

الفصل الثاني

فقه السنة النبوية

عند الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور

نعمان جعيم (*)

مقدمة:

ابن عاشور عالم ضليع في علوم السنة النبوية رواية ودراية، وهو وإن لم يغلب عليه طابع التحديث، بل غلب عليه علم الدراية بحكم ميله إلى الفقه والأصول، إلا أنه توفر له من المؤهلات في علم الرواية ما جعله قادراً على تمييز الروايات، بل والاستدراك على كبار المحدثين في بعض المسائل، ولا غرابة في ذلك فهو التلميذ الوفي لمنهج الإمام مالك في التعامل مع السنة النبوية الشريفة.

لقد قام ابن عاشور بدراسة وتدريس كتاب الموطأ في جامع الزيتونة، وعزم على وضع شرح جامع له وشرع في ذلك، ولكن شغلته شواغل أعمال أخرى، فلم يتمكن من المضي فيه. ولما تعمّر عليه ذلك نزل بطموحه إلى وضع مؤلف يقتصر على إثبات ما لاح له "من النكت والمسائل، وكشف المشاكل، أو تحقيق مبحث، أو فصل نزاع، أو بيان استعمال عربي فصيح، أو مفرد غير متداول"،⁽¹⁾

(*) أستاذ مشارك ورئيس قسم الدراسات العامة بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية باليزيا. البريد الإلكتروني: redjas@hotmail.com

(1) ابن عاشور، محمد الطاهر. كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، تونس - الجزائر: الشركة التونسية للتوزيع، والشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1976م، ص5.

وسماه: كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ. وقد مهّد له بالحديث عن دواعي تأليف الإمام مالك الموطأ، ومنهج صاحبه في تحمّل الحديث وقبول الرواية، وأنواع المرويات الواقعة في الموطأ، وأهم أسانيد مالك فيه، وطرق روايته عن مالك، والشروح التي وُضعت عليه.

كما وضع ابن عاشور تعليقات وتحقيقات على بعض أبواب صحيح البخاري عرضت له عند روايته لهذا الكتاب الجليل، وسماها: النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح. ولابن عاشور حديث عن السنة النبوية الشريفة دراية في كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية، كما أن له إشارات متعلقة بذلك في بعض مقالاته.

وهذه الورقة دراسة في بعض جوانب فقه السنة النبوية عند هذا العالم المحقق، تعتمد أساساً على الكتب الثلاثة المذكورة آنفاً. وقد قسمت هذه الورقة إلى مبحثين: الأول: ابن عاشور وعلم الدراية، والثاني: ابن عاشور وعلم الرواية.

أولاً: ابن عاشور وعلم الدراية

1. عوامل القوة عند ابن عاشور في فقه السنة النبوية:

تميز منهج ابن عاشور في التعامل مع السنة النبوية دراية ورواية بالعمق والتوازن والتحقيق، حيث تأخّت في منهجه طريقة الفقيه وعقلية الأصولي المتشبع بمقاصد الشريعة وتقنيات الصناعة الحديثة، وتدقيقات اللغوي الضليع، كما تحضر فيه رؤية متبصرة بسنن التاريخ وأحوال الاجتماع البشري وما لها من أثر في فهم النصوص وإدراك مقاصدها. ويمكن إجمال العوامل التي ساعدت ابن عاشور على حيازة هذه القدرة العالية في أربعة عوامل هي:

العامل الأول: تضلّعه في علوم اللغة العربية وأساليب بيانها، الأمر الذي أعطاه دقة ومرونة في فهم نصوص السنة النبوية، خاصة ما يتعلق منها بأساليب البيان. ومن أمارات تضلّعه في اللغة وأساليب البيان أنه لا يكاد يخلو توجيهه لحديث من الأحاديث وأسلوب من أساليب البيان النبوي من استشهاد لذلك بأشعار المعلقات وديوان الحماسة وغيرها، وبما جرى عند العرب من أمثال.

ومن النماذج التي تظهر تضلعه في علوم اللغة وأساليبها وأثر ذلك في فهم الحديث ما جاء في تعليقه على حديث: "كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه، كما تنتاج الإبل من بهيمة جمعاء هل تحسّ من جدعاء. قالوا: يا رسول الله أرايت الذي يموت وهو صغير؟ قال: الله أعلم بما كانوا عاملين." حيث أشار إلى أن هذا الحديث قد أخطأ فيه جمّ غفير، وبين أن التمثيل الموجود في الحديث هو تمثيل حال عقل الآدمي المولود في كماله واستقامته (وهو ما عبّر عنه الحديث بالفطرة)، بحال جسد البعير المولود في تمامه دون جدع، وكما أن جدع ابن الناقة إنما يكون بفعل أهلها، فكذلك إفساد فطرة الولد إنما يكون بفعل أبويه. وحتى يتم هذا التمثيل لا بدّ أن تكون "ما" في "كما" موصولة وليست مصدرية (كما يتوهمه كثير)، والرباط محذوف على الغالب، و"من" في "من بهيمة" بيان للإبهام الذي في الموصول (ما) وليست ابتدائية، و"بهيمة" هي البهيمة المولودة لا الوالدة.⁽²⁾

وفي بيانه للمقطع الثاني من الحديث ذكر أن "كان" في قوله ﷺ: "الله أعلم بما كانوا عاملين" زائدة، وأصل الكلام: "الله أعلم بما عملوا: أي الله أعلم بما صاروا إليه في الآخرة. فقد أمسك رسول الله ﷺ في هذا الحديث عن الجواب عن هذا السؤال، وفوّضه إلى علم الله تعالى، مثل أمر الروح والساعة، وليس المقصود أن الله يجعلهم على مراتب تناسب ما كانوا سيفعلونه من خير أو شرّ كما توهمه الشراح."⁽³⁾ وأشار إلى أن قوله ﷺ: "الله أعلم بما كانوا عاملين" مثل قول العرب: ليت شعري ما صنع فلان، لا يريدون البحث عن عمله؛ إذ لا عمل مقصود معرفته، بل يريدون: ليت شعري ماذا كانت حاله في مغيبه عني.⁽⁴⁾

ثم أورد أنه قد يُعترض على هذا التوجيه للحديث بما ورد في صحيح البخاري عن ابن عباس: "سئل رسول الله عن أولاد المشركين فقال: الله إذ خلقهم أعلم بما كانوا عاملين"، وأن "إذ" في قوله: "إذ خلقهم" ظرف: أي قد علم الله عملهم من حين خلقهم، وهذا يؤيد ما حمل عليه الشراح معنى حديث

(2) المرجع السابق، ص 145-146.

(3) المرجع السابق، ص 146.

(4) المرجع السابق، ص 146.

الموطأ، وردّ على هذا الاعتراض بأن "إذ" غير متعيّنة للطرفية، بل قد تكون للتعليل وهو معناها هنا: أي الله أعلم بحالهم؛ لأنه خالقهم، ويتعيّن حملها على "التعليل" لا على "الظرفية"؛ لأن أحمد ابن حنبل روى حديث ابن عباس بلفظ: "ربهم أعلم بهم، هو خالقهم وهو أعلم بما كانوا عاملين"، ولعل ما وقع في رواية البخاري رواها الراوي بالمعنى حسب ظنه؛ ولأن الجزء لا يكون مترتباً على عمل لم يقع لا سيّما الجزء السوء.⁽⁵⁾

ومن نماذج ذلك ما ورد في حديث البخاري في باب ما يستحب للعالم إذا سئل: أي الناس أعلم؟ "قال الخضر: يا موسى ما نقص علمي وعلمك من علم الله إلا كنقرة هذا العصفور في البحر"، فقد ذكر الشراح أنه يرد على عبارة "ما نقص علمي وعلمك من علم الله" أنه يقتضي نقصاً من علم الله؛ وهو وإن كان نزراً، فما هو إلا نقص، وهذا يخالف كمال الله تعالى. ثم قال: "ولم يدفعه بما ترتاح له النفس. ووجه دفعه عندي: أن الكلام لا محالة تشبيه معقول بمحسوس، فالعمدة في المشبّه به على الحسّ لا على ما في نفس الأمر والواقع، والحسّ لا يَظْهَرُ له في نقر العصفور نقرة من البحر نقص شيء من البحر، فلا يرد الإشكال جرياً على معروف الاستعمال."⁽⁶⁾

ومن نماذج ذلك أيضاً ما جاء في حديث البخاري عن كيف كان الوحي إلى رسول الله ﷺ حيث وقع فيه قول خديجة رضي الله عنها: "وتُعِين على نوائب الحق". فقال 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."⁽⁷⁾ ثم ذكر أنه يظهر أن هذا جرى مجرى الأمثال في كلام العرب لكونه نُظِمَ على إيجاز بالغ؛ شأن الأمثال.

(5) المرجع السابق، ص 146-147.

(6) ابن عاشور، محمد الطاهر. النظر الفسيح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح، القاهرة- تونس: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، دار سحنون للنشر والتوزيع، ط 1، 1428هـ/ 2007م، ص 12-13.

(7) المرجع السابق، ص 6.

وبعد تحليل لغوي خلص إلى أن "الحق" المراد به هنا ما قابل الباطل، فإضافة النوائب إلى الحق إضافة تمليك، تشعر بمعنى أوجدها الحق وقام بها، والتقدير: "وثُعين صاحب الحق على تحصيل حقه لمن عليه في نوازل الحق، وتحصيله عند نوائبه؛ فوقع في الكلام حذف متكرر يدل عليه السياق. وهذا شأن الأمثال." (8) والمراد بالنوائب مثل مساعي الديات، والصلح عن الترات في القتل الخطأ وعمدا، ومساعي الصلح بين المتحاربين. (9)

ونختم هذه النماذج بمثال عن استخدام ابن عاشور أساليب البيان في صرف ظواهر بعض الأحاديث عما قد يتبادر إلى الذهن منها، فعند تعليقه على حديث فرار الشيطان من النداء والإقامة للصلاة الذي ورد فيه: "إذا نودي للصلاة أدبر الشيطان له ضراط حتى لا يسمع النداء..." قال: "وقوله: "له ضراط" تمثيلٌ لحاله بحال الفزع الخائف حين تضطرب أمعائه من الخوف. وقد لقبوا عمرا جد امرئ القيس بمضطرط الحجارة: أي مخيف الجماد فضلا عن الناس، فيكون قوله: "له ضراط" مركبا على معنى مشبه به حال الشيطان في فزعه. ويحتمل أن يكون قوله: "له ضراط" تخيلاً بأن شبه الشيطان في فراره بحمار، وإثبات الضراط تخيلاً." (10)

العامل الثاني: تأثره بأسلوب الإمام مالك في نقد روايات السنة النبوية وفهم نصوصها وتوجيهها، ولا غرابة في ذلك فقد غرف من معين علم الإمام مالك حتى ارتوى، سواء في الموطأ الذي درسه ودرسه، أو فيما روي عن الإمام مالك من فقهه في المدونة وغيرها، كما ارتوى من علم أعلام المذهب. ومن المعلوم أن منهج الإمام مالك في التعامل مع السنة النبوية الشريفة رواية ودراية من أدق المناهج وأعمقها.

العامل الثالث: سعة اطلاعه على السنة، حيث إن ظروفه التي جعلته يتفرغ للتدريس والقضاء والإفتاء، وقرت له اطلاعا واسعا على كتب الحديث، وهو

(8) المرجع السابق، ص 6-7.

(9) المرجع السابق، ص 6-7.

(10) ابن عاشور، كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، مرجع سابق، ص 89.

الأمر الذي جعله يستعين في توجيه ما يُشكل في بعض الأحاديث بما ورد من روايات أخرى.

ومن نماذج ذلك ما جاء عند تعليقه على ما ورد في الموطأ "عن مالك أنه بلغه أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ كَانَ يَتَوَسَّدُ الْقُبُورَ وَيَضْطَجِعُ عَلَيْهَا. قَالَ مَالِكُ: وَإِنَّمَا نُهِيَ عَنِ الْقُعُودِ عَلَى الْقُبُورِ فِيمَا نُرَى لِلْمَذَاهِبِ"، أورد قول ابن بطال: "إن تأويل مالك هذا بعيد" وقول الإمام النووي: "إنه بعيد أو باطل" وتعجب من قوليهما، ثم أورد لتأييد تأويل مالك ما جاء في صحيح البخاري في باب الجريد على القبر: "وقال عثمان بن حكيم أخذ بيدي خارجة فأجلسني على قبر وأخبرني عن عمه يزيد بن ثابت قال: إنما كره ذلك لمن أحدث عليه. قال نافع: كان ابن عمر يجلس على القبور". ثم دَعَمَ ذلك بأن "القيود" في كلام العرب يرد كناية عن الإحداث، كما جاء في خبر بناء بيعة الحبشة المسماة "الْقُلَيْسِ": "فجاء الكناني فقعد فيها"، قال ابن هشام: أي أحدث.⁽¹¹⁾

العامل الرابع: تضلعه في أصول الفقه ومقاصد الشريعة والفقه، الأمر الذي أعطاه دقة وعمقا في فهم الأحاديث بما لا يتيسر للمحدث الذي يتصدى لرواية الحديث وشرحه وهو من الراجلين في علوم أصول الفقه والمقاصد والفقه. ويظهر أثر ذلك في الترجيح بين المتعارض من الحديث، وفهم وتوجيه المُشكل، ونقد متن الحديث بعرضه على ما هو أثبت منه من نصوص السنة، أو على نصوص القرآن وقواعد الشريعة الثابتة بالاستقراء. وتتجلى أمثلة ذلك في المباحث التالية المتعلقة بتصنيفه لمقامات تصرفات النبي ﷺ ونقد متن الحديث، وتعليل الأحكام.

2. مقامات تصرف النبي ﷺ:

لم يكن القرافي ولا ابن عاشور مبتدعين لمقامات التشريع النبوي، ولا كانا أول من تفتن لها، وإنما هي أمور قد راعاها أئمة الفقه الأوائل في التعامل مع السنة النبوية والاستنباط منها، وإن كانوا لم ينصوا عليها في كتاباتهم التي لم يكن يغلب عليها طابع التنظير. ودليل ذلك أن الأمثلة التي أوردها كل من القرافي وابن

(11) المرجع السابق، ص 142.

عاشور هي من فقه الأئمة الأوائل في السنة النبوية. ولكن الجديد عند القرافي هو إثباتها في كتب أصول الاستنباط، وجديد ابن عاشور هو التفصيل في تلك المقامات من حيث ما يترتب عليها من أحكام تفصيلية: أي الوجوب والحرمة والندب والترغيب والكرهية والتنفير، وأساليب النبي ﷺ في تربية أصحابه والمسلمين من بعده.

قسم القرافي تصرفات النبي ﷺ بوصفه مشرعا إلى ثلاثة أقسام: تصرفاته بصفة التبليغ والفتوى، وتصرفاته بصفة القضاء، وتصرفاته بصفة الإمامة. وهذه المقامات الثلاثة جميعها داخل ضمن دائرة التشريع، ولكن الفرق بينها أن ما كان بصفة التبليغ والإفتاء لا يحتاج إلى حكم حاكم للعمل به، أما ما كان بصفة القضاء فهو تشريع أيضا، ولكنه تشريع للقاضي، بمعنى أنه لا يمكن العمل به إلا بعد أن يحكم به القاضي، أما ما كان تصرفا بالإمامة فهو أيضا تشريع للإمام، فلا يجوز لأحد الإقدام عليه إلا بعد أن يحكم به الإمام.

أما ابن عاشور فقد كان أكثر تفصيلا، فاستقرى أحد عشر نوعا من تصرفات النبي ﷺ مما هو من باب التشريع بمعناه الواسع،⁽¹²⁾ ونوعا من التصرفات مما هو ليس بتشريع، وهو الذي سماه "حال التجرد عن الإرشاد" وهو ما فعله النبي ﷺ بمقتضى الجبلّة وكان داعيا من دواعي الحياة المادية.⁽¹³⁾ والمقامات الأحد عشر هي: التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي، والصلح، والإشارة على المستشار، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب.

وقد استعمل ابن عاشور في حديثه عن هذه المقامات مصطلح "التشريع" في معنيين أحدهما خاص والآخر أخصّ، والمعنى الخاص هو ما يؤذن به ظاهر فعل النبي ﷺ أو قوله من الوجوب أو التحريم، وأدخل فيه ثلاثة مقامات، هي: التشريع (وقصد بالتشريع هنا المعنى الأخصّ، وهو ما كان فيه فعل النبي ﷺ أو قوله تشريعا عاما لجميع الناس دون تطبيق على حالات خاصة)، والإفتاء،

(12) ابن عاشور، محمد الطاهر. مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، عمان: دار النفائس، ودار الفجر، ط1، 1420هـ/ 1999م، ص153-164.

(13) المرجع السابق، ص164.

والقضاء؛ لأن الفتوى والقضاء كلاهما تطبيق للتشريع: أي تنزيل لما هو تشريع عام على حالات جزئية.

وقد أبدع ابن عاشور في تفصيل واستقصاء حالات تصرف النبي ﷺ، ولكن أشكل عليّ ذكره حديث النعمان بن بشير "أن أباه نحله غلاما من ماله دون بقية أبنائه" ضمن أمثلة حال النصيحة، وسوّاه بقصة فاطمة بنت قيس لما ذكرت للنبي ﷺ أن معاوية وأبا جهم خطباها، فذكر لها ما يعرف من حالهما وأشار عليها بما هو أصلح لها.⁽¹⁴⁾ وقد جاء في موطأ مالك في باب ما لا يجوز من النحل "فارتجعه"، وفي صحيح البخاري في باب الهبة للولد "فارجه"، وفي صحيح البخاري في باب الإشهاد في الهبة "فاتقوا الله واعدلوا بين أولادكم"، وفي صحيح البخاري في باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد "لا أشهد على جور". فكيف يكون هذا من باب مجرد الإشارة، وأقل ما يقال فيه أنه كره ذلك ونزّه نفسه عن الشهادة على مثله، وهذا لا يكون من باب مجرد الإشارة، وإنما هو على أقل تقدير من باب الهدي والإرشاد، إن لم يكن من باب التشريع الملزم.

وفي سياق الحديث عن هذه المقامات أشار ابن عاشور إلى نقطة مهمة، وهي أن النبي ﷺ في توجيهه لأصحابه قد يحملهم على أكمل الأحوال، فيجمع في توجيه واحد بين الواجب، والمندوب، والحرام والمكروه، والحث على الكمالات. وعلى هذا ينبغي للناظر في الحديث أن يدقق النظر، فلا يظن أن الجمع بين أشياء متعددة في سياق واحد يجعلها بالضرورة متساوية في الحكم. وقد مثّل لذلك بما جاء في صحيح البخاري في باب اللباس، عن البراء بن عازب قال: "أمرنا رسول الله ﷺ بسبع ونهانا عن سبع: أمرنا بعبادة المريض، واتباع الجنائز، وتشميت العاطس، وإبرار المقسم، ونصر المظلوم، وإفشاء السلام، وإجابة الداعي. ونهانا عن خواتيم الذهب، وعن آنية الفضة، وعن المياثر الحمر، والقسية، والاستبرق، والديباج، والحريز". "فجمع مأمورات ومنهيات مختلفة، بعضها مما علم وجوبه (مثل نصر المظلوم مع القدرة) وتحريمه (مثل الشرب في

(14) المرجع السابق، ص 159-160.

آية الفضة)، وبعضها مما علم عدم وجوبه في الأمر (مثل تسميت العاطس وإبرار المقسم) أو عدم تحريره في النهي (مثل المياثر والقسية). فما تلك المنهيات إلا لأجل تنزيه أصحابه عن التظاهر بمظاهر البذخ والفخفة للترفيه وللتزين بالألوان الغريبة، وهي الحمرة، وبذلك تندفع الحيرة في وجه النهي عن كثير مما ذكر في هذا الحديث مما لم يهتد إليه الخائضون في شرحه.⁽¹⁵⁾

3. الاهتداء بالمقاصد والمقام في فهم الحديث ونقده:

يرى ابن عاشور أن الحكم على الآثار الواردة من سنة النبي ﷺ وفهمهما والاستنباط منها يجب أن يهتدي بما هو ثابت من مقاصد الشريعة، وأن فهم النصوص الشرعية، ومنها السنة النبوية، ينبغي أن لا يقتصر على اعتصار الألفاظ، بل يمتد إلى النظر في ما "يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق" الواردة في مقام التشريع، وأن التقصير في النظر في تلك الجوانب قد يوقع الفقيه في كثير من الأغلاط.⁽¹⁶⁾

ومن هذا الباب جاء استدراك عائشة -رضي الله عنها- على بعض الصحابة ما رووه عن رسول الله ﷺ مما يوهم مجرد ظاهره دون علم بسياقه وسبب وروده فهما مخالفا لما قصده رسول الله ﷺ، ومثال ذلك موقفها من خبر تعذيب الميت ببكاء أهله.⁽¹⁷⁾

ومن هنا أيضا أعطى الإمام مالك لعمل أهل المدينة تلك المكانة الرفيعة التي جعلته يرجحها على بعض أخبار الآحاد، التي يخالف ظاهرها ما استقر عليه عمل أهل المدينة الموروث من فعل الصحابة والرسول ﷺ نفسه.

وتؤكد أهمية النظر في سياق الخطاب النبوي ومقامات أقواله وتصرفاته ﷺ من أجل الوصول إلى فهم سليم في باب المعاملات، عندما تخفى العلة والمقصد ويكون ظاهر النص فيه إشكال، فإنه ينبغي على الفقيه أن يجيد النظر فيما ورد في ذلك من آثار بالبحث عن جميع الروايات، فقد يجد في بعض

(15) المرجع السابق، ص 160-161.

(16) المرجع السابق، ص 147-148.

(17) المرجع السابق، ص 134.

الروايات ما يتَّمم النقص الموجود في الرواية محل الإشكال، كما ينبغي البحث عن القرائن الحالية كالنظر في الأحوال العامة للأمة التي وردت تلك الآثار عند وجودها، فإن ذلك قد يكشف عن وهم لدى بعض الرواة في الفهم أو نقص في النقل. وقد مثل لذلك بمسألة كراء المزارع (المحاكلة).⁽¹⁸⁾

ومن أمثلة استعمال ابن عاشور للقرائن الحالية في فهم الحديث، ما ذكره في تعليل نهى النبي ﷺ عن غسل الشهيد في الجهاد، الذي وردت فيه أحاديث منها قوله ﷺ فيمن جرح في سبيل الله: "...إلا جاء يوم القيامة واللون لون الدم والريح ريح المسك"،⁽¹⁹⁾ حيث قال: "...ولكن علة النهي أن الناس في شغل عن التفرغ لغسل موتى الجهاد، فلما علم الله ما يحصل من انكسار خواطر أهل الصف حين إصابتهم بالجراح من بقاء جراحتهم ومن دفنهم على تلك الحالة، وعلم انكسار خواطر أهلهم وذويهم عوضهم الله تلك المزية الجليلة."⁽²⁰⁾

ومن نماذج النظرة الشمولية المتفحصة في تحديد معنى الحديث ما فعله ابن عاشور عند تعليقه على حديث من يبعثه الله تعالى ليجدد لهذه الأمة أمر دينها: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها" فأشار إلى أن أمر التجديد الديني يشمل ثلاثة جوانب أساسية، هي: جهة التفكير الديني الراجع إلى إدراك حقائق الدين كما هي، وجهة العمل الديني الراجع إلى إصلاح الأعمال، وجهة تأييد سلطان الدين.⁽²¹⁾

وقد راعى ابن عاشور في تحليله معنى حديث التجديد جوانب عدة، منها:

- النظر في تاريخ صدور الحديث عن النبي ﷺ لتحديد مطلع القرن، حيث رجّح ابن عاشور بناء على بعض القرائن أن يكون النبي ﷺ قد قال هذا

(18) المرجع السابق، ص 178.

(19) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري مع فتح الباري، كتاب: الجهاد والسير، باب: من يخرج في سبيل الله تعالى، تحقيق عبد العزيز بن عبد الله بن باز، القاهرة: دار الحديث (1424هـ/2004م) ج 6، ص 24، رقم الحديث 2803.

(20) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 187.

(21) ابن عاشور، محمد الطاهر. "من يجدد لهذه الأمة أمر دينها"، ضمن كتاب: تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، جمع: عبد الملك ابن عاشور، تونس- الجزائر: الشركة التونسية للتوزيع، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985م، ص 113.

الحديث في السنة العاشرة أو الحادية عشرة من الهجرة، وأن يكون ابتداء العدّ بعد وفاة الرسول ﷺ، وتكون سنة إحدى عشرة هي بداية العدّ. وبناء على ذلك ردّ ما ذهب إليه الإمام السبكي من أن مرور المئتين من السنين يتدّئ من يوم الهجرة، مدّلاً على ذلك بأن العدّ ينبغي أن يكون من يوم صدور الوعد بذلك لا قبله، هذا فضلاً عن أن اعتبار سنة الهجرة مبدأ للقرون الإسلامية أمر اصطلاح عليه المسلمون في خلافة عمر رضي الله عنه، فكيف يُفسّر به كلام واقع قبل ذلك بسنين؟

- ترجيح إناطة تعيين المجدد بوقت ظهوره لأمر التجديد، أو انتشار أمره وقوة عمله في تجديد الدين؛ لأن العمل التجديدي "من أثر الحياة لا من مقارنة الممات"، ولا تكون إناطة تعيين التجديد بسنة وفاته كما ذهب إليه ابن السبكي.⁽²²⁾

- الاهتداء بشواهد التاريخ وأحوال الدهر في تحديد المجدد، ولذلك اعترض على عدّ عمر بن عبد العزيز مجدد القرن الثاني ورآه غير متّجه، "لكون الإسلام قبل زمانه لم ترهقه رثاءة"، وإن كان هو خليفة عدل بحق.⁽²³⁾

وربما خطر ببال أحد أن ابن عاشور حاول أن يؤسس بهذه المقدمات لكون الإمام مالك هو مجدد القرن الثاني، ولكن هذا يزول عندما نجد أن ابن عاشور لم يقصر التجديد على أتباع المذهب المالكي، بل لم يعد منهم سوى الإمام مالك، والسلطان إسماعيل فرج من بني الأحمر سلطان غرناطة في القرن الثامن، وقد جعل كثيراً من المجددين من سلاطين الدولة العثمانية، بل لم يستبعد أن يكون مجدد القرن السادس هو الإمام الزمخشري على كونه معتزلياً.

وفي بيان صفات المجدد ذكر أنه "إذا كان الفتق قد طرأ على ناحية من نواحي علم الدين، تعيّن أن يكون المجدد في تلك الناحية عالماً يؤهله علمه لإدراك الدين الحق في الغرض المقصود. وإن كان الفتق قد طرأ على الدين من ناحية وهن نفوذه ووقوف انتشاره، تعيّن أن يكون المجدد في ذلك قادراً على

(22) المرجع السابق، ص 114-116.

(23) المرجع السابق، ص 121.

حماية البيضة ونصر الشريعة... ويجب أن يكون المجدد في هذا المقام عالماً بالشريعة، وأن يكون مسترشداً بالعلماء؛ ليصادف الحق الذي يتطلبه الشرع. وإذا كان الفتق الذي اعترى الدين من ناحيتين فصاعداً، تعين أن يكون المجدد كفواً للنهوض بما يتطلبه التجديد في ذلك.⁽²⁴⁾

ولذلك لم يقصر المجدد على العلماء، بل وسَّعه ليشمل الحكام وحتى عامة الناس. فقد جعل أبا بكر الصديق رضي الله عنه مجدد القرن الأول، وكان تجديده بمنع الردة وحفظ قوة الإسلام والمسلمين، ثم فتح باب توسيع رقعته بما بدأ في عهده من فتوحات. وجعل مالك بن أنس مجدد القرن الثاني، وكان تجديده بوضع أصول تحمّل الحديث، الأمر الذي مهّد لحفظ السنة النبوية الشريفة وتنقيتها من الدخيل والضعيف. ثم جعل الإمام البخاري مجدد القرن الثالث؛ لأنه أكمل عمل الإمام مالك فطبّق قواعده لتمييز صحيح الحديث من ضعيفه، فوضع صحيحه الجامع لكل أنواع التشريع. وجعل الإمام الأشعري مجدد القرن الرابع لعمله في تجديد علم الكلام ودحض انحرافات الفرق التي أدخلت الشوائب على العقيدة الصحيحة. وجعل يمين الدولة محمود بن سُبُكْتُكِين مجدد القرن الخامس بفتحه الهند وبسط نفوذ الإسلام بها، ولم يستبعد أن يكون من مجددي هذا القرن الرجلان المجهولان اللذان قَتَلَا الحاكم بأمر الله الفاطمي الشيعي الذي كادت مفاسده وضلالاته تظمّن على العالم الإسلامي.

وجعل التجديد الذي يكون على رأس كل مائة سنة هو التجديد المنضبط الذي ضمنه الله تعالى لهذه الأمة، وهذا لا يمنع من ظهور مجددين آخرين في خلال القرن، ولكن ذلك الظهور لا يكون منضبطاً، فقد يظهر أكثر من واحد في أثناء قرن من القرون، وقد لا يظهر أحد في ثلثي قرن من القرون فضلاً عن المجدد الذي يظهر على رأس القرن.⁽²⁵⁾

(24) المرجع السابق، ص 119-120.

(25) المرجع السابق، ص 113-114، ص 120.

4. نقد المتن عند ابن عاشور:

لابن عاشور نظرات في نقد متون بعض الأحاديث ينطلق فيها من سياق الحديث والمراد منه، أو من علاقته بالنصوص الأخرى وبالقواعد العامة المستقراة من الشريعة، أو من مواقف أئمة الفقه والرواية في القرون الأولى.

ومن نماذج ذلك أنه ورد في صحيح البخاري في بابي وضوء الصبيان وحضورهم الجماعة، وخروج النساء إلى المساجد من حديث عائشة: "أَعْتَمَ رسولُ الله ﷺ بِالْعَتَمَةِ حتى ناداه عمر: قد نام النساء والصبيان، فخرج النبي ﷺ فقال: "ما ينتظرُها أحدٌ غيركم من أهل الأرض." وفي رواية: ليس أحد يصلي هذه الصلاة غيركم، ولم يكن أحد يومئذ يصلي غير أهل المدينة."

وقد ذهب ابن عاشور إلى أن زيادة "ولم يكن أحد يومئذ يصلي غير أهل المدينة" مدرجة في الحديث من قبل بعض الرواة، وليست من كلام النبي ﷺ. كما رجع أنها ليست من إدراج عائشة -رضي الله عنها-، وإن كان القسطلاني قد ذهب إلى ذلك، ودليله على أنها ليست من إدراج عائشة ما وقع في رواية أخرى للبخاري بزيادة "قال ولا يصلي يومئذ إلا بالمدينة" بتذكير فعل "قال"، والدليل الآخر أن عائشة -رضي الله عنها- معروفة بالإصابة في فهمها، وهذا الإدراج فيه خطأ في فهم مراد الرسول ﷺ فيستبعد أن يكون منها.

ثم بيّن أن هذا الإدراج ربما يكون مبني على فهم الراوي من الرواية التي ورد فيها "ليس أحد من أهل الأرض يصلي هذه الصلاة غيركم" "أن المراد بالصلاة الصلاة من حيث هي صلاة، أو المراد صلاة العشاء من حيث هي عشاء؛ فقصد الراوي دفع هذا الإيهام، بأن أهل الصلاة، أعني المسلمين يومئذ، لا يوجدون في غير المدينة، ولكن ليس هذا مراد النبي ﷺ، وإنما أراد أنه ليس أحد يصلي العشاء في تلك الساعة غير الذين معه في المسجد النبوي؛ لأن جميع المسلمين صلوا العشاء في وقتها المعتاد وناموا، كما يفسره ما ورد في حديث أنس عند مسلم: إن الناس قد صلوا وناموا...." (26)

(26) ابن عاشور، النظر الفسح عند مضائق الأنظار في الجامع الصحيح، مرجع سابق، ص 15-16.

ثم بين أن المقصود من الحديث انفراد أولئك الصحابة بصلاة العشاء في تلك الساعة بعد انتظارها زمنا طويلا، حيث تأخر النبي ﷺ في الخروج للصلاة بهم لشاغل مهم شغله، فبقي الصحابة في انتظاره زمنا طويلا، فكان قوله ذلك بشارة لهم وجبرا لما لحقهم من المشقة على الانتظار، وهذا أمر خاص بهم لا يعم جميع المسلمين في المدينة، فلا تكون هناك حاجة إلى إدراج الراوي عبارة "ولم يكن أحد يومئذ يصلي غير أهل المدينة". فالخطاب خاص بالحاضرين في المسجد النبوي، وبذلك يندفع ما عرض من إشكال من أن المستضعفين من المسلمين في مكة كانوا يصلون، وما ورد في رواية أبي موسى الأشعري لهذه القصة بعد رجوعه من الحبشة، وقد وافق ذلك فتح خير، وقد انتشر الإسلام يومئذ في المدينة وما حولها من قبائل الأعراب، وفي المهاجرين بالحبشة.

وفي نقد متن روايات المهدي المنتظر أشار ابن عاشور إلى أن رواتها نسبوا إلى ثمانية عشر من الصحابة،⁽²⁷⁾ وهذا الحرص من الرواة على تزيين تلك الأسانيد ونسبتها إلى عدد كبير من الصحابة مع عدم خلو سند من تلك الأسانيد من مقال أو طعن، يجعلها مثارا للشك، فقد يكون ذلك مؤشرا على حرص مشيعي ذلك الخبر على رواجه بين الناس، فيكتسب بتلك الطرق المختلفة شهرة وقوة حتى يطمئن له عامة المسلمين.⁽²⁸⁾ ولو كان ذلك الخبر حقا بلغ شهرة صحيحة مثل تلك التي روج لها بها مشيعوه، وكانت تلك النسبة إلى الرسول ﷺ حقا وأسانيدها مقبولة لما فات جميعها الإمامين البخاري ومسلم اللذين لم يغفلا في كتابيهما قضايا في غاية البساطة مثل كيفية الاضطجاع، فكيف يهملان هذه القضية المهمة لو كان لها سند صحيح؟!⁽²⁹⁾

هذا فضلا عن أن هذه المسألة أصلها من اختلاق الشيعة في صراعاتهم السياسي مع الأمويين والعباسيين بحثا عن مؤيدات شرعية لدعم ادعائهم في الأحقية بالخلافة. ويرى ابن عاشور أن أخبار المهدي مما تسرب من الشيعة إلى بعض دوائر أهل السنة حين اختلط العلم.⁽³⁰⁾

(27) ابن عاشور، "المهدي المنتظر"، ضمن كتاب: تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، مرجع سابق، ص 55.

(28) المرجع السابق، ص 59.

(29) المرجع السابق، ص 59.

(30) المرجع السابق، ص 51.

5. تعليل الأحكام الشرعية:

غلب على الشيخ ابن عاشور نزعة التعليل العقلي للأحكام الشرعية ونصوص السنة، إلا ما كان منه مقطوعاً أو شبه مقطوع بكونه تعبدياً محضاً، وقد عاب على كثير من الفقهاء إثباتهم جانب التعبد في التصرفات والمعاملات الشرعية،⁽³¹⁾ حيث يقول: "وكان حقا على أئمة الفقه أن لا يساعدوا على وجود الأحكام التعبدية في تشريع المعاملات، وأن يوقنوا بأن ما ادّعي التعبد فيه إنما هو أحكام قد خفيت عللها أو دقت،"⁽³²⁾ ولكنهم إذا لم يتمكنوا من التعرف على العلة بعد التدبر والمدارسة فيما بينهم "وجب عليهم أن لا يتجاوزوا المقدار المأثور عن الشارع في ذلك الحكم، ولا يفرّعوا على صورته ولا يقيسوا."⁽³³⁾

وقد طبق ابن عاشور هذا في فقهه وشرحه للحديث، فأعطاه ذلك مرونة وعمقا في فهمه وتوجيه كثير من نصوص السنة النبوية الشريفة، ولا يعني ذلك أن جميع تأويلاته وتعليلاته يُوافقُ عليها.

ومن نماذج ذلك أنه عند حديثه عن التيمم أشار إلى أنه كان المناسب أن تسقط الطهارة عن عادم الماء أو العاجز "فكان تعويض الطهارة المائية بغير مائية شرعا غريبا خفي الحكمة، وكنت زمانا أحسبه من متشابهة الشريعة. ولكني لم ألبث أن ألهمت حكمة دقيقة فيه لم تبدُ لأحد فيما رأيت، تلك هي التنبيه على عظم قدر الصلاة وتأكد وجوب التطهر لها، بأن أرادت الشريعة إقامة عمل مُقام الطهارة حتى لا يستشعر المسلم أنه يناجي ربه دون طهر... وحتى لا يظن أن أمر الطهارة هيّن. وفي إقامة ذلك العمل مقام الطهارة تذكير مستمر بها حتى لا ينسى العود إليها عند زوال ما منعه منها."⁽³⁴⁾

(31) وقد وصف كلام الإمام الشاطبي في المسألتين الثامنة عشر والتاسعة عشر من النوع الرابع من كتاب المقاصد بأن "معظمه غير مُحَرَّر ولا متَّجِه" وأنه طويل ومختلط. انظر:

- ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 179.

(32) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 177.

(33) المرجع السابق، ص 179.

(34) ابن عاشور، كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، مرجع سابق، ص 86.

ولكنه حيث يكون الأمر غيبيا خارجا عن المعقول فإنه يقف موقف التسليم دون تأويل، ومثال ذلك تعليقه على حديث الموطأ: "اشتكت النار إلى ربها فقالت يا رب أكل بعضي بعضا، فأذن لها بنفسين في كل عام، نفس في الشتاء ونفس في الصيف" قال: "فشكاية جهنم إلى الله تعالى يحتمل أن تكون مجازا عن حالة تتجاوز فيها حدّ معتادها لتكون شكاية بلسان الحال... وعلم الله تعالى بتلك الحالة من النار قائم مقام بلوغ الشكاية... ويحتمل أن تكون الشكاية حقيقة بأن يكون لجهنم شيء يدل على تضايق أمرها واضطرابها... فإن جهنم من الموجودات المغيية عنا فلا نصل إلى كنه أحوالها، والقدرة صالحة لما لا تصل إليه العقول بحسب معتادها. ويحتمل أن تكون الشكاية من الملائكة المسخرين بتدبير جهنم...." (35)

وربما عدّ من زلاته في التعليل، التي ربما يكون قاد إليها المبالغة في الانتصار للرأي، ما جاء في تعليقه على ما ورد في صحيح مسلم عن زيد بن ثابت وجابر بن سمرة بالوضوء مما مست النار ومن لحوم الإبل، حيث رجّح أن يكون المراد بالوضوء المعنى اللغوي دون الشرعي، وهو غسل اليدين، كما ورد في الحديث: "من بركة الطعام الوضوء قبله والوضوء بعده"، وعليه فلا حاجة إلى دعوى نسخه. وربما كان هذا التوجيه قويا، ولكنه لما اعترض على رأي الإمام أحمد في القول بانتقاض الوضوء بأكل لحم البعير لشدة زهوته سواء أكله نيا أم مطبوخا قال مُعيبا عليه: "وأية مناسبة بين أكل اللحم بالفم وغسل الرجلين ومسح الرأس والأذنين؟" (36) وغاب عنه أن الخصم قد يعترض عليه بالقول: وأية مناسبة بين خروج الريح وغسل الرجلين ومسح الرأس والأذنين؟ فطريقة ابن عاشور في الاعتراض هنا ليست علمية، إذ لو ثبت أن النبي ﷺ أمر بالوضوء الشرعي بعد أكل لحوم الإبل دون وجود دليل على النسخ أو وجود معارض أقوى لكان ذلك سليما، لا فرق بينه وبين الأمر بالوضوء من خروج الريح. ولكن عدم الأخذ بأخبار الوضوء من لحم الإبل أو مما مست النار إنما كان لأدلة راجحة، لا لعدم المناسبة بين ذلك الأكل وأفعال الوضوء.

(35) المرجع السابق، ص 64.

(36) المرجع السابق، ص 74.

ثانياً: ابن عاشور وعلم الرواية

1. موقف ابن عاشور من التساهل في رواية الحديث:

يميل ابن عاشور إلى مسلك الإمام مالك في التشديد في الرواية وعدم التساهل في قبول الروايات الضعيفة، ويؤيد منهج الإمام مالك والبخاري ومسلم في رواية الحديث، ويرتب أصحاب كتب الحديث من حيث التشدد في الرواية كالآتي: الإمام مالك، ثم البخاري، ثم مسلم، ثم أبو داود، ثم الترمذي. ويرى أن ما استدركه أئمة الحديث على الشيخين البخاري ومسلم إنما هو مبني على التساهل، لا سيما مستدركات الحاكم والبيهقي، فتلك المستدركات في الواقع لا ترقى إلى شروط الشيخين.⁽³⁷⁾

ويرى ابن عاشور عدم الأخذ بالحديث الضعيف ولو في فضائل الأعمال، ويستغرب في ذلك ما حكاه النووي من إجماع الحفاظ على العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال، ويرى أن الأولى سدّ باب تلك الذريعة⁽³⁸⁾ لأن فتح باب فضائل الأعمال قد يكون ذريعة إلى الأخذ بالضعيف في الأحكام. وهو على حقّ في ذلك؛ ففضائل الأعمال لا تقل عن الأحكام؛ لأن في كلا الأمرين نسبة الأمر إلى الرسول ﷺ دون تأكّد من ثبوت تلك النسبة، والمحظور في العمل بالحديث الضعيف هو نسبة ما لم يثبت إلى الرسول ﷺ، ولا فرق بين كون ذلك من أعمال الخير والبر أو مما تترتب عليه الأحكام والحقوق. وفضلاً عن هذا فإن في القرآن الكريم والسنة الثابتة ما يحيط بجميع فضائل الأعمال التي يمكن أن يتصورها الإنسان، وفي ذلك غنى عن البحث عن الضعيف والواهي من الآثار لتدعيم ما هو قائم بذاته وهو في غنى عن مزيد من الدعم.

ومن مثال تعامل ابن عاشور مع الحديث الضعيف موقفه من مسألة المهدي المنتظر، فقد جمع الروايات الواردة في المهدي، ودرس أسانيدها فوجد رجال

(37) ابن عاشور، محمد الطاهر. أليس الصبح بقريب، "التعليم العربي الإسلامي دراسة تاريخية وآراء إصلاحية"، قرأه ووثق شواهد وقدم له: محمد الطاهر الميساوي، كوالالمبور: دار التجديد للطباعة والنشر والترجمة، ط 1، 1423هـ/2002م، ص 225.

(38) المرجع السابق، ص 226.

تلك الأسانيد على قسمين: قسم اختلف أئمة نقد الرجال في تعديلهم وتجريحهم اختلافاً متكاملاً، وأسانيدهم هي أفضل أسانيد تلك الآثار، وهي التي رواها الترمذي وأبو داود وابن ماجة، ومجموعها ثمانية طرق. وبعد أن عرض تلك الطرق الثمانية وبين الرجال المُتَكَلِّم فيهم في سندها، خلص إلى أنها لا ترقى إلى مرتبة الحسن، بل هي من قسم الحديث الضعيف؛ "لأن أسانيدنا لم تسلم من الاشتغال على راوٍ ضعيف، وبعض رواة أسانيدنا مطعون فيهم. ومن تكلّم فيه منهم وإن كانوا قد قبلهم بعض أهل النقد، فقد ردهم بعضهم، فتعارض فيهم الجرح والتعديل والرد والقبول، وقد استقر عند علماء الحديث، وأصول الفقه أن الجرح إذا صدر من أهل المعرفة مقدّم على التعديل الصادر منهم"،⁽³⁹⁾ وإن كان الترمذي قد وسم أحد تلك الروايات بالحسن والصحة، فإن تلك الرواية ليس فيها ذكر للمهدي، وإنما ذكر لرجل من آل البيت يلي أمر المسلمين.

وأما القسم الثاني من الأسانيد، فإن جمهور أهل النقد يأبون قبولهم، وهم الذين انفردت بإخراج رواياتهم المصنفات المعروفة بالخلط بين الصحيح والحسن والضعيف والموضوع، وعرف أصحابها بالتساهل في قبول الرواة، مثل معاجم الطبراني، ودلائل النبوة لليهقي، وتاريخ ابن عساكر، وتاريخ الخطيب البغدادي، ومستدرک الحاكم، وحلية الأولياء لأبي نعيم.

ومع هذا الموقف من ابن عاشور فقد وقع منه إيراد لأحاديث ضعيفة، لكنه قد يشير إلى ضعفها، كما وقع له مع أثر "علماء أمتي كأبناء بني إسرائيل" فقد قال بعد إيراده: "وهو حديث ضعيف السند، لكنه صحيح المعنى".⁽⁴⁰⁾ وتعليقه هذا بكون الأثر صحيح المعنى لا يشفع للاستدلال به، ويخالف دعوته إلى عدم الاستشهاد بالأحاديث الضعيفة ولو في فضائل الأعمال؛ لأن غالب ما يروى عادة في فضائل الأعمال من آثار ضعاف يكون صحيح المعنى، وربما من هذا الباب تساهل من تساهل في إيراده الضعيف في فضائل الأعمال، ولكن ذلك أمر غير

(39) ابن عاشور، "المهدي المنتظر"، ضمن كتاب: تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، مرجع سابق، ص 58.

(40) ابن عاشور، "من يجدد لهذه الأمة أمر دينها"، ضمن كتاب: تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، مرجع سابق، ص 110.

مقبول؛ لأنه إذا كان هناك ما يشهد لصحة معنى ذلك الحديث الضعيف فليكن هو ذاته الشاهد والدليل، ولماذا يجعل شاهدا لشاهد ضعيف لرفعه إلى درجة قبول شهادته؟! قبول

وقد وقع منه أيضا الاستدلال بالأثر "أصحابي كالنجوم" عند حديثه عن "انتصاب الشارع للتشريع" ولم يشر إلى ضعفه،⁽⁴¹⁾ ومعلوم أن هذا الأثر اتفق نقاد الحديث على أنه لا يثبت.

2. كثرة طرق الحديث الضعيف هل ترقى به إلى الحسن؟

في معرض تعليق ابن عاشور على قول المناوي عن حديث "طلب العلم فريضة على كل مسلم": "أسانيده كلها ضعيفة، لكنها تقوى بكثرتها" أشار إلى: "أن صدور مثل هذه العبارة كثير في كلام بعض المنتقدين للحديث، ولكنه كلام لا يؤخذ على إطلاقه؛ لأن الضعيف أقسام كثيرة تنتهي إلى الموضوع. فإذا كان الضعيف قريبا من الحسن، بأن نقص منه صفة أو صفتان من صفات الحسن دون أن يكون فيه اتهام لبعض رواته، فإنه يكون مقبولا في الجملة، فإذا اعتضد بمثله من الضعيف يكتسب قوة ما، ولكنها قوة لا تخرجه عن رتبة الضعف، ولا ترفعه إلى مرتبة الحسن. والاعتقاد بأن هذا النوع من الضعيف إذا اعتضد بمثله ارتقى إلى رتبة الحسن وهم وتخليط. وسبب ذلك أن الضعيف هو ما استوى فيه ظنُّ احتمال نسبته إلى رسول الله ﷺ وظنُّ احتمال عدم نسبته إليه، فإذا تكررت طرق الضعيف كان كل طريق يؤيد الاحتمالين معا، فبقي كما هو في مرتبة الضعيف، ولا يكتسب قوة بتكرر الطرق، فلا يرقى إلى مرتبة الحسن. بخلاف الصحيح والحسن؛ لأنَّ في كليهما رجحان الظن بصدق نسبته، فتكون كثرة الطرق مقوية لظن الصدق بظنون مثله راجحة." ⁽⁴²⁾

(41) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 161.

(42) ابن عاشور، "الأسانيد المريضة الرواية: حديث طلب العلم فريضة"، ضمن كتاب: تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، مرجع سابق، ص 87-88.

3. طريقة التأليف في الحديث:

وفي طريقة التأليف في علم الحديث في العصر الحاضر يرى ابن عاشور أنه ينبغي عدم التسامح في إيداع الأحاديث الضعيفة فيما يؤلف من كتب الحديث، ولو كان ذلك في فضائل الأعمال، وأن تذكر الأحاديث مجردة من الرواة باستثناء اسم الصحابي، ويكتفى بذكر رتبة الحديث في نظر أهل النقد، ثم يتبع الحديث بذكر منازع علماء الفقه في الاستنباط منه، كما هو شأن الإمام مالك في موطنه. والهدف من هذا هو ربط الفقه بالسنة النبوية حتى يزول ما قد يتوهمه بعض الناس من أن الفقهاء لم يبنوا فقههم على سنة النبي ﷺ. فقد يذهب الوهم ببعضهم إلى ظن أن ما وجد من الأحاديث مخالفا لأقوال أهل الاجتهاد، هو بسبب عدم علم أولئك المجتهدين بالسنة، وليس لأنه كان لهم منازع في الحكم على الحديث والترجيح بين النصوص والاستنباط منها ما قد يخفى عليهم.⁽⁴³⁾

4. موقف ابن عاشور من النهي عن كتابة الحديث:

وقع عرضاً من ابن عاشور⁽⁴⁴⁾ إشارة إلى تعليل نهى النبي ﷺ عن كتابة الحديث عنه في قوله: "لا تكتبوا عني. ومن كتب عني غير القرآن فليمححه"⁽⁴⁵⁾ بأن ذلك "كي لا يضيق الدين بكثرة الرواية والتحديد، فيسلب عنه صلاحه لجميع العصور."⁽⁴⁶⁾ ومثل هذا الزعم اتخذته بعض المعاصرين مطية للتملص من العمل بسنة النبي ﷺ أو بعضها، والتخثير منها بحسب أهوائهم وتأثرهم بالثقافة الغربية والواقع المنحرف.

وهذا ادعاء لا دليل عليه، بل إن نص الحديث كما رواه مسلم يناقض هذا الفهم ويفنّده، فالحديث بتمامه: "لا تكتبوا عني. ومن كتب عني غير القرآن

(43) ابن عاشور، أليس الصحيح بقريب، مرجع سابق، ص 227.

(44) أظن هذا التعليل وقع فلتة من ابن عاشور؛ لأننا لا نرى له أثراً عملياً في تعامله مع السنة النبوية، فهو يتخذها بياناً للقرآن الكريم والمصدر الثاني للأحكام الشرعية.

(45) صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب: الزهد والرقائق، باب: الثبوت في الحديث وحكم كتابة العلم، تحقيق عصام الصباطي وآخرون، القاهرة: دار الحديث، (ط1، 1415هـ/1994م) ج9، ص356. رقم الحديث: 3004.

(46) ابن عاشور، أليس الصحيح بقريب، مرجع سابق، ص 224.

فليمحه، وحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار"، فالحديث فيه نهى عن كتابة كلام رسول الله ﷺ ولكنه فيه إذن بالرواية عنه، ولو كان رسول الله ﷺ يريد منع الرواية أو التقليل منها لما أذن لهم في التحديث عنه، ولنهاهم عن ذلك أو أمرهم بالتقليل من الرواية عنه، وهو الأمر الذي لم يحدث. وكيف يضيق الدين بالرواية - خاصة في عصر الرسول ﷺ وكلامه قليل وهو تشريع وهدي، والإسلام في بداية عهده والصحابة في أمس الحاجة لما يهديهم إلى طريق الحق ويبين لهم أحكام الله تعالى في ما يلاقونه في حياتهم اليومية؟ هذا فضلاً عن أن مثل هذا الزعم ينافي الإقرار بكون السنة النبوية بيانا للقرآن؛ فالتشجيع على عدم روايتها تشجيع على تضييع بيان القرآن، وهو مخالف لمقصد إرسال الرسول ﷺ.

كما أن الزعم بأن الدين يضيق بكثرة الرواية وأن ذلك يؤدي إلى التحديد وسلب الصلاحية لجميع العصور غير صحيح. فالقرآن الكريم قد وصف النبي ﷺ بكونه رحمة للعالمين فكيف يمكن أن تكون سنته تضييقاً في الدين؟ وهو الهدى فكيف يكون هديه ﷺ سلباً لصلاحية الدين لجميع العصور؟ وقد ثبت أن تصرفات النبي ﷺ على مقامات كما أشار إليها القرافي وفصلها ابن عاشور نفسه في كتاب مقاصد الشريعة الإسلامية، وكون السنة على تلك المقامات ينفي بشكل قاطع عن السنة النبوية أي تضييق أو تحجير مهما بلغت الرواية فيها.

ثم إن ما ذكره ابن عاشور هنا يناقض ما ذكره في مقال له بعنوان "التعريف بكتاب الموطأ..."، حيث قال في شأن علم الحديث: "ظهرت العناية بتدوينه في أواخر القرن الأول، لما اتسعت أقطار الإسلام، وكثر الداخلون فيه، وتنوعت النوازل. فصار الصحابة يتقصون ما يؤثر عن النبي ﷺ في أمثال تلك النوازل... فكان الخلفاء الراشدون وأماؤهم يعتمدون ما علموه من ذلك، ويتلقون ممن له علم من الصحابة ما حفظوه مما لم يكن للخلفاء علم به." (47)

ولو كان نهى النبي ﷺ عن تدوين الحديث بغرض الإقلال من روايته، لعلم

(47) ابن عاشور، "التعريف بكتاب الموطأ للإمام مالك بن أنس رحمه الله ونشأة علم الحديث"، ضمن كتاب: تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، مرجع سابق، ص 71.

الصحابة والخلفاء ذلك، ولما سألوا عن حديث النبي ﷺ عند وقوع تلك النوازل، ولا جتهدوا بأرائهم حتى "لا يضيق الدين!" بالروايات التي يبحثون عنها.

وما روي عن عمر بن الخطاب ﷺ أنه كان ينهى عن كثرة الرواية، وأن الرواية فشت بعد عصره، لم يكن سببه كما قد يتوهم بعضهم أن عمر كان يرمي إلى عدم انتشار الحديث وطمسه حتى "لا يضيق الدين!"، فإن هذا يناقضه ما روي عن عمر بن الخطاب أنه كان إذا وقعت واقعة لا يعلم فيها سنة للنبي ﷺ يجمع الصحابة ويسألهم إن كانوا يعلمون فيها سنة للنبي ﷺ، فهذا دليل حرصه على الالتزام بالسنة، ولو كان لا يريد للسنة أن تفسو بين الناس لما فعل ذلك، ولا جتهد برأيه. وينقض هذا أيضا ما روي أن عمر بن الخطاب استشار الصحابة في كتابة السنن، ولبت شهرا يستخير الله، ثم عزم على عدم فعله، وقال: "تذكرت فإذا أناس من أهل الكتاب قبلكم قد كتبوا مع كتاب الله كُتُبًا، فأكبوا عليها وتركوا كتاب الله (يريد اليهود)، وإني والله لا ألبس كتاب الله بشيء." (48)

وقد أورد ابن عاشور هذه الرواية في مقاله عن التعريف بكتاب الموطأ. وهذه الرواية توضح حرص عمر بن الخطاب على حفظ السنة ودوامها، ولكنه عدل عن التدوين مخافة اشتغال الناس بها بدلا من كتاب الله مع عدم وجود الحاجة الماسة لتدوينها؛ لأنها ما زالت محفوظة في الصدور، فلما بدأ حُفَاطُهَا يزولون وصارت الحاجة ماسة إلى تدوينها أمر حفيده عمر بن العزيز بتدوينها، وقال في طلبه من أبي بكر محمد بن عمرو بن حزم: "انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ فاكتبه، فإني خفت دروس العلم وذهاب العلماء، ولا تقبل إلا حديث النبي ﷺ، وليفشوا العلم، وليجلسوا حتى يعلم من لا يعلم، فإن العلم لا يهلك حتى يكون سرا." (49) وموقف عمر بن الخطاب يدعم تعليل نهى النبي ﷺ عن كتابة حديثه بالخوف من اختلاط السنة بالقرآن، لا بقصد التقليل من الرواية.

(48) ابن عبد البر. "جامع بيان العلم وفضله". تحقيق مسعد عبد الحميد محمد السعدني، بيروت: دار الكتب العلمية، (1428هـ/2007م) ص90.

(49) صحيح البخاري مع فتح الباري، كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم، اعتنى به وصححه حسان عبد المنان، عمان: بيت الأفكار الدولية، (2007م) ج1، ص512، رقم الحديث: 34.

5. وجود الحديث المتواتر لفظاً:

يقول ابن عاشور: "وليس بين أيدينا الآن من المتواتر غير القرآن، وما هو معلوم من الدين بالضرورة. وأما الأحاديث المتواترة فقد قال علماؤنا: ليس في السنة متواتر، لتعذر وجود العدد الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب في جميع عصور الرواة بيننا وبين رسول الله ﷺ، وإنما أكثر الأحاديث رواية لا يعدو أن يكون من المستفيض كما تقرر في أصول الفقه." (50)

وبهذا نرى أن ابن عاشور يميل إلى القول بعدم وجود المتواتر اللفظي في عصر تدوين الحديث، وما وصل إلينا بالتواتر من السنة النبوية إنما وصل بطريق التواتر العملي، ويدخل ضمنه عمل أهل المدينة عند الإمام مالك، وهو ما عمل به الصحابة تلقياً عن رسول الله ﷺ، ثم تناقلته الأجيال بعدهم، وهو المعبر عنه بالمعلوم من الدين بالضرورة أو ما قارب ذلك.

ولذلك لما جاء ابن عاشور للحديث عن مسالك إثبات المقاصد ذكر السنة المتواترة وقال: "وهذا الطريق لا يوجد له مثال إلا في حالين: الحال الأول: المتواتر المعنوي الحاصل من مشاهدة عموم الصحابة عملاً من النبي ﷺ، فيحصل لهم علم بتشريع في ذلك، يستوي فيه جميع المشاهدين. وإلى هذا يرجع قسم المعلوم من الدين بالضرورة، وقسم العلم الشرعي القريب من ذلك المعلوم ضرورة... الحال الثاني تواتر عملي يحصل لآحاد الصحابة من تكرار مشاهدة أعمال رسول الله ﷺ، بحيث يستخلص من مجموعها مقصداً شرعياً." (51)

(50) ابن عاشور، "المهدي المنتظر"، ضمن كتاب: تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، مرجع سابق، ص 50-51.

(51) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 139-140.

خاتمة:

لقد كان ابن عاشور مُجلاً للسنة النبوية الشريفة، متخذاً إياها المصدر الثاني للتشريع ومعين العلم والهدى والأدب الذي لا ينضب. ومن مظاهر إجلاله للسنة النبوية أن لا يعتمد منها إلا ما هو ثابت، فكان موقفه من الأحاديث الضعيفة واضحاً وصريحاً باستبعادها وعدم الاستدلال بها ولو في فضائل الأعمال، وهو يرى أن كثرة روايات الضعيف التي لا يخلو سند جميعها من مُتَكَلِّم أو مطعون فيه لا يخرجها عن دائرة الضعف، ولا يرفعها إلى مرتبة الحسن. وكان ابن عاشور صارماً في نقد كل من السند والمتن، لكن وفق منهج علمي واضح المعالم أرساه الإمام مالك، ورسّخه أعلام الحديث كالإمام البخاري ومسلم وغيرهما، وليس وفق الهوى والأفهام السقيمة والاستجابة لضغوط الواقع المنحرف.

وكان ابن عاشور يدرك أن صاحب السنة الشريفة عليه أفضل الصلاة وأزكى التسليم كان أفصح العرب، وأوتيَ جوامع الكلم، فخطابه يمثل قمة الفصاحة والبلاغة، وهو سائر فيه على أفصح أساليب العرب في خطابها، ولذلك فإن فهمه على الوجه الصحيح يقتضي علماً وإحاطة بلغة العرب وأساليب خطابها، ويحتاج حساً لغوياً وأدبياً مرهفاً يمكن صاحبه من تذوق الخطاب النبوي وفهمه فهماً سليماً، ووضعه في موضعه التي أرادها له صاحبه.

كما كان ابن عاشور مدركاً أن السنة النبوية بيان للقرآن الكريم، وهي جزء من منظومة شاملة يؤسس لها القرآن الكريم، وترفع صرحها السنة النبوية بوصفها الكلّي، ولذلك فإن فهم جزئيات وآحاد الخطاب النبوي ينبغي أن يكون في ضوء تلك المنظومة الشاملة بكيّياتها وقواعدها العامة ومبادئها الأساسية، فلا ينساق العالم وراء جزئي مشكل الظاهر ليهدم أصلاً كلياً، وربما كان ذلك الجزئي المشكل غير ثابت، أو ربما كان تفسيره الظاهر غير مستقيم، بل ينبغي تدقيق النظر وإعادته حتى يهتدي إلى الوجه الصحيح في التعامل مع ذلك الجزئي بما يحفظ له وجوده إن كان ثابتاً دون خرم لبعض كليات الشريعة أو إبطال لما هو أقوى منه.

والنظر في المقام الذي صدر فيه قول النبي ﷺ أو فعله، ووضعه في سياقه الصحيح هو الكفيل بالفهم السليم لذلك القول أو الفعل، واستنباط الحكم المناسب منه، وهو ما فصله ابن عاشور في أحوال الرسول ﷺ التي يصدر عنها قول منه أو فعل.

هذه أهم المعالم التي ميزت منهج ابن عاشور في التعامل مع السنة النبوية الشريفة، فوفرت له حظا كبيرا من التوازن والاعتدال مع العمق والدقة.