

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية أصول الدين
قسم الكتاب والسنة
شعبة: السنة النبوية في الدراسات
الحديثة والمعاصرة



جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
قسنطينة
رقم التسجيل:
الرقم التسلسلي:

السياق وأثره في فهم الحديث النبوي

مذكرة مقدمة لفيل خريجة الدكتوراه
تفحص السنة في الدراسات الحديثة والمعاصرة

بإشراف فضيلة الدكتور:

حميد قوفي

إعداد الطالب:

لخضر لزرق

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية	الجامعة الأصلية
أ.د/ حسان موهوبي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة	رئيسا
أ.د حميد قوفي	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة	مقررا
أ.د/ صالح عومار	أستاذ التعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة	عضوا
أ.د/ صالح خديش	أستاذ التعليم العالي	جامعة عباس لغرور، خنشلة	عضوا
د.قاسم حاج محمد	أستاذ محاضر (أ)	جامعة غرداية	عضوا

السنة الجامعية: 1438-1439هـ / 2017-2018م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جامعة الأمير عبد القادر يوم الإسلامية

« إننا ببساطة نحاول الإجابة عن سؤال أصبح اليوم أكثر إلحاحاً من أي يوم مضى: (من نحن)؟ والتساؤل لا يكتسب شرعيته من هذا الإحساس المؤلم الذي نعيشه بالانشطار والتمزق فقط، ولكن أيضاً من رفضنا القاطع لأن نظل علامة ثقافية هائمة تسبح حسبما يقذفها التيار، ويطلب منها أن تستقر في نهاية المطاف فوق شاطئ سوسير، وشتراوس، وياكوسون، وبارت، ودريدا، بل حتى هوسيرل، وهايدجر، بينما شطآن العقل العربي، شطآن الجاحظ، وقدامة بن جعفر، وابن طباطبا العلوي، وعبد القاهر الجرجاني، وحازم القرطاجني قريبة، أقرب مما يتصور الكثيرون؛ من العقل والقلب! » .

د. عبد العزيز حمودة



الإسلام

- إلى من كانا سببا في وجودي.. وسهرا وتعبا من أجلي... إلى من بذلا المهج، وغمراني بالحبّة والدعاء اللهج.
فلا ذكرا لهما أنسى.. ولا إكراما لهما وتجيلا أقصر إلى الأب الزكي.. والأم الحنون..
- إلى أم أولادي.. وزهو أحفادي، مشعلا ترثي.. ونورا تزين.. كم شاركتني آمالي وأحلامي.. وقاسمتني همومي وآلامي.. إلى الفرحة العظمى.. والنفس الغالي.. زوجتي الحبيبة...
- إلى من أحسنوا إليّ.. وحفّوني برعايتهم.. فكانوا لي الأخ الأكبر.. والناصح المثالي.. إلى أخوتي جميعا، جزاكم الله خيرا، وحفظكم في حلّكم وترحالكم.
- إلى الذين أحيوا في نفوسنا حبّ العلم وطلبه.. وركزوا في قلوبنا طاعة الله وحبّه.. مشايخي العلماء، وأساتذتي الكرام.

شكر و تقدير

جاء في الأثر: « يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله...»¹.
فعملاً بهذا الأثر، وإيثارا للعدل الذي يرتضيه ربّ العزّة
والجلال، أتوجّه بخالص الشكر وجزيل الامتنان لفضيلة الأستاذ
الدكتور: حميد قوفي، فقد حفني برعايته، وأمدني بمساعدته، ودفع بي
قدماً لإنجاز هذا البحث، حتى تم البناء وارتاح الباني.
كما أتوجه بشكري العظيم إلى أستاذتي الفاضلة حكيمة
حفيظي، وإلى جميع الأساتذة الأعزاء لا أقصي أحداً، ولا أستثني فرداً،
على ما قدموه لي من اقتراحات، وأسدوه من نصائح.
وأثنت بالشكر الغامر لجامعة الأمير عبد القادر للعلوم
الإسلامية، وأخصّ بالذكر كلية أصول الدين قسم الكتاب والسنة،
على دعمهم الحثيث للبحث العلمي، وتشجيعهم الطلبة الباحثين.
ولا أنسى في الأخير عمال مكتبة الجامعة، وأخص منهم أخي
سليم والأساتذة بوضياف، فلهم جميعاً يد الشكر، وعطر الحمد، وذوق
الامتداح.

¹ - أخرجه الخطيب البغدادي في الجامع لأخلاق الراوي (128/1)، وهو حسن
مجموع طرقه.

المقدمة

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه، ومن اهتدى بهديه، واستنَّ بسنته إلى يوم الدين.

أمَّا بعد: فتعدّ قضية الفهم والإفهام من المحاور التي يعترك حولها مفسروا النصوص وشارحوها، وليس ثمة من شك أن لطبيعة النصوص، ومقصدية المؤلف، وعرف المتلقي وفهمه، الأثر البالغ في تقريب الفهوم بالتناول البسيط، أو مناكفتها للمعقول عند الشطط في أحد الأمور الثلاثة التي يقوم عليها التفسير والحمل.

ولعل الجانب الأكبر الذي أولاه الدارسون بمختلف مشاربهم وانتماءاتهم، وتوجهت إليه الدراسات الحديثة والمعاصرة؛ هو جانب تفسير النصوص الدينية، إذ له من المكانة، والهالة القدسية ما هو كامن في نفوس أصحاب الديانات كلها، وأهل الإسلام على وجه الخصوص.

والذي يؤمن به الباحث ومن هم على شاكلته؛ أن الله اختصَّ نبيّه محمدًا ﷺ بمهمّة تبيين كلامه عز وجل، فقال سبحانه: M 6 5 7 8 9 : ; L [النحل: ٤٤]، فكل ما صدر منه ﷺ من قول، أو فعل، أو تقرير، فهو بيان لمحمل القرآن.

ولمّا كان هذا البيان بلسان عربيّ مبين؛ لم يحتج المجتمع الإسلاميّ في عصوره الأولى إلى وضع قواعد، ومنهجية محدّدة؛ ليتسق على أساسها الفهم، إذ الكل على السليقة، والنيي ﷺ بين أظهرهم، وقد شاهدوا أسباب نزول القرآن، ورأوا أسباب ورود حديثه، فمشكلة الدلالة لم تأخذ أبعاداً بعدد أخرى، ثم تلا الصحابة التابعون؛ والذين كان شأنهم شأن من سبقهم تجاه الأدلة ثبوتاً ودلالة، لأنّ الحوادث محصورة، ولم تختلط الألسنة، ولم يتغيّر الواقع، حتى جاء عصر أتباع التابعين؛ فاشتدّت حاجتهم إلى البحث في الجهتين معاً، أمّا جهة ورود؛ فلاّتهم لم يدركوا المعصوم ﷺ، ولم يدركوا الصحابة المعدّلين بتعديل الله تعالى، وإنما أدركوا التابعين فيهم العدول وغيرهم، فاحتاجوا إلى البحث في عدالة الناس وتواريخ ميلادهم، ووفياتهم، ودخولهم الأمصار، وثبوت اللقي، أو إمكانه، فكان ذلك بحثاً جديداً أثرى العلم وأفاده، كذلك احتاجوا إلى البحث في جهة الدلالة، لأنّ دلالات النصوص لا يُقصد بها أنّ هذا النصّ جاء في هذه الواقعة؛ فهو خاص بها، بل إذا ورد العام على سبب خاص فلا

يقتضي خصوص الحكم به؛ بل الحكم عام، لأنه بإمكان وروده من غير سبب أصلاً، ككثير من الأحكام التي شرعها الله من غير سبب.

ولما كانت حاجتهم إلى البحث في جهة الدلالة ماسّة، نشأت عن ذلك المذاهب الفقهيّة؛ وهي في الحقيقة طرق للتعامل مع النصوص، جاءت من أجل معرفة سبيل استثمار تلك النصوص المحصورة، لتغطية الحوادث غير المحصورة.

" ومن يطلع على القرآن والسنة يجد أن للسنة الأثر الأكبر في اتّساع دائرة التشريع الإسلامي وعظمته وخلوده، مما لا ينكره كلّ عالم بالفقه ومذاهبه.. ممّا حمّل، وحدا بالكثيرين من أعداء الإسلام في الماضي والحاضر على مهاجمة السنة، والتشكيك في حجّيتها، وصدق جامعيها ورواها؛ من أعلام الصحابة والتابعين، فمن بعدهم.. " (1).

ويزداد الأسفُ حدّة، حينما نجد نقراً من أبناء جلدتنا؛ من أبناء هذه الأمة؛ يتناولون القرآن الكريم، والسنة النبويّة المشرفة؛ بقراءة عرفت بـ (الحداثيّة)، أو القراءة الجديدة للنص الديني، وهي قراءة تأويلية تستمدّ آلياتها من خارج نطاق التداول الإسلامي، بل تأتي وفقاً للتجربة الغربية في فهم النصوص، واللاهوتية منها على الخصوص، فلا تريد أن تحصل اعتقاداً من النص، بقدر ما تريد أن تمارس نقداً عليه..

وجوهر ما يؤسّس لهذه المرجعية عند هؤلاء؛ أن تبني على التحرّر من سلطة النص الذي تكونت في ظلّه ثوابت العقل الإسلامي ومحدّداته، ونزع القداسة عنه.. ومن ثم؛ أفرزت هذه المذاهب (الحداثيّة) وما بعد الحداثيّة) تسوية في الاستشهاد بين السنة وسائر الخطابات الأخرى، وإخضاعها لسنن القراءة ومناهج الألسنيّات الحديثة، واعتبار السنة برمتها نصاً تراثياً شأنها في ذلك شأن بقية النصوص.

ولعلّ أخطر ما في هذه القراءات؛ هو تلك الفوضى التأويلية، وأشكلت العلاقة بين النص ولغته، حيث صار النصّ النبوي خطاباً لغوياً، يخضع لآليات التفكيك، والقراءة التي طبّقت على مختلف النصوص، بما يعرف اليوم في العلوم الإنسانيّة والألسنيّة بـ (الهرمينوطيقا)، أو نظريّة تفسير النصوص.

فظهرت شاكلة جديدة تلغي قصد المؤلف أو النص (2)، ولا تجعل له مكاناً، بله الحدود الزمانيّة

والمكانيّة، ومعرفة حال المخاطب، والبيئة التي قيل فيه ذلك النص.

(1) السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، مصطفى السباعي، ص2 بتصرف.

(2) القراءة الحداثيّة للسنة النبويّة، د/ محمد عبد الفتاح الخطيب، بحث قدم للندوة الدوليّة العلميّة الرابعة بكلية الدراسات الإسلاميّة والعربيّة دبي، بعنوان: السنة النبويّة بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التجديد، ص 197-200. بتصرف.

إنّ مسألة الفهم؛ فهم النصّ النبوي في عصرنا الحاضر، تعدّ إشكالية كبرى، عقدت من أجلها الندوات، وأثيرت حولها الملتقيات، وكتبت في شأنها البحوث والمقالات، اعترافاً بمركزيتها؛ على مستوى تناول النصوص عموماً، والحديثية على وجه الخصوص، والمتأمل في حال الناس تجاه فهم نصوص الحديث النبوي يجدهم طرفين:

1- طرف إفراط وعلو في الأخذ بالظاهر، دون الالتفات إلى معهود العرب في نطقها، وأسباب الورد، ومراعاة المعاني، وعادة المتكلم في ذلك، ويمكن أن نسمي هؤلاء بالظاهرة الجدد.

2- وطرف تفريط وتضييع للمعنى، في زحمة ركام من العبثية المطلقة بالألفاظ، والشطح على اعتبار المعاني كيفما اتفق، وهؤلاء أشرّ من طوائف أهل الاعتزال والتأويل، ذلك أنّ غمرة تأويل النصوص؛ لا يشك عاقل أنّ بينها وبينه النصّ علاقة ذات بال، تقوى الصلّة وتضعف بحسب قوة المؤرّول وضعفه، أمّا شأن أهل الحدائثة والعقلنة اليوم؛ فإنّ ما يأتون به من تفسيرات للنصوص، حقيق بأن يطلق عليه: مذهب التقويل، فهم ابتداء يسعون جاهدين إلى تقويل نصوص الوحي، بما ينشئ لنا أحكاماً لا علاقة مصاهرة، ولا حتى رضاعة بينها وبين ما يجتهدون للاستنباط منه، وهذا الطّرف في هذا الزمن أشدّ فتكاً، وأعظم إفكاً في الجناية على الأحكام الشرعية.

ومن هنا؛ جاءت أهمية التعييد لفهم السنّة النبوية بقواعد محكمة، وضوابط متقنة، وأهمّ تلك القواعد: أن يفهم النصّ ضمن إطار تكاملي؛ يسمّى بالسياق، بما يحويه من سياق ولحاق، وبما ينشأ عنه من استجماع لكلّ ما يتصل بالنصّ الحديثي، إن بالقوّة أو بالفعل؛ من ظروف، وملابسات، وعادات، وأعراف، ولعلّ النّظر في هذه الآلية -آلية السياق- يستوجب منا استدعاء جانبين اثنين:

الأول: جانب السياق المقالي، وذلك بعد استجماع روايات الحديث الواحد، والنّظر في ألفاظه ومدلولاتها، ومعرفة الوجه الرّاجح منها عند تعارضها، وسواء أكان السياق يختصّ بحديث واحد؛ وهو السياق الخاص، أم كان سياقاً عاماً؛ تجمّع فيه الروايات المتعدّدة؛ ذات الموضوع الواحد.

الثاني: وأمّا الجانب الثاني؛ فهو السياق المقامي (الحالي)، وذلك بالنّظر في الملابسات التي تكتنف النصّ، من أعمال البعدين الزماني والمكاني، وكشف مثير الخطاب، ومعرفة حال المخاطب. إذ كيف يُتصوّر فهم نصّ دون معرفة سياقه، ودلالاته اللفظية والحاليّة، أو دون جمع رواياته، وأطرافه، ووجوهه، أو دون معرفة سببه، ومثير التكلم به أيام وقوعه.

" ولا شك أن المنهج السياقي ببعديه؛ البعد اللغوي الداخلي، والبعد المقامي الخارجي، يقدم بين يدي فهم السنة النبوية نسقا من العناصر؛ التي تقوي طريق فهمه، وتفسيره، والاستنباط منه، لأن العلم بخلفيات النصوص، وبالأسباب التي تكمن وراء نزولها أو ورودها؛ يورث العلم بالمسببات، وينفي الاحتمالات والظنون غير المرادة، ويقطع الطرق عن المقاصد المغرضة؛ التي لم يردها الشارع الحكيم ولم يرُمها، ويصحح ما اعوجّج من أساليب التطبيق، كاقطاع النص من سياقه، والاستدلال به معزولا عن محيطه الذي نزل فيه "(1).

ولذا رأيت أن يكون مشروع رسالتي حول التأسيس لقاعدة من القواعد المهمة في فهم السنة النبوية، وبعد أن نظرت واستشرت، وقع اختياري على دراسة جانب مهم من هذا الذي ذكرت، وقد كان عنوان الرسالة كالتالي:

السياق وأثره في فهم الحديث النبوي⁽²⁾

إشكالية البحث:

ومن ثم؛ كان مثار البحث منصبا نحو تكوين أساس قوي ومتين؛ يصلح به فهم النص النبوي، وتراعى فيه مقاييس التكامل بين النص ولغته، والنص ومقاصد المتكلم به إلى غير ذلك من الملابس التي تكتنفه، وتحيط به.

فيا ترى: ما أهمية السياق في مجال الدلالات والمعنى، وهل اعتباره كاف في تأسيس حجر الزاوية للوصول إلى المعنى من غير إفراط أو تفريط؟

وما مدى اهتمام المحدثين والأئمة به، وما هي مظاهر ذلك؟ وما عواقب إهمال السياق أثناء فهم النص والاستنباط منه؟

وهل نظرية التأويل لدى الأئمة والمحدثين اكتمل بناؤها بكل شروطها وموانعها، فلم يعد هناك من خلل في هذه النظرية، أم أن استدراك المعاصرين فيما يتصل بقراءة النص الشرعي؛ يجعلنا نعيد النظر في تلك المنظومة وتكاملها؟

(1) أثر السياق في فهم النص القرآني، د/ عبد الرحمن بودرع ص 72-73 .

(2) والذي أودّ أن أشير إليه في هذا السياق، أتى وبعد تسجيلي في الدكتوراه بهذا العنوان، سنة 2012م، عثرت بعد أن مرّ على بحثي أكثر من سنتين- أي بعد إنجاز أكثره- على رسالة في نفس الموضوع، وبنفس العنوان، وسوف أتناول الكلام عليها في مبحث الدراسات السابقة بحول الله.

وهل يا ترى: توجد نماذج تطبيقية لنصوص من السنّة اختلف معناها باختلاف سياقها؟

كل هذا وغيره ممّا بحثته في هذه المذكرة، وحاولت أن أجيب عنه في هذه الرسالة.

سبب اختيار الموضوع وأهميته:

ولا يخفى على أحد أنّ الدراسات مهما كانت؛ فإن أهميتها إنّما تتوقف على ما تقدّمه من نفع للناس في حياتهم الدينية والدنيوية، والبحث الذي يكون بمعزل عن ذلك؛ فإنّما هو هدر للأوقات، وتضييع للطاقات، ولذلك؛ فإني اخترت هذا الموضوع للأسباب التالية:

1- ما ألمح إليه الدكتور حميد -المشرف على هذه الرسالة-: حينما كنّا نتلقّى مواد السنّة المنهجية النظرية للدراسات العليا، والتي كان من ضمن موادها المقرّرة، ضوابط فهم السنّة النبويّة، فقد تطرق فضيلته إلى مسألة السياق -باعتباره ضابطاً مهمّاً من ضوابط الفهم- مشيراً إلى أهميتها القصوى، وجدارتها المتلى بالبحث، فوقع ذلك في نفسي موقعه، فكانت هذه الرسالة.

2- ما تبناه قسم الكتاب والسنّة؛ عندما فتح شعبة تخصّ الدراسات المعاصرة، المتعلقة بالسنّة النبوية، فكان ذلك دافعاً لي للكتابة في هذا الموضوع.

3- بيان وإبراز جهود الأئمّة في تأصيل فهم السنّة من خلال تعاملهم مع هذه المصطلحات.

4- إنّ الدراسات المتعلقة بالسنّة النبويّة في هذا العصر؛ اتّسمت بكثير من المميزات، منها المقبول، ومنها المردود، فكان لزاماً على أهل الاختصاص أن يقفوا سدّاً منيعاً تجاه تلك الكتابات بالبيان، ودفع الشبهة، ودحض الحجّة بالحجّة.

5- أنّ بعضاً من الأصوات النشاز التي تظهر هنا وهناك، الداعية إلى رفع القداسة عن النّص الشرعي في الممارسة والتطبيق، وهو سبيل الاجتهاد المعاصر كما يزعمون! تحتاج صولتها إلى جولة جادّة من أهل الحديث والاختصاص، لترفع علم أهل الحقّ والاجتهاد، وتقطع دابر هؤلاء إلى غير رجعة.

6- ظهور بعض الدراسات المعاصرة؛ التي لها علاقة بالسنّة النبويّة، بعيدة كلّ البعد عن قوانين التأويل المعهودة والمعروفة، مما جعلني أكتب في قوانين الدراية التي تتبع القواعد اللغوية، والمحددات السياقية المنضبطة.

7- توضيح الانحراف الذي طرأ على ذلك؛ مما كان له الأثر البالغ في انعدام الفهم المتكامل.

8- الإشارة إلى عمق فهم أولئك الأئمة، واستجماعهم شروط الفهم الصحيح، وأن قراءة النص في الفكر الإسلامي؛ تخضع لمنهج مشدود بثوابت، مرتبطة باللسان ومقتضياته في فهم الخطاب من جهة، ومحتكمة إلى الشرع وحدوده من جهة ثانية.

9- ومن هنا اتّضحت أهمية هذا البحث؛ التي ستساهم - بإذن الله تعالى - في وضع المقاييس العلمية الثابتة لتناول نصوص السنّة، في عصر العلم بلا إفراط ولا تفريط، ولا غلو أو جفاء.

أهداف البحث:

لذا جاءت هذه الكتابة لتحقق عدة أمور، من أهمها:

1- الإشارة إلى جهود الأئمة السابقين في تفسير نصوص الوحي، ومدى اهتمام المحدثين بتفعيل مادة السياق من خلال الشرح والبحث.

2- السعي - من خلال هذا البحث - في صياغة ضوابط سليمة لفهم نصوص السنّة النبويّة، سواء منها ما يتعلّق بالجانب الداخلي، أو ما كان محتفًا بالنص؛ وهو الجانب الخارجي.

3- تسليط الضوء على أهمية مراعاة الجانب اللغوي عند دراسة النصوص وتدبرها، وهو الأمر الذي يهمله بعض من الباحثين في حقل السنّة.

4- محاولة الردّ على أصحاب القراءات الحدائثية، كالنبويّة، والتفكيكيّة، وغيرها، ممن استباحوا حرمة النصوص، وأوغلوا في تنحية ملابسات النصّ جانباً، ممّا كان له الأثر السيئ في نبذ كثير من الأحكام، والاجترار على ثوابت الأمة.

5- إظهار مزية التشريع الفقهي، من خلال بيان طريق الأئمة الأعلام، ومناهجهم في تفسير النصوص، وأنها قائمة على قواعد العربية، ومفهومات الشريعة في مقاصدها وأعرافها، فأوضحوا معالم الطريق، وسلكوا بالاستنباط أقوم سبيل.

6- بيان أهمية جانب اللغة، إذ هي لسان التشريع، وذلك لأنّه لا شبهة في أنّ اللغة العربية هي الأصل، وعليها وحدها يكون المدار.

7- التأصيل لموضوع مهمّ من موضوعات ضوابط فهم السنّة النبويّة، وتقييد حدود الاستعمال اللغوي في التعامل مع الحديث النبوي.

8- إبراز خطورة عدم إعمال السياق وإهماله، في تحريف المعاني، وإبطال الشرائع.

حدود البحث:

تهتم هذه الدراسة بأهم ضابط من ضوابط فهم الحديث النبوي؛ ألا وهو السياق، بما يشتمل عليه من أقسام وأنواع، أراد الباحث أن يثبت أن هذه الآلية بعنصريها الرئيسيين؛ وهما السياق اللغوي (المقالي)، والسياق المقامي، لها الأثر البالغ والواضح في الشرح الحديثي عموماً، سواء تعلق ذلك بالترجيح بين الدلالات، أو من حيث مراعاة مقصد المتكلم، وتوجيه الكلام من خلاله، أو علاقة المتكلم بالمخاطبين، وغير ذلك من الأمور التي تندرج ضمن حدود آلية السياق. وعليه؛ فإن البحث يشمل الجانب المتعلق بدلالة السياق، وأهميتها، وعناصرها، وأثر ذلك في كشف المعنى في الأحاديث، وفهم دلالاتها دون إفراط أو تفريط، مع بيان اعتناء الأئمة بهذه الدلالة واهتمامهم بها.

الدراسات السابقة:

وإني - في حدود علمي - لم أجد من أفرد هذا الموضوع بتأليف أكاديمي خاص، غير ما هو منشور في بعض المجلات والندوات، وكثيرة هي الدراسات المتعلقة بالسياق القرآني في مختلف مجالاته، وبالجملة؛ فإن هذا الموضوع لم يلق العناية التي تليق به خصوصاً إذا علمنا أن عصرنا عصر قطيعة مع كل موروث، وتلقي ما للغرب بغثه وسمينه، ويمكن أن أقسم هذه الدراسات إلى قسمين:

الأول: قسم يتصل بموضوعي اتصالاً مباشراً، وهو على نوعين:

النوع الأول: عبارة عن مجاميع بحثية؛ كتبت للمشاركة في ملتقيات أو ندوات علمية، والسمة الغالبة عليها؛ هي الاختصار والإيجاز، وإن كانت تفيد الباحث في بعض القضايا التي تثيرها من حين إلى آخر، ومن العناوين المهمة:

أ- أثر السياق وجمع الروايات وأسباب الورود في فهم الحديث (دراسة تطبيقية)، د. عبد الله الفوزان.

ب- أثر السياق في فهم النص (متولي البراجيلي)، مجلة التوحيد، دراسات شرعية.

ت- أسباب الورود تحليل وتأسيس، د. محمد رأفت سعيد (سلسلة كتب الأمة).

ث- المنهج السياقي ودوره في فهم النص، وتحديد دلالات الألفاظ، د. أبو محمد صحراوي.

ج- دلالة السياق وأثرها في فهم الحديث النبوي من خلال تطبيقات الأئمة، د. عبد المحسن التخيفي، وهو بحث ضمن أعمال ندوة السنة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التحديد⁽¹⁾، وقد تناول فيه الباحث بشكل مختصر تعريف السياق، وبعضاً من أهميته، مع ذكر أنواعه، مذيلاً بحثه بذكر بعض الضوابط المهمة التي تجب مراعاتها عند الأخذ بالسياق.

د- منهج السياق في فهم النص، د. عبد الرحمن بودرع (سلسلة كتاب الأمة/ 1423هـ).

ذ- أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام⁽²⁾، وهو مجلد ضخمة يتكون من 700 صحيفة، يضم بين دفتيه خمسة محاور، الأول: مدخل إلى الإشكالية العامة للندوة، والثاني في بيان السياق عند علماء المسلمين، والثالث: السياق في الدراسات القرآنية والحديثية، والرابع: السياق في المجال الأصولي، والخامس: اعتبار السياق في حاضر المسلمين.

والمحاور التي لها علاقة وطيدة ببحثي؛ اثنان: الأول؛ والذي هو عبارة عن مدخل إلى إشكالية الندوة؛ فقد تناول فيه الباحثون أربعة عناوين: الأول بعنوان: السياق: المفهوم-المنهج-النظرية، للدكتور طه جابر العلواني، والثاني: بعنوان: مراعاة السياق وأثره في فهم السنة النبوية، للدكتور فاروق حمادة، والثالث: بعنوان: دور السياق في فهم نص الحكم الشرعي، والرابع: بعنوان: حضور اعتبار السياق في الكتاب والسنة وعمل السلف والخلف، وقد استفدت من الثاني أيما استفادة، خصوصاً ما يتعلق بمظاهر اهتمام الأئمة بالسياق.

والمحور الثاني-والذي كان بعنوان السياق في الدراسات القرآنية والحديثية-؛ فقد تناول فيه الباحثون ثمانية بحوث، فأما الأول؛ فكان بعنوان: السياق بين علماء الشريعة والمدارس اللغوية الحديثة، للدكتور إبراهيم أصبان، والثاني بعنوان: السياق في الاصطلاح التفسيري: مفهومه ودوره الترجيحي، للدكتور محمد إقبال عروي، والثالث؛ بعنوان: دلالة السياق بين مفهومي التفسير والترجيح، للدكتور محمد الخليلي، والرابع؛ بعنوان: أهمية اعتبار أسباب النزول في الخطاب الشرعي من حيث الفهم والتطبيق، والخامس؛ بعنوان: السياق وتعليل الأحكام: أسباب النزول والورود نموذجاً، للدكتورة

(1) أقيمت هذه الندوة بدبي، كلية الدراسات الإسلامية والعربية، بتاريخ 2009/4/20م.

(2) وهي مجموعة أعمال وبحوث، تمخضت عن الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب، أيام: 10-12/جمادى الثانية/ 1428هـ - 26-28/يونيو/ 2007م/ ط 2007/1م/ دار أبي رراق للطباعة والنشر/ المملكة المغربية.

ريحانة اليندوزي، والسادس؛ بعنوان: إعمال السياق واعتباره في الدرس القرآني، للدكتور محمد السيسى، والسابع؛ بعنوان: السياق وأهميته في سلامة الاستدلال وتحديد مطلوب الخبر، للدكتور أنس وكاك، والثامن؛ بعنوان: خطة السياق ومحاولة تطبيقها على النص الحديثي، للدكتور محمد خروبات. وقد كانت الاستفادة من هاته المجموعة، متفاوتة؛ بحسب الأهمية، وقرب المآخذ، ووحدة الموضوع.

ولا يمكن أن يقال: إن ما في هذه المجموعة الضخمة من بحوث في غير هذين المحورين لم أستفد منها، بل هناك بحوث كما في المحور الثاني، والذي هو بعنوان القراءة السياقية عند الأصوليين: قراءة في معهود العرب عند الشاطبي، للدكتور يحيى رمضان، استفدت منه فيما يتعلق بمعهود العرب، وهكذا بحث الدكتور حميد الوافي، والذي بعنوان: المعنى بين اللفظ والقصد في الوظائف المنهجية للسياق. ر- السياق اللغوي، وأثره في فقه الحديث النبوي، حديث: (من تقرب إلي شبرا تقربت إليه ذراعاً) نموذجاً، د. ياسر أحمد الشمالي⁽¹⁾، وقد نوه فيه صاحبه بأهمية السياق اللغوي-وهو أحد قسمي السياق-، معتبراً أن مراعاة اللغة العربية وقواعدها، مع الاهتمام بالأساليب النحوية والبلاغية، في حالة من تكامل الصورة الكلية، ونظم الكلام، كفيل بإزالة تلك القراءات المجتزأة، والتي تعتمد على ظواهر الألفاظ والكلمات.

والحقيقة: أن هذه البحوث- كما ذكرت- ما هي إلا مقتطفات، ومختصرات؛ تحتاج كما ذكر الدكتور التحييفي، إلى مزيد توسع، وتفصيل، وتنقيح، وتمثيل.

النوع الثاني: وهو عبارة عن دراستين أكاديميتين:

الأولى بعنوان: أثر السياق في توجيه شرح الأحاديث عند ابن حجر العسقلاني، أحمد الأسطل، رسالة ماجستير، غزة، الجامعة الإسلامية، كلية الآداب، 2011م. وقد تناولت هذه الدراسة موضوع السياق بشكل عام، من حيث مفهومه وأقسامه، ونظرات أهل العلم -بمختلف مشارهم-؛ تجاه أهميته، واهتمامهم به، والشيء الجميل في هذا البحث هو أن مؤلفه تطرق إلى بيان الآثار التي تنبني عن إعمال السياق في مجالات متعددة؛ ابتداء من الحمل البسيطة

(1) البحث منشور في مجلة دراسات، الجامعة الأردنية، علوم الشريعة والقانون، مجلد 38، ع 1، 2011م.

التركيبية، موظفاً في ذلك كل أنواع السياقات، غير أنه حصر عملية بيان الآثار؛ من خلال الاعتماد على عَلم واحد من أعلام الشروح الحديثية؛ وهو شيخ الإسلام أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. غير أن الملاحظ على هذا الجهد، غلبة الصنعة اللغوية عليه، ولا تثريب عليه في ذلك؛ إذ التخصص يجعل من الباحث يتزع إلى ذلك مجبراً، والطبيعة للموضوع أخاذة، وعلى كل حال؛ فاستفادتي من هذا البحث؛ قد اقتصرت على بعض الجوانب، خصوصاً ما يتعلّق بمأخذ اللغة وما يضاف إلى ذلك من متعلقات السياق الحالي والمقامي.

والثانية بعنوان: السياق وأثره في فهم الحديث النبوي: دراسة نظرية تطبيقية، محمد عبد الله السوالمة، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية، آب 2013م.

وقد تناول فيها الباحث موضوع السياق الحديثي من خلال خمسة فصول؛ الأول: جعله لبيان مفهوم السياق وأقسامه وأهميته، والثاني: لبيان الحاجة إلى السياق وضوابط إعماله، والثالث: لبيان أثر السياق في فهم نصوص السنة وتحليلها، وتوجيه معانيها، والرابع: لبيان أثر دلالة السياق في شروح كتب الحديث، والخامس: لبيان أثر السياق في دفع الشبهات والإشكالات عن الأحاديث الصحيحة. والملاحظ على هذا البحث؛ من خلال ما أثاره من إشكالية؛ أنه تقصد بكلامه أحد طرفي الإخلال بدلالة السياق، ودليل ذلك عند قوله: " ..وهذا الفهم لا يتم إلا وفق سياق النص الذي ورد فيه، فكم من حديث صحيح أنكروه المبطلون، وأثاروا حوله الجدل والشبه، ولو أنهم أنعموا النظر في سياقه، وحاولوا فهمه فهما صحيحاً؛ لما تحبطوا في ضلالهم"⁽¹⁾.

والحقيقة؛ أن الإخلال بهذه الدلالة اقتحم حياضه طائفتان، الأولى التي ذكر وسمّها الباحث الطالب، والثانية ما يسمّى ويدعى بالظاهرية الجدد، وهما وجهان لظاهرة واحدة، لا يمكن أن تبحت بمعزل عن بيان الإخلالين، وإن كان أحدهما أشدّ من الآخر، والبلوى واحدة.

ومما يلحظ أيضاً على هذا الجهد المبارك؛ أن الباحث حصل له تداخل بين بعض الفصول، فالفصل الثالث: والذي عنوانه بأثر السياق في فهم نصوص السنة وتحليلها، وتوجيه معانيها، والفصل الرابع؛ والذي جاء بعنوان: أثر دلالة السياق في شروح كتب الحديث، ليس بينهما فرق في المحتوى إلا من حيث عموم واتساع الفصل الرابع.

(1) السياق وأثره في فهم الحديث النبوي، ص 2.

الباحث لم يول اهتماما بمقتضيات السياق الخارجي، فلم نر عنوانا بارزا لقضية أسباب الورد، وأهميتها في تحديد المعاني، وخصوصا الوقوف على مرادات المتكلم، وهكذا القول في بيان أثر البعدين الزمني والمكاني في توجيه المعاني وبيان الدلالة.

والباحث أدمج أثر السياق في عملية التفسير، مع بيان بعض مظاهر اهتمام الأئمة بالسياق واعتنائهم به، مما أدى فعليا إلى احتلال قضية مظاهر اعتناء الأئمة بالسياق مساحة من البحث كبيرة، كان بالإمكان أن يفرد جزء منها؛ لبيان بعض الآثار المهمة لدلالة السياق.

والباحث أيضا لم يظهر من خلال فصول بحثه، وعناوين مباحثه؛ اعتناؤه ببيان المدارس الحدائثة المختلفة، وكيف تناولت أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، وما هي المنطلقات التي دفعتهم لهذا النوع من التفسير، وهذا فيما أرى في غاية الأهمية، وإن كان الباحث قد خصص مبحثين؛ عنوان الأول بأثر السياق في دفع انتقادات المعاصرين للأحاديث الصحيحة، والثاني في بيان أثر السياق في دفع إشكالات فهم الحديث النبوي، غير أنه غير كاف -في نظري- ولا يمكن أن يتغافل عن مبحث مهم في موضوع بحث كهذا.

تبقى الإشارة إلى أوجه التداخل والاختلاف بين الرسالتين باختصار - وإن كان العنوانان متطابقين - وسيكون ذلك من خلال النقاط التالية:

1- أن إشكالية الباحث يكتنفها شيء من الغموض، مما برر ذلك التداخل الذي أشرت إليه فيما سبق.

2- أن محتوى الفصل الأول من بحث السوالمى، والأول التمهيدي من بحثي بينهما تشابه إلى حد كبير، غير أني لم أستطع الاطلاع على تفاصيل بحث السوالمى، لأني لا أملك نسخة من الرسالة كاملة إلا وريقات حصلتها من موقع الجامعة.

2- أن جزء غير قليل؛ من مظاهر اهتمام الأئمة بالسياق، وبعض الآثار المرتبة على عملية إعمال السياق، خصوصا تلك التي تتعلق ببعض المباحث اللغوية؛ كحروف المعاني، ودلالة الاشتراك، يكاد يكون هناك تقارب كبير بين الرسالتين فيها.

3- ومع هذا؛ فجهود الباحث ظاهر، ولعل فرقا بينهما يلحظ في الترتيب، وإضفاء بعض الاعتناء بالدراسات الحداثية؛ يمكن أن يكون فرقا بينهما، إضافة إلى ما سبق⁽¹⁾.
الثاني: القسم الثاني عبارة عن دراسات تتصل بالقرآن الكريم في غالبها:
يقول الدكتور عبد المحسن التخيفي: "غالب الدراسات حول السياق كانت متجهة نحو آيات القرآن المجيد، وأما الأحاديث النبوية؛ فلم تحظ بدراسات مستقلة للوقوف على أثر معرفة السياق في فهم معنى الحديث النبوي وتحليله..."⁽²⁾.

أ- أثر السياق في فهم النص القرآني، د. عبد الرحمن بودرع.
ب- المقام والإفادة من الخطاب الشرعي، د/ إسماعيل الحسيني⁽³⁾.
ت- السياق في الاصطلاح التفسيري، مفهومه ودوره الترجيحي، محمد إقبال عروي.
ث- دلالة السياق وأثرها في توجيه التشابه اللفظي في قصة موسى عليه السلام، دراسة نظرية تطبيقية (رسالة ماجستير بأم القرى/ السعودية، إعداد: فهد بن شتوي الشتوي).

المنهج الذي اتبعته في الدراسة:

وقد لجأت في دراستي هاته إلى اتباع مناهج علمية متنوعة، أجملها فيما يلي:
1- المنهج الوصفي، ويظهر ذلك؛ حين أنقل ظاهرة من الظواهر العلمية المختلفة؛ كمفردة السياق ودورانها عند أئمة الحديث، سواء على المستوى المنهجي، أو على مستوى الشرح والتفسير، أو عند الكلام على مظاهر اهتمام الأئمة والمحدثين بظاهرة السياق مثلا.
2- المنهج التحليلي، ويظهر ذلك في خضم الحديث عن بعض الظواهر، والخصوص إلى تفكيك معانيها، والتعليق عليها بما يتناسب وطبيعة الظاهرة، وهو الذي سيكون غالبا على البحث.

(1) أتكلّم عن هذه الرسالة، وأنا إلى حد اللحظة لم تصلني الرسالة كاملة، وإنما اجتهدت في بيان ما يتصل بها من خلال وريقات، تضمنت فهرسا للموضوعات، مع المقدمة، وملخص الرسالة، وجدت ذلك على موقع مكتبة

الجامعة الأردنية، على العنوان التالي: https://theses.ju.edu.jo/Show_Abstract.aspx?par1=JUA0737619?page=3

(2) دلالة السياق وأثرها في فهم الحديث النبوي من خلال تطبيقات الأئمة ص 56-57.

(3) مجلة الإحياء عدد 26.

- 3- المنهج النقدي، وأبرز ما أتناوله في البحث بالنقد، هو تلك الفهوم التي نشأت عن أصحاب الفكر الحدائثي، أو أتباع الظاهرية الجدد؛ حيث سيكون الدرس منصبا عليهما، لبيان عوارهما، وموضع الخطأ في تفسير النصوص النبوية عند التناول والتحليل.
- 4- المنهج الاستقرائي، وهو جانب مهم تتلمس مظاهره في تتبع بعض الأمثلة التي يظهر من خلالها مدى تفعيل الأئمة نظرية السياق في فهم السنة، والتتبع يكون من خلال كتب الشروح بأنواعها.

خطة البحث العامة:

قسمت بحثي إلى مقدمة، وفصل تمهيدي، وثلاثة فصول وخاتمة، وأدرجت تحت كل فصل مباحث، وضمنت المباحث مطالب، والمطالب فروعاً، ومسائل، وتقييدات، وحاولت أن يكون تقسيمي متوازناً، وموضوعياً قدر الإمكان.

بدأت بالفصل التمهيدي، وقد جعلته كمدخل مفاهيمي للكلام حول مفهوم السياق، وذكر أقسامه وأنواعه. (الفصل التمهيدي) إلى مبحثين، عرضت في (المبحث الأول) منه لتعريف السياق لغة واصطلاحاً، وقسمته إلى مطلبين، يتضمن (المطلب الأول) منه تعريف السياق في اللغة، ويتضمن (المطلب الثاني) منه تعريف السياق في الاصطلاح.

وفي (المبحث الثاني) تناولت أقسام السياق، وقسمته إلى مطلبين أيضاً، يتضمن (المطلب الأول) منه التعريف بسياق المقال، وذكر أنواعه، و (المطلب الثاني) سياق المقام وأنواعه.

أما (الفصل الأول) فتناولت فيه المسائل النظرية التي أصّلت بها مسائل السياق، وقد عنونته بـ (مظاهر اهتمام الأئمة والحدثين بالسياق، وأثر ذلك في الفهم الصحيح)، وضمنته مبحثاً تمهيدياً، وأربعة مباحث: فـ (المبحث التمهيدي) ذكرت فيه (أهمية مراعاة السياق في فهم الخطاب الشرعي)، وتحتته مطلبان: (المطلب الأول) تضمن الكلام على اهتمام الأئمة والأصوليين بالسياق ورعايته، و (المطلب الثاني) ذكرت فيه مظاهر اهتمام الأصوليين بالسياق.

و (المبحث الأول) تناولت فيه (تقسيم السنة وتتبع أحواله صلى الله عليه وسلم) وضمنته سبعة مطالب: (المطلب الأول) ذكرت فيه (تبويب السنة وترتيبها بالنظر إلى السياق)، و (المطلب الثاني) ذكرت فيه (معرفة مخارج الحديث وتحديد مراتب الرواة)، و (المطلب الثالث) ذكرت فيه (النظر إلى

الحديث باعتباره جملة نصية واحدة)، و (المطلب الرابع) تناولت فيه (معرفة زيادة الرواة بعضهم على بعض)، و (المطلب الخامس) ذكرت فيه (الحديث المسلسل ومحافظه الراوي على أداء الحديث بسياقه)، و (المطلب السادس) ذكرت فيه (ضبط الراوي في أدائه ألفاظ الحديث) وهكذا (المطلب السابع) كان متضمنا (لتتبع أحوال النبي صلى الله عليه وسلم الجبلية، وما كان منها من قبيل التشريع، أو من قبيل العادات).

و(المبحث الثاني) جعلته للكلام في العناية بأسباب ورود الحديث، وضمنته ثلاثة مطالب: (المطلب الأول) ذكرت فيه (تعريف أسباب ورود الحديث)، و(المطلب الثاني) في (أقسام الحديث من حيث سبب الوجود)، و(المطلب الثالث) في (علاقة أسباب ورود الحديث بالسياق).

و(المبحث الثالث) تناولت فيه علم مبهمات الحديث وعلاقته بالسياق، وضمنته خمسة مطالب (المطلب الأول) ذكرت فيه (تعريف الإيهام لغة واصطلاحاً)، و(المطلب الثاني) ذكرت فيه (أهمية معرفة المبهم في الحديث وفوائده)، وفي (المطلب الثالث) ذكرت (أقسام المبهمات)، وفي (المطلب الرابع) تناولت (أنواع المبهمات)، وذكرت في (المطلب الخامس) (علاقة علم المبهمات بالسياق).

و(المبحث الرابع) جعلته لبيان عناية الأئمة بالبعدين الزماني والمكاني، وضمنته (ثلاثة مطالب): (المطلب الأول) في (التعريف بالبعدين الزماني والمكاني ومجالتهما)، و(المطلب الثاني) ذكرت فيه (ضوابط اعتبار البعدين الزماني والمكاني في الحديث النبوي)، و(المطلب الثالث) في (علاقة معرفة البعدين الزماني والمكاني بالسياق).

وأما (الفصل الثاني)، والذي جعلته للدراسة التطبيقية التي أظهرت من خلالها أثر السياق بقسميه في جودة الفهم، تناولت فيه (تطبيق أثر السياق المقالي والمقامي في فهم الحديث)، وضمنته أربعة مباحث، يتضمن (المبحث الأول) منه (سياق المقال تطبيقات نموذجية من بعض كتب الشروح الحديثية)، وضمنته خمسة مطالب: (المطلب الأول) في (أثر السياق في توجيه دلالة الصيغة الصرفية) و(المطلب الثاني) ذكرت فيه (أثر السياق في توجيه دلالة حروف المعاني)، و(المطلب الثالث) جعلته في بيان (أثر السياق في توجيه دلالة الحذف)، و(المطلب الرابع) في (أثر السياق في توجيه بعض الظواهر اللغوية)، و(المطلب الخامس) ذكرت فيه (جمع أحاديث الباب الواحد، وأثر سياقها في توجيه الدلالة).

و(المبحث الثاني) تناولت فيه (سياق المقام تطبيقات نموذجية من بعض كتب الشروح الحديثية)، وضمنته ثلاثة مطالب: (المطلب الأول) ذكرت فيه (أثر عادة المتكلم وقصده، والمخاطب،

وطبيعة الخطاب في توجيه المعنى)، و(المطلب الثاني) ذكرت فيه (أثر أسباب ورود الحديث في توجيه دلالة الحديث)، و(المطلب الثالث) في (أثر البعدين الزماني والمكاني في توجيه دلالة الحديث). و(المبحث الثالث) ذكرت فيه (اعتبار السياق في عملية الفهم عند الصحابة)، وضمنته ثلاثة مطالب، ذكرت في (المطلب الأول) (تحديد معنى الصحابي)، و(المطلب الثاني) ذكرت فيه (حجية أقوال الصحابة واجتهاداتهم)، و(المطلب الثالث) تناولت فيه (مخالفة الصحابي لما رُوي من الحديث واعتبار ذلك بالسياق).

و(المبحث الرابع) تناولت فيه (ضوابط التعامل مع دلالة السياق) وضمنته أربعة مطالب: (المطلب الأول) تناولت فيه (ضوابط اعتبار لغة العرب)، و(المطلب الثاني) ذكرت فيه (اعتبار حالة المخاطب وقصده)، و(المطلب الثالث) تناولت فيه (اعتبار حالة وطبيعة النص الحديثي)، و(المطلب الرابع) تناولت فيه أيضا (اعتبار كلية التحليل).

وأما (الفصل الثالث) فتناولت فيه مدى إعمال السياق في دراسات المحدثين، وآثار ذلك على السنة، وضمنته مبحثين، (المبحث الأول) ذكرت فيه (مظاهر إعمال السياق في دراسات بعض المحدثين)، وضمنته مطلبين (المطلب الأول) ذكرت فيه (تحديد مصطلح المحدثين)، و(المطلب الثاني) جعلته للكلام في (ذكر بعض فهوم المحدثين التي اعتمدت السياق).

و(المبحث الثاني) تناولت فيه (مظاهر إهمال السياق في دراسات المحدثين)، وضمنته أربعة مطالب (المطلب الأول) ذكرت فيه (الجدور التاريخية للتأويلية الحديثة)، و(المطلب الثاني) للكلام على (المحدثين العرب والمنطلقات المنهجية التي اعتمدها في تفسير النصوص)، و(المطلب الثالث) في ذكر (مظاهر إهمال السياق في الدراسات الحديثة)، و(المطلب الرابع) تناولت فيه (مظاهر إهمال السياق في الدراسات الحديثية المعاصرة).

أدوات المنهج المتبع:

اعتمدت في كتابة هذا البحث على النموذج الأكاديمي، واتبعت الطريقة المعروفة فيه، وذلك

فيما يتعلق بالقضايا التالية:

1- كتابة الآيات القرآنية:

- أ- اتبعت في كتابة الآيات الرسم العثماني، برواية حفص عن عاصم، وإذا تكررت الآية نفسها في مواضع متعددة، فإني ألتمز بكتابتها على النحو المذكور -غالباً- في المرة الأولى فقط.
- ب- أكتب اسم السورة، ورقم الآية في هامش الصحيفة التي ذكرت فيها الآية، إلا المقدمة؛ فلم ألتمز ذلك، حيث نُقل التهميش من الحاشية إلى صلب المقدمة.
- ج- رتبت الآيات في الفهارس على حسب ورودها في المصحف.

2- كتابة الأحاديث وتخريجها:

- أ- التزمت تخريج الحديث من مصادره الأصلية؛ فإن كان في الموطأ أو في الصحيحين، أو في أحدهم اكتفيت بذلك.
- ب- غالباً ما أذكر الحكم على الحديث إن كان خارج الصحيحين، أو الموطأ، وأعتمد في تصحيح الحديث أو تضعيفه، على الأئمة النقاد المعترين، وأكتفي أحياناً بتخريج الحاكم، أو الترمذي، أو من وصف كتابه بالصحة؛ كابن خزيمة، وابن حبان، وغيرهما على ذكر الحكم.
- ج- خرجت كل الأحاديث الواردة في البحث، ولم أتوسع في التخريج، إلا إذا كان الأمر يستدعي ذلك.
- د- اقتصر في الجانب التطبيقي من الرسالة، على ذكر نماذج لأحاديث تمثل بعضاً من الآثار التي أسهمت آلية السياق في إعادة إنتاجها على نحو مفهوم ومعتبر.
- هـ- التزمت في فهرس الأحاديث بترتيبها على حسب حروف الهجاء.
- و- وعلى هذا الأساس؛ فإن فصول هذا البحث ومباحثه جاءت متوازنة إلى حد ما، إلا ما كان من الفصل الثاني؛ فإنَّ الطول التَّسيبي الذي وجد فيه، سببه طبيعة المسائل التي تطرقت إليها، ولأنَّ الجانب التطبيقي فيه أُلجأني إلى التوسع لما لذلك من أهمية قصوى.

3- توثيق الأقوال والنقول:

- أ- قمت بتوثيق الأقوال من مصادرها، ولم آل جهداً في الحرص عند النقل على التثبت من المصدر، والعزو إليه.
- ب- فإذا نقلت نقلاً مباشراً من مصدر ما، فإني أضع ذلك النقل ضمن هذه الإشارة: "، وإن كان النقل غير مباشر؛ فإني لا ألتمز علامة التنصيص.

ج- أحيانا أنقل بواسطة، ويكون السبب صعوبة الوصول إلى المصدر أو المرجع، أو فقده فيما توفر لديّ من مراجع.

4- التهميش والتوثيق:

أ- اقتصر في توثيق المصدر على ذكر المؤلف والكتاب، والصحيفة، وأرجأت باقي معلومات النشر إلى فهرس المصادر والمراجع.

ب- عند اختلاف الطبقات، فإني أنص على ذلك في الهامش عند ذكر المصدر موضع الاختلاف، وإلا جعلت ذلك في فهرس المصادر والمراجع.

5- تراجم الرجال والأعلام:

أ- أترجم لمن ذُكر في البحث من الأعلام المعاصرين فقط.

ب- اقتصر في الترجمة على ذكر اسم العَلم، واسم عائلته، وسنة وفاته، وأحيانا بعض مؤلفاته.

6- بعض الرموز والاختصارات المستخدمة في البحث:

أولاً: اختصرت كثيرا اسم المصدر والمرجع، أو أحذف اسم المؤلف، أو أذكره باسم مؤلفه:

أ- فأذكره باسم مؤلفه، كشرح القسطلاني، أي: إرشاد الساري بشرح صحيح البخاري.

وأحيانا، باسمه المشهور؛ كعمدة القاري، للإمام بدر الدين العيني.

ب- اختصر اسم الكتاب، لشهرته، فأقول: الفتح، أي: فتح الباري، لابن حجر.

ج- وأحيانا أذكر اسم الكتاب دون مؤلفه، لاشتهاره به، فأقول: عمدة القاري. مؤلفه العيني.

د- أبدأ دائما بالنسبة للبحوث التي تنضوي تحت مجلة، أو ندوة؛ إلى ذكر البحث بعنوانه الكامل، ثم أشير إلى مصدره في البحث، وفي فهارس المصادر والمراجع؛ بقولي: [ندوة 2]، أو [ندوة 4] بالنسبة لأعمال ندوتي دبي، أو [مجلة الرابطة] بالنسبة لأعمال ندوة المغرب، معتمدا على تثبيت ذلك في المقدمة كالاتي:

- أعمال الندوة العلمية الدولية/ الرابطة المحمدية للعلماء/المملكة المغربية، بتاريخ: 26-28/جوان 2007م.
- أعمال الندوة العلمية الثانية، بعنوان: الحديث الشريف وتحديات العصر/ كلية الدراسات الإسلامية/دي/ 28-30/مارس/ 2005م.
- أعمال الندوة العلمية الدولية الرابعة، بعنوان: السنة النبوية بين ضوابط الفهم السديد، ومتطلبات التجديد/كلية الدراسات الإسلامية والعربية/دي/20-2009/4/22م.

ثانيا: هنالك رموز استعملتها في هذا البحث، وهي كالاتي:

- أ- وضع قوسين مزخرفين هكذا: L M للتصنيف على الآية.
 - ب- وضع قوسين مزدوجين هكذا: « » للتصنيف على الأحاديث النبوية.
 - ج- وضع أقوال الصحابة وآثارهم، وأقوال أهل العلم المنقولة نقلا مباشرا، ضمن هذه الإشارة: " " .
 - د- وضع معلومات تخريج الحديث (الجزء، والصفحة، ورقم الحديث، ضمن معكوفين هكذا: [] ، أو وضعها لبيان معنى كلام، أو تصحيحه، أو إضافة يقتضيها المقام.
 - م- الحرف: (ط) أرمز به إلى طبعة الكتاب.
 - ل- أرمز إلى الكتاب الذي ليس فيه معلومات الطبعة: (د.ط)، والذي ليس فيه معلومات نشر: (د.م)، والذي ليس فيه تاريخ النشر: (د.ت).
 - ك- أشير إلى الكتاب إذا كان محققا بالرمز: (ت:).
 - ن- أضع خطأ هكذا: — تحت العبارات التي أراها تمثل أهمية تتصل ببحثي.
- 7- بالنسبة للشواهد الشعرية، أقوم بعزوها إلى أصحابها من خلال الدواوين الشعرية، وكتب الشروح، والمصادر الأصلية.
- 8- أعرف بالأماكن والبلدان من الكتب المعتمدة إن وجدت.
 - 9- أعرف بالفرق والملل والنحل الواردة في البحث.

وأخيراً ذيلت الرسالة بعدة فهارس فنية، تسهل للقارئ الرجوع إلى المطلوب من غير تكلف أو عناء، ملتزماً في ترتيبها حروف المعجم خلا فهرس الآيات؛ فإن ترتيب الآيات فيه بحسب ورودها في المصحف، ثم عقدت (الخاتمة)، والتي أثبت فيها نتائج البحث التي وصلت إليها، وذكرت بعض التوصيات والاقتراحات.

10- الفهارس العلمية والملاحق:

وقد جعلتها في عشرة أنواع:

أ- فهرس للآيات القرآنية.

ب- فهرس للأحاديث النبوية.

ج- فهرس للآثار.

د- فهرس للكلمات والمصطلحات الغريبة.

هـ- فهرس للأعلام.

و- فهرس للأشعار.

ز- فهرس للفرق والمذاهب.

ح- فهرس للمصادر والمراجع.

ط- فهرس تفصيلي للموضوعات.

وختاماً: هذا ما زبره قلبي، وكتبه يراعي؛ فإن أصبت؛ فالتوفيق منه وحده سبحانه، وإن أخطأت؛ فمن عثرات نفسي، وكثرة إهمالي.

والشكر لفضيلة الدكتور حميد قوفي على ما منّ به عليّ من توجيهات، وتصويبات، فله مني الجزيل من الشكر، ولا يكافئ على الإحسان إلا ربّه، وهو موصول لفضيلة الدكتور حكيمة حفيظي كذلك.

وصلّى الله وسلّم على النبي الأحمّد، والرسول الأحمّد؛ محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه ذوي السلطان الأرفع، والمقام الأروع، وعلى من تبع هديهم واقتفى أثرهم إلى يوم الدين.

جامعة الأزهر
الفصل التمهيدي:
مخل مفاهيمي حول السياق،
مفهومه، أقسامه، وأنواعه،
وفيه مبحثان:
المبحث الأول:
تعريف السياق لغة واصطلاحاً.
المبحث الثاني:
السياق في الاصطلاح.

المبحث الأول:

تعريف السياق لغة واصطلاحاً.

المطلب الأول:

السياق في اللغة.

والمطلب الثاني:

السياق في الاصطلاح.

الفصل التمهيدي: مدخل مفاهيمي حول: السياق، مفهومه، أقسامه وأنواعه.

توطئة:

يعدّ المفهوم اللغوي للألفاظ الركن الأصيل في تحديد المعنى الاصطلاحي وتوضيحه، بل إنه لا يمكن أن نجد انضباطا فيه إلا من خلاله، لذا كان من الضروري في هذا الفصل بيان المعنى اللغوي من خلال تتبعه في بعض القواميس العربية والغربية، وذلك من أجل الوقوف على دلالاته الأولى، ثم بيان معناه في الاصطلاح، مع اختيار المعنى الذي يرتضيه الباحث، وبعد هذا سيكون الكلام منصبا على أقسام السياق وأنواعه، مع التمثيل لكل نوع وقسم.

وفي سبيل ذلك نقسم هذا الفصل إلى مبحثين:

المبحث الأول: في تعريف السياق لغة واصطلاحا.

والمبحث الثاني: السياق في الاصطلاح.

القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: تعريف السياق لغة واصطلاحاً.

وللوصول إلى معنى السياق كمفهوم، لا بد من تعريفه أولاً من جهة اللغة، ثم إرداف ذلك بالمعنى الاصطلاحي، ولذلك ارتأيت أن يكون هذا المبحث في مطلبين:

المطلب الأول: وفيه تعريف السياق لغة.

والمطلب الثاني: تعريف السياق في الاصطلاح.

عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأول: تعريف السياق لغة.

وسأتناول تعريف السياق من خلال بعض المعاجم العربية والغربية، وذلك في فروع:

الفرع الأول: السياق في المعاجم العربية القديمة والحديثة:

أ- السياق في المعاجم العربية القديمة:

جاءت هذه الكلمة لتحمل معاني عدة، إلا أن جذرها- كما يقول ابن فارس- المكون من السين، والواو، والقاف: يدل على أصل واحد؛ وهو حدو الشيء، يقال: ساقه، يسوقه، سوقاً⁽¹⁾، فقلبت الواو في كلمة (سواق) ياء، لكسرة السين، وهما مصدران (سياق، وسواق) من ساق يسوق⁽²⁾ كـ(قام يقوم).

يقول ابن منظور- في مادة (سوق): "السوق معروف، وساق الإبل وغيرها؛ يسوقها سوقاً وسياقاً، وهو سائق وسواق.. وقوله تعالى: M: [Z Y X WV L]⁽³⁾.

قيل في التفسير: سائق يسوقها إلى محشرها، وشهيد يشهد عليها بعملها⁽⁴⁾.. وأساقها واستاقها فانسقت، وأنشد ثعلب⁽⁵⁾:

لـو لاقـر يـش هـلـكـت مـعـدـتـهـا و اسـتاق مـال الأثـمـع الأثـمـد

وفي الحديث: «لا تقوم الساعة حتى يخرج رجل من قحطان يسوق الناس بعصاه»⁽⁶⁾، وفيه أيضاً: «وسواق يسوق بمن»⁽⁷⁾، أي حاد يحدو الإبل؛ فهو يسوقهن جُدائهن، وقد انسقت وتساوقت الإبل: إذا تتابعت، وكذلك تقاودت، فهي متقاودة، ومتساوقة، وفي حديث أمّ معبد: فجاء زوجها يسوق أعترأ⁽⁸⁾، ما تساوق- أي: ما تتابع-، والمساوقة المتابعة، كأن بعضها يسوق بعضها⁽⁹⁾.

(1) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس(117/3).

(2) لسان العرب(167/10).

(3) سورة ق، الآية: 21.

(4) انظر: تفسير القرطبي(283/15).

(5) مجالس ثعلب، تحقيق: عبد السلام هارون/ مصر دار المعارف، ص 443.

(6) أخرجه البخاري [(2604/6) رقم: 6700]، ومسلم [(183/8)، رقم: 7492]، عن أبي هريرة رضي الله عنه.

(7) أخرجه النسائي في الكبرى [(135/6)، رقم: 10364]، عن أم أنس بن مالك رضي الله عنها.

(8) أخرجه الطبراني في الكبير [(48/4) رقم: 3606].

(9) لسان العرب(166/10).

ويقال: ساق فلان من امرأته⁽¹⁾، أي أعطاهها مهرها، والسياق المهر، "لأن أصل الصداق عند العرب الإبل، وهي التي تساق، فاستعمل ذلك في الدرهم والدينار"⁽²⁾، وفي الحديث: أنه رأى بعبد الرحمن وضرا من صفرة، فقال: مَهْمِيم⁽³⁾، قال: تزوجت امرأة من الأنصار، فقال: ما سقت إليها؟ أي: ما أمهرتها⁽⁴⁾.

وفلان في السِّياق، أي في التَّرْع، ورأيت فلانا بالسَّوق، أي: بالموت، يساق سوقا⁽⁵⁾، وفي الحديث: "دخل سعيد على عثمان، وهو في السوق، أي الترع، كأنَّ روحه تساق لتخرج من بدنه"⁽⁶⁾.

ويقول الفيروزآبادي: "وولدت ثلاثة بنين على ساق متتابعة لا جارية بينهم.. وساق الماشية سوقا وسياقة ومساقا، واستاقها؛ فهو سائق وسواق، وساق المريض سوقا وسياقا، شرع في نزع الروح، وساق إلى المرأة مهرها: أرسله؛ كأساقه... وأستقته إبلا جعلته يسوقها، وتسوقت الإبل: تتابعت وتقاودت، والغنم: تزاومت في السير"⁽⁷⁾.

وبالنظر الدقيق في هذه المعاني التي ذكرها أهل اللُّغة لهذه المادة؛ يمكن إبراز المدلولات

الآتية:

1- السرد والسلسلة والإيراد، ومجيء الشيء على التابع: وأغلب ما يأتي معنى السرد

لمادته الفعلية (ساق)، فتقول العرب: ساق الإبل سوقا وسياقا إذا سردها سردا وأوردها مكانا، وتقول ساق: الحديث إذا سرده وسلسلَه، ومنه قوله تعالى: $LXWVU \quad T \quad S \quad M$ ⁽⁸⁾.

(1) ساق فلان من امرأته، بمعنى البذل. انظر: لسان العرب (167/10).

(2) النهاية في غريب الحديث (1036/2). وانظر: نظرية السياق بين القدماء والمحدثين، دراسة لغوية ونحوية دلالية، عبد النعيم خليل، ص 22.

(3) مَهْمِيم: كلمة يمانية، بمعنى: ما أمرك وشأنك. انظر: النهاية (820/4).

(4) أخرجه البخاري [(1378) رقم: 3570].

(5) لسان العرب (167/10).

(6) ذكره المتقي الهندي في كثر العمال (223/4) رقم: 10262. وانظر: لسان العرب، مصدر سابق.

(7) القاموس المحيط (896-895) ط مؤسسة الرسالة، المحكم والمحيط الأعظم، لابن سيده (526/6)، الصحاح للجوهري (1238/4).

(8) سورة الزمر، الآية: 71.

7- ما يستتر به الصائد: وتعرف بالسيقة، وهي الناقة التي يستتر بها الصائد عن الصيد فيرميه... وقيل هي: ما احتلس من الشيء؛ فساقه... وقيل: السيقة التي تساق سوقا،... والمسوق: بعير تستتر به من الصيد لتختله.

وهذا البعد اللغوي للسياق يكشف جانبا مهما؛ وهو دقة المأخذ والغوص في المعاني من خلال ملاحظة السياق، فالمستدل بواسطة السياق، ومحاولته اقتناص الفوائد؛ أشبه ما يكون بالصائد الذي يتحرز من نفور الصيد منه؛ فيستجئ عنه بعبير⁽¹⁾.

ولعلّ عبارة الزركشي تشي بهذا البعد حين أثنى على كتاب الراغب الأصفهاني في معاني القرآن، فقال: "ومن أحسنها كتاب المفردات للراغب، وهو يتصيّد المعاني من السياق"⁽²⁾.

والحقيقة أن لهذه المادة - كما رأينا - في كتب القواميس والمعاجم سبعة معان، لعله لا يخدمنا منها إلا أربعة وجوه⁽³⁾؛ مما يمكننا أن نرتب عليه الدلالة الاصطلاحية فيما بعد، وهي:

الوجه الأول: السرد والتتابع، وعلاقته بالمعنى الاصطلاحي ظاهرة؛ من حيث إن رسم التساوق كان لأجل تساوق الألفاظ والعبارات في النص، فهي تنساق وتتساوق تساوفا في إشارة إلى تتابعها.

فالتتابع يصبح مقصودا في النص، ولا يصير النص نصا إلا إذا تتابعت ألفاظه وسردت على نحو معتبر، بحيث يُحدِث ذلك زيادة في المعنى.

والسياق بهذا الاعتبار تتحكم فيه الألفاظ التي يسوق بعضها بعضا، والكل مأخوذ حسا وتجربة من تتابع الإبل وتساوقها وتقاودها، والسائق هو الذي يسوق الكلام سوقا وانسيقا، في إشارة إلى صاحب النص؛ حيث يكون بمثابة القائد الذي يوصل المعاني المقصودة من خلال ألفاظ متتابعة ومتقاودة.

الوجه الثاني: سَوَق؛ من السوق، وهو موضع البيع، ويمكن أن ينبني على هذا المعنى معنى آخر؛ من المعاني الاصطلاحية، ذلك أن النص بالنسبة للباحث هو سوق للبيع والشراء تسود فيه

(1) دلالة السياق عند الأصوليين، ص 59.

(2) البرهان في علوم القرآن، للزركشي (291/1). انظر: دلالة السياق عند الأصوليين، ص 60.

(3) انظر لهذه الوجوه: خطة السياق ومحاوله تطبيقها على النص الحديثي، محمد خروبات، ص 465-467. مجلة الرابطة.

طريقة معينة، فكما تعرض وتساق المبيعات إلى مواضع البيع، كذلك تساق المعاني من خلال الألفاظ في النصوص، والسائق يتخير من الألفاظ ما يحسن عرضه ويجمل اختياره، فالعلاقة بيننا وبين النص هي علاقة انتقاء واختيار، وفحص وسير وتقسيم، وتنظير وتحليل وتطبيق، ويحكم كل هذا قواعد علمية، وأساليب منهجية، وضوابط قيمية وأخلاقية.

الوجه الثالث: سوق؛ من ساق بنفسه سياقاً، أي نزع بها عند الموت، وهذا المعنى اللغوي له دلالة قوية في الاستعمال، فالروح بالنسبة للجسد كالمعنى بالنسبة لسياق النص، فمثلما تستخلص الروح من الجسد بنوع من الشدة والقوة، يستخلص المعنى من سياق النص، ولذلك أطلقوا على الترع نعت السياق، لأن المعنى يحتاج فيه إلى بذل الجهد، واستفراغ وسع.

الوجه الرابع: - وهو مما لم أذكره في المعاني السبعة السابقة- أنه يطلق ويراد به الساق، وهو لكل دابة، وطائر، وشجر، وإنسان، وهو في كلِّ بحسبه، وله في اللغة دلالات ثلاثة: دلالة ما يوقف عليه، ودلالة الإصابة، ودلالة الشدة والقوة.

فأما الأولى؛ فيشهد لها ما تقدم، فهي ما يوقف عليه، وفيه إشارة واضحة إلى أن النص إنما يوقف على سياقه، والنص يتحرك بسياقه من مجال إلى مجال، ومن زمان إلى زمان، ومن مكان إلى آخر، ومن عزل النص عن سياقه جعله أعرج، يقول ابن سيده: "وإنه إنما قيل ذلك، لأنَّ السَّاق هي الحاملة للحملة والمنهضة لها؛ فذكرت هنا لذلك تشبيهاً وتشنيعاً"⁽¹⁾.

وأما الدلالة الثانية؛ فمأخوذة من قولهم: ساقه: أصاب ساقه، وسقته: أصبت ساقه"، و(ساق النص) أصاب سياقه، أي أصاب استنباط المعاني والأحكام من دلالة النص.

وأما الدلالة الثالثة؛ فمأخوذة لغة من قوله تعالى: **M** **أَيُّكشِفُ عَن سَاقٍ** **L**⁽²⁾، كناية عن شدة الأمر وهوله⁽³⁾، كقولهم: قامت الحرب على ساق، والعلاقة ظاهرة في أن الكشف عن معاني النصوص مما يهتم به الناس ويُعَنَوَا به.

والحاصل: أن كلمة ساق تشير في الذهن معنى لحوق شيء لآخر، واتصاله به، واقتفائه أثره، كما تشير معنى الارتباط والتسلسل والانتظام في سلك واحد⁽⁴⁾، وتشير أيضاً إلى أن الاهتمام به من

(1) المحكم والمحيط الأعظم(525/6). وانظر: لسان العرب(168/10).

(2) سورة القلم، الآية: 42.

(3) مروى عن ابن عباس رضي الله عنهما. انظر: معاني القرآن وإعرابه، لأبي إسحاق الزجاج(210/5).

(4) دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم، عبد الوهاب أبو صفية. وانظر: نظرية السياق، دراسة

أعظم ما يوصل إلى المقصود.

وبالتنظر إلى أهل اللغة من أصحاب البيان والبدیع، فإننا نجدهم قد تجاوزوا بالمعنى طرف الحس إلى المجاز، وهو توسع مطلوب محمود، يدل دلالة واضحة على أن اللغة العربية كائن حي يخضع للتغير والتبدل بحسب الإمكان والأوقات:

يقول الزمخشري رحمه الله في أساس البلاغة: " ... وتساوقت الإبل: تتابعت، وهو يسوق الحديث أحسن سياق، (وإليك يساق الحديث) ⁽¹⁾، وهذا الكلام مساقاة إلى كذا، وجئتك بالحديث على سوقه: على سرده ⁽²⁾ .

ويؤخذ مما ذكره صاحب أساس البلاغة أن لفظ السياق قد ورد استعماله مجازيا مع كل من: المتكلم الذي يسوق الحديث، والمخاطب (إليك يساق الحديث)، والكلام (أي النص المنطوق أو المكتوب)، وذلك في قوله: هذا الكلام سياقه كذا ⁽³⁾ .

ولعله مما يقال في هذا المقام أن اهتمام البلاغيين في دراستهم للسياق انصبّت على فكرة (مقتضى الحال) والعلاقة بين المقال والمقام.

يقول التهانوي ⁽⁴⁾: " والحال في اصطلاح أهل المعاني هي الأمر الداعي إلى التكلم على وجه مخصوص، أي الداعي إلى أن يعتبر مع الكلام الذي يؤدّى به أصل المعنى خصوصية ما؛ هي المسماة بمقتضى الحال، مثلا كون المخاطب منكرا للحكم؛ حال يقتضى تأكيد الحكم، والتأكيد مقتضاها... وعلى هذا النحو قولهم (علم المعاني) علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق اللفظ مقتضى الحال، أي يطابق صفة اللفظ مقتضى الحال، وهذا هو المطابق بعبارات القوم؛ حيث يجعلون الحذف والذكر إلى غير ذلك معللة بالأحوال ⁽⁵⁾ .

أصولية، نجم الدين الزنكي، ص 35.

(1) مثل يضرب لمن تعجل بالمسألة قبل أوانها. انظر: المستقصى في الأمثال، للزمخشري (357/1).

(2) أساس البلاغة (484/1).

(3) دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث، عبد الفتاح البركاوي، ص 26.

(4) هو محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي التهانوي، باحث هندي، له من المؤلفات: كشف اصطلاحات الفنون، وسبق الغايات في نسق الآيات، توفي بعد سنة 1745م. انظر: الأعلام للزركلي (295/6).

(5) كشف اصطلاحات الفنون، الهيئة المصرية العامة للكتاب/1977م، (125/2).

فمن الواضح أن أهل علم المعاني اهتموا بأحوال المتكلم والمستمع، والتعريف يقتضى أن يكون المتكلم على علم بأحوال السامع قبل أن يتكلم؛ حتى يأتي بالكلام على صفة مخصوصة تتطابق مع حال المستمع.

وإذا ما نظرنا إلى " المقال " على أنه يمثل " السياق اللغوي " فإننا نجد أن البلاغيين قد أولوه عناية كبيرة، وليس أدلّ على ذلك من ربط العلامة عبد القاهر الجرجاني فصاحة الكلمة بسياقها اللغوي والتركيب الذي قيلت فيه، حيث يقول: "وجملة الأمر أنا لا نوجب الفصاحة للفظة مقطوعة مرفوعة من الكلام الذي هي فيه، ولكننا نوجبها لها موصولة بغيرها، ومعلّقا معناها بمعنى ما يليها. فإذا قلنا في لفظة (اشتعل) من قوله تعالى: M 5 6 7 L (1) إنها في أعلى المرتبة من الفصاحة، لم توجب تلك الفصاحة لها وحدها، ولكن موصولاً بها الرأس معرّفا بالألف واللام ومقرونا إليها الشيب منكرًا منصوباً" (2).

ويقول في موضع آخر: " فقد اتضح إذن اتضاحاً لا يدع للشك مجالاً؛ أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأن الألفاظ تُتَبُّتُ لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها أو ما أشبه ذلك مما لا تعلق له بصريح اللفظ" (3).

يقول الدكتور محمد سالم صالح (4): " وإذا ما نظرنا إلى " المقام " على أنه يمثل " سياق الموقف " وجدنا ذلك أيضا واضحا عند البلاغيين، فهذا عبد القاهر الجرجاني يربط الكلام بمقام استعماله، ومراعاة مقتضى حاله وهو لب دراسة المعنى اللغوي عنده، ومنبثق من نظريته للنظم، وثار

(1) سورة مريم، الآية: 4.

(2) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمد رضوان الداية، وفايز الداية/مكتبة سعد الدين/دمشق/ط الأولى/1407هـ-1987م، ص364.

(3) دلائل الإعجاز، ص92.

(4) دكتور بكلية دار العلوم - جامعة القاهرة سنة 2000م، ويعمل أستاذا مساعدا بقسم النحو والصرف والعروض بكلية دار العلوم - جامعة الفيوم من 2013 حتى 2014 م، قائم بأعمال رئيس مجلس قسم النحو والصرف والعروض بكلية دار العلوم من 2014 حتى الآن.

من مؤلفاته: محمد سالم صالح الشذوذ بين إقرار القاعدة والعدول عنها - التصغير عند سيبويه نموذجا مجلة كلية دار العلوم العدد الحادي والعشرون ، يونيو 2009م جامعة الفيوم.

قسم النحو والصرف والعروض/كلية دار العلوم/ الفيوم، على الموقع التالي:

<http://www.fayoum.edu.eg/DarulUloom/GrammarandProsody/DrMohammedS.aspx>

على اللغويين العرب؛ لأنهم لم يستفيدوا من مبدأ جيد وضعه سيبويه، مؤداه ربط الكلام بمقام استعماله⁽¹⁾، بل وقع في ظنهم أن كل تقديم أو تأخير أو حذف.. إنما هو للعناية والاهتمام كما قال صاحب الكتاب⁽²⁾.

ومن النماذج التي تؤكد اهتمام "عبد القاهر" بشقّي السياق في دراسته للتراكيب وما يعتمدها من حذف، قوله: "ومما يجب ضبطه هنا أيضا: أنّ الكلام إذا امتنع حمله على ظاهره حتى يدعو إلى تقدير حذف، أو إسقاط مذكور، كان على وجهين:

أحدهما: أن يكون امتناع تركه على ظاهره، لأمر يرجع إلى غرض المتكلم، ومثاله الآيتان المتقدم تلاوتهما⁽³⁾.

والوجه الثاني: أن يكون امتناع ترك الكلام على ظاهره، ولزوم الحكم بحذف أو زيادة، من أجل الكلام نفسه، لا من حيث غرض المتكلم به، وذلك مثل أن يكون المحذوف أحد جزأي الجملة⁽⁴⁾، وهكذا يربط "الجرجاني" جميع القرائن النحوية - من تضام، أو رتبة، أو مطابقة - بمراعاة السياق اللغوي وسياق المقام، وما يتصل بالموقف من ظروف، وبكل ما له علاقة بحال المتكلمين، وموضوع الكلام، والمخاطبين؛ وما يتصل بمشاعرهم على نحو ما مرّ في مثال "الخارجي".

وإذا كان مصطلح "مقتضى الحال" يقترب إلى حدّ كبير من مصطلح "سياق الحال" في الدرس اللغوي الحديث ويشترك معه في أهم خاصية، وهي الاهتمام بالجانب الاجتماعي للغة، فإن مصطلح "مقتضى الحال" - بالتعريف السابق الذي ذكره التهانوي - أضيق دلالة من مصطلح "سياق الحال"⁽⁵⁾ إذ لا بد أن يسبق المقام أو مقتضى الحال المقال؛ لأنّ الكلام يصاغ بمقتضاه، وهذا

(1) عالم اللغة عبد القاهر الجرجاني، البدراوي زهران، دار المعارف القاهرة/ط الأولى/1987م، ص 238-242.

(2) أصول النظرية السياقية الحديثة عند علماء العربية ودور هذه النظرية في التوصل إلى المعنى، محمد سالم صالح، ص 7.

(3) يقصد قوله تعالى: (واسأل القرية) [يوسف: 85]، وقوله تعالى: (ليس كمثله شيء) [الشورى: 11].

(4) أسرار البلاغة، للجرجاني، تحقيق: محمود محمد شاكر / مطبعة المدني بالقاهرة/ط الأولى/1412هـ-1991م، 421-422.

(5) انظر: السياق في مبنى التركيب ودلالته، ص 73-74، وسياق الحال في الدرس الدلالي، 9-10، وأصول

يختلف عن مفهوم (سياق الموقف) حيث يستعان بعناصره في فهم الكلام بعد إنتاجه، وهذا المقال جزء من هذا السياق وليس منفصلاً عنه.

ويرى الدكتور كمال بشر⁽¹⁾: أن البلاغيين قد وفقوا في إدراك شيء مهم في الدرس اللغوي وهو المقام، ولكنهم - كعادتهم - طبقوه بطريقتهم الخاصة، لقد كانت عنايتهم في "المقام" موجهة نحو الصحة والخطأ أو نحو الجودة وعدمها، ولهذا كانت نظرهم إلى المقام أو مجريات الحال أو ما يسميه هو - المسرح اللغوي نظرية معيارية لا وصفية⁽²⁾، وبذلك يختلف المقام عند البلاغيين عن سياق الموقف عند المحدثين.

أضف إلى ذلك؛ أن "المقام عند البلاغيين معيار جمالي، أي يحكم بمراعاته ببلاغة المقال، وبعدم مراعاته بعدم البلاغة"⁽³⁾.

ومن ثم؛ فإن ما يمكن أن نستشفه مما سبق سرده من كلام للجرجاني وغيره، هو الوقوف عند قضية مهمة؛ تتمثل في الاعتناء التام لأئمة البلاغة بأحد شقي السياق؛ وهو سياق الموقف أو الحال، ولم تكن ثمرة هذا الاعتناء يانعة كما ينبغي؛ لتوقفها على الملمح الجمالي والتحسيني، وكان على أئمة البلاغة المتأخرين أن يطوروا ما وصل إليه القدماء؛ ليكون الأمر قاعدة لاستنباط المعاني وإدراك الفروق.

النظرية السياقية الحديثة، ص8.

(1) ولد الدكتور كمال محمد علي بشر بمحلة دياي مركز دسوق محافظة كفر الشيخ عام 1921 م، حفظ القرآن وجوده بالكتاب، والتحق بمعهد دسوق الديني، ولما أنهى المرحلة الابتدائية به انتقل إلى المعهد الثانوي الأزهرى بالإسكندرية لعامين، ومنه انتقل إلى معهد طنطا لينال منه الشهادة الثانوية، التحق بدار العلوم جامعة القاهرة ونال منها ليسانس اللغة العربية والدراسات الإسلامية (تقدير ممتاز - أول الفرقة) 1946 م، حصل على دبلوم المعهد العالي للمعلمين في التربية وعلم النفس 1948 م. ابتعث إلى إنجلترا للتخصص في علم اللغة، ومن جامعة لندن حصل على درجة الماجستير في علم اللغة المقارن 1953 وعلى درجة الدكتوراه في علم اللغة والأصوات 1956، توفي في اليوم الثامن من شهر أغسطس سنة 2015 عن عمر يناهز 94 عام.

مؤلفاته: قضايا لغوية، 1962 م، وعلم الأصوات، نشر عدة مرات وأعيد تنقيحه وطبعه 1999 م. ودراسات في علم اللغة، 1996 م، ودور الكلمة في اللغة، وهو ترجمة لكتاب **words and their uses** : وقد نشر أول مرة سنة 1962 م، وأعيد طبعه أكثر من خمس عشرة مرة.

كمال بشر مسيرة وتاريخ: شبكة الفصحيح/على العنوان التالي:

<http://www.alfaseeh.net/vb/showthread.php?t=64711>

(2) دراسات في علم اللغة (القسم الثاني)، دار المعارف بمصر/1969 م، ص64.

(3) أثر السياق في مبنى التركيب ودلالته، ص 74. وانظر: بحث الدكتور محمد سالم صالح، بعنوان: أصول

النظرية السياقية الحديثة عند علماء العربية.

ب- السياق في المعاجم العربية الحديثة:

وردت مفردة السياق في المعاجم الحديثة على مستويين اثنين:

الأول: المعاجم العامة.

الثاني: الدراسات المتخصصة.

وسأفرد لمعناه بحسب كل مستوى مسألة:

المسألة الأولى: المعاجم العامة.

قال في المعجم الوسيط - وهو تأليف جماعة من الباحثين -: سياق الكلام: تتابعه وأسلوبه الذي يجري عليه⁽¹⁾.

وقال في أقرب الموارد في فصح العربية والشوارد: "سياق الكلام: أسلوبه الذي يجري عليه، ووقعت هذه العبارة في سياق الكلام، أي: مدرجة فيه"⁽²⁾.

وقال في المعجم الوجيز: وساق الحديث: "سرده وسلسله"⁽³⁾.

ويقول الدكتور تمام حسان⁽⁴⁾ - معلقاً على تلك المعاني اللغوية التي سبق إيرادها - والتي تدل على التتابع والإيراد: المقصود بالسياق: التوالي⁽⁵⁾.

المسألة الثانية: الدراسات المتخصصة.

أمّا في المعاجم العربية المتخصصة، فقد طالعنا محمد علي الخولي في معجم علم اللغة النظري بقوله: السياق (context): البيئة اللغوية المحيطة بالفونيم أو المورفيم، أو الكلمة، أو الجملة⁽⁶⁾.

(1) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربي، ص 490.

(2) أقرب الموارد، سعيد الخوري الشرتوني / مكتبة آية الله العظمى / إيران / قم / 1403هـ (559/1).

(3) المعجم الوجيز، مجمع اللغة العربية، ص 329-330.

(4) تمام حسان: عالم نحوي عربي، ولد سنة 27 يناير 1918م، وتوفي سنة 11 أكتوبر 2011م، صاحب كتاب اللغة العربية معناها ومبناها الذي وضع فيه نظرية خالفت أفكار النحوي الكبير سيبويه، يعد تمام أول من استنبط موازين التنغيم، وقواعد النبر في اللغة العربية، وقد أنجز ذلك في أثناء عمله في الماجستير (عن لهجة الكرنك)، والدكتوراه (عن اللهجة العدنية)، وشرحه في كتابه: "مناهج البحث في اللغة" عام 1955م، عميد كلية دار العلوم الأسبق، وأستاذ علم اللغة الحائز على جائزة الملك فيصل العالمية في اللغة العربية والآداب لعام 2006م.

من مؤلفاته: اللغة العربية معناها ومبناها، مناهج البحث في اللغة، اللغة بين المعيارية والوصفية. انظر: موقع

المكتبة الشاملة، على الرابط التالي: <http://shamela.ws/index.php/author/1402>

(5) قرينة السياق، ص 375. بواسطة سياق الحال في كتاب سيبويه، دراسة في النحو والدلالة، أسعد خلف العوادي، ص 20.

(6) معجم علم اللغة النظري، د محمد علي الخولي، مكتبة لبنان-بيروت ط 1، 1982، ص 57.

وقيل: فهم النص بمراعاة ما قبله وما بعده⁽¹⁾.

الفرع الثاني: السياق في المعاجم الغربية:

ويمكن تحديد مدلول كلمة السياق عند الغربيين من خلال ما يلي:

أ- القواميس العامة:

1- قاموس الجيب: (larousse de poche)⁽²⁾.

حدّد لفظ السياق في هذا القاموس كما يلي: السياق هو ما يصاحب - يسبق أو يتبع -

نصا للتوضيح.

2- روبر الصغير من تأليف: آلان ري⁽³⁾، ودي بوف⁽⁴⁾: حاول واضعاه أن يحددا

السياق اعتمادا على تعريفين:

التعريف الأول: مجموع نص يحيط بعنصر لغوي (كلمة، جملة، جزء من ملفوظ)

ويتعلق بمعناه وقيمتها.

التعريف الثاني: مجموع الظروف التي في إطارها يندرج فعل ما، فهناك السياق

السيكولوجي للتصرف، والسياق السياسي، العائلي...".

ب- القواميس المتخصصة:

(1) دلالة السياق القرآني وأثرها في التفسير، دراسة نظرية تطبيقية من خلال تفسير ابن جرير، ص62، رسالة

ماجستير غير مطبوعة، مقدمة لجامعة محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

(2) Larousse de poche. librairie Larousse. 1954. p81.

(3) Alain Rey est un linguiste et lexicographe français né à Pont-du-Château (Puy-de-Dôme) le 30 août 1928. Il est le rédacteur en chef des publications des éditions Le Robert.

انظر موقع ويكيبيديا بالفرنسية على العنوان التالي: https://fr.wikipedia.org/wiki/Alain_Rey

(4) A.rey et J.rebeboue:le petit Robert 1,1989.p.378.

Josette Rey-Debove, née le 16 novembre 1929 à Calais (Pas-de-Calais) et morte le 22 février 2005 au Sénégal à l'âge de 75 ans, est une lexicographe et sémiologue française, épouse et collègue d'Alain Rey aux éditions Robert. Elle fut la première femme lexicographe en France.

انظر: موقع ويكيبيديا بالفرنسية على العنوان التالي: https://fr.wikipedia.org/wiki/Josette_Rey-Debove

Debove

1- قاموس السيميائيات، لغريماس (1) وكورتيس (2):

تشير المعاجم المتخصصة في علوم اللغة واللسانيات إلى مفهوم محدد للسياق، كما نجد ذلك في قاموس السيميائيات، لغريماس وكورتيس، إذ عرفا السياق بأنه: مجموعة النصوص التي تسبق أو توأكب وحدة تركيبية معينة، وتتعلق بها الدلالة (la signification)، حيث يمكن له أن يكون صريحا (Explicite)، أو لسانيا، ويمكن أن يكون ضمنيا (Implicite)، ويتميز في هذه الحالة بأنه سياق خارجي لساني (Extro-linguistique)، أو مقامي (Situationnel).

2- قاموس الموسوعي لعلوم اللغة، لكل من: ديكر (3) وتودروف (4).

(1) أليجيرداس جوليان غريماس بالروسية Algirdas Julien Greimas : ولد عام 1917 بتولا في روسيا، وتوفي في باريس بفرنسا عام 1992 م، لسانياتي وسيميائياتي من أصل ليتواني، يعد مؤسس السيميائيات البنوية انطلاقا من لسانيات فرديناند دي سوسير ويلمسليف، كان منشط "مجموعة البحث اللساني-السيميائي" بمدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، ومدرسة باريس السيميائية.

انظر: ويكيبيديا عربي على العنوان التالي: <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

(2) A.J.Grimas.J.courtes:sémiotique.dictionnaire raisonne de la théorie du langage.Haeh ette université.p.p:66-67.

J.Courtés: Docteur és-lettres. Professeur des universités en sciences du langage à l'université de Toulouse- le Mirail (1985-2005). Professeur des universités émirite (en 2005).

انظر مكتبة اللغة على العنوان التالي:

<https://www.librairiedialogues.fr/personne/joseph-courtes/59333/>

(3) أوزفالد ديكر: ولد عام 1930 م، لسانياتي فرنسي وأحد أبرز المساهمين في الدراسات المتعلقة بالتداوليات والتلفظ ونظرية الحجاج، له بالخصوص، مع تسيقان تودروف 1972، المعجم الموسوعي في علوم اللغة، الذي صار، بالاشتراك مع جون-ماري شيفر وآخرين، المعجم الموسوعي الجديد في علوم اللغة 1995 م. من مؤلفاته: القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان.

انظر: موقع wikipedia على الرابط التالي: <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

(4) O.docrot/T.Todorov dictionnaire encyclopédique des sciences du langage.Ed seuit.1972,pp417-422.

وتزفيتان تودروف: فيلسوف فرنسي- بلغاري وُلد في 1 مارس 1939 في مدينة صوفيا البلغارية، يعيش في فرنسا منذ 1963، ويكتب عن النظرية الأدبية، تاريخ الفكر، ونظرية الثقافة، توفي يوم 7 فبراير 2017 عن عمر 77 سنة.

من مؤلفاته: "شعرية النثر (1971)", "مقدمة الشعرية (1981)", و "غزو أمريكا (1982).

فمقام الخطاب عندهما: هو مجموع الملابس التي في إطارها يتحدد فعل التللفظ (l'acte d'enonciation) سواء كان مكتوبا أو شفويا، وينبغي أن يفهم من هذا على حدّ تعبير ديكرود:

- المحيط المادي والاجتماعي، الذي يأخذ فيه هذا الفعل مكانه.

- الصورة المتبادلة بين المتخاطبين.

- هويتهم.

- الفكرة التي يحملها كل واحد عن الآخر.

- الأحداث التي تسبق فعل التللفظ.

واعتمادا على ما تقدم يبدو أنه من الصعب حسب (ديكرو) القول بأن المقام لا يدخل ضمن اهتمام اللساني حتى ولو ادّعينا أن موضوع اللساني هو المفوضات في ذاتها، وليس أفعال التللفظ بالخصوص، لأنه من الصعب علينا فعلا أن نحدّد ملفوظا دون أن نقول كيف يمكنه أن يتخذ تظاهرات مختلفة في المقامات التي يمكن أن يستعمل فيها.

انطلاقا من هذا الطرح؛ يلح (ديكرو) على المقام باعتباره عنصرا مهما في تحديد المعنى، لذا في الواقع يجب ألا نغفل مختلف الأنماط المقامية التي يستعمل فيها الملفوظ.

3- قاموس اللسانيات: جون دي بوا⁽¹⁾:

أما قاموس اللسانيات لـ (جون دي بوا)⁽²⁾، فقد حدد السياق بأنه المحيط (La'environnement)، أي: الوحدات التي تسبق أو تلحق وحدة محددة، ويسمى بالسياق أو السياق الشفوي، أو هو مجموع الشروط الاجتماعية التي يمكن أن تؤخذ بعين الاعتبار لدراسة العلاقات القائمة بين السلوك الاجتماعي والسلوك اللساني.

انظر: موقع ويكيبيديا على الرابط التالي: https://fr.wikipedia.org/wiki/Tzvetan_Todorov

(1) Jean dubois dictionnaire de linguistique. librairie Larousse. 1973. p.120-121.

(2) Jean Dubois, né le 17 août 1920 à Paris, mort le 15 avril 2015, est un linguiste, grammairien et lexicographe français.

انظر: موقع ويكيبيديا بالفرنسية: على العنوان التالي

[https://fr.wikipedia.org/wiki/Jean_Dubois_\(linguiste\)](https://fr.wikipedia.org/wiki/Jean_Dubois_(linguiste))

وغالبا ما تحدد هذه العلاقات بالسياق الاجتماعي لاستعمال اللغة، ونحدده أيضا بقولنا: (المقام)، وهو مجموع المعطيات المشتركة بين المتكلم والمستمع في مقام ثقافي ونفسي، للتجارب ومعرف منهما⁽¹⁾.

بناء على ذلك؛ نجد أن مصطلح السياق في المعاجم الغربية من الناحية الاصطلاحية الدلالية مقارنة بالمعاجم العربية أضاف للمصطلح معاني لم توردها المعاجم العربية، ولا ريب أن الكلمة قد مرت بتطورات عديدة حتى وصلت إلى معناها الذي نعرفه اليوم⁽²⁾.

ولذا قال آيت أوشان: إن مختلف الشروح التي أوردتها المعجم الوسيط للفظ السياق لا تخرج عما قدمه لسان العرب وأساس البلاغة، وهي شروح لم يرد فيها أي تحديد للسياق كما نفهمه اليوم أو نحاول أخذه عن العديد من الدراسات الحديثة خصوصا تلك التي تهتم باللسانيات، وذلك لاقتصارها في مجملها على أحد شقي السياق وهو اللغوي أو المقامي كما عند البلاغيين.

وكان من المفترض أن تواكب تلك المعاجم - وأقصد العربية الحديثة- ما يطرأ على اللغة من تغير نتيجة تغير بنيات المجتمع، وتستجيب للتطور الحضاري الذي يعد صورة للمجتمع بكل تركيباته. إننا نستطيع أن نقول بكثير من الارتياح: إن القاموس العربي قدمه وحديثه يعاني من فقر مصطلحي، فغالبا ما يتم إهمال المصطلح أو التضييق من أفق اشتغاله (فالمعجم الوسيط) مثلا رغم ما يدعيه واضعوه من تجديد ومحاوله لتغيير الأسس التي اعتمدها الدراسات المعجمية العربية السابقة خاصة ما يتعلق بتجاوز البنية الزمانية والمكانية التي قيدت القواميس العربية طيلة قرون عديدة، فإنه لا يقدم لنا شيئا جديدا بخصوص لفظ السياق كمصطلح، والإشارات الواردة فيه لا تخرج في عمومها عما أورده ابن منظور في اللسان، لذا؛ فإن حضارتنا تعاني من نقص في القواميس وفقر في المعارف المتداولة فيها⁽³⁾.

(1) انظر: السياق والنص الشعري، علي آيت أوشان، ص31-34.

(2) أثر السياق في توجيه شرح الأحاديث عند ابن حجر العسقلاني، أحمد مصطفى أحمد الأسطل، رسالة ماجستير في علم اللغة بكلية الآداب في الجامعة الإسلامية بغزة، 2011م، ص43.

(3) مع أن الدكتور تمام حسان، قال - بعد أن عرّف السياق بالتوالي -: ومن ثم ينظر إليه من ناحيتين: أولاهما توالي العناصر التي يتحقق بها التركيب والسبك، والسياق من هذه الزاوية، يسمى سياق النص، والثانية: توالي الأحداث التي صاحبت الأداء اللغوي، وكانت ذات علاقة بالاتصال، ومن هذه الناحية يسمى السياق (سياق الموقف) أو الحال. يقول الدكتور أسعد خلف العوادي: وهذا يعني أن المعنى اللغوي يتضمن مساحة من المعنى

المطلب الثاني: السياق في الاصطلاح.

تعددت تعاريف هذا المصطلح لدى المتأخرين، وتنوعت واختلقت، وذلك لأنني لم أجد من المتقدمين - حسب اطلاعي القاصر - من تطرق له باعتباره مصطلحا، بل قصارى ما يوجد في كتب القوم؛ هو التعريف به من حيث ثمرته وما يؤدي إليه من بيان الجملات وتقييد المطلقات وهكذا، ولقائل أن يقول إن إغفالهم للتعريف به لم يكن لعدم اهتمام واكتراث، بل لأن نضج آلياته وفاعلية مدلوله لديهم، والتي هي متمظهرة في مصنفاتهم، وبارزة لمن تأمل عمل القوم، جعلتهم يعزفون عن تعريفه بحدٍ، ويتمهون في تفاصيل آثاره.

ولعل لأهل البلاغة الحظَّ الأوفرَ في توضيح ذلك خصوصا فيما يتعلق بسياق المقام، فقد تكلموا فيه كثيرا، غير أن وجهتهم فيه كانت من قبيل بيان اللمسة الجمالية في اللغة العربية، ولم يعنوا ببيان أثر السياق في جودة الفهم ودقته، إلا أن يقال إن نظرية النَّظْم عند عبد القاهر الجرجاني كانت تحولا مهما في هذا المجال، وسيأتي مزيد بحث وبيان في هذا الشأن بعد قليل⁽¹⁾.

والحقيقة أنه لم يخل حقل من حقول المعرفة في الدراسات العربية من التعرض للسياق من زاوية من الزوايا، من علوم اللغة والنحو، وأصول الفقه، والفقه، والبلاغة، والنقد، والتفسير⁽²⁾، مما يستدعي مني ذكر ما لكل طائفة من تعريف بحسب القدرة والاستطاعة، ذلك أن المصطلح هو لغة العلم، ولا علم بدون مصطلح دقيق وواضح.

ولأنَّ شرط المصطلح أيضا أن يكون متميزا عن غيره، غير قابل للترادف إلا إذا كان ينتمي لمجالات معرفية متعددة، فقد كان من واجبي خوض غمار بيان الحدود الاصطلاحية لهذا المفهوم، مع العلم بأن الوعورة حائلة دون ذلك، وموضوع السياق متسم بالجدة والنضارة، ومن

الاصطلاحية، والتقاء المعنى الاصطلاحية للسياق بالمعنى اللغوي ينهض دليلا واضحا على قدم أصوله في علوم العربية. وهو كلام واضح، لكنه لا ينهض هو الآخر دليلا على وضوح هذا المعنى في القواميس العربية قديمها وحديثها؛ وهو كما قال أوشان.

انظر: السياق والنص الشعري، علي آيت أوشان، ص 29-30، سياق الحال في كتاب سيبويه، أسعد العوادي، ص 20.

(1) انظر الفرع الثاني من المطلب الأول في المبحث الثاني من هذا الفصل.

(2) انظر: السياق وتوجيه دلالة النص، ص 126.

شأن المواضيع التي هي بهذه المثابة أن تكون مدحض زلل، ومشبك فرس؛ فقد قال الدكتور طه عبد الرحمن⁽¹⁾ بأنه بَحَث في كثير من المقالات من أجل العثور على بعض التعريفات، ولم يجد تعريفاً محدداً للسياق⁽²⁾، وهو نفس ما قرره جون لا يتر في كتابه اللغة والمعنى والسياق⁽³⁾.

يتكون مصطلح السياق (context) من مقطعين Text و Con أي مع النسيج، حيث استعمل المصطلح الأول ليعني الكلمات المصاحبة للمقطوعات الموسيقية، ثم بعد ذلك أصبح يستعمل بمعنى النص، أي تلك المجموعات من الكلمات المترابطة مكتوبة أو مسموعة، إضافة إلى معنى جديد متمثل فيما يحيط بالكلمة المستعملة في النص من ملابسات لغوية وغير لغوية.

ويعدّ مصطلح السياق من المصطلحات العصية على التحديد الدقيق - كما ذكرت سابقاً - في الدراسات اللغوية الحديثة، والسبب في ذلك راجع إلى أن المصطلح قد يشيع بين الدارسين إلى درجة الابتدال، فيتوهم البعض أن هذا المصطلح واضح ومفهوم، فإذا ما حاولوا تحديد المعنى الذي ظنّوا أنهم يفهمونه بدأ الأمر عسيراً غاية العسر، وغامضاً أشدّ الغموض، ومن تلك المصطلحات اللغوية الشائعة الاستعمال، العصية على التحديد الدقيق بشكل متفق عليه بين الدارسين؛ مصطلح: الكلمة، ومصطلح الجملة، ومصطلح السياق⁽⁴⁾.

ولهذا السبب عزف كثير ممن كتب في هذا المجال عن تعريف السياق كمصطلح، وبادروا إلى بيان أهميته في دراسة المعنى، وإظهار وظائفه وعناصره من غير أن يحددوا معناه النظري بحد ورسم واضحين، الأمر الذي يدعو إلى استنباط معناه من عباراتهم وإشاراتهم وتلميحاتهم، لعلني بذلك أقدم تصوراً منسجماً مع ما ذكروه، متوافقاً مع ما أخوا وأشاروا إليه،

(1) هو مفكر مغربي ولد سنة 1944م، متخصص في المنطق واللسانيات، يؤمن بتعدد الحداثات، ويسعى لتأسيس حداثة أخلاقية إنسانية انطلاقاً من قيم ومبادئ الدين الإسلامي، من أهم مؤلفاته: أهم من مؤلفاته: اللغة والفلسفة [رسالة في البنات اللغوية لمبحث الوجود (بالفرنسية) 1979م]، وروح الحداثة [المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، 2006م]، وغيرها من الكتب. انظر: منتدى الحكمة للمفكرين والباحثين.

(2) ندوة البحث اللساني، منشورات كلية الآداب بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، ص 302. انظر: السياق بين علماء الشريعة والمدارس اللغوية الحديثة، من بحوث أعمال الندوة العلمية الدولية، بالرابطة المحمدية للعلماء، والتي نظمت في 26-28 يونيو 2007م بالمغرب، ص 332.

(3) ص 242.

(4) انظر: السياق بين علماء الشريعة والمدارس اللغوية الحديثة، ص 332.

وعلى هذا الأساس؛ فإنني سأنظر في كتب الحديث والسنة المختلفة، وبعض من شروحيها؛ لأستشف من خلالها كيف استعمل الأئمة السياق وعناصره؛ كما هي في التصور الدلالي الحديث، ثم أتبع ذلك بذكر أهم الاتجاهات الحديثة في صدد التعريف بالسياق، وسأختار الأوفق منها بإذن الله تعالى.

أولاً: السياق⁽¹⁾ في كتب القدامى:

1- كتب الحديث:

أ- الاستدلال بحسن السياق على حفظ الراوي:

روى البيهقي بسنده عن ابن سيرين، عن أبي هريرة قال: صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، إحدى صلاتي العشي - قال ابن سيرين: سمّاها لنا أبو هريرة، ونسيت أنا- فصلى ركعتين، ثم سلم، ثم قام إلى خشبة معروضة في المسجد، فوضع يده اليمنى على اليسرى، وشبك بين أصابعه، واتكأ على الخشبة، كأنه غضبان، ووضع خده الأيمن على ظهر كفه اليسرى، قال: وخرج السرعان⁽²⁾، فقالوا: قصرت الصلاة، وفي القوم أبو بكر، وعمر، فهابا أن يكلماه، وفي القوم رجل في يديه طول، يقال له: ذو اليدين، فقال: أقصرت الصلاة يا رسول الله، أم نسيت؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لم تقصر الصلاة، ولم أنس» فقال للقوم: «أكما يقول ذو اليدين؟» فقالوا: نعم قال: فصلى ما كان ترك، ثم سلم، ثم كبر، وسجد مثل سجوده، أو أطول، ثم رفع رأسه؛ فكبر، ثم كبر، وسجد مثل سجوده، أو أطول، ثم رفع رأسه، وكبر، قال: فرمما سألوه، ثم سلم؛ فيقول: نبئت عن عمران بن الحصين، أنه قال: ثم سلم⁽³⁾.

قال البيهقي: وحسن سياق هذا الحديث في قيام النبي ﷺ إلى الخشبة، ووضع يده، وتشبيكه، واتكائه، ووضع خده مع قوله: صلى بنا؛ يدل على شهوده القصة من أولها إلى آخرها⁽⁴⁾.

(1) سأبذل جهدي في ألا أذكر إلا ما ما وقعت عليه من مفردة السياق بذاتها، فإن لم أجد؛ فإنني سأنيب في ذلك تلك الجمل التي لها علاقة به، كد دل عليه أول الكلام، ويقتضيه نسق الكلام، ودل عليه النظم، وغيرها من الجمل التي توحى باعتبار السياق.

(2) السرعان بفتح السين والراء: أوائل الناس الذين يتسارعون إلى الشيء، ويقبلون عليه بسرعة، ويجوز تسكين الراء. انظر: النهاية في غريب الحديث(2/361).

(3) السنن والآثار(299/3).

(4) نفس المصدر(299/3).

تعليق على الأثر: يشير البيهقي من خلال كلامه هذا إلى أن راوي الحديث يمكن الاطلاع على ضبطه، وحفظه للنص المروي؛ إذا حافظ على الرتبة في النص، وتسلسل أحداث القصة، خصوصاً إذا ما قورن بروايات أخرى لنفس الحديث.

وهذا؛ إنما يدل على حضور قضية السياق سواء في جهة المعنى أو من حيث التقنين المنهجي في معرفة الصحيح من غيره.

ومن ذلك - أقصد حضور السياق في العمل المنهجي للأئمة - : ما قاله الحازمي عند ذكره لأوجه الترجيح بين الروايات الحديثية: "الوجه التاسع: أن يكون أحد الراويين أحسن سياقاً لحديثه من الآخر، وأبلغ استقصاء فيه؛ لأنه قد يحتمل أن يكون الراوي الآخر سمع بعض القصة؛ فاعتقد أن ما سمعه مستقل بالإفادة، ويكون الحديث مرتبطاً بحديث آخر لا يكون هذا قد تنبه له، ولهذا من ذهب إلى الإفراط في الحجج قدم حديث جابر؛ لأنه وصف خروج النبي صلى الله عليه وسلم من المدينة مرحلة مرحلة، ودخوله مكة، وحكى مناسكه على ترتيبه وانصرافه إلى المدينة، وغيره لم يضبط ضبطه (1).

- ومنه: الضعيف إذا روى قصة دل على أنه حفظها: فمن روى خبراً مرسلًا - مثلاً - بقصة، فإن روايته مقدّمة على من ذكر الخبر وحده موصولاً مجرداً من القصة، لأن في ذلك دلالة على حفظ الأول.

قال أحمد: " إذا كان في الحديث قصة دل على أن راويه حفظه " (2)، وقال الخطيب البغدادي: "وقد يرجح أحد الخبرين؛ بأن يكون مروياً في تضاعيفه قصة مشهورة متداولة معروفة عند أهل النقل، لأن ما يرويه الواحد مع غيره أقرب في النفس إلى الصحة مما يرويه الواحد عرياً عن قصة مشهورة" (3).

ومن شواهد اعتبار هذه القرينة في المتن قول ابن أبي حاتم: " سألت أبي عن حديث رواه أشعث بن عبد الملك، عن الحسن، عن سعد بن هشام، عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم نهي عن التبتل"، ورواه معاذ بن هشام، عن أبيه، عن قتادة، عن الحسن، عن سمرة أن النبي صلى الله عليه

(1) الاعتبار في النسخ والمسنوخ من الآثار، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن/ ط الثانية /1359 هـ (12/1).

(2) هدي الساري، ص 440.

(3) الكفاية، ص 475.

وسلم نهي عن التبتل، قلت: أيهما أصح؟ قال أبي: قَتادة أحفظ من أشعت، وأحسب الحديثين صحيحين، لأنَّ لسعد بن هشام قصةً في سؤاله عائشة، عن ترك النِّكاح، يعني: التبتل⁽¹⁾.

وقال الدَّارِقُطِيُّ: "حديث حجاج غير مدفوع، لأنه أتى بالقصة على وجهها، وشعبة اختصرها"⁽²⁾.

قلت: وكون القصة لها أثر في رعاية جانب الضبط لدى الراوي، واضح جدًّا، وذلك أن الخطأ والوهم الذي يتلبس بالراوي أحيانًا، فصار عرفا له، يرتفع إذا ما أتانا بحديث له سبب وقصة، لدلالة تلك القصة المحتفة بالخبر على أن الراوي قد ضبط المحفوظ، والذي ساعده في ذلك قرينة خارجية تسمّى بسياق الحال، والمتمثلة في القصة وتفاصيلها.

-ومنه: قول ابن حجر رحمه الله- في معرض الردّ عن إيراد الشيخين للمعلقات في صحيحيهما-: "...إلا أن الجواب عما يتعلق بالمعلق سهل؛ لأن موضوع الكتاين إنما هو للمسندات، والمعلق ليس بمسند، ولهذا لم يتعرض الدارقطني فيما تتبعه على الصحيحين إلى الأحاديث المعلقة التي لم توصل في موضع آخر، لعلمه بأنها ليست من موضوع الكتاب، وإنما ذكرت استئناسا واستشهادا والله أعلم، وقد ذكرنا الأسباب الحاملة للمصنف على تخريج ذلك التعليق؛ وأن مراده بذلك أن يكون الكتاب جامعا لأكثر الأحاديث التي يحتجّ بها، إلا أن منها ما هو على شرطه؛ فساقه سياق أصل الكتاب، ومنها ما هو على غير شرطه؛ فغاير السياق في إيراده ليمتاز، فانتفى إيراد المعلقات، وبقي الكلام فيما علل من الأحاديث المسندات"⁽³⁾.

قلت: وكون من تعرض لنقد الصحيحين كالدارقطني وغيره، لم يقحم المعلق في ما انتقد لعلمه بالسياق، واستصحابه له أثناء العملية التقديمية، ولعلمه أيضا بطريقة البخاري في ترتيب أحاديثه ووضعها داخل الصحيح؛ فدلّ على أن حضور السياق في محيطة المحدثين كائن بقوة، وأن من جهل تصرفات أهل الحديث في التبويب، والتقسيم، والترتيب؛ أفك عليهم وافترى، وتجنّى على علم الحديث وازدرى.

(1) العلل(402/1).

(2) العلل(104/11).

وانظر: قرائن الترجيح بن الروايات المختلفة، موقع شبكة السنة النبوية وعلومها، للمشرف فالج الصغير:

http://www.alsunnah.com/main/articles.aspx?selected_article_no=3259&m

enu_id=1364

(3) هدي الساري، ص423.

ب- ورود السياق بمعنى سوق الهدى، ومثله المهري:

روى أبو داود بسنده عن عائشة، قالت: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا نرى إلا أنه الحجج، فلما قدمنا تطوَّفنا بالبيت، فأمر رسول الله ﷺ من لم يكن ساق الهدى أن يجلس، فأحلَّ من لم يكن ساق الهدى (1).

وروى أحمد بسنده عن عبد الله بن أبي نجيح، عن مجاهد، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن علي، قال: «ساق رسول الله ﷺ مائة بدنة» (2).

وروى البخاري بسنده عن ابن سيرين، قال: «كأنوا لا يضمنون من التفحة» (3)، ويضمنون من رد العنان (4) «وقال حماد: «لا تضمن التفحة إلا أن ينخس» (5) إنسان الدابة» وقال شريح: «لا تضمن ما عاقبت، أن يضربها فتضرب برجلها» وقال الحكم، وحماد: «إذا ساق المكارى حماراً عليه امرأة فتخر، لا شيء عليه»، وقال الشعبي: «إذا ساق دابة فأتعبها، فهو ضامن لما أصابت، وإن كان خلفها مترسلاً لم يضمن» (6).

وروى الطبراني بسنده عن عكرمة، عن ابن عباس، أن جميلة بنت أبي بن سلول، أتت النبي صلى الله عليه وسلم، فقالت: يا رسول الله إني لا أعتب على ثابت بن قيس في خلق، ولا دين، ولكني لا أطيقه بغضاً وأكره الكفر في الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: «تردين عليه حديثه؟»، قالت: نعم، فأمره النبي صلى الله عليه وسلم، أن يأخذ منها ما ساق إليها، ولا يزاد» (7).

تعليق على الآثار: وهذا واضح في أن المراد بمعنى السوق هنا هو متابعة السائق لما

يسوقه من بهيمة الأنعام؛ وهي الهدى، وهذا هو المعنى الساذج لكلمة السياق في الأصل.

(1) السنن (194/3) بتحقيق الأرنؤوط.

(2) المسند (65/5).

(3) من نفحت الدابة إذا ضربت برجلها. انظر: الصحاح في اللغة، للجوهري (412/1).

(4) سير اللحام الذي تمسك به الدابة. انظر: النهاية في غريب الحديث (597/3).

(5) من النخس، وهو الدفع والحركة. انظر: النهاية في غريب الحديث (73/5).

(6) الصحيح (12/9).

(7) المعجم الكبير (211/24).

ج- ورود السياق بمعنى الساق:

روى أبو داود بسنده عن يزيد بن أبي عبيد، قال: رأيت أثر ضربته في ساق سلمة، فقلت: ما هذه، قال: أصابني يوم خيبر، فقال الناس: أصيب سلمة، فأُتي بي النبي ﷺ - فنفت في ثلاث نَفَثَات، فما اشتكيتها حتى الساعة⁽¹⁾.

وروى البيهقي بسنده عن أبي بن كعب، عن النبي ﷺ سألُه: «أَيُّ آيَةٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ أَعْظَمُ؟» قَالَ أَبُو بِيئَةَ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: فَردَّدَهَا مَرَارًا، ثُمَّ قَالَ أَبُو بِيئَةَ: آيَةُ الْكُرْسِيِّ، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لِيَهْنِكَ الْعِلْمُ أَبَا الْمُنْدِرِ، إِنَّ لَهَا لِسَانًا وَشَفَتَيْنِ تُقَدِّسُ الْمَلِكَ عِنْدَ سَاقِ الْعَرْشِ»⁽²⁾.

وروى أحمد بسنده قال: وَقَالَ نَافِعٌ: إِنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ حَدَّثَنِي، «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ يَنْزِلُ تَحْتَ سَرْحَةٍ⁽³⁾ ضَخْمَةٍ دُونَ الرُّوَيْثَةِ، عَنْ يَمِينِ الطَّرِيقِ، فِي مَكَانٍ بَطْحٍ سَهْلٍ، حِينَ يُفْضِي مِنَ الْأَكْمَةِ، دُونَ بَرِيدِ الرُّوَيْثَةِ بِمِيلَيْنِ، وَقَدْ انْكَسَرَ أَعْلَاهَا، وَهِيَ قَائِمَةٌ عَلَى سَاقٍ»⁽⁴⁾.

ولأحمد بسنده أيضا عن عامر بن زيد البكالي، أنه سمع عتبة بن عبد السلمي، يقول: جَاءَ أَعْرَابِيٌّ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلَهُ عَنِ الْحَوْضِ، وَذَكَرَ الْحِجَّةَ، ثُمَّ قَالَ الْأَعْرَابِيُّ: فِيهَا فَكِيهَةٌ؟ قَالَ: «نَعَمْ، وَفِيهَا شَجَرَةٌ تُدْعَى طُوبَى»، فَذَكَرَ شَيْئًا لَا أُدْرِي مَا هُوَ؟ قَالَ: أَيُّ شَجَرٍ أَرْضِنَا تُشْبِهُ؟ قَالَ: «لَيْسَتْ تُشْبِهُ شَيْئًا مِنْ شَجَرِ أَرْضِكَ». فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَتَيْتَ الشَّامَ؟» فَقَالَ: لَا، قَالَ: «تُشْبِهُ شَجَرَةَ الشَّامِ تُدْعَى الْجَوْزَةَ، تُنْبِتُ عَلَى سَاقٍ وَاحِدٍ، وَيَنْفَرِشُ أَعْلَاهَا»، قَالَ: مَا عِظَمَ أَصْلُهَا؟ قَالَ: «لَوْ ارْتَحَلْتَ جَذْعَةً مِنْ إِبِلٍ أَهْلِكَ، مَا أَحَاطَتْ بِأَصْلِهَا حَتَّى تَنْكَسِرَ تَرْفُوتُهَا هَرَمًا» قَالَ: فِيهَا عِنَبٌ؟ قَالَ: «نَعَمْ» قَالَ: فَمَا عِظَمَ الْعُنُقُودِ؟ قَالَ: «مَسِيرَةٌ شَهْرٍ لِلْغُرَابِ الْأَبْفَعِ، وَلَا يَفْتُرُ»، قَالَ: فَمَا عِظَمَ الْحَبَّةِ؟ قَالَ: «هَلْ ذَبَحَ أَبُوكَ تَيْسًا مِنْ غَنَمِهِ قَطُّ عَظِيمًا؟» قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: " فَسَلِّحْ إِهَابَهُ فَأَعْطَاهُ أُمَّكَ، قَالَ: اتَّخِذِي لَنَا مِنْهُ دَلْوًا؟ " قَالَ: نَعَمْ، قَالَ الْأَعْرَابِيُّ: فَإِنَّ تِلْكَ الْحَبَّةَ لَتُشْبِعُنِي وَأَهْلَ بَيْتِي؟ قَالَ: «نَعَمْ وَعَامَّةَ عَشِيرَتِكَ»⁽⁵⁾.

(1) السنن(41/6).

(2) السنن الصغير(338/1).

(3) السرحة: الشجرة العظيمة، وجمعها سرح. انظر: النهاية(322/2).

(4) المسند(425/9).

(5) المسند(191/29).

التعليق على الآثار: تأتي (سوق) بمعنى الساق، وهذا ما أثبتته الحديث، وهي من كل مخلوق من الشجر أو الحيوان أو الإنسان بحسبه، والعلاقة -كما سبق- أن المعنى يعتمد على السياق كما يعتمد ذوو هذه الهيئة على الساق.

د- ترتيب أئمة الحديث لكتبهم، وملاحظة السياق في ذلك:

قال الإمام مسلم: "ثم إنا -إن شاء الله- مبتدئون في تخريج ما سألت وتأليفه على شريطة سوف أذكرها لك؛ وهو: إنا نعمل إلى جملة ما أسند من الأخبار عن رسول الله ﷺ، فنقسّمها على ثلاثة أقسام.. من غير تكرار، إلا أن يأتي موضع لا يستغنى فيه عن ترداد حديث فيه زيادة معنى، أو إسناد يقع إلى جنب إسناد لعله تكون هناك، لأنّ المعنى الزائد في الحديث المحتاج إليه يقوم مقام حديث تام، فلا بدّ من إعادة الحديث الذي فيه ما وصفنا من الزيادة، أو أن يفصل ذلك المعنى من جملة الحديث على اختصاره إذا أمكن، ولكن تفصيله ربما عسر من جملة؛ فإعادته بهيئته إذا ضاق ذلك أسلم، فأما ما وجدنا بدأ من إعادته بجملة من غير حاجة منا إليه؛ فلا نتولى فعله إن شاء الله تعالى" (1).

قال القاضي عياض رحمه الله -معلقاً على كلام مسلم-: "وكذلك جوزوا الحديث ببعض الحديث إذا لم يكن مُرتبطاً بشيء قبله ولا بعده ارتباطاً يخلُّ بمعناه، وكذلك إن جمع الحديث حكمين أو أمرين، كلُّ واحدٍ مستقلٍ بنفسه غير مرتبطٍ بصاحبه، فله الحديث بأحدهما، وعلى هذا كافة الناس ومذاهب الأئمة، وعليه صنّف المصنفون كتبهم في الحديث على الأبواب، وفصلوا الحديث الواحد أجزاءً بحكمها، واستخرجوا النكت والسنن من الأحاديث الطوال، وهو معنى قول مسلم في هذا الفصل إلى آخر كلامه، وعمّله البخاري كثيراً في صحيحه؛ ولهذا روي الحديث الواحد عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بألفاظٍ مختلفة في القصة الواحدة، والمقالة الفدّة، والقضية المشهورة من عهد الصحابة فمن بعدهم، لكن لحماية الباب من تسلُّط من لا يُحسِن، وغَلَطِ الجُهلة في نفوسهم، وظنهم المعرفة مع القصور، يجبُ سدُّ هذا الباب؛ إذ فِعْلُ هذا على من لم يبلغْ درجة الكمال في معرفة المعاني حرامٌ، باتفاق" (2).

(1) صحيح مسلم بشرح النووي/ ط الثانية/ دار الفكر بيروت/ 1392هـ-1972م، (49/1).

(2) إكمال المعلم بفوائد مسلم، أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، تحقيق: يحيى إسماعيل/ دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع مصر/ ط الثالثة/ 1436هـ-2005م، (95-94/1).

فقول القاضي رحمه الله: (إذا لم يكن مرتبطاً بشيء قبله ولا بعده ارتباطاً يخلّ بالمعنى) دليل على ملاحظة الأئمة للسياق اللغوي، وذلك لأنّ الحديث الواحد يعتبر نصاً متكامل المعاني بألفاظه وتعابيرها، واقتطاع جزء منه -الأصل فيه المنع كما قال القاضي- يؤدي حتماً إلى إحداث إرباك في المعنى وقصور في الدلالة، ولهذا جوزّه من جوزه لكامل القريجة، ممن يحسن التصرف، ويحيط بأحاديث السنن إحاطة تمنعه من العدو على السنة من حيث لا يدري.

ثم انظر إلى قوله: (وكذلك إذا جمع الحديث حكمين أو أمرين، كلّ واحد مستقلّ بنفسه غير مرتبط بصاحبه)، مفهوم ذلك أنّ أحاديث الباب إذا كانت تعالج مسألة ما من مسائل العلم، والخطوة في الفهم عندها وجودها متكاملة لأجل تحصيل المعنى الصحيح واستقامة الاستنباط منها، فإنه لا يجوز استلال بعض الأحاديث من ذلك الباب، وتكوين معنى مستقل بعيد عن سياق الأحاديث الأخرى، وإذا منع الاجتزاء من الحديث نفسه، فمنعه في الباب الواحد - والذي هو بمثابة السورة من القرآن- من باب أخرى، والحقيقة أنّ هذا هو المراد بالسياق المقالي العام، فالباب إذا لم تجمع طرقه لم يفقه، ولم يفهم الناس عن رسول الله مراده.

هـ- تكرار الأحاديث واستنباط المعاني منها بحسب السياق:

قال ابن حجر: "ثم رأى أن لا يخليه من الفوائد الفقهية والنكت الحكيمة؛ فاستخرج بفهمه من المتن معاني كثيرة، فرقها في أبواب الكتاب بحسب تناسبها، واعتنى فيه بآيات الأحكام؛ فانتزع منها الدلالات البديعة، وسلك في الإشارة إلى تفسيرها السبل الوسيعة، قال الشيخ محيي الدين -نفع الله به-: ليس مقصود البخاري الاقتصار على الأحاديث فقط، بل مراده الاستنباط منها، والاستدلال لأبواب أَرادها، ولهذا المعنى أخلّى كثيراً من الأبواب عن إسناد الحديث، واقتصر فيه على قوله فيه: فلان عن النبي صلى الله عليه وسلم أو نحو ذلك، وقد يذكر المتن بغير إسناد، وقد يورده معلقاً، وإنما يفعل هذا؛ لأنه أراد الاحتجاج للمسألة التي ترجم لها، وأشار إلى الحديث لكونه معلوماً، وقد يكون مما تقدم وربما تقدم قريباً، ويقع في كثير من أبوابه الأحاديث الكثيرة، وفي بعضها ما فيه حديث واحد، وفي بعضها ما فيه آية من كتاب الله، وبعضها لا شيء فيه البتة"⁽¹⁾.

ولهذا قيل: فقه البخاري في تراجمه، وذلك لأنّ المعنى إنما يتحدّد في الترجمة بحسب سياق أحاديث الباب، ولهذا عظم على بعض أهل العلم معرفة وجه التوافق بين أحاديث الباب والترجمة، حتى قال الكرماني:

"إن هذا قسم عجز عنه الفحول البوازل⁽¹⁾ من الأعصار، والعلماء الأفاضل من الأمصار؛ فتركوها بأعدار"⁽²⁾، وهو عدم اطلاع أكثرهم على ما كان يسود في عصره من آراء وأقوال يشتدّ حولها الخصام، ويكثر فيها القيل والقال، وما ذهب إليه بعض معاصريه ومن تقدّمه بقليل من مذاهب، فإنه يعقد بابا ويأتي بترجمة وما قصده من ذلك إلا نقض ما انتشر في الناس وجرى عليه العامة، أو نقل عن عالم؛ وهو عنده مخالف للحديث، وما ثبت من السنة.. ولا يستملح ذلك، ولا يفهم سرّ إيراد له إلا من اتسع علمه وأحاط بأكثر ما كان يوجد في عصره من الأخلاق، والعادات، والأقوال، والآراء⁽³⁾.

ثم إن قول ابن حجر رحمه الله- سابق الذكر-: "فرقها-أي البخاري- في أبواب الكتاب بحسب تناسبها"⁽⁴⁾، أي بحسب سياقاتها المختلفة، فأحاديث الباب الواحد كالسورة من القرآن، تتعاضد أطراف الروايات فيه، وتتناسب بحيث تنشئ لنا معنى مرتبا، وكأن الناظر في الباب الواحد ينظر إلى نص واحد متسق لا ترى فيه عوجا ولا أمثا.

ولهذا عدت الترجمة فقها، لأنها في الأخير ما آلت إليه تلك المجموعة الحديثية من معنى، ولا يتأتى هذا النمط من استخراج المعاني إلا لذوي الباع الطويل، ونحسب البخاريّ واحدا منهم.

واستصحاب الحال الفكرية التي كان يعيشها صاحب الكتاب، وهي ما يعبر عنه عند المحدثين بسياق الموقف أمر مهم في الاطلاع على كنه تلك التراجم، ومعرفة وجه الانسجام بينها وبين زمرة الأحاديث الواردة في الباب، وهذا ما يعبر عنه بالسياق المنهجي⁽⁵⁾.

و- رواية الحديث بالمعنى، واختصاره وتقطيعه، وأثر ذلك في سلامة الاستدلال بالسياق:

مما يستشهد به في هذا المقام أيضا، ويصح أن يكون دليلا على أن أهل الحديث كانوا على وعي كامل بمسألة السياق، نظرهم لمسألة رواية الحديث بالمعنى⁽⁶⁾، حيث أجازوها بشروط دقيقة

(1) جمع بازل: وهو الرجل الكامل في تجربته. انظر: النهاية في غريب الحديث (1/125).

(2) الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي بيروت/ ط الثانية/ 1401هـ- 1989م، (1/4-5).

(3) نظرات على صحيح البخاري وميزات أبوابه وتراجمه، أبو الحسن علي الندوي، المكتبة الندوية، ندوة العلماء/ لکناؤ/ 1413هـ- 1992م، ص 37-38.

(4) هدي الساري، ص 8.

(5) ينظر أنواع السياق في المبحث الثاني من هذا الفصل.

(6) انظر: تفاصيلها مع الترجيح والتقرير: كتاب نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث دراسة تطبيقية على بعض أحاديث الصحيحين" دراسة وتقويم، رسالة ماجستير للطالب لخضر لزرق، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم

وحاسمة، ولا أريد أن أخوض في تفاصيل الأقوال وذكر الأدلة، ولكني أودّ أن أشير إلى نقطة دقيقة في هذه المسألة، وهي بمثابة دليل واضح وجلي يدلّ على حسامة الاهتمام بالسياق، وشدة مراعاة المحدثين له في جميع ما يأتون ويذرون.

فأقول: إنّ مما ساعد الصحابة رضي الله عنهم على رواية الأحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وضبطها؛ وإن كان بالمعنى أحياناً، هو مشاهدتهم للأحداث، ووقوفهم على القرائن الحالية التي تعتور محدثهم ٢، أو الناقل عنه، من تأثرٍ بغضب، أو أن يُرى في وجهه كراهة، أو تبسمه، أو مجيئه مسرعاً، وغيرها من القرائن التي إذا ما تساوقت مع الرواية أحدثت وعياً تاماً بالحديث، وإن انفك اللفظ عن الراوي؛ فإنّ ما احتفّ به لن يتفلّت أبداً، فيساعده على حفظ المعنى المناسب؛ وإن غاب اللفظ.

"ولهذا استقرّ عند المفسرين وشراح الحديث أنّ الصحابة أعلم بالتفسير من غيرهم، وأنّ تفسير الصحابي أولى أن يعتمد من غيره لأنه أعلم بالمراد، ويعود ذلك عندهم إلى عدة أمور، أهمها - كما يقول ابن العربي⁽¹⁾ -: أنهم شاهدوا أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وفعله، فأفادتهم المشاهدة عقل المعنى جملة، واستيفاء المقصد كله، وليس من أخصر كمن عاين⁽²⁾، وهذا ما يسمّى بالسياق الخارجي، أو سياق الموقف.

وثمة أمر آخر، وهو أنّ ملاحظة الحديث الوارد في معنى ما، أو موضوع واحد، لا بدّ أن يكون بمعزل عن تصرف الرواة؛ التي من شأنها أن تحدث نوعاً من التغيير في النسق الحديثي للرواية، وذلك مثل تقطيعه كما يفعل البخاري، أو اختصاره، أو نقله بالمعنى، أو إضافة الراوي لشيء من الكلام في الرواية شرحاً وتوضيحاً؛ بما يُعرف بالمدرج، وذلك لأنّ اعتبار هذا في عملية الدرس توقفنا على احتياطات جمّة لا بدّ من أخذها، فالحديث المرويّ من لفظ رسول الله ٢ ليس كالحديث الذي تصرف فيه الرواة، وعلاقة كل ذلك بالسياق واضحة ومشهودة.

الإسلامية، 2012-2013م، ص 173-186.

(1) أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا/دار الكتب العلمية بيروت/ط الثالثة/1424هـ-2003م، (36/1).

(2) تحويلات الطلب ومحددات الدلالة، مدخل إلى تحليل الخطاب النبوي الشريف، حسام أحمد قاسم/دار الآفاق العربية مصر/ط الأولى/1428هـ-2007م، ص 287.

2- الشروح الحديثية:

- روى البخاري في صحيحه بسنده عن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه مرفوعاً: "إذا أتى أحدكم الغائط، فلا يستقبل القبلة ولا يولها ظهره، شرقوا أو غربوا"⁽¹⁾.

قال ابن حجر رحمه الله: "فإن قيل: لم حملتم الغائط على حقيقته ولم تحملوه على ما هو أعم من ذلك ليتناول الفضاء والبنيان، لاسيما والصحابي -راوي الحديث- قد حمله على العموم فيهما، لأنه قال- كما سيأتي عند المصنف في باب قبلة أهل المدينة في أوائل الصلاة-: فقدمنا الشام؛ فوجدنا مراحيض بنيت قبْل القبلة؛ فنحرف ونستغفر؟ فالجواب: أن أبا أيوب أعمل لفظ الغائط في حقيقته ومجازه؛ وهو المعتمد، وكأنه لم يبلغه حديث التخصيص، ولولا أن حديث ابن عمر دلّ على تخصيص ذلك بالأبنية لقلنا بالتعميم، لكن العمل بالدليلين أولى من إلغاء أحدهما، وقد جاء عن جابر -فيما رواه أحمد، وأبو داود، وابن خزيمة وغيرهم- تأييد ذلك، ولفظه عند أحمد: "كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهانا أن نستدير القبلة أو نستقبلها بفروجنا إذا هرقنا الماء"⁽²⁾، قال: ثم رأيت قبل موته بعام يبول مستقبل القبلة"⁽³⁾.

قال -والكلام لا بن حجر-: والحق أنه ليس بناسخ لحديث النهي خلافاً لمن زعمه، بل هو محمول على أنه رآه في بناء أو نحوه، لأن ذلك هو المعهود من حاله صلى الله عليه وسلم لمبالغته في التستر، ورؤية ابن عمر له كانت عن غير قصد.. فكذا رواية جابر، ودعوى خصوصية ذلك بالنبي صلى الله عليه وسلم لا دليل عليها، إذ الخصائص لا تثبت بالاحتمال، ودلّ حديث ابن عمر على جواز استدبار القبلة في الأبنية، وحديث جابر على جواز استقبالها، ولولا ذلك لكان حديث أبي أيوب لا يخصّ من عمومته بحديث ابن عمر إلا جواز الاستدبار فقط، ولا يقال: يلحق به الاستقبال قياساً؛ لأنه لا يصح إلحاقه به لكونه فوقه، وقد تمسك به قوم؛ فقالوا بجواز الاستدبار دون الاستقبال، حكى عن أبي حنيفة، وأحمد، وبالتفريق بين البنيان والصحراء مطلقاً؛ قال الجمهور، وهو مذهب مالك، والشافعي، وإسحاق، وهو أعدل الأقوال؛ لإعماله جميع الأدلة"⁽⁴⁾.

(1) الصحيح مع الفتح [300/1] رقم: 144.

(2) هرقنا: والهاء في هرق بدل من همزة أرق. يقال: أراق الماء يريقه، وهراقه يهريقه، بفتح الهاء، هراقة. ويقال فيه: أهرقت الماء أهرقه إهراقاً، فيجمع بين البذل والمبدل. قال ابن الأثير: وقد تكرر في الحديث. انظر: النهاية (260/5).

(3) فتح الباري (301/1).

(4) نفس المصدر (301/1-302).

تعليق على كلام ابن حجر: يلاحظ من كلامه رحمه الله أنه وظف السياق في تخصيص العام من حديث أبي أيوب؛ وهو واضح من تبويب البخاري لهذا الحديث، ويظهر ذلك من خلال كلام ساقه ابن حجر قبل شرحه هذا؛ نقله عن ابن بطال وغيره؛ يبين أن حديث النبي صلى الله عليه كله كأنه شيء واحد، ومن ثم؛ فما ورد في حديثي ابن عمر وجابر يعود بالتخصيص على حديث أبي أيوب الأنصاري العام، وهذا يعطينا انطبعا ولو مبدئيا على حضور السياق في استنباط المعاني من نصوص الحديث النبوي، وكأنّ بابن حجر يرى أنّ أحاديث أبي أيوب، وابن عمر، وجابر قد سيقّت مساقا واحدا، وبالتالي ينظر إلى اللفظ المخصص من حديثي ابن عمر، وجابر، على أنه من تمام الحديث ككل، ولا يمكن فهم الحديث من غير تأمل تمام سياقه وألفاظه في الباب الواحد.

-وروى البخاري أيضا بسنده عن عبد الله بن مسعود مرفوعا: «لا يمنع أحدكم -أو أحدا منكم- أذان بلال من سحوره، فإنه يؤذن -أو ينادي- بليل، ليرجع قائمكم، ولينبه نائمكم...»⁽¹⁾.

قال ابن حجر رحمه الله: قوله: (ليرجع) بفتح الياء وكسر الجيم المخففة؛ يستعمل هذا لازما ومتعديا، يقال: رجع زيد، ورجعت زيدا، ولا يقال في المتعدّي بالثقل -رجعت زيدا- فعلى هذا؛ من رواه بالضم والثقل أخطأ، فإنه يصير من الترجيع؛ وهو الترديد، وليس مرادنا هنا، وإنما معناه: يردّ القائم؛ أي المتهجّد إلى راحته، ليقوم إلى صلاة الصبح نشيطا، أو يكون له حاجة إلى الصيام؛ فيتسحر، ويوقظ النائمين ليتأهب لها بال غسل ونحوه⁽²⁾.

تعليق على كلام ابن حجر: يبدو أنّ الحافظ ابن حجر لا يكتفي أحيانا بتوجيه المعنى من خلال الصيغة فقط، بل إنّه يرجع إلى ذكر الدلالات الأخرى لها، والتمييز بينها من جهة الإعراب؛ لاعتقاده قوة العلاقة بين الإعراب والمعنى، وكأنّه يقول للمتلقّي: تأمل ما أقول، ثم انظر اختياري، فلا أختار من المعاني ولا أرجح إلا ما يتناسب مع دلالة السياق، وأستثني ما لا يتناسب معه، وهو هنا كأنه يتخيل مخاطبا أمامه، فيجعل لغته الشارحة وكأنها لغة منطوقة، وهو بهذه الطريقة يراعي صحة المعنى قدر الإمكان من خلال استعمال كل العناصر المحيطة بالنص، ثم يرسخ المعنى في ذهن المتلقّي بإدخاله في الشرح من خلال ذكر الدلالات الأخرى للكلمة، ليصل في النهاية إلى المعنى⁽³⁾، وبالتالي؛ فتعيين المعنى الملائم للصيغة المفسرة لا يكون إلا بمراعاة السياق الذي وردت فيه.

(1) الصحيح مع الفتح [126/2] رقم: 621.

(2) فتح الباري(127/2).

(3) السياق عند ابن حجر، ص(127/2).

-وفي الموطأ: قال أخبرنا نافع أنّ عبد الله بن عمر، كان يقول: " إذا نخرت الناقة؛ فذكاة ما في بطنها ذكاتها؛ إذا كان قد تمّ خلقة، ونبت شعره، فإذا خرج من بطنها ذبح حتى يخرج الدم من جوفه"⁽¹⁾.

