبيق بعض قواعد النّقد الحديثي التي صرّح باعتمادها، وكذا في عدم استيعابه لبعض طرق الحديث ورواياته، بما أثر سلبيّاً في الحكم على بعض الأحاديث وفي فهم أخرى بتأويلها تأويلات بعيدة.

20. انتهى البحث إلى التّأكيد على أصالة هذه الضّوابط لاستمدادها من تقارير علماء الإسلام وتطبيقاتهم وموافقتها لمناهجهم في الاستدلال والاستنباط من نصوص السنّة النبويّة.

21. رغم أنّ ابن عاشور لم يأت بضوابط جديدة، واكتفى بتقرير ما ذكره السّابقون وإحياء ما اندرس منها، لكن ما يمكن اعتباره جديداً عنده ثلاثة أمور:

أ. حسن استثماره لهذه الضّوابط بتطبيقها على أحاديث أشكل فهمها على الشّراح المتقدّمين منهم والمتأخّرين، فكانت الاستعانة بهذه الضّوابط وسيلة لحل هذه الاشكالات في كثير من الأحيان.

ب. تنبيهه على بعض القواعد التي تحكم هذه الضّوابط وتحفظها من استغلال العابثين وتأويل الجاهلين، وخاصّة فيما يتعلّق بالفهم المقاصدي للحديث النبوي، مع تأكيده على ضرورة التزام المنهج الوسطي بعيداً عن جمود الظاهرية على الألفاظ والمباني، وعن غلاة المقاصدية الذين أفرغوا النّصوص من دلالاتها وأحكامها المقصودة ابتداءً، وأفرطوا في التّمسك بالواقع المتجدّد.

ت. بيانه أثر تمييز مقامات التّصرّفات النبويّة في فهم العديد من الأحاديث وتوظيفها في علاج مشكلاتها، وتوسّعه في ذلك توسّعاً غير مسبوق من النّاحيتين التّأصيليّة والتّطبيقية.

وهذه النّقاط الثّلاث تمثّل بعض معالم اجتهاد ابن عاشور وإبداعه في فهم السنّة النبويّة.

التّوصيات: من أجل استمرار البحث وعدم وقوفه عند هذا الحدّ، أوصي بما يلي:

1. ضرورة استثمار هذه الضّوابط وتوظيفها في فهم أحاديث أخرى أشكلت، مع إثرائها وتمحيصها بالإضافة والنّقد، وعدم الوقوف عندها، للوصول إلى المنهج الأكمل في التعامل مع السنّة في ضوء مستجدّات العصر.

2. إنجاز موسوعة علمية تضمّ ضوابط فهم السنّة عند علماء السنّة ممّن اهتمّوا بفقهِ الحديث النبوي من المتقدّمين والمتأخّرين، من أجل تشكيل نظرة متكاملة للضّوابط التي تحكم الفهم وتسدّدده عند الأئمّة الأعلام، لتكون حصناً منيعاً يحمي السنّة النبويّة من أديعاء التّجديد من الحدّاثيين والتّغريبيين.

3. إدراج جهود ابن عاشور في قضية فهم السنّة ضمن جهود المعاصرين في التّأصيل والتّطبيق لها، واستثمارها في إثراء مقياس "ضوابط فهم السنّة".

4. تقدم ابن عاشور للطلاب على أنه من المحدثين المعاصرين، وأنه لا تنقصه من مقومات المحدث شيء: فهو مسند، وناقد، وشارح للحديث، وتوجيههم إلى العناية بمؤلفاته الحديثية حتى ننشئ جيلا يعرف قدر هذا الرجل في علوم الحديث، وغيرها من العلوم التي برع فيها.
5. إنجاز بحث موسّع حول "النقد الحديثي عند ابن عاشور" فهذا الجانب كان حاضراً بقوة عنده في مؤلفاته ولم يلق عناية لائقة، وكانت له فيه اجتهادات تحتاج إلى مزيد تحليل ومناقشة.
6. العناية بمؤلفات ابن عاشور عموماً والحديثية بصفة خاصة بإعادة تحقيقها تحقيقاً علمياً جاداً، وطباعة ما هو مخطوط منها.

هذه باختصار أهم النتائج التي توصل إليها البحث مشفوعة ببعض التوصيات التي نأمل أن يقيض الله لها من يأخذها بقوة، ولا أدعي في هذا البحث أي قلت فصل الخطاب، ولا بلغت فيه حد الاستيعاب، وإنما حسبي أنني بذلت فيه جهداً ولم أذخر فيه وسعاً.

وفي الختام أسأله - سبحانه وتعالى - لي ولوالدي ولشاخي حسن الختام، وأحمده حمداً كثيراً

على ما يسر من إتمام هذه الرسالة وما هيئاً من أسباب أعانت على ذلك،

فسبحان الله لا تحصي ثناء عليه، ويا رب تقبل مني هذا

العمل بقبول حسن، واجعله في ميزان حسناتي

وميزان والدي وشيخي أبي بكر كافي،

وما توفيقني إلا بالله عليه

توكلت وإليه أنيب

والحمد

لله.

الفهارس العامة

1. فهرس الآيات القرآنية
2. فهرس الأحاديث والآثار
3. فهرس الأعلام المترجم لهم
4. قائمة المصادر والمراجع
5. فهرس الموضوعات

أولاً: فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	رقم الآية	الآية
سورة البقرة		
136	85	﴿ أَفْتَوْمُنُونَ بَعْضُ الْكُتُبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ﴾
122	108	﴿ وَمَنْ يَتَّبِدْ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴾
60	173	﴿ إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ ﴾
157-120	183	﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ ﴾
320-301	185	﴿ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ ﴾
117	187	﴿ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ ﴾
196	194	﴿ فَمَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ ﴾
112	228	﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾
115	230	﴿ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ﴾
128	275	﴿ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ﴾
316	286	﴿ لَا يَكْفُرُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾
سورة آل عمران		
353	144	﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ ﴾
229	188	﴿ وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ ﴾
سورة النساء		
119	24	﴿ وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ ﴾
105	36	﴿ وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا ۗ وَاللَّوَالِدِينَ إِحْسَانًا ﴾
85	43	﴿ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى ﴾
78	82	﴿ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾
277	83	﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدْعَاؤُهُ بِهِ ﴾

131	90	﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَدْ ذَلَلْتُمْ﴾
109	92	﴿وَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا أَنْ يَقْتُلُوا الْمُؤْمِنِينَ إِنْ كَانُوا مُّذِيبِينَ﴾
110	101	﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ﴾
263-261	119	﴿وَلَا مُرْتَهَنَهُمْ فَلَْيَبْتَئِكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ﴾
سورة المائدة		
115-84	06	﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾
85	24	﴿فَأَذْهَبَ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾
228	37-36	﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾
329	67	﴿يَأْتِيهَا الرِّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾
113	95	﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾
سورة الأنعام		
107	44	﴿حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾
141	52	﴿وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾
117	82	﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾
102	115	﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾
107	141	﴿وَأَتَوْا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾
سورة الأعراف		
304-129	40	﴿إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتِّحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ﴾
340	157	﴿وَاتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ﴾
340	158	﴿وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾
سورة الأنفال		
38	09	﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ﴾
سورة التوبة		

109	36	﴿ إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ ۚ ﴾
197	67	﴿ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ ﴾
322	108	﴿ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّخِذُوا اللَّهَ مِثْبُتًا وَاللَّهُ يُمِيتُ الْمُطَّهَّرِينَ ﴾
سورة هود		
131	44	﴿ وَنَسَمَاءُ أَقْلِي ﴾
131-108	114	﴿ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ ﴾
سورة يوسف		
169	02	﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾
126	82	﴿ وَسَأَلِ الْقَرْيَةَ ﴾
سورة الرعد		
193	09	﴿ عَلِيمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ ﴾
131	39	﴿ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ ۚ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾
سورة إبراهيم		
169	04	﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ﴾
سورة النحل		
272	09	﴿ وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ ﴾
103	44	﴿ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾
سورة الإسراء		
234	23	﴿ فَلَا تَقُلْ لِمَا أَفِي وَلَا نَهَرُهُمَا ﴾
108	78	﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ ﴾
329	93	﴿ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ﴾
سورة الكهف		
245	39	﴿ وَلَوْلَا إِذْ دَخَلْتَ جَنَّتَكَ قُلْتَ مَا شَاءَ اللَّهُ لَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ ۚ ﴾
333-329	110	﴿ قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ ﴾

سورة مريم		
116	28	﴿يَتَأَخَذَ هَرُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ أَمْرًا سَوْءًا وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَعِيًّا﴾
سورة الحج		
299	78	﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكَ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾
سورة المؤمنون		
227	60	﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَاءً آتَاوًا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ﴾
227	61	﴿أُولَئِكَ يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ﴾
سورة التور		
111	02	﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾
70	08	﴿وَيَذُرُوا عَنَّا الْعَذَابَ﴾
سورة الفرقان		
212	07	﴿وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ﴾
سورة الشعراء		
182	61	﴿فَلَمَّا تَرَىٰهَا الْجَمْعَانِ﴾
169	195-192	﴿وَلِئِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾
سورة النمل		
230	16	﴿وَأُوْتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ﴾
230	23	﴿وَأُوْتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَهِيَ عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾
230	26	﴿رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾
سورة القصص		
126	79	﴿فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ﴾
سورة الروم		
108	18	﴿وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ﴾
03	19	﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾

سورة لقمان		
117	13	﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾
259	14	﴿أَنْ أَشْكُرَ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَى الْمَصِيرِ﴾
272	19	﴿وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ﴾
سورة الأحزاب		
126	33	﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾
363	37	﴿أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ﴾
سورة الزمر		
127	42	﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾
سورة فصلت		
169	03	﴿كُنْتُ فُصِّلْتُ آيَاتُهُ، قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾
78	42	﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾
سورة الشورى		
62	23	﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى﴾
127	35	﴿وَيَعْلَمَ الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِنَا مَا لَهُمْ مِنْ مَخِصٍ﴾
196	40	﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ﴾
سورة الدخان		
234	49	﴿ذُقْ إِتْنَاكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾
سورة الأحقاف		
259	15	﴿وَوَضِعْنَا الْإِنْسَانَ بُولَدِيهِ حُسْنًا﴾
سورة محمد		
375	19	﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾
184-130	35	﴿وَلَنْ يَرْكُمَ أَعْمَالَكُمْ﴾
سورة الحجرات		

113	11	﴿ وَلَا تَنَابَرُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ ﴾
309	12	﴿ وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا ﴾
سورة ق		
211	21	﴿ وَحَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَابِقٌ وشَهِيدٌ ﴾
سورة الذاريات		
128	49	﴿ وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾
105	55	﴿ وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾
سورة النجم		
79	03	﴿ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ﴾
79	19	﴿ أَفَرَأَيْتُمُ اللَّتَّ وَالْعُزَّىٰ ﴾
79	23	﴿ إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمَّيْتُمُوهَا ﴾
سورة القمر		
190	45	﴿ سَيَهْرَمُ الْجَمْعُ وَيُولُونَ الدَّبْرَ ﴾
سورة الحشر		
103	07	﴿ وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا ﴾
سورة الممتحنة		
123	10	﴿ إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ ﴾
سورة التحريم		
148	04	﴿ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾
سورة الجمعة		
255	06	﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ ﴾
سورة الجن		
123	27-26	﴿ عَلِيمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا ﴾

130	28	﴿وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾
سورة المزمل		
130	20	﴿عَلِمَ أَن لَّنْ نَّحْضُوهُ﴾
سورة القيامة		
106	23-22	﴿وَجِئْهُ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرًا﴾
213	29	﴿وَالْتَفَتِ السَّاقِ بِالسَّاقِ﴾
سورة الأعلى		
245	07-06	﴿سَنَقِرُّكَ فَلَا تَنْسَى﴾
سورة القدر		
82	03-01	﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾
سورة الكوثر		
82	01	﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾

ثانيا: فهرس الأحاديث والآثار

الصفحة	الراوي	طرف الحديث	
131	أبو ذر	اتَّقِ اللَّهَ حَيْثُمَا كُنْتَ	01
202	عدي بن حاتم	اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ	02
206	أبو بكر	أَنْتَى رَجُلٌ عَلَى رَجُلٍ عِنْدَ النَّبِيِّ (ﷺ) فَقَالَ: وَيْلَكَ قَطَعْتَ	03
153	ابن عباس	اِحْتَجَمَ النَّبِيُّ (ﷺ) فِي رَأْسِهِ وَهُوَ مُحْرَمٌ	04
153	ابن جينة	اِحْتَجَمَ النَّبِيُّ (ﷺ) وَهُوَ مُحْرَمٌ بِلَحْيِي جَمَلٍ	05
60	ابن عمر	أُحِلَّتْ لَنَا مَيْتَانِ السَّمَكِ وَالْجِرَادِ	06
59	أنس بن مالك	إِذَا اسْتَكْمَلَ الْوَلَدُ خَمْسَ عَشْرَةَ سَنَةً	07
147	عائشة	إِذَا أَنْفَقَتِ الْمَرْأَةُ مِنْ طَعَامِ بَيْتِهَا غَيْرَ مُفْسِدَةٍ فَلَهَا أَجْرُهَا	08
290	عبد الله بن عمر	إِذَا بَايَعْتَ فُقُلًا لَا خِلَابَةَ	09
106	صهيب بن سنان	إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ	10
-128 304	أبو هريرة	إِذَا دَخَلَ شَهْرُ رَمَضَانَ فَتُحْتَبَأُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ	11
315	أبو هريرة	إِذَا دَعَا الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ إِلَى فِرَاشِهِ فَأَبَتْ	12
317	ابن عمر	إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ إِلَى الْوَلِيمَةِ فَلْيُجِبْ	13
198	أبو قتادة	إِذَا شَرِبَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَتَنَفَّسُ فِي الْإِنَاءِ	14
186	عبد الله بن عمر	إِذَا كُنْتَ بَيْنَ الْأَخَشْبِينِ مِنْ مَنَى - وَنَفَحَ بِيَدِهِ نَحْوَ الْمَشْرِقِ	15
65	عمر	إِذَا وَجَدْتُمُ الرَّجُلَ قَدْ عَلَّ فَأَحْرِقُوا مَتَاعَهُ وَأَصْرِيئُوهُ	16
38	أبو هريرة	ارْجِعْ فَصَلِّ، فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ	17
166	ابن مسعود	أَسْأَلُكَ بِكُلِّ اسْمٍ هُوَ لَكَ سَمِيَتْ بِهِ نَفْسُكَ	18
251	عائشة	اسْتَأْذَنَ النَّبِيُّ (ﷺ) أَبُو بَكْرٍ فِي الْخُرُوجِ	19
130	ثوبان	اسْتَقِيمُوا وَلَنْ تُحْصُوا	20
360	عروة بن الزبير	اسْقِ يَا زُبَيْرُ ثُمَّ أَرْسِلْ إِلَى جَارِكَ	21
163	ابن عباس	أَشْهَدْتُ الْعِيدَ مَعَ النَّبِيِّ (ﷺ) قَالَ: نَعَمْ	22

114	أبو هريرة	أصدق ذو اليمين	23
292	جابر بن عبد الله	أَفْتَانُ أَنْتَ	24
153	أَبُو الْجُهَيْمِ	أَقْبَلَ النَّبِيُّ (ﷺ) مِنْ نَحْوِ بَنِي جَمَلٍ	25
371	فَاطِمَةُ بِنْتُ قَيْسٍ	أَمَّا أَبُو جَهْمٍ فَلَا يَضَعُ عَصَاهُ عَنْ عَاتِقِهِ	26
107	ابن عمر	أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله	27
370	البراء بن عازب	أَمَرْنَا النَّبِيَّ (ﷺ) بِسَبْعٍ، وَنَهَانَا عَنْ سَبْعٍ	28
50	يحيى بن سعيد	أَنَّ أبا الدرداء كتب إلى سلمان الفارسي أن هلم إلى الأرض	29
321	سعد بن أبي وقاص	إِنَّ أَعْظَمَ الْمُسْلِمِينَ جُرْمًا مَنْ سَأَلَ عَنْ شَيْءٍ لَمْ يُحْرَمِ.	30
292	أبو هريرة	إِنَّ الدِّينَ يَسِرُ وَلَنْ يَشَادَ الدِّينَ أَحَدٌ إِلَّا غَلَبَهُ	31
96	أبو هريرة	إِنَّ اللَّهَ إِذَا أَحَبَّ عَبْدًا دَعَا جِبْرِيلَ فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ فُلَانًا	32
301	إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي حَكِيمٍ (بلاغاً)	إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا	33
-49-35 246	ثوبان	إِنَّ اللَّهَ زَوَى لِي الْأَرْضَ فَرَأَيْتُ مَشَارِقَهَا وَمَعَارِبَهَا	34
107	أبو موسى	إِنَّ اللَّهَ لَيَمْلِكُ لِلظَّالِمِ حَتَّى إِذَا أَخَذَهُ لَمْ يُفْلِتْهُ	35
52	أبو هريرة	إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةٍ سَنَةٍ	36
38	ابن مسعود	أَنَّ الْمَقْدَادَ بْنَ الْأَسْوَدِ أَتَى النَّبِيَّ (ﷺ) وَهُوَ يَدْعُو عَلَى	37
306	عروة	أَنَّ النَّبِيَّ (ﷺ) حَخَبَ عَائِشَةَ إِلَى أَبِي بَكْرٍ فَقَالَ لَهُ أَبُو بَكْرٍ	38
150	عائشة	أَنَّ النَّبِيَّ (ﷺ) كَانَ لَهُ حَصِيرٌ يَبْسُطُهُ بِالنَّهَارِ	39
89	ابن عمر	أَنَّ النَّبِيَّ (ﷺ) لَأَعَنَ بَيْنَ رَجُلٍ وَأَمْرَاتِهِ	40
357	ابن عباس	أَنَّ امْرَأَةً ثَابِتِ بْنِ قَيْسٍ أَتَتْ النَّبِيَّ (ﷺ)	41
116	عائشة	أَنَّ امْرَأَةً رِفَاعَةَ الْقُرْظِيِّ جَاءَتْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ)	42
182	أبو سعيد الخدري	إِنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ يَتَرَاءَوْنَ أَهْلَ الْغَرْفِ	43
80	عُبَادَةُ بْنُ الصَّامِتِ	إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ فَقَالَ لَهُ أَكْتُبْ	44
140	البراء بن عازب	إِنَّ أَوَّلَ مَا تَبَدَّلَ بِهِ فِي يَوْمِنَا هَذَا أَنْ نُصَلِّيَ	45

143	عائشة	إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَانَ إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكُوهُ	46
310	أبو بكر	إِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَبْشَارَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ	47
91	ابن عمر	أَنَّ رَجُلًا رَمَى امْرَأَتَهُ فَانْتَفَى مِنْ وَلَدِهَا فِي زَمَانِ رَسُولِ اللَّهِ	48
156	أبو سعيد الخدري	أَنَّ رَجُلًا سَمِعَ رَجُلًا يَقْرَأُ: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ يُرَدِّدُهَا	49
112	جابر بن عبد الله	أَنَّ رَجُلًا مِنْ أَسْلَمَ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) فَحَدَّثَهُ أَنَّهُ قَدْ رَأَى	50
142	عائشة	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) قَرَأَ فِي صَلَاةِ الْمَغْرِبِ بِسُورَةِ الْأَعْرَافِ	51
150	زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) أَخَذَ حُجْرَةً	52
189	أبو هريرة	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) أَتَى الْمَقْبُرَةَ فَقَالَ	53
189	أبو هريرة	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) أَنْصَرَفَ مِنْ صَلَاةِ جَهْرٍ فِيهَا بِالْقِرَاءَةِ	54
370	جابر	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) جَعَلَ الشُّفْعَةَ فِي كُلِّ مَالٍ لَمْ يُقْسَمَ	55
-152 188	أبو هريرة	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) حِينَ قَفَلَ مِنْ خَيْبَرَ أُسْرِيَ حَتَّى إِذَا كَانَ	56
-121 125	أبو هريرة	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) خَرَجَ إِلَى الْمَقْبُرَةِ فَقَالَ.	57
307	أبو هريرة	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) رَأَى رَجُلًا يَسُوقُ بَدَنَةً	58
320	عائشة	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) صَلَّى فِي الْمَسْجِدِ ذَاتَ لَيْلَةٍ، فَصَلَّى	59
190	ابن عباس	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) قَالَ وَهُوَ فِي قُبَّةِ يَوْمِ بَدْرٍ	60
119	ابن عباس	أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) قَضَى بِيَمِينٍ وَشَاهِدٍ	61
108-39	ابن شهاب	أَنَّ عُمَرَ بْنَ عَبْدِ الْعَزِيزِ أَخَّرَ الصَّلَاةَ يَوْمًا	62
67	أبو سعيد الخدري	إِنَّ فِي أُمَّتِي الْمَهْدِيَّ يَخْرُجُ يَعِيشُ خَمْسًا	63
165	أبو هريرة	إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا	64
157	أبو مسعود الأنصاري	إِنَّ مِمَّا أَدْرَكَ النَّاسُ مِنْ كَلَامِ النَّبِيِّ الْأُولَى	65
183	ابن عباس	إِنَّ نَوْفًا الْبِكَالِيَّ يَزْعُمُ أَنَّ مُوسَى (صاحب الخضر)	66

307	ابن عباس	إِنَّ هَذَا الْبَلَدَ حَرَّمَهُ اللَّهُ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ	67
70	ابن عباس	أَنَّ هِلَالَ بِنِ أُمِّيَّةٍ قَدَفَ امْرَأَتَهُ، فَجَاءَ فَشَهَدَ	68
63-44	ابن عباس	أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا فَمَنْ أَرَادَ الْمَدِينَةَ فَلْيَأْتِ الْبَابَ	69
323	عائشة	انظرن من يدخل عليكنَّ فإِنَّمَا الرِّضَاعَةُ مِنَ الْجَمَاعَةِ	70
303	يحيى بن سعيد	إِنَّكَ سَتَجِدُ قَوْمًا زَعَمُوا أَنَّهُمْ حَبَسُوا أَنْفُسَهُمْ لِلَّهِ	71
332	أُمُّ سَلَمَةَ	إِنَّكُمْ تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ، وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ الْخُنُوفُ بِحُجَّتِهِ مِنْ بَعْضٍ	72
355	عائشة	إِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ	73
332	أنس بن مالك	إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ أَرْضَى كَمَا يَرْضَى الْبَشَرُ	74
143	عائشة	إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمْ	75
292	أبو هريرة	إِنَّمَا بُعِثْتُمْ مُبَسِّرِينَ، وَلَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِينَ	76
366	عائشة	إِنَّمَا كَانَ مَنْزِلُ نَبِيِّ اللَّهِ ﷺ لِيَكُونَ أَسْمَحَ خُرُوجِهِ	77
255	أنس	إِنِّي أَجِدُ رِيحَ الْجَنَّةِ دُونَ أُحُدٍ.	78
254	عائشة	أَهْدَى أَبُو جَهْمِ بْنِ حُدَيْفَةَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ خَمِيصَةً.	79
160	ابن مسعود	أَوَّلُ سُورَةٍ أَنْزَلَتْ فِيهَا سَجْدَةٌ: ﴿وَالنَّجْمِ﴾ قَالَ: فَسَجَدَ	80
241	أبو هريرة	أَيُّمَا رَجُلٍ أَفْلَسَ فَأَدْرَكَ الرَّجُلَ مَالَهُ	81
290	سعد بن أبي وقاص	أَيُنْقَضُ الرُّطْبُ إِذَا يَبَسَ؟ فَقَالُوا: نَعَمْ. فَنَهَى عَنْ ذَلِكَ	82
154	أنس بن مالك	بَحْ، ذَلِكَ مَالٌ رَابِعٌ	83
145	علي بن أبي طالب	بَعَثَ النَّبِيُّ ﷺ سَرِيَّةً، وَأَمَرَ عَلَيْهِمْ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ.	84
-305 315	ابن عمر	الْبَيْعَانُ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا.	85
35	ابن عمر	بَيْنَا أَنَا نَائِمٌ أُتِيْتُ بِقَدَحِ لَبَنٍ، فَشَرِبْتُ	86
238	جابر بن عبد الله	تَزَوَّجْتُ فَقَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ «مَا تَزَوَّجْتَ».	87

139	حَارِثَةُ بْنُ وَهْبٍ	تَصَدَّقُوا فَإِنَّهُ يَأْتِي عَلَيْكُمْ زَمَانٌ يَمْشِي الرَّجُلُ بِصَدَقَتِهِ	88
127	ابن عمر	تَعْلَمُونَ أَنَّهُ أَعْوَرٌ، وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِأَعْوَرَ	89
256	جَابِرِ (رضي الله عنه)	جَاءَ أَعْرَابِيٌّ النَّبِيَّ (ﷺ) فَبَايَعَهُ عَلَى الْإِسْلَامِ	90
-151 201	زيد بن خالد الجهني	جاء أعرابي النبي (ﷺ) فسأله عما يلتقطه	91
148	أبو سعيد الخدري	جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ (ﷺ) فَسَأَلَهُ عَنِ الْهَجْرَةِ	92
357	أبو هريرة وَزَيْدُ بْنُ خَالِدِ الْجُهَنِيِّ	جَاءَ أَعْرَابِيٌّ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ أَقْضِ بَيْنَنَا بِكِتَابِ اللَّهِ	93
-158 259	أبو هريرة	جاء رجل إلى رسول الله (ﷺ) فقال يا رسول الله من أحق الناس	94
242	طَلْحَةَ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ	جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) مِنْ أَهْلِ بَجْدٍ، ثَائِرُ الرَّأْسِ	95
-318 371	عائشة	جَاءَتْ هِنْدُ بِنْتُ عُتْبَةَ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ	96
164	عائشة	جاءت هند بنت عتبة قالت: يا رسول الله ما كان على ظهر..	97
370	أبو رافع	الْجَارُ أَحَقُّ بِصَفْبِهِ	98
98	أبو هريرة	الْجَرَادُ مِنْ صَيْدِ الْبَحْرِ	99
254	النعمان بن بشير	الْحَلَالُ بَيْنَ وَالْحَرَامِ بَيْنٌ	100
356	عائشة	خذني ما يكفيك وولديك بالمعروف	101
34	أبو هريرة	خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ فَلَمَّا فَرَّغَ مِنْهُ قَامَتِ الرَّحِمُ فَقَالَ مَهْ	102
113	عائشة	خَمْسٌ مِنَ الدَّوَابِّ كُلُّهُنَّ فَاسِقٌ	103
324	عبد الله بن عمر	خَمْسٌ مِنَ الدَّوَابِّ لَيْسَ عَلَى الْمُحْرَمِ فِي قَتْلِهِنَّ جُنَاحٌ	104
237	سليمان بن يسار	دخل رسول الله (ﷺ) بيت ميمونة بنت الحارث فإذا ضباب.	105
265	قيس بن أبي حازم	دَخَلْنَا عَلَى أَبِي بَكْرٍ (رضي الله عنه) فِي مَرَضِهِ فَرَأَيْنَا امْرَأَةً بَيْضَاءَ	106
245	أنس	دَعَا النَّبِيُّ (ﷺ) الْأَنْصَارَ لِيَكْتُبَ لَهُمْ بِالْبَحْرَيْنِ	107

278	زيد بن خالد الجهني	دَعَهَا فَإِنَّ مَعَهَا حِدَاءَهَا وَسِقَاءَهَا	108
-130 184	ابن عمر	الَّذِي تَفَوُّتُهُ صَلَاةُ الْعَصْرِ كَأَنَّهَا وَتَرَ أَهْلَهُ وَمَالَهُ	109
355	عبد الله بن عمرو	رَأَيْتُ النَّبِيَّ (ﷺ) عِنْدَ الْجُمُرَةِ وَهُوَ يُسْأَلُ	110
46	أنس بن مالك	رَجَبُ شَهْرِ اللَّهِ، وَشَعْبَانَ شَهْرِي	111
202	حواء بنت السكن	رُدُّوا السَّائِلَ وَلَوْ بِظُلْفٍ مُخْتَرِقٍ أَوْ مُحْرِقٍ	112
123	أنس بن مالك	الرُّؤْيَا الْحَسَنَةُ مِنَ الرَّجُلِ الصَّالِحِ، جُزْءٌ مِنْ	113
110	أبو بكر	الزَّمَانُ قَدْ اسْتَدَارَ كَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ	114
-362 376	الثُّعْمَانُ بْنُ بَشِيرٍ	سَأَلْتُ أُمَّيَ أَبِي بَعْضَ الْمُؤَهَّبَةِ لِي مِنْ مَالِهِ، ثُمَّ بَدَأَ لَهُ فَوَهَبَهَا	115
227	عائشة	سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ (ﷺ) عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَاءًا آتَاؤًا﴾	116
159	أنس بن مالك	سَأَلُوا النَّبِيَّ (ﷺ) حَتَّى أَحَقَّقُوهُ بِالْمَسْأَلَةِ.	117
84	عائشة	سَقَطَتْ قِلَادَةٌ لِي بِالْبَيْدَاءِ وَخُنْتُ دَاخِلُونَ الْمَدِينَةَ	118
206	أبو موسى	سَمِعْتُ النَّبِيَّ (ﷺ) رَجُلًا يُثْنِي عَلَيَّ رَجُلٍ، وَيُطْرِبُهُ فِي مَدْحِهِ	119
141	زَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ	سَمِعْتُ النَّبِيَّ (ﷺ) يَقْرَأُ بِطُولِ الطُّوَلِيِّينَ	120
317	أبو هريرة	شَرُّ الطَّعَامِ طَعَامُ الْوَلِيمَةِ	121
52	أنس بن مالك	شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي.	122
154	الْبَرَاءُ بْنُ عَازِبٍ	صَاحَ النَّبِيُّ (ﷺ) الْمُشْرِكِينَ يَوْمَ الْحُدَيْبِيَّةِ عَلَى ثَلَاثَةِ أَشْيَاءَ	123
300	أبو هريرة	الصِّيَامُ جَنَّةٌ	124
112	عائشة	طَلَّاقُ الْأَمَةِ تَطْلِيْقَتَانِ، وَعِدَّتُهَا حَيْضَتَانِ	125
43	أنس بن مالك	طَلَّبَ الْعِلْمَ فَرِيضَةً عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ	126
60	عبد الله بن أبي أوفى	غَزَوْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) سَبْعَ غَزَوَاتٍ	127
318	أبو سعيد الخدري	عُغْسِلُ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُخْتَلِمٍ	128
161	البراء بن عازب	فَإِذَا أَنَا بِرَاعٍ قَدْ أَقْبَلَ فِي غَنِيمَةٍ يُرِيدُ مِنَ الصَّخْرَةِ.	129

39	أم عطية	فَأَعْطَانَا حِقْوَهُ	130
139	عدي بن حاتم	فَإِنَّ السَّاعَةَ لَا تَقُومُ حَتَّى يَطُوفَ أَحَدُكُمْ بِصَدَقَتِهِ	131
151	زيد بن خالد الجهني	فَعَضِبَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) حَتَّى احْمَرَّتْ وَجَنَّتَاهُ	132
193	ابن عباس	فَقَالَ الْخَضِرُ يَا مُوسَى، مَا نَقَصَ عَلَيَّ وَعِلْمُكَ	133
123	المسور بن مخزومة	فَقَالَ سُهَيْلٌ: وَعَلَى أَنَّهُ لَا يَأْتِيكَ مِنَّا رَجُلٌ	134
38	أنس بن مالك	فَقَالُوا إِنَّ حَجَبَهَا فَهِيَ مِنْ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِينَ، وَإِنْ لَمْ يَحْجُبْهَا	135
160	أنس	فَقَامَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ خَدَافَةَ فَقَالَ مَنْ أَبِي يَا رَسُولَ اللَّهِ.	136
39	أم عطية	فَنَزَعَ مِنْ حِقْوِهِ إِزَارَهُ	137
138	ابن عباس	فَيَقَالُ لِي إِنَّهُمْ لَمْ يَزَالُوا مُرْتَدِّينَ عَلَيَّ أَعْقَابِهِمْ مُنْذُ فَارَقْتَهُمْ	138
164	ابن عباس	قَالَ أَبُو سُفْيَانَ: وَاللَّهِ مَا زِلْتُ ذَلِيلًا مُسْتَيْقِنًا بِأَنَّ أَمْرَهُ سَيُظْهِرُ	139
151	زيد بن خالد الجهني	قَالَ جَاءَ أَعْرَابِيُّ النَّبِيِّ (ﷺ) فَسَأَلَهُ عَمَّا يَلْتَقِطُهُ	140
82	يوسف بن سعد	قَامَ رَجُلٌ إِلَى الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بَعْدَ مَا بَايَعَ مُعَاوِيَةَ	141
36	أبو مسعود الأنصاري	قَدْ عَلِمْتَ أَنَّ جَبْرِيلَ نَزَلَ فَصَلَّى	142
205	ابن عباس	قَدِمَ مُسَيْلِمَةُ الْكُذَّابُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ).	143
330	رافع بن خديج	قَدِمَ نَبِيُّ اللَّهِ (ﷺ) الْمَدِينَةَ وَهُمْ يَأْبُرُونَ النَّخْلَ	144
160	ابن مسعود	قَرَأَ النَّبِيُّ (ﷺ) النَّجْمَ بِمَكَّةَ فَسَجَدَ فِيهَا، وَسَجَدَ مَنْ مَعَهُ	145
273	أبو هريرة	الْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبَلَّغُوا.	146
109	أبو هريرة	قَضَى رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) فِي جَنِينِ امْرَأَةٍ مِنْ بَنِي حَيَّانَ.	147
106	أبو سعيد الخدري	قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ نَرَى رَبَّنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ.	148
319	عائشة	كَانَ النَّاسُ مَهَنَةَ أَنْفُسِهِمْ، وَكَانُوا إِذَا رَاحُوا إِلَى الْجُمُعَةِ.	149
319	عائشة	كَانَ النَّاسُ يَنْتَابُونَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ مِنْ مَنَازِلِهِمْ وَالْعَوَالِي	150
198	ثمامة بن عبد الله	كَانَ أَنَسٌ يَتَنَفَّسُ فِي الْإِنَاءِ مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا	151
149	عائشة	كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ فِي حُجْرَتِهِ.	152

247	أبو هريرة	كَانَ لِرَجُلٍ عَلَى النَّبِيِّ (ﷺ) سِنَّةٌ مِنَ الْإِبِلِ.	153
278	ابن شهاب الزُّهْرِيُّ	كَانَتْ ضَوْأُ الْإِبِلِ فِي زَمَانِ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ إِبِلًا مُؤَبَّلَةً	154
195	عَائِشَةُ	كَانَتْ عِنْدِي امْرَأَةٌ مِنْ بَنِي أَسَدٍ فَدَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ	155
291	الأَرْزُقُ بْنُ قَيْسٍ	كُنَّا عَلَى شَاطِئِ نَهْرِ بِالْأَهْوَازِ قَدْ نَضَبَ عَنْهُ الْمَاءُ	156
312	عبادة بن الصَّامِتِ	كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ (ﷺ) فَقَالَ: أَتَبَايَعُونِي عَلَى	157
111	أبو هُرَيْرَةَ وَزَيْدُ بْنُ خَالِدٍ	كُنَّا عِنْدَ النَّبِيِّ (ﷺ) فَقَامَ رَجُلٌ فَقَالَ أَنْشُدْكَ اللَّهَ	158
146	سَعْدُ بْنُ أَبِي وَقَاصٍ	كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ (ﷺ) سِتَّةَ نَفَرٍ فَقَالَ الْمُشْرِكُونَ	159
187	ابن أبي أَوْفَى	كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) فِي سَفَرٍ فَقَالَ لِرَجُلٍ: «انزِلْ فَاجِدْ»	160
115	المغيرة بن شعبة	كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ (ﷺ) فِي سَفَرٍ، فَأَهْوَيْتُ لِأَنْزِعَ خُفِّيهِ	161
40	عَائِشَةُ	لَا تَسْبُوا الْأَمْوَالَ فَإِنَّهُمْ قَدْ أَفْضَوْا إِلَى مَا قَدَّمُوا	162
-362 376	عمر بن الخطاب	لَا تَشْتَرِهِ، وَإِنْ أَعْطَاكَهُ بِدِرْهَمٍ وَاحِدٍ	163
120	ابن عمر	لَا تَصُومُوا حَتَّى تَرَوْا الْهَيْلَالَ	164
202	عبد الله بن عمرو	لَا تَقُومِ السَّاعَةَ حَتَّى تَدَافِعَ مَنَاقِبَ نِسَاءِ بَنِي عَامِرٍ	165
202	أبو هريرة	لَا تَقُومِ السَّاعَةَ حَتَّى تَضْطَرِبَ أَلْيَاتُ نِسَاءِ دَوْسٍ.	166
139	أبو هريرة	لَا تَقُومِ السَّاعَةَ حَتَّى يَكْثُرَ فِيكُمْ الْمَالُ فَيَفِيضَ	167
310	أبو سعيد الخدري	لَا تَكْتُبُوا عَنِي غَيْرَ الْقُرْآنِ	168
119	أبو هريرة	لَا تَنْكَحِ الْمَرْأَةَ عَلَى عَمَتِهَا وَلَا عَلَى خَالَتِهَا	169
50	طاووس	لَا خِزَامَ وَلَا زِمَامَ وَلَا سِيَاحَةَ	170
267	أبو هريرة	لَا طَيْرَةَ، وَخَيْرُهَا الْفَأَلُ	171
249	أبو هريرة	لَا عَدْوَى، وَلَا صَفْرَى، وَلَا هَامَةَ	172

313	ابن عمر وأبو هريرة	لَا يَبِيعُ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ	173
146	أبو هريرة	لَا يَجِلُّ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَصُومَ وَرَوَّحَهَا شَاهِدٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ	174
313	عَبْدُ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ	لَا يَخْطُبُ أَحَدُكُمْ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ	175
257	أَبُو أُمَامَةَ الْبَاهِلِيِّ	لَا يَدْخُلُ هَذَا بَيْتَ قَوْمٍ إِلَّا أَدْخَلَهُ الدُّلُّ	176
203	عائشة	لَا يَذْهَبُ اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ حَتَّى تُعْبَدَ اللَّائِثُ وَالْعَزْرَى	177
293	عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي بَكْرَةَ	لَا يَقْضِيَنَّ حَكْمَ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ	178
308	أَبُو هُرَيْرَةَ	لَا يُكَلِّمُ أَحَدٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ.	179
199	أبو هريرة	لَا يُلْدَعُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرٍِ وَاحِدٍ مَرَّتَيْنِ	180
364	أَبُو هُرَيْرَةَ	لَا يَمْنَعُ جَارٌ جَارَهُ أَنْ يَغْرَرَ خَشْبَهُ فِي جِدَارِهِ	181
355	جابر بن عبد الله	لتأخذوا مناسككم	182
-103 260	عَبْدُ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ	لَعَنَ اللَّهُ الْوَأَشِمَاتِ وَالْمُوتَشِمَاتِ وَالْمُتَنَمِّصَاتِ.	183
148	أسامة بن زيد	لقد جاء الله بالحق الذي أنزل عليك.	184
142	زيد بن ثابت	لقد رأيت رسول الله يقرأ في المغرب بأطول الطوليين	185
319	أبو موسى الأشعري	لقد رأيتنا ونحن عند نبينا (ﷺ) ولو أصابتنا مطرة	186
364	ظُهَيْرُ بْنُ رَافِعٍ	لَقَدْ نَهَانَا رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) عَنْ أَمْرٍ كَانَ بِنَا رَافِعًا	187
303	التُّعْمَانُ بْنُ بَشِيرٍ	لِكُلِّ شَيْءٍ خَطَأٌ إِلَّا السَّيْفَ	188
355	ابن عباس	لما حضر رسول (ﷺ) وفي البيت رجال	189
131	عائشة	لَمَّا قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) الْمَدِينَةَ وَعِكَ أَبُو بَكْرٍ	190
116	المغيرة بن شعبة	لَمَّا قَدِمْتُ بَجْرَانَ سَأَلُونِي فَقَالُوا إِنَّكُمْ تَقْرَؤُونَ يَا أُخْتِ هَارُونَ	191
336	أَبِي هُرَيْرَةَ أَوْ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ - شَكَّ الْأَعْمَشُ	لَمَّا كَانَ عَزْوُهُ تَبُوكَ أَصَابَ النَّاسَ بَجَاعَةً.	192

191	عائشة وابن عباس	لَمَّا نَزَلَ بِرَسُولِ اللَّهِ (ﷺ) طَفِقَ يَطْرُحُ خَمِيصَةً لَهُ عَلَى وَجْهِهِ	193
117	عبد الله بن مسعود	لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ شَقَّ ذَلِكَ عَلَى أَصْحَابِ النَّبِيِّ (ﷺ)	194
62	ابن عباس	لما نزلت هذه الآية: ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ﴾	195
117	عدي بن حاتم	لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ﴾	196
36	عبد الله بن عمر	اللَّهُمَّ إِنَّهُ كَانَ لِي وَالِدَانِ شَيْخَانِ كَبِيرَانِ	197
66	ابن مسعود	لَوْ لَمْ يَبْقَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَّا يَوْمٌ.	198
354	أبو بكر	ليبلغ الشاهد منكم الغائب	199
138	أنس بن مالك	لَيَرِدَنَّ عَلَيَّ الْحَوْضَ رِجَالٌ مِمَّنْ صَاحِبِي	200
310	جابر بن عبد الله	ما أسكر كثيره فقليله حرام	201
257	أنس	مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا، أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا.	202
105	عائشة	مَا زَالَ يُوصِيَنِي جَبْرِيلُ بِالْجَارِ حَتَّى ظَنَنْتُ أَنَّهُ سَيُورِثُهُ.	203
263	ابن عباس	مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) عَلَى قَبْرَيْنِ فَقَالَ: إِنَّهُمَا لَيُعَذَّبَانِ	204
255	عبادة بن الصامت	مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ.	205
291	معمر بن عبد الله	مَنْ اخْتَكَّرَ فَهُوَ خَاطِئٌ	206
45	حذيفة	من أصبح والدنيا أكبر همًّا فليس من الله في شيء	207
145	أبو هريرة	مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ	208
140	أنس بن مالك	مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ الصَّلَاةِ فَإِنَّمَا ذَبَحَ لِنَفْسِهِ	209
50	أبو هريرة	مَنْ سئِلَ عَنِّ عِلْمٍ فَكْتَمَهُ أَلْجَمَهُ اللَّهُ بِلِحَامٍ مِنْ نَارٍ	210
358	أبو قتادة	من قتل قتيلًا فله سلبه	211
28	أبو هريرة	من كذب عليّ متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار	212
144	أبو هريرة	مَنْ يُطِيعِ الْأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ يَعْصِ الْأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي	213
67	أم سلمة	الْمَهْدِيُّ مِنْ عَثْرَتِي مِنْ وَلَدِ فَاطِمَةَ	214
68	علي بن أبي طالب	المهدي منا أهل البيت يصلحه الله في ليلة	215

67	أبو سعيد الخدري	الْمَهْدِيُّ مَنِّي أَجْلَى الْجُبْهَةِ أَفْتَى الْأَنْفِ	216
199	أبو هريرة	الْمُؤْمِنُ غَيْرُ كَرِيمٍ وَالْفَاجِرُ خَبٌّ لَيْيَمٌ.	217
126	أبو هريرة	نساء كاسيات عاريات مائلات مميلات	218
155	أبو هريرة	نِعْمَ الْمَنِيحَةُ اللَّفْحَةُ الصَّفِيُّ مَنِحَةٌ..	219
364	علي بن أبي طالب	نَهَانِي رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ)، وَلَا أَقُولُ نَهَاكُمْ، عَنْ تَحْتُمِ الذَّهَبِ.	220
358	ابن عمر	نَهَى النَّبِيُّ (ﷺ) عَنْ أَكْلِ لُحُومِ الْحُمُرِ الْأَهْلِيَّةِ	221
266	ابن عمر	نَهَى رَسُولُ اللَّهِ (ﷺ) عَنِ الْحُتْمَةِ وَهِيَ الْجِرَّةُ وَنَهَى عَنِ..	222
207	أبو هريرة	هُمُ الْجُلَسَاءُ لَا يَشْقَى بِهِمْ جَلِيسُهُمْ	223
-258 368	أبو هريرة	وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أَمُرَّ بِحَطَبٍ فَيَحْطَبَ	224
199	ابن مسعود	وَالسَّعِيدُ مَنْ وَعِظَ بِغَيْرِهِ	225
-105 365	أبو شريح	والله لا يؤمن والله لا يؤمن والله لا يؤمن	226
104	عثمان بن عفان	والله لأحدثنكم حديثا لولا أنه في كتاب الله ما حدثتكموه	227
214	أبو هريرة	وَإِنْ كَانَ فِي السَّاقَةِ كَانَ فِي السَّاقَةِ	228
131	ثوبان	وَإِنِّي سَأَلْتُ رَبِّي لِأُمَّتِي أَنْ لَا يُهْلِكَهَا بِسَنَةِ بَعَامَةٍ	229
250-40	عائشة	وتعين على نواب الحق..	230
228	ابن عباس	وَمَا لَكُمْ وَهَلْذِهِ إِيمًا دَعَا النَّبِيُّ (ﷺ) يَهُودَ فَسَأَلَهُمْ عَنْ شَيْءٍ.	231
365	أبو ذر	يَا أَبَا ذَرٍّ أَتُبْصِرُ أَحَدًا	232
105	أبو ذر	يَا أَبَا ذَرٍّ إِذَا طَبَخْتَ مَرْقَةً فَأَكْثِرْ مَاءَهَا	233
359	أبو ذر	يَا أَبَا ذَرٍّ أَعْيَرْتَهُ بِأُمَّهِ إِنَّكَ أَمْرٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ	234
114	أبو هريرة	يا أبا هرر ..	235
127	زيد بن أسلم	يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ قَبَضَ أَرْوَاحَنَا	236
367	الحباب بن المنذر	يَا رَسُولَ اللَّهِ أَرَأَيْتَ هَذَا الْمَنْزِلَ أَمَنْزِلًا أَنْزَلَكَهُ اللَّهُ..	237
335	الزهري مرسلا	يا رسول الله أمتا تحبه فنصنعه	238

105	عائشة	يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ لِي جَارَيْنِ فَإِلَى أَيِّهِمَا أُهْدِي	239
207	زَافِعِ بْنِ خَدِيجِ	يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا لَأَقْوَى الْعَدُوِّ عَدَاً، وَلَيْسَتْ مَعَنَا مُدَى	240
159	معاوية بن حيدة.	يَا رَسُولَ اللَّهِ مَنْ أَبْرُّ قَالَ: «أُمَّكَ». قَالَ قُلْتُ: ثُمَّ مَنْ؟	241
359	أُمُّ حَبِيْبَةَ	يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ لَكَ فِي بِنْتِ أَبِي سُفْيَانَ قَالَ: «فَأَفْعَلُ مَاذَا».	242
44	جابر بن عبد الله	يا رسول الله بأبي أنت وأمي، أخبرني عن أول شيء خلقه الله	243
361	كَعْبِ بْنِ مَالِكِ	يَا كَعْبُ. فَأَشَارَ بِيَدِهِ كَأَنَّهُ يَقُولُ النَّصْفَ.	244
240	أنس	يُجْبَسُ الْمُؤْمِنُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حَتَّى يُهْمُوا بِذَلِكَ	245
119	ابن عباس	يَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعَةِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ.	246
228	جابر بن عبد الله	يُخْرِجُ اللَّهُ قَوْمًا مِنَ النَّارِ فَيَدْخُلُهُمُ الْجَنَّةَ.	247
69	عبد الله بن الحارث	يُخْرِجُ نَاسٌ مِنَ الْمَشْرِقِ، فَيُوطِنُونَ لِلْمَهْدِيِّ.	248
292	أبو بردة عن أبيه	يَسْرًا وَلَا تُعَسَّرًا	249
224	أبو هريرة	يُقْبَضُ الْعِلْمُ، وَيُظْهَرُ الْجُهْلُ وَالْفِتْنُ	250
68	ثوبان	يُقْتَلُ عِنْدَ كَنْزِكُمْ ثَلَاثَةٌ كُلُّهُمْ ابْنُ خَلِيفَةٍ	251

ثالثاً: فهرس الأعلام المترجم لهم

الصفحة	العلم	الرقم
165	ابن برّجان	01
233	ابن جُزَيّ الكلبي	02
30	أبو زمعة البلوي	03
10	الأشموني	04
11	التّاودي	05
05	الحبيب بورقيبة	06
10	خالد الأزهري	07
11	الخفاجي	08
04	خير الدّين التّونسي	09
10	الدّماميني	10
10	الدّمهوري	11
10	سعد الدّين التّفّازاني	12
334	سعد الدّين العثماني	13
20	السيالكوتي	14
225	طه جابر العلواني	15
280	عبد الله بن بيه	16
10	عضد الدين الإيجي	17
20	علي عبد الرزاق	18
06	محمد الخضر حسين	19
33	محمد بيرم الثالث	20
212	محمد خروبوات	21
331	محمد سليمان الأشقر	22

341	محمود شلتوت	23
13	محمود قبادو	24
10	المكّودي	25
11	ميارة	26

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

رابعًا: قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم (رواية حفص عن عاصم)

1. الإيجاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي: علي بن عبد الكافي السُّبكي، تح: جماعة من العلماء، (ط01)، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان)، (1404هـ).
2. آثار ابن باديس، عبد الحميد محمد بن باديس، تح: عمار طالبي، (ط01)، دار ومكتبة الشركة الجزائرية، (1388هـ-1968م).
3. آثار الإمام مُحَمَّد البَشِير الإِبْرَاهِيمِي، مُحَمَّد بن بشير بن عمر الإِبْرَاهِيمِي، جمع وتقديم: أحمد طالب الإِبْرَاهِيمِي، (ط01)، دار الغرب الإسلامي، (1997م).
4. الاجتهاد المقاصدي حجّيته، ضوابطه مجالاته، نور الدّين بن مختار الخادمي، (ط01)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، (الدّوحة-قطر)، (1419هـ-1998م).
5. إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع، المعروف بابن دقيق العيد، (ط01)، تح: مصطفى شيخ مصطفى ومدثر سندس، مؤسسة الرسالة، (1426هـ-2005م).
6. الإحكام في أصول الأحكام، أبو الحسن علي بن محمد الأمدي، تح: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، (بيروت-لبنان)، (1404هـ).
7. الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد بن حزم الأندلسي، دار الحديث، (القاهرة-جمهورية مصر العربية)، (1404هـ).
8. الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تح: عبد الفتاح أبو غدة، (ط02)، دار البشائر الإسلامية، (بيروت-لبنان)، (1416هـ-1995م).
9. أحوال الرجال، إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني أبو إسحاق، تح: صبحي البدر السامرائي، مؤسسة الرسالة، (بيروت-لبنان)، (1405هـ).
10. اختلاف الحديث: أبو عبدالله محمد بن إدريس الشافعي، (ط01)، مؤسسة الكتب الثقافية، تح: عامر أحمد حيدر، (بيروت-لبنان)، (1405هـ-1985م).
11. إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، أبو العباس، شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني، (ط07)، المطبعة الكبرى الأميرية، جمهورية مصر العربية، (1323هـ).

12. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تح: محمد سعيد البدرى أبو مصعب، دار الفكر، (بيروت-لبنان)، (1412هـ-1992م).
13. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، (ط02)، المكتب الإسلامي، (بيروت-لبنان)، (1405هـ-1985م).
14. أساس البلاغة، أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، دار الفكر، (1399هـ-1979م).
15. أسد الغابة في معرفة الصحابة، عز الدين بن الأثير أبي الحسن علي بن محمد الجزري، تح: عادل أحمد الرفاعي، دار إحياء التراث العربي، (بيروت-لبنان)، (1417هـ-1996م).
16. الإسلام عقيدة وشرعية، محمود شلتوت، (ط18)، دار الشروق، (القاهرة-جمهورية مصر العربية)، (1421هـ-2001م).
17. الإصابة في تمييز الصحابة، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تح: علي محمد البجاوي، دار الجليل، (بيروت-لبنان)، (1412هـ-1992م).
18. أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، محمد الطاهر ابن عاشور، (ط04)، دار سحنون للنشر والتوزيع، تونس، دار السلام، (القاهرة-جمهورية مصر العربية)، (1437هـ-2016م).
19. الاعتصام، أبو إسحاق الشاطبي، المكتبة التجارية الكبرى.
20. إعلام الموقعين عن رب العالمين، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، تح: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، (القاهرة-مصر)، (1388هـ/1968م).
21. الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين الزركلي، (ط05)، دار العلم للملايين، (1980م).
22. أفعال الرسول (ﷺ) ودلالاتها على الأحكام الشرعية، محمّد سليمان الأشقر، (ط06)، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، (بيروت-لبنان)، (1424هـ-2003م).
23. اقتضاء الصراط المستقيم مخالفة أصحاب الجحيم، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، تح: محمد حامد الفقي، (ط02)، مطبعة السنة المحمدية، (القاهرة-جمهورية مصر العربية)، (1369هـ).
24. الإقناع في مسائل الإجماع، علي بن محمد بن عبد الملك الكتامي الحميري الفاسي، أبو الحسن ابن القطان، تح: حسن فوزي الصعيدي، (ط01)، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، (1424هـ-2004م).

25. أليس الصبح بقريب: التعليم العربي الإسلامي - دراسة تاريخيّة وآراء إصلاحيّة-، محمد الطاهر بن عاشور، (ط01)، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، (القاهرة- جمهورية مصر العربية)، دار سحنون للنشر والتوزيع، (تونس)، (1427هـ-2006م).
26. الإمام الشّيخ محمد الطاهر ابن عاشور: حياته وآثاره، بلقاسم الغالي، (ط01)، دار ابن حزم، (بيروت-لبنان)، (1417هـ-1996م).
27. أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام أعمال الندوة العلمية والدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء أيام 10-11-12 جمادى الثانية 1428هـ.
28. أوضح المسالك إلى ألقية ابن مالك، جمال الدين ابن هشام الأنصاري، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجليل، (بيروت-لبنان)، (1399هـ-1979م).
29. الإيضاح في علوم البلاغة، جلال الدين أبو عبدالله محمد بن سعدالدين بن عمر القزويني، (ط04)، دار إحياء العلوم، (بيروت-لبنان)، (1998م).
30. البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدّين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، تح: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان)، (1421هـ-2000م).
31. البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تح: علي شيري، (ط01)، دار إحياء التراث العربي، (1408هـ-1988م).
32. بدائع الفوائد، ابن القيم، تح: (هشام عبد العزيز عطا، عادل عبد الحميد العدوي، أشرف أحمد)، مكتبة نزار مصطفى الباز، (مكة المكرمة-المملكة العربية السعودية)، (1416هـ-1996م).
33. البرهان في أصول الفقه، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، (ط04)، تح: عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، (المنصورة- مصر)، (1418هـ).
34. البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، (ط01)، (1376هـ-1957م)، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه.
35. البيان في روائع القرآن-دراسة لغوية وأسلوبية للنص القرآني-، تمام حسان، (ط01)، عالم الكتب، (1413هـ-1993م).
36. تاج العروس من جواهر القاموس، أبو الفيض محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، الملقّب بمرتضى الزبيدي، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية.

37. تاريخ ابن معين (رواية الدوري)، أبو زكريا يحيى بن معين، تح: أحمد محمد نور سيف، (ط01)، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، (مكة المكرمة-المملكة العربية السعودية)، (1399هـ-1979م).
38. تاريخ الجزائر الثّقافي، أبو القاسم سعد الله، دار البصائر للنّشر والتّوزيع، الجزائر، (2007م).
39. التاريخ الكبير، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، تح: السيد هاشم الندوي، دار الفكر.
40. تاريخ بغداد، أحمد بن علي أبو بكر الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان).
41. تاريخ معالم التوحيد في القديم والجديد، محمد بن الخوجة، تحقيق وتقديم: الجليلاني بن الحاج يحيى، حمّادي السّاحلي، (ط02)، دار الغرب الإسلامي، (بيروت-لبنان)، (1985م).
42. تأويل مختلف الحديث، عبد الله بن مسلم بن قتيبة أبو محمد الدّينوري، تح: محمد زهري النجار، دار الجليل، (بيروت-لبنان)، (1393هـ-1972م).
43. التّأويل: سؤال المرجعية ومقتضيات السياق، أعمال الندوة العلمية الدّولية التي نظّمها الرّابطة الحمدية للعلماء يومي 17-18 شعبان 1434هـ، الموافق ل: 26-27 يونيو 2013م، الرباط المملكة المغربية.
44. التّحبير شرح التّحرير في أصول الفقه، علاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرادوي الحنبلي، تح: (عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراج)، مكتبة الرّشد، (الرياض-السّعودية)، (1421هـ-2000م).
45. التّحرير والتّوير، محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنّشر والتّوزيع، تونس، (1997م).
46. تحقيقات وأنظار في الكتاب والسّنة: محمد الطاهر ابن عاشور، (ط02)، دار سحنون للنّشر والتّوزيع، تونس، دار السلام، (القاهرة-جمهورية مصر العربية)، (1429هـ-2008م).
47. تخريج أحاديث فضائل الشام ودمشق - أبو الحسن علي بن محمّد الرّبيعي -، محمد ناصر الدين الألباني، (ط01)، مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع، (الرياض-المملكة العربية السّعودية)، (1420هـ-2000م).
48. تدريب الرّاوي في شرح تقريب النّواوي، عبد الرحمن بن أبي بكر السّيوطي، تح: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة، (الرياض-المملكة العربية السّعودية).
49. تراجم المؤلّفين التّونسيين، محمد محفوظ، (ط02)، دار الغرب الإسلامي، (بيروت-لبنان)، (1994هـ).

50. تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، أبو عبد الله جمال الدين محمد بن عبد الله ابن مالك، تح: محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، (1387هـ - 1967م).
51. تصرّفات الرّسول (ﷺ) بالإمامة الدلالات المنهجية والتّشريعية، سعد الدين العثماني، (ط02)، دار الكلمة للنّشر والتّوزيع، (القاهرة-جمهورية مصر العربية)، (2013م).
52. التّصرفات النبوية السياسية -دراسة أصولية لتصرّفات الرّسول (ﷺ) بالإمامة-، سعد الدين العثماني، (ط01)، الشبكة العربية للأبحاث والنّشر، (بيروت-لبنان)، (2017م).
53. تطريز رياض الصالحين، فيصل بن عبد العزيز بن فيصل ابن حمد المبارك الحرمللي، تح: عبد العزيز بن عبد الله بن إبراهيم الزير آل حمد، (ط01)، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، (1423هـ - 2002م).
54. تفسير ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، تح: أسعد محمد الطيب، المكتبة العصرية - صيدا.
55. تفسير التّحرير والتّنوير للعلامة محمد الطّاهر ابن عاشور -دراسة منهجية ونقدية-، جمال محمود أبو حسان، (ط01)، دار الفتح للدراسات والنّشر، الأردن، (1435هـ - 2014م).
56. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تح: سامي بن محمد سلامة، (ط02)، دار طيبة للنشر والتوزيع، (1420هـ - 1999م).
57. تفسير المنار، محمد رشيد رضا بن محمد شمس الدين بن بهاء الدين القلموني الحسيني، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، (1990م).
58. تفسير غريب الموطأ، عبد الملك بن حبيب السّلمي الأندلسي، تح: عبد الرّحمان بن سليمان العثيمين، (ط01)، مكتبة العبيكان، (الرياض-المملكة العربية السعوديّة)، (1421هـ - 2001م).
59. تفسير غريب ما في الصحيحين البخاري ومسلم، محمد بن أبي نصر فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد بن بن يصل الأزدي الحميدي، تح: زبيدة محمد سعيد عبد العزيز، (ط01)، مكتبة السّنة، (القاهرة- جمهورية مصر العربية)، (1415هـ - 1995م).
60. تقريب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، تح: محمد عوامة، دار الرشيد، سوريا، (1406هـ - 1986م).
61. التّمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي، تح: (مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري)، مؤسسة القرطبة.

62. تهذيب الآثار، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تح: علي رضا بن عبد الله بن علي رضا، دار المأمون للتراث، (دمشق - سوريا)، (1416هـ-1995م).
63. تهذيب التهذيب، شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (ط01)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (1404هـ-1984م).
64. تهذيب الكمال، يوسف بن الزكي عبدالرحمن أبو الحجاج المزني، تح: بشار عواد معروف، (ط01)، مؤسسة الرسالة، (بيروت-لبنان)، (1400هـ-1980م).
65. تهذيب اللّغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، (ط01)، تح: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، (بيروت-لبنان)، (2001م).
66. التّوسل -أنواعه وأحكامه-، محمد ناصر الدّين الألباني، ألف بينها ونسقتها: محمد عيد العباسي، ط5، المكتب الإسلامي، (بيروت-لبنان)، (1406هـ-1986م).
67. تيسير الكريم الرّحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر بن السعدي، تح: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، (ط01)، مؤسسة الرسالة، 1420هـ-2000م.
68. جامع البيان في تأويل القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، (ط01)، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، (1420هـ-2000م).
69. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري القرطبي، تح: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، (1423هـ/2003م).
70. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، تح: محمود الطحان، مكتبة المعارف، (الرياض-المملكة العربية السعودية)، (1403هـ).
71. الجرح والتعديل، أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر التميمي الرازي، دار إحياء التراث العربي (بيروت-لبنان).
72. جلاباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة، محمد ناصر الدّين الألباني، (ط01)، المكتبة الإسلامية، (عمان-الأردن)، (1413هـ).
73. الجمع والتّصنيف لمقاصد الشرع الحنيف، أحمد الريسوني، ط01، دار المقاصد للطباعة والنشر والتوزيع، (القاهرة-جمهورية مصر العربية)، (1437هـ-2016م).
74. جمهرة مقالات ورسائل الشّيخ الإمام محمد الطاهر بن عاشور، جمعها وقرأها ووثقها: محمد الطاهر الميساوي، دار التّفائس، (عمان-الأردن)، ط1، 1436هـ-2015م.
75. الجهاد، عبد الله بن المبارك، تح: نزيه حماد، التونسية للنشر، تونس، (1972م).

76. جهود المالكية في تصنيف التصرفات النبوية، سعد الدين العثماني، (ط01)، دار الكلمة للنشر والتوزيع، (القاهرة-جمهورية مصر العربية)، (1434هـ-2013م).
77. حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، محمد الطاهر ابن عاشور، (ط01)، مطبعة النهضة، نهج الجزيرة، تونس.
78. حاشية السندي على النسائي، أبو الحسن نور الدين بن عبدالهادي السندي، (ط02)، تح: عبدالفتاح أبو غدة مكتب المطبوعات الإسلامية، (حلب-سوريا)، (1406هـ-1986م).
79. حاشية السندي على صحيح البخاري، أبو الحسن محمد بن عبد الهادي السندي، دار الفكر.
80. حاشية العطار على جمع الجوامع، حسن العطار، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان)، (1420هـ-1999م).
81. حجة الله البالغة، أحمد شاه ولي الله ابن عبد الرحيم الدهلوي، تح: سيد سابق، دار الكتب الحديثة، مكتبة المثنى، (القاهرة-جمهورية مصر العربية)، (بغداد-العراق).
82. حجة السنة، عبد الغني عبد الخالق، دار الوفاء، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (1407هـ-1987م).
83. الحديث النبوي: مصطلحه-بلاغته-كتبه، محمد الصبّاغ، (ط04)، المكتب الإسلامي، (بيروت-لبنان)، (دمشق-سوريا)، (1401هـ-1981م).
84. حُكْمُ الجَاهِلِيَّةِ، أحمد بن محمد عبد القادر المعروف بأحمد شاکر، مكتبة السنة.
85. الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي، (ط04)، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
86. درء تعارض العقل والنقل، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، تح: محمد رشاد سالم،
87. دلائل الإعجاز، أبو بكر عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد الجرجاني، تح: محمد التنجي، (ط01)، دار الكتاب العربي، (بيروت-لبنان)، (1995م).
88. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، إبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، تح: الدكتور محمد الأحمد أبو النور، دار التراث للطبع والنشر، (القاهرة-جمهورية مصر العربية).
89. الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج، عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تح: أبو اسحق الحويني، (ط01)، دار ابن عفان، (المملكة العربية السعودية)، (1416هـ-1996م).
90. الدين والسياسة -تميز لا فصل-، سعد الدين العثماني، (ط06)، دار الكلمة للنشر والتوزيع، (القاهرة-جمهورية مصر العربية)، (1436هـ-2015م).

91. ديوان الأعشى الكبير، ميمون بن قيس، تح: محمد حسين، مكتبة الآداب بالجماميز المطبعة النموذجية.
92. ديوان الراعي النميري، تح: واضح الصمد، (ط01)، دار الجليل، (بيروت-لبنان)، (1416هـ-1995م).
93. ديوان امرؤ القيس، تح: مصطفى عبد الشافي، (ط05)، دار الكتب العلميّة، (بيروت-لبنان)، (1425هـ-2004م).
94. ديوان ذي الرُّمّة، تح: أحمد حسن بسج، (ط01)، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان)، (1415هـ-1995م).
95. ديوان زهير بن أبي سلمى، تح: علي حسن فاعور، (ط01)، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان)، (1408هـ-1988م).
96. ديوان عنتر بن شداد، تح: محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي.
97. الذخيرة، شهاب الدّين أحمد بن إدريس القرائي، تح: محمد حجي، دار الغرب، 1994م، (بيروت-لبنان).
98. الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، تح: أحمد محمد شاكر، (دط)، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان).
99. رسائل ابن حزم الأندلسي، ابن حزم، تح: إحسان عباس، (ط02)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (1987م).
100. زاد المعاد في هدي خير العباد، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، (ط27)، مؤسسة الرّسالة، بيروت - مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، (1415هـ-1994م).
101. سبل السلام، محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، (ط04)، مكتبة مصطفى الباي الحلبي، (1379هـ-1960م).
102. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، محمد ناصر الدين بن الحاج نوح الألباني، (ط01)، دار المعارف، (الرياض- المملكة العربية السعودية)، (1412هـ-1992م).
103. السلسلة الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، (الرياض- المملكة العربية السعودية).

104. السنّة التشريعية وغير التشريعية عند دعاة التّجديد - عرض ومناقشة-، عبد اللطيف بن سعود بن عبد الله الصرامي، (ط01)، بيت السلام، (الرياض - المملكة العربية السعودية)، (1433هـ).
105. السنّة النبويّة بين ضوابط الفهم السّديد ومتطلّبات التّجديد - ندوة علمية دولية رابعة عقدت في رحاب كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي: 25-27 ربيع الآخر 1430هـ، 20-22 أبريل 2009م-، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي - الإمارات العربية المتحدة، ط1، 1430هـ-2009م.
106. السنّة النبويّة تشريع دائم ولازم، فتحي عبد الكريم، (ط01)، مكتبة وهبة، (1405هـ-1985م).
107. السنّة مصدرًا للمعرفة والحضارة، يوسف القرضاوي، (ط03)، دار الشروق، (القاهرة - جمهورية مصر العربيّة)، (1423هـ-2002م).
108. السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، مصطفى بن حسني السباعي، (ط03)، المكتب الإسلامي، (دمشق-سوريا)، (بيروت-لبنان)، (1402هـ-1982م).
109. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد أبو عبدالله القزويني، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، (بيروت-لبنان).
110. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، دار الكتاب العربي، (بيروت-لبنان).
111. سنن البيهقي الكبرى، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، تح: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز، (مكة المكرمة-المملكة العربية السعودية)، (1414هـ-1994م).
112. سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، تح: أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، (بيروت-لبنان).
113. سنن الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، تح: عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة، (بيروت-لبنان)، (1386-1966).
114. سوّالات ابن الجنيد أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله الختلي لأبي زكريّا يحيى بن معين، تح: أحمد محمد نور سيف، (ط01)، مكتبة الدار، المدينة المنورة، (1408هـ-1988م).
115. سير أعلام النبلاء، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، (ط09)، مؤسسة الرسالة، (بيروت-لبنان)، (1413هـ-1993م).

116. السيرة النبوية لابن هشام، أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، تح: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجليل، (بيروت-لبنان). (1411هـ).
117. شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف، المطبعة السلفية ومكبتها، القاهرة، (1349هـ).
118. الشذا الفياح من علوم ابن الصلاح، إبراهيم بن موسى بن أيوب، برهان الدين أبو إسحاق الأبناسي، تح: صلاح فتحي هلال، (ط01)، مكتبة الرشد، (1418هـ-1998م).
119. شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان)، (1411هـ).
120. شرح القوائد العشر، أبو زكريا يحيى بن علي بن محمد الشيباني التبريزي، عنيت بتصحيحها وضبطها والتعليق عليها للمرة الثانية: إدارة الطباعة المنيرية، 1352 هـ.
121. شرح سنن ابن ماجه - الإعلام بسنته عليه السلام-، أبو عبد الله، علاء الدين مغلطاي بن قليج بن عبد الله البكجري المصري، تح: كامل عويضة، (ط01)، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، (1419هـ-1999م).
122. شرح سنن أبي داود، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين بدر الدين العيني، تح: أبو المنذر خالد بن إبراهيم المصري، (ط01)، مكتبة الرشد، (الرياض-المملكة العربية السعودية)، (1420هـ-1999م).
123. شرح صحيح البخاري، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطلال، (ط02)، تح: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، (الرياض-السعودية)، (1423هـ-2003م).
124. شرح قطر الندى وبل الصدى، أبو محمد عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصاري، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، (القاهرة-جمهورية مصر العربية)، (1383هـ).
125. شرح مشكل الآثار، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الطحاوي، تح: شعيب الأرنؤوط، (ط01)، مؤسسة الرسالة، (1415هـ-1494م).
126. شعب الإيمان، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تح: محمد السعيد بسيوني زغلول، (ط01)، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان)، (1410هـ).
127. الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاضي أبي الفضل عياض اليحصبي، مذبلا بالحاشية المسماة مزبل الخفاء عن ألفاظ الشفاء، للعلامة أحمد بن محمد بن محمد الشمي، دار الفكر، (بيروت-لبنان)، (1409هـ-1988م).

128. شيخ الإسلام الإمام الأكبر محمد الطاهر ابن عاشور، وهو الجزء الأول من كتاب "محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية": محمد الحبيب ابن الخوجة، طبع على نفقة حضرة صاحب السمو الشيخ حمد بن خليفة آل ثاني-أمير دولة قطر- بإشراف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، (1425هـ-2004م).
129. الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وقضايا الإصلاح والتجديد في الفكر الإسلامي، أعمال مؤتمر، تحرير: فتحي ملكاوي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية).
130. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي (ط02)، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، (بيروت-لبنان)، (1414هـ-1993م).
131. صحيح الأدب المفرد للإمام البخاري، محمد ناصر الدين الألباني، (ط01)، دار الصديق، (1421هـ).
132. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، تح: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، اليمامة، (بيروت-لبنان)، (ط3)، (1407هـ-1987م).
133. صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، دار الجيل بيروت، دار الأفاق الجديدة، (بيروت-لبنان).
134. صحيح وضعيف الجامع الصغير وزيادته، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي.
135. الضعفاء الكبير، أبو جعفر محمد بن عمر بن موسى العقيلي، تح: عبد المعطي أمين قلعجي، (ط01)، دار المكتبة العلمية، (بيروت-لبنان)، (1404هـ-1984م).
136. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين بن علي بن عبد الكافي السبكي، تح: محمود محمد الطناحي، عبد الفتاح محمد الحلو، ط02، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، -1413هـ.
137. علل الترمذي الكبير، تح: صبحي السامرائي، أبو المعاطي الثوري، محمود محمد الصعيدي، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، بيروت، 1409.
138. العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، تح: خليل الميس، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان)، (1403هـ).
139. العلل الواردة في الأحاديث النبوية، أبو الحسن علي بن عَمَر ابن أحمد بن مهدي الدارقطني، تح: محفوظ الرحمن زين الله، (ط01)، دار طيبة، (الرياض-المملكة العربية السعودية)، (1405هـ-1985م).

140. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين بدر الدين العيني، دار إحياء التراث العربي، (بيروت-لبنان).
141. عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، أبو عبد الرحمن محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر شرف الحق العظيم آبادي، (ط2)، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان)، (1415هـ).
142. غريب الحديث، أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، تح: محمد عبد المعيد خان، (ط01)، دار الكتاب العربي، (بيروت-لبنان)، (1396هـ).
143. الفائق في غريب الحديث، محمود بن عمر الزمخشري، تح: (علي محمد البحاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم)، (ط02)، دار المعرفة، (لبنان-لبنان).
144. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، دار المعرفة، (بيروت-لبنان)، (1379هـ).
145. فتح الباري شرح صحيح البخاري، زين الدين أبي الفرج عبد الرحمن ابن شهاب الدين الشهرير بابن رجب، تح: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمد، (ط02)، دار ابن الجوزي، (الدمام-السعودية)، (1422هـ).
146. فتح المغيث شرح ألفية الحديث، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي، (ط01)، دار الكتب العلمية (بيروت-لبنان)، (1403هـ).
147. فتح رب البرية في شرح نظم الآجرومية (نظم الآجرومية لمحمد بن أب القلاوي الشنقيطي)، أحمد بن عمر بن مساعد الحازمي، (ط01)، مكتبة الأسد، مكة المكرمة، (1431هـ- 2010 م).
148. الفروق، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القراني، تح: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان)، (1418هـ - 1998م).
149. فقه السيرة، محمد الغزالي، تح: محمد ناصر الدين الألباني، (ط07)، دار القلم، (دمشق-سوريا)، (1998م).
150. الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي، تح: عادل بن يوسف العزازي، دار ابن الجوزي، السعودية، (1417هـ).
151. الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون، (ط01)، ترجمة وتعليق: صالح هاشم، دار الساقى، (بيروت-لبنان)، 1999م.

152. الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده، أحمد الرّيسوني، منشورات جريدة الزّمن، مطبعة النّجاح الجديدة، (الدّار البيضاء-المملكة المغربية)، (1999م).
153. فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، محمد عبد الرّؤوف المناوي، تح: أحمد عبد السلام، (ط01)، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان)، (1415هـ-1994م).
154. قواعد الأحكام في مصالح الأنام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، تح: محمود بن التلاميذ الشنقيطي، دار المعارف، (بيروت - لبنان).
155. القواعد الأساس لعلم مقاصد الشريعة، أحمد الرّيسوني، (ط01)، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلاميّة، لندن، (1435هـ-2014م).
156. قواعد المقاصد عند الإمام الشّاطبي عرضاً ودراسةً وتحليلاً، عبد الرحمان إبراهيم زيد الكيلاني، (ط01)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية)، دار الفكر للطباعة والتّوزيع والنّشر، (دمشق-سوريا)، (1421هـ-2000م).
157. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تح: محمد عوامة، أحمد محمد نمر الخطيب، (ط01)، دار القبلة للثقافة الإسلامية مؤسسة علوم القرآن، (جدة-المملكة العربية السعودية)، (1413هـ-1992م).
158. الكامل في ضعفاء الرجال، عبدالله بن عدي بن عبدالله بن محمد أبو أحمد الجرجاني، تح: يحيى مختار غزاوي، دار الفكر، (بيروت-لبنان)، (1409هـ-1988م).
159. كتاب الضعفاء والمتروكين، أحمد بن علي بن شعيب النسائي، تح: محمود إبراهيم زايد، (ط01)، دار المعرفة (بيروت-لبنان)، (1406هـ-1986م).
160. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التّأويل، أبو القاسم محمود بن عمر الرّمحشري الخوارزمي، تح: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، (بيروت-لبنان).
161. كشف الظّنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله المشهور باسم حاجي خليفة، مكتبة المثنى، (بغداد-العراق)، (1941م).
162. كشف المشكل من حديث الصحيحين، أبو الفرج عبد الرحمن ابن الجوزي، تح: علي حسين البواب، دار الوطن، (الرياض-المملكة العربية السعودية)، (1418هـ-1997م).
163. كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، محمد الطاهر بن عاشور، تح: طه بن علي بوسريح التونسي، دار سحنون- تونس، دار السلام- القاهرة، (ط2)، (1428هـ-2007م).

164. كيف نتعامل مع السنّة النبويّة، يوسف عبد الله القرضاوي، (ط1)، دار الشُّروق، (1421هـ-2000م).
165. اللباب في علل البناء والإعراب، أبو البقاء محب الدين عبد الله بن الحسين بن عبد الله العكبري، تح: غازي مختار طليمات، (ط01)، دار الفكر، (دمشق-سوريا)، (1995م).
166. لسان العرب، محمد بن مكرم بن منظور الأفرقي المصري، (ط01)، دار صادر، (بيروت-لبنان).
167. اللّغة العربيّة معناها ومبناها، تَمَام حسان عمر، (ط05)، عالم الكتب، (1427هـ-2006م).
168. متن القصيدة التونسية، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، (ط02)، مكتبة ابن تيمية، (القاهرة-جمهورية مصر العربية)، (1417هـ).
169. المجروحين، أبو حاتم محمد بن حبان البستي، تح: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، (حلب-سوريا).
170. مجمع الأمثال، أبو الفضل أحمد بن محمد الميداني النيسابوري، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، (بيروت-لبنان).
171. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، دار الفكر، (بيروت-لبنان)، (1412هـ).
172. مجموع الفتاوى، أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية الحراني، (ط03)، تح: (أنور الباز، عامر الجزائر)، دار الوفاء، (1426هـ/2005م).
173. المحصول في علم الأصول، محمد بن عمر بن الحسين الرازي، تح: طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (1400هـ).
174. المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان)، (2000م).
175. المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، تح: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، (2000م)، (بيروت-لبنان).
176. محمد الطاهر ابن عاشور -علامة الفقه وأصوله والتفسير وعلومه-، إِيَاد الطَّبَّاع، ضمن سلسلة علماء ومفكرون معاصرون: لمحات من حياتهم، وتعريف بمؤلفاتهم، (ط01)، دار القلم، (دمشق-سوريا)، (1426هـ-2005م).

177. محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه في التفسير، إبراهيم الوافي، بحث لنيل شهادة تكوين المكونين، الرباط، كلية الآداب، الموسم الجامعي (1984م).
178. المختصر الوجيز في مقاصد الشريعة، عوض بن مُحَمَّد القرني، دار الأندلس الخضراء، (جدة- المملكة العربية السعودية)، (1419هـ).
179. مدخل إلى مقاصد الشريعة، أحمد الرّيسوني، (ط01)، دار الكلمة للنشر والتّوزيع، (القاهرة- جمهورية مصر العربية)، (1434هـ-2013م).
180. مراتب التّصرفات النبوية وأثرها في قراءة الفعل السياسي النبوي، أحمد وجيه السيد، (أوراق نماء 110)، مركز نماء للبحوث والدراسات.
181. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي بن (سلطان) محمد، أبو الحسن نور الدين الملا الهروي القاري، (ط01)، دار الفكر، (بيروت-لبنان)، (1422هـ-2002م).
182. المستدرک علی الصّحیحین، محمد بن عبدالله أبو عبدالله الحاكم النيسابوري، تح: مصطفى عبد القادر عطا، (ط01)، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان)، (1411هـ-1990م).
183. المستصفي من علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، تح: مُحَمَّد بن سليمان الأشقر، (ط01)، مؤسسة الرسالة، (بيروت-لبنان)، (1417هـ-1997م).
184. المستقصى في أمثال العرب، أبو القاسم جارالله محمود بن عمر الزمخشري، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان)، (1987م).
185. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، تح: أحمد محمد شاكر، (ط01)، دار الحديث، (القاهرة-جمهورية مصر العربية)، (1416هـ-1995م).
186. مسند الإمام أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، (ط02)، مؤسسة الرسالة، (1420هـ-1999م).
187. مشارق الأنوار على صحاح الآثار، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي، المكتبة العتيقة ودار التراث.
188. مشاهد من المقاصد، عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيّه، (ط02)، دار وجوه للنشر والتّوزيع، (الرياض-المملكة العربية السعودية)، بالشراكة مع دار التّجديد، (جدة- المملكة العربية السعودية)، (1433هـ-2012م).

189. مشكلات موطأ مالك بن أنس، عبد الله بن السيد البطليوسي، تح: طه بن علي بو سريح التونسي، (ط01)، دار ابن حزم، (بيروت- لبنان)، (1420هـ- 2000م).
190. معالم السنن، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب المعروف بالخطابي، (ط01)، المطبعة العلمية، (حلب- سوريا)، (1351هـ- 1932م).
191. معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الحموي أبو عبد الله، دار الفكر، (بيروت- لبنان).
192. الْمُعْجَمُ الصَّغِيرُ لِلطَّبْرَانِيِّ، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطَّبْرَانِيِّ، تح: محمد شكور، محمود الحاج أمير، (ط01)، المكتب الإسلامي، دار عمار، بيروت، عمان، (1405هـ- 1985م).
193. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطَّبْرَانِيِّ، تح: حمدي بن عبدالمجيد السلفي، مكتبة الزهراء، (1404هـ- 1983م).
194. معجم المُفَسِّرِينَ مِنْ صَدْرِ الْإِسْلَامِ وَحَتَّى الْعَصْرِ الْحَاضِرِ، عَادِلُ نُوَيْهِي، (ط03)، مؤسّسة نويهض الثقافيّة للتأليف والترجمة والنشر، (بيروت- لبنان)، (1409هـ- 1988م).
195. المعجم الوسيط، إبراهيم مصطفى . أحمد الزيات . حامد عبد القادر . محمد النجار، تح: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة.
196. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (1399هـ - 1979م).
197. معرفة الثقات، أحمد بن عبد الله بن صالح أبو الحسن العجلي الكوفي، تح: عبد العليم عبد العظيم البستوي، (ط01)، مكتبة الدار، (المدينة المنورة- المملكة العربيّة السعوديّة)، (1405هـ- 1985م).
198. معرفة السنن والآثار، أحمد بن الحسين البيهقي، عبد المعطي أمين قلعجي، (ط01)، جامعة الدراسات الإسلامية، (كراتشي- باكستان)، دار والوعي، (حلب- سوريا)، دار قتيبة، (دمشق- سوريا)، (1412هـ- 1991م).
199. معرفة علوم الحديث، أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، تح: السيّد معظم حسين، (ط02)، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، (1397هـ- 1977م).
200. مفتاح العلوم، السكّاكي، لبنان، المكتبة العلمية الجديدة.
201. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة، ابن قيم الجوزية، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان)، 1419هـ ، 1998م.

202. مفردات ألفاظ القرآن، أبو القاسم الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني، دار القلم، (دمشق-سوريا).
203. المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، تح: (محي الدين ديب ميستو، أحمد محمّد السيّد، يوسف علي بدوي، محمود إبراهيم بزال)، (ط01)، دار ابن كثير، دار الكلم الطيّب، (بيروت- لبنان)، (دمشق-سوريا)، (1417هـ-1996م).
204. مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، محمد سعد بن أحمد بن مسعود اليوبي، (ط01)، دار الهجرة للنشر والتوزيع، (الرياض- المملكة العربية السعودية)، (1418هـ/1998م).
205. مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، (ط05)، دار الغرب الإسلامي، مؤسّسة علال الفاسي، (1993م).
206. مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، عمان-الأردن، (ط3)، (1432هـ/2011م).
207. مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، يوسف أحمد محمد البدوي، دار النفائس، (الأردن).
208. المقاصد العامّة للشريعة الإسلاميّة، يوسف حامد العالم، (ط02)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية)، (1415هـ/1994م).
209. مقاصد المقاصد: الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة، أحمد الرّيسوني، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت-لبنان، 2013م.
210. المقاصد في المذهب المالكي، البشير شّام، (ط01)، الشركة التونسية للنشر وتنمية فنون الرّسم، تونس، 2013م.
211. ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي الغرناطي، تح: عبد الغني محمد علي الفاسي، دار الكتب العلمية، (بيروت- لبنان).
212. من أعلام الفكر المقاصدي، أحمد الرّيسوني، تقديم: عبد الجبار الرفاعي، (ط01)، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، مركز دراسات فلسفة الدين وعلم الحديث الحديث، (2003م).
213. منار القاري شرح مختصر صحيح البخاري، حمزة محمد قاسم، تح: بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، (دمشق-الجمهورية العربية السورية)، مكتبة المؤيد، (الطائف-المملكة العربية السعودية)، (1410هـ-1990م).

214. المنار المنيف في الصَّحيح والضَّعيف، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، تح: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، (1403هـ).
215. مناقشة هادئة لبعض أفكار الدكتور الترابي، الأمين الحاج محمد أحمد، (ط01)، مركز الحق الالكتروني للطباعة والنشر والتوزيع، (1415هـ-1995م).
216. مناهج الاستمداد من الوحي، أعمال الندوة العلميَّة الدُوليَّة التي نظَّمتها الرِّابطة المحمَّديَّة للعلماء، أيام 27-28 صفر 1429هـ، الموافق 5-6 مارس 2008م، (ط01)، دار أبي رُقراق للطباعة والنشر، (الرباط-المملكة المغربية).
217. المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، (ط02)، دار إحياء التراث العربي، (بيروت-لبنان)، (1392هـ).
218. منهج السيِّاق في فهم النَّص، عبد الرحمان بودرع، (2006م، 1427هـ).
219. منهج النَّقد في علوم الحديث، نور الدِّين عتر، (ط03)، دار الفكر، (دمشق-سورية)، (1418هـ-1997م).
220. المنهج الوسط في التعامل مع السنَّة النَّبويَّة، سعد الدين العثماني، (ط01)، دار الكلمة للنشر والتوزيع، (القاهرة-جمهورية مصر العربية)، (1433هـ-2012م).
221. منهجية فقه السنَّة النَّبويَّة (قواعد ومنطلقات نظرية، وأمثلة تطبيقية)، عبد الله بن ضيف الله الرَّحيلي، (ط01)، (1430هـ-2009م).
222. المهدي المنتظر في ضوء الأحاديث والآثار الصحيحة وأقوال العلماء وآراء الفرق المختلفة، عبد العليم عبد العظيم البستوي، (ط01)، المكتبة المكية، (مكة المكرمة-المملكة العربية السعودية)، دار ابن حزم، (بيروت-لبنان)، (1420هـ-1999م).
223. الموافقات، لإبراهيم بن موسى بن محمد اللُّخمي الغرناطي الشَّاطبي، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، (1417هـ/1997م).
224. المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، أبو العباس، شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني، المكتبة التوفيقية، (القاهرة-مصر).
225. موجز البلاغة، محمد الطاهر ابن عاشور، (ط01)، المطبعة التونسية، تونس.
226. موجز التاريخ الإسلامي منذ عهد آدم عليه السلام (تاريخ ما قبل الإسلام) إلى عصرنا الحاضر، (ط01)، أحمد معمور العسيري، (فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، (الرياض-المملكة العربية السعودية)، (1417هـ-1996م).

227. موسوعة أعلام العرب المبدعين في القرن العشرين، خليل أحمد خليل، (ط01)، المؤسسة العربيّة، (2001م).
228. موسوعة العلامة الإمام مجدد العصر محمد ناصر الدين الألباني «موسوعة تحتوي على أكثر من (50) عملاً ودراسة حول العلامة الألباني وتراثه الخالد»، أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم الألباني، صَنَعَةُ: شادي بن محمد بن سالم آل نعمان، (ط01)، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، (صنعاء- اليمن)، (1431 هـ-2010 م).
229. موطأ الإمام مالك (رواية محمد بن الحسن)، مالك بن أنس أبو عبدالله الأصبحي، تح: تقي الدين الندوي، (ط01)، دار القلم (دمشق-سوريا)، (1413هـ-1991م).
230. موطأ الإمام مالك (رواية يحيى الليثي)، مالك بن أنس أبو عبدالله الأصبحي، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، مصر.
231. ميزان الاعتدال في نقد الرجال، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تح: علي محمد معوض والشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، (بيروت-لبنان)، (1995م).
232. النحو الوافي، عباس حسن، (ط15)، دار المعارف.
233. نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، (ط01)، تح: عبد الله بن ضيف الله الرحيلي، مطبعة سفير، (الرياض- المملكة العربية السعودية)، (1422 هـ).
234. النَّظَرُ الفسِيحُ عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح، محمد الطاهر ابن عاشور، الدار العربية للكتاب، تونس . ليبيا، 1979م.
235. نظرية المقاصد عند الإمام الشَّاطِبي، أحمد الرَّيسوني، تقديم: طه جابر العلواني، (ط04)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية)، (1416هـ-1995م).
236. نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، إسماعيل الحسني، تقديم: طه جابر العلواني، (ط01)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية)، (1416هـ-1995م).
237. النُّكْت على كتاب ابن الصلاح، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تح: ربيع بن هادي عمير المدخلي، (ط01)، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، (1404هـ/1984م).

238. النّهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكرم الشيباني الجزري ابن الأثير، تح: (طاهر أحمد الزاوي-محمود محمد الطناحي)، المكتبة العلمية، (بيروت-لبنان)، (1399هـ-1979م).

239. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، تح: إحسان عباس، (ط01)، دار صادر، (بيروت-لبنان)، (1971م).

الرسائل الأكاديمية:

1. دلالة السياق عند الأصوليين -دراسة نظرية تطبيقية-، سعد بن مقبل بن عيسى العنزي، بحث مقدم لدرجة الماجستير في قسم الدراسات العليا الشرعية تخصص أصول الفقه، جامعة أم القرى، 1427هـ- 1428.

2. دلالة السياق وأثرها في توجيه المتشابه اللفظي في قصّة موسى عليه السلام -دراسة نظرية تطبيقية-، فهد بن شتوي بن عبد المعين الشتوي، رسالة ماجستير، إشراف: محمد بن عمر بازمول، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، (1426هـ-2005م).

3. السّياسة الشّرعيّة في تصرّفات الرّسول -صلّى الله عليه وسلّم- المالية والاقتصادية، محمد محمود أبو ليل، إشراف: عبد المجيد الصلاحين، قدّمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلّبات الحصول على درجة الدكتوراه في الفقه وأصوله، كليّة الدّراسات العليا، الجامعة الأردنيّة، (24-05-2005م).

4. السياق القرآني وأثره في تفسير المدرسة العقلية، سعيد الشّهري، رسالة دكتوراه، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، (2006م).

المجلات العلمية:

1. مجلة آفاق الثقافة والتراث، السنة الحادية عشر، العدد (43)، (شعبان 1424هـ- أكتوبر 2003م).

2. مجلة الإعجاز العلمي، العدد33، جمادى الآخرة، 1430هـ.

3. مجلة الحقيقة، العدد43.

4. مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية: فصلية علمية محكمة تصدر عن مجلس النشر العلمي-جامعة الكويت، العدد74، المجلد: 23، صفر 1429هـ/ مارس 2008م.

5. مجلة بصائر الرّباط العلميّة للبحث في الدّراسات الإسلاميّة، الرّباط، (ع01)، (2005م).

6. مجلة دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، (مج38)، (ع01)، سنة 2011م.

المواقع الإلكترونيّة:

- <https://alwani.org> موقع أكاديمية طه العلواني للدراسات القرآنية:
- <http://almahajjafes.net/2016/07/> الموقع الرسمي لجريدة المحجة:
- <http://kharroubat.com/> . الموقع الأكاديمي للدكتور محمد خروبوات:
- <http://www.fassael.ma/> : الموقع الرسمي للدكتور سعد الدين العثماني:
- <https://binbayyah.net/> الموقع الرسمي للعلامة الشّيخ عبد الله بن بيه:
- <https://islamhouse.com>
- <https://www.aljazeera.net>.

خامسا: فهرس الموضوعات

طرف الموضوع	الصفحة
مقدمة	أ-ذ
تمهيد: الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور وعنايته بالسنة النبوية	
المبحث الأول: ترجمة موجزة للشيخ محمد الطاهر بن عاشور	02
المطلب الأول: عصره ومولده	03
الفرع الأول: عصره	03
الفرع الثاني: نسبه ومولده	07
المطلب الثاني: مسيرته العلمية والعملية	09
الفرع الأول: مسيرته العلمية	09
الفرع الثاني: مسيرته العملية	15
المطلب الثالث: آثاره ونتاجه العلمي	17
الفرع الأول: تلاميذه	17
الفرع الثاني: مؤلفاته	19
المطلب الرابع: أخلاقه وثناء العلماء عليه، ووفاته	24
الفرع الأول: أخلاقه وثناء العلماء عليه	24
الفرع الثاني: وفاته	26
المبحث الثاني: عناية الشيخ ابن عاشور بالسنة النبوية	
المطلب الأول: أسباب تأخر علم الحديث، وسبيل إصلاحه عند ابن عاشور	27
الفرع الأول: أسباب تأخر علم الحديث عند ابن عاشور	27
الفرع الثاني: سبيل إصلاح علم الحديث عند ابن عاشور	28
المطلب الثاني: مجالسه الحديثية، وأسانيده	29
الفرع الأول: مجالسه الحديثية	29
الفرع الثاني: أسانيده	31

المطلب الثالث: عناية ابن عاشور بشرح الأحاديث، وجهوده في التحذير من الأحاديث الضعيفة والموضوعة.....	34
الفرع الأول: عنايته بشرح الأحاديث وبيان معانيها ومنهجها في ذلك.....	34
الفرع الثاني: جهوده في بيان الأحاديث الضعيفة والموضوعة التحذير منها.....	41
المطلب الرابع: مؤلفاته في الحديث وعلومه، ومصادره الحديثية.....	47
الفرع الأول: مؤلفاته في الحديث وعلومه.....	47
الفرع الثاني: مصادره الحديثية.....	53
الباب الأول: التثبت من صحة الحديث، وفهمه في ضوء النصوص الشرعية	
الفصل الأول: التثبت من صحة الحديث عند ابن عاشور من خلال أصوله النقدية.....	59
المبحث الأول: نقد ابن عاشور للأسانيد.....	62
المطلب الأول: اعتماد ابن عاشور كلام النقاد في الرواة والمرويات.....	62
المطلب الثاني: إعمال ابن عاشور قواعد المحدثين وأصولهم النقدية.....	74
المبحث الثاني: نقد ابن عاشور الحديث بالمخالفة والاختلال.....	78
المطلب الأول: نقد الحديث بمعارضته صريح القرآن والأحاديث الصحيحة.....	78
المطلب الثاني: نقد الحديث بمخالفته التاريخ الثابت.....	82
المطلب الثالث: نقد الحديث بركاكة ألفاظه واختلال معناه.....	87
المبحث الثالث: اعتماد مقاصد الشريعة، ودليل المشاهدة والحس في نقد الخبر.....	89
المطلب الأول: اعتماد مقاصد الشريعة في نقد الخبر.....	89
المطلب الثاني: اعتماده دليل المشاهدة والحس في نقد الخبر.....	96
الفصل الثاني: فهم السنة النبوية في ضوء القرآن الكريم.....	102
المبحث الأول: تصوير ابن عاشور للعلاقة بين السنة والقرآن.....	103
المطلب الأول: بيان تأكيد.....	105

107.....	المطلب الثاني: بيان تفسير
118.....	المطلب الثالث: بيان شرع مسكوت عنه في القرآن الكريم
121.....	المبحث الثاني: توظيف القرآن الكريم لفهم دلالات الألفاظ في السنة النبوية
121.....	المطلب الأول: بيانه مجمل الحديث بالقرآن الكريم
125.....	المطلب الثاني: فهم الأسلوب النبوي بنظيره في القرآن الكريم
128.....	المطلب الثالث: فهم الأسلوب النبوي بعكسه في القرآن الكريم
130.....	المطلب الرابع: شرح غريب الحديث بالقرآن الكريم
134.....	الفصل الثالث: فهم الحديث النبوي في ضوء الأحاديث الأخرى
138.....	المبحث الأول: أثر جمع الروايات من حيث الدلالة اللفظية للحديث وتطبيقاته
138.....	المطلب الأول: بيان المجمل
143.....	المطلب الثاني: تخصيص العام
144.....	المطلب الثالث: تقييد المطلق
148.....	المطلب الرابع: تبيين المشكل
	المبحث الثاني: شرح غريب الحديث، والترجيح بين المعاني التي يحتملها
151.....	الحديث بدلالة الروايات الأخرى
151.....	المطلب الأول: شرح غريب الحديث بما ورد في الأحاديث الأخرى
156.....	المطلب الثاني: الترجيح بين المعاني التي يحتملها الحديث بدلالة الروايات الأخرى
158.....	المبحث الثالث: ضبط النص النبوي بدلالة الروايات الأخرى
158.....	المطلب الأول: تعيين مبهمات المتن بما ورد في أحاديث أخرى
162.....	المطلب الثاني: ضبط ألفاظ الحديث وإزالة بعض الإشكالات الواردة عليه
	الباب الثاني: فهم السنة النبوية في ضوء اللغة العربية، وسياقاتها
169.....	الفصل الأول: فهم السنة النبوية في ضوء اللغة العربية
170.....	المبحث الأول: عناية ابن عاشور باللغة العربية، والتأصيل النظري لأهميتها في فهم السنة

المطلب الأوّل: عناية ابن عاشور باللُّغة العربية	170
المطلب الثاني: التّأصيل التّظري لأهمية اللُّغة العربية في فهم السنة النبوية	176
المبحث الثاني: ضبط ألفاظ الحديث، وشرح غريبه اعتماداً على اللغة العربية	181
المطلب الأوّل: ضبط ألفاظ الحديث اعتماداً على اللُّغة العربية	181
المطلب الثاني: شرح غريب الحديث اعتماداً على اللُّغة العربية	188
المبحث الثالث: حل بعض الإشكالات الواردة على الحديث، والتّوفيق بين الأحاديث التي ظاھرھا التعارض بالاعتماد على قواعد اللُّغة	192
المطلب الأوّل: حل بعض الإشكالات الواردة على الحديث	192
المطلب الثاني: التوفيق بين الأحاديث التي ظاھرھا التعارض بالاعتماد على قواعد اللُّغة	198
المبحث الرابع: فهم الحديث بحمله على أساليب اللُّغة العربيّة	201
المطلب الأوّل: ما جرى مجرى الكناية	201
المطلب الثاني: ما جرى مجرى الاستعارة	205
المطلب الثالث: ما جرى مجرى المثل	207
الفصل الثاني: فهم السنّة النبوية في ضوء سياقاتها	210
المبحث الأوّل: مفهوم السّياق وأنواعه	211
المطلب الأوّل: مفهوم السّياق	211
الفرع الأوّل: السّياق لغة	211
الفرع الثاني: السّياق اصطلاحاً	214
الفرع الثالث: مصطلح السّياق عند ابن عاشور	217
المطلب الثاني: أنواع السّياق	221
الفرع الأوّل: سياق المقال	221

- 223..... الفرع الثاني: سياق الحال
- 225..... الفرع الثالث: العلاقة بين السياقين
- 227..... المبحث الثاني: التأصيل لمنهج الاستنباط بالسياق، وأهميته في فهم السنّة النبويّة
- 227..... المطلب الأول: التأصيل لمنهج الاستنباط بالسياق
- 227..... الفرع الأوّل: الاستنباط بالسياق عند النبيّ (ﷺ)
- 228..... الفرع الثاني: السياق عند الصحابة (رضي الله عنهم)
- 230..... المطلب الثاني: أهمية السياق في فهم السنّة النبويّة
- 231..... الفرع الأوّل: أهمية اعتبار السياق وإعماله في الفهم ومظاهره
- 234..... الفرع الثاني: خطورة إهمال السياق وإلغاء اعتباره في الفهم
- 236..... المبحث الثالث: أثر دلالة سياق المقال في فهم السنّة عند ابن عاشور
- 237..... المطلب الأوّل: أثر دلالة سياق المقال من الناحية النحوية للحديث
- 237..... الفرع الأوّل: ضبط نصّ الحديث النبوي
- 241..... الفرع الثاني: الكشف عن دلالة بعض الحروف والأدوات
- 245..... المطلب الثاني: تحديد معاني الألفاظ، والترجيح بين المعاني التي يحتملها الحديث
- 245..... الفرع الأوّل: تحديد معاني ألفاظ الحديث
- 249..... الفرع الثاني: الترجيح بين المعاني التي يحتملها الحديث
- 250..... المطلب الثالث: تقدير محذوف يدلُّ عليه السياق
- 252..... المبحث الرابع: أثر دلالة سياق الحال في فهم السنّة عند ابن عاشور
- 253..... المطلب الأوّل: أثر معرفة حال المخاطب، وملابسات الحديث وظروفه في فهم السنّة النبوية
- 253..... الفرع الأوّل: أثر معرفة حال المخاطب في فهم السنّة النبوية
- 256..... الفرع الثاني: أثر معرفة ملابسات الحديث وظروفه في فهم السنّة النبوية

- المطلب الثاني: أثر معرفة حال المخاطبين وعوائد العرب في فهم السنّة النبويّة 257
- الفرع الأوّل: أثر معرفة حال المخاطبين في فهم السنّة النبويّة 257
- الفرع الثاني: أثر معرفة عوائد العرب في فهم السنّة النبويّة 260
- الباب الثالث: فهم السنّة النبويّة في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية، وتمييز التصرفات النبويّة
- الفصل الأوّل: فهم السنّة النبويّة في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية 271
- المبحث الأوّل: مفهوم مقاصد الشريعة، وأهميّتها في فهم السنّة النبويّة 272
- المطلب الأوّل: مفهوم مقاصد الشريعة 272
- المطلب الثاني: التّأصيل النظري لأهميّة مقاصد الشريعة في فهم السنّة النبويّة 277
- المبحث الثاني: عناية ابن عاشور بمقاصد الشريعة، وفقهه في تحديد العلاقة بين الحديث النبوي والمقصد الشرعي 282
- المطلب الأوّل: عناية ابن عاشور بمقاصد الشريعة 282
- المطلب الثاني: فقه ابن عاشور في تحديث العلاقة بين الحديث النبوي والمقصد الشرعي 289
- المبحث الثالث: ضوابط الفهم المقصدي عند ابن عاشور 294
- المطلب الأوّل: مراعاة تعليل الأحكام الواردة في الأحاديث النبويّة، وتجنّب الفهم الحرفي 295
- المطلب الثاني: تحري الضبط والتّحديد، وتجنّب الأوهام والتّخييلات 302
- المطلب الثالث: الحذر من أن تتخذ الجزئيات الخاصة كليات عامة 305
- المطلب الرابع: التّأصيل لعمومات النصوص النبويّة 312
- المبحث الرابع: مظاهر استعانة ابن عاشور بالمقاصد الشرعية في فهم السنّة النبويّة 313
- المطلب الأوّل: التّأويل والعدول عن الظاهر لقريظة مقصدية 313
- المطلب الثاني: التّرجيح بالمقصد الشرعي 317
- المطلب الثالث: دفع بعض الإشكالات بملاحظة المقصد الشرعي 320
- المطلب الرابع: الحمل على الخصوصية، ودفع توهم الحصر 323

- 329 الفصل الثاني: التمييز بين التصرفات النبوية وأثرها في فهم السنة
- 329..... المبحث الأول: أدلة تنوع التصرفات النبوية، وجهود العلماء في تصنيفها
- 329..... المطلب الأول: أدلة تنوع التصرفات النبوية
- 329..... الفرع الأول: الدليل من القرآن الكريم
- 330..... الفرع الثاني: الدليل من السنة النبوية
- 335..... الفرع الثالث: عمل الصحابة (رضي الله عنهم)
- 337..... المطلب الثاني: جهود العلماء في تصنيف التصرفات النبوية
- 337..... الفرع الأول: جهود المتقدمين في تصنيف التصرفات النبوية
- 340..... الفرع الثاني: تمييز التصرفات النبوية في التصانيف الحديثة
- 344..... المبحث الثاني: التأصيل النظري أهمية التمييز بين التصرفات النبوية في فهم السنة النبوية
- 344..... المطلب الأول: ضرورة التمييز بين التصرفات النبوية وفوائده
- 347..... المطلب الثاني: خطورة احتلال النظر إلى التصرفات النبوية إفراطاً أو تفريطاً
- 350..... المبحث الثالث: تصنيف ابن عاشور للتصرفات النبوية، وأثره في فهم الأحاديث
- 350..... المطلب الأول: تصنيف ابن عاشور للتصرفات النبوية
- 353..... الفرع الأول: ما التشريع فيه ظاهر ومُلزم
- 359..... الفرع الثاني: ما يؤخذ منه التشريع مع عدم الإلزام
- 366..... الفرع الثالث: ما لا يرد به التشريع
- 368..... المطلب الثاني: أثر تصنيف التصرفات النبوية في فهم الحديث عند ابن عاشور
- 373..... المبحث الرابع: تقييم جهود ابن عاشور في تصنيف التصرفات النبوية
- 373..... المطلب الأول: مميزات تصنيف ابن عاشور وإيجابياته
- 375..... المطلب الثاني: مؤاخذات على تصنيف ابن عاشور
- 379..... خاتمة

الفهارس

384.....	فهرس الآيات القرآنية
391.....	فهرس الأحاديث والآثار
403.....	فهرس الأعلام المترجم لهم
405.....	قائمة المصادر والمراجع
426.....	فهرس الموضوعات

عبد القادر للعطوم الإسلامية

ملخص البحث باللغة العربية:

يتناول هذا البحث مسألة فهم السنة النبوية عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور (رحمته الله) باستخلاص المعايير المنهجية التي سار عليها في تعامله مع الحديث النبوي فهماً واستنباطاً لحكمه وأحكامه، وصياغتها في شكل ضوابط واضحة ودقيقة.

وقد انتهى البحث إلى استخلاص سبعة ضوابط كلية رسمت معالم الفهم عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في جانبيه النظري والتطبيقي، وهي:

- الضابط الأول: التثبت من صحة الحديث النبوي
- الضابط الثاني: فهم الحديث النبوي في ضوء القرآن الكريم
- الضابط الثالث: فهم الحديث النبوي في ضوء الأحاديث الأخرى
- الضابط الرابع: فهم السنة النبوية في ضوء اللغة العربية
- الضابط الخامس: فهم السنة النبوية في ضوء سياقاتها والقرائن المحتفة بها
- الضابط السادس: فهم السنة النبوية في ضوء مقاصد الشريعة الإسلامية
- الضابط السابع: فهم السنة النبوية في ضوء تمييز مقامات التصرفات النبوية

وهذه الضوابط وُجدت في كتب ابن عاشور ومقالاته متناثرة في شكل مفاهيم تأصيلية أو تطبيقات عملية على الأحاديث النبوية، فجاء هذا البحث لاستخلاصها وصياغتها في هذه الضوابط الدقيقة، تقريباً لها للدارسين والمشتغلين بالسنة النبوية.

وبملاحظة هذه الضوابط تتأكد شمولية الفهم عند الشيخ ابن عاشور (رحمته الله) وعدم اقتصره على الفهم المقاصدي الذي برع فيه وصار علماً عليه، واستيعابه في شرحه الحديثي لأهم الضوابط الأساسية المعينة على الفهم، أما العلوم المعاصرة من الطب وعلوم الكون وغيرها فلا نجد لها حضوراً عنده.

وأظهر البحث توافقاً كبيراً بين تأصيلات ابن عاشور في قضية فهم السنة وبين تطبيقاته في الشرح الحديثي، وأحياناً نلاحظ بعض التقصير خاصة في تطبيق بعض قواعد النقد الحديثي التي صرح باعتمادها، وكذا في عدم استيعابه لبعض طرق الحديث ورواياته، بما أثار سلباً في الحكم على بعض الأحاديث وفي فهم أخرى.

وقد تجلّت آثار تطبيق هذه الضوابط في توجيه العديد من الأحاديث من حيث دلالتها اللفظية من: (بيان الجمل، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وبيان المشكل)، وشرح الغريب، والترجيح بين المعاني التي يحتملها الحديث، وتعيين مبهمات المتن، وإزالة بعض الإشكالات الواردة عليه، والتوفيق بين الأحاديث التي ظاهرها التعارض، وغير ذلك.

وانتهى البحث إلى التأكيد على أصالة هذه الضوابط لاستمدادها من تقريرات علماء الإسلام وتطبيقاتهم وموافقها لمناهجهم في الاستدلال والاستنباط من نصوص السنة النبوية، وهي ترجع في جملتها إلى ردّ نصوص السنة النبوية الجزئية إلى كليّات الشريعة، وتحكيمها إلى الأصول العامة، وهذا ما أكسبها قوّة وثباتاً.

ورغم أنّ ابن عاشور لم يؤصّل لضوابط جديدة، واكتفى بتقرير ما ذكره السابقون وإحياء ما اندرس منها، لكن ما يمكن اعتباره جديداً عنده - وهو من معالم اجتهاده وإبداعه في فهم السنة النبوية - هو حسن استثماره لهذه الضوابط بتطبيقها على أحاديث أشكل فهمها على شراح الحديث المتقدمين منهم والمتأخرين، فكانت الاستعانة بهذه الضوابط وسيلة لحل هذه الاشكالات في كثير من الأحيان، ومن الجديد عنده أيضاً تنبيهه على بعض القواعد التي تحكم هذه الضوابط وتحفظها من استغلال العابثين وتأويل الجاهلين؛ وخاصّة فيما يتعلّق بالفهم المقاصدي للحديث النبوي، تنبيهها منه (ﷺ) على ضرورة التزام المنهج الوسطي بعيداً عن جمود الظاهرية على الألفاظ والمباني، وعن غلاة المقاصدية الذين أفرغوا النصوص من دلالاتها وأحكامها المقصودة ابتداءً، وأفرطوا في التمسك بالواقع المتجدّد.

ملخص البحث باللغة الانجليزية:

This research deals with the issue of understanding the Sunnah to the Imam **Mohammed El-Tahar Ibn Achour**, may Allah have mercy for him, through drawing the methodological criteria that he used to deal with the Prophet's Hadith, understanding , deriving his benefits and rulings, and formulate them in the form of clear and precise rules.

The research ended with the conclusion of seven global rules that characterized the features of understanding to the Imam **Mohammed El-Tahar Ibn Achour**, outlined in both theoretical and applied aspects, namely:

- The first rule: verify the authenticity of the Prophet's Hadith.
- The second rule: Understanding the Prophet's Hadith in the light of the Holy Quran.
- The third rule: understanding the Prophet's Hadith in light of other Hadiths.
- The fourth rule: Understanding the Sunnah in the light of Arabic language
- Fifth rule: Understanding the Sunnah in the light of its contexts and clues relating to them.
- The sixth rule: Understanding the Sunnah in the light of the purposes of Islamic law (Charia)
- The seventh rule: Understanding the Sunnah in the light of distinction of the degree of the prophetic actions.

And these rules are found in the books of Ibn Achour and his articles, scattered in the form of concepts of originality or practical applications on the Prophet's Hadiths, therefore this research came to extract and formulate them in these precise rules, to approximate them to scholars and researchers of the Prophetic Sunnah.

Furthermore, observing these rules asserts the comprehensiveness of the understanding of Cheikh Ibn Achour, which is not limited to the purposes understanding that he excelled in it and became a scholar of it, also his assimilation in the explanation of the Prophet's Hadith of the basic rules that are essential to understanding, however the contemporary sciences of medicine and the sciences of universe or others are absent to him.

The research showed a great consensus between Ibn Ashour's principles in the issue of understanding the Sunnah and its applications in the explanation of the Prophet's Hadith, and sometimes we notice some deficiencies, especially in the application of some rules of Hadith criticism that he declared adopting them, as well as the lack of comprehensiveness of some ways and narrations of the Prophet's Hadith, which affected negatively his judgment on some Hadiths, And in understanding of other ones.

The results of the application of these rules have been shown in the interpretation of many Hadiths in terms of their verbal significance regarding: (statement of global meaning, general meaning specification, restriction of absolute meaning, and the statement of problematic meaning), also explaining the strange terms, and weighting between the meanings of the Hadith, distinction of ambiguities in the Hadith statement, solving some problems relating to it, corresponding between two hadiths that they appear contradicted, and so on.

The research conclusion is emphasizing the authenticity of these rules considering that they are drawn from the consents of Islamic scholars and their applications corresponding to their methods in deducing and drawing rules from the texts of the Sunnah, which are based in general on relating the partial Sunnah texts to the fundamentals of Islamic law (Charia), and comparing them to the general principles, which gave them strength and stability.

Although that “Ibn Achour” did not root for new rules, and did only report what was said by former scholars and revive what was forgotten of them, but the thing that can be considered new - and it is one of the features of his diligence and creativity in understanding the Sunnah of the Prophet (PBUH) - is his good investment of these rules by applying them on some hadiths that their meaning was ambiguous either for former or later scholars who tried to explain them, so the use of these rules was a means to resolve these problems in many cases, moreover the newer thing in Ibn Achour is drawing attention to some conditions that govern these rules and keep them from exploiting by abusers and interpretation by ignorant people; especially regarding the purposes understanding of the Prophet Hadith, he - may have mercy on him -drawing attention to adopt the medium method far away from the rigidity of “Dhahiria” (scholars that judge only on appearance of words and structures) , and away also from extreme “Makasidia” (scholars that judge only on the purpose of hadith), who have emptied the texts from their meanings and provisions essentially intended, and sticking too much to the renewed reality.

عبد القادر للعطوم الإسلامية

ملخص البحث باللغة الفرنسية:

Cette recherche porte sur la question de la compréhension de la Sunna chez l'imam Mohammed El-Tahar Ibn Achour - qu'Allah lui soit miséricordieux- en extrayant les critères méthodologiques qu'il a utilisés pour traiter le hadith du prophète (QSSL), sa compréhension, en tirant profit de ses bénéfices et de ses règles, et les formuler sous forme de règles claires et précises.

La recherche s'est terminée par la conclusion de sept règles globales caractérisant les repères de compréhension de l'imam Mohammed El-Tahar Ibn Achour, décrites à la fois dans les aspects théoriques et pratiques, à savoir:

- Première règle: vérifier l'authenticité du hadith du prophète (QSSL).
- Deuxième règle: comprendre le hadith du prophète à la lumière du Coran.
- Troisième règle: comprendre le hadith du prophète à la lumière des autres hadiths.
- Quatrième règle: comprendre la Sunna à la lumière de la langue arabe
- Cinquième règle: comprendre la Sunna à la lumière de ses contextes et des indices les concernant.
- La sixième règle: comprendre la Sunna à la lumière des objectifs de la loi islamique (Charia)
- La septième règle: comprendre la Sunna à la lumière de la distinction du degré des actions prophétiques.

Alors, ces règles se retrouvent dans les livres d'Ibn Achour et ses articles, éparpillés sous la forme de concepts d'originalité ou d'applications pratiques sur les hadiths du Prophète (QSSL). Cette recherche est donc venue les extraire et les formuler en ces règles précises, pour les rapprocher des savants et chercheurs de la Sunna prophétique.

En outre, l'observation de ces règles affirme l'intégralité de la compréhension de Cheikh Ibn Achour, qui ne se limite pas à comprendre les objectifs dont il excelle et en est devenu un érudit, mais aussi qu'il assimile également pendant l'explication du hadith du prophète (QSSL) toutes les règles de base essentielles à la compréhension, cependant, les sciences contemporaines de la médecine et les sciences de l'univers ou autres lui sont absentes.

La recherche a montré une grande correspondance entre les principes d'Ibn Achour sur la question de la compréhension de la Sunna et ses applications dans l'explication du hadith du prophète (QSSL), et nous remarquons parfois des lacunes, notamment dans l'application de certaines règles de critique du hadith qu'il a déclarées les adopter, ainsi que le manque d'assimilation de certaines manières du hadith et de ses narrations, ce qui a affecté négativement son jugement sur certains hadiths et sur la compréhension d'autres.

Les résultats de l'application de ces règles ont été montrés dans l'interprétation de nombreux hadiths en termes de signification verbale concernant: (clarification du sens global, spécification du sens général, restriction du sens absolu et clarification du sens problématique), expliquant également les termes étranges, et la pondération entre les significations du Hadith, la distinction des ambiguïtés dans le Hadith, la résolution de certains problèmes le concernant, la correspondance entre les hadiths qui paraissent en contradiction.. etc.

La conclusion de cette recherche est de souligner l'authenticité de ces règles étant donné qu'elles sont tirées des consentements des érudits islamiques et de leurs applications correspondant à leurs méthodes pour déduire et tirer des règles des textes de la Sunna, qui

consistent en général à établir une liaison entre les textes de la sunna partielle et les principes fondamentaux de la loi islamique (Charia), et en les comparant aux principes généraux, ce qui leur donnaient la force et la stabilité.

Bien que «Ibn Achour» n'ait pas inventé de nouvelles règles, et est satisfait de rapporter ce qui a été dit par d'anciens savants et fait revivre ce qui a été oublié, mais ce qui peut être considéré comme nouveau - et c'est l'une des caractéristiques de sa diligence et de sa créativité dans la compréhension de la Sunnah du Prophète (PBUH) - c'est son bon investissement de ces règles en les appliquant sur certains hadiths dont leur signification étant ambiguë pour les érudits anciens ou contemporains qui ont essayé de les expliquer. L'utilisation de ces règles était donc un moyen de résoudre ces problèmes dans de nombreux cas. La nouveauté aussi chez Ibn Achour c'est qu'il a attiré l'attention sur certaines conditions qui régissent ces règles et les empêchent d'être exploitées par des abuseurs et interprétées par des ignorants; En ce qui concerne plus particulièrement les objectifs du Hadith, en soulignant l'adoption de la méthode intermédiaire, loin de la rigidité de «Dhahiria» (des érudits qui ne jugent que sur l'apparence des mots et des structures), et loin des «Makasidia» extrêmes (des érudits qui ne jugent que par le but des hadiths) qui ont vidé les textes de leurs significations et des dispositions essentiellement prévues et qui ont trop s'accrocher à la réalité renouvelée.



Emir Abdelkader University
for Islamic Sciences
- Constantine-

Faculty of Religion Foundations
Department of Quran & Sunna

Serial number :

Enrolment number :

Rules of Sunnah understanding to the Imam

Mohammed El-Tahar Ibn Achour

_ Founding & Applying _

A Thesis for Obtaining the Degree of LMD Doctorate
in Hadith Sciences

Supervision of Phd :
Boubakeur KAFI

Prepared by :
Hassiba MERABTANE

Full Name	Original University	Degree	Quality
Mokhtar nessira	Emir abd elkader University of islamic sciences.constantine	Ph.d	Committee Head
<i>Boubakeur KAFI</i>	Emir abd elkader University of islamic sciences.constantine	Ph.d	Supervisor
Solaf lekiket	Emir abd elkader University of islamic sciences.constantine	Lecturer of class A	member
Nabil ziani	University shadli bendjedid Eltarf	Lecturer of class A	member
Massaoud feloussi	University batna 1 haj lakhdar	Ph.d	member

Academic Year : 1440-1441 H/ 2019-2020 AD