يقول عبد الحي اللكنوي⁽²⁾ في شرحه التعليق الممجد: " قوله: (فإذا خرج) حمله القاري على خروجه حالة الحياة، حيث قال: فإذا خرج من بطنها، أي: حيّا ذبح، أي اتفاقاً، (حتى يخرج الدم) أي: دم المذابحة (من جوفه) أي: جوف الجنين الشامل لخلقه وأوداجه. انتهى.

والظاهر ما ذكره الزرقاني، حيث قال: فإذا خرج من بطن أمه ذبح، أي ندبا كما يفيد السباق (حتى يخرج الدم من جوفه) فذبحه إنّما هو لإنقائه من الدم لا لتوقف الحلّ عليه"⁽³⁾.

فقول الزرقاني: كما يفيد السباق؛ دليل على احتكام الأئمة إلى السباق في تحديد المعاني، وهذا ما نلاحظه من قوله، والذي أفاده هو نديية الذبح لا وجوبه، لأنّ سباق الحديث فيه نص على أنّ ذكاة الجنين ذكاة أمه.

ثانياً: السباق وكتب غريب الحديث:

يعتبر علم غريب الحديث مظهرٌ من مظاهر الجهود الحثيثة التي بُذلت في سبيل بيان حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وإدراك فقهه ومقاصده، وهو من أهمّ العلوم التي يُحتاج إليها في معرفة معاني الأحاديث، حيث يترتب عليه الحكم على المتن من جهة، واستنباط الأحكام منه من جهة أخرى، وهو صورة من صور شرح الحديث؛ فيحتاج إلى علم واسع بهذا الفنّ مع التحري والدقة، وكان السلف يتشبتون فيه أشدّ تشبّت، فقد قال شعبة في لفظه: "خذوها عن الأصمعي؛ فإنّه أعلم بهذا منا"⁽⁴⁾، وسئل الإمام أحمد - عن حرف من غريب الحديث -

(1) الموطأ برواية محمد بن الحسن الشيباني [613/2] رقم: 650.

(2) هو محمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم الأنصاري اللكنوي الهندي، أبو الحسنات، عالم بالحديث والتراجم، من فقهاء الحنفية، ولد سنة 1848م، وتوفي سنة: 1887م، من مؤلفاته: الآثار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، والرفع والتكميل في الجرح والتعديل، وظفر الأمان في مختصر الجرجاني، وغيرها. انظر: الأعلام، للزركلي (187/6).

(3) التعليق الممجد لموطأ الإمام محمد بن حاشية الموطأ (613/2). وانظر: السباق وتوجيه دلالة النص، عيد بليغ،

ص 123-124.

(4) فتح المغيث (32/4).

فقال: "سلاوا أصحاب الغريب، فإني أكره أن أتكلّم في قول الرسول صلى الله عليه وسلم بالظنّ فأخطئ"، ويقول ابن الصّلاح: "الخوض فيه ليس بالهين، والخائض فيه حقيق بالتحري، وجدير بالتوقّي"⁽¹⁾.

وإذا ما نظرنا في كتاب من كتب الغريب، كالتّنهاية لابن الأثير الجزري، فإننا نتلمس ذلك الاهتمام بالسياق، ونقف على تفنّن عظيم لدى أئمة الغريب في احترام سياقات الألفاظ الغريبة، ومحاولة إعطاء كل لفظة مقامها المناسب لها بحسب ورودها وما يسبقها وما يتلوها من ألفاظ، وبالتالي؛ فإننا نستطيع القول بقدر كبير من الارتياح: إن أئمة الغريب قد اهتموا بالسياق بنوعيه في معالجة غريب حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا يمكن أن يخفى الأمر على كل ذي بصيرة في أن يكتشف ذلك بمجرد الوقوف على بعض مواضع الكتاب: خذ مثلاً قول ابن الأثير في كلمة: (أبط)، قال رحمه الله: فيه- أي من الأحاديث- «أما والله! إن أحدكم ليخرُجُ بمسألته من عندي يتأبّطها، أي: يجعلها تحت إبطه».

ومنه: حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «كانت رديته التّأبّط»، وهو: أن يُدخِل الثوب تحت يده اليمنى؛ فيلقيه على منكبه الأيسر، ومنه: حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه: أنّه قال لعمر: "إني والله! ما تأبّطني الإمام، أي: لم يحضني ويتولّين تربيتي"⁽²⁾.

فأنت ترى أن تلك الكلمة لم يثبت معناها على وضع واحد، بل تغير معناها بحسب سياقها؛ مرة على معناها الأصلي، والذي هو الإبط، وأخرى بمعنى المجاورة وحذاء الموضع، وثالثة بمعنى الاعتناء والحضانة.

ثالثاً: السياق والمدرج من الحديث.

ومما يجب الوقوف عنده ملياً، والاعتناء بحديثاته وتفصيله، مسألة المدرج من الحديث، وهو ما أدخل في متنه ما ليس منه بلا فصل⁽³⁾ بحيث يعده من لا معرفة له بالحديث من أصل الحديث، وهو على ثلاثة أنواع:

- (1) معرفة علوم الحديث، ص272.
- (2) التّنهاية في غريب الحديث، تحقيق: صلاح محمد عويضة، دار الكتب العلمية بيروت/ ط الثانية/ 1423هـ- 2002م، (19/1).
- (3) تيسير مصطلح الحديث، محمود الطحان، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع الرياض/ ط العاشرة/ 1425هـ-

نوع يكون الإدراج في أوله، ونوع يكون في آخره، وثالث في وسطه، غير أن الغالب وقوعه في آخر الأخبار.

يقول السيوطي رحمه الله: والغالب وقوع الإدراج آخر الخبر، ووقوعه أوله أكثر من وسطه؛ لأن الراوي يقول كلاماً يريد أن يستدل عليه بالحديث، فيأتي به بلا فصل، فيتوهم أن الكل حديث (1).

يقول الباحث: وليس هذا دائماً؛ ففي أحيان كثيرة تكون الزيادة من الراوي شرحاً لغريب أو بياناً لمعنى، وهذا هو المقصود بالبحث هنا، ولهذا قال السيوطي رحمه الله: والمدرج في الوسط، السبب فيه؛ إما استنباط الراوي حكماً من الحديث قبل أن يتم؛ فيدرجه، أو تفسير بعض الألفاظ الغريبة، ونحو ذلك (2).

وهذا الأخير - أعني تفسير الغريب - لم يثرَب الأئمة على من فعله (3)، وقد عُرف به الإمام الزهري رحمه الله ورضي عنه.

فمن أمثلته: حديث عائشة رضي الله عنها في بدء الوحي: «كان النبي صلى الله عليه وسلم يتحَثَّ في غار حراء» - وهو التعبد الليالي ذوات العدد - (4).

قال ابن حجر: هذا مدرج في الخبر، وهو من تفسير الزهري كما جزم به الطيبي (5).

ومن أمثلته: ما رواه عبد الواحد بن زياد نا معمر، عن الزهري، عن أبي سلمة، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ليس المسكين الذي ترده التمرة والتمرتان، والأكلة والأكلتان، ولكن المسكين الذي ليس له ما يستغني، ولا يعلم بحاجته؛ فيتصدق عليه»، فذلك المحروم (6)، فقوله: (فذلك المحروم) من كلام الزهري؛ أدرجه عبد الواحد بن زياد في الحديث، بينه عبد

2004م، ص130.

(1) تدريب الراوي، تحقيق: حسن شلبي وماهر ثملوي، الرسالة ناشرون دمشق/ط الأولى/1427هـ-2006م، ص 189.

(2) تدريب الراوي، ص190.

(3) نفس المصدر، ص193.

(4) أخرجه البخاري مع الفتح [21/1] رقم:3.

(5) فتح الباري، دار التقوى للنشر والتوزيع مصر [23/1]. وانظر: النهاية في غريب الحديث (432/1).

(6) أخرجه أبو داود في السنن [74/3] رقم:1632 [بعناية شعيب الأرنؤوط/دار الرسالة العالمية/ط الأولى/1430هـ-2009م.

الأعلى بن عبد الأعلى، وعبد الرزاق، في روايتهما عن معمر عن الزهري، وكذا نص عليه أبو داود قال: وهو أصح، فيكون معمر قد حدث به مفصلاً من غير إدراج كما بينه عبد الرزاق، وعبد الأعلى، وحدث به عبد الواحد مدرجاً، فالعهدة على عبد الواحد بسبب وهمه، لا بسبب ذكر الإمام تفسيره مع الحديث، والله أعلم⁽¹⁾.

ومن أمثله أيضاً: ما رواه البخاري قال: حدثنا حجاج، ثنا شعبة، أخبرني عبد الله بن دينار، سمعت ابن عمر رضي الله عنهما يقول: «نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها»، وكان إذا سئل عن صلاحها، قال: «حتى تذهب عاهتها»⁽²⁾.

قال الخطيب البغدادي: المستول عن صلاح الثمرة، والحجيب بقوله: (حتى تذهب عاهتها) ليس هو النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما هو عبد الله بن عمر، بين ذلك مسلم بن إبراهيم الأزدي، ومحمد بن جعفر غندر؛ في روايتهما هذا الحديث عن شعبة، ورواه سفيان الثوري، وسليمان بن بلال، عن عبد الله بن دينار؛ فلم يذكر قول ابن عمر، بل اقتصر على المرفوع فحسب⁽³⁾.

تعليق على ما سبق:

فقول الزهري - عند حكاية السيدة عائشة رضي الله عنها حال النبي صلى الله عليه وسلم في ابتداء الوحي، وقولها (يتحنث)-: وهو التعب الليلي ذوات العدد، وقوله أيضاً عند -قوله صلى الله عليه وسلم: «ولا تعلم بحاجته؛ فيتصدق عليه»-: "فذلك الحروم"، وقول عبد الله بن عمر رضي الله عنه عند قوله صلى الله عليه وسلم: «حتى يبدو صلاحها»-: "حتى تذهب عاهتها"، هو تفسير للغريب بحسب وقوع تلك الكلمات والجمل في مواضعها المناسبة، وتسييق لها بحسب ما يتوافق معها من معنى.

وهذا يدل على أن الأئمة كانت تستحضر آية السياق عند التفسير؛ كآلة مهمة للفهم السليم، بل إنهم اعتمدوا السياق الخارجي لمعرفة المدرج إذا كان مما تأباه الذات النبوية، ولا يليق بها، وهي طريقة من طرق معرفة الإدراج.

(1) الإدراج أسبابه ووسائل معرفته، بحث من إعداد فضيلة المشرف د. حميد قوفي وشرف القضاة، مجلة المنارة/جامعة آل البيت الأردن/المجلد العاشر/ع الأول/نيسان 2004م ص 247-276.

(2) صحيح البخاري [(127/2) رقم: 1486]، بعناية محمد زهير الناصر/دار طوق النجاة/ط الأولى/1422هـ.

(3) الفصل للوصول المدرج في النقل، بعناية عبد السميع محمد الأنيس/دار ابن الجوزي السعودية/ط الأولى/1418هـ-1997م، (168/1).

مثال ذلك: ما أخرجه الشيخان من طريق يونس، عن الزُّهريِّ، قَالَ : سَمِعْتُ سَعِيدَ بْنَ الْمُسَيَّبِ، يَقُولُ: قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لِلْعَبْدِ الْمَمْلُوكِ الصَّالِحِ أَجْرَانِ» ، وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْلَا الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْحَجُّ وَبِرُّ أُمِّي لَأَحْبَبْتُ أَنْ أَمُوتَ وَأَنَا مَمْلُوكٌ⁽¹⁾.

فقوله: " وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَوْلَا..." هو من كلام أبي هريرة، وتستحيل إضافته إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذلك لأمرين⁽²⁾:

1- أنه يمتنع أن يتمنى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يصير مملوكا؛ إذ من الواجب اعتقاده في حق الأنبياء أنه لم يُبعث نبي منهم قطَّ عبدا، وذلك أن العبد لا يصلح لمقام النبوة؛ لأن الرقبة أثر الكفر، وهم متزهون عنه بالإجماع، ولأنَّ العبد ليس له ولاية على نفسه، فلا يصحَّ أن تكون له ولاية على غيره، فكيف يتمناه النبي صلى الله عليه وسلم⁽³⁾.

وهذا ملمح ظاهر في الاستظهار بالسياق العام للسنة النبوية، والذي يمنع أن يكون الرق في الأنبياء مطلقا.

قال محمد بن بشار⁽⁴⁾:

ولا نبي قط أنثى يجتبي أو عبد أو ذو عاهة قبل النبأ⁽⁵⁾

2- أن أمه صلى الله عليه وسلم توفيت وهو صغير، فلم يكن له أم يبرها، فتعين أن يكون هذا من كلام أبي هريرة، وقد جاء ذلك موضحا في الطريق الآخر للحديث⁽⁶⁾.

(1) أخرجه البخاري [149/3] رقم: 2548، ومسلم [1284/3] رقم: 1665 [بعناية محمد فؤاد عبد الباقي/ دار إحياء التراث العربي بيروت.

(2) النكت على كتاب ابن الصلاح، ابن حجر العسقلاني، تحقيق: ربيع المدخلي/ ط الأولى/ 1404هـ-1984م، (813/2).

(3) سراج السالك شرح أسهل المسالك، عثمان بن حسين بن بري الجعلي المالكي، دار الفكر للطباعة والنشر بيروت/ 1420هـ-2000م، (51/1).

(4) هو محمد بن الشيخ حسن بن علي بن سالم البشار، الرشيدي، المصري، المالكي، من علماء القرن الثاني عشر الهجري، والده من العلماء، كان حيا سنة 1161هـ، والرشيدي نسبة لبلدة رشيد؛ مدينة على الساحل الشمالي لمصر. انظر: موقع ملتقى أهل الحديث، على الرابط التالي:

<http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=278590>

(5) أسهل المسالك مع شرحه سراج السالك (51/1).

(6) النكت على كتاب ابن الصلاح (813/2).

رابعاً: السياق عند الأصوليين.

لا يمكن أن نتكلم عن علم الأصول تأثيلاً وامتداداً، ويعزب عنا مؤسسه ومبتكره، ووضعه وربّ مجدته، فنسبة الشافعي إلى علم أصول الفقه؛ كنسبة أرسططاليس إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض⁽¹⁾.

بدأ الشافعي طريقه؛ فتفقه أول ما تفقه على أهل الحديث من علماء مكة، ثم ذهب إلى إمام أهل الحديث مالك بن أنس في المدينة، فلزمه وأفاد من علمه وفضله الكثير، ثم تسنى له رحمه الله أيضاً فيما بعد أن يتصل بمحمّد بن الحسن الشيباني رحمه الله؛ فيأخذ فقه أهل العراق، فانضم هذا إلى ذاك، ومعهما ما استوعبه من فقه مكة بنشأته وإقامته فيها.

كل هذا إلى إمامته في اللغة، ومعرفته بأساليب العرب في شعرها ونثرها، والبيئة التي نزل فيها الوحي، وإذ قد توفر ذلك كله لهذا الإمام الذكي الأملعي، بدأ بتوجيه الدراسات الفقهية وجهة علمية محددة، هي وجهة العقل العلمي، ووضع كتاب الرسالة التي تحدث فيها عن الكتاب والسنة ومراتب البيان، وعن الإجماع والقياس، ورتب الأصول من كتاب، وسنة، وإجماع، وقياس، وأنزلها منازلها⁽²⁾.

كما تحدث عن الناسخ والمنسوخ، والعموم والخصوص، والأمر والنهي وعن الجمل وتفصيله، كما نقد الاستحسان، وذكر الاختلاف الجائز منه والحرم، وأوضح أهمية العلم بلسان العرب لمن يريد فهم الكتاب والسنة، كل ذلك بأسلوب علمي منظم، وبحث منطقي دقيق⁽³⁾.

ومّا تناوله الإمام الشافعي رحمه الله مسألة السياق وأهميتها في معرفة دلالات الألفاظ، فقال رحمه الله: "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها: اتساع لسانها، وأنّ فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر، ويُسْتغني بأول هذا منه عن آخره، وعماماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص؛ فيُستدلّ على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعماماً ظاهراً يراد به الخاص، وظاهراً يُعرّف في سياقه أنّه يراد به غير ظاهره، فكلّ هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتبتدئ الشيء من كلامها؛ يُبين أول لفظها فيه

(1) مناقب الإمام الشافعي، فخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا/مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة/ط الأولى/1406هـ-1986م، ص 156.

(2) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، محمد أديب صالح/المكتب الإسلامي بيروت/ط الرابعة/1413هـ-1993م، (1/94-95).

(3) تفسير النصوص (95/1).

عن آخره، وتبتدئ الشيء يُبين آخر لفظها منه عن أوله، وتكلم بالشيء تُعرّفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرّف الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به دون أهل جهالتها، وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة⁽¹⁾.

ورد في عبارة الشافعي رحمه الله ما يدلّ على اهتمامه بالسياق، والتنويه بدوره في الوصول إلى المعنى، وفهم النصوص الشرعية كما ينبغي، ومن العبارات الدالة على ذلك ما يلي:

- "يستدل على هذا ببعض ما حوطب به فيه".

- "يعرف في سياقه أنّه يراد به غير ظاهره".

- "كلّ هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره".

- "يبين أول لفظها فيه عن آخره".

- "يُبين آخر لفظها منه عن أوله".

ومما يمكن أن يستخلص من ذلك؛ أن السياق: هو ما دل على المراد بالشيء ووجد علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره، أو ما أبان أول لفظه عن آخره أو آخر لفظه عن أوله، وهذا هو السياق المقالي اللفظي.

وقوله: "وتكلم بالشيء تُعرّفه بالمعنى، دون الإيضاح باللفظ، كما تعرّف الإشارة"، يفهم منه أنه قد يعتمد على ما يسمّى بالسياق المقامي أو الحالي، أو سياق الموقف في معرفة المراد وتحديد المعاني، ويؤيد هذا ما يلي:

1- أن ذلك تتلکم به العرب، أي يوجد الكلام بجزء منه.

2- أنّ التوصل إلى المراد يكون من معنى الكلام دون لفظه، وذلك قوله: "وتكلم بالشيء بالمعنى، دون الإيضاح باللفظ".

3- شبه ذلك بالإشارة، والإشارة دائماً تكون إلى الأمور الواقعة في الخارج، وذلك قوله: "كما تعرّف الإشارة".

4- أنّ اللفظ يكون تابعا للمعنى دون العكس، وذلك قوله: "تعرفه بالمعنى".

(1) الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق: أحمد محمد شاكر/ مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر/ ط

وخلاصة هذه النقاط الأربع لا يمكن توافرها إلا في الكلام الذي يعتمد على المقام، لأن المقام وحده يمكن التوصل به إلى معرفة معنى الكلام المنطوق، فينطبق عليه قوله: "تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ"، ولأن دلالة المقام تشبه دلالة الإشارة؛ فهو يفيد إفادتها، فينطبق عليه قوله: "كما تعرف الإشارة"، ولا يمكن أن يقال: إن الشافعي رحمه الله يقصد بكلامه هذا المعاني الكنائية، والمجازية، والاستعارات، لأنها يعرف به عن طريق المعنى، لأنه سيقال؛ إن قول الشافعي: "دون الإيضاح باللفظ"، لا يقصد إلا ما قد ما كان توضيحاً بالمقام⁽¹⁾.

ومما يبين الأهمية العظمى للسياق أن الشافعي رحمه الله عاد إلى الحديث عن السياق مرة أخرى، فعقد له باباً وسماه: "باب الصنف الذي يبين سياقه معناه"، وذكر فيه مثالين، شرح من خلالهما كيف يتسنى للناظر في النصوص الفهم الصحيح عندما يكون رائده السياق، فقال رحمه الله: قال الله تبارك وتعالى: M: { | ~ } كَانَتْ حَاضِرَةً أَلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي أَلْسَبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ © يَوْمَ سَيَتِيهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا يَسْتِيُونَ لَا تَأْتِيهِمْ ۞ كَانُوا يَفْسُقُونَ ۞ (2).

فابتدأ - جل ثناؤه - ذكر الأمر بمسألته عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال: (إذ يعدون في السبت...) الآية؛ دل على أنه إنما أراد أهل القرية، لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون⁽³⁾.

وهذا ظاهر في أنه اعتمد السياق اللغوي في تفسير النص، بالنظر إلى آخر النص لمعرفة ما انطوى عليه أوله.

ثم قال رحمه الله: وقوله تعالى: M: ! " # \$ % & ' () * + - , / 0 1 2 L (4).

وهذه الآية في مثل معنى الآية قبلها؛ فذكر قصم القرية، فلما ذكر أنها ظالمة بان للسامع: أن الظالم إنما هم أهلها دون منازلها التي لا تظلم، ولما ذكر القوم المنشئين بعدها وذكر إحساسهم بالبأس عند القصم؛ أحاط العلم أنه إنما أحس بالبأس من يعرف بالبأس من الآدميين⁽⁵⁾.

(1) نظرية السياق دراسة أصولية، نجم الدين الزنكي، ص 38-39، بتصرف.

(2) سورة الأعراف، الآية: 163.

(3) الرسالة، تحقيق شاكر، ص 62-63.

(4) سورة الأنبياء، الآيتان: 11 و 12.

(5) الرسالة، تحقيق شاكر، ص 62-63. وانظر: نظرية السياق، لنجم الدين الزنكي، ص 39.

ثم فرّع الإمام على العنوان السابق-الصنف الذي يبين سياقه معناه- عنواناً آخر؛ قال فيه: " الصنف الذي يدلّ لفظه على باطنه دون ظاهره"⁽¹⁾، وذكر فيه من الأمثلة ما حكاه الله عن إخوة يوسف وما قالوه لأبيهم: M ` k j i h g f e d c b a Lu t r q p o n m l .⁽²⁾

قال الشافعي: "فهذه الآية في مثل معنى الآيات قبلها، لا تختلف عند أهل العلم باللسان أنهم إنما يخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية وأهل العير، لأن القرية والعير لا يثبتان عن صدقهم"⁽³⁾. وعليه؛ فمما سبق يمكن أن يقال: إن في تفصيل هذه الوجوه في الرسالة ما يدل على اعتبار السياق في الفهم، ويفيد في تبين الحدود المنهجية لإعمال السياق⁽⁴⁾، ومن ثم تناول الأئمة كلام الشافعي الصريح وغير الصريح، بالشرح والتفسير، والتكملة والنقاش، وكان مفهوم السياق أحد تلك الإشارات التي التقطها الأصوليون بعده، وأولوها اهتمامهم، وزادت عنايتهم بها مع توالي الأحداث، وتحدد الوقائع، وتغير المساقات، فزاد إدراك الأصوليين لأهمية السياق وخطورة دوره إلى الحد الذي قال أحد كبار أصوليي الغرب الإسلامي في القرن الثامن الهجري: "كلام العرب على الإطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى المساق"⁽⁵⁾، لأنه لو اعتبر اللفظ بمجرده لم يكن له معنى معقول"⁽⁶⁾.

ويتسع عمل الأصوليين في باب التأويل ليعتمد السياق بأوسع مظاهره، حيث يتعاملون مع اللفظ في مختلف أوضاعه، وأحوال وروده، وما سيق له، وهو اعتبار حال المخاطب قصد الإفهام،

(1) الرسالة، تحقيق شاكر، ص 64.

(2) سورة يوسف، الآيتان: 81 و 82.

(3) الرسالة، تحقيق شاكر، ص 64.

(4) المعنى بين اللفظ والقصد في الوظائف المنهجية للسياق، حميد الوافي بحث ضمن مجموعة بحوث تحت عنوان الاجتهاد المعاصر واستعادة الوعي بالسياق/مجلة الإحياء/الرابطة المحمدية للعلماء/ع 26/نوفمبر 2007م، ص 100.

(5) الموافقات في أصول الشريعة، أبو إسحاق الشاطبي، بعناية عبد الله دراز/دار المعرفة بيروت، (3/153).

(6) نفس المصدر.

وانظر: القراءة السياقية عند الأصوليين، قراءة في مفهوم معهود العرب عند الشاطبي، يحيى رمضان، ص 265. مجلة الرابطة.

وذلك باعتماد قاعدتي الوضع والاستعمال، حيث يكون السياق جزء من نظرية تحليل الخطاب، جامعها إعمال الوضع، وعند عدم كفايته ننتقل إلى الاستعمال، وضابطه مستقلا عن الخطاب أو بما هو جزء منه، مقارنة له، أو سابقا عليه، أو لاحقا به.

ومن مظاهر السياق أيضا؛ اعتبار أسباب التزول، واختلاف أحوال اللفظ في أساليب الورد، وأنواع الخطاب ودلالات الأمر والنهي، وصيغ الخبر والإنشاء، ودلالات صيغ المدح والذم، والالتفات، وأنواع التركيب حين يراد بها غير الأصلي فيها عند التقديم أو التأخير وعند الذكر أو الحذف⁽¹⁾.

وتمتدّ شواهد الإعمال - بقصد الإفهام - لتشمل وجوه الدلالة من غير المنطوق كما في قول الغزالي عن دلالة المفهوم الموافق: "فهم غير المنطوق من المنطوق بدلالة سياق الكلام، ومقصود المتكلم"⁽²⁾.

5- السياق عند المحدثين:

وإذا ما نظرنا إلى كتابات المحدثين ونظرهم إلى السياق كمفهوم، وجدناها في مجملها لا تخرج عن تصورات أربعة:

1- التصور الأول - وهو السائد في الدراسات الدلالية العربية الحديثة - : أن السياق

شامل لما يسمّى بالسياق المقالي، وما يسمّى بالسياق المقامي جميعا⁽³⁾.

وهذه بعض عباراتهم في ذلك:

أ- يقول فريد عوض حيدر⁽⁴⁾ في تعريفه: علاقة لغوية أو خارج نطاق اللغة يظهر فيها الحدث الكلامي⁽⁵⁾.

(1) تفسير النصوص (95/1).

(2) المستصفي في علم الاصول، أبو حامد محمد الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي/ دار الكتب العلمية بيروت/ ط الأولى / 1413 هـ، ص 264.

(3) علم الدلالة، أحمد مختار عمر، ص 68 وما بعدها. نظرية السياق دراسة أصولية، نجم الدين الزنكي، ص 52 وما بعدها.

(4) هو فريد عوض علي رفاعي حيدر، أستاذ مشارك بجامعة الإمارات العربية من 2002 - 2007م، ونائب رئيس الجامعة لشئون خدمة المجتمع، وتنمية البيئة اعتبارا من 17 / 1 / 2012 حتى الآن.

من بحوثه المنشورة: " دراسة في التفكير اللغوي الحديث في ضوء جهود مجمع اللغة العربية" بالقاهرة مجلة كلية دار العلوم جامعة القاهرة - فرع الفيوم 1997م ، و"المصاحبة اللفظية في شعر شوقي" مجلة كلية دار العلوم جامعة القاهرة العدد 2004/33م. انظر: كلية دار العلوم بجامعة الفيوم، على العنوان التالي:

<http://www.fayoum.edu.eg/DarulUloom/home.aspx?pagid=2>

(5) علم الدلالة، فريد عوض حيدر، ص 157. بواسطة نظرية السياق دراسة أصولية، للزنكي، ص 53.

ب- ويقول تمام حسان: " قرينة السياق ما يكتنف السياق من قيود تركيبية أو أشراف إفادة أو هما"⁽¹⁾ ، ويقول في موضع آخر: تمتد قرينة السياق على مساحة واسعة من الركائز تبدأ باللغة .. وتشمل الدلالات بأنواعها من عرفية، وعقلية، وطبيعية، كما تشتمل على المقام⁽²⁾.

ج- ويقول إدريس حمادي: " مفهوم السياق يشمل كافة القرائن التي تسهم في عملية الفهم لغوية كانت أم غير لغوية"⁽³⁾.

2-التصور الثاني: ويرى بعض الباحثين أن السياق كمصطلح إنما يشمل ما له صلة بالعناصر اللغوية فقط، أما المقام فيختص بالقرائن غير اللغوية، فيفرق أصحاب هذا الاتجاه بين السياق والمقام، ومن ذهب إلى هذا محمود توفيق سعد⁽⁴⁾، فيقول معرفاً بالسياق: " ما انتظم الكلمة سابقاً عليها ولا حقاً لها"⁽⁵⁾، ويتابع قائلاً: " وهو عند الأصوليين مقصور على الجانب المقالي، فلا يتناول القرائن الحالية والملابسات الخارجية، وهو إذا أُطلق ولم يقرن بكلمة (سياق) شمل السابق واللاحق، فإن قرن كان مقصور على لواحق اللفظ"⁽⁶⁾.

يقول الدكتور نجم الدين الزنكي⁽⁷⁾: غير أنه لم يذكر دليلاً على أن السياق عند الأصوليين لا يشمل السياق المقامي⁽⁸⁾.

(1) البيان في روائع القرآن، ص 8.

(2) البيان في روائع القرآن، ص 221.

(3) الخطاب الشرعي وطرق استثماره، حمادي، ص 146.

(4) هو محمود توفيق محمد سعد، أستاذ البلاغة والنقد، ورئيس القسم في كلية اللغة العربية جامعة الأزهر الشريف. انظر: شبكة الفصيح على الرابط التالي:

<http://www.alfaseeh.net/vb/showthread.php?t=24189>

(5) إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز، ص 20. بواسطة نظرية السياق دراسة أصولية، ص 54.

(6) المرجع السابق. إشكالية الجمع بين الحقيقة والمجاز، ص 20.

(7) نجم الدين قادر كريم الزنكي، بكالوريوس في التشريع الإسلامي، جامعة دهوك، 1996م، ماجستير في الفقه وأصوله، بالجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، 2000م، ودكتوراه في الفقه وأصوله، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا 2003م في القانون المدني، جامعة ملايا، ماليزيا، 2010م، من مؤلفاته: الاجتهاد في مورد النص، والمرتكزات البيانية في فهم النصوص الشرعية. انظر: جامعة الشارقة ملتقى الحضارات، على الرابط التالي:

http://www.sharjah.ac.ae/ar/academics/Colleges/sh/dept/fikh/pages/ppi_detail.aspx?mcid=9

(8) نظرية السياق دراسة أصولية، ص 54.

3- التصور الثالث: وهي النظرة التي جعلت من مصطلح المقام أعم من السياق المقالي، أي أنها تقسم المقام إلى مقام المقال ومقام الحال، وهذه النظرة ممن ذهب إليها أ.إسماعيل الحسيني⁽¹⁾، فقد قال: "المقام عندي هو جملة العناصر اللغوية الصادرة عن الشارع والشروط الخارجية المحددة لحالات استعمال الخطاب، والتي تساهم كلها في ضبط المعنى المقصود من الخطاب الشرعي"⁽²⁾ ثم قال شارحاً: "والمقام بهذا المفهوم مكون من مقامين جزئيين لا يستغني الفقيه عن أحدهما دون الآخر: الأول مقام المقال، والثاني: هو مقام الحال"⁽³⁾.

وما فعله الحسيني من إدراج القرائن المقالة تحت مسمى (المقام) ليس غريباً عن اصطلاح علماء البلاغة العربية؛ فقد قال السكاكي: "... إذا شرعت في الكلام فلكل كلمة مع صاحبها مقام، ولكل حد ينتهي إليه الكلام مقام"⁽⁴⁾، وأراد بالمقام هنا مقام المقال. وفي هذا الشأن يقول سالم خدادة⁽⁵⁾: "المقام يدلّ على ظروف القول كما يدلّ على علاقات القول، وإذا كانت الدلالة الأولى مشهورة في قولهم: "لكل مقام مقال"، فإنّ الدلالة الأخرى واضحة في قولهم: "لكلّ كلمة مع صاحبها مقام"⁽⁶⁾، ولذلك توصل خدادة إلى "أنّ البلاغيين والنقاد وقفوا عند مصطلح آخر، هو المقام؛ للدلالة على السياق بنوعيه المقالي والمقامي"⁽⁷⁾.

(1) إسماعيل الحسيني، أستاذ أصول الفقه ومقاصد الشريعة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القاضي عياض، مراكش، من مؤلفاته: مقاصد الشريعة الإسلامية مفهومها، موضوعها، أعلامها. انظر: الرابطة الحمّدية للعلماء، على الرابط التالي: <http://www.arrabita.ma/Article.aspx?C=106042>.

(2) المقام والإفادة من الخطاب الشرعي، ضمن بحوث المجلة الفصلية (الإحياء) التي تصدرها الرابطة الحمّدية للعلماء، ع 25/سنة 1428هـ-2007م والتي كانت بعنوان: السياق في المجالات التشريعية: المفهوم والدور، ص 86.

(3) نفس المرجع.

(4) مفتاح العلوم، ص 168. ط دار الكتب العلمية/نعيم زرزور.

(5) هو سالم عباس خدادة، من مواليد الكويت عام 1952م، بدأت أولى محاولته تظهر في مجلة التّهضة، وثم مجلة مرآة الأئمة، وقد نشرت له مجلة البيان التي تصدر عن رابطة الأدباء في الكويت بعضاً من قصائده، يعمل حالياً رئيساً لقسم اللغة العربية في كلية التربية الأساسية، ويختص بتدريس مقررات العروض والبلاغة، له من المؤلفات: دراسة ترصد حركة الشعر في الكويت حتى سنة 1967م بعنوان: التيار التجديدي في الشعر الكويتي، وغموض الشعر في النقد العربي. انظر: ويكيبيديا عربية، على الرابط التالي: [/https://ar.wikipedia.org/wiki](https://ar.wikipedia.org/wiki).

(6) النقد والسياس، ص 113. بواسطة نظرية السياق للزنكي، ص 55.

(7) نفس المرجع.

4-التصور الرابع: وهو الذي جعل كلاً من السياق والمقام بمعنى واحد، فهما لفظتان مترادفتان، تقوم إحداهما في المعنى مقام الأخرى، وممن قال بذلك سالم خدادة كما في النص الذي أورده عن أنفاً، وكذلك عبد الوهاب الحارثي، فقد عرّف السياق بقوله: " هو الكلام الذي خرج مخرجاً واحداً واشتمل على غرض واحد؛ هو المقصود الأصلي للمتكلم، وانتظمت أجزاؤه في نسق واحد، مع ملاحظة أنّ الغرض من الكلام أو المعاني المقصودة بالذات هي العنصر الأساسي في مفهوم السياق"⁽¹⁾.

ثم قال بعد ذلك مباشرة: " وهناك من عبّر بألفاظ مرادفة للفظ السياق، مثل لفظ المقام والمقتضى ومقتضى الحال، ولفظ التأليف ولفظ النظم القرآني، وكلها تؤدي معنى السياق الذي قررناه"⁽²⁾.

ولا يمكن أن يقال في هذا الصدد إلا أنّ احتمالية صدق هذه التصورات جميعاً تبقى ذهنية، وعند إرادة التطبيق لا بد وأن يقال إنّ واحداً منها هو المعبر، والذي يجب أن نسير عليه في هذا البحث، وهذا ما سأبحثه فيما بقي من مسائل.

وبالنظر في استعمالات العلماء لكلمة السياق يظهر المقصود، وهو: الظرف الذي سيقّت فيه الكلمة أو الجملة المراد فهمها، وبهذا الظرف (وهو كل ما أحاط بالنص من قرائن) يتحدد المراد من النص، لهذا لا يجوز قطع الكلمة أو الجملة عن سياقها بل لا بد أن تُفهم في ظل ما أحاط بها: مما هو قبلها أو بعدها في النص، وكذا المناسبة التي قيل فيها النص، وغير ذلك مما يساعد على فهمها، مثل الظرف الزماني والمكاني، والبيئة الاجتماعية، والمقاصد التشريعية، وأحوال المخاطبين وغير ذلك مما له الأثر البالغ في تحديد المفهوم الصحيح للنص.

ومن خلال ذلك يمكن تلخيص القول في مفهوم السياق في التراث العربي في النقاط الأربعة التالية:

الأولى: أنّ السياق هو الغرض، أي مقصود المتكلم في إيراد الكلام.

الثانية: أنّ السياق هو الظروف والمواقف والأحداث التي ورد فيها النص أو نزل أو ورد بشأنها.

(1) دلالة السياق للحارثي، 85-86. بواسطة نظرية السياق للزنكي، ص56.

(2) المرجع السابق.

الثالثة: أنّ السياق هو ما يعرف الآن بالسياق اللغوي الذي يمثله الكلام في موضع النظر والتحليل، ويشمل ما يسبق أو يلحق به من كلام⁽¹⁾.

الرابعة: يقصد به ما يلحق الآية أو الجملة فقط دون ما يسبقها⁽²⁾.

وقبل أن أختار تعريفا خاصا له علاقة قوية بالنص النبوي أودّ أن أتطرق إلى بعض التعريفات التي وقفت عليها، ومن ثم أصل إلى التعريف المختار:

يقول بعضهم: السياق هو ما سيق الكلام لإفادته على نسق معين من ترتيب لفظه⁽³⁾.

وقال آخر: السياق هو الجو العام الذي يحيط بالكلمة وما يكتنفها من قرائن وعلامات⁽⁴⁾.

وعرفه الشيخ عبد الله بن الصديق الغماري⁽⁵⁾ بقوله: السياق- بالمشناة التحتية- هو الموضوع الذي سيق الكلام لأجله، ودار البحث فيه⁽⁶⁾.

وقال الدكتور عبد الله بن فوزان الفوزان⁽⁷⁾: هو المقصود والمراد من خلال القرائن اللفظية والحالية⁽⁸⁾.

-
- (1) دلالة السياق، ردة الله الطلحي، (51/1). وانظر: السياق: المفهوم المنهج النظرية، طه جابر العلواني، ص 15. مجلة الرابطة.
- (2) السياق عند الأصوليين، فاطمة بوسلامة، ص 303 وما بعدها.
- (3) أثر السياق في فهم الخطاب الشرعي، الدكتور محمد العروسي. انظر موقع: http://laaroussi.bl.ee/index_fichiers/Page1078.htm
- (4) السياق القرآني وأثره في تفسير المدرسة العقلية الحديثة، سعيد بن محمد الشهري /رسالة دكتوراه/ بواسطة مجلة الرابطة، ص 146.
- (5) هو الحافظ السيد أبو الفضل عبد الله ابن العلامة أبي عبد الله شمس الدين محمد، ابن الولي الكبير سيدي محمد الصديق، ابن سيدي أحمد بن محمد بن محمد بن محمد بن عبد المؤمن الغماري الطنجي، وُلد في آخر يوم من جمادى الآخرة سنة 1328هـ - 1910م، بطنجة، التحق بالأزهر؛ فتحصّل على عالمية الأزهر في 1931م، توفي في طنجة سنة 1992م، له مؤلفات كثيرة، منها: الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج للبيضاوي، وشرح الإرشاد في فقه المالكية، وتوجيه العناية بتعريف الحديث رواية ودراية. انظر: سبيل التوفيق في ترجمة عبد الله بن الصديق، للمترجم.
- (6) الحجة المبينة لصحة فهم عبارة المدونة، ص 40.
- (7) أستاذ الحديث الشريف وعلومه في قسم الدراسات الإسلامية، بجامعة طيبة في مدينة رسول الله ﷺ. انظر: ملتقى أهل الحديث، على الرابط التالي: <http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=208926>
- (8) أثر السياق وجمع الروايات أسباب الورود في فهم الحديث، ص 199.

أما الدكتور عبد الفتاح البركاوي⁽¹⁾، فقد أُلح إلى أن السياق يتوزع بين المفاهيم الآتية: تتابع الكلمات في الجمل، أو الجمل في التصوص، والمقام الذي يصاحب الكلام، والقصة أو الظرف الخارجي الذي يمكن فهم الكلام على ضوءها، مستندا في ذلك كله إلى روايات عن ابن جني، والسيوطي⁽²⁾.

ويذهب الدكتور عيد بليغ⁽³⁾: أن سياق الشيء يحدد بالشيء نفسه، وبهذا المفهوم لا يتحدد السياق السياق في إطار بعينه، فسياق النمط اللغوي أو النص يعدّ نمطا داخلا في سياق أكبر، وهذا السياق الكبير نفسه يعدّ نمطا لغويا داخلا بدوره في سياق أكبر، والنص نفسه يعدّ سياقاً للوحدات الأصغر (الجمل والتراكيب) التي وردت فيه، والجملة سياق للكلمة المفردة التي وردت فيها، إذ تتحدد بهذه الجملة دلالة الكلمة المفردة، والكلمة المفردة سياق للحروف والأصوات.

.. كما يعدّ الشعر العربي الجاهلي سياقاً للقرآن، وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم سياقاً للحديث الواحد، والقرآن الكريم سياقاً للحديث النبوي، ومن جهة أخرى يعدّ الشعر العربي سياقاً للحديث الشريف، كما أن القصيدة الواحدة سياق للبيت من الشعر الوارد فيها.. كما أن الظروف الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية تعدّ من الأوجه السياقية التي لها تأثيرها الذي لا ينكر على مستويات القومية، والدين، والوطن، والأسرة، مما ينتج عنه ما لا حصر له من الدوائر والحلقات السياقية المتصلة المنتجة لسلسلة غير متناهية من الأوجه السياقية⁽⁴⁾.

(1) هو عبد الفتاح عبد العليم عبد الحميد البركاوي، ولد سنة: 1944م، حصل على دكتوراه الفلسفة في علوم اللغة والأدب من جامعة إيرلاندن - نور نرج من كلية الآداب فرع اللغة بتقدير درجة الامتياز العظيم؛ حيث طبعت الدكتوراه على نفقة الحكومة الألمانية، يجيد مجموعة من اللغات الغربية والسامية منها: الألمانية، الإنجليزية، العبرية، الفارسية، الآرامية، له مؤلفات عديدة، منها: ترتيل القرآن الكريم في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة، وظاهرة الغرابة في الحديث النبوي دراسة لغوية تحليلية، توفي سنة 2008م. انظر: ملتقى أهل الحديث على الرابط التالي: <http://www.ahlalheeth.com/vb/showthread.php?t=271858>

(2) دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة، ص 26 وما بعدها. وانظر: السياق وتوجيه دلالة النص، عيد بليغ 123.

(3) عيد بليغ؛ من أهم المفكرين في محافظة البحيرة؛ فقد أثرى الثقافة العربية بمنجز معرفي متميز؛ يتصل بالموضوعية بالموضوعية الفكرية، والتنوع المعرفي، والتواصل الحضاري في العديد من مجالات الحياة... وقد شغل منصب عميد كلية الآداب في جامعة المنوفية، وله العديد من الكتب، ومن أهم كتبه: كتاب القطيعة المعرفية وسلطة الجذور؛ وكتاب السياق وتوجيه دلالة النص. انظر: ملتقى رابطة الواحة الثقافية، على الرابط التالي:

<http://www.rabat-alwaha.net/moltaqa/showthread.php?t=80788>

(4) السياق وتوجيه دلالة النص، ص 127-129، بتصرف.

وهذا في الحقيقة-أقصد ما ذكره الدكتور عيد بلبع- من أوسع ما قيل في مكون السياق، ولهذا قال الدكتور عبد الرحمن بودرع⁽¹⁾: "السياق إطار عام تنتظم فيه عناصر النص ووحداته اللغوية، ومقياس تتصل بواسطته الجمل فيما بينها وتترابط، وبيئة لغوية وتداولية ترعى مجموع العناصر المعرفية التي يقدمها النص للقارئ"⁽²⁾.

التعريف المختار:

ومن خلال ما سبق يمكن أن يقال في تعريف السياق الحديثي: بأنه الإطار العام الذي تنتظم فيه مفردات النص النبوي، ووحداته اللغوية، ومقياس تتصل بواسطته الجمل والقطع الحديثية فيما بينها وتترابط، وبيئة لغوية وتداولية ترعى مجموع العناصر المعرفية التي يقدمها الحديث للمتلقى.

(1) عبد الرحمن بودرع، من مواليد 1956م بالمغرب، أستاذ التعليم العالي، بجامعة عبد الملك السعدي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، من مؤلفاته: الأساس المعرفي للغة العربية، اللغة وبناء الذات. انظر: مجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية، على الرابط التالي: <http://www.m-a-arabia.com/site/4470.html>.

(2) السياق في فهم النص، ص 27.

المبحث الثاني:

أقسام السياق وأنواعه.

المطلب الأول:

سياق المقال وأنواعه.

المطلب الثاني:

سياق المقام وأنواعه.

المبحث الثاني: أقسام السياق وأنواعه.

إذا ثبت ما ذكرته من قبل؛ وهو أنّ السياق هو النظم اللفظي للكلمة، وأنه البيئة المحيطة بالعنصر اللغوي، وإذا كان هذا العنصر قد يتناهى في الصغر إلى الصوت المفرد، ويبلغ في الكبر حد الجملة أو ما وراءها (النص)؛ فإنّ السياق اللغوي يحده في الأغلب العنصر اللغوي موضع التحليل.. وإذا كان التحليل اللغوي الدلالي خاصة يتخذ الكلمة أو الجملة موضوعاً له، فإنه لا بد من أن تتداخل العوامل الخارجية أو ما يسمّى بسياق الموقف أو الحال⁽¹⁾، وعليه؛ فإني سأحاول في هذا المبحث تفصيل القول في كل من سياق المقال مع ذكر أنواعه، وسياق المقام مع ذكر أنواعه أيضاً، إذ مذهب كثير من الباحثين ممن كتب في هذا الشأن: أنّ السياق ينقسم إلى قسمين اثنين هما:

1- سياق المقال
2- سياق الحال (المقام).

وعلى هذا الأساس؛ صح للباحث تناول ذلك من خلال مطلبين اثنين:

المطلب الأول: سياق المقال وأنواعه.

المطلب الثاني: سياق المقام وأنواعه.

(1) دلالة السياق، لعبد العزيز الطلحي، ص 53-54 بتصرف.

المطلب الأول: سياق المقال وأنواعه.

القسم الأول: سياق المقال أو (السياق اللغوي).

والمراد به: الوعاء التّحوي والبلاغي الذي جاءت فيه الكلمة أو العبارة النبوية، فيفهم المعنى بالنظر إلى الأسلوب الذي اكتنف العبارة بالنظر إلى ما قبلها وما بعدها من الكلام. فالأسلوب اللغوي هو جزء من السياق العام، لأننا نقصد به المعنى الوظيفي الذي تؤديه هذه الكلمة أو الجملة عبر عدة احتمالات من خلال الطريقة التي سيقّت فيها، وبالتالي يرتفع الاحتمال، وينكشف المقصود بمراعاة مثل هذا السياق، وغيره من القرائن المبينة للمعنى، فيفهم معنى الكلمة بصورة متكاملة في ظل النص كله، ولا يكون نظراً قاصراً على ظاهر الكلمة، أو مجتزئاً للمعنى من خلال فقرة من النص، بله إهماله بالكلية - أي النص -.

وقد يكون السياق يحتوي دلالة واحدة أو أكثر، وكلما كثرت الدلالات ساعد ذلك في فهم النص، وبيان الجمل، وتعيين المحتمل، وتزليل الكلام على المقصود منه، بعيداً عن الحرفية في الفهم، أو الشطط في التأويل.

وأنسب مثال لبيان المراد من السياق اللغوي هو الألفاظ المشتركة الدلالة، فإن تلك الألفاظ لا يمكن تحديد المراد منها إلا بواسطة السياق الذي جاءت فيه، فمثلاً كلمة العين، في قولنا: هذا عين على العدو، بمعنى الجاسوس، غير ما هو في قولهم: هذه عين ماء، وهكذا في قوله ۞: « العين حق»⁽¹⁾ إذ المقصود هنا ما يترتب على النظرة الخبيثة من العائن، وقل مثل ذلك في كثير من الكلمات المشتركة التي تأتي في نصوص الكتاب والسنة.

فإذا كانت العبارة تحتل عدة معان؛ فإنّ المعنى الأقرب هو الذي يدل عليه السياق، لأن السياق من تركيب الكلام، وأساس في نظمه، فالالتفات للسياق يساعد على فهم المراد في أي نص نقرؤه، ومن ذلك نصوص السنة النبوية، وذلك لأنّ من استعملات العرب للمفردة الواحدة أن يستعملوها حسب المعنى المراد، وهو ما يسمّى الاستعمال السياقي⁽²⁾.

وعندما نقول سياق المقال أو السياق اللغوي؛ فإنما يعني ذلك النظر في نص الحديث النبوي بوصفه حمولة لغوية، لأنّ الناطق به هو أفصح من نطق بالضاد، وقد جمع الفصحاء والبلغاء وأرباب

(1) أخرجه البخاري [2167/5] رقم: [5408]، ومسلم [13/7] رقم: [5830].

(2) مستفاد من بحث الدكتور ياسر الشمالي: السياق اللغوي، ص 195.

اللغة العربية حديث النبي ﷺ؛ فوجدوا فيه من الفصاحة، والبلاغة، والبيان الشيء الذي أذهلهم، وقد بسط الكلام في هذا؛ كل من السيوطي في المزهري في علوم اللغة، وأبو عمرو الجاحظ في كتابه البيان والتبيين، وقد روى محمد بن سلام، عن يونس بن حبيب أنه قال: " ما جاءنا عن أحد من روائع الكلام ما جاءنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم" (1).

والمقصود من هذا؛ هو بيان أن نص الحديث النبوي منسوج على منوال لسان العرب، وما صدر هذا النص إلا ليحمل معاني للناس، وهذه المعاني دلت عليها ألفاظ جاور بعضها بعضاً، واتسقت فيما بينها بدقة عالية في استخدام الأسماء، والحروف، والأفعال، وهذا هو الذي يسميه أهل الحديث (المتن)، ولهذا السبب نهي المحدثون عن الإقبال على الحديث من موقع الجهل باللغة العربية، فعابوا على المصحفين والملحنين، وضعفوا أكثرهم، وأخبارهم في هذا كثيرة مبثوثة في الكتب والمصنفات.

وهذا النوع من السياق على قسمين اثنين، لا بد على الباحث من مراعاتهما عند النظر في نصوص السنة، وهما كالآتي:

1- سياق مقالي خاص، وهو الذي سبق ذكره والتعريف به.

2- وسياق مقالي عام؛ وهو المتعلق بمجموعة أحاديث، أو أحاديث الباب الواحد؛ التي ينبثق عنها النص، أو ينبثق فيها، أو يشترك معها بنسب تزيد أو تقل، وفق ما أشرت إليه من قبل؛ من أن نصوص المتحدث، سياق النص الواحد عنده، والنصوص المشتركة في الظواهر أو الأغراض سياق نصوص المتحدث، والشعر العربي سياق للقرآن بما يحمل من مسوغات الفهم، كما أن الحديث النبوي سياق للقرآن الكريم بما يحمل من تفصيل وتفسير، والقرآن الكريم سياق للحديث النبوي الشريف، وأحاديث الباب سياق للحديث الواحد (2).

والناس تجاه تأويل حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتفسيره أصناف ثلاثة: صنف وقف على ظاهر اللفظ، معتبراً أن الوقف على ظاهر النصوص هو أساس إدراك المعاني، وصنف ثاني نفذ إلى باطن النصوص، معتبراً أن الإيغال في أعماقها كفيل بتحصيل المعنى وإظهاره، وصنف ثالث خرج عن روح النص، ونظر إليه من خارجه معتبراً أن اعتبار ظاهر النص أو باطنه لا يحقق المقصود،

(1) البيان والتبيين، للجاحظ، ص222، ومجمع الأمثال، للميداني(255/2).

(2) السياق وتوجيه دلالة النص، عيد بليغ، 131. بتصرف.

فأجرى عليه نوعاً من المناهج والأساليب؛ التي هي أقرب إلى تقويل النصوص لا تأويلها، وسيأتي الكلام عن هذه الطائفة في الفصل الأخير.

وكل صنف منها يدّعي أنه هو الأقرب إلى سياق النص وروحه، ونشأ عن ذلك معترك فكري أحدث انشاقات تصل في بعض الأحيان إلى التهمة بالتبديع، أو التفسيق؛ بل والتكفير. والذي نعتقده أنّ منهجية التحليل بالسياق اللغوي وغير اللغوي من شأنها أن تعدّل من هذه المواقف، وترجح بعضاً من تلك الأصناف عن مواقعها إلى الموقع العدل والوسط، وهو الموقع الذي يريده النص ويفرضه بسياقه⁽¹⁾.

ومن ثم؛ فإنّ مراعاة سياق المقال توجب على الناظر فيه؛ مراعاة عناصره، والاهتمام به، وليبان ذلك كله، سأفصّله في فروع:

الفرع الأول: عناصر سياق المقال.

لسياق المقال عناصر جمّة، منها يتركّب، وبها يتوصّل إلى تحديد المعنى ولو من خلال الجانب اللغوي للنص، وسأذكرها تباعاً في شكل مسائل:

المسألة الأولى: مستويات الكلام.

1- الوحدات الصوتية:

إنّ الاهتمام بعلاقة الصوت بالمعنى له جذور عميقة في التراث العربي، سواء من حيث التصريح بوجود هذه العلاقة، أو من حيث الإفادة منها في الشرح والتفسير، وقد تحدث ابن جني وغيره عن هذه العلاقة، فقال رحمه الله تحت عنوان: إمساس الألفاظ أشباه المعاني⁽²⁾، أي: أي وضع الألفاظ على صورة مناسبة لمعناها، وعنده: أن هذا موضع شريف نبه عليه الخليل بن أحمد، وسيبويه، وتلقته الجماعة بالقبول له، والاعتراف بصحته⁽³⁾.

ومن قواعدهم المتصلة بعلاقة الصوت بالمعنى أنّ كل زيادة في اللفظ تتبعها زيادة في المعنى،

(1) خطة السياق ومحاولة تطبيقها على النص الحديثي، محمد خروب، ص 481-483، بتصرف. مجلة الرابطة.

(2) الخصائص (154/2).

(3) المصدر السابق. وانظر: تحويلات الطلب ومحددات الدلالة، مدخل إلى تحليل الخطاب النبوي الشريف، حسام أحمد قاسم، ص 203.

ومن أمثله ذلك: قوله e: « هذا أشدّ من الأول»⁽¹⁾، في قوله تعالى: M " # \$ % & ' () * L بعد قوله: M قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ L⁽²⁾، وقد تلقف المفسرون هذه الإشارة وبنوا عليها، يقول الزمخشري: " فإن قلت: ما معنى زيادة لك، قلت: زيادة المكافحة بالعتاب على رفض الوصية، والوسم بقلة الصبر عند الكثرة الثانية"⁽³⁾.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام، أن ينتبه شارح الحديث إلى أهمية الجانب الصوتي، لأن العرب تشاكل كثيرا بينه وبين المعنى، فإنّ عليه أن ينتبه إلى أن القيم الصوتية قد توقف عمل بعض القرائن الدالة على المعنى، فعلى سبيل المثال: استقر منذ سيبويه أنّ العرب تقدم الأهم، ولذلك فعلى الرغم من أنّ واو العطف لا تدل على الترتيب أو التعقيب، إلا أنّ عرف الاستعمال العربي جرى على البدء بما هو أهم، والمعاني تتقدم بأحد خمسة أشياء؛ إما بالزمان، وإما بالطبع، وإما بالرتبة، وإما بالسبب، وإما بالفضل"⁽⁴⁾، بيد أنّ مراعاة القيم الصوتية في بعض الحالات قد يغير هذه القاعدة، ومن ثمّ فإنّ الاستدلال بالرتبة على الأهمية، يجب أن يتم في ضوء استبعاد ذلك البعد الصوتي، قال ابن القيم رحمه الله: " وربما كان ترتيب الألفاظ بحسب الخفة والثقل لا بحسب المعنى، كقولهم: ربيعة ومضر، وكان تقديم مضر أولى من جهة الفضل، ولكن آثروا الخفة، لأنك لو قدمت مضر في اللفظ كثرت الحركات وتوالت، فلما أخرجت وقفت عليها بالسكون"⁽⁵⁾، وهكذا يفيد تتبع الجانب الصوتي بوصفه وسيلة لاكتشاف الدلالة، وأداة لضبط دلالات بعض القرائن الأخرى في الوقت نفسه⁽⁶⁾.

هذا فيما يتصل بالكلمة المفردة، أما على مستوى الجملة أو النص؛ فتُعزى الدلالة الصوتية لمحصلة الوصف الصوتي للجملة أو النص، أو لظاهرة صوتية تحقق درجة شيوع غير معهودة في بقية الجمل، أو غير معهودة في الكلام العادي، مع ضرورة التأكيد على تجاوز الربط الساذج بين بعض الأصوات المفردة وبعض المعاني، كأن يقال: إنّ صوت السين يدل على كذا، بينما يدل صوت الجيم على كذا، كما ينبغي أن يكون واضحا، أنّ الدلالة الصوتية تتصل أساسا بالمشاعر والأحاسيس لا

(1) أخرجه البخاري في الصحيح [1752/4] رقم: 4448.

(2) الآيتان: 72 و75 من سورة الكهف.

(3) الكشف(736/2).

(4) بدائع الفوائد، لابن القيم(65/1). مكتبة نزار مصطفى الباز.

(5) المصدر السابق(65/1).

(6) تحويلات الطلب، 205.

بالمعاني الجزئية، ويعني هذا أن النص تتضح دلالاته الصوتية إذا كان متميزا عما يحيط به من نصوص، وكانت الفروق الكمية المميزة له دالة إحصائية، وهو حينئذ يدل على الحالة الانفعالية للمتكلم مما يعني بالنسبة لجملة الطلب الإشارة إلى درجة الإرادة⁽¹⁾.

ومن الأمثلة التي يكون التمييز الصوتي لها على نحو واضح يلفت الأنظار إلى أثره الدلالي دون تأمل كبير، من ذلك قوله **e** لعائشة- وقد سترت جانب بيتها بثوب فيه تصاوير-: «أميطي عنا قرامك هذا»⁽²⁾، فجملة الأمر هنا تنتظم إيقاعا على نحو لا يتكرر في لغة الصحيح في جملة طلبية أخرى، مما يشير إلى درجة أعلى من الانفعال المصاحب للطلب، وهو بدوره يشير إلى الجزم، مما يعني أن الأمر للوجوب، ويتجاوز هذا مع سياق الحال الذي حكته بعض روايات الحديث الذي ذكرته أنه **e** وقف على باب الحجرة ولم يدخل⁽³⁾.

وحيثما نضع البعد الصوتي في الحسبان، قد نتمكن من تفسير بعض الظواهر التي تمثل مشكلات نحوية في أحاديث الصحيح، من ذلك بقاء حرف العلة من فعل الأمر المعتل الآخر، في نحو قوله **e** لعمر **t**؛ وقد سأله عن جواز أن يشتري فرسا كان قد حمل عليها في سبيل الله: «لا تشتري ولا تعد في صدقتك»⁽⁴⁾ بإثبات الياء، حيث يبدو أن إثباتها كان ناتجا عن الوقف على الفعل، والنطق به بنغمة توكيدية جازمة، وهو ما ينتج عنه ليس فقط أن تشبع الكسرة إلى ياء، وإنما أن تمتد الياء حتى يوقف عليها، وتبدأ الجملة التالية بنغمة صاعدة⁽⁵⁾.

ولعل ظاهرة التنغيم من أكثر الظواهر الصوتية تأثيرا في الدلالة في لغة الحديث النبوي الشريف، والتنغيم هو: "تتابع النغمات الموسيقية، أو الإيقاعات في حدث كلامي معين، أو هو تنوع الأصوات بين الارتفاع والانخفاض أثناء الكلام نتيجة لتذبذب الوترين الصوتيين، فيتولد عن ذلك نغمة موسيقية"⁽⁶⁾.

ومع ذلك لم تلق هذه الظاهرة العناية الكافية بوصفها قرينة مهمة على المعنى، ويعود ذلك

(1) المرجع السابق، ص 206.

(2) أخرجه البخاري في الصحيح [147/1]، رقم: 367.

(3) تحويلات الطلب، ص 207.

(4) أخرجه البخاري في الصحيح [مع الفتح (427/3)]، رقم: 1490.

(5) تحويلات الطلب، ص 208.

(6) نفس المرجع، ص 209.

فيما ذكره الدكتور حسام أحمد قاسم إلى أمرين: الأول: أن طريقة قراءة القرآن الكريم لا تظهر الخلافات التنغيمية بين الجمل.

والثاني: أن لغة الحديث النبوي الشريف - وهي تمثل اللغة المنطوقة في التراث - قد استبعدتها الدراسات النحوية.

لكننا نلمس في تصرفات المحدثين اهتماما بهذه الظاهرة، حيث كانوا يستدلون بوساطتها على معاني كثيرة، من ذلك حديث البخاري أن رسول الله ﷺ حذرهم من أن تقبل عليهم الدنيا! فقال رجل: يا رسول الله، أو يأتي الخير بالشر، فقال: «أين السائل؟ وكأته حمده»⁽¹⁾، قال ابن حجر رحمه الله: وأما قوله: وكأته حمده، فأخذه من قرينة الحال⁽²⁾، وهو مأخوذ أساسا من قرينة التنغيم⁽³⁾.

2- المعنى المعجمي:

إن الذي يحدد معنى أو دلالة اللفظة الحديثية السياق⁽⁴⁾، إذ معاني الكلمات، ودلالة اللغة عليها ابتداء في أصلها، لا يكفي ولا يحقق المقصود، فمثلا ابن فارس في كتابه معجم مقاييس اللغة يبرز المعنى المعجمي للكلمة بردها إلى أصلها، لكن ذلك لا يفيد في تفسيرها بالنظر إلى موقعها في الجملة، وسياقها فيه، وهذا الذي نعنيه بهذه النقطة⁽⁵⁾.

3- المصاحبة (أو الإضافة):

ونعني به تلك الكلمات التي إذا ما صاحبها أخرى أثرت في معناها وحددته، فيختلف معناها من جملة إلى أخرى، فمثلا: كلمة (بنت)، فهي في قولنا: بنت الدهر، تعني: المصيبة، وفي: بنت الكرم: الخمر، وفي: بنت شفة: الكلمة، وفي: بنات آوى: الثعالب⁽⁶⁾.

(1) صحيح البخاري مع الفتح [266/11]، رقم: 6427.

(2) فتح الباري (268/11).

(3) تحويلات الطلب، ص 213.

(4) السياق القرآني والدلالة المعجمية، ماجدة صلاح حسن، المجلة الجامعة، ع9، 2007 ص3، السياق وأثره في بيان الدلالة، دراسة تأصيلية تطبيقية في غريب الحديث النبوي، شاذلية سيد محمد السيد ص 110.

(5) السياق اللغوي وأثره في فقه الحديث، ياسر الشمالي، دراسات علوم الشريعة والقانون/م38/ع 2011/1، ص 197.

(6) السياق وأثره في بيان الدلالة، دراسة تأصيلية تطبيقية في غريب الحديث النبوي، شاذلية سيد محمد السيد ص 111.

4- الأسلوب والنظم:

ونقصد به الأسلوب البلاغي الذي ألف فيه الخطاب، فإنّ له أثرا في فهم المعنى، حيث تأتي الكلمة بقلب في استعارة أو كناية أو تعريض، فتفهم من سياقها، مثل: قوله **e** فيما أخرجه الشيخان عن عائشة رضي الله عنها: أنّ بعض أزواج النبي **e**، قلن: يا رسول الله، أينما أسرع بك لحوقا؟ قال: «أطولكن يدا». فأخذوا قصبه يذرعونها، فكانت سودة أطولهن يدا، فعلمنا بعد: أنّما كان طول يدها الصدقة، وكانت أسرعنا لحوقا به، وكانت تحبّ الصدقة⁽¹⁾.

ومسلم؛ قالت: قال رسول الله **e**: «أسرعكن لحوقا بي أطولكن يدا»، قالت: فكأنّ يتناولن، أيتهن أطول يدا، فكانت أطولنا يدا زينب، لأنّها كانت تعمل بيدها وتتصدق⁽²⁾.

فظول اليد الذي جاء في الحديث محمول على كثرة العطاء⁽³⁾، تقول: فلان طويل اليد والباع، إذا كان كريما⁽⁴⁾، ومع أنّ الذي فهمه نساء النبي **t** ابتداء هو الظاهر من الحديث، لكن تبدى لهم بعدئذ أنّ السياق يمنع المتبادر، ولا يقر إلا على معنى الكرم والعطاء، إذ سياقه للمدح. وزبدة القول: أنّ للكلام سياقاً داخلياً يتمثل في العناصر التي ذكرناها، وأنّ الكلمة الواحدة تختلف باختلاف السياق الذي ترد فيه.

الفرع الثاني: جهود الجرجاني في بيان أهمية السياق اللغوي في فهم الحديث النبوي:

لا شك أنّ الإمام الجرجاني قد اهتم بإبراز نظرية النظم في القرآن الكريم، وصلتها بالإعجاز، وكلامه مقرر في ذلك ومعروف عند الباحثين، لكن بعضاً من تلك الجهود التي تتعلق بالحديث النبوي تحتاج منا نحن الباحثين إلى إبرازها، والعمل على بيانها؛ فقد كانت له رحمة الله لفتات جميلة في بيان أهميّة النظر إلى تركيب الكلام وما فيه من دقة وبلاغة لفهم المعنى، وقد أردت في هذا المقام بيان بعض ذلك:

1- قال معلقاً على حديث: «مثل المؤمن كمثل النخلة أو مثل الخامة»⁽⁵⁾: لا نستطيع أن

نتعامل مع جملة الحديث التي وردت بذكر الكاف ونحوها، فنسقطها -أي الكاف- وننقل الكلام فيه

(1) البخاري [515/2]، رقم: 1354.

(2) الصحيح [144/7] رقم: 6470، دار الجليل -بيروت.

(3) مشارق الأنوار، القاضي عياض (632/1)، المكتبة العتيقة ودار التراث.

(4) المصدر السابق.

(5) أخرجه البخاري [2716/6] رقم: 7028، و [2268/5] رقم: 5771، ومسلم [137/8] رقم:

إلى طريقة الاستعارة، وإسقاط ذكر المشبه جملة، والاختصار على المشبه به، فنقول مثلاً: رأيت نخلة أو خامة، على معنى رأيت مؤمناً⁽¹⁾.

فالكاف والمثلية في قوله: (كمثل النخلة) وقعت موقعها المناسب في سياق الكلام، وأنّ العبارة بهذا التركيب تفهم على غير ما تفهم لو حذفنا، وأنّ سياق الكلام اقتضى مثل هذا التركيب، وهذا الفهم⁽²⁾.

2- وتكلم الجرجاني أيضاً عن فحوى الكلام-الذي يعني به السياق- وأثره في فهم المراد، قال: مثال ذلك لو سمعت قول شاعر مثلاً- من بحر البسيط-:

تَرْتَجَّ الشَّرْبَ وَاغْتَالَتْ حُلُومَهُمْ شَمْسٌ تَرَجَّلَ فِيهِمْ ثُمَّ تَرْتَجِّلُ⁽³⁾

لاستدللت بالسياق على أنّ المراد بالشمس هنا (القينة)، وذلك واضح من علامة قوله: اغتالت حلومهم، وترتجل، ولو قال: ترجلت شمس، دون أن يذكر شيئاً من أحوال الآدميين لم يعقل قط أنه أراد امرأة، ثم قال رحمه الله: ولذلك تجد الشيء يلتبس منه حتى على أهل المعرفة؛ كما روي أنّ عدي بن حاتم اشتبه عليه المراد بلفظ الخيط في قوله تعالى: **G F E M** **L L K J I H**⁽⁴⁾، وحمله على ظاهره، فقد روي أنه قال -لما نزلت هذه الآية- : أخذت عقالا أسود وعقالا أبيض فوضعتهما تحت وسادتي، فنظرت فلم أتبين، فذكرت ذلك للنبي **e**، فقال: «إنّ وسادك لطويل عريض، إنما هو الليل والنهار»⁽⁵⁾.

وقوله: "اشتبه عليه..." إنما يريد بها أن يؤكد أنّ عدي بن حاتم -مع أنه من أهل المعرفة- التبس عليه معنى الخيط؛ فحمله على المعنى المعجمي دون التنبه إلى السياق، لأنّ سياق الآية يوضح ويدل على أنّ المراد ببياض الفجر أول ظهوره، وقد شبهه بالخيط المعروف لدينا⁽⁶⁾.

[7277].

- (1) أسرار البلاغة، ص213-214.
- (2) السياق اللغوي، ص197.
- (3) أسرار البلاغة، ص213-214.
- (4) سورة البقرة، الآية: 187.
- (5) صحيح البخاري [1640/4] رقم: 4239. وانظر: أسرار البلاغة، ص278.
- (6) السياق اللغوي، ص198.

والحقيقة أنّ مراعاة الأسلوب عند فهم النصوص، وإدراك أسرار النظم والتركيب، هو الذي أحجف في حقه طائفتان من الناس:

طائفة أهملته، وركبت بحر التأويل، وتكلف الوجوه، حتى صار أجنبيا عنها، وذهب النص في غمرة تلك الوجوه.

وطائفة أخرى التزمت حرفية النص، ووقفت عند باب الظاهر لا كالظاهرية، فحمدوا على

ظاهر النصوص دون التفات إلى أساليب العرب في بيانها الذي نزل القرآن به في قوله تعالى: S M Lu t (1).

3- قال معلقا على حديث أبي هريرة t عن النبي e: «إن أحدكم إذا تصدق بالتمرة من

الطيب ولا يقبل الله إلا الطيب، جعل الله ذلك في كفه فيريها كما يري أحدكم فلوّه حتى يبلغ بالتمرة مثل أحد» (2)، فقال رحمه الله: ما يظن بمن نظر في العربية يوما أن يتوهم أن الكف تكون على هذا الإطلاق وعلى الانفراد بمعنى السلطان والقدرة والنعمة، لكن أراد المثل؛ فأساء العبارة (3).

وهذا ديدن من يفسر الكلمة بمعزل عن سياقها، والغرض الذي أريد بها، وهذا يعد من التخليط الذي ينهى عنه.

فالجرجاني؛ يريد أن القائل إن الكف هنا، بمعنى: القدرة؛ أساء العبارة، لأنه فسر الكف بمعزل عما قبلها وبعدها في نظم الحديث، وإنما كان ينبغي أن يفسر على السياق، وقد أوضح القزويني المراد بالمثل الذي أشار إليه الجرجاني، فقال: "المعنى فيه على انتزاع الشبه من المجموع، وكل هذا يسمّى التمثيل على سبيل الاستعارة، فهو تعبير على سبيل الاستعارة" (4).

والمعنى: أنه تعبير عن مزيد فضل الله بحفظ الأجر ومضاعفته؛ كمن يحفظ فلوّه ويريبه، لأن العادة حرت أن من يريد الاهتمام بالشيء أمسكه بكفه، فالنظر للسياق اللغوي يعصم من الشطط في الفهم (5).

(1) سورة الشعراء، الآية: 195. انظر: أسرار البلاغة، ص 339-341.

(2) أخرجه البخاري [(2702/6) رقم: 6993]، ومسلم [(85/3) رقم: 2389].

(3) أسرار البلاغة، ص 315.

(4) الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني، ص 315، دار الكتب العلمية.

(5) السياق اللغوي، ص 199.

القسم الثاني: أنواع سياق المقال.

وقبل أن أحوض في ذكر أنواع هذا القسم من السياق، أود أن أبين: أن هناك تداخلا كبيرا بين أنواع السياق، فبعد أن تأكد لدينا أن القرائن التي يمكن أن يحويها السياق في مجمله، إما أن تكون لغوية أو غير لغوية، اضطربت الرؤى والأقوال في تحديد أنواعه، وبالتالي؛ فإني سأعرض في هذا القسم لبيان وجهات نظر بعض العلماء في تحديد أنواع السياق عموما، واضعا نصب عيني توضيح ذلك التداخل المذكور، وكيف يمكن أن يتلافاه الباحث قدر الإمكان.

وكما ذكرت؛ فقد اختلفت وجهات نظر العلماء في تحديد أنواع السياق، وقد تسنى لي أن أذكر ثلاث تقسيمات، هي كآآي:

(أ) تقسيم الدكتور عيد بليغ⁽¹⁾



توضيح وبيان:

يقول الدكتور عيد في تعريف السياق اللغوي الداخلي (Verbal context): هو المحدود بحدود النص لا يتجاوزه، ويبدأ ببنية الكلمة المفردة، وتركيب الجملة وعلاقات الجمل، ويندرج فيه البحث في علاقات الحروف والأصوات في الكلمة المفردة، والكلمات في الجملة.. وفيه تكون الكلمة سياق الحرف والصوت، والجملة سياق الكلمة، وينتهي بالنص بوصفه سياقاً للجملة.. وبالتالي؛ فيكون السياق اللغوي الداخلي: مجموع العلاقات البنيوية بين العلامات اللغوية التي يتألف منها النص في تفاعل علاقاتها المنتج لدلالاتها الخاصة في النص.

أما السياق اللغوي العام (General Context)، فهو المتعلق بالنصوص التي ينبثق عنها النص، أو ينبثق فيها، أو يشترك معها بنسب.. إذ النصوص المشتركة في الظواهر أو الأغراض سياق لنص المتحدث، والشعر العربي سياق للقرآن بما يحمل من مسوغات الفهم، كما أن الحديث النبوي سياق للقرآن الكريم بما يحمل من تفصيل، والقرآن الكريم سياق للحديث النبوي الشريف، والأحاديث سياق للحديث الواحد... إلخ.

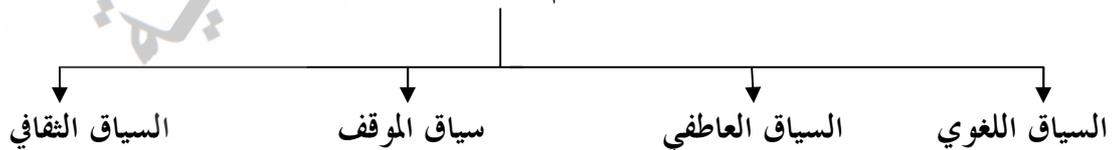
(1) السياق وتوجيه دلالة النص، ص130.

ويرى الدكتور أنّ السياق الثقافي هو قريب من الذي عناه من السياق العام، وهو الذي أطلق عليه فيرث (Firth) سياق الثقافة (Context of culture)، وجعله ضمن السياق الخارجي، غير أنّ ثمة فوارق يراها الدكتور بين السياق العام والثقافي، فالسياق الثقافي يضم الخلفيات المعرفية والثقافية؛ من دينية، واعتقادية، وأسطورية، ويضم كذلك العادات والتقاليد التي ترتبط بمجتمعات بعينها.. يضاف إلى ذلك الموروثات الحضارية الخاصة ببعض البيئات دون بعض، وما إلى ذلك من ملامسات لا حصر لها تُسهم في تشكيل عقل الإنسان في بيئة ما، وترفد هذا العقل في عمليتي إنتاج الظاهرة اللغوية وتأويلها، وهي عناصر خارج النص، وهو بهذا- أي السياق الثقافي بعناصره المذكورة- يمهد للقول بأنّ النص وليد سياقه، لا بمعنى ولادة إنتاج، وإنما ولادة مواءمة وتفاعل.

أما سياق التلقي؛ فهو السياق المتعلق بثقافة المتلقي، وموقفه الفكري والعقائدي، ومذهبه السياسي والديني، وانتماءاته الأيديولوجية وتباينها عبر العصور، يقول الدكتور عيد: وهو في الحقيقة ينبغي أن يستقل بذاته عن أنواع السياق الأخرى، فهو بدوره يتوزع بين ظروف لغوية وغير لغوية، ثقافية واجتماعية، عاطفية وانفعالية، مقامية وحالية، ومن ثم؛ فإنه يعد وجوداً قائماً بذاته لما يترتب عليه من الاختلاف في تأويل النصوص.

وأخيراً يرى الدكتور أنّ السياق الخارجي ذلك النوع المتعلق بمجموعة من الظروف والملابسات والعناصر الخارجية غير اللغوية (Non Linguistic Context)، وهي التي تعرف في التراث العربي بالحال، والمقام، والموقف، يضاف إليها المحددات الخاصة بالمرسل والمستقبل، وهو ما يعرف عند بعض اللغويين بالسياق العاطفي⁽¹⁾.

(ب) تقسيم K.AMMER⁽²⁾



(1) انظر لهذا التوضيح والبيان: السياق وتوجيه دلالة النص، ص 130-132 و 167-168.

(2) علم الدلالة، ص 69.

توضيح وبيان:

يقول الدكتور أحمد مختار عمر⁽¹⁾: أما السياق اللغوي (linguistic)، فيمكن التمثيل له بكلمة (good) الإنجليزية، ومثلها كلمة (حسن) العربية، أو (زين) العامية التي تقع في سياقات لغوية متنوعة، وصفاً لـ:

1- أشخاص: رجل - امرأة - ولد...

2- أشياء مؤقتة: وقت - يوم - حفلة - رحلة...

3- مقادير: ملح - دقيق - هواء - ماء...

فإذا وردت في سياق لغوي مع كلمة رجل كانت تعني الناحية الخلقية، وإذا وردت وصفاً لطبيب مثلاً كانت تعني التفوق في الأداء، وإذا وردت وصفاً للمقادير كان معناها الصفاء والنقاوة.. وهكذا.

وأما السياق العاطفي (emotional context)؛ فيحدد درجة القوة والضعف في الانفعال، مما يقضي تأكيداً أو مبالغة أو اعتدالاً، فكلمة (love) الإنجليزية غير كلمة (like) رغم اشتراكهما في أصل المعنى؛ وهو الحب.

وأما سياق الموقف (situational context)، فيعني الموقف الخارجي الذي يمكن أن تقع فيه الكلمة أو النص، مثل استعمال كلمة (يرحم) في مقام تشميت العاطس: "يرحمك الله (البدء بالفعل)، وفي مقام الترحم على الميت: "الله يرحمه"، (البدء بالاسم)، فالأولى تعني طلب الرحمة في الدنيا، والثانية طلب الرحمة في الآخرة، وقد دل على هذا سياق الموقف إلى جانب السياق اللغوي المتمثل في التقديم والتأخير.

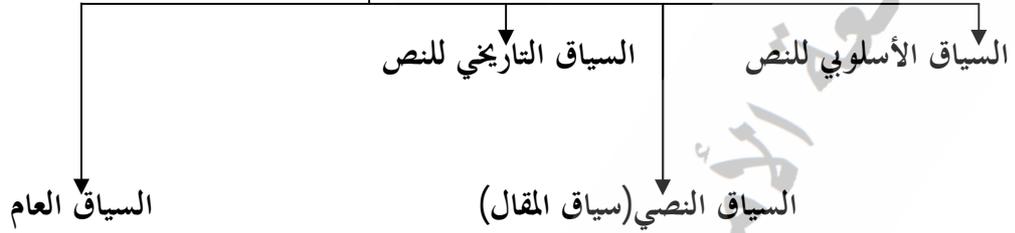
ويرى الدكتور أن السياق الثقافي (cultural context) يقصد به تحديد المحيط الثقافي أو الاجتماعي الذي يمكن أن تستخدم فيه الكلمة، فكلمة مثل: (looking glass) تعتبر في بريطانيا علامة على الطبقة الاجتماعية العليا بالنسبة لكلمة (mirror)، وكلمة (عقيلته) تعد في العربية

(1) هو أحمد مختار عبد الحميد عمر، المولود سنة: 1933 م، والمتوفى في أبريل من عام 2003 م، عالم باللغة العربية، وله العديد من المؤلفات المهمة، منها: علم الدلالة، وأخطاء اللغة العربية المعاصرة عند الكتاب والإذاعيين، وأسس علم اللغة، وغيرها. انظر: ويكيبيديا عربي على الرابط التالي:

<https://ar.wikipedia.org/wiki/>

المعاصرة علامة على الطبقة الاجتماعية المتميزة، مقارنة بكلمة (زوجته) مثلا، وكلمة (جذر) لها معنى عند المزارع، ومعنى عند اللغوي، ومعنى ثالث عند عالم الرياضات⁽¹⁾.

(ج) تقسيم الدكتور عثمان رحمان⁽²⁾



توضيح وبيان:

يرى الدكتور عثمان رحمان⁽³⁾ أنّ الأسلوب الذي يروى به الحديث النبوي يعدّ عاملا حاسما في فهمه، إذ كلما كان الراوي أقدر على الحفظ كان النصّ أكثر قربا من مقاصد الرسول صلى الله عليه وسلم ومن علامات النبوة، واستند بقول النووي لتقوية رأيه، فقد قال رحمه الله: "إذا قدم بعض المتن على بعض؛ اختلفوا في جوازه على جواز الرواية بالمعنى، فإن جوزناها جاز وإلا فلا"⁽⁴⁾.

وهكذا قال ابن كثير: "وأما روايته بالمعنى: فإن كان الراوي غير عالم ولا عارف بما يحيل المعنى؛ فلا خلاف أنه لا تجوز له رواية الحديث بهذه الصفة، وأما إذا كان عالما بذلك، بصيرا بالألفاظ ومدلولاتها، وبالترادف من الألفاظ ونحو ذلك؛ فقد جوز ذلك جمهور الناس سلفا وخلفا وعليه العمل، كما هو المشاهد في الأحاديث الصحاح وغيرها، فإن الواقعة تكون واحدة، وتجيء بألفاظ متعددة، من وجوه مختلفة متباينة"⁽⁵⁾.

(1) ينظر للتوضيح والبيان: علم الدلالة، أحمد مختار عمر، ص 69-71.

(2) الجديد في مناهج تفسير الحديث وتطبيقاته، أحمد عثمان رحمان، ص 76.

(3) أحمد بن عثمان رحمان من مواليد باتنة سنة 1950م، شغل أستاذا للتعليم العالي بجامعة باتنة، ثم عميدا لكلية العلوم الإسلامية والاجتماعية بها، ثم هاجر إلى الإمارات العربية المتحدة ليشغل منصب أستاذ بكلية الدراسات الإسلامية والعربية دبي، ثم مساعد عميد بها، من مؤلفاته: مصادر التفسير الموضوعي، نظريات نقدية معاصرة وتطبيقاتها. انظر: ترجمته بكتابه المعنون بالجديد في مناهج تفسير الحديث الشريف وتطبيقاته، ص 303.

(4) شرح مسلم (37/1).

(5) اختصار علوم الحديث مع الباعث الحثيث (18/1).

وعلى هذا؛ فإنّ التعرف على أسلوب الرسول صلى الله عليه وسلم يفيد في الفهم كثيرا، لأنّ الأصل في الكلام أن يبنى على المقاصد، والمقاصد هي روح الأسلوب، صحيح أنّ الحديث ورد بالأساليب العربية، ولكن ليس بها وحدها يفهم، لأنّ الأسلوب العام شيء والأسلوب الخاص بالنبوة شيء آخر.

ويرى الدكتور عثمان أنّ هذا السياق يرتبط به سياق الخطاب، وهو الذي نبه عليه بعض المفسرين

قديمًا، كما في قول أبي حيان؛ وهو بصدد تفسير هذه الآية: { z yx wv ut M

| (1): ظاهر هذا العموم؛ فيشمل هذه الأمة وغيرهم ممن كان قبلهم، وإن كان الظاهر أنه في سياق خطاب اليهود (2).

وأما السياق التاريخي للنص النبوي، فالمقصود به ما يجري عليه من الناحية التاريخية، فإن بعض الحديث كان بمكة، وبعضه الآخر بالمدينة، ومن المعلوم أنّ المرحلة المكية كانت مرحلة الإجمال؛ كحديث: «أول ما نزل من القرآن...» (3)، ومرحلة المدينة كانت مرحلة التفصيل، وعلى هذا؛ فنحن أمام سياق تاريخي هام لنصوص الحديث، فهناك نصوص مكية تشير إلى الكليات تبعا للقرآن المكي، ومعناه أنّ السياق الذي وردت فيه يتميز بخصوصيات محددة يأتي على رأسها مسائل العقيدة، مثلما نجد ذلك في حديث: «أول ما بدئ به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح...» (4)، كما في حديث عائشة في الصحيح.

وهناك نصوص مدنية تشير إلى الجزئيات تبعا لطبيعة القرآن المدني، ومعناه أنّ تاريخ الحديث يعد آلية مهمّة في كشف أعماق الدلالة الحديثية، يقول الشاطبي: " القواعد الكلية هي الموضوعة أولا، والتي نزل بها القرآن على النبي صلى الله عليه وسلم بمكة، ثم تبعها أشياء بالمدينة كملت بها القواعد، التي وضع أصلها بمكة، وكان أولها الإيمان بالله ورسوله واليوم الآخر، ثم تبعه ما هو من الأصول العامة كالصلاة وإنفاق المال وغير ذلك" (5).

(1) سورة المائدة، الآية: 44.

(2) البحر المحيط (269/4).

(3) أخرجه البخاري في الصحيح [(1874/4) رقم: 4638].

(4) صحيح البخاري [(4/1) رقم: 3].

(5) الموافقات (102/3).

ومما يجدر التنبيه عليه في هذا الشأن مما له صلة بنوع السياق الذي نذكره، اهتمام الأئمة بسبب الزول واعتبارهم له في فهم النص، وقد تنبه إلى ذلك الزركشي وجعل معرفة السبب بعد مرتبة اللغة، فقال: " ينظر في تفسير الصحابي؛ فإن فسره من حيث اللغة فهم أهل اللسان، فلا شك في اعتمادهم، وإن فسره بما شاهده من الأسباب والقرائن فلا شك فيه"⁽¹⁾، وقال الدكتور نورالدين عتر⁽²⁾: " ومثلة هذا الفن من الحديث كمثلة أسباب الزول من القرآن الكريم، وهو طريق قوي لفهم الحديث؛ لأن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب"⁽³⁾.

ويلحق بالسياق التاريخي: السياق الاجتماعي الذي له دوره في فهم النص؛ وقد ذكرت من قبل كيف اهتم الأئمة بالعادة والعرف، وأوجبوا على كل مجتهد يريد تنزيل أحكام الله على الوقائع والأحداث أن يكون ملماً بعادات المستفتين وأعرافهم، وهذا إن دل فإنما يدل على أن السياق الاجتماعي ظل عنصراً فعالاً في فهم النصوص⁽⁴⁾.

وأما السياق العام للحديث، فيرى الدكتور أحمد عثمان أن المقصود به سياق السنّة، لأننا بتعيين سياق السنّة نكون أمام التأكد من صحة الحديث، ونسبته فعلاً إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، مما يفرض على المتلقي أن يفهم النص في حدود طبيعة المصدر الذي صدر عنه، وقد اختلف العلماء في مسألة كون الحديث وحياً أو اجتهاداً من الرسول صلى الله عليه وسلم، وذلك يدل على أن التعرف على مصدرية النص مما يوجه الفهم حسب السياق العام الذي تصب فيه.

إذن؛ هناك علاقة قوية بين الفهم والبنية الكلية للسنّة، إذ أن أي نص من نصوص الحديث النبوي الشريف يفهم ولا شك من خلال اللغة وسياقاتها، ولكن الفهم العميق الذي يمكن أن يعطى

(1) البرهان(172/2).

(2) هو نور الدين محمد عتر الحلبي، ولد بحلب سنة: 1937 م، تحصّل على الشهادة العالمية مع لقب أستاذ في علم الحديث (الدكتوراه) بمرتبة الشرف الأولى، شعبة التفسير، والحديث في كلية أصول الدين بجامعة الأزهر بتاريخ 1964م، من مؤلفاته: منهج النقد في علوم الحديث، الإمام البخاري وفقه التراجم في جامعه الصحيح، وغيرهما.

انظر: موقع المكتبة الشاملة، على الرابط التالي: <http://shamela.ws/index.php/author/1637>.

(3) منهج النقد في علوم الحديث، ص334.

(4) الجديد في مناهج تفسير الحديث، أحمد عثمان رحمان، ص76-79.

معنى كافياً إنما هو ذلك الذي يساعد على تحققه وجود النص ووضعه في إطار البنية الكلية للسنة.

يقول الباحث: ولذا نجد من الأئمة اهتماماً بالغا بالأبواب الحديثية، وترتيب الأحاديث فيها، سواء من حيث الصحة أو من حيث الأحكام الفقهية، مما يجعل اجتماع النصوص إلى جانب بعضها رافداً مهماً في تيسير الفهم، يقول علي بن المديني: "الباب إذا لم تجمع طرقه لم يتبين خطؤه"⁽¹⁾، وقال ابن معين: "لو لم نكتب الحديث من ثلاثين وجهاً ما عقلناه"⁽²⁾، وقال أحمد: "الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه، والحديث يفسر بعضه بعضاً"⁽³⁾، ولهذا قال الخطيب البغدادي: "السييل إلى معرفة علة الحديث؛ أن يجمع بين طرقه، وينظر في اختلاف رواته ويعتبر بمكانهم من الحفظ ومترلتهم في الإتيان والضبط"⁽⁴⁾، فجمع الطرق والنظر في الأحاديث متونها وأسانيدنا هو ديدن الأئمة ومعتركهم، والحقيقة أن الذي ألفناه عند طرق هذا الباب؛ وهو باب جمع طرق الحديث الواحد، والأحاديث التي تجتمع معه في ذات الموضوع، إنما المقصود منه -هذا الجمع- استخراج العلة ومعرفة الخطأ الواقع بسبب التفرد والمخالفة من نكارة، أو شذوذ، أو قلب أو غيرها، وهذا في الحصلة لا يكون إلا بفحص تلك المتون والنظر في مجموع متون تلك الأحاديث، والنظر أيضاً في سياقاتها المختلفة، إن لغوية أو غير لغوية.

ومن ثم؛ فقد حذر الأئمة من خطورة هذه النظرة التحزيبية على الفهم السليم، يقول الإمام الشاطبي: "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 يحيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله وأوله على آخره، وإذ ذلك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه؛ فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض

(1) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الخطيب البغدادي(2/212)، علوم الحديث، لابن الصلاح، ص188.

(2) الجامع لأخلاق الراوي (2/212)، فتح المغيث، للسخاوي(3/299).

(3) نفس المرجع.

(4) الجامع لأخلاق الراوي آداب السامع (5/193).

أجزاء الكلام دون بعض إلا في موطن واحد؛ وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه لا بحسب مقصود المتكلم، فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام⁽¹⁾.

وقال الشيخ محمد الغزالي⁽²⁾ رحمه الله: " والفقهاء المحققون إذا أرادوا بحث قضية ما، جمعوا كل ما جاء في شأنها من الكتاب والسنة، وحاكموا المظنون إلى المقطوع، وأحسنوا التنسيق بين شتى الأدلة.. أما اختطاف الحكم من حديث عابر، والإعراض عما ورد في الموضوع من آثار أخرى فليس عمل العلماء.. وقد كان الفقهاء على امتداد تاريخنا العلمي هم القادة الموثقون للأمة، الذين أسلمت لهم زمامها عن رضا وطمأنينة، وقنع أهل الحديث بتقديم ما يتناقلون من آثار كما تقدم مواد البناء للمهندس الذي يبني الدار، ويرفع الشرفات.

والواقع أن كلا الفريقين يحتاج إلى الآخر، فلا فقه بلا سنة ولا سنة بلا فقه، وعظمة الإسلام تتم بهذا التعاون⁽³⁾.

وقد ذكر الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي⁽⁴⁾ في كتابه القيم (كيف نتعامل مع السنة النبوية، معالم وضوابط) ثمانية ضوابط من شأنها أن تعين المسلم على فهم السنة النبوية فهما صحيحا، وجاء كتابه أدق في منهجه من كتاب شيخه الغزالي، ومن بين تلك الضوابط - جمع

(1) الموافقات(413/3-414).

(2) ولد الشيخ محمد الغزالي أحمد السقا في 22 من سبتمبر 1917 م، في قرية "نكلا العنب" التابعة لمحافظة البحيرة بمصر، وسماه والده بـ "محمد الغزالي" تيمناً بالعالم الكبير أبو حامد الغزالي، تلقى الشيخ العلم عن الشيخ عبد العظيم الزرقاني، والشيخ محمود شلتوت، والشيخ محمد أبو زهرة، والدكتور محمد يوسف موسى، وغيرهم من علماء الأزهر الشريف، له مؤلفات عديدة، منها: عقيدة المسلم، وكيف تفهم الإسلام؟، وهموم داعية، وخلق المسلم، ومع الله، والحق المر، تُوفِّي رحمه الله 9 من مارس 1996م. انظر: مجلة الأدب الإسلامي 2003/08/18م.

(3) السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص27.

(4) هو يوسف عبد الله القرضاوي، المولود سنة 1926م، أحد أبرز العلماء السنة في العصر الحديث، ورئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، ولد في قرية صفط تراب، مركز المحلة الكبرى، بمحافظة الغربية في مصر، حصل على الدكتوراة بامتياز مع مرتبة الشرف الأولى بجامعة الأزهر سنة 1973م، وكان موضوع الرسالة: "الزكاة وأثرها في حل المشاكل الاجتماعية"، من مؤلفاته: فقه الغناء والموسيقى، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، دية المرأة في الشريعة الإسلامية، وغيرها كثير. انظر: ويكيبيديا عربي، على الرابط التالي:

<https://ar.wikipedia.org/wiki>

الأحاديث الواردة في الباب الواحد-: " بحيث يرد متشابهها إلى محكمها، ويحمل مطلقها على مقيدها، ويفسر عامها بخاصها، وبذلك يتضح المعنى المراد منها، ولا يضرب بعضها ببعض" (1).

وقال أيضا: "الاكتفاء بظاهر حديث واحد دون النظر في سائر الأحاديث كثيرا ما يوقع في الخطأ ويبعد عن جادة الصواب وعن المقصود الذي سبق له الحديث" (2).

ثم إن من ثمرات هذا الجمع للأحاديث والنظر في أبوابها، وكيفيات ورودها، والمقارنات التي تجرى تارة بين حديث واحد وطرقه الأخرى، وتارة بين أحاديث واردة في باب واحد والموضوع ذاته، تولد عنه من العلوم الجملة ما يتلج الصدر، ويبهز العقل، وقد كانت تلك العلوم الوليدة خادمة لقضية واحدة وأساسية هي قضية الفهم، ودفع إشكالات التعارض والاختلاف، وبيان المبهم، ورفع الغرابة، إلى غير ذلك من العلوم، ويمكن تلخيصها في نقاط على الشكل التالي: علم مختلف الحديث، وعلم ناسخ الحديث ومنسوخه، وعلم أسباب ورود الحديث، وعلم غريب الحديث (3).

فالنظر إلى التناسب بين الجمل والترابط بينها، وتقدير كونها متجاورة لتكون متكاملة هو المنهج الأصوب والأكمل، ولا معنى للمنهج التحليلي وحده الذي لن يبلغ المراد من الشرح الحديثي، وسيظل بعيدا عن الحقيقة الكلية، ولهذا قال الشاطبي رحمه الله: " فإن فرق-المفسر- النظر في أجزاءه-أي أجزاء النص- لا يتوصل إلى مراده" (4)، يقول الدكتور عثمان أحمد: ولا شك أن النص هنا يشمل النص الأكبر الذي هو الكتاب، ومن ثم مراعاة العلاقات بين نصوصه من حيث هي نوع من التركيب والترتيب، كما يعني النص الأصغر، والذي هو سياق المقال الذي سبق ذكره (5).

وأما السياق النصي (سياق المقال) فيرى الدكتور عثمان أنه هو الأساس في البحث عن المعاني والدلالات، لأن الجملة التي يرد فيها اللفظ تعطيه من طاقتها المعنوية بقدر ما تملكه من مشاعر وأفكار، وبذلك يتحدد المراد من توظيفها في نظم الحديث، وقل مثل ذلك في الجملة ترد في المقطع، والمقطع يرد في النص (6).

(1) كيف نتعامل مع السنة النبوية، ص103.

(2) نفس المرجع، ص108. وانظر: من ضوابط فهم السنة النبوية: جمع الروايات في الموضوع الواحد وفقهها، أحمد ابن محمد فكير/كلية الآداب-أكادير.

(3) من ضوابط فهم السنة النبوية: جمع الروايات في الموضوع الواحد وفقهها، أحمد ابن محمد فكير/كلية الآداب-أكادير، ص7.

(4) الموافقات(266/4).

(5) الجديد في مناهج تفسير الحديث الشريف وتطبيقاته، ص80.

(6) المرجع السابق، ص79-81.

أعود لأقول مرة أخرى: إنَّ هناك قدرا من التداخل بين هذه الأنواع، ومن خلال هذه التقسيمات، فبعض الأنواع يتداخل مع آخر، كالسياق العاطفي والانفعالي الذي ذكره (k.ammer) يتداخل مع السياق الخارجي الذي ذكره الدكتور عيد بليغ، وفصله عنه فيه اضطراب يوحى بالتداخل الشديد الذي أشرت إليه آنفا، وذلك لأنَّ السياق الخارجي يُعنى به عند السياقيين تلك العناصر غير اللغوية المتعلقة بالظروف التي تخص المتكلم، والمسرح اللغوي لعملية الاتصال اللغوية، ومن ثمَّ يدخل ضمن السياق الخارجي أيضا سياق الموقف أو المقام⁽¹⁾.

وهكذا السياق اللغوي العام الذي ذكره الدكتور عيد هو نفسه معنى للسياق العام الذي ذكره الدكتور رحمانى، ولا يخفى التداخل بين السياقين الاجتماعي والثقافي؛ لأنَّ الاجتماعي غير لغوي، أما الثقافي؛ فهو في جانب كبير منه سياق لغوي أقرب إلى السياق العام.

والحقيقة أن تقسيم د.أحمد عثمان رحمانى أقرب إلى موضوع البحث وألصق، وذلك لما يلي:

1- أن تقسيماته متضمنة لطبيعة العلم الذي أدرسه، يظهر ذلك من خلال عنوان كتابه، فهو في التفسير الحديثي، وفي اعتماده أيضا عناصر اصطلاحية تتعلق بعلم الحديث، (المكي والمدني.. والناسخ والمنسوخ.. وأسباب ورود الحديث...) إلخ.

2- أنه زاد أنواعا من السياق لم يلتفت إليها بعض من كتب في دلالة السياق، وما ذلك إلا لأنَّ جل الكتابات في هذا الموضوع إما لغوية وإما قرآنية.. فمن أمثلة ما زاده (السياق الأسلوبي؛ وهي طريقة أداء الراوي للحديث)، (والسياق التاريخي؛ وهو ما له تعلق بأحوال ورود الحديث المكانية والزمانية).

ولهذا؛ فإني سأعتمد تقسيمه في هذا البحث؛ موزعا ذلك على قسمي السياق، وأزيد عليه بما يسد بعض القصور إن شاء الله تعالى، على النحو الآتي:

أولا: السياق الأسلوبي للحديث: وهي الطريقة- كما ذكرت سابقا- التي يروى بها الحديث النبوي، فكلما كان الراوي حافظا للمروي ضابطا له؛ كلما ساعده ذلك على تأديته للمروي على أحسن وجه، وكان أيضا أدعى للتمرس على الخطاب النبوي والتعرف على مقاصده عند تأدية بعض ألفاظه بالمعنى.

(1) السياق وتوجيه دلالة النص، ص132.

ومما له صلة بهذا المجال، تلك الأنواع التي اعتمدها أئمة الحديث للحديث باعتبار من أسند إليه الحديث، إلى مرفوع وموقوف ومقطوع، وهم بذلك يؤسسون لأصل علمي متين، ألا وهو جرد المرفوعات؛ وهي ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير، لينظر فيها على أساس أنها من مقول النبي صلى الله عليه وسلم، وبالتالي يرد بعضها على بعض ويفسر بعضها ببعض، وأما ما كان من قبيل الموقوف؛ وهو ما أضيف إلى الصحابي كذلك، فهو لا يرقى إلى أن يكون في مصاف النوع الأول، لكنه يستعان به في الفهم، من قبيل (السياق العام)، وأدون منه المقطوع؛ من قول تابع أو من هو دونه، فحكمه حكم سابقه.

ثانياً: السياق العام للحديث: ويقصد به سياق السنة جميعها، فالحديث الواحد قد يأتي بمعنى غير تام، يحتاج من القارئ أن يضم إليه قرائنه الأخرى ليكتمل المعنى، كأن يكون عاما وفي مواضع أخرى مخصوصا، أو مطلقا وفي أخرى مقيدا وهكذا، وهذه القرائن تنقل غالبا في شكل نصوص مستقلة غير مقترنة بالنص المراد فهمه⁽¹⁾، وهكذا لا بد من مراعاة المصدر الذي يوجد فيه هذا الحديث، فالنص الحديثي الموجود في بابه، والباب الموجود في كتابه، والكتاب الموجود في مصدره؛ عناصر مساعدة على ضبط المعنى، لأنها جميعا سياقات للنص النبوي، ولذا قال الأئمة: إن فقه الحديثين في تراجمهم⁽²⁾.

ولهذا؛ نجد ابن بطال رحمه الله يقول: إن حديث النبي صلى الله عليه وسلم كله كأنه شيء واحد، وارتضى هذا القول ابن التين⁽³⁾، ويقول الشاطبي أيضا: "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، ومجملها المفسر بمبينها، إلى ما سوى ذلك من مناحيها.. فلذلك الشريعة لا يطلب منها الحكم على حقيقة الاستنباط إلا بجملتها، لا من دليل منها أي كان نطق ذلك الدليل.. فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضا.. وشأن متبعي المشاهات أخذ دليل ما؛ أي دليل

(1) بحث للدكتور محمد بن عبد الرحمن العمير، ضمن محور ضوابط فهم السنة النبوية/في إطار ندوة فهم السنة

النبوية، الضوابط والإشكالات، المنعقدة بالرياض بتاريخ 1430/6/4هـ، ص 17.

(2) حطة السياق وحاوله تطبيقها على النص الحديثي، ص 470. مجلة الرابطة.

(3) فتح الباري (245/1).

كان عفواً، وأخذاً أولياً، وإن كان ثم ما يعارضه من كلي أو جزئي⁽¹⁾، مما يدل دلالة واضحة على أن مجموع السنة بالنسبة للحديث الواحد كالقرآن بالنسبة للآية الواحدة.

كذلك مما تجب العناية به في هذا الشأن؛ وذلك عند النظر في جانب السنة الكلي مراعاة المقاصد الكلية التي جاءت بها السنة النبوية حتى لا يفسر آحاد النصوص بما يخالفها، وهذا مهم جداً، فصاحب النص أراد إيصال معنى أو معاني محددة، قد تكون ظاهرة أحياناً وأخرى خفية؛ تحتاج إلى بذل جهل لاستخراجها، هذه الأحكام الفروعية المستخرجة من بعض الأحاديث لا بد وأن تتناسب معنى مع مقاصد السنة الكلية.

فمثلاً؛ تمنى الرق في حق النبي صلى الله عليه وسلم لا يمكن أن يكون، فالأنبياء لا يسري عليهم شيء من الرق بتاتا كما هو مقرر في علوم العقائد، فعندما يرد حديث؛ كحديث أبي هريرة: «للمملوك أحران»⁽²⁾، والذي نفسي بيده لولا الحج والجهاد، وبرّ أمي لتمنيت أن أكون عبداً مملوكاً، نعلم يقيناً أن قوله: (لولا الحج، والجهاد، وبرّ أمي لتمنيت أن أكون عبداً مملوكاً)، ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، إذ كيف يتمنى أن يكون عبداً مملوكاً؛ وقد رفعه الله عز وجل بمرتبة النبوة!!

وهكذا يكون العمل بكل القواعد التي هي بمثابة أصول يبنى عليها غيرها من الأحاديث الجزئية والفرعية.

ثالثاً: السياق المنهجي: ويقصد به استحضار تلك الخطة المنهجية التي سلكها أئمة الحديث في تقويمهم للأسانيد والمتون، فالحديث النبوي الشريف خلص إلينا بجهود منهجية حتى استقر بين أيدينا صحيحاً، أو حسناً، أو ضعيفاً، أو موضوعاً، وهذا من جهة الصحة وعدمها التي يترتب عليها إما القبول أو الرد، أو خلص إلينا آحاداً، أو مشهوراً، أو متواتراً من جهة عدد الرواة في الطرق والأسانيد، أو خلص إلينا موقوفاً، أو مرفوعاً، أو مقطوعاً من جهة الرفع أو عدمه.

فيجب على المتعامل مع النص الحديثي استحضار الخطة المنهجية التي أفرزت النص على هذا المستوى، يقول الدكتور محمد خروب⁽³⁾: "إن محاولة تغييب هذه المنهجية من شأنها أن تجعل النص عارياً

(1) الاعتصام (312/1) تحقيق الهاللي.

(2) أخرجه البخاري [(149/3) رقم: 2548]، ومسلم [(1284/3) رقم: 1665].

(3) محمد بن محمد بن الشافعي خروب، دكتوراة الدولة في السنة وعلومها من كلية الآداب جامعة القاضي

عن المنهج، وهي آفة تسيء إلى النص وإلى البحث العلمي، ولذلك نقول: لا معنى لعزل النص عن سياق منهجيته، لأنّ السياق المنهجي يشكل سلطة مجد ذاته⁽¹⁾.

والمقصود الأساس من هذا المنهج هو التعامل مع نص الحديث من جهة كونه رواية تحمل خبراً يرجع إلى السلطة الفاعلة؛ وهي: (قال الله تعالى، وقال رسول الله ﷺ)، ومن هنا يتباين نص السنة النبوية مع سائر النصوص الثقافية التراثية أو غير التراثية الأخرى.

فالخبر الذي يحمله النص يحتمل أحد أمرين: إما أن يكون صادقاً وإما أن يكون كاذباً، فكان المقصد الأساس من أعمال المنهج هو تحري الصحيح لاعتماده، وتعيين الضعيف والموضوع لاجتنابه، ولذلك؛ فالمقبل على النص الحديثي يجب أن يأخذ هذه الاعتبارات في الحسبان⁽²⁾.

المطلب الثاني: سياق المقام، وأنواعه.

إنّ دراسة المعنى بالنظر إلى السياق تعزز الجانب الاجتماعي للغة⁽³⁾، وإنّ الصورة الكلية للمعنى تكتمل باستيفاء عناصر أخرى؛ تتمثل في الظروف المحيطة بالنص، وما يتخللها من أنواع تتعلق بهذا القسم من السياق، لهذا؛ فإن مفهوم السياق يقوم على عناصر لغوية - وهي التي سبق ذكرها في المطلب الأول-، وأخرى غير لغوية؛ وهي التي سأتكلم عنها في هذا المطلب من خلال الفروع التالية:

الفرع الأول: المقصود بسياق المقام.

هو مجموعة العناصر غير اللغوية المتصلة بالحديث الكلامي، وهي تشمل المتكلم وما يتصل به من عناصر، والمخاطب وما يتصل به، وموضوع الخطاب وعلاقتها به، وزمان الخطاب ومكانه، والإطار الثقافي

عياض بمراكش في موضوع: أبو حاتم الرازي (277هـ) وجهوده في خدمة السنة النبوية، بتاريخ 1998/06/23م، يشغل أستاذاً للتعليم العالي في قسم الدراسات الإسلامية بالجامعة المذكورة، له من المؤلفات: كشف الخفي في فهم سنة النبي، محاضرات في علم الحديث. انظر: موقع الألوكة، على الرابط التالي: <http://majles.alukah.net/t73659>.

(1) خطة السياق ومحاولة تطبيقها على النص الحديثي، ص 470-471. مجلة الرابطة.

(2) المرجع السابق، ص 471.

(3) وقد عد استيفان أولمان النظرية السياقية التي ساقها فيرث - إذا طبقت بحكمة - حجر الأساس في علم المعنى. انظر: السياق وأثره في بيان الدلالة، دراسة تأصيلية تطبيقية في غريب الحديث النبوي، شاذلية سيد محمد السيد، ص

والحضاري للنص إلى غير ذلك من العناصر غير اللغوية التي تسهم بجانب كبير، وفي بعض الأحيان بالجانب الأكبر في فهم دلالة النص⁽¹⁾.

يقول الدسوقي في حاشيته على السعد: "مقامات الكلام: الأمور المقتضية لاعتبار خصوصية ما في الكلام"، وإذا اختلفت المقامات لزم اختلاف مقتضيات الأحوال لأن اختلاف الأسباب في الاقتضاء يوجب اختلاف المسببات⁽²⁾، إذ الاعتبار اللائق بهذا المقام غير الاعتبار اللائق بذلك واختلافها عين اختلاف مقتضيات الأحوال⁽³⁾.

ولأهمية هذا النوع من السياق يقول الإمام الرازي: "إنه لا سبيل إلى استفادة اليقين من هذه الدلائل اللفظية، إلا إذا اقترنت بها قرائن تفيد اليقين، سواء كانت تلك القرائن مشاهدة، أو كانت منقولة إلينا بالتواتر"⁽⁴⁾، وهذا ما يؤكد الشاطبي، فعنده أن إفادة القطع اعتماداً على الدلائل اللفظية بمفردها "معدوم، أو في غاية الندور.. وقد اعتصم من قال بوجودها بأنها ظنية في أنفسها، لكن إذا اقترنت بها قرائن مشاهدة أو منقولة؛ فقد تفيد اليقين"⁽⁵⁾.

وعلى هذا؛ فسياق المقام يعتمد على تلك القرائن المذكورة وعلى غيرها، مما هو متصل ومرتبط بالدليل والمدلول، وذلك لتحديد مراد المتكلم بحسب مقتضى الحال، وهذا المعنى المقصود في خطاب المتكلم هو ما يعبر عنه البعض بالمعنى الوظيفي المراد من الخطاب⁽⁶⁾.

فالنمط التركيبي للجملة قد يتعدد معناه الوظيفي بتعدد احتمالات الدلالات في القرائن اللغوية المقالية، فيصبح النمط التركيبي بحاجة إلى اعتبار القرائن المقامية لرفع تلك الاحتمالات وتحديد المعنى المقصود، ولذلك قال الإمام أبو إسحاق الشاطبي في موافقاته- في سياق استدلاله على أهمية أسباب التتريل في فهم الكتاب الذي هو أصل أدلة الأحكام-: "والدليل على ذلك أمران: أحدهما: أن علم المعاني والبيان الذي يُعرف به إعجاز نظم القرآن فضلاً عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال؛ حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب أو

(1) تحويلات الطلب ومحددات الدلالة، حسام أحمد قاسم، ص285.

(2) حاشية الدسوقي(1/125).

(3) المطول، ص25. وانظر: أثر العناصر غير اللغوية في صياغة المعنى، رشيد بلحليب، ص 2.

(4) المحصول(1/575).

(5) الموافقات(1/35). وانظر: تحويلات الطلب، ص285.

(6) السياق وأهميته في سلامة الاستدلال وتحديد مطلوب الخبر، أنس وكاك، ص 447 وما بعدها. مجلة الرابطة.

المخاطب أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين وبحسب غير ذلك، كالأستفهام؛ لفظه واحد ويدخله معانٍ آخر من تقرير، وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة، والتهديد، والتعجيز، وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال، وليس كل حال ينقل، ولا كل قرينة تقترب بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فافهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط؛ فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد، ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال⁽¹⁾.

الفرع الثاني: اعتناء الأئمة بسياق المقام.

وقد تأصلت هذه الفكرة - وهي رعاية السياق المقامي - في التراث العربي بما ذهب إليه بشر ابن المعتمر في صحيفته المشهورة عندما قال: "ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين، وبين أقدار الحالات؛ فيجعل لكل طبقة من ذلك كلاماً، ولكل حالة من ذلك مقاماً، حتى يقسم أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المستمعين على أقدار تلك الحالات"⁽²⁾.

يقول الدكتور عبد الفتاح البركاوي: وقد خلص بشر بن المعتمر - فيما نقله عنه الجاحظ - إلى تلك الحقيقة القائلة: "إنّ الوحشيّ من الكلام يفهمه الوحشيّ من الناس، كما يفهم السوقيّ رطانة السوقيين، وكلام الناس في طبقات، كما أن الناس أنفسهم في طبقات"⁽³⁾، وإلى "أنّ مدار الشرف على الصواب وإحراز المنفعة مع موافقة الحال، وما يجب لكل مقام من المقال"⁽⁴⁾.

إنّ ما نلاحظه في كلام بشر بن المعتمر هنا من المعيارية الصارمة التي تفرض على الأدباء والكتّاب ضرورة مراعاة السياق الخارجي (سياق المقام) عند إنشاد القصائد أو إلقاء الخطب لا يمكن أن تأتي من فراغ، وإنما نشأت كأبي قاعدة معيارية أخرى نتيجة استقرار النماذج الأدبية الجيدة التي اتضح منها أنّ المعنى الكامل أو المعنى المراد في القصائد المتميزة، أو الخطب الرائعة، أو الحكايات البارعة كان يتضمن مراعاة هذا الجانب غير اللغوي المتمثل في المقام.

(1) الموافقات (347/3) تحقيق دراز.

(2) البيان والتبيين، أبو عثمان الجاحظ (87/1-88). دار صعب بيروت، تحقيق فوزي عطوي.

(3) البيان والتبيين (90/1-91).

(4) البيان والتبيين (86/1). وانظر: دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث، ص 61.

ولهذا؛ نجد أن ابن جني ينبه إلى " أنه ليس كل حكاية تروى لنا، ولا خبر ينقل إلينا يشفع به شرح الأحوال التابعة له المقترنة به"⁽¹⁾، وهي مشكلة عظمى تصادف كل باحث في هذا المجال، ومن أجل ذلك يقول ابن جني: " نعم ولو نقلت (الحال) إلينا لم نغد بسماعها ما كنا نفيده لو حضرناها، واستشهد على ذلك بقوله: "...فالحمّالون، والحمّاميون، والساسة، والوقادون، ومن يليهم ويعتد منهم، يستوضحون من مشاهدة الأحوال ما لا يحصله أبو عمرو من شعر الفرزدق إذا أخبر به عنه ولم يحضر؛ وهو ينشده، أو لا تعلم أن الإنسان إذا عناه أمر فأراد أن يخاطب به صاحبه، وينعم في تصويره له في نفسه استعطفه ليقبل عليه، فيقول له: يا فلان! أين أنت؟ أربي وجهك؟ أقبل عليّ أحدثك.. فلو كان استماع الأذن مغنيا عن مقابلة العين مجزئا عنه لما تكلف القائل، ولا كلف صاحبه الإقبال عليه والإصغاء إليه"⁽²⁾.

"ولهذا الموضوع نفسه ما توقف أبو بكر عن كثير مما أسرع إليه أبو إسحاق من ارتكاب طريق الاشتقاق، واحتجّ أبو بكر عليه بأنه لا يؤمن أن تكون هذه الألفاظ المنقولة إلينا قد كانت لها أسباب لم نشاهدها ولم ندر ما حديثها، ومثّل له بقولهم: رفع عقيرته، إذا رفع صوته، قال له أبو بكر: فلو ذهبنا نشتقّ لقولهم (ع ق ر) من معنى الصوت؛ لبعد الأمر جدًّا، وإنما هو أن رجلا قُطعت إحدى رجليه؛ فرفعها ووضعها على الأخرى، ثم نادى وصرخ بأعلى صوته، فقال الناس: رفع عقيرته، أي رجله المعقورة، قال أبو بكر: فقال أبو إسحاق: لست أدفع هذا، ولذلك قال سيبويه في نحو من هذا: أو لأن الأوّل وصل إليه علم لم يصل إلى الآخر، يعني ما نحن عليه من مشاهدة الأحوال والأوائل"⁽³⁾.

ثم قال ابن جني رحمه الله: "فليت شعري! إذا شاهد أبو عمرو، وابن أبي إسحاق، ويونس، وعيسى بن عمر، والخليل، وسيبويه، وأبو الحسن، وأبو زيد، وخلف الأحمر، والأصمعيّ ومن في الطبقة والوقت من علماء البلدين وجوه العرب فيما تتعاطاه من كلامها، وتقصد له من أغراضها؛ ألا تستفيد بتلك المشاهدة وذلك الحضور مالا تؤدّيه الحكايات ولا تضبطه الروايات، فتضطرّ إلى قصود العرب، وغوامض ما في أنفسها حتى لو حلف منهم حالف

(1) الخصائص(246/1).

(2) المرجع السابق(247-246/1).

(3) الخصائص(248/1).

على غرضٍ دلّته عليه إشارة لا عبارة، لكان عند نفسه وعند جميع من يحضّر حاله صادقا فيه غير متّهم الرأي، والنّحيّزة، والعقل" (1).

ونظرا لهذا الاحتمال الذي ذكره سيبويه؛ فقد استقر عند المفسرين وشراح الحديث أنّ الصحابة أعلم بالتفسير من غيرهم (2)، وأنّ تفسير الصحابي أولى أن يعتمد من غيره لأنه أعلم بالمراد (3)، ويعود ذلك عندهم إلى عدة أمور، أهمها- كما يقول ابن العربي- "أنهم شاهدوا أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وفعله، فأفادتهم المشاهدة عقل المعنى جملة، واستيفاء المقصد كله، وليس من أخير كمن عاين" (4)، يقول الدكتور حسام أحمد قاسم: وربما كان ذلك أيضا أحد أسباب اهتمام مالك بعمل أهل المدينة حتى جعله أصلا من أصوله (5).

ومن ثم؛ فقد قسم ابن جني الكلام باعتبار المقام أو الأحوال المصاحبة للأداء إلى ثلاثة أقسام:
الأول: ذلك الذي نشاهد فيه ظروف الأداء، ونستوضح فيه من مشاهدة الأحوال ما لا يمكن تحصيله من أكابر العلماء إذا غيبت عنهم هذه الظروف.

الثاني: ذلك الكلام المشفوع برواية الحال، وهذا يمثل منزلة وسطى بين النوع الأول والثالث.
الثالث: وهو ذلك الكلام المنقول إلينا مقطوعا عن سياقه ومجردا عن ذكر أحواله وأسبابه، وهذا النوع هو منطقة الخطأ، وموطن الزلل؛ الذي يقع فيه الباحث عند إرادة الكشف عن المعنى معتمدا على عنصر المقال وحده (6).

ومن الأمثلة التي يحسن ذكرها في هذا الصدد- وهي ذات صلة بعلم الحديث الشريف- ما قاله الدكتور عبد الفتاح البركاوي لما تكلم عن ظاهرة الغرابة في الحديث النبوي، وأنّ هذه الغرابة على أربعة أنحاء: غرابة في المعنى المعجمي، وغرابة في المعنى الصرفي، وغرابة في المعنى المجازي، وغرابة في المعنى العام أو المعنى الاجتماعي، وهذا النوع الأخير من الغرابة يتعلق بالمراد من جملة الحديث، وفيه تكون كل عناصر سياق المقال واضحة لا غموض فيها، ومن ثم ترجع الغرابة إلى أنّ ظروف السياق

(1) المرجع السابق(248/1).

(2) فتح الباري(450/4) بواسطة تحويلات الطلب، ص287.

(3) المرجع السابق(135/1).

(4) أحكام القرآن(36/1).

(5) تحويلات الطلب، ص287.

(6) دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث، ص63-64.

الخارجي تكون غير واضحة، ولهذا تجد علماء العربية يحكون هذه الظروف فيتضح المعنى، أي أنهم يضيفون في تحليلهم للمعنى ما يعرف في علم اللغة الحديث بسياق الموقف⁽¹⁾.

وأعطى لذلك مثالا، فقال: قوله صلى الله عليه وسلم مخاطبا بعض النسوة: « قد كانت إحداكن تمكث في شرّ أحلاسها في بيتها إلى الحول، فإذا مر كلب رمته ببعرة، ثم خرجت، أفلا أربعة أشهر وعشرا»⁽²⁾.

فهنا لا يستطيع شارح هذا الحديث أن يوضح المعنى المراد إلا بذكر المقام الذي ورد فيه ذلك الحديث، أو الظرف الخارجي الذي لا يقتصر على المتكلم -وهو هنا سيدي المصطفى صلى الله عليه وسلم- والسامع الذي هو بعض النسوة، وإنما يشمل أيضا الظروف الاجتماعية والثقافية التي كانت سائدة في المجتمع الجاهلي قبل الإسلام، ثم بيان الظروف الجديدة التي طرأت على النظم الاجتماعية المتعلقة بعدة المرأة، تلك التي أحلها الإسلام محل العادات القديمة، وبمراعاة كل ذلك يتكفل شارح الحديث ببيان الظروف السابقة واللاحقة؛ فيوضح أن المرأة كانت في الجاهلية تعتد سنة على زوجها، فإذا انقضى الحول خرجت ورمت كلبا ببعرة؛ لتبين أن إقامتها في بيتها حولا كاملا بعد وفاة زوجها أهون عليها من بعرة يرمى بها كلب ضالّ، وقد استنكر رسول الله صلى الله عليه وسلم عدم صبر بعض النساء أربعة أشهر وعشرا، في حين كنّ قبلُ يصبرن حولا كاملا⁽³⁾.

ففي حديث زينب -سابق الذكر-، يقول حميد بن نافع لزينب سائلا: وما ترمي بالبعرة على رأس الحول؟ فقالت زينب: كانت المرأة إذا توفي زوجها دخلت حفشا⁽⁴⁾ ولبست شرّ ثيابها، ولم تمس الطيب حتى تمر بها سنة، ثم تؤتى بدابة؛ حمار، أو شاة، أو طائر، ففتضّ؛ فقلما تفتض بشيء إلا

(1) المرجع السابق، ص 66.

(2) جزء من حديث طويل أخرجه مالك في الموطأ [862/4] ط الأعظمي، والبخاري في صحيحه [2042/5] رقم: 5024، ومسلم [202/4] رقم: 3800 من حديث زينب بنت أبي سلمة رضي الله عنها.

(3) دلالة السياق، للبركاوي، ص 66-67.

(4) الحفش: قال مالك: البيت الرديء. وقال ابن الأثير: البيت الصغير الذليل القريب السمك سُمّي به لضيقه. انظر: الموطأ (863/4)، والنهية في غريب الحديث (392/1).

مات، ثم تخرج؛ فتعطى بعرة فترمي، ثم تراجع بعد ما شاءت من طيب أو غيره⁽¹⁾، سئل مالك ما تفتض؟ قال تمسح به جلدها⁽²⁾.

وقد أحسن رعاية هذا المعنى-أقصد سياق الموقف- من المعاصرين الدكتور تمام حسان في دراسته اللغوية "البيان في روائع القرآن"، فإنه بعد استشهاده بأمثلة تطبيقية متعددة من روائع القرآن في اعتبار قرينة السياق في تحديد المعنى المراد من النص، وبيان اعتماد هذه القرينة على مختلف القرائن من داخل النص وخارجه، قال: وهكذا تمتد قرينة السياق على مساحة واسعة من الركائز، تبدأ باللغة من حيث مبانيها الصرفية، وعلاقتها النحوية ومفرداتها المعجمية، وتشمل الدلالات بأنواعها من عرفية وعقلية إلى طبيعية، كما تشمل على المقام بما فيه من عناصر حسية، ونفسية، واجتماعية؛ كالعادات، والتقاليد، ومأثورات التراث، وكذلك العناصر الجغرافية والتاريخية، مما يجعل قرينة السياق كبرى القرائن بحق؛ لأن الفرق بين الاستدلال بها على المعنى، وبين الاستدلال بالقرائن اللفظية النحوية كالبنية، والإعراب، والربط، والرتبة، والتضام.. هو فرق ما بين الاعتداد بحرفية النص والاعتداد بروح النص، وقرينة السياق هي التي يحكم بواسطتها على ما إذا كان المعنى المقصود هو الأصلي أو المجازي، وهي التي تقضي بأن في الكلام كناية، أو تورية، أو جناسا.. وهي التي تدل عند غياب القرينة اللفظية على أن المقصود هذا المعنى دون ذاك؛ إذ يكون كلاهما محتملا⁽³⁾.

وعُني بهذا من قبل في دراسته الشهيرة التي أفاد منها من بعده، وأعني بذلك كتابه: اللغة العربية: معناها ومبناها، فإنه قال في سياق حديثه عن البنية اللغوية والقرينة اللفظية: "السياق كالطريق، لا بد له من معالم توضحه، ولا شك أن مباني التقسيم وما تبدو فيه من صيغ صرفية وصور شكلية، وكذلك مباني التصريف، مع ما تبدو به من لواصق مختلفة، تقدم قرائن مفيدة جدا في توضيح منحنيات هذا الطريق، ولكن السياق حتى مع وضوح الصيغ واللواصق يظل بحاجة إلى الكثير من القرائن الأخرى التي تتضح بها العلاقات العضوية في السياق بين الكلمات"⁽⁴⁾.

(1) صحيح البخاري(2042/5).

(2) الموطأ(863/4).

(3) البيان في روائع القرآن، ص221-222.

(4) اللغة العربية معناها ومبناها، ص134. وانظر: السياق في المجالات التشريعية، ص448.

وهكذا؛ فالعلم بمدلول الدليل كما يتفاوت فيه المخاطبون من جهة فهمهم للدليل ومحيطه وسياقه، يتفاوت في فهمه من بعدهم بحسب وقوفهم على لوازم فهم ذلك الدليل، وبحسب ذلك تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم، ومن لوازم فهم الدليل أو فهم مراد المتكلم من كلامه العلم بالقرائن المرتبطة به جملة وتفصيلاً، وهي عين السياق الذي نتحدث عنه.

ومن العناصر التي لها صلة وثيقة بالمقام، والتي أولها المحدثون العناية؛ رعاية لجانب الفهم الصحيح، ما يلي:

1- اشتراط الفقه في الراوي عند جماعة من العلماء، وعللوا ذلك بأن غير الفقيه مظنة سوء الفهم، ووضع النصوص على غير المراد منها، ونقل عن الإمام مالك أنه ذكر ذلك من باب الاحتياط في الأحكام، وخاصة في رواية الحديث بالمعنى.

2- اشتراط المجيزين لرواية الحديث بالمعنى أن لا يكون اللفظ الذي نقل به الراوي معنى الحديث أخفى من لفظ الحديث الأصل ولا أظهر، لأنّ الشارع ربما قصد إيصال الحكم باللفظ الجلي تارة، وبالحفي أخرى، فتصرف الراوي في اللفظ من جهة الوضوح أو الخفاء قد يوهم أرجحية غير الراجح عند تعارض الأدلة⁽¹⁾.

إذن؛ فالسياق عند علماء الشريعة أشبه بالميزان الذي يوفق بين الدليل الشرعي ومدلوله المراد، وبالنور الذي يكشف الغمة عن حالة الدليل التي هي المدلولات المحتملة إذا لم يكن نصاً، فيخرجه من حيز الإشكال إلى حيز الوضوح والتجلي، وبالروح التي تضفي على الدليل حيويته ومرونته في حلّ المعضلات، وتوضيح الجملات، وتعيين احتمالات بالنسبة للمخاطب (السامع).

والحديث النبوي الصحيح إنما يراد أساساً للإيصال إلى معرفة الحكم الشرعي، والحكم الشرعي له مصدر؛ وهو الشرع، ومورد؛ وهو المكلف الذي يتلقاه ليمثله.

ثم مورد الحكم - وهو المكلف - قد يكون مجتهداً مستقل بمعرفة الحكم، وقد يكون قاصراً عن ذلك، وحكم القاصر هو تقليد المجتهد، لأنّه أعرف به بقضاياه وأعراف بلده التي لا يستطيع الاستغناء عنها، ولهذا قال ابن القيم: "لا يجوز للمفتي أن يفتي في الإقرار، والأيمان، والوصايا وغيرها؛ مما يتعلق باللفظ، بما اعتاده هو من فهم تلك الألفاظ، دون أن يعرف عرف

(1) انظر: فتح المغيث (195/2).

أهلها والمتكلمين بها؛ فيحملها على ما اعتادوه وعرفوه، وإن كان مخالفا لحقائقتها الأصلية، فمتى لم يفعل ذلك ضل وأضل⁽¹⁾.

وما من شك في أنّ اعتبار العرف والعادة في كثير من أبواب الفقه هو اعتبار للسياق المقامي من جهة اشتراط الاطراد والغلبة فيهما، فلا اعتبار بعرف ولا عادة إلا باعتبار السياق المقامي الذي يقدمهما من جهة المعنى، ويشهد بسلامة العمل بهما.

ولهذا؛ نجد أنّ فقهاءنا المالكية قد انفردوا في باب الأيمان بمسألة مهمّة، ولها علاقة لصيقة بسياق المقام، ذلك أنهم نظروا في اليمين، والتي هي: تحقيق ما لم يجب بذكر اسم الله، أو صفة من صفاته، فوجدوا أنّها في كثير من الأحيان ترتبط بموجب لها، وباعت على انعقادها، هذا الباعث خصوه باصطلاح تفردوا به، وهو بساط اليمين.

وبساط اليمين إذن هو: السبب الحامل على اليمين والباعث عليها؛ وليس فيه انتفاء النية، بل هو متضمن لها، وضابطه: صحة تقييد يمينه بقوله: ما دام هذا الشيء، أي: الحامل على اليمين موجودا.

ويحمل لفظ اليمين على البساط إذا تجرد عن النية، سواء كان اليمين بالله تعالى أو بالطلاق ونحوه، لأن البساط في الواقع ليس خروجاً عن تحكيم النية في اليمين، إنما هو قرينة تعيّن النية، حيث لم يضبطها الخالف، والأخذ بقرائن الكلام، وسياقه؛ من الأساليب التي وردت في الشرع وهي موضوع بحثنا هذا، فمثلاً من قدم له خبز رديء الصنعة، فحلف ألا يشتري الخبز، أو لا يأكله، ثم وجد خبزاً جيداً، جاز له أكله وشراؤه، لأنّ بساط يمينه يخص الحلف بالرديء، ومن وجد زحاما وهو يشتري الخبز، فأصابه ضيق وخصام، فحلف لا يشتري في ذلك اليوم خبزاً، وفي الطريق وجد خبزاً دون زحام؛ فاشتراه، فإنّه لا يحنث، لأنّ السبب الحامل له على اليمين هو الزحام، فكأنه قال: لا أشتري خبزاً به زحام، والحك في ذلك كله هو اعتبار سياق المقام⁽²⁾.

(1) إعلام الموقعين (228/4).

(2) منح الجليل شرح على مختصر سيدي خليل، محمد عlish (48/3)، مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، محمد ابن عبد الرحمن المغربي (439/4)، العبادات أحكام وأدلة، الصادق بن عبد الرحمن الغرياني، (1209/2).

ويشترط في الأخذ بالبساط ألا يكون للحالف مدخل في السبب الحامل على اليمين، فلو تشاجر شخص مع آخر؛ فحلف ألا يكلمه، فإنه يحنث إذا كلمه بعد زوال الخصومة⁽¹⁾.

وعلى كل حال؛ فالجتهد حينما يستفرغ وسعه ويبدل جهده في طلب المقصود من جهة الاستدلال، إنما يبين حكماً شرعياً كان خافياً في أحشاء الدليل، ودلالته، وإيحاءات سياقه، وظلاله وجوه العام والخاص، وهو - أي اجتهاد المجتهد - ظني لاحتمال وقوع الخطأ في الاستدلال من جهة النظر، ومن أسباب وقوع ذلك القصور إغفال بعض قرائن السياق كما لا يخفى⁽²⁾.

الفرع الثالث: أنواع سياق المقام.

ومن الأنواع التي يمكن أن تضاف إلى هذا القسم من السياق، ما يلي:

أولاً: السياق التاريخي للحديث: ويقصد به تلك الحمولات التاريخية التي تواكب صدور الحديث، وقد ضمنها الدكتور أحمد عثمان ثلاثة أنواع، وهي: المكي، والمدني، وسبب ورود الحديث، وما له صلة بالعادات، والأعراف المصاحبة للنص، أزيد إلى ذلك نقطة، وهي:

معرفة مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم: ووجه اعتماد ذلك أن عهد النبي صلى الله عليه وسلم هو الزمن الذي وردت فيه الأحاديث، وأن أحوال عهد النبوة هي الظروف العامة المحيطة بالحديث النبوي، وأن استحضار أحداث السيرة والمغازي له فائدة في تنزيل الأحاديث على محالها، لأن أعمال رسول الله صلى الله عليه وسلم في تجهيز الجيوش، وبعث سرايا وغيرها مما يدخل في السيرة، من السنن الفعلية التي تدل على أنواع هذه التصرفات، هل هي تصرف بالتبليغ، أو بالإمامة، أو بالقضاء؟ يقول الحاكم النيسابوري رحمه الله: "هذا النوع من هذه العلوم: معرفة مغازي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وسراياه، وبعوثه، وكتبه إلى ملوك المشركين، وما يصح من ذلك، وما يشذ، وما أبلى كل واحد من الصحابة في تلك الحروب بين يديه، ومن ثبت، ومن هرب، ومن جبن عن القتال، ومن كر، ومن تدين بنصرته صلى الله عليه وسلم، ومن نافق، وكيف قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم الغنائم، ومن

(1) العبادات أحكام وأدلة (2/1210).

(2) السياق وأهميته في سلامة الاستدلال وتحديد مطلوب الخبر، أنس وكاك، ص 449-451 بتصرف. مجلة الرابطة.

زاد، ومن نقص، وكيف جعل سلب القتل بين الاثنين والثلاثة، وكيف أقام الحدود في الغلول، وهذه أنواع من العلوم التي لا يستغني عنها عالم⁽¹⁾.

ثانياً: السياق الروائي: والمقصود به فحص مكونات السند في علاقته بالمتن، وما مدى صحة ذلك الإسناد، حتى يكون سنداً لنفس المتن المدروس، فالسند في النص الحديثي يشكل مطلع النص، وهو منطلق التفسير والشرح؛ إذا سلم السند كان ذلك هو بداية الرحلة إلى عالم النص.

وعلى هذا يعلم مدى الاهتمام البالغ الذي أولاه الأئمة لدراسة الإسناد حتى ظن البعض أنها طغت على دراسة المتن، وذلك لأن الاعتبار بالسند يعتبر أول خطوة في استنباط الأحكام والوصول إلى المعاني⁽²⁾.

ثالثاً: السياق الخارجي: ويقصد به تلك الظروف والملابسات التي تتصل بمعنى الحديث المنظور فيه، وموضوعه من أحوال زمن الورود؛ وهو عهد النبوة والصحابة، وما كان عليه في الأحوال الاجتماعية، والاقتصادية، والثقافية وغيرها، والاطلاع على الأخبار والمعارف المتعلقة بعناصر الحديث مثل الأشخاص الواردة فيه، والأماكن والبقاع المذكورة فيه، والأزمنة والتواريخ التي يرتبط بها، وغيرها من العناصر الأساسية في الحديث، أو العناصر الثانوية التي تذكر فيه عرضاً⁽³⁾.

ولهذا نجد الأئمة المحققين يعتبرون بأخبار وحوادث؛ وإن كانت بعيدة في الظاهر عن الحديث، لكنها تخدم المعنى وتقرّب الوصول إليه، فكانوا يستحضرون الوقائع التاريخية، والأحوال العامة لعصر النبوة، وكان ذلك الزمان كله بأحواله المختلفة حاضراً في أذهانهم؛ لا يغفلون عنه وهم يقبلون النظر في الحديث.

بل إن هذا المسلك - وهو استحضار الوقائع التاريخية والأحوال العامة لعصر النبوة - له أساس في السنة النبوية، فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يسأل في أوقات مختلفة، ومن أشخاص مختلفة عن أفضل الأعمال وخيرها⁽⁴⁾، فكان يجيب بأجوبة مختلفة، فالسؤال واحد لا

(1) معرفة علوم الحديث، ص 320. وانظر: منهج اعتبار السياق في فقه النص الشرعي، وضوابطه، عبد الكريم عكيوي، ص 591-592. مجلة الرابطة.

(2) خطة السياق ومحاولة تطبيقها على النص الحديثي، حروبوات، ص 470. مجلة الرابطة.

(3) منهج اعتبار السياق في فقه النص الشرعي وضوابطه، عكيوي، ص 593-594. مجلة الرابطة.

(4) مثال ذلك: ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه، قال: سُئِلَ رسولُ الله صلى الله عليه وسلم: «أيُّ العمل

يتغير، والسائل مختلف، فجاء الجواب على حسب السائل مختلفا أيضا، وما ذاك إلا لأنّ أحوال السائلين تختلف، وملابسات كل سؤال تختلف عن ملابسات السؤال الآخر، واعتبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك؛ فجاء الجواب مختلفا، ولو حملت تلك الوقائع على إطلاقها وعمومها لاقتضت تعارضا وتضادا، لكن قصد كل جواب إنما هو بالنسبة إلى وقت السؤال وموضعه وحال السائل، وعمله صلى الله عليه وسلم إنما هو إشارة إلى ضرورة الاعتبار بالأحوال والملابسات العامة للخبر⁽¹⁾.

مثال ذلك: حديث جبير بن مطعم أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا حلف في الإسلام، وأبما حلف كان في الجاهلية لم يزد الإسلام إلا شدة»⁽²⁾، فظاهره يفيد تحريم إقامة الأحلاف، والدخول في المعاهدات، والاجتماع من أجل المآزرة والنصرة، لكن هذا المعنى غير مراد أبدا؛ فقد اعتبر الأئمة بالسياق الخارجي لهذا الحديث ونظروا في أحوال العرب في الجاهلية وبدايات الإسلام، فوجدوا أنّ الحلف كان من أمر الجاهلية، وأنّ من عادتهم أن يتعاقد الرجلان على المواساة، والتناصر، والتوارث كما لو كانا أخوين من النسب، فكان أحدهما ينصر الآخر ولو ظالما، وإذا مات أخذ من ماله بالتوارث، ولما جاء الإسلام حرم إعانة الظالم على ظلمه، ثم نزلت أحكام الفرائض، والمواريث؛ فمنعت التوارث بما كان عليه أهل الجاهلية من الحلف⁽³⁾.

ولهذا ذهب الأئمة إلى أنّ الحلف الذي نفاه النبي صلى الله عليه وسلم، هو الذي كان معروفا في الجاهلية، أمّا ما كان على حقّ ونصرته؛ فلا، يقول النووي: "وأما قوله: (لا حلف في الإسلام) المراد به حلف التوارث والحلف على ما منع منه الشرع"⁽⁴⁾.

ومما يدل أيضا على ضرورة الاعتبار بالظروف والملابسات عند النظر في الحديث ما يلي:

أفضّل؟ قال: إيمان بالله ورسوله، قيل: ثم ماذا؟ قال: الجهاد في سبيل الله، قيل: ثم ماذا؟ قال: حجّ مبرور «أخرجه البخاري [(18/1)رقم:26]، ومسلم [(62/1)رقم:262].

(1) منهج اعتبار السياق في فقه النص الشرعي وضوابطه، عكيوي، ص596. مجلة الرابطة.

(2) أخرجه مسلم في صحيحه [(183/7)رقم: 6628].

(3) مشارق الأنوار، للقاضي عياض (383/1)، فتح الباري، لابن حجر (473/4)، شرح النووي على مسلم (82/16).

(4) شرح النووي على مسلم (82/16).

- نصوص العلماء في التفريق بين تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم، وأنها ليست على طريقة واحدة؛ فهو عليه الصلاة والسلام تارة يتصرف بالإمامة، وأخرى بالفتوى، وثالثة بالتبليغ، ورابعة بالقضاء، وإنما يعرف ذلك باعتبار ظروف الفعل وملابساته، وفائدة ذلك؛ كما يقول القرافي: "فكل ما قاله صلى الله عليه وسلم أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكماً عاماً على الثقلين إلى يوم القيامة؛ فإن كان مأموراً به أقدم عليه كل أحد بنفسه، وكذلك المباح، وإن كان منهيًا عنه اجتنبه كل أحد بنفسه، وكل ما تصرف فيه عليه السلام بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام؛ اقتداءً به عليه السلام، ولأن سبب تصرفه فيه بوصف الإمامة دون التبليغ يقتضي ذلك، وما تصرف فيه صلى الله عليه وسلم بوصف القضاء لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم اقتداءً به صلى الله عليه وسلم، ولأن السبب الذي لأجله تصرف فيه صلى الله عليه وسلم بوصف القضاء يقتضي ذلك"⁽¹⁾.

- حرص علماء الإسلام على تقديم فهم الصحابي للحديث وعمله به، خاصة إذا لم يعارضه أحد، وذلك لأن الصحابة حصل لهم هذا الاعتبار؛ وهو مشاهدة القرائن والأحوال والمناسبات المتصلة بالخبر⁽²⁾، ولعل مالكا الإمام حينما جعل عمل أهل المدينة أصلاً من أصول الاستدلال عنده، قد راعى هذا الأمر كذلك.

وفي الأخير يمكن أن أخلص مراحل النظر في السياق الحديثي إلى أربع نقاط:

1- سياق الحديث الواحد.

2- سياق الباب.

3- سياق الأحاديث الواردة في الموضوع الواحد.

4- سياق السنة.

5- سياق القرآن.

والسؤال الذي لا بد من طرحه وإيجاد الجواب له هو: هل اعتبار نوعي السياق اللذين تقدم ذكرهما عند النظر في كل حديث، واجب، أو يكون ذلك بحسب طبيعة موضوع الحديث المدروس،

(1) الفروق (316/2-317).

(2) منهج اعتبار السياق في فقه النص الشرعي وضوابطه، عكيوي، ص 597. مجلة الرابطة.

فقد يجتمعان في موضع ويفترقان في مواضع، أو يقال: إنَّ العنصر المتخذ موضوعاً للتحليل هو الذي يحدد حجم السياق المعبر وتنوعه؟

والجواب أن يقال: إنه قد مر بنا من قبل أن السياق هو النظم اللفظي للكلمة، وأنه البيئة المحيطة بالعنصر اللغوي، وإذا كان هذا العنصر قد يتناهى في الصغر إلى الصوت المفرد، ويبلغ في الكبر حدَّ الجملة أو ما وراءها (النص)؛ فإن السياق اللغوي يحده في الأغلب العنصر اللغوي موضع التحليل، فإذا كان العنصر المطلوب تحليله أو دراسته هو الوحدة الصوتية (phoneme)، فنحن أمام أقل حدود السياق في النص، وهو السياق الصوتي (phoneme context)، ويكون حد هذا السياق هو الكلمة بمفهومها الشائع، وإن تعدَّها؛ فلن يتطلب ثلاثة، لأنه سيسقط في الكلمة الأولى.

وحيث يكون العنصر المطلوب تحليله هو الكلمة أو المورفيم، فإن حدود السياق تمتد قليلاً لتصل إلى ما هو أكبر منها؛ وهو الجملة، ذلك أن الكلمة في الأغلب تتحدد وجوداً ومعنى في إطار الجملة، أمّا حين يكون العنصر المطلوب تحليله أو الوصول إلى معناه هو الجملة؛ فإن حدود السياق تمتد إلى النص المتكون من عدّة جمل، وقد تكون فقرة، أو عدّة فقرات، وقد يكون ما هو أكبر من ذلك.

وإذا كان الشرح الحديثي يتخذ من الحديث أو الجملة فيه أو الأحاديث المتعددة في الباب الواحد موضوعاً له، فإنه لا بدّ أن تتداخل العوامل الخارجية أو ما سمي بسياق الموقف أو سياق الثقافة لارتباط هذا الحديث أو تلك الأحاديث بالخارج؛ بالقوة أو الفعل، ولارتباط الجملة بقضية لها علاقة بالخارج، وأقل ما يمكن أن تكون تلك العلاقة علاقة صدق أو كذب بإزاء ذلك الخارج، أو علاقة صحة أو خطيأ، ومن هنا يمكن القول: إن العنصر المتخذ موضوعاً للتحليل هو الذي يحدد حجم السياق المعبر وتنوعه أيضاً⁽¹⁾.

ولله در أولمان⁽²⁾ حينما تحدث عن المصطلح (context) ومفهومه، فقال: وكلمة (context) قد استعملت حديثاً في معانٍ مختلفة، والمعنى الوحيد الذي يهّم مشكلتنا في

(1) دلالة السياق، عبد العزيز الطلحي، ص 53-54، بتصرف.

(2) هو البروفيسور ستيفن أولمان أستاذ علم اللغة فرع الدراسات الرومانية بجامعة ليدز، صاحب ثقافة واسعة،

الحقيقة هو معناها التقليدي، أي: النظم اللفظي للكلمة وموقعها من ذلك النظم بأوسع معاني هذه العبارة، إنَّ السياق على هذا التفسير ينبغي أن لا يشمل لا الكلمات والجمل الحقيقية السابقة واللاحقة؛ فحسب، بل والقطعة كلها، والكتاب كله، كما ينبغي أن يشمل بوجه من الوجوه كل ما يتصل بالكلمة من ظروف وملابسات، والعناصر غير اللغوية المتعلقة بالمقام الذي تنطق فيه الكلمة لها هي الأخرى أهميتها البالغة في هذا الشأن"⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس يمكنني القول إنَّ سياق المقام (السياق الخارجي) يحتوي على عناصر متعددة تشمل ما له علاقة بالمخاطب أو المتكلم، والمخاطب أو المستمع، وظروف الخطاب وملابساته المختلفة؛ كأسباب ورود، وعادات العرب، وأعرافها حالة التنزيل، وسأتلکم عن كل نقطة بإيجاز، مفسحا المجال لتوسيع الكلام فيها في الفصل الأول:

1- حال المخاطب أو المتكلم: فكل ما يصدر عن المتكلم أثناء كلامه من إشارات ورموز وحركات وتغيرات في الوجه.. كلها أدلة تبين مراد المتكلم وتظهر قصده من كلامه دون أن تكون تابعة للفظه، يقول الإمام الغزالي رحمه الله: "إنَّ قصد الاستغراق يعلم بعلم ضروري يحصل عن قرائن أحوال، ورموز، وإشارات، وحركات من المتكلم، وتغيرات في وجهه، وأمور معلومة من عاداته ومقاصده، وقرائن مختلفة لا يمكن حصرها في جنس، ولا ضبطها بوصف؛ بل هي كالقرائن التي يعلم بها خجل الخجل، ووجل الوجل، وجبن الجبان، وكما يعلم قصد المتكلم إذا قال: السلام عليكم؛ أنه يريد التحية أو الاستهزاء واللهو، ومن جملة القرائن؛ فعل المتكلم، فإنه إذا قال: على المائدة هات الماء، فهم أنه يريد الماء العذب البارد دون الحار الملح..."⁽²⁾.

ويلحق بحال المتكلم سكوته، إذ عدَّ الأصوليون عدم تلفظ المتكلم في مناسبات معينة دليلاً مفيداً لمعنى، كتقريراته صلى الله عليه وسلم، إذ هي إحدى مكونات الحديث النبوي، مما أضيف للحضرة النبوية، بإقراره صلى الله عليه وسلم للمعاملات التي كان الناس يتعاملون بها، والمآكل والمشارب التي كانوا يتعاطونها، دليل على جواز ذلك في الشرع لضرورة حاله، فإنه لا

وبصر نافذ. انظر مقدمة التحقيق لكتاب: دور الكلمة في اللغة، للأستاذ كمال بشر.

(1) دور الكلمة في اللغة، ص57، بواسطة دلالة السياق، الطلحي، ص52.

(2) المستصفي، ص228.

يجوز له عليه الصلاة والسلام أن يقر الناس على منكر، فبان بذلك أن سكوت النبي صلى الله عليه وسلم في مواضع معينة عن فعل ما دليل على جوازه⁽¹⁾.

ومما برع فيه المحدثون وحشوا به كتبهم؛ تتبّع عادات المصنفين وأصحاب السنن، فتتبعوا مثلا العادات اللغوية التي يختص بها البخاري، وممن فعل ذلك الحافظ ابن حجر، حيث أثبت مجموعة من العادات منها:

- أن البخاري يستخدم كلمة (أخبرنا) للتعبير عن شيوخه المباشرين؛ فحسب، وقد استخدم ابن حجر حنكته الحديثية باستخدام هذه الطريقة في تعيين بعض الرواة الذين لم يثبت البخاري اسمهم كاملاً⁽²⁾.

- أنه يستخدم عبارة [قال لنا فلان] للتعبير عن الحديث الموقوف، أو عما ليس على شرطه، قال ابن حجر: "وقوله: قال لنا آدم، هو موصول، وإنما عبر بقوله: قال لنا، لكونه موقوفاً، مغايرة بينه وبين المرفوع، وهذا الذي عرفته بالاستقراء من عاداته"⁽³⁾.

- أن البخاري يكثر من الإحالة على روايات أخرى للحديث ليست على شرطه، وعن طريق اكتشاف ابن حجر لهذه العادة تمكن من حل مشكلة فقدان الصلة بين بعض الأحاديث وعناوين الأبواب التي وردت فيها، حيث أثبت ابن حجر أن لهذه الأحاديث روايات أخرى تتضح فيها الصلة بينها وبين تراجمها، قال: "وقد عرف بالاستقراء من عاداته الاكتفاء بالإشارة إلى ما ورد في بعض طرق الحديث الذي يورده"⁽⁴⁾.

وها هنا مقارنة عويصة المجال، شديدة الوعورة، بما زلت أقدام، وعن مجانبها نشأت فرق وطوائف، وهي كيف يكون التوفيق بين ما يقصده المتكلم من كلامه، وبين ما يريد المفسر أو الشارح، أو تقصيد المفسر لهذا الكلام، فثمة هوة لا بدّ وأن تستثمر بطريق الاعتدال، بعيداً عن الشطط أو الارتجال.

يقول ابن تيمية: "... وأما النوع الثاني من سببي الاختلاف، وهو ما يعلم بالاستدلال لا بالنقل، فهذا أكثر ما فيه الخطأ من جهتين.. قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها،

(1) السياق عند الأصوليين المصطلح والمفهوم، فاطمة بوسلامة، ص 319-320. مجلة الرابطة. وانظر: تحويلات الطلب، ص 300.

(2) فتح الباري (491/6).

(3) فتح الباري (335/2).

(4) فتح الباري (495/2).

والثاني: قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير النظر إلى المتكلم بالقرآن والمترل عليه، والمخاطب به⁽¹⁾، ولا شك أن الذي ينتهي إليه الفريقان جميعاً يختلف عن قصد المتكلم⁽²⁾.

فثمة سلطتان؛ سلطة للنص وسلطة للقارئ، وأي تجاوز يقع من الجهتين أو من إحداهما سيؤدي إلى خلل في التفكير؛ أبعاده وخيمته، وأعباؤه حسيمة.

فلنص حرمة وللمتعامل معه قدرة، ويجب أن تتناسب تلك القدرة مع تلك الحرمة، ولدرء هذا التباين، ولتحقيق عنصر الانسجام بين القارئ والنص جاءت طريقة التحليل بالسياق كوسيلة لفهم المعنى المراد واستنباط الأحكام، واستخلاص الدلالات من مواقعها بطريقة صحيحة وسليمة، ودفع الطرق غير السليمة التي تتسلط على النص من مواقع علمية معادية⁽³⁾.

وما التفاعل الذي يحصل بين النص والقارئ إلا مسلك روتيني يقع لأي نص من النصوص، الدافع إليه هو افتكاك المعنى منها، وتقصيد المتكلم من خلال أسلوبه ولغته، وبالتالي؛ فإن حصول المعنى الذي هو رائد كل قارئ لنص ما، لا يمكن تصوره إلا من خلال ثلاثة جزئيات، متى ما تضمنها ذلك التفاعل والانسجام كانت القراءة صحيحة، بل هي إلى الصواب أقرب.

وهذه الجزئيات الثلاثة هي:

- 1- قصد المتكلم.
- 2- ومقصود اللغة.
- 3- وتقصيد المفسر.

فالأول: هو المعنى الحقيقي، والوصول إليه متعذر، ولذلك حرموا القطع بالنسبة للنص القرآني، وعدوه من كبائر الذنوب.

والثاني: يتمثل في أحد الاحتمالات التي تميزها اللغة وفقاً لقوانينها.

والثالث: هو المعنى الإضافي الذي يتصل بالمفسر والشارح، وقد يختلف باختلافه، ومن ثم؛ فهو تقصيد من المخاطب للمتكلم، ولكي يكون هذا التقصيد اجتهاداً يعتد به، ويناب صاحبه وإن أخطأ، فإن عليه أن يحقق توازناً بين قصد المتكلم، ومقاصد العربية، فكما أن المعنى الذي تقدمه العربية لا يعتد به حتى

(1) مقدمة في التفسير، بيروت لبنان/ مكتبة الحياة/ 1980م، ص33.

(2) تحويلات الطلب، ص316.

(3) خطة السياق ومحاولة تطبيقها على النص الحديثي، خروبوات، ص469. مجلة الرابطة.

يغلب على الظنّ أنه مقصود المتكلم، فإنّ أيّ تقصيد من المفسر لا يعتد به حتى يكون موافقا لمقاصد العربية، حتى إذا كان المعنى مقصودا للمتكلم في نصوص أخرى؛ فكان صحيحا في ذاته، لكنه لا يكون صحيحا بوصفه تفسيرا لذلك النص حتى تختمه لغته، وهذا ما يسميه ابن تيمية بالخطأ في الدليل مع صحة المدلول.

يقول الشاطبي: " فالرأي غير الجاري على موافقة العربية، أو غير الجاري على الأدلة الشرعية هو الرأي المذموم" (1)؛ ويقول أيضا: " ما نقل من فهم السلف الصالح؛ فإنه كله جار على ما تقضي به العربية، وما تدل عليه الأدلة الشرعية" (2)، فاللغة حاكم يقضي بجواز هذا ويمنع ذلك.

هذا التوازن يجعل التفسير عند الشاطبي وساطا بين طرفين مذمومين: الأول أهملت فيه المقاصد، وجرى أصحابه على اللغة فحسب، وهؤلاء هم أهل الظاهر، والثاني أهملت فيه اللغة، ولم يعتد إلا بالمقاصد، جريا على ما استقر عندهم من قواعد، أو اتباعا للهوى؛ كالباطنية ومن يشبههم في عصرنا من بعض أهل الحداثة.

وهكذا يكون الوعي بالمقاصد شرطا في التفسير، ووسيلة إليه، كما كان غاية له، وذلك ناتج عن أنّ المفسر لديه في الغالب معرفة سابقة بالمتكلم ومقاصده (3).

2- حال المخاطب أو المستمع: ولا تقل أهميته عن حال المتكلم، قال ابن تيمية: " والحال - حال

المتكلم والمستمع - لا بد من اعتباره في جميع الكلام" (4)، ومما يوضح أهمية المستمع ضمن الحدث الكلامي عند الأصوليين، سلوكهم في بيان مراتب ألفاظ الرواة في نقل الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأيضا: " سلوكهم في عملية الترجيح بين الروايات المتعددة، فكون المستمع قد سمع مباشرة من الرسول صلى الله عليه وسلم، أو له صلة بالحادثة المتصلة بالرواية، أو شخصا أعقل، أو أعلم، أو أعدل من سواه؛ كان من العوامل المرجحة والمؤكدة لمعنى من المعاني، أو حكم من الأحكام" (5).

وقد ذكر الإمام الزركشي -ضمن ما تُرجح به الرواية- أمورا عديدة ترجع إلى حال المستمع من حيث درجة علمه، وفقهه، وسنّه، وطول صحبته (6).

(1) الموافقات(422/3).

(2) نفس المصدر(404/3).

(3) تحويلات الطلب، ص 318.

(4) مجموع الفتاوى(114/7).

(5) البحث الدلالي عند الأصوليين، ص63. بواسطة السياق عند الأصوليين المصطلح والمفهوم، فاطمة بوسلامة، ص320-321. مجلة الرابطة.

(6) البحر المحيط(174-173/8).

3- أسباب الورد وعادات العرب وأعرافها حال الترتيل:

والمقصود بذلك تتبع السبب أو الأسباب التي من أجلها ورد الحديث، وتكلم به الرسول صلى الله عليه وسلم، والمهيّج والمثير على النطق به، وصدوره عنه⁽¹⁾، قال الإمام الشاطبي: "... وليس كل حال ينقل، ولا كل قرينة تقترب بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط"⁽²⁾.

وقال أيضا: "ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال، وينشأ عن الجهل"⁽³⁾ بما هذا شأنه الوقوع "... في الشبه والإشكالات، ومورد للنصوص الظاهرة مورد الإجمال حتى يقع الاختلاف؛ وذلك مظنة وقوع التراجع"⁽⁴⁾، ثم استطرده قائلا: "وقد يشارك القرآن في هذا المعنى السنة؛ إذ كثير من الأحاديث وقعت على أسباب، ولا يحصل فهمها إلا بمعرفة ذلك"⁽⁵⁾.

وقد يرد السبب في الحديث نفسه، وقد يرد في بعض طرقه، وقد يكون مقترنا بالنص أو سابقا عليه، وغالبا ما يكون ذلك في سياق قصة أو حادثة وقعت، كما أنه قد يكون للحديث أكثر من سبب⁽⁶⁾.

ومعرفة سبب الحديث له أثر بين في معرفة الناسخ والمنسوخ، والعام والخاص، وعلّة الحكم، والجواب عن مختلف الحديث ومشكله⁽⁷⁾، وسيأتي مزيد بيان ذلك مع التطبيقات في المبحث الثاني من الفصل الأول.

ويلحق بأسباب ورود الحديث معرفة أحوال العرب وعاداتها وقت الترتيل، يقول الشاطبي: "ومن ذلك معرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها حالة الترتيل، وإن لم يكن ثم سبب خاص لا بد لمن أراد الخوض في علم القرآن منه، وإلا وقع في الشبه والإشكالات التي يتعذر الخروج منها إلا بهذه المعرفة"⁽⁸⁾.

(1) أثر السياق وجمع الروايات وأسباب الورد في فهم الحديث، عبد الله بن الفوزان الفوزان، ص 200. ندوة 4.

(2) الموافقات (3/347).

(3) الموافقات (3/347).

(4) نفس المصدر.

(5) الموافقات (3/352).

(6) أثر السياق وجمع الروايات، ضمن بحوث الندوة 4، ص 200.

(7) المرجع السابق.

(8) الموافقات (3/351).

ويلحق أيضا بأحوال العرب وعاداتهم عصر التزليل، أحوال المخاطبين في كل زمان ومكان، ومما يدل على أن هذه القضية كانت حاضرة في واقع الأئمة العلماء، وأنها عنصر مهم من عناصر السياق التي يجب العناية بها ولحظها حين فهم الأدلة، وحين تزيل الحكم على الأعيان:

أولا-عنايتهم بقاعدة تحكيم العرف، وجعله دليلا شرعيا تبني عليه الأحكام، وتتغير تبعاً لذلك بتغيره، ومن ثم حرص أهل العلم من أهل الفتوى على الاعتناء به وتنبيه من يريد التصدر للإفتاء عليه، قال الإمام القرافي - مخاطبا المجتهد المفتي-: "مهما تجدد في العرف اعتبره، ومهما سقط أسقطه، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك؛ بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك وأسأله عن عرف بلده، وأجره عليه، وأفته به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين، وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين"⁽¹⁾.

ثانيا: إيمانهم بشكل عام بمبدأ مراعاة الظروف وخصوصيات الأحوال عند عملية تطبيق الأحكام، يقول ابن قيم الجوزية: " وهذا محض الفقه؛ ومن أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم، وعوائدهم، وأزمتههم، وأحوالهم، وقرائن أحوالهم؛ فقد ضل وأضل، وكانت جنايته على الدين أعظم من جناية من طبّب الناس كلهم على اختلاف بلادهم، وعوائدهم، وأزمتههم، وطبائعهم بما في كتاب من كتب الطبّ على أبدانهم، بل هذا الطبيب الجاهل وهذا المفتي الجاهل أضّر ما على أديان الناس وأبدانهم"⁽²⁾.

وهكذا تتداخل عناصر كثيرة من محيط النصّ - أو الكلام- تنتمي إلى الزمان أو المكان أو الأشخاص، لتمنح لهذا النصّ دلالة أخرى تقرب أو توصل إلى المطلوب⁽³⁾.

فإذا أضفنا إلى هذه العناصر المقامية تلك العناصر التي سبق وأن ذكرتها؛ والتي هي ضمن مفهوم السياق المقالي، فإنّ أكون قد أعطيت ولو تصورا بسيطا عن مفهوم السياق عند علماء الإسلام، وأخص بالذكر منهم المحدثين، ومن ثم؛ فإنّ مجموع ما ذكرته من عناصر يرتبط كل منها إما بالسياق المقالي أو السياق المقامي، له دوره في رعاية المعنى، والوصول بالقارئ إلى درب المباحثة المتأنيّة المعتدلة؛ أحسب ذلك كائنا وواقعا، والله موفقي.

(1) الفروق (1/176-177).

(2) إعلام الموقعين (3/78).

(3) جزئية سياق المقام مستفاد من بحث: السياق عند الأصوليين، للدكتورة فاطمة بوسلامة، ضمن بحوث

السياق في المجالات التشريعية، ص 318-323.

الفصل الأول:

مظاهر اهتمام الأئمة والمحدثين
بالسياق، وأثر ذلك في الفهم الصحيح، وفيه
مباحث:

المبحث التمهيدي:

أهمية مراعاة السياق في فهم الخُصَاب الشرعي.

المبحث الأول:

تقسيم السُفَة، وتتبع أحواله عليه الصلاة والسلام.

المبحث الثاني:

العناية بأسباب ورود المكيث.

المبحث الثالث:

المبهمات في المكيث وعلاقتها بالسياق.

المبحث الرابع:

العناية ببيان البعدين الزماني والمكاني.

المبحث التمهيدي:

أهمية مراعاة السياق في فهم
الخطاب الشرعي،

وفيه مطلبان :

المطلب الأول:

اهتمام الأئمة والأصوليين بالسياق
ورعايته.

المطلب الثاني:

في بيان مظاهر اهتمام الأصوليين
بالسياق.

الفصل الأول: مظاهر اهتمام الأئمة والمحدثين بالسياق، وأثر ذلك في الفهم الصحيح.

توطئة:

كان لعلماء الحديث اهتمام واضح بأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم؛ حفظاً لمتونها من كل تحريف وتزييف، وضبطاً لأسانيدھا من كل دخيل منحول، واعتناءً أكبر ببيان ما فيها من فقه، وتوجيهات نبوية، وحياة ربانية، وحلاً لكثير من غوامض ألفاظها، ومشكل معانيها، فأبانوا عن جهد عظيم، قد تجلّى في جزء غير قليل من مصنفاتهم المختلفة، وأسفارهم المتنوعة، كنت قد ذكرت جزءاً منها في رسالتي للماجستير، وها أنا أكمل ما بدأته هناك.

اهتم المحدثون ببيان جانب الفهم، ومراعاة حيز المعنى من تلك الأحاديث المتكاثرة، ذلك أنّ سبيل علوم الإسناد لا يعدو أن يكون وسيلة لحفظ متون الموروث النبوي، وبدورها تمثل تلك المتون تشريع أمة لا بد من وضع قواعد وقوانين تسهل فهمها، وتنظّم عملية الاستنباط فيه، وتعصم رواه من مزلق الزلل، وقواصم الخلل.

ومن أنواع علوم الحديث التي تمثل معالم كبرى في فهم الأحاديث، ودرء ما قد يكون بينها من تعارض، الجمع بينها ما أمكن أو الترجيح بينها بأحد المرجّحات، أو القول بالنسخ إن عُلم التاريخ، وتبرز هاهنا علوم أربعة معينة على الفهم؛ وهي: علم مختلف الحديث، وعلم ناسخ الحديث ومنسوخه، وعلم أسباب ورود الحديث، وعلم غريب الحديث.

ومن القواعد المهمة لتحصيل الفهم الحسن، ونوال المعنى المستقيم، والتي جاء ذكرها في

تطبيقات العلماء المهتمين بالأحاديث اعتباراً: دلالة السياق في فهم الحديث.

إنّ من يطالع كتبهم سواء أكانوا من علماء الغريب، أو من شراح الحديث، أو ممن تناول نقد

الأحاديث وأسانيدھا؛ يجد أنهم قد اهتموا بالسياق في مراحل متقدمة جداً.

ومن الأدلة على ذلك: وجود كثير من الألفاظ الواردة في ثنايا كتبهم، والتي كان فيها ذكر

لدلالة السياق مباشرة، أو ذكر أحد مرادفاتھا، ومن تلك المرادفات الواردة: مقتضى الظاهر، وظاهر

الحديث، وسياق الحديث، وقرينة السياق، وسياق الرواية، وغيرها كثير.

يقول الدكتور إدريس مقبول⁽¹⁾: "والسياق في مصنفات الحديث لا يكاد يغيب مصطلحا ومفهوما، حتى بات لنا الاطمئنان إلى القول بأن الدراسات الحديثة: دراسات تداولية بامتياز، وأن الشروح الحديثية هي عبارة عن تحليل سياقي (contextual analysis)⁽²⁾."

ولبيان أهمية السياق عند الأئمة، ومظاهر اهتمامهم به، سأتناول ذلك في المباحث التالية:

المبحث التمهيدي: وفيه بيان أهمية مراعاة السياق في فهم الخطاب الشرعي.

المبحث الأول: في بيان مظهر تقسيم السنة، وتتبع أحوال النبي صلى الله عليه وسلم.

المبحث الثاني: في بيان مظهر العناية بأسباب ورود الحديث.

المبحث الثالث: في بيان مظهر العناية بالمبهمات في الحديث وعلاقتها بالسياق.

المبحث الرابع: في العناية ببيان البعدين الزماني والمكاني.

(1) ولد إدريس مقبول في مدينة فاس عام 1975م، وحاز الدكتوراه في اللسانيات من جامعة محمد بن عبد الله في فاس عام 2005م، عمل في حقل التدريس، ونشر مجموعة من الكتب منها: الأسس الابدستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيويو، منهج سيويو في الاحتجاج بالقراءات ولها. انظر: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات،

على الرابط التالي: <https://bookstore.dohainstitute.org/m-360.aspx>

(2) السنة النبوية الشريفة ومستويات التمام السياقي، مقارنة لسانية تداولية، (351/1). ندوة 4.

المبحث التمهيدي: أهمية مراعاة السياق في فهم الخطاب الشرعي.

وبما أنّ السياق هو الإطار العام الذي تنتظم فيه عناصر النص ووحداته اللغوية، والمقياس الذي تتصل بوساطته الجمل فيما بينها وتترابط، والبيئة اللغوية والتداولية التي ترعى مجموع العناصر المعرفية التي يقدمها النص للقارئ، والعالم إذا أراد أن يصل إلى المعنى الدقيق للحدث اللغوي أو الكلامي لابد له أن يبدأ أولاً بوصف الظواهر اللغوية المتصلة به، ومحاولة تعييدها وفقاً لخواصها ووظائفها في التركيب، ثم بعد ذلك ينظر في ظروف سوق ذلك الحدث، ويراعي حقله التداولي؛ ليكشف بذلك عن ظروفه وملاساته، وقد نص فندريس⁽¹⁾ على أنّ الذي يعيّن قيمة الكلمة إنما هو السياق، إذ إنّ الكلمة توجد في كل مرة تستعمل فيها في جو يحدد معناها تحديداً مؤقتاً، والسياق هو الذي يفرض قيمة واحدة بعينها على الكلمة بالرغم من المعاني المتنوعة التي بوسعها أن تدل عليها"⁽²⁾.

والسياق هو الذي يفرض قيمة واحدة للحدث المراد دراسته بالرغم من المعاني المتعددة وربما المختلفة، ومن ثم؛ فإني سأتطرق إلى بيان هذه الأهمية المتعلقة بالسياق في مطلبين اثنين، هما:

المطلب الأول: في اهتمام الأئمة والأصوليين بالسياق ورعايته.

المطلب الثاني: في بيان مظاهر اهتمام الأصوليين بالسياق.

(1) جوزيف فندريس (1875-1960م)، من كبار اللغويين الفرنسيين. انظر: موقع المكتبة الشاملة، على الرابط

التالي: <http://shamela.ws/index.php/author/1455>.

(2) كتاب اللغة، ترجمة: عبد الحميد الدواخلي، ومحمد القصاص، ص 253 وما بعدها. وانظر: السياق وأثره في بيان الدلالة، دراسة تأصيلية تطبيقية في غريب الحديث النبوي، شاذلية سيد محمد السيد، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية، ص 109.

المطلب الأول: اهتمام الأئمة والأصوليين بالسياق ورعايته.

يأتي إعمال السياق لمعرفة معنى الكلام؛ من أن سلوك اللغة سلوك اقتصادي يوظف القليل من الوسائل للوصول إلى كثير من الغايات، ذلك أن المباني اللغوية محدودة متناهية، والمعاني غير محدودة، فلا بد من توسيع المعاني بتوسيع الوظائف لهذه الأبنية اللغوية عن طريق القرائن السياقية⁽¹⁾.

ثم إن الإحاطة بجميع مفردات اللغة العربية من قبل متكلم واحد أمر في غاية الصعوبة، إن لم نقل إنه وجه من أوجه المحال، الأمر الذي يجعل المتكلم يختار للتعبير عن المعنى الذي بداخله أقرب الألفاظ إليه، ثم يقرنها بقرائن من المقال والمقام حتى يعرب عنه، ويفهم السامع ما هو قاصد إليه، ومن هنا نجد أن المعنى الواحد يعبر عنه بأساليب لغوية شتى بحسب قدرة المتكلم، وأنسه باللغة، واستحضاره لمفرداتها، وقد كان ابن المقفع يقف في كلامه كثيرا؛ فقليل له في ذلك، فقال: إن الكلام يزدهم في صدري؛ فيقف قلبي لأتخيره⁽²⁾.

ولأن الكلمة الواحدة قد تؤدي معاني كثيرة ووظائف شتى؛ وهي خارج نمط السياق، فإذا سيّقت أمكن لها أن تتخذ لنفسها معنى محوريا يحدده ما يكتنفها من قرائن مقالية، وما يحيط بها من قرائن مقامية⁽³⁾.

دراسة الكلمات تعني دراسة المجتمع الذي نشأت وترعرعت فيه، واكتسبت مدلولها في داخله، فلا يمكن الفصل بين حال المجتمع، ودلالة الكلمة؛ فالعنى لا يتضح إلا من خلال الظروف، والملابسات المحيطة بالكلمة.

المجتمع الإسلامي الأول وقت نشوئه وتكونه، صاحبه مصطلحات كلامية مغايرة لما كان سائدا في المجتمع الجاهلي آنذاك، ربما بعض الكلمات، بحكم العرف اللغوي السائد، يبدو معناها بيّنا؛ لا تحتاج شديد عناء لإدراكها، لكن الواقع يتبدل حينما تم التقارب مع الكلمات الربانية السماوية. فلفظ الصلاة مثلا لم يكن غريبا على أذهان العرب في الجاهلية، كذلك لفظ الحج في تداوله واستعماله، إنما الإسلام من خلال خطابه النسقي عمل على تحديد معنى كلمتي الصلاة، والحج، وأعطاهما معنى معيناً لا ينصرف إلى غيره.

(1) البيان في روائع القرآن، تمام حسان، ص20.

(2) الإمتاع والمؤانسة، لأبي حيان التوحيدي(65/1).

(3) نظرية السياق عند الأصوليين، للزنكي، ص88.

والكلمة إذا وقعت في سياق ما، لا تكتسب قيمتها إلا بفضل مقابلتها لما هو سابق، ولما هو لاحق بها أو لكليهما معاً، وقل مثل ذلك في الجمل والعبارات التي تتركب منها الكلمات⁽¹⁾.

فانظر مثلاً إلى كلمة (قذف) وكيف تغير معناها بحسب تسييقها في كل مرة، قال ابن الأثير في النهاية: (قذف) فيه - أي من الحديث -: «إني خشيت أن يقذف في قلوبكما شرّاً»⁽²⁾، أي: يلتقى ويوقع. والقذف: الرمي بقوة، وفي حديث الهجرة: «فَيَقْذِفُ»⁽³⁾ عليه نساء المشركين»⁽⁴⁾، وفي حديث هلال بن أمية: «أنه قذف امرأته بشريك»⁽⁵⁾ القذف ها هنا: رمي المرأة بالزنا أو ما كان في معناه.

قال ابن الأثير: وأصله - أي القذف - الرمي، ثم استعمل في هذا المعنى حتى غلب عليه، يقال: قذف يقذف قذفاً؛ فهو قاذف، وقد تكرر ذكره في الحديث بهذا المعنى.

وفي حديث عائشة: «وعندها فَيَنْتَانُ تُغْنِيَانِ بما تقاذفت به الأنصار يوم بُعث»⁽⁶⁾، أي تشائمَت في أشعارها التي قالتها في تلك الحرب.

وفي حديث ابن عمر رضي الله عنه: «كان لا يصلي في مسجد فيه قذفات». هكذا يحدثونه، قال ابن بري: قذفات صحيح، لأنه جمع سلامة؛ كعُرْفَة وعُرْفَات، وجمع التكسير قذف كعُرْف. وكلاهما قد روي، ثم حكى ابن منظور بعد ذلك رواية ابن الأثير: «كان لا يُصَلِّي في مسجد فيه قذاف»، القذاف: جمع قذفة، وهي الشرفة؛ كبرمة وبرام، وبرقة وبراق، وقال الأصمعي: إنما هي: قذف، واحدهما: قذفة؛ وهي الشرف، والأول الوجه لصحة الرواية ووجود التظير⁽⁷⁾.

يتبين من خلال هذا العرض أن كلمة (قذف) تغير معناها بحسب وقوعها في الجمل الحديثية، فتارة أتت لتفيد معنى: ألقى وأوقع، في نحو قوله: (أن يقذف في قلوبكما)، وتارة أخرى بمعنى رمي المرأة بالزنا أو الشتم، وتارة ثالثة بمعنى الشرفة، مع أن المعنى الأصلي لكلمة (قذف): الرمي بقوة كما قال ابن الأثير رحمه الله.

(1) السياق والأنساق، محمد عبد الكريم الحميدي، 86-89.

(2) المرجع السابق.

(3) قال القاضي عياض: (فينقذف عليه نساء المشركين) كذا للمروزي، والنسفي، والمستملي. ولغيرهم من شيوخ أبي ذر (فينقذف). وعند الجرجاني (فينقصف)، أي: يزدحم؛ وهو المعروف. انظر: مشارق الأنوار (339/2).

(4) أخرجه البخاري [803/2] رقم: 2175.

(5) أخرجه مسلم [209/4] رقم: 3830.

(6) أخرجه البخاري [1430/3] رقم: 3716، ومسلم [21/3] رقم: 2098.

(7) النهاية في غريب الحديث (26/4-27).

فتعدد المعنى للكلمة الواحدة يوجب على الباحث افتراض إشكالية هي قائمة بين العلماء، وتحتاج إلى جواب شاف، وهي مرحلة مهمّة من مراحل تعاظم الأئمة والعلماء مع الحدث اللغوي إبان النظر فيه وتحليل تراكيبه، هذه الإشكالية توضيحها وبيانها يفضي إلى معرفة المكانة العلية للسياق في المجال التداولي.

ومن ثم؛ فإنّ تصور الأصوليين لأهمية السياق واعتباره يختلف من مدرسة إلى أخرى، وذلك انطلاقاً من اختلاف تصوراتهم في الجواب عن مسألتين اثنتين هما:

1- معنى اللفظ بين الوضع والاستعمال، بمعنى: هل الكلمات التي نستخدمها في اللغة لها أوضاع أصلية وراء الاستعمال؟ أم أنّ الاستعمال هو غاية البحث عن المعنى؟

اختلف أهل العلم في ذلك على رأيين اثنين:

الأول: أنّ الكلمات لها أوضاع أصلية وراء الاستعمال، وبه قال أكثر أهل العلم.

والثاني: أنّ الاستعمال هو غاية الباحث عن المعنى، فعندما نريد تحديد معنى اللفظ؛ فإننا لا ننظر

إلا إلى الاستعمال، لأنّ التحقق بالوضع الأصلي للكلمة دونه خرط القتاد.

2- ما هو جوهر العلاقة بين اللفظ والمعنى، وما هي فلسفة ذلك؟ وهل اللفظ تعبير عن المعنى

الذهني المجرد الكائن في ذهن المتكلم، أو هو تعبير عمّا في الخارج؟

والحقيقة أنّ مفهوم الوضع والاستعمال من أهمّ المفاهيم اللغوية التي يتأسس عليها تفسير

الكثير من الظواهر الدلالية، وفي مقدمتها المجاز، والاشتراك، والترادف، ولأمر ما كانت هذه الظواهر

موضع نزاع بين العلماء ما بين مقرر بها وناف لها، فقد تم الربط بين وجود هذه الظواهر وبين قضية

مبدأ اللغات، وهي قضية فلسفية كلامية عادة ما تثير مسألة الوضع الأول وعلاقته بالاستعمال⁽¹⁾.

فعلم الوضع يدرس ألفاظ اللغة كلها؛ لأنها موضوعة إزاء معانٍ مخصوصة، فصارت كل لفظة

رمزا على معنى من المعاني الدائرة في الذهن الإنساني، فمتى أراد التعبير عن تلك المعاني استعمل تلك

الرموز العارف بوضعها ودلالاتها على ذلك المعنى مسبقاً⁽²⁾.

(1) السياق عند ابن تيمية قراءة جديدة، فريدة زمرّد، ص 228. مجلة الرابطة.

(2) علم الوضع وأثره في الفكر اللغوي قيما وحديثا، محمد ذنون يونس الراشدي/مجلة كلية العلوم الإسلامية/المجلد

الثامن/العدد(1/15)، 1435هـ-2014م، ص 4.

وكلما امتلك الإنسان معرفة بوضع تلك الرموز الصوتية وما تدل عليه من معاني عميقة وكثيرة، كلما وجدت لديه القدرة والمعرفة بارتباط ذلك الرمز بمدلوله، سواء كان العلم بالرمز وارتباطه بالمعنى ارتباطاً شخصياً أم ارتباطاً نوعياً؛ بحيث يمكن له القياس على علاقة الرموز المخزونة في ذاكرته بمعانيها، فيستعمل تلك العلاقات التركيبية التي لم يسمعها سابقاً أو يقرأ عنها، أو يتعلمها بملكة القياس التي تمرن عليها خلال استعماله اللغوية وبيان قدراته التعبيرية مما شأنه القياس؛ كالمركبات، والمجازات، والصيغ الاشتقاقية، فالإنسان لا يسمع خلال سني حياته كل التراكيب العربية، والمجازات اللغوية والعقلية، والمشتقات من الصيغ الصرفية، إلا أنه يسمع بعضها؛ فيقيس عليها باعتبار توافر عنصر المشابهة بين المقيس، والمقيس عليه (1).

إنّ علم الوضع يدرس كل هذه الصور الكلامية ويصنفها ويحددها، ويعطي للألفاظ ملاحظها وخصائصها الوضعية، ويترك خصائصها الاستعمالية للعلوم المعنية بالظاهرة اللغوية (2)، فالواضع قد بنى النظام الرمزي اللغوي وربطه بالمعنى ربطاً دقيقاً، معتمداً في ذلك على إرشادات العقل السليم، والتفكير المنطقي المناسب للإنسان المزود بنظام يراعي قوانين المناسبة والمجانسة، والتفريق بين الأشياء، ودفع الالتباس بين الرموز.. ومجرد تداخل الرموز الصوتية والألفاظ والتراكيب نتيجة الاستعمال لا يلغي الفصل الذي راعاه الواضع، وانحرف به المستعمل انحرافاً يخدم غرضه ومقصده الكلامي، إلا أنّ المعيار كامن للحالة الأصلية، والأمور الطارئة لا اعتداد بها نتيجة الموقف الاجتماعي الخاص (3).

ومما يتضح به المقال، لفظ (زيد) علم على شخص معين، يصنف في النحو على أنه من المعارف، وموضوع إزاء شخص معين بملاحظه، ومواصفاته، وسماته، بحيث متى أطلق على جمهرة من الناس هو بينهم لم يلتفت إلا هو، ولكن لو افترضنا وجود أكثر من شخص في تلك الجمهرة يحملون ذات الاسم، فهل نقول إنه نكرة؛ لأنه شاع بين أشخاص كثيرين؟

فالاستعمال الفعلي للغة لا يعول عليه فقط، لأنه يحمل تشويهاً للعلم الذي من أبسط سماته الانضباطية في منهجه، وتقسيماته، وتحديداته، والمنهج الوصفي الذي يطلب منا الاكتفاء به في الدرس اللغوي المعاصر، يؤدي إلى عدم تصور نظام موحد للغة، ويحيل قوانينها إلى مباحث مائعة لا يمكن

(1) علم الوضع وأثره في الفكر اللغوي فيما وحدثنا، ص4.

(2) نفس المرجع، ص5.

(3) نفس المرجع.

الوقوف على حقائقها الأصلية، ومعرفة درجات الانحراف عن المعيار، والفرضية التي انطلق منها البحث العلمي عند العرب عموماً، واللغوي منها خصوصاً، والحقّ أنّ (زيداً) معرفة أيضاً؛ لكن ذلك الاشتباه والشيوع طارئ بسبب الموقف الاجتماعي الخاص، لأنّ الواضع لما وضع هذا اللفظ علماً حدد استعماله إزاء شخص محدد تحديداً دقيقاً، والشيوع مرحلة لاحقة لذلك كله، فلا نخرجه من ساحة المعارف لمجرد حصول الاشتباه، وطروء موقف اجتماعي خاص، وتلك سمة العلم المنظم ذي المنهج المحكم المتبع في كل العلوم التطبيقية وغيرها، حيث ينطلقون من افتراضات ومعايير يحاولون من خلال الدرس إثباتها والتحقق منها ومن صحتها، فالآليات التي اعتمدها اللغويون العرب هي نفس آليات اللسانيين المعاصرين القائمة على: "التجريد، والطبيعة الرياضية المجردة أكثر واقعية إلى حدّ من الإحساسات العادية والمرونة الاستمولوجية، فالنماذج الرياضية المجردة أكثر واقعية إلى حدّ من الإحساسات العادية للعلماء"⁽¹⁾.

وبصرف النظر عن الخلاف المتعلق بمن هو واضع اللغة، فقد أبدى المفكرون المسلمون تشابهاً منهجياً فيما يتعلق بالمعالجة الموسعة لفكرة الوضع، ومن المسائل المؤثرة المتفق عليها في هذا الشأن هو أنّ واضع اللغة؛ سواء أكان الله عز وجل، أم البشر، حكيم؛ بحيث يخلو وضعه مما يجعله غير مفيد؛ وبناء على ذلك، فقد نسب لكل عنصر لغوي معنى، ومن ثمّ يجب على كل من أراد أن يفهم خطاباً أن تكون له معرفة بوضع اللغة التي بها يتم التخاطب، فإن لم يكن الكلام ملتبساً، كفت معرفة الوضع لجعل المتلقي يفهمها، أما إذا كان ملتبساً، فلن يفهم الكلام فهماً سليماً إلا إذا اقترنت به قرينة. والإشكالية التي لها صلة وثيقة بهذا المقام، هو أنّ المعيار المعول عليه لدى القائلين بالوضع في الحكم على اللفظ بأنّه يشير إلى حقيقة كلية أو جزئية إنما هو الوجود الذهني لا الخارجي.

يقول أبو حامد الغزالي - في شأن الجزئي الذي هو تلك الألفاظ المشيرة إلى الحقائق التي لا يشترك مفهومها مع غير تلك الحقائق - : "ما يمنع نفس تصور معناه عن وقوع الشركة في مفهومه"⁽²⁾، كقولك زيد، وهذا الشجر، وهذا الفرس، أما تصور الكلي؛ فلا يمنع غيره من الدخول فيه، كرجل وحصان، وشجرة، وقد احتج الرازي؛ وهو من أنصار هذا الرأي على ذلك بوجهين:

-الوجه الأول: وهو يتعلق بالمفردات، وذلك بأن يرى شخص شيئاً من بعيد، ويظنه صخرًا

الحجر، فإنه سيدعوه صخرًا، ثم إذا دنا منه واكتشف أنه حيوان لكن ظنه طائرًا، فسيدعوه طائرًا، فإذا

(1) علم الوضع وأثره في الفكر اللغوي قيما وحديثا، ص5-6.

(2) معيار العلم في فن المنطق، ص73.

اقترب منه شيئاً فشيئاً وتبين له أنه إنسان، فسيدعوه إنساناً، وهذا يدل على أن الشيء الواحد قد تختلف تسميته وفقاً للتصور الذهني الذي يستدعيه في ذهن المتكلم، وبناء عليه يمكن أن يقال: إن كل تصور ذهني يستدعي وضعاً مناسباً.

الوجه الثاني: - ويتعلق بالمركبات - وهو إذا قلت: قام زيد، فلا يعني ذلك أن زيدا قد قام بالفعل، بل غاية ما في الأمر أنك ذكرت أنه قد قام، ورويت ذلك، ولا يمكن التحقق من أن ما قيل كان عبارة عما حدث في العالم الخارجي، حتى نتأكد من صدقه.

وطبقاً لهذا الرأي؛ فإن كلمة الأسد لما وضعت أول ما وضعت لم يقصد واضعها استعمالها لذلك الأسد الذي رآه فقط؛ وهو الذي أشار إليه لفظه، بل ليطلق على أي حيوان له نفس الخصائص التي كانت لذلك الأسد، ومن ثم يمكن لأي متكلم للعربية أن يستعمل كلمة أسد علامة لهذا الحيوان متى أراد، ويمكن أن ينطبق هذا على جوانب مختلفة من اللغة سواء أكانت معجمية أم قواعدية.

يقول القرافي: "فإن العرب إنما وضعت لما تصوره بعقولها، لا لما شاهده بأبصارها، والمتصور بالعقل موجود في الأشخاص الماضية والحاضرة على حد واحد، فمفهوم الفرس المعقول هو الموضوع له، ويصير معنى ذلك: أن الواضع قال: كل ما تنطبق عليه هذه الصورة الذهنية هو المسمى بالفرس عندي، وكذلك بقية أسماء الأجناس. ولم توضع لما في الخارج من المشاهد بالبصر إلا أعلام الأشخاص دون أعلام الأجناس" (1).

ومن ثم؛ فإن وضع التراكيب يختلف عن وضع المفردات من الألفاظ إزاء معانيها، ففي الوضع الإفرادي يكون **الوضع شخصياً**، أي يعتمد إلى كل لفظ على حدة لتوضيح إزاء معنى خاص بها، أما الوضع التركيبي؛ فهو **وضع نوعي**، أي أن هناك قانوناً كلياً، يقوم في ذهن المتكلم، يحدد العلاقات بين المفردات المشكلة للتركيب، فتركيب الفاعلية يتكون من علاقة بين مفردتين: حدث + اسم، بغض النظر عن لفظ مخصوص لكليهما، فكل لفظ دال على الحدث واسم صالح لأن يكون محدثاً يكون ذلك التركيب ويشكله، ولذا يكون القياس في الوضع النوعي سائغاً، لكن هذا القياس محدد بعلاقات تسوغ صفة القياسية أحياناً، وتمنع منها أحياناً أخرى، ولذا كان الخروج عن الإسناد الحقيقي للتركيب السالف إلى إسناد مجازي عقلي مثل: بنى الأمير المدينة، محمداً بعلاقة تسوغ ارتباط وتعلق الحدث بالاسم، فهذا

(1) شرح تنقيح الفصول، ص 413.

الحدث المرتبط بالاسم، يختلف عن الحدث في قولنا: كتب محمد واجبه، لأن الكتابة وقعت من محمد مباشرة، بخلاف البناء الذي لم يقع من قبل الأمير، فهذا التركيب خروج عن أصل تركيب الفاعلية المعني بالارتباط بين الحدث والمحدث على سبيل المباشرة الحقيقية، لكن هذا الخروج سائغ لوجود علاقة تجعل الخروج والانحراف سائغا؛ لوجود رابطة خفية بين التركيب الخارج والتركيب الأصلي للفاعلية الحقيقية، وهذه الرابطة الخفية التي سميت بعلاقة السببية هي أيضا موضوعة بالوضع النوعي؛ لاستحالة تحديد جميع صور الانحراف عن التركيب الأصلي للفاعلية، فالوضع النوعي للتركيب الذي يكشف عنه علم النحو بقوانينه وقواعده، يمثل عنصرا ثريا لها، والحارس الأمين للعربية في نفس الوقت من خلال تجويز القياس عليها، وتحديد صور الخروج والانحراف عن الأصل الوضعي للتركيب فيها⁽¹⁾.

وقول القرابي رحمه الله السابق ينطبق على الكلليات فقط، إذ الواضع لم يشغل نفسه أبدا بالجزئيات، وبعبارة بعض الأصوليين: "فإن الواضع كما وضع كل واحد من ألفاظ الأجناس لحقيقة كلية، ولم يتعرض للجزئيات المندرجة في تلك الحقيقة، كذلك وضع كل واحد من الهيئات التركيبية لمعناها الكلي، من غير أن يتعرض لجزئيات تلك الهيئة"⁽²⁾.

فكل ما أدى وظيفة الفاعلية في نحو قولنا (قام زيد) عدّ كلاما عربيا سليما بشرط أن يكون مرفوعا، وأن يستوفي سائر شروط الفاعل، وانطبق هذه الفكرة على جزئيات أفرادها ليس من قبيل القياس، ولا يحتاج أن يكون كذلك؛ لاندراجها بالفعل تحت ما يسمى الحقيقة الكلية، وهذا ما يعنيه الشريف الجرجاني بالتحديد، حين أشار إلى أنه "إذا رفعنا فاعلا لم يسمع رفعه منهم، لم يكن قياسا؛ لاندراجه تحتها"⁽³⁾.

ويقول الزركشي: "والحق: أن العرب إنما وضعت أنواع المركبات، أما جزئيات الأنواع فلا، فوضعت باب الفاعل لإسناد كل فعل إلى من صدر منه، أما الفاعل المخصوص فلا، وكذلك باب إن وأخواتها، أما اسمها المخصوص فلا، وكذلك سائر أنواع التركيب"⁽⁴⁾.

والفرق بين الوضع الشخصي والوضع النوعي، هو أن الأول يعرف بأنه أفراد لفظ لمعنى معين، في حين أن الآخر يطلق عادة على صوغ قاعدة نحوية عامة.

(1) علم الوضع وأثره في الفكر اللغوي، ص 9-10.

(2) الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة، ص 22، بواسطة علم التخاطب الإسلامي، ص 50.

(3) حاشية الشريف الجرجاني على شرح العضد (183/1) بواسطة، علم التخاطب الإسلامي، ص 51.

(4) البحر المحيط (235/2).

ويشبه ابن خلدون مؤلف الكلام بالبناء أو النساج، فيقول: هو "كالبناء والنساج، والصورة الذهنية المنطبقة، كالقالب الذي يبنى فيه أو المنوال الذي ينسج عليه"⁽¹⁾، وهكذا؛ فإن ما يفعله ناطق القولة عندما يتكلم هو أن يبني كلامه على المنوال أو النسق الذي نسجت عليه العرب تراكيبهم، وهذا المنوال أو القالب الذهني لا يعرف إلا من حفظ كلامهم، حتى يتجرد في ذهنه من القوالب المعينة الشخصية، قالب كلي مطلق⁽²⁾.

أما الاستعمال؛ فقد قال القرافي في تعريفه: هو إطلاق اللفظ وإرادة مسماه بالحكم؛ وهو الحقيقة، أو غير مسماه لعلاقة بينهما؛ وهو المجاز⁽³⁾.

وتأتي أهمية كلام القرافي هذه؛ بعد أن صور لنا بأن عملية التخاطب هي نتاج ثلاثة عناصر مختلفة في الأقل، وهي الوضع والاستعمال والحمل، وكل عنصر له فاعل له، ويحدث في وقت مختلف، ففاعل العنصر المتوسط (أي المستعمل) الذي يهمننا هنا يؤدي الوظيفة الأكثر أهمية في العملية التخاطبية؛ لأنه الشخص الذي يعد مراده المحور الذي تدور حوله عملية التخاطب⁽⁴⁾.

والنقطة الثانية التي نلمحها في تعريف القرافي السابق، تتعلق بفكرة القصد أو الإرادة، أما لا تفهم من مراد المتكلم، بل بالوضع في التعبير عن الحقيقة، وبالقرينة في التعبير عن المجاز⁽⁵⁾.

وقد ذهب بعضهم في تعريف الاستعمال مذهباً قال فيه - إن المراد به-: "إرادة المعنى بإطلاق لفظ وضعي فقط، أو مع نصب قرينة"⁽⁶⁾.

بقي أن نقف وقفة عند قول القرافي رحمه الله: (وإرادة مسماه)، أن المقصود بالمراد- هنا؛ وهو مفعول الإرادة ونتاجها وكثيراً ما يستعمل في مقابل المعنى - الرسالة التي يبلغها المتكلم، ويريد أن يكشفها السامع لتحديث فيه تأثيراً معيناً، بينما المعنى يطلق ويراد به المحتوى الحرفي للكلام، وعليه؛ فإن المعنى محكوم بالوضع، والمراد محكوم بالاستعمال: أي أن فهم المعنى يتوقف على الصحة، وفهم المراد

(1) المقدمة، ص 474.

(2) علم التخاطب الإسلامي، ص 54.

(3) رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، لأبي عبد الله الرجراجي (193/1). وانظر: علم التخاطب الإسلامي، ص 59.

(4) علم التخاطب الإسلامي، ص 60.

(5) نفس المرجع.

(6) نفس المرجع، ص 61.

يتحدد بالقرينة، وهو ما يؤدي بنا إلى القول: بأنّ المعنى ربما يكون مفهوماً بحسب اللغة ولا يكون مراداً⁽¹⁾.

ومن ثم؛ فإنّ جهود المحدثين كانت حثيثة في ترتيب الوضع اللغوي للنص النبوي، حينما أكدوا في مقامات متعددة على وجوب المحافظة على تأدية النص الحديثي كما هو من غير زيادة أو نقصان، أو تقديم أو تأخير، لخبره صلى الله عليه وسلم: «نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم أداها كما سمع، فرب حامل فقه إلى ما هو أفقه منه»⁽²⁾، وإن حدث ذلك؛ فلا بدّ أن يكون من عالم باللغة عارفاً بما يحيل إليه المعاني، يقول الصنعاني: "والرواية للحديث بالمعنى محرمة على من لا يعلم مدلول الألفاظ ومقاصدها، وما يحيل معانيها؛ فإن هذا لا يمكنه أن يروى المعنى لأنه لا يعرفه، فتحرم عليه الرواية بلا خلاف"⁽³⁾، والنكته التي تتلمسها من تشديد المحدثين في هذه القضية هي الاهتمام بالألفاظ النبوية لأنها قوالب للمعاني العلية، وعليها يبني الفقيه مدارجه للوصول إلى المراد، بخلاف ما لو أهملت العناية باللفظ؛ فإن الوصول إلى المعنى متعسر فضلاً عن مراد المتكلم.

ولهذا نجد المحييين يؤكدون على من تلبس بتغيير الألفاظ أن يكون مطلعاً على مدلولات الألفاظ ومعانيها، وما يتصل بذلك؛ مما شأنه المحافظة على مراد الرسول صلى الله عليه وسلم. وفي التراث الأصولي نجدهم يؤكدون على أنّ مراد المتكلم لا بدّ أن يفهم من لدن المخاطب في عمليات التخاطب الفعلي، وأنّ فهم المعنى الوضعي ليس دائماً كافياً لاكتشاف مراد المتكلم، ومن ثم، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو كيف يمكن أن يفهم مراد المتكلم إذا كان فهم المعنى الوضعي لكلام المتكلم ليس دائماً كافياً لهذا الغرض؟⁽⁴⁾.

والجواب عن ذلك أن يقال: إنّ على الرغم من أنّ الاستعمال محكوم مبدئياً بالقيود المفروضة عليه من الوضع، فإنّ المتكلمين لا يلزمون أنفسهم بالجانب المثالي للغة، ذلك الجانب الذي يلي مقتضيات الوضع، بل إنّ انتهاك حرفية اللغة ربما كانت أمراً بدهياً يظهر كفاية المتكلم اللغوية، بشرط

(1) نفس المرجع، ص62، بتصرف.

(2) أخرجه أحمد في المسند [221/7] رقم: [4157]، وأبو داود [501/5] رقم: [3660]، والترمذي [33/5] رقم: [2656]، وقال: حديث حسن.

(3) توضيح الأفكار (392/2).

(4) علم التخاطب الإسلامي، ص62.

أن ينصب قرينة على عدوله عن القيود المثالية للغة، وأن يكون هناك علاقة أو مناسبة بين الدلالة الوضعية والمعنى المراد⁽¹⁾.

وهذا الانتهاك المقنن هو الذي يجعل من السياق محكماً عادلاً للوصول إلى المرادات النبوية بعيداً عن التأويل المفرط، والتقويل المبطل، وبين هذين الطرفين يتوصل القارئ إلى اعتبار آلية السياق كمنهج منضبط للوصول إلى الفهم الحقيقي للنصوص الحديثة.

وإلى الآن يمكن القول بأن استخدام قولة ما؛ يمكن أن يعزى جزئياً للغة، وجزئياً للاستعمال، فما ينتمي إلى اللغة هو مجموعة من المناويل القواعدية، والوحدات المعجمية المستخدمة طبقاً للوضع، أما ما ينتمي إلى الاستعمال؛ فهو اختيار الوحدات المعجمية المعينة فضلاً عن اختيار المناويل القواعدية المعينة، وهذا الاختيار محكوم عادة بمراد المتكلم التخاطبي، وبناء على ذلك؛ فإن الحكم على جملة ما بأنها غير سليمة الصوغ، ينبغي أن يعزى إلى عدم توافيقها مع المناويل التركيبية الشائعة للغة، في حين أن الحكم بأن القولة صادقة أو كاذبة، مقبولة أو غير مقبولة؛ ينبغي أن يعزى إلى تقدير المخاطب⁽²⁾.

وينبغي ألا يعزب عن بالنا أنه مثلما يمكن أن تكون كمية المعلومات المراد إبلاغها بالكلام أكثر من أن تحتلها العناصر الوضعية، فإن كمية المعلومات التي تدل عليها العناصر الوضعية قد تكون أكثر مما يقصد المتكلم قوله؛ وذلك لأن الدخول تحت المراد لا يستلزم أن يكون مراداً.

ومن الناحية العملية يقول الدكتور محمد محمد يونس علي⁽³⁾: فإن هذين القانونين-الوضع والاستعمال- من الأهمية بمكان: فعندما يقال في العربية: "نحن طالبان"، جواباً عن السؤال: ما مهنتكما؟ فإن الإجابة تتضمن عناصر حشوية، وهي علامة التثنية في (طالبان)، التي فرضتها مقتضيات الوضع (أي أن المواضع تتطلبها لاستيفاء الصحة اللغوية) مع أن المتكلم لم يقصدها من الناحية التخاطبية، ومن هنا؛ فإنه إذا قال المرء (نحن طلبة) بدلاً من ذلك؛ فسيكون موفقاً في إبلاغ رسالته على الرغم من

(1) علم التخاطب الإسلامي، ص 63.

(2) نفس المرجع، ص 54-55.

(3) محمد محمد يونس علي؛ ولد سنة 1959م، أستاذ اللسانيات المشارك في جامعة الشارقة، حاصل على دكتوراه في اللسانيات من جامعة إدنبره، درّس في جامعة الفاتح في طرابلس، وجامعة إدنبره في بريطانيا، وجامعة زايد، وجامعة الشارقة في دولة الإمارات العربية المتحدة، من مؤلفاته: المعنى وظلال المعنى، مدخل إلى اللسانيات، مُقدّمة في علمي الدلالة والتخاطب. انظر: موقع الدكتور محمد جمال صقر، على الرابط التالي:

انتهاكه قواعد اللغة، ومن الناحية الأخرى: عندما يقول المتكلم: "زيد كثير الرماد"، قاصداً أنه كريم، فإنه لم يبلغ رسالته بالألفاظ الوضعية فقط، بل اعتمد في واقع الأمر إلى حدّ كبير على قدرة السامع الاستنتاجية لفهم المعنى المستنبط من الكلام: أي أنّ المتكلم يفترض أنّ السامع سيستنتج من كثير الرماد أنّه كثيراً ما يحرق الحطب، ويشعل النار للطهي، ويطبخ كمية كبيرة من الطعام ويدعو (أو يستقبل) عدداً كبيراً من الضيوف، ولذا؛ فهو مضياف ومن ثمّ كريم، على أنه ينبغي التنبيه على أنّ القدرة الاستنتاجية للسامع ليست كافية في حدّ ذاتها لاكتشاف مراد المتكلم، ولذا؛ فإنّ هذه السلسلة من الاستنتاجات التي يستنبطها المتكلم لا يمكن أن تقود إلى اكتشاف مراد المتكلم، إلا إذا كان المتكلم يتكلم على سبيل المحاز، وتقرير أنّ المتكلم يتكلم مجازاً أو حقيقة يتوقف على القرينة؛ وهي السياق في بحثنا هذا⁽¹⁾.

وخلاصة لما سبق: يمكن القول إنّ القرائن - ومنها السياق - تكاد تؤدي للمرادية ما تؤديه الألفاظ الوضعية للمعنى الوضعي، وبعبارة أخرى؛ فإنّ اللفظ والقرينة يؤديان وظيفة الدال، في حين أنّ المعنى والمراد يؤديان وظيفة المدلول، ولذا؛ فإنّ ما لا يحتمله اللفظ لا يثبت في التخاطب وإن نوي، ومع ذلك ليس دائماً ممكناً تحديد المدى الذي يمكن أن يبتعد فيه مراد المتكلم عن المعنى الوضعي تحديداً دقيقاً، فإنّ احتمالية اللفظ لا تزال هي المعيار الأهم في التراث، وعلاوة على الوضع، ينبغي أن تؤخذ القرينة في الحسبان بوصفها وسيلة لاكتشاف مراد المتكلم عندما نتحدث عن إمكانية فهم الألفاظ، وتزداد الحاجة إلى السياق عندما يكون اللفظ ملبساً؛ لأنّها تحدد المعنى المراد من بين المعاني الأخرى التي يحتملها اللفظ، وبناء على ذلك؛ فإنّ محتمل اللفظ لا يثبت إلا إذا نوي وحددته القرينة على أنه الدال على المرادية⁽²⁾.

وعليه؛ فإنّ فكرة الوضع والاستعمال قد أثرت بشكل بالغ في اهتمام الأئمة بالسياق، ورأينا كيف أنّ جمهور الأئمة انطلقوا في الوصول إلى المراد من خلال وضع الكلمة أو الجملة ابتداءً، فإذا لم يسعفهم ذلك انصرفوا إلى الاستعمال كقرينة تكشف الملبس، أما غيرهم، فقد انطلقوا من الاستعمال ابتداءً وانتهاءً، وقالوا إنّ المعنى المتبادر الذي يسميه المخالف بالمعنى الوضعي

(1) علم التخاطب الإسلامي، ص 63-64.

(2) علم التخاطب الإسلامي، ص 64-65.

لا ينكرون رجاحته، لكنهم يرون أنّ كثرة الاستعمال في ذلك المعنى هي التي جعلته متبادرا، وكثرة الاستعمال قيد، لأنها قرينة حالية، أما القائلون بالوضع؛ فيعطون السياق دورا ترجيحيا والمعنى الوضعي دورا تأسيسيا، وبهذا يختلف المذهبان تماما⁽¹⁾.

ولأهمية السياق بقسميه في تحديد المعاني، وتحرير المفاهيم، نجد أئمة كبارا كالشافعي، وابن دقيق العيد، وابن القيم، ينصّون على أهميته القصوى، وضرورته عند جدلية فهم الخطاب. يقول الإمام الشافعي: "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأنّ فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعاما ظاهرا يراد به العام ويدخله الخاص؛ فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعاما ظاهرا يراد به الخاص، وظاهر يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره؛ فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوله، وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها لانفراد أهل علمها به دون أهل جهالتها، وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة.. ثم قال: فمن تكلف القول في علمها تكلف ما يجهل بعضه، ومن تكلف ما جهل وما لم تثبته معرفته كانت موافقته للصواب؛ إن وافقه من حيث لا يعرفه غير محمودة، والله أعلم، وكان بخطئه غير معذور⁽²⁾.

ويقول ابن دقيق العيد: "فإنّ السياق طريق إلى بيان الجملات، وتعيين المحتملات، وتزليل الكلام على المقصود منه، وفهم ذلك قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه، ولم أر من تعرض لها في أصول الفقه بالكلام عليها وتقرير قاعدتها مطولة إلا بعض المتأخرين ممن أدركنا أصحابهم، وهي قاعدة متعينة على الناظر، وإن كانت ذات شغب على المناظر"⁽³⁾.

وأوضح ابن القيم أهمية مراعاة السياق في فهم مراد المتكلم، فقال: "السياق يرشد إلى تبين الجمل، وتعيين المحتمل والقطعي بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة،

(1) نظرية السياق دراسة أصولية، نجم الدين الزنكي، ص 94، بتصرف.

(2) الرسالة، (53/1).

(3) إحكام الأحكام بشرح عمدة الأحكام، ص 600. تحقيق: أحمد محمد شاكر.

وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته، فانظر إلى قوله تعالى: [Z Y M \] (1)، كيف تجد سياقه يدل على أنه الدليل الحقيق (2).

وقد حذر ابن القيم من عدم مراعاة ضوابط فهم نصوص الحديث النبوي، وما يؤدي إليه من عواقب وخيمة، فقال: "ينبغي أن يفهم عن الرسول مراده من غير غلو ولا تقصير، فلا يحمل كلامه ما لا يحتمله، ولا يقصر به عن مراده وما قصد من الهدى والبيان، وقد حصل بإهمال ذلك والعدول عنه من الضلال عن الصواب ما لا يعلمه إلا الله، بل سوء الفهم عن الله ورسوله أصل كل بدعة وضلالة نشأت في الإسلام، بل هو أصل كل خطأ في الأصول والفروع، لاسيما إذا أضيف إليه سوء القصد، فيتفق سوء الفهم في بعض الأشياء من المتبوع مع حسن قصده، وسوء القصد من التابع (3)، قال الشاطبي: هذا قوله وهو الحق الذي لا محيص عنه (4).

المطلب الثاني: مظاهر اهتمام الأصوليين بالسياق.

أولى الأصوليون اهتماما بالغا وجهدا كبيرا لبيان أهمية السياق؛ وذلك من خلال مباحث دلالات الألفاظ، وتلك المقدمات القيمة التي تتعلق بمباحث اللغة العربية، ولذا؛ يمكن حصر أوجه أهمية السياق عند الأصوليين في المظاهر التالية:

1- عنایتهم البالغة باللفظ العربي، من حيث معانيه ودلالاته؛ لكونه العمدة في عملهم، ومناط الحكم الشرعي ودليله، فتتبعوه مفرداً ومركباً، خاصاً وعمماً، أمراً ونهياً، مطلقاً ومقيداً، محكماً ومتشابهاً، حقيقة ومجازاً، وفصلوا القول في مراتب دلالاته على المعنى، من حيث الوضوح والخفاء؛ وذلك وصولاً إلى وضع القواعد التي تُعين على فهم النص الشرعي فهماً صحيحاً، وتضبط سبل استنباط الأحكام منه، ولم تقل عنایتهم بالمعنى التركيبي عن عنایتهم باللفظ منفرداً، فبحثوا أثر اللفظ السابق واللفظ اللاحق، وما يُصاحب اللفظ من قرائن، وأثر ذلك كله على الدلالة فيما يعرف بالسياق.

(1) سورة الدخان، الآية: 49.

(2) بدائع الفوائد (1314/4)، تحقيق: علي بن محمد العمران.

(3) الروح (62/1)، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت.

(4) الموافقات في أصول الفقه (117/4)، تحقيق: عبد الله دراز.

2- وقد ازدادت عنايتهم باللفظ وسياقه، ودلالة ذلك على الأحكام بعد أن تقادم عهد النبوة، ودخلت أجناس مختلفة إلى الأمصار الإسلامية، وبدأت تتفشى العجمة في اللغة العربية، فأصبح اللفظ وسياقه مبحثاً دقيقاً من مباحث علم أصول الفقه، الذي اعتزَّ علماء المسلمين كثيراً به، واعتبروه من أشرف العلوم؛ لأنه ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع.

3- تفتن الأصوليون كذلك إلى عناصر السياق وأثرها في تحديد المعنى، وكانت فكرة السباق واللحاق حاضرةً في أذهانهم، على اختلاف مدارسهم؛ مما يكشف عن مدى العناية الأصولية بما قبل الكلام، وبما بعده، فلا يخفى أن إجراء الكلام على اتساق وترابط بين معانيه السابق منها واللاحق، أرسخ في باب الفصاحة والبلاغة من تفريق معاني الكلام وتشتيتها⁽¹⁾.

4- وضع الأصوليون ضوابط لإعمال أثر السياق، وهي: اعتبار لغة العرب، واعتبار مراد المتكلم في النصوص الشرعية، وهو الله - سبحانه وتعالى - ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم، واعتبار حال المخاطب.

5- بحث الأصوليون ألفاظ الخطاب من حيث شموله، وهذا يكون من حيث وضع اللفظ لاستغراقه أفراد جنسه، فقسموا اللفظ باعتبار الأفراد الذين تشملهم دلالاته إلى: عام، وخاص، ومشترك؛ لأن اللفظ من حيث هو: إما أن يوضع لمدلول واحد، أو لأفراد كثيرين محصورين وضعاً واحداً، وهو الخاص، أو يوضع وضعاً واحداً لمدلول كثير متعدي غير محصور، مستغرق لجميع ما يصلح له، وهو العام، أو يوضع لأكثر من معنى وضعاً واحداً يحتمل كلاً منها على سبيل البدل، وهو المشترك.

وقد تعلق بكل قسم من هذه الأقسام مباحث دقيقة؛ كتخصيص العام، والأمر والنهي، والمطلق والمقيّد.

6- بحث الأصوليون دلالة اللفظ من حيث الاستعمال؛ فالمتكلم إما أن يستعمل اللفظ فيما وُضع له؛ فهو حقيقة، أو في غيره؛ فهو مجاز.

وقد يتحقق للألفاظ مدلولات جديدة عن طريق العرف بشيوعها وشهرتها فيه؛ مما يُنسي المدلول الأول، أو يجعله لا يتبادر إلى الذهن عند إطلاقه من اللفظ، ولا سيما في مدلولات الشرع

(1) نظرية السياق دراسة أصولية، ص45.

التي غيّرت عن مدلولاتها اللغوية، فكان الأصوليون على جانب من الدقة عند وضع مصطلح (الحقيقة الشرعية) لِمَا شاع في الشرع، فضلاً عن (الحقيقة العرفية) لِمَا شاع في عُرف المجتمع.

7- بحث الأصوليون اللفظ من حيث سلطانه على السامع، ونفاذه إلى مداركه، وبالنظر إلى الوضوح والخفاء اللذين يملكهما السامع قسم الأصوليون الخطاب إلى قسمين: قسم واضح في معناه، وهو يدل على مقصوده بصيغته نفسها دون توقّف على أمر خارجي، وقسم غامض في الدلالة على المعنى، فلا يُفهم المراد منه إلا بأمور خارجة عن نصه؛ كبيان من نص آخر من القرآن أو السنّة، أو بقرائن الأحوال، ثم ينقسم كل منهما حسب درجات الوضوح والخفاء؛ فالواضح يشمل حسب الترتيب في درجات الوضوح: الظاهر، والنص، والمفسّر، والمحكم.

أما غير الواضح، فيقسم إلى أربعة أقسام: الخفي، والمشكل، والمحمل، والمتشابه، حسب الترتيب في زيادة الخفاء.

8- بحث الأصوليون المنطوق والمفهوم؛ فدلالة الألفاظ على المعاني قد يكون مأخذها من منطوق الكلام الملفوظ به نصّاً أو احتمالاً، بتقدير أو بغير تقدير، وقد يكون مأخذها من مفهوم الكلام، سواء وافق حكمها حكم المنطوق أو خالفه، وقد اختلفت مناهج الأصوليين في تقسيم دلالة المنطوق والمفهوم؛ فعند الحنفية: الحكم المستفاد من النص مباشرة هو عبارة النص؛ لأنّ النص سيق لأجله وأريد به قصداً، ولذا؛ فإنه يدلُّ على الحكم بنفس العبارة.

وهذا متحققٌ عند غير الحنفية في المنطوق؛ فإنه يدلُّ على الحكم بصيغته؛ ولذلك يكون المنطوق عند غير الحنفية مرادفاً لعبارة النص عند الحنفية، فالقسمان متفقان في المعنى.

أما الأقسام الثلاثة الباقية عند الحنفية - وهي دلالة الإشارة، والدلالة، والاقتضاء⁽¹⁾ - فإنّ الأحكام لم تؤخذ من عباراتها أو لفظها، وهو الجامع بينهما؛ ولذا؛ فإنها تُعتبر دلالات المفهوم، وقد

(1) قسم الحنفية طرق دلالة اللفظ على الحكم إلى أربعة أقسام، وهي: دلالة العبارة، ودلالة الإشارة، ودلالة النص، ودلالة الاقتضاء، والمراد من اللفظ هنا ما يفهم منه المعنى، سواء كان ظاهراً، أو نصّاً، أو مفسّراً، أو مُحكماً، ويحصر الحنفية طرق الدلالة بالمفهوم الذي دل عليه اللفظ في محل النطق، أما ما يكون وراء المنطوق فلا يعتدون به، وهو ما يعرف بمفهوم المخالفة، فلا يدخلونه بالتقسيم، والدلالة، والأحكام.

ووجه الضبط عند الحنفية في هذه الطرق الأربعة: أن دلالة اللفظ على الحكم؛ إما أن تكون ثابتة باللفظ نفسه، أو لا تكون ثابتة باللفظ نفسه، والدلالة التي تثبت باللفظ نفسه إما أن تكون مقصودة منه؛ فهي العبارة، ويسمونها عبارة النص، فإن كانت غير مقصودة؛ فهي الإشارة، ويسمونها إشارة النص، وإن كانت الدلالة لم تثبت باللفظ نفسه، فإما

اختلف غيرُ الحنفية في حصر أقسام المفهوم، فمنهم من أدرج الدلالات الثلاث (الإشارة⁽¹⁾، والاقتضاء⁽²⁾، والإيماء⁽³⁾) في المفهوم، ومنهم من جعل المفهوم على قسمين: مفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة الذي لم يتعرض له الحنفية، ولم يعتبروه من دلالات اللفظ على الحكم.

9- أكد الأصوليون على أثر السياق في تحديد وتوضيح دلالات اللفظ، من تقييد مطلق، أو تخصيص عام، أو تبين مُجمل ونحوه؛ فالسياق يرشد إلى تبين الجملات، وترجيح الاحتمالات، وتقرير الواضحات، وكل ذلك بعُرف الاستعمال، فقد خاطب الله بكتابه العربَ بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساعُ لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً يراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعمماً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما حُوِّط فيه، وعمماً ظاهراً يراد به الخاص، وظاهراً يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره⁽⁴⁾.

أن تكون مفهومة من اللغة، ويسمونها دلالة النص، أو تكون مفهومة من الشرع، ويسمونها دلالة الاقتضاء. انظر: كشف الأسرار (67/1)، أصول السرخسي (236/1)، الوجيز في أصول الفقه، محمد مصطفى الزحيلي (138/2).
 (1) دلالة الإشارة: هي دلالة اللفظ على معنى ليس مقصوداً باللفظ في الأصل، ولكنه لا زم للمقصود؛ فكأنه مقصود بالتبع لا بالأصل. انظر: مذكرة في أصول الفقه، محمد الأمين الشنقيطي، ص 283.
 (2) دلالة الاقتضاء: وهي ما كان المدلول فيه مضمراً، إما لضرورة صدق المتكلم، وإما لصحة وقوع الملفوظ به انظر: الإحكام في أصول الأحكام، للامدي (64/3).
 (3) دلالة الإيماء: أن يقرن الوصف بحكم؛ لو لم يكن الوصف علة لذلك الحكم؛ عابه الفطن بمقاصد الكلام. انظر: الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، حسن بن عمر السيناوي (53/1).
 (4) انظر: خلاصة القول في دلالات اللفظ والسياق عند الأصوليين، سامح عبد السلام محمد/شبكة الألوكة/تاريخ الإيضاف 2015/2/6م - 1436/4/17هـ. رابطة الموضوع

المبحث الأول:

تقسيم السنة، وتتبع أحواله صلى الله عليه وسلم، وفيه ستة مطالب.

المطلب الأول:

تبويب السنة وترتيبها بالفضل إلى السياق.

المطلب الثاني:

معرفة مخارج الحديث، وتحديد مراتب الرواة.

المطلب الثالث:

الفضل إلى الحديث باعتباره جملة نصية واحدة.

المطلب الرابع:

معرفة زيادة الرواة بعضهم على بعض.

المطلب الخامس:

الحديث المسلسل، ومحافظته الراوي على أداء الحديث بسياقه.

المطلب السادس:

تتبع أحوال النبي صلى الله عليه وسلم الجبلية، وما كان منها من قبيل التشريع، أو من قبيل العادات.

المبحث الأول: تقسيم السنّة، وتتبع أحواله عليه الصلاة والسلام.

وإذا أردنا أن نبرز جانباً من اهتمامات الأئمة المحدثين بدلالة السياق، واعتبارها - بعدما رأينا شيئاً من مظاهر اهتمام الأصوليين بالسياق - سواء عند تناول تلك الأحاديث بالشرح والبيان، أو في طريقة تصنيفهم لكتب الحديث وتأليفها، فإننا نقف على كنوز عظيمة، ومكنون فائق التقدير، يدل دلالة واضحة على أن الأئمة لم يهملوا الاعتناء بالمعنى أبداً، وأن هاجس الفهم يراودهم في كل لحظة وحين، ومن ثم؛ فإن أهم ما يقف عليه المتأمل في تلك المصنفات من مظاهر اهتمام واعتناء المحدثين بالسياق: تقسيمهم للسنّة، وتتبعهم لأحواله عليه الصلاة والسلام.

ولبيان ما في هذا المظهر من فوائد جليلة، واهتمامات واضحة للأئمة المحدثين بالسياق؛ فإنني سأتناول ذلك في المطالب التالية:

المطلب الأول: تبويب السنّة وترتيبها بالنظر إلى السياق.

كان من اهتمامات الأئمة بالسياق؛ أهم وضعوا كتبهم الحديثية ورتبوا حسب ما يقتضيه المقال والحال، يقول الدكتور فاروق حمادة⁽¹⁾: "لقد لفت نظري واسترعى انتباهي طويلاً دقة المحدثين في هذا الباب، وهم يتعاملون مع السنّة النبوية وسياق الخطاب فيها، صنيع الحافظ ابن حبان البستي في صحيحه المسمّى [التقاسيم والأنواع]، إذ جعل السنّة بين يديه، بل ملأ خاطره وعينيه، ونظر في كيفية صدورها عن النبي صلى الله عليه وسلم، والسياق الذي جاءت فيه، ثم قسمها أقساماً وجعل تحت الأقسام أنواعاً؛ حتى يسهل منها الاستنباط، وتعرف منها معاهد الأحكام الشرعية؛ فلا يزل قارئها ولا يخطئ المجتهد فيها، ولا توضع إلا في مواضعها"⁽²⁾.

ولنلق نظرة على ما في صحيح ابن حبان، لتبين كيف تمكّن المؤلف من تقسيم كتابه بالنظر إلى اعتبار السياق، بل عمد رحمه الله إلى اعتماده كأساس في تقسيم السنّة النبوية إلى أوامر، ونواهي، وإباحات، وأفعال للنبي صلى الله عليه وسلم، قال رحمه الله: "فتدبرت الصحاح لأسهل حفظها على المتعلمين،

(1) هو فاروق بن محمود بن حسن حمادة، دكتوراه الدولة في العلوم الإسلامية من دار الحديث الحسنية بالرباط، وعنوان رسالته: دراسة حول الكتب الستة، وتحقيق عمل اليوم والليلة للنسائي، التحق بالتدريس الجامعي منذ عام 1976م، درّس في كثير من الجامعات المغربية بمراكش، وفاس، ومكناس، والرباط، من مؤلفاته: منهج البحث في الدراسات الإسلامية تأليفاً وتحقيقاً، مدخل إلى علوم القرآن والتفسير. انظر: موقع المكتبة الشاملة، على الرابط

التالي: <http://shamela.ws/index.php/author/1525>

(2) مراعاة السياق وأثره في فهم السنّة النبوية، فاروق حمادة، ص52. مجلة الرابطة.

وأمعنت الفكر فيها لثلا يصعب وعيها على المقتبسين، فرأيتها تنقسم خمسة أقسام، متساوية متفقة التقسيم غير متنافية:

فأولها: الأوامر التي أمر الله عباده بها.

والثاني: النواهي التي نهى الله عباده عنها.

والثالث: إخباره عما احتيج إلى معرفتها.

والرابع: الإباحات التي أبيض ارتكابها.

والخامس: أفعال النبي صلى الله عليه وسلم التي انفرد بفعلها.

ثم رأيت كل قسم منها يتنوع أنواعا كثيرة، ومن كل نوع تنوع علوم خطيرة ليس يعقلها إلا العالمون الذين هم في العلم راسخون⁽¹⁾.

ثم قال عن القسم الأول من السنة؛ وهو الأوامر: "تدبرت خطاب الأوامر عن المصطفى صلى الله عليه وسلم لاستكشاف ما طواه في جوامع كلمه، فرأيتها تدور على مائة نوع وعشرة أنواع، يجب على كل منتحل للسنة أن يعرف فصولها، وكل منسوب إلى العلم أن يقف على جوامعها، لثلا يضع السنن إلا في مواضعها، ولا يزيلها عن موضع القصد في سننها...⁽²⁾، ثم أفاض في بيان أنواع الأمر، فقال رحمه الله: "فأما النوع الأول من أنواع الأوامر؛ فهو لفظ الأمر الذي هو فرض على المخاطبين كافة، في جميع الأحوال، وفي كل الأوقات حتى لا يسع أحدا منهم الخروج منه بحال.

النوع الثاني: ألفاظ الوعد التي مرادها الأوامر باستعمال تلك الأشياء.

النوع الثالث: لفظ الأمر الذي أمر به المخاطبون في بعض الأحوال لا الكل.

النوع الرابع: لفظ الأمر الذي أمر به بعض المخاطبين في بعض الأحوال لا الكل.

النوع الخامس: الأمر بالشيء الذي قامت الدلالة من خير ثان على فرضيته، وعارضه بعض فعله، ووافقه البعض⁽³⁾.. وهكذا عدّد هذه الأنواع حتى أوصلها إلى النوع العاشر والمائة⁽⁴⁾، واللافت

(1) صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان(101/1-102).

(2) نفس المصدر(105/1).

(3) نفس المصدر.

(4) نفس المصدر(118/1).

للنظر؛ هو تلك الإحاطة العميقة بالسنة، وكيف أن الحافظ ابن حبان قد استلهم تلك القواعد من خلال ثروة هائلة من النصوص، القائد فيها، والسييل الظاهر هو اعتماد آلية السياق في التصنيف والتنظير.

ثم تتبع رحمه الله النواهي، وتدبر جوامع فصولها وأنواع ورودها، فرآها تدور على مائة نوع وعشرة أنواع.

وفي القسم الثالث، قال: وأما إخبار النبي صلى الله عليه وسلم عما احتيج إلى معرفتها، فقد تأملت جوامع فصولها، وأنواع ورودها لأسهل إدراكها على من رام حفظها، فرأيتها تدور على ثمانين نوعاً⁽¹⁾، وأما الإباحات؛ فهي تدور على خمسين نوعاً⁽²⁾.

وأما أفعال النبي صلى الله عليه وسلم التي انفرد بها، فيقول رحمه الله: "وأما أفعال النبي صلى الله عليه وسلم، فإني تأملت تفصيل أنواعها، وتدبرت تقسيم أحوالها، لئلا يتعذر على الفقهاء حفظها، ولا يصعب على الحفاظ وعيها؛ فرأيتها على خمسين نوعاً⁽³⁾.. ثم قال رحمه الله: " فجميع أنواع السنن؛ أربع مائة نوع على حسب ما ذكرناها، ولو أردنا أن نزيد على هذه الأنواع التي نوعناها للسنن أنواعاً كثيرة لفلعنا، وإنما.. قصدنا في تنويع السنة الكشف عن شيئين:

أحدهما: خبر تنازع الأئمة فيه وفي تأويله.

والآخر: عموم خطاب صعب على أكثر الناس الوقوف على معناه، وأشكل عليهم بغية القصد منه؛ فقصدنا إلى تقسيم السنن وأنواعها، لنكشف عن هذه الأخبار التي وصفناها على حسب ما يسهل الله جل وعلا، ويوفق القول فيه فيما بعد إن شاء الله⁽⁴⁾.

وبهذا يتبين أن عمل الحافظ ابن حبان في كتابه قائم على السياق. مفهوم الوحدة الموضوعية، واختياراته لأبوابه قائمة على أساس سياقي، فكل المواضيع المتشابهة توضع في سياق واحد، لتصبح كأنها نص واحد، ومن ثم يسهل تفسيرها وشرح بعضها ببعض⁽⁵⁾، "وعلى هذا الأساس يبني عليه الأحكام الشرعية ويستنبط منها الدلالات الفقهية، وكان هدفه في ذلك وأمله من صنيعه أن يسهل

(1) المصدر السابق (131/1).

(2) نفس المصدر (140/1).

(3) نفس المصدر (145/1).

(4) نفس المصدر (149/1).

(5) أثر السياق في توجيه شرح الأحاديث عند ابن حجر العسقلاني، أحمد مصطفى الأسطل، ص 97.

للفقهاء والمجتهدين عملهم ويضعهم بالموقع الصحيح لرؤية الحديث حالة صدوره من رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهذا أمر في غاية الأهمية لم يبلغ أحد من المحدثين والمجتهدين هذا المستوى الشمولي في النظر للسنة النبوية ما بلغه هذا الإمام الحافظ⁽¹⁾.

المطلب الثاني: معرفة مخارج الحديث، وتحديد مراتب الرواة.

ومن مظاهر اهتمامهم بالسياق، ورعايتهم له: معرفة مخارج الحديث هل هو فرد، أو عزيز، أو مشهور، أو متواتر؟ ولهذا حصروا أسماء الصحابة الرواة، ومن روى عنهم في طبقات متتابعة، وبدعوا بالصحابة؛ فحددوا تاريخ إسلام كل واحد منهم، وحضوره المشاهد النبوية، ومجالسه الشريفة، وكم لازمه بدقة وتفصيل ذلك حتى وفاته، وكم روى من الأحاديث، وهل سمعها مباشرة أو بعضها سمعه مباشرة، وبعضها رواه عن إخوانه من الصحابة، وما هي الأحاديث التي سمعها، ومتى كان ذلك في غاية التدقيق؛ حتى يميزوا في ذلك بين المكّي والمدني من الأحاديث، ويتوصلوا إلى الناسخ والمنسوخ، وتكون الأحاديث النبوية في سياقها متوافقة مع النص القرآني، فابن عباس مثلاً؛ توفي النبي صلى الله عليه وسلم وقد راهق الحلم، وله من الأحاديث العدد الوفير، فبحثوا طويلاً لمعرفة سماعته من النبي صلى الله عليه وسلم، وسماعته من الصحابة أو التابعين؛ نظراً لتأثير هذا في الأحكام الشرعية واستنباط الفقه.

ومن ذلك حديث همام بن الحارث قال: رأيت جرير بن عبد الله البجلي رضي الله عنه بال، ثم توضأ ومسح على خفيه، ثم قام فصلى، فستل؛ فقال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم بال، ثم توضأ ومسح على خفيه⁽²⁾.

قال إبراهيم النخعي: " كان يعجبهم هذا الحديث، لأنّ إسلام جرير كان بعد نزول المائدة"⁽³⁾،

وذلك حتى لا يتعارض هذا الحديث مع قوله تعالى: M ! " & % \$ # (')

(* + , - . / 0 1 2 3 4) ، وجاء في الصحيح

أنّ أصحاب عبد الله بن مسعود كان يعجبهم هذا الحديث، لأنه يقطع النزاع في قراءة الآية بخفض (أرجلكم)⁽⁵⁾.

(1) مراعاة السياق وأثره في فهم السنة النبوية. انظر مجلة الرابطة، ص 53.

(2) أخرجه مسلم في الصحيح [156/1] رقم: 645.

(3) صحيح مسلم [156/1].

(4) سورة المائدة، الآية: 6.

(5) مراعاة السياق وأثره في فهم السنة. انظر: مجلة الرابطة، ص 54-55.

المطلب الثالث: النظر إلى الحديث باعتباره جملة نصية واحدة.

ومن مراعاة السياق عندهم؛ أنّ الحديثين تعاملوا مع الحديث الشريف على أنه جملة واحدة، وهذا الأمر "قد اقتضى منهم جمع الطرق والروايات كلّها؛ لتحديد كيفية صدور الحديث النبوي، وإذا كان علماء التفسير قد وضعوا من ضوابط التفسير: جمع الآيات ذات الموضوع الواحد، وتفسير القرآن بالقرآن، فإنّ الحديثين قد سلكوا هذا المسلك، وجمعوا الروايات للحديث الواحد وطرقه، ليفسر بعضه بعضاً، ويدرك الناظر في طريق الحديث معاني الحديث ومقاصده بدقة، وفي هذا يقول الإمام مسلم رحمه الله: "فجمع هذه الروايات، ومقابلة بعضها ببعض، يتميز صحيحها من سقيمها، ويتبين رواة ضعاف الأخبار من أصدادهم من الحفاظ؛ ولذلك ضعف أهل المعرفة بالحديث عمر بن عبد الله بن أبي حثعم⁽¹⁾، وأشباههم من نقلة الأخبار، لروايتهم الأحاديث المستنكرة، التي تخالف روايات الثقات المعروفين من الحفاظ"⁽²⁾، ويقول الإمام أحمد رحمه الله: "الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه، والحديث يفسر بعضه بعضاً"⁽³⁾، وقال ابن معين: "لو لم نكتب الحديث من ثلاثين وجهاً ما عقلناه"⁽⁴⁾، وقال علي بن المديني: "الباب إذا لم تجمع طرقه لم يتبين خطؤه"⁽⁵⁾.

ولجمع الروايات فوائد جليّة جداً في بيان السياق الذي جاء فيه الحديث، منها: معرفة المبهم في بعض الروايات، ومعرفة الغريب، والشاذ من الروايات، وأمور يتأتى بها الحكم على الحديث صحة وضعفاً، ولكن من مهمات هذا الأمر ما يدخل في اعتبار السياق وأثره على الأفهام وبيان الأحكام⁽⁶⁾.

المطلب الرابع: معرفة زيادات الرواة بعضهم على بعض.

ومن مظاهر اهتمامهم بالسياق: "معرفة زيادات الرواة بعضهم على بعض، وقد أخذت هذه المسألة من الحديثين جهوداً كبيرة للوصول إلى ألفاظ الحديث كلها، في إطار التأكد من سياق التلقي والاتصال، فما كان عن الثقات سمّوه زيادات الثقات، وكان لهم فيه موقف في تصحيحه أو قبوله، وما كان عن الضعفاء ذكره ودونوه للمعرفة، ونصّوا على ضعفه وعدم الاعتداد به وسمّوه بالشاذ.

(1) قال الحافظ في التقریب (721/1): ضعيف.

(2) التمييز، تحقيق الأعظمي، ص 209.

(3) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الخطيب البغدادي، تحقيق: محمود الطحان، (212/2).

(4) نفس المصدر.

(5) نفس المصدر.

(6) مراعاة السياق وأثره في فهم السنة النبوية. انظر: مجلة الرابطة، ص 55.

ومن هذا؛ حديث مالك، عن نافع، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَضَ زَكَاةَ الْفِطْرِ مِنْ رَمَضَانَ عَلَى النَّاسِ، صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ، عَلَى كُلِّ حُرٍّ، أَوْ عَبْدٍ، ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى، مِنَ الْمُسْلِمِينَ»⁽¹⁾.

وقد زاد الإمام مالك بن أنس الراوي للحديث عن نافع قوله: (من المسلمين) فلما جمعت طرق هذا الحديث ظهر غير ذلك؛ فقد زادها مع مالك راويان ثقتان، وهما عمر بن نافع، عن أبيه، عن ابن عمر، أورده البخاري في صحيحه⁽²⁾، والضحاك بن عثمان، عن نافع، عند مسلم في صحيحه⁽³⁾، وقد اعتمد الفقهاء هذه الزيادة، واستدلوا بها على اشتراط الإسلام لوجوب إخراج زكاة الفطر، ومقتضاه أنها لا تجب على الكافر عن نفسه، وهو أمر عليه أكثر أهل العلم⁽⁴⁾، وقد كان لبعض العلماء الذين يجمعون الأحاديث الفقهية ولع شديد بالبحث عن هذه الزيادات التي يستفاد منها أحكام فقهية، وأخص بالذكر الحافظ ابن خزيمة في صحيحه؛ فقد كان يحرص على ذلك، ويشير إلى الأحكام الشرعية المترتبة على ذلك⁽⁵⁾.

المطلب الخامس: الحديث المسلسل، ومحافظة الراوي على أدائه بسياقه.

حافظ المحدثون على سياق النص الحديثي وصورته التي خرج بها، فنشأ عندهم ما سُمّوه بالحديث المسلسل، وهو الذي يرويهِ المحدث بكيفية معينة؛ إما لفظاً، أو هيئةً وصورةً، وكل هذا له دخل في تحديد المعاني وبيان الأحكام، وقد عرفوه بكونه، "ما تتابع رجال إسناده، واحداً فواحداً، على صفة واحدة، أو حالة واحدة للرواة تارة، وللرواية تارة أخرى، وصفات الرواة وأحوالهم أيضاً؛ إما أقوال أو أفعال أو هما معاً، وصفات الرواية إما أن تتعلق بصيغ الأداء، أو بزمنها، أو مكانها"⁽⁶⁾.

وله أنواع كثيرة غيرهما: فالمسلسل بأحوال الرواة الفعلية؛ كمسلسل التشبيك باليعد، وهو

(1) أخرجه مالك في الموطأ [283/1] رقم: 625.

(2) [130/2] رقم: 1503.

(3) [678/2] رقم: 984.

(4) قال ابن المنذر: القول الأول- يقصد القائل بعدم وجوبها عن الكافر- أصح، لأنها طهارة للمسلمين، وتزكية، والكافر لا يتزكى. انظر: شرح ابن بطلال على البخاري (465/3).

(5) مراعاة السياق وأثره في فهم السنة. انظر مجلة الرابطة، ص 56.

(6) تدريب الراوي، للسيوطي (187/2)، المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، محمد بن إبراهيم بن

جماعة، ص 57، التذكرة في علوم الحديث، لابن الملقن، ص 19.

حديث أبي هريرة: شبك بيدي أبو القاسم صلى الله عليه وسلم، وقال: «خلق الله الأرض يوم السبت». الحديث⁽¹⁾، قال السيوطي: "فقد تسلسل لنا بتشبيك كل واحد من رواته بيد من رواه عنه⁽²⁾ (والعد فيها)، وهو حديث: «اللهم صل على محمد...»⁽³⁾ إلى آخره، مسلسل بعد الكلمات الخمس في يد كل راو، وكذلك المسلسل بالمصافحة، والأخذ باليد، ووضع اليد على رأس الراوي⁽⁴⁾. والحديث المسلسل - عند أهل الصناعة والاختصاص - لا يدل على صحة الحديث، أو ضعفه، أو وقفه، أو رفعه⁽⁵⁾، وإنما يدل على الكيفية التي جاء بها الإسناد من حال، أو وصف؛ ولذلك وضعه العلماء فيما يسمّى بلطائف الإسناد، وهو وإن كان بهذه المثابة إلا أنه من وجهة نظر تداولية نجد أن وصف المسلسل صلته بالسياق صلة وثيقة، وظهور اتصالها بالمتن أوثق وأوكد، ذلك لأن تكرار الأفعال وتمثالها مثلاً في أحد أنواعه، هو حرص من الرواة على إعادة إنتاج السياق أو الحدث الكلامي، وهذه الميزة هي التي لو كان بإمكان الرواة نقلها في كل حديث، لزال كثير من الإشكالات التي تعترى النصوص التراثية، وإعادة الإنتاج لظروف نشأة الخبر وما حدث فيها من اتصال بين المخاطب والمخاطب يعدّ نقلة نوعية مهمّة في جانب تراث المحدثين، وما تركوه من تفاعل واضح مع الأحداث الكلامية للتصوُّص النبوية.

المطلب السادس: ضبط الراوي في أدائه ألفاظ الحديث.

لم يقتصر الحفاظ على استعمال دلالة السياق في الترجيح بين المعاني المأخوذة من التصوُّص، بل استعملوها - كذلك - لترجيح بين الروايات عند الاختلاف؛ فيرجحون الرواية الأوفق لسياق الحديث، والأظهر في تأدية معناه، لدلالة ذلك على ضبط الراوي وحفظه. قال الخطابي: "عطف الكلام على سببه الذي خرج عليه، وعلى ما يطابقه في معناه أولى"⁽⁶⁾.

المثال الأول: في الحديث المروي عن عروة بن الزبير، عن أبي مرواح، عن أبي ذر رضي الله عنه، قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم: أيّ العمل أفضل؟ قال: «الإيمان بالله، والجهاد في

(1) أخرجه مسلم في صحيحه [127/8] رقم: [7231].

(2) تدريب الراوي (187/2).

(3) أخرجه الحاكم في المعرفة، ص 173.

(4) انظر: معرفة علوم الحديث، ص 178-187، تدريب الراوي (187/2).

(5) انظر: معرفة علوم الحديث، ص 186-187.

(6) مراعاة السياق وأثره في فهم السنة. انظر: مجلة الرابطة، ص 56.

سبيله»، قلت: فأبي الرقاب أفضل؟ قال: «أغلاها ثمنا، وأنفسها عند أهلها»، قلت: فإن لم أفعل؟ قال: «تعين ضائعا، أو تصنع لأحرق»، قلت: يا رسول الله! أرايت إن ضعفت عن بعض العمل؟ قال: تكفّ شرك عن الناس؛ فإنها صدقة تتصدق بها على نفسك»⁽¹⁾.

قال الشيخ أبو عمرو بن الصلاح: "قوله في رواية هشام (تعين صانعا) هو بالمهمله، والنون في أصل الحافظ أبي عامر العبدري، وأبي القاسم ابن عساكر، قال: وهذا هو الصحيح في نفس الأمر، ولكنه ليس رواية هشام بن عروة، إنما روايته بالمعجمة، وكذا جاء مقيدا من غير هذا الوجه في كتاب مسلم في رواية هشام، وأمّا الرواية الأخرى عن الزهري (فتعين الصانع)؛ فهي بالمهمله، وهي محفوظة عن الزهري كذلك، وكان ينسب هشاما إلى التصحيف، قال الشيخ: وذكر القاضي عياض أنه بالمعجمة في رواية الزهري لرواة كتاب مسلم، إلا رواية أبي الفتح السمرقندي، قال الشيخ: وليس الأمر على ما حكاه في رواية أصولنا لكتاب مسلم، فكلها مقيدة في رواية الزهري بالمهمله⁽²⁾.

وقال القاضي عياض: "قوله: أن (تعين صانعا) كذا هو صواب الحديث-بالضاد المهمله والنون-، وجاء في حديث هشام بن عروة: بالضاد المعجمة، وهمزة مكان النون، وكذا قيد عنه في الصحيحين وغيرهما، وعند السمرقندي: فيه كالأول، والصحيح عن عروة الوجه الأول: وهو الذي رواه أصحاب عروة عنه، إلا ابنه هشاما، قال الدارقطني: صحف فيه هشام⁽³⁾.

قال: ومقابلته بقوله: (أو تصنع لأحرق) يدل أنه صانعا بالنون، كما قال الجمهور. وفي الحديث الآخر عن الزهري (الضائع) بالمعجمة لرواة مسلم، و(الصانع) بالمهمله للسمرقندي، وهو الصواب في رواية الزهري، وقد وقع في الموطأ من رواية التنيسي، وابن وهب، عن مالك، عن الزهري، وفيه: (وتصنع لضايع-بالمعجمة-)، أو تعين لأحرق) وفي هذا وهم لاشك فيه، لأنّ الأخرق هو الذي لا صنعة له، إنّما يصنع له، وإنما يعان الصانع، وليس هذا الحديث في الموطأ عند غيرهما لا بهذا اللفظ ولا غيره⁽⁴⁾.

فتتابع حكم الأئمة - كما سبق من كلامهم - على رواية هشام بالتصحيف، كان بواسطة النظر إلى سياق الكلام واستعمالهم له، قال ابن حجر: "قال معمر: كان الزهري يقول: صحف

(1) أخرجه البخاري في الصحيح [891/2] رقم: [2382]، ومسلم [62/1] رقم: [260].

(2) شرح النووي على مسلم (76/2). وانظر: صيانة صحيح مسلم، 262.

(3) مشارق الأنوار على صحاح الآثار (87/2).

(4) مشارق الأنوار (87/2).

هشام، وإنما هو بالصاد المهملة والنون، قال الدارقطني: وهو الصواب لمقابلته بالأخرق؛ وهو الذي ليس بصانع ولا يحسن العمل، وقال علي بن المديني يقولون: إن هشاما صحف فيه⁽¹⁾.

المثال الثاني: ما رواه الزهري أنه سمعه من الأعرج، يقول: أخبرني أبو هريرة قال: إنكم تزعمون أن أبا هريرة يكثر الحديث على رسول الله صلى الله عليه وسلم، والله الموعد! إني كنت امرأ مسكينا ألزم رسول الله صلى الله عليه وسلم على ملء بطني، وكان المهاجرون يشغلهم الصنفق بالأسواق، وكانت الأنصار يشغلهم القيام على أموالهم؛ فشهدت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم، وقال: «من يبسط رداءه حتى أقضي مقالتي، ثم يقبضه؛ فلن ينسى شيئا سمعه مني»، فبسطت بردة كانت علي، فو الذي بعته بالحق ما نسيت شيئا سمعته منه!⁽²⁾.

هكذا روى جماعة هذا الحديث عن الزهري، ودلالته السياقية: أن أبا هريرة لم ينس شيئا من كلام النبي صلى الله عليه وسلم طوال فترة حياة النبي صلى الله عليه وسلم بعد تلك الدعوة.

وتابعه شعيب بن أبي حمزة عن الزهري عن ابن المسيب، وأبي سلمة بن عبد الرحمن، عن أبي هريرة، وفيه: "... وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَدِيثٍ يُحَدِّثُهُ: «إِنَّهُ لَنْ يَبْسُطَ أَحَدٌ ثَوْبَهُ حَتَّى أَقْضِيَ مَقَالَتِي هَذِهِ، ثُمَّ يَجْمَعُ إِلَيْهِ ثَوْبَهُ إِلَّا وَعَى مَا أَقُولُ»، فَبَسَطْتُ نَمْرَةً عَلَيَّ، حَتَّى إِذَا قَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَقَالَتَهُ جَمَعْتُهَا إِلَى صَدْرِي، فَمَا نَسِيتُ مِنْ مَقَالَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تِلْكَ مِنْ شَيْءٍ"⁽³⁾، وفي رواية أخرى تابعها يونس بن يزيد، عن الزهري، عن سعيد ابن المسيب، عن أبي هريرة، وفيه: "فَمَا نَسِيتُ بَعْدَ الْيَوْمِ ذَلِكَ شَيْئًا حَدَّثَنِي بِهِ"، وخالفهم إبراهيم بن سعد، فرواه عن الزهري بإسناده، فقال: عن أبي هريرة أيضا، وهي: "... وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا: «... لَنْ يَبْسُطَ أَحَدٌ مِنْكُمْ ثَوْبَهُ حَتَّى أَقْضِيَ مَقَالَتِي هَذِهِ، ثُمَّ يَجْمَعُهُ إِلَى صَدْرِهِ، فَيَنْسَى مِنْ مَقَالَتِي شَيْئًا أَبَدًا»، فَبَسَطْتُ نَمْرَةً لَيْسَ عَلَيَّ ثَوْبٌ غَيْرُهَا، حَتَّى قَضَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَقَالَتَهُ، ثُمَّ جَمَعْتُهَا إِلَى صَدْرِي، فَوَالَّذِي بَعَثَهُ بِالْحَقِّ مَا نَسِيتُ مِنْ مَقَالَتِهِ تِلْكَ إِلَى يَوْمِي هَذَا"⁽⁴⁾.

(1) فتح الباري(149/5).

(2) أخرجه البخاري [(108/9) رقم: 7354]، ومسلم [(1939/4) رقم: 2492].

(3) أخرجه البخاري [(52/3) رقم: 2047].

(4) أخرجه البخاري [(109/3) رقم: 2350].

سياق الرواية الأخيرة يوضح أنّ أبا هريرة لم ينس مقالة النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك اليوم فقط، وعليه؛ فقد أصبحت بين أيدينا دالتان سياقيتان مختلفتان لروايتين صحيحتين؛ لذلك نحتاج إلى ترجيح إحداهما على الأخرى.

قال ابن حجر: سياق الكلام يقتضي ترجيح رواية يونس ومن وافقه؛ لأنّ أبا هريرة نبه به على كثرة محفوظه من الحديث، فلا يصحّ حمله على تلك المقالة وحدها⁽¹⁾، وترجيح ابن حجر الروايات الأولى على الرواية الأخيرة استدللّ فيها بالسياق.

المطلب السابع: تتبع أحوال النبي صلى الله عليه وسلم الجبليّة، وما كان منها من قبيل التشريع، أو من قبيل العادات.

أولى أهل العلم عناية كبرى للتصرفات النبوية، بالنظر إلى أنّها تمثل جانبا كبيرا من التمثلات التطبيقية للوحي الإلهي؛ فكان من ذلك أن صتّفوا كل ما يصدر عنه صلى الله عليه وسلم من مقال بحسب المقام الذي صدر عنه، ولم يكتفوا بذلك؛ بل بنوا على هذا التصنيف اعتبارات العمل، والترجيح، يقول الإمام القرافي: "فما من منصب ديني إلا والنبي صلى الله عليه وسلم متصف به في أعلى رتبة، غير أنّ غالب تصرفه صلى الله عليه وسلم بالتبليغ، لأنّ وصف الرسالة غالب عليه، ثم تقع تصرفاته صلى الله عليه وسلم منها ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعا، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالقضاء، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالإمامة، ومنها ما يختلف العلماء فيه لتردده بين رتبتين فصاعدا؛ فمنهم من يغلب عليه رتبة، ومنهم من يغلب عليه أخرى.

ثم تصرفاته صلى الله عليه وسلم بهذه الأوصاف؛ تختلف آثارها في الشريعة، فكل ما قاله صلى الله عليه وسلم، أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكما عاما على الثقلين إلى يوم القيامة؛ فإن كان مأمورا به أقدم عليه كل أحد بنفسه، وكذلك المباح؛ وإن كان منهيّا عنه اجتنبه كل أحد بنفسه، وكل ما تصرف فيه عليه السلام بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام اقتداء به عليه السلام، ولأنّ سبب تصرفه فيه بوصف الإمامة دون التبليغ يقتضي ذلك، وما تصرف فيه صلى الله عليه وسلم بوصف القضاء لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم اقتداء به صلى الله عليه وسلم، ولأنّ السبب الذي لأجله تصرف فيه صلى الله عليه وسلم بوصف القضاء يقتضي ذلك"⁽²⁾.

(1) فتح الباري(215/1).

(2) الفروق(206/1). وانظر: مراعاة السياق وأثره في فهم السنة، مجلة الرابطة، ص60.

فالتصرف في الحكم الشرعي إما أن يكون معرفاً، أو منفذاً، فالمعرف هو الرسول المبلغ عن الله تعالى والمفتي، وتصرفه هو الفتوى.

والتصرف بالتنفيذ إما يكون بفصل القضاء، فذلك هو القاضي، وتصرفه هو القضاء، وإما أن يكون التنفيذ بغير قضاء؛ فذلك هو الإمام، وتصرفه هو الإمامة.

فمما هو من قبيل الرأي والتجربة حديث تأبير النخل، فعند النظر في روايات هذا الحديث، وكيفية صدوره ووروده؛ يعلم أنه صلى الله عليه وسلم قال ذلك على سبيل التجربة والرأي، وما يراه من أمور الدنيا ومعاشها إذا لم يكن على جهة التشريع؛ فهو غير ملزم للأمة، وأما ما قاله باجتهاده ورآه على جهة التشريع؛ فهو مما يجب العمل به، وأمره في تأبير النخل ليس على جهة التكليف، وإن كان ظناً وتجربة، ورأيه في ذلك وظنه كغيره، فلا يمتنع وقوع هذا، ولا نقص في ذلك⁽¹⁾.

ومما هو من تصرف الفتيا والتبليغ: ما يسأل عنه صلى الله عليه وسلم، أو يعلم للناس من أحكام الدين في العبادات والمعاملات مما يأمرهم به أو ينهاهم عنه، وهذا حكمه عام على الناس جميعاً وعلى الدوام.

وأما تصرفه بالقضاء، كفصله بين الناس في الدعاوى المتعلقة بالأموال والأبدان ونحوها من الأيمان، فمثاله تنازع سعد بن أبي وقاص، وعبد زمعة في غلام، فقال عليه الصلاة والسلام: «الولد للفراش وللعاهر الحجر»⁽²⁾.

وأما تصرفه عليه الصلاة والسلام في حياط الأمة؛ كبعث الجيوش، وصرف أموال بيت المال في مواضعها وجمعها من محالها، وإبرام العهود والمواثيق، وتولية الولاة، وقسمة الغنائم، فهذا كله تصرف بوصف الإمامة، ولا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام.

وقد تنازع الأئمة في عدد من الأحاديث التي وردت بأسبابها وملاسلها، هل النبي صلى الله عليه وسلم تصرف فيها بالإمامة، أو بالفتوى، ومنها حديث: «من قتل قتيلاً له عليه بينة؛ فله سلبه»⁽³⁾، فمن ذهب إلى أن تصرفه كان بالفتوى ذهب إلى أن كل قاتل سلب المقتول ولو لم يقل

(1) النووي على مسلم (116/15).

(2) أخرجه البخاري (2499/6) رقم: [6431]، ومسلم (171/4) رقم: [3686].

(3) أخرجه البخاري (1570/4) رقم: [4066]، ومسلم (1370/3) رقم: [1751]. وانظر: شرح مشكل

الآثار، للطحاوي (267/12)، المنتقى شرح الموطأ (190/3).

الإمام ذلك، ومن ذهب إلى أن تصرفه بالإمامة؛ فلا يستحلّ أحد سلب المقتول إلا أن يعلن الإمام ذلك ويجبره به، ومنه حديث: « نفل في البدأة الربع، وفي القفلة الثلث»⁽¹⁾.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) أخرجه أحمد في المسند [396/37] رقم: [22726]، والترمذي في العلل الكبير [256] رقم: [463]، وابن ماجه [951/2] رقم: [2852]، والقاسم بن سلام في الأموال [396] رقم: [801].

المبحث الثاني:

العناية بأسباب ورود الحديث، وفيه

ثلاثة مطالب:

المطلب الأول:

تعريف أسباب ورود الحديث.

المطلب الثاني:

أقسام الحديث من حيث سبب الورد.

المطلب الثالث:

علاقة أسباب ورود الحديث بالمعيار.

المبحث الثاني: العناية بأسباب ورود الحديث النبوي.

توطئة: تعدّ أسباب الورود من أكثر الميادين التي ظهر فيها اهتمام الأئمة بالسياق، وهو علم على غرار أسباب نزول الآيات القرآنية، وقد عُنى المحدثون بذلك أيما عناية، وذلك لما تسهم فيه من بيان المعنى المراد، وتحسم كثيراً من إشكالات الفهم التي تطرح لما يوجد، وخاصةً عندما يلاحظ وجود تعارض بين النصوص الحديثية، وأحياناً هذه النصوص تتعارض ظاهراً مع النصوص القرآنية، فيكون الفرع من خلال سبب الورود. فمعرفة أسباب ورود الحديث أمر في غاية الأهمية، ولهذا نجد الأئمة قد ألقوا فيه مؤلفات عديدة، كما أُلّف في أسباب النزول، ومن ثم؛ فإن مسارعة الأئمة في تحصيل كل ما من شأنه أن يعين في الوصول إلى المعنى الصحيح ظاهرة وجلية، تُوقف كل متبصر على مدى الاعتناء بالفهم والأسباب الموصلة إليه، وسوف أعرض لهذا الموضوع من خلال مطالب ثلاثة:

المطلب الأول: تعريف (أسباب ورود الحديث).

المطلب الثاني: أقسام الحديث من حيث سبب الورود.

المطلب الثالث: علاقة أسباب الورود بالسياق.

المطلب الأول: تعريف (أسباب ورود الحديث).

ولكي نقف على معنى هذا المصطلح؛ لا بدّ من أن يصار إلى تعريف طرفيه، وهما السبب والورود، ثم إلى تعريفه بكونه مركبا إضافيا.

فالأَسباب جمع سبب، وهو في أصله اللّغوي: "كلّ شيء يتوصل ويتوسل به إلى غيره، وقد تسبب إليه"⁽¹⁾، ومنه سميّ الحبل سببا، لأنّه يتوصل به إلى غيره.

وأما الورد، فمصدر؛ فعلة المتصرف منه (ورد)، قال ابن فارس في معجمه: "الواو، والراء، والذال أصلان:

أحدهما: الموافاة إلى الشيء، والثاني: لون من الألوان، فالأول: الورد-بكسر الواو- خلاف الصدر، ويقال: وردت الإبل الماء ترده وردا، والورد: ورد الحمى؛ إذا أخذت صاحبها لوقت، والوارد: الطرق؛ ومنه حديثه عليه الصلاة والسلام: « اتقوا الملاعن الثلاث: البراز في الموارد، وقارعة الطريق، والظلّ »⁽²⁾، وكذلك المياه المورودة والقرى، قاله أبو عبيدة.

والأصل الآخر: الورد-بفتح الواو- يقال: فرس ورد، وأسد ورد إذا كان لونه لون الورد"⁽³⁾. وعند النّظر نجد أنّ الأصل الذي يمكن أن تنصرف إليه الإضافة في التركيب (أسباب الورد) هو الموافاة إلى الشيء، وتكون علة الإضافة هي أنّ السبب آلة الورد، ووسيلته المؤدية إليه.

وأما تعريف (أسباب الورد) باعتباره مركبا إضافيا، فلم يؤثر عن المحدثين تعريف له خاص، ولعلمهم أغفلوه اعتمادا منهم على وضوحه؛ فلم يوجههم إلى تقريره كمصطلح - كما كنت ذكرت ذلك في بعض المصطلحات، ومنها السياق-، ولكن عرفه بعض المعاصرين بتعريفات لا تكاد تصدر عن معنى متقارب مؤداه: أنّه الأمر الذي صدر الحديث من الرسول صلى الله عليه وسلم بشأنه⁽⁴⁾، وهاته بعض تعاريفهم أذكرها، ثم أعلق على المختار منها بما يليق بالمقام:

(1) لسان العرب(458/1).

(2) أخرجه أبو داود[(11/1)رقم: 26]، وأصله في صحيح مسلم [(156/1) رقم: 641].

(3) معجم مقاييس اللغة (105/6).

(4) وهذا تعريف الشيخ عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله لسبب الورد. انظر: مجلة اللسان العربي، جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مجلد 14 -1976م، بواسطة علم أسباب الحديث وتطبيقاته، ص 24.

- 1- عرفه الدكتور أبو شُهبة⁽¹⁾؛ فقال: "هو علم يبحث فيه عن الأسباب الداعية إلى ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث أولاً، وهذا السبب قد يكون سؤالاً، وقد تكون حادثة، وقد تكون قصة، فيقول النبي صلى الله عليه وسلم الحديث بسببه أو بسببها"⁽²⁾.
- 2- وعرفه الدكتور يحيى إسماعيل⁽³⁾، فقال: "هو ما يكون طريقاً لتحديد المراد من الحديث، من عموم أو خصوص، أو إطلاق أو تقييد، أو نسخ أو غير ذلك"، أو هو: "ما ورد الحديث أيام وقوعه"⁽⁴⁾.
- 3- وهكذا قال في تعريفه الدكتور نورالدين عتر: "هو ما ورد الحديث متحدثاً عنه أيام وقوعه"⁽⁵⁾.
- 4- وعرفه الدكتور طارق أسعد حلمي الأسعد⁽⁶⁾، بقوله: "هو معرفة ما جرى الحديث في سياق بيان حكمه أيام وقوعه"⁽⁷⁾.

(1) هو الدكتور محمد بن محمد بن سويلم أبو شُهبة، ولد في بقرية منية جناح، مركز دسوق بمحافظة كفر الشيخ، 1914م، حصل على الدكتوراه، وعين مدرساً بجامعة الأزهر وتدرج في السلم الوظيفي حتى رقي لدرجة أستاذ، وعين أول عميد لكلية أصول الدين بأسبوط 1973م، ترك الشيخ عدداً كبيراً من المؤلفات منها: المدخل لدراسة القرآن الكريم، والإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، توفي عام 1983م. انظر: موقع المكتبة الشاملة، على الرابط التالي: <http://shamela.ws/index.php/author/1378>.

(2) الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، ص 467.

(3) هو يحيى إسماعيل أحمد حبلوش، ولد سنة 1951م، دكتوراه في الحديث وعلومه، عضو هيئة تدريس بكل من جامعة الأزهر كلية أصول الدين بالقاهرة، وأستاذ مشارك بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، وعضو هيئة تدريس هيئة التعليم التطبيقي بدولة الكويت منذ العام 2004 - 2005م، له مؤلفات منها: مع الحديث وأهله نقله ونقده، وغنية المسلم من شرح صحيح مسلم. انظر: موقع الهيئة العامة للتطوير والتدريب، على الرابط التالي:

<http://www.paaet.edu.kw/mysite/Default.aspx?tabid=2371&language=ar-KW>

(4) اللمع في أسباب الحديث، لجلال الدين السيوطي، تحقيق: يحيى إسماعيل أحمد، ص 11.

(5) منهج النقد في علوم الحديث، ص 334.

(6) هو طارق أسعد حلمي الأسعد، دكتوراه بجامعة محمد الخامس بالمغرب، وأستاذ مشارك بكلية الآداب، قسم العلوم الإنسانية والاجتماعية، من مؤلفاته: المدخل إلى أصول الفكر الإسلامي، ومنهج التعليل عند الإمام الترمذي من خلال كتابه الجامع. انظر: الجامعة الهاشمية، على الرابط التالي:

http://staff.hu.edu.jo/Published_Books_a.aspx?id=Le8%20ogydf5k

(7) علم أسباب الحديث وتطبيقاته عند المحدثين، ص 24.

5- وعرفه الدكتور عبد العزيز التخيفي⁽¹⁾ قائلا: " هو حصول حادثة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، فرفعت إليه؛ فيفتي فيها، أو يقضي، أو يخطب، ونحو ذلك من وجوه البيان، ثم شرح ذلك بقوله: مثل أن يسأل عن شيء أو يرى شيئا يعجبه أو يكرهه؛ فيذكر حكما، أو يقول قولاً"⁽²⁾.

ومن خلال هاته التعريفات، يمكن القول بأنّ التعريف الرابع هو الأقرب إلى الموضوع، والألصق بالحدود والتعريفات المنطقية، وذلك لأمر:

أ- أنّ بعض هذه التعريفات إنما هي شروحات وإيضاحات، لا يمكن أن تقبل كحدود جامعة مانعة، وذلك مثل التعريف الخامس والأول.

ب- وبعضها لم تكن فيه خاصية التعريف؛ وهو افتقاره إلى القيود والمحترزات، وذلك مثل التعريف الثاني والثالث، إذ عرفا الشيء بجنسه⁽³⁾.

فعلم أسباب الورود: "هو معرفة ما جرى الحديث في سياق بيان حكمه أيام وقوعه"⁽⁴⁾.

وعلى هذا؛ فليس المراد بالسبب ما يولد الفعل، بل المراد به الداعي إلى الخطاب بذلك القول، والباعث عليه، وقد جاء في كلام الشافعي رحمه الله في اختلاف الحديث في بئر بضاعة ما يصرح بأنه ليس المراد بالسبب عين ما وقع الحكم بسببه، بل هو أو مثله، أو ما هو أولى بالحكم منه، وذلك عندما أورد جملة من الأحاديث التي تدلّ بظواهر ألفاظها على الخلاف، ومنها حديث: " إن بئر بضاعة يطرح فيها الكلاب والحَيْضُ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: « إنَّ الماء لا ينجسه شيء»"⁽⁵⁾، وحديث: « إذا كان الماء قلتين لم يحمل نجسا»⁽⁶⁾،

(1) هو عبد العزيز بن سعد بن حمد التخيفي، المولود سنة 1949م، من شيوخ عبد الله السعد. انظر موقع مكتبة فهد الوطنية، على الرابط التالي: ecat.kfni.gov.sa:88/.../ipac.jsp.

(2) اللعق في أسباب الحديث، لجلال الدين السيوطي، تحقيق: عبد العزيز التخيفي، رسالة ماجستير بجامعة الملك عبد العزيز، 1979م، ص7.

(3) علم أسباب الحديث وتطبيقاته عند الحديثين، ص 24 حاشية.

(4) نفس المرجع.

(5) أخرجه أحمد في المسند [(190/17) رقم: 11119]، والترمذي في جامعه [(95/1) رقم: 66]، وأبو داود في سننه [(50/1) رقم: 67]، وقال الترمذي: هذا حديث حسن.

(6) أخرجه أبو داود [(46/1) رقم: 63]، والترمذي [(97/1) رقم: 67]، والنسائي [(46/1) رقم: 52] وغيرهم، قال ابن عبد البر: "وأما ما ذهب إليه الشافعي من حديث القلتين؛ فمذهب ضعيف من جهة النظر، غير ثابت في الأثر، لأنه حديث قد تكلم فيه جماعة من أهل العلم بالنقل، ولأن القلتين لم يوقف على حقيقة مبلغهما في أثر ثابت، ولا إجماع". انظر التمهيد (335/1).

وحديث: « لا يبولن أحدكم في الماء الدائم، ثم يغتسل منه»⁽¹⁾، ثم قال رحمه الله: " فهذه الأحاديث كلها نأخذ، وليس منها واحد يخالف عندنا واحداً، أما حديث بئر بضاعة؛ فإن بئر بضاعة كثيرة الماء واسعة، كان يطرح فيها من الأنجاس ما لا يغير لها لونا، ولا طعماً، ولا يظهر له فيها ريح، فقيل للنبي صلى الله عليه وسلم: نتوضأ من بئر بضاعة؛ وهي بئر يطرح فيها كذا، فقال النبي صلى الله عليه وسلم -والله أعلم مجيباً-: « الماء لا ينجسه شيء»، وكان جوابه محتملاً كل ماء وإن قل، وبيّن أنه في الماء مثلها إذا كان مجيباً عليها، فلمّا روى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أن يغسل الإناء من ولوغ الكلب سبعة، دلّ على أن جواب رسول الله صلى الله عليه وسلم في بئر بضاعة عليها، وكان العلم أنه على مثلها وأكثر منها، ولا يدلّ حديث بئر بضاعة وحده على أن ما دونها من الماء لا ينجس وكانت آنية الناس صغاراً"⁽²⁾.

وقد قال محمد رأفت السعيد⁽³⁾: " فمعرفة سبب الورود تمكن من إدراك حقيقة المعنى، والإحاطة بأبعاده، ومعايشة جزئيات الأسباب، ووجه الارتباط بين النص والحكم، والحكمة التي تكون في هذا الارتباط، وهذا يعين في باب الاجتهاد على معرفة الصفات المشتركة بين الفرع والأصل عند القياس، كما ييسر الوقوف على تحقق الحكمة عند استنباط الأحكام للمشكلات المعاصرة"⁽⁴⁾.

فإذا كانت أسباب نزول القرآن مطلوبة لمن يفهمه أو يفسره، كانت أسباب ورود الحديث أشد طلباً، وأكثر اعتناءً، لما للسنّة النبوية في معالجة كثير من المشكلات الموضوعية، والجزئية والآنية، ما ليس في القرآن، فلا بد إذن من التفرقة بين ما هو خاص وما هو عام، وما هو مؤقت، وما هو خالد، وما هو جزئي، وما هو كلي، فلكل منها حكمه، والنظر إلى السياق، والملابسات، والأسباب تساعد على سداد الفهم، واستقامته لمن وفقه الله⁽⁵⁾.

(1) أخرجه البخاري [(57/1) رقم: 239]، ومسلم [(162/1) رقم: 682].

(2) اختلاف الحديث، ص 479.

(3) ولد الشيخ في 30 أغسطس 1948م في قرية أميوط مركز قطور بمحافظة الغربية، بجمهورية مصر العربية، أستاذ الدراسات الإسلامية بكلية الآداب جامعة المنوفية، وقد شغل منصب رئيس قسم اللغة العربية، ثم وكيل الكلية لشؤون البيئة، وأخيراً وكيل الكلية لشؤون الطلاب والدراسات العليا، كما كان فضيلته عضو المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ومشاركاً في العديد من المؤتمرات والندوات العلمية، من مؤلفاته: المدخل لدراسة النظم الإسلامية، والأصالة والمعاصرة في الفكر الإسلامي، وفي الأول من يوليو سنة 2004م، وافته المنية. انظر: إسلام ويب، على الرابط التالي:

<http://articles.islamweb.net/media/index.php?page>

(4) أسباب ورود الحديث تحليل وتأسيس، كتاب الأمة، رقم 37، ص 194.

(5) علم أسباب الحديث وتطبيقاته عند المحدثين، ص 24.

واهتمام أئمة الحديث بهذا النسق من الأدلة؛ وهو سبب الورد دليل واضح على فكرة اعتناء المتقدمين بالمعنى ورعايتهم لطرق الاستنباط، واهتمامهم لكل ما من شأنه أن يشكل فرصة للظفر بأحسن الطرق وأيسرها للوصول إلى المعنى.

المطلب الثاني: أقسام الحديث من حيث سبب الورد.

قال الحسيني: "الحديث الشريف في الورد على قسمين: ماله سبب قيل لأجله، وما لا سبب له"⁽¹⁾، ثم إنَّ السبب قد ينقل في الحديث؛ كما في حديث سؤال جبريل عليه السلام عن الإسلام، والإيمان، والإحسان، وغيرها. وقد لا ينقل السبب في الحديث، أو ينقل في بعض طرقه؛ فهو الذي ينبغي الاعتناء به⁽²⁾.

ومن هنا؛ يتبين أنه يمكن تقسيم الأحاديث من حيث سبب الورد إلى قسمين:

1- أحاديث لا سبب لها: وهي أكثر ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وذلك مثل ما رواه ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « بني الإسلام على خمس: شهادة أن لا إله إلا الله، وأنَّ محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام رمضان، وحج البيت»⁽³⁾.

2- وأحاديث لها سبب: وهي ما تقدمها سبب اقتضى ورودها، وهي قليلة بالمقارنة مع سابقتها، وقد تسابق الأئمة في تتبع بعضها، وجعل ذلك في تصانيف تسهل للباحث الاطلاع على أنواعها والنظر فيها، قال الحسيني: والعلم بهذا النوع من أجل العلوم، وقد ألف فيها أبو حفص العكبري كتابا، وذكر الحافظ ابن حجر أنه وقف منه على انتخاب"⁽⁴⁾، وقال السيوطي رحمه الله: " وأما أسباب الحديث؛ فألف فيه بعض المتقدمين ولم نقف عليه، وإنما ذكره في ترجمته"⁽⁵⁾.

وقد ذكر بعضهم لهذا القسم أنواعا ثلاثة، أحملها فيما يلي:

1- أن يكون السبب آية قرآنية: وذلك بأن تنزل آية من الآيات تحمل صيغة العموم، ويراد منه الخصوص؛ كما في قوله تعالى: M ! " # \$ % & L الآية⁽⁶⁾، فقد فهم بعض الصحابة من

(1) البيان والتعريف، (3/1).

(2) محاسن الاصطلاح مع المقدمة، ص 698-699.

(3) أخرجه البخاري [(12/1)، رقم: 8]، ومسلم [(34/1) رقم: 121].

(4) علم أسباب الحديث وتطبيقاته عند الحديثين، ص 24.

(5) نفس المرجع.

(6) الأنعام: 82.

هذه الآية أن المراد بالظلم: الجور ومجاوزة الحد، لذلك جاءوا شاكين للنبي صلى الله عليه وسلم خطورة الأمر عليهم، فأعلمهم أن المراد من الآية الشرك.

قال الإمام مسلم⁽¹⁾: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا عبد الله بن إدريس، وأبو معاوية، ووكيع، عن الأعمش، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله، قال: لما نزلت: (الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم) شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقالوا: أينا لا يظلم نفسه؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « ليس هو كما تظنون، إنما هو كما قال لقمان لابنه: $M < = > @ A B C D$ »⁽²⁾.

2- أن يكون حديثاً: وذلك بأن يشكل على الصحابة رضي الله عنهم فهم حديث قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيرفعه بزيادة تتم معنى الحديث وتكمله، ومثاله: ما أخرجه الحاكم في المستدرک عن أنس رضي الله عنه، قال: كنت قاعداً مع النبي صلى الله عليه وسلم فمرّ بجنّازة، فقال: «ما هذه؟» قالوا: جنّازة فلان الفلاني، كان يحبّ الله ورسوله، ويعمل بطاعة الله، ويسعى فيها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «وجبت، وجبت، وجبت» ومرّ بجنّازة أخرى، قالوا: جنّازة فلان الفلاني، كان يبغض الله ورسوله، ويعمل بمعصية الله ويسعى فيها، فقال: «وجبت، وجبت، وجبت»، فقالوا: يا رسول الله! قولك في الجنّازة، والثناء عليها: أثنى على الأول خير، وعلى الآخر شر، فقلت فيها: وجبت، وجبت، وجبت، فقال: «نعم يا أبا بكر! إنّ لله ملائكة تنطق على ألسنة بني آدم بما في المرء من الخير والشر»⁽³⁾.

فقوله صلى الله عليه وسلم: (إنّ لله ملائكة...) رفعٌ للالتباس الذي حفّ قوله عليه الصلاة والسلام: (وجبت)، ولهذا استشكل الصحابة ذلك في قولهم: قولك في الجنّازة، والثناء عليها: أثنى على الأول خير، وعلى الآخر شر، فقلت فيها: وجبت، وجبت، وجبت.

3- أن يكون أمراً متعلقاً بالمستمعين من الصحابة رضي الله عنهم: وذلك كقوله عليه الصلاة والسلام: «صلاة في هذا المسجد أفضل من مائة ألف صلاة فيما سواه من المساجد»⁽⁴⁾.

وسببه كما قال الحسيني⁽⁵⁾ ما أخرجه عبد الرزاق في المصنف عن عطاء قال: جاء الشريد إلى النبي صلى الله عليه وسلم يوم الفتح، فقال: إني نذرت إن فتح الله عليك مكة أن أصلي في بيت المقدس قال: فقال

(1) الصحيح [114/1] رقم: [124]، وأخرجه البخاري أيضاً في صحيحه [163/4] رقم: [3429].

(2) سورة لقمان، الآية: 13.

(3) [533/1] رقم: [1397]، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه بهذا اللفظ.

(4) أخرجه مسلم [124/4] رقم: [3442] عن أبي هريرة.

(5) البيان والتعريف (85/2).

له النبي صلى الله عليه وسلم: «هاهنا أفضل ثلاث مرات» ثم قال: «والذي نفسي بيده، لو صليت هاهنا أجراً عنك» ثم قال: «صلاة في هذا المسجد أفضل من ألف صلاة فيما سواه من المساجد»⁽¹⁾.

وقال ابن ناصر الدمشقي: "إنَّ سبب الحديث يأتي تارة في عصر النبوة وتارة بعدها، وتارة يأتي بالأمرين؛ كحديث البضعة، أما سببه في عصر النبوة؛ فخِطبة علي رضي الله عنه ابنة أبي جهل على فاطمة رضي الله عنها، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «إنما فاطمة بضعة مني»⁽²⁾ الحديث، وأما سببه بعد عصر النبوة، فما رواه المسور تسليية وتعزية لأهل البيت رضي الله عنهم، وذلك لما تلقاهم المسلمون حين قدموا المدينة؛ وكان فيمن تلقاهم المسور، فحدث زين العابدين وأهل البيت رضي الله عنهم بهذا الحديث، وفيه التسليية عن هذا المصاب"⁽³⁾.

قال الحسيني: وقد علم بما قرره أنّ من الأسباب ما يكون بعد عصر النبوة، كما في أحاديث ذكروا أسباب ورودها عن الصحابة رضي الله عنهم⁽⁴⁾.

ولا شك أنّ ما ذكره ابن ناصر الدمشقي من أنواع الأسباب، إنما هو بحسب زمن الورد ووقته، فالأصل في السبب أن يرد ملاصقا للحدث القولي أو الفعلي من لدن النبي صلى الله عليه وسلم، أو ينفصل السبب عن الحدث، فينقله الصحابي بعد ذلك كتعليل لما حدث في عهده عليه الصلاة والسلام، أما إيراد الأسباب في عهد الصحابة؛ فلا تخلو من حالين:

إما أن يكون لها أصل على عهد النبوة؛ كحديث البضعة، فهو استدلال في الموضوع للتشابه في الأحوال والسياق، وإما أن لا يكون لها أصل حينذاك؛ فهي مسألة حادثة لا يمكن أن تصبغ بذلك الاصطلاح، وإنما هي بأقوال الصحابة ألصق وأحرى.

يقول الدكتور أبو شهبه: "والحق أن سبب الورد؛ إنما يراد به السبب الذي بسببه قال النبي صلى الله عليه وسلم الحديث، أمّا ذكر الصحابي للحديث فيما بعد ليستدل به في مناسبة من المناسبات؛ فإنه لا يسمّى سبب ورود، وإنما يسمّى (سبب ذكر)، فيقول مثلاً: والسبب في ذكر الصحابي للحديث هو

(1) المصنف [122/5] رقم: 9140. وانظر: مقدمة تحقيق اللمع في أسباب الحديث، ليحي إسماعيل، ص 18-19.

(2) أخرجه مسلم [141/7] رقم: 6461.

(3) التعليقة اللطيفة لحديث البضعة الشريفة، مخطوط. انظر: البيان والتعريف (4/1).

(4) البيان والتعريف (4/1).

كذا.. فذكر الصحابي المسور بن مخزوم على زين العابدين وآل البيت لا يعتبر سبب ورود أبدا، وإنما يعتبر سببا لذكره، وفرق بين الأمرين، فلينتبه إلى هذا التحقيق أهل الحديث وطلبته⁽¹⁾.

قلت: وهذا يعطينا انطبعا كبيرا إلى درجة الاستيقان؛ بأن مراعاة السياق بنوعيه، ونحن في مبحثنا هذا نتكلم عن السياق الخارجي - والذي من ضمنه أسباب الورد - حاضرة منذ العصور الأولى، بل من عهد الصحابة، حين نجد أن المسور بن مخزوم قد استدعى تلك الظروف والملابسات التي كانت قد أحاطت بحديث: (إنما فاطمة بضعة مني)، إذ سياقه يقتضي: أن ما ساء فاطمة رضي الله عنها قد ساء أباه صلى الله عليه وسلم، فاستعمل المسور نفس سياق الحديث لظروف وملابسات مشابهة، وقعت الإساءة فيها لآل بيت النبي صلى الله عليه وسلم، فأورد المسور الحديث، ليقول لآل: ما ساءكم فقد ساءنا، وهو انتزاع لطيف، ومتزح نبيلا يدلّ دلالة واضحة على حضور مطلب السياق في الأحداث الكلامية عند الصحابة.

ولهذا قيل: إن فهم السلف للأقوال النبوية المروية يحتج بها ويُعضّ عليها بالنواجد، وذلك لشيء وحيد بسيط؛ وهو أنهم عاصروا التزليل وحضروا ملابسات كثير من أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله، ولهذا قال الحسيني - وكأته أنس انتقادا على كلام ابن ناصر الدمشقي من بعض أهل العلم في أسباب الورد التي يتناقلها الصحابة ولا أصل لها في عهد النبوة - قال معلقا: "وقد نظر بعض المتأخرين في ذلك"⁽²⁾، ثم قال مؤصلا: "ولكن ذكرها أولى؛ لأنّ فيها بيان السبب في الجملة، فإنّ الصحابة رضي الله عنهم حفظوا الأقوال والأفعال، وحافظوا على الأطوار والأحوال - السياق - فيكون السبب في الورد عنهم مبينا لما لم يعلم سببه عن النبي صلى الله عليه وسلم"⁽³⁾، طبعا عن اجتهاد وتقدير، ولا يمكن أن نتيقن بأن ما ورد عن الصحابي الفلاني من سبب لحديث ما بأنه سبب للورد إلا إذا نص صراحة على ذلك، أو وُجد نص لعالم موثوق في هذا الأمر، ولهذا أرى أن ما تعقب به الشيخ أبو شهبه الشيخين الجليلين في هذه القضية غير سديد، خصوصا إذا علمنا بأن الحسيني قد أقر بأن ما قاله ابن ناصر الدمشقي قد قوبل بالتشكيك من بعض أهل العلم، لكنه أصر على أن ما يرد عن الصحابة من أسباب حري بالاهتمام، وجدير بالأخذ؛ لأنه لون من ألوان شرح الحديث إن لم نقل من أعلى المراتب في ذلك.

وثمة فرق جوهرية بين الحاليين - وأقصد سبب الورد الاصطلاحي واللغوي - يتمثل ذلك في أن النوع الأول

(1) الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، ص 467-468.

(2) البيان والتعريف (4/1).

(3) نفس المصدر.

قد يكون أحيانا كتعليل للنص، ويستفاد منه أنّ السبب علة في المحكي من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم، أما الثاني وإن كان كذلك، فتنصيب الصحابي على علقته- إن كان السبب قابلا لذلك- اجتهادي، وبالتالي العلة اجتهادية، أما الأول فعلته منصوص عليها، فالعلة إذن نصية، والله أعلم.

المطلب الثالث: علاقة أسباب ورود الحديث بالسياق.

اهتم المحدثون والفقهاء برعاية أسباب ورود وتتبعها عند كل نظر وبحت، لأنهم يعلمون بأنه لا سبيل إلى الكشف عن جوهر المعنى، والوصول إلى حقيقته إلا عن طريق رعاية السياق؛ والذي يعبر عنه في هذه الجزئية بسبب الورد-وهو سياق مقامي حالي-، فالسياق من هذه الحثية تركز دلالة على الظروف الاجتماعية، ويدل على المعنى بمعونة هذه الظروف، ومن هذه الظروف النظر في أسباب ورود الأحاديث، فالعلاقة بين السبب والسياق علاقة تكاملية تعاضدية، إذ كل منهما يعتبر قرينة توجب مراعاتها الوصول إلى مقاصد المتكلم، ورعاية المقاصد ومثير الكلام هو من أساسيات نظرية المعنى عند من تكلم فيها، ولا شك أنّ كثيرا من الأحاديث التي وردت بأسبابها أفادتنا عللا وأحكاما، صرفت في بعضها نصوصا من العموم إلى الخصوص، ومن الإطلاق إلى التقييد، وهذا بحد ذاته مقصود للشارع، فادنا وأوصلنا إليه النظر في السبب وما أفاده من علة حكمية، وهو ما نسعى إليه من خلال توظيف آلية السياق.

ومن جهة أخرى؛ فالسبب مكون أساسي من مكونات السياق، إذ يعتبر من أجزاء السياق المقامي، والذي بدوره يعتبر قسيما للسياق المقالي، غير أن جانب الأول مرتبط بالقرائن الحالية التي هي لصيقة بالظروف الاجتماعية والتاريخية المحيطة بالنص النبوي.

فالصحابة كانوا على وعي كامل بالسياق المقامي الذي كان ممثلا في المحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه النبي صلى الله عليه وسلم، على حين نحتاج نحن الآن إلى معرفة أسباب الورد من خلال تفعيل آلية السياق بشقيها، أي: أنهم عرفوا المعنى من حاضرهم، ونحن نحتاج أن نعرفه الآن من التراث⁽¹⁾.

يقول د. أنس وكاك⁽²⁾: "ولأسباب ورود الحديث أهمية وفوائد وأبعاد موضوعية، فكتب الحديث وشروحه، ومشكله، ومختلفه، وكذلك كتب الفقه وأصوله، عامرة بالتنقيب على تلك الأسباب، والإفادة منها في بيان المعنى المراد من الحديث، إيضاحا لحكم، أو نسخا، أو تقييدا، أو تخصيصا، أو تعميما، أو رفعا

(1) التأويل وفق مقتضيات السياق المقامي، في ضوء تراث الإمام أبي القاسم السهيلي، أنس وكاك، ص 533، بحث ضمن أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء، يومي 26-27 يونيو 2013م، تحت عنوان: التأويل سؤال مرجعية ومقتضيات السياق.

(2) الدكتور أنس وكاك، عضو المجلس الأكاديمي للرابطة المحمدية للعلماء.

لإشكال، أو ترجيحاً لأخبار، وكذلك بيان الجهة التي ينصرف إليها سبب الورد، هل هو على جهة الفتيا والتبليغ، أو على جهة القضاء، أو على جهة الإمامة ورعاية المصلحة للأمة، أو على جهة الرأي والتجربة، وهذه الجهات كلها تدرج في السياق المقامي، ولها أثر كبير في فهم النص ووضعه في موضعه الصحيح⁽¹⁾.

ومن أبرز الوجوه التي تدلنا على تلك العلاقة الوطيدة بين السياق وسبب الورد، ما تقرر من أن الأئمة يكادون يتفقون على أن الانفكاك من تعارض الأدلة لا يكون إلا عبر المرور بمرحلة الجمع والتوليف أولاً، ثم الصيرورة إلى النسخ أو الترجيح ثانياً وثالثاً، ولعل المترع في ذلك أن الأئمة اعتبروا عند النظر في الأدلة بالسياق العام للسنة؛ فهي تشكل نظاماً تشريعياً واحداً، إذ يصدر عن لا ينطق عن الهوى، وبالتالي؛ فإنّ المصير إلى الجمع بين هذه المتعارضات ظاهراً هو مسلك سياقي بامتياز، ونظرة إلى السنة النبوية باعتبارها كلاً لا يتجزأ، ومن ثم؛ فلا تعارض بين آثارها إلا على سبيل الافتعال أو القصور في العلم.

ومن تلك الثمرات النضيدة، التي تنهياً للناظر أيضاً في هذا المجال تعيين بعض المبهمات المتعلقة بالحديث النبوي، وهو علم - أعني مبهمات الحديث خصوصاً المتنية منه - له فوائد عظيمة اهتبلها أئمة الحديث للخروج من مآزق فقهية، أعظم ما يكون النفع فيها عندما تلتبس الآثار ببعضها؛ فلا يعلم المتقدم من المتأخر، فيأتي تعيين المبهم في المتن، أو تعيين الراوي، ليدلنا على سنة روايته، أو فترة مقاله، وهو علم كما ذكرت له علاقة بأسباب الورد إن لم يكن هناك تداخل بينهما كبير.

ومن ثم؛ فقد حث أهل العلم وخصوصاً المحدثين على رعاية جمع الروايات للحديث الواحد، وأن لا يقتصر في ذلك على رواية واحدة، وأنّ الباب الذي لم تجمع رواياته وطرقه لا يمكن أن يفقه، بل إنّ جمع الروايات ضابط مهم للوصول إلى معاني الحديث، وفهمه على أصوله المعروفة المنضبطة، وبالتالي؛ فإنّ العثور على أسباب الورد في بعض الروايات، وبعض القصص المصاحبة، وكذا وجود بعض البيان لما أهم في رواية من الروايات، كله ثمرة من ثمرات الجمع والتقميش كما هو دأب ساداتنا من السلف الصالح.

ولهذا نجد الشافعي رحمه الله يذكر لنا قاعدة عظيمة، تتمثل في أنّ النظر في الأدلة المختلفة يستوجب الوقوف على أمرين اثنين، فقال رحمه الله: "فأما المختلفة-أي الأدلة- التي لا دلالة على أيها ناسخ ولا أيها منسوخ، فكل أمره متفق صحيح، لا اختلاف فيه، ورسول الله عربي اللسان والدار، فقد يقول القول عاماً يريد به العام، وعاماً يريد به الخاص.. ويُسأل عن الشيء؛ فيجيب على قدر المسألة، ويؤدي عنه المخبر عنه الخبر متقصباً، والخبر مختصراً، والخبر؛ فيأتي ببعض معناه دون بعض.

(1) التأويل وفق مقتضيات السياق المقامي، أنس وكاك، ص 533.

ويحدث عنه الرجل الحديث قد أدرك جوابه ولم يدرك المسألة، فيدله على حقيقة الجواب، بمعرفته السبب الذي يخرج عليه الجواب، ويسنّ في الشيء سنة وفيما يخالفه أخرى، فلا يخلص بعض السامعين بين اختلاف الحالين اللتين سنّ فيهما.

ويسنّ سنة في نص معناه، فيحفظها حافظ، ويسنّ في معنى يخالفه في معنى ويجمعه في معنى، سنة غيرها، لاختلاف الحالين، فيحفظ غيره تلك السنّة، فإذا أدّى كلّ ما حفظ رآه بعض السامعين اختلافاً، وليس منه شيء مختلف.

ويسنّ بلفظ مخرجه عام جملة بتحريم شيء أو بتحليله، ويسنّ في غيره خلاف الجملة، فيستدل على أنه لم يرد بما حرم ما أحل، ولا بما أحل ما حرم..

ويسن السنة ثم ينسخها بسنته، ولم يدّع أن يبين كلما نسخ من سنته بسنته، ولكن ربما ذهب على الذي سمع من رسول الله بعض علم الناسخ أو علم المنسوخ، فحفظ أحدهما دون الذي سمع من رسول الله الآخر، وليس يذهب ذلك على عامتهم، حتى لا يكون فيهم موجودا إذا طلب...⁽¹⁾.

وفي هذا النص الجليل الذي لخص فيه الإمام الشافعي واقع رواية السنة وضوابط الاستنباط منها، أمران - كما ذكرت - في غاية الأهمية:

الأول: طلب طرق الحديث مستقصاة.

والثاني: البحث عن أسباب الأحاديث حتى يعرف ما خرج عاما وخاصا، ما نسخ وما هو ناسخه، ويعرف السؤال والجواب، والنص كامل تام أو فيه نقص وحذف⁽²⁾.

وقد عني المحدثون والفقهاء والأصوليون عبر العصور بملاحظة أسباب ورود الحديث باعتبارها ظرفا سياقيا مهماً توجب مراعاته الوقوف على المعنى الجيد، وتساعد على دقة الاستنباط، فوجدوا من خلال ذلك أن معرفة السبب تدل⁽³⁾ على:

- معرفة العلة الباعثة على تشريع الحكم، كما في حديث أسامة بن زيد رضي الله عنه أنه قال: يا رسول الله أين تنزل غدا، في دارك بمكة؟ فقال: وهل ترك لنا عقيل من رباغ أو دور؟ وكان عقيل ورث أبا طالب هو وطالب،

(1) الرسالة، ص 213.

(2) مراعاة السياق وأثره في فهم السنة النبوية، فاروق حمادة، ص 57. انظر: مجلة الرابطة.

(3) انظر بعض الأمثلة والفوائد في المطلب الثالث من هذا المبحث.

ولم يرثه جعفر ولا علي شيئا، لأنهما كانا مسلمين، وكان عقيل وطالب كافرين، وكان عمر بن الخطاب يقول: لا يرث المؤمن الكافر»⁽¹⁾.

قال الحافظ في الفتح: "محصل هذا أن النبي صلى الله عليه وسلم لما هاجر استولى عقيل وطالب على الدار كلها باعتبار ما ورثاه من أبيهما لكونهما كانا لم يسلموا، وباعتبار ترك النبي صلى الله عليه وسلم لحقه منها بالهجرة، وفقد طالب بيد فباع عقيل الدار كلها"⁽²⁾.

وهذا الحديث يدل بملايساته وسياقه على انقطاع التوارث بين المسلم والكافر، وسيأتي مزيد بحث ودراسة لهذه القضية في الجانب التطبيقي.

ومما له أيضا دخل كبير في الفقه وجودة الاستنباط:

- أن معرفة السبب تعين على بيان الجمل في النص، وتخصيص الحكم ببعض أفراده، وتقييده كذلك إذا ورد بصيغة الإطلاق، وغير ذلك من الأمور التي تتوقف عليها صحة الاستنباط، ودقة الفهم، ومن أمثلة ذلك ما جاء في مسألة جلود الميتة عن عبد الله بن عكيم، وسيأتي في الجانب التطبيقي.

ومن الدلالات الواضحة والبديعة:

- أن معرفة السبب وسياق وروده تحدد الموقع والجهة التي ينصرف لها سبب الورود، هل هو على جهة الفتيا والتبليغ، أو على جهة القضاء، أو على جهة الحكم وفض النزاع، أو على جهة الإمامة ورعاية المصلحة للأمة، أو على جهة الرأي والتجربة، ولهذا الجهات أثر كبير في فهم النص ووضعها في موضعه الصحيح.

قال الإمام القرافي: "فما من منصب ديني إلا والنبي صلى الله عليه وسلم متصف به في أعلى رتبة، غير أن غالب تصرفه صلى الله عليه وسلم بالتبليغ، لأن وصف الرسالة غالب عليه، ثم تقع تصرفاته صلى الله عليه وسلم منها ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعا، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالقضاء، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالإمامة، ومنها ما يختلف العلماء فيه لتردده بين رتبتين فصاعدا؛ فمنهم من يغلب عليه رتبة، ومنهم من يغلب عليه أخرى.

ثم تصرفاته صلى الله عليه وسلم بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة، فكل ما قاله صلى الله عليه وسلم، أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكما عاما على الثقلين إلى يوم القيامة؛ فإن كان مأمورا به أقدم عليه كل أحد بنفسه، وكذلك المباح؛ وإن كان منهيًا عنه اجتنبه كل أحد بنفسه، وكل ما تصرف فيه عليه

(1) أخرجه البخاري [575/2] رقم: [1511]، ومسلم [108/4] رقم: [3360].

(2) فتح الباري (452/3).

السلام بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام اقتداء به عليه السلام، ولأنَّ سبب تصرفه فيه بوصف الإمامة دون التبليغ يقتضي ذلك، وما تصرف فيه صلى الله عليه وسلم بوصف القضاء لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم اقتداء به صلى الله عليه وسلم، ولأنَّ السبب الذي لأجله تصرف فيه صلى الله عليه وسلم بوصف القضاء يقتضي ذلك⁽¹⁾.

فالتصرف في الحكم الشرعي إما أن يكون معرفاً، أو منقّداً، فالمعرف هو الرسول المبلغ عن الله تعالى والمفتي، وتصرفه هو الفتوى.

والتصرف بالتنفيذ إما أن يكون بفصل القضاء، فذلك هو القاضي، وتصرفه هو القضاء، وإما أن يكون التنفيذ بغير قضاء؛ فذلك هو الإمام وتصرفه هو الإمامة.

فمما هو من قبيل الرأي والتجربة حديث تأبير النخل، فعند النظر في روايات هذا الحديث وكيفية صدوره ووروده يعلم أنه صلى الله عليه وسلم قال ذلك على سبيل التجربة والرأي، وما يراه من أمور الدنيا ومعايشها إذا لم يكن على جهة التشريع؛ فهو غير ملزم للأمة، وأما ما قاله باجتهاده ورآه على جهة التشريع فهم مما يجب العمل به، وأمره في تأبير النخل ليس على جهة التكليف، وإن كان ظناً وتجربة، ورأيه في ذلك وظنه كغيره، فلا يمتنع وقوع هذا، ولا نقص في ذلك⁽²⁾.

ومما هو من تصرف الفتيا والتبليغ: ما يسأل عنه صلى الله عليه وسلم، أو يعلم للناس من أحكام الدين في العبادات والمعاملات مما يأمرهم به أو ينهاهم عنه، وهذا حكمه عام على الناس جميعاً وعلى الدوام.

وأما تصرفه بالقضاء، كفصله بين الناس في الدعاوى المتعلقة بالأموال والأبدان ونحوها من الأيمان، فمثاله تنازع سعد بن أبي وقاص، وعبد زمعة في غلام، فقال عليه الصلاة والسلام: «الولد للفراس وللعاهر الحجر»⁽³⁾.

وأما تصرفه عليه الصلاة والسلام في حياط الأمة كبعث الجيوش، وصرف أموال بيت المال في مواضعها وجمعها من محالها، وإبرام العهود والمواثيق، وتولية الولاة، وقسمة الغنائم، فهذا كله تصرف بوصف الإمامة، ولا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام.

(1) الفروق (206/1). وانظر السياق وأثره في فهم السنة، ص 60.

(2) النووي على مسلم (116/15).

(3) أخرجه البخاري [2499/6] رقم: 6431، ومسلم [171/4] رقم: 3686.

ومن الدلالات الواضحة على علاقة السياق بأسباب الورد: أنّ المحدثين حافظوا على سياق النص الحديثي وصورته التي خرج بها، فنشأ عندهم الحديث المسلسل، وهو الذي يرويّه المحدث بكيفية معينة إما لفظاً أو هيئة وصورة، وكل هذا مما له الأثر البالغ في تحديد المعاني وبيان الأحكام⁽¹⁾.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) مراعاة السياق وأثره في فهم السنة النبوية. انظر: مجلة الرابطة، ص 61-62.

المبحث الثالث:

المبهمات في الحديث، وعلاقتها
بالسياق،

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول:

تعريف الإبهام لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني:

أهمية معرفة الإبهام في الحديث، وفوائده.

المطلب الثالث:

أقسام المبهمات وأنواعها.

المطلب الرابع:

علاقة علم المبهمات بالسياق.

المبحث الثالث: المبهمات في الحديث وعلاقتها بالسياق.

يعدّ علم المبهمات علماً شريفاً اعتنى به السلف الصالح كثيراً ، وذلك لما له من أثر في تجلية الأفهام، وتيسير الوصول إلى معاني الأحاديث، ولقد اهتم الرعيل الأول من الصحابة رضي الله عنهم بالأسماء المبهمة كثيراً، ولعل أول من اهتم بالمبهم هو حبر الأمة عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، والدليل على ذلك ما أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما⁽¹⁾ عن عبيد بن حنين، أنه سمع ابن عباس رضي الله عنهما يحدث، أنه قال: مكثت سنة أريد أن أسأل عمر بن الخطاب رضي الله عنه، عن آية فما أستطيع أن أسأله هيبه له، حتى خرج حاجاً؛ فخرجت معه، فلما رجعت وكنا ببعض الطريق عدل إلى الأراك لحاجة له، قال: فوقفت له حتى فرغ، ثم سرت معه، فقلت: يا أمير المؤمنين! من اللتان تظاهرتا على النبي صلى الله عليه وسلم من أزواجه؟ فقال: تلك حفصة وعائشة قال: فقلت: والله! إن كنت لأريد أن أسألك عن هذا منذ سنة، فما أستطيع هيبه لك قال: فلا تفعل! ما ظننت أن عندي من علم فأسألني؛ فإن كان لي علم خبرتك به... "الحديث؛ فيستدل بهذا الخبر أن ابن عباس رضي الله عنه كان أشدّ الصحابة ولعاً بهذا العلم، بل وتميّز فيه وبرع، حتى كان مرجع الصحابة رضي الله عنهم في ذلك.

فيا ترى ما حقيقة هذا العلم، وما هي أهميته، وكم هي أقسامه، وما علاقته بالسياق؟ كل هذه الأسئلة سيكون الجواب عنها في المطالب التالية:

المطلب الأول: تعريف الإبهام لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: أهمية معرفة المبهم في الحديث وفوائده.

المطلب الثالث: أقسام المبهمات.

المطلب الرابع: أنواع المبهمات.

المطلب الخامس: علاقة علم المبهمات بالسياق.

(1) أخرجه البخاري [(156/6) رقم: 4913]، ومسلم [(1110/2) رقم: 1479].

المطلب الأول: تعريف الإجمام لغة واصطلاحاً.

1- تعريف المبهمة لغةً: أصله من البهم جمع بُهْمَة بالضم، وهي مشكلات الأمور⁽¹⁾، قال ابن فارس: الباء والهاء والميم: أن يبقى الشيء لا يعرف المأتى إليه، يقال هذا أمر مبهم⁽²⁾، والمبهم والأهم المصمت⁽³⁾. وأهمته؛ فأنا مبهم وهو مبهم، وباب مبهم: مغلق لا يهتدى لفتحه⁽⁴⁾، وطريق مبهم: إذا كان خفياً لا يستبين، وأمر مبهم لا مأتى له، والمبهمات المعضلات الشاقة⁽⁵⁾.

قال الزبيدي: وكلام مبهم لا يعرف له وجه يؤتى منه، وحائظ مبهم لم يكن فيه باب، وأهم الأمر إجماماً لم يجعل له وجهاً يعرف به، وليل مبهم لا ضوء فيه إلى الصباح، وصناديق مبهم لا أقفال لها⁽⁶⁾.

2- تعريف المبهمة في الاصطلاح:

قال الكفوي: وهو من أهم الأمر: أي اشتبه واستغلق⁽⁷⁾. وقال المناوي: هو كل ما صعب على الحاسة إدراكه إن كان محسوساً، وعلى الفهم إن كان معقولاً⁽⁸⁾. وعلم مبهمات الحديث: هو علم يعرف به من أغفل اسمه من الرجال أو النساء، سواء كان ذلك في المتن أو الإسناد⁽⁹⁾.

المطلب الثاني: أهمية معرفة المبهمة في الحديث وفوائده.

1- أهمية معرفة المبهمات:

قال ابن كثير: "وهو فنّ قليل الجدوى بالنسبة إلى معرفة الحكم من الحديث، ولكنه شيء يتحلى به كثير من المحدثين وغيرهم"⁽¹⁰⁾.

(1) النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير الجزري(168/1).

(2) معجم مقاييس اللغة(311/1).

(3) لسان العرب، لابن منظور (56/12).

(4) تهذيب اللغة، الأزهرى (178/6).

(5) تاج العروس لمرضى الزبيدي(315/31).

(6) نفس المصدر.

(7) الكليات، ص 33.

(8) التوقيف على مهمات التعاريف، ص 84.

(9) منهج النقد في علوم الحديث، نورالدين العتر، ص 163. وانظر: علوم الحديث لابن الصلاح، ص 424،

بتحقيق العتر، فتح المغيث شرح ألفية الحديث، للسخاوي(241/3)، تدريب الراوي، للسيوطي(342/2)،

وتيسير مصطلح الحديث، ص 259.

(10) اختصار علوم الحديث، ص 231.

وهو كلام مردود عليه بما قاله الحافظ السخاوي رحمه الله، حيث ردّ قائلًا: "بل من فوائده أن يكون المبهم سائلا عن حكم عارضه حديث آخر، فيستفاد بمعرفته النسخ وعدمه إن عرف زمن إسلام ذلك الصحابي، وكان قد أخبر عن قصة قد شاهدتها، وهو مسلم"⁽¹⁾. وهو كلام - أقصد كلام السخاوي - رصين، ودال على بعد نظر، ذلك أن ما ذكره الحافظ هو من صميم آلية السياق في الاهتمام بحال المخاطب أو المستمع، ومعرفته عاداته وصفاته وأحواله، ولكي يتم ذلك ضمن إطار موضوعي، اهتم الأئمة بالمبهم من حيث إنه يزيل كثيرا من الإشكالات التي تقع في ميدان البحث والدراسة، بل إن فهم الحديث ينبغي أن يتم في ضوء الوعي بعادات المخاطب وسلوكياته، ورفع الإبهام عن الراوي الموجود في النص، يحيلنا على امتدادات معرفية، وروافد ثرة تتيح لنا مزيدا من الفهم والتفقه.

وكيف يمكن لنا أن نفهم نصا ما حق الفهم، ونحن لم نستبين ما فيه من غموض يكتنف حاله، من إبهام رجل أو امرأة توجهت بسؤال إلى النبي صلى الله عليه وسلم، أو كلام توجه به رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى رجل بعينه ابتداء؛ يتكلم عن عادة أو صفة لطائفته أو جماعته، بل إنه يمكن القول إن الوعي بعادة وصفة وحال المخاطب قد يكون شرطا لفهم أصل المعنى⁽²⁾، وكيف يعرف ذلك وهو مجهول العين والحال؟!!

فبان مما سبق أهمية هذا العلم، والحاجة الماسة إليه.

2- فوائد معرفة المبهمات:

ومن فوائد هذا العلم الجليل، ما يلي:

أ- تحقيق الشيء على ما هو عليه، فإن النفس متشوقة إلى ذلك.

ب- أن يكون في الحديث منقبة لذلك المبهم، فتستفاد بمعرفته فضيلته، فيترل منزلته، ويحصل

الامتثال لقوله صلى الله عليه وسلم: « أنزلوا الناس منازلهم »⁽³⁾.

(1) فتح المغيث (241/3-242).

(2) تحويلا الطلب ومحددات الدلالة، مدخل إلى تحليل الخطاب النبوي الشريف، حسام أحمد قاسم، ص 348.

(3) أخرجه أبو داود في السنن [(261/4) رقم: 4842] وأبو يعلى الموصلي في مسنده [(246/8) رقم: 4826]، والبيهقي في الآداب [(99) رقم: 244]، قال أبو داود: ميمون لم يدرك عائشة.

ج- أن يشتمل على نسبة فعل غير مناسب إليه، فيحصل بتعيينه السلامة من جولان الظن في غيره من أفاضل الصحابة⁽¹⁾، وخصوصا إذا كان ذلك من المنافقين⁽²⁾.

وإن كان الإبهام في الإسناد، فمعرفة تفيد ثقته أو ضعفه، ليحكم للحديث بالصحة أو غيرها⁽³⁾.

المطلب الثالث: أقسام المبهمات.

مما سبق يتبين أن المبهم ينقسم إلى قسمين:

الأول: مبهم الإسناد، وهو ما كانت الجهالة في أحد رواة الحديث، كأن يقال: أخبرني رجل، أو شيخ، أو فلان، أو بعضهم⁽⁴⁾.

ومثال هذا القسم ما أخرجه أبو داود قال: حدثنا مسدد، حدثنا أبو عوانة، عن منصور، عن ربعي ابن حراش، عن امرأته عن أخت لحذيفة، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: « يا معشر النساء! أما لكنن في الفضة ما تحلين به، أما إنّه ليس منكن امرأة تحلى ذهباً تظهره إلا عذبت به»⁽⁵⁾.

قال ابن العراقي: حديث ربعي بن حراش، عن امرأته، عن أخت حذيفة، اسم أخت حذيفة: فاطمة، وقيل خولة⁽⁶⁾، وامرأة ربعي لم تعرف.

الثاني: مبهم المتن، وهو ما كانت الجهالة فيه على وجه يتعلق بمن وجّه السؤال، أو بمن ذكر في المتن ممن جهل اسمه، أو غير ذلك.

ومثال هذا القسم: ما أخرجه الحاكم بسنده عن عكرمة، عن ابن عباس، رضي الله عنهما قال: جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: إن أختي حلفت أن تمشي إلى البيت وإنه يشق عليها المشي، قال: «مرها فتركب إذا لم تستطع أن تمشي، فما أغنى الله أن يشقّ عليّ أختك»، قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه⁽⁷⁾.

(1) انظر لهذه الفوائد: المستفاد من مبهمات المتن والإسناد، أحمد بن عبد الرحيم العراقي (91/1-92).

(2) تدريب الراوي (343/2).

(3) نفس المصدر. وانظر: فتح المغيث (241/3).

(4) تحويلا الطلب ومحددات الدلالة، مدخل إلى تحليل الخطاب النبوي الشريف، حسام أحمد قاسم، ص 348.

(5) السنن (290/6) رقم: [4237].

(6) المستفاد من مبهمات المتن والإسناد [(746/1) رقم: 289].

(7) المستدرک [(335/4) رقم: 7829].

الرجل: عقبة بن عامر الجهني، أخرج الشيخان، عن عقبة بن عامر، قال: نذرت أحتي أن تمشي، إلى بيت الله، وأمرتني أن أستفتي لها النبي صلى الله عليه وسلم؛ فاستفتيته، فقال صلى الله عليه وسلم: «لتمش، ولتركب»⁽¹⁾.

وأخت عقبة من المبهمة أيضا، وهي أم حبال⁽²⁾، وقيل: أم حبان بنت عامر⁽³⁾. ولا يمكن أن تُغفل عن هذا المعنى ما يتصل بمفردات المتون وتراكيبها⁽⁴⁾، فإن أهل الحديث قد قدموا للفقهاء والأصوليين مادة علمية من نصوص الحديث، مليئة بالمفردات الغامضة، والتراكيب العويصة، التي ألجأت أهل العلم من فقهاء المحدثين وغيرهم لاستثمارها من خلال آلية السياق، ففتقوا المعنى، وشققوا العبارات، بل وجعلوا لنا قواعد عظيمة يتوصل بها إلى المعاني الصحيحة، وتجبر بها مباني الفقه العظيمة.

المطلب الرابع: أنواع المبهمات.

تتنوع المبهمات بحسب شدة الإبهام أو عدم شدته إلى أربعة أنواع، وأبدأ بأشدها إبهاما⁽⁵⁾:

أ- رجل أو امرأة: كحديث ابن عباس⁽⁶⁾: أن رجلا قال: يا رسول الله، الحجّ كل عام؟ هذا الرجل هو الأقرع بن حابس⁽⁷⁾.

ب- الابن والبنيت: ويلحق به الأخ والأخت، وابن الأخ وابن الأخت، وبنيت الأخ وبنيت الأخت، كحديث أم عطية في غسل بنت النبي صلى الله عليه وسلم بماء وسدر⁽⁸⁾، هي زينب رضي الله عنها⁽⁹⁾.

(1) البخاري [(20/3) رقم: 1866]، ومسلم [(1264/3) رقم: 1644].

(2) منهج النقد في علوم الحديث، ص 165.

(3) لا يشكل علي في هذا المقام، تناول أئمة الحديث لهذا المعنى في مباحث غريب الحديث، إذ تناولهم له في هذا الباب كان تناولا لغويا إلى حد ما، وأمر آخر؛ وهو أن تناول الأصوليين لقضية وضوح الألفاظ وإبهامها كان على شاكلة التعميد والتعريف، لا على واقع الشرح والتفسير.

(4) المستدرک [(335/4) رقم: 7829].

(5) تيسير مصطلح الحديث، محمود الطحان، ص 260-261.

(6) أخرجه أحمد في المسند [(138/5) رقم: 2996].

(7) سنن أبي داود [(139/2) رقم: 1721]. وانظر: المستفاد من مبهمات المتن والإسناد (585/1).

(8) أخرجه البخاري [(73/2) رقم: 1253]، ومسلم [(646/2) رقم: 939].

(9) المستفاد من مبهمات المتن والإسناد (423/1).

ج- العم والعمّة: ويلحق به الخال والخالة، وابن أو بنت العمّ والعمّة، وابن أو بنت الخال والخالة، كحديث رافع بن خديج عن عمّه في النهي عن المخابرة⁽¹⁾.

اسم عمّه ظهير بن رافع⁽²⁾، وكحديث عمّة جابر التي بكت أباه لما قتل يوم أحد⁽³⁾، اسم عمته فاطمة بنت عمرو⁽⁴⁾.

د- الزوج والزوجة: كحديث الصحيحين في وفاة زوج سبيعة⁽⁵⁾، اسم زوجها سعد بن خولة⁽⁶⁾، وكحديث زوجة عبد الرحمن بن الزبير التي كانت تحت رفاة القرظي؛ فطلقها⁽⁷⁾، اسمها تميمة بنت وهب⁽⁸⁾.

المطلب الخامس: علاقة علم المبهمات بالسياق.

ذكرت أن علماء الحديث قسموا الإهام في الحديث النبوي إلى قسمين؛ إهام في السند، وإهام في المتن، ولكل من القسمين أسبابه الخاصة، وبالنظر إلى طبيعة موضوع البحث لعليّ أركز على القسم الثاني- وهو الإهام في المتن- وأشير إلى الأول إشارة يكسر بها الإهام، ويثبت بها الإعلام.

فمن أسباب الإهام في الإسناد: إرادة الاختصار، قال العراقي:

ومبهم الرواة ما لم يسمّى كامرأة في الحيض، وهي أسما

قال السخاوي- شارحا-: ومبهم الرواة من الرجال والنساء ما لم يسمّى، إما اختصاراً، وشكاً، أو نسياناً لاسمه، أو أنه غير مرضي عنده، أو عند غيره من المحدثين، أو أنه أراد تدليسه لسبب من أسباب التدليس الأخرى سوى ما ذكر⁽⁹⁾.

(1) أخرجه مالك في الموطأ [(711/2) رقم: 1]، والبخاري [(191/3) رقم: 2722]،

ومسلم [(1180/3) رقم: 1547].

(2) المستفاد من مبهمات المتن والإسناد (809/2).

(3) أخرجه البخاري [(72/2) رقم: 1244]، ومسلم [(1917/4) رقم: 2471].

(4) البخاري [(81/2) رقم: 1293].

(5) أخرجه البخاري [(57/7) رقم: 5320].

(6) المستفاد من مبهمات المتن والإسناد (1045/2).

(7) أخرجه البخاري [(168/3) رقم: 2639]، ومسلم [(1056/2) رقم: 1433].

(8) المستفاد (1016/2). وانظر: فتح المغيث، للسخاوي (243/3)، تيسير مصطلح الحديث، ص 260-

261.

(9) فتح المغيث، للسخاوي (298/4)، تحقيق: علي حسين علي.

فهذه الأسباب حينما تُقرأ بتأن، يتبدى للناظر أن المرجعية العلمية لمثل هذه الأنواع الحديثية لا يمكن أن تتجاوز قضية استعمال السياق أبداً، وذلك واضح من خلال الإسهامات الموجودة في كتب الحديث عند ذكر بعض أنواعه، ومنها ما هو مائل الآن بين أيدينا، فالإبهام ومن خلال الإشارة إلى بعض أسبابه، وخصوصاً تلك التي تتعلق بالمتن، مما يعلم يقيناً أن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي أبهم المذكور، أو كان الإبهام واقعا من صحابيٍّ ممن حضر تلك القصة أو الحادثة، فالحدث الكلامي برمته يستوجب منا النظر -على الأقل- إلى أن حادثة الإبهام لا يمكن أن تسيطر على فعل كلامي إلا والباعث على ذلك سياق ما، يدفع المتكلم إلى ملاحظة استيعاب ما يحيط بالمخاطب من أجل تبليغ الرسالة الكلامية على وفق ما ينسجم والمعطى الاستمولوجي المعرفي المحدود بالزمان والمكان.

وظاهر أيضاً أن علاقة الوضوح بالإبهام علاقة تبادلية، فحيثما وجد الإبهام فلا بد من بذل الجهد للوصول إلى رفعه، لكي نصل إلى الوضوح؛ الذي هو متطلب من متطلبات تفسير النصوص. وحيثما وجد الوضوح، يلجأ أهل التحديث أحياناً إلى الإبهام من أجل غرض ما، تارة يكون حسناً وأخرى سيئاً، لكنّ الحامل في كل هذا هو سياق الموقف، الذي يفرض على المحدث ممارسات تستوجب ما ذكرنا من الإبهام، كالتدليس، والاختصار، وغير ذلك.

المبحث الرابع:

العناية ببيان البعدين الزماني
والمكاني،

وفيه مطلبان:

المطلب الأول:

مفهوم البعدين الزماني والمكاني،
ومجالتهما.

المطلب الثاني:

ضوابط اعتبار البعدين الزماني والمكاني في
الحديث النبوي.

المبحث الرابع: العناية ببيان البعدين الزماني والمكاني.

توطئة:

ومن مظاهر اهتمام الأئمة والمحدثين بالسياق؛ مراعاتهم للملابسات المتعلقة بالزمان والمكان من حيث ظروف الناس وحالاتهم، ومعايشهم المختلفة، ومن حيث أيضا البيئة، ومناخها، وأعرافها، وعاداتها، وتقاليدها، ولا شك أن مراعاة هذه الحثيات يسهم إسهاما عظيما في تقريب وجهات النظر المعرفية حول الحديث، من خلال سير وتقسيم ممتد على طول الأسبقة المختلفة التي تكتنف النص النبوي، وهذا في واقع الأمر هو الوعاء المعرفي الذي يجب أن نتوخاه خلال الدرس والبحث.

لأجل هذا؛ نجد الأئمة قد اعتنوا أيما اعتناء ببيان أهمية المعطى الزماني والمكاني وأثره في فهم السنة، ومن ثم؛ فإن الكلام على ذلك يقتضي تقسيم هذا المبحث إلى مطالب، يدور محورها حول المفهوم، وضوابط تأثير البعدين الزماني والمكاني في فهم الحديث، وما هي الآليات التي يتعرّف بها على هذا التّمط من المؤثرات الخارجية على النصّوص؟

المطلب الأول: مفهوم البعدين الزماني والمكاني ومجالتهما.

المطلب الثاني: ضوابط تأثير البعدين الزماني والمكاني في الحديث النبوي.

المطلب الثالث: علاقة معرفة البعدين الزماني والمكاني بالسياق.

العلوم الإسلامية

المطلب الأول: مفهوم البعدين الزماني والمكاني ومجالتهما.

وسأتناول بيان ذلك في فرعين:

الأول: مفهوم البعد الزماني والبعد المكاني.

البعد في اللغة ضدُّ القُرب، وقد بعد - بالضم - فهو بعيد، والجمع: أبعاد⁽¹⁾، ويرد بمعنى: اتّسع المدى، وأبعاد المسألة: أهميتها، ومظاهرها العلمية، والمقصود بالبعد هنا: هو السّمة والمظهر الدال على فعالية وأهمية الشيء في مجاله، أو هو امتداد موهوم للشيء غير محسوس، كقولنا: البعد الثقافي، والبعد العلمي، والبعد الحضاري، ومنه البعد الزماني والمكاني⁽²⁾.

والمزاني: في اللغة نسبة إلى الزمان، وهو مدّة قابلة للقسمة⁽³⁾، قال ابن منظور: والزمان والزمن اسم لقليل الوقت وكثيره، وفي المحكم: الزمن والزمان العصر، والجمع أ زمن، وأزمان، وأزمنة.. وقال أبو الهيثم: الزمان زمان الرطب والفاكهة، وزمان الحر والبرد، قال: ويكون الزمان شهرين إلى ستة أشهر، قال: والدهر لا ينقطع⁽⁴⁾. وقال ابن فارس: الزاء، والميم، والنون أصلٌ واحدٌ يدلُّ على وَقْتٍ من الوقت⁽⁵⁾.

أما المكاني: فنسبة إلى المكان، وهو الموضع، والجمع أمكنة.. وأماكن جمع الجمع⁽⁶⁾، وقال الجرجاني: هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم، وتنفّذ فيه أبعاده⁽⁷⁾.

والمراد بالبعد الزماني عند المحدثين: ذلك الامتداد الموهوم الذي يشغل بطبيعته ظروف النَّاس وحالاتهم التي تعامل معها النَّبي صلى الله عليه وسلم من خلال زمن النبوة الذي استغرق ثلاثاً وعشرين سنة.

والمراد بالبعد المكاني هو ذلك الامتداد الموهوم الذي يشغل بطبيعته ظروف الجزيرة العربية وحالاتها من بيئتها ومناخها، وأعرافها وتقاليدها وعاداتها ومشاعلها واهتماماتها، والتي تعامل معها النَّبي صلى الله عليه وسلم خلال ذلك الزمن⁽⁸⁾.

(1) الصحاح، للجوهري(448/2)، معجم مقاييس اللغة(268/1).

(2) منهجية التعامل مع البعدين الزماني والمكاني في السنة عند المحدثين، محمد الخيرآبادي، إسلامية المعرفة، السنة التاسعة، العدد 37-38، 1425هـ-2004م، ص83.

(3) المصباح المنير(256/1).

(4) لسان العرب(199/3). وانظر: مختار الصحاح، ص280.

(5) معجم مقاييس اللغة(16/3).

(6) لسان العرب(412/13).

(7) التعريفات، ص292.

(8) البعد الزماني والمكاني وأثرهما في النص الشرعي-الإطار المعرفي والمعياري- سعيد بوهراوة، أطروحة ماجستير، الجامعة

ولا شك أنّ هناك ارتباطاً وثيقاً بين البعد الزمني والبعد المكاني، لأنّ ما ذكرناه من ظروف وملابسات تعامل معها النبي صلى الله عليه وسلم في عصره، هي للعرب وغيرهم ممن كان يسكن جزيرة العرب، فاجتمع الزمان؛ وهو ثلاث وعشرون سنة، مع المكان؛ وهو جزيرة العرب.

الفرع الثاني: مجالات البعد الزمني والمكاني.

هناك مجالات كثيرة يمكن أن يتدخل فيها البعد الزمني أو المكاني، سواء من حيث التأسيس، أو من حيث التغيير، وحتى نصل إلى المنهجية المثلى في التعامل مع هذين البعدين، لا بدّ من أن نخضع جملة من تلك المجالات المختلفة لعملية السبر والتقسيم، لكي نبقي ما فيه صلاحية التأثير بهذين البعدين، وما ليس كذلك، وقد تحدّد لنا هذا الموضوع على النحو التالي:

ثمة مجالات لا يتناولها هذان البعدان في نصوص الحديث النبوي، وهي:

1- أصول الإيمان؛ فإنّها ثابتة إلى الأبد، ولا تتغير أحكامها، إلا في حال الاضطرار، قال الله تعالى:

^] \ [ZY X W V U TSR QPON MM
 .(1) Ld c b a ` _

2- أصول العبادات، مثل الطهارة الواجبة، والفرائض الوقتية، كالصلوات الخمس، وصوم رمضان، وحج بيت الله، وزكاة الأموال، فهذه لا يتغير حكم الله فيها، ولا طريقة أدائها في الجملة، إلا ما كان من تغيير سببه الرخصة لأصحاب الأعذار.

3- المبادئ العامة للنظام الإسلامي في المعاملات المالية، وأحكام الأسرة، والحكم، والأقضية، والحدود، وغيرها، مثل مبدأ الشورى، وحل البيع، والشراء، والشركة، والإيجار، والإعارة، والعدل، والمساواة، في الحقوق وغيرها، وحرمة الربا، والرشوة، والسرقه، والنهب، والاختلاس، والظلم، وحل النكاح، والطلاق، ووجوب العدد، وحرمة العلاقات الجنسية خارج إطار عقد النكاح، مثل الزنا وغيره.

4- المبادئ العامة المتعلقة بالأخلاق والقيم، مثل جمال الصدق، والأمانة، والعفة، والشجاعة، والحلم، والكرم، وغيرها من الأخلاق الحميدة، ومثل قبح الكذب، والخيانة، والدناءة، والجبن، والبخل وغيرها من

الإسلامية العالمية. بماليزيا، قسم دراسات القرآن والسنة، سنة: 1998م. وانظر: منهجية التعامل مع البعدين الزمني والمكاني في السنة عند المحدثين، محمد الخيرآبادي، إسلامية المعرفة، السنة التاسعة، العدد 37-38، 1425هـ-2004م، ص83.

(1) سورة النحل، الآية: 106.

الأخلاق المذمومة، فهذه لا يتغير جمالها أو قبحها تأثرا بالزمان أو المكان، إلا ما كان منها للضرورة، كإباحة الكذب للمصلحة، وهي حالات معروفة متعينة لا يقاس عليها.

5- السنن الإلهية، فقد قال الله M **وَلَنْ يَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا** ⁽¹⁾، وقال جل شأنه: M **9** : L ⁽²⁾، وقال: M **فَلَنْ يَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا** ⁽³⁾، فطلوع الشمس من المشرق وغروبها من جهة المغرب، وخلق الإنسان والحيوان من تلقيح نطفة الذكر ببويضة الأنثى، ونزول المطر، وتناوب المواسم الصيف والشتاء، والربيع والخريف، وغيرها من السنن الإلهية التي لا تتأثر بالزمان والمكان، فلا تتغير، ولا تتبدل إلا إذا شاء الله قوة واقتدارا.

فعدم تأثر هذه المجالات بمذنبين البعدين يدل على أن قضايا تلك المجالات من الثوابت التي لا تتغير، إلا في حالات الاضطرار، وذلك أن ثبات هذه القضايا فيه صيانة للمجتمع الإسلامي من الانهيار والذوبان، ورسوخها يوطد العلاقات ويعمل على استقرار التشريع وبنائه، وهذه الثوابت قد اعتبرتها الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، ولكل بيئة ومجتمع.

ولعل صلاحها لكل زمان ومكان وثيق الارتباط بحفظ الضروريات الخمس أو الست على الخلاف المعروف، إذ حفظ الدين يقتضي بقاء أصول العبادات كلها على حالها، وهكذا حفظ العقل يبقى على تلك الأحكام المتعلقة بمحذ شارب الخمر والمسكرات، وقل مثل ذلك في حفظ النفس، والنسل، والمال.

أما المجالات التي تناولها البعدان الزماني والمكاني في الحديث النبوي، فإن منها ما كان من تفرجات السنة على العبادات الأصول، أو تطبيقا للمبادئ السابقة، ومنها ما كان من أحكام النبي صلى الله عليه وآله باعتباره حاكما وإماما، وما جاء منها مبنيا على السياسة الشرعية: مثل تعيين القضاة، وأمراء الأمصار، وقادة الجند، واختيار السفراء، وتنظيم الجيوش، وتفريق أموال بيت المال على الصالح العام، وإبرام المعاهدات، وطرق تنفيذ الحدود والتعازير، وتحديد الوقت لإجرائها وغير ذلك.

ومن هذه المجالات أيضا ما كان منها على سبيل التجارب البشرية أو الأعراف والعادات، مثل بعض أحاديث الطب وغيرها من أمور الدنيا.

ومن هذه المجالات أخيرا أفعاله صلى الله عليه وسلم الجبلية والعادية والإرشادية، مثل الأكل، والشرب

(1) سورة الأحزاب، الآية: 62.

(2) سورة الإسراء، الآية: 77.

(3) سورة فاطر، الآية: 43.

والمشي، والنوم، وهيئتها، ووسائلها، وغير ذلك.

فهذه الأمور من المتغيرات التي تظهر فيها مرونة الشريعة وصلاحتها لكل وقت وحين، والتي أوكل الشارع فيها الأحكام لاجتهادات الفقهاء واستنباطهم تبعاً للظروف والأحوال والأشخاص، وعوائد الناس وأعرافهم، مع مراعاة القواعد العامة للتشريع التي تنفي الحرج والمشقة، وتبني الأحكام على اليسر والسعة، وقد أوجب المشرع في هذا القسم مراعاة مصالح الناس واحتياجاتهم.

ومن ثم؛ فإنّ تلك الأحكام التي تخلفت عن تحقيق هذه المصلحة مع مرور الزمن وتغير أحوال الناس لم تعد صالحة للتطبيق في ظلّ أوضاع جديدة وظروف مغايرة، والحكم كما هو معلوم يدور مع علته وجوداً وعدمًا، ولهذا وُجد كثير من الفقهاء المتأخرين من المذاهب الفقهية يفتون بغير ما أفتى به أئمة مذاهبهم، فهذا ابن أبي زيد القيرواني حين سقط حائط داره، وكان يخاف على نفسه من الأعداء فاتخذ كلباً، ولما قيل له: كيف تتخذه، ومالك نهي عن اتخاذ الكلاب في غير المواضع الثلاثة⁽¹⁾؟ فقال: لو أدرك مالك زماننا لاتخذ أسداً ضارياً⁽²⁾، وقد صرح هؤلاء المتأخرون بأنّ سبب اختلاف فتواهم عن سبقهم هو "اختلاف عصر وزمان، وليس اختلاف حجة وبرهان"⁽³⁾.

المطلب الثاني: ضوابط اعتبار البعدين الزماني والمكاني في الحديث النبوي.

لا شك أنّ التصرفات النبوية متنوعة، وهي ليست على نسق واحد، ولا في مرتبة واحدة من حيث جهة صدورها عن النبي صلى الله عليه وسلم، ومن حيث حكمها الشرعي، وبالتالي؛ فإنّ الحاجة إلى جعل ضوابط تراعي حساسية الموقف من حيث الفصل بين ما هو حقيق بالتأثر بمذنبين البعدين، وما ليس كذلك، وقد انجرت عن إغفال هذا الأمر حصول تفريط وإفراط، فطائفة ظنت أنّ السنّة ما هي إلاّ تنزيل القرآن على أرض الواقع، أو تطبيقه في ظلّ ظروف معينة، وانتهى ذلك الواقع، وزالت تلك الظروف، فلم يعد الحديث حجة قائمة في زمننا هذا، وطائفة أخرى زعمت أنّ السنّة ليست تابعة للواقع، ولا يمكن أن تتأثر بظروف خاصة، وإنما هي بجميع جزئياتها ووقائعها دائمة أبدية خالدة.

والضابط في هذا المجال يعد صمّام أمان، يقي من الميلان والطغيان، ويحفظ من الزلل والخطل، وهذا

أوان ذكر هذه الضوابط مع التمثيل والبيان:

(1) يقصد بالمواضع الثلاثة: كلب زرع، أو ماشية، أو صيد. انظر الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني، شهاب الدين النفراوي (344/2).

(2) الفواكه الدواني (344/2).

(3) الرسائل، محمد أمين بن عمر بن عابدين، لاهور، 1976، (124-123/2).

1-الضرورات تبيح المحظورات:

الضرورة لغة: من الضرر وهو: خلاف النفع⁽¹⁾.

وفي الاصطلاح: يمكن تعريفها من خلال تعريف العلماء للضروريات، حيث عرفها الشاطبي بأنها: "المصالح التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد، وتهاجر، وفوت حياة، وفي الأخرى فوت النجاة، والنعيم، والرجوع بالخسران المبين"⁽²⁾. ثم قال: "والضروريات هي: حفظ الدين، والنفوس، والتسل، والمال، والعقل"⁽³⁾.

وقيل في تعريف الضرورة أيضا: إنها حالة من الخطر تطرأ على الإنسان يخاف معها فوت شيء من المصالح التي لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث لا تندفع هذه الضرورة إلا بارتكاب المحرم، أو ترك الواجب، أو تأخيره عن وقته⁽⁴⁾.

ومبدأ الضرورة الشرعية ثابت بالقرآن، قال الله تعالى: Liq p o n m l k j i M⁽⁵⁾، والقاعدة الفقهية تقول: "الضرورات تبيح المحظورات"، إلا أن " ما أبيض للضرورة يقدر بقدرها"⁽⁶⁾.

أما السنة؛ فقد وجدنا أن الرسول صلى الله عليه وسلم حكم بهذه القاعدة، فأباح ما كان حراما، أو استثنى من القاعدة ما استثنى، أو خصص من العام ما خصص، أو قيد من المطلق ما قيد، ورخص ما رخص، وتلك الوقائع ليست كلها على مستوى واحد من الضرورة، فبعضها من قبيل الضرورات، وبعضها من قبيل الحاجيات، والبعض الآخر من قبيل التحسينات، كما نرى في الأمثلة التالية:

أ- منه جواز التطق بكلمات الكفر عند الإكراه عملا بقوله تعالى: T S R Q P O N M M
 B X W V U⁽⁷⁾ وأكد النبي صلى الله عليه وسلم فيما روى ابن جرير بسنده، عن أبي عبيدة بن محمد بن عمار بن ياسر قال: "أخذ المشركون عمار بن ياسر، حتى قاربهم في بعض ما أرادوا، فشكا في ذلك إلى النبي

(1) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس(360/3).

(2) الموافقات(8/2).

(3) نفس المصدر(10/2).

(4) القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير، عبد الرحمن العبد اللطيف(243/1-244)، نظرية الضرورة الشرعية، وهبة الزحيلي، الطبعة الثانية 1979م، مؤسسة الرسالة بيروت، ص 67-68. وانظر: القواعد الفقهية

وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، محمد مصطفى الزحيلي (276/1).

(5) سورة البقرة، الآية: 173.

(6) المنشور في القواعد الفقهية، للزركشي(317/2)، شرح القواعد الفقهية، أحمد الزرقا، ص185.

(7) سورة النحل، الآية: 106.

صلى الله عليه وسلم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم «كيف تجد قلبك؟» قال: مطمئنا بالإيمان، قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن عادوا فعد»⁽¹⁾.

فالرجوع عن دين الإسلام إلى دين الكفر أعاذنا الله من ذلك، يكون تارة بالقول الصريح، بأن ينطق ما يوجب الارتداد، أو بالفعل بأن يرتكب من الأفعال ما هو حقيق بإهانة مقدّس، كرمي مصحف في القاذورات. والردة لا تعتبر شرعاً، ولا يحكم بها إلا صدرت من مسلم محقق إسلامه مختار، فمن تكلم بلفظ الكفر مكرهاً عليه، وقلبه غير منشراح لما أكره عليه؛ فلا يحكم عليه بالردة⁽²⁾، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم لعُمّار لما قال له: ما تركت حتى نلت منك، وذكرت آهتهم بخير: كيف تجد قلبك؟ قال: مطمئن بالإيمان، فقال عليه الصلاة والسلام: «إن عادوا فعد»⁽³⁾.

فالنطق بالكفر لا يصار إليه أبداً إلا في حال الضرورات، كالتهديد بالقتل، أو الحرق أو غيرها، من شخص يُعلم منه إيقاع ما هدد به، والناس تتفاوت رتبهم في مدارج الإيمان، ولهذا تجد منهم من يترخص في ذلك، ويقدم السلامة والعافية على البلوى، ومنهم من يقدم العزيمة في ذلك ولا يقبل إلا أن يموت مؤمناً موحداً.

ب- تطهير المساجد من النجاسات والقاذورات: وهي عبادة فاضلة مقررة، ولكن جاء أعرابي فبال في مسجده صلى الله عليه وسلم، وترك الرسول المربي صلى الله عليه وسلم تأديبه، عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: "بينما نحن في المسجد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذ جاء أعرابي، فقام يبول في المسجد، فقال أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم: مه، مه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا ترموه، دعوه»⁽⁴⁾، فتركوه حتى بال، ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاه، فقال له: «إن هذه المساجد لا تصلح لشيء من هذا البول والقدر، إنما هي لذكر الله، والصلاة، وقراءة القرآن»، أو كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: وأمر رجلاً من القوم، فجاء بدلو من ماء، فسنّه عليه"⁽⁵⁾.

وفي أخرى: "أن أعرابياً قام إلى ناحية المسجد، فبال فيها، فصاح به الناس، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «دعوه»، فلما فرغ أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذنوب، فصب على بوله"⁽⁶⁾.

(1) أخرجه الحاكم في المستدرک [3362] (389/2) رقم: [5288].

(2) سراج السالك شرح أسهل المسالك، عثمان الجعلي المالكي (216/2).

(3) الحاكم في المستدرک [3362] (389/2) رقم: [3362].

(4) أخرجه البخاري [6025] (12/8) رقم: [6025].

(5) أخرجه مسلم في صحيحه [285] (236/1) رقم: [285].

(6) أخرجه مسلم [284] (236/1) رقم: [284].

وفي أخرى: "فبال في طائفة المسجد، فزجره الناس، فنهاهم النبي صلى الله عليه وسلم فلما قضى بوله: أمر بذنوب من ماء، فأهريق عليه" (1).

ولم يكن ذلك منه صلى الله عليه وسلم إلا تقديرا لظروف بداوته وغلظة طبعه، وجهله وحادثة عهده بالإسلام، ولهذا لما هم بعض أصحابه به نهاهم صلى الله عليه وسلم أن يقطعوا عليه بوله، وقال: «إنما بعثتم ميسرين، ولم تبعثوا معسرين» (2).

2- ما أنيط بأوصاف متغيرة فيتغير بتغيرها:

لقد تبين باستقراء الشريعة، وباعتبار عمومها ودوامها أن مقصدها الأعظم نوط أحكامها المختلفة بأحوال وأوصاف مختلفة تقتضي تلك الأحكام، ولا شك أن تغير الأحوال والأوصاف سنة إلهية في الخلق لا تتغير، ولا تتخلف أبدا، فهذا يوجب أن تتغير الأحكام بتبدل الأوصاف المرتبطة بها، ومن الأمثلة على ذلك ما يلي:

أ- امتناع النبي صلى الله عليه وسلم عن التسعير: فعن أنس قال: يا رسول الله: غلا السعر، فسعر لنا، فقال: «إن الله هو المسعر، القابض، الباسط، الرازق، وإني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد منكم يطالبني بمظلمة في دم ولا مال» (3).

فسياق الحديث وألفاظه تدل على أن امتناعه عن التسعير كان مرتبطا بوصف قد يتغير، وهو أنهم كانوا في حالة غلاء طبيعي نتيجة لقانون العرض والطلب، أو لقلّة الشيء وكثرة الخلق، لا نتيجة لصنع التجار وتلاعبهم، لهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم: «إن الله هو المسعر القابض الباسط» مشيرا إلى أن ندرة الأشياء وغلاءها كان بصنع الله وقدره، لا بتلاعب المتلاعبين، واحتكار المحتكرين، لاسيما أن المجتمع كان بسيطا في معاملاته، ومثاليا في أخلاقه وسلوكه بالنسبة إلى أيّ مجتمع بعده (4).

وأما إذا تعقد المجتمع وتغير الناس، وكثر الطمع والجشع بالأسواق، فليس في الحديث ما يمنع التسعير على هؤلاء، ولا يعد ذلك مظلمة يخشى منها، بل إن عدم فعل ذلك - أي التسعير - يترك جماهير الناس لأهواء

(1) أخرجه البخاري [(54/1) رقم: 221].

(2) أخرجه البخاري [(54/1) رقم: 220]. وانظر: منهجية التعامل مع البعدين الزماني والمكاني في السنة عند المحدثين، ص 88-89.

(3) أخرجه الترمذي [(597/3) رقم: 1314]، وأبو داود [(286/3) رقم: 3453]. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

(4) منهجية التعامل مع البعدين الزماني والمكاني في السنة عند المحدثين، ص 98.

التجار وجشعهم، وهو الظلم الذي تأباه الشريعة ولا تحبه، والضرر الذي يجب إزالته، ومن المعروف والمقرر شرعا أنه إذا تعارض ضرر أكبر مع آخر أصغر، دفع الأكبر بالأصغر، وفي مسألتنا نجد أن الضرر الحاصل من منع التسعير أعظم بكثير من الضرر الناتج من إجبار التجار على البيع بسعر معين، فيدفع الأكبر بالأصغر، وبهذا القول قال الحنفية، وهو مروى عن مالك رحمة الله على الجميع⁽¹⁾.

ب- ومنها ترخيصه صلى الله عليه وسلم في المباشرة للصائم الشيخ، ومنعها الشاب القوي، فعن أبي هريرة: «أن رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المباشرة للصائم؟ فرخص له، فأتاه آخر فسأله، فنهاه، فإذا الذي رخص له شيخ، وإذا الذي نهاه شاب»⁽²⁾، وعن عائشة رضي الله عنها: أن النبي صلى الله عليه وسلم رخص في القبلة للشيخ؛ وهو صائم، ونهى عنها الشاب، وقال: «الشيخ يملك إربه، والشاب يفسد صومه»⁽³⁾.

فتقبييل الصائم زوجته منوط بحكمه بأحوال الأشخاص، قوة وضعفا، وطبائعهم صلاحا وفسادا، فمن رأى من نفسه القوة أباح له النبي صلى الله عليه وسلم ذلك، ومن رأى من نفسه الضعف وعدم الاحتمال سد عنه الباب، وهكذا الطباع إذا فسدت، فلا يبعد القول بعدم جواز التقبييل مطلقا، والله أعلم.

3- ما ارتبط بمصالح متغيرة، فيتغير بتغيرها:

لقد راعت الشريعة الإسلامية المصالح في كل جزئياتها، بل هي كما يقول الشاطبي رحمه الله: "إنما شرعت لمصالح العباد، فالتكليف كله إما لدرء مفسدة، وإما ل جلب مصلحة، أو لهما معا، فالداخل تحته مقتضى لما وضعت له"⁽⁴⁾، فأساس الشريعة ومبناها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة⁽⁵⁾.

(1) التسعير في نظر الشريعة الإسلامية، مجلة البحوث الإسلامية، الرئاسة العامة للبحوث والافتاء، العدد الرابع، 1398هـ، (239/4، 249).

(2) أخرجه أبو داود في السنن [313/2] رقم: 2387.

(3) أخرجه البيهقي في الكبرى [232/4] رقم: 7873.

(4) الموافقات (199/1).

(5) إعلام الموقعين (3/3) طبعة عبد الرؤوف سعد. وانظر: تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية، عادل الشويخ،

والمصالح في هذه الدنيا من حيث تجددها وكثرتها لا تحصى، وفي أحوال الناس والأشخاص وظروفهم ما يقتضي رعيها والاعتبار بها أكثر وأجدر، وجمهور الفقهاء متفقون على أن المصلحة معتبرة في الأخذ بالأحكام الفقهية، ما دامت ليست تابعة لشهوة ولا هوى، وليست معارضة لنص، ولا مناهضة لمقصد⁽¹⁾.

والسبب في ذلك على ما يظهر لبعضهم "أن هذا النوع من الأحكام مفوض لرأي الرسول صلى الله عليه وسلم باعتباره إماماً للمسلمين، ومن تتبع أحوال الرسول صلى الله عليه وسلم في أجوبته للسائلين وجدده لم يسلك فيها مسلماً واحداً؛ فتارة ينتظر الوحي كما في قصتي الظهر⁽²⁾ واللعان⁽³⁾ وغيرهما، وأخرى يجب من غير انتظاره، وفي هذا قد يتزل الوحي ببيان خطئه ومعاتبته كما في مسألة أخذ الفداء، والإذن للمعتذرين في بعض الغزوات.

وقد يرجع هو من غير أن يتزل عليه الوحي كما في همّه بالنهي عن الغيلة⁽⁴⁾، وهمّه بتحريق البيوت على المتخلفين عن صلاة الجمعة⁽⁵⁾، وقوله للمرأة التي مات عنها زوجها واستأذنه أهلها في الكحل لرمد نزل بها: لا تفعلوا⁽⁶⁾، بعد أن أذن لهم⁽⁷⁾.

- (1) انظر: الفكر المقاصدي قواعد وفوائده، أحمد الريسوني، ص 45-46.
- (2) أخرجه البيهقي في الكبرى [632/7] رقم: [15256] وفيه: "...ومكث رسول الله صلى الله عليه وسلم ما شاء الله ثم انقطع الوحي، فقال: «يا عائشة أين المرأة؟» قالت: ها هي هذه قال: «ادعيها» فدعتها، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «اذهي فحيئي بزوجك» قال: فانطلقت تسعى فلم تلبث أن جاءت به فأدخلته على النبي صلى الله عليه وسلم، فإذا هو كما قالت ضيرير البصر، فقير، سيئ الخلق، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «أستعبد بالسميع العليم من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم (قد سمع الله قول التي تجادلك...)».
- (3) أخرجه مسلم [208/4] رقم: [3828] عن عبد الله بن مسعود، قال: إنا ليلة الجمعة في المسجد، إذ جاء رجل من الأنصار، فقال: لو أن رجلاً وجد مع امرأته رجلاً؛ فتكلم جلدتموه، أو قتل قتلتموه، وإن سكت سكت على غيظ، والله لأسألن عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما كان من الغد أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ فسأله فقال: لو أن رجلاً وجد مع امرأته رجلاً؛ فتكلم جلدتموه، أو قتل قتلتموه، أو سكت سكت على غيظ، فقال: «اللهم افتح»، وجعل يدعو؛ فترلت آية اللعان: (والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهاداء إلا أنفسهم)... الحديث.
- (4) ولفظه: «لقد هممت أن أمهي عن الغيلة...» أخرجه مسلم في صحيحه [1066/2] رقم: [1442]، والغيلة: بالكسر: الاسم من الغييل بالفتح، وهو أن يجامع الرجل زوجته وهي مُرضع. انظر: النهاية في غريب الحديث (757/3) الشاملة.

(5) ولفظه: «والذي نفسي بيده لقد هممت أن أمر بحطب فيحطب...». أخرجه البخاري [131/1] رقم: [644]، ومسلم [451/1] رقم: [651].

(6) أخرجه البخاري [60/7] رقم: [5338]، ومسلم [1125/2] رقم: [1488] عن أم سلمة.

(7) تعليل الأحكام، محمد مصطفى شليبي، ص 34.

وكثيراً ما نراه صلى الله عليه وسلم يجيب بأجوبة متنوعة عن سؤال واحد إذا اختلف السائلون، وأكثر ما يكون ذلك في أفضلية بعض الأعمال، كما وجدناه صلى الله عليه وسلم في كثير من المواطن يشاور أصحابه، ويأخذ بأصوب الآراء، وقد ثبت عنه الإذن للمفتين الذين يرسلهم إلى الأمصار والبلدان بأن يفتوا باجتهدهم حسبما يظهر لهم، ولم يقيدهم بالتصوص، أو بالرجوع إليه في كل ما يعنّ لهم، كما في قصة معاذ، وعلي رضي الله عنهما.

كل ذلك يهدينا ويدلنا على أن المولى عز وجل فوض إليه الحكم في كثير من الأشياء، وخاصة ما يتعلق بالهيئة الاجتماعية؛ كالمعاملات، والعادات وما شابهها حسبما يراه ملائماً للمصلحة، وهو مع ذلك لم يخرج عن كونه شرعاً أصله محكم لا يتبدل، والذي يتبدل فيه إنما هو التطبيق فقط، فلكل حادثة حكم أصلي عام؛ وهو يحصل المصلحة، وعدة أحكام جزئية كل واحد منها يلائم حالة خاصة⁽¹⁾، ومن الأمثلة على هذه النقطة ما يلي:

1- منع النبي صلى الله عليه وسلم عن قطع الأيدي في الغزوا⁽²⁾، مع أن قطع يد السارق أو تعزير شارب الخمر بالضرب، أمران مقطوع بهما قانوناً وعملاً، وذلك لأن اختيار وقت تطبيق الحدود على الجناة منوط بمصالحهم ومصالح الدولة، كما أشار إلى ذلك عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حيث كتب إلى الناس: "ألا يجلدن أمير جيش، ولا سرية، رجلاً من المسلمين حدًا، وهو غاز حتى يقطع الدرب قافلاً لئلا تلحقه حمية الشيطان، فيلحق بالكفار"⁽³⁾.

وقال علقمة: كنا في جيش في أرض الروم، ومعنا حذيفة بن اليمان، وعلينا الوليد بن عقبة؛ فشرب الخمر، فأردنا أن نحدّه، فقال حذيفة: "أتحدون أميركم، وقد دنوتم من عدوكم؛ فيطمعوا فيكم"⁽⁴⁾. فاتضح من خلال ما سبق أن المصلحة هي خشية أن يترتب عليه ما هو أبغض إلى الله من تعطيله أو تأخيره؛ من لحوق صاحبه بالمشركين حميةً وغضباً إن كان رجلاً عادياً، أو طمع العدو فيه إن كان أميراً أو قائداً.

(1) المصدر السابق، ص 34.

(2) أخرجه الترمذي [53/4] رقم: 1450، وأبو داود [142/4] رقم: 4408، والنسائي [91/8] رقم: 4979، وقال الترمذي: وقال حديث غريب.. والعمل على هذا عند بعض أهل العلم.

(3) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف [549/5] رقم: 28861، وسعيد بن منصور في السنن [235/2] رقم: 2500.

(4) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف [218/4] رقم: 19451، وسعيد بن منصور في السنن [235/2] رقم: 2501.

2- ومنها تأخير النبي صلى الله عليه وسلم تنفيذ حدّ الزّنى على المرأة الغامدية الحامل، لحين تلد ويفطم الولد، فعن بريدة رضي الله عنه قال: جاءت الغامدية، فقالت: يا رسول الله! إني قد زنيت فطهرني، وإنه ردّها، فلما كان الغد قالت: يا رسول الله! لم تردني؟ لعلك أن تردني كما رددت ماعزاً، فو الله إني لحبلى، قال: أما لا فاذهي حتى تلدي، فلما ولدت أتته بالصبي في حرقه، قالت: هذا قد ولدته، قال: اذهبي فأرضعيه حتى تفتميه، فلما فطمته أتته بالصبي في يده كسرة خبز، فقالت: هذا يا نبي الله! قد فطمته، وقد أكل الطّعام، فدفعت الصبي إلى رجل من المسلمين، ثم أمر بما فحفر لها إلى صدرها، وأمر الناس فرجموها⁽¹⁾.

4- ما بني على الأعراف والعادات؛ فيتغير بتغيرها:

لا شك أنّ للعرف والعادة أثراً بالغاً في تغير الفتاوى والأحكام، وقد اعترفت الشريعة الإسلامية بهذا التأثير، وراعت في أحكامها، وقد قال ابن مسعود رضي الله عنه: "ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رآه المسلمون سيئاً فهو عند الله سيء..."⁽²⁾، ولهذا نجد الإمام ابن عابدين يؤكد هذا المعنى في رسالته الغراء نشر العرف، فيقول: "اعلم أنّ المسائل الفقهية إما أن تكون ثابتة بصريح نص.. وإما أن تكون ثابتة بضرب اجتهاد ورأي، وكثير منها ما يبينه المجتهد على ما كان في عرف زمانه، بحيث لو كان زمان العرف الحادث لقال بخلاف ما قاله أولاً.. فكثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان؛ لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو فساد أهل زمان، بحيث لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً؛ للزم منه المشقة والضرر بالناس، وخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف، والتيسير، ودفع الضرر والفساد، لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن إحكام"⁽³⁾، ومن ثم فقد لاحظنا في السنّة أنّ أحكاماً قد تغيرت بعد عصر النبي صلى الله عليه وسلم، لأنّها كانت مبنية على الأعراف والعادات، فتغيّرت الأعراف والعادات فتغيرت الأحكام، من ذلك:

1- ما رواه أبو هريرة أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في جنين امرأة - من بني لحيان - بغرة عبد أو أمة، ثم إنّ المرأة التي قضى عليها بالغرة توفيت، فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنّ ميراثها لبنيتها وزوجها، وأنّ العقل على عصبتها"⁽⁴⁾، فقضاؤه صلى الله عليه وسلم بالدية على عاقلة الجاني - وهم عصبته - في قتل الخطأ وشبه العمد، كان في زمنٍ كان العرف فيه أنّ العصبية محور النصرة والمدد، ولذلك

(1) أخرجه مسلم [1323/3] رقم: 1695.

(2) أخرجه الحاكم في المستدرک [83/3] رقم: 4465. وصححه الذهبي.

(3) نشر العرف فيما بين من الأحكام الشرعية على العرف. انظر: مآلات الأفعال وأثرها في تغيير الأحكام، حسين بن سالم الذهب، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ص 33.

(4) أخرجه البخاري [2478/6] رقم: 6359، ومسلم [110/5] رقم: 4484.

لما كان زمن عمر رضي الله عنه جعلها على أهل الديوان، على أساس أن العاقلة هم الذين ينصرونه ويعينوه من غير تعيين، فإن كان في زمنٍ كما كان في زمنه صلى الله عليه وسلم الناصر والمعين هو الأقارب فالدية عليهم، وإن كان في زمنٍ غيرهم فالدية عليهم، فلذلك لما وضع عمر رضي الله عنهم الديوان كان معلوماً أن جند كل مدينة ينصر بعضه بعضاً، ويعين بعضه بعضاً؛ وإن لم يكونوا أقارب، فكانوا هم العاقلة، وأما تختلف باختلاف الأعراف والعادات، وإلا فرجل قد سكن بالمغرب وهناك من ينصره ويعينه، كيف تكون عاقلته من المشرق في مملكة أخرى، ولعل أخباره قد انقطعت عنهم، ولكن الميراث يمكن حفظه للغائب؛ فإن النبي صلى الله عليه وسلم قضى في المرأة القتالة أن عقلها على عصبته، وأن ميراثها لزوجها وبنيتها، فالوارث غير العاقلة.

2- ومنها ما رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه في صدقة الفطر، قال: "كنا نخرج زكاة الفطر، إذ كان فينا صلى الله عليه وسلم، صاعاً من طعام، أو صاعاً من شعير، أو صاعاً من تمر، أو صاعاً من زبيب، أو صاعاً من أقط"⁽¹⁾.

فالتنصيب على الأشياء الخمسة في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه هذا، كان على أساس أنها هي التي كان متعارفاً عليها في القوت آنذاك، فإذا تغير العرف كما في هذا العصر؛ فليس في الحديث ما يمنع إخراج صدقة الفطر من غيرها، لذلك قال جمهور الفقهاء⁽²⁾: بأن زكاة الفطر تؤدي من غالب قوت أهل البلد. وذهب الحنفية إلى جواز إعطاء القيمة بدل هذه الأصناف لأنّ المعبر حصول الغنى بقوله: «أغنوهم عن المسألة في هذا اليوم»⁽³⁾، بل ذهب بعضهم إلى أن أداء القيمة أفضل لأنه أقرب إلى منفعة الفقير، وأنّ التنصيب على الحنطة والشعير لأنّ البيع كان به⁽⁴⁾، وفي هذه الأيام تجري بالنقود⁽⁵⁾.

5- ما ارتبط بالزمان والمكان فيتغير بتغيرهما:

وهكذا ما ارتبط من أحكام السنة بالزمان أو المكان؛ فإنه يتغير بتغيرهما، مثاله: أمره بإبراد الظهر في الصيف فيما رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه: «أبردوا بالظهر؛ فإنّ شدة الحر من فيح جهنم»⁽⁶⁾، قال ابن حجر: "قال جمهور أهل العلم: يستحب تأخير الظهر في شدة الحر إلى

(1) أخرجه البخاري [131/2] رقم: 1508، ومسلم [678/2] رقم: 985.

(2) انظر: المبسوط للسرخسي (114/3)، الذخيرة، للقرافي (167/3)، الأم، للشافعي (72/2).

(3) أخرجه البيهقي في الكبرى [292/4] رقم: 7739، وابن زنجويه في الأموال [1251/3] رقم: 2397.

(4) انظر: المبسوط (114/3).

(5) انظر: فقه الزكاة، للشيخ القرضاوي (799/2).

(6) أخرجه البخاري [113/1] رقم: 538.

أن يبرد الوقت، وينكسر الوهج"⁽¹⁾، وروي عن الشافعي أن ذلك إنما يكون بالحجاز حيث شدة الحر، وكانت المدينة ليس فيها مسجد غير مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان ينتاب من بعد.

6- ما صدر سداً للذرائع:

قاعدة سدّ الذرائع من القواعد المعتمدة شرعاً، لأنها تعالج واقع تصرفات وأفعال المكلفين بما لا يصادم المصالح التي اعتبرها الشارع، محافظة على الشريعة في أحكامها ومقاصدها بحيث لا يتوسل بالمشروع إلى الممنوع، أو بما لا يترتب على المشروعات من نتائج تصادم المقاصد التي جاءت هذه الأخيرة لتحقيقها في الوجود، بفعل الظروف، ولو لم يكن ذلك بقصد المكلف.

وهي تمثل في الحقيقة الدور الوقائي، الذي يمنع كل وسيلة يتوقع منها الضرر والفساد، قبل الوقوع، لأن من المقرر في قواعد الشريعة: أن الدفع أسهل من الرفع أو واجب.

والأصل في اعتبارها إنما هو النظر إلى مآلات الأفعال، فإن كانت تتجه نحو المصالح كانت مطلوبة بمقدار ما يناسب طلب هذه المصلحة؛ وإن كانت لا تساويها في الطلب، وكذا إن كانت مآلاتها تتجه نحو المفساد؛ فإنها تكون محرمة بما يتناسب مع تحريم هذه المفسدة.

وقد وجدنا لهذه القاعدة حضوراً لا بأس به في أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، من ذلك:

أ- امتناع النبي صلى الله عليه وسلم عن قتل المنافقين: من المعروف أن عداء عبد الله بن أبي رأس المنافقين لرسول الله صلى الله عليه وسلم وللمؤمنين ظاهر وبين، بعدما أطلعنا الله عن ذلك في سياق آيات بينات، منها قوله تعالى: GM H I J K L M N O (2)، وقوله: M a ` _ (3) L b.

وقول ابن أبي هذا؛ أول دعوة عنصرية، مفادها أن العزيز أصحاب الوطن الأصلي، وكل من جاء مهاجراً إلينا؛ فهو الذليل الحقير، وهي شنشنة نعرفها من أخزم، لا تزال تتجرع مرارها أقليتنا الإسلامية في بلاد المهجر، على الرغم من تلك الأصوات العالية التي تنادي بحفظ حقوق الإنسان.

مع هذا كله؛ فقد امتنع النبي صلى الله عليه وسلم من معاملته بالمثل، بل الأعظم أنه أجرى عليه أحكام الإسلام ظاهراً، وقال قولته المشهورة الفريدة: « دعه - يا عمر - لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل

(1) فتح الباري (16/2).

(2) سورة المنافقون، الآية: 7.

(3) سورة المنافقون، الآية: 8.

أصحابه»⁽¹⁾، والسبب في ذلك أن الأمة كانت في حالة ضعف، وقلة مكنة، والحال والوضع لا يستوجب الاستعداد، بل هم في أمس الحاجة للاستتلاف والتعايش، بغية تقليص ضرر طائفة المنافقين على الأمة، وإبعاد التهمة بقتل أصحابه عن نفسه.

ب- ومنه ما روته عائشة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه قال في مرضه الذي مات فيه: «لعن الله اليهود والنصارى؛ اتخذوا قبور أنبيائهم مسجدا»، قالت: ولولا ذلك لأبرزوا قبره غير أي أحشى أن يتخذ مسجدا»⁽²⁾.

وعن جنذب رضي الله عنه قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يموت بخمس، وهو يقول: «ألا وإن من كان قبلكم كانوا يتخذون قبور أنبيائهم وصالحيهم مساجد، ألا فلا تتخذوا القبور مساجد، إني أنهاكم عن ذلك»⁽³⁾.

قال القرطبي: " قال علماءنا: ففعل ذلك أوائلهم ليتأنسوا برؤية تلك الصور، ويتذكروا أحوالهم الصالحة، فيجتهدوا كاجتهادهم، ويعبدوا الله عز وجل عند قبورهم، فمضت لهم بذلك أزمان، ثم خلف من بعدهم خلوف جهلوا أغراضهم، ووسوس لهم الشيطان أن آباءكم وأجدادكم كانوا يعبدون هذه الصور؛ فعبدوها، فحذّر النبي صلى الله عليه وسلم عن مثل ذلك، وشدد النكير والوعيد على من فعل ذلك، وسدّ الذرائع المؤدية إلى ذلك"⁽⁴⁾.

إلى غير ذلك من الفروع التي تؤكد هذه القاعدة، وسيأتي مزيد بيان لهذه الفروع، عند الكلام على الجانب التطبيقي لهذا البحث بحول الله وقوته.

المطلب الثالث: علاقة معرفة البعدين الزماني والمكاني بالسياق.

لا شك أنّ من الوسائل التي يعرف بها هذا الأصل، مراعاة واعتبار السياق، إذ من خلاله يمكن الوصول إلى تحديد الظروف والملابسات الخارجية للنص الحديثي، والدال على هذا التحديد تارة يكون من سياق الحديث نفسه، وهو ما يسمى بسياق الحديث المقالي الخاص، وأخرى يكون بالنظر إلى سياقه العام، وذلك من خلال جمع طرق الحديث ورواياته، وهو ما يسمى بسياق الحديث العام.

(1) أخرجه البخاري [154/6] رقم: 4905، ومسلم [1989/4] رقم: 2584.

(2) أخرجه البخاري [88/2] رقم: 1330، ومسلم [376/1] رقم: 529.

(3) أخرجه مسلم [377/1] رقم: 532.

(4) تفسير القرطبي (58/2). وانظر: منهجية التعامل مع البعدين الزماني والمكاني، ص 117-119، بتصرف.

ومن الأمثلة على ذلك: ما رواه سلمة بن الأكوع عن النبي صلى الله عليه أنه قال: « من ضحى منكم، فلا يصبحن بعد ثلاثة وبقي في بيته منه شيء»، فلما كان العام المقبل قالوا: يا رسول الله! نفعل كما فعلنا العام الماضي؟ قال: «كلوا وأطعموا وادخروا؛ فإن ذلك العام كان بالناس جهد، فأردت أن تعينوا فيها»⁽¹⁾.

وفي رواية عند مسلم: «إنما همتكم من أجل الدافّة التي دفت - أي القوم الذين قدموا المدينة من خارجها - فكلوا وادخروا وتصدقوا»⁽²⁾.

فمن خلال هذا المثال يتبين للناظر من سياق الحديث المقالي الخاص، أن المنع الذي كان ابتداءً كان حاجة ألت بالمجتمع، وضيق نزل بالناس، فلما زالت تلك الحاجة أذن النبي صلى الله عليه وسلم للناس بالادخار، وهذا لا شك أن فيه اختلافاً للأحوال، علم من خلال سياق الحديث نفسه.

ومن الأمثلة أيضاً: حديث رافع بن خديج أن النبي صلى الله عليه وسلم: «نهي عن كراء المزارع»⁽³⁾، هكذا رواه أبو رافع دون أن يذكر مناسبة هذا النهي.

وقال زيد بن ثابت: يغفر الله لرافع بن خديج، أنا والله أعلم بالحديث منه، إنما أتى رجلان قد اقتتلا، فقال رسول الله صلى الله عليه: «إن كان هذا شأنكم فلا تكروا المزارع»، فسمع رافع قوله: (لا تكروا المزارع)⁽⁴⁾، فوقع النهي منه بإطلاق، وليس كذلك؛ كما هو مفهوم من حديث زيد بن ثابت؛ فإنه ذكر الحديث كاملاً، وفيه: أنه كان بسبب خصام الرجلين؛ لأنهما قد اكرتيا بما ينبت، وهو مجهول، وأما الكراء بمعلوم؛ فلا يتناوله النهي، لذلك أحازه الجمهور⁽⁵⁾.

وقد أطلع على هذه الحال بالنظر في الروايات الأخرى، وجمع طرقها وألفاظها، إذ من خلالها استطعنا الوقوف على السبب والباعث على النهي، ولولا ذلك؛ لأشكّل الأمر، وصعب الخطب.

(1) أخرجه البخاري [(103/7) رقم: 5569].

(2) أخرجه مسلم [(1561/3) رقم: 1971].

(3) أخرجه البخاري [(94/3) رقم: 2285]، ومسلم [(1180/3) رقم: 1547].

(4) أخرجه أحمد في المسند [(464/35) رقم: 21588]، وأبو داود في السنن [(257/3) رقم: 3390]، والنسائي

في المجتبى [(50/7) رقم: 3927].

(5) فتح الباري (26/5).

الفصل الثاني:

تضييق أثر السياق المقالي والمقامي
في فهم الحديث، وفيه مباحث:

المبحث الأول:

سياق المقال، تضييقات نموذجية من بعض
كتب الشروح الحديثية.

المبحث الثاني:

سياق المقام، تضييقات نموذجية من بعض
كتب الشروح الحديثية.

المبحث الثالث:

اعتبار السياق في عملية الفهم عند الصحابة.

المبحث الرابع:

ضوابط التعامل مع دلالة السياق

المبحث الأول:

سياق المقال، تهبيقات نموذجية من بعض
كتب الشروح الحديثية، وفيه مطالب:

المطلب الأول:

أثر السياق في توجيه دلالة الصيغة الصرفية.

المطلب الثاني:

أثر السياق في توجيه دلالة حروف المعاني.

المطلب الثالث:

أثر السياق في توجيه دلالة الحذف.

المطلب الرابع:

أثر السياق في توجيه بعض الضواهر
اللغوية (الاشتراك، التقييد، التخصيص).

المطلب الخامس:

جمع أحاديث الباب الواحد، وأثر سياقها في
توجيه الدلالة.

المبحث الأول: سياق المقال؛ تطبيقات نموذجية من بعض كتب الشروح الحديثية.

توطئة:

السياق المقالي باعتباره البيئة الداخلية للمتن الحديثي؛ فإن له أثرا مهماً وأساسياً في فهم النص، وجودة الاستنباط منه، وهذا الأثر يتجاوز فقه الحديث، إلى ما هو أشمل من ذلك مما يتعلق بضبط ألفاظ النص، وحسن الفهم، وما يلحق بذلك من معرفة البيئة الاجتماعية والثقافية.

ويؤدي هذا النوع من السياق دوراً مهماً في تحديد الدلالة الوظيفية للوحدات التركيبية الموجودة ضمن سياق معين، وإذا كان الموضوع يقتضي مني منهجياً الكلام على ثلاث مستويات من أنواع الدلالة على المعنى، وهي:

1- الدلالة المعجمية.

2- الدلالة التركيبية.

3- دلالة النص.

فإني سأقتصر في هذا المبحث وما بعده على الدلالة التركيبية STRUCTURAL MEANING وما بعدها، وهي الدلالة الناشئة عن العلاقة بين وحدات التركيب، أو المستمدة من ترتيب وحداته على نحو ما، وهي دلالة مهمة ومتعددة لا تنضب إلا بالسياق، يقول الدكتور تمام حسان في بيان هذه الأهمية: "إذا صح أن يتعدد المعنى للحرف، والأداة، والصيغة، واللفظ المفرد، والوقف والابتداء، فإن المعنى يتعدد أيضاً لتركيب الجملة في بعض الحالات، ولقد رأينا كيف يعتمد المفسرون، والفقهاء في فهم معنى الأمر على القرائن؛ فيرويه مفيداً للإباحة حيناً، وللوجوب حيناً آخر، وليس تعدد المعنى مقصوراً على صيغة الأمر، ولكن له مظاهر أخرى في تراكيب العربية سجلها النحاة تحت عنوان "إشراب التركيب معنى غير معناه الأصلي"، وأوضحوا ذلك في باب الإخبار بالذي والألف، إذ يصادفون خبر المبتدأ في بعض الحالات مقترناً بالفاء، فيفهمون بذلك أن الجملة الخبرية قد أشربت معنى الشرط"⁽¹⁾.

ولعلّ اللسانيين حين يركزون على السياق ويولونه أهمية قصوى مصييون، ذلك انطلاقاً من أن المعنى في النص خاضع لعملية التركيب النحوي (الدلالة التركيبية) سواء على مستوى الجملة أم على

(1) اجتهادات لغوية، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2007م، ص222.

مستوى الخطاب، وبموجب هذا يكون فهم اللاحق مستندا إلى السابق، وقد كان الشاطبي رحمه الله ينصح بكون "الجزئيات مقصودة معتبرة في إقامة الكلّي"⁽¹⁾.

ويظهر أثر السياق بامتياز، حين يتوجه عمليا إلى تنميط الدلالات النحوية التركيبية، وإعطائها زحما وظيفيا سواء كان ذلك في الجمل، أو النصوص، وقد اصطلح بعض المحدثين على هذا التفاعل الذي يكون بين السياق والدلالة النحوية (بالمعنى النحوي الدلالي للجمل)⁽²⁾.

ويذكر الدكتور مهدي المخزومي⁽³⁾: أن هناك ثلاثة أسس في منح الجملة دلالتها الخاصة،

وهي:

1- ارتباط الألفاظ بعلاقة نحوية تنتظم بها المعاني المراد التعبير عنها في نص يقوم على قواعد

نحوية صحيحة.

2- ارتباط الألفاظ بعلاقات سياقية تنتظم بها مفرداته بعضها مع بعض، وتنتظم هي مع ما

قبلها وما بعدها في تتابع فكري متناسق يخضع للمعنى العام للنص الكلّي.

3- وقد يلجأ المتكلم إلى العدول عن العلاقات النحوية المباشرة إلى أساليب بيانية أو بلاغية

يرقى بموجبها المستوى الفني لكلامه⁽⁴⁾.

ومن هنا؛ فإنّ درس اللغوي يبدأ بدراسة الأصوات اللغوية، ويتناول في هذه الدراسة:

أ- مخارج الحروف.

ب- وصفاتها.

(1) الموافقات (96/2). وانظر: الجديد في مناهج تفسير الحديث الشريف وتطبيقاته، أحمد عثمان رحمان، ص 81.

(2) النحو والدلالة، مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، ص 113.

(3) هو مهدي بن الشيخ محمد صالح بن الشيخ حسن بن الشيخ محمد صالح المخزومي، عالم لغة و نحو مبرز في اللغة العربية وعلومها، و هو أشهر علماء اللغة في القرن العشرين ، ولد في مدينة النجف الأشرف عام 1910م، و توفي عام 1994م، في مطلع شبابه كان رجل دين في حوزة النجف الأشرف الدينية و التي تعد واحدة من أعرق و أقدم الحلقات الدراسية في اللغة العربية والدين، من مؤلفاته: الخليل بن أحمد الفراهيدي، أعماله ومنهجه، ومدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو. انظر: موقع الجمعية الدولية لترجمي العربيّة، على الرابط التالي:

<http://www.atinternational.org/forums/showthread.php?t=4146>

(4) في النحو العربي، نقد وتوجيه، مهدي المخزومي، ص 36-37. وانظر: أثر السياق في توجيه شرح

الأحاديث عند ابن حجر العسقلاني، أحمد مصطفى الأسطل، ص 127.

ج- وتآلفها بعضها مع بعض.

ولن تكون هذه الدراسة مجدية لو اقتصر الدارس على دراسة المخارج وحدها، أو معرفة الصفات وحدها، فثمرة هذه الدراسة هي هذه النتائج العلمية التي يتمخض عنها مراقبة تآلفها بعضها مع بعض، وملاحظة ما ينشأ من هذا التآلف من ظواهر لغوية.

فإذا انتهى الدارس من دراسته الأصوات، ومخارجها وصفاتها، وعلاقة بعضها ببعض، كان الدارس قد انتهى من مرحلته الأولى.

تأتي المرحلة الثانية، ويكون الاعتناء فيها بالكلمة من حيث دلالتها على معناها، ومن حيث بناؤها وزنتها، ومن حيث ارتجالها واشتقاقها، ويعنون بالكلمة ليرسموا خطوط مسيرتها في مسالك الاستعمال، ويعنون بها أيضا من حيث ما طرأ عليها من زيادة اقتضتها حاجة جديدة، ومطلب جديد من مطالب التفاهم.

وهنا يتعاون المعجمي والصرفي، وإن كان لكل مجاله ووجهته، وعلى هذه الكلمة المفردة يقتصر جهد المعجمي والصرفي، وعندها ينتهي شوط كل واحد منهما.

وفي المرحلة الثالثة يعنى الدارس بالكلمة مؤلفة مع غيرها في أصغر صورة من صور التعبير، وهي الجملة؛ وحدة الكلام الصغرى، والمركب الذي يحمل في ثناياه فكرة تامة، والذي به يعبر المتكلم عما ينشأ في نفسه من أفكار، وبه تنقل هذه الأفكار إلى السامع أو المخاطب⁽¹⁾.

هذا المركب التام هو موضوع دراسة جديدة يبحث فيه من حيث كونه الأساس الذي يبنى عليه الحديث، وإذا تناول الكلمة بالبحث؛ فإنما يتناولها من حيث هي مؤلفة مع غيرها، ومن حيث كونها مسندا إليه، أو مسندا، ومن حيث كونها منسوبا إليها نسبة لا تعبر عن فكرة تامة، ولا يصح الاكتفاء بها، أو السكوت عليها، وهي النسبة التي يسميها النحاة بالإضافة⁽²⁾.

وإذا كان موضوع هذه الدراسة الجديدة هو الجملة، فهذه الدراسة إذن تعنى بكل ما يطرأ على الجملة من طوارئ تعنى بأحوال أجزائها الرئيسة وغير الرئيسة من حيث تقديم بعضها على بعض، وتأخير بعضها على بعض، ومن حيث ذكره وحذفه، ومن حيث التصريح به أو إضماره، كما

(1) في النحو العربي، نقد وتوجيه، مهدي المخزومي، ص36-37، بتصرف.

(2) نفس المرجع، ص37.

تعني بأحوال الجملة بوصفها كلا من حيث كونها في سياق نفي أو استفهام، أو تأكيد، أو شرط، أو غير ذلك⁽¹⁾.

ولا ينكر من خلال ما سبق أن دلالة السياق تجعل الجملة ذات الهيئة التركيبية الواحدة بمفرداتها نفسها إذا قيلت بنصها في مواقف مختلفة، تختلف باختلاف السياق الذي ترد فيه مهما كانت بساطة هذه الجملة وسداحتها⁽²⁾، ويتضح هذا من خلال الأمثلة التالية:

1- تعدد معنى الأداة كما في قوله تعالى: LV UT S M⁽³⁾، تحتمل الاستفهام والتعجب.

2- تعدد معنى الصيغة كما في قوله تعالى: LM UT SRQP OM⁽⁴⁾، فيصلح لفظ آتيك أن يكون مضارعا ناصبا محلّ الكاف، وأن يكون اسم فاعل مضافا إلى الكاف.

3- تعدد احتمالات الذكر والحذف، كما في قوله تعالى: M | } ~ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسْبُوا اللَّهَ عَدُوًّا بَغِيًّا عَلَيْهِمْ⁽⁵⁾، إذ يحتمل التركيب أن يكون فيه الحذف، وألا يكون، أي أن المنهي عن سبهم هل هم الذين يدعون، أو الذين يدعونهم؟ أي هل هم المشركون أو الشرك؟ والسياق هو الإجراء الوحيد، والقرينة القادرة على تحديد المعنى التركيبي بدقة⁽⁶⁾.

إن كتب الشروح الحديثية⁽⁷⁾ مليئة بالأمثلة والنماذج التي كان للسياق بنوعيه المقالي والمقامي دور بارز في التوجيه والنقد، ويمكن بيان ذلك الأثر في توجيه دلالة العلاقات التركيبية من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: أثر السياق في توجيه دلالة الصيغة الصرفية.

المطلب الثاني: أثر السياق في توجيه دلالة حروف المعاني.

(1) في النحو العربي، نقد وتوجيه، مهدي المخزومي، ص 35-37.

(2) النحو والدلالة، ص 113.

(3) سورة القارعة، الآية: 10.

(4) سورة النمل، الآية: 39.

(5) سورة الأنعام، الآية: 108.

(6) البيان في روائع القرآن، تمام حسان، ص 211.

(7) كتب الشروح الحديثية: هي تلك الكتب التي يُعنى أصحابها ببيان وإظهار معاني نصوص الحديث النبوي من خلال المجاميع الحديثية المختلفة، وتتفاضل طولاً وقصراً بحسب طبيعة كل مصنف، وهيئ كل شارح.

المطلب الثالث: أثر السياق في توجيه دلالة الحذف.

المطلب الرابع: أثر السياق في توجيه بعض الظواهر اللغوية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأول: أثر السياق في توجيه دلالة الصيغة الصرفية.

تعدّ الصيغ الصرفية⁽¹⁾ هيئات أو قوالب حاصلة من ترتيب الحروف وحركاتها وسكناتها، وهي بذلك تمثل أبنية للكلمات من حيث عدد حروفها المرتبة وحركاتها المعينة وسكونها، مع اعتبار الزائدة والأصلية، كل في موضعه⁽²⁾.

ولأنّ أصل كثير من الكلمات يعود إلى البنية الثلاثية اسما كانت أو فعلا، تواضع علماء الصرف على وضع ميزان للكلمات مؤلف من ثلاثة أحرف مستمدة من مادة الفعل الأصلية فَعَلْ؛ فالفاء يقابلها من الكلمة الحرف الأول، والعين يقابلها الحرف الثاني، واللام يقابلها الحرف الثالث، ثم تحرك الفاء والعين بحركة الأحرف الثلاثة في الكلمة المراد وزنها، فيقولون في وزن: حَلَمَ: فَعَلْ، ويسمّى الحرف الأول؛ فاء للكلمة، والثاني عينا لها، والثالث لاما لها.

والسبب في كون الصرفيين اختاروا الميزان الصرفي من (فعل) لأنّ أكثر التغييرات إنما تكون في الأفعال والأسماء المتصلة بها، ولأنّ (فعل) تمثل المخارج الثلاثة؛ فالفاء من الشفتين، والعين من الحلق، واللام من اللسان، فيكون أخفّ في الاستعمال من غيره⁽³⁾، وجعلوا الميزان ثلاثيا؛ لأنه لو كان رباعيا أو خماسيا لما أمكن وزن ما قل عنه إلا بنقص أحرف من الميزان الأصلي، وأما مع الميزان الثلاثي؛ فيزداد عند وزن الرباعي والخماسي، والزيادة أخف من النقص، ولأنّ الثلاثي أصل لغيره وأكثر⁽⁴⁾.

وقد تفتّن نحاة العربية منذ وقت مبكر لما للصيغة من أهمية في دراسة المفردات مبنى ومعنى، ويظهر ذلك عند ابن جني في تفريقه بين الدلالة اللفظية، والصناعية، والمعنوية، بقوله: "...ألا ترى إلى (قام)، ودلالة لفظه على مصدره، ودلالة بنائه على زمانه، ودلالة معناه على فاعله، فهذه ثلاث

(1) الصرف: علم بأصول تعرف بها أحوال أبنية الكلم قبل تركيبها. انظر: سلم اللسان في الصرف والنحو والبيان، جرجي شاهين عطية، ص3.

(2) المظاهر الصرفية وأثرها في بيان مقاصد التثنية، دراسة نقدية لبعض الترجمات الفرنسية والإنجليزية، سليمان ابن علي، مجلة البحوث والدراسات القرآنية، العدد الثامن، السنة الرابعة، ص124.

(3) سلم اللسان في الصرف والنحو والبيان، جرجي شاهين عطية، دار الريحاني بيروت، الطبعة الرابعة، ص3-4. وانظر: اختلاف البنية الصرفية في القراءات السبع من طريق الشاطبية توجيهه وأثره على المعنى، منصور سعيد أبو راس، رسالة ما جستير بجامعة أم القرى، قسم اللغة العربية، 1426هـ، ص7.

(4) المفتاح في الصرف، للجرجاني، ص26 وما بعدها.

دلائل من لفظه، وصيغته، ومعناه، وإنما كانت الدلالة الصناعية أقوى من المعنوية من قبل أنها وإن لم تكن لفظاً؛ فإنها صورة يحملها اللفظ، ويخرج عليها، ويستقرّ على المثال المعتزم بها، فلمّا كانت كذلك لحقت بحكمه، وجرت مجرى اللفظ المنطوق به، فدخلا بذلك في باب المعلوم بالمشاهدة⁽¹⁾.

فالصيغة؛ وإن كانت مجردة غير ظاهرة، فإنّ اللفظ - بما اعتمد فيه من ترتيب للحروف وبيان للحركات - يظهر صورتها ويكشف عنها، ومن ثم نستشف معناها فيه، وهذا المعنى لا يقتصر على الزمن، بل يتعداه إلى معان كثيرة؛ كالحركة والاضطراب، والصيرورة والمطاوعة والطلب.. والدلالة على صفة الفاعل والمفعول، وغيرها من معاني المشتقات.

غير أنّ هذه الدلالات لا تؤخذ من الصيغة وحدها، بل يجب أن نراعي السياق الذي وردت فيه، ففعل (جاء) من قوله تعالى: AM DC B LE⁽²⁾، لا يقال إنّه على وزن فعل، وهو دالّ على الزماني الماضي، إذن؛ فالصيغة تدل على الماضي، بل لا بد من مراعاة السياق لنقف على الدلالة الزمنية بدقة.

ومن جهة أخرى؛ فإنّ في تعدّد المعنى بالنسبة للمبنى الصرفي الواحد دليلاً قوياً على دور السياق الكبير في التمييز بين الصيغ وتحديد دلالاتها، حتى قال الإمام الشاطبي: "كلام العرب لا بدّ فيه من اعتبار معنى المساق في دلالة الصيغ، وإلا صار ضحكة وهزءة"⁽³⁾.

وعليه؛ فإنّ السياق يعدّ من أهم الوسائل المعينة على فهم معاني الأبنية؛ ذلك أنّ الوصفية معنى يفهم من هيئتها وحركاتها وسكناتها، وهو ما يسمّى بالمعنى الصيغي، أما الدلالة التركيبية؛ فهي تلك الدلالة التي تستفاد من السياق والنظم بما يشتمل عليه من قرائن الحال والمقام التي تدل على مقصد المتكلم.

فعلم من ذلك أنّ هناك دالتين للصيغة: إحداهما معنى صيغي، والأخرى سياقي، لا يمكن إدراكه إلا من خلال السياق الذي ترد فيه الصيغة⁽⁴⁾.

(1) الخصائص (98/3).

(2) سورة النصر، الآية 1.

(3) الموافقات (419/3). وانظر: المظاهر الصرفية وأثرها في بيان مقاصد التثريب، ص 126-127.

(4) أثر السياق في توجيه شرح الأحاديث عند ابن حجر العسقلاني، ص 131.

ومن الأمثلة التي توضح أثر السياق في تحديد معنى الصيغة ما يلي:

1- ما رواه الشيخان من حديث عمر بن الخطاب الطويل، وفيه: قال: ما الإحسان؟ قال: «أن تعبد الله كأنك تره، فإن لم تكن تراه؛ فإنه يراك»⁽¹⁾.

قال القرطبي رحمه الله تعالى: "الإحسان هو مصدر أحسن يحسن إحسانا، ويقال على معنيين: أحدهما: متعدِّ بنفسه، كقولك: أحسنت كذا، وفي كذا: إذا حسنته، وكمّلته، وهو منقول بالهمزة من حسن الشيء، وثانيهما: متعدِّ بحرف جر، كقولك: أحسنت إلى كذا: أي أوصلت إليه ما ينتفع به، وهو في هذا الحديث بالمعنى الأول، لا بالمعنى الثاني، إذ حاصله راجع إلى إتقان العبادات، ومراعاة حقوق الله تعالى فيها، ومراقبته، واستحضار عظمته، وجلاله حالة الشروع، وحالة الاستمرار فيها"⁽²⁾.

وقال ابن حجر: قوله (الإحسان) هو مصدر، تقول: أحسن يحسن إحسانا، ويتعدى بنفسه وبغيره، تقول: أحسنت كذا؛ إذا أتقنته، وأحسنت إلى فلان؛ إذا أوصلت إليه النفع، والأول هو المراد؛ لأن المقصود إتقان العبادة"⁽³⁾.

وقولهما: بأن المعنى يرجع في أصله إلى الإتقان، أي إتقان العبادة، مراعى فيه اعتبار السياق بلا شك، ولهذا قال القرطبي: وهو في الحديث بالمعنى الأول، أي المتعدى بنفسه، وقال ابن حجر: والأول هو المراد.

2- ما رواه البخاري عن عائشة رضي الله عنها في قصة بدء الوحي، وفيه: "...فقلت له خديجة: يا ابن عم اسمع من ابن أخيك، فقال له ورقة: يا ابن أخي ماذا ترى؟ فأخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بخبر ما رأى، فقال له ورقة: هذا الناموس الذي نزل الله على موسى، يا ليتني فيها جذعا، يا ليتني أكون حيا، إذ يخرجك قومك"⁽⁴⁾.

قال الإمام بدر الدين العيني: "قال ابن مالك استعمل فيه إذ في المستقبل كإذا، وهو استعمال صحيح، وغفل عنه أكثر النحويين، ومنه قوله تعالى: M ! " # \$ % & ل (5) ، وقوله

(1) أخرجه مسلم [28/1] رقم: 102.

(2) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (72/1).

(3) فتح الباري (120/1) دار المعرفة.

(4) أخرجه البخاري [4/1] رقم: 3 وغيره.

(5) سورة مريم، الآية: 39.

تعالى: M 21 43 5 L⁽¹⁾، وقوله: M c d e f g h i⁽²⁾،

قال: وقد استعمل كل منهما في موضع الآخر، ومن استعمال إذا موضع إذ نحو قوله تعالى: I H M

L N M L K J⁽³⁾، لأنّ الانفضاض واقع فيما مضى، وقال بعضهم: هذا الذي ذكره ابن

مالك قد أقره عليه غير واحد، وتعقبه شيخنا بأنّ النحاة لم يغفلوا عنه، بل منعوا وروده، وأولوا ما

ظاهره ذلك، وقالوا في مثل هذا: استعمل الصيغة الدالة على الماضي لتحقق وقوعه؛ فأنزله منزله،

ويقوي ذلك هنا؛ أنّ في رواية البخاري في (التعبير)⁽⁴⁾ حين يخرجك قومك، وعند التحقيق ما ادعاه

ابن مالك فيه ارتكاب مجاز، وما ذكره غيره فيه ارتكاب مجاز، ومجازهم أولى لما يبتنى عليه من أنّ

إيقاع المستقبل في صورة الماضي تحقيقاً لوقوعه، أو استحضاراً للصورة الآتية في هذه دون تلك⁽⁵⁾.

قال الطيبي: ليس التنبيه عليه من وظيفتهم-أي النحويين-؛ بل هو من وظيفة أهل المعاني، إما

وضعاً للآتي موضع الماضي قطعاً بوقوعه؛ كإخبار الله تعالى عن المستقبل، أو استحضاراً للصورة الآتية

في مشاهدة السامع تعجباً وتعجيباً، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: «أو مخرجي هم؟» استبعاداً

للإخراج وتعجباً منه⁽⁶⁾.

وقال العيني: بل غفلوا عنه؛ لأنّ التنبيه على مثل هذا ليس من وظيفتهم، وإنما هو من وظيفة

أهل المعاني: وقوله (بل منعوا وروده)، كيف يصح وقد ورد في القرآن في غير ما موضع، وقوله

(وأولوا ما ظاهره) ينافي قوله (منعوا وروده) وكيف نسب التأويل إليهم وهو ليس إليهم، وإنما هو إلى

أهل المعاني، قوله (ومجازهم أولى...) الخ بعيد عن الأولوية، لأنّ التعليل الذي علله لهم هو عين ما علله

ابن مالك في قوله (استعمل إذ في المستقبل كإذا) وبالعكس فمن أين الأولوية⁽⁷⁾.

في هذا النص الذي علق به العيني على قوله (إذ يخرجك) عدة أمور:

- أنّ صيغة الفعل (يخرجك) والتي هي في الأصل للاستقبال، أفادت مضياً لما دخلت عليها إذ،

(1) سورة غافر، الآية: 18.

(2) سورة غافر، الآيتان: 70-71.

(3) سورة الجمعة، الآية: 11.

(4) صحيح البخاري [2561/6] رقم: 6581.

(5) عمدة القاري (58/1).

(6) الكاشف عن حقائق السنن (3721/12).

(7) عمدة القاري (58/1-59).

فصارت معنى كدخول إذا، وهذا يفيد معنى خاصا، وهو أن هذا الإخراج الذي سيحصل للنبي صلى الله عليه وسلم عند ظهور دعوته محقق لا مرية فيه، وعلم هذا من خلال سياق النص، ولهذا قال العراقي رحمه الله: "ويقوي ذلك هنا أن في رواية البخاري في كتاب التعبير من الصحيح (حين يخرجك قومك) (1).

-وفيه دليل على جواز تمني المستحيل إذا كان في فعل خير؛ لأن ورقة تمني أن يعود شابا؛ وهو مستحيل عادة، قال ابن حجر: ويظهر لي أن التمني ليس مقصودا على بابه؛ بل المراد من هذا التنبيه على صحة ما أخبره به، والتنويه بقوة تصديقه فيما يجيء به (2).

قلت: وهذا المعنى الذي استنبطه الحافظ لا شك أنه بالنظر إلى السياق.

3- وفي الحديث عن أبي هريرة رضي الله عنه، مرفوعا: «من أنفق زوجين في سبيل الله نودي من أبواب الجنة يا عبد الله، هذا خير، فمن كان من أهل الصلاة دعى من باب الصلاة...» (3). قال السيوطي: "قوله (هذا خير) ليس اسم تفضيل، بل المعنى هذا خير من الخيرات، والتنوين فيه للتعظيم (4).

4- قول عائشة في حق أبيها رضي الله عنهما: "إن أبا بكر رجل أسيف... (5).

قال العيني رحمه الله: "أسيف على وزن فعيل، بمعنى فاعل من الأسف؛ وهو شدة الحزن، والمراد: أنه رقيق القلب، سريع البكاء، ولا يستطيع لغلبة البكاء، وشدة الحزن، والأسف عند العرب: شدة الحزن، والندم، يقال منه: أسف فلان على كذا يأسف؛ إذا اشتد حزنه، وهو رجل أسيف وأسوف، ومنه قول يعقوب عليه الصلاة والسلام: M يَأْسَفُ عَلَى L (6)، يعني: واحزنناه، واجزعاه تأسفا، وتوجعا لفقده، وقيل: الأسيف الضعيف من الرجال في بطشه، وأما الأسيف؛ فهو الغضبان المتلهف، قال تعالى (7): M فَرَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا L (8).

(1) فتح الباري (26/1)، دار المعرفة.

(2) نفس المرجع.

(3) أخرجه البخاري [(25/3) رقم: 1897]، ومسلم [(711/2) رقم: 1027].

(4) التوشيح شرح الجامع الصحيح (1416/4).

(5) أخرجه البخاري [(133/1) رقم: 664]، ومسلم [(313/1) رقم: 418].

(6) سورة يوسف، الآية: 84.

(7) سورة طه، الآية: 86.

(8) عمدة القاري (299/8). وانظر: المعلم بفوائد مسلم (398/1).

فالمعاني التي ذكرها العينيّ لمادة أسيف، والتي وردت على وزن فعيل، لا يحتمل منها في هذا النصّ إلا معنى الحزن، ورقة القلب، وربما الضعف، والذي يؤيد ذلك سياق الحديث ومورده، إذ إنّه في شأن الصلاة والإمامة.

5- وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: « احتاطوا لأهل الأموال في الواطنة، والعاملة، والنوائب، وما وجب في الثمر من الحقّ »⁽¹⁾.

قال ابن قتيبة: الواطنة المارة والسابلة، سموا بذلك لوطئهم الطريق، قال: ومعنى الحديث أنه أمر حراس النخل أن يستظهروا لأصحاب النخل في الحرص لما ينوبهم، ويزل بهم من الأضياف، ويجتاز عليهم من أبناء السبيل⁽²⁾.

قال الخطابي: وفيه وجه آخر هو أشبه بمعنى الحديث، وهو أنّ الواطنة هي سقطة التمر وما يقع منه بالأرض؛ فيوطأ ويداس، جاء بلفظ فاعل؛ وهو بمعنى مفعول، كقوله: M { Z }⁽⁴⁾، أي: مرضية.

قال: وإنما صرنا إلى هذا؛ لأنّ المعنى الذي تأوله ابن قتيبة قد استفيد بالنائبة، ووقع بيانه بما، فلم يكن لحمل الكلام الثاني عليه وجه، وقد رُوي معنى ما ذهبنا إليه عن عمر بن الخطاب، ثم ساق إسناده إليه أنه كان يقول للخارص: " دع لهم قدر ما يقع، وقدر ما يأكلون"⁽⁵⁾.

6- وقوله صلى الله عليه وسلم: « يا معشر القراء استقيموا؛ فقد سبقتم سبقا بعيدا » كذا عند ابن السكن - بفتح السين - ولغيره: سُبِقْتُمْ - بضم السين - على ما لم يسم فاعله، والأول الصواب؛ بدليل سياق الحديث، وقوله بعد: وإن أخذتم يمينا وشمالا؛ فقد ضللتكم"⁽⁶⁾.

7- قوله صلى الله عليه وسلم كما في حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه: « جعلت لي الأرض مسجدا وطهورا »⁽⁷⁾.

(1) أخرجه ابن وهب في الجامع [112/1] رقم: 193.

(2) غريب الحديث، للخطابي (430/1). وانظر: الغريبين في القرآن والحديث، لأبي عبيد المهروي (2013/6).

(3) سورة هود، الآية: 43.

(4) سورة الحاقة، الآية: 21.

(5) غريب الحديث (431/1).

(6) مشارق الأنوار (405/2).

(7) أخرجه البخاري [74/1] رقم: 335، ومسلم [370/1] رقم: 521.

قال علي بن عمر الفاكهاني في تعليقه على قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث (وطهوراً): ينبغي أن تعلم أن (فعولاً) المشتق في الكلام؛ إما للمبالغة، وإما لغيرها، فالذي للمبالغة شرطه أن يكون زائداً على معنى فاعل مع مساواته له فيما له من تعد ولزوم؛ كضروب بالنسبة إلى ضارب، وولوج بالنسبة إلى والج.

والذي لغير المبالغة إما بُنيةً مفتوحة دالة على معنى فاعل، مغنية عنه، نحو: عقوق، وحَصور للناقة الضيقة الإحليل، وهي التي ضاق مجرى لبنها من ضرعها، وإما دالة على ما يفعل به الشيء؛ كرقوء، وهو ما يرقأ به الدم؛ أي: ينقطع، وأشباهه.

فَطهور في الحديث من القسم الأول، وهو الذي للمبالغة، فهو معنى: مطهر؛ لأنه صلى الله عليه وسلم ذكره في معرض الخصوصية، ولو كان بمعنى: طاهر، لم تكن فيه خصوصية؛ لأنَّ طهارة الأرض عامة بالنسبة إلى سائر الأمم⁽¹⁾.

وخلاصة ما يقال في هذا المقام؛ أنَّ الأمثلة التي تدلل على أثر السياق في تحديد معنى دلالة الصيغة عند شراح الحديث لا تكاد تحصر، وما سقته منها يؤكد بوضوح "أنَّ المبني الصرفي الواحد صالح لأن يعبر عن أكثر من معنى واحد؛ ما دام غير متحقق بعلاقة ما في سياق ما، فإذا تحقق المعنى بعلاقة أصبح نصاً في معنى واحد بعينه تحدده القرائن اللفظية، والمعنوية، والحالية على السواء"⁽²⁾.

(1) رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام(1/465-466).

(2) اللغة العربية معناها ومبناها، ص 163.

المطلب الثاني: أثر السياق في توجيه دلالة حروف المعاني.

ينقسم الكلام عند العرب إلى اسم، وفعل، وحرف؛ فالاسم ما دل على معنى في نفسه ولم يقترن بزمن، والفعل ما دل على حدث واقترن بأحد الأزمنة الثلاثة، والحرف ما دل على معنى في غيره⁽¹⁾، ويسمى حينذاك حرف المعنى⁽²⁾.

والحرف في اللغة: طرف الشيء، وشفيره، وحده، ومنه حرف الجبل؛ وهو أعلاه المحدد⁽³⁾.

ويفرّق علماء اللغة بين حروف المباني، وحروف المعاني⁽⁴⁾؛ فحروف المباني في اصطلاحهم: هي الحروف الهجائية التي تبنى منها الكلمة، وليس للحرف منها معنى مستقل في نفسه، ولا في غيره، ويطلق عليها حروف التهجي.

أما حروف المعاني -فهي كما ذكرنا-: التي تدل على معنى في غيرها، ويطلق عليها حروف الربط؛ لأنها تربط الأسماء بالأفعال، والأسماء بالأسماء.

قال ابن القاسم المرادي: "فإن قيل: ما معنى قولهم الحرف يدل على معنى في غيره؛ فالجواب: معنى ذلك أنّ دلالة الحرف على معناه الإفرادي متوقفة على ذكر متعلّقه، بخلاف الاسم والفعل، فإنّ دلالة كل منهما، على معناه الإفرادي، غير متوقفة على ذكر متعلّق؛ ألا ترى أنك إذا قلت: الغلام،

(1) اعترض المرادي على هذا الحد، لأنه يشمل بزعمه حروف المباني، فقد قال رحمه الله: الحرف كلمة دلت على معنى في غيرها، فقوله كلمة: يخرج حروف المباني؛ فإنها ليست بكلمات بل هي أبعاض كلمات؛ وهو كلام وجيه. انظر الجني الداني في حروف المعاني، ص 20.

(2) الصحاح، للجوهري (3/1108). وله معان أخرى انظرها في: المحكم والمحيط الأعظم، لابن سيده (3/306)، لسان العرب (9/41) وما بعدها، القاموس المحيط، للفيروزآبادي، ص 799.

(3) الجني الداني في حروف المعاني، الحسن بن قاسم المرادي، ص 20، جامع الدروس العربية، مصطفى الغلاييني (1/10-12)، شرح الأجرومية في علم العربية، علي السنهوري (1/86-87).

(4) ومن الأمور التي يستدل بها على الفروق التي بين حروف المعاني وحروف المباني: أن حروف المباني هي حروف التهجي، ومنه تبنى الكلمة، فهي أبعاض الكلمة، أما حروف المعاني؛ فهي من أنواع الكلم. ومنه: أن حروف المباني لا تزيد على حرف واحد، بينما حروف المعاني منها ما هو على حرف واحد؛ كهمزة الاستفهام، ومنه ما هو على حرفين كـ(إن) الشرطية، ومنها ما هو على ثلاثة أحرف، كحرف الجر (إلى). ومنه: حروف المعاني يتبين معناها بغيرها، ولذلك يقال حرف جاء لمعنى، بينما حروف المعاني ليست كذلك. ومنه: أن عدد حروف المباني ثمانية وعشرون حرفاً، أما حروف المعاني فنحو خمسين حرفاً. انظر: شبكة الفصحح لعلوم اللغة العربية: تحت هذا الرابط:

<http://alfaseeh.com/vb/showthread.php?t=60044>

فُهِم منه التعريف، ولو قلت: (أل) مفردةً لم يُفهم منه معنى، فإذا قُرِنَ بالاسم أفاد التعريف، وكذلك باء الجر؛ فإنها لا تدل على الإلصاق، حتى تضاف إلى الاسم الذي بعدها، لأنه يتحصل منها مفردة، وكذلك القول في سائر الحروف⁽¹⁾.

وقد اعتنى العلماء بهذا العلم كثيراً، فأبانوا عن الصلة الوثيقة بين هذا العلم وفهم نصوص كتاب الله تعالى، وسنة النبي صلى الله عليه وسلم، وذلك أن كثيراً من القضايا الدلالية، والمسائل الفقهية يتوقف فهمها على فهم الدلالة التي يؤديها الحرف في النص.

وقد اختلف النحاة، وعلماء الأصول، والمتكلمون في وظائف هذه الحروف كقواعد نحوية، ودلالات لغوية على الأحكام الفقهية والعقائدية، وهي تعامل معاملة اللفظ في الجملة من حيث الدلالة؛ فمنها ما يكون مستعملاً في الحقيقة، ومنها ما يكون مستعملاً في المجاز⁽²⁾.

والأصل في معرفة دلالة هذه الحروف، هو التأمل في سياق النصوص، وموارد هذه الحروف، والتأمل في الأصول الموضوعية عند أهل اللغة، يقول الإمام السيوطي -وهو يتحدث عن معرفة معاني الأدوات التي يحتاج إليها المفسر-: "اعلم أن معرفة ذلك من المهمات المطلوبة لاختلاف مواقعها، ولهذا يختلف الكلام والاستنباط بحسبها"⁽³⁾.

إذا ثبت هذا؛ فإن الاختلاف في دلالات بعض الحروف قد يؤدي إلى الاختلاف في الحكم الشرعي المستنبط من الحديث النبوي، ومن ثم؛ فإن الوقوف على دلالاتها يحوج الناظر إلى مراعاة السياق والاعتبار به عند البحث في كَلِمِ النصوص، ولا يخفى على أحد في أن هاته الحروف لها معان ثابتة في أصل الوضع؛ وهو مؤدى الحقيقة لكل حرف، ومعاني أخرى ثبتت مجازاً بالنظر إلى السياقات المختلفة التي تقع فيها تلك الحروف، ومن خلال هذا المبحث أردت أن أبين بعضاً من الآثار التي تنجر عن اعتبار دلالة السياق في عملية تفسير نصوص الحديث النبوي التي تحوي جملة من تلك الأدوات سالف الذكر.

وقبل ذلك؛ أود أن أؤكد على قضية تتصل بموضوع هذا المبحث اتصالاً وثيقاً، وهي هل لهذه الحروف معنى في أصل الوضع، أم أن الحرف ليس له معنى حتى يتحدد في مجال سياق ما؟ وللإجابة عن هذا السؤال، أقول: إن اللغويين المحدثين؛ قد انقسموا إلى طائفتين اثنتين:

(1) الجنى الداني في حروف المعاني، ص22.

(2) أصول السرخسي (200/1).

(3) الإتيان في علوم القرآن (207/1).

الطائفة الأولى ترى بأن الحرف كلمة وظيفية تعبر عن علاقة داخلية بين أجزاء الجملة، وهي علاقات سياقية لها فعل نحوي أكثر منه لغوي، وبالتالي؛ فإن هذه الحروف لا تمتلك معنى معجمياً، بل لها معنى وظيفي عام هو التعلق، والذي بدوره يقوم بربط أجزاء الجملة بعضها ببعض، كما أنه يدل على معانٍ كثيرة، يتحدد كل معنى منها من خلال السياق الذي وردت فيه " فلا بيئة لحروف المعاني خارج السياق؛ فهي ذات افتقار متأصل إليه" (1).

والطائفة الثانية ترى بأن الحرف يدلّ على معناه في نفسه؛ وهو منفرد، وإذا سيقّ دلّ على معنى يفرضه الواقع الجديد لتلك الجملة، فالحروف إنما وجدت لتؤدي معاني الألفاظ المتعلقة بها، وليس لتؤدي معناها الذاتي، لأنه معنى غير مكتمل؛ فهي إذن وسيلة لفهم اللفظ المتعلق بها، وليس لفهم معناها الخاص (2). وأختم بما قاله ابن دقيق العيد تحت عنوان - قاعدة حروف الجرّ - قال رحمه الله: يسميها الكوفيون صفات؛ لنيابتها عن الصفات، ويترجم على هذا: باب دخول بعض الصفات على بعض؛ أي: كون معنى هذا الحرف بمعنى هذا (3).

ثم قال: قال أبو محمد بن السيّد الأندلسي رحمه الله تعالى: هذا الباب أجزأه قومٌ من النحويين أكثرهم كوفيون، ومنع منه آخرون أكثرهم بصريون، وفي القولين جميعاً نظراً؛ لأن من أجزأه دون شرط وتقيد لزمه أن يُجيز: سرت إلى زيد، وهو يريد: مع زيد، قياساً على قولهم: إن فلاناً لظريف عاقل إلى حسب ثاقب، أي مع حسب ثاقب، قال: ويلزمه أن يجيز: في زيد ثوب؛ أي: عليه.. وهذه المسائل لا يُجيزها من أجزأ إبدال الحروف (4).

ومن منع ذلك على الإطلاق لزمه أن يتعسّف في التأويل التعسّف الكثير، وأورد في هذا الباب أشياء كثيرةً يبعد تأويلها على غير وجه البدل.. (5).

ثم قال: المانعون لهذا الباب إمّا أن يمنعوا الاستعمال على سبيل الحقيقة والمجاز معاً، أو على سبيل الحقيقة فقط، ويجيزونه على سبيل المجاز، والقائلون بالجواز إمّا أن يدعوا في الاستعمال الحقيقة، أو يقولوا بالمجاز فيه.

(1) اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص 127.

(2) اللامات دراسة نحوية شاملة في ضوء القراءات القرآنية، عبد الهادي الفضيلي، ص 55.

(3) شرح الإمام (364/2).

(4) نفس المصدر.

(5) نفس المصدر (365-364/2).

فإن ادعى المانعون العموم بالنسبة إلى الحقيقة والمجاز، لم يصح لهم ذلك، لأنهم إذا ردوا على المجيزين، جعلوا مدلول اللفظ حقيقة معنى من المعاني، ثم ردوا الاستعمالات التي يذكرها المجوزون بالتأويل إلى ذلك المعنى، وهذا التصرف هو تقرير المجاز وبيان وجهه؛ لأن اللفظ المستعمل في ذلك المعنى ليس موضوعاً له، واستعمال اللفظ في غير ما وُضع له مجازاً، مثاله: إذا ضُمَّنا (قتل) معنى (صرف)، في مثل قول الشاعر:

قد قتل الله زيادا عني⁽¹⁾

فقد استعملنا لفظة (قتل) في غير ما وضعت له، وكذلك إذا ضُمَّنا (رضي) معنى (أقبل)، كقول آخر⁽²⁾:

إذا رضيت عليّ بنو قشير⁽³⁾

فلم توضع لفظة (رضي) لمعنى (أقبل)، فهي مجاز فيه، وكذلك تضمين (ولّى) معنى (ضنّ) و(بخل).. فإذا كان الأمر على هذا، وسلم الكوفيون أن الاستعمال في المعاني التي يوردونها مجازاً، وكان تصرف البصريين آيلاً إلى المجاز، فهذا ينبغي أن يكون الخلاف فيه في ترجيح أحد المجازين على الآخر، لا في المنع من الاستعمال، والحمل أو الجواز فيهما⁽⁴⁾.

وهذا القدر من كلام ابن دقيق العيد كاف في التذليل على أن رعي السياق - وهو ما عبر عنه بالاستعمال - قد وظفه الأئمة في دلالات الحروف، ونيابة بعضها عن بعض، وإن كان ذلك بطرائق مختلفة بحسب ما قد سبق.

وقد أدرك شراح الحديث هذا المعنى، فلم يغفلوه وهم يعانون تفسير التّصوص، والوقوف على دلالات تلك الأدوات المختلفة ضمن سياقاتها المتنوعة، سواء أكانت من حروف الجر أم من حروف العطف أم غير ذلك، ومما يبين تلك الآثار ما سنقف عليه من أمثلة عديدة:

أولاً: (الواو): لا خلاف أنه للعطف، وهو المعنى الأصلي له⁽⁵⁾.

(1) البيت للفرزدق. انظر: المحكم والمحيط الأعظم، لابن سيده (332/6).

(2) للقحيف العُقيلي.

(3) وتامه: لعمر الله أعجبي رضاها. انظر: أدب الكاتب، عبد الله بن مسلم بن قتيبة، ص 231.

(4) شرح الإمام (367/2-369).

(5) مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام الأنصاري (408/2)، الجنى الداني في حروف المعاني،

ومعناها: إفادة مطلق الاشتراك والجمع بين المتعاطفين إن كانا مفردين، ولا تفيد أكثر من ذلك؛ كالترتيب الزمني بين المتعاطفين وقت وقوع المعنى، ولا على مصاحبة ولا على تعقيب، أو مُهْلَةٌ. وهي تتجرد للاشتراك المطلق حيث لا توجد قرينة سياقية تدل على غيره، فإن وجدت؛ فيجب المصير إليها⁽¹⁾.

وقد اختلف أهل العلم من الأصوليين في تأويل أداة الواو من خلال ورودها في بعض النصوص؛ فهي تقتضي الترتيب في قول بعض أصحاب الشافعي، وهو مذهب ثعلب وأبي عمر غلام ثعلب⁽²⁾.

وقال الحنفية: إنها لا تقتضي الترتيب، بل هي للعطف مطلقا، فيكون موجب الاشتراك بين المعطوف، والمعطوف عليه في الخبر من غير أن يقتضي مقارنة أو ترتيبا، وهو قول أكثر أهل اللغة⁽³⁾.

استدل أصحاب الشافعي رحمه الله بما يلي:

1- ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم سمع رجلا يقول: من يطع الله ورسوله؛ فقد رشد، ومن يعصهما؛ فقد غوى، فقال له عليه السلام: «بئس الخطيب أنت! قل: ومن يعص الله ورسوله»⁽⁴⁾، فلو كانت الواو تفيد الجمع دون الترتيب، لكان قد نهاه عن شيء وأمره بمثله وذلك لا يجوز.

2- وما روي أن رجلا قال لابن عباس رضي الله عنه كيف تقدم العمرة على الحج، وقد قدم الله الحج على العمرة، فقال ابن عباس: كما تقدم الدين على الوصية، فدل على أنهم فهموا من التقديم في اللفظ التقديم في الحكم.

3- وقالوا: إن المعنى نتيجة اللفظ، واللفظ في أحدهما سابق؛ فكان المعنى سابقا⁽⁵⁾.

واحتج الحنفية بأدلة منها:

1- ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم سمع رجلا يقول: ما شاء الله وشئت، فقال: «

(1) النحو الوافي، عباس حسن، ص 557-558.

(2) التبصرة في أصول الفقه، أبو إسحاق الشيرازي، ص 231 وما بعدها.

(3) أصول السرخسي (200/1).

(4) أخرجه مسلم [(594/2) رقم: 870].

(5) التبصرة في أصول الفقه، ص 232 - 233.

أمثالان أنتما! قل: ما شاء الله ثم شئت»⁽¹⁾، ولو كانت الواو تقتضي الترتيب لما نقله عن الواو إلى ثم، لأنهما في الترتيب سواء.

2- أن الواو تدخل في الاسمين المختلفين بدلا من التثنية في الاسمين المتفقين، فإذا كان لفظ في الاسمين المتفقين لا يقتضي الترتيب، وجب أن تكون الواو في الاسمين المختلفين لا تقتضي الترتيب.

3- لو كانت الواو تقتضي الترتيب لجاز أن تجعل في جواب الشرط؛ كالفاء، ولما لم يجوز أن تجعل جوابا للشرط دلّ على أنها لا تقتضي الترتيب.

4- أننا رأينا الواو تستعمل في مواضع تحتمل الترتيب؛ كقوله تعالى: $M + , -$.⁽²⁾ $L /$ ، M ، L $^$ $]$ a $^$ $]$ M ،⁽³⁾؛ فلو رتب الواو لم يجوز أن يقدم في أحد الموضوعين ما أخره في الموضوع الآخر.

5- لو كانت الواو ترتب لما حسن استعمال لفظ المقارنة فيه؛ بأن تقول: جاء زيد وعمرو معا، كما لا يجوز جاء زيد ثم عمر معا⁽⁴⁾.

يقول ابن دقيق العيد - في شأن الواو وإفادتها الترتيب بين أعضاء الوضوء - لما تعرض لحديث عثمان في وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم: هذا الحديث وغيره، فيه ترتيب الأعضاء بعضها على بعض، ولا خلاف في طليبة ذلك، وإنما الخلاف في الوجوب، فالحقيق من الحديث هو الطلب المشترك بين الوجوب والاستحباب، وخصوص الوجوب يحتاج إلى دليل، وفي تحريره مرتبا إشكالا؛ لأن بعضهم يستند فيه إلى ترتيب الواو، وقد ثبت من لسان العرب خلافاً ذلك على ما تقرر في فن الأصول، والعربية.

والخلافيون يذكرون حديثاً فيه كلمة (ثم) المقتضية للترتيب، ولا اعتداد به؛ لأنه يتوقف على وجوده، ثم على صحته، ولم تتحقق⁽⁵⁾.

قال: وربما يستدل بقوله عليه السلام: «ابدؤوا بما بدأ الله به»⁽⁶⁾، وهي لفظة من الحديث الطويل في الحج الذي أخرجه مسلم⁽⁷⁾، وربما يتوهم أنها كذلك في رواية مسلم، وإنما الذي فيه:

(1) أخرجه النسائي في السنن [6/7] رقم: [3773].

(2) سورة البقرة، الآية: 58.

(3) سورة الأعراف، الآية: 161.

(4) انظر الأدلة والردود: التبصرة في أصول الفقه، ص(231-236)

(5) حديث أبي داود في السنن [51/1] رقم: [135] عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده.

(6) أخرجه أحمد في المسند [394/3] رقم: [15280].

(7) [39/4] رقم: [3009].

"نبدأ"، أو "أبدأ" على صيغة الخبر، لا الأمر، ولا يدل ذلك على الوجوب، وأما صيغة الأمر؛ فمروية من جهة بعض الرواة، والأشهر خلافها، ثم إنَّه لفظٌ لم يُقصد به العمومُ وتأسيس القواعد، والسياقُ يقتضي التخصيص⁽¹⁾.

ثم قال: وقوله: (ثم قال: هكذا الوضوء)⁽²⁾ فيه البيان بالفعل.. وهو هاهنا أقوى من (ثم)؛ لأنَّ الحوالة هاهنا على الفعل من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم، و(ثم) من لفظ الراوي. ويمكن أن يستدلَّ به -أي اللفظ السابق- من يرى الترتيبَ واجباً؛ فإنَّ الإشارةَ إلى ما وقع من الفعل وهيئته، ومنها الترتيبُ، ثم يأخذ الحصرَ في اللفظ، ويحمل لفظ (الوضوء) على الشرعي، وهو كذلك⁽³⁾.

قال رحمه الله: وقد استدلوا على وجوب الترتيب بما جاء في الحديث: «هَذَا وَضُوءٌ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ الصَّلَاةَ إِلَّا بِهِ»⁽⁴⁾.

وقالوا: لا يجوز أن يكون غير مرتب، وإلا لانتفى القبول عند العضو المرتب؛ وهو مُحال، فيتعيَّن أن يكون مرتباً.

قال: وهذا الاستدلال الذي ذكرناه في المسألة؛ أعني: الترتيب، أولى بالنسبة إليه؛ لدلالة الحديث على وجوده، ولكنه أقصر في الدلالة على الوجوب من ذلك الحديث؛ لأنه هاهنا مأخوذ من الحصر، وقد يُنارَع فيه، ويحتاج إلى نظر، وثم مأخوذ من قوله: (لا يقبل الله الصلاة إلا به)، ودلالته على الوجوب أظهر من دلالة الحصر⁽⁵⁾.

ولهذا قال الإمام الجويني رحمه الله: وقد زلَّ الفريقان - يقصد الشافعية والحنفية - فأما من قال: إنها للترتيب؛ فقد احتكم في لسان العرب.. وأما من زعم أنها للجمع، فهو أيضاً متحکم، فإننا نعلم على قطع أن من قال: رأيت زيدا وعمرا لم يقتض ذلك أنه رأهما معا، فإذا مقتضى الواو العطف والاشتراك، وليس فيه إشعار بجمع ولا ترتيب⁽⁶⁾.

(1) شرح الإمام بأحاديث الأحكام (631/3).

(2) أخرجه أبو داود [(51/1) رقم: 135].

(3) شرح الإمام بأحاديث الأحكام (42/4).

(4) أخرجه البيهقي في الكبرى [(130/1) رقم: 380].

(5) شرح الإمام بأحاديث الأحكام (43-42/4) بتصرف.

(6) البرهان في أصول الفقه (183-181/1).

ومما يستفاد من كلام ابن دقيق العيد رحمه الله جملة أمور:

الأول: أن حرف الواو في أصله إنما هو لمطلق الجمع والاشتراك بين المتعاطفين.

الثاني: أن تحديد معنى الواو لا يمكن إلا من خلال تسييقها في إطار النص الذي وردت فيه.

الثالث: إعمال ابن دقيق لسياق المقال في تحديد المعنى الذي تفيد به الواو من خلال استصحاب

روايات أخرى.

الرابع: استدلاله رحمه الله بالسياق في رفض رواية: (ابدؤوا بما بدأ الله به)، من أنها قد وردت

في أمر خاص؛ وهو الحج، فقال: ثم إنَّه لفظٌ لم يُقصدْ به العمومُ وتأسيس القواعد، والسياقُ يقتضي التخصيصَ.

وللواو مجموعة من المعاني، منها أنها تأتي بمعنى (رب)، وبمعنى الفاء، وبمعنى (إلى)، وبمعنى

(أو)، إلى غير ذلك:

الواو بمعنى (أو):

مثال ذلك ما رواه البخاري وغيره عن ابن عباس رضي الله عنه مرفوعاً: «من سلف في تمر

فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم»⁽¹⁾.

قال ابن حجر، والعيني رحمة الله عليهما: قوله: (ووزن معلوم) الواو بمعنى أو، والمراد

اعتبار الكيل فيما يكال، والوزن فيما يوزن⁽²⁾.

الواو الحالية:

وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: "كُنْتُ أَيْتُ فِي الْمَسْجِدِ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ، وَكُنْتُ فَتَى شَابًّا عَزَبًا⁽³⁾، وَكَانَتْ الْكِلَابُ تَبُولُ وَتُقْبَلُ وَتُدْبِرُ فِي الْمَسْجِدِ، فَلَمْ

يَكُونُوا يَرُشُونُ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ"⁽⁴⁾.

(1) أخرجه البخاري [781/2] رقم: 2124.

(2) فتح الباري (429/4)، وعمدة القاري (88/12). وانظر: إرشاد الساري (117/4).

(3) بفتح العين المهملة وكسر الزاي أو فتحها، صفة للشباب البعيد عن النكاح. وأعزب لغة قليلة فيه. انظر:

النهاية في غريب الحديث (206/3)، الفائق في غريب الحديث، الزمخشري (424/2).

(4) أخرجه البخاري تعليقا، مع الفتح [333/1] رقم: 174، ووصله أبو داود في سننه [284/1] رقم:

[382]، والبيهقي في السنن الكبرى [369/1] رقم: 1153، وابن حبان في صحيحه [537/4] رقم:

[1656]، وابن خزيمة [185/1] رقم: 300، وصححه البغوي في شرح السنة (82/2).

قال العيني رحمه الله: قوله في المسجد حال، والتقدير: حال كون الإقبال والإدبار في المسجد، والألف واللام فيه للعهد، أي: في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم⁽¹⁾.

وعند البخاري بلفظ: "كانت الكلاب تقبل وتدبر في المسجد في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلم يكونوا يرشون شيئا من ذلك"⁽²⁾، قال البيهقي رحمه الله: رواه البخاري في الصحيح، فقال: وقال أحمد بن شبيب، فذكره مختصرا، ولم يذكر قوله: (تبول)، وقد أجمع المسلمون على نجاسة بولها، ووجوب الرش على بول الآدمي؛ فكيف الكلب، فكأن ذلك كان قبل أمره بقتل الكلاب، وغسل الإناء من ولوغه، أو كأن علم مكان بولها يخفى عليهم، فمن علمه وجب عليه غسله⁽³⁾.

وقال ابن عبد البر رحمه الله: "روى عبيد الله بن عمر وغيره، عن نافع، عن ابن عمر: مبيته في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم يذكر إقبال الكلاب ولا إدبارها وبولها في المسجد، ولم يذكر إلا مبيته خاصة"⁽⁴⁾.

وقال ابن حجر رحمه الله: وهذه اللفظة الزائدة ليست في شيء من نسخ البخاري، لكن ذكر الأصيلي أن في رواية إبراهيم بن معقل النسفي: (تبول وتقبل وتدبر)⁽⁵⁾.

وهذه اللفظة الزائدة - كما قال ابن حجر - هي التي لم يرتضها كل من ابن عبد البر، والبيهقي، خصوصا إذا علمنا أن مدار الحديث على محمد بن مسلم الزهري، وهو يرويه عن ثلاثة من أبناء ابن عمر رضي الله عنه، والملاحظ أن حمزة ابنه هو الذي تفرد بهذه اللفظة، فقد روى كل من سالم، وعبيد الله هذا الحديث من غيرها (تبول)، بل لم يرو عبيد الله عن أبيه إلا المبيت فقط⁽⁶⁾.

والاستشكال الوارد على هذا الحديث هو معارضته للحديث الصحيح الذي رواه الشيخان، عن أبي هريرة رضي الله عنه: إذا شرب الكلب...⁽⁷⁾، إذ منطوقه يفيد بأن نجاسة الأبول يهراق عليها الماء، ولا يكفي في إزالتها اليبس والنشاف، ومن ثم؛ فإن الشك في لفظة (تبول)؛ والذي أوجبه

(1) عمدة القاري (44/3). وانظر: عون المعبود شرح سنن أبي داود (54/2).

(2) أخرجه البخاري مع الفتح [333/1] رقم: 174، وقال الحافظ: زاد أبو نعيم والبيهقي في روايتهما لهذا الحديث من طريق أحمد بن شبيب المذكور موصولا بصريح التحديث قبل قوله تقبل: (تبول) وبعدها واو العطف.

(3) السنن الكبرى (370/1).

(4) التمهيد (111/13).

(5) تعليق التعليق (109/2). وانظر: مشارق الأنوار، القاضي عياض (496/1).

(6) التمهيد (111/13).

(7) أخرجه البخاري [45/1] رقم: 172، ومسلم في صحيحه [234/1] رقم: 279.

تفرد حمزة مع أنه ثقة كما قال الحافظ في التهذيب⁽¹⁾، يجعلنا نكتفي برواية عبيد الله بن عمر لاتفاقها مع رواية حمزة في القدر الذي لا يوقعنا في الإشكال المذكور.

يقول الإمام الكرماني- وهو يعالج هذه القضية- "...فُعِلِمَ أنه متروك الظاهر-المشكل- إما لأنه كان في عهد الإسلام قبل ثبوت حكم النجاسة، وإما لأهم كانوا يَقْلِبُونَ وجه الأرض النجس إلى الوجه الآخر، أو هو منسوخ ونحو ذلك"⁽²⁾.

ثم قال رحمه الله: والظاهر أن الغرض من إيراد هذا الحديث بيان جواز مر الكلاب في المسجد فقط.. مع أن الحديث نقله البخاري بلفظ قال لا بلفظ حدثني ونحوه، وهو من نوازل الدرجات"⁽³⁾.

قلت: وكلام الكرماني فيه إشعار بعدم ارتياحه لهذه اللفظة المزيدة، ثم إن فرضية النسخ تحتاج إلى تاريخ، وليس لنا ذلك، وكثرة الاحتمال تدل على ضعف في الدليل، وقصور في ضبط المتن. ولا شك أن ما ذكرته من كلام للعلماء، هو من باب الكشف عما اعترى هذا الحديث من لبس وإشكال بواسطة مراعاة السياق، إذ ظاهر خبر ابن عمر لا يمكن أن يُسَلَّم؛ لأن فيه انتقاصا لجناب النبي صلى الله عليه وسلم من حيث ملابسة النجاسات لأماكن العبادة في عهده صلى الله عليه وسلم، وهذا في الحقيقة إعمال لسياق المقام، وهو معتبر، وسيأتي الكلام عنه في موضعه.

وأما اعتبار سياق المقال؛ فذلك بالنظر إلى الروايات الأخرى؛ سواء كانت لنفس المروي أو كانت لذات الموضوع⁽⁴⁾.

(1) تهذيب التهذيب(2/214). وانظر: الكاشف، للذهبي(1/190).

(2) الكواكب الدراري(3/12).

(3) نفس المصدر.

(4) وانظر لكلام الفقهاء في هذه المسألة: الجامع الصحيح للسنن والمسانيد، صهيب عبد الجبار(23/47). وهناك معاني أخرى للواو، منها: أنها تأتي بمعنى (الاستئناف)، وبمعنى (ثم)، و(مع)، وللتعليل. انظر لهذه المعاني مع الأمثلة: مغني اللبيب، لابن هشام(2/414) و(1/183)، رصف المعاني في شرح حروف المعاني، أحمد المالقي، ص 376، موسوعة النحو والصرف والإعراب، إميل بديع يعقوب، ص 380، البرهان للحوييني(1/184)، وأصول السرخسي(1/207)، همع الهوامع لشرح جمع الجوامع، للسيوطي(5/232)، عمدة القاري(4/251)، فتح الباري(1/267)، إرشاد الساري(1/337)، الكاشف عن حقائق

ثانياً: الفاء:

الأصل في الفاء أنها ترد للعطف والتشريك، وموجبه التعقيب بصفة الوصل، فيثبت به ترتيب وإن لطف ذلك، وتأتي من خلال السياق لعدّة معاني، أحملها العلماء في ثلاثة أمور: التسيب، التعقيب، والترتيب⁽¹⁾.

الفاء: (السببية):

ومثالها: ما رواه عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه، أنه قال: وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم للناس بمخى، والناس يسألونه؛ فجاءه رجل، فقال له: يا رسول الله! لم أشعر؛ فحلقت قبل أن أنحر، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «انحر ولا حرج»، ثم جاءه آخر، فقال: يا رسول الله! لم أشعر؛ فنحرت قبل أن أرمي، قال: «ارم ولا حرج»، قال: فما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء قدم ولا أخر إلا قال: «افعل ولا حرج»⁽²⁾.

قال العيني رحمه الله: قوله: (فحلقت) الفاء فيه سببية، وكذلك الفاء في: فنحرت، كأنه جعل الحلق والنحر كلاً منهما مسبباً عن عدم شعوره، كأنه يعتذر لتقصيره⁽³⁾.

الفاء: (التعليلية):

وعن زيد بن أسلم، عن أبيه، قال: سمعت عمر رضي الله عنه يقول: "حملت على فرس في سبيل الله، فأضاعه الذي كان عنده، فأردت أن أشتريه -وظننت أنه يبيعه برخص- فسألت النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: « لا تشتري، ولا تعد في صدقتك وإن أعطاكه بدرهم؛ فإنّ العائد في صدقته كالعائد في قيئه»⁽⁴⁾.

قال القسطلاني رحمه الله: قوله: "فإنّ العائد في صدقته كالعائد في قيئه" الفاء للتعليل، أي: كما يقبح أن يقيء ثم يأكل، كذلك يقبح أن يتصدق بشيء ثم يجره إلى نفسه بوجه من الوجوه⁽⁵⁾.

السنن(3780/12)،

(1) انظر: البرهان للجويني(1/184)، وأصول السرخسي(1/207)، مغني اللبيب(1/183)، همع الهوامع لشرح جمع الجوامع، السيوطي(5/232)، رصف المعاني في شرح حروف المعاني، أحمد الملقني، ص376، موسوعة النحو والصرف والإعراب، إميل بديع يعقوب، ص380.

(2) أخرجه البخاري[(1/28) رقم: 83]، ومسلم[(2/948) رقم: 1306].

(3) عمدة القاري(2/89).

(4) أخرجه البخاري[(2/127) رقم: 1490]، ومسلم[(3/1239) رقم: 1620].

(5) إرشاد الساري(3/75).

ثالثاً: اللام:

اللام حرف من حروف المعاني، وهو حرف كثير المعاني، وقد أفرد لها أبو الحسن الهروي كتاباً⁽¹⁾، وذكر لها نحواً من أربعين معنى، قال صاحب الجنى الداني: وهي عند التحقيق ترجع إلى قسمين: عاملة، وغير عاملة⁽²⁾.

وذكرها الهروي على هذا النحو، فقال رحمه الله: لام الإضافة، وهي تنقسم إلى خمسة عشر وجهاً.. وعددها، ولام التوكيد، وهي تدخل في تسعة مواضع.

ثم قال: ومنها لام التعريف، ولام الأمر، ولام الوعيد، ولام كي، ولام الجحود.. إلى غير ذلك من الأنواع التي سطرها الهروي في كتابه⁽³⁾.

ولست ذاكرة كل ذلك؛ وإنما سأقف على بعض الأنواع مما يظهر فيه عمل السياق ويتجلى، وسأختير من تلك الأنواع ماله علاقة بكتب الفقه والأصول.

فمن تلك الأنواع:

اللام بمعنى (على):

عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه، أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: « إذا سمعتم المؤذن؛ فقولوا مثل ما يقول، ثم صلوا علي؛ فإنه من صلى علي صلاة صلى الله تعالى عليه بها عشرا، ثم سلوا الله لي الوسيلة؛ فإنها منزلة في الجنة لا تنبغي لأحد إلا لعبد من عباد الله، وأرجو أن أكون أنا هو، فمن سأل الله لي الوسيلة حلت له الشفاعة»⁽⁴⁾.

قال العيني رحمه الله: "قوله: (حلت له الشفاعة)، جواب: من، ومعنى (حلت) أي: استحققت، ويكون من الحلال؛ لأنه من كان الشيء حلاله كان مستحقاً لذلك، وبالعكس، ويجوز أن

وهناك معاني أخرى، للفاء؛ منها: أنها ترد تفسيرية، وتعقيبية، وعاطفة. انظر لهذه المعاني مع الأمثلة: إرشاد الساري(1/394)، و(1/228)، وعمدة القاري(2/247)، والمنتقى شرح الموطأ، للباقي(1/206)، فتح الباري(1/108-109).

(1) سماه كتاب اللامات. انظره: ص29. وانظر: رصف المعاني في شرح حروف المعاني، ص218 وما بعدها، مغني اللبيب (1/232-233).

(2) ابن قاسم المرادي في كتابه الجنى الداني في حروف المعاني، ص95.

(3) كتاب اللامات، ص29-30.

(4) أخرجه البخاري[(1/126) رقم: 614]، ومسلم[(4/2) رقم: 875]، واللفظ لمسلم رحمه الله.

يكون من الحلول بمعنى التزول، وتكون اللام بمعنى: على، ويؤيده رواية مسلم: (حلت عليه)، وفي رواية الطحاوي من حديث ابن مسعود: (وجبت له)⁽¹⁾.

وهو استدلال واضح بسياق المقال من خلال حشد الروايات الأخرى لتبرير المعنى المراد.

اللام بمعنى (الباء):

عن عبد الله بن بَحِيْنَةَ، أنه قال: «صلى لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين، ثم قام فلم يجلس، فقام الناس معه، فلما قضى صلاته ونظرنا تسليمه؛ كبر، ثم سجد سجدتين، وهو جالس قبل التسليم، ثم سلم»⁽²⁾.

قال محمد بن عبد الباقي الزرقاني رحمه الله: قوله (صلى لنا) أي بنا أو لأجلنا، وللبخاري من رواية شعيب عن الزهري: صلى بهم.

ومن رواية ابن أبي ذئب، عن ابن شهاب: (صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ركعتين)⁽³⁾.

اللام بمعنى (عن):

وعن عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها زوج النبي صلى الله عليه وسلم: "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال للوزغ⁽⁴⁾: « فويسق »، ولم أسمع أمر بقتله"⁽⁵⁾.

قال العيني رحمه الله: قوله: (قال للوزغ) اللام فيه بمعنى: (عن)، نحو: { z y M |

}⁽⁶⁾، أي: عن الذين آمنوا، والمعنى هنا، قال عن الوزغ: فويسق. قلت: ويجوز أن يكون للتعليل، والمعنى: قال لأجل الوزغ: فويسق"⁽⁷⁾.

ومما يدل على أن الأئمة كانوا يستحضرون السياق خلال معالجتهم لأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم بالشرح والدراسة، قول ابن حجر رحمه الله في هذا الحديث: " قوله (قال للوزغ فويسق) اللام بمعنى

(1) عمدة القاري(123/5).

(2) أخرجه مالك في الموطأ(133/2) رقم: 320.

(3) شرح الزرقاني على موطأ مالك(358/1) رقم: 218.

(4) الوزغ جمع وزْغَة: وهي دويبة سامية برصاء. انظر: المحكم والمحيط الأعظم(40/6)، الصحاح، للجوهري(1097/3).

(5) أخرجه البخاري[(14/3) رقم: 1831]، ومسلم[(1758/4) رقم: 2239].

(6) سورة مريم، الآية 73.

(7) عمدة القاري(185/10).

(عن) والمعنى: أنه سماه فويسقا، وهو تصغير تحقير؛ مبالغة⁽¹⁾، وهي التفاتة منه رحمه الله جيدة، لأن التصغير من الصيغ التي تقتضي تارة مدحا وتعظيما، وأخرى ذما واحتقارا، والذي يعين ذلك هو السياق؛ كما ذهب إليه في هذا الحديث.

رابعاً: (في):

هي من الحروف العوامل، وعملها الجر، ومعناها الوعاء حقيقة أو مجازاً، فالحقيقة، نحو قوله تعالى: $M: 8 \quad 9 \quad \leq \quad > \quad L^{(2)}$ ، والمجاز كقوله تعالى: $M: L \quad y \quad x \quad w \quad M^{(3)}$ ، ثم تأتي بمعنى حروف أخرى، إذا حققت النظر رجع معناها إليها، ومن هذه المعاني: المصاحبة، والتعليل، والاستعلاء، ومرادفة حرف (إلى)، وحرف (الباء)، وحرف (من)، والتعويض، والتوكيد⁽⁴⁾.

وهذه بعض المعاني السياقية التي يفيدها حرف (في):

(في) بمعنى (إلى):

عن شداد بن الهاد: أن رجلاً من الأعراب جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأمن به واتبعه، ثم قال: أهاجر معك؛ فأوصى به النبي صلى الله عليه وسلم بعض أصحابه، فلما كانت غزوة غنم النبي صلى الله عليه وسلم سبياً، فقسم وقسم له، فأعطى أصحابه ما قسم له، وكان يرعى ظهرهم، فلما جاء دفعوه إليه؛ فقال: ما هذا؟ قالوا: قسم قسمه لك النبي صلى الله عليه وسلم، فأخذه؛ فجاء به إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: ما هذا؟ قال: «قسمته لك»، قال: ما على هذا اتبعتك، ولكني اتبعتك على أن أرمى إلى هاهنا- وأشار إلى حلقه- بسهم؛ فأموت فأدخل الجنة، فقال: «إن تصدق الله يصدقك»، فلبثوا قليلاً، ثم هضوا في قتال العدو، فأتي به النبي صلى الله عليه وسلم يحمل قد أصابه سهم حيث أشار، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «أهو هو!؟» قالوا: نعم! قال: «صدق الله فصدقك»، ثم كفنه النبي صلى الله عليه وسلم في جبة النبي صلى الله عليه وسلم، ثم قدمه؛ فصلى عليه؛ فكان فيما ظهر من صلواته: «اللهم هذا عبدك خرج مهاجراً في سبيلك؛ فقتل شهيداً، أنا شهيد على ذلك»⁽⁵⁾.

(1) فتح الباري (41/4).

(2) سورة البقرة، الآية: 39.

(3) سورة الأنفال، الآية: 43.

(4) رصف المعاني في شرح حروف المعاني، ص388، الجنى الداني في حروف المعاني، 250، معاني الحروف للرماني، 81.

(5) أخرجه النسائي [60/4] رقم: 1953، والحاكم في المستدرک [688/3] رقم: 6527، وسكت

قال محمد بن علي الإتيوبي⁽¹⁾: قوله: (ثم نهضوا في قتال العدو)، أي: قاموا مسرعين، يقال: نهض إلى العدو: أسرع إليه، قاله الفيومي، و(في) بمعنى (إلى)⁽²⁾.

(في) للتعليل:

وعن ابن عباس، قال: مرّ النبي ﷺ بجائظ من حيطان المدينة، أو مكة، فسمع صوت إنسانين يعذبان في قبورهما، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «يعذبان، وما يعذبان في كبير» ثم قال: «بلى، كان أحدهما لا يستتر من بوله، وكان الآخر يمشي بالنميمة». ثم دعا بجريدة، فكسرهما كسرتين، فوضع على كل قبر منهما كسرة، فقبل له: يا رسول الله، لم فعلت هذا؟ قال: «لعله أن يخفف عنهما ما لم تيبسا» أو: «إلى أن ييبسا»⁽³⁾.

قال القسطلاني رحمه الله: قوله (وما يعذبان في كبير) قال ابن مالك: في هنا للتعليل⁽⁴⁾ أي لأجل كبير، والنفي يحتمل أن يكون باعتبار اعتقاد المعذبين، أو أنه ليس بكبير على النفس؛ بل هو سهل والاحتراز عنه هين، أو ليس بأكبر الكبائر، وإن كان كبيراً؛ فالكبائر تتفاوت، وحينئذ فيه تنبيه على التحرز من ارتكاب غيره والزجر عنه⁽⁵⁾.

وقال ابن مالك أيضاً: تضمن هذا الحديث استعمال (في) دالة على التعليل، وهو مما خفي على أكثر النحويين مع وروده في القرآن العزيز والحديث..؛ فمن الوارد في القرآن العظيم

عنه الذهبي.

(1) هو الشيخ العلامة المحدث الفقيه الأصولي النحوي محمد بن الشيخ العلامة علي بن آدم بن موسى الإتيوبي الوَلَوِي، أخذ العلم عن كثير من علماء بلده، ومنهم والده، والشيخ عبد الباسط بن محمد بن حسن الإتيوبي البُورَنيّ المِنَاسِيّ وغيره من العلماء، حفظ الكثير من متون العلم والمنظومات العلمية؛ كألفية ابن مالك، وألفية السيوطي في المصطلح وغيرها من المتون، وبرع في علم المعقول والمنقول من نحو، و صرف، وبلاغة، وأصول، ومنطق، وحديث، وفقه، وغيرها، من مؤلفاته: قرة العين في تلخيص تراجم رجال الصحيحين، وشرح سنن النسائي المسمى ب (ذخيرة العقبي في شرح المجتبي). انظر: ملتقى أهل الحديث، على الرابط التالي:

<http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=8297>

(2) ذخيرة العقبي في شرح المجتبي (205/19).

(3) أخرجه البخاري [(53/1) رقم: 216]، ومسلم [(240/1) رقم: 292].

(4) شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح، ص 123.

(5) إرشاد الساري (41/9).

قوله تعالى: M لَوْلَا كُنْتُ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ L (1) .. ومن الوارد في الحديث: «عذبت امرأة في هرة» (2)، ثم ذكر هذا الحديث (3).

خامسا: (حتى):

تأتي (حتى) لتنفيذ معنى الغاية في جميع الكلام، إلا أنها تارة تكون حرفا جاريا للأسماء، وأخرى ينتصب الفعل المضارع بعدها، وتارة عاطفة تشرك بين الأول والثاني في اللفظ، والمعنى كـ (ثم) في إفادة الترتيب، وتارة تقع بعدها الجمل الاسمية والفعلية فلا تعمل فيها، فترجع إلى باب العطف، وإلى باب حروف الابتداء (4)، وهذا كله لا يكون إلا بالرجوع إلى آية السياق.

وإذا حُققت هذه المواضع واعتبرت رجعت (حتى) فيها إلى ثلاثة معان:

انتهاء الغاية؛ وهو الغالب، والتعليل، وبمعنى إلا في الاستثناء، وهذا أقلها، قال ابن هشام: وقل من يذكره (5).

ومن الأمثلة التي تبين ذلك:

حتى: (الجار):

عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه» (6).

قال العيني: "قوله: (حتى) ههنا جارة لا عاطفة ولا ابتدائية، وما بعدها خلاف ما قبلها، وأن بعدها مضمرة، ولهذا نصب: يحب، ولا يجوز رفعه ههنا؛ لأن عدم الإيمان ليس سببا للمحبة" (7).

حتى: للغاية:

وعن ابن أبي مليكة: أن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم كانت لا تسمع شيئا لا تعرفه إلا راجعت فيه حتى تعرفه، وأن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «من حوسب عذب»، قالت عائشة: فقلت:

(1) سورة الأنفال، الآية: 68.

(2) أخرجه البخاري [(112/3) رقم: 2365]، ومسلم [(1760) رقم: 2243].

(3) شواهد التوضيح، ص 123.

(4) رصف المعاني، ص 180. وانظر: همع الهوامع (5/258)، مغني اللبيب (1/141)، الجنى السداني، ص 542، موسوعة النحو والصرف والإعراب، ص 275.

(5) مغني اللبيب (1/141).

(6) أخرجه البخاري [(12/1) رقم: 13]، ومسلم [(68/1) رقم: 45].

(7) عمدة القاري (1/142).

أو ليس يقول الله تعالى: L S R Q P M⁽¹⁾، قالت: فقال: «إنما ذلك العرض، ولكن من نوقش الحساب يهلك»⁽²⁾.

قال العيني رحمه الله: قوله (حتى) للغاية بمعنى: إلى⁽³⁾.

سادساً: دلالة (رُبَّ):

اختلف اللغويون في دلالة⁽⁴⁾ (رُبَّ)، والأكثر على أنها للتقليل، وتجيء أحيانا للتكثير، ونص ابن مالك على خلاف ذلك، فقال: "والصحيح أن معناها في الغالب التكثير، نص على ذلك سيويوه، ودلت شواهد النثر والنظم عليه.

قال: فأما نصّ سيويوه؛ فقوله في باب "كم": "واعلم أن "كم" في الخبر لا تعمل إلا فيما تعمل فيه "رب" لأنّ المعنى واحد، إلا أن "كم" اسم، و"رب" غير اسم، فجعل معنى "رب" ومعنى "كم" الخبرية واحداً⁽⁵⁾.

قال: ولا خلاف في أن معنى "كم" التكثير، ولا معارض لهذا الكلام في كتابه، فصح أن مذهبه كون "رب" للتكثير لا للتقليل⁽⁶⁾.

ولعل المخرج من ذلك أن يقال: إن الأصل فيها التقليل، وأكثر ما وردت لتفيد

معنى التكثير، والمحكّ في ذلك إعمال السياق ومراعاته، ومثال ذلك:

ما ورد عن أم سلمة رضي الله عنها: "أنّ النبي صلى الله عليه وسلم استيقظ ليلة، فقال: «سبحان الله! ماذا أنزل الليلة من الفتنة، ماذا أنزل من الخزائن، من يوقظ صواحب الحجرات؟ يا ربّ كاسية في الدنيا عارية في الآخرة»⁽⁷⁾.

(1) سورة الانشقاق، الآية: 8.

(2) أخرجه البخاري [32/1] رقم: [103]، ومسلم [2202/4] رقم: [2876].

(3) عمدة القاري (137/2).

(4) انظر معاني (رب) ودلالاتها في: الجنى الداني، ص 439 وما بعدها، رصف المعاني، ص 188 وما بعدها، مغني البيب (154/1)، موسوعة النحو والصرف والإعراب، ص 304.

(5) شواهد التوضيح، ص 164.

(6) نفس المصدر.

(7) أخرجه مالك في الموطأ [84/2] رقم: [1909]، والبخاري [49/2] رقم: [1126].

قال ابن مالك: وأما الشواهد على صحة ذلك من النثر؛ قول النبي صلى الله عليه وسلم " يا رب كاسية في الدنيا عارية يوم القيامة"، فليس المراد أن ذلك قيل، بل المراد أن الصنف المتصف بهذا من النساء كثير. ولذلك لو جعلت "كم" موضع "رب" لحسن. ونظائره كثيرة⁽¹⁾.

وقال ابن حجر رحمه الله -بعد أن أورد كلام ابن مالك السابق-: ولا خلاف أن معنى كم الخبرية التكثير، ولم يقع في كتابه ما يعارض ذلك؛ فصح أن مذهبه ما ذكرت، وحديث الباب شاهد لذلك، فليس مراده أن ذلك قليل، بل المتصف بذلك من النساء كثير، ولذلك لو جعلت كم موضع رب لحسن. انتهى. وقد وقعت كذلك في نفس هذا الحديث كما بينته⁽²⁾.
ومما يدل على معنى التكثير أن الحديث مسوق للتخويف، ولا يناسب ذلك إرادة التقليل⁽³⁾.

سابعاً: (إلى):

حرف جر، يرد لثمانية معاني، منها انتهاء الغاية في الزمان والمكان؛ وهو أصل معانيها، ومن المعاني التي تفيدها (إلى): المصاحبة، والظرفية، وبمعنى اللام، والتبيين، وغيرها من المعاني⁽⁴⁾، ومن أمثلة ذلك:

(إلى) بمعنى (اللام):

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم في مجلس يحدث القوم، جاءه أعرابي فقال: متى الساعة؟ فمضى رسول الله صلى الله عليه وسلم يحدث، فقال بعض القوم: سمع ما قال، فكره ما قال، وقال بعضهم: بل لم يسمع، حتى إذا قضى حديثه، قال: «أين السائل عن الساعة؟» قال: ها أنا يا رسول الله، قال: «إذا ضيقت الأمانة فانتظر الساعة»، قال: كيف إضاعتها يا رسول الله؟ قال: «إذا وسد الأمر إلى غير أهله فانتظر الساعة»⁽⁵⁾.

(1) شواهد التوضيح، ص 164. وانظر: شرح المشكاة (1203/4).

(2) فتح الباري (22/13).

(3) إرشاد الساري (243/3).

(4) موسوعة النحو والصرف والإعراب، ص 107. وانظر: مغني اللبيب (88/1) وما بعدها، رصف المعاني، ص 80، الجني الداني، ص 385، معاني الحروف للرماني، ص 158-159.

(5) أخرجه البخاري [(21/1) رقم: 59].

قال الطيبي رحمه الله: " لفظة (إلى) فيها إشكال، إذ كان من حقه أن يقال: (وسد الأمر لغير أهله) فلعله أتى بها ليدل على إسناد الأمر إليه"⁽¹⁾.

وقال محمد بن إسماعيل الصنعائي: (إذا وسد) بضم الواو، وكسر السين المهملة⁽²⁾ (الأمر) أي أسند أمر الأمة، أي: جعل (إلى غير أهله) أي إذا سوّد وشرف غير المستحق للسيادة والشرافة، وقيل: هو من الوسادة، أي: إذا وضعت وسادة الأمر والنهي لغير أهلها، وتكون (إلى) بمعنى اللام"⁽³⁾.
إلى بمعنى (مع):

وعن عمرو بن يحيى المازني، عن أبيه، أن رجلاً، قال لعبد الله بن زيد- وهو جد عمرو بن يحيى- أتستطيع أن تربني، كيف كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ؟ فقال عبد الله بن زيد: نعم، فدعا بماء، فأفرغ على يديه فغسل مرتين، ثم مضمض، واستنثر ثلاثاً، ثم غسل وجهه ثلاثاً، ثم غسل يديه مرتين مرتين إلى المرفقين، ثم مسح رأسه بيديه، فأقبل بهما وأدبر، بدأ بمقدم رأسه حتى ذهب بهما إلى قفاه، ثم ردهما إلى المكان الذي بدأ منه، ثم غسل رجليه"⁽⁴⁾.

قال ابن دقيق العيد رحمه الله: قوله: "إلى المرفقين" فيه من الكلام ما في الكلام على الآية الكريمة، واقتضاء ذلك دخول المرفقين في الغسل، أو عدم اقتضائه من حيث إن (إلى) لانتهاء الغاية، أو تُحمل على معنى (مع).

ولا بيان في لفظ الرواة لشيء من ذلك.. اللهم إلا أن يُسلك طريقة من يقول: إن الآية مُحملةٌ تبيّنُ بالفعل، فيمكن أن يكون ما وقع من الفعل دالاً على الوجوب إن كان ثابتاً، وكان المرفقان داخلين في الغسل، لكن الراوي لم يبين ذلك؛ أعني: دخول المرفقين في الغسل، فيرجع البحث إلى مقتضى (إلى) في لسان العرب⁽⁵⁾.

وقال القسطلاني رحمه الله: " (إلى) أي مع (المرفقين).. ويدخل - أي: المرفق - في غسل اليدين خلافاً لرفر، لأن (إلى) في قوله تعالى: (إلى المرفقين)⁽⁶⁾ بمعنى (مع) كالحديث، كقوله تعالى: M وَيَزِدْكُمْ

(1) الكاشف عن حقائق السنن(3437/11).

(2) كذا لكافة الرواة، وفي رواية: أسد. انظر: مطالع الأنوار على صحاح الآثار، أبو إسحاق ابن قرقول (239/6).

(3) التنوير شرح الجامع الصغير(230/2).

(4) أخرجه البخاري[(48/1) رقم: 185]، ومسلم[(211/1) رقم: 236].

(5) شرح الإمام(592-591/3).

(6) سورة المائدة، الآية: 6.

قُوَّةً لِيَنَّ قُوَّتَكُمْ ل (1) .. قال الزمخشري رحمه الله: " لفظ إلى يفيد معنى الغاية مطلقاً، فأما دخولها في الحكم وخروجها؛ فأمر يدور مع الدليل، فمما فيه دليل على الخروج، قوله تعالى: *مَفْظَرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ* ل (2)، لأنَّ الإعسار علة الإنظار، وبوجود الميسرة تزول العلة، ولو دخلت الميسرة فيه لكان منتظراً في كلتا الحالتين معسراً وموسراً.. ومما فيه دليل على الدخول قولك: حفظت القرآن من أوله إلى آخره، لأن الكلام مسوق لحفظ القرآن كله، وقوله تعالى: (إلى المرافق) لا دليل فيه على أحد الأمرين، فأخذ كافة العلماء بالاحتياط؛ فحكموا بدخولها في الغسل، وأخذ زفر، وداود بالمتيقن" (3).

قال القسطلاني: وقال إسحاق بن راهويه: يحتمل أن تكون بمعنى الغاية، وبمعنى (مع) فبينت السنّة أنّها بمعنى مع (4).

قلت: وهذا الذي ذكره إسحاق هو الذي ينبغي المصير إليه، ذلك أنّ الاحتمال واقع في دلالة (إلى) كما ذكر ابن دقيق، ولا يمكن أن يصار إلى أحد المعنيين إلا بصعوبة، ولما كان من شأن الأئمة مراعاة السياق المقالي في شأن النصوص الحديثية واعتبارها كأنها نص واحد، فهم من الروايات الأخرى؛ والتي وردت في موضوع الوضوء مبينة دلالة (إلى)، على أنّها بمعنى (مع)، قال ابن حجر: "ويمكن أن يستدل لدخولهما - أي المرفقين - بفعله صلى الله عليه وسلم، وهو استدلال بسياق الحال - قال: ففي الدارقطني بإسناد حسن، من حديث عثمان في صفة الوضوء: " فغسل يديه إلى المرفقين حتى مس أطراف العضدين" (5)، وفيه عن جابر، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا توضأ أدار الماء على مرفقيه" (6)، لكن إسناده ضعيف، وفي البزار، والطبراني من حديث وائل بن حجر في صفة الوضوء: " وغسل ذراعيه حتى جاوز المرفق" (7)، وفي الطحاوي، والطبراني من حديث ثعلبة بن عباد، عن أبيه مرفوعاً: " ثم غسل ذراعيه حتى يسيل الماء على مرفقيه" (8)، فهذه الأحاديث يقوي بعضها بعضاً" (9).

(1) سورة هود، الآية: 52. انظر: إرشاد الساري (167/1).

(2) سورة البقرة، الآية: 280.

(3) الكشف (325/1). وانظر: فتح الباري (292/1).

(4) إرشاد الساري (267/1).

(5) السنن [(143/1) رقم: 274].

(6) سنن الدارقطني [(142/1) رقم: 272]. قال الدارقطني: محمد بن عبد الله بن عقيل، ليس بقوي.

(7) المسند [(355/10) رقم: 4488]، المعجم الكبير [(49/22) رقم: 118].

(8) شرح معاني الآثار [(37/1) رقم: 182].

(9) فتح الباري (292/1).

ثامنا: (من):

وهي من الحروف العوامل، وعملها الجر، ولها معان⁽¹⁾، منها: ابتداء الغاية، وإفادة التبعية، وبيان الجنس، والتعليل، والبدل، ومرادفة (عن، والباء، وفي، وربما، وعلى)، والتنصيص على العموم، وتوكيده، وتكون زائدة⁽²⁾.

ومن المعاني التي تفيدها (من) ما يلي:

(من) للتبعية:

عن ابن عمر رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « اجعلوا في بيوتكم من صلاتكم، ولا تتخذوها قبورا »⁽³⁾.

قال ابن بطال رحمه الله: " هذا من التمثيل البديع، وذلك بتشبيهه صلى الله عليه وسلم البيت الذي لا يصلى فيه بالقر الذي لا يمكن الميت فيه عبادة، وشبهه النائم الليل كله بالميت الذي انقطع منه فعل الخير،

(1) مواضع (من) نظمها مهلب في قوله:

معان ل "من" قد أتت سبعة لتبعية كل، ومعنى البديل
ومعنى من أجل فلان، ولا بد تداء مدي، وانتهاء عدل
وزيدت لتوكيد جنس، وقد أتت بياناً للنوع فدل

قال: أما التي للتبعية: فهي التي يكون ما بعدها أعم مما قبلها نحو: أخذت أثواباً من الثياب، بخلاف التي لبيان النوع، فإنها تدخل على الأخص دون الأعم والأكثر.
وأما التي بمعنى البديل؛ فكقوله سبحانه وتعالى: (ولو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الأرض يخلفون) [الزخرف: 60] أي: بدلکم، وأما التي بمعنى من أجل فلان: فهي التي تكون بمعنى لام العرض، نحو: أكرمتك من أجل فلان، أي: لأجله.

وأما ابتداء الغاية؛ وهو الذي عادل الابتداء في المقابلة: فهي التي تكون مع المفعول، نحو قولك: رأيت من داري الهلال من خلل السحاب، وشممت من داري الرياح من الطريق، فالأول في المسألتين لابتداء الغاية، والثانيتان منهما لانتهائهما؛ لأنهما ليستا مفتقرتين إلى ذكر (من) بعدهما، كافتقار التي لابتداء الغاية إلى ذكر (من) بعدها.
وأما الزائدة لتوكيد بيان الجنس، فنحو: ما جاءني من أحد، وأما الداخلة لبيان النوع؛ فهي الداخلة على الأخص، كقولك: أكرمت جميع الناس من بني أسد، وكقوله تعالى: (فاجتنبوا الرجس من الأوثان) [الحج: 30].

انظر: شرح الإمام (413/4-414)

(2) معاني الحروف، للرماني، ص 94 وما بعدها. وانظر: مغني اللبيب (349/1-353)، رصف المعاني،

ص 322، الجني الداني، ص 308، موسوعة النحو والصرف والإعراب، ص 529.

(3) أخرجه البخاري [(94/1) رقم: 432]، ومسلم [(538/1) رقم: 777].

وقد قال عمر بن الخطاب: صلاة المرء في بيته نور؛ فنوروا بيوتكم⁽¹⁾.

قلت: وأهل العلم متفقون على أنّ (من) هنا تفيد التبويض، لكنهم اختلفوا في مدلول هذه البعضية على قولين، قال ابن بطال: فمنهم من قال: إنّ الحديث ورد في النافلة دون الفريضة، لأنّ النبي صلى الله عليه وسلم، قد سنّ الصلوات في الجماعة، ورغب في ذلك، وتوعد من تخلف عنها بغير عذر، وقال: «أفضل الصلاة صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة»⁽²⁾، فبان أنّ الحديث ورد في النافلة، لأنها إذا كانت في البيت كان أبرأ من الرياء والشغل بحديث الناس، فحضّ صلى الله عليه وسلم على النوافل في البيوت، إذ السر في النوافل أفضل من الإعلان، وعلى هذا التأويل تكون (من) زائدة؛ كأنه قال: اجعلوا صلواتكم النافلة في بيوتكم، كقوله: ما جاءني من أحد، وأنت تريد ما جاءني أحد، وإلى هذا الوجه أشار البخاري.. وقد روي عن جماعة من السلف أنهم كانوا لا يتطوعون في المسجد، روي ذلك عن حذيفة، وعن السائب بن يزيد، والنخعي، والربيع بن خثيم، وعبيدة، وسويد ابن غفلة⁽³⁾.

قال: وقال آخرون: هذا الحديث إنما ورد في الفريضة، و(من) للتبويض، كأنه قال: اجعلوا بعض صلواتكم المكتوبة في بيوتكم ليقندي بكم أهلوكم، ومن لا يخرج إلى المسجد منهم.. ومن تخلف عن جماعة لجماعة، وإن كانت أقلّ منها فلم يتخلف عنها، ومن صلى في بيته جماعة؛ فقد أصاب سنة الجماعة وفضلها. روى حماد، عن إبراهيم قال: إذا صلى الرجل مع الرجل فهما جماعة، لهما التضعيف خمسا وعشرين درجة⁽⁴⁾.

وروي أنّ أحمد بن حنبل، وإسحاق، وعلي بن المديني، اجتمعوا في دار أحمد؛ فسمعوا النداء، فقال أحدهم: اخرج بنا إلى المسجد، فقال أحمد: خروجننا إنما هو للجماعة، ونحن في جماعة، فأقاموا الصلاة، وصلوا في البيت⁽⁵⁾.

(من) بمعنى (مع) أو (عند):

عن عمار بن ياسر قال: " ثلاث من جمعهن جمع الإيمان: الإنفاق من الإقتار؛ ينفق وأن يعلم

(1) إرشاد الساري(176/3).

(2) أخرجه البخاري[(147/1) رقم: 731]، ومسلم[(493/1) رقم: 710].

(3) إرشاد الساري(177/3).

(4) المصنف لابن أبي شيبة(264/2).

(5) إرشاد الساري (176/3-178).

أنّ الله عز وجل سيخلف لكم، ويإنصاف الناس من نفسك؛ لا تلجئ أحدًا إلى سلطان؛ ليذهب بحقه، و بذل السلام للعالم"⁽¹⁾.

قال العيني رحمه الله: " قوله (والإنفاق من الإقتار)، بكسر الهمزة، وهو الافتقار، يقال: أقتَر الرجل إذا افتقر، فإن قلت: على هذا التفسير يكون المعنى الإنفاق من العدم، وهو لا يصح، قلت: كلمة: (من) ههنا يجوز أن تكون بمعنى: في، كما في قوله تعالى: \$M \% & ' (ل)⁽²⁾، أي: فيه، والمعنى: والإنفاق في حالة الفقر، وهو من غاية الكرم، ويجوز أن يكون بمعنى: (عند) كما في قوله تعالى: \$M \% & ' (ل + *)⁽³⁾، أي: عند الله، والمعنى: والإنفاق عند الفقر، ويجوز أن يكون بمعنى الغاية، كما في قولك: أخذته من زيد، فيكون الافتقار غاية لإنفاقه"⁽⁴⁾.

والملاحظ أنّ حصر مدلول (من) في هذين المعنيين، معنى (عند)، ومعنى (مع)، واستبعاد معنى بيان الجنس أو التبويض، قد احتكم فيه شراح الحديث إلى السياق وكثرة الاستعمال⁽⁵⁾.

(من) بمعنى (الباء):

عن نافع، عن ابن عمر، عن حفصة رضي الله عنهم، زوج النبي صلى الله عليه وسلم، أنها قالت: يا رسول الله! ما شأن الناس حلوا بعمرة، ولم تحلل أنت من عمرتك؟ قال: «إني لبدت رأسي، وقلدت هديي، فلا أحلّ حتى أنحر»⁽⁶⁾.

قال القسطلاني: قوله (من عمرتك) التي مع حجتك، وقيل: من بمعنى الباء، أي: بعمرتك، وضعفه ابن دقيق العيد من جهة أنه أقام حرفا مقام حرف؛ وهي طريقة كوفية، حيث قال رحمه الله: وهو ضعيف لوجهين: أحدهما: كون (من) بمعنى الباء، والثاني: أن قولها (عمرتك) تقتضي الإضافة فيه، تقرر عمرة له تضاف إليه، والعمرة التي يقع بها التحلل لم تكن متقررّة ولا موجودة، وقيل: يراد بالعمرة الحج بناء على

(1) أخرجه البخاري في صحيحه معلقاً [(15/1)]، والبيهقي في الشعب [(526/13)] رقم: [10726]، وابن أبي شيبة في المصنف [(172/6)] رقم: [30440].

(2) سورة الجمعة، الآية: 9.

(3) سورة آل عمران، الآية: 10.

(4) عمدة القاري [(198/1)].

(5) السياق عند ابن حجر، ص 151.

(6) أخرجه البخاري [(143/2)] رقم: [1566]، ومسلم [(902/2)] رقم: [1229].

النظر إلى الوضع اللغوي، وهو أن العمرة الزيارة، والزيارة موجودة في الحج، أي: موجودة المعنى فيه، وهو ضعيف أيضاً، لأن الاسم إذا انتقل إلى حقيقة عرفية كانت اللغوية مهجورة في الاستعمال⁽¹⁾.

قال القسطلاني: وأجيب بأنه ورد في قوله تعالى: $L \{z y x w M$ ، أي بأمر الله⁽³⁾.

قلت: ذكر صاحب الكشاف أن قراءة أخرى وردت عن علي، وابن عباس وغيرهما في قوله تعالى: (يحفظونه من أمر الله)، هي (يحفظونه بأمر الله)، فإن صح ذلك؛ فهو قرينة قوية على صحة ورود من بمعنى الباء⁽⁴⁾.

وفي استشهاد القسطلاني رحمه الله بالقرآن الكريم في توجيه نصوص الحديث، دلّ على أن الأئمة لا يستغنون في التوجيه عن سياق المقام بمختلف أنواعه.

تاسعا (الباء):

وهي من العوامل، وعملها الجر، وهي مكسورة، وتأتي لمعاني عدة، منها: الإضافة، والاستعانة، والظرفية، والسببية، والتعدية، والقسم، وإفادة الحال، وتأتي زائدة، وذكر لها سبويه معنى أصليا؛ وهو الإلصاق والاختلاط، وقال: إن ما اتسع من هذا في الكلام؛ فهذا أصله⁽⁵⁾.

ومن المعاني التي تفيدها (الباء) ما يلي:

(الباء): للمصاحبة أو السببية:

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يوشك أن يكون خير مال المسلم غنم؛ يتبع بها شعف الجبال ومواقع القطر، يفر بدينه من الفتن»⁽⁶⁾.

(1) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (79/2).

(2) سورة الرعد، الآية: 11.

(3) إرشاد الساري (232/3).

وانظر: عمدة القاري (201/9).

(4) الكشاف (282/2).

(5) معاني الحروف، للرماني، ص 4-5. وانظر: الجنى الداني، ص 36، رصف المعاني، ص 142، مغني اللبيب (118/1).

(6) أخرجه مالك في الموطأ [(970/2) رقم: 16]، والبخاري [(13/1) رقم: 19].

قال العيني رحمه الله: قوله: (يفر بدينه من الفتن) أي: من فساد ذات البين⁽¹⁾ وغيرها.. والباء في (بدينه) للسببية، وكلمة: من في قوله: (من الفتن) ابتدائية، تقديره: يفر بسبب دينه، ومنشأ فراره الدين، ويجوز أن تكون الباء، للمصاحبة، كما في قوله تعالى: LUT S M⁽²⁾، أي: معه⁽³⁾.

(الباء) بمعنى (في):

وعن أبي رافع، قال: صليت مع أبي هريرة العتمة؛ فقرأ إذا السماء انشقت، فسجد؛ فقلت له: قال: "سجدت خلف أبي القاسم صلى الله عليه وسلم فلا أزال أسجد بها حتى ألقاه"⁽⁴⁾.

قال القسطلاني رحمه الله: قوله (سجدت) زاد في الرواية الآتية في الباب التالي لهذا (بها)، وفي رواية هناك بدل (بها) (فيها) (خلف أبي القاسم) رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلاة (فلا أزال أسجد بها) أي بالسجدة، أو الباء ظرفية، أي فيها يعني السورة M - L⁽⁵⁾.

(الباء) للتعليل، والاستعانة، والاستعفاف:

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا الاستخارة في الأمور كلها، كما يعلمنا السورة من القرآن، يقول: «إذا هم أحدكم بالأمر، فليركع ركعتين من غير الفريضة»، ثم ليقول «اللهم إني أستخيرك بعلمك، وأستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك العظيم...» الحديث⁽⁶⁾.

قال العيني رحمه الله: "قوله: (بعلمك) الباء فيه، وفي قوله: (بقدرتك) للتعليل، أي: بأنك أعلم وأقدر، قاله شيخنا زين الدين، وقال الكرمانى: يحتمل أن تكون للاستعانة، وأن تكون للاستعفاف كما في قوله: Lj i hg M⁽⁷⁾، أي: بحق علمك وقدرتك الشاملين⁽⁸⁾.

(1) قلت: ولعل العيني رحمه الله تكلم بهذا لما شاهده رحمه الله في زمانه من كثرة قطيعة وصرم بين المسلمين، ويؤكد هذا تمثيله بما، وهذه الحال لا يخلو منها زمان أو مكان، لكننا في زماننا هذا نشكو إلى الله من استفحالها إلى درجة لا تطاق، نسأل الله الستر والعافية.

(2) سورة هود، الآية: 48.

(3) عمدة القاري (163/1).

(4) أخرجه البخاري [(153/1) رقم: 766]، ومسلم [(407/1) رقم: 578].

(5) سورة الانشقاق، الآية: 1. انظر: إرشاد الساري (91/2).

(6) أخرجه البخاري [(81/8) رقم: 6382].

(7) سورة القصص، الآية: 17.

(8) عمدة القاري (224/7). وانظر: الكواكب الدراري (197/6).

عاشرا: (عن):

هي لفظ مشترك، تكون تارة اسما، وأخرى حرفا، فتكون اسما إذا دخل عليها حرف الجر، ولا تجر بغير (من)، وهي حينئذ اسم بمعنى جانب، وتكون حرفا فيما عدا ذلك، وقد ذكر اللغويون لها عدة معان، منها: المجاوزة، والاستعلاء، والتعليل، والظرفية، والاستعانة، أن تكون بمعنى (بعد، أو في، أو من، أو الباء)⁽¹⁾، ومن الأمثلة التي تدل على هذه المعاني، ما يلي:

(عن) بمعنى (الباء)، أو زائدة:

عن أبي هريرة، وعبد الله بن عمر رضي الله عنهما، قالوا: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا اشتد الحر فأبردوا عن الصلاة، فإن شدة الحر من فيح جهنم»⁽²⁾.

قوله (عن الصلاة)، وفي رواية أبي ذر (بالصلاة) قال العيني رحمه الله: والفرق بينهما؛ أن الباء هو الأصل، وأما (عن) ففيه تضمين معنى التأخير، أي: أخرها عنها مبردين، وقيل: هما بمعنى واحد، لأن (عن) تأتي بمعنى الباء، كما يقال: رميت عن القوس، أي: بالقوس، وقيل: الباء زائدة، والمعنى أبردوا بالصلاة⁽³⁾.

قال: وقوله (بالصلاة) بالباء هو رواية الأكثرين، وفي رواية الكُشْمِيهَي - بضم الكاف، وإسكان الشين، وكسر الميم، وفتح الهاء - (عن الصلاة) كما في حديث أبي ذر، وقال بعضهم في قوله (بالصلاة) الباء للتعدية⁽⁴⁾، وقيل: زائدة، ومعنى أبردوا: أخرها على سبيل التضمين⁽⁵⁾.

(عن) بمعنى (من):

وعن أبي حازم، أنه سمع سهل بن سعد الساعدي، وسأله الناس - وما بيني وبينه أحد - بأي شيء ذووي - مبني للمجهول - جرح النبي صلى الله عليه وسلم؟ فقال: "ما بقي أحد أعلم به مني!

(1) الجني الداني، ص 242. وانظر: رصف المعاني، ص 366، معاني الحروف، للرماني، ص 76، مغني اللبيب (170-181/1)، موسوعة النحو والصرف والإعراب، ص 372.

(2) أخرجه البخاري [(113/1) رقم: 533]، ومسلم [(431/1) رقم: 616].

(3) عمدة القاري (20/5).

(4) قال العيني: قوله للتعدية غير صحيح، لأنه لا يجمع في تعدية اللازم بين الهمزة والباء، وقوله على سبيل التضمين؛ أيضا غير صحيح، لأن معنى التضمين في رواية (عن) كما ذكرنا لا في رواية الباء فافهم. انظر العمدة (20/5).

(5) أخرجه البخاري [(113/1) رقم: 533]، ومسلم [(431/1) رقم: 616].

كان علي يجيء بترسه فيه ماء، وفاطمة تغسل عن وجهه الدم؛ فأخذ حصير، فأحرق فحشي به جرحه" (1).

قال العيني رحمه الله: قوله: (عن وجهه)، وفي رواية الكشيميهني: (من وجهه)، والمعنى في رواية (عن) إما أن يكون بمعنى (من)، وإمّا أن يتضمّن الغسل معنى الإزالة، وجميء (عن) بمعنى (من) وقع في كلام الله تعالى: M \] ^ _ ` a b c d Ld (2).

وخلاصة القول أنّ السياق بنوعيه المقالي والمقامي، كان له الدور الأكبر في تحديد معاني الحروف، وأنه لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تستقل تلك الأدوات بمعنى من المعاني إلا من خلال التسييق، خلا ما لها من معاني بأصل الوضع عند من يقول بذلك، وهو الصحيح.

يقول الدكتور تمام حسان: "إنّ المعاني التي تؤديها الأدوات جميعا هي من نوع التعبير عن علاقات في السياق، وواضح أنّ التعبير عن العلاقة معنى وظيفي لا معجمي، فلا بيئة للأدوات خارج السياق، لأنّ الأدوات ذات افتقار متأصل إلى السياق" (3).

ويظهر من خلال الأمثلة السابقة، والنماذج المختلفة لكل أداة: أنّ شراح الحديث في مجملهم، أو على الأقل ممن وقفت على كلامه؛ ينحون منحى من يقول بإحلال الحروف محل بعضها البعض، وكيف يؤثر ذلك على تغيير دلالة التركيب مع بقاء المعنى الأصلي للأداة، وإنما الحكم بالترجيح لتلك المعاني يقتضيه السياق، وتوجيه مراعاته، وكلامهم هذا ينسجم مع ما أطلقه المحدثون: الوظائف الدلالية، والمعنى تبادل أحرف الجر لوظائف بعضها البعض، وهذه ظاهرة عامة في الاستخدام العربي، وهي نمط من أنماط إبداع اللغة، وإحدى صور هذا الإبداع (4).

يقول ممدوح عبد الرحمن الرمالي (5): وفي ظني أنّ فكرة الاتساع في الوظائف النحوية ناشئة عن الاتساع في استخدام الوحدات اللغوية لتؤدي المعاني المختلفة، وهي فكرة عامة في مباحث اللغة العربية، سواء أكانت في البلاغة، أم في اللغة أم في النحو" (6).

(1) أخرجه البخاري [58/1] رقم: 243، ومسلم [1416/3] رقم: 1790، واللفظ للبخاري.

(2) سورة الشورى، الآية: 25. انظر: عمدة القاري (182/3).

(3) اللغة العربية معناها ومبناها، ص 127. وانظر: السياق عند ابن حجر، ص 178.

(4) العربية والوظائف النحوية، ص 103 وما بعدها.

(5) أستاذ العلوم اللغوية، ورئيس قسم النحو والصرف والعروض، بكلية دار العلوم.

(6) العربية والوظائف النحوية، ص 112. وانظر: السياق عند ابن حجر، ص 179.

المطلب الثالث: أثر السياق في توجيه دلالة الحذف.

وللكلام على هذا الأسلوب، سأتناوله من خلال الفروع التالية:

الفرع الأول: تعريف الحذف، سببه، وذكر أنواعه، مع التمثيل.

بعد اتفاق النحاة جميعاً على أنّ الأصل في الكلام أن يرد من غير حذف، وأنّ المصير إلى هذا الأخير لا يكون إلا عرضاً، وهي فكرة يقررها التحويليون⁽¹⁾، حيث أكدوا على وجود بنية عميقة ترتبط بالمعنى، ووجود ما يسمّى بجملة البذرة⁽²⁾، نجدهم يختلفون-أي النحاة- في بعض المواضع، أو في ذات المقدر المحذوف، أو مقداره⁽³⁾.

والحذف باب واسع من الاستغناء الذي ألفتة العرب في كلامها، واتساع محمود - كما ذكرت سابقاً - في استخدام الوظائف النحوية، والدلالية، من خلال البدائل المتاحة، ظاهرة أو خفية⁽⁴⁾، حتى عدّه الإمام عبد القاهر الجرجاني - أي الحذف - من المسالك الدقيقة، والمآخذ اللطيفة، حيث قال رحمه الله: "هو بابٌ دقيقُ المسلك، لطيفُ المآخذ، عجيبُ الأمر، شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذِكر، أفصحَ من الذكر، والصمت عن الإفادة، أزيد للإفادة، وتجذُّك أنطقَ ما تكون إذا لم

(1) نسبة إلى المدرسة التحويلية التوليدية، وهي مدرسة قائمة على نظرية لسانية، وضعها تشومسكي ومعه علماء اللسانيات في المعهد التكنولوجي بماساشوسيت (الولايات المتحدة) فيما بين 1960م و1965م بانتقاد النموذج التوزيعي، والنموذج البنيوي؛ في مقوماتهما الوضعية المباشرة، باعتبار أنّ هذا التصور لا يصف إلاّ الجمل المنجزة بالفعل، ولا يمكنه أن يفسر عددًا كبيرًا من المعطيات اللسانية؛ مثل: الالتباس، والأجزاء غير المتصلة ببعضها البعض؛ فوضع هذه النظرية لتكون قادرةً على تفسير ظاهرة الإبداع لدى المتكلم، وقدرته على إنشاء جمل لم يسبق أن وُجدت أو فُهمت على ذلك الوجه الجديد، ومفهوم هذه النظرية: تحويل جملة إلى أخرى، أو تركيب إلى آخر، والجملة المحولة عنها هي ما يعرف بالجملة الأصل - البنية العميقة - والقواعد التي تتحكم في تحويل الأصل هي "القواعد التحويلية"، وهي قواعد تحذف بعض عناصر البنية العميقة أو تنقلها من موقع إلى موقع آخر، أو تحولها إلى عناصر مختلفة، أو تضيف إليها عناصر جديدة، وإحدى وظائفها الأساسية تحويل البنية العميقة الافتراضية التي تحتوي على معنى الجملة الأساسي إلى البنية السطحية الملموسة التي تجسد بناء الجملة وصيغتها النهائية. انظر: محاضرات في المدارس اللسانية المعاصرة، شفيقة العلوي، ص40 وما بعدها.

(2) البنية العميقة للجملة؛ تحمل في كل موضع عنصرًا أو أكثر من العناصر التي تم حذفها في بنية السطح، ويستدل على ذلك تارة بمعرفة غرض المتكلم، وأخرى بكون بنية السطح تحتوي على عنصر واحد لا يمكن أن يكون وحده جملة. انظر: ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، طاهر سليمان حمودة، ص25.

(3) ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، ص26.

(4) العربية والوظائف النحوية، ممدوح الرمالي، ص71.

تنطق، وأتم ما تكون بياناً إذا لم تُثِن" (1).

المسألة الأولى: تعريف الحذف لغة واصطلاحاً.

أ - لغة: من حذف ذنب فرسه إذا قطع طرفه، وفرس محذوف الذنب، وزقُّ (سقاء) محذوف: مقطوع القوائم، وحذف رأسه بالسيف: ضربه؛ فقطع منه قطعة" (2).
وقال صاحب اللسان: "حذف الشيء يحذفه حذفاً، قطعه من طرفه" (3)، وذهب صاحب القاموس إلى توسيع مدلول الكلمة، لتشمل الطرف وغيره، فقال: حذفه يحذفه: أسقطه (4)، ومن شعره: أخذه، وبالعصا: رماه بها" (5).

وفي الحديث، عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً: «حذف السلام سنة» (6)، أي قطعه وعدم الإطالة فيه، ويدلّ عليه حديث إبراهيم النخعي: "التكبير جزم، والسلام جزم" (7)، قال العيني: جزم بالجيم والزاي، وروي (جزم) بالذال المعجمة، ومعناه: سريع، والجزم في اللسان: السرعة، إذا أقمت فاجزم، أي: أسرع (8)، ولا شك أنّ من مقتضيات السرعة: القطع، والتخفيف (9).

وجمع أصحاب المعجم الوسيط بين المعنيين، أقصد بين قطع الطرف، والإسقاط مطلقاً (10).
وقد عدّ صاحب الحذف والتقدير: هذا الأمر اختلافاً في المعنى، بل ذهب بعيداً حين قرر بأنه من قبيل التطور الدلالي، حيث قال: ويمكن أن يفسّر هذا الاختلاف بين المعاجم على أنّه نوع من

(1) دلائل الإعجاز، ص 146.

(2) أساس البلاغة، للزمخشري، ص 118. وانظر: مختار الصحاح، للجوهري (1230/4).

(3) لسان العرب، لابن منظور (39/9).

(4) وقد أيد هذا المعنى الإمام الزركشي في كتابه: البرهان في علوم القرآن (102/3).

(5) الفيروزآبادي، ص 799.

(6) أخرجه أبو داود في سننه [(244/2) رقم: 1004]، والترمذي في جامعته [(93/2) رقم: 297]، وقال: حديث حسن صحيح.

(7) سنن الترمذي (93/2).

(8) شرح سنن أبي داود (289/4).

(9) الحذف والتقدير في صحيح البخاري، دراسة نحوية دلالية، رسالة ماجستير بالجامعة الإسلامية، غزة فلسطين، إعداد سهام رمضان زعبوط، 2010م، ص 16.

(10) المعجم، ص 184. وانظر: الصحاح، للجوهري (1108/3)، والمحكم والمحيط الأعظم، لابن سيده (291/3).

التطور الدلالي؛ إذ كان الحذف مقيداً بالطرف أول الأمر.. ثم أدركه نوع من التطور؛ فشمل دلالات أخرى⁽¹⁾.

قلت: وهذا غير مسلم، من جهتين:

الأولى: أن أصحاب المعاجم ينطلقون حين بيان معاني الكلمات من دلالاتها الطبيعية، وغالبا ما تكون مادية، ثم يضيفون إليها بعض المعاني غير المادية، وهذا كثير جداً.

الثانية: أنهم وهم يعالجون مدلولات الألفاظ، لا أظن أنه سيعزب عنهم ما لهذه المفردة من معنى يتعلق بالحرف؛ وهو جزء من اللفظ، وبالكلمة وهي جزء من الجملة، فالقطع عادة ما يكون في أطراف الكلمات، والإسقاط لا يشترط فيه كذلك، لأنه يكون في الجمل بحسب ما يملئه السياق.

ب- تعريف الحذف اصطلاحاً:

وقد عرفه اصطلاحاً الإمام الزركشي بقوله: إسقاط جزء الكلام أو كله؛ للدليل⁽²⁾، وعرفه بعض الكتاب: بأنه إسقاط خاص، وتختلف ماهيته بحسب موضوع الدرس، فعند أهل العروض؛ يطلق على إسقاط السبب الخفيف من آخر الجزء، وعند أهل البديع يطلق على بعض المحسنات الخطية، كأن يسقط الكاتب أو الشاعر بعض حروف المعجم من رسالته أو خطبته أو قصيدته، وعند الصرفيين هو إسقاط حرف أو أكثر أو حركة من كلمة، وعند النحاة وأهل المعاني والبيان: هو إسقاط حركة أو كلمة أكثر أو أقل⁽³⁾.

والحقيقة أن الحذف الذي يلزم النحوي النظر فيه هو ما اقتضته الصناعة، وذلك كأن يجد خيراً بدون مبتدأ أو بالعكس، أو شرطاً بدون جزاء أو بالعكس، أو معطوفاً بدون معطوف عليه أو بالعكس، أو معمولاً بدون عامل⁽⁴⁾.

أما القول بأن الفاعل يجذف لعظمته أو حقارته ونحو ذلك، فإنما هو من اختصاص أهل البيان⁽⁵⁾.

(1) الحذف والتقدير، رسالة ماجستير، علي أبو المكارم، دار العلوم، جامعة القاهرة 1964م، ص 199.

(2) البرهان (102/3).

(3) كشف اصطلاحات الفنون، للتهانوي، ص 631-632، بتصرف.

(4) نفس المصدر، ص 636.

(5) نفس المصدر. وانظر: دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي (388/3)، دائرة المعارف الإسلامية (352/7).

أما الحذف (ellipse) عند اللسانيين المُحدثين، فقد عرفه كريستال: بأنه حذف جزء من الجملة، من الجملة الثانية، ودلّ عليه دليل في الجملة الأولى، مثال ذلك: أين رأيت السيارة؟ في الشارع، فالحذف من الجملة الثانية: رأيتها⁽¹⁾.

ومن ثم؛ فإنّ الحذف؛ كاصطلاح يمكن أن يعرف كالاتي: هو الاستغناء عن جزء من الكلام لدلالة السياق عليه⁽²⁾.

وقد عني القدماء - من نحاة وبلاغيين - بدراسة هذه الظاهرة، لكنّ بعضهم خلطَ بين الحذف والإضمار؛ ولذلك قال أبو حيان الأندلسي: "وهو موجود في اصطلاح النحويين، أعني أنّ يُسمّى الحذف إضماراً"⁽³⁾، وقال الشهاب الخفاجي في حاشيته على تفسير البيضاوي: "وقد يستعمل كلُّ منهما بمعنى الآخر كما يعلم بالاستقراء"⁽⁴⁾.

ويذكر البلاغيون ضرورة تقدير المحذوف؛ حتّى لا يُحمل الكلام على ظاهره، وحتّى يكون امتناع ترك الكلام على ظاهره، ولزوم الحكم بالحذف راجع إلى الكلام نفسه، لا إلى غرض المتكلم. ومن روائع الجماليات اللغوية التي وقف عليها الباحثون الذين تعمّقوا في دراسة لغة الحديث النبوي الشريف؛ هو: الحذف في جملة الحديث، ويقصدون بالحذف أي الاستغناء عن جزء من الكلام لدلالة السياق عليه، ودلالة السياق هذه هي ما سمّاه النحاة الأوائل (الحال المشاهدة)، وتمثّل الحال المشاهدة التي تقع فيها الحدث الكلامي، كالعنصر من عناصر الكلام لديهم، وتشكل مسوغاً ثابتاً للحذف.

والتعبير بـ"الحال المشاهدة" مصطلح صريح من مصطلحهم، واتّخذه دليلاً على الحذف خاصّة أصل متواتر في كتبهم⁽⁵⁾.

وقد لاحظ الباحثون أنّ الحذف في الحديث النبوي الشريف كثير جدّاً، وهو أمرٌ بدهيّ، ومنسجمٌ مع السمة العامّة الكبرى للحديث الشريف؛ وهو دلالته على الحياة اليومية، وانبثاقه من واقع

(1) علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، صبحي الفقي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1،

2000م، ص101-102، بواسطة السياق عند ابن حجر، ص180.

(2) بناء الجملة في الحديث النبوي في الصحيحين، عودة خليل أبو عودة، ص644.

(3) البحر المحيط (86/2).

(4) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي(178/1-179).

(5) بناء الجملة في الحديث النبوي في الصحيحين، عودة خليل أبو عودة، ص644.

المسلمين وهمومهم الحاضرة، فالرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يُقَلِّ حديثًا إلا على مسمع من الناس، حتّى ما رُوي عنه عليه الصلّاة والسّلام من أدعية في جوف الليل، فإنّ هناك مَنْ سمعه وروى عنه، وخاصة ما كان من السيدة عائشة رضي الله عنها، وغيرها من أمّهات المؤمنين، وأنس بن مالك رضي الله عنه خادمه⁽¹⁾.

والناس محيطون بالنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في الليل والنهار، والسّلم والحرب، في المسجد وفي البيت، وهو صلوات الله وسلامه عليه دائم التبشير، والإنذار، والتّصح، والتّوجيه، والتّعليم يسعى إلى الناس فيدلّهم، ويذكّرهم، فيسألونه، ويستمعون إليه، وخلال هذه الحياة المستمرّة، والسيرة الشريفة، قيلت الأحاديث النبويّة الشريفة، مبادرة بأمر، أو نهي، أو ردًا على سؤال، أو حسمًا لحوار، أو دعوة بخير، أو توجيهًا لمسير، أو تصحيحًا لقول، ولذا؛ فإنّ (الدليل الحاليّ أو المقاليّ) - كما ذكر ابن هشام في "مغني اللبيب"⁽²⁾ وغيره من أهل اللّغة - على ما قد يُحذف من القول لدلالة السّياق عليه قائم حاضرٌ دومًا، وهذا الذي دعا الباحثين إلى القول بأنّ سمة الحذف في الحديث النبويّ سمة بارزة منتشرة لا تكاد تُحصى⁽³⁾.

وقد وقع الحذف في الحديث النبويّ الشريفيّ في الأدوات، وفي أركان الجملة ومكملاتها، وفي كلّ نمط من أنماطها، وقد خلص الباحثون اللغويّون إلى أنّ المتأمل في شواهد الحذف في الحديث الشريفيّ يجد أنّها تسمو بنمط عالٍ في أسلوب التّعبير، يُحقّق أسْمَى ما حاول علماء البلاغة أنّ يُصوِّروه في كتبهم، ولعلنا سنذكر بعض الأمثلة التي تبين هذا بعد حين⁽⁴⁾.

المسألة الثانية: أسباب الحذف.

تعددت أسباب الحذف عند أهل اللّغة والنحو، ويمكن أن نخصر هذه الأسباب فيما يأتي:

1- كثرة الاستعمال: والتعليل به كثير عن النحاة، وهو أكثر الأسباب التي يفسرون بها الظاهرة، ويعد سببويه صاحب نظرية الحذف لكثرة الاستعمال، حيث فسّر في ضوئها أنواعا شتى من الحذف في الصيغ والتراكيب في مواضع كثيرة من كتابه⁽⁵⁾، ومن أمثلة ذلك: حذف خبر لا النافية

(1) نفس المصدر، ص 645.

(2) انظره (692/2-693).

(3) بناء الجملة في الحديث النبوي في الصحيحين، عودة خليل أبو عودة، ص 645-646.

(4) نفس المصدر.

(5) ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، ص 38.

للجنس كثيراً مثل: لا إله إلا الله، لا ريب، لا شك، لا مفر، لاسيما، ومثل الأقوال التي كثر استعمالها؛ كقولنا: الجار قبل الدار، أي: تخير الجار قبل الدار، وقولنا: بسم الله، أي: بدأت بسم الله.

2- طول الكلام: وذلك عندما تطول التراكيب؛ فيقع الحذف تخفيفاً من الثقل؛ كجملة

الصلة التي طالت، وأسلوب الشرط، وأسلوب القسم؛ ومن ذلك قوله تعالى: E D C B M
G F I H J K L L⁽¹⁾، فالجواب لم يُذكر، وتقديره: (أعرضوا)؛ بدليل سياق الآية التالية لها⁽²⁾.

3- الإعراب: ويقصد به ما يعتري الفعل المضارع في حالة الجزم، حيث يحذف الضم في

نحو: لم أغضب، وفي حالة الأفعال الخمسة يكون الجزم بحذف النون، كلم يكتبوا ولم يكتبوا، وإذا كان من الأفعال الناقصة جزم بحذف حرف العلة، نحو: لم يغز ولم يخش⁽³⁾.

4- التركيب: ففي قولنا: فلان يأتينا صباح مساء، حذف بعللة التركيب المزجي الذي يقتضي

حذف حرف العطف والتنوين، فأصل الكلام: فلان يأتينا صباحا ومساء⁽⁴⁾.

5- الحذف لأسباب قياسية صرفية أو صوتية؛ وهي:

أ-التقاء الساكنين: إذا التقى ساكنان في كلمة واحدة أو كلمتين، وجب التخلص من التقيهما بحذف أولهما أو تحريكه؛ ومن ذلك حذف لام الفعل الناقص عند الاتصال بواو الجماعة مثل: يسعون، وحذف عين الفعل الأجوف في حالة جزمه مثل: (لم يصم).

ب- توالي الأمثال: ومن مظاهره: التقاء نون الرفع من الأفعال الخمسة بنون التوكيد الثقيلة أو

الخفيفة؛ حيث تحذف نون الرفع وتبقى نون التوكيد، نحو قوله تعالى: **م** **وَلَسَّمَعُكَ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا**

م **الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَدْمَى كَثِيرًا** **ل**⁽⁵⁾.

ج- حذف حروف العلة استقلالاً: الفعل المثال الذي فاؤه واو، تحذف في المضارع استقلالاً؛ نحو:

(وقف - يقف) (وعد - يعد)، بدلاً من (يوقف) و (يوعد).

(1) سورة يس، الآية: 45.

(2) ظاهرة الحذف، ص 43.

(3) نفس المصدر، ص 64-65.

(4) نفس المصدر، ص 65-67.

(5) سورة آل عمران، الآية: 186. وانظر: ظاهرة الحذف، ص 76.

د- حذف الهمزة استثنائاً: مثل همزة الفعل (رأى) تحذف في المضارع؛ فيقال: (يرى) بدلاً من (يرأى).

هـ- الحذف للوقف: ويكون في النطق لا الكتابة؛ مثل حذف الضمة والكسرة المنوتتين عند الوقوف؛ نحو: (هذا زيد) و(مررت بزيد)؛ فننطق بالبدال من كلمة (زيد) ساكنة.

و- صيغ الجمع: فتحذف تاء التانيث في الجمع بالألف والتاء؛ فنقول: (ورقات، عائلات، سرقات)، جمعاً لـ (ورقة، عائلة، سرقة).

ز- صيغ التصغير: إذا صغرت (السَّفْرَجَلَة) كانت لك أوجه: أحدها أن تقول: (سُفَيْرَجَة) فتحذف اللام في التصغير، وإن شئت قلت: (سُفَيْرَلَة) فتحذف الجيم، وكذلك (عَنْدَلِيب)؛ تصغر على (عَنْدَل) و(عَنْادِب).

ح- الحذف للنسب: مثل حذف تاء التانيث؛ فنقول في النسب إلى فاطمة: (فاطمي)، وحذف بعض الحروف مثل (جُهَنِي) في النسب إلى جهينة، وحذف عجز الجملة المنسوب إليها، وحذف عجز المركب المزجي، فتقول في تأبط شرّاً: "تأبطي"، وفي بعلبك "بعلبي".
أما المركب الإضافي، فإن كان صدره ابناً، أو كان معرّفاً بعجزه، حُذِفَ صدره، وألحق بعجزه ببناء النسب، فتقول في ابن الزبير: "زبيرِي" وفي أبي بكر: "بكرِي".

ط - الحذف للترخيم: والترخيم حذفٌ أو آخر الأسماء المفردة تخفيفاً، وهو من خصائص المنادى لا يجوز في غيره إلا لضرورة الشعر؛ كقولنا (يا سَعَا) في ترخيم (سَعَاد)⁽¹⁾.

6- الحذف لأسباب قياسية تركيبية: أي في التركيب النحوي؛ حيث تُحذف كلمة أو جملة أو أكثر، ولا بد من دليل حالي أو مقالي يدل على المحذوف؛ مثل حذف المبتدأ، وحذف الخبر، وغير ذلك.

ومن ذلك قولنا: (لولا الله ما اهتدينا)، التقدير: (لولا الله موجود ما اهتدينا)، وقولنا: (في البيت) لمن يسأل: (أين زيد؟)⁽²⁾.

(1) ظاهرة الحذف، ص 79- 93.

(2) نفس المرجع، ص 93 وما بعدها.

المسألة الثالثة: ذكر أنواع الحذف مع التمثيل.

أولاً: حذف المبتدأ:

ويحذف المبتدأ إذا كان جواباً لاستفهام مثلاً، مثال ذلك: ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل: أي العمل أفضل؟ فقال: «إيمان بالله ورسوله». قيل: ثم ماذا؟ قال: «الجهاد في سبيل الله» قيل: ثم ماذا؟ قال: «حج مبرور»⁽¹⁾.

فقوله: (إيمان بالله ورسوله) خبر لمبتدأ محذوف تقديره: أفضل العمل، ويكون تقدير الكلام: أفضل العمل إيمان بالله ورسوله⁽²⁾.

ثانياً: حذف الخبر:

وقد أجازته النحاة إذا دل عليه دليل في سياق الكلام، وحذف الخبر في سياق الحديث النبوي أقل من حذف المبتدأ، بل هو لم يرد إلا في مواضع محدودة في مجال الجملة الاسمية الخبرية، مثال ذلك:

ما رواه جابر بن عبد الله رضي الله عنهما: «أنه غزا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل نجد، فلما قفل رسول الله صلى الله عليه وسلم قفل معه، فأدركتهم القائلة في واد كثير العضاة⁽³⁾، فترل رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتفرق الناس يستظلون بالشجر، فترل رسول الله صلى الله عليه وسلم تحت سَمْرَةٍ⁽⁴⁾، فعلق بها سيفه، ونمنا نومة، فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعوننا، إذا عنده أعرابي، فقال: إن هذا اخترط علي سيفي، وأنا نائم، فاستيقظت؛ وهو في يده صلتا، فقال: من يمنعك مني؟ فقلت: الله -ثلاثاً- ولم يعاقبه، وجلس»⁽⁵⁾.

وفي رواية لمسلم: فاخترطه، فقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم: أتخافني؟ قال: «لا»، قال: فمن يمنعك مني؟ قال: «الله يمنعني منك»⁽⁶⁾.

(1) أخرجه البخاري [14/1] رقم: 26، ومسلم [89/1] رقم: 85.

(2) انظر: عمدة القاري (188/1).

(3) العضاة: واحده عضة بالتاء، وقيل: عضاة: شجر أم غيلان، وكل شجر عظيم له شوك. انظر: النهاية في غريب الحديث (231/3).

(4) السمرة: ضرب من شجر الطلح. انظر: النهاية في غريب الحديث (359/2).

(5) أخرجه البخاري [39/4] رقم: 2910.

(6) الصحيح [576/1] رقم: 843.

ففي قوله: (فقلت: الله) يعرب لفظ الجلالة مبتدأ مرفوعا، وخبره محذوف جوازا تقديره: يعني منك، كما هو واضح في رواية مسلم، والتقدير: وقال: من يمنعك مني؟ قلت: الله بمنعني منك⁽¹⁾.

ثالثا: حذف الفعل الماضي:

مثال حذف الفعل الماضي المبني للمعلوم: ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه، قال: "شهدنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر، فقال لرجل ممن يدعى بالإسلام: هذا من أهل النار، فلما حضر القتال، قاتل الرجل قتالا شديدا، فأصابته جراحة، فقييل له: يا رسول الله، الذي قلت له آنفا: «إنه من أهل النار»، فإنه قد قاتل اليوم قتالا شديدا، وقد مات؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «إلى النار»، فكاد بعض المسلمين أن يرتاب، فبينما هم على ذلك، إذ قيل له: إنه لم يمت، ولكن به جراح شديدة، فلما كان من الليل، لم يصبر على الجراح، فقتل نفسه، فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: «الله أكبر، أشهد أني عبد الله ورسوله»، ثم أمر بلالا فنادى في الناس: «إنه لن يدخل الجنة إلا نفس مسلمة، وإن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر»⁽²⁾.

فالجار والمجرور في قوله: (إلى النار) لا شك أنه متعلق بفعل يقدره الموقف، ويفسره السياق، وهو ذهب إلى النار، أو مات إلى النار، أو أي فعل يؤدي هذا المعنى، ولا يستحسن أن نقدر اسما في مثل هذا السياق، لأنه يكون ثقيلًا، غير مناسب لنص الحديث⁽³⁾.

ومثال حذف الفعل الماضي المبني للمجهول: ما رواه أبو ذر، قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أول مسجد وضع في الأرض؟ قال: المسجد الحرام، قلت: ثم أي؟ قال: المسجد الأقصى...⁽⁴⁾، إذ يمكن أن يكون تقدير الكلام في نهاية: ثم وضع المسجد الأقصى⁽⁵⁾.

رابعا: حذف الفعل المضارع:

مثاله ما رواه إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة، أنه سمع أنس بن مالك رضي الله عنه يقول: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يدخل على أم حرام بنت ملحان فتطعمه - وكانت أم حرام تحت عبادة بن الصامت - فدخل عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأطعمته وجعلت تفلتي

(1) بناء الجملة في الحديث النبوي، ص 210.

(2) أخرجه البخاري [(72/4) رقم: 3062]، ومسلم [(105/1) رقم: 111].

(3) بناء الجملة، ص 321.

(4) أخرجه البخاري [(145/4) رقم: 3366]، ومسلم [(370/1) رقم: 520].

(5) بناء الجملة، ص 321.

رأسه، فنام رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم استيقظ وهو يضحك، قالت: فقلت: وما يضحكك يا رسول الله؟ قال: «ناس من أمي عرضوا علي غزاة في سبيل الله، يركبون ثبح هذا البحر ملوكا على الأسرة»، أو: «مثل الملوك على الأسرة»، شك إسحاق، قالت: فقلت: يا رسول الله! ادع الله أن يجعلني منهم، فدعا لها رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم وضع رأسه، ثم استيقظ وهو يضحك، فقلت: وما يضحكك يا رسول الله؟ قال: «ناس من أمي عرضوا علي غزاة في سبيل الله» - كما قال في الأول - قالت: فقلت: يا رسول الله! ادع الله أن يجعلني منهم، قال: «أنت من الأولين»، فركبت البحر في زمان معاوية بن أبي سفيان، فصرعت عن دابتها حين خرجت من البحر، فهلكت⁽¹⁾.

فقوله: (ناس من أمي عرضوا علي غزاة...) ف(ناس) فاعل مرفوع لفعل مضارع محذوف، تقديره يضحكني، وتقدير الكلام: يضحكني ناس من أمي.

خامسا: حذف المضاف إليه:

حديث أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنها وعن أبيها، وفيه: قال عليه الصلاة والسلام: «ما من شيء كنت لم أره إلا رأيته في مقامي هذا، حتى الجنة والنار، وأوحى إلي: أنكم تفتنون في قبوركم مثل أو قريباً» لا أدري أي ذلك قالت أسماء؟ «من فتنة المسيح الدجال»⁽²⁾.

قال ابن مالك: الرواية المشهورة (مثل أو قريباً)، وأصله: مثل فتنة الدجال أو قريباً من فتنة الدجال، فحذف ما كان (مثل) مضافاً إليه، وترك هو على الهيئة التي كان عليها قبل الحذف، وجاز الحذف لدلالة ما بعد المحذوف عليه، وصلح للدلالة من أجل مماثلته له لفظاً ومعنى⁽³⁾.

سادسا: حذف الجملة الشرطية:

عن أنس بن مالك رضي الله عنه: أن عبد الرحمن بن عوف، جاء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وبه أثر صفرة، فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأخبره أنه تزوج امرأة من الأنصار، قال: «كم سقت إليها»، قال: زنة نواة من ذهب، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أو لم ولو بشاة»⁽⁴⁾.

(1) أخرجه البخاري [(16/4) رقم: 2788]، ومسلم [(1518/3) رقم: 1912].

(2) أخرجه البخاري [(28/1) رقم: 86]، ومسلم [(624/2) رقم: 905].

(3) شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح، ص162. وانظر: عمدة القاري [(95/2)].

(4) أخرجه البخاري [(21/7) رقم: 5153]، ومسلم [(1042/2) رقم: 1427].

فقوله: (أو لم لو بشاة) تقدير الكلام فيه: أو لم لو أولت بشاة فقط كفاك⁽¹⁾.

وأخيراً؛ تدلّ هذه الأمثلة من الحديث النبوي الشريف على جمال التعبير عندما يكون الحذف متّسقاً، ونابعاً من دلالة السياق، ووضوح المعنى، ولعلّ هذا ما دفع الإمام عبد القاهر الجرجاني أن يعد الحذف في سياقه الصحيح، واستخدامه الفصيح أبلغ من الذكر، وربما تلك المقالة التي ساقها في شأن الحذف تعدّ أوجز وأوفى ما قيل فيه: "هو بابٌ دقيقُ المسلك، لطيفُ المآخذ، عجيبُ الأمر، شبيهٌ بالسّحر، فإنك ترى به تركَ الذكر، أفصحَ من الذكر، والصمتَ عن الإفادة، أزيدَ للإفادة، وتجدك أنطقَ ما تكون إذا لم تنطق، وأتمّ ما تكون بياناً إذا لم تبين، وهذه جملةٌ قد تُنكرها حتى تُخبر، وتدفعها حتى تنظر"⁽²⁾.

-ولعل أسلوب التعبير في الحديث النبوي الشريف هو أعلى قول يُحقق هذا الوصف، أو يتحقق فيه هذا الوصف، وقد أجمع النحاة، وعلماء البلاغة على أنّ ذكر ما يدلّ عليه السياق إرهاباً للقول، وتفصيلاً لا داعي له، في حين أنّ حذف ما لا فائدة فيه هو اختصارٌ للكلام، وتقريب معانيه إلى الأفهام⁽³⁾.

-إنّ الحذف في الحديث النبوي ميزة ملحوظة، وأسلوب متميز، ويمكن القول: إن الحديث الشريف قد التزم أسلوب الحذف في كل موضع يسعف فيه السياق، ودلالة الحال المشاهدة كما سماه النحاة⁽⁴⁾.

(1) بناء الجملة، ص 647.

(2) دلائل الإعجاز، ص 145-146، تحقيق: شاكر.

(3) بناء الجملة في الحديث النبوي، ص 647-648.

(4) المصدر السابق، ص 648.

المطلب الرابع: أثر السياق في توجيه بعض الظواهر اللغوية (الاشتراك، والتقييد، والتخصيص).

وإذا كان فيما سبق قد أبنت عن أهمية كبرى لدلالة السياق في فهم الكلام، وتحديد تلك الآثار المهمة في توجيه دلالات نصوص الحديث النبوي؛ من خلال ترجيح بعض المعاني على بعض، أو الوقوف على الخيار الصائب لكلمة ما، من بين خيارات كثيرة يقتضيها المعنى المعجمي، فإن أهميتها تزداد توسعا، وحدودها الدلالية تتجاوز ما ذكرناه إلى صنع الدلالة المرادة، ونقل المعنى إلى معاني أخرى قد تكون مضادة لمعنى الأصل في بعض الأحيان⁽¹⁾، ويمكنني أن أقف على أثر السياق في توجيه بعض الظواهر اللغوية من خلال الفروع التالية:

الفرع الأول: أثر السياق في توجيه دلالة المفردة.

الفرع الثاني: أثر السياق في توجيه دلالة المشترك.

الفرع الثالث: أثر السياق في تخصيص العام، وتقييد المطلق.

(1) انظر: السياق عند ابن حجر، ص248.

الفرع الأول: أثر السياق في توجيه دلالة المفردة.

المفردات اللغوية التي ترد في سياقات نصوص الوحي النبوي، لها دلالات خاصة يجب على من يباشر عملية الشرح والدرس أن يتعرف عليها من خلال النسق الذي ترد فيه، ولا يمكن أن تحمّل تلك المفردات حمولة لا تتعلق بالحال الذي قيلت فيه، ولا ينبغي إغماض العين عن أثر الأشخاص من مخاطبين ومتلقين في تحديد المعنى لتلك المفردات.

فالوعي بالسياق عند التعاطي مع هذا النوع من التفسير، يحفظ العملية من الزلل، ويجعل من التوازن بين أطراف التفسير الثلاثة أو الأربعة (مخاطب، ومخاطب، والعملية التخاطبية، والمخاطب) شرطا حاضرا وفعالا.

ومن الأمثلة التي يظهر فيها أثر السياق واضحا جليا، ما يلي:

1- عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «إنا أمة أمية، لا نكتب ولا نحسب، الشهر هكذا وهكذا» يعني مرة تسعة وعشرين، ومرة ثلاثين⁽¹⁾.

قوله (إنا أمة أمية): الأمية هي التي على أصل ولادات أمهاتها، لم تتعلم الكتاب؛ فهي على ما ولدت عليه، ومنه G M L H⁽²⁾ صلى الله عليه وسلم، نسب إلى ما ولدته عليه أمّه معجزة له صلى الله عليه وسلم⁽³⁾.

قال العيني رحمه الله: قوله: (أمية)، نسبة إلى الأم، لأن المرأة هذه صفتها غالبية، وقيل: أراد أمة العرب لأنها لا تكتب، وقيل: معناه باقون على ما ولدت عليها الأمهات، وقال الداودي: أمة أمية لم تأخذ عن كتب الأمم قبلها، إنما أخذت عما جاءها من الوحي، وقيل: منسوبون إلى أم القرى، وقال بعضهم: منسوب إلى الأمهات.

وقوله: (لا نكتب ولا نحسب) بيان لكونهم كذلك، وقيل: العرب أميون؛ لأن الكتابة فيهم كانت عزيزة نادرة، قال الله تعالى: M . / O 1 2 3 4 L⁽⁴⁾، فإن قلت: كان فيهم من يكتب ويحسب؟ قلت: وإن كان ذلك كان نادرا، والمراد بالحساب هنا حساب النجوم وتسييرها،

(1) أخرجه البخاري [27/3] رقم: [1913]، ومسلم [761] رقم: [1080].

(2) جزء من آية بسورة الأعراف، رقم: 157.

(3) المعلم بفوائد مسلم، للمازري (44/2).

(4) سورة الجمعة، الآية: 2.

ولم يكونوا يعرفون من ذلك شيئاً إلا التزر اليسير، وعلق الشارع الصوم وغيره بالرؤية لرفع الحرج عن أمته في معاناة حساب التسيير، واستمر ذلك بينهم، ولو حدث بعدهم من يعرف ذلك، بل ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم: (فإن غمّ عليكم؛ فأكملوا العدة ثلاثين)⁽¹⁾، ينفي تعليق الحكم بالحساب أصلاً.

يظهر من خلال ما سقته من كلام للإمام العيني رحمه الله أن وصف الأمية، ملازم لهذه الأمة ما بقيت عين تطرف، والذي يدل على ذلك جملة أمور:

- قوله رضي الله عنه: (وعلق الشارع الصوم وغيره بالرؤية؛ لرفع الحرج عن أمته في معاناة حساب التسيير، واستمر ذلك بينهم، ولو حدث بعدهم من يعرف ذلك)، وهذا منه اعتراف بالعجز، ودعوة إليه، وليس يصح ذلك إذا علمنا أن الأمة قد فتح الله عليها بعلوم حجة تعجز الأمم السابقة عن أن تتصورها، ولا شك أن منها علوم الفلك، والحساب.

- الأمية بالنظر إلى السياق الذي وردت فيه، تعتبر في حق النبي صلى الله عليه وسلم وصف تشريف؛ إذ جاءت على وجه المدح لا الذم، وذلك ليبين تمام الإعجاز، وليظهر كمال التشريف، فقد قال تعالى: [Z YX WV U T M] \ [_] La .⁽²⁾

- أما بالنسبة للأمة؛ فهي وصف حال واقعة، ولا يترتب على ذلك حكم شرعي يقضي باستحسانها، بل الواجب ترتيب الحكم على تغير الحال والواقع المفضي إلى تغير الأحكام، فالحكم يدور مع علته وجوداً وعدمًا⁽³⁾.

فالأمية إذن؛ وصف اقترن حال صدور الحديث بواقع الأمة آنذاك، فترتب عليه ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم من رصد الأهلة بالرؤية، وهي الوسيلة المتاحة لهم في ذلك الوقت، ولم يكلمهم إلى الحساب، لأن التنجيم والكهانة في زمنه عليه الصلاة والسلام كانت موضة العصر، ولما تبدلت الأحوال، وتغيرت الأساليب لم يعد لوصف الأمية في زمننا حقيقة تذكّر، بعد أن صارت الأمة في مجملها تقرأ وتكتب، وارتقى الحال بها في مجالات عدة، منها الحساب، والفلك، ورصد الأهلة بالأجهزة المختلفة التي لا يمكن أن

(1) أخرجه البخاري [(27/3) رقم: 1907]، ومسلم [(762/2) رقم: 1081]. انظر: عمدة القاري (286/10).

(2) سورة العنكبوت، الآية: 48.

(3) مدونة الفقه المالكي وأدلته، الصادق عبد الرحمن الغرياني (613/1).

تخطئ إلا في القليل النادر، فمن الأمية المرفوضة حسب الناس في مجال العين المجردة، وتكليفهم بالبقاء على ذلك، وهذا عين إهمال السياق المقالي والحالي.

2- عن عاصم بن سليمان الأحول، قال: سألت أنس بن مالك عن القنوت، فقال: قد كان القنوت، قلت: قبل الركوع أو بعده؟ قال: قبله، قال: فإن فلانا أخبرني عنك أنك قلت بعد الركوع، فقال: "كذب إنما قنت رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الركوع شهراً، أراه كان بعث قوما يقال لهم القراء، زهاء سبعين رجلاً، إلى قوم من المشركين دون أولئك، وكان بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد"، «فقنت رسول الله صلى الله عليه وسلم شهراً يدعو عليهم»⁽¹⁾.

فقوله (كذب)، أي: أخطأ إن كان أخبرك أن القنوت بعد الركوع دائماً، أو أنه في جميع الصلوات، وأهل الحجاز يطلقون الكذب على ما هو أعم من العمد والخطأ⁽²⁾.

ومن ثم؛ فإن الإحاطة بهذا النوع من السياق؛ وهو سياق ثقافي بالدرجة الأولى، إذ يتعلق باللهجات المحلية في ذلك الوقت، يعدّ من الأهمية بمكان؛ لكي يفسر الحديث على النحو المعتبر، ويفهم فهما سليماً.

الفرع الثاني: أثر السياق في توجيه دلالة المشترك.

يعدّ مبحث المشترك اللفظي، من أمتع أبواب العربية، وأوضحه علامة فيها، وهو بكثرته خصيصة لها⁽³⁾، وعامل من عوامل تنميتها، وظاهرة لغوية موجودة في معظم لغات العالم⁽⁴⁾، وقد تنبّه علماء الأصول إلى أهميته بالنظر إلى كثرته في نصوص الكتاب والسنة، والحاجة الملحة إلى دراسته من أجل تقعيد القواعد لفك الإشكالات التي تعترى تلك الألفاظ، وبيان الطرق والوسائل التي من شأنها أن تعين في استنباط الأحكام منه.

ولما كان المشترك بهذه الأهمية أردت أن أتناول قضياه من خلال بيان ماهيته، وما هي القيمة التي أولاهها له القدماء والمحدثون؟ ومن ثم بيان أثر السياق في توجيه دلالاته، فيما يلي من مسائل:

المسألة الأولى: تعريف المشترك لغة واصطلاحاً:

1- تعريفه لغة:

(1) أخرجه البخاري [(26/2) رقم: 1002]، ومسلم [(469/1) رقم: 677].

(2) إرشاد الساري (233/2).

(3) المزهر في علوم اللغة، للسيوطي، ص 285.

(4) فقه اللغة العربية وخصائصها، إميل بديع يعقوب، ص 179.

قال صاحب المحكم: طريق مشترك: يشترك فيها الناس، وفريضة مشتركة: يستوي فيها المقتسمون، واسم مشترك: تشترك فيه معان كثيرة، كالعين ونحوها، فإنه يجمع معاني كثيرة..⁽¹⁾.

2- تعريفه اصطلاحاً:

حدّه أهل الأصول بقولهم: هو اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر، دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة⁽²⁾.

وقال السرخسي: "هو كل لفظ يشترك فيه معانٍ، أو أسامٍ، لا على سبيل الانتظام؛ بل على احتمال أن يكون كل واحد هو المراد به على الانفراد، وإذا تعيّن الواحد مراداً به، انتفى الآخر"⁽³⁾.

ثم ضرب لذلك مثالا، فقال: "مثل اسم العين؛ فإنه للناظر، ولعين الماء، وللشمس، وللميزان، وللنقد من المال، وللشيء المعين، لا على أن جميع ذلك مراد بمطلق اللفظ، ولكن على احتمال كون كل واحد مراداً بانفراده عند الإطلاق؛ وهذا لأنّ الاسم يتناول كل واحد من هذه الأشياء، باعتبار معنّى غير المعنى الآخر، وقد بيّنا أن لفظ الواحد لا ينتظم المعاني المختلفة"⁽⁴⁾.

وعرفه البزدوي بقوله: كل لفظ احتمل معنى من المعاني المختلفة، أو اسما من الأسماء على اختلاف المعاني على وجه لا يثبت إلا واحداً من الجملة مراداً به"⁽⁵⁾.

فالمشترك إذن: هو اللفظ الموضوع للدلالة على معنيين أو معانٍ مختلفة بأوضاع متعددة⁽⁶⁾.

وعرفه أهل اللغة من المحدثين، بقولهم: هو اللفظ الذي يحمل أكثر من معنى⁽⁷⁾.

المسألة الثانية: أثر السياق في تحديد مدلول المشترك عند المتقدمين.

أشار اللغويون القدماء من العرب إلى مسألة السياق وأثره في تحديد دلالات المشترك، وأنه لا يمكن أن ينتصل منه للوصول إلى المعنى إلا به، فمثلاً نجد الإمام الميرد رحمه الله يقرر هذا الأمر في

(1) ابن سيده(6/684). وانظر: لسان العرب(10/449).

(2) المزهر في علوم اللغة، ص 285.

(3) أصول السرخسي(1/126).

(4) نفس المصدر.

(5) أصول البزدوي مع كشف الأسرار، عبد العزيز البخاري(1/37-38).

(6) تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، محمد أديب صالح(2/134).

(7) علم الدلالة ، أحمد مختار عمر، ص 147.

كتابه ما اتفق لفظه واختلف معناه؛ فيقول: "وكل من آثر أن يقول ما يحتمل معنيين، فواجب عليه أن يضع على ما يقصد له دليلاً، لأنّ الكلام وضع للفائدة والبيان"⁽¹⁾.

وهكذا الإمام أبو بكر بن الأنباري؛ نجده يؤكد هذا المعنى في كتابه الأضداد، فيقول: "إنّ كلام العرب يصحح بعضه بعضاً، ويرتبط أوله بآخره، ولا يعرف معنى الخطاب منه إلا باستيفائه، واستكمال جميع حروفه، فجاوز وقوع اللفظة على المعنيين المتضادين، لأنها يتقدمها ويأتي بعدها ما يدل على خصوصية أحد المعنيين دون الآخر، ولا يراد بها في حال التكلم والإخبار إلا معنى واحد"⁽²⁾.

فمن خلال هذين النقلين؛ يظهر لنا جلياً مدى تأثير السياق في تحديد دلالات المشترك، ولهذا نجد أهل الأصول قد اختلفوا في مسألة المشترك اللفظي إذا تجرد عن القرائن التي تعين المراد منه، وهذه المسألة تعرف عندهم بعموم المشترك، فهل يصح والحال هذه أن يراد من المشترك كل واحد من معنييه، أو معانيه بإطلاق واحد، أو لا يصح ذلك، ويجب التوقف حتى يقوم الدليل على تعيين واحد من المعنيين أو المعاني؟

فذهب الشافعي، والقاضي أبو بكر الباقلاني، والجبائي، والقاضي عبد الجبار المعتزلي: إلى جواز أن يراد بالمشترك كل معانيه.

وذهب أبو الحسين البصري، والكرخي: إلى المنع، وهو قول أبي هاشم⁽³⁾.

قال إمام الحرمين: "إن قيل: يجوز أن يراد به جميع محامله، قلنا: لا نمنع ذلك مع قرينة متصلة مشعرة بذلك، مثل أن يذكر الذاكر محامل العين؛ فيذكر بعض الحاضرين لفظ العين ويتبين من حاله أنه يريد تطبيقه على جميع ما جرى"⁽⁴⁾.

(1) ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد، لأبي العباس محمد بن يزيد المبرد، اعتناء: عبد العزيز الميمي، القاهرة، 1350هـ، ص8.

(2) الأضداد، محمد بن القاسم الأنباري، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ص2.

(3) الحصول في علم الأصول، فخر الدين محمد بن عمر الرازي (101/1-102)، البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين الجويني (343/1-345). وانظر: الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، محمد مصطفى الزحيلي، ص81-82، تفسير النصوص، محمد أديب صالح (141/2-146)، تيسير الوصول إلى فقه الأصول، أحمد الشريف السنوسي (204/1)، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مصطفى الخن، ص230 وما بعدها.

(4) البرهان (345/1).

فقولة الإمام الجويني هذه تقرر مرة أخرى حتى الأثر البالغ للقرائن في فهم محمول المتكلم، والحقيقة أنّ موقف من منع حمل مدلولات المشترك إذا لم تكن هناك قرائن، واضح في تأثير دلالة السياق كذلك.

المسألة الثالثة: أثر السياق في تحديد دلالة المشترك عند اللغويين المحدثين.

وإذا ما نظرنا إلى كلام المحدثين في هذا الشأن نجدهم يقررون نفس ما قرره الأولون، بل ويشددون في ذلك، حتى قال أولمان: "إنّ نظرية السياق إذا طبقت بحكمة تمثل الحجر الأساس في علم المعنى، وقد قادت بالفعل إلى الحصول على مجموعة من النتائج الباهرة بهذا الشأن"⁽¹⁾. ويقول أيضا: إذا تصادفت أن اتفقت كلمتان أو أكثر في أصواتها اتفقا تاما، فإنّ مثل هذه الكلمات لا يكون لها معنى البتة، دون السياق الذي تقع فيه"⁽²⁾، ويقول الدكتور أحمد مختار عمر: "ومن أمثلة ذلك في العربية كلمة عين التي تستعمل حتى الآن في أكثر من معنى دون خوف الالتباس اعتمادا على دلالة السياق، فقولنا: تفجرت عين في الصحراء، غير قولنا: دمعت عين فلان، ومن ذلك قول ابن عباس حين أصابت الناس زلزلة: "أزلزلت الأرض أم بي أرض"⁽³⁾، والأرض الثانية هي الرعدة"⁽⁴⁾.

قال: وقد أدى الاعتماد على السياق إلى أن تعيش كثير من كلمات المشترك اللفظي جنبا إلى جنب عدة قرون في اللغة الواحدة دون أن يسبب ذلك غموضا أو سوء فهم، أو حتى صعوبة من نوع ما"⁽⁵⁾.

يبقى الإشكال في المشترك، وهو: هل يحمل في جميع مدلولاته؛ كل لفظ على الحقيقة، بالنظر إلى أصل الوضع، فكأنّ واضح اللغة قد وضع للفظ في كل مرة معنى، فإذا أطلق اللفظ احتمال المعاني كلها على

(1) دور الكلمة في اللغة، ستيفن أولمان، ص 61.

(2) نفس المرجع، ص 60.

(3) التمهيد، لابن عبد البر(318/3). وانظر: علم الدلالة، ص 186، اللغة، ج. فنديريس، ص 228.

(4) الفائق في غريب الحديث، الزمخشري(37/1).

(5) علم الدلالة، ص 187.

سبيل البدل، أم أنه يحمل في بعضها على الحقيقة وفي الأخرى على المجاز، وهذا لا يحتمل كما قال الجويني رحمه الله، لأنه لا يمكن الجمع بين الحقيقة والمجاز، لأنه جمع بين النقيضين⁽¹⁾.

ومن خلال هذه النصوص؛ نصل إلى أن السياق هو الذي يعين أحد المعاني المشتركة للفظ الواحد، وهذا السياق لا يقوم على كلمة تنفرد وحدها في الذهن، وإنما يقوم على تركيب يوجد الارتباط بين أجزاء الجملة، فيخلع على اللفظ المعنى المناسب.

ومن الأمثلة التي تبين رعاية شراح الحديث لمدلولات المشترك واعتناؤهم به، وأثر السياق في تحديد معانيه، ما يلي:

1- عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: « لا طلاق ولا عتاق في غلاق»⁽²⁾.

فقوله: (غلاق) أو (إغلاق)⁽³⁾ كما في الروايات الأخرى غير رواية أبي داود، مشترك بين الإكراه، والجنون، والغضب، والتضييق.

قال أبو داود: أظنه الغضب⁽⁴⁾، وبه قال أحمد بن حنبل. وقال: قوم من علماء الغريب: هو الإكراه، وبه قال: ابن قتيبة، والخطابي، وابن السيد، وقال أبو عبيد: الإغلاق التضييق⁽⁵⁾.

وقد استدلل بهذا الحديث من قال: إنه لا يصح طلاق المكره، وبه قال جماعة من أهل العلم، حكى ذلك عن علي، وعمر، وابن عباس، وابن عمر، وغيرهم، وبه قال: مالك والشافعي، وأحمد⁽⁶⁾. وأحمد⁽⁶⁾.

(1) البرهان (344/1).

(2) أخرجه أحمد في المسند [378/43] رقم: 26360، وأبو داود [258/2] رقم: 2193، وابن ماجه [660/1] رقم: 2046، والدارقطني في السنن [65/5] رقم: 3988، والبيهقي في الكبرى [585/7] رقم: 15097، والحاكم في المستدرک [216/2] رقم: 2802، وقال: هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه، وتعقبه الذهبي.

(3) والمخفوظ فيه (إغلاق). انظر: عون المعبود (227/6).

(4) سنن أبي داود (258/2).

(5) عون المعبود، أبو الطيب محمد العظيم آبادي (227/6). وانظر: النهاية في غريب الحديث، لابن الأثير (341/3)، والفائق في غريب الحديث، للزمخشري (72/3).

(6) منح الجليل شرح على مختصر سيدي خليل، محمد عليش (51/4-52)، روضة الطالبين، محي الدين النووي (53/6)، كشاف القناع على متن الإقناع، منصور بن يونس البهوتي (253-252/5).

وقال قوم طلاق المكره يقع، حكى هذا عن النخعي، وابن المسيّب والثوري، وعمر بن عبد العزيز، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه⁽¹⁾.

والملاحظ أنّ الجمهور قد حمل المشترك على معنييه، فقالوا إنّ طلاق المكره والمجنون غير لازم. أما الخنفيه؛ فقالوا بلزومه؛ لأنه قصد إلى الطلاق فأوقعه وإن لم يرض بالأثر المترتب عليه كالهزل، فإن طلاقه يقع لحديث: « ثلاث جدّهن جدّ، وهزلهن جدّ: النكاح، والطلاق، والرجعة»⁽²⁾. وأما أحمد؛ فقد حمّله على الغضب، وربما دلّ الإغلاق على الغضب مجازاً⁽³⁾.

قال الشوكاني: والظاهر ما ذهب إليه الأولون في الباب - يقصد الجمهور -، ويؤيد ذلك حديث: «رفع عن أمي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»⁽⁴⁾، واحتج عطاء بقوله تعالى: T S M L X W V U⁽⁵⁾ وقال: الشرك أعظم من الطلاق⁽⁶⁾.

وكما أشرت سابقاً بأنّ الإغلاق لفظ مشترك؛ يحتمل الإكراه كما يحتمل الجنون كما يحتمل الغضب، وأنّ هذه المشمولات الثلاثة لا يمكن أن يصار إلى أحدها إلا من خلال الاستعانة بالسياق، وما ذكرته من كلام لبعض أهل العلم في ترجيح بعض هذه المعاني؛ إنّما

- (1) بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، أبو بكر بن مسعود الكاساني (214/4).
- (2) أخرجه أبو داود [516/3] رقم: 2194، والترمذي [482/3] رقم: 1184، وابن ماجه [685/1] رقم: 2039، قال الترمذي: حديث حسن غريب.
- (3) تيسير الوصول إلى فقه الأصول، أحمد الشريف السنوسي (205/1).
- (4) أخرجه ابن ماجه [659/1] رقم: 2043، وابن حبان في صحيحه [202/16] رقم: 7219، والحاكم والحاكم في المستدرک [216/2] رقم: 2801، والبيهقي في الكبرى [584/7] رقم: 15094، قال الحاكم: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، وحسنه النووي في الروضة (168/6).
- قال ابن حجر في التلخيص الحبير: [512-511/1] ط. قرطبة: تكرّر هذا الحديث في كتب الفقهاء والأصوليين بلفظ: (رُفِعَ عن أمّي) ولم نره بها في الأحاديث المتقدّمة عند جميع من أخرجه، نعم رواه ابن عدي في الكامل في ترجمة جعفر بن جسر بن فرقد عن أبيه، عن الحسن، عن أبي بكره رَفَعَهُ: «رفع الله عن هذه الأمة ثلاثاً: الخطأ والنسيان والأمر يكرهون عليه»، وجعفر وأبوه ضعيفان.. ولكن رواه ابن ماجه عن محمد بن مصفى بلفظ: «إنّ الله وضع».
- (5) سورة النحل، الآية: 106.
- (6) سعيد بن منصور في سننه [316/1] رقم: 1142، وابن أبي شيبة في المصنف [82/4] رقم: 18033. [18033]. وانظر: نيل الأوطار، محمد بن علي الشوكاني (280-279/6).

تسنى لهم ذلك باستعمال القرائن، تارة بأحاديث واردة في الباب، وأخرى باستعمال السياق القرآني.

فالجمهور - كما سبق - كان له نوعان من القرائن، رجح بها مدلول الإغلاق؛ وكلاهما من سياق المقال الخاص أو العام:

الأولى: حديث ابن عباس: (رفع عن أمي)، حيث جاء فيه رفع الإثم وما يترتب عنه في هذا المقام؛ وهو وقوع الطلاق.

الثانية: استدلال عطاء بقوله تعالى: (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان)، وهو كما ذكرت استدلال بالسياق القرآني.

أما الحنفية؛ فهم كذلك دعموا ترجيحهم بقوله صلى الله عليه وسلم: (ثلاثة جدهن جد...) وهو استدلال أيضا بسياق المقال.

والحقيقة أن المقام هنا ليس مقام ترجيح بين الأقوال بقدر ما هو بيان لطريقة الأئمة شراح الحديث ومواقفهم من المشترك اللفظي، وكيف يتخلصون من المعاني المختلفة التي يحويها، وكل ذلك كان حاضرا بقوة في نماذج كثيرة.

الفرع الثالث: أثر السياق في تخصيص العام، وتقييد المطلق.

وقبل الخوض في بيان بعض الأمثلة التي تدل على تأثير السياق في تخصيص ما هو عام أو تقييد ما هو مطلق، لابد من بيان بعض المصطلحات الواردة في عنوان هذا الفرع، وذلك في تقييد اثنين؛ فأقول:

التقييد الأول: أثر السياق في تخصيص العام.

العام: هو الذي يستغرق المعنى الموضوع له اللفظ، بشموله جميع أفراد، بحسب وضع واحد، دفعة بلا حصر، وقال بعضهم في تعريفه: هو اللفظ الذي وضع وضعاً واحداً، للدلالة على استغراق جميع الأفراد التي يصدق عليها معناه، دفعة واحدة، دون حصر، سواء دل عليها بالوضع اللغوي أو بالقرينة⁽¹⁾، ومن القرائن السياق.

(1) أصول التشريع الإسلامي، فتحي الدريني، ص 483-484، بواسطة تيسير الوصول إلى فقه الأصول، أحمد الشريف السنوسي (141/1).

مثل قوله تعالى: M ! " # L (1)، فلفظ المؤمنون يستغرق الأشخاص الذين يتوفر في كل منهم بخصوصه معنى الإيمان كاملاً، فكل فرد يعتبر جزءاً يندرج تحت هذا اللفظ العام. وقوله في التعريف: "سواء دلّ عليه بالوضع اللغوي أم بالقرينة"، يعني صيغ العموم الموضوعة لغة لإفادته، كالأسماء الموصولة، وكل، وجميع، وسائر، أما القرينة؛ فمثل: (أل) الاستغرافية، فإنها ليست للعموم بوضعها اللغوي؛ فقد تكون للعهد، وذلك بحسب السياق، كقوله تعالى: M وَلَيْسَ الذَّكَرُ لِّ ۡ ل (2)، فالذكر ما تمتته امرأة عمران، والأنتى مريم عليها السلام، فاللام فيهما للعهد، والسياق يدل على ذلك.

وعكسه (الخاص) وهو اللفظ الذي لا يستغرق ولا يشمل أفراد المعنى الموضوع له اللفظ، بل قاصر على بعض أفراد.

ومن صيغ العام: النكرة في سياق الشرط، والنكرة في سياق الامتنان، والنكرة في سياق النهي، والمعرف بأد، وأدوات الشرط، والنكرة في سياق النفي.

ولأهل العلم من الأصوليين خلاف في مسألة العمل بالعام قبل الظفر بالمخصص، وقد أطل الإمام أبو الوليد الباجي البحث في هذه المسألة بنفس واسع، إيرادا وردا، وخلاصة ما ذكره رحمه الله: أنّ اللفظ العام إذا ورد وجب النظر فيه، فإذا غلب على الظنّ تعريه عن القرائن حمل على عمومه، ولا يحكم بذلك قبل النظر فيه، ولا قبل أن يغلب على الظنّ تعريه من قرائن التخصيص، وهذا الظاهر من قول أصحاب الأصول (3).

والتخصيص: هو قصر العام على بعض أفراده بدليل، والمخصص نوعان: متصل، ومنفصل (4). وخلاصة ما في مسألة التخصيص من قضايا: أنّ المخصص المتصل الذي يذكره الأصوليون، إنما متعلقه السياق المقالي، وقد عرفوه بقولهم: هو ما يكون مذكوراً مباشرة مع اللفظ الدال على العموم، كالاستثناء، والشرط، والصفة، والغاية، وبدل البعض من الكل.

(1) سورة المؤمنون، الآية: 1.

(2) سورة آل عمران، الآية: 36.

(3) إحكام الفصول في أحكام الأصول (248/1).

(4) تيسير الوصول إلى فقه الأصول (163/1).

وأما المخصص المنفصل؛ فمتعلقه السياق المقامي، ومن أمثله: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، والعرف، وقول الصحابي، وإن كان في بعضها نظر من حيث دخولها تحت مسمى السياق المقامي⁽¹⁾.

ولأهمية هذه القضية؛ وهي أثر السياق في تخصيص العام، وتقييد المطلق، يقول ابن دقيق العيد رحمه الله: أما السياق والقرائن: فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه؛ وهي المرشدة إلى بيان الجملات، وتعيين الاحتمالات، فاضبط هذه القاعدة؛ فإنها مفيدة في مواضع لا تحصى⁽²⁾.

بل ذهب بعضهم⁽³⁾: إلى أن مجرد سوق النص ومحل اللفظ العام في النظم قد يُبين أن اللفظ العام أريد به الخصوص، من غير أن يقع في السياق تصريح لغوي بالتخصيص، كما وقع التصريح به في الشرط، والبدل، والصفة، والاستثناء، فهذا الإمام الشوكاني رحمه الله: لما ذكر مخصصات العام أوصلها إلى ثلاثين مخصصاً، وذكر منها: التخصيص بالسياق، وقال: إن في قول الشافعي به تردد، وكلامه في الرسالة يقتضي القول به⁽⁴⁾، وأن الصيرفي أطلق جواز التخصيص به⁽⁵⁾، وفي ذلك يقول القرافي رحمه الله: "إن القاعدة: أن اللفظ إذا سيق لبيان معنى لا يحتجّ به في غيره، فإن داعية المتكلم منصرفاً لما توجه له، دون الأمور التي تغايره"⁽⁶⁾.

ونقل الزركشي عن الشافعي رحمة الله عليهما قوله: الكلام مفصل في مقصوده، ومحمل في غير مقصوده⁽⁷⁾، ونقل أيضاً عن القاضي حسين جزمته: بأن الآية إذا سيق لبيان مقصود؛

(1) تيسير الوصول إلى فقه الأصول (163/1). وانظر: البرهان في أصول الفقه، للجويني (318/1) وما بعدها، أصول السرخسي (124/1) وما بعدها، التبصرة في أصول الفقه، لأبي إسحاق الشيرازي، ص 187، الحصول في علم الأصول، لفخر الدين الرازي (353/1)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، للأسنوي، ص 297 وما بعدها.

(2) إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام (278).

(3) نظرية السياق: دراسة أصولية، نجم الدين الزنكي، ص 154.

(4) الرسالة، ص 51 وما بعدها.

(5) إرشاد الفحول، للشوكاني، ص 162.

(6) العقد المنظوم في الخصوص والعموم، ص 399. بواسطة نظرية السياق عند الأصوليين، ص 154.

(7) البحر المحيط، للزركشي (265/4).

فإنما يوجب التعميم في محل المقصود، فأما في محل غير المقصود والغرض بالخطاب، فلا يقصد بالخطاب، بل يُعْرَضُ عنه صفحا⁽¹⁾.

وقال الشيخ تقي الدين رحمه الله: "نص بعض الأكابر من الأصوليين أن العموم يخص بالقرائن القاضية بالتخصيص، قال: ويشهد له مخاطبات الناس بعضهم بعضا؛ حيث يقطعون في بعض المخاطبات بعدم العموم بناء على القرينة، والشرع يخاطب الناس بحسب تعارفهم، قال: ولا يشتهه عليك التخصيص بالقرائن بالتخصيص بالسبب، كما اشتهه على كثير من الناس؛ فإن التخصيص بالسبب غير مختار، فإن السبب وإن كان خاصا؛ فلا يمنع أن يورد لفظ عام يتناوله وغيره، كما في قوله تعالى: M / O 1 2 L⁽²⁾، فهي واردة في رداء صفوان بن أمية؛ والحكم يشمل غيره، ولا ينتهز السبب بمجرد قرينة لرفع هذا العموم، بخلاف السياق؛ فإنه يقع به التبيين، والتعيين؛ أما التبيين؛ ففي الجملات، وأما التعيين؛ ففي احتمالات، وعليك باعتبار هذا في ألفاظ الكتاب والسنة والمحاورات، تجد منه ما لا يمكنك حصره"⁽³⁾. اهـ.

وهذا الذي ذكرته -وأعني- التخصيص بالسياق الذي من معانيه الغرض الذي من أجله سيق النص، مما اختلف الأصوليون في كونه مخصصا للفظ العام، وقال بعضهم: والخلاف في حقيقته إنما هو في التزام التخصيص به، وإلا فلا ينازع أحد في أنه يرشد إلى تخصيص العام⁽⁴⁾، وهو لب فرعنا المذكور، بل قال الشوكاني رحمه الله: "والحق أن دلالة السياق إن قامت مقام القرائن القوية المقتضية لتعيين المراد، كان المخصص هو ما اشتملت عليه من ذلك، وإن لم يكن السياق بهذه المترلة ولا أفاد هذا المفاد؛ فليس بمخصص"⁽⁵⁾.

ومن الأمثلة التي تدل على أثر السياق في تخصيص العام:

(1) المصدر السابق، 266. وانظر: نظرية السياق، ص 154.

(2) سورة المائدة، الآية: 38.

(3) من تلخيص الشوكاني في الإرشاد، ص 162. وانظر: شرح الإمام، لابن دقيق العيد (12/5-13).

(4) نظرية السياق، ص 154-155.

(5) إرشاد الفحول، ص 162.

1- ما رواه حذيفة بن اليمان رضي الله عنه قال: « كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا قام من الليل يشوص⁽¹⁾ فاه بالسواك⁽²⁾ ».

فظاهر الحديث يقتضي تعليق الحكم بمجرد القيام، (عموم في القيام: يشمل القيام لحاجة طبيعية، أو للصلاة، أو لغيرها)، ولفظة كان تدل على المداومة والاستمرار⁽³⁾.

قال ابن دقيق العيد: وقوله (إذا قام من الليل) يحتمل أن يراد به القيام من النوم؛ بمعنى: استيقظ، ويكون فيه حذف؛ أي: استيقظ من نوم الليل، ويحتمل أن يريد بالقيام: القيام إلى الصلاة، فإنّ مثل هذا اللفظ قد يستعمل في مثل هذا المعنى، يقال: فلان يقوم من الليل؛ أي: يصلي⁽⁴⁾.

ويدلّ على ذلك- أي إرادة القيام إلى الصلاة- ما رواه مسلم، وفيه: « أنه كان إذا قام ليتهدج⁽⁵⁾ »، وهو استدلال بسياق مقالي عام، يتعلق بجمع روايات الحديث الواحد، وسيأتي مزيد بحث لهذه القضية في المطلب الموالي.

والذي دل على أنّ المراد بالقيام، القيام من أجل الصلاة والتهدج، هو رواية مسلم، وهي بانضمامها إلى رواية البخاري تمثل حديثاً واحداً، وبالتالي تخصص ما قد أفاده من عموم.

2- وعن عائشة رضي الله عنها قالت: " دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم وعندي جاريتان تغتبان بغناء بُعات⁽⁶⁾، فاضطجع على الفراش، وحول وجهه، ودخل أبو بكر؛ فاتهرني، وقال: مزمارة الشيطان عند النبي صلى الله عليه وسلم؟ فأقبل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: « دعهما » فلما غفل غمزتهما فخرجتا، وكان يوم عيد، يلعب السودان بالدرق والحراب، فإما سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإما قال: « تشتهين تنظرين؟ »، قلت: نعم، فأقامني

(1) يشوص: يدلّك أسنانه وينقيها. انظر: النهاية في غريب الحديث (454/2).

(2) أخرجه البخاري [(58/1) رقم: 245]، ومسلم [(221/1) رقم: 255].

(3) إرشاد الساري (311/1).

(4) شرح الإمام (129-128/3).

(5) الصحيح [(220/1) رقم: 255]. وانظر: فتح الباري (424/1).

(6) بعث- هو بضم الباء-: يوم مشهور، كان فيه حرب بين الأوس والخزرج، وبعث: اسم حصن للأوس، وبعضهم يقوله بالغين المعجمة، وهو تصحيف. انظر: النهاية في غريب الحديث (139/1).

وراءه- خدي على خده- وهو يقول: «دونكم يا بني أرفدة»، حتى إذا مللت قال: «حسبك؟» قلت: نعم، قال: «فاذهبي»⁽¹⁾.

وفي رواية قالت: " دخل عليّ أبو بكر وعندي جاريتان من جواري الأنصار تغنيان بما تقاولت به الأنصار يوم بعث، قالت: وليستا بمغنيتين، فقال أبو بكر: أمزموه الشيطان في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ وذلك يوم عيد، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن لكل قوم عيداً، وهذا عيدنا»⁽²⁾.

وفي أخرى: « أنّ أبا بكر دخل عليها، والني صلى الله عليه وسلم عندها يوم فطر، أو أضحى، وعندها قيتتان تغنيان بما تقاذفت به الأنصار يوم بعث، فقال أبو بكر: مزمار الشيطان؟ - مرتين - فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يا أبا بكر؛ إن لكل قوم عيداً، وإن عيدنا هذا اليوم»⁽³⁾.

وفي أخرى: " أنّ أبا بكر دخل عليها، وعندها جاريتان في أيام منى تدفنان وتضربان، والني صلى الله عليه وسلم متغش بثوبه، فانتهرهما أبو بكر، فكشف النبي صلى الله عليه وسلم عن وجهه، فقال: دعهما يا أبا بكر، فإنها أيام عيد، وتلك الأيام أيام منى، وقالت عائشة: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم يسترني وأنا أنظر إلى الحبشة، وهم يلعبون في المسجد، فزجرهم عمر، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: «أمنّا يا بني أرفدة» - يعني من الأمن -⁽⁴⁾.

قوله صلى الله عليه وسلم: (دعهما) أي يا أبا بكر اترك الجاريتين تغنيان، وقوله: (إنّ لكل قوم عيداً، وهذا عيدنا) تعليل لنهي صلى الله عليه وسلم إياه بقوله (دعهما) وبيان لخلاف ما ظنّه أبو بكر من أنّهما فعلتا ذلك بغير علمه، ولا سيما أنّه كان من المقرّر عند أبي بكر منع الغناء واللّهو مطلقاً كما هو ظاهر، وهو تمسك منه بالعموم ولو عُدم المخصص، وفيه ردّ على من

(1) أخرجه البخاري [16/2] رقم: 949، ومسلم [609/2] رقم: 892.

(2) أخرجه مسلم [607/2] رقم: 892.

(3) أخرجه البخاري [67/5] رقم: 3931.

(4) قوله: (أمنّا يا بني أرفدة) منصوب بفعل محذوف، أي: ائمنوا بني أرفدة، وأرفدة لقب للحبشة أو اسم أبيهم الأقدم. انظر: عمدة القاري (271/6).

والحديث: أخرجه البخاري [185/4] رقم: 3529.

قال بخلاف ذلك من الأصوليين، لهذا وجدناه رضي الله عنه بادر إلى إنكار ذلك قياما عن النبي صلى الله عليه وسلم، فأوضح له النبي صلى الله عليه وسلم الحال، وبينه بقوله: (إن لكل قوم عيدا) (1).

يبقى الإشكال في قضيتين هما:

هل العموم الذي استصحبه أبو بكر رضي الله عنه، هو عموم في حرمة كل لهُو ولعب، أم هو عموم في كل لهُو ولعب مجرد؟ خصوصا إذا علمنا أن أشياء من المباح يمكن أن تتره عنها بيوتات الأشراف؛ كالأنبياء وغيرهم؟

إذا ثبت هذا، فهل استصحاب أبي بكر لهذا المعنى المركب؛ يجعلنا نقول إنَّ تعليل النبي صلى الله عليه وآله لأبا بكر لا يقتضي تحريم شيء من الغناء بقدر ما هو نقل للهو المجرد من حاله هاته إلى أخرى محمودة، سببها العيد، وهكذا كل لهُو يحقق مصلحة راجحة معتبرة، فإنه يصير بذلك إلى جانب الترغيب الشرعي، والاستثناء (التخصيص) في هذا الحديث مراعاة للمناسبة لا حصرا فيها؛ لقيام الدليل على إرادة سبب الاستثناء أو التخصيص لا عينه، وهو مناسبة الفرح (2).

التقييد الثاني: أثر السياق في تقييد المطلق.

والإطلاق في اللغة هو بأن يذكر اللفظ باسمه لا يقرون به صفة، ولا شرط ولا زمان، ولا عدد، ولا شيء يشبه ذلك (3).

والتقييد بأن يذكر؛ وهو مقرون ببعض ما ذكر من الصفة، أو الشرط أو الزمان.

يقول عبد القادر بن بدران (4): "إنَّ المطلق والمقيد في الألفاظ مستعاران منهما في الأشخاص، يقال: رجل أو حيوان مطلق إذا خلا من قيد، أو عقال، أو إشكال، ومقيد إذا كان في رجله قيد أو عقال أو شكال أو نحو ذلك من موانع الحيوان من الحركة الطبيعية الاختيارية التي ينتشر بها بين جنسه، فإذا قلنا: أعتق رقبة، فهذه الرقبة شائعة في جنسها شيوع الحيوان المطلق بحركته الاختيارية بين

(1) عمدة القاري (270/6).

(2) الموسيقى والغناء في ميزان الإسلام، يوسف الجديع، ص112-113.

(3) الصاحي في فقه اللغة العربية، لابن فارس، ص146. وانظر: الصاح، للجوهري (4/1250-1251)، القاموس المحيط، ص904-905.

(4) هو عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد بدران، ولد سنة 1864م، وتوفي سنة: 1927م، فقيه أصولي حنبلي، عارف بالأدب والتاريخ، بالإضافة لإجادة الشعر. يُعد من كبار أئمة الحنابلة المتأخرين، له مؤلفات عدة، منها: شرح روضة الناظر، والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد. انظر: الأعلام للزركلي (37/4).

جنسه، وإذا قلنا: أعتق رقبة مؤمنة، كانت هذه الصفة لها؛ كالقيد المميز للحيوان المقيد من بين أفراد جنسه ومانعة لها من الشيوخ، كالقيد المانع للحيوان من الحركة في جنسه"⁽¹⁾.

وأما في الاصطلاح؛ فقد عرف الأصوليون المطلق بعدة تعريفات، من أيسرها عبارة قول بعضهم: "هو اللفظ الذي يدلّ على الماهية بدون قيد يقلل من شيوعه"⁽²⁾.

فلفظ رقبة في قوله تعالى: M | } L⁽³⁾ لفظ خاص مطلق، إذ أنه تناول واحداً غير معين من جنس الرقاب، لم يقيد بأي قيد يقلل من شيوعه في أفرادهِ⁽⁴⁾.

وعرفوا المقيد: بأنه اللفظ الذي دخله تعيين، ولو من بعض الوجوه، كالشرط والصفة وغير ذلك⁽⁵⁾.

ففي قوله تعالى: M j i h k l m⁽⁶⁾ تقييد للشهرين بالتتابع.

ومما نص عليه أهل العلم في هذا الباب: أنّ اللفظ إذا ورد في نص الحديث النبوي مطلقاً، فالأصل العمل به على إطلاقه إلا إذا وجد دليل التقييد، وهكذا في المقيد؛ فالواجب أن يعمل به مع تقييده، ولا يصح العدول إلى الإطلاق إلا بقيام دليل أو قرينة تدل على ذلك⁽⁷⁾.

إذا ثبت هذا؛ فإنّ من آثار السياق تقييد المطلق، وما ذكرناه سابقاً من أنواع المقيدات للمطلق؛ كالصفة، والشرط، والحال وغيرها إنما ترد في سياق الجمل والنصوص، إما من خلال الغرض والباعث الذي سيق من أجله النص، أو من خلال مقارنة اللفظ بما سبقه وما لحقه من الكلام. وهكذا الأمر في رفع التقييد عن بعض النصوص التي فيها إطلاق، يسهم السياق في ذلك بقدر كبير، فكم من قيود وردت في لفظ الخطاب وذهب العلماء إلى أنّها قيود غير معتبرة في معنى ذلك

(1) نزهة الخاطر العاطر شرح كتاب روضة الناظر (165/2). ونسب الكلام إلى ابن قدامة صاحب كتاب تفسير النصوص (185/2-186).

(2) تفسير النصوص (187/2). وانظر: التبصرة في أصول الفقه، ص 212، البرهان في أصول الفقه (431/1)، إرشاد الفحول، للشوكاني، ص 164، مذكرة أصول الفقه، للشنقيطي، ص 409 وما بعدها.

(3) سورة البلد، الآية: 13.

(4) تفسير النصوص (187/2).

(5) تقريب الوصول إلى علم الأصول، للباغي، ص 161.

(6) سورة المجادلة، الآية: 4.

(7) تفسير النصوص (192/2، 197).

الخطاب، فتأتي الصفة من غير أن تقيد الموصوف، ويرد الشرط من غير أن يكون شرطاً مقيداً للمشروط، وذلك يكون بتحكيم غرض السُّوق في اعتبار القيد أو عدمه، يقول الإمام الزركشي رحمه الله: تأتي الصفة لازمة لا للتقيد، كقوله تعالى: ﴿مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ﴾⁽¹⁾. وهي صفة لازمة نحو قوله: ﴿L K J M﴾⁽²⁾ جيء بها للتوكيد؛ لا أن يكون في الآلهة ما يجوز أن يقوم عليه برهان⁽³⁾.

ومن الأمثلة التي توضح ذلك وتبينه:

- ما رواه أبو قتادة رضي الله عنه: من أن قوماً ذكروا تفريطهم في النوم، وذكروا أن صلاة الفجر تدرکہم، فلا يستيقظون من النوم حتى تطلع الشمس، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ليس في النوم تفريط، إنما التفريط في اليقظة، فإذا نسي أحدكم صلاة أو نام عنها، فليصلها إذا ذكرها ولوقتها من الغد»⁽⁴⁾.

فقوله صلى الله عليه وسلم (فليصلها) أمر مطلق، وقد حمّله بعضهم على الفور، فقالوا: يجب قضاء الصلاة على الفور بعد الذكرى، وذهب الشافعي إلى جواز تأخيرها مشيراً إلى أن هذا الإطلاق مقيد بدلالة السياق، ألا وهي التخيير بين قضائها إذا ذكرها وبين قضائها لوقتها من الغد في قوله: (إذا ذكرها، ولوقتها من الغد)، فدلّ السياق على أن الأمر محمول على التراخي، ومن ذكر هذا التأويل وأيده الإمام النووي، فقد قال رحمه الله: "حاصل المذهب أنه إذا فاتته فريضة وجب قضاؤها، وإن فاتت بعذر استحب قضاؤها على الفور، ويجوز التأخير على الصحيح"⁽⁵⁾.

المطلب الخامس: جمع أحاديث الباب الواحد، وأثر سياقها في توجيه الدلالة.

هناك علاقة قوية بين الفهم والبنية الكلية للسنة، إذ إن أي نص من نصوص الحديث النبوي الشريف؛ يفهم ولا شك من خلال اللغة وسياقاتها، ولكن الفهم العميق الذي يمكن أن يعطي معنى كافياً؛ إنما هو ذلك الذي يساعد على تحقيقه وجود النص ووضعه في إطار البنية الكلية للسنة.

(1) سورة المؤمنون، الآية: 117.

(2) سورة الأنعام، الآية: 38.

(3) البرهان في علوم القرآن (430/2). وانظر: نظرية السياق، ص 158 وما بعدها.

(4) أخرجه مسلم [(472/1) رقم: 681]، وابن ماجه [(455/1) رقم: 698]، واللفظ لابن ماجه.

(5) شرح مسلم (181/5). وانظر: نظرية السياق، ص 159.

ومن ثم؛ كان اهتمام الأئمة بالأبواب الحديثية، وترتيب الأحاديث فيها اهتماماً بالغاً، سواء من حيث الصحة، أو من حيث الحكم الفقهي، مما يجعل اجتماع النصوص إلى جنب بعضها البعض رافداً إلى تيسير الفهم، يقول عليّ بن المديني: "الباب إذا لم تجمع طرقه لم يتبين خطؤه"⁽¹⁾، وقال ابن معين: "لو لم نكتب الحديث من ثلاثين وجهاً ما عقلناه"⁽²⁾، وقال أحمد: "الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه، والحديث يفسر بعضه بعضاً"⁽³⁾، وقال الخطيب البغدادي: "السبيل إلى معرفة علة الحديث؛ أن يجمع بين طرقه وينظر في اختلاف رواته ويعتبر بمكانهم من الحفظ ومترلتهم في الإتيان والضبط"⁽⁴⁾.

فجمع الطرق، والنظر في الأحاديث متونها وأسانيدها؛ هو ديدن الأئمة ومعتركهم، والحقيقة أنّ الذي ألفناه عند طرق هذا الباب؛ وهو باب جمع طرق الحديث الواحد، والأحاديث التي تجتمع معه في ذات الموضوع، إنما المقصود منه - أي الجمع - استخراج العلل، ومعرفة الخطأ الواقع بسبب التفرد، والمخالفة؛ من نكارة، أو شدوذ، أو قلب أو غيرها، وهذا في الحصلة لا يكون إلا بفحص تلك المتون، والنظر في مجموع تلك الأحاديث، والنظر أيضاً في سياقاتها المختلفة، إن لغوية أو غير لغوية.

وعلى هذا؛ حذر الأئمة من خطورة هذه النظرة التحزيبية على الفهم السليم، يقول الإمام الشاطبي: "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 ببعض، لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد؛ فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذلك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه؛ فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض

(1) الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الخطيب البغدادي(212/2)، علوم الحديث، لابن الصلاح، ص188.

(2) الجامع لأخلاق الراوي (212/2)، فتح المغيث، للسخاوي(299/3).

(3) الجامع لأخلاق الراوي(212/2).

(4) نفس المصدر (295/2).

أجزاء الكلام دون بعض إلا في موطن واحد؛ وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي وما يقتضيه لا بحسب مقصود المتكلم، فإذا صح له الظاهر على العربية رجع إلى نفس الكلام⁽¹⁾.

وقال الشيخ محمد الغزالي رحمه الله: "والفقهاء المحققون إذا أرادوا بحث قضية ما، جمعوا كل ما جاء في شأنها من الكتاب والسنة، وحاكموا المظنون إلى المقطوع، وأحسنوا التنسيق بين شتى الأدلة... أما اختطاف الحكم من حديث عابر، والإعراض عما ورد في الموضوع من آثار أخرى؛ فليس عمل العلماء..."⁽²⁾.

وقد ذكر الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي في كتابه (كيف نتعامل مع السنة النبوية، معالم وضوابط) ثمانية ضوابط؛ ومن بين تلك الضوابط - جمع الأحاديث الواردة في الباب الواحد-، فقال: " بحيث يرد متشابهها إلى محكمها، ويحمل مطلقها على مقيدها، ويفسر عامها بخاصها، وبذلك يتضح المعنى المراد منها، ولا يضرب بعضها ببعض"⁽³⁾.

وقال أيضا: "الاكتفاء بظاهر حديث واحد؛ دون النظر في سائر الأحاديث كثيرا ما يوقع في الخطأ، ويبعد عن جادة الصواب، وعن المقصود الذي سيق له الحديث"⁽⁴⁾.

فالنظر إلى التناسب بين الجمل والترابط بينها، وهكذا بين نصوص الموضوع الواحد، وتقدير كونها متجاورة لتكون متكاملة هو المنهج الأصوب والأكمل، ولا معنى للمنهج التحليلي وحده الذي لن يبلغ المراد من الشرح الحديثي، وسيظل بعيدا عن الحقيقة الكلية، ولهذا قال الشاطبي رحمه الله: " فإن فرق-المفسر- النظر في أجزائه-أي أجزاء النص- لا يتوصل إلى مراده"، يقول الدكتور عثمان أحمد: "ولا شك أن النص هنا يشمل النص الأكبر الذي هو الكتاب، ومن ثم مراعاة العلاقات بين نصوصه من حيث هي نوع من التركيب والترتيب، كما يعني النص الأصغر، والذي هو سياق المقال الذي سبق ذكره"⁽⁵⁾.

ولعله من الفوائد المهمة التي يكتسبها سياق أحاديث الباب الواحد، أو السنة برمتها إذا وسعنا النطاق: "هو تلك النظرة الشمولية التكاملية للحديث النبوي؛ بكل ألفاظه التي رويت عن النبي

(1) الموافقات(413/3-414).

(2) السنة بين أهل الفقه وأهل الحديث، ص 27.

(3) كيف نتعامل مع السنة النبوية، ص 103.

(4) نفس المرجع، ص 108. وانظر: من ضوابط فهم السنة النبوية: جمع الروايات في الموضوع الواحد وفقهها، أحمد ابن محمد فكيبر/كلية الآداب-أكادير.

(5) الجديد في مناهج تفسير الحديث الشريف وتطبيقاته، ص 80.

صلى الله عليه وسلم، وهذا يؤدي إلى حسن الفهم، وجودة الاستنباط، فإن من أخذ ببعض ألفاظ الحديث، ولم يستوعب النظر في باقي الألفاظ، اختلف حكمه عمن نظر في ألفاظ الحديث جميعها⁽¹⁾، فإنّ المحدثين قد سلكوا هذا المسلك؛ وهو جمع أحاديث الباب الواحد وطرقه ليفسر بعضه بعضاً، ويدرك الناظر في طرق الحديث معاني الحديث ومقاصده بدقة⁽²⁾.

وعملية التجزئة والتعضية للتصوص الشرعية؛ ومنها الحديث النبوي، بُلي بها الفكر الإسلامي أيما بلاء، وهذه التجزئة في الحقيقة كانت على مستويين:

الأول: ما يتصل بما ذكرته قبل قليل، من إهمال البعض للنظرة الكلية عند معالجة النصوص ودراستها، فيقع بعض الدارسين في الانتقائية المفرطة، والاختيارات الموجهة، وهما من لوازم هذا المنهج الهزيل.

الثاني: وهو ذلك الانتقاء الذي تُوجّه من خلاله الأمة إلى بعض القضايا دون بعض، وهو خلل فكري كبير، صارت الأمة تمشي بسببه عرجاء منكوبة، ففي الوقت الذي نجد البعض يندن حول مشروعية الحاكم من حيث طاعته العمياء، والاستقامة على منهج السلف في تبرير ذلك، نجد إقصاء فجاً لكثير من النصوص التي تطالبه بالاستقامة على العدل، وإعطاء الحقوق التي عليه لكي يؤتى ماله من واجبات، بل ويتأول لكثير من التصرفات التي أُثرت عن بعض السلف في تقويم الحاكم الظالم، والخروج عليه بما يحقق الغرض، وقيم الحجة.

وانتقائية فجّة أخرى، وهي تناول الممحوج لقضايا الدين بحسب المزاج، من خلال إظهار شعائر وسنن هي في الأمد الأقصى جزئيات باعتبار، على حساب كليات عظيمة، وهذا بلا شك استخفاف بالسياق وإهمال له غير مسبوق، يجب على أولي الأمر من العلماء والمفكرين جبره وتكميله.

وقد اعتنى الأئمة شراح الحديث بشأن جمع أحاديث الباب الواحد، سواء اتفقت في دلالتها أو اختلفت، وأولوا هذه القضية الاهتمام البالغ؛ لما استقر في الواقع من أثر ذلك في دقة الفهم وحسنه، ومن الأمثلة التي تجلي هذا الأمر وتقربه، ما يلي:

- [باب ما جاء في صلاة الجماعة]⁽³⁾

(1) دلالة السياق وأثرها في فهم الحديث النبوي من خلال تطبيقات الأئمة، عبد المحسن التخيفي، ص 255.

(2) أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، ص 55.

(3) ما بين المعكوفين من وضع الباحث.

عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: « والذي نفسي بيده، لقد هممت أن أمر بحطب فيحطب، ثم أمر بالصلاة فيؤذن لها، ثم أمر رجلا فيؤم الناس، ثم أخالف إلى رجال، فأحرق عليهم بيوتهم، والذي نفسي بيده، لو يعلم أحدهم أنه يجد عرقا سمينا، أو مرماتين حسنتين لشهد العشاء»⁽¹⁾.

وفي رواية أخرى عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: « لقد هممت أن أمر بالصلاة فتقام، ثم أخالف إلى منازل قوم لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم»⁽²⁾.

وفي رواية: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد ناسا في بعض الصلوات، فقال: « لقد هممت أن أمر رجلا يصلي بالناس، ثم أخالف إلى رجال يتخلفون عنها، فأمر بهم فيحرقوا عليهم بحزم الحطب بيوتهم، ولو علم أحدهم أنه يجد عظما سمينا لشهدها»، يعني: صلاة العشاء⁽³⁾.

وفي أخرى قال: « لقد هممت أن أمر فتياي أن يستعدوا لي بحزم من حطب، ثم أمر رجلا يصلي بالناس ثم تحرق بيوت على من فيها»⁽⁴⁾.

وعند أبي داود، عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لقد هممت أن أمر فتيتي فيجمعوا لي حزما من حطب، ثم آتي قوما يصلون في بيوتهم ليست بهم علة، فأحرقها عليهم»، قيل ليزيد - هو ابن الأصم - يا أبا عوف: الجمعة عني، أو غيرها؟ قال: صمنا أذناي إن لم أكن سمعت أبا هريرة يآثره عن النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يذكر جمعة، ولا غيرها⁽⁵⁾.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أيضا، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن أثقل صلاة على المنافقين: صلاة العشاء، وصلاة الفجر، ولو يعلمون ما فيهما لأتوهما ولو حيا، ولقد هممت أن أمر بالصلاة فتقام، ثم أمر رجلا فيصلي بالناس، ثم أنطلق معي برجال معهم حزم من حطب إلى قوم لا يشهدون الصلاة، فأحرق عليهم بيوتهم بالنار»⁽⁶⁾.

(1) أخرجه مالك في الموطأ [129/1] رقم: 3، والبخاري [131/1] رقم: 644.

(2) أخرجه البخاري [122/3] رقم: 2420.

(3) أخرجه مسلم في صحيحه [451/1] رقم: 651.

(4) أخرجه مسلم [452/1] رقم: 651.

(5) السنن [150/1] رقم: 549.

(6) أخرجه مسلم [451/1] رقم: 651.

وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: « صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة»⁽¹⁾.

وعن ابن أمّ مكتوم، أنه سأل النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله، إني رجل ضريب البصر، شاسع الدار، ولي قائد لا يلائمني، فهل لي رخصة أن أصلي في بيتي؟ قال: «هل تسمع النداء»، قال: نعم، قال: «لا أجد لك رخصة»⁽²⁾.

وفي رواية قال: يا رسول الله، إنّ المدينة كثيرة الهوام والسباع، وأنا ضريب البصر، فهل تجد لي من رخصة؟ قال: «تسمع حي على الصلاة، حي على الفلاح؟» قال: نعم، فقال: «فحي هلا، ولم يرخص»⁽³⁾.

يقول النووي رحمه الله: والجمهور على أنّ صلاة الجماعة ليست فرض عين، واختلفوا -أي القائلين بعدم فرضيتها- هل هي سنّة أم فرض كفاية؟ وأجابوا عن أحاديث (الهمم) بأن هؤلاء المتخلفين كانوا منافقين، وسياق الحديث يقتضيه؛ فإنه لا يظن بالمؤمنين من الصحابة أنهم يؤثرون العظم السمين على حضور الجماعة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، وفي مسجده⁽⁴⁾.

قلت: ولهذا القول ما يعضده من رواية مسلم، حيث جاء فيه: (إنّ أثقل الصلاة على المنافقين الفجر والعشاء..)، وسياقه واضح في تقييد الإطلاق الذي ورد في الروايات الأخرى.

وأما قوله صلى الله عليه وسلم (ثم أمر بالصلاة) فالألف واللام فيها إن كانت للجنس؛ فهو عام، وإن كانت للعهد؛ ففي رواية أنها العشاء، وفي أخرى الفجر، وفي أخرى الجمعة، وفي أخرى يتخلفون عن الصلاة مطلقاً، ولا تضاد بينها لجواز تعدد الواقعة، نعم إذا كان المراد الجمعة؛ فالجماعة شرط فيها، ومحل الخلاف إنما هو في غيرها، ودليل ذلك - أي قصد غير الجمعة - ما رواه أبو داود بسنده عن يزيد بن الأصم، فذكر الحديث، وفيه: قلت ليزيد بن الأصم: يا أبا عوف! الجمعة أو غيرها، قال

(1) أخرجه البخاري [131/1] رقم: 645، ومسلم [450/1] رقم: 650.

(2) أخرجه أحمد في المسند [243/24] رقم: 15490، وأبو داود [151/1] رقم: 552، وابن ماجه [260/1] رقم: 792.

(3) أخرجه أبو داود [151/1] رقم: 553، والنسائي [109/2] رقم: 851.

(4) شرح مسلم (153/5). وانظر: إرشاد الساري (24/2)-

(25)، المنتقى شرح الموطأ، للباحي (229/1).

صمت أذناي إن لم أكن سمعت أبا هريرة يؤثره عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ذكر جمعة ولا غيرها، فظهر من ذلك أن الراجح من حديث أبي هريرة أنها غير الجمعة⁽¹⁾.

ومن خلال حديث ابن عمر الوارد في أفضلية الجماعة على غيرها؛ يمكن أن نتلمس مخارج أخرى لذلك الوعيد، فقد يقال: إن فرضية الجماعة كانت في بدايات الإسلام، ثم نسخ ذلك الأمر بحديث ابن عمر، يقول الشوكاني⁽²⁾: فرضية الجماعة كانت في أول الأمر ثم نسخت، حكى ذلك القاضي عياض، قال الحافظ: ويمكن أن يتقوى لثبوت النسخ بالوعيد المذكور في حقهم؛ وهو التحريق بالنار، قال: ويدل على النسخ حديث ابن عمر الوارد في تفضيل صلاة الجماعة على صلاة الغد؛ لأن الأفضلية تقتضي الاشتراك في أصل الفضل ومن لازم ذلك الجواز⁽³⁾.

يقول الباحث: بالنظر إلى جميع هذه الروايات، الواردة في موضوع واحد، وهو صلاة الجماعة، لو لم يقدّم شرح الحديث، وهكذا أصحاب السنن والجماعات والمصنفات، باستعمال آية السياق جمعا وتطبيقا، لما كان لنا أن نصل إلى الأحكام التالية:

- صلاة الجمعة من شروط صحتها الجماعة، فلا مدخل لها فيما ورد عن أبي هريرة.

- صلاة الجماعة سنة نبوية، وفضلها عظيم.

- أن الصلاة في غير جماعة؛ كالرجل في بيته، والعامل في سوقه، تعدّ صحيحة من غير

إثم، والكلام حينذاك حول الفضل والأجر.

- أن الوعيد الوارد في بعض الروايات صادق على أهل النفاق ممن كان في وقته صلى

الله عليه وسلم، إذ السياق يأبى أن يكون المقصود هم أصحابه المؤمنون، فلا يتصور أن يكون هذا الإيثار لشيء يسير من أمر الدنيا (ولو علم أحدهم أنه يجد عظاما سمينا لشهدها) على فضل شهود الصلاة صادرا من الصحابة، ممن آمنوا وصدقوا⁽⁴⁾.

(1) عمدة القاري (160/5).

(2) محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فقيه زيدي، من كبار علماء اليمن، ولد سنة 1760م، وتوفي سنة: 1834م، له مؤلفات عديدة، منها: نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، إتخاف الأكابر، التعقبات على الموضوعات. انظر: الأعلام للزركلي (298/6).

(3) نيل الأوطار (149/3).

(4) أثر السياق، وجمع الروايات، وأسباب ورودها في فهم الحديث، دراسة تطبيقية، عبد الله بن الفوزان، ص 211-212.

- ثم إنّ هذا الوعيد من أجل فعل متكرر أصبح عادة لفاعليه، وعلامة معروفة عليهم، وهذا ما لا يمكن أن يتصور في آحاد المؤمنين المصدقين.

- كل هذا يمكن للسياق أن يلعب فيه دوراً؛ تحليلاً، وتنظيراً، وتزيلاً، وهذا الذي رأيناه من خلال هذا المثال، وهناك أمثلة أخرى تدلل على هذا الذي ذكرت، لا يتسع المقام لذكرها⁽¹⁾.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(1) انظر بعض الأمثلة: كيف نتعامل مع السنة معالم وضوابط، الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي، ص 103 وما بعدها. من ضوابط فهم السنة: جمع الروايات في الموضوع الواحد وفقهها، أحمد بن محمد فكير، كلية الآداب، أكادير.

المبحث الثاني:

سياق المقام، تهبيقات نموذجية من
بعض كتب الشروح الحكيثية، وفيه
ثلاثة مطالب:

المطلب الأول:

أثر عادة المتكلم وقصده، والمخاطب،
وهيعة الخطاب في توجيه المعنى

المطلب الثاني:

أثر أسباب ورود الحكيث في توجيه دلالة
الحكيث.

المطلب الثالث:

أثر البعدين الزماني والمكاني في توجيه دلالة
الحكيث.

المبحث الثاني: سياق المقام، تطبيقات نموذجية من بعض كتب الشروح الحديثية.

توطئة:

ولكي نصل إلى معنى كامل للخطاب النبوي، لاسيما المقصود الدقيق للمتكلم، يتحتم على متدبر الخطاب النبوي بعد نظره في السياق الذي ورد فيه هذا الخطاب، أن ينظر في الأحوال التي أحاطت بالخطاب، من حال المتكلم، وحال المخاطب، والظرف الزماني والمكاني الذي قيل فيه، والسبب الذي ورد الحديث من أجله، والغرض الذي استهدفه، والأعراف الجارية في المجتمع الذي قيل فيه، وغير ذلك، والداعي لهذا الأمر هو أن الخطاب الواحد يتغير معناه، وربما إلى حد التعاكس أحيانا، بحسب متكلم ومتكلم، ومخاطب ومخاطب، وسبب وسبب، وظرف وظرف، وعرف وعرف، قال الإمام الشاطبي رحمه: علم المعاني والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب؛ إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطب، أو المخاطب، أو الجميع؛ إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك؛ كالأستفهام، لفظه واحد، ويدخله معانٍ أخرى؛ من تقرير، وتوبيخ وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة، والتهديد، والتعجيز وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال، وليس كل حال ينقل، ولا كل قرينة تقترن بنفس الكلام المنقول، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة؛ فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكل مشكل في هذا النمط؛ فهي من المهمات في فهم الكتاب بلا بد، ومعنى معرفة السبب هو معنى معرفة مقتضى الحال⁽¹⁾.

ويقول أبو الفتح ابن جني: الكلام باعتبار المقام أو الأحوال المصاحبة للأداء ثلاثة أقسام: الأول: الكلام الذي نشاهد فيه ظروف الأداء، ونستوضح فيه من مشاهدة الأحوال ما لا يمكن تحصيله من أكابر العلماء إذا غيبت عنهم الظروف. الثاني: الكلام المشفوع برواية الحال، وهذا يمثل منزلة وسطى بين النوع الأول والثاني. الثالث: وهو ذلك الكلام المنقول إلينا مقطوعا عن سياقه ومجردا عن ذكر أحواله وأسبابه، وهذا النوع هو منطقة الخطأ، وموطن الزلل الذي يقع فيه الباحث اللغوي عند إرادة الكشف عن المعنى، معتمدا على عنصر المقال وحده⁽²⁾.

(1) الموافقات(146/4).

(2) دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة، ص 64.

قال الباحث: وليس اللغوي وحده الذي يقع في مثل هذه المهاوي، بل كلّ دارس لأي خطاب قرآني، أو حديثي، أو لغوي.

وقد ذكر ابن السيد أنّ من العلل التي يتعرض لها حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: أن ينقل المحدث بعض الحديث، ويُغفل نقل السبب الموجب له، أو بساط الأمر الذي جرّ ذكره (1).

والسبب في تأثير سياق المقام بمختلف مفرداته وأنواعه على معنى الخطاب، هو أنّ عملية الاتصال التفاهمية التي تحصل عن طريق اللغة ليست عملية لفظية محضة كما قد يبدو، بل إنّ المتكلمين في سبيل إيصال مرادهم إلى الآخرين يعولون في كثير من الأحيان على مواد غير لفظية (مقامية وحالية) يقرنونها بالكلام المفوظ قصداً أو تلقائياً، فسياق المقام بهذا الاعتبار ركن ركين في عملية الاتصال التي تحصل بين المتكلم والمخاطب عبر آلية اللغة ومستويات الخطاب المختلفة.

ولأهمية سياق المقام في التأثير على معنى الخطاب، فإنّ مغرضاً ما إذا أراد حمل خطاب معين على ما يريد، فإنّ أبسط وسيلة يتخذها أن يلجأ إلى عزل هذا الخطاب عن الحال والمقام الذي ورد فيه، ثم وضعه في حال أخرى، ليتم له مراده من التحريف والتأويل، ويتم له ذلك من غير أن يمس قدسية الخطاب (2).

ولعلّه من المهم أيضاً، أن يقال في هذا الإطار: إنّ الاجتهاد الواقع في الشريعة يكون على نوعين:

اجتهاد فهم، واجتهاد تنزيل، وكلا الاجتهادين به خصاصة تلجئته إلى السياق، ويُستمدان من قصد الشارع، وعليه يكون السياق بمختلف عناصره، وزمان وروده مكوناً من مكونات الفهم والتنزيل، وخادماً لقصد الشارع، وذلك بمراعاة حال المكلف في مرحلة الفهم، ومراعاة حاله في مرحلة العمل (3).

ويمكن بيان أثر سياق الحال في فهم الحديث في الفروع التالية:

- (1) التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين، بواسطة الموافقات (140/5).
- (2) القرائن الحالية وأثرها على دلالة النص عند الأصوليين، العبد خليل، وأبمن صالح، دراسات علوم الشريعة والقانون، مجلد 34، ع 1، 2007م، ص 12.
- (3) المعنى بين اللفظ والقصد في الوظائف المنهجية للسياق، حميد الوافي، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية، ع 26، 2007م، ص 88-89.

الفرع الأول: قصد المتكلم وعادته، وأثرهما في توجيه المعنى.

لا شك أنّ كل ما يصدر عن المتكلم أثناء كلامه من إشارات ورموز وحركات وتغيرات في الوجه.. كلها أدلة تبين مراد المتكلم، وتظهر قصده من كلامه دون أن تكون تابعة للفظه، يقول الإمام الغزالي رحمه الله: "إنّ قصد الاستغراق يعلم بعلم ضروري يحصل عن قرائن أحوال، ورموز وإشارات، وحركات من المتكلم، وتغيرات في وجهه، وأمور معلومة من عادته ومقاصده، وقرائن مختلفة لا يمكن حصرها في جنس، ولا ضبطها بوصف؛ بل هي كالقرائن التي يعلم بها خجل الخجل، ووجل الوجل، وجبن الجبان، وكما يعلم قصد المتكلم إذا قال: السلام عليكم؛ أنه يريد التحية أو الاستهزاء واللهو، ومن جملة القرائن؛ فعل المتكلم، فإنّه إذا قال: على المائدة هات الماء، فهم أنه يريد الماء العذب البارد دون الحار الملح..."⁽¹⁾.

ويلحق بحال المتكلم سكوته، إذ عدّ الأصوليون عدم تلفظ المتكلم في مناسبات معينة دليلاً مفيداً للمعنى، كتقريراته صلى الله عليه وسلم، إذ هي إحدى مكونات الحديث النبوي، مما أضيف للحضرة النبوية، بإقراره صلى الله عليه وسلم للمعاملات التي كان الناس يتعاملون بها، والمآكل والمشرب التي كانوا يتعاطونها، دليل على جواز ذلك في الشرع لضرورة حاله، فإنه لا يجوز له عليه الصلاة والسلام أن يقر الناس على منكر، فبان بذلك أنّ سكوت النبي صلى الله عليه وسلم في مواضع معينة عن فعل ما دليل على جوازه⁽²⁾.

ومعنى قصد المتكلم؛ مراده وغرضه من الكلام، إذ لا بدّ من اعتبار النية والمقاصد في الألفاظ⁽³⁾، فالعبرة بإرادة المتكلم لا بلفظه⁽⁴⁾، وإنما الألفاظ وسائل، يقول الآمدي: "إنّ دلالات الألفاظ على المعاني ليست لذواتها، بل هي تابعة لمقصد المتكلم وإرادته"⁽⁵⁾.

ثم إنّ المعرفة بتوجهات المتكلم وتصوراته، وطبائعه، وعاداته، ومقاصده، وصفاته القولية، والفعلية، والخلقية، والجسمية، يسهم إسهاماً عظيماً في امتلاك القدرة الكافية في تفهم خطاب المتكلم، والوقوف على مقاصده وأغراضه، فالإحاطة بهذه المذكورات والتي سماها البعض بـ (الخبرة

(1) المستصفي، ص228.

(2) السياق في المجالات التشريعية، ص 319-320. وانظر: تحويلات الطلب، ص300.

(3) إعلام الموقعين، لابن القيم(447/4).

(4) نفس المصدر(385/2).

(5) الإحكام في أصول الأحكام(315/2).

بالتكلم) يوقف المفسر والشارح على دقة الفهم، وكلما ازدادت هذه الخبرة ازدادت المعرفة بالخطاب.

يقول أبو الحسين البصري رحمه الله في هذا الشأن: وأما حال المتكلم؛ فهي حكمته.. ويجب أن نعرف حكمة المتكلم ليصح أن نعلم ما يجوز أن يقوله ويريده، وما لا يجوز أن يريده ويقوله، ولا يصح المعرفة بحكمة الله إلا مع المعرفة بذاته وصفاته، ولا يصح المعرفة بحكمة النبي صلى الله عليه وسلم إلا مع المعرفة بكونه نبيا، وإنما تعلم عصمة الأمة إذا عرف أن الله ورسوله قد شهد بعصمتها⁽¹⁾.

وقول أبي الحسين (ولا يصح المعرفة بحكمة النبي صلى الله عليه وسلم إلا مع المعرفة بكونه نبيا) أصل عظيم في التعاطي مع نصوص السنة النبوية، إذ لا بدّ من تفريق بين النصوص التي مقتضاها وحي، وبين غيرها من النصوص التي يقولها آحاد الناس، فالإقرار بالفرق يوجب الإقرار بالطبيعة، ومن ثم تأتي الأحوال والأوضاع التي يوجبها الفرق المذكور.

يقول علي بن أبي طالب: إذا حدثم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثا فظنّوا به الذي هو أهيا، والذي هو أهدى، والذي هو أتقى⁽²⁾، ففي هذا النص توجيه منه رضي الله عنه لمتلقي الحديث النبوي أن يتلقف للخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحسن المحامل وخير الوجوه.

ومما تجب الإحاطة به أيضا في هذا المقام المعرفة التامة بالدور الاجتماعي الذي يمثله المتكلم وقت إنشاء الخطاب، فالتكلم الواحد قد يتخذ عدّة أدوار في المجتمع، يجدر بالمفسر الاعتناء بها، إذ كل دور منها له مميزاته الخاصة، والوصف اللائق به، ولما كانت هذه الأدوار تتبدل وتتغير على الشخص الواحد في المناسبات المختلفة، فإنها تدخل ضمن ما يسمّى بالحال الطارئة للمتكلم.

والنفاة إلى هذا النوع من حال المتكلم، قال القرافي في تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم: "اعلم أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الإمام الأعظم والقاضي الأحكم والمفتي الأعلم؛ فهو صلى الله عليه وسلم إمام الأئمة، وقاضي القضاة، وعالم العلماء، فجميع المناصب الدينية فوضها الله تعالى إليه في رسالته، وهو أعظم من كل من تولى منصبا منها في ذلك المنصب إلى يوم القيامة، فما

(1) المعتمد في أصول الفقه (358/2).

(2) أخرجه أحمد في المسند [282/2] رقم: 984.

من منصب ديني إلا وهو متصف به في أعلى رتبة، غير أن غالب تصرفه صلى الله عليه وسلم بالتبليغ؛ لأنّ وصف الرسالة غالب عليه، ثم تقع تصرفاته صلى الله عليه وسلم منها ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعاً، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالقضاء، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالإمامة، ومنها ما يختلف العلماء فيه لتردده بين رتبتين فصاعداً؛ فمنهم من يغلب عليه رتبة، ومنهم من يغلب عليه أخرى⁽¹⁾.

ثم قال رحمه الله- وهو ما أئحنا إليه من قبل- "وتصرفاته صلى الله عليه وسلم بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشريعة، فكل ما قاله صلى الله عليه وسلم أو فعله على سبيل التبليغ كان ذلك حكماً عاماً على الثقلين إلى يوم القيامة؛ فإن كان مأموراً به أقدم عليه كل أحد بنفسه، وكذلك المباح، وإن كان منهيًا عنه؛ اجتنبه كل أحد بنفسه، وكل ما تصرف فيه عليه السلام بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام اقتداءً به عليه السلام، ولأنّ سبب تصرفه فيه بوصف الإمامة دون التبليغ يقتضي ذلك، وما تصرف فيه صلى الله عليه وسلم بوصف القضاء لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم اقتداءً به صلى الله عليه وسلم، ولأنّ السبب الذي لأجله تصرف فيه صلى الله عليه وسلم بوصف القضاء يقتضي ذلك"⁽²⁾.

فهذه ثلاثة مقامات؛ يتصرف من خلالها رسول الله صلى الله عليه وسلم بحسب الظروف والأوضاع، ومراعاة ذلك مهمة لتجنب أي تداخل بينها يوجب اختلاط المهام، وإهمال السياق. وقد أوصل الشيخ الطاهر بن عاشور⁽³⁾ هذه المقامات إلى اثني عشر مقاما، وهي التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمامة، والهدي، والصلح، والإشارة على المستشار، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العادية، والتأديب، والتجرد عن الإرشاد⁽⁴⁾.

(1) الفروق (205/1-206).

(2) نفس المصدر (206/1).

(3) هو محمد الطاهر بن محمد الطاهر بن عاشور، عالم وفقه تونسي، أسرته منحدره من الأندلس، ترجع أصولها إلى أشرف المغرب الأدارسة، تعلم بجامعة الزيتونة ثم أصبح من كبار أساتذته، ولد سنة 1879م، وتوفي سنة 1973م، من مؤلفاته: التحرير والتنوير في التفسير، وأصول النظام الاجتماعي في الإسلام، والوقف وآثاره في الإسلام. انظر: الأعلام للزركلي (174/6).

(4) مقاصد الشريعة (99/3).

ومن العيوب التي أَلَّت بالمنهج التفسيري لنصوص الحديث النبوي، النظرة السطحية الساذجة لهذه التصرفات النبوية، ومحاولة حملها على فئج واحد، وعلى وزن واحد، وعلى أنها كلها وحي يُتبع، وقد بين كثير من العلماء والأصوليين خطأ هذه النظرة، ومخالفاتها لطبيعة التصرفات النبوية، وقام كثير منهم باقتراح تقسيمات لها، فهذا محمد بن قتيبة الدينوري، في كتابه تأويل مختلف الحديث، قسم السنة إلى ثلاثة أقسام: قسم هو من الشرع الذي أوحاه الله إليه، ليس له أن يترخص في شيء منه، ولا أن يربطه بعلّة أو عذر، وقسم فوضه الله عز وجل في سنّه، وأمره باستعمال رأيه فيه، فله أن يترخص فيه لمن شاء على حسب العلة والعذر، والثالث: ما سنه لنا تأديباً؛ فإن نحن فعلناه كانت الفضيلة في ذلك، وإن نحن تركناه فلا جناح علينا⁽¹⁾.

ثم جاء الإمام القرافي شهاب الدين أبو العباس الصنهاجي، فأصل هذه الفكرة وعمقها في كتابيه الشهيرين: الفروق، والإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، وقد ذكرنا شيئاً من كلامه قبل قليل، غير أنّ خلاصة ما قضاه الإمام من كلام يتمحور في أن تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم متنوعة، وأن بينها فروقا دقيقة، فالرسالة تبليغ محض، والفتيا كذلك مع شيء من الاجتهاد في اختيار الحكم المناسب لموضوع الفتيا، بينما القضاء إنشاء دون إلزام بالتنفيذ، لكن الإمامة إنشاء مع إلزام بالتنفيذ⁽²⁾.

ومن بعده ابن القيم رحمه الله؛ فكرس نفس الفكرة التي قضى بها الإمام القرافي وكأنه اطلع عليها وارتضاها، فقسم السنّة إلى قسمين: الأول ما ليس للنبي صلى الله عليه وسلم فيها رأي أو تدخل، وهذا في الأقضية، والأحكام، والسنّة الكلية، والثاني: ما للرأي فيه مدخل، وهو الأمور الجزئية التي لا ترجع إلى أحكام، كالنزول في منزل معين، وتأمير رجل معين، ونحو ذلك، مما هو متعلق بالمشاورة المأمور بها... فهذا شيء، والأحكام والسنّة الكلية شيء آخر.

ثم انتقلت هذه الفكرة إلى شاه ولي الله الدهلوي⁽³⁾؛ الذي أوضحها في كتابه الشهير: حجة الله البالغة، فنجدده رحمه الله قد قسم السنة وما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في كتب الحديث

(1) تأويل مختلف الحديث، ص183. وانظر: تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة وصلتها بالتشريع الإسلامي، د.أحمد يوسف، مجلة مركز بحوث السنة والسيرة، ع الثامن، 1994-1995م، ص 415.

(2) تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة، ص 417.

(3) هو أحمد بن عبد الرحيم بن وجيه الدين بن معظم بن منصور؛ المعروف بمسند الهند، أبو محمد الشاه ولي

إلى قسمين: أحدهما ما سبيله سبيل التبليغ للرسالة، من علوم المعاد، وعجائب الملكوت، وهذا كله مسند إلى الوحي، وبعضها مسند إلى الاجتهاد، واجتهاده صلى الله عليه وسلم بمثلة الوحي، ومنه قوله تعالى: $Lmw\ v\ u\ t\ s\ r\ q\ p\ m$:⁽¹⁾.

وثانيهما: ما ليس من باب التبليغ للرسالة، كأن يقصد به مصلحة جزئية يومئذ وليس من الأمور اللازمة لجميع الأمة، وذلك مثل ما يأمر به الخليفة من تعبئة الجيوش، وتعيين الشعار...⁽²⁾.
فعلم من هذا أن ما كان من السنة مما كان بحالة التبليغ أو الفتوى؛ فهو الذي يجب على الجميع في كل وقت وكل مكان الأخذ به، والوقوف عنده، ويمكن فقط الاجتهاد في البحث عن سنده أو في فهم معناه أي في ثبوته أو دلالاته.

والقسم الثاني هو ما ليس من باب التبليغ، ويقصد به ما كان من باب تصرفه صلى الله عليه وسلم بالقضاء أو الإمامة، فيدخل ضمن ما قصد به مصلحة جزئية، أي: خاصة بزمنه صلى الله عليه وسلم⁽³⁾.

يقول سعد الدين العثماني⁽⁴⁾: وبالاستفادة من مجموع تلك الجهود المتراكمة - ويقصد جهود القرافي وابن عاشور وغيرهما ممن سبقهما - يمكن أن نقسم التصرفات النبوية - على العموم - إلى قسمين:

أولاً: تصرفات تشريعية: وهي ما صدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم مما هو للاتباع والافتداء، وهذه التصرفات التشريعية تنقسم بدورها إلى قسمين:

الله الدهلوي، المولود سنة: 1703م، والمتوفى سنة: 1762م، إمام وعالم دين هندي، من مؤلفاته: الإرشاد إلى مهمات الإسناد، وتراجم أبواب البخاري. انظر: الإعلام (149/1).

(1) سورة الحشر، الآية: 7.

(2) حجة الله البالغة (128/1).

(3) تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة، 419-420.

(4) سعد الدين العثماني، وُلِدَ بِنَزْكَان، جهة سوس، المغرب، سنة: 1956م، وهو سياسي، وطبيب عام، ونفسي وباحث، وفقهه، شغل منصب الأمين العام لحزب العدالة والتنمية بين 2004-2008، تقلد منصب «وزير الشؤون الخارجية والتعاون» بحكومة بنكيران بين 2012-2013، يعتبر من القيادات الإسلامية المعتدلة في المغرب، من مؤلفاته: في الفقه الدعوي: مساهمة في التأصيل، قضية المرأة ونفسية الاستبداد. انظر: موقع جريدة الشرق الأوسط، على الرابط التالي:

http://archive.aawsat.com/details.asp?section=45&article=659816&issueno=12106#.WLyEadI1_IU

أ- تصرفات بالتشريع العام، وهي تتوجه إلى الأمة كافة إلى يوم القيامة، وهي إما تصرفات بالتبليغ أو تصرفات بالفتيا.

ب- تصرفات بالتشريع الخاص، وهي مرتبطة بزمان أو مكان أو أحوال أو أفراد معينين، وليست عامة للأمة كلها، ويدخل ضمنها التصرفات بالقضاء، والتصرفات بالإمامة، والتصرفات الخاصة.

ثانياً: تصرفات غير تشريعية: وهي تصرفات لا يُقصد بها الاقتداء والاتباع، لا من عموم الأمة ولا من خصوص من توجهت إليهم.

قال الدكتور: وقد أحصينا منها: التصرفات الجبليّة، والتصرفات العادية، والتصرفات الدنيوية، والتصرفات الإرشادية، والتصرفات الخاصة به صلى الله عليه وسلم⁽¹⁾.

ثم قال: ولهذا التقسيم فوائد عديدة في فقه الدين وفي التعامل مع الأحاديث النبوية، فلقد أصاب هذا التعامل البعض بنوع من عمى الألوان، فلم يفهموا أقواله وأفعاله إلا على طريقة واحدة، ولم ينظروا إليها إلا على أنها من لون واحد، وانغلقت داخل ألفاظ النصوص ومبانيها اللغوية، ولم تلتفت إلى الملابسات والقرائن المحيطة -السياق بنوعيه- ولم تعتبر كون كثير من تلك التصرفات النبوية تستجد بحسب النوازل والظروف، أو ترتبط بأسباب وأحوال خاصة، كما أنها لا تهتم بمقاصد التصرفات النبوية وأهدافها التشريعية والتربوية والدعوية... وعندما يغيب كل هذا، تصبح سنة الرسول صلى الله عليه وسلم مبادئ وأحكاماً مجردة، لا علاقة لها بواقع يتحرك، ولا يبشر يتدافع، ولا بطوارئ تستجد.

وقال أيضاً: إن الأمر يصبح كأنه تشريع يبنى في عالم مجرد لا علاقة له بتغيرات واقع اجتماعي وسياسي معين، بل ولا علاقة له حتى بطبيعة البشر⁽²⁾.

لكل هذا اعتبر شهاب الدين القرافي قاعدة الفرق بين التصرفات النبوية من الأصول الشرعية الجديرة بالمعرفة والاهتمام، فبعد أن سرد أنواع تصرفاته صلى الله عليه وسلم، والفرق بينها قال: "وعلى هذا القانون وهذه الفروق يتخرج ما يرد عليك من هذا الباب من تصرفاته صلى الله عليه وسلم، فتأمل ذلك؛ فهو من الأصول الشرعية"⁽³⁾، كما أن ابن قيم الجوزية صاغ في الموضوع قاعدته المهمة: "لا يجعل

(1) تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة، الدلالة المنهجية والتشريعية، ص 22.

(2) تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة، ص 43.

(3) الفروق (209/1). وانظر: تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم بالإمامة، ص 44.

كلام النبوة الجزئي الخاص كلياً عاماً، ولا الكلي العام جزئياً خاصاً، فيقع من الخطأ وخلاف الصواب ما يقع⁽¹⁾.

ويقول الدكتور محمد مصطفى ياقوت⁽²⁾: وعند محاولتنا للفرز بين ما هو تبليغي وما هو بوصف الإمامة أو القضاء أو التصرف العادي، فنحن نحتاج للسياق كمعين في فرز هذه الأمور، وهذا الفرز والتقسيم مهم للغاية ونحن نتعامل مع السنّة المطهرة حتى نأخذ ما نريد منها، ونفرق بين ما طابعه الائتساء الكلي والافتداء التفصيلي، وقد قال بعضهم: إنّ ثمة فرق بين التأسّي والافتداء، فالقدوة في القرآن المجيد مرتبطة بالهدى *أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْيِهِمُ أُقْتَدَ*⁽³⁾ أما بالنسبة للرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم فهو أسوة؛ أي أنك تعي واقعه وتمثل نموذجية التأسّي به في وعي بالفوارق، وهذا أمر محوري في هذا الباب⁽⁴⁾.

وهو كلام مهم للغاية، لأننا إذا حصرنا الكلام في الافتداء بالتفاصيل الموضوعية المحددة تحديدا يعالج قضايا تعالج احتياجات؛ فإننا لا نستطيع أن نعدي سياسة الدين للمستجدات، أما إذا استصحبنا المنهج العام الذي كانت تعالج به القضايا محل النظر، فثمرتنا المتحصلة أوفر، وحضور مبادراتنا الدينية يظل الأكثر تأثيراً⁽⁵⁾.

فالائتساء به صلى الله عليه وسلم في منهجه المشتمل على الإنشائية، والشفائية، والقضائية، والإمامية، فالاتباع في الإنشائية التي عيننا بها ابتداء النبي صلى الله عليه وسلم بأمر الناس وتبليغهم دون أن يكون هناك سؤال قبل ابتداره بالأمر والنهي، ولا بد هنا من ملاحظة أمرين هما: رتبة الأمر، والنهي هل هو معلل بعلّة يدور مع ظهورها وجوداً وعدمًا؟ أو هو خال عنها؟

فأما رتبة الحكم؛ فينبغي النظر لمعرفة هل كان الأمر للوجوب، والنهي للتحريم أو ينصرف الأمر للندب، والنهي للكراهة، وينبني على ما ذكرناه أنّ الأمر إذا كان منصرفاً للندب؛ فإنه يكون

(1) زاد المعاد(98/4). وانظر: تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة، للعثماني، ص44،

تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة، أحمد يوسف، ص420-421.

(2) وزير الإرشاد والأوقاف السوداني. انظر: التأويل سؤال المرجعية، ص489.

(3) سورة الأنعام، الآية: 90.

(4) أثر السياقات القالية والحالية على تأويل النص الشرعي، محمد مصطفى ياقوت. انظر: التأويل سؤال

المرجعية ومقتضيات السياق، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء، 27 جوان

2013، ص498.

(5) نفس المرجع.

محلا لتصرفات أصحاب الوجوه الذين ذكرهم الشيخ خليل بن إسحاق في مختصره، حينما قال في كلامه عن إفطار المنتفل بالصوم بعد التلبس به، وأنه حرام حيث يقول: وفي النفل بالعمد الحرام ولو بطلاق بت إلا لصاحب وجه؛ كوالد، أو شيخ، أو زوج، أو سلطان"⁽¹⁾.

فأصحاب الوجوه لهم التصرف في رتبة الندب حين توقع حصول ضرر، أو إلزاما لتحصيل منفعة متحققة يفوت بتفويتها أمر له في الشريعة أهمية، ومحل حراك أصحاب الوجوه إنما هو المندوب، والمكروه، والمباح، والاتباع في المندوب والمكروه؛ أي في الأمر والنهي في هذه الرتبة، فيه اتساع، لأن الشريعة لم تطلب ولم تنه فيهما بصورة جازمة⁽²⁾.

والخلط الحاصل في المساواة بين مراتب الحكم الشرعي كالمساواة بين الواجب والمندوب والحرام والمكروه أحدث خللا كبيرا في مسيرة الناس العبادية.

والثانية: إذا ما كان الحكم معللا بعلة منصوصة أو مستنبطة، فإنه في حال توافرها يكون الاتباع، وفي حال عدم التوفر لا يكون تكليف من الشريعة، وقد نظر الفقهاء رحمهم الله في مسألة الأحكام المعللة، فلاحظوا فيها الأعراف واعتبروا لها تأثيرا في تخصيصها ولو جاءت متأخرة عن النص، والعرف سياق بيئي وملاحظته مؤثرة في تأويل النص مما يجعله معتبرا ضمن مسوغات إعادة الاجتهاد والنظر المستمر في النصوص الشرعية.

وأما إن كانت شفائية -بمعنى أنها وردت عقب سؤال- فإن السياق يحدد إن كان الحكم يعم في الجميع أو هو منحصر في صاحب السؤال فقط، فالسياق التاريخي المتمثل في سبب الورد مؤثر في إيضاح نوعية التكليف، وأيضا يراعى فيه الظرف العام وطبيعة الحياة المعيشة، وبمذه الملاحظة يكون الاتساع بنوعية علاج الأزمة لا بتفصيل الحكم.

أما التصرفات بحكم الإمامة؛ فإن طبيعة أحكام الإمام دوراتها مع تحقيق مصالح الناس، وهو دائما ما تكون فيه خيارات إما منصوصة أو بخيار الاجتهاد العام فيما يعود نفعه على الناس⁽³⁾.

ولعل ما ذكره الدكتور سعد الدين العثماني من أن التمييز بين أنواع التصرفات النبوية لم يتبوأ في مؤلفات أصول الحديث، وأصول الفقه المكانية اللاتقة به، ولم يهتم إلا قليلون بالوقوف عند

(1) مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، لحطاب(430/2).

(2) أثر السياقات القالية والحالية على تأويل النص الشرعي، محمد مصطفى الياقوت. انظر: التأويل سؤال المرجعية ومقتضيات السياق، ص499.

(3) نفس المرجع. انظر: التأويل سؤال المرجعية ومقتضيات السياق، ص501.

القرائن والأدلة التي تصرف القول أو الفعل النبويين عن إرادة التشريع العام إلى التشريع الخاص، أو عن التشريع إلى الجبلية أو الدنيوية أو الخصوصية⁽¹⁾؛ جدير بالاعتبار وحقيق بأن يفعل في الدراسات الحديثة المعاصرة، لأن أزمة الأمة اليوم ذات حدين: أزمة في الفهم، وأخرى في التزليل، ومن الأمثلة التي توضح أثر قصد المتكلم في توجيه المعنى ما يلي:

- عن عائشة رضي الله عنها قالت: كان النبي صلى الله عليه وسلم يَخْتَجِرُ حصيرا بالليل؛ فيصلي عليه، ويسطه بالنهار، فيجلس عليه، فجعل الناس يثوبون إلى النبي صلى الله عليه وسلم، يصلون بصلاته، حتى كثروا، فأقبل، فقال: « يا أيها الناس، خذوا من الأعمال ما تطيقون، فإن الله لا يمل حتى تملوا، وإن أحب الأعمال إلى الله ما دام وإن قل »⁽²⁾.

وفي رواية أبي داود: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: « اكلفوا من العمل ما تطيقون، فإن الله لا يمل حتى تملوا، وإن أحب العمل إلى الله أدومه وإن قل، وكان إذا عمل عملا أثبته »⁽³⁾.

قال ابن حجر رحمه الله: قوله (لا يمل الله حتى تملوا) الملال: استثقال الشيء، ونفور النفس عنه بعد محبته، وهو محال على الله تعالى باتفاق، قال الإسماعيلي وجماعة من المحققين: إنما أطلق هذا على جهة المقابلة اللفظية والمشاكلة مجازا⁽⁴⁾، كما قال تعالى: M | } ~ مَثَلُهَا ⁽⁵⁾ وأنظاره، قال القرطبي: وجه مجازته؛ أنه تعالى لما كان يقطع ثوابه عمن يقطع العمل ملالا عبر عن ذلك بالملال، من باب تسمية الشيء باسم سببه⁽⁶⁾، وقال الهروي: معناه لا يقطع عنكم فضله حتى تملوا سؤاله، فتزهدوا في الرغبة إليه، وقال غيره: معناه لا يتناهى حقه عليكم في الطاعة حتى يتناهى جهدكم، وهذا كله بناء على أن حتى على باهما في انتهاء الغاية، وما يترتب عليها من المفهوم، وجنح بعضهم إلى تأويلها؛ فقيل: معناه لا يمل الله إذا مللتم، وهو مستعمل في كلام العرب؛ يقولون: لا أفعل كذا حتى

(1) تصرفات النبي صلى الله عليه وسلم بالإمامة، ص 45.

(2) أخرجه البخاري [155/7] رقم: 5861، ومسلم [540/1] رقم: 782، واللفظ للبخاري.

(3) السنن [48/2] رقم: 1368.

(4) المشاكلة: مصطلح بلاغي، يعنى به: تسمية الشيء باسم شيء آخر لوقوعه في صحبته، تحقيقا أو تقديرا، كما في قوله تعالى: (ومكروا ومكر الله)، حيث سمى الله تعالى جزاء المكر بالمكر، لوقوعه في صحبته في النص، وسمى النبي صلى الله عليه وسلم ترك إثابة العبد ملالا، لوقوعه في صحبته في النص. انظر: المطول شرح تلخيص المفتاح، سعد الدين التفتزاني، ص 73.

(5) سورة الشورى، الآية: 40.

(6) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (331/2).

يبيض الفار، أو حتى يشيب الغراب، ومنه قولهم في البليغ: لا ينقطع حتى ينقطع خصومه، لأنه لو انقطع حين ينقطعون لم يكن له عليهم مزية، وهذا المثال أشبه من الذي قبله، لأنّ شيب الغراب ليس ممكناً عادة، بخلاف الملل من العابد، وقال المازري: قيل إنّ حتى هنا بمعنى الواو فيكون التقدير لا يمل وتملون؛ فنفي عنه الملل وأثبته لهم، قال: وقيل حتى بمعنى (حين) (1).

قال ابن حجر: "والأول:- يعني به القول القائل إنه أطلق على وجه المقابلة اللفظية والمشاكلة- أليق وأجرى على القواعد، وأنه من باب المقابلة اللفظية، ويؤيده ما وقع في بعض طرق حديث عائشة بلفظ: « اكلفوا من العمل ما تطيقون؛ فإنّ الله لا يمل من الثواب حتى تمّلوا من العمل»، لكن في سننه موسى بن عبيدة؛ وهو ضعيف (2)، وقال ابن حبان في صحيحه: هذا من ألفاظ التعارف التي لا يتهيأ للمخاطب أن يعرف صحة ما حوطف به في القصد على الحقيقة (3)، وهذا رأيه في جميع المتشابه (4).

وعند النظر في اختيار ابن حجر لدلالة الملل، نجد قد وظّف السياق بنوعيه وخاصة المقاميّ في تفسير الملل، ذلك أنّ الحديث مشكل من هذه الجهة، وهي نسبة الملل إلى الله تعالى المتره عن كل نقص، وتوجيهه رحمه الله فيه مراعاة لمقصد المتكلم، حيث تأوله بما يناسب ذلك المقام ويليق به.

-ومن أمثلة التصرف بالإمامة "قطعه صلى الله عليه وسلم لشجر بني النضير" (5)، عندما قاتلهم، فهذا تصرف منه صلى الله عليه وسلم بالإمامة، فقطعه لشجرهم ليس من أحكام التبليغ حتى تكون سنة ماضية في كل من قاتل قوماً أو دخل مدينتهم، وإنما اجتهاد لظرف قام في الوقت. لذلك اختلف الأمر بعد ذلك، فالناظر في وصية سيدنا الصديق رضي الله عنه لأسامة بن زيد؛ يجد أنه قال له فيها: "ولا تقطعوا شجراً مثمراً" (6)، فهذا يدلّ أنّ أحكام الإمامة مربوطة بالسياق (7).

(1) فتح الباري (102/1).

(2) تقريب التهذيب (226/2).

(3) صحيح ابن حبان (69/2).

(4) فتح الباري (102/1).

(5) أخرجه مسلم [1365/3] رقم: 1746.

(6) أخرجه مالك في الموطأ [447/2] رقم: 10.

(7) التأويل سؤال المرجعية ومقتضيات السياق، ص 501.

الفرع الثاني: المخاطب وأثره في توجيه الدلالة.

ومما يجدر بالمفسر معرفته والإحاطة به، المعرفة بتوجهات المخاطب، وتصوراته وطبائعه، وعاداته، ومقاصده، وصفاته القولية والفعلية والخلقية والجسمية، ومن ذلك معرفة كونه ذكرا أو أنثى، كبيرا أو صغيرا، واحدا أو جماعة، غنيا أو فقيرا، شريفا أو ضيعا، ذكيا أو بليدا، كريما أو بغيلا، شجاعا أو جبانا، تقيا أو فاسقا، قويا أو ضعيفا، عالما أو جاهلا...

وإذا نظرنا إلى معهود الشرع، فإننا سنجد أن مراعاته لأحوال المخاطبين لم يغفلها أبدا، بل هي من مرتكزات التشريع، وقوام النص، يقول الإمام الشاطبي رحمه الله عند كلامه على تحقيق المناط - وهو طريق من طرق الاجتهاد-: إن الأدلة عليه كثيرة نذكر منها ما تيسر بحول الله.

فمن ذلك: أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل في أوقات مختلفة، عن أفضل الأعمال، وخير الأعمال، وعرف بذلك في بعض الأوقات من غير سؤال، فأجاب بأجوبة مختلفة كل واحد منها لو حمل على إطلاقه أو عمومه لاقتضى مع غيره التضاد في التفضيل، ففي الصحيح أنه عليه الصلاة والسلام سئل: أي الأعمال أفضل؟ قال: «إيمان بالله»، قال: ثم ماذا؟ قال: «الجهاد في سبيل الله»، قال: ثم ماذا؟ قال: «حج مبرور»⁽¹⁾.

وسئل عليه الصلاة والسلام: أي الأعمال أفضل؟ قال: «الصلاة لوقتها»، قال: ثم أي؟ قال: «برّ الوالدين»، قال: ثم أي؟ قال: «الجهاد في سبيل الله»⁽²⁾.

وفي النسائي عن أبي أمامة، قال أتيت النبي صلى الله عليه وسلم، فقلت: مرني بأمر أخذه عنك، قال: «عليك بالصوم، فإنه لا مثل له»⁽³⁾.

وفي الترمذي: سئل أي الأعمال أفضل درجة عند الله يوم القيامة؟ قال: «الذاكرون الله كثيرا والذاكرات»⁽⁴⁾.

وفي الصحيح في قول: (لا إله إلا الله، وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، وهو على كل شيء قدير في يوم مائة مرة) كانت له عدل عشر رقاب، وكتبت له مائة حسنة،

(1) أخرجه البخاري [(133/2) رقم: 1519]، ومسلم [(88/1) رقم: 83].

(2) أخرجه البخاري [(156/9) رقم: 7534]، ومسلم [(89/1) رقم: 85].

(3) السنن [(165/4) رقم: 2220]. وانظر: الموافقات (27/5).

(4) الجامع [(319/5) رقم: 3376].

ومحيت عنه مائة سيئة، وكانت له حرزا من الشيطان يومه ذلك حتى يمسي، ولم يأت أحد بأفضل مما جاء به، إلا أحد عمل أكثر من ذلك»⁽¹⁾.

وفي النسائي: « ليس شيء أكرم على الله من الدعاء »⁽²⁾، وفي البزار: أيّ العبادة أفضل؟ قال: « دعاء المرء لنفسه »⁽³⁾.

وآثر عليه الصلاة والسلام في بعض الغنائم قوما، ووكل قوما إلى إيمانه لعلمه بالفريقين، وقبل عليه الصلاة والسلام من أبي بكر ماله كله، وندب غيره إلى استبقائه بعضه، وقال: « أمسك عليك بعض مالك؛ فهو خير لك »⁽⁴⁾، وجاء آخر بمثل البيضة من الذهب؛ فردها في وجهه. إلى أشياء من هذا النمط جميعها يدل على أنّ التفضيل ليس بمطلق، ويشعر إشعارا ظاهرا بأنّ القصد إنما هو بالنسبة إلى الوقت أو إلى حال السائل⁽⁵⁾.

فمن خلال مسرود كلام الشاطبي، وما أتى به من أمثلة، يتبين تماما الأثر الذي يوليه المخاطب لحال المخاطب وظروفه، وأنّ تنوع أجوبة رسول الله صلى الله عليه وسلم تنوعت لتنوع السائلين واختلاف أحوالهم، وما الخطاب الموجه لأولئك الأخيار إلا من أجل الإفهام، ومن ثم الدعوة إلى العمل، ومن أجل دعائم الفهم وركائزه سهولة النص وبساطته، وملاءمته للحمولة الفكرية التي يؤتاها المخاطب حين توجيه الكلام إليه، ولهذا أوتي عليه الصلاة والسلام جوامع الحكم، وكان يقول عليه الصلاة والسلام: « حدّثوا الناس بما يعقلون؛ أتريدون أن يكذب الله ورسوله »⁽⁶⁾، وقال لعلي: « إنك إن تحدّثت الناس بكلام لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة »⁽⁷⁾.

ولعل ما ذهب إليه بعض الفقهاء والأصوليين من أنّ فهم الصحابي راوي الحديث مقدم على غيره، لأنهم هم المخاطبون ابتداء من قبل الرسول صلى الله عليه وسلم، فلا يمكن لأي شارح

(1) أخرجه البخاري [126/4] رقم: 3293، ومسلم [2071/4] رقم: 2691.

(2) هو في الترمذي [315/5] رقم: 3370.

(3) أخرجه البخاري في الأدب المفرد [ص249، رقم: 715]، والحاكم في المستدرک [727/1] رقم: 1992، وقال: صحيح الإسناد.

(4) أخرجه البخاري [7/4] رقم: 2757.

(5) الموافقات (26/5-37). وانظر: القرائن الحالية وأثرها على دلالة النص عند الأصوليين، ص18.

(6) أخرجه البخاري تعليقا [37/1] رقم: 127، وابن عبد البر في الجامع [1003/2] رقم: 1911.

(7) أخرجه مسلم [11/1] رقم: 5.

أن يستغني عن استحضار كلامهم وشروحهم في كثير من القضايا والأحكام. وإذا ما نظرنا إلى كتب الفتاوى وأحكام المستفتي سنجد اهتماما بالغا بقضية المستفتي، وأنه يجب على المفتي معرفة حاله وظروفه، وسؤاله عن دقائق مسألته، وكل ذلك ليوافق حسنُ الفهم حسنَ التزليل.

ومن ثم؛ فإنه لا يتم فهم الطلب مثلا إلا في ضوء الوعي بالمخاطب الذي وجه إليه، ولذلك تختلف دلالة الطلب إذا كان النص يحتمل أن يكون موجها إلى أكثر من مخاطب، من ذلك قوله تعالى: M . 10/ 3214 5 (1) فالاستفهام - كما يقول السبكي - للتقرير إن كان الخطاب في (ألم تعلم) للنبي صلى الله عليه وسلم، أو لأحد من المسلمين، وإن كان الخطاب لجنس الكافر الجاحد لقدرة الله تعالى؛ فيحتمل أن يكون الاستفهام للتوبيخ، بمعنى أنهم وبخوا على عدم العلم، وإن كان مع الكافر المعاند بلسانه فقط، فيصح أن يكون استفهام إنكار وتكذيب فيما تضمنه كفرهم من قولهم: إن الله تعالى كذلك، وهذه الاحتمالات الثلاثة في أن الخطاب للمسلمين أو لأحد المسلمين، أو الجاحدين من مشركي مكة، أو المنكرين بألستهم وهو اليهود، هي أقوال ثلاثة حكاها الإمام⁽²⁾.

وإذا كانت غاية الإفهام تحتم على المتكلم أن يراعي الحال الاجتماعية والعقلية للمخاطب، فإن غاية التأثير على هذا المخاطب تحتم عليه أن يراعي الحال النفسية لمن يوجه إليه الخطاب، ولذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم يتخول أصحابه بالموعظة في الأيام كراهة السامة عليهم، وهو من هو!

ونظرا لأن المتكلم يصوغ كلامه وفقا لحال المخاطب، فإن الفهم الصحيح للنص الحديثي لا يتأتى دون التعرف على المخاطب - كما ذكرنا - وحاله التي من المفروض أن يراعيها المتكلم في خطابه حتى يتم إنتاج المعنى في ضوء المعرفة بها، ومما يتوجب على المفسر والشارح رعايته في هذا المقام: ثلاثة عناصر، هي صفات المخاطب، وعاداته، وفهم المخاطب، وأثر الكلام فيه⁽³⁾.

وسوف أشير إلى هذه العناصر الثلاثة بإيجاز:

(1) سورة البقرة، الآية: 106.

(2) عروس الأفرح في شرح تلخيص المفتاح (454/1).

(3) تحويلات الطلب ومحددات الدلالة، حسام أحمد قاسم، ص 339.

أ- صفات المخاطب: للمخاطب صفات كثيرة وأحوال متعددة تؤثر في إنتاج النص وفهمه، وأكثر هذه الصفات شيوعاً عند شراح الحديث مكانته الاجتماعية، ووظيفته التي خوطب باعتبارها، وصفاته المعرفية التي تتمثل في معلوماته حول موضوع التخاطب، تلك المعلومات التي يتأسس في ضوئها موقفه من الخطاب.

أما مكانته؛ فعلى أساسها تتحدد عناصر العلو والاستعلاء، والإمكان والمصلحة، بالنسبة للأمر والنهي، ومن شأن ذلك أن يجعل المعرفة بمكانة المخاطب عند التكلم حاسمة في فهم دلالتها. والتعرف على وظيفة المخاطب التي خوطب على أساسها يؤدي دوراً مهماً في فهم الخطاب، فليس من اللغة أن أخبر تاجراً -أشترى منه ثياباً- أن كتاب سيبويه أهم كتب النحو العربي، فمهمة الشارح أنه يبحث دائماً عن فائدة الخبر بالنسبة للمخاطب، وعلاقته بموضوع الخطاب⁽¹⁾.

يقول الدكتور حسام أحمد قاسم: أكثر صفات المخاطب تأثيراً في فهم المعنى صفاته المعرفية التي تتمثل في معلوماته حول موضوع الخطاب، التي لا يمكن فهم الكلام الموجه إليه إلا في ضوء وعي المفسر بها، وفي ضوء هذا المذكور يمكن أن نفهم أنه لا حصر في قوله تعالى: LG FEDM⁽²⁾ إذ إنه سيق باعتبار منكري الوجدانية، وإلا فله سبحانه صفات أخرى؛ كالعلم، والقدرة⁽³⁾.

ب- عادة المخاطب: كما يصاغ الكلام وفقاً لأحوال المخاطب وصفاته، فإنه يصاغ وفقاً لعاداته العملية، واللغوية على السواء، وتتمثل العادات العملية فيما جرى عليه الناس، وتعارفوه في سلوكهم وتصرفاتهم، وقد تنبه الأصوليون إلى أن هذه العناصر الاجتماعية الخارجة عن النصوص اللغوية الملابس لها، تؤثر في تحديد المعنى، يقول الغزالي: "عادة الناس تؤثر في تعريف مرادهم من ألفاظهم"⁽⁴⁾.

فقوله تعالى: L K J I M⁽⁵⁾ يعني: والبرد، وخص الحر بالذكر؛ لأنّ الخطاب للعرب، وبلادهم حارة، والوقاية عندهم من الحر أهم، لأنه عندهم أشد من البرد.

(1) تحويلات الطلب ومحددات الدلالة، حسام أحمد قاسم، ص 340.

(2) سورة الأنعام، الآية: 19.

(3) تحويلات الطلب ومحددات الدلالة، حسام أحمد قاسم، ص 345.

(4) المستصفي، ص 284. وانظر: تحويلات الطلب ومحددات الدلالة، ص 346.

(5) سورة النحل، الآية: 81.

وعليه؛ فإنّ فهم القرآن والحديث ينبغي أن يتم في ضوء الوعي بعادات المخاطب وسلوكياته، وذلك أنّ أجزاء كثيرة منها تعقب على هذه العادات، فلا تفهم حق الفهم إلا إذا تتزلت عليها؛ بل إنه أحيانا يكون الوعي بعادة المخاطب شرطا لفهم أصل المعنى، فمثلا قوله صلى الله عليه وسلم: «لكل غادر لواء ينصب بغدرته يوم القيامة»⁽¹⁾، لا يتضح معناه إلا في ضوء المعرفة بعادة من عادات العرب، قال القرطبي: هذا منه خطاب للعرب بنحو ما كنت تفعل، لأنهم كانوا يرفعون للوفاء راية بيضاء، وللغدر راية سوداء، ليشبهوا به الوفي؛ فيعظموه، ويمدحوه، والغادر فيدموه ويلوموه بغدره، فاقتضى الحديث وقوع مثل ذلك للغادر ليشتهر بصفته، فيذمه أهل الموقف⁽²⁾، وواضح أنّ فهم دلالة الحديث على افتضاح أمر الغادر يوم القيامة يحتاج إلى معرفة بعادة العرب⁽³⁾.

أما العادات اللغوية؛ فهي أوسع نطاقا، وأعمق تأثيرا في فهم دلالات النصوص، وقد أطلق الأصوليون على هذه العادات مصطلحي: الدلالة العرفية، وعرف الاستعمال، وهي عادات تشمل المتكلم والمخاطب الأول بالنص، ولهذا قال ابن حجر رحمه الله: إذا غلب العرف نزل اللفظ عليه، لأنّ ما غلب استعمال اللفظ فيه كان خطوره عند الإطلاق أقرب⁽⁴⁾.

ج- فهم المخاطب وأثر الكلام فيه: اعتد شراح الحديث النبوي اعتدادا كبيرا بفهم من خوطب بالحديث، وسلوكياته التي انبنت على ذلك الفهم، فالمخاطب هو المفسر الأول للنص، وتفسيره أهم من تفسير غيره، ولذلك صرحوا أن تفسير الصحابي أولى أن يعتمد عليه من غيره، لأنه

أعلم بالمراد، ويعود ذلك إلى أربعة أسباب إضافة إلى أنه شاهد قرائن الحال، والإشارات الجسمية، وعاین أسباب الورود:

- أنهم أبعد الناس عن التأثير بالأهواء والميول، ويدل على ذلك دليلان: عقلي ونقلي، فأما العقلي فمؤداه أنهم تحمّلوا في سبيل هذا الدين الكثير، وباعوا في سبيل نصره كل شيء، فلا يعقل

(1) أخرجه البخاري [104/4] رقم: [3188]، ومسلم [1360/3] رقم: [1735].

(2) المفهم شرح صحيح مسلم [410/3-411].

(3) تحويلات الطلب ومحددات الدلالة، حسام أحمد قاسم، ص348.

(4) نفس المرجع، ص348.

أن يبيعه بعد ذلك، وقد علموا أنّ من كذب على النبي صلى الله عليه وسلم عامدا فهو في النار، وأما النقلى فما أكثر النصوص التي تعدل الصحابة، وتشهد لهم بالإيمان.

- أنّ الصحابة أدري الناس بالعرف اللغوي لنصوص النبي صلى الله عليه وسلم.

- أنهم أدري بالعرف العملي، والعادات العربية التي وردت النصوص معلقة عليها ومعالجة لها.

- أنه كانت لديهم إمكانية مراجعة النبي صلى الله عليه وسلم في فهم أي نص، إذا أشكل على أحد

فهمه⁽¹⁾.

ومن الأمثلة التي توضح ذلك وتبينه ما يلي:

- عن أبي قلابة، عن أبي المليح، قال: كُنَّا مع بريدة في غزوة في يوم ذي غيم، فقال: بكروا

بصلاة العصر؛ فإنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: «من ترك صلاة العصر؛ فقد حبط عمله»⁽²⁾.

قال ابن حجر رحمه الله - وهو يستعرض أقوال أهل العلم في معنى الحديث -: ومنهم من

أول العمل؛ فقليل المراد: من تركها جاحدا لوجوبها، أو معترفا لكن مستخفا مستهزئا بمن أقامها،

وتُعقَّب بأنّ الذي فهمه الصحابي إنما هو التفريط، ولهذا أمر بالمبادرة إليها، وفهمه أولى من فهم

غيره⁽³⁾.

قال الباحث: وسياق الحديث واضح في ذلك، لأنّ بريدة استدل بهذا الحديث حثا لأصحابه

على المبادرة، وتحذيرا من تفويت الصلاة.

الفرع الثالث: أثر الحمولة الفكرية للشارح في توجيه الدلالة.

يعد الإمام بظروف النص قرآنا أو سنة مما يساعد كثيرا على فهمه، ويمكن الشارح والمفسر

من الوقوف على مرادات الشارع ما أمكن، ذلك أنّ شرف النص هو ما يحتوي عليه من مراد الله

تعالى أو مراد رسوله صلى الله عليه وسلم من الوحي جملة، من إصلاح المعتقدات والتصورات،

وإصلاح أحوال الخلق الدينية والاجتماعية والسياسية والخلقية، وعلى هذا كان التفقه في العلوم

الدينية، والاجتماعية، والنفسية؛ هو السبيل إلى فهم نص الحديث الشريف، والمهيئ الواسع لانطلاق

العقل في سبيل الإسهام وبقوة في بيان مقاصد القرآن والسنة، وبهذا تفاوت الناس فيه مراتب

(1) تحويلات الطلب ومحددات الدلالة، ص 352.

(2) أخرجه البخاري [115/1] رقم: 553.

(3) فتح الباري (32/2).

ودرجات، فقد قال ابن وهب رحمه الله في حق سفيان بن عيينة: ما رأيت أعلم بتأويل الأحاديث من سفيان بن عيينة، وإنما كان الثناء من ابن وهب لما لسفيان من قدرة على إعطاء النص دلالة الحقيقة بعيدا عن الإفراط أو التفريط؛ الذي تفرضه أحيانا الشطحات الفكرية، والأهواء، والميول الفارغة من الحقيقة الدينية التي هي مقصود الشارع الحكيم.

ولما كان مطلب الخلفية الفكرية قائما، وامتلاك آليات الفهم ووسائل المعرفة مما يتوجب حصوله لكل مفسر وشارح، انبنى على ذلك ضرورة الالتزام بالمنهج العلمي لتفسير النص النبوي، والوقوف على الأساسات، والمعالم الموضوعية التي تمكننا من الوقوف على معاني النصوص دون أن تؤثر فينا الخلفيات من هنا أو هناك، سواء كانت عقدية، أو مذهبية، أو سياسية، أو فكرية حدثية، والموضوعية برمتها مطلب لا يمكن حصوله لكل أحد، وكل منا ينشد ذلك، ولكن هيهات، فلا بد لعوارض الذاتية من أن تطفو أحيانا، ولحظوظ النفس من أن تظهر شيئا ما، والكفيل والعاصم من كل ذلك، ضرورة الالتزام بالمنهج العلمي الدقيق.

وها هنا مقارنة عويصة المجال، شديدة الوعورة، بما زلت أقدام، وعن مجانبها نشأت فرق وطوائف، وهي كيف يكون التوفيق بين ما يقصده المتكلم من كلامه، وبين ما يريده المفسر أو الشارح، أو تقصيد المفسر لهذا الكلام، فثمة هوة لا بد وأن تستثمر بطريق الاعتدل، بعيدا عن الشطط أو الارتجال.

يقول ابن تيمية: "... وأما النوع الثاني من سببي الاختلاف، وهو ما يعلم بالاستدلال لا بالنقل، فهذا أكثر ما فيه الخطأ من جهتين.. قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها، والثاني: قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير النظر إلى المتكلم بالقرآن والمترل عليه، والمخاطب به"⁽¹⁾، ولا شك أن الذي ينتهي إليه الفريقان جميعا يختلف عن قصد المتكلم⁽²⁾ وطبيعة الخطاب.

ولقد توقف ابن قتيبة رحمه الله طويلا في مقدمة كتابه: تأويل مختلف الحديث، ليبرهن على أن الأهواء هي الداء المكين في خلق الخلافات الكبيرة بين الفرق الإسلامية على مستوى الفهم، ومن ثم على مستوى الاعتقاد، ثم التطبيق للتشريعات، فقال: "فإنك كتبت إلي تعلمني ما وقفت عليه من ثلب أهل الكلام أهل الحديث وامتثالهم، وإسهابهم في الكتب بدمهم، ورميهم

(1) مقدمة في التفسير، بيروت لبنان/ دار مكتبة الإيمان، ص33.

(2) تحويلات الطلب، ص 316.

بجمل الكذب، ورواية المتناقض، حتى وقع الاختلاف، وكثرت النحل، وتقطعت العصم، وتعادى المسلمون، وأكفر بعضهم بعضاً، وتعلق كل فريق منهم لمذهبه بجنس من الحديث، فالخوارج تحتج بروايتهم: « ضعوا سيوفكم على عواتقكم ثم أبيدوا حضراءهم »⁽¹⁾.. والقاعد يحتج بروايتهم: « عليكم بالجماعة، فإن يد الله عز وجل عليها »⁽²⁾، و« من فارق الجماعة قيد شبر؛ فقد خلع ربة الإسلام من عنقه »⁽³⁾.. والمرجئ يحتج بروايتهم: « من قال لا إله إلا الله، فهو في الجنة، قيل: وإن زنى وإن سرق؟ قال: وإن زنى وإن سرق »⁽⁴⁾، و« من قال لا إله إلا الله - مخلصاً - دخل الجنة ولم تمسه النار »⁽⁵⁾.. والمخالف له يحتج بروايتهم: « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن »⁽⁶⁾.. والقدرى يحتج بروايتهم: « كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه يهودانه أو ينصرانه »⁽⁷⁾.. والمفوض يحتج بروايتهم: « اعملوا، فكل ميسر لما خلق له، أما من كان من أهل السعادة فهو يعمل للسعادة، ومن كان من أهل الشقاء فيعمل للشقاء »⁽⁸⁾.. والرافضة تتعلق في إكفارها صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم بروايتهم: « ليردن علي الحوض أقوام ثم ليختلجن دوين، فأقول: أي ربي أصيحابي أصيحابي، فيقول إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك، إنهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم »⁽⁹⁾.. ويحتجون في تقديم علي رضي الله تعالى عنه بروايتهم: « أنت مني بمنزلة هارون من موسى، غير أنه لا نبي بعدي »⁽¹⁰⁾.. ومخالفوهم يحتجون في تقديم الشيخين رضي الله عنهما بروايتهم: « اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر »⁽¹¹⁾ إلى غير ذلك من روايات كثيرة في الأحكام، اختلف لها

(1) تحويلات الطلب، ص 316.

(2) أخرجه البيهقي في الشعب [426/13] رقم: 10574.

(3) أخرجه أبو داود [241/4] رقم: 4758، والترمذي [148/5] رقم: 2863، وقال: هذا حديث

حسن صحيح غريب.

(4) أخرجه البخاري [71/2] رقم: 1237، ومسلم [94/1] رقم: 94.

(5) أخرجه الحميدي في مسنده [362/1] رقم: 373.

(6) أخرجه البخاري [136/3] رقم: 2475، ومسلم [76/1] رقم: 57.

(7) أخرجه البخاري [94/2] رقم: 1358، ومسلم [2047/4] رقم: 2658.

(8) أخرجه البخاري [171/6] رقم: 4949، ومسلم [2039/4] رقم: 2647.

(9) أخرجه مسلم [1800/4] رقم: 2304.

(10) أخرجه مسلم [1870/4] رقم: 2404.

(11) أخرجه الترمذي في جامعه [609/5] رقم: 3662، وقال: هذا حديث حسن.

الفقهاء في الفتيا، حتى افرق الحجازيون والعراقيون في أكثر أبواب الفقه، وكل يبيي على أصل من روايتهم⁽¹⁾.

ويلاحظ من كلام ابن قتيبة أن تلك النظرة التجزيئية للنصوص، هي نظرة قديمة جديدة، وسببها فيما أظن هو إهمال السياق بامتياز، ذلك أننا إذا أزرينا بمن استنطق تلك الصوامت الموجودة في نصوص الحديث، فلأن نرري بمن يترك جزء من موضوع حديث-سياق مقال عام- اجتزاء واكتفاء به، لغرض ما أولى وأعظم.

إذن؛ فهذه الثورة العنيفة التي خاضها ابن قتيبة ضدّ مناهج بعض القدماء هي ثورة مشروعة فعلا، نظرا للآثار الفتاكة التي نجمت عن تلك الاختلافات الناجمة عن الأهواء بدعوى فجوات النص واكتنازه للمعاني البعيدة..⁽²⁾

فثمة سلطتان؛ سلطة للنص، وسلطة للقارئ، وأي تجاوز يقع من الجهتين أو من إحداهما سيؤدي إلى خلل في التفكير؛ أبعاده وخيمة، وأعباؤه جسيمة.

فللنص حرمة، وللمتعامل معه قدرة، ويجب أن تتناسب تلك القدرة مع تلك الحرمة، ولدرء هذا التباين، ولتحقيق عنصر الانسجام بين القارئ والنص جاءت طريقة التحليل بالسياق كوسيلة لفهم المعنى المراد واستنباط الأحكام، واستخلاص الدلالات من مواقعها بطريقة صحيحة وسليمة، ودفع الطرق غير السليمة التي تتسلط على النص من مواقع علمية معادية⁽³⁾.

وما التفاعل الذي يحصل بين النص والقارئ إلا مسلك روتيني يقع لأي نص من النصوص، الدافع إليه هو افتكاك المعنى منها، وتقصيد المتكلم من خلال أسلوبه ولغته، وبالتالي؛ فإن حصول المعنى الذي هو رائد كل قارئ لنص ما، لا يمكن تصوره إلا من خلال ثلاث جزئيات، متى ما تضمنها ذلك التفاعل والانسجام كانت القراءة صحيحة، بل هي إلى الصواب أقرب.

وهذه الجزئيات الثلاثة هي:

1- قصد المتكلم.

2- ومقصود اللغة.

(1) تأويل مختلف الحديث، ص 11-14.

(2) الجديد في مناهج تفسير الحديث الشريف وتطبيقاته، أحمد عثمان رحمان، ص 66.

(3) خطة السياق ومحاولة تطبيقها على النص الحديثي، خروبات. انظر: مجلة الرابطة، ص 469.

3- وتقصيد المفسر.

فالأول هو المعنى الحقيقي، والوصول إليه متعذر، ولذلك حرموا القطع بالنسبة للنص القرآني، وعدوه من كبائر الذنوب.

والثاني: يتمثل في أحد الاحتمالات التي تميزها اللغة وفقا لقوانينها.

والثالث: هو المعنى الإضافي الذي يتصل بالمفسر والشارح، وقد يختلف باختلافه، ومن ثم؛ فهو تقصيد من المخاطب للمتكلم، ولكي يكون هذا التقصيد اجتهادا يعتد به، ويثاب صاحبه وإن أخطأ، فإن عليه أن يحقق توازنا بين قصد المتكلم، ومقاصد العربية، فكما أن المعنى الذي تقدمه العربية لا يعتد به حتى يغلب على الظن أنه مقصود المتكلم، فإن أي تقصيد من المفسر لا يعتد به حتى يكون موافقا لمقاصد العربية، حتى إذا كان المعنى مقصودا للمتكلم في نصوص أخرى فكان صحيحا في ذاته، لكنه لا يكون صحيحا بوصفه تفسيرا لذلك النص حتى تحمله لغته، وهذا ما يسميه ابن تيمية بالخطأ في الدليل مع صحة المدلول.

يقول الشاطبي: " فالرأي غير الجاري على موافقة العربية، أو غير الجاري على الأدلة الشرعية هو الرأي المذموم" (1)، ويقول أيضا: " ما نقل من فهم السلف الصالح؛ فإنه كله جار على ما تقضي به العربية، وما تدل عليه الأدلة الشرعية" (2). فاللغة حاكم يقضي بجواز هذا وبمنع ذلك.

هذا التوازن يجعل التفسير عند الشاطبي وساطا بين طرفين مذمومين: الأول أهملت فيه المقاصد، وجرى أصحابه على اللغة فحسب، وهؤلاء هم أهل الظاهر، والثاني أهملت فيه اللغة، ولم يعتد إلا بالمقاصد، جريا على ما استقر عندهم من قواعد، أو اتباعا للهوى كالباطنية ومن يشبههم في عصرنا من بعض أهل الحداثة.

وهكذا يكون الوعي بالمقاصد شرطا في التفسير، ووسيلة إليه، كما كان غاية له، وذلك ناتج عن أن المفسر لديه في الغالب معرفة سابقة بالمتكلم ومقاصده (3).

الفرع الثالث: طبيعة الخطاب، وأثرها في توجيه المعنى.

(1) الموافقات (422/3).

(2) الموافقات (404/3).

(3) تحويلات الطلب، ص 318.

لا شك أن الاختلاف المنهجي الموجود لدى شراح الحديث؛ ظاهرة طبيعية في الحياة الفكرية لجميع الأمم والشعوب، وهكذا تلك القراءات المختلفة والمتنوعة، التي تعرضت لها نصوص الحديث في عصرنا هذا، لملء الفراغات ومناطق الصمت الموجودة في هذه النصوص.

لكن السؤال الحقيقي بالطرح في هذا المقام، هو: هل يمكن أن نعدّ تلك النصوص الشريفة مفتوحة حتى النهاية؟ وهل هي نصوص تحوي فجوات وصوامت؟ وما هي الطريقة المثلى لاستنطاق تلك الصوامت؟ وهل هي نصوص لها نسق نوعي يخصصها؟

وقبل الجواب عن هذه الأسئلة لا بد من أن نتثبت كثيراً من طبيعة نصوص الحديث النبوي الشريف حتى تتمكن من القراءة وتحديد القراءة التي قد تثري فهمنا للوقوف على مقصود الرسول صلى الله عليه وسلم من كلامه؛ ذلك لأنّ النصوص الحديثية، تشريعية، وتربوية، وإصلاحية على مستوى مميز خلاق، قال الرازي رحمه الله: "التكلم بالكلام المحمل من مقاصد العقلاء ومصالحهم"⁽¹⁾، ومن ثم يكون ما ترمي إليه أخيله القراء إذا هي لم تراع مثل هذا الضابط؛ وهو طبيعة نصوص الحديث النبوي-النصوص المقدسة- بعيداً عن المقصود مما يجعل الفهم والشرح مضللاً أكثر منه مبيناً وهادياً⁽²⁾.

والجواب: أن نصوص الحديث؛ وإن كانت غنية جداً بالمعنى الناجم عن غنى النبوة، ومشكاة الرسل، وما ينجم عنها من قدرات فائقة، فإنها لا يعتريها نقص؛ لأنّ نصها مكتمل متى صحت روايته سندا ومتناً، وإن وجد أن في بعض النصوص مناطق صمت؛ فإن تكملتها تكون بالاعتماد على جمع النصوص والروايات ليشرح بعضها بعضاً، لا أن ننشئ نصاً فوق نص، كما يفعله بعض من تأثر بدعاوى الحداثة وما بعدها، فمنهج دراسة الحديث وتحليله لا يكتب نصاً، وإنما يقرأ نصاً مقدساً من خلال نصوص متعاضدة.

إنّ نصوص الحديث تصاغ دائماً في أفق النبوة التي تسبغ النص بطبيعتها المميزة، يقول الآمدي رحمه الله: "إنّ النبوة من الرتب العلية، والأوصاف السنية، وأن أفعاله عليه السلام قائمة

(1) المحصول في علم الأصول (267/1).

(2) الجديد في مناهج تفسير الحديث، ص 65.

مقام أقواله في بيان الحمل، وتخصيص العموم، وتقييد المطلق من الكتاب والسنة، فكان فعله محمولا على الوجوب كالقول⁽¹⁾.

أي أنّ نصوص الحديث تصاغ دائما في أفق النبوة التي تسبغ النص بطبيعتها المميزة، فيأتي مجملا يحتاج إلى نص آخر يفصله، أو يأتي مفصلا لنص قرآني مجمل، أو يأتي مقيدا لأمر كان مطلقا، أو يأتي النص لتخصيص أمر كان عاما في نص آخر، وهكذا تصبح النصوص الحديثية بطبيعتها النبوية مميزة مما يستوجب منهجا راقيا يتميز بالوعي القوي لطبيعة مثل هذه النصوص⁽²⁾.

وعلى هذا الأساس؛ كان الإجماع قائما من شراح الحديث متابعين إلى يومنا هذا أنّ طبيعة الفراغات، ومناطق الصمت الموجودة في نصوص الحديث النبوي لا يمكن أن تملأ بالطريقة التي يقترحها المنهج الغربي الحديث في تحليل النص، ذلك المنهج الذي يُعنى أكثر ما يُعنى بما لم يقله النص، وإنما تملأ بما يتناسب والبحث عن مراد الرسول صلى الله عليه وسلم من كلامه، أو إقراره، أو فعله⁽³⁾.

ولهذا رأينا أصحاب هذا المنهج يصرون على أنّ النص يحفل بفجوات ومناطق صمت يجب على الناقد أن يملأها وينطقها، وأنّ وجود هذه الفجوات والصوامت تعني أنّ النص غير مكتمل، وهما في ذلك يمهدان للتفكيك بشكل واضح؛ حيث سيقوم القارئ بكتابة النص، لكن الحديث عن الصوامت هنا يعني المناطق التي لا نستطيع أن نسحب عليها مقاييس العلاقة بين دال ومدلول غير محدد، فالعلاقة نفسها غير موجودة، لأنّ إنطاق الصوامت هنا يعني قراءة المعنى بين السطور، وليس في السطور ذاتها، لأنّ الناقد البنيوي لا يناقش ما يقوله بل ما لا يقوله ويصمت عنه⁽⁴⁾.

إنّ العمل الأدبي لا يرتبط بالأديولوجيا عن طريق ما يقوله، بل عن طريق ما لا يقوله، فنحن لا نشعر بوجود أديولوجيا في النص الأدبي إلا من خلال جوانب الصامته الدالة، أي نشعر بها في فجوات النص وأبعاده الغائبة، وهذه الجوانب الصامته هي التي يجب أن يتوقف عندها الناقد ليجعلها تتكلم؛ فالنص قد يجرّم - أديولوجيا - قول أشياء معينة، ويجد المؤلف نفسه.. مضطرا إلى الكشف عن

(1) الإحكام في أصول الأحكام (178/1).

(2) الجديد في مناهج تفسير الحديث، ص 66-67.

(3) نفس المرجع، ص 67.

(4) المرايا المحدثة، ص 209.

ثمراته وصوامته، أي الكشف عما هو غير قابل لأن يقال، لكن إنطاق الصوامت وملء الفراغات لا يأتي من فراغ، فالقارئ من المنظور النبوي لا يتمتع بحرية القارئ التفكيكي الذي يملك حرية مطلقة في قراءة النص بل في إعادة كتابته، هذه الحرية المطلقة عند التفكيكين هي التي تمنح المشروعية للقراءات اللانهائية، وليست المتعددة للنص الأدبي⁽¹⁾.

ويعلق الدكتور أحمد عثمان رحماني على كلام عبد العزيز حمودة السابق، فيقول: إنَّ القراءة التي لا تحلل من النص إلا ما لم ينطق به هي قراءة ناقصة جداً؛ لأنَّ المقول في النص هو المرجعية الأكيدة في توجيه ما لم يقله؛ ولأنَّ المتروك من النص معول في فهمه على المنطوق منه من جهة، وعلى ما تقتضيه طبيعة النبوة من جهة ثانية، فالأبعاد الغائبة في النص لا يمكن أن تفهم إلا من خلال الأبعاد الحاضرة فيه، مما يجعل النص الشريف لا يمكن أن يحلل بمثل هذه المناهج المعتمدة في القراءات الغربية الحديثة بنفس الآليات ما دام النص الأدبي يبنى، أو أراد له النقد الغربي أن يبنى وفق اللامنطوق⁽²⁾، لأنَّ " ذاتية النسق اللغوي، ورفض الربط التقليدي بين الدال والمدلول هو الذي يميز النصَّ الأدبي عن غيره، حيث يكون الدال مساوياً للمدلول بلا غموض، أو مداعبة، أو مراوغة؛ وهي صفات ترتبط بطبيعة الدلالة في النصوص الأدبية"⁽³⁾.

كل ذلك يبين أنَّ فهم النصوص متوقف على فهم طبيعتها اللغوية، ومقاصدها الاعتقادية، أما البحث عما لم يقله النص لسبب أو لآخر؛ فهذا لم يكن ولا يمكن أن يكون من مستلزمات منهج تحليل الحديث وقراءته، وبالتالي؛ فإنَّ الهدف الذي يحدده المرسل يعدُّ ذا فعالية كبيرة في بناء النص، ومنه ينتج اختلاف الأبنية وفهمها من مجال إلى مجال مما يجعل النص المقدس ذا مبنى مميز يصير به مختلفاً عن النصوص الوضعية كلية.

ومن هنا لاحظ الباحثون الاختلاف بين النصوص الوضعية نتيجة لاختلاف مقاصد كتابها، فتميز النص العلمي تبعاً لنية صاحبه عن النص الأدبي والتاريخي وهكذا، يجعل من النص النبوي أوضح في تميزه وخاصيته، يقول الإمام الباقلاني رحمه الله: "M ! " # \$ % & ' L (4) يدل على صدوره من الربوبية، ويبين عن وروده عن الإلهية"⁽⁵⁾.

(1) المصدر السابق، ص 209-210.

(2) الجديد في مناهج تفسير الحديث، ص 68.

(3) المرايا المحدبة، ص 211.

(4) سورة الشورى، الآية: 52.

(5) إعجاز القرآن، ص 187.

فالبنون بين النصوص باعتبار مصادرها أمر واضح، وإذا كان مصدر الحديث هو النبوة، فلا شك أن معالجته لا تتم بطريقة سليمة ما لم توضع بعين الاعتبار هذه الخصوصية التي تميز النص المقدس نبويا، بل تلك التي تضع في الاعتبار الفروق الجوهرية بين النصوص المقدسة نفسها، فتنظر إلى طبيعة كل نص من النصوص القرآنية، والأحاديث القدسية، والأحاديث النبوية⁽¹⁾.

وكخلاصة لما سبق يمكن القول: إن هناك علاقة وثيقة بين النص ومصدره من جهة، وبينه وبين استجابة القارئ من جهة أخرى، فالصحابي كان قليل السؤال عن مسائل كثيرة هي بالنسبة لنا عويصة جدا بسبب تميزه ليس العقلي ولكن الحضورى بصفة أساسية، والقلبي بصفة أخص لأنه كان أكثر استجابة، وإنما كان أقوى استجابة، لأنّ بنيتة النفسية، والعقلية كانت أكثر نقاء، وهكذا يتدرج الأمر نحو الصعوبة حتى يصل إلينا في العصر الحديث، فتختلف أفهامنا وأذواقنا بقدر علاقتنا بالمرور، وبقدر الشحنات المعرفية التي نستقيها من أصول الدين كتابا وسنة، وكلما كان القارئ أكثر بعدا كما الحال للمستغربين كان فهمه أكثر غرابة، وأبعد عن إدراك المراد من النص المحمل منه والمفصل، وهذا ما يجعل الحديث عن الاستجابة الكلية حتمية منهجية⁽²⁾.

ويقول الدكتور يحيى رمضان⁽³⁾: "إنّ عدم احترام النص بعدم اعتبار رصيده اللسني والثقافي، والركون إلى حرية القارئ المطلقة، سواء كان إمام معصوما- كما هو الأمر في النموذج الباطني في التراث الإسلامي- أو قارئاً تفكيكياً معاصراً، إلى الحدّ الذي تصبح فيه كل التأويلات الممكنة مسموحاً بها، لا يؤدي إلى التشكيك في هذه التأويلات الناتجة عن هذا النوع من الممارسة، ولكن إلى التشكيك في طبيعة الدلالة ذاتها، لأنّ ذلك يفقد الدلالة المحددة بوصفها كلية ذات خصوصية- كما ذكرنا- ويجعلها بالتالي مفرغة من أي محتوى يمكن أن يكون أساساً يعتد عليه، مما يسهل من إمكانية خلخلة انسجام النص، ومن ثمّ الإجهاز على حقوقه"⁽⁴⁾.

(1) الجديد في مناهج تفسير الحديث، ص 69.

(2) المرجع السابق، ص 71.

(3) الدكتور يحيى رمضان، أستاذ بجامعة المولى إسماعيل، مكناس بالملكة المغربية. انظر: مجلة الرابطة، ص 265.

(4) قراءة سياقية عند الأصوليين: قراءة في مفهوم معهود العرب عند الشاطبي، يحيى رمضان. انظر: مجلة

الرابطة، ص 280-281.

المطلب الثاني: أثر أسباب الورود⁽¹⁾ في توجيه دلالة الحديث.

يسهم سبب الورود في توجيه دلالة الحديث إسهاماً معتبراً، وليبان ذلك جعلت هذا المطلب

في فروع:

الفرع الأول: معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم:

يعدّ سبب الورود قرينة يستدل بها على الحكمة الشرعية من إنشاء الحكم في محله، فمعرفة تمكن من إدراك حقيقة المعنى والإحاطة بأبعاده، ومعايشة جزئيات الأسباب، ووجه الارتباط بين النص والحكم، والحكمة التي تكون في هذا الارتباط، وهذا يعين في باب الاجتهاد على معرفة الصفات المشتركة بين الفرع والأصل عند القياس، كما يبسر الوقوف على تحقق الحكمة عند استنباط الأحكام للمشكلات المعاصرة⁽²⁾.

ومن ذلك حديث أنس رضي الله عنه: " أن النبي صلى الله عليه وسلم مرّ بقوم يلقحون، فقال: « لو لم تفعلوا الصلح»، قال: فخرج شيصاً، فمر بهم، فقال: « ما لتخلكم؟»، قالوا: قلت كذا وكذا، قال: « أنتم أعلم بأمر دنياكم»⁽³⁾.

فإطلاق قوله صلى الله عليه وسلم (أنتم أعلم بأمر دنياكم) دون إنزاله على قيده، ومحل إنشائه، الذي يوضحه سبب وروده، يفصل الصفة التشريعية عن مواقع التنفيذ في الجانب الدنيوي، ويبقى الصفة قاصرة على أمور الآخرة، الأمر الذي تتجزأ به المهمة النبوية، فتستقل بمكانتها في التوجيه والتعليم ونفاذ الأمر في جهة الرسالة والتبليغ، وإن الذي أثبتته أهل العلم في فهم هذا الحديث

(1) انظر التعريف بهذا العلم: الفصل الأول.

(2) أسباب ورود الحديث تحليل وتأسيس، محمد رأفت سعيد، ص 194.

(3) أخرجه مسلم في الصحيح [95/7] رقم: 6277.

على ضوء سبب وروده، أنّ هذا الموقف التعليمي التربوي الذي يفهم من قصة هذا الحديث، وهي حادثة تأبير النخل، يخاطب المسلمين في الأمور المتغيرة، والتي تخضع للخبرة والتجربة، والتحسين المستمر، بما ييسره الله لعباده في كل زمان، مع الاسترشاد بما جعل الله لعباده من الأصول العامة التي ترشّد هذه المتغيرات، فما يراه النبي صلى الله عليه وسلم في أمور الدنيا ومعاشها لا على سبيل، فهو غير ملزم للأمة، وأمّا ما قاله باجتهاده صلى الله عليه وسلم، ورآه شرعاً يجب العمل به، ولم يكن قوله صلى الله عليه وسلم في تأبير النخل خبراً صدر منه على جهة التكليف والأمر، وإنما كان ظناً كما صرحت به بعض الروايات⁽¹⁾، فرأيه صلى الله عليه وسلم في أمور المعاش، وظنه كغيره، فلا يمتنع وقوع مثل هذا، ولا نقص في ذلك، وسببه تعلق همهم بالآخرة ومعارفها⁽²⁾.

ومن الأحاديث التي ظهر فيها استعمال السياق الخارجي بشكل واسع وظاهر، وذلك في إطار استصحاب البيئة الظرفية التي اكتنفت نصاً ما، وإعمال معنى الحديث في بيئة مغايرة؛ حديث السائب بن يزيد قال: كان النداء يوم الجمعة أوله إذا جلس الإمام على المنبر على عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر، وعمر رضي الله عنهما، فلما كان عثمان رضي الله عنه - وكثر الناس - زاد النداء الثالث على الزوراء"، زاد في رواية: « فثبت الأمر على ذلك »، وفي أخرى قال: « ولم يكن للنبي صلى الله عليه وسلم غير مؤذن واحد»، وفي رواية للنسائي، قال: « كان بلال يؤذن إذا جلس النبي صلى الله عليه وسلم على المنبر يوم الجمعة، فإذا نزل أقام »⁽³⁾.

ف فعل عثمان رضي الله عنه لذلك إنما كان باجتهاد منه، وتحجراً للحال التي أحاطت بهذه السنّة، من قلة عدد المسلمين وإمكانية اجتماع العامة منهم في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولما كثر المسلمون في المدينة بسبب المهاجرين من أقصى البلاد، ولم يكن حينئذ في المدينة إلا مسجد واحد، فلو أذن المؤذن على باب المسجد أو على المنارة، لا يسمع من في المدينة، فأمر عثمان رضي الله عنه أن يؤذن على

(1) عن سماك عن موسى بن طلحة عن أبيه قال مررت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوم على رعوس النخل، فقال: «ما يصنع هؤلاء»، فقالوا: يلحقونه؛ يجعلون الذكر في الأنثى، فيلحق. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « ما أظن يعنى ذلك شيئاً »، قال فأخبروا بذلك فتركوه؛ فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك، فقال: « إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننت ظناً فلا تؤخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به؛ فإني لن أكذب على الله عز وجل ». أخرجه مسلم [95/7] رقم: 6275.

(2) شرح النووي على مسلم (116/15). وانظر: علم أسباب الحديث وتطبيقاته عند المحدثين، ص 35.

(3) أخرجه البخاري في الصحيح [309/1] رقم: 870 و [309/1] رقم: 871.

الزوراء، وهو قريب إلى سوق المدينة للإعلام بدخول وقت الصلاة قياسا على بقية الصلوات، وألحق الجمعة بها، وأبقى خصوصيتها بالأذان بين يدي الخطيب⁽¹⁾.

وفعل عثمان في الأصل لا يدخل معنا في هذه القضية، وذلك لأن فعله هو توسع في مادة السبب، وبالتالي لا يصدق عليه التعريف الاصطلاحي لسبب الورود، لأن الغالب في الأسباب التي تأتي على هذا النسق أن تؤدي إلى بيان من جهة النبي صلى الله عليه وسلم، وهي من هذه الحثية قطعية لا تؤثر فيها معارضة قضايا الأعيان ولا حكايات الأحوال؛ وهذه الأخيرة؛ كفعل عثمان رضي الله عنه، الذي خالف - ضمن فهمه وما أداه إليه اجتهاده في دراية مناسبات الأحكام وعلل نشوئها - فعلا ثابتا عن النبي صلى الله عليه وسلم.

ومن ثم يمكن أن يقال: إن التعريف الاصطلاحي لسبب الورود يصدق عليه من حيث تمتلئه للصفة الاستدلالية الدليل العام الذي لا يرد عليه خصوص، وهو في الجهة الأخرى يمثل العام الذي يقبل التخصيص، وحد التخصيص: إخراج بعض ما تناوله الخطاب عنه⁽²⁾، من المعاني المقصودة في البيان، سواء كان هذا الإخراج نسخا، أم تقييدا، أم سببا وقع عليه العام، وهو أيضا من جهة أخرى تعليل للأوصاف المؤثرة في الحكم، وذلك بأن يتزل الحكم في مناسبه، ويدار به مع علته، ويُرفع حيث ترفع علته، أو يرتفع تأثيرها في الحكم المراد من النص، فعمر رضي الله عنه أسقط سهم المؤلفة قلوبهم من الصدقات في خلافة أبي بكر رضي الله عنه، وذلك بقوله لعبيدة بن حصن، والأقرع بن حابس، عندما أراد أبو بكر رضي الله عنه أن يقطع لهما أرضا: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أغنى الإسلام، اذهبوا فاجهدا جهدكما، لا يرعى الله عليكم إن رعيتما"⁽³⁾.

وفي هذا يقول الإمام الجصاص رحمه الله: "فترك أبي بكر الصديق رضي الله عنه النكير على عمر فيما فعله، بعد إمضائه الحكم؛ يدل على أنه عرف مذهب عمر فيه حين نبهه عليه، وأن سهم المؤلفة قلوبهم كان مقصورا على الحال التي كان عليها أهل الإسلام من قلة العدد،

(1) شرح عمدة الأحكام، لابن دقيق. انظر: علم أسباب الحديث وتطبيقاته عند المحدثين، ص36.

(2) المحصول في علم الأصول، للرازي(7/3).

(3) أخرجه الخطيب البغدادي في الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع(204/2)، والبيهقي في السنن الكبرى[20/7] رقم: [12968]،

وكثرة عدد الكفار، وأنه لم يرد الاجتهاد سائغا في ذلك، لأنه لو سوغ الاجتهاد فيه لما أجاز فسخ الحكم الذي أمضاه، فلما أجاز له ذلك؛ دل على أنه عرف بتنبيه عمر إياه على ذلك امتناع جواز الاجتهاد في مثله⁽¹⁾.

وهذا معناه أنه لم يكن في عهد عمر رضي الله عنه مؤلفة قلوبهم، وأن هذا الحكم بإعطائهم نصيبا من الزكاة كان قد شرع لعله معينة، ولحالة مخصوصة، بنى عليها النبي صلى الله عليه وسلم هذا الحكم، فلما ارتفعت العلة في تقدير عمر رضي الله عنه وفحصه وتحريه، رفع الحكم⁽²⁾. وهذا من عمر والصحابة متوافرون؛ تصرف في توجيه دلالات الأحكام بحسب ما يروونه موافقا لما يجري في قاعدة أسباب انعقاد الأحكام، والعلل المؤثرة فيها، فكان ما حصل من عمر رضي الله عنه، ووافقه عليه الصحابة، تقريرا لما كان يقصده الرسول صلى الله عليه وسلم، وهو إعزاز المسلمين، ولكن على وجه آخر يتفق وما صار إليه المسلمون من القوة، والعزة، والمنعة، فإن الإعزاز وعلته جعل المؤلف قلوبهم من مصارف الزكاة، كان أيام رسول الله صلى الله عليه وسلم بالدفع إليهم، ثم صار هذا بالمنع، إشعارا بأن الإسلام لم يعد في حاجة إليهم، وتقوية لقلوب المسلمين أنفسهم⁽³⁾، وهو فريضة مصلحة ينظر فيها إلى توافر دواعي الإعطاء والمنح إن توافرت في المستحق أو لا، ولا يبعد أن يكون في زماننا هذا من هو بحاجة إلى مثل هذا المنح، لما تعيشه أمة الإسلام من ضعف وهوان، تحتاج معه إلى تأليف قلوب بعض الناس، وخصوصا من كانوا من أصحاب النفوذ في مجتمعاتهم، والله أعلم.

وعليه يمكن أن نقرر بأن الحكمة الباعثة على تشريع الحكم مرتبطة بالمعنى المناسب في محل الحكم، وصفة وروده، والعمل بدواعي تحصيل المعنى المناسب في محل الحكم يستدعي اعتبار ما يرد من القرائن السياقية، ومقتضيات الأحوال بالنسبة إلى جهة الحكم من تخصيص العام، وتقييد المطلق، ونسخ المعاني المؤثرة في محل الحكم، وغير ذلك⁽⁴⁾.

الفرع الثاني: تخصيص الحكم به إذا ورد النص بصيغة العموم.

(1) أحكام القرآن (325/4-326).

(2) علم أسباب الحديث وتطبيقاته عند المحدثين، ص 39.

(3) نفس المرجع.

(4) نفس المرجع، ص 44.

يكتسي التخصيص⁽¹⁾ أهمية كبرى في مجال تفسير النصوص؛ وذلك لما يُرى له من أثر في الاعتناء به من قبل العلماء، تمثلت تلك الخصوصية في أنّ الخاص في ماهيته، ودلالته، وأنواعه، له علاقة واضحة بمسالك الأئمة في الاستنباط، وما نشأ عن ذلك من اختلاف في الفروع والأحكام، فهو يقابل العام، كما أنه قطعي في دلالاته على الأحكام.

والأصل في الأسباب عند ورودها أن تكون مخصصة لما يحويه ظاهر اللفظ الذي وردت بشأنه من عموم، إذ يعدّ الجمهور من الأصوليين التخصيص نوع بيان أو تفسيراً للعام الذي يستوي فيه احتمالاً إرادة العموم وإرادة الخصوص، حتى إذا ورد الخاص رجح إرادة احتمال الخصوص الذي كان قائماً، فالعام بهذا الاعتبار مفتقر إلى بيان يرجح مراد الشارع من هذين الاحتمالين، فالتخصيص إذن يرجح أحد الاحتمالين، ويفسر العام كالمجمل⁽²⁾.

وينتج عن مفهومهم للعام والخاص قاعدة عامة للتنسيق الحاصل بين عموم اللفظ وخصوص السبب، تقضي بأنه حيث تواردا على محل واحد، كان العام مراداً به الخاص، في القدر الذي اشتركا في تناوله.

وعند إجراء هذه القاعدة في المساحة الحديثية نجد أنّ أسباب ورود الحديث - بصفتها الحديثية، وموقعها من الروايات - هي الخلل الذي ينشأ عنه تخصيص الحكم من حيث تحقق قيود المناسبة بين المعنى العام والسبب الخاص الذي ورد عليه، فالتخصيص بهذا الإطلاق هو تفسير لمقتضى العموم الوارد في الحديث، إذ هو - أي الحديث - كما يقول البيهقي: "على عمومته وظهوره، حتى تأتي دلالة عن النبي صلى الله عليه وسلم بأنه أراد به خاصاً دون عام، ويكون محتملاً معنى الخصوص، أو بقول عوام أهل العلم، أو من قول من حمل الحديث سماعاً من النبي صلى الله عليه وسلم، معنى يدل على أنه أراد به خاصاً دون عام"⁽³⁾.

ومن خلال كلام البيهقي تتحدد صور التخصيص في تفسير البيان المتزل في محل الحكم على الأقسام التالية:

(1) عرفه الأصوليون بقولهم: قصر العام على بعض أفرادها بدليل يدل على ذلك. انظر: مذكرة في أصول الفقه،

محمد الأمين الشنقيطي، ص 386.

(2) علم أسباب الحديث وتطبيقاته عند الحديثين، ص 44-45.

(3) معرفة السنن والآثار [175/1] رقم: 293.

1- تخصيص بدلالة قول النبي صلى الله عليه وسلم، وهو العام الذي يقع على سبب خاص، يفسر الوجه الذي يقتضيه البيان في محل الحكم.

2- تخصيص بمذهب راوي الحديث من الصحابة.

3- تخصيص بالقياس والتعليل بقول عامة أهل العلم.

مثال الأول: قوله صلى الله عليه وسلم: «صلوا كما رأيتموني أصلي»⁽¹⁾، وقوله «لتأخذوا عني مناسككم»⁽²⁾، فالفعل الثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم، يُخصّ بقوله إذا عرف أنه قصد به بيان الأحكام، فإن لم يبين أنه أراد به البيان، فلا يرتفع أصل الحكم بفعله المخالف، ولكنه قد يدل على التخصيص، كنهيه عن الوصال، ثم واصل، وقال: «إني لست كأحدكم»⁽³⁾، فبين أنه لم يرد بفعله بيان الحكم.

ومن أمثلة التخصيص بدلالة قول النبي صلى الله عليه وسلم: مسألة جلود الميتة، وفيها ما أخرجه الترمذي وغيره، عن عبد الرحمن بن أبي ليلى، عن عبد الله بن عكيم قال: "أتانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أن لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب»⁽⁴⁾، قال: وقد روي هذا الحديث عن عبد الله بن عكيم أنه قال: أتانا كتاب النبي صلى الله عليه وسلم قبل وفاته بشهرين"⁽⁵⁾، ثم ورد عنه صلى الله عليه وسلم، كما في الموطأ، عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إذا دبغ الإهاب فقد طهر»⁽⁶⁾، وقوله كما في المسند عن ابن عباس أيضا مرفوعا: «أبما إهاب دبغ فقد طهر»⁽⁷⁾، وورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في شاة ميمونة: «هلا أخذوا إهابها، فدبغوه، فانتفعوا به»، قالوا: يا رسول الله: إنها ميتة؟! قال: «إنما حرم

(1) أخرجه البخاري [128/1] رقم: 631، ومسلم [465/1] رقم: 674.

(2) أخرجه مسلم [943/2] رقم: 1297.

(3) أخرجه البخاري [37/3] رقم: 1962، ومسلم [774/2] رقم: 1102.

(4) أخرجه أبو داود [67/4] رقم: 4128، والترمذي [222/4] رقم: 1729،

والنسائي [175/7] رقم: 4249

(5) جامع الترمذي [222/4].

(6) الموطأ [498/2] رقم: 1063.

(7) مسند أحمد [219/1] رقم: 1895.

أكلها»⁽¹⁾، وعن سلمة بن المحبّق الهذلي: "أن النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك دعا بماء من عند امرأة، قالت: ما عندي إلا في قربة لي ميتة، قال: «أليس قد دبغتها؟»، قالت: بلى، قال: «فإن دبغها ذكاتها»⁽²⁾.

يقول الإمام الطحاوي - محققاً في هذه المسألة-: "فذهب قوم إلى أنّ جلود الميتة لا تطهر وإن دبغت، ولا يجوز الصلاة عليها، واحتجوا في ذلك بهذا الحديث، وخالفهم في ذلك آخرون، فقالوا: إذا دبغ جلد الميتة أو عصبها فقد طهر، ولا بأس ببيعه والانتفاع به والصلاة عليها، وكان من الحجة لهم على أهل المقالة الأولى فيما احتجوا به عليهم من حديث ابن أبي ليلي الذي ذكرنا: أنّ قول النبي صلى الله عليه وسلم: (لا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب) فقد يجوز أن يكون أراد بذلك ما دام ميتة غير مدبوغ؛ فإنه قد كان يسأل عن الانتفاع بشحم الميتة؛ فأجاب الذي سأله بمثل هذا، ثم أخرج الطحاوي، عن جابر بن عبد الله، قال: بينا أنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم إذ جاءه ناس، فقالوا: يا رسول الله، إنّ سفينة لنا انكسرت، وإنا وجدنا ناقة سمينة ميتة، فأردنا أن ندهن بها سفينتنا، وإنا هي عود؛ وهي على الماء، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لا تنتفعوا بشيء من الميتة»، فأخبر جابر بن عبد الله، رضي الله عنه بالسؤال الذي كان قول النبي صلى الله عليه وسلم (لا تنتفعوا بالميتة) جواباً له، وأنّ ذلك على النهي عن الانتفاع بشحومها، فأما ما كان يدبغ منها حتى يخرج من حال الميتة، ويعود إلى غير معنى الأهب؛ فإنه يطهر بذلك، لما سبق ذكره من الأحاديث الحاكمة بذلك، والتي تدل على أنّ الذي حرم من الشاة بموتها؛ هو الذي يراد منها للأكل لا غير ذلك من جلودها وعصبها، فهذا وجه هذا الباب من طريق الآثار"⁽³⁾.

فالعموم الوارد في حديث عبد الله بن عكيم يتزل على سببه الخاص، الذي يفسر إطلاق هذا البيان، ويعيّن محل الحكم فيه، فبمعرفة السبب، وحمل العام عليه، قصر التخصيص على ما عدا صورته، لأن دخول السبب قطعي، وإخراجها بالاجتهاد ممنوع⁽⁴⁾.

(1) أخرجه أبو داود [(66/4) رقم: 4126]، وأصله في صحيح مسلم [(277/1) رقم: 364].

(2) أخرجه أحمد في المسند [(260/33) رقم: 20072].

(3) شرح معاني الآثار [(472-468/1)].

(4) علم أسباب الحديث وتطبيقاته عند المحدثين، ص 52.

والحقيقة أنّ التّظّر في أسباب الورود بصفته جزءاً من الرواية يخضع للنقد الحديثي، يهيئها لتكون قرائن يعمل بها في باب توجيه الأخبار، وتحديد الأوصاف المؤثرة في الحكم، حتى يمكن أداؤها وتطبيقها على الجزئيات والفروع، فيتميز بذلك ما هو معتبر من الأوصاف مما هو ملغى⁽¹⁾.

2- تخصيص بمذهب راوي الحديث من الصحابة:

يقع معنى التخصيص هنا على أنّ الخبر يكون عاماً، فيخصّه الصحابي بأحد أفراد، كحديث: «من بدل دينه فاقتلوه»⁽²⁾، فإنّ لفظة (من) عامة في المذكر والمؤنث، وقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما: "أنّ المرأة إذا ارتدت تجس ولا تقتل، فخصّ الحديث بالرجال"⁽³⁾. يقول ابن دقيق العيد في الاحتجاج بهذا النوع من التخصيص: "إنّ القرائن تخصّ العموم، والراوي يشاهد من القرائن ما لا يشاهده غيره، وعدالته وتيقظه مع علمه بأنّ العموم مما لا يخص إلا بموجب، مما يمنعه أن يحكم بالتخصيص إلا بمستند، وجهالته دلالة ما ظنه مخصصاً على التخصيص تمنع منه معرفته باللسان وتيقظه"⁽⁴⁾.

3- تخصيص بالقياس، والتعليل بقول عامة أهل العلم:

يقع هذا النوع من التخصيص على معنى ما يراه أهل العلم في أنّ الحكم على أفراد غير ما يتناوله اللفظ الواقع على سببه، ليس مدلولاً عليه بالنص، بل بالقياس والتعليل. فالمعتبر في أسباب الورود - من حيث كونها روايات تخضع لميزان النقد الحديثي، ومن حيث هي مادة أخضعها الأصوليون لتحري الأوصاف المؤثرة في الأحكام - هو صورها المتضمنة لمعانيها المقصودة منها، وهي التي يجري بها التخصيص الذي لا يكون فيه إخراج لبعض أفراد العام من حكمه بعد دخولها فيه، وإنما هو بيان إرادة المشرع للخصوص ابتداءً، وأنّ العام مخصوص منذ بدء تشريعه، مقصور حكمه على بعض أفراد، وأنّ الأفراد الأخرى التي قام الدليل على تخصيصها، وإثبات حكم آخر لها مناف لحكم العام، لم تدخل في حكم العام ابتداءً، بل دفعت عن الدخول

(1) نفس المرجع.

(2) أخرجه البخاري [1068/3] رقم: 2854.

(3) أخرجه ابن أبي شيبة [563/5] رقم: 28994، وعبد الرزاق [177/10] رقم: 18731 في مصنفيهما، والبيهقي في السنن [353/8] رقم: 16869، والدارقطني في سننه [127/4] رقم: 3213.

(4) علم أسباب الحديث وتطبيقاته عند المحدثين، ص 55.

في حكم العام من أول الأمر، فالمعتبر في إرادة المشرع للخصوص هو الأفراد التي يتناولها لفظ العام دون غيرها مما لا يدخل في عموم اللفظ، ويتفرع ذلك عن مدى قوة دلالة العام على معناه، ومدى وضوح القرينة الدالة على هذا المعنى.

ومن الأمثلة على ذلك الاعتبار بحال الشبهة - في ورودها ونشوتها - في إسقاط الحد عن صاحبه، وذلك في تقدير من يُنسب إليه البيان في محل الحكم، حيث اشتهر في فقه الصحابة رضوان الله عليهم تتبعهم للمناسبات والقيود التي يتحدد بها البيان، من حيث افتقاره إلى مقتضيات وروده، ودواعي نشوته في محل الحكم، يدلنا على ذلك ما رواه مالك في الموطأ عن ابن شهاب، عن السائب بن يزيد، أن عبد الله بن عمرو بن الحضرمي جاء بغلام له إلى عمر بن الخطاب، فقال له: اقطع يد غلامي هذا، فإنه سرق، فقال له عمر: ماذا سرق؟ فقال: سرق مرآة لامرأتي، ثمنها ستون درهماً، فقال عمر: أرسله! فليس عليه قطع؛ خادمكم سرق متاعكم⁽¹⁾.

وفي هذا؛ أن عمر بن الخطاب درأ الحد بشبهة الحاجة والفاقة التي يمكن أن يكون قد اعتل بها الغلام، يصدق ذلك ما أخرجه عبد الرزاق في مصنفه: "أن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب، أخبره عن أبيه، قال: توفي حاطب وترك أعبداً، منهم من يمنعه، من ستة آلاف يعملون في مال الحاطب، يشمران فأرسل إلي عمر ذات يوم ظهراً، وهم عنده، فقال: هؤلاء أعبدك سرقوا وقد وجب عليهم ما وجب على السارق، وانتحروا ناقة لرجل من مزينة اعترفوا بها، ومعهم المزي: «فأمر عمر أن تقطع أيديهم» ثم أرسل وراءه، فردده، ثم قال لعبد الرحمن بن حاطب: «أما والله لولا أبي أظن أنكم تستعملوهم، وتجيئوهم، حتى لو أن أحدهم يجد ما حرم الله عليه لأكله، لقطعت أيديهم، ولكن الله إذ تركتهم لأغرمتك غرامة توجعك»، ثم قال للمزي: "كم ثمنها؟"، قال: كنت أمنعها من أربع مائة قال: "أعطه ثمان مائة درهم"⁽²⁾.

والأصل فيما ذهب إليه عمر من الاعتبار بحال هذه الشبهة في درأ ما أوجبه الحد من القطع، ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه أسقط حدّ القطع مع قيام ما يستوجبه، وذلك عملاً بدواعي الشبهة؛ من فاقة، أو نشوء حال تستدعي أن تكون هذه السرقة على جهة الغلبة والقهر.

(1) أخرجه مالك في الموطأ [839/2] رقم: 33.

(2) أخرجه عبد الرزاق في المصنف [238/10] رقم: 18977.

وبهذا يظهر أنّ من صور الاجتهاد التي يبنى عليه فقهاء المسألة عند المجتهدين من الصحابة بيان إرادة الشارع للخصوص ابتداء في محلّ البيان الذي يفتقر الحكم إليه⁽¹⁾.

الفرع الثالث: تقييد الحكم به إذا ورد النص بصيغة الإطلاق:

يعد التقييد؛ ورود دليل من المشرع نفسه، يعارض في محله دليلاً مطلقاً، فيجعله خاصاً ببعض ما يصدق عليه معناه دون بعضه الآخر، ويكون من حيث هو معتبر في التشريع بياناً أو تفسيراً لما ورد عليه من النصوص المطلقة.

وصورة هذا الفرع أن يقع التعارض بين حديثين متّحدين في تاريخ الصدور، من جهة المشرع نفسه، والجهة التي حصل منها التعارض؛ هي أن النصين متنافيان من حيث الظاهر في محل الحكم، ورفع التعارض يكون بإعمال القيد بمحل وروده في النص المطلق، فيكون القيد من هذه الحيثية تفسيراً وبياناً اقتضته الحاجة التي بني عليها تحقيق المقصد الشرعي، بحيث لو أهمل القيد-من حيث موقعه من التحكم في معنى الحديث المطلق ودلالته- بقي الحديث المطلق على حكمه القاضي بإهمال العمل بما قيده الحاجة في محل البيان الصادر من المشرع، إذ إنّ الأصل في باب ما يتصور من التعارض بين المقامين أن يكون سببهما واحداً، فيجب عندئذ تفسير الحديث المطلق بقريضة القيد الوارد عليه في محل البيان، لأنّ الحديث المقيّد جزء من الحديث المطلق من حيث اكتمال البيان بهما في محل الحكم، والعمل بالحديثين عند اتحاد سبب ورودهما ألزم لاكتمال قاعدة التشريع، ورفع ما يتوهم من التعارض بين الأحاديث.

ومن المظاهر المهمّة في هذا الشأن أن الأئمة المحدثين أخضعوا كثيراً من الروايات لجوانب من النقد الحديثي في السند والمتن، وعمدوا إلى تتبع طريقها، ودراسة عللها، وبخاصة فيما يتعلق بتطبيقات زيادة الثقة، من حيث موافقة الزيادة أو مخالفتها للأصل المزيد عليه، ومن حيث مكانة الراوي الذي جاء بهذه الزيادة.

وقد عاجلت كتب مصطلح الحديث موضوع زيادة الثقة؛ الذي استثمر منه الأصوليون من خلال مواقع هذه الزيادة من الروايات مادة التفسير لما ورد من الأحاديث المطلقة، وخرج بتحديد الزيادة -فيمن وثق من الرواة- ما كان منها مروياً عن ضعفاء أهل الحديث والنقاد، واصطلح في الاعتبار بحال هذه الزيادة- من حيث وقوعها فيما ورد من الروايات التي صرفت بها ظواهر

(1) علم أسباب الحديث وتطبيقاته عند المحدثين، ص 66.

الأحاديث- أن تكون الرواية التي وقعت بها الزيادة متحدة في سببها مع الحديث الأصل، من باب أن كل حديثين اتحدا في السبب، واختلفا في المخرج، وفي أحدهما زيادة في الحكم، فإنهما يخضعان للعموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد.

واشترط العلماء من المحدثين وغيرهم حتى تقبل الزيادة- التي يحصل بها القيد، بصفته معتبرا في تشريع الحكم- أن يختلف مخرج الرواية التي وقعت الزيادة بها، عن مخرج الرواية الأصل، وذلك حتى يصدق على هذه الزيادة وصف القيد، وخروج بذلك الحال التي يكون فيها المخرج واحدا، إذ إن الحكم لا يقيد بنفسه ولا بشيء من جنسه.

كما أنهم اشترطوا أن يكون بين الزيادة وبين الأصل الذي وردت عليه شكل من أشكال التعارض في محل الحكم، فيصار إلى رفع هذا التعارض بإعمال القيد الذي وردت به الزيادة، وقد حكم نفر من الفقهاء بوجوب الأخذ بالقيد، وذلك لأن الزيادة أولى أن يؤخذ بها، كما جاء في حديث: " من فاته الحج" (1)، حيث جاء فيه روايتان، إحداهما أن عليه القضاء، والثانية أن عليه القضاء مع زيادة الدم، وقد نصوا على أن الزائد معتبر في الحكم، فهو أولى أن يؤخذ به، فإذا روي حديثان مستقلان في حادثة، وفي أحدهما زيادة فإنها تقبل من الثقة، كما لو انفرد الثقة بأصل الحديث، وهذا من باب أن المطلق جزء من المقيد (2).

الفرع الرابع: تعيين المجلد فيما يقع به البيان في النصوص:

لما كانت المعاني- من حيث قيام اللفظ بها- هي مادة التشريع والوحي الصادر عن النبي صلى الله عليه وسلم، فقد انتظم أمرها في حكم ما يجب تعلمه، والكشف عنه، ولذلك فهي متصلة أشد الاتصال بمادة أسباب الوجود لأنها الباعث على إنشاء النبي صلى الله عليه وسلم للحديث القائم بألفاظه على ما يقتضيه من المعاني المقصودة في محل البيان، وبالتالي؛ فإن من أوسع أبواب تفسير ما يخفى من الألفاظ ويستبهم ردها إلى أصول معانيها المكتسبة من مناسبة الحديث وقصة وروده.

والمقصود في هذا الفرع؛ رفع الإبهام والخفاء الذي يقوم عليه وضوح المعنى المقصود من الحديث، سواء كان ذلك في لفظ أم أكثر، وليس هو مجرد غياب الحقيقة اللغوية للفظ، إذ إن ذلك لا

(1) أخرجه مالك في الموطأ [562/3] رقم: 1428.

(2) علم أسباب الحديث وتطبيقاته عند المحدثين، ص 71.

يتصور بالضرورة أن يؤدي إلى غياب المعنى العام المقصود من الحديث في حالة ما إذا عرف سببه الذي وقع عليه.

وأقوى ما يعتمد عليه في تعيين المعنى المبهم أن يظفر به مفسرا في بعض روايات الحديث، إما من جهة صدوره عن النبي صلى الله عليه وسلم في واقعة اقتضت الحاجة فيها إلى بيان ما استبهم في الرواية محل النظر، وإما من جهة زيادة أدرجها من سمع الحديث من النبي صلى الله عليه وسلم، لأنه أعلم بالمقال، وأقعد بالحال، وأوعى بما تقتضيه الحاجة في محل البيان.

فمثال ما احتيج في بيانه إلى البحث عن طرق الحديث من جهة صدوره عن النبي صلى الله عليه وسلم: ما أخرجه مالك في الموطأ: عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وآله، خطب الناس في بعض مغازيه، قال عبد الله بن عمر: فأقبلت نحوه فانصرف قبل أن أبلغه، فسألت ماذا قال؟ قالوا: "نهى أن ينتبذ في الدباء، والمزفت"⁽¹⁾.

وجاء في سبب ورود هذا الحديث ما أخرجه مسلم عن أبي حمزة، عن ابن عباس قال: قدم وفد عبد القيس على رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا يا رسول الله! إنا هذا الحي من ربيعة، وقد حالت بيننا وبينك كفار مضر؛ فلا نخلص إليك إلا في شهر الحرام، فمرنا بأمر نعمل به، وندعو إليه من وراءنا. قال: «أمركم بأربع، وأنهاكم عن أربع، الإيمان بالله» ثم فسرها لهم، فقال: «شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وأن تؤدوا خمس ما غنمتم، وأنهاكم عن الدباء، والحنتم، والنقير، والمقير»، زاد في رواية: قالوا يا نبي الله! ما علمك بالنقير؟ قال: «بلى جذع تنقرونه؛ فتقذفون فيه من القطيعاء»، قال سعيد: "أو قال من التمر"، ثم تصبون فيه من الماء، حتى إذا سكن غليانه شربتموه، حتى إن أحدكم - أو إن أحدهم - ليضرب ابن عمه بالسيف»، قال: وفي القوم رجل أصابته جراحة كذلك، قال: وكنت أحبها حياء من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت: فقيم نشرب يا رسول الله؟ قال: «في أسقية الأدم التي يلاث على أفواهما»، قالوا يا رسول الله! إن أرضنا كثيرة الجرذان، ولا تبقى بها أسقية الأدم، فقال نبي الله صلى الله عليه وسلم: «وإن أكلتها الجرذان، وإن أكلتها الجرذان، وإن أكلتها الجرذان». قال: وقال نبي

(1) [(843/2) رقم: 1536]، وأخرجه مسلم في صحيحه [(95/6) رقم: 5304].

الله صلى الله عليه وسلم لأشجَّ عبد القيس: « إن فيك لخصلتين يجبهما الله ورسوله: الحلم، والأناة »⁽¹⁾.

فظهر بهذا الحديث؛ أن الإجمال الذي ورد في حديث ابن عمر رضي الله عنهما في النهي عن الدبّاء والخنثم، فسّره حديث ابن عباس في قصة الوفد من عبد القيس، فتعين بذلك المعنى المقصود من الحديث، وعرف وجه الحكمة الباعثة على نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن الانتباز بهذه الآنية، التي كان أهل هجر قد اشتهر أنهم ينتبذون بها، وعلم أن هذه الآنية قد نهي عن الانتباز بها لسرعة تحمرا ما يكون فيها من التمر والماء، بحيث لو انتبذ في شيء منها، ولم يشربه مسكرا فلا حرج عليه، وكان عبد الله بن عمر، وعبد الله بن عباس رضي الله عنهما لا يريان الانتباز في شيء منها بحال.

ومثال ما وقع بيانه من جهة زيادة أدرجها صحابي، نسب إليه البيان في محل الحكم، ما أخرجه الإمام البخاري: عن مالك، عن نافع، عن ابن عمر رضي الله عنهما: «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهي عن الشغار»، والشغار أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه الآخر ابنته، ليس بينهما صداق⁽²⁾.

قال ابن عبد البر: "هكذا رواه جملة أصحاب مالك.. وكلهم ذكر عن مالك في تفسير الشغار: أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه الآخر ابنته، ليس بينهما صداق"⁽³⁾، وقد رجح الحافظ ابن حجر ما ذهب إليه ابن عبد البر من نسبة تفسير الشغار إلى مالك بقوله: "ولا يرد على إطلاقه أن أبا داود أخرجه عن القعني⁽⁴⁾، فلم يذكر التفسير، وكذا أخرجه الترمذي من طريق معن بن عيسى⁽⁵⁾، لأنهما اختصرا ذلك في تصنيفهما، وإلا فقد أخرجه النسائي من طريق معن بالتفسير⁽⁶⁾، وكذا أخرجه الخطيب في المدرج عن طريق القعني⁽⁷⁾، نعم اختلف الرواة عن مالك فيمن ينسب إليه تفسير الشغار، فالأكثر لم ينسبه لأحد، ولهذا قال الشافعي فيما حكاه البيهقي في المعرفة: لا أدري

(1) [(36/1) رقم: 127].

(2) أخرجه البخاري [(1966/5) رقم: 4822]، ومسلم [(139/4) رقم: 3530]، ومالك في الموطأ [(766/3) رقم: 1958].

(3) التمهيد (70/14).

(4) [(227/2) رقم: 2074].

(5) [(423/3) رقم: 1124].

(6) [(112/6) رقم: 3337].

(7) الفصل للوصل المدرج في النقل (383/1).

التفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم، أو عن ابن عمر، أو عن نافع، أو عن مالك، ونسبه محرز ابن عون وغيره لمالك⁽¹⁾.

ونقل الحافظ عن الخطيب قوله: تفسير الشغار ليس من كلام النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما هو قول مالك، وصل بالمتن المرفوع، وقد بين ذلك ابن مهدي، والقعني، ومحرز بن عون⁽²⁾، ثم ساقه كذلك عنهم، ورواية محرز بن عون عند الإسماعيلي، والدارقطني في الموطآت، وأخرجه الدارقطني أيضا من طريق خالد بن مخلد، عن مالك، قال: سمعت أن الشغار أن يزوج الرجل إلى آخره، وهذا دال على أن التفسير من منقول مالك لا من مقوله⁽³⁾.

ووقع عند البخاري-والكلام لابن حجر- كما في كتاب ترك الحيل من طريق عبيد الله ابن عمر، عن نافع في هذا الحديث تفسير الشغار من قول نافع، ولفظه: قال عبيد الله بن عمر، قلت لنافع: ما الشغار؟ فذكره، فلعن مالكا أيضا نقله عن نافع⁽⁴⁾.

ثم قال الحافظ: وقد تبين أنه من قول الراوي؛ وهو نافع، ولكن لا يلزم من كونه لم يرفعه أن لا يكون في نفس الأمر مرفوعا، فقد ثبت ذلك من غير روايته، فعند مسلم من رواية أبي أسامة وابن نمير، عن عبيد الله بن عمر أيضا، عن أبي الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة مثله سواء، قال: وزاد بن نمير: والشغار أن يقول الرجل للرجل: زوجني ابنتك وأزوجك ابنتي، وزوجني أختك وأزوجك أختي، وهذا يحتمل أن يكون من كلام عبيد الله بن عمر؛ فيرجع إلى نافع، ويحتمل أن يكون تلقاه عن أبي الزناد، ويؤيد الاحتمال الثاني وروده في حديث أنس، وجابر، وغيرهما أيضا، فأخرج عبد الرزاق: عن معمر، عن ثابت وأبان، عن أنس مرفوعا: «لا شغار في الإسلام، والشغار أن يزوج الرجل الرجل أخته بأخته»⁽⁵⁾، وروى البيهقي: من طريق نافع بن يزيد، عن ابن جريح، عن أبي الزبير، عن جابر مرفوعا: «نُهي عن الشغار»، والشغار أن ينكح

(1) فتح الباري(162/9).

(2) الفصل للوصل(385/1-386).

(3) فتح الباري(162/9).

(4) صحيح البخاري[2553/6]رقم: 6559. انظر: فتح الباري(162/9).

(5) [184/6]رقم: 10434.

هذه بهذه بغير صداق، بضع هذه صداق هذه، وبضع هذه صداق هذه⁽¹⁾، وأخرج أبو الشيخ في كتاب النكاح من حديث أبي ریحانة: أن النبي صلى الله عليه وسلم: «نهي عن المشاغرة»، والمشاغرة أن يقول زوج هذا من هذه، وهذه من هذا بلا مهر...»⁽²⁾.

فظهر بهذا أن لفظ النبي صلى الله عليه وسلم مجمل: لا ينبئ عن المراد بنفسه، وأنه دلالة لا يتعين المراد بما إلا بمعيّن، وكان هذا المعين الذي فسر الإجمال في محل البيان هو قول الصحابي الذي نزل بمحل وروده على لفظ النبي صلى الله عليه وسلم.

الفرع الخامس: تعليل المتن به إذا أدي بألفاظ تحيل الحديث عن معناه المراد منه:

مما هو مقرر عند المحدثين أن سبب الورد يمثل في باب الروايات جزءاً من الرواية، وأنه يعتريه ما يعترى أصل الرواية، فيما تقوم عليه مادة نقد الحديث وبيان علله، إذ إن من طرق الكشف عن علة الحديث جمع طرقه، وتتبع أسانيده.

وسبب الورد يمكن تعليل أصل المتن به، لأنه يوضح السياق الذي أنشأ النبي صلى الله عليه وسلم الحديث من أجله، فإذا أهمل اعتبار سياق الحديث أو أغفل عنه، فإن المتن يفقد أسباب إجرائه على واقعه وسببه الذي سيق من أجله، بحيث إذا أدي الحديث بمعناه، ووقف من ذلك على لفظ من رواه، فإن ذلك يعرض الحديث لعلّة، مردها إلى ما أصاب الألفاظ من إحالة للمعنى، فمحل الوهم؛ فيما إذا كان هذا شأنه من الروايات - بشرط الغفلة عن سبب الورد - يغلب على من يروي الحديث بما يتفق له من الألفاظ المستعملة في أداء ما فهمه من معنى الحديث، فتقع العلة في المتن.

قال ابن رجب: "قد استنبط البخاري رحمه الله منه حكيمين، عقد لهما بايين: أحدهما: امتشاط المرأة عند غسلها من الحيض، والثاني: نقضها شعرها عند غسلها من الحيض.

ثم قال معقبا: وهذا الحديث لا دلالة فيه على واحد من الأمرين؛ فإن غسل عائشة الذي أمرها النبي صلى الله عليه وسلم به لم يكن من الحيض، بل كانت حائضاً، وحيضها حينئذ موجود، فإنه لو كان قد انقطع حيضها لطافت للعمرة، ولم تحتج إلى هذا السؤال، ولكن أمرها أن تغتسل في

(1) معرفة السنن والآثار [421/11] رقم: [4460]، وقد ساقه الإمام بصيغة التمريض.

(2) فتح الباري (162/9-163).

حال حيضها وتَهَلَّ بالحج، فَهوَ غَسَلٌ لِلإِحْرَامِ فِي حَالِ الْحَيْضِ، كَمَا أَمَرَ أَسْمَاءُ بِنْتُ عَمِيْسٍ لَمَّا نَفَسَتْ بِذِي الْحَلِيفَةِ أَنْ تَغْتَسِلَ وَتَهَلَّ.

وتابع كلامه قائلاً: "وقد ذكر ابن ماجه في كتابه: باب الحائض كيف تغتسل، ثم قال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة وعلي بن محمد، قالوا: ثنا وكيع، عن هشام ابن عروة، عن أبيه، عن عائشة، أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لها - وكانت حائضاً - : « انقضي شعرك واغتسلي». قال علي في حديثه: «انقضي رأسك»، وهذا - أيضاً - يوهم أنه قال لها ذلك في غسلها من الحيض، وهذا مختصر من حديث عائشة الذي خرجه البخاري، وقد ذكر هذا الحديث المختصر للإمام أحمد، عن وكيع، فأنكره. قيل له: كآته اختصره من حديث الحج؟ قال: ويجل له أن يختصر؟! - : نقله عنه المروزي" (1).

الفرع السادس: معرفة الناسخ من المنسوخ من الأحاديث:

التاسخ: "كل حديث دل على رفع حكم شرعي سابق، ومنسوخه كل حديث رفع حكمه الشرعي بدليل شرعي متأخر عنه" (2).

وهو يقابل - وأقصد موضوع النسخ - بالنسبة لما تفيده معرفة سبب الورود، موضوعي التخصيص والتقييد، بصفتها يؤديان إلى الخروج عن ظاهر النص باعتبار السبب الذي ورد عليه، لأن في ادعاء التسخ ما يخرج الحديث عن معناه الظاهر منه، ومن الصور التي تؤدي هذه المقابلة أنه إذا تأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق - من حيث دخول وقته - واتحد حكمهما، فالمقيد ناسخ للمطلق، فلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة اللازم على جعله مقيداً، إذ التأخر عن وقت العمل يستلزم تأخر البيان عنه، وإنما هو ابتداء حكم آخر.

وإن تأخر الخاص عن وقت العمل بالعام المعارض له، نسخ الخاص العام - بالنسبة لما تعارضوا فيه - بخلاف التأخير عن وقت الخطاب، لأن التأخير عن وقت الخطاب، يعني تأخير البيان إلى وقت الحاجة، وتحقق الحال الموجبة لإنشاء هذا البيان الذي يرد على الحديث العام، فيقتضي وروده صرفاً الحديث

(1) فتح الباري لابن رجب (2/119). وانظر: علم أسباب الحديث وتطبيقاته عند المحدثين، ص 80.

(2) انظر: الواضح في الأصول، لابن عقيل الحنبلي (1/237)، العدة في أصول الفقه، لأبي يعلى ابن الفراء (3/768)، البرهان في أصول الفقه، للجويني (2/246)، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، لابن

العام عن ظاهره تخصيصاً أو تقييداً، ولا يكون ذلك من باب النسخ، لأن النسخ ليس فيه تأخير للبيان، وإنما هو ابتداء بيان يتزل عند سببه الخاص به، ولا يتحد هذا البيان - بسببه الذي ورد في سياقه - مع البيان المنسوخ من حيث حكمه وسببه، وبذلك فإنه لا معارضة مع القول بالنسخ، الذي يقوم على معرفة التاريخ، وتعيين المتأخر من الحديثين.

ومما يعين على ذلك، أي تعيين النص المتأخر، النظر في أسباب الورود، بصفتها قرينة يستدل بها على التاريخ الذي يعرف به آخر الأمرين⁽¹⁾.

من ذلك ما روي عن قيس بن طلق، قال حدثني أبي: أنه كان في الوفد الذين وفدوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن مسّ الذكر؟ فقال: «ما هو إلا بضعة من جسديك»⁽²⁾.

وروى أبو داود، بسنده عن أيوب بن عتبة، عن قيس بن طلق، عن أبيه قال: قلت: يا رسول الله، يكون أحدنا في الصلاة فيمسّ ذكره، يعيد الوضوء؟ قال: «لا! إنما هو منك»⁽³⁾.

قال أبو بكر الحازمي: وقد اختلف أهل العلم في هذا الباب: فذهب بعضهم إلى هذه الأحاديث، ورأوا ترك الوضوء من مسّ الذكر: روي ذلك عن علي بن أبي طالب، وعمار بن ياسر، وعبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وحذيفة بن اليمان، وعمران بن حصين، وأبي الدرداء، وسعد بن أبي وقاص في إحدى الروايتين، وسعيد بن المسيّب في إحدى الروايتين، وسعيد بن جبير، وإبراهيم النخعي، وربيعة بن أبي عبد الرحمن، وسفيان الثوري⁽⁴⁾، وأبي حنيفة، وأصحابه⁽⁵⁾، ويحيى بن معين، وأهل الكوفة⁽⁶⁾.

قال: وخالفهم في ذلك آخرون: فذهبوا إلى إيجاب الوضوء من مسّ الذكر، وبعض من ذهب إلى هذا القول ادّعى أنّ حديث طلق منسوخ، ومن روي عنه الإيجاب من الصحابة: عمر بن الخطاب، وابنه عبد الله، وأبو أيوب الأنصاري، وزيد بن خالد، وأبو هريرة، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وجابر،

(1) علم أسباب الحديث وتطبيقاته عند الحديثين، ص 82-83.

(2) أخرجه مالك في الموطأ، رواية محمد بن الحسن الشيباني [(35/1) رقم: 13].

(3) ذكره البيهقي في معرفة السنن والآثار، بسنده عن أبي داود. انظر: المعرفة [(409/1) رقم: 1116]

(4) انظر لهذه الآثار: مصنف ابن أبي شيبة (151/1-152).

(5) انظر: حاشية رد المحتار (158/1)، البحر الرائق شرح كتر الدقائق، لابن نجيم (46/1)، المبسوط للسرخسي (66/1).

(6) انظر: الحجة على أهل المدينة، محمد بن الحسن الشيباني (63/1) وما بعدها، جامع الترمذي (131/1).

وعائشة، وأم حبيبة، وبسرة بنت صفوان، وسعد بن أبي وقاص في إحدى الروايتين، وابن عباس في إحدى الروايتين.

ومن التابعين؛ عروة بن الزبير، وسليمان بن يسار، وعطاء بن أبي رباح، وأبان بن عثمان، وجابر بن زيد، والزهرى، ومصعب بن سعد، ويحيى بن أبي كثير عن رجال الأنصار، وسعيد بن المسيب في أصح الروايتين، وهشام بن عروة، والأوزاعي، وأكثر أهل الشام⁽¹⁾، والشافعي⁽²⁾، وأحمد⁽³⁾، وإسحاق، والمشهور من قول مالك⁽⁴⁾ أنه كان يوجب منه الوضوء⁽⁵⁾.

ومن ذهب إلى هذا القول ادّعى أنّ حديث طلق على تقدير ثبوته؛ منسوخ، وناسخه ما رواه مالك، عن عبد الله بن أبي بكر بن محمد بن عمرو ابن حزم: أنه سمع عروة بن الزبير يقول: دخلت على مروان بن الحكم فتذاكرنا ما يكون منه الوضوء؟ فقال مروان: من مس الذكر الوضوء، قال عروة: ما علمت ذلك! قال مروان: أخبرني بسرة ابنة صفوان، أنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ»⁽⁶⁾.

وعن يزيد بن عبد الملك الهاشمي، عن سعيد بن أبي سعيد المقبري، عن أبي هريرة، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إذا أفضى أحدكم بيده إلى ذكره ليس بينه وبينه شيء فليتوضأ»⁽⁷⁾.

وعن بقية بن الوليد، قال حدثني الزبيدي، حدثني عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أبما رجل مس فرجه فليتوضأ، وأبما امرأة مسّت فرجها فلتتوضأ»⁽¹⁾.

(1) انظر لهذه الآثار: مصنف ابن أبي شيبة (150/1-151).

(2) الحاوي الكبير، للماوردي (334/1).

(3) الكافي في فقه الإمام أحمد، عبد الله بن قدامة المقدسي (81/1)، المغني لابن قدامة (202/1)، العدة شرح العمدة، عبد الرحمن بن إبراهيم المقدسي، ص 42.

(4) شرح التلقين، للمازري (191/1)، الثمر الداني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني، صالح بن عبد السمیع الآبي، ص 30.

(5) الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار، ص 40.

(6) الموطأ [(42/1) رقم: 89].

(7) أخرجه أحمد في المسند [(130/14) رقم: 8404]، والبيهقي في السنن الكبرى [(211/1) رقم: 641].

قال الترمذي في كتاب العلل: قال البخاري في حديث عبد الله بن عمرو في هذا الباب (في باب مسّ الذكر) هو عندي صحيح، وقد روي هذا الحديث عن عمرو بن شعيب من غير وجه، فلا يظنّ ظانّ أنه من مفاريد بقية، فيحتمل أن يكون قد أخذه عن مجهول، والغرض من تبين هذا الحديث زجر من لم يتقن معرفة مخارج الحديث عن الطعن في الحديث من غير تتبع وبحث عن مطالعه⁽²⁾.

قال الحازمي: ومما يدلّ على أنّ حديث طلق منسوخ؛ هو ما ورد من سبب الورد الذي وضح تاريخ هذه الرواية، فعن طلق بن علي، قال: قدمت على النبي صلى الله عليه وسلم - وهم بينون المسجد - فقال: يا يمّامي أنت أرفق بتخليط الطين فلدغتنى عقرب، فرقاني رسول الله صلى الله عليه وسلم.

فإذا ثبت أنّ حديث طلق متقدم، وأحاديث المنع متأخرة، وجب المصير إليها، وصحّ ادعاء النسخ في ذلك، ثم نظرنا: هل نجد أمراً يؤكد ما صرنا إليه، فوجدنا طلقاً روى حديثاً في المنع، فدلنا ذلك على صحة النقل في إثبات النسخ، وأنّ طلقاً قد شاهد الحالتين، وروى الناسخ والمنسوخ⁽³⁾.

المطلب الثالث: أثر البعد الزماني والمكاني في توجيه دلالة الحديث.

تتأثر دلالة الحديث متأثراً ظاهراً بتلك الظروف والملابسات التي تحيط بالنص النبوي، ذلك أنّها تفتح للشارح مجالات عديدة للوقوف على المعنى الصحيح أو الأقرب لمراد المؤلف، وهو هنا النبي صلى الله عليه وسلم، ومن بين تلك الظروف والملابسات البعد الزماني والمكاني، أو ما يسمّى بالسياق التاريخي أو الثقافي.. فأثر هذه الأخيرة في توجيه الدلالة معلوم، وسأبين ذلك فيما يلي:

(1) أخرجه أحمد في المسند [646/11] رقم: [7076]، والبيهقي في المعرفة [402/1] رقم: [1089].

(2) الاعتبار، للحازمي، ص 42.

(3) الاعتبار، للحازمي، ص 45. وانظر: علم أسباب الحديث وتطبيقاته عند المحدثين، ص 83.

أولى الأئمة المحدثون لهذا البعد اهتماما عظيما، فكان ذلك سبيلا لرعاية جانب السنة النبوية، وضابطا لها من مؤثرات الإفراط والتفريط، وقد ذكرنا شيئا من ذلك في الفصل الأول، ومن الآثار التي يمكن أن يثمرها هذا الأصل، ما يلي:

1- فهم المراد من النص النبوي فهما صحيحا:

وذلك يتجلى في الممكنات المعرفية التي يبذلها شراح الحديث، للوصول إلى معاني ودلالات النصوص، إذ من بينها كما لا يخفى الوقوف على الظروف والحالات التي قيل فيها ذلك الحديث، ولا شك أن لذلك علاقة وطيدة بالسياق؛ فالبعدان من مكونات السياق الخارجي الذي سبق وأن أشرت إلى أهميته القصوى في الوصول إلى المعاني الصائبة، والفهم الدقيقة، ومن الأمثلة التي تصلح مثلا على ذلك، حديث: «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين، لا تتراءى ناراهما»⁽¹⁾.

هكذا رواه ابن حزم من غير سبب⁽²⁾، ويذكره الفقهاء في كتبهم على هذا النحو، وهو مشكل بهذا الطريقة، لأن ظاهره يحرم الإقامة في بلاد غير المسلمين بصفة عامة، مع تعدد الحاجة إلى ذلك خاصة في عصرنا الحاضر؛ من التعلم، والتداوي، والعمل، والتجارة، والسفارة، وغير ذلك، وخصوصاً بعد أن تقارب العالم، حتى غدا كأنه قرية كبيرة.

وعند النظر في الحديث بتمامه، أي مع سببه، كما أورده أبو داود وغيره؛ نجد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك حينما كان في حاجة إلى النصر، وعدد كبير من الجند، يقول جرير بن عبد الله: "بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سريةً إلى خثعم، فاعتصم ناس منهم بالسجود، فأُسرع فيهم القتل، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم، فأمر لهم بنصف العقل، وقال: (أنا بريء...) الحديث.

فالحديث ليس حكماً عاماً للجميع في كل زمان ومكان، وإنما مخصوص برجال في زمن النبوة بقوا بعد وجوب الهجرة في دار الحرب، فكان ذلك التشديد من النبي صلى الله عليه وسلم لحثهم عليها، يقول ابن عبد البر: "لما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة بايع الناس على الهجرة، وقال: أنا بريء

(1) أخرجه أبو داود [45/3] رقم: 2645، والترمذي [155/4] رقم: 1604، والنسائي في الكبرى [347/6] رقم: 6956.

(2) المحلى (135/11).

من كل مسلم مع مشرك؛ فكان على الناس فرضاً أن ينتقلوا إلى المدينة، إذ لم يكن للإسلام دار ذلك الوقت غيرها ويدعوا دار الكفر.. ولما فتحت مكة لم يبايع رسول الله صلى الله عليه وسلم أحداً على الهجرة، وإنما كانت البيعة على الإقامة بدار الهجرة، قبل أن يفتح الله على رسوله مكة، وكان المعنى في البيعة على الهجرة الإقامة بدار الهجرة؛ وهي المدينة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في حياته، حتى يصرفهم فيما يحتاج إليه من غزو الكفار، وحفظ المدينة، وسائر ما يحتاج إليه، وكان خروجهم راجعين إلى دار أعرابيتهم حراماً عليهم، لأنهم كانوا يكونون بذلك مرتدين إلى الأعرابية من الهجرة، ومن فعل ذلك كان ملعوناً على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم⁽¹⁾.

وأما الحال في هذا الزمان؛ فقد تغير، وصار العبد يأمن على نفسه وأهله وماله في بلاد الغرب أكثر من أي مكان آخر من بلاد المسلمين، ولا شك أن من ألقته الحاجة للسفر إلى تلك الديار، من أجل تطيب، أو تعلم، أو غيرها من الحوائج، فلا يصدق عليه المعنى، ولا يصح التزليل عليه إذا ذك، والله أعلم.

2- القضاء على الخلافات المذهبية، أو تقليدها:

ومن الآثار المهمة في هذا المجال، إذا أدركنا بوعي أهمية معرفة هذين البعدين، التقليل من الخلافات بين الأئمة، ومحاولة الوصول إلى قول جامع يقرب وجهات النظر، ولا يعود على بعضها بالنقض أو الإبطال، بل هو إعادة إنتاج للنص ضمن ظروف جديدة، وملابسات غير معهودة للنص ابتداءً، إذ في طورها الأول كانت قد راعت ظروف الناس وأحوالهم.

ومن الأمثلة على ذلك: ما يذكر من اختلاف عن الأئمة في أمره صلى الله عليه وسلم بقتل شارب الخمر إذا شرب للمرة الرابعة، فعن معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه: « من شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد في الرابعة فاقتلوه »⁽²⁾.

للعلماء في هذا المسألة أربعة أقوال⁽³⁾:

(1) التمهيد لابن عبد البر (227/12).

(2) أخرجه أبو داود [165/4] رقم: 4485، والترمذي [48/4] رقم: 1444.

(3) انظر لهذه المسألة: شرح ابن بطال على البخاري (433/15) شاملة، فيض القدير شرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي (158/6)، الهداية في شرح البداية، للمرغيناي (394/4)، البيان والتحصيل، لأبي الوليد ابن رشد (291/16-292)، البيان في مذهب الإمام الشافعي، لأبي الحسين العمري (518/12)، نهاية المطلب في دراية المذهب، للجويني (333/17).

أولها: أن الحديث منسوخ، وبه قال الإمام الشافعي، والترمذي، والطحاوي⁽¹⁾.

قال الترمذي: حديث معاوية هكذا روى الثوري أيضاً، عن عاصم، عن أبي صالح، عن معاوية، عن النبي صلى الله عليه وسلم وروى ابن جريج، ومعمرو، عن سهيل بن أبي صالح، عن أبيه، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم سمعت محمداً يقول: حديث أبي صالح، عن معاوية، عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا أصح، من حديث أبي صالح، عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما كان هذا في أول الأمر ثم نسخ بعد، هكذا روى محمد بن إسحاق، عن محمد بن المنكدر، عن جابر بن عبد الله، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن من شرب الخمر فاجلدوه، فإن عاد في الرابعة فاقتلوه»، قال: ثم أتى النبي صلى الله عليه وسلم بعد ذلك برجل قد شرب الخمر في الرابعة؛ فضربه ولم يقتله، وكذلك روى الزهري، عن قبيصة بن ذؤيب، عن النبي صلى الله عليه وسلم نحو هذا قال: فرفع القتل، وكانت رخصة، والعمل على هذا الحديث عند عامة أهل العلم لا نعلم بينهم اختلافاً في ذلك في القديم والحديث، ومما يقوي هذا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم من أوجه كثيرة أنه قال: «لا يجل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث: النفس بالنفس، والثيب الزاني، والتارك لدينه»⁽²⁾.

والثاني: أن الحديث محكم غير منسوخ، وبه قال عبد الله بن عمرو بن العاص من الصحابة، وابن حزم⁽³⁾، والسيوطي⁽⁴⁾.

والثالث: تأويل ابن حبان؛ بأن معناه إذا استحل، ولم يقبل التحريم.

أما القول الرابع؛ فقد ذهب بعضهم إلى أنه من باب التعزيز الذي يفعله الإمام عند الحاجة، حكاه ابن تيمية قولاً للشافعي وأحمد⁽⁵⁾، وقال: "وهو أظهر"⁽⁶⁾، وإليه مال ابن قيم الجوزية⁽⁷⁾، وأكد أنه لم ينسخ، ولم يجعله النبي صلى الله عليه وسلم حداً لا بد منه، بل هو من قبيل المصلحة، والمرجع فيه إلى

(1) شرح معاني الآثار(161/3).

(2) الجامع[48/4] رقم: 1444.

(3) المحلى لابن حزم(366/11).

(4) انظر لهذه المسألة: شرح ابن بطال على البخاري(433/15) شاملة،

(5) مجموع الفتاوى(336/28).

(6) نفس المصدر(337/28).

(7) الطرق الحكمية، ص 157-158.

رأي الإمام، ولهذا قال النووي: وأما الخمر؛ فقد أجمع المسلمون على تحريم شرب الخمر، وأجمعوا على وجوب الحد على شاربها، سواء شرب قليلاً أو كثيراً، وأجمعوا على أنه لا يقتل لشربها وإن تكرر ذلك منه، هكذا حكى الإجماع فيه الترمذي، وخلائق، وحكى القاضي عن طائفة شاذة أنهم قالوا: يقتل بعد جلده أربع مرات، للحديث الوارد في ذلك، وهذا القول باطل مخالف لإجماع الصحابة فمن بعدهم؛ على أنه لا يقتل وإن تكرر منه أكثر من أربع مرات⁽¹⁾ ولو نظر إلى هذه المسألة بهذا الاعتبار، وأنه تعزير صدر عنه صلى الله عليه وسلم بوصفه إماماً، حلّ الخلاف بسهولة ويسر.

3- تبرئة الإسلام وحملته من اتهامات جائرة:

ومثاله: ما رواه أحمد في المسند، والبزار في البحر الزخار، وابن حبان في صحيحه، عن عبد الله بن عمرو، مرفوعاً: « جئتكم بالذبح »⁽²⁾، حيث يذكر هكذا مجتزأ دون قصة أو سبب.

والأخذ بعموم هذا الحديث يوقعنا في إشكالات ضخمة وعريضة، تصب كلها في مصلحة الآخر الذي يتصيد مثل هذه النصوص المجتزأة، ويحاكم بها عموم التصرفات النبوية التي جاءت كلها رحمة، وكلها عدل ولين؛ وقد قال تعالى: $M: \text{L d c ba}$ ⁽³⁾، فحادثة العين هذه لا عموم لها، لأن الحديث جاء مفسراً في بعض طرقه مبيناً أن المقصود بالخطاب صناديد قريش، وأئمة الكفر منهم، كأبي جهل، وأبي بن خلف، وعقبة بن أبي معيط في سبعة نفر.

ففي المسند عن يحيى بن عروة بن الزبير، عن أبيه عروة، عن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: قلت له: ما أكثر ما رأيت قريشاً أصابت من رسول الله، فيما كانت تظهر من عداوته؟ قال: حضرتهم وقد اجتمع أشرفهم يوماً في الحجر، فذكروا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقالوا: ما رأينا مثل ما صبرنا عليه من هذا الرجل قط، سقّه أحلامنا، وشتّم آباءنا، وعاب ديننا، وفرق جماعتنا، وسب آلهتنا، لقد صبرنا منه على أمر عظيم، أو كما قالوا: قال:

(1) شرح مسلم (217/11).

(2) أحمد في المسند [(462/6) رقم: 7036]، والبزار في مسنده [(456/6) رقم: 2497]، وابن حبان في صحيحه [(525/14) رقم: 6567].

(3) سورة الأنبياء، الآية: 107.

فبينما هم كذلك، إذ طلع عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأقبل يمشي، حتى استلم الركن، ثم مر بهم طائفاً بالبيت، فلما أن مر بهم غمزوه ببعض ما يقول، قال: فعرفت ذلك في وجهه، ثم مضى، فلما مر بهم الثانية، غمزوه بمثلها، فعرفت ذلك في وجهه، ثم مضى، ثم مر بهم الثالثة، فغمزوه بمثلها، فقال: «تسمعون يا معشر قريش! أما والذي نفس محمد بيده، لقد جئتكم بالذبح»، فأخذت القومَ كلمته، حتى ما منهم رجل إلا كأنما على رأسه طائر واقع، حتى إن أشدهم فيه وصاة قبل ذلك ليرفؤه بأحسن ما يجد من القول، حتى إنه ليقول: انصرف يا أبا القاسم، انصرف راشداً، فوالله ما كنت جهولاً، قال: فانصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم، حتى إذا كان الغد، اجتمعوا في الحجر وأنا معهم، فقال بعضهم لبعض: ذكرت ما بلغ منكم وما بلغكم عنه، حتى إذا بادأكم بما تكرهون تركتموه فبينما هم في ذلك، إذ طلع عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فوثبوا إليه وثبة رجل واحد، فأحاطوا به، يقولون له: أنت الذي تقول كذا وكذا؟ لما كان يبلغهم عنه من عيب آلهتهم ودينهم، قال: فيقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «نعم! أنا الذي أقول ذلك»، قال: فلقد رأيت رجلاً منهم أخذ بمجمع رداءه، قال: وقام أبو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه دونه، يقول وهو يبكي: M K L N O P (1)؟ ثم انصرفوا عنه، فإن ذلك لأشد ما رأيت قريشا بلغت منه قط (2).

فالشأن من هذا الحديث؛ أن الخطاب له قصة، وأن المخاطبين طائفة من صناديد قريش، ومن ثم فليس من المعقول تعميم الخطاب، إذ البعد الزماني والمكاني يقتضي التوجيه الذي ذكرته، ولأن التعميم يتعارض مع طريقة النبي صلى الله عليه وسلم السمحة، وسيرته العطرة، ألا تراه قد دخل مكة فاتحاً وعلى رأسه المغفر من تواضعه لله تعالى، ثم قال لأهل مكة: ما ترون أي فاعل بكم؟ فقالوا: أخ كريم وابن أخ كريم، فقال عليه الصلاة والسلام: اذهبوا فأنتم الطلقاء، فني هذا شأنه، في أعظم محطة تاريخية كانت له الغلبة، وحق له الانتقام، يتنازل عن الغلبة، ويفوت الانتقام، ويتأهل لقوله تعالى: L K J I H G F E M (3).

4- إزالة التعارض، ورفع الإشكال:

(1) سورة غافر، الآية: 28.

(2) المسند [610/11-611].

(3) سورة الأعراف، الآية: 199.

ومن الآثار أيضا التي تنجم عن معرفة هذا الأصل، إزالة التعارض الذي يكون بين الأحاديث، إذا علم الحال وتميزت الأمكنة، وممن وظّف هذا الأصل كذلك الإمام الشافعي، يقول رحمة الله عليه: "ويسن في الشيء سنة، وفيما يخالفه أخرى، فلا يخلّص بعض السامعين بين اختلاف الحالين اللتين سن فيهما، ويسن سنة في نص معناه، فيحفظها حافظ، ويسن في معنى يخالفه في معنى ويجمعه في معنى، سنة غيرها، لاختلاف الحالين، فيحفظ غيره تلك السنة، فإذا أدى كل ما حفظ رآه بعض السامعين اختلافا، وليس منه شيء مختلف" (1)، وأوضح في اختلاف الحديث في أماكن عديدة أنّ عدم معرفة ذلك يؤدي إلى ظنّ التعارض بين الأحاديث (2)، ومن أمثله: ما ورد في باب استقبال القبلة للغائط والبول عن أبي أيوب الأنصاري قال: قال رسول الله صلى الله عليه: «إذا أتيتم الغائط؛ فلا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول، ولا تستدبروها، ولكن شرقوا أو غربوا»، فقال أبو أيوب: فقدمنا الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت مستقبل القبلة، فنحرف عنها ونستغفر الله" (3).

وورد في حديث عبد الله بن عمر أنه كان يقول: إنّ ناساً يقولون: إذا قعدت على حاجتك فلا تستقبل القبلة ولا بيت المقدس، فقال عبد الله بن عمر: لقد ارتقيت يوماً على ظهر بيت لنا؛ فرأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على لبنتين مستقبل بيت المقدس لحاجته (4).

قال الشافعي: وليس يعدّ هذا اختلافاً، ولكنّه من الحمل التي تدل على معنى المعد. قال وكان القوم عرباً، إنّما عامة مذاهبهم في الصحاري، وكثير من مذاهبهم لا حش فيها يستريحون، فكان الذهاب لحاجته إذا استقبل القبلة، أو استدبرها، استقبل المصلي بفرجه، أو استدبره، ولم يكن عليهم ضرورة في أن يشرقوا أو يغربوا، فأمرؤا بذلك، وكانت البيوت مخالفة للصحراء، فإذا كان بين أظهرها كان من فيه مستترا لا يراه إلا من دخل أو أشرف عليه، وكانت المذاهب بين المنازل متضايقة لا يمكن من التحرف فيها ما يمكن في الصحراء، فلما ذكر ابن عمر ما رأى من رسول

(1) الرسالة، ص 213.

(2) انظر الصفحات التالية: 119، 175، 187، 306.

(3) أخرجه البخاري [(154/1) رقم: 386]، ومسلم [(224/1) رقم: 264]، والترمذي [(58/1) رقم: 8]، واللفظ له.

(4) أخرجه البخاري [(41/1) رقم: 145]، ومسلم [(224/1) رقم: 266].

الله من استقباله بيت المقدس، وهو حينئذ مستدير الكعبة، دل على أنه إنما نهي عن استقبال الكعبة واستدبارها في الصحراء دون المنازل⁽¹⁾.

قال: وسمع أبو أيوب الأنصاري النهي من رسول الله، ولم يعلم ما علم ابن عمر من استقباله بيت المقدس لحاجته، فخاف المأثم في أن يجلس على مرحاض مستقبل الكعبة، وتحرف لثلا يستقبل الكعبة، وهكذا يجب عليه إذا لم يعرف غيره، ورأى ابن عمر النبي في منزله مستقبلاً بيت المقدس لحاجته، فأنكر على من نهي عن استقبال القبلة لحاجته، وهكذا يجب عليه إذا لم يعرف غيره أو لم يرو له عن النبي خلافه، ولعله سمعه منهم فرآه رأياً لهم؛ لأنهم لم يعزوه إلى النبي، ومن علم الأمرين معاً، ورآهما محتملين أن يستعملا، استعملهما معاً، وفرق بينهما؛ لأن الحال تفرق فيهما بما قلنا، وهذا يدل على أن خاص العلم لا يوجد إلا عند القليل، وقلما يعم علم الخاص⁽²⁾.

ثم إن الأمر بالتشريق أو التغريب عند قضاء الحاجة، إنما هو لمن شأنه سكنى المدينة المنورة إذ قبلتهم ليست في جهة الشرق، أما من كانت جهة قبلته في المشرق؛ فلا بد من أن يتجنب أو يتشمأ عند قضاء حاجته، وهذه فائدة من فوائد مراعاة البعد المكاني، والله أعلم. ومثال إزالة الإشكال: حديث: «إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه»⁽³⁾، استشكلته أم المؤمنين السيدة عائشة رضي الله عنها إذ فيه معارضة لقوله تعالى: *أُولَئِكَ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ*⁽⁴⁾، وقد حلت ذلك الإشكال بما كانت تعرفه من البعد الذي قيل في هذا الحديث، كما رواه الإمام مسلم، قالت: رحم الله أبا عبد الرحمن، سمع شيئاً فلم يحفظه، إنما مرت على رسول الله صلى الله عليه وسلم جنازة يهودي وهم يبكون عليه، فقال: أنتم تبكون وإنه ليعذب⁽⁵⁾، وفي رواية: "إنما مر رسول الله صلى الله عليه وسلم على يهودية يبكي عليها، فقال: «إنهم لييبكون عليها؛ وإنما لتعذب في قبرها»⁽⁶⁾، وفي رواية لهما: «يرحم

(1) اختلاف الحديث، ص 227.

(2) المصدر السابق.

(3) أخرجه البخاري [(79/2) رقم: 1286]، ومسلم [(638/2) رقم: 927].

(4) سورة الإسراء، الآية: 15.

(5) أخرجه مسلم [(642/2) رقم: 931].

(6) أخرجه الشيخان: البخاري [(80/2) رقم: 1289]، ومسلم [(643/2) رقم: 932].

الله عمر، لا والله! ما حدث رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله ليعذب المؤمن ببكاء أهله»⁽¹⁾، ولفظه في مسلم: «ببكاء الحي عليه»⁽²⁾.

وقد أخرجه من رواية ابن مليكة عن ابن عمر، وفي آخره: قالت عائشة: "والله ما حدث رسول الله صلى الله عليه وسلم: ليعذب المؤمن ببكاء أهله، ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن الله ليزيد الكافر عذابا ببكاء أهله عليه»⁽³⁾.

قال الشافعي رحمه الله تعالى: وعمرة أحفظ عن عائشة من ابن أبي مليكة، وحديثها أشبه الحديثين أن يكون محفوظا، فإن كان الحديث على غير ما روى ابن أبي مليكة من قول النبي: «إنهم ليبكون عليها، وإنما لتعذب في قبرها»، فهو واضح لا يحتاج إلى تفسير؛ لأنها تعذب بالكفر، وهؤلاء يبكون ولا يدرون ما هي فيه، وإن كان الحديث كما رواه ابن أبي مليكة، فهو صحيح؛ لأن على الكافر عذابا أعلى، فإن عذب بدونه، فزيد في عذابه؛ فيما استوجب، وما نيل من كافر من عذاب أدنى من أعلى منه، وما زيد عليه من العذاب فباستيجابه لا بذنب غيره في بكائه عليه، فإن قيل: يزيده عذابا ببكاء أهله عليه، قيل: يزيده بما استوجب بعمله، ويكون بكاؤهم سببا، لا أنه يعذب ببكائهم»⁽⁴⁾.

والمفهوم من كلام الشافعي رحمه الله: هو أن الكفار بما أنهم مخاطبون بفروع الشريعة، ومن فروعها عدم النوح على الميت ورفع الصوت، فإن بكاء أهله عليه محاسب به، لعدم حصول النهي منه لهم، وهذا الكلام في الحقيقة مقول في حق المؤمن إذا كان من طريقته وهدية النياحة في أهله، ولم يحصل منه نهي لهم، فإنه إذا مات استوجب العذاب بتقصيره ذلك، قال ابن حجر رحمه الله: "من كانت طريقته النوح على الميت، يكون قد نهج لأهله تلك الطريقة؛ فيؤخذ على فعله الأول، وحاصل ما بحثه المصنف - أي البخاري - في هذه الترجمة أن الشخص لا يعذب بفعل غيره إلا إذا كان له فيه تسبب، فمن أثبت تعذيب شخص بفعل غيره؛ فمراده هذا، ومن نفاه؛ فمراده ما إذا لم يكن له فيه تسبب أصلا، والله أعلم»⁽⁵⁾.

وفي المسألة مزيد بحث وتحرير.

(1) أخرجه البخاري [(79/2) رقم: 1288].

(2) [(642/2) رقم: 930].

(3) أخرجه البخاري [(79/2) رقم: 1286]، ومسلم [(642/2) رقم: 929].

(4) اختلاف الحديث، ص 225.

(5) فتح الباري (153/3).

المبحث الثالث:

اعتبار السياق في عملية الفهم عند
الصحابه،

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول:

تحديد معنى الصحابي.

المطلب الثاني:

حجية أقوال الصحابة واجتهاداتهم.

المطلب الثالث:

مخالفة الصحابي لما روي من الحديث،
واعتبار ذلك بالسياق.

المبحث الثالث: اعتبار السياق في عملية الفهم عند الصحابة.

توطئة:

أنطلق في هذا المبحث من مقالة اشترك في الإقرار بها جمع من أئمة الحديث، فحواها: أن تأويل الأحاديث على ما تلقاها عليه الصحابة، لا على ظواهرها⁽¹⁾، لأنهم الأعراف بأسباب النزول والورود، ومعايشتهم للواقع والوقائع التي ارتبط بها نزول كثير من الآيات والسور؛ واضحة ظاهرة⁽²⁾، ومن ثم كان كلامهم في النص أقرب إلى الفهم والإفهام، قال الطبري رحمه الله: "فالذي يعلمه ذوو اللسان - الذي بلسانه نزل القرآن - من تأويل القرآن، هو ما وصفت: من معرفة أعيان المسميات بأسمائها اللازمة غير المشترك فيها، والموصوفات بصفاتهما الخاصة، دون الواجب من أحكامها، وصفاتها، وهياتها التي خص الله بعلمها نبيه صلى الله عليه وسلم، فلا يدرك علمه إلا ببيانه، دون ما استأثر الله بعلمه دون خلقه"⁽³⁾.

ولهذا كانت تلك الفراغات والمناطق الرمادية التي تحويها بعض نصوص الحديث - والتي تقتضي فهما وعلمًا، وتسييقًا معينًا - تستوجب منّا النظر في قراءة الصحابة لها؛ لأنهم هم النقلة، وناقل الخبر أولى بفهمه من غيره؛ لمشاهدته ظروف صدوره، مع أن النبي صلى الله عليه وسلم قد قال: «فربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، وربّ حامل فقه ليس بفقيه»⁽⁴⁾، غير أن هؤلاء الأعلام رضوان الله عليهم لم يكن همهم الأعظم تقصي دلالات النصوص بما يوجبه العلم أو الفكر، بل كان لهم منصرفًا إلى التطبيق، دون الخوض في تفاصيل المعاني، مما أسماه الشاطبي بالدلالات التابعة - غير الأصلية - بمعنى أن القصد كان في تتبع الأحكام التي توجب عملاً وتبعث عليه، ولهذا كانت استفادتهم من النبي صلى الله عليه وسلم بواسطة السؤال: (ويسألونك عن كذا)⁽⁵⁾.

(1) شرح ابن بطال على الصحيح (106/12-107)، الكواكب الدراري على البخاري،

للكرمانى (30/11)، التوضيح لشرح الجامع الصحيح (636/15).

(2) البعد عن السياق وأهم أسبابه، عبد الوهاب أبو صافية، ص 220.

(3) جامع البيان في تأويل القرآن (75/1). وانظر: الجديد في مناهج تفسير الحديث، ص 37.

(4) أخرجه أحمد في المسند [(35) رقم: 467]، وأبو داود في السنن [(322/3) رقم: 3660]، والترمذي

في جامعه [(33/5) رقم: 2656]، وقال: حديث حسن.

(5) البعد عن السياق وأهم أسبابه، ص 220.

وقد قال ابن جني قديماً إنّ الكلام باعتبار المقام أو الأحوال المصاحبة للأداء على ثلاثة أنحاء، وذكر منها: الكلام الذي نشاهد فيه ظروف الأداء، ونستوضح فيه مشاهدة الأحوال ما لا يمكن تحصيله من أكابر العلماء إذا غيبت عنهم الظروف.

قال: والثاني: الكلام المشفوع برواية الحال⁽¹⁾.

قال الباحث: ولا شك أنّ الصحابة لا يخلوا حالهم من هذين القسمين، فأكثر رواة الأخبار هم من القسم الأول؛ الذي شاهد فيه الراوي الحال، وظروف أداء المقال، وإنّ عدم هذا في حق بعضهم؛ فإنهم لا يخرجون عن الحال الثانية، وهي مشفوعة أيضاً برواية الحال، ومعصدة بسياق الموقف، ولأجل هذا كان للعناية بفهوم الصحابة دور بارز في حل كثير من الإشكالات، ولعلني في هذا المبحث سأتناول بعض القضايا المتعلقة بفهومهم ودورها في رعي السياق، أو أثرها في السياق، وذلك من خلال المطالب التالية:

المطلب الأول: تحديد معنى الصحابي.

يطلق هذا المصطلح ويراد به عند المحدثين: من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمناً به ومات على الإسلام، ولو تخللت ردة على الأصح، كما قال ابن حجر رحمه الله⁽²⁾.

وبديهي أنّ هذا المعنى الواسع لا يتطرق إليه الفقهاء ولا الأصوليون الذين ينظرون إلى أقوال الصحابة واجتهاداتهم، وينون عليها الأحكام والفتاوى، إذ قد يكون الواحد من هؤلاء ممن شمله التعريف المذكور لم يلق النبي صلى الله عليه وسلم إلا مرة أو مرتين، ولم يرو عنه إلا الحديث أو الحديثين.

وبالنظر إلى الحقل التداولي الذي من المفترض أن تنسجم معه الاصطلاحات والمعاني، فإنّ ما ذهب إليه الأصوليون من بيان هذا المصطلح هو المقصود الأولى، فقد قالوا رحمهم الله: إنّ الصحابي هو من لقي النبي صلى الله عليه وسلم، وآمن به، ولازمه زمناً طويلاً؛ حتى صار يطلق عليه اسم الصحاب عرفاً⁽³⁾، وذلك كالخلفاء الأربعة الراشدين، وعبد الله بن مسعود، وأنس بن مالك، وزيد

(1) دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث، ص 64-65. وانظر: الخصائص (246/1).

(2) نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، تحقيق: عبد الله الرحيلي، ص 140. وانظر: الكفاية في علم الرواية، للخطيب البغدادي، ص 51، فتح المغيبي، للسخاوي (83/3)، تدريب الراوي للسيوطي (186/2)،

(3) الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص 260، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، ص 530-

ابن ثابت، وعائشة، وبقية زوجات النبي صلى الله عليه وسلم، وأبي هريرة، وعبد الله بن عمر.. وغيرهم ممن جمع إلى الإيمان والتصديق ملازمة النبي صلى الله عليه وسلم، فوعوا أقواله، وشهدوا أفعاله، وعملوا على التأسى والافتداء به، فكانوا مرجعا للناس فيما بلغ رسول الله عن ربه⁽¹⁾، وهكذا نجد فرقا بين الصحابة من حيث إدراك بعضهم للعهدين المكي والمدني، وبعضهم للمدني فقط، فهذا الأخير لا يمكن أن يعرف من أسرار ما نزل بمكة مثل الذين عايشوا هذه الفترة، بخلاف المخضرمين الذين عايشوا العهدين، فإنهم حتما سيكونون أبصر بخفايا السياق من غيرهم⁽²⁾.

إذا ثبت هذا؛ فإن مثل هؤلاء هم الذين ينظر في فهمهم، وأقوالهم، وهم المقصد عند تفسير نصوص الحديث، وفي اجتهاداتهم تتجلى اعتبارات السياق.

المطلب الثاني: حجية أقوال الصحابة واجتهاداتهم.

ومن خلال ما سبق من تنظير؛ فإن العلماء بعد أن اتفقوا على أن مذهب الصحابي في مسائل الاجتهاد لا يكون حجة على غيره من الصحابة المجتهدين؛ إماما كان، أو حاكما، أو مفتيا⁽³⁾، اختلفوا في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين:

ف قيل: حجة على التابعي ومن بعده، لأن الصحابي حضر التنزيل؛ فعرف التأويل، لمشاهدته لقرائن الأحوال.

وقيل: ليس بحجة على المجتهد التابعي، لأن كليهما مجتهد يجوز في حقه أن يخطئ ويصيب⁽⁴⁾. ولو قيل: إنه حجة إذا عضده السياق لما كان بعيدا.

يقول الشافعي رحمه الله- لما سئل عن أقاويل الصحابة إذا تفرقوا فيها-: نصير منها إلى ما وافق الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو كان أصح في القياس⁽⁵⁾.

(1) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، ص530.

(2) البعد عن السياق وأهم أسبابه، ص220-221.

(3) الإحكام في أصول الأحكام (149/4).

(4) انظر الأقوال والأدلة: البرهان للجويني(2/1358-1360)، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، للإسنوي، ص499 وما بعدها، أصول السرخسي(2/105)، مدكرة الشنقيطي في أصول الفقه، ص(295-297)، الوجيز في أصول الفقه، عبد الكريم زيدان، ص260 وما بعدها، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، مصطفى الخن، ص530 وما بعدها.

(5) الرسالة، ص596-597.

قلت: وموافقة أقوال الصحابة للكتاب والسنة.. مرهونة بالنظر في السياق العام لكل منهما، أو ما يسمى بالسياق التشريعي.

المطلب الثالث: رأي الصحابي إذا خالف ظاهر الحديث، وعضده السياق.

واحتفاء الصحابة رضوان الله عليهم بالسياق ظاهر فيما كانوا يتعاطونه من تفسير وشرح لكلام الله تعالى، أو فهم لحديث رسوله صلى الله عليه وسلم، سواء تعلق الأمر بالسياق المقالي أو السياق المقامي، ومن الأمثلة على ذلك:

1- ردّ أم المؤمنين خديجة رضي الله عنها على رسول الله صلى الله عليه وسلم حينما رجع من الغار وفؤاده يرجف بداية نزول الوحي قائلة له: " والله ما يخزيك الله أبدا، إنك لتصل الرحم، وتحمل الكلّ، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق "(1)، وهذا تثبت لرسول الله عليه السلام استفادته رضي الله عنها من دلالة الحال وسياق ما عرفته عن الرسول الكريم عليه السلام.

2- معارضة الصديق رضي الله عنه للفاروق عمر في شأن الممتنعين عن دفع الزكاة رغم استدلاله على ذلك، بقوله: كيف نقاتلهم وهم يشهدون أن لا إله إلا الله، وقد قال النبي عليه السلام: « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله »، لأنّه فطن لما لم يفطن له عمر رضي الله عنه، حيث احتج على عمر بدلالة الاقتران التي هي من دلالة السياق، قائلا: " والله لأقاتلنّ من فرق بين الصلاة والزكاة "(2) لاقتراهما في كتاب الله.

3- قول عمر رضي الله عنه في حديث جبريل عن الرجل الذي جاء يسأل النبي عليه السلام: " شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد "(3)، فإنّ استنتاج المفارقة في قوله: (لا يرى عليه أثر السفر، ولا يعرفه منا أحد)، لا يمكن إدراكها إلا باعتبار السياق الذي يستفاد من دلالة الحال.

(1) أخرجه البخاري [(7/1) رقم: 3]، ومسلم [(139/1) رقم: 160].

(2) أخرجه البخاري [(105/2) رقم: 1399]، ومسلم [(51/1) رقم: 20].

(3) أخرجه مسلم [(36/1) رقم: 8].

4- جلد عمر رضي الله عنه حدّ القذف لرجل سبّ الآخر، قائلًا: "والله ما أبي بزان ولا أمي بزانية!"⁽¹⁾ بعد أن استشار في ذلك، فقال قائل: مدح أباه وأمه، وقال آخرون: قد كان لأبيه وأمه مدح غير هذا، نرى أن تجلده الحدّ، وهذا لا يستفاد إلا بدلالة السياق⁽²⁾.

والذي يهمني في هذا المقام، هو رأيهم فيما إذا كان مخالفا لرواية حديثة، والذي يظهر لي أن العمدة في ذلك لرأيهم خصوصا إذا كانت تعضده قرينة السياق، والأصل في هذا ما قاله ابن بطال وغيره - كما سبق - : "إنّ تأويل الأحاديث على ما تلقاها عليه الصحابة، لا على ظواهرها"⁽³⁾.

وقد ذكر ابن بطال رحمه الله هذه القاعدة كأصل لفرع فقهي يتعلق بجرمة مال المسلم، فقال: - وهو يشرح حديث أبي هريرة رضي الله عنه، أنّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: « لا يمنع جار جاره أن يغرز خشبه في جداره »⁽⁴⁾ - اختلف العلماء في تأويل هذا الحديث، فقالت طائفة: هو على الوجوب إذا لم يكن في ذلك مضرة على صاحب الجدار، وهو قول الشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأبي ثور.

وذهب مالك، والكوفيون: إلى أنه لا يغرز خشبة في حائط أحد إلا بإذن صاحب الحائط، ومحمل الحديث عندهم على النذب.

قال ابن بطال: والحجة لهم - وهو استدلال بالسياق العام للسنة - قول الرسول: « إنّ دماءكم وأموالكم عليكم حرام »⁽⁵⁾، وأنه لا يجوز لأحد أن يجبر أحدا على أن يفعل في ملكه ما يضر به، وقد قال عليه السلام - وهو استدلال بالسياق المقالي العام - : « لا يجلب مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس منه »⁽⁶⁾.

فلما أعمل مالك، والحنفية السياق بنوعيه صرفا الوجوب الكائن في نصّ حديث أبي هريرة إلى النذب، لأنه لا يمكن حمل الحديث على ظاهره لمخالفته تلك السياقات المذكورة.

(1) أخرجه مالك في الموطأ [(829/2) رقم: 1515].

(2) أثار السياق في فهم الخطاب الشرعي، الدكتور محمد العروسي. انظر موقع: http://laaroussi.bl.ee/index_fichiers/Page1078.htm

(3) شرح البخاري (107/12).

(4) أخرجه البخاري [(132/3) رقم: 2463].

(5) أخرجه البخاري [(176/2) رقم: 1739]، ومسلم [(886/2) رقم: 1218].

(6) أخرجه الحاكم في المستدرک [(171/1) رقم: 318]. وانظر: شرح ابن بطال (107/12).

ولهذا قال ابن بطال: قالوا- أي مالك ومن معه- فعلمنا أن قوله: « لا يمنع جاره أن يغرز خشبة في جداره » محمول على الندب، وحسن المحاورة لا على الوجوب"، وذكر لذلك أمثله، فقال: " وهو كقوله: « ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه»⁽¹⁾، وكقوله: « ما آمن من بات شبعان وجاره طاو»⁽²⁾.

ثم قال رحمه الله: " ولو كان الحديث معناه الوجوب ما جهل الصحابة تأويله، ولا كانوا معرضين عن أبي هريرة حين كان يحدثهم بهذا الحديث، وإنما جاز لهم ذلك؛ لتقرر الأعمال والأحكام عندهم بخلافه، ولا يجوز عليهم جهل الفرائض، فدل ذلك أن معناه على الندب، وفي هذا دليل أن تأويل الأحاديث على ما تلقاها عليه الصحابة، لا على ظواهرها"⁽³⁾.

وهي مباحثة رائعة لو أنها تُوسَّع لتشمل كمًا هائلًا من المسائل؛ حتى تنوِّد تلك القاعدة في المجال المعرفي لدى الدارسين والباحثين.

ويمكن أن يقال: إن ظاهر رواية حديث أبي هريرة يخالف السياق، ومن ثم لم يعمل به، وهذا إن دل؛ فإنما يدل على حضور السياق لدى الصحابة عند العقل عن الله ورسوله.

قلت: ومما له مدخل أيضا في هذه الحثية: عمل أهل المدينة⁽⁴⁾ بشقيه، سواء كان مما لا مدخل للرأي فيه؛ وهو ما كان موجه النقل، أو مما كان للرأي فيه مدخل، وذلك أنه بالنظر إلى الطريقتين، فإن السياق حاضر بقوة فيهما.

أما بالاعتبار الأول-وهو ما أوجبه النقل- فإن رد الحديث بالنظر إلى ذلك؛ يكون بسبب مراعاة السياق المقالي العام، أو السياق العام للسنة.

وأما بالاعتبار الثاني؛ فإن رده يكون بسبب مراعاة السياق المقامي أو القياس.

والحقيقة أن اعتماد مالك رحمه الله على هذه الأصل هو اعتماد على السياق من أوسع أبوابه، ذلك أنه استقر عنده أن الأخبار إنما تنقل لتفيد فقها وعملا، وأن الخلل فيها إذا وجد؛ فإنه لا يكون

(1) أخرجه البخاري [(10/8) رقم: 6015]، ومسلم [(2025/4) رقم: 2624].

(2) أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف [(164/6) رقم: 30359]. وانظر: شرح ابن بطال (107/12).

(3) شرح ابن بطال (107/12).

(4) تيسير الوصول إلى فقه الأصول، أحمد الشريف السنوسي (35/3).

إلا من جهتين اثنتين: جهة الثبوت، ونقصد بذلك الإسناد وما يعتريه من علل، وجهة الدلالة وما يقع فيها من احتمالات مقبولة ومردودة.

فأما الإسناد وعلومه؛ فقد اهتم أهل الحديث بذلك اهتماما بالغا، فأوقفوا الأمة على بنیان عظيم، وسد منيع، يحمي السنة من كل دخيل ومنحول.

وأما المتن وما يتعلق به من دلالات؛ ففيه جهود مقبولة؛ سواء كان ذلك من المحدثين أنفسهم أو من الأصوليين، والمتكلمين، والفقهاء، وأقول جهودا مقبولة؛ لأنّ هذا التراث الفقهي الذي بين أيدينا، أصل بنائه على أقوال النبي صلى الله عليه وسلم، وأفعاله، وتقريراته، وسيرته العطرة صلى الله عليه وسلم، وبين هذا وذاك كنا نجد كثيرا من الآراء الفقهية فيها المقبول وفيها المردود، المردود لسبب من الأسباب التي يوجبها النظر الفقهي والأصولي، ومن الأسباب التي توجب الرد عدم مراعاة السياق، ومن الأصول التي راعت ذلك بامتياز: عمل أهل المدينة.

وانظر إلى مالك رحمه الله وهو يخاطب الليث بن سعد في رسالته المشهورة إليه، فيقول له: "ثم قام من بعده الناس من أمته، ممن ولي الأمر من بعده، بما نزل بهم، فما علموا أنفذوا، وما لم يكن عندهم فيه علم سألو عنه، ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا ذلك في اجتهادهم وحدثه عهدهم، وإن خالفهم مخالف، أو قال امرؤ غيره أقوى منه وأولى، ترك قوله وعمل بغيره"⁽¹⁾.

وقال: "كان رسول الله بين أظهرهم، يحضرون الوحي والتنزيل، ويأمرهم فيطيعونه، ويسن لهم فيتبعونه، حتى توفاه الله"⁽²⁾.

فقوة هذا العمل تتمظهر في نوحى عدة؛ من أهمها أنّ هؤلاء الأصحاب الذين ينقل عنهم مالك رحمه الله قد شاهدوا التنزيل، وسمعوا التأويل، وكانوا أعرف بأحوال الرسول صلى الله عليه وسلم⁽³⁾، وإن لم يكن السياق إلا هذه المذكورات؛ فلا أدري ما هو؟!

والحقيقة الثانية هو أنّ هذا المذهب احتفل بالسياق أيضا في فتاوى النوازل، ولسوف نجد أن هذا المذهب من أكثر المذاهب تأليفا في النوازل خصوصا تلك التي نشأ أهل العلم منها في حواضر الأندلس وما جاورها؛ من أهل المغرب الأقصى، والأوسط، ولقائل أن يقول: إنّ كتاب المعيار المعرب للإمام الونشريسي الجزائري دليل على ذلك واضح.

(1) ترتيب المدارك، للقاضي عياض (42/1).

(2) نفس المصدر.

(3) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية، ص 457-458.

ووجه القول بأن جهود الفقهاء في إثراء الفقه مقبولة؛ أن الاجتهاد في النوازل لا يتناقص بل يزداد لعدم انحصار الحوادث، والأمة محتاجة إليه أكثر من احتياجها للطعام والشراب؛ ذلك أنه الدال على الحكم الشرعي، فالخطأ فيه إدخال للضرر على الأمة، والقول بأنه قد اكتمل رضا بما لا يدعيه الأئمة أنفسهم، ومن ثم؛ فإنّ التجديد ومواصلة العمل الدؤوب للوقوف على معاني الأحاديث التي تتفق ومعطيات المجتمع النفسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية؛ واجب كفائي على الأمة، خصوصاً تلك التي ارتبطت بأعراف وأحوال خاصة.

والقراءات الحدائرية المعاصرة لا مناص منها، إذ التحديث والتجديد عنصر قيميّ في هذا الدين، فقد قال عليه الصلاة والسلام: «إنّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها»⁽¹⁾ فالتجديد والتحديث فيما مجاله كذلك مطلب ملح، ومقصد ضروري، وليس هناك من تثريب إذا استشرف الدارس شيئاً من علوم تلك المدارس الحدائرية؛ كالبنوية، والتفكيكية، والتحويلية، والتداولية، لينظر في منتوجها خصوصاً فيما يتعلق بالحديث النبوي، ليناقش مخرجاتها، ويبطل ما هو أدخل في حقول الهدم والإساءة، ويبقى ما هو أدخل في حقول الهدم من أجل البناء، والتخلية من أجل التحلية.

(1) أخرجه أبو داود في السنن [109/4] رقم: [4291].

المبحث الرابع:

ضوابط التعامل مع دلالة السياق،
وفيه مطلبان:

المطلب الأول:

اعتبار لغة العرب.

المطلب الثاني:

اعتبار حالة المفاهب وقصده.

المطلب الثالث:

اعتبار حالة وهبيعة النص المحيثة.

المطلب الرابع:

اعتبار كلية التحليل.

المبحث الرابع: ضوابط التعامل مع دلالة السياق.

يثبت مما تقدم أن منهج اعتبار السياق في فهم الحديث النبوي والعمل به، له قواعد وأسس، لا يمكن أن يقدم أي باحث على تفسير النصوص من غير أن يراعيها، وينظر في أحوالها، ولعل التجاوزات التي حصلت من البعض حيال نصوص الحديث مثلاً، لا يمكن أن تفسر إلا على نمط واحد؛ هو إهمال تلك القواعد والأسس.

وقد كانت هذه الضوابط والقواعد حاضرة في أذهان الأصوليين والأئمة؛ لذا قرروا أن "جهات معرفة مراد المتكلم ثلاثة في كلام الشارع، وكلام العباد من حالف وغيره؛ أولها: العلم بقصد من دليل منفصل؛ كتفسير السنة للكتاب، وتخصيص العموم، وقول الحالف: أردت كذا، وثانيها: سبب الكلام، وحال المتكلم، والثالثة: وضع اللفظ مفرداً ومركباً"⁽¹⁾.

وأكد ابن القيم على أهمية إعطاء السياق حقه من التأمل؛ حتى يؤتي أكله في بيان المراد، فكون اللفظ صريحاً أو كناية أمرٌ يختلف باختلاف عُرف المتكلم، والمخاطب، والزمان والمكان، فكم من لفظ صريح عند قوم، وليس بصريح عند آخرين، وفي مكان دون مكان، وزمان دون زمان، فلا يلزم إذا كان صريحاً في خطاب الشارع أن يكون صريحاً عند كل متكلم، وهذا ظاهر⁽²⁾ لكل منصف.

وللكلام عن هذه الضوابط والأسس، سأتناولها بالمبحث في مطالب:

المطلب الأول: اعتبار لغة العرب.

ويقصد بالعرب الذين نزل القرآن في عهدهم، وخُوطبوا به وبالسنة؛ فالواجب أن تعرف اللغة، والعادة، والعُرف الذي نزل به الكتاب والسنة، وما كان الصحابة يفهمونه من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عند سماع تلك الألفاظ، لا بما حدث بعد ذلك، يقول الإمام الشافعي: "فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عامّاً ظاهراً يراد به العام الظاهر، ويُستغنى بأول هذا منه عن آخره، وعامّاً ظاهراً يراد به العام ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعامّاً ظاهراً يراد به الخاص،

(1) المسودة في أصول الفقه، آل تيمية، ص 131.

(2) إعلام الموقعين (200/3).

وظاهراً يُعرّف في سياقه أنه يراد به غيرُ ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتبتدئُ الشيءَ من كلامها يُبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئُ الشيءَ يُبين آخر لفظها منه عن أوله" (1).

فالواجب على كل مفسر أن ينظر في النص الشرعي من جهة قواعد اللغة وأصول العربية، حتى إذا تم معنى النص على مقتضى اللغة، جاز له العبور خارج النص، والتماس كل ما له صلة به من العناصر، فحيثما وجد ما له علاقة بالنص في جهة من جهاته ضمّه إليه، وكلما ظفر بما له فائدة في بيان معناه والعمل به ألحق به، فينظر في ذلك كله على جهة الاجتماع، كأنه دليل واحد، وبالتالي يكون بيان المعنى المراد، والحكم المعتمد في العمل بالنص؛ باعتبار هذه العناصر كلها على تنوعها واختلافها وتباعدها وتفرقها هنا وهناك (2).

وتدبر السياق بهذه الطريقة، والتأمل في هذا الضابط بهذه المثابة، يوصلنا إلى القول بأن العناصر التي يحويها سياق المقال بنوعيه الخاص والعام لا تخرج عن عنوان واحد، يمكن أن يعطى لها؛ وهو النظائر والأشباه.

والمعنى من ذلك؛ أن المفسر ينظر إلى جميع النصوص التي لها تعلق بموضوع البحث محل النظر والجدال، وقد تكون قريبة مثل ما ينتظم معه من السوابق واللواحق، وقد تكون بعيدة عنه في موضعها لكنها تتعلق به في جزء منه، فكل تأويل يرفع شيئاً من النص باطل، كما يقول الغزالي رحمه الله (3)، وفي شروح الحديث النبوي نماذج كثيرة لتأويلات رُفضت؛ لأنها ترفع جزءاً من النص، كتفسير من رأى أن معنى قوله صلى الله عليه وسلم: "أسرعوا بالجنّازة..." (4)، ليس معناه أسرعوا بحملها إلى قبرها كما هو الشائع، وإنما بتجهيزها، قال القرطبي: والأول أظهر (5)، وقال النووي: الثاني باطل مردود بقوله في الحديث، تضعونه عن رقابكم (6)، فتم جزء من النص لو التفت إليه من ذهب إلى المعنى الثاني لأدرك خطأ مذهبه (7).

(1) الرسالة، ص50. وانظر: ضوابط اعتبار السياق في الدلالة، سامح عبد السلام محمد، موقع الألوكة:

<http://www.alukah.net/sharia/0/69632/>

(2) منهج اعتبار السياق في فقه النص الشرعي وضوابطه، عكيوي. انظر: مجلة الرابطة، ص 598.

(3) المستصفي، ص198.

(4) أخرجه البخاري [(86/2) رقم: 1315]، ومسلم [(651/2) رقم: 944].

(5) المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم (80/8).

(6) شرح مسلم (13/7).

(7) نظرية المعنى عند شراح الحديث، ص486-487.

المطلب الثاني: اعتبار حال المخاطب وقصده.

وهذا الأصل من أهم الضوابط المتحكّمة في فهم دلالات الألفاظ، والتي لا يمكن الوصول إليها إلا من خلال آلية السياق، وقد اجتمع في الصحابة العِلمُ بلغة العرب، والعلم بمراد الله ورسوله؛ فإنّ الرسولَ صلى الله عليه وسلم لَمَّا خاطبهم؛ عرّفهم ما أراد بتلك الألفاظ، وكانت معرفة الصحابة لمعاني الحديث أكمل من حفظهم لحروفه، وقد بلغوا تلك المعاني إلى التابعين مثل ما بلغوا حروفه أو أكثر⁽¹⁾.

والمفسر المعني ببيان نصوص الحديث لا بد من أن يهتم باللوازم والملابسات التي تحتف بالنص من الأحوال الزمانية والمكانية، وما يتعلق بها من الأشخاص والأماكن والقضايا والأحكام، واعتبار حال المخاطب وقصده؛ يكون بالوقوف على طبيعة الأداة المستخدمة في توصيل المعنى؛ وهي اللغة، فرموز اللغة ليست رموزاً منغلقة أحادية المعنى، بل هي رموز مفتوحة متعددة الدلالة، وضعت على أساس الاشتراك رغبة في الاختصار وتقليل الجهد، إذا الألفاظ متناهية والمعاني غير متناهية، ومن هنا كان للمفسر دور بارز في سوق بعض الاحتمالات التي يقبلها النص على أنها هي مراد المتكلم وقصده، ولو لم يكن المفسر مدركاً لطبيعة النص من حيث القائل، لحصل إرباك في عملية الشرح والدراسة؛ فهو نص مقدس؛ لقائله أحوال وطبائع وتصرفات معروفة، يعرفها العالم المتبصر، ومن حيث لغته التي هي لغة العرب، حَمَّالة أوجه، وذات مقاصد شتى، لا يمكن أن يقف على مستوياتها المختلفة إلا من تمرس على معهودهم، ووقف على أحوالهم⁽²⁾.

المطلب الثالث: اعتبار حال وطبيعة النص الحديثي.

على الرغم من صعوبة الوصول إلى مراد المتكلم سواء لطبيعة اللغة أو لطبيعة المفسر؛ فإن هذا لا يعني أن القطع بالدلالة غير ممكن، أو أنّ المعاني تختلف باختلاف القراء، دون أن يوجد معنى مركزي، أو دون أن يكون هناك حدود للتأويل كما تذهب إلى ذلك بعض المدارس النقدية المعاصرة⁽³⁾، فاعتبار طبيعة النص الحديثي، والمنهجية التي سار عليها أهل الحديث في التنبؤ والتقسيم وغيرها، وطبيعة أصحاب المصنفات الحديثية وعاداتهم، وطريقتهم في ترتيب الأحاديث، وعادات شراح الحديث وطرائقهم في مقارنة المعاني، كل هذا حري بالمفسر أن يراعيه، وأن يكون على علم به عند التعاطي مع النصوص الحديثية.

(1) ضوابط اعتبار السياق في الدلالة، مرجع سابق. موقع الألوكة:

<http://www.alukah.net/sharia/0/69632/>

(2) منهج اعتبار السياق في فقه النص الشرعي، عكيوي. انظر: مجلة الرابطة، ص 598.

(3) نظرية المعنى عند شراح الحديث النبوي الشريف، ص 453.

ولهذا دعا بعض الكتاب⁽¹⁾ - من يياشر عملية التفسير- إلى تحقيق التوازن بين أطراف عملية التفسير، أثناء تقصيد المتكلم، وذلك من خلال الأطراف الثلاثة، وهي مقاصد المتكلم من كلامه، ومقاصد المفسر، ومقاصد العربية، واشترط حتى يكون التقصيد معتبرا، أن يكون هناك توازن بين مقاصد المتكلم ومقاصد العربية، فتكون الدلالة الإضافية التي ينتجها التقصيد دلالة قوية، ويكون صاحبها معذورا.

ومن ثم؛ فإنّ الخطأ إذا حدث؛ فسيكون في ثلاث حالات:

1- أن تغطي مقاصد المفسر بشكل تام، ويكون ذلك عادة بتجاوز قواعد اللغة تجاوزا كبيرا، ويقصد بكلماتها غير ما تعرفه العرب من لغتها، وقد سبق ما يدل على اعتبار هذا الأمر في الضابط الأول.

والمرتب على فصم العلاقة بين ناتج التأويل واللغة لا يؤدي إلا إلى أن يقول كل مدع ما يريده، وأن يحمل كل مفتر كلام رسوله صلى الله عليه وسلم على هواه، دون أن يوجد ما يرجح معنى على معنى، فقد يقدم القارئ الواحد للنص اليوم معنى يختلف عن المعنى الذي يقدمه له غدا اختلاف تضاد، ومثل هذا الإفراط هو الذي دفع الأصوليين وعلماء التفسير إلى صياغة قانون للتأويل يجعل من اشتراط موافقة العربية شرطا أساسيا لقبول أي رأي.

ومما يترتب أيضا على فقدان التوازن بين أطراف عملية التفسير، تغليب جانب اللغة، وإهمال العلل والمقاصد، فلا يفهم من قوله صلى الله عليه وسلم حين قضى بآبنة حمزة لجعفر بن أبي طالب، لأنّ تحته خالته: "الخالة بمرتلة الأم"⁽²⁾، أمّا مثل الأم مطلقا، فترث كما ترث الأم، وهو خطأ في الفهم، إذ سياقه يقتضي المثلية في جانب الشفقة والرحمة، وبالتالي في أحقيتها للحضانة"⁽³⁾.

وبالتالي؛ فإنّ الكلام لا بد أن يفهم في ضوء الوعي بمقاصد المتكلم دون الاقتصار على ظواهر النصوص، أو دون الاقتصار على ما تقدمه قوانين اللغة من معاني.

ومما يترتب أيضا على فقدان التوازن بين أطراف عملية التفسير، تغليب مقاصد المتكلم دون الالتفات إلى ما يقوله النص؛ بوصفه نصا لغويا يعطي معلومات بعينها من خلال قوانين اللغة،

(1) وهو حسام أحمد قاسم في بحثه الموسوم بنظرية المعنى عند شراح الحديث، ص478.

(2) أخرجه البخاري [184/3] رقم: 2699.

(3) فتح الباري (506/7).

والخطأ في هذا القسم هو الأقل خطورة إذ لا يكون في المعنى، لأنه صحيح في ذاته، وإنما الخطأ هنا يكون في الدليل دون المدلول، كقول بعضهم عند تفسير قوله صلى الله عليه وسلم: "أنزل الدواء الذي أنزل الأدوية"⁽¹⁾، بأن المعنى هو الحث على التداوي بالتوبة من أمراض الذنوب، فالذنوب أمراض، والتوبة دواء لها، لكن هذا المدلول لا يصدق عليه نص الحديث، إذ السياق يمنعه، وإنما المقصود التداوي بالأدوية المعروفة من أمراض الجسم⁽²⁾.

والحقيقة أن في حالات الإخلال السابقة نستطيع التمييز بين مستويين اثنين: الأول هو مستوى التعارض التام؛ فيميل المفسر مع مقاصده هو دون أن يكون لكلامه علاقة بمقاصد العربية وقواعد اللغة، وهذا هو منهج التقويل.

أما المستوى الثاني؛ فلا يؤدي به الميل إلى انقطاع الصلة مع ظاهر النص، وإنما الذهاب إلى ما هو بعيد ومرجوح، وهو أقل خطراً من سابقه، والأمر كذلك مع الميل إلى الظاهر وإغفال مقاصد المتكلم؛ فقد تكون النتيجة معارضة تامة لمقاصد المتكلم⁽³⁾، وقد تكون بعيدة كل البعد عنها، وفي كل شر.

المطلب الرابع: اعتبار كلية التحليل.

والمقصود بهذا الضابط أن يسبر المفسر جميع محددات الدلالة اللغوية والحالية؛ والتي تضمنتها دلالة السياق، وذلك في محاولة لإنجاز أمرين:

الأول: مناقشة المعنى أو المعاني المتبادرة للنص في ضوء جميع القرائن والأدلة.

والثاني الخروج من النص بجميع الدلالات المحتملة غير المتعسفة⁽⁴⁾.

ومن خلال ما سبق في هذا البحث يمكن أن نستخدم محددات الدلالة التي ينتجها المنهج السياقي المنضبط، لنصوغ قواعد جزئية كثيرة تدخل تحت مبدأ كلية التحليل، من ذلك:

أ- أنه يرفض كل فهم يعارض مناسبة النص لما قبله.

(1) أخرجه مالك في الموطأ [(943/2) رقم: 1689].

(2) نظرية المعنى عند شراح الحديث النبوي الشريف، حسام أحمد قاسم، ص 483-484.

(3) نظرية المعنى، ص 485.

(4) نظرية المعنى، ص 490.

ب- ويرفض كل فهم يعارض الدلالات المعجمية للكلمات.

ج- ويرفض كل فهم لا يدرك عادة المخاطب والمتكلم.

د- ويرفض كل فهم يتجاهل الأبعاد النفسية لإنتاج الخطاب.

هـ- ويرفض كل فهم يتجاهل أثر الكلام في المخاطب.

فهذه المحددات تسهم في إنتاج المعنى من ناحية، ومن ناحية أخرى هي وسائل للتحقق منه نفيًا أو إثباتًا.

وبشكل عام؛ تجب مراعاة كل عادات المتكلم، والمخاطب؛ سواء العادات اللغوية، أو العادات الاجتماعية، والثقافية، وإلا أساء المفسر الفهم، وهكذا الأمر مع دلالات الألفاظ، فما يحدد معناها هو عرف المتكلم والمخاطب بما لا عرف المفسر، إذ قد يحدث تغير في دلالة عدد من الكلمات، فإذا حمل العرف السابق على الاصطلاح الجديد حدث لبس كبير جدا في معنى الكلام⁽¹⁾.

ويمكن أن يقال في ختام هذا المبحث: إن اعتبار السياق بالضوابط المذكورة يبدأ أولا بمحصر عناصر النص محل البحث، والنظر فيها لتكون منطلقا للبحث عن عناصر السياق سواء ما تعلق منها بالأشياء والنظائر، أو ما تعلق باللوازم والملابسات، فإذا تم ذلك؛ فإنه بلا شك سينتج المعنى الذي يودّه المتكلم أو قريبا من ذلك.

ففي مسند أحمد من حديث أبي ذر رضي الله عنه مرفوعا، قال: " يا أبا ذر لا تؤكّن مال يتيم⁽²⁾، وظاهر اللفظ؛ يقتضي النهي عن ولاية اليتيم، لكن جاء في رواية أخرى عند الإمام مسلم: " يا أبا ذر إني أراك ضعيفا، وإني أحب لك ما أحب لنفسي، لا تؤكّن مال يتيم، ولا تأمرنّ على اثنين"⁽³⁾، وهي رواية تصفي على مقتطع الإمام أحمد الكثير من الوضوح، وتذكر السبب الذي من أجله خصص أبو ذر بهذا النهي، وهو قوله: (إني أراك ضعيفا)، وهذا المثال ظاهر الفائدة؛ إذ يقدم ضرورة اعتبار السياق في أحسن صورة وأجملها، فمن وقف عند الحديث منفردا معزولا عن سياقه لم يأمن من اللبس والإشكال؛ إذ ظاهره يفيد منع ولاية اليتيم، وهذا لا يقول به قائل فضلا عن عالم، والحاذق المتبصر هو الذي يراعي المنهج السياقي، فيسعى لجمع عناصر الحديث، من أحكام اليتيم، وإخبار أبي ذر عن أحواله، فإذا تم له

(1) نظرية المعنى، ص 493-494.

(2) أخرجه أحمد في المسند [445/35] رقم: [21561].

(3) صحيح مسلم [1457/3] رقم: [1826].

ذلك استطاع أن يصل إلى نتيجة مؤداها عدم صحة حمل الحديث على الإطلاق، وأنّ أبا ذر رحمه الله انفرد بصفات عن سائر الصحابة أظهرها التشدد في أمر الدنيا والتحرج في الأموال، وقد كان شديد النكير على من يتوسع في ذلك من الصحابة، ولعل هذا هو الذي أشار إليه النبي صلى الله عليه وسلم بقوله: (إني أراك ضعيفا)، فهذه الصفات المذكورة من حال أبي ذر؛ تجعله ضعيفا في أمر الولاية والرعاية، فهو ضعف خاص وليس مطلقا، والفائدة من كل هذا أن حكم رعاية اليتيم باقية على بائها، وفضلها عظيم معروف، لكن النهي الوارد في هذا الحديث إنما هو خاص بأبي ذر ومن هو على شاكلته رضي الله عنه⁽¹⁾.

(1) منهج اعتبار السياق في فقه النص الشرعي وضوابطه، عكيوي. انظر: مجلة الرابطة، ص 601-602.

الفصل الثالث:

مدى إعمال السياق وإهماله في
دراسات المحكّثين، وآثار ذلك على
فهم السقّة،

وفيه مبحثان:

المبحث الأول:

مظاهر إعمال السياق في دراسات بعض
المحكّثين.

المبحث الثاني:

مظاهر إهمال السياق في دراسات المحكّثين.

المبحث الأول:

مظاهر أعمال السياق في دراسات
بعض المحققين،

وفيه مطلبان:

المطلب الأول:

تحديد مصطلح المصنفين.

المطلب الثاني:

ذكر بعض الأعمال المنضبطة بالسياق.

الفصل الثالث: مدى إعمال السياق وإهماله في دراسات المحدثين، وآثار ذلك على فهم

السنة النبوية.

توطئة:

يعدّ تحقق النص لدى القارئ في المجال التداولي أمراً مهماً للغاية، ذلك أن استقبال النصوص لا يكفي - عند التفكير فيها- اعتبار النص الفعلي فحسب، بل لا بد- وبنفس القدر- الاهتمام بالأفعال المتضمنة في الاستجابة للنص، بمعنى أنّ النصّ في ذاته يقدم زوايا تخطيطية؛ من خلالها يمكن أن يتكشّف ويتبدّى، إلا أنّ الحضور الفعلي لا يتم إلا في فعل التحقق الذي يسهم فيه القارئ بخصوصياته، على أنّ قارئ الحديث ينبغي ألا ينسى أبداً أنه بصدد قراءة نص نبوي قبل ذلك وبعده، الأمر الذي يفرض على القارئ خصوصية النية التي تجعله يتهيأ ليرتفع إلى مستوى ما يقرأ⁽¹⁾.

وإذا كان الدارسون المعاصرون يؤيدون الفكرة القائلة: الشيء الذي تحس بوجوده هو الشيء المدرك، فالنصوص حقيقة افتراضية، أو كامنة، وهي لا تتحقق تحققاً فعلياً إلا متى قام قارئ أو جمهور متلق بقراءة، أو رؤية، أو سماع ذلك النص، فإنّ الدارس للحديث يدرك أنه أمام نص نبوي، ويكفيه ترشيداً لعقله؛ أن يدرك ذلك الذي يجعله يحس بطبيعة النص المقدس⁽²⁾.

وعندئذ قد لا يكفي القول: إنّ النص؛ كلما أفرز شبكات دلالية من داخل اللغة؛ دون الاستعانة بالشبكات الدلالية التي هي خارج اللغة.. استطاع أن يفسّر نفسه بنفسه، ويحقق ما يسميه الجاحظ (الفهم والإفهام)⁽³⁾؛ لأنّ النص الحديثي الذي نودّ التفاعل معه لا يحمل فقط المنظوق، ولكن وبصورة قوية يحمل معه كثيراً من الملابس؛ التي تؤدي إلى تعدد الدلالات التي كانت وستبقى سبباً من أسباب تعدد القراءات.. وهكذا يتبين لنا في النهاية العلاقة المتينة بين طبيعة الفهم، وعلاقته بطبيعة استجابة القارئ؛ التي تقوم أساساً على العناصر النفسية، والعقلية، والثقافية، والروحية؛ التي تشكل خلفية الاستجابة، وتصبغها بصبغتها التي يمكن أن نعبر عنها بتلاقي نية المرسل ونية القارئ، فإن اختلفت النيتان؛ صعب الفهم، واستحالت الاستجابة⁽⁴⁾.

(1) الجديد في مناهج تفسير الحديث، ص 73. بتصرف.

(2) نفس المرجع.

(3) البيان والتبيين (11/1).

(4) الجديد في مناهج تفسير الحديث، ص 73.

وبالنظر إلى ما سبق؛ فإنه من الممكن جدا طرح الأسئلة التالية، وهي:
 ما المقصود بعبارة (المحدثين)، وهل توجد بعض الدراسات التي التزم فيها بعض هؤلاء
 بالسياق؟ وإلى أي مدى يمكن للقراءة الحداثية أن تستوعب طبيعة الفراغات، ومناطق الصمت
 الموجودة في النص الحديثي بالطريقة التي تخدم النص؟ وما هي المنطلقات المنهجية في القراءة الحداثية
 للسنة النبوية؟ وهل يمكن للمنهج الغربي بمختلف مدارسه أن يذهب في تحليله للنصوص إلى الاعتناء بما
 قاله النص، لا بما لم يقله؟

وللجواب عن هذه الأسئلة؛ فإنني سأتناول المواضيع المذكورة في مبحثين اثنين:

المبحث الأول: مظاهر إعمال السياق في دراسات بعض المحدثين، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تحديد مصطلح المحدثين.

المطلب الثاني: ذكر بعض الأعمال المنضبطة بالسياق.

المبحث الثاني: مظاهر إهمال السياق في دراسات المحدثين، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: إهمال السياق في الدراسات الحداثية، وفيه فروع:

الفرع الأول: الجذور التاريخية للتأويلية الحديثة.

الفرع الثاني: الحداثيون العرب، والمنطلقات المنهجية التي اعتمدها في تفسير النصوص.

الفرع الثالث: مظاهر إهمال السياق في الدراسات الحداثية.

المطلب الثاني: مظاهر إهمال السياق في الدراسات الحديثة المعاصرة، وفيه فروع:

الفرع الأول: قراءة التجزئة والتعضية.

الفرع الثاني: الفصل بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية.

الفرع الثالث: الإيغال في الأخذ بظواهر النصوص وعدم الالتفات إلى القرائن.

المبحث الأول: مظاهر أعمال السياق في دراسات بعض المحدثين.

وسأتناول في هذا المبحث تحديدا لمصطلح (المحدثين)؛ مبرزا معناه والمقصود به، ثم أدلف إلى ذكر بعض النماذج التي يظهر من خلالها أعمال السياق والالتزام به، وارتأيت أن يكون ذلك في مطلبين:

المطلب الأول: تحديد مصطلح المحدثين.

تشابك الآراء والأفكار في تحديد المراد ببعض المصطلحات؛ كالحديث، والمعاصر، ومنه مصطلحنا المذكور: المحدثون، فهناك من الباحثين من يتصدون في بحوثهم لذكر أعلام، أو دراسة حقبة تاريخية، ويحصل الخلط في ذلك؛ بسبب أن البعض لا يدرك الحد الفاصل بين كل فترة وأخرى، فكان من الضروري تحديد الفرق بين ما هو حديث، وما هو معاصر، وما هو محدث:

يقول الدكتور يونان لبيب رزق⁽¹⁾ في الجواب عن السؤال الآتي- ثار خلاف بين المؤرخين

في تحديد تاريخ مصر؛ سواء الحديث، أو المعاصر؟ فمتى بدأ تاريخ مصر الحديث وتاريخ مصر المعاصر؟- "إنّ عمليّة تحقيب التاريخ المصري موضع اختلاف بين المؤرخين المصريين، فبينما يرى البعض أنّ تاريخ مصر الحديث يبدأ بالحملة العثمانية أو الفتح العثماني لمصر عام 1517م، يرى البعض الآخر أنّ هذا التاريخ يبدأ بقدوم الحملة الفرنسية على مصر عام 1798م، وطبعاً لكل طرف من الطرفين حجته، فأولئك الذين يقولون بقدوم الفرنسيين يرون أنّ الفترة العثمانية كانت أقرب في كل مُعطياتها إلى العصور الوسطى، وبالتالي؛ فلا ينطبق عليها التوصيف بأنها تاريخ حديث، بينما الذين يرون أنّ الفتح كان بداية لتاريخ مصر الحديث، فهم يربطون ذلك بأوروبا؛ لأنه في نفس التوقيت تقريباً؛ أي: أوائل القرن السادس عشر، بدأت أوروبا نهضتها الحديثة ودخلت العصور الحديثة، وكما أقول: فكلا الطرفين له حجته، وطبعاً القول بأن التاريخ الحديث يبدأ بعصر محمد علي عام 1805م قول رصين، ولكن لا يمكن الفصل بين الحملة الفرنسية وعصر محمد علي؛ لأنّ الفرق بينهما سبع سنوات، وإذا كان هناك ثمة خلاف، فإنّ الآخرين

(1) يونان لبيب رزق، (27 أكتوبر 1933 - 15 يناير 2008 م) مؤرخ مصري معاصر، رأس قسم التاريخ الحديث في كلية الآداب بجامعة عين شمس، له صفحة خاصة في جريدة الأهرام، بعنوان: الأهرام ديوان الحياة المعاصرة، وله العديد من المؤلفات والكتب، كما أنه عضو لجنة التاريخ بالمجلس الأعلى للثقافة، وعضو مجلس الشورى، والمجلس الأعلى للصحافة. انظر: الموسوعة الحرة، ويكيبيديا، وموسوعة تاريخ أقباط مصر.

الذين يرون أن تاريخ مصر الحديث يبدأ بتولية محمد علي عرش مصر، وبناء مصر الحديثة عام 1805م، لهم حجة وجيهة؛ وهي أنه لا ينبغي أن نبدأ تاريخنا الحديث بحدث أجنبي، وبقدوم حملة أجنبية على البلاد، أما القول بأن نشأة الأحزاب السياسية عام 1907م بداية لتاريخ مصر المعاصرة، أو ثورة 1919م، فهو ليس صحيحاً؛ لأن تاريخ مصر المعاصر له قضية مختلفة عن قضية تاريخ مصر الحديث؛ لأن التاريخ المعاصر شيء مختلف عن الحديث، والتاريخ المعاصر هو تاريخ؛ المفترض أن يكون قد عايشته أجيال لا تزال قائمة على قيد الحياة، ونحن عندما كنا في مستهل دراستنا الجامعية في أوائل الخمسينيات، كنا نعتقد أن ثورة 1919م بداية لتاريخ مصر المعاصر؛ لأنّ هناك مَنْ عايشوا هذا الحدث وعاصروه، وأظن أنه بعد مرور حوالي نصف قرن؛ فإن سنة 1919م لم تعد نقطة بداية ملائمة لبداية تاريخ مصر المعاصر⁽¹⁾.

أمّا الدكتور زين العابدين شمس الدين نجم، فيقول في كتابه تاريخ العرب الحديث والمعاصر: "يمتد التاريخ العربي الحديث والمعاصر لعدة قرون، تبدأ من مطلع القرن السادس عشر حتى منتصف القرن العشرين، أو قُرب نهايته، وهي فترة زاهرة بالعديد من الأحداث السياسية، والعسكرية، والاقتصادية، والاجتماعية، تخللتها فترات من الضعف والتخلف، والجمود والعزلة، وأخرى اتسمت بالقوة، والتقدم، والتّهضة، والاحتكاك بالعالم الخارجي.

ولا تتفق آراء المؤرخين حول بداية التاريخ العربي الحديث أو نهايته، فمنهم من يرى أنه يبدأ مع توجه العثمانيين نحو بلاد المشرق العربي منذ منتصف القرن السادس عشر، ثم امتداد نفوذهم إلى معظم البلاد العربية، ومنهم من يرى أنه يبدأ مع نهاية القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وكذلك الحال بالنسبة لنهاية التاريخ العربي الحديث، فمنهم من يرى أنه ينتهي عند بداية القرن العشرين، في حين يرى آخرون أن نهايته مع الحرب العالمية الأولى.

وتختلف آراء المؤرخين أيضاً حول بداية التاريخ العربي المعاصر، فمنهم من يرى أنه يبدأ مع بداية القرن العشرين، ومنهم من يرى أنه يبدأ مع الحرب العالمية الأولى، باعتبارها نقطة تحول في تاريخ المنطقة العربية، على حين يرى البعض الآخر أنّ الحرب العالمية الثانية هي بداية التاريخ العربي المعاصر⁽²⁾.

(1) انظر: Encyclopedia أنسكلوبيديا / موسوعة تاريخ أقباط مصر، على العنوان التالي:

www.coptichistory.org/new_page_947.htm

(2) انظر: تاريخ العرب الحديث والمعاصر، زين العابدين شمس الدين نجم / بواسطة: خلط الباحثين بين مصطلحي

الحديث والمعاصر، أحمد إبراهيم خضر / رابط الموضوع :

<http://www.alukah.net/web/khedr/0/51364/#ixzz4XQwrL7F7>

وينتهي الدكتور نجم إلى القول: "والرأي عندنا أن تاريخ العرب الحديث يبدأ مع دخول العثمانيين إلى المنطقة العربية، وينتهي عند بداية الحرب العالمية الأولى، ليبدأ التاريخ العربي المعاصر في أعقاب هذه الحرب العظمى⁽¹⁾."

ويمكن القول بناءً على هذين الرأيين: إنَّ المقصود بهذا المصطلح (المحدثين) هم من وجدت كتاباتهم في الفترة المذكورة بالنسبة للعصر الحديث، أي من دخول العثمانيين إلى نهاية الحرب العالمية الأولى، وإن كنت أزعّم أن كلا الحقبين-الحديث والمعاصر- يشملهما التعبير بمصطلح المحدثين؛ لأمرين اثنين:

- أن التواجد العثماني بالعالم العربي والإسلامي خصوصاً فترته الأخيرة، يُعتبر رافداً لهزائماً لهم، وحقبة تخلف بامتياز، ومن ثم صح التأريخ بها لما لها من أثر بصفة عامة.

- أن بسقوط العثمانيين توالى الأفكار البدعية المحدثّة الجديدة، والتي هي في الحقيقة غريبة عن الوسط المعرفي للعرب والمسلمين، وبالتالي؛ صارت كحد فاصل بين ما هو غريب محدث، وما هو قديم كلاسيكي.

والذي يترجح لديّ: أن المقصود بالمحدثين هم أولئك الكتّاب والأدباء والباحثون والعلماء؛ مسلمين كانوا أو غير مسلمين، الذين كانت لهم نشاطات فكرية أو علمية ذات علاقة بالدراسات الأدبية، والدينية، والفكرية في الفترة الممتدة من دخول الاستعمار الفرنسي للجزائر إلى وقتنا الراهن، أي من منتصف القرن التاسع عشر تقريباً.

المطلب الثاني: ذكر بعض الأعمال المنضبطة بالسياق.

لا شك أن مجاميع الحديث المتنوعة، والمختلفة؛ من مسانيد، ومصنفات، وجوامع، ومستخرجات وغيرها، قد احتوت على الكثير النافع من حديث النبي صلى الله عليه وسلم، والذي تختلف درجاته من حيث الصحة والحسن، وإن كانت الأحكام الشرعية لا تستغني في استنباطها عن جميعها، غير أن مركزية الصحيحين في هذا الأمر معلومة ومبررة، إذ الصحة فرعها الاستدلال، ومن أحالك؛ فلم يهلك إلا على مليء.

(1) انظر موقع الألوكة على العنوان التالي: <http://www.alukah.net/web/khedr/0/51364/>

وانظر: مفهوم التاريخ، عبد الله العروي، ص 279-281.

ومن ثم؛ كان الدور الأهم بعد مرحلة الثبوت، الدلالة- والتي بدورها تعدّ الركن الثاني في عملية دراسة واستنتاج النصوص، وملء الفراغات والمناطق الصامتة فيها- إذ هي محور أتعاب المفسرين، والاجتهاد فيها موطن زلت فيه أقدام.

ولا ريب أنّ الآليات التي مكنت الأئمة والمحدثين من معالجة النصوص، والتعاطي مع المفاهيم المكنوزة فيها، كانت ولا تزال عينا ثرة، يكرع منها كل مستفيد، ويهرع إليها كل مضطر، وسيظل الأمر كذلك ما بقيت عين تطرف، غير أنّ التطور المفاهيمي لتلك الآليات، لا يلزم منه توقف الاجتهاد في تلك الآليات، والإبقاء على حمولاتها الفكرية كما كانت عليه في القرن الخامس، أو السادس، أو غيره، بل لا بدّ من إعمال العقل الفقهي للتطوير والتجديد، ومن ثم الوقوف على رؤية عملية لآليات الفهم الممكنة، مع القدرة على تفعيلها في المجال المعرفي، وضبطها بالضوابط العلمية المناسبة.

والسياق؛ بما يمثله من ركيزة أساسية في تطوير المفاهيم، وبما يحمله من محاولات مساعدة في الشرح والتفسير، لا يمكن أن يغفل عن كل هذا؛ بل هو من ضوابط الفهم التي تحتاجها السنة النبوية، إنّ في مرحلة الثبوت (الإسناد)، أو في مرحلة الدلالة والاستنباط (المتن)، وقد أُنبتُ فيما سبق من فصول أهمية هذا الضابط، وملامح إفادة الأئمة منه، غير أنّي أردت في هذا المطلب الوقوف على بعض النماذج التي اعتمدت من خلالها الأئمة هذا الضابط أو هذه الآلية عند عملية التفسير، فأقول:

النموذج الأول: عن أبي هريرة رضي الله عنه: أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «يقول الله تعالى: أنا عند ظنّ عبدي بي، وأنا معه إذا ذكرني، فإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي، وإن ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير منه، وإن تقرب إلي شبراً تقربت إليه ذراعاً، وإن تقرب إلي ذراعاً اقتربت إليه باعاً، وإن أتاني يمشي أتيته هرولة»⁽¹⁾.

والكلام على مثل هذه الأحاديث، يحتاج منا التحقق من قضيتين:

الأولى: صحة حديث الباب، إذ التأويل فرع التصحيح، ومن ثم إذا كان في الحديث ضعف، فلا داعي إلى مناقشة قضاياها البتة.

الثانية: الفصل في وضع الحديث من حيث، كونه ينتمي إلى أخبار الصفات، أو أنه كباقي الأحاديث الأخرى، إذ ضرورة ذلك ملحّة، فباعتبارها اختلف الناس، وانقسموا في التفسير، ولا ريب

(1) أخرجه البخاري [121/9] رقم: [7405]، ومسلم [2061/4] رقم: [2675].

أنّ التركيز على هذه القضية يحتاج من الناظر إلى إعمال الفكر جيدا في سياق الحديث، والأسلوب الذي جاء به، ورد أول الحديث على آخره، وآخره على أوله، حتى يتبين من أصالته، ويصل إلى فهمه الصحيح.

يقول الإمام الخطابي: "الكلام في الصفات ثلاثة أقسام: قسم تحقق، كالعلم والقدرة ونحوهما..، وقسم: يحمل على ظاهره، ويجرى بلفظه الذي جاء به من غير تأويل: كاليد، والوجه، ونحو ذلك..، وقسم: يؤول- وهو الذي عينته؛ إذ السياق يقتضيه- ولا يجرى على ظاهره، كقوله عليه السلام إخبارا عن الله تعالى: «من تقرب إلي شبرا تقربت إليه ذراعا» الحديث، لا أعلم أحدا من العلماء أجراه على ظاهره، بل كل منهم تأوله على القبول من الله لعبده، وحسن الإقبال عليه، والرضا بفعله، ومضاعفة الجزاء على صنعه"⁽¹⁾.

فقوله: (وإن أتاني يمشي أتيته هرولة)، قال بعضهم: إن هذا من التمثيل وتصوير المعقول بالحسوس؛ لزيادة إيضاحه، فمعناه: أن من أتى شيئا من الطاعات؛ ولو قليلاً أتاه الله بأضعافه، وأحسن إليه بالكثير، ومن ثم؛ فلا يستقيم القول بأن هذا الحديث يفسر بحسب الظاهر، إذ أنه يفضي إلى التشبيه؛ وهو محال في حق الله تعالى، والبراهين القطعية قائمة والحال هذه، على أنه ليس هناك تقرب حسي، ولا مشي، ولا هرولة من الله سبحانه وتعالى عن صفات المحدثين⁽²⁾.

وقد قال صالح الفوزان⁽³⁾ - في شأن هذا الحديث - "إن معناه: من أسرع إلى رضائي وطاعتي أسرع في مغفرة ذنوبه، وقضاء حوائجه، وليس معناه الهرولة المعروفة عندنا؛ أن الله يهرول، وإنما يفسره آخر الحديث: (ولئن سألتني لأعطينه، لئن استعاذني لأعيذنه)⁽⁴⁾، فمعنى الهرولة هنا المبادرة بقضاء حوائج عبده، كما أن العبد إذا بادر إلى طاعة الله، هل العبد يهرول؟! يعني الهرولة طاعة وعبادة؟!!

(1) أفاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات، زيد الدين مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي، ص183-184.

(2) انظر: رياض الصالحين بتحقيق محمود أمين النواوي.

(3) صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، عضو هيئة كبار العلماء، بالملكة العربية السعودية، ولد بالقصيم سنة: 1354هـ. انظر: الموقع الرسمي للشيوخ، على الرابط التالي:

<http://www.alfawzan.af.org.sa/node/13198>

(4) هذا حديث آخر، أخرجه البخاري [105/8] رقم: [6502].

لا! الهرولة، والركض، والمشي؛ هذه مباحات، ليست عبادة، إنما معنى من أتاني بمشي، يعني: من سارع إلى طاعتي، وبادر إليها؛ فأنا أبادر بإجابته، وإثابته، وليس المراد بالهرولة على ظاهرها هنا.

قال: وفي هذا رد على بعض المتسرعين الذين يثبتون لله الهرولة، وهو خطأ؛ إذ هو من باب المقابلة، على نحو قوله تعالى: M فَيَسْرَعُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ L (1)، M إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ ﴿١٤﴾ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِرَبِّهِمْ L (2)، M ، - / ○ 1 L (3) فهذا من باب المقابلة والجزاء، ويجب معرفة هذه القواعد العظيمة، ليكون الإنسان على بصيرة من أمره" (4).

قلت: ولو اعتمد السياق؛ كأصل في دراسة الأحاديث الموهمة للتشبيه، لتجاوزنا كثيراً من الإشكاليات، بل ربما جعلت في هذا الشأن قاعدة يعالج بها هذا النوع من الأحاديث، ولهذا قال الترمذي رحمه الله بعد أن ساق هذا الحديث تحت باب [حسن الظن بالله عز وجل]: "ويروى عن الأعمش في تفسير هذا الحديث: من تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعاً، يعني بالمغفرة والرحمة، وهكذا فسّر بعض أهل العلم هذا الحديث؛ قالوا: إنما معناه، يقول: إذا تقرب إلي العبد بطاعتي وما أمرت، أسرع إليه بمغفرتي ورحمتي" (5).

والحقيقة أنّ الملاحظ من خلال النصوص الواردة في باب الصفات يظهر جلياً؛ أن هذه النصوص لم ترد في القرآن أو في السنة لإثبات صفة من هذه الصفات المتعلقة بالذات التي تسمى (صفات الجوارح)، أو للإخبار عنها من حيث هي صفة، وإنما تأتي ويأتي بعدها ما يترتب عليها من صفات القهر، والغلبة، والربوبية، والتملك، والرحمة، والشفقة، والخلق، والإيجاد، وغير ذلك من المعاني التي ليست فيها الجوارح التي تتعلق بالجسمية والجرمية (6).

(1) سورة التوبة، الآية: 79.

(2) سورة البقرة، الآيتان: 14 و15.

(3) سورة آل عمران، الآية: 54.

(4) انظر: ملتقى أهل الحديث على العنوان التالي:

<http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=29235>

(5) جامع الترمذي [(581/5) رقم: 3603].

(6) منهج السلف في فهم النصوص بين النظرية والتطبيق، محمد ابن السيد علوي المالكي/بيروت/ المكتبة

وهذا ظاهر بالاستقراء⁽¹⁾، ومن خلال إيراد بعض الأمثلة والشواهد يتبين ذلك؛ فمثلاً:

الاستواء- وهو رأس المشاكل، وهو الذي عليه تدور رحى الخلاف، والتّقاش، والردود- وردت في

شأنه آيات متعددة، أشهرها ما ورد في سورة طه، وهو قوله تعالى: MZY [\ L⁽²⁾.

فلو تدبّرنا ما بعدها؛ وهو قوله تعالى: M ^ _ ` a b c d e f g h i j k

. Lq p o n m l⁽³⁾، وما قبلها؛ وهو قوله تعالى: M U T S R L W V⁽⁴⁾.

فهل يصح أن يقول الذين يتحدثون حول الاستواء، ويجعلون منه قضية لوزن المذاهب

والأفكار، وتصنيف الناس إلى سلفية، وخلفية، وحلولية، ومعطلة، وحشوية!!

هل يصح أن يقولوا: إنّ الآية جاءت لإثبات الاستواء، والإخبار بأن الله استوى على عرشه،

وغيرهم يقول: إن المقصود من الآية هو إثبات ما يترتب على صفة الاستواء من التملك، والتصريف؛ تقريباً

للحقيقة إلى عقول العباد الذين يتصورون بنظرهم، وفكرهم؛ أن الملك المسؤول عن البلاد لا يحكم، ولا

يتصرف، ولا يأمر، ولا ينهى، ولا يستطيع أن يفعل شيئاً، ولا يستجيب له أحد؛ إلا إذا استولى على البلاد

بقوته وسلطانه وقهره⁽⁵⁾.

هذا الاستيلاء؛ الذي يعبرون عنه (بالجلوس على العرش) وإذا جاء الخطاب بهذا المعنى؛ فإنه يفهمه

العامة والخاصة، ولا أحد يجهل من الخلق أن معنى الجلوس على العرش هو الاستيلاء على الحكم، وتولي أمر

البلاد، والقرآن جاء لمخاطبة الخلق جميعاً على اختلاف مستويات عقولهم، وكل يأخذ منه على قدره⁽⁶⁾.

فانظر مثلاً إلى آية الأعراف؛ حيث يقول الله تعالى: M U W V X Y Z [\

] ^ _ ` a b L، ثم قال بعد ذلك: M c d e f g h i j k

ll⁽⁷⁾ فجاء ذكر الاستواء بين قضية الخلق، والإيجاد، والتصريف في تدبير أمور الكون بليله، ونهاره،

وشمسه، وقمره، ونجومه، وبيان أنها مسخرات بأمره.

العصرية/2008م، ص18.

(1) الكلام للشيخ محمد ابن السيد علوي المالكي.

(2) سورة طه، الآية: 5.

(3) سورة طه، الآية: 6-7.

(4) سورة طه، الآية: 4.

(5) منهج السلف في فهم النصوص، 18.

(6) منهج السلف في فهم النصوص، ص18-19.

(7) سورة الأعراف، الآية: 54.

وفي آية يونس توضيح ظاهر لهذه الحقيقة، إذ يقول: ML K J I H G F E D M

LIQ PO N⁽¹⁾، ثم يقول مبينا ما يترتب على هذه الصفة من حقائق كونية ظاهرة وآيات عظيمة

باهرة بقوله بعده: LN [Z Y X W V U T S M⁽²⁾.

وكذلك القول في مثل قوله تعالى: M مُّمَّ اسْتَوَىٰ ۖ ۙ ۘ ۙ ۚ ۛ ۜ ۝⁽³⁾؛ بأنه ليس المقصود

الإخبار باستواء الله تعالى على السماء، أو بتعيين وقت هذا الفعل الإلهي المرتب بـ "ثم".

فانظر إلى هذا المعنى الجليل اللائق بمقام الألوهية والربوبية، وتزويه أسماء الله وصفاته عن

الحلول، والحدوث، والمماثلة، والمشابهة.

فهل يصح أن يقول قائل: إن الآية جاءت لبيان استواء الله تعالى على السماء؟ وما هو

الكمال والجلال والجمال الذي يحصل بإثبات هذه الصفة التي هي الاستواء إلى السماء؟!

وهل يصح بعد هذا؛ أن يأتي من يفسر صفة الاستواء بأنها الجلوس الحقيقي الذاتي،

والاستقرار التام المستفاد لغويا من جلس يجلس، أي بمعنى: استقر يستقر⁽⁴⁾؟

وهكذا الأمر؛ في كل الآيات الواردة في هذا الشأن، ومن ثم؛ فإنني أقول وبارتياح هائل: إن

فهم مثل هاته الآيات، ومثلها الأحاديث الواردة في الصفات، لا يمكن أن يتم من خلال اجتنائها من

سياقاتها المختلفة، فلا يتم معنى ما إلا إذا سيق، وإلا كان تحريفا، واتباعا للمتشابه ابتغاء تأويله.

النموذج الثاني: قال الإمام الترمذي: حدثنا محمود بن غيلان، قال: حدثنا عثمان بن عمر قال:

حدثنا شعبة، عن أبي جعفر، عن عمارة بن خزيمة بن ثابت، عن عثمان بن حنيف، أن رجلا ضرير البصر

أتى النبي ﷺ، فقال: ادع الله أن يعافيني، قال: «إن شئت دعوت، وإن شئت صبرت؛ فهو خير لك»، قال:

فادعه، قال: فأمره أن يتوضأ؛ فيحسن وضوءه، ويدعو بهذا الدعاء: «اللهم إني أسألك وأتوجه إليك بنبيك

محمد نبي الرحمة، إني توجّهت بك إلى ربي في حاجتي هذه لتقضى لي، اللهم فشفّعه في»⁽⁵⁾.

(1) سورة يونس، الآية: 3.

(2) سورة يونس، الآية: 3.

(3) سورة فصلت، الآية: 11.

(4) منهج السلف في فهم النصوص، ص 20.

(5) أخرجه أحمد في المسند [(478/28) رقم: 17240]، وعبد بن حميد في المنتخب [(147) رقم: 379]،

والنسائي في الكبرى [(244/9) رقم: 10420]، وابن خزيمة في صحيحه [(225/2) رقم: 1219]، والحاكم

في المستدرک [(458/1) رقم: 1180].

قال ابن باديس⁽¹⁾ رحمه الله - معلقا على قول الترمذي: " هذا حديث حسن صحيح غريب "-: فالصحيح ما رواه العدل الضابط عن مثله إلى آخر سنده، سالما من العلة والشذوذ، فإذا خفّ الضبط في بعض رواته؛ فهو الحسن⁽²⁾.

وما يقول فيه أبو عيسى الترمذي: حسن صحيح أقوى مما يقول فيه حسن فقط؛ لأنّ وصفه بالصحة، مع وصفه بالحسن يفيد أنّ خفة الضبط في بعض رجاله تكاد لا تؤثر عليه حتى كأنها لم تحطه عن رتبة الصحيح التام، وأما الغريب؛ فهو ما انفرد بروايته راوٍ فقط، وإذا كان ذلك المنفرد ثقة؛ فذلك الانفراد لا يضر، فالغرابية لا تنافي الصحة والحسن، وغرابته جاءت من انفراد أبي جعفر به، وصححه أيضا ابن ماجّة، والحاكم، والبيهقي، والطبراني⁽³⁾.

وبعدما عرفنا من حال سنده، وتصحيح هؤلاء الأئمة له، حصل لنا العلم الكافي - وهو الظنّ الغالب - بثبوته؛ وحيث كان بهذه المترلة من الثبوت؛ فإنه صالح لاستنباط الأحكام الشرعية العملية منه⁽⁴⁾.

والمعنى: أنّ هذا الرجل الأعمى جاء النبي ﷺ يسأله أن يدعو الله تعالى له أن يشفيه من العمى، فخير بين أن يدعو له، وأن يصبر على بلواه، وأخبره أن الصبر خير له من جهة الأجر والمثوبة، فاختار الرجل أن يدعو له؛ فأمره أن يتوضأ وضوءا حسنا؛ مستكملا لفرائضه، وفضائله، في ظاهره وباطنه، وأن يصلي ركعتين، ويدعو بالدعاء المذكور⁽⁵⁾.

قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب، لا نعرفه إلا من هذا الوجه من حديث أبي جعفر؛ وهو غير الخطّبي، وصححه الحاكم، وابن خزيمة، والأعظمي، وابن باديس رحم الله الجميع.

(1) هو الإمام عبد الحميد بن محمد المصطفى بن المكي بن محمد كحول بن الحاج علي النوري بن محمد بن محمد ابن عبد الرحمن بن بركات بن عبد الرحمن بن باديس الصنهاجي، المولود سنة: 1889م، والمتوفى سنة: 1940م، من رجالات الإصلاح في الوطن العربي، وهو رائد النهضة الإسلامية في الجزائر، ومؤسس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، من آثاره هذا الزخم العلمي، والريادة الفكرية التي تضيء تارة وتخبو أحيان في ربوع هذا الوطن الغالي الجزائر. انظر: آثار ابن باديس، المدخل، جمع وتصنيف: عمار طالي/بيروت/دار الغرب الإسلامي/ الطبعة الرابعة/2008م، (72/1) وما بعدها.

(2) مجالس التذكير من حديث البشير النذير، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية/ الجزائر/ الطبعة الأولى/1983م، ص39.

(3) نفس المرجع.

(4) نفس المرجع.

(5) نفس المرجع، ص41.

قال الإمام: والظاهر أنه بعد الفراغ من الركعتين؛ مثل ما جاء في دعاء الاستخارة بعد ركعتيها، وكان الدعاء سؤالاً من الله تعالى، وتوجهها إليه، وتوسلاً بنبِيِّه، أو بدعائه وثناء على النبي ﷺ بما بعثه الله من الرحمة المناسب ذكرها غاية المناسبة في مقام الدعاء والتوسل، وخطاباً له عليه السلام بأنه توجه به إلى ربِّه لتقضى حاجته، ثم رجوعاً إلى سؤال الله تعالى أن يقبل فيه شفاعته النبي ﷺ⁽¹⁾.
قال: وسأله الرجل أن يدعو له الله تعالى أن يعافيه، وهذا جائز؛ أن يسأل المؤمن من أخيه في حال حياته أن يدعو الله تعالى له، ومن هذا حديث البخاري⁽²⁾ في سؤال أم أنس ابن مالك من النبي ﷺ أن يدعو لأنس خادمه فدعا له⁽³⁾.

ثم إن قول السائل في الحديث: (أسالك وأتوجه إليك بنبيك)، وقوله: (إني أتوجه بك)؛ يحتمل أن يكون على ظاهره؛ فالسؤال، والتوجه، والتوسل بذات النبي ﷺ؛ نظراً لمقامه عند الله تعالى، ويحتمل أن يكون على تقدير مضاف، هكذا: (بدعاء نبيك) في العبارة الأولى، وبدعائك في العبارة الثانية؛ لأنه إنما سأله أن يدعو له، فيكون التوسل بدعائه، ولقوله: (فشفعه في)، أي: اقبل دعاءه لي⁽⁴⁾.

فيكون على الاحتمال الأول توسل بذاته بحسب مقامه عند ربه، أو توسل بدعائه على الاحتمال الثاني، فمن أخذ بالوجه الأول؛ قال يجوز التوسل بذاته، ومن أخذ بالوجه الثاني؛ قال إنما يتوسل بدعائه، ثم إن من أخذ بالوجه الأول؛ فهذا الدعاء حكمه باق بعد وفاته، كما كان في حياته، ومن أخذ بالوجه الثاني لا يكون بعد وفاته، لأنَّ دعاءه إنما كان في حياته لمن دعا له⁽⁵⁾.

قال الإمام: فالوجهان المتقدمان - كما ترى - هما مثار الخلاف في جواز التوسل بذاته وعدم جوازه، فمن أخذ بالوجه الأول جواز، ومن أخذ بالثاني منع⁽⁶⁾.

(1) مجالس التذكير، ص 41.

(2) أخرجه البخاري [(41/3) رقم: 1982]، ومسلم [(1929/4) رقم: 2481].

(3) مجالس التذكير، ص 42.

(4) نفس المرجع، ص 40.

(5) نفس المرجع، ص 40 و 42.

(6) نفس المرجع، ص 42.

قال: والراجح هو الوجه الأول؛ الذي يميز السؤال بذات النبي ﷺ نظراً لمقامه العظيم عند ربه لوجهين:

الأول: أن ذلك هو ظاهر اللفظ، ولا موجب للتقدير، ولا منافاة بين أن يكون في قوله: أسالك، وأتوجه إليك بنبيك، وقوله: إني توجهت بك؛ قد سأل بذاته، وفي قوله: (اللهم شفعه في) قد سأل قبول دعائه له وسؤاله.

والثاني: أنه لما كان جائزاً السؤال من المخلوقين بما له من مقام عظيم عندهم؛ فلا مانع من أن يسأل الله تعالى بنبيه بحسب مقامه العظيم عنده⁽¹⁾.

قلت: وكلام ابن باديس واضح ومتسق مع ما يقتضيه السياق، وتدعمه شواهد اللغة، وأود أن أعلق على كلامه بما يقتضيه المقام، فأقول:

- لو أجرينا مقارنة بين كلام ابن باديس هذا وكلام غيره؛ ممن شط في هذه المسألة، لوجدنا البون شاسعاً، إذ غاية ما تقصده ابن باديس من خلال كلامه هذا أن تكون مسألة التوسل قضية فروعية؛ الخلاف فيها ممكن وواسع.

أقول: لو قارنا هذا بكلام الشيخ ابن باز⁽²⁾ رحمه الله، الذي عدّ التوسل بجاه النبي صلى الله عليه وسلم شركاً أصغر، وما كان كذلك؛ فهو وسيلة إلى الشرك الأكبر، فقال: "...والنوع الثاني: شرك أصغر، وهو التوسل بجاه فلان، وبفلان، كالتوسل بجاه النبي محمد، أو بجاه الأنبياء، أو بجاه الشيخ عبد القادر، أو بجاه أبي بكر، أو عمر، أو بدواتهم.. هذا من التوسل الذي هو منكر، وهو يسمى شركاً أصغر، وهو من وسائل الشرك الأكبر، هذا من وسائل الشرك الأكبر"⁽³⁾.

فانظر إلى هذا الشطط والانحراف الظاهر، فكيف يعدّ المتوسل بذات النبي صلى الله عليه وسلم مشركاً!!

(1) مجالس التذكير، ص43. وانظر: ص253.

(2) هو الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، المولود سنة: 1910م، والمتوفى سنة: 1999م، قاض وفقه سعودي، ولد في الرياض لأسرة علم، وتلقى علومه من مشايخ وعلماء بلده، شغل منصب مفتي عام المملكة العربية السعودية منذ عام 1992م حتى وفاته، بالإضافة لرئاسة هيئة كبار العلماء السعودية، ورئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء، وشغل مدير الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة لخمس سنوات، حصل ابن باز على جائزة الملك فيصل لخدمة الإسلام سنة 1982م. انظر: الموقع الرسمي للشيخ ابن باز، على الرابط التالي:

<https://binbaz.org.sa/noor/11863>

(3) انظر: الموقع الرسمي للشيخ ابن باز، على الرابط التالي: <https://binbaz.org.sa/noor/11863>

- إنَّ الذي حمل ابن باديس على هذه الرؤية الوسطية، هو مراعاته للسياق بنوعيه؛ المقالي والمقامي، فانظر إليه؛ وهو يقول في تعليقه على قول الرجل: أسألك وأتوجه إليك بنبيك، وقوله: إني أتوجه بك؛ لمَّا تقرر بهما جواز التوسل بذاته صلى الله عليه وسلم، برر ذلك بقوله: هذا نظير قول القائل أسألك بالله من قوله تعالى: ﴿لَبَّ 76 5 4 3 M﴾⁽¹⁾، وفي سنن أبي داود، والنسائي مرفوعاً: «وَمَنْ سَأَلَكَمُ بِاللَّهِ فَأَعْطُوهُ»⁽²⁾، وقول القائل: أسألك بالرحم من قوله تعالى: (وَالْأَرْحَامِ) بالجر في قراءة الشاميين⁽³⁾، وقول عائشة لفاطمة رضي الله تعالى عنها: "عزمت عليك؛ بما لي عليك من الحق لما حدثتني ما قال لك رسول الله ﷺ"⁽⁴⁾.

- أنَّ ابن باديس رحمه الله ختم معالجة هذه القضية بسؤال افتعل طرحه وأجاب عنه، فقال: بعد ما عرفنا رجحان سؤاله تعالى بالأسماء والصفات، والطاعات؛ فهل ثبت عن الصحابة سؤالهم وتوسلهم بذاته؟

الجواب: لم يثبت عن واحد منهم شيء من ذلك فيما لدينا من كتب السنة المشهورة، بل ثبت عدولهم عن ذلك في وقت مقتض له لو كانوا يفعلونه؛ وذلك في حديث استسقاء عمر بالعباس رضي الله تعالى عنهما.. ومعنى الحديث أنهم كانوا يتوسلون بالنبي ﷺ يدعوا لهم في الاستسقاء ويدعون، ثم صاروا يتوسلون بالعباس؛ فيدعوا لهم ويدعون، فالتوسل هنا قطعاً بدعائهما لا بذاتهما، ووجه الاستدلال بهذا الحديث على مرجوحية التوسل بالذات: أنَّ الصحابة لم يقولوا في موقفهم ذلك: اللهم إنا نتوسل إليك بنبينا، أي بذاته ومقامه، بل عدلوا عن ذلك إلى التوسل بالعباس يدعوا لهم، ويدعون كما كان النبي ﷺ يفعل في الاستسقاء"⁽⁵⁾.

(1) سورة النساء، الآية: 1.

(2) أخرجه أبو داود في السنن [(128/2) رقم: 1672]، والنسائي في الكبرى [(65/3) رقم: 2359].

(3) بل لم يقرأ بها إلا حمزة، قال الشاطبي رحمه الله:

... وحمزة والأرحام بالخفض جملاً

انظر: شرح الشاطبية، محمد الدسوقي كحيلة، دار السلام للطباعة والنشر/مصر/الطبعة الأولى/2013م، ص 124.

(4) أخرجه البخاري [(64/8) رقم: 6285]، ومسلم [(1904/4) رقم: 2450].

وانظر: مجالس التذكير، ص 40.

(5) ويمكن أن يرد على هذا الاعتراض بأنَّ يقال: إنَّ الصحابة كانوا أحرص في المحافظة على صورة الاستسقاء، منهم على التوسل بذاته، إذ في ذلك اندثار لسنة نبوية مأثورة.

ثم قال: ولقد استدل بعضهم بعدول الصحابة عن التوسل بذات النبي ﷺ في هذا المقام على منعه، ونحن لما بيننا قبل من دليل جوازه؛ إنما نستدل بعدولهم على مرجوحيته⁽¹⁾.

قلت: وهذا عين الفقه المستنبط من خلال آلية السياق.

النموذج الثالث: عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « إنَّ بني إسرائيل افتقرت على إحدى وسبعين فرقة، وإنَّ أمِّي ستفترق على ثنتين وسبعين فرقة؛ كلُّها في النَّار إلا واحدة، وهي الجماعة»⁽²⁾.

وانظر: مجالس التذكير، ص 45-46.

(1) مجالس التذكير، ص 46.

(2) وأخرجه أحمد في المسند [134/28] رقم: 16937، وأبو داود في السنن [198/4] رقم: 4597، وابن ماجه في السنن [1322/2] رقم: 3993، الدارمي في سننه [1636/3] رقم: 2560، والطبراني في الكبير [376/19] رقم: 884، عن معاوية بن أبي سفيان. وأخرجه أحمد في المسند [462/19] رقم: 12479، وأبو يعلى الموصلي في مسنده [36/7] رقم: 3944، عن أنس بن مالك.

اختلف أهل العلم في هذا الحديث؛ فذهبت طائفة إلى تصحيحه بطرقه، وأخرى إلى تصحيح بعض طرقه، وأخرى إلى تحسينه، ورابعة إلى تضعيفه برمته، فممن ذهب إلى تقوية الحديث أو بعض رواياته: الترمذي، والحاكم، وابن تيمية، والذهبي، والشاطبي، والعراقي، والبوصيري، وغيرهم. وممن صحح حديث أبي هريرة خاصة، وليس فيه الوعيد ولا التفسير للناحية: الترمذي، وابن حبان، والحاكم، وغيرهم.

وممن ذهب إلى ردّه بالرواية المفسّرة ابن حزم؛ فقال في كتاب الفصل (138/3): لا يصح أصلاً من طريق الإسناد، وتبعه على ذلك ابن الوزير اليماني، فقال في كتابه العواصم من القواصم (186/1): وإياك والاعتراض—(كلها هالكة إلا واحدة) فإنها زيادة فاسدة، غير صحيحة القاعدة، لا يؤمن أن تكون من دسيس الملاحدة، وعن ابن حزم: إنها موضوعة، غير موقوفة ولا مرفوعة، وأيدهما الشوكاني في فتح القدير (294/2).

يقول د. يوسف الجديع: والذي له اشتغال بعلم الحديث واطلاع على الأسانيد يلاحظ أنّها في هذا الحديث لا تبلغ الوضع والطرح، نعم، ليس فيها إسناد يخلو من مغمز، لكن؛ ليس كل مغمز يسقط بالرواية، وطرق هذا الحديث منها جملة صالحة.. وأدنى ما يقال إنّ طرقه يشد بعضها بعضاً، ويرقى إلى الصحة كما مال إليه غير واحد من العلماء، ويقول د. حاكم المطيري: وعلى كل؛ فكل طرق هذا الحديث مناكير وغرائب ضعيفة ومنكرة، وأحسنها حالاً حديث أبي هريرة؛ وهو حديث حسن، مع تساهل كبير في تحسينه لتفرد محمد بن عمرو به، وهو صدوق له أوهام خاصة في روايته عن أبي سلمة عن أبي هريرة، ولهذا كان القدماء يتقون حديثه كما قال يحيى بن معين.

وقد ذكر الحاكم التيسابوري: أن هذا الحديث رُوِيَ عن عبد الله بن عمرو بن العاص، وعمرو بن عوف المزني؛ بإسنادين تفرّد بأحدهما عبد الرحمن بن زياد الأفريقي، والآخر؛ كثير بن عبد الله المزني، ولا تقوم بهما الحجّة»⁽¹⁾.

قال الحاكم: أما حديث عبد الله بن عمرو - فساقه بإسناده - عن عبد الرحمن بن زياد، عن عبد الله بن يزيد، عن عبد الله بن عمرو، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ليأتين على أمي ما أتى على بني إسرائيل مثلاً بمثل، حذو النعل بالنعل، حتى لو كان فيهم من نكح أمّه علانية كان في أمي مثله، إن بني إسرائيل افترقوا على إحدى وسبعين ملة، وتفرقت أمي على ثلاث وسبعين ملة كلها في النار إلا ملة واحدة»، فقيل له: ما الواحدة؟ قال: «ما أنا عليه اليوم وأصحابي».

وأما حديث عمرو بن عوف المزني: - فساقه بإسناده - عن كثير بن عبد الله بن عمرو ابن عوف بن زيد، عن أبيه، عن جده، قال: كنا قعوداً حول رسول الله صلى الله عليه وسلم في مسجده، فقال: «لتسلكن سنن من قبلكم حذو النعل بالنعل، ولتأخذن مثل أخذهم إن شبرا فشير، وإن ذراعاً فذراع، وإن باعاً فباع، حتى لو دخلوا جحر ضب دخلتم فيه، ألا إن بني إسرائيل افترت على موسى على إحدى وسبعين فرقة، كلها ضالة إلا فرقة واحدة الإسلام وجماعتهم، وإنها افترت على عيسى ابن مريم على إحدى وسبعين فرقة، كلها ضالة إلا فرقة واحدة الإسلام وجماعتهم، ثم إنهم يكونون على اثنتين وسبعين فرقة، كلها ضالة إلا فرقة واحدة الإسلام وجماعتهم»⁽²⁾.

قلت: ولعل القول بضعفه وعدم صحته كما قال ابن حزم وابن الوزير أولى وأسلم.

انظر لما سبق: سنن الترمذي [(322/4) رقم: 2640]، المستدرک علی الصحیحین [(217/1) رقم: 441]، مجموع الفتاوى، لابن تيمية (345/3)، الاعتصام للشاطبي، تحقيق: الهلايلي (28/1)، مصباح الزجاجية في زوائد ابن ماجه [(179/4)]، وابن حبان في صحيحه [(140/14) رقم: 6247]، أضواء على حديث افتراق الأمة، ص 7-8، حديث الافتراق بين القبول والرد، حاكم المطيري/ بحث محكم في مجلة جامعة صنعاء للقانون والدراسات الإسلامية/ العدد العاشر، على الرابط التالي: <http://www.dr-hakem.com>

.hakem.com

(1) المستدرک [(218/1) رقم: 443].

(2) المستدرک علی الصحیحین [(219/1) رقم: 445].

هذه الأحاديث وغيرها الواردة في تفرق الأمة، وجعل بأسها بينها شديد، وهي أحاديث رويت عن بعض الصحابة، إلا أن النظر إليها نظرة تجزئة، وتعضية، يوقعنا في مشاكل لا نهاية لها. والقراءة التي من شأنها إعمال السياق واحترام قضاياها، تسعى دائما إلى أن تفهم هذه النصوص في ضوء الأحاديث الواردة في السنة؛ عن اجتماع الأمة وأهمية وحدة الكلمة والصف، كما أنها تهتم جدا بضرورة جمع مختلف الروايات الصحيحة الواردة للحديث؛ ليظهر من خلال الجمع، طبيعة السياق الذي وردت فيه هذه النصوص.

ومن هذه الأحاديث ما جاء عن عامر بن سعد، عن أبيه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أقبل ذات يوم من العالية، حتى إذا مرّ بمسجد بني معاوية، دخل فرجع فيه ركعتين، وصلينا معه، ودعا ربّه طويلا، ثم انصرف إلينا، فقال صلى الله عليه وسلم: « سألت ربي ثلاثا، فأعطاني ثنتين ومنعني واحدة، سألت ربي: أن لا يهلك أمتي بالسنة؛ فأعطانيها، وسألته أن لا يهلك أمتي بالغرق؛ فأعطانيها، وسألته أن لا يجعل بأسهم بينهم؛ فمنعنيها »⁽¹⁾.

وعن ثوبان قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « إن الله زوى لي الأرض، فرأيت مشارقها ومغاربها، وإن أمتي سيبلغ ملكها ما زوى لي منها، وأعطيت الكثيرين الأحمر والأبيض، وإني سألت ربي لأمتي أن لا يهلكها بسنة عامة، 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 أهلكتهم بسنة عامة، وأن لا أسلط عليهم عدوا من سوى أنفسهم، يستبيح بيضتهم، ولو اجتمع عليهم من بأقطارها - أو قال من بين أقطارها - حتى يكون بعضهم يهلك بعضا، ويسبي بعضهم بعضا »⁽²⁾.

فهذه الأحاديث وغيرها، لا ينبغي فهمها وتأويلها على أنها تحمل حكما عاما، أو قدرا محتوما على الأمة كما فهمه البعض.

فالحديث وارد في سياق التحذير من أمر أخبر بوقوعه النبي عليه الصلاة والسلام، عندما تتخلف الأمة عن القيام بواجباتها في الاجتماع والاتلاف، وليس تقريرا لحكم عام لا يتبدل ولا يتخلف مهما حدث، فالأمر متروك للأمة بعد هذا التحذير الشديد، فلا ينبغي أن يفهم من الحديث أن تفرق الأمة أمر مصيري واقع في كل حال وفي كل زمان.

(1) أخرجه مسلم [2216/4] رقم: [2890].

(2) أخرجه مسلم [2215/4] رقم: [2889].

فعند جمع روايات حديث الفرقة الناجية تتضح بعض الأمور المهمة منها:

- أن الحديث جاء في سياق التحذير من اتباع خطى اليهود والنصارى في التفرق والاختلاف والتشتت، فالغاية التي جاء الحديث ليؤكددها؛ أهمية الابتعاد عن الفرقة، ونبذ الاختلاف الواقع في الأمم السابقة في أصول العقائد.

غير أن هذا الحديث بات يستشهد به أصحاب كل فرقة ضد الفرق الأخرى؛ لتبيان أنها هي الفرقة الناجية، وما عداها في النار.

- أن الغاية التي سيق من أجلها الحديث، باتت على الضد من الحاصل اليوم؛ فلا يعقل أن يكون الحديث سيق لإقرار التفرقة بين المسلمين؛ وقد جاء للتحذير منها.

فحديث الفرقة الناجية على فرض صحته، لا ينبغي أن يفهم بمعزل عن بقية النصوص الواردة في الموضوع، كما لا ينبغي أن يصبح أداة طيعة لمن يروم تكفير المسلمين، وتفريق كلمتهم وتمزيق شملهم من خلال ترويح أفهام معينة لهذا الحديث.

يقول البهناوي⁽¹⁾: "ومن أفراد الجماعات الإسلامية من تبني فهما للنصوص التي تقبل الخلاف، وفرض هذا الفهم على أفراد جماعتهم، وقيل لهم يأثم من خالفه، لأنه في نظرهم الفهم القاطع، وهذا كله يخالف منهج النبي صلى الله عليه وسلم..."⁽²⁾.

ويقول يوسف الجديع⁽³⁾: "إن الحديث عن التفرق مرّ، ولكن حين يسبق من بعض الناس أن تكون مثل تلك الأحاديث شعارات لدعوتهم، يموّهون بها على الجهال، يكون نصح الأمة بتمييز الهدى

(1) هو المستشار سالم علي البهناوي، عمل - رحمة الله عليه - على مدار 30 سنة في مجال القانون، واعتلى مناصب عدة حيث عمل مديراً لشئون القصر بوزارة الأوقاف في الكويت ثم مستشاراً قانونياً لها، توفي في روسيا، إذ كان يشارك في مؤتمر عن «الوسطية في الإسلام» نظمتها وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بدولة الكويت في باكو عاصمة أذربيجان، وتوفي عن عمر يناهز الـ74 عاماً، وكان ذلك فجر الجمعة 3 مارس 2006م، من أعماله: سيد قطب في الميزان، الحكم في قضية تكفير المسلم، السنة المفتري عليها. انظر:

موقع المكتبة الشاملة، على الرابط التالي: <http://shamela.ws/index.php/author/2524>

(2) السنة المفتري عليها، ص 32. وانظر: أثر القراءة العنصرين وتداعياتها في فهم السنة النبوية، رقية طه العلواني، ص 162 و165. ندوة دبي 2.

(3) هو عبد الله بن يوسف بن عيسى بن يعقوب اليعقوب الجديع العتري، بصري المولد والنشأة، ولد سنة 1959 م، فارق العراق إلى دولة الكويت صيف سنة 1978م، وهناك بقيت حتى سنة 1993م، وغالب ما نشر قبل سنة 1993م؛ فهو مما أنجز بالكويت، وبعد الحرب سافر إلى بريطانيا، واستقر هناك، من

من الضلال لازماً.. وهذا الحديث المشار إليه؛ قد تجاوزت به طائفة من الناس لتجعل منه حكماً بين الناجين والمهلكين على وفق مصطلحات وألقاب ابتدعتها، وربما غفل عن ذلك عالم؛ فتكلم به بما جاء موافقاً لأهواء كثير من الجهال، فصاروا يقولون: نحن التاجون وغيرنا المهلكي" (1).

فسياق الحديث مع ما ذكرنا من أحاديث أخرى؛ إنما المفهوم منها الإخبار بما يقع، لا الأمر بما يتضمنه من تفرق الأمم، فالمعقول هو الحضّ على الوحدة والائتلاف.

النموذج الرابع: عن نافع، عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: لما توفي عبد الله بن أبيّ، جاء ابنه عبد الله ابن عبد الله إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسأله أن يعطيه قميصه يكفن فيه أباه، فأعطاه، ثم سأله أن يصلي عليه، فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلي عليه، فقام عمر؛ فأخذ بثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله تصلي عليه، وقد نمك ربك أن تصلي عليه؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إنما خيرني الله، فقال: فصلي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأنزل الله: **م وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا نَفْسٌ مِّنْ قَبْرِهِمْ**» (2)، وسأزيده على السبعين»، قال: إنه منافق، قال: فصلي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأنزل الله: **م وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا نَفْسٌ مِّنْ قَبْرِهِمْ**» (3).

وعن ابن عباس، عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، أنه قال: لما مات عبد الله بن أبي بن سلول، دُعي له رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلي عليه، فلما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم وثبت إليه، فقلت: يا رسول الله أتصلي على ابن أبي، وقد قال يوم كذا: كذا وكذا، قال: أعدد عليه قوله، فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال: «أخر عني يا عمر!» فلما أكثرت عليه قال: «إني خيِّرت فاخترت، لو أعلم أني إن زدت على السبعين يغفر له لزدت عليها»، قال: فصلي عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم انصرف، فلم يمكث إلا يسيراً، حتى نزلت الآيتان من براءة: (ولا تصل على أحد منهم مات أبداً)، إلى قوله: (وهم فاسقون)، قال: فعجبت بعد من جرأتي على رسول

أعماله: تيسير علم أصول الفقه، كشف الستار عن أحكام زكاة الفطر. انظر: ترجمته في موقع ملتقى أهل

الحديث على الرابط التالي: <http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=42712>

(1) أضواء على حديث افتراق الأمة، ص 4، بتصرف.

(2) سورة التوبة، الآية: 80.

(3) سورة التوبة، الآية: 84.

والحديث أخرجه البخاري [(76/2) رقم: 1269]، ومسلم [(1865/4) رقم: 2400].

الله صلى الله عليه وسلم، والله ورسوله أعلم⁽¹⁾، وعند الترمذي: فو الله ما كان إلا يسيرا حتى نزلت هاتان الآيتان: (ولا تصل على أحد منهم مات أبدا ولا تقم على قبره)، إلى آخر الآية، قال: فما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعده على منافق، ولا قام على قبره حتى قبضه الله⁽²⁾. وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه، قال: «أتى النبي صلى الله عليه وسلم قبر عبد الله بن أبي، فأخرجه من قبره فوضعه على ركبتيه، ونفث عليه من ريقه، وألبسه قميصه»⁽³⁾. يقول السيد محمد رشيد رضا⁽⁴⁾: حديث معارضة عمر بطريقه - رواية ولده ابن عمر، ورواية ابن عباس - مشكل ومضطرب من وجوه:

الأول: جعل الصلاة على ابن أبي سببا لتزول آية النهي، وسياق القرآن صريح في أنها نزلت في سفر غزوة تبوك سنة ثمان⁽⁵⁾، وإنما مات ابن أبي في السنة التي بعدها⁽⁶⁾.
الثاني: قول عمر للنبي ﷺ: (وقد نمك ربك أن تصلي عليه) يدل على أن النهي عن هذه الصلاة سابق لموت ابن أبي، وقوله بعده: فصلى عليه رسول الله ﷺ، فأنزل الله تعالى: (ولا تصل على أحد منهم...) إلخ، صريح في أنه نزل بعد موته والصلاة عليه⁽⁷⁾.

(1) أخرجه البخاري [(68/6) رقم: 4671].

(2) أخرجه الترمذي [(279/5) رقم: 3097]، وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب.

(3) أخرجه البخاري [(76/2) رقم: 1270]، ومسلم [(2140/4) رقم: 2773].

(4) هو محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين القلموني، البغدادي الأصل، الحسيني النسب، صاحب مجلة المنار، وأحد رجال الإصلاح الإسلامي، ولد ونشأ في القلمون بطرابلس الشام سنة 1865م، نظم الشعر في صباه، وكتب في بعض الصحف، ثم رحل إلى مصر سنة 1315هـ، فلازم الشيخ محمد عبده وتلمذ له، توفي سنة: 1935م، من أعماله: تفسير القرآن الكريم، الوحي المحمدي، الوهابيون والحجاز. انظر: الإعلام (126/6).

(5) كانت الغزوة في رجب من السنة التاسعة للهجرة. انظر: البداية والنهاية، لابن كثير/القاهرة/مكتبة صفا/ الطبعة الأولى/2003م، (29/5)، الكامل في التاريخ، لابن الأثير الجزري/بيروت/دار صادر/1982م، (276/2).

(6) وكان ابتداء مرضه في شوال من السنة التاسعة، ومات في ذي القعدة. انظر: الكامل في التاريخ، لابن الأثير الجزري (291/2-292)، البداية والنهاية (29/5)، أي بين غزوة تبوك، وموت ابن سلول حوالي ثلاثة أشهر.

(7) تفسير المنار، جمع السيد محمد رشيد رضا/ مصر/ دار المنار/ الطبعة الرابعة/ 1373هـ، (666/10).

ثالثا: قوله: إنه **٣** قال: إنَّ الله تعالى خيَّره في الاستغفار لهم وعدمه، إنما يظهر التخيير لو كانت الآية كما ذكر في الحديث، ولم يكن فيها بقيتها، أي: التصريح بأنه لن يغفر الله لهم بسبب كفرهم، وأنَّ الله لا يهدي القوم الفاسقين، ومن ثمَّ كان المتبادر من (أو) فيها أنها للتسوية بين ما بعدها وما قبلها لا للتخيير، وبه فسرها المحققون كما فهمها عمر، واستشكلوا الحديث؛ إذ لا يعقل أن يكون فهم عمر أو غيره أصحَّ من فهم رسول الله **٣** لخطاب الله له؛ ولذلك أنكروا بعضهم صحته. رابعا: التعارض بين رواية: (فلو أعلم أنني لو زدت على السبعين غفر له؛ لزدت عليها)، ورواية: (وسأزيد على السبعين).

خامسا: التعارض بين إعطائه **٣** قميصه لابنه؛ لتكفينه فيه، وحديث جابر إخراج **٣** لابن أبي من قبره، وإلباسه قميصه.

سادسا: إذا أمكن أن تكون الصلاة على ابن أبي قبل نزول النهي عن الصلاة عليهم، فلا شك في أنها كانت بعد آية: M O 1 2 3 4 5 6 7 L (1)، وآية: M ! " # \$ % & L، والجزم في كل منهما بأنَّ الله لن يغفر لهم (2).

قال: وقد لخص الحافظ في فتح الباري ما ورد، وما قاله العلماء من إشكال وجواب (3)؛ وحاصله: أنه لا يمكن الجمع بين القرآن والحديث فيها على وجه مقبول، إلا إذا فرضنا أن آية النهي عن الصلاة عليهم قد نزلت بعد الصلاة على ابن أبي، وهو وإن كان خلاف ظاهر السياق لا مانع منه عقلا، ولكن يعد جدا أن تكون آية الاستغفار للمنافقين قد نزل صدرها أولا، ثم نزل باقيها متراخيا بعد سنة أو أكثر (4)، أي بعد الصلاة على ابن أبي، وكذا تأويل قول عمر: (وقد هناك الله عن الصلاة على المنافقين) بأنه يعني بالصلاة الاستغفار، وإذا سلمنا نزول صدر آية من سياق طويل كآية براءة في سنة، ونزول باقيها في سنة أخرى على بعده، فماذا نقول في آية سورة المنافقون، وقد نزلت قبل آية براءة بأربع سنين في غزوة بني المصطلق، وكانت سنة خمس من الهجرة (5)، وهي أصرح في التسوية بين الاستغفار وعدمه؟

(1) سورة المنافقون، الآية: 6.

(2) تفسير المنار (666/10).

(3) فتح الباري (337/8) وما بعدها.

(4) بعد أشهر فقط.

(5) وهي غزوة المريسيع، قال محمد بن إسحاق: وذلك في سنة ست، وقال موسى بن عقبة: سنة أربع، وعن الزهري كان حديث الإفك في غزوة المريسيع، هكذا روى البخاري عن مغازي موسى بن عقبة أنها كانت في سنة أربع، وحكى موسى بن عقبة أيضا عن الزهري وعروة أنها كانت في شعبان سنة خمس. انظر: البداية

قال السيد رضا: "الحقّ أن هذا الحديث معارض للآيتين، فالذين يُعنون بأصول الدين، ودلائله القطعية أكثر من الروايات، والدلائل الظنية، لم يجدوا ما يجيبون عن هذا التعارض إلا الحكم بعدم صحة الحديث؛ ولو من جهة متنه، وفي مقدّماتهم أكبر أساطين النظّار؛ كالقاضي أبي بكر الباقلاني، وإمام الحرمين، والغزالي، ووافقهم على ذلك الداودي من شرّاح البخاري، يقول القاضي: "إنّ هذا الخبر من أخبار الآحاد التي لا يعلم ثبوتهما، فلا حجّة فيه، ولا يبعد أن يقول الرسول ذلك"⁽¹⁾، ويقول إمام الحرمين: "أنّ الخبر الذي روّيته ضعیف، غير مدون في الصّحاح، وكيف يصح ذلك ممن هو أفصح العرب!؟"⁽²⁾، وقال في البرهان: "هذا لم يصحّحه أهل الحديث"⁽³⁾، ويقول الغزالي: "إنّ هذا خبر واحد لا تقوم به الحجّة في إثبات اللغة، والأظهر أنه غير صحيح؛ لأنه عليه السلام أعرف الخلق بمعاني الكلام"⁽⁴⁾، وقال الداودي الجزائري: "هذا الحديث غير محفوظ"⁽⁵⁾.

قال السيد محمد رشيد رضا: "وأما الذين يعنون بالأسانيد أكثر من عنايتهم بالمتن، وبالفروع أكثر من الأصول، فقد تكلفوا ما بيّنّا خلاصته عن أحفظ حفاظهم"⁽⁶⁾.

قال: ومن الأصول المتفق عليها؛ أنه ما كلّ ما صحّ سنده يكون متنه صحيحاً، وما كلّ ما لم يصحّ سنده يكون متنه غير صحيح، وإنما يعول على صحة السند إذا لم يعارض المتنّ ما هو قطعي في الواقع أو في النصوص، وأنّ القرآن مقدّم على الأحاديث عند التعارض، وعدم إمكان الجمع، فمن اطمأن قلبه لما ذكروا من الجمع أو لوجه آخر ظهر له؛ فهو خير له من ردّ الحديث، ومن لم يظهر له ذلك؛ فلا مندوحة له عن الجزم بترجيح القرآن، والتماس عذر لرواة الحديث بنحو ما ذكرناه في تعارض أحاديث الدجال⁽⁷⁾.

والنهاية (131/4)، الكامل في التاريخ (192/2).

(1) التقريب والإرشاد (344/3).

(2) التلخيص في أصول الفقه (193-192/2).

(3) البرهان (170/1).

(4) المستصفي، ص 267.

(5) فتح الباري (338/8).

(6) تفسير المنار (671/10).

(7) نفس المصدر (672/10).

يقول الباحث: واعتبار السياق القرآني عند تناول الأحاديث بالبحث والدراسة معلم مهم، وأساس يهمله البعض في مثل هذه المواطن، ولا شك أن ما ذهب إليه محمد رشيد رضا إنما مؤداه هو مراعاة السياق، والنظر في مدلول السياق القرآني، ومحاولة تطبيق ذلك على مجموع ما ورد من الحديث، ومن ثم؛ فإن مدرسة المنار كانت سباقة في تععيد مثل هذه القواعد، خصوصاً ما يتعلق بالسياق.

مجموعه الأمير عبد القادر للعطوم الإسلامية

المبحث الثاني:

مظاهر إهمال السياق في دراسات المحكّثين، وفيه
مهلبان:

المهلّب الأول:

إهمال السياق في الدراسات الحداثيّة، وفيه فروع:

الفرع الأول:

الجنور التاريخيّة للتأويليّة الحداثيّة.

الفرع الثاني:

الحداثيون العرب، والمنطلقات المنهجية التي اعتمدها في تفسير
النصوص.

الفرع الثالث:

مظاهر إهمال السياق في الدراسات الحداثيّة.

المهلّب الثاني:

مظاهر إهمال السياق في الدراسات الحداثيّة المعاصرة، وفيه فروع:

الفرع الأول:

قراءة التجزيّة والتعضيّة

الفرع الثاني:

الفصل بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية

الفرع الثالث:

الإيغال في الأفضاء بظواهر النصوص، وعدم الالتفات إلى القرابين.

المبحث الثاني: مظاهر إهمال السياق في دراسات المحدثين.

توطئة:

تعتبر وظيفة القراءة (الفهم والإفهام) من القضايا التي شغلت الطاقات الفكرية للأمة الإسلامية زمناً كبيراً، حيث ظلّت مشدودة بأحاسيسها، وخطراتها الفكرية إلى هذا النص قرآناً وسنة، إلى حد لا نظير له، في بيئاتها المتعددة، والمدارس المختلفة- عند الأصوليين، والفقهاء، والمفسرين، والمحدثين- على اختلافها وتشعبها؛ فتأسست بذلك أجواء الفهم، والتحليل، والتذوق؛ لقراءة هذا النص ومقارنته؛ باستنطاقه، وتحليل إشارات، وحراسة مدلولات ألفاظه؛ فهما وتأويلاً، وضبط علاقة اللفظ بالمعنى، وتقنين دلالة المنطوق على المضمون، حتى تتفادى كل تفسير مجاني، أو تأويل إسقاطي لهذا النص⁽¹⁾.

فأصبحت تلك المعاني لا يمكن أن تحمل للغة، أو أن تفهم منها إلا من خلال تلك القواعد والضوابط التلقائية أولاً، والمقننة بعد ذلك، فإذا ما رام المخاطب أن يصوغ معانيه في لغة لا تخضع لها، أو رام المتلقي أن يفهم المعاني المحمولة باللغة على ذلك النحو، انعدم التواصل الصحيح بين الطرفين، فلا يصل المعنى من الطرف الأول كما أراده إلى الطرف الثاني نتيجة لذلك الخلل في أحد الطرفين أو في كليهما⁽²⁾.
وبما أن اللغة ضرب من الرموز؛ فإن حملها للمعنى لفظاً ونظماً فيما يضمنه المنشئ إياها من المعنى، قد لا يكون في كل الأحوال مطابقاً لما يتلقاه المتلقي منه، بالرغم من مراعاة كل منهما للقواعد والضوابط، إذ من طبيعة الرمز أن يتراوح في الدلالة على معناه بين الوضوح الذي يبلغ درجة اليقين، وبين ما دون ذلك، مما قد يصل إلى درجة الاحتمال للأكثر من وجه من وجوه المعاني، سواء فيما يتعلق بقصد المنشئ، أو بفهم المتلقي⁽³⁾.

وبتلك القواعد التي وضعت لتضبط تقصيد المخاطب وفهم المتلقي، أصبحت قراءة النص في الفكر الإسلامي، قراءة لا تميم المعنى، ولا تمنح القارئ الحرية المطلقة في تصرفه، بحسب أهوائه ومشاعره، بل هي قراءة تخضع لمنهج مشدود بثوابت: مرتبطة باللسان ومقتضياته في فهم الخطاب من جهة- السياق الداخلي، ومحتكمة إلى الشرع وحدوده من جهة ثانية⁽⁴⁾-السياق الخارجي-، فنشأ عن ذلك: التحليل المنضبط،

(1) القراءة الحدائثية للسنة النبوية، محمد عبد الفتاح الخطيب، ص 280.

(2) القراءة الجديدة للنص الديني، عبد المجيد النجار، ص 1.

(3) نفس المرجع.

(4) القراءة الحدائثية للسنة النبوية، ص 280-281.

والتفسير المنسجم، والذي يراعي في الأول والأخير السياق الكلي، سواء ما يتعلق بالنص استقلالا، من كونه نصا دينيا يوجب السياق مراعاة تلك القداسة التي ينضوي تحتها، أو ما يتعلق بالنص فهما واستنباطا واستدلالات، وهو ما سبقت الإشارة إليه في الفصول الماضية.

ولعله كان للطبيعة الرمزية للغة مدخل لأن يجد كثيرون في مختلف العصور سببا لتفسير الكلام المنطوق، أو المكتوب؛ على وجوه قد يتعد فيها المعنى المستخرج منها عن المعنى المراد لمنشئه، بحسب مقتضيات القواعد إلى درجة أن ينتهي الأمر في بعض الأحيان إلى تحميل كلام المنشئ ما يريد القارئ من رأي، إغراضا عما يتحملة الكلام في ذاته من المعنى بحسب قوانينه التي بني عليها، وقد يتجاوز هذا المنحى درجة العفوية، والتلقائية، والإسقاط غير المشعور به إلى أن يصبح نظرية مصنوعة مبررة، تضافى عليها صفة العلمية؛ لتصبح طريقة شرعية في التخاطب اللغوي بين الناس، وخاصة فيما يتعلق بالتواصل اللغوي بين الأجيال، وهو حينئذ يصبح متجاوزا لمنطقة الاحتمال في الدلالة اللغوية، ليشمل منطقة اليقين فيها، فيما يشبه أن يكون إهدارا مطلقا للدلالة الموضوعية للغة، وقد كان للنصوص الدينية - ومنها النص النبوي - حظ وافر من هذا المنحى التأويلي؛ الذي ينبغي استخلاص المعاني منها خارج ما تقتضيه قواعد اللغة، فإذ بالنص الديني الحديثي لا يتحصل منه معنى مستقرا، وإنما يصبح عند هؤلاء حمالا لما يحملونه هم من الخلفيات المتنوعة، الناشئة من معتقداتهم، أو من أهوائهم، أو من جهلهم⁽¹⁾، فيستعير الواحد منهم مناهج في تحليل الخطاب قامت على أصول فكرية، وفلسفات ومعتقدات، وأيدولوجيات مختلفة، تستمد آلياتها من خارج نطاق التداول الإسلامي في محاولة لقراءة النص الديني الحديثي، والكشف عن اللامفكر فيه في ذلك النص - حسب تعبير أركون⁽²⁾ - ونقده؛ بدعوى تحديد آليات الفكر العربي الإسلامي، وربطه بفتوح الحداثة الفكرية، وتأسيس منهجية تجديدية لقراءة النص الحديثي، عن طريق تبنيها

(1) القراءة الجديدة للنص الديني، ص 2.

(2) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 58 وما بعدها.

ومحمد أركون، هو مفكر وباحث أكاديمي ومؤرخ جزائري، ولد عام 1928 م، في بلدة تاوريرت ميمون، (آث بني) الأمازيغية بالجزائر، وانتقل مع عائلته إلى بلدة عين الأربعاء (ولاية عين تموشنت) حيث درس دراسته الابتدائية بها، ثم واصل دراسته الثانوية في وهران لدى الآباء البيض، ثم درس الأدب العربي والقانون والفلسفة والجغرافيا بجامعة الجزائر ثم بتدخل من المستشرق الفرنسي لوي ماسينيون (Louis Massignon) قام بإعداد التبريز في اللغة والآداب العربية في جامعة السوربون في باريس، ثم اهتم بفكر المؤرخ والفيلسوف ابن مسكويه الذي كان موضوع أطروحته، من أعماله: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، الفكر الإسلامي قراءة علمية.

موقع فلاسفة العرب، على الرابط التالي: <http://www.arabphilosophers.com>

منهجية وأدوات التحليل الغربي في تفسير النص، وخاصة (البنوية)⁽¹⁾، والتفكيكية⁽²⁾، والسيميائية⁽³⁾، والتاريخية⁽⁴⁾.

ومما يذكر من تلك القراءات على وجه الخصوص؛ قراءة محمد أركون، ومدرسته بين التونسيين، متمثلة بعبد المجيد الشرفي⁽⁵⁾، وبسام الجمل⁽⁶⁾، ويوسف صديق⁽⁷⁾، وقراءة علي

(1) البنوية: منهج يستكشف العلاقات الداخلية المتبادلة للعناصر الأساسية في النص، وفهمه بشكل كلي بعيدا عن المعاني المباشرة لها. انظر: دليل الناقد العربي، ص 67.

(2) التفكيكية: مذهب أدبي يقول باستحالة الوصول إلى فهم متماسك أو متجانس للنص أيا كان. انظر: المصطلحات الأدبية الحديثة، عناني، ص 131.

(3) السيميائية أو السيماتية: علم الدلالة، وهو علم حديث يبحث في الدلالات اللغوية، يدرس المعاني اللغوية على صعيد المفردات والتراكيب، وما يتبعه من تطور لهذه المفردات بعيدا عن الاشتقاقات التاريخية لها. انظر: دليل الناقد العربي، ص 177.

(4) التاريخية أو التاريخية: هي إحدى الإفرازات النقدية لمرحلة ما بعد البنوية، حيث تسعى إلى قراءة النص الأدبي في إطاره التاريخي والثقافي، حيث تؤثر الإيديولوجيا، وصراع القوى الاجتماعية في تشكل النص، وحيث تتغير الدلالات، وتتضارب حسب المتغيرات التاريخية والثقافية، مما يؤدي إلى تقويض دلالة النصوص. انظر: دليل الناقد العربي، ص 80.

(5) ولد المفكر التونسي عبد المجيد الشرفي في 24 جانفي 1942م، بمدينة صفاقس، تحصل على الإجازة في اللغة والآداب العربية بتونس سنة 1963م، وحاز الرتبة الأولى في مناظرة التبريز بباريس سنة 1969م، وقد ناقش رسالة دكتوراه الدولة في الآداب بنجاح في تونس سنة 1982م، شغل العديد من الوظائف بدءاً بالتدريس في التعليم الثانوي، ليرتقي في مختلف الرتب بالتعليم العالي، وصولاً إلى رتبة أستاذ تعليم عالي في الحضارة العربية والفكر الإسلامي بكلية الآداب بجامعة منوبة (1986-2002م)، ويعدّ عبد المجيد الشرفي من أبرز الداعين إلى إعادة قراءة الموروث الديني اعتماداً على المقاربات أو المناهج الحديثة في البحث العلمي. انظر: موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، على الرابط التالي: [HTTP://WWW.MOMINOUN.COM/ARTICLES/](http://www.mominoun.com/articles/)

(6) باحث وكاتب تونسي حاصل على الدكتوراه في الآداب واللغة العربية، جامعة منوبة؛ يشغل أستاذاً مساعداً بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس، له مجموعة من الأعمال المنشورة من بينها: كتاب "أسباب التزول"، وكتاب "الإسلام السنّي"، وكتاب ليلة القدر في المتخيل الإسلامي، ويشرف بسام الجمل على التحكيم العلمي لبحوث قسم الموروث الديني بمؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث. انظر: موقع مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، على الرابط التالي: <http://www.mominoun.com/auteur/78>

(7) يوسف صديق، ولد سنة 1943م، في توزر، بتونس، فيلسوف وعالم انثروبولوجي، متخصص في اليونان القديمة، وفي انثروبولوجيا القرآن، له عدّة أبحاث ودراسات منشورة باللغة الفرنسية متعلّقة بالحقل القرآني وتوابعه

حرب⁽¹⁾، وحسن حنفي⁽²⁾، ونصر حامد أبو زيد⁽³⁾.. فأكثر قراءات هؤلاء للنص الديني، وبجوتهم حول مفهوم النص وإشكاليات القراءة، وفلسفة التأويل جاءت وفقاً للتجربة الغربية في فهم النصوص، واللاهوتية منها على الخصوص، واستشراف معانيها، فلا تريد أن تحصل اعتقاداً من النص، بقدر ما تريد أن تمارس نقدها عليه، "باعتباره جزءاً من التراث الذي يلتزم القراءة النقدية، مثله في ذلك مثل الشعر الجاهلي، أو الأموي، أو العباسي، أو غيرها من منتجات الفكر الإنساني عبر العصور المختلفة، ومن ثم؛ فهو مجموعة من الدلالات، والمعاني الاحتمالية، المقترحة على كل البشر، والعقائد المختلفة، فهو؛ وإن كان ثابتاً من حيث منظومه - والكلام عن القرآن - فمفهومه يفقد صفة الثبات، فهو نص مفتوح على جميع المعاني، ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه، أو يستنفده بشكل نهائي، ولا مدلول له، اللهم إلا ما يضعه البشر من مدلولات طبقاً لفهمهم الخاص، هذا بالنسبة

الثقافية، محاولاً التعريف بالمكتسبات الحضارية الخاصة بالعرب والمسلمين. انظر: ويكيبيديا عربي، على الرابط التالي: <https://ar.wikipedia.org/wiki>

(1) كاتب، ومفكر، وفيلسوف لبناني، يقف موقفاً معادياً من التخوية والأصولية الفكرية، ومن المنطق الصوري القائم على الكليات العقلية؛ التي يعتبرها علي حرب موجودات في الخارج، وليست أدوات وآليات فكرية مجردة للنظر والفكر، فهو يتبع منهج كانط في نقد العقل وآلياته وبنية الفكرية، شديد التأثير بجاك دريدا وخاصة في مذهبية في التفكيك، ويعرف عنه أسلوبه الكتابي الرشيق وحلاوة العبارة، له العديد من المؤلفات منها: كتاب نقد النص، وهكذا أقرأ؛ ما بعد التفكيك ويعرف عنه أسلوبه الكتابي الرشيق وحلاوة العبارة. انظر: ويكيبيديا عربي، على الرابط التالي: <https://ar.wikipedia.org/wiki>.

(2) ولد سنة: 1935 م، مفكر مصري، يقيم في القاهرة، يعمل أستاذاً جامعياً، يعتبر واحداً من منظري تيار اليسار الإسلامي، وتيار علم الاستغراب، وأحد المفكرين العرب المعاصرين من أصحاب المشروعات الفكرية العريضة، من أعماله: التراث والتجديد، من العقيدة إلى الثورة، من النقل إلى العقل. انظر: ويكيبيديا عربي، على الرابط التالي: <https://ar.wikipedia.org/wiki>.

(3) ولد في إحدى قرى طنطا في 10 يوليو 1943 م، ونشأ في أسرة ريفية بسيطة، في البداية لم يحصل على شهادة الثانوية العامة التوجيهية؛ ليستطيع استكمال دراسته الجامعية، لأن أسرته لم تكن لتستطيع أن تنفق عليه في الجامعة، لهذا اكتفى في البداية بالحصول على دبلوم المدارس الثانوية الصناعية قسم اللاسلكي عام 1960 م. ثم حصل على الليسانس من قسم اللغة العربية وآدابها بكلية الآداب جامعة القاهرة 1972 م بتقدير ممتاز، ثم ماجستير من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام 1976 م وأيضاً بتقدير ممتاز، ثم دكتوراه من نفس القسم والكلية في الدراسات الإسلامية عام 1979 م بتقدير مرتبة الشرف الأولى، من أعماله: الاتجاه العقلي في التفسير، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نقد الخطاب الديني. انظر: ويكيبيديا عربي، على الرابط التالي:

<https://ar.wikipedia.org/wiki>

للقرآن، أما السنة في القراءة الحداثية، فهي نص فقد مفهومه ومنطوقه معا⁽¹⁾.

وقد قال عبد المجيد الشرفي - مثالا - فيما يتعلق بالأخبار المروية في شأن فرض الصلوات الخمس: "ومن الواضح أن الأخبار المروية عن ظروف تحديد الصلوات المفروضة عند المعراج، وتلك المساومة الشهيرة بين الله والرسول، والتي آلت بإيعاز من موسى، إلى تخفيض عددها من خمسين صلاة في اليوم إلى خمس، إنما تنتمي إلى الذهنية الأسطورية، وليست جديرة بأي ثقة"⁽²⁾.

فمن خلال هذين المثالين، وانطلاقا منهما؛ أردت أن ألقى الضوء على هذا اللون من القراءات للنصوص، وذلك ببيان الجذور التاريخية لهذا المذهب، وما هي الظروف التي جعلت منه مذهبا رائدا لدى مفكرينا، وإلى أي مدى أثبت نجاعته وسط تلك القراءات المتعددة؟ وما هي أهم مظاهر إهمال السياق لدى رواده من أصحاب المدارس والنظريات الألسنية؟ وما هي المنطلقات المنهجية التي اعتمدها هؤلاء في تفسير النصوص؟ وما مظاهر إهمال السياق لدى أصحاب الدراسات الحديثة المعاصرة؟ وذلك في مطلبين اثنين:

المطلب الأول: إهمال السياق في الدراسات الحداثية.

المطلب الثاني: مظاهر إهمال السياق في الدراسات الحديثة المعاصرة.

(1) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص145-149. وانظر: القراءة الحداثية للسنة النبوية، ص

282-283، أدبية النص القرآني، بحث في نظرية التفسير، عمر حسن قيام، ص115 وما بعدها، محمد أركون:

قراءة نقدية لأفكاره، د.صبري محمد خليل/صحيفة الراكوبة/على العنوان التالي:

<http://www.alrakoba.net/articles-action-show-id-2144.htm>.

(2) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص61-62.

المطلب الأول: إهمال السياق في الدراسات الحديثة.

ولبيان مظاهر هذا الإهمال؛ لا بدّ من الوقوف على تاريخية بعض المذاهب الحديثة، والتعرف على مناهجها، ومنطلقاتها الفكرية، خصوصاً ما يتعلق بالحداثة العربية وبعض رموزها، وقد ارتأيت أن يكون ذلك في ثلاثة فروع:

الفرع الأول: الجذور التاريخية للتأويلية الحديثة (الهرمنيوطيقا)⁽¹⁾.

من خلال تتبع التاريخي لظهور هذا التيار، وقراءة مختلف التيارات السائدة إبان ظهوره، نجد أنّ هؤلاء نظروا إلى السنة النبوية برمتها (كما نظر بعضهم إلى القرآن كذلك) عبر آلية الإسقاط التي انتهجت تفعيل ثقافات، وفلسفات برزت وسادت خلال القرنين التاسع عشر، والعشرين، على نصوص السنة النبوية، ومن هذه الفلسفات والمناهج:

أولاً: فلسفة مناهج نقد النصوص الكتابية.

بدأت هذه الفلسفة للتحقق من صدق مرويات العهدين القديم اليهودي، والجديد المسيحي في مراكز البحوث في الجامعات الألمانية، ثم انتشرت منها إلى دول أوروبا الغربية، ومن بعدها إلى الولايات المتحدة، وقد انتهت هذه الجهود التي كانت تروم التصديق والإثبات ابتداءً، إلى التشكيك والتكذيب لتلك المرويات، واعتبارها صنعة بشرية مليئة بالتناقضات، وصدى لوقائع تاريخية بادت وانقرضت، وكان لها خصوصيتها الزمنية، وليست وحياً إلهياً على الإطلاق، ويعدّ باروخ سبينوزا (1632-1677م) مؤسس فلسفة نقد النصوص الكتابية⁽²⁾.

وهكذا يذهب الاتجاه العام السائد بين علماء نقد نصوص العهد القديم إلى أنّ أسفاره لم يدونها موسى عليه السلام، وإنما هي مجموعة من التقاليد المتراكمة التي تشكلت مادتها في أوقات

(1) الهرمنيوطيقا: نظرية في تأويل النصوص أرست المعنى على النص أو على القارئ أو على الاثنين معاً، وألغت دور المؤلف، فهي ترفض أن يرتبط النص أو معناه بالمؤلف أو قصده، كما ترفض مفهوم المعنى المحدد والتأويل الصحيح، وتدعو إلى لا محدودية المعنى أو على الأقل نسبيته، واعتماده على المنهجية أو الاستراتيجية التأويلية التي يتبناها كل قارئ. انظر: دليل الناقد العربي،

(2) قراءة في أثر الظرفية التاريخية والفكرية في ظهور القرآنين المعاصرين، رقية طه العلواني، بحث مقدم إلى الندوة التي أقيمت في جامعة الشارقة تحت عنوان: الجهود المبذولة في خدمة السنة النبوية، بتاريخ: 4-5/5/2005م،

متباينة، ويرى هؤلاء أن الزمن الطويل الذي مرّ على النقل الشفوي لهذه المرويات، فسح المجال لنفاد أفكار وأحداث تاريخية وكثير من الشعر إلى متن التوراة، إضافة إلى الميول الشخصية التي لعبت دورها في صياغة التوراة الحديثة⁽¹⁾.

وما قام به رواد هذه الفلسفة من عمليات نقد وفحص لمرويات العهد القديم، قام به آخرون في العهد الجديد (الإنجيل)؛ فذهب رودلف بولتمان، وصموئيل ساندميل، وغيرهم إلى أن الإنجيل روايات مختلقة لا أصل لها، وهي لا تعدو عن كونها أساطير ليس لها صدى في واقع التاريخ⁽²⁾.

بيد أن هؤلاء جميعاً ذهبوا إلى ذلك بعد جهود علمية هائلة، ودراسات مضمّنة في تلك الكتب؛ أدت إلى الوقوف على تناقضات حقيقية بين ما ورد في العهد القديم والجديد؛ من مرويات تتعلق بالكون ونشأته، والطوفان، وبدء الخليقة، وما أثبتته العلم الحديث على سبيل المثال، الأمر الذي ساق إلى قولهم بتاريخية تلك المرويات، وأنها كانت بالفعل تصورات بشرية لأشخاص عكسوا ما ساد في عصورهم، وانقضى بكل ما يحمل من تناقضات وآراء تناهض العقل والعلم⁽³⁾.

وقد أشار إلى هذه الحقيقة عدد من المنصفين من مفكريهم، ومنهم العالم الفرنسي الشهير موريس بوكاي في كتابه المترجم إلى الإنجليزية: الإنجيل القرآن العلم.. دراسة للكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، حيث أكد أن ما حواه القرآن من حقائق عن الكون ونشأته، وغيرها من قضايا علمية، لا يمكن أن تكون صادرة عن بشر في عصر نزوله، فالعلم لم يتوصل إليها إلا مؤخراً مما يؤكد الفارق الهائل بين مرويات العهد القديم والجديد من جهة، والقرآن من جهة أخرى⁽⁴⁾.

ورغم ذلك كله ظهر ترديد لتلك الفلسفة في كتابات بعض المفكرين في المجتمعات المسلمة، دون إدراك للتغاير الواضح بين نصوص العهدين القديم والجديد من جهة، وبين نصوص القرآن الكريم من جهة أخرى.

والمتفحص لمقولات أصحاب هذا التيار في العصر الحاضر، يلحظ ذلك التأثير الهائل، والتشابه الذي يبلغ حدّ التطابق بين آرائهم من جهة، وآراء علماء النقد التاريخي للنصوص الكتابية في الغرب، مع الأخذ

(1) اليهودية عرض تاريخي، عرفان عبد الحميد فتاح، ص 81-82. وانظر: قراءة في أثر الظرفية التاريخية والفكرية، ص 7.

(2) قراءة في أثر الظرفية التاريخية والفكرية في ظهور القرآنيين المعاصرين، رقية طه العلواني، ص 8.

(3) نفس المرجع.

(4) التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، موريس بوكاي، ص 149-150.

بعين الاعتبار أنّ التبشير بهذا في ساحات الفكر الإسلامي جاء من قبل المستشرقين ابتداء الذين صرحوا بتبني هذا المنهج⁽¹⁾.

يقول المستشرق رودى بارت⁽²⁾ في هذا السياق: "ونحن بطبيعة الحال لا نأخذ كل شيء ترويه المصادر على عواهنه دون أن نعمل فيه النظر، بل نقيم وزنا فحسب لما يثبت أمام النقد التاريخي أو كأنه يثبت أمامه، ونحن في هذا نطبق على الإسلام وتاريخه وعلى المؤلفات العربية التي نشتغل بها المعيار النقدي نفسه الذي نطبقه عندنا على المصادر المدونة لعالمنا نحن"⁽³⁾.

إنّ القيام بتريد مقولات فلاسفة النقد التاريخي والأدبي حول كتبهم المقدسة، أمر مخالف للعلم، مناقض للعقل السليم، مناهض لمناهج البحث العلمي التي لا تعترف إلا بالحقائق المثبتة المتيقن من صحتها، وهو أمر تفتقر إليه مقولات المقلدين في ساحة الفكر الإسلامي.

والمأمل في أجدديات فلسفة نقد النصوص الكتابية، يلحظ أنها جاءت على مسارات متعددة منها: نقد الشكل الذي يبحث في كيفية وصول متن هذه المرويات وتناقلمها شفاهيا عبر التاريخ، ويعترف فلاسفة هذا النوع من النقد؛ أنّ مرويات العهد القديم استغرق جمعها وتدوينها فترة زمنية تربو على الألف سنة من 200 قبل الميلاد إلى 1000م، ويرى علماء اليهود أنها نزلت على موسى والأنبياء من بعده، ثم نقلت شفاهيا بالتواتر حتى تمكن رجال السنهدرين (الجمع الأكبر) من تدوينها، كما أنّ مرويات الإنجيل على سبيل المثال جاءت في فترة متأخرة عن حياة المسيح عليه السلام⁽⁴⁾.

لقد ذهب فلاسفة النقد التاريخي للتصووص إلى البحث في شخصيات رواة العهد القديم والجديد، بسبب أنّ تلك المرويات دونت دون ذكر أسماء قائلها بالتحديد، فلا يعرف من قال ماذا، الأمر الذي حدا بهم إلى البحث في قائلها، ومحاولة اكتشاف الرواة، والبحث في سيرتهم⁽⁵⁾.

(1) قراءة في أثر الظرفية التاريخية والفكرية في ظهور القرآنين المعاصرين، ص9.

(2) رودى بارت (1983 - 1901م) مستشرق ألماني، ترجم القرآن إلى الألمانية مع شرح فيلولوجي. انظر: منصة البيانات المفتوحة من المكتبة الوطنية الفرنسية، على الرابط التالي:

<http://data.bnf.fr/ark:/12148/cb13483926t>

(3) بواسطة الاستشراق والدراسات الإسلامية، علي بن إبراهيم الحمد النملة، ص49.

(4) قراءة في أثر الظرفية التاريخية والفكرية، ص9-10.

(5) نفس المرجع.

ومما تجدر الإشارة إليه أنّ علماء النقد في الغرب لمرويات العهد القديم والجديد، أكدوا غياب إمكانية وقوع التحريف المتعمّد من قبل الرواة للنصوص الكتابية، فلم يقع الوضع المتعمد في نظرهم إلا نادرا على الرغم من التناقضات الهائلة التي أفصحت عنها تلك الدراسات النقدية⁽¹⁾.

وهكذا لما تطرقوا إلى التّقد الخارجي، تطرق فلاسفة الغرب إلى مسألة النقد الداخلي للنصوص باعتبار أنّ الكتب المقدسة لديهم (العهد القديم والجديد) من الكتب التاريخية والنصوص الأدبية، فلا سبيل لفهمها وتحديد مقاصدها إلا من خلال النظر إليها؛ كنصوص أدبية مفتوحة على النقد بكل صوره وأشكاله، من نقد خارجي صوري، إلى نقد باطني أو داخلي.

فنظرية التّقد التاريخي إذن؛ تعدّ بحق من أخطر الاتجاهات في مجال نقد النصوص، وقد تمخض عنها النظر إلى النصوص الكتابية باعتبارها صدى لتاريخ مضى وباد وانقرض، فالوحي ما هو إلا تراكم تاريخي خاضع لسنة الزمان، والمكان، والتحويلات، وعلى هذا اعتبر رواية هذه النظرية العهدين القديم والجديد أعمالا تاريخية خاضعة للتحقيق التاريخي، ونتائج البحث التاريخي⁽²⁾.

وقد ظهر من يؤيد هذه الاتجاهات، ويقوم بترديدها ومحاولة تزييلها على نصوص السنة النبوية؛ بل وعلى نصوص القرآن الكريم، وقد ظهرت هذه الدعوى جلية في كتابات الدكتور أحمد صبحي منصور، حيث قال: "الخروج من هذا المأزق يحتم إلغاء ذلك الإسناد، أي قطع الصلة بين تلك الأحاديث والنبى عليه الصلاة والسلام، رحمة بالإسلام، وتماشيا مع المنطق، والمنهج العقلي، والعلمي، ثم ننظر إلى متن الحديث وموضوعه في ضوء أنه ثقافة تعبر عن العصور التي تم تدوينها فيها، ثم نبحثها من خلال ثقافة عصرها تاريخيا، وحضاريا بما فيها من خطأ أو صواب، أي تصبح تراثا معدوم التقديس، كأى تراث بشري؛ تنعكس عليه أحوال البشر، من ارتفاع، وهبوط، وصلاح، وفساد"⁽³⁾.

(1) المرجع السابق، ص12.

(2) قراءة في أثر الظرفية التاريخية والفكرية في ظهور القرآنيين المعاصرين، رقية طه العلواني: بحث مقدم إلى ندوة أقيمت بجامعة الشارقة، تحت عنوان: (الجهود المبذولة في خدمة السنة النبوية) 4-5/5/2005م، ص14.

(3) الإسناد في الحديث، أحمد صبحي منصور/خاص بعرب تايمز، على العنوان التالي:

<http://www.arabtimes.com/Mixed%208/doc2.html>

وقد أغفل هؤلاء الكتاب أنّ عملية نقل وترجمة المناهج النقدية الغربية بحذافيرها لنصوصهم الكتابية، ومحاولة تطبيقها على نصوص القرآن، والسنة النبوية، دون إعطاء قيمة ما لطبيعة النصين، ولل فروق الهائلة بينهما، يعدّ ضرباً من المجازفة التي لا شك أنّها توقعنا في مشاكل كثيرة، إضافة إلى أنّ الإسقاط التاريخي لأيّ منهج فكري على أيّ معطى ثقافي يُعتبر تهوراً منبوذاً.

ثانياً: أثر فلسفة تطور الأديان.

ليس خافياً على أحد أنّ نظرية التطور العضوي في الكائنات لصاحبها تشارلز دارون (1809-1882م) انتقلت تأثيراتها إلى حقل الدراسات الإنسانية، فذهب العديد من كتّاب الغرب في القرن التاسع عشر إلى وقوع التشابه بين المجتمعات البشرية، والتطور البيولوجي الذي ذهب إليه دارون؛ حين صور الإنسان كائناً متطوراً عن نوع من القرود العليا الشبيهة بالإنسان. وقد ظهر التأثير بفكر التطور هذا في مختلف دوائر الفكر الديني في اليهودية، والمسيحية، والإسلام كذلك، في محاولة لإخضاع الدين للقول بالتطور بإعادة ما ذكره التطوريون، وبدا الاتجاه التطوريّ سمة غالبية على معظم الكتابات في القرن التاسع عشر، بصورة تتنافى مع كل ما جاء في الكتب الدينية؛ التي تمثل المرجعية الدينية المعصومة لدى أصحاب تلك الديانات.

وقد أدّت تلك الفلسفة في نهاية الأمر إلى إلغاء المرجعية الإلهية للنصوص الكتابية في العهدين القديم والجديد، ونظر علماء الأديان إبان القرن التاسع عشر الميلادي إلى الدين باعتبار ثلاثية:

الأول: نفي مطلق لنظرية أنّ الدّين مؤسس على الوحي.

الثاني: الدين تطور شأنه شأن الكائنات التي تطورت من الأدنى إلى الأعلى بناء على نظرية التطور الداروينية.

الثالث: الدين وليد عملية مركبة، وصنعة بشرية، وتراكم كمّي لعناصر ثلاثة ثقافية؛ متوارثة عن الأمم والشعوب عبر التاريخ، بمعنى أنّ الدّين تاريخ، وليس مفارقاً خارجاً عنه، وسوى أصحاب هذا الاتجاه بين الدين المعصوم، والفكر الديني، مما أدى إلى التّظر في الأحكام الشرعية الثابتة بالوحي على أنّها ذات قيمة تاريخية نسبية تخضع لسنة التطور والتغير.

وعندما أخذ الإصلاحيون في اليهودية بهذا التوجه الفكري، تحتم في نظرهم إلغاء كل أحكام التوراة والتلمود، باعتبارها انعكاسات لأوضاع بادت وانقرضت، ولبست الحركة الإصلاحية في اليهودية هذا الثوب؛ حين أعلن زعماءها إسقاط وإلغاء جميع الأحكام الشرعية الخاصة بالحلال

والحرام، ففي عام 1885م أعطت فلسفة الإصلاحيين صياغتها الأكثر شمولية، وذلك في مؤتمر أحبار الإصلاح في باتسبيرغ، وأعلنت في بيانها العام، أن اليهودية لم تعد ديناً وطنياً، بل هي دين تطوري غربي، وعليه؛ فينبغي اعتبار التلمود مجرد أدب ديني، لا قانون تشريعي، وقد بقيت تلك المبادئ والتعاليم لمؤتمر بيتسبيرغ ممثلة الفلسفة الرسمية لحركة الإصلاح في أمريكا لأجيال تالية⁽¹⁾.

وقد تقمص أتباع هذا المنهج في المجتمعات المسلمة تلك الاتجاهات، وأنزلوها على تأويلاتهم لنصوص القرآن الكريم، ووجدوا في السنة ضالّتهم، فالأحاديث في نظر هؤلاء تراكم لعناصر ثقافية متوارثة عن الأمم والشعوب عبر التاريخ، بمعنى أنها تاريخ يقع في إطاره وليس بخارج عنه.

وظهرت تلك الفكرة ابتداءً في كتابات بعض المستشرقين من أمثال كايثان (1869-

1926م)، وميور (1905م)، وشيرنجر (1893م) حول تاريخية الحديث النبوي، ثم تبعهم من هم على شاكلة جولد تسهير (1850-1921م) وهو مجري الجنسية، يهودي المعتقد، وقد اعتبره المستشرقون -ومن تأثر بهم- الرائد الأول في دراسة الحديث ونقده، وقد قام بالتبشير بفكرة تطور الأسانيد والمتون في الفكر الإسلامي، كما ذهب إلى أن وضع الحديث بدأ في جيل الصحابة المبكر، وأن التدوين للسنة لم يبدأ إلا في القرن الثاني، وأن معظم الأحاديث -كما هو رأي جولد تسهير- وضعتها الفرق السياسية الكلامية، والمذهبية في القرنين الثاني والثالث، لذلك هي تعكس تطور المسلمين السياسي والفكري خلال القرنين، ولا تمت غالباً إلى القرن الأول بصلة؛ فهي جزء اعتباطي نما وتطور على يد الأحزاب المختلفة؛ التي كانت تريد أن تنسب نظرياتها إلى أشخاص مرموقين من القدماء⁽²⁾.

وما قيل عن التأثر بفلسفة النقد التاريخي، يقال هنا؛ فعن مثل هذه الأنظار طفت على ساحة الفكر الإسلامي ترديدات لمقولات تلك التوجهات وصددها في الغرب، دون أية محاولة علمية تذكر للتدقيق، والتمحيص، والبحث في الفوارق الهائلة بين تطبيقاتها على مختلف الكتب والتصوص المقدسة في الأديان⁽³⁾.

(1) أثر العرف في فهم النصوص، قضايا المرأة نموذجاً، رقية العلواني، ص 178 وما بعدها. وانظر: قراءة في أثر الظرفية التاريخية، ص 17-18.

(2) دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، محمد مصطفى الأعظمي، ص 392 وما بعدها. وانظر: قراءة في أثر الظرفية التاريخية والفكرية في ظهور القرآنيتين المعاصرتين، رقية طه العلواني، ص 19.

(3) قراءة في أثر الظرفية التاريخية والفكرية في ظهور القرآنيتين المعاصرتين، رقية طه العلواني، ص 19-20.

يقول الأستاذ جمال البنا⁽¹⁾ في هذا السياق: "واقعة الوضع لا تعود إلى ما بعد الفتنة الكبرى سنة 40 هجرية تقريباً.. ولكنها تعود إلى أيام الرسول نفسه من المنافقين واليهود وأعداء الإسلام، الذين كان دأبهم أن يؤمنوا بهذا الحديث وجه النهار ويكفروا به آخره.. وأن يقولوا عن القرآن إنه أساطير الأولين.. ولعل ما جاء من وضع على يد هؤلاء؛ هو الأصل الذي نجد نتائجه وامتداداته فيما يروى عن القرآن من ادعاءات، وآيات منسوخة، أو سور منسية، أو اختلافات وضعها المنافقون واليهود في الأيام الأولى للإسلام.. ثم نسبوها إلى الصحابة وجازت على أسرى الإسناد من المحدثين ومفسري القرآن؛ فحشوا بها كتبهم، ونقلت عنهم كما جاءت حتى اليوم"⁽²⁾.

إن القول بتاريخية السنة النبوية؛ يؤدي إلى القول بإلغاء الشرائع والأحكام التي جاءت بها تلك التعاليم والنصوص الواردة فيها، كما أن القول بأن أحكام السنة جاءت لمجتمع له خصوصيته ولعصر له ظروفه، قول يحكم على السنة بإقليميتها، ويقوض عالمية رسالتها، وصلاحياتها لكل زمان ومكان، ويعتبر أحكامها؛ صدى لقيم، ومثل عليا مرتبطة بظروف تاريخية تجاوزها الزمن⁽³⁾.

وعليه؛ فإن النتيجة المستخلصة من خلال ما سبق: هي أن السياق الذي رافق نشأة هذه المناهج هو ارتباط هذه المناهج بالإشكال الحضاري الذي عاشه الغرب في تعامله مع كتبه الدينية المقدسة التي طالها التصحيف والتحريف في امتداداته الزمانية والمكانية، فلقد واجه الفلاسفة التنويريون⁽⁴⁾ في أوروبا خاصة في القرنين السابع عشر والثامن عشر، مشكل التحريف الذي حمله

(1) هو مفكر مصري، ولد سنة 1920م بالحمودية بمصر، وهو الشقيق الأصغر لحسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمون، إلا أنه يختلف مع فكر هذه الجماعة، صدر أول كتاب له بعنوان: ثلاث عقبات في الطريق إلى المجد سنة 1945م، وفي العام التالي 1946م أصدر كتابه الثاني: ديمقراطية جديدة، عمل محاضراً في الجامعة العمالية والمعاهد المتخصصة منذ سنة 1963م، وحتى سنة 1993م. وعمل خبيراً بمنظمة العمل العربية، توفي سنة: 30 يناير 2013م. انظر: ويكيبيديا عربي، على الرابط التالي:

<https://ar.wikipedia.org/wiki>

(2) من الإمام الشيخ حسن البنا إلى المفكر المجدد جمال البنا/ موقع جريدة 14 أكتوبر/ عدد 13804/ بتاريخ الأحد 1 يوليو 2007م.

(3) قراءة في أثر الظرفية التاريخية والفكرية في ظهور القرآنيين المعاصرين، رقية طه العلواني، ص19.

(4) التنويريون: مفردة تطلق ويراد بها في الخطاب الثقافي العربي المتداول: الإشارة إلى ذلك النمط من التفكير الذي يعتمد العقل أو العقلانية، ويقوم على قيم مثل الحرية، والعدالة، بدلا من الخرافات والأوهام والتسلط والظلم. انظر: دليل الناقد العربي، ص126-127.

الكتاب المقدس في مضامينه وقيمه... وللخروج من ورطة التحريف والتصحيف الذي منيت به هذه الكتب، فإنهم دعوا إلى تخطي ما تحمله هذه الكتب من قيم، ومبادئ، وأفكار، وعدم الرضوخ لمبادئها، والاستجابة لتعاليمها وقيمها، عن طريق إطلاق الحرية الكاملة المطلقة للقارئ في تأويل لهذه النصوص، حتى تناسب مضامينها القيم الجديدة والمعاصرة... (1).

بل الأكثر من هذا؛ أن السند الذي استند إليه أصحاب هذه القراءات الحدائية أن في مجال نقد النص تستوي النصوص وتمائل، بصرف النظر عن جنسها، أو نوعها، أو مصدرها.. فالنصوص الذي تستمد مرجعيتها من الوحي تتمثل مع النصوص التي ينتجها البشر. لأن كل النصوص تتساوى في استمداد مرجعيتها من الثقافة التي تنتمي إليها، وهذا يلغي الافتراق، ويرفع الاختلاف، والتميز، ويحقق التماثل والتجانس بين جميع النصوص؛ من حيث المقاربة المنهجية، سواء أكانت نصوصاً دينية، أو نصوصاً بشرية، وهو ما يفسر لنا إلحاح المناصرين لهذا الاتجاه في أن المعطيات الثقافية مؤثرة في النص، فالنصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة، والمصدر الإلهي لا يخرج عن هذه القوانين؛ لأنها تأنست منذ تجسدت في التاريخ واللغة، فالنصوص ثابتة في المنطوق متحركة ومتغيرة في المفهوم (2).

(1) التأويلية الجديدة وقراءة النص القرآني، بحث في التوجهات والتعثرات، محمد بن معمر: انظر: ملتقى أهل

التفسير: <http://vb.tafsir.net/tafsir40536/#.WBnFiLokZf4>.

(2) التأويلية الجديدة وقراءة النص القرآني، بحث في التوجهات والتعثرات، محمد بن معمر.

الفرع الثاني: الحداثيون⁽¹⁾ العرب، والمنطلقات المنهجية التي اعتمدها في تفسير

النصوص.

ولقد كان لتلك النشاطات الفكرية، والاتجاهات الثورية على كل ما هو تراث، رجعها وصددها في بلاد العرب، فلاذ العرب بالمعرفة، للكشف عن الذات، ومجاورة كل التخوم نحو الانفتاح، ولا ريب في أن الصدمة التي أصابت العرب، ولدت لدى رواد الفكر منهم أزمة انبهار، دفعت بهم للسعي إلى تحصيل ما حققه الغرب، فكانت النتيجة إرسال البعثات العلمية إلى بلاد الإفرنج للتعرف عليه، والوقوف على أسباب تقدمه⁽²⁾.
ويعدّ رفاة الطهطاوي⁽³⁾ علامة بارزة في حركة الاستنارة العربية، إذ بعد بعثته إلى فرنسا، عاد وهو يحلم بإقامة دولة مدنية حديثة، فدعا إلى الاستفادة من الحضارة الأوروبية، و" استبدل نموذج هذا الشيخ تراثا

(1) ليس هناك تعريف محدد؛ ينضبط به مفهوم الحداثة، بل اختلفت وجهات نظر الباحثين، بحسب زاوية الرؤية، فمنهم من أقر بصعوبة الوقوف على معنى قار لهذا المصطلح، ومنهم من عرفها بالنظر إلى نتائجها، ومنطلق الصراع مع الطبيعة، فقال: هي استراتيجية شمولية يتبعها العقل من أجل السيطرة على كل مجالات الوجود والمعرفة والممارسة عن طريق إخضاعها لمعايير الصلاحية أو عدم الصلاحية، ومنهم من عرفها بالنظر إلى علاقتها بالموروث، فقال: هي حركة انفصال وتقاطع عن التراث والماضي لكن ليس لنبذ، وإنما لاحتوائه وتكوينه وإدماجه في مخاضها المتجدد، ومن ثم؛ فهي استمرار تحويلي لمعطيات الماضي وقطيعة مع الاندماج فيه، ومنهم من عرفها بالنظر إلى أنها منهج من المناهج المعرفية، لها رؤية فلسفية وثقافية جديدة للعالم، أعادت من خلالها بناء مصوغ الإدراك الإنساني للكون والطبيعة والاجتماع البشري، على نحو نوعي مختلف أنتج منظومة معرفية وثقافية واجتماعية جديدة"، وهكذا نجد من عرفها بنظرة شمولية، فقال: هي محاولة الإنسان المعاصر رفض النمط الحضاري القائم، والنظام المعرفي الموروث، واستبدال نمط -جديد معلمن- تصوغه حصيلة خليط من المذاهب والفلسفات الأوروبية المادية الحديثة به على كافة الأصعدة الفنية والأدبية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والفكرية"، وقد قال الحارث الفخري معرفا لها: بأنها محاولة صياغة نموذج للفكر والحياة يتجاوز الموروث ويتحرر من قيوده، ليحقق تقدم الإنسان ورقيه بعقله ومناهجه العصرية الغربية لتطويع الكون لإرادته واستخراج مقدراته لخدمته.

انظر: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر، عبد الغني بارة، ص15-16، بواسطة الحداثة وموقفها من السنة، الحارث فخري عبد الله عيسى، ص29، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، محمد أركون، ص181، صدام ما بعد الحداثة، إدوارد سعيد، وتدوين التاريخ، ص142، العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين، عبد الإله بلقزيز، ص58، الحداثة والنص القرآني، محمد رشيد ريان، ص15، الحداثة وموقفها من السنة، ص33.

(2) لا مجال للكلام عن الحداثة العربية بمعزل عن اتصالها بالغرب وبامتداد قنوات التواصل بين الثقافتين. انظر: اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، محمد بראה، ص11.

(3) رفاة رافع بن بدوي بن علي الطهطاوي، يتصل نسبه بالحسين السبط: عالم مصري، من أركان نهضة مصر العلمية في العصر الحديث، ولد في طهطا، وقصد القاهرة سنة 1223 هـ فتعلم في الأزهر، ثم أرسلته الحكومة

بتراث، وأحل التقاليد العقلانية التي أصلها المتكلمون والفلاسفة في تراثه من التقاليد النقليّة؛ التي صاغها الحنابلة، والأشاعرة بوجه خاص⁽¹⁾.

وقد كان مشروع الطهطاوي رافداً ملحا لحل معضلة التبعية التي استحکم بناؤها على بني جنسه، فجمع بين الأخذ من الغرب، الذي دعا إلى الانفتاح عليه، تأسيساً للحوار، والتراث ممثلاً للهوية العربية، وهي ثنائية تكررت عند الكثيرين في مقابل الانفتاح وحده، أو الانغلاق والاكتفاء بالتراث.

وقد يمثل رفاة الطهطاوي مرحلة مفصلية في التاريخ العربي، حيث تم فيه استبدال التراث النقلي السائد بتراث عقلاي، وجد في أعمال المعتزلة والفلاسفة العقلانيين ما يؤيده.

ثم أكمل جمال الدين الأفغاني⁽²⁾ ومحمد عبده⁽³⁾ مسيرة التنوير التي بدأها الطهطاوي، وإن كان الطابع العام يوحى باتفاق الرأي بينهم؛ فإن الخصومة لم تنعدم في عمل كل واحد منهم، ولم تقتصر هذه

المصرية إماماً للصلاة والوعظ مع بعثة من الشبان أوفدتهم إلى أوربة لتلقي العلوم الحديثة، فدرس الفرنسية وثقف الجغرافية والتاريخ. ولما عاد إلى مصر ولي رئاسة الترجمة في المدرسة الطبية، وأنشأ جريدة (الوقائع المصرية) وألف وترجم عن الفرنسية كتباً كثيرة، منها: فرائد المفاخر في غرائب عادات الأوائل والأواخر، توفي سنة: 1873م. انظر: الأعلام للزركلي (29/3).

(1) هوامش على دفتر التنوير، جابر عصفور، ط1، المركز الثقافي العربي، بيروت-لبنان/الدار البيضاء، المغرب/1994م، ص221.

(2) محمد بن صفدر الحسيني، جمال الدين: فيلسوف الإسلام في عصره، وأحد الرجال الأفاضل الذين قامت على سواعدهم نهضة الشرق الحاضرة، ولد في أسعد آباد (بأفغانستان) ونشأ بكابل، وتلقى العلوم العقلية والنقلية، وبرع في الرياضيات، وسافر إلى الهند، وحج سنة 1273 هـ وعاد إلى وطنه، فأقام بكابل، وانتظم في سلك رجال الحكومة في عهد (دوست محمد خان) ثم رحل ماراً بالهند ومصر، إلى الآستانة سنة 1285 هـ فجعل فيها من أعضاء مجلس المعارف، ونفي منها سنة 1288 هـ فقصده مصر، فنفخ فيها روح النهضة الإصلاحية، في الدين والسياسة، وتلمذ له نابغة مصر الشيخ محمد عبده، وكثيرون، ولد سنة 1838م-، وتوفي سنة: 1897م، من أعماله: تاريخ الأفغان، ورسالة للرد على الدهريين. انظر: الأعلام للزركلي (170-168/6).

(3) محمد عبده بن حسن خير الله، من آل التركماني: مفتي الديار المصرية، ومن كبار رجال الإصلاح والتجديد في الإسلام، ولد في شنرا (من قرى الغربية بمصر) ونشأ في محلة نصر (بالبحيرة) وأحب في صباه الفروسية والرماية والسباحة. وتعلم بالجامع الأحمدي. بطنطا، ثم بالأزهر، وتصوف وتفلسف، وعمل في التعليم، وكتب في الصحف ولا سيما جريدة (الوقائع المصرية) وقد تولى تحريرها، تولى منصب القضاء، ثم جعل مستشاراً في محكمة الاستئناف، فمفتياً للديار المصرية سنة 1317 هـ، واستمر إلى أن توفي بالإسكندرية، ودفن في القاهرة، له من الأعمال: تفسير القرآن الكريم، ورسالة التوحيد، وشرح نهج البلاغة. انظر: الأعلام للزركلي (252/6).

المسيرة على هؤلاء، بل إن الحلم راود كل مفكر كان يسعى للارتقاء بالعالم العربي، والانتقال به من مستوى الضرورة إلى مستوى الحرية والانعقاد من بعض السُّلَط، كأمثال طه حسين⁽¹⁾، وشبلي الشميل، وفرح أنطون⁽²⁾ إضافة إلى أدهم إسماعيل، وفريد وجدي، على اختلاف بين هؤلاء في النظرة والانتماء. وقد نشأ عن تلك التزايدات ظهور تياران، إصلاححي؛ ويمثله محمد عبده، ومن سلك مسلكه، وعلماني ويمثله طه حسين، وفرح أنطون، ومن آمن بفكرهما، ومن المسائل الشائكة التي تناولها هذان التياران بالمعالجة والدرس: إشكالية العلم والدين وطبيعة العلاقة بينهما، فقد كان لصدور كتاب علي عبد الرازق (أصول الحكم في الإسلام)، و(في الشعر الجاهلي) لظه حسين الأثر في اشتداد هذه القضية وظهورها.

إنَّ الخصومة بين العلم والدين مؤكدة عند طه حسين غير مرة في كتاباته، ولا يمكن التخلص منها، فكان الحلّ - بحسبه - أن يتجنب كل منهما الآخر، وينسى صاحبه نسياناً، ويعرض عنه إعراضاً مطلقاً⁽³⁾، وهكذا بالنسبة لعميد الأدب العربي الأفندي فرح أنطون، والذي قال: إنَّ "العلم يجب أن يوضع في دائرة العقل، لأنَّ قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان، وأما الدين؛ فيجب أن يوضع في دائرة القلب، لأنَّ قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب السماوية من غير فحص في أصولها"⁽⁴⁾.

(1) طه بن حسين بن علي بن سلامة، الدكتور في الأدب: من كبار المحاضرين. جدد مناهج، وأحدث ضجة في عالم الأدب العربي. ولد في قرية (الكيلو) بمغاغة من محافظة المنيا (بالصعيد المصري) سنة: 1889م، وأصيب بالجدري في الثالثة من عمره، فكف بصره. وبدأ حياته في الأزهر (1902 - 08) ثم بالجامعة المصرية القديمة، توفي سنة: 1973م، من أعماله: مع المتنبّي، والأيام، وآلهة اليونان. انظر: الأعلام للزركلي (231/3).

(2) فرح بن أنطون بن إلياس أنطون: كاتب باحث، صحفي، روائي. ولد وتعلم في طرابلس الشام، وانتقل إلى الإسكندرية سنة 1897م، ولد سنة: 1874/، وتوفي سنة: 1922م، أصدر مجلة "الجامعة"، وتولى تحرير "صدى الأهرام" ستة أشهر، وأنشأ لشقيقته روز أنطوان حداد مجلة "السيدات"، وكان يكتب فيها بتواضع مستعارة، من آثاره: مجلة الجامعة، وابن رشد وفلسفته، وتاريخ المسيح، ترجمه عن الفرنسية. انظر: الأعلام للزركلي (141/5).

(3) من بعيد، ط4، دار العلم للملايين، بيروت-لبنان، يوليو 1967م، ص207.

(4) نصوص الفكر العربي الحديث، ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، تقديم: طيب تيزيني، ط1، دار الفارابي، بيروت لبنان، 1988م، ص210.

ومن ثم؛ فإن طه حسين يُسند إلى الدين صفات الثبات والاستقرار والمحدودية؛ فكان القلب مصدره، فيما يستند العلم إلى العقل؛ فيتسم بالتغير والتجدد، والعلم الذي يتحدث عنه فرح أنطون في النص السابق هو التجريبي الذي نشأ مع فلسفة الأنوار الغربية معتمدا التجربة أساسا له، وقد انفصل هذا العلم عن الدين، لأنه اعتبر عائقا يمنعه من الاستمرار، فكان أن نشأ الدين -حسبه- منفردا يهزأ بالعلم، فلما احتاج إليه وتفوق عليه استند إلى آياته ليطبّقها على مبادئه، نافيا العلاقة بينهما.

بينما لا يرى التيار الإصلاحى غضاضة في الاتصال بين العلم والدين، بل إن الفصل بينهما يعد ضربا من الشطط الذي لا مندوحة من مداواته وإسعاف صاحبه، يقول محمد عبده -وهو من أبرز أصحاب هذا التيار- " لم يكن الوجدان ليدابر العقل في سيره داخل حدود مملكته متى كان الوجدان سليما، وكان ما استضاء به من نبراس الدين صحيحا، إياك أن تعتقد ما يعتقد بعض السذج من أن فرقا بين العقل والوجدان (القلب) في الوجهة. بمقتضى الفطرة والغريزة.. وقد أجمع العقلاء على أن المشاهدات بالحس الباطن (الوجدان أو القلب) من مبادئ البرهان العقلي"⁽¹⁾.
ومن القضايا التي طفت على الساحة الفكرية بين هذين التيارين قضية الجمع والفصل بين السلطتين: الروحية والزمنية.

فبينما يرى فرح أنطون: أنه ليس من شؤون السلطة الدينية التدخل في الأمور الدنيوية، لأن الأديان شرعت لتدبر الآخرة لا لتدبر الدنيا، ومن يلزمها بتدبير الدنيا؛ فإنه ينتهي إلى الفشل وإن نجح في البداية⁽²⁾، يرى محمد عبده: أن السلطة الدينية في الإسلام مقرونة بالسلطة المدنية بحكم الشرع⁽³⁾، مع تأكيده انعدام السلطة الدينية عند المسلمين، مما يدلّ على أنّ الأزهر ليس إلا مجرد مؤسسة تابعة للسلطة المدنية. وفي الحقيقة؛ إن إزاحة السياسة عن العديد من المجالات الفكرية والدينية، لأمر يطلب حدوثه في وقتنا الراهن، ذلك أنها استمرت التدخل في قضايا أحدثت من خلالها صراعات متعددة، كان مآلها إلى التكفير، ومحكمة النوايا، والقتل من أجل الفكر، والتكفير من أجل التفكير، وهذا ما عابه كلا الاتجاهين؛ وإن كان الباعث مختلفا.

(1) الإسلام بين العلم والمدنية، ط1، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق سوريا، 2002م، ص121.

(2) نصوص الفكر العربي الحديث، ص250.

(3) نفس المرجع، ص213.

وثمة وجهة أخرى لربما تطرق إليها بعض الباحثين، وهي سيطرة الاتجاه النقلي على الوضع منذ أن باد التيار التنويري الأول-المعتزلة-، وأزعم أن الذي حمل لواء هذا التيار-النقلي- أصحاب المذهب الحنبلي؛ مذ تمكنوا وحتى يومنا هذا عبر محطات تاريخية، ومستويات من التفكير تزداد حدة تارة وتفتت أخرى، إلا أن المحطة الأخيرة؛ وهي التي تأسست على يد المؤسس محمد بن عبد الوهاب؛ كانت ولا تزال مثار جدل طويل وعريض، لا من حيث الشكل ولا من حيث المضمون، بخلاف جزئه الثاني-وأقصد التيار النقلي- وهم الأشاعرة، وقد تولى تمثيلهم منذ زمن الأزهر الشريف، فقد كان مسالما إلى حد ما، ولم يدخل في معترك التكفير والمنازعة مع الآخر كيفما كان، مثلما دخل التيار الوهابي. وهكذا كلما تولى تيار -عقليا كان أو نقليا- الزعامة الفكرية تناسى تلك السماحة التي كان ينادي بها؛ وهو على سدة المعارضة، فإذا تسلط على الحكم نقض ما كان يدعو إليه وجعل المعارضة ضربا من الخروج، واحتكم إلى السيف مطهرا، وجعل التكفير مذهبا.

ومما احتدم فيه الصراع بين هذين التيارين أيضا- وهو لصيق ببحثي- قضية حرية تأويل النص الديني، فبينما يؤسس التيار النقلي للبنوية من خلال التراث نفسه، يذهب التيار العقلاني نوعا ما إلى إنشاء تفكيكية تتيح للعقل الصياغة الواسعة، والمقترنة بواقع التجربة ذات الأصول الأوروبية. وفي هذا السياق؛ لا يمكن أن نتغاضى عن جهود محمد عبده في التأسيس لمفهوم القراءة المعاصرة للقرآن، وتحديث رؤى المفسر وأدواته بما تمليه عليه ضرورات الواقع وتحولاته، وهي الفكرة المثالية - من بين أفكار الأفغاني- التي كانت استهوت الشيخ، فكان يدعو إلى تصور حديث جديد للإسلام.

اهتم محمد عبده في سبيل الارتقاء بالذوق الأدبي، وتخليصه من أوشاب الزخرفة اللغوية، بالاتجاه نحو الأصول التراثية القادرة على تكوين ذائقة لغوية صقيلة، وإرهاف الحس البلاغي، وبحسب نصر حامد أبو زيد " فإن المعرفة العالية التي يحملها محمد عبده عن أفكار الجرجاني (471هـ) من خلال كتابيه دلائل الإعجاز، وأسرار البلاغة، قد تجسدت في تفسير المنار" الذي يرتبط تاريخيا بجهود محمد رشيد رضا(1935م) صاحب مجلة المنار، وفيه لخص السيد رشيد رضا كلام أستاذه، وزاد عليه في أحيان كثيرة، ثم استقل بالعمل بعد الآية 125 من سورة النساء بعد وفاة شيخه عام 1905م.

ومما يذكر لهذا الاتجاه -العقلاني- اهتمامه الحافل بدلالة السياق؛ واعتماده أساساً للعملية التفسيرية، بالكشف عن مضامين النصوص، واستخراج دلالاتها⁽¹⁾.

ويشكل المعطى اللغوي الأساس الأول في بناء منهجية التفسير لدى محمد عبده، ويقرر أن المنهجية المثلى في معالجة النص الديني، لا تتم إلا بأمور منها: "فهم حقائق الألفاظ المفردة التي أودعها القرآن، بحيث يحقق المفسر ذلك من استعمالات أهل اللغة، غير مكتف بقول فلان وفهم فلان؛ فإن كثيراً من الألفاظ كانت تستعمل في زمن التزليل لمعان، ثم غلبت على غيرها بعد ذلك بزمن قريب أو بعيد.. فعلى المدقق أن يفسر القرآن بحسب المعاني التي كانت مستعملة في عصر نزوله، والأحسن أن يفهم اللفظ من القرآن نفسه، بأن يجمع ما تكرر منه في مواضع منه وينظر فيه"⁽²⁾.

وغير خاف هنا أن الشيخ إنما يريد بهذا التصور ضرورة فهم اللغة القرآنية بحسب دلالتها التداولية في عصر النزول، ويرفض في الوقت نفسه عملية (الإسقاط الدلالي) من الحاضر على الماضي من خلال عدم الاهتمام بالدلالة التداولية للألفاظ في عصر النزول⁽³⁾، وهي الخطوة المنهجية الأولى التي تناولها محمد عبده في نصه المذكور.

أما الخطوة الثانية؛ فهي الإحاطة بالأساليب الأدبية الرفيعة، وهو شيء لا يحصل للمفسر إلا بممارسة الكلام البليغ، مع التفطن لنكته ومحاسنه، والعناية بالوقوف على مراد المتكلم منه، ويرتبط بهاتين الخطوتين خطوة منهجية ثالثة هي العلم بأحوال البشر، "فقد أنزل الله هذا الكتاب.. وبين فيه كثيراً من أحوال الخلق وطبائعه، والسنن الإلهية في البشر، وقص علينا أحسن القصص عن الأمم وسيرها الموافقة لسنته فيها"⁽⁴⁾.

ويبدو أن هذه النظرة للواقع وأحوال البشر قد هيمنت على رؤية محمد عبده للنص القرآني، فاتسع خطوه في التأويل، واستلهم نظرية المصلحة والمقاصد الشرعية في قراءته وتفسيره، وكان من هواجسه الأساسية رحمه الله أن مصلحة الإسلام والمسلمين تقدم تفسير عقلاني للقرآن، يصمد أمام ضغوطات العقل

(1) أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام، ص 192.

(2) مشكلات القرآن الكريم وتفسير سورة الفاتحة، محمد عبده، بيروت، دار مكتبة الحياة، د.ت، ص 7.

(3) القراءة الأدبية للقرآن: إشكالياتها قديماً وحديثاً، مجلة الكرمل، ع 50، 1997م، ص 142. وانظر: أدبية

النص القرآني، بحث في نظرية التفسير، عمر حسن قيام، ص 29.

(4) مشكلات القرآن الكريم وتفسيره سورة الفاتحة، ص 16-17.

الحديث وفتوحاته المعرفية، حتى لخص لنا محمد حسين الذهبي الشأن تجاه الشيخ بقوله: "وإذا كان الأستاذ الإمام قد أعطى لعقله الحرية الكاملة في تفسيره للقرآن الكريم، فإننا نجدُه يُغرق في هذه الحرية ويتوسع فيها إلى درجة وصلت به إلى ما يشبه التطرف في أفكاره، والغلو في آرائه"⁽¹⁾.

وهذا تلخيص صاحبه من الاتجاه النقلي، وفيه ما فيه من المبالغة والشطط.

ولم تكن هذه النظرية لتشبع رغبة بعض المفكرين، ولا لترسوا على شاطئ التفسير المنفتح، حتى انبرى لها السيد أمين الخولي⁽²⁾ بالتهذيب والتشذيب، بل واعترض على أستاذه اعتراضاً جوهرياً يتوجه أساساً إلى الغرض الأول والأهم في التفسير، فبينما يراه محمد عبده متمثلاً في تحقيق هداية القرآن ورحمته، ومبينا لحكمة التشريع في العقائد والأخلاق والأحكام على الوجه الذي يجذب الأرواح، يرى السيد الخولي أنه بالإضافة إلى ذلك لا بد من النظر إلى المقصد الأسبق من كل هذا؛ وهو النظر في القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر، وأثرها الأدبي الأعظم؛ فهو الكتاب الذي أدخل العربية وحمى كيانها وخلد معها..."⁽³⁾.

ولكننا مع ذلك - كما يقول شكري عياد⁽⁴⁾ تلميذ الخولي - لا يمكن للباحث أن يكتفي حين يتصدى لدراسة كتاب من عيون الأدب أن يبين معاني ألفاظه، ووجوه البلاغة في تعبيره إذا لم يفرغ جهده في بيان قيمته الإنسانية، بإبراز ما يضيفه إلى النفس الإنسانية من وعي جديد بذاتها، وإدراك دقيق لما حولها"⁽⁵⁾.

(1) التفسير والمفسرون (569/2). وانظر: أدبية النص القرآني، ص 35.

(2) أمين الخولي: من أعضاء المجمع اللغوي بمصر، ولد سنة: 1895م في قرية شوشاي بالمنوفية، وتعلم بالأزهر، تخرج بمدرسة القضاء الشرعي، وعين للشؤون الدينية في السفارة المصرية برومة؛ فأحدث أزمة حملت حكومة إيطاليا على طلب نقله، فنقل إلى برلين، وأثار أزمة أخرى، فدعته حكومته إلى مصر، وعين أستاذاً في الجامعة المصرية (القديمة)، ثم كان وكيلاً لكلية الآداب إلى سنة 1953م، فمديراً للثقافة العامة بوزارة التربية والتعليم إلى سنة 1955م، وبها أحيل إلى المعاش، ومثّل مصر في عدة مؤتمرات، وتوفي بالقاهرة سنة: 1966م، من أعماله: البلاغة العربية، وكناش في الفلسفة، وفن القول، ومالك بن أنس. انظر: الأعلام للزركلي (16/2).

(3) مناهج تجديد في النحو واللغة والتفسير والأدب، ص 303. وانظر: أدبية النص القرآني، ص 46.

(4) عبد الرحمن بن محمد شكري عياد: شاعر مصري، من أدباء الكتاب، مغربي الأصل، ولد سنة: 1886م في (بور سعيد) وتعلم بها وبالإسكندرية، كان من دعاة التجديد في الأدب، مع المحافظة على صحة الأسلوب وقوة التعبير، توفي سنة: 1958م، نشر سبع (دواوين) من نظمته في رسائل صغيرة، ثم جمع ما تفرق من شعره في ديوان، وله كتب نثرية: منها الاعترافات، والثمرات، والصحائف. انظر: الأعلام (335/3-336).

(5) دراسات قرآنية: يوم الدين والحساب، ص 10. وانظر: أدبية النص القرآني، ص 48-49.

ثم تبع ذلك دراسات كثيرة لا تخرج في مضمونها عن الدراسات الأدبية التي تنطلق من النص وتدور حوله، من أمثال دراسة عائشة عبد الرحمن، والتي تمثل الاتجاه البياني، ودراسة شكري عياد مكملاً ومتمماً لمنهج شيخه وأستاذه أمين الخولي، فالدراسة اللغوية المتقنة عند هؤلاء هي التي تعين على الذوق الأدبي للكتاب الكريم " فلا بد أن تحقق معنى اللفظ اللغوي أولاً، ثم نبحت عن حكمة اختيار هذا اللفظ لذلك الموضع، واتلافه مع المعنى الإجمالي للآية، وقيمه في إبراز هذا المعنى على الوجه المطلوب"⁽¹⁾.

غير أن الانبهار بالغرب الذي حدا بالتيار الإصلاحى والعلماني، أو النقلى والعقلى، للإفادة منه فيما يتعلق بقراءة النصوص عموماً، والمقدسة منها على الخصوص، قد اكتسب طابعاً خاصاً منذ هزيمة 1967م، حيث استطاع مجموعة من الأكاديميين العرب في فترة الانكسار التي تلت تلك الهزيمة، أن ينقدوا شرف النقد العربى على حد قول لويس عوض، فلم يكن أمام هؤلاء إلا التراث، هذا الرمز الممثل للهوية والمحافظة عليها في وجه المستعمر الذي أراد طمسها، وهو ما أكده جابر عصفور بقوله: " إذ تلاحقت أنماط متعددة من القراءات بعد العام السابع والستين"⁽²⁾، وهو تلاحق مبرر، لأنه يعبر عن حالة الإحباط التي كان يعانيها الفرد العربى، فكانت الوسيلة التي يواكب بها الركب ويحقق التطور، ومن جهة أخرى يحافظ بها على الخصوصية العربية في وجه الغزو الغربى⁽³⁾.

فحدث شرح بين العرب وتراثهم، فانبهروا بالغرب والثقافة الغربية إلى درجة العماء الكامل، والسؤال الذي ينبغى طرحه هو: ما الذي حدث حتى وصل البعض وسط انبهارهم بالعقل الغربى وإنجازاته إلى درجة احتقار العقل العربى وإنجازاته؟

لم تكن الحداثة نقطة بداية الشرح؛ بل كانت مرحلة متأخرة يرى البعض أنها بدأت بعد النكسة، ثم أصبحت تياراً قوياً على الصوت مع صدور مجلة فصول المصرية في بداية الثمانينات.

(1) المرايا المحدبة، عبد العزيز حمودة، ص11. وانظر: جدل التراث والحداثة في الخطاب النقدي عند جابر

عصفور، [الحداثة ونقد التراث].

(2) قراءة التراث النقدي، ص39.

(3) نفس المرجع.

يقول عبد العزيز حمودة⁽¹⁾: والواقع أنّ الحداثة وما بعدها كانتا نتيجة، ولم تكونا سببا، صحيح أنهما تمثلان ذروة الارتقاء في أحضان الثقافة الغربية، لكنها ذروة سبقتها عملية اتجاه واعية ومدركة نحو الغرب وثقافته، بدأت في أثناء حكم محمد علي، وتمثلت في تحديث التعليم وابتعاث الشباب إلى أوروبا.

إنّ البذرة الأولى للحداثة تكمن في اللقاء الاستعماري الحضاري مع الغرب، فقد دخل الغرب مستعمرا، ومن النافذة نفسها تدفقت منجزاته الحضارية، وهو ما أدى إلى انشطار الذات زمانيا (نحو الماضي) ومكانيا (نحو الغرب) هذا الاحتكاك أحدث خلخلة في القيم المحلية، وجعل الشخصية المحلية تهتز لأول مرة، وتبدأ بالبحث عن الذات.

فمع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كانت جميع الخطوط تشير إلى اتجاه واحد، هو تبني " النموذج " الأوروبي أساسا للتحديث؛ والعمل على قهر الثقافة القومية وكتبها بدرجات متفاوتة، بحسب طبيعة القوة المسيطرة، ومن ثم؛ فإن الشعوب العربية لم تكن تملك إلا الانبهار بمنجزات العقل الغربي، الذي حقق لتلك الدول تفوقا عسكريا، مكنها من فرض سيطرتها وتأسيس إمبراطورياتها الحديثة، ولا بد أن ذلك أيضا كان دافعا قويا لأنشطة " التحديث " الذي بدأه محمد علي، وانتهى بنا إلى الارتقاء الكامل في أحضان الثقافة الغربية ومنجزات العقل الغربي دون تمحيص أو ترو، لكن المهم - من كل ذلك - أن الرغبة في التحديث ترتبط عادة بشعور بالدونية في مواجهة " الآخر الثقافي ".

إنّ الخديعة الكبرى التي قام بها الحداثيون العرب هي عندما وجهوا الرغبة الشعبية الشاملة في التحديث، بعد الهزيمة العسكرية؛ في اتجاه تبني الحداثة دون أن يدركوا عن قصد أو عن غير قصد أن

(1) هو عبد العزيز عبد السلام حمودة، ولد عام 1937م بقرية دلبشان مركز كفر الزيات بمحافظة الغربية بمصر وتلقى تعليمه الأولي بمدينة طنطا، ثم التحق بكلية الآداب قسم اللغة الإنجليزية جامعة القاهرة حتى تخرج عام 1962م، ليتبع إلى جامعة كورنيل الأمريكية للحصول على درجة الماجستير في الأدب المسرحي عام 1965م ثم حصل على الدكتوراة من نفس الجامعة عام 1968م، وعاد إلى جامعة القاهرة ليعمل بتدريس النقد والدراما والأدب المسرحي، توفي سنة: 2006م، أحدث زلزالا ثقافيا مدويا بتدشينه ملامح نظرية نقدية عربية حديثة في ثلاثيته: المرايا المقعرة، المرايا المخدبة، والخروج من التيه، والتي نشرت في سلسلة عالم المعرفة عن المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت. انظر: ويكيبيديا عربي، على الرابط التالي:

التحديث لا يعني الحداثة بالضرورة، وأن هناك اختلافات جوهرية بين ثقافة الحداثة الغربية والثقافة العربية⁽¹⁾.

أخطأنا - يقول الدكتور عبد العزيز - حينما حولنا صفة التحديث التي تعني الحفاظ على منجزات العقل العربي مع الاستفادة من منجزات العقل الأوروبي في العلوم والتكنولوجيا، كما فعلت اليابان على سبيل المثال.. إلى صفة حضارية وثقافية شاملة، وتحولنا من الانتقاء الذكي من ثمرات الحضارة الغربية منذ ذروة عصور النهضة، إلى الارتواء الكامل في أحضان ذلك الآخر.. أخطأنا حينما ربطنا بين التحديث وإدارة ظهورنا بالكامل لمنجزات العقل العربي، وهو ما يسمونه بلغة الحداثيين الراقية: القطيعة المعرفية مع الماضي، على أساس أن الحداثة لا تتم إلا بتحقيق القطيعة المعرفية مع التراث.

وباختصار مؤلم: أخطأنا حينما جمعنا بين الانبهار بالعقل الغربي ومنجزاته، وبين احتقار العقل العربي والتنكر لمنجزاته، والتقليل الكامل من شأنها.

والحقيقة أن الانبهار بمنجزات العقل الغربي في حد ذاته ليس خطيئة لا تغتفر، لكنه يصبح كذلك حينما يقرن بالتنكر للتراث الثقافي العربي أو المناداة - كما تفعل النخبة - بضرورة حدوث قطيعة معرفية كاملة معه كشرط لتحقيق التحديث والحداثة⁽²⁾.

ومن هنا أدرك البعض أن الحداثي العربي فعل ما فعل بحسن نية كاملة، ومع الانبهار من ناحية وحسن النية من ناحية ثانية، لم يدرك الحداثي العربي أنه يضع رقبة الثقافة العربية طائعا مختاراً تحت سيف الهيمنة الغربية، وهو حسن النية نفسها الذي أعماه عن حقيقة أكثر إيلاماً، وهو أن المخابرات الأمريكية (CIA) كانت تمول أنشطة ثقافية مختلفة ومتباينة أحياناً، ومن بينها مدارس الحداثة المختلفة، في دول عديدة من العالم - لا أشك أن عقلية المؤامرة لا تزال تراوح مكانها في المخيال العربي- لكن الواقع أن الإنسان الذي يعطي لنفسه مسؤولية قيادة فكر أمة في فترة تاريخية حاسمة، كتلك التي تلت هزيمة 67، فقد كانت الشواهد موجودة ومعلنة في الجامعات الأمريكية منذ أواخر الستينات، أي قبل صدور الدراسة المطولة والموثقة للباحثة البريطانية: فرنسيس سوندرز، تحت عنوان: من الذي دفع للزمار؟ الحرب الباردة الثقافية، بثلاثين عاماً على الأقل⁽³⁾.

فالحداثة في أبسط تعريفاتها: ثورة على القوالب التقليدية المألوفة والمتوارثة.

(1) المرايا المقعرة، ص 29.

(2) نفس المرجع، ص 31.

(3) المرجع السابق، ص 35.

والحقيقة أن هناك قلة من الحدائين يدركون حجم الأزمة، ويدركون أنه تصعب المجاهرة صراحة بالدعوة إلى تحقيق قطيعة معرفية مع التراث كشرط لتحقيق الحداثة، ومن ثم يتحدثون عن حدائين لا حداثة واحدة، تأكيداً لشعار الأصالة والمعاصرة، وعلى الرغم من أن ما بعد الحداثة على وجه التحديد، لا يسترجع التراث أو الماضي إلا لتفكيكه بل لتسخره منه، من بين هؤلاء سامي سويدان في كتاب أخير له بعنوان: جسور الحداثة المعلقة 1997م، حيث يتحدث صراحة عن حدائين في معرض كلامه عن مراحل النبوية، فأراد أن يقيم جسراً ما، بين حداثة تتجه ناحية الغرب، وحداثة تتجه ناحية التراث العربي القديم، والحداثة الثانية على وجه التحديد هي الحلم المستحيل الذي راوغ الحدائين العرب حتى الآن.

وهكذا نجد محمد مندور من الأصوات العقلانية التي حذرت من نقل الفكر الغربي والانفصال عن الواقع متبنياً دعوة للوسطية الثقافية تقترب مع الواقع الثقافي والحياتي العربي، أكثر من اقتراها من الثقافة الغربية⁽¹⁾.

والمقصود من كل ذلك: هو التأسيس لحداثة عربية أول شروطها - وهو ما لم يكن يدركه سويدان أو يعترف به هو أو غيره - التمرد على جوهر الحداثة الغربية المتمثل في تحقيق قطيعة مع التراث، والتمرد عليه بل رفضه، ومن هنا؛ فإن شرط تطوير حداثة عربية خاصة بنا - وهو حلم مؤلف المرايا المقعرة - غير متوافر في محاولة سويدان إمساك العصا من المنتصف⁽²⁾.

وفي غياب مذهب نقدي عربي يمكن أن يستخدم أدواته في تعامله مع النصوص الإبداعية، فهو يعيش حالة فراغ؛ خلقت القطيعة المعرفية الكاملة مع التراث التي تعتبر شرط تحقق الحداثة، وفي الوقت نفسه ووسط حماسه - أي الحدائي العربي - للتحديث، يتبنى المناهج والأدوات الحدائية الغربية، والنقلة من الفراغ إلى المناهج الحدائية الغربية وأدواتها تتسق مع موقف الحدائي العربي.

لكن من غير المنطقي - وتلك هي المفارقة - أن يتحدث الناقد العربي الذي يعيش على فكر ومنهج مستعار قاتلاً: إن في بحثه عن ذاته تبني هذا المنهج الغربي أو ذلك، تماماً كما قال

(1) نفس المرجع ، ص 35-36.

(2) المرايا المقعرة، ص 37.

يوسف الخال، وكما قال شكري عياد بأن هؤلاء جميعا يعيشون بأجسامهم في العالم العربي، ويعيشون بعقولهم ومشاعرهم في أوروبا⁽¹⁾.

فثنائية الانبهار - الاحتقار لا يمكن أن تنفصل عن الحدائث العربي ولا عن منهج النقد العربي، فهي طبيعة للفكر، وأساس لتغذيته وتنميته.

ومن خلال هذه الثنائية الانبهار- الاحتقار حسم العربي أمره بالارتقاء في أحضان الغرب والتزول عند ما أحدثه، فانبثقت عندئذ مجموعة من النظريات، يعود ظهورها في أوروبا إلى تراث ثرّ من التراكمات الثقافية، والتيارات الفكرية المختلفة- كما ذكرت سابقا-، وقد برزت هذه النظريات في عدد من الاتجاهات يمكننا حصرها في مسارين:

الأول: مسار المناهج السياقية، وعمادها الإسقاطات السياقية، والأحكام التذوقية، والملابسات الخارجية في تحديد مقاصد النصّ ودلالته، وفيها يستعين الناقد في قراءاته للنصوص بالملابسات الاجتماعية، والثقافية، وال نفسية ونحوها، ونلمس ضمن هذا المسار زمرة من المناهج لعلّ من أهمّها:

1- المنهج الاجتماعي، أو ما عرف بالواقعية الاشتراكية، والنقد الثقافي، الذي تولد عن المادية التاريخية مع كارل ماركس؛ من منظور علاقات الإنتاج الاقتصادي، والطبقات الثقافية في المجتمع؛ حيث يعدّ الأدب نتاجاً للواقع الاجتماعي، ومن أعلامه: بيير زيبا، ولوي ألتسير، وجورج لوكاتش وغيرهم، كما وجد اهتماماً من لدن النقاد العرب، خلال الخمسينات والستينيات؛ لارتباطه بحركات التحرر والتوجّه الاشتراكي في العالم العربي.

2- المنهج النفسي، ويعتمد على إسقاط مقاصد النصّ المقروء على الحالات النفسية التي ترافق الشخص في نموّه، وما يلازمه من كبت وعقد نفسية تترسّب في اللاوعي نتيجة الحظر الاجتماعي، وقد برز منهج التحليل النفسي من فلسفة اللاوعي مع فرويد، وجون لاكان وغيرهما.

الثاني: مسار المناهج النسقية، وفيها يعتمد الناقد على بنية النصّ ونسقه مبعداً كلّ الملابسات الخارجية.

وقد بدأ هذا المسار بظهور اللسانيات البنيوية مع فردينان دي سوسير، في ظلّ فلسفة الجشطلت⁽¹⁾ ونظرية النظم، وقانون انشطار الذرّة؛ ولذلك اعتبر رومان ياكوبسن رائد مدرسة براغ الوظيفية انشطار الصّيّنة (الفونام) إلى سمات وصفات في اللغة معادلاً لانشطار الذرّة في الفيزياء.

وتعدّ البنيوية نموذجاً معرفياً واسعاً امتدّ تأثيره إلى كثير من العلوم الإنسانية، وأصبح منطلقاً للأفكار التي قامت عليها المدارس اللغوية العربية خلال القرن العشرين، كما باتت اللسانيات البنيوية منبعاً لأكثر المناهج النقدية المعاصرة التي تمثلها عدد من النقاد؛ فظهر المنهج البنيوي على اختلاف توجهاته الشكلانية والتكوينية، وما بعد البنيوي بنظرياته المتباينة، انطلاقاً من رولان بارت في كتابه درجة الصفر للكتابة؛ حيث يعدّ نقداً للوجودية، وفي أعمال كلود ليفي ستراوس، كما أفادت منه السيميائية مع بيرس وغريماس، ثم التفكيكية، والنصّانية، والتداولية من زوايا مختلفة.

ويلاحظ أنّ بعض هذه المناهج قد ولى وانحسر نسبياً مثل النقد الثقافي الاجتماعي الذي عرف بالبنيوية التكوينية، أو الواقعية الاشتراكية، والظاهرانية، ونظرية التحليل النفسي، في حين ظلّ المنهج البنيوي قائماً في شكل بنويوات مستحدثة، - وإن حكم بعض الدارسين والنقاد بانتهاء النقد البنيوي ونفوقه - باسم ما بعد البنيوية أو الحداثة كما في التفكيكية، والنصّانية، ونظرية التلقي، والتداولية.

ولعلّ من أهمّ المناهج النقدية المعاصرة التي يُعتقد أنه كان لها أثر واضح في تحليل النصوص المقدسة، ومنها النصّ الحديثي؛ هي: البنيوية، والسيميائية، والموضوعاتية وما ظهر

(1) الجشطلت أو الجشطلتية: مدرسة ظهرت على يد ماكس فريتمر، كورت كوفكا، وبافولف جالغ كوهلر؛ هؤلاء العلماء المؤسسون رفضوا ما جاءت به المدرسة السلوكية من أفكار حول النفس الإنسانية، فقاموا بإحلال المدرسة الجشطلتية محل المدرسة الميكانيكية الترابطية، وجعلوا من مواضيع دراستهم: سيكولوجيا التفكير، و مشاكل المعرفة، وتركز هذه النظرية على العوامل الموضوعية المتعلقة بالصور، والأشكال الخارجية، وعليه لا تميز بين الإحساس والإدراك؛ لأن دورهما واحد هو استقبال الصور كما هي موجودة في الخارج من غير تأويل.

انظر: <http://www.new-educ.com/les-theories-dapprentissage-gestalt-theorie>

و، http://failosofi.blogspot.com/2011/03/blog-post_1382.html

ضمن توجهات ما بعد البنيوية، مثل التفكيكية أو التقويضية، ونظرية التلقي، ونظرية النص، والنظرية التداولية، بالإضافة إلى المنهج الحدائي والذي ستقع عليه هذه الدراسة فيما بقي منها من مطالب وفروع:

1- المنهج البنيوي: وتعني البنيوية في معناها الواسع تشكل الظواهر الكونية والموجودات المختلفة في بنية من الأجزاء والعناصر المترابطة، بحكم نظام متكامل من العلاقات لأداء وظائفها الدلالية؛ ويشمل هذا التحديد دراسة كل الظواهر الإنسانية من وجهة معرفية؛ كاللغة، والإنسان، والمجتمع، وغيره؛ واللسان أحد هذه الظواهر التي تخضع لنظام مخصوص، وتتكوّن مادة اللسان من جميع أشكال التعبير، وتظهر في بنية متكاملة، وعلى اللسانياتي أن يعمل على اكتشاف جزئيات وعناصر هذه البنية وحصصها وتتبع العلاقات التي تربط بينها دلاليًا، واستشفاف وظائفها وأسرارها؛ من وجهة معارفية شمولية.

وتقوم البنيوية في النقد الأدبي على جملة من المبادئ يأتي في مقدّماتها: اعتبار النص وحدة مستقلة بذاتها مكتفية بنفسها، وإغفال سياق النص والناس معاً؛ وهو ما عرف لاحقاً بموت الكاتب؛ فهي تتعامل مع النص بوصفه مادة مستقلة معزولة عن سياقها، وعن الذات القارئة، كما تأخذ بمبدأ تقسيم النص إلى بنيات انطلاقةً من الصيغة (الفونيم) المفردة، وصولاً إلى الجملة بوصفها الوحدة الأساس للتحليل لدى البنيويين، ومحاولة قراءة النصّ في ضوء العلاقات التي تربط بين عناصر الجملة.

وعلى الرغم من أن بعض النقاد ذهب إلى أن البنيوية قد انتهت إلا أن الواقع غير ذلك؛ فأكثر الأعمال المنتمة إلى ما بعد البنيوية لم تتمكن من الاستغناء عن مفاتيح التحليل البنيوي، كما يتضح ذلك من أعمال جاك دريدا⁽¹⁾ الذي وصمها بالتحريد مكرّساً مبدأ الاختلاف، ولعلّ أكبر قصور اتسمت به البنيوية هو انحسارها في نسق النص، وإهمال السياق، وإبعاد المؤلف، والاكتفاء بالمنجز، واتخاذ الجملة وحدة للتحليل.

2- المنهج السيميائي: ويعني دراسة حياة العلامات اللغوية وغير اللغوية في النصّ دراسة منتظمة، وينطلق من التركيز على العلاقة بين الدال والمدلول، وهو من هذه الوجهة لا يكاد يختلف عن المنهج البنيوي سوى في أنه يهتمّ بالإشارات غير اللغوية التي تحيل على ما هو خارج النصّ بما في ذلك الدال والمدلول والمرجع، ومن هنا؛ فالسيميائية تولي أهمية لدراسة الرموز والإشارات وأنظمتها، حتى ما

(1) جاك دريدا (Jacques Derrida) فيلسوف من مواليد الجزائر، صاحب نظرية التفكيك، ولد في 15

تموز 1930 في حيّ البيار بمدينة الجزائر، في منزل عطلات، من مؤلفاته: الصوت والظاهرة، الكتابة والاختلاف، عن الغراماتولوجيا، توفي سنة: 2004م. انظر: جاك دريدا والتفكيك، أحمد عبد الحليم عطية، لبنان بيروت، دار الفراي، الطبعة الأولى، 2010م، ص 7 وما بعدها.

كان منها خارج اللغة التي تشكل الحيز الداخلي للخطاب، أو بمعنى آخر؛ فإن التحليل السيميائي ينطلق من حيث ينتهي التحليل اللسانياتي البنيوي.

ولم يظهر الاتجاه السيميائي بوصفه منهجاً نقدياً إلا مع الستينات من القرن العشرين؛ وذلك بعدما أخذت البنيوية في الانحسار نتيجة انغلاقها على النصّ، وإغائها لكل الملابس والسياقات المتصلة بفضائه الخارجي، ومن الجدير بالذكر أن استثمار التوجه السيميائي في تفسير مكونات النصّ ليس بجديد؛ إذ تنبّه قدماء اليونان والعرب إلى أهمية الإشارة غير اللغوية في أنظمة التواصل، وعدوا الإشارة ذات وظيفة أساسية في قراءة النصّ، وتأويل دلالاته المسكوت عنها، بل عدوها ثاني أنواع البيان من حيث تلقي المعاني الخفية، وشريكاً للفظ، يقول الجاحظ: "والإشارة واللفظ شريكان ونعم العون هي له والترجمان هي عنه، وأكثر ما تنوب عن اللفظ وتغني عن الخط"(1).

3- نظرية النص: يعدّ ظهور المنهج النصّاني أو (منهج نظرية النص) مع أوائل السبعينات من القرن العشرين في الدراسات النقدية الأوروبية، من أكبر المحفزات الداعية إلى إعادة النظر في معطيات المدارس اللسانية الغربية المختلفة التي وقفت بالنصّ عند عتبة الجملة، وعجزت عن الربط بين أبعاد الظاهرة اللغوية؛ سواء في ذلك التوجهات البنيوية نتيجة اتخاذها البنية التركيبية للجملة المنجزة وحدة أساسية للتحليل الدلالي، مبعدة بذلك كلاً من القدرة الإنتاجية للغة، وسياق النص وملايساته والظواهر الكلامية ومقاماتها، أم بالنسبة إلى التوجهات التوليدية التحويلية التي اتخذت الجملة المولدة ميكانيكياً وحدة أساسية للتحليل؛ وأبعدت السياق التداولي، واكتفت بالمتكلم المثالي، والبنية العميقة، وهما عنصران متحوّلان لا وجود لهما سوى في حدس الدارسين، وكان هذا القصور كافياً لتنتقل اللسانيات الحديثة من التسق إلى السياق، ومن البنية المنجزة إلى التداول والاستعمال، ومن الجملة إلى النص.

ويقصد بالنصّانية أو علم النص: اتخاذ النص، وسياقاته التداولية وحدة أساسية للدراسة بصورة مشتركة بين عدة مناهج ونظريات إجرائية(2).

4- المنهج التفكيكي: هو منهج نقدي أسسه الفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا، ويهدف من خلاله دراسة النصوص التي غلبت عليها صفة المطلق والمثالية، اعتماداً على هذا المنهج التفكيكي الذي لا يعطي اعتباراً للمقدس؛ فيولد من خلاله أشياء كثيرة سكت عنها النقاد القدماء، وقد طرح آراءه

(1) البيان والتبيين، ص55.

(2) المناهج النقدية المعاصرة من البنيوية إلى النظامية، حلام الجليلي: <http://www.startimes.com/?t=14247539>.

في ثلاثة كتب نشرت في سنة 1967م، وهي (حول علم القواعد)، و(الكتابة والاختلاف)، و(الكلام والظواهر)، واستند ديريدا في هذا المنهج إلى قطيعة سبق أن أعلنها الفيلسوف نيتشه تجاه الميتافيزيقيا، وتتجلى التفكيكية في أنها تقوض مفهوم الحقيقة بمعناه الميتافيزيقي، كما تقوض الواقع بمعناه الوضعي التجريبي، وتحول سؤال الفكر إلى مجالات اللغة والتأويل.

ويعتبر منهج التفكيك **deconstruction** أهم حركة ما بعد البنيوية في النقد الأدبي، إضافة إلى أنها الحركة الأكثر إثارة للجدل في الوقت المعاصر، ويستخدم التفكيك للدلالة على نمط من قراءة النصوص بنسف ادعائها المتضمن أنها تمتلك أساسا كافيا في النظام اللغوي الذي نستعمله، كي تُثبت بنيتها ووحدها ومعانيها المحددة.

وأى مناقشة للتفكيك لا بد أن تبدأ بالقارئ، وتجربة القارئ التي لا يوجد قبل حدوثها شيء فهو يفكك النص، ويعيد بناءه على وفق آليات تفكيره، وهو بذلك يعتمد على آليات الهدم والبناء من خلال القراءة، ولعل من البديهي لدى القارئ أن مصطلح التفكيك يعتمد على الهرمنيوطيقا -أو التأويلية كما سماها الدكتور عبد المالك مرتاض- الذي يمارس من خلاله تفكيك النص، فالقارئ يحدث عنده المعنى ويُحدثه، ومن دون هذا الدور لا يوجد نص أو لغة أو علامة أو مؤلف.

" إن عمل ديريدا " عمل مفكك **De-constructeur** لكونه قد أعاد النظر في المفاهيم التي تأسس عليها الخطاب الغربي الذي لا يعدو أن يكون خطاباً ميتافيزيقياً، وليس هناك بديل يقدمه ديريدا- كما أنه ليس هناك بديل يقدمه تفكيكيوا العرب- بل إن مشروعهم يقود هجوماً ضارياً وحرباً شعواء على الميتافيزيقيا في قراءة النصوص: فلسفية كانت أو غير فلسفية، ويُقصد بالميتافيزيقيا التي يستهدفها التفكيك في هجومه: "كل فكرة ثابتة وساكنة مجتثة من أصولها الموضوعية، وشروطها التاريخية"⁽¹⁾.

ويهدف التفكيك إلى كسر الثنائيات الميتافيزيقية: داخل/خارج، دال/مدلول، واقع/مثال.... لإقرار حقيقة (التردد اللايقيني) في عبارة (لا هذا.. ولا ذاك). وانطلاقاً من خلفيته الدينية، والتي انطلقت منها التفكيكية؛ وهي ما دفعته إلى القول بوجود خلخلة في المثالية الدينية المتمثلة في سيطرة اللوغوس / الكلمة في الكتاب المقدس⁽²⁾.

(1) ما المقصود بالمنهج التفكيكي (التفكيكية) ومن هو مؤسسها؟ : [http://tthanyan.blogspot.com/2013/07/blog-](http://tthanyan.blogspot.com/2013/07/blog-post_7831.html)

post_7831.html

(2) نفس المرجع.

إنّ التفكيرية منهج في الدراسة النقدية تعتمد في المنطلق على رفض كل ما هو غيبي لاهوتي يقول د. غسان السيد : ((لقد جاءت اللحظة الحداثوية الأوربية التي نقلت الإنسان من واقع إلى واقعٍ آخر مختلفٍ، تخلخلت فيه كلّ الثوابت السائدة التي جمّدت العقل البشري لقرونٍ طويلةٍ. فتشكّل وعيٌ جديدٌ معارضٌ بصورةٍ كليّةٍ للوعي اللاهوتي الذي أراد توحيد العالم حول مركزٍ عقائديٍّ موحدٍ يتجسّد فيه المعنى الوحيد للحقيقة التي لا تقبل النقاش⁽¹⁾).

ويرى التفكيريون أن النص ليس بأطروحاته، بل بما يتأسس عليه ولا يقوله، بما يضمه ويسكت عنه، والنصّ يسكت ليس لأن مؤلفه ضنين بالحقيقة على غير أهلها، ولا تقيه من سلطةٍ يخشاها، ولا لغرض تربوي أو تعليمي، وإنما لأن النصّ لا ينصّ بطبيعته على المراد، ولأن الدال لا يدل مباشرة على المدلول، ومن هنا يتصف النصّ بالخداع والمخاتلة، ويمارس آلياته في الحجب والحو أو في الكبت والاستبعاد، إذ يمارس النصّ حجبا مضاعفاً: فهو يحجب ذاته، كما يحجب ما يتكلم عليه، ومثال ذلك - عند علي حرب - هو دعوة ذوي العقائد: فما يصرّح به الداعية هو أنه يدافع عن مرجعيته وسلطته، ويتصرف إزاء سواه بوصفه أولى منهم بأنفسهم، وبذلك يستوي الإسلامي، والقومي، والماركسي، وكل ذي معتقد يستخدم نفس الأدوات المفهومية، ونفس آليات الحجب والتضليل، ونفس البدايات المنسيّة من فرط انكشافها، وهذه هي خاصية الخطاب، إنه يحجب البدهة، كما يحجب اللاهوتي الناسوتي.. وتلك هي مخاتلة الكلام⁽²⁾.

5- المنهج الحداثي: ويقصد به تلك القراءات الممارسة على الآيات القرآنية والأحاديث النبوية من خلال أساس أيديولوجي واضح، يهدف إلى التحكم في النصوص، ولي أعناقها، وعزلها عن إطارها العام، وحدودها الدلالية، وإخضاعها لآليات التفكير والنظريات الألسنية الحديثة؛ لتعبر عن غير المتبادر منها، وتحميلها دلالات بعيدة متعذرة، أو إهدار معناها وتمييعها، وذلك بغية أنسنة النص الديني، ومساءلته، واعتباره إشكالية في مسيرة الحضارة الإنسانية.

ويقوم هذا المنهج على عقلانية الغرب، كما اتضحت معاملة منذ ما سمي بـ عصر الأنوار، الأوروبي، وهدفه: استبعاد المرجعية الدينية، وتقويض اليقين الغيبي، ومعطيات الوحي، وهذه التفكيرية؛ في حقيقتها، تفترض أن المعنى الباطني غير المنظور للعهد القديم أكثر دلالة من المعنى

(1) ما المقصود بالمنهج التفكيرية (التفكيرية) ومن هو مؤسسه؟ مرجع سابق.

(2) النص المفتوح التفكير أمودجاً، محمد عزّام: <http://www.startimes.com/?t=18390944>

الظاهري، وبما أن المعنى الباطني في باطن المفسر، فإن هذا يفتح الباب على مصراعيه لنسبية لا نهاية لها، ففسد اللغة، وينطلق لعب الدوال خارج أي حدود، أو قيود، أو سدود، ويتحقق هذا المنهج من خلال خطوتين:

الأولى: رؤية يهودية محددة للنص، حيث يفقد النص المقدس حدوده، ويتداخل في النصوص الأخرى، ويصبح من الممكن تحميله بأي معنى يشاء المفسر، ومن ثم يصبح نصا مفتوحا.
الثانية: تحميل النص المفتوح بالهرطقة، بوصفها المعنى الحقيقي.

ومن ثم؛ كانت خطورة تطبيق مثل هذه المناهج على القرآن الكريم والسنة النبوية واضحة لكل ذي عينين، والدعوى العريضة لأصحاب هذا المنهج، والتي باتت تعرف: بالقراءة الجديدة للنص الديني أوضح وأظهر⁽¹⁾.

ولا شك أن سرد مثل هذه النظريات والمدارس-والتي كانت المرتكز الأوفي- لأصحاب هذه القراءات الجديدة، يعيد القارئ إلى الأصول الأولى التي اعتمدها هؤلاء في قراءتهم للنص الديني، وليس ثمة من شك في أن الكثير من الملامح التي ظهرت على دراسات هؤلاء- كما سنراه فيما يأتي- لها حمولات فكرية معروفة عن تلك المدارس، والذي وددت أن أزره في هذه العجالة: هو أن مسار المناهج السياقية؛ والذي تمثل في المنهج الاجتماعي، والنفسي قد أعمل السياق الخارجي إلى درجة الإفراط، حتى طغى ذلك على مقصود المؤلف، ولم يمكن معه التفسير المشروط، بل انتقل إلى التفسير المحمل بمحمولات فكرية مختلفة تابعة في كل مرة إلى القارئ والمفسر، وصرنا في كل فترة نقرأ نصا مغايرا للنص الأصلي، ولنفس المؤلف، وهذا إعمال للسياق الخارجي بصفة تجاوزت الحد المسموح به، وهو إهمال للنسق المتزن الذي يتطلبه النص أي نص، "إذ العنصر المتخذ موضوعا للتحليل هو الذي يحدد حجم السياق المعبر وتنوعه"⁽²⁾، وفي هذا المسلك نلاحظ أن الذي يحدد حجم إعمال السياق ليس النص، إنما هو المفسر.

وأما بالنسبة لمسار المناهج النسقية، والتي يُعتمد فيها على بنية النص ونسقه مبعدا كل الملابس الخارجية؛ فإن إهمال السياق فيه واضح، ولكنه بدرجات متفاوتة، يختلف من مدرسة إلى أخرى، غير أن أشد المناهج تعلقا بالنص بغض النظر عن قائله أو مراعاة للمتلقي هو المنهج البنيوي، وهو ما يطلق عليه بمنهج قتل المؤلف.

(1) القراءة الحدائية للسنة النبوية، ص 282، حاشية.

(2) دلالة السياق، لردة الله الطلحي(42/1).

ويأتي من بعده أو أشد منه المنهج التفكيكي؛ والذي أهدر كل العلامات السياقية، وجعل من النص مرآة عاكسة لما يبطنه المفسر من المعاني والحمولات، ليس لذلك حد، ولا له قيد ولا سد، إنه منهج الهرمنيوطيقا، أو فوضى التأويل، وقد استجمع المنهج الحدائي ما في هذه المدارس والنظريات؛ ليخلق فكرا ثائرا على كل ما هو تقليدي، أو مقدس، أو لاهوتي.

فالحدائثة إذن؛ مذهب فكري غربي، ولد وترعرع في الغرب، ثم انتقل منه إلى بلاد المسلمين نتيجة ملابسات تاريخية عانى منها المسلمون في القرن العشرين، من ذهاب سيادة، واستعمار بلد، وهزائم فكرية وعسكرية، إضافة إلى فشل تلك التيارات العلمانية، والرأسمالية، والاشتراكية الشيوعية وغيرها في تحقيق ما وعدت به من شعارات التنمية والتحرر، كل ذلك أدى إلى إعادة النظر في أساليب التغريب، وتحديد أدوات الاستشراق ومهامه.

وللأسف؛ فإن حدائبي العرب قاموا بعملية اجتثاث لهذا الفكر من أرضه وانتماؤه، وأسقطوه كما هو، على واقع غير واقعه، وأرض لا تشبه أرضه، وظروف وملابسات مختلفة، فجاء مولودا مشوها أصلا وفرعا، مضمونا وشكلا.

وكنت قد ذكرت شيئا من اعترافات الدكتور عبد العزيز حمودة في مراهه الحدبة والمقعرة، على تعاسة هؤلاء الحدائبيين عندما راموا التحديث فوقعوا في الإسقاط التام؛ الذي ليس له سمي إلا التقليد المبهم السليبي.

ومن ثم؛ فإن المتبع لهذا المسلك التأويلي-الحدائي- يتبين له أنه مسلك يقوم على أسس ومبادئ، سواء على مستوى التنظير إن وجدت، أو على المستوى العملي، هذه المبادئ أو الأسس تعتبر المنطلقات المنهجية التي يبنى عليها التأويل عندهم عموما، وفهم هذه المنهجية يوقفنا على طبيعة الفكر ومحتواه، حتى يتسنى لنا تصنيف الكتابات في حيز معلوم، ويمكن من خلال هذه القواعد التي أسسوها أن يكون الرد إجماليا ينطلق من القاعدة كأساس، ويعود عليها بالإبطال؛ من غير إفاضة في مناقشة ما يتفرع عنها، ولعل من أهم المنطلقات المنهجية التي اعتمدها أصحاب المذهب الحدائي ما يلي:

المنطلق المنهجي الأول: نزع القداسة، والتحرر من سلطة النصوص الدينية.

يعتمد الخطاب الحدائي في مقارنته النص الديني، ومحاولاته التأويلية له، على أساس مهم، وأطروحة في غاية الخطورة، فحواها التحرر من سلطة النصوص الدينية، ومن مرجعيتها الشاملة، من خلال التأكيد على ضرورة الأنسنة المحضة، للنصوص الدينية، ونقلها من الوضع الإلهي إلى الوضع

الإنساني، وعدها غير قابلة للفهم والتحليل ما لم يُخلع عنها طابع الأزلية، والقدسية والغيبية، يقول محمد أركون: إنه يلزم علينا أن نحمد كالأقنوم عامل التقديس الموجود في القرآن والأنجيل والتوراة، وعندما نستطيع بلورة نظرية مرضية لظاهرة التقديس، أو لانبثاق ظاهرة التقديس ومنشئها، ومسارها داخل الوعي، ودعامتها المتغيرة في الوجود البشري، فإننا عندئذ نكتشف أن مشاكل الصحة، والموثوقية، أو الاختراع، والتحرير الذي لحق بالنصوص المتلقاة على أنها مقدسة، نكتشف أن هذه المشاكل ثانوية في الحقيقة⁽¹⁾، بالنسبة للهالة القدسية التي أحيطت بالنص النبوي.

ويوضح علي حرب مشروع أركون، فيقول: إنه يهدف إلى نزع الهالة القدسية عما في التراث من التعالي⁽²⁾.. والبدء بطرح هذه المشكلة قبل أي شيء، هي بداية الدخول إلى عالم المعقولية والفهم⁽³⁾.

بل يصرح علي حرب قائلاً: "وأنا إذا أقرأ النص وأنتقده لا أنقضه، ولا معنى ولا جدوى أصلاً من نقضه، وإنما أفتح علاقة جديدة معه، لا بوصفه عملة عقائدية، أو وصفة علمية، أو استراتيجية سلطوية، بل بوصفه ثروة بيانية جمالية، أو رأسمالا ثقافيا معرفيا، أو فضاء للتأويل الحر المفتوح، وتلك هي المفارقة أن أسعى إلى التحرر من النص به وله"⁽⁴⁾.

ومن ثم؛ فإن الفكر الحداثي ينبغي أن يستبعد المفاهيم المركزية العاملة في الخطاب الإسلامي، كالله، والوحي، والنبوة، والنص، والشريعة، والعقيدة⁽⁵⁾، لأن القول بإلهية النصوص، والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك، يستلزم أن البشر عاجزون. مناهجهم عن فهمها، ما لم تتدخل العناية الإلهية لوهب البشر طاقات خاصة من الفهم، وهكذا تتحول النصوص الدينية إلى نصوص مستغلقة على فهم الإنسان العادي، وتصبح شفرة إلهية لا تفهمها إلا قوة خاصة، ويبدو وكأن الله يكلم نفسه، ويناجي ذاته، وتنتفي عن النصوص الدينية صفات الرسالة، والبلاغ، والهداية، والنور⁽⁶⁾، وبهذا يغدو النص

(1) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 58.

(2) نقد النص، ص 86.

(3) نفس المرجع، ص 65-66.

(4) نفس المرجع، ص 25.

(5) نفس المرجع، ص 53.

(6) نقد الخطاب الديني، ص 84.

الحديثي، في القراءة الحدائنية، مجموعة من النصوص الوضعية يمكن قراءته وبنائه من جديد بعيدا عن أي نزعة تقديسية، بل بالنظر إلى طبيعته اللغوية وحدها، وأي حديث عن الكلام الإلهي خارج اللغة من شأنه أن يجذبنا، شئنا ذلك أم أبينا، إلى دائرة الخرافة والأسطورة⁽¹⁾، وبهذا أيضا يمكن إخضاع النص الديني لفحص نقدي يحتكم إلى تساؤلات مألوفة فيما يخص الفكر المسيحي منذ وقت طويل، بعملنا هذا، فإننا نخضع القرآن-ومثله الحديث- لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه، كما يمكن استنطاقه عن مشروطيته، وحدثيته، كاشفا عن تاريخيته الأكثر مادية وذنوبية، والأكثر يومية وعادية، بل الأكثر شيوعا وابتدالا⁽²⁾.

وتأسيسا على هذا، فقد تم رفع عائق القدسية، عن السنة النبوية المشرفة، في القراءة الحدائنية، بواسطة عمليات نقدية منهجية خاصة، تتمثل في:

أ- الشك في موثوقية النص الديني.

يعتبر منهج الشك معلما واضحا، وصفة ملازمة لأصحاب هذا التيار، فالتشكيك في موثوقية نص الحديث النبوي من حيث صدوره عن النبي صلى الله عليه وسلم على الصورة التي استقر عليها، ووصلنا بها في المدونات المتداولة بين المسلمين، يكاد يجمع هؤلاء على أنها تفتقر في كونها صادرة عن النبي صلى الله عليه وسلم إلى الموثوقية التي يرتقي بها إلى أن يكون مصدرا للدين، ولهذا؛ فإنهم في مجمل تأويلهم استبعدوه - أي الحديث - أن يكون حجة لهم في تقريراتهم التأويلية، كما استبعدوه لذات السبب أن يكون حجة عليهم في مقام الحوار معهم فيما ينتهون إليه من آراء.

ومما يستدل به هؤلاء على سقوط شرعية النص النبوي، جملة من المستندات المعرفية التي أثارها بعض المستشرقين، من ذلك القول بأن الحديث النبوي تعرض لعملية الانتقاء والاختيار والحذف التعسفية التي فرضت في ظل الأمويين وأوائل العباسيين أثناء تشكيل المجموعات النصية؛ المدعوة بالصحيحة، يقول محمد أركون: "لقد حدثت عملية الانتقاء والتصفية هذه لأسباب لغوية وأدبية وثيولوجية وتاريخية"⁽³⁾، أو القول بأن الشك في صحة الحديث النبوي جملة يسببه "هذا التزايد الفاحش للحديث الصحيح من النصف

(1) النص والسلطة والحقيقة، نصر حامد أبو زيد، ص 92.

(2) الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص 91. وانظر: القراءة الحدائنية للسنة النبوية، محمد عبد الفتاح الخطيب،

ص 284-287.

(3) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ص 146.

الأول من القرن الثاني إلى النصف الأول من القرن الثالث للهجرة من 17 (صحت عند أبي حنيفة) إلى 30/000 ، 40/000 (صحت عند غيره) ، ألا تكفي هذه الأرقام وحدها للشك في صحة ما يُنسب إلى النبي، وكلها روايات آحاد؟ فلقد تفاقم الوضع إلى حدٍّ لا ينفع فيه مجرد التحري الذي قام به البخاري ومسلم وغيرهما من أصحاب المجاميع في القرن الثالث الهجري⁽¹⁾، كما يقول عبد المجيد الشرفي.

ويرتقي إنكار حجية الحديث عند بعض المؤولة إلى اعتبار أن تلك الحجية منفية عنه بالأمر النبوي نفسه، فـ "إن شأن الحديث لعجيب حقاً؛ فلقد احتفظ هو ذاته بما يفيد نهي الرسول عن تدوينه، وأمره ألا يكتب عنه سوى القرآن، أي بما ينسف مشروعيته من الأساس، أراد النبي أن يكون القرآن وحده النبراس الذي يهدي المسلمين في حياته و بعد مماته"⁽²⁾، وإذا كان بعض المؤولة قد اعترف بشيء من الحجية للحديث النبوي؛ فإنها حجية لا تتجاوز ما يتضمنه من إرشادات عامة وأسس كلية تشرح ما جاء في القرآن الكريم من تعاليم أخلاقية كونية، وما سوى ذلك من الأقوال والأفعال يجب أن يدرج في سياق الوجود الاجتماعي للشخص التاريخي، بمعنى أنها أقوال وأفعال غير ملزمة للمسلمين في العصور التالية، وهكذا ينتهي الأمر إلى نزع المشروعية عن السنة مصدرا من مصادر الدين، إن بصفة مطلقة أو بصفة قرينة منها⁽³⁾.

ب- الظنية المطلقة لدلالة النص الحديثي:

يقرر أصحاب هذه النحلة في معظمهم أن الحديث النبوي هو نص ظني الدلالة بصفة مطلقة؛ حيث نجد أن جماعة من كبار المنظرين لهذا المذهب التأويلي على الأقل، يتبنون هذا الرأي ويدافعون عنه، ويرتفعون به إلى أن يكون أحد أسس مذهبهم، وقد عبر عبد المجيد الشرفي عن ذلك بقوله: "بغض النظر عن احتمال (أي القرآن) مثل كل النصوص المكتوبة والدينية التأسيسية منها على وجه الخصوص؛ لعدد يكاد يكون غير محدود من التأويلات، حتى في الآيات التي تبدو في الظاهر

(1) الإسلام بين الرسالة و التاريخ : 159

(2) الإسلام بين الرسالة و التاريخ : 176

(3) القراءة الجديدة للنص الديني، عبد المجيد النجار، ص6-7.

صريحة، فإنّ الأصوليين لم يراعوا فيه لا الغايات المرصودة من الحلول الظرفية التي احتوى عليها، ولا السياقات المخصوصة التي وردت فيها الآيات التي كانت محلّ عنايتهم⁽¹⁾. ولا يذهب الظن إلى أنّ هذه الاحتمالية المطلقة إنّما تتعلق بالأحكام الشرعية دون الأحكام العقديّة، إذ هي احتمالية شاملة لكل أحكام القرآن، وهو ما يذهب إليه محمد أركون على نحو صريح إذ يقول: "القرآن هو عبارة عن مجموعة من الدلالات والمعاني الاحتمالية المقترحة على كل البشر، وبالتالي؛ فهي مؤهلة لأن تثير أو تنتج خطوطاً واتجاهات عقائدية متنوعة بقدر تنوع الأوضاع والأحوال التاريخية التي تحصل فيها أو تتولد منها؛ فالقرآن نص مفتوح على جميع المعاني، ولا يمكن لأي تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفذه بشكل نهائي"⁽²⁾، الأمر الذي يجعل من هذه الفكرة مبدأً أساسياً من مبادئ هؤلاء المؤولة.

ج- حاكمية الواقع على النصّ الديني:

نقصد بالواقع ما يؤول إليه تطور الحياة البشرية من أوضاع في الفكر والسلوك، وما تنتهي إليه تلك الحياة من أحوال متمثلة في الأوضاع الثقافية، والاجتماعية، والاقتصادية وسواها، والمقصود به عند هؤلاء المؤولة هو ذات المعنى، مع تحيين له بما وصلت إليه الحضارة الحديثة من أوضاع في مختلف أوجه الحياة.

هذا التأسيس للواقع الذي تجري به الحياة البشرية قيماً على الدلالة النصية، يكاد يكون قاسماً مشتركاً بين المنتمين لهذا المذهب التأويلي، وهو ما يرتقي به إلى أن يكون أساساً من أسس ذلك المذهب، فالمقاربة تتمثل في ترك مفهوم الإسلام والتراث مفتوحين، أي: غير محددين بشكل نهائي ومغلق، لأنهما خاضعان للتغيير المستمر الذي يفرضه التاريخ، ومن البين أن المقصود بما يفرضه التاريخ ما ينتهي إليه الواقع الإنساني من أحوال.

فالواقع في القراءة الحدائية قادر على قلب منطوق النص رأساً على عقب، وتفكيك عناصره، بتفريغها من مدلوله، وإفراغه في قالب من الجمود، "فالواقع إذن هو الأصل، ولا سبيل

(1) الإسلام بين الرسالة و التاريخ، ص 156.

(2) تاريخية الفكر العربي والإسلامي، ص 143.

لإهداره؛ من الواقع تكوّن النص، ومن لغته وصيغته صيغت مفاهيمه، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالاته، فالواقع أولاً، والواقع ثانياً، والواقع أخيراً، وإهدار الواقع لحساب نص جامد، ثابت المعنى والدلالة، يحول كليهما إلى أسطورة"⁽¹⁾.

د- موضوعة⁽²⁾ السنّة والقول بتاريخيتها:

تُعتبر السنّة في القراءة الحدائية مجرد حركة تاريخية أنتجت فضاء ثقافياً، اجتماعياً، سياسياً معيناً، فمحمد قد اجتهد، وتحرك ضمن الحدود والظروف التي كانت سائدة في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، ومن ثم ينبغي تدبر الغايات المرجوة من تلك الحلول حتى لا ننحرف بالرسالة المحمدية عن مقاصدها، وقد حاول بعضهم توظيف- في إطار الجدلية بين النص والواقع- أسباب الورود، ومسألة النسخ والمسخ قصد التأكيد على مشروعية ممارسة النقد التاريخي عليهما، وخصوصية الأحكام فيهما، وعلى عدم جواز تعميمهما، خلافاً للقاعدة الأصولية التي تنص على أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وبناء على ذلك ينبغي أن يكون تفسير النص مرهوناً بتاريخه، ومن هذا المنظور يكون للخطاب النبوي معقوليته الخاصة، التي تختلف دون شك، عن معقوليتنا الحديثة والمعاصرة..، وهذا ما قام به محمد أركون حينما دعا إلى فهم الوحي باعتباره ظاهرة لغوية ثقافية، ولا يجوز تعديده هذا الخطاب عن موضعيته أو الخروج به عن تاريخيته؛ لأنه بذلك "يتم الانتقال من حالة الكلام المتفجر، المرتبط بتجربة داخلية فريدة، لا تختزل ولا تعاد - أقصد تجربة النبي صلى الله عليه وسلم الذاتية - أو المصاحبة لعمل جماعي محدد - تجربة النبي صلى الله عليه وسلم وأتباعه، التاريخية - إلى مضامين محفوظة عن ظهر قلب أو مسجلة كتابياً، ثم يجري إسقاطها على تجارب أخرى، وأعمال أخرى، وأزمات أخرى، ذات بنية، وأبعاد مختلفة بالضرورة"⁽³⁾.

وهذا معناه أن النص الحديثي في القراءة الحدائية ثابت من حيث منطوقه، متحرك من حيث مفهومه، فلا مدلول له إلا ما يضعه البشر من مدلولات، وفقاً لأفهامهم الخاصة؛ فهو قابل للتغيير، قبولاً ورفضاً، يقول نصر حامد أبو زيد: "المصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين، لأنها تأنست منذ تجسدت في التاريخ واللغة، وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد،

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 189-190.

(2) تاريخية الفكر العربي والإسلامي 143

(3) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 86.

يدل على أنها محكمة بجدلية الثبات والتغير، فالنصوص ثابتة في المنطوق متحركة متغيرة في المفهوم، وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكمة أيضا بجدلية الإخفاء والكشف، هذا عن النصوص التي دونت وسجلت منذ لحظة ميلادها، أما النصوص التي خضعت لآليات الانتقال الشفاهي - ولو لفترة محدودة كالأحاديث النبوية - فإنها تطرح إشكالية أكثر تعقيدا من جانبي المنطوق والمفهوم معا⁽¹⁾.

والمقصود من هذا الإلحاح في تقرير هذه الدعوى، نفي أن يكون للسنة مزية عن غيرها في الحكم والتشريع، وتقرير العقيدة، والتصوير لعالم الغيب والشهادة، وطبيعة العلاقة بين الله وبين مخلوقاته، وعلاقة المخلوقات بعضها ببعض، والتنصل من لزوم تحكيمه في واقع الناس وحياتهم؛ عقديا، وأخلاقيا، واقتصاديا، وسياسيا⁽²⁾.

هـ- إهدار التراث باعتباره فهما للنص الديني:

اكتسب النص الحديثي في الحقل التداولي الإسلامي منزلة عظيمة، إذ ابتنى على أساسه كم هائل من الفهوم والأحكام، فأضحى الأصل والفرع رسالة إسلامية يدين بها العام والخاص، ولئن كانت هذه الفهوم تختلف في بعض الجزئيات والفروع، فإن الأصول العامة، والفروع التي عُلمت من الدين بالضرورة ظلت قدرا مشتركا في المخيال الإسلامي لهذه الأمة، يتدينون به اعتقادا وسلوكا، من يوم نزول الوحي إلى يومنا هذا، وهذا ما استقرت عليه الأمة جيلا بعد جيل، شمل جميع طوائفها، وأجيالها، وعلمائها، وعامتها، معتبرة أن ذلك هو الدين الحق الذي تضمنته نصوص الكتاب والسنة. هذه القداسة النسبية بالنسبة للتراث، لم يرفع بها رأسا أولئك الحداثيون الجدد؛ فالدين الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم، ليس هو الدين الذي تدين به الأمة منذ أربعة عشر قرنا، وإنما هو دين آخر ما تزال النصوص متضمنة إياه، وتنتظر من يستخرجه منها بأفهام أخرى، ليست هي تلك الأفهام التي استقرت عليها الأمة.

والسبب؛ أن التراث الفقهي الذي بُني على تلك النصوص - ابتداء من الجيل الإسلامي الأول، وانتهاء بالمذاهب الفقهية المعروفة بعد ذلك - كان ولا يزال بحاجة إلى إعادة النظر والتصحيح، بحيث توالى الخطأ منذ اللحظة الأولى إلى اليوم، فهؤلاء جميعا كأتما قد غفلوا عن الوجه الحق من الإسلام، وهو وجه " طمسه التاريخ، وأنكر طاقاته الإبداعية، فلم يتعود المسلمون كشفه، والتنقيب

(1) نقد الخطاب الديني، ص 84.

(2) موقف الليبرالية في العالم العربي من محكمات الدين، ص 390.

عن خفاياه وأسراره ودلالاته، ولم يتفطنوا في الأغلب حتى إلى وجوده ذاته، لا لتقصير منهم أو عجز أو ما أشبه ذلك، بل لأن ظروفهم، وطبيعة ثقافتهم لم تكن تسمح لهم إلا بما اهتموا إليه وطبقوه⁽¹⁾، ولما كان هذا الإسلام الذي يتدين به الناس تشكّل في الأفهام في الفترة الإسلامية الأولى، "فإنّ التأريخ لأحداث القرن الأوّل للهجرة يستلزم إعادة النظر في أكثر من مسلمة، ولاسيما فيما يتعلّق بوفاء الأجيال الإسلامية الأولى لمبادئ الرسالة، وهي التي كانت مدعوة إلى تجسيدها"⁽²⁾.

ثم إنّ القواعد الفقهية التي وضعها الفقهاء ليست في حقيقتها ذات طبيعة دينية، وإنّما هي قواعد من وضع بشر، فكانت منافية للعدل، والمساواة، وحقوق الإنسان، وإنّما سلك الفقهاء هذا المسلك تاركين الوجه الحقّ من الإسلام إلى الوجه الخاطيء منه، إمّا لما كانت تُسلّط عليهم من ضغوط من قبل المجتمع الرجالي المستبدّ على النساء، ومن قبل السلطنة السياسيين، وإمّا خضوعاً منهم لدواعي الأهواء التي زينت لهم حبّ الجاه، والترؤس، والترف، والبذخ.

ومادام الأمر على هذا النحو من أنّ المسلمين عامّة، والعلماء والفقهاء منهم خاصّة؛ قد فهموا الدين على غير وجهه الحقيقي، بقطع النظر عن كون ذلك نشأ عن قصور أو تقصير، فإنّه يكون من الحقّ أن يكون بابّ الفهم الصحيح للدين مفتوحاً ليلجحه الواجهون من تلقاء تأويل جديد، يفضي إلى استحضار الوجه الحقّ من الدين، وهذا الباب هو الذي يلججه اليوم هؤلاء المؤرّولة؛ ليكون هذا المعنى أساساً من أسسهم فيما يرومونه من تأويل، وأمّا الفقهاء والعلماء الذين أسسوا هذا الفهم السائد للدين، فـ «من أدراهم أنّ المسلمين لن يتبنّوا في المستقبل فهماً أعمق وأفضل من فهم لم يسد في النهاية إلّا أقلّ من أربعة عشر قرناً، وهي فترة قصيرة في عمر الإنسانية الطويل؟»⁽³⁾.

و- ذاتية القراءة للنص الديني:

وخلاصة هذه الفكرة؛ أنّ النصّ الديني يخاطب الإنسان خطاباً مباشراً بصفة فردية، ويحمّله مسؤولية قراءته ونتائجها بصفة فردية أيضاً؛ ولهذا؛ فإنّه من حقّ الفرد أن تكون له قراءته الخاصة لهذا النصّ، ينتهي فيها إلى ما يرتضيه من مدلول بحريّة مطلقة لا يحتكم فيها إلّا إلى ضميره، خاصّة وأنّ هذا النصّ مفتوح على احتمالات من المعاني غير متناهية؛ كما أسلفنا بيانه، وبالتالي؛ فإنّه لا حقّ

(1) الإسلام بين الرسالة والتاريخ، عبد المجيد الشرفي، ص 87.

(2) نفس المرجع، ص 138.

(3) القراءة الجديدة للنص الديني، ص 11.

لأحد في أن يعيب على آخر قراءته لهذا النصّ، والنتيجة التي يتوصّل إليها منها، أو يمنعه من هذه وتلك⁽¹⁾.

المنطلق المنهجي الثاني: القطيعة المعرفية بينها وبين القراءات التراثية.

يقرر أهل القراءة الحداثيّة، والمؤولة الجدد، بأنّه لا حاجة للاجتهاد الألسني الجديد عند مقارنة النصّ الديني ومساءلته، للمرور بترات تفسيرية، وفقهية، وحديثية ضخمة؛ يعكس إنتاجا فكريا بشريا، حاملا لثقافات أصحابه، ومعارفهم، وشواغلهم الفكرية، المتحولة من عصر إلى الآخر، فليس ينبغي أن يكون مثالا يحتذى؛ ومن ثمّ تركز دعوتهم على ضرورة معالجة النصّ الحديثي داخل التقليد الكتابي، الذي ينتمي إليه؛ أي: التقليد اليهودي -المسيحي، مما يعني فعليا إخضاع هذا النصّ لمناهج النقد والتأويل التي خضعت لها الدراسات التوراتية والإنجيلية، والتدسيس بها، فتسحب في الإسلام على المجالات التي خلع عليها التقديس، كالقانون المستلحق من قبل الشريعة، وكتب الحديث التي رفعت إلى مرتبة الأصول⁽²⁾.

المنطلق المنهجي الثالث: الفوضى التأويلية (أشكلة العلاقة بين النصّ ولغته).

يرتكز أصحاب القراءة الحداثيّة في قراء نصوص السنة النبوية على ضرورة استخدام مناهج العلوم الإنسانية المعاصرة، وفلسفات التأويل الجديدة، من حيث هي خطاب لغوي، يخضع لآليات التفكيك والقراءة التي طبقت على مختلف النصوص؛ بما يعرف في العلوم الإنسانية والألسنية بالهرمنيوطيقا أو التأويلية الحديثة، أو نظرية تفسير النصوص، وفحوى هذه النظرة؛ هو تحصيل الفهم من هذه النصوص عبر مجموعة من الأصول والقواعد التي تؤدي إلى مقارنة النصّ وتأويله، مثل أصل الحجب، والشك، والمخاتلة، وكلها مبادئ تقوم على فكرة: أن المتكلم لا يقول الحقيقة، بل هو مخادع مضلل⁽³⁾، "ويرجع أصلها إلى تفاسير التوراة والإنجيل، التي وضعها رجال اللاهوت المسيحي، ولا سيما البروتستانت منهم"⁽⁴⁾.

(1) نفس المرجع، ص12.

(2) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص22-23.

(3) علم التخاطب الإسلامي، محمد محمد يونس، ص10.

(4) فقه الفلسفة، طه عبد الرحمن، ص18. القراءة الحداثيّة للسنة النبوية، ص300.

ومن خلال هذه النظرية التأويلية الحديثة، يتم إنشاء ما أطلق عليه أركان الإسلاميات التطبيقية، والتي هي عبارة عن السنة الجديدة، خاصة باللغة الدينية، تكون بديلة عن منهجية علم أصول الفقه الإسلامي، وهذه الألسنية الجديدة يجد فيها الحداثيون الأطروحة المناسبة، والرؤية التي تبشر بإمكان إعادة التأسيس لتحليل الخطاب الشرعي، وإعادة تشكيل علم الربوبية، وعلم تكنولوجيا الوحي، وعلم تكنولوجيا التاريخ، وتكنولوجيا الأخلاق، وفلسفة القانون.. إلخ، ولكي ننجز هذا العمل بشكل مرضٍ؛ يلزمنا أولاً: تشكيل علم اللسانيات الحديثة للغة العربية، وتشكيل نظرية متماسكة لتأويل وتشكيل علم سيميائيات الخطاب الديني، ثم تشكل نظرية للرمز وأنتروبولوجيا سياسية مع نظرية متكاملة عن المشروعية العليا، والسلطات السياسية التنفيذية، والديالكتيك الذي يربط بينهما، كل هذا نحتاج إليه، وكل هذا لا يزال ينقصنا في الساحة الإسلامية، وفي الناحية العربية، وهذا يشكل في ذاته برنامجاً ضخماً لمن يريد أن يعيد التفكير في الإسلام، بالمعنى الجذري والاستراتيجي للكلمة⁽¹⁾.

ومن أهم مبادئ هذه الألسنية الجديدة:

أ- أنه ليس هناك خطاب أو منهج بريء، فكل خطاب هو نسيج من الأهواء والتقاليد، والانفعالات والمؤثرات، واللون الثقافي والحضاري، ويستوي في ذلك النص الديني؛ ومنه الحديثي، والنص البشري، فكلاهما غير بريء؛ ولذا؛ فإن الألسنية الجديدة ترجح في كل مساراتها وخطوطها، نقد الخطاب، أي خطاب كان، لأن النص الديني هو كغيره من النصوص، يمارس آليات من التحوير والتحويل، أو الطمس والحجب، فيما يختص بعملية إنتاج المعنى والحقيقة، بسبب من بنيته الأسطورية وتركيبته المجازية الرمزية⁽²⁾.

ب- التأويلات اللامتناهية وأشكلة العلاقة بين النص المعطى، وتفسير ذلك النص، بل وأشكلت كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى⁽³⁾، داخل النص، ومشروعية جميع القراءات؛ فليس لقصد المؤلف، أو النص، مكان في النظرية التأويلية الجديدة، باعتبار أن النصوص لا تحمل أي معنى إلا ذلك الذي يصنعه القارئ ويشكله، كما نرى في بعض الاتجاهات في تحليل الخطاب، التي تقوم على

(1) الإسلام السياسة والأخلاق، ص 185. انظر: فهم القرآن في ضوء خطاب الحدائث العربي - قراءة نقدية لبعض الآراء، محمد أحمد جهلان، موقع التراث، على الرابط التالي:

<http://www.tourath.org/ar/content/view/2053/42>

(2) نقد النص، علي حرب، ص 107.

(3) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 23.

إقصاء معن للمؤلف، وإيدان بموته، ولا يخرج عن ذلك الحديث النبوي!! إذ إن القرآن نص ديني من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني، ويصبح مفهوماً، يفقد صفة الثبات، إنه يتحرك وتعدد دلالاته، إن الثبات من صفات المطلق والمقدس، أما الإنساني؛ فهو نسبي متغير، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحول إلى نص إنساني يتأنس " (1).

وهذا هو منهج التفكيكية التي تزعم آراءها الفيلسوف الجزائري جاك دريدا، وهو منهج لقراءة النصوص، يعطي القارئ السلطة في تفسير النص، وإنتاج دلالاته، وليس ثمة سلطة للمؤلف، ولا للنص، يتقيد بها القارئ، كما قال رولان بارت في عبارته المشهورة: إن ميلاد القارئ يجب أن يؤدي ثمنه بموت المؤلف، وشعارهم: إن الأغبياء، أي: الخاسرين، هم الذين ينهون السيرورة، قائلين: لقد فهمنا، إن القارئ الحقيقي هو الذي يفهم أن سرّ النص يكمن في عدمه، مما يؤدي إلى فوضى التفسير، ولا نهائية المعنى، ونسف محتوى النص، وإبطال مقصوده، في ظل الغيبات الثلاثة التي تقوم عليها التأويلية الحديثة: غيبة المؤلف، وغيبة المرجعية، وغيبة القصدية (2)، وبهذه المنهجية التأويلية في القراءة الحدائية يتم قراءة القرآن، والخطاب النبوي قراءة حرة، إلى درجة التشرذ والتسكع في كل الاتجاهات.. إنها قراءة تجذ فيها كل ذات بشرية نفسها، سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة" (3).

الفرع الثالث: مظاهر إهمال السياق في الدراسات الحدائية.

وبالنظر إلى تلك الأصول والمنطلقات، فقد أفرز المنهج الحدائي جملة من المظاهر؛ كان من طارئ الشؤم عليه، أنه أهدر السياق كآلية؛ يتعاطاها المفسر حين ينظر في الحديث النبوي، ولا يمكنه أن يعزل مقتضيات هذه الآلية، إلا وتولدت لدينا مظاهر وقراءات، أقل ما يقال عنها: إنها أبعد ما تكون عن عملية التفسير، ومن هذه المظاهر؛ ما يلي:

1- التجزؤ والنعضية: وهو أثر واضح لإهمال جمع أحاديث الباب الواحد، وقد سبق أن ذكرنا أن من المعالم المهمة في تفسير الحديث: أن تجمع أحاديث الموضوع الواحد؛ إذ يجمعها يتحقق السياق المقالي العام، ويمكن من خلال ذلك الوقوف على بعض أنواع السياق الخارجي؛ كأسباب التزول، وبعض الملابسات، والظروف المتعلقة بالزمان والمكان.

(1) نقد الخطاب الديني، ص 126.

(2) الخروج من التيه، دراسة في سلطة النص، عبد العزيز حمودة، 199.

(3) الفكر الأصولي وإشكالية التأصيل، ص 76.

فهذا المنهج يقوم على: قراءة نص من السنة وإغفال آخر، أو قراءة بعض الأحاديث وإغفال البعض الآخر؛ مع استمداد الحكم الشرعي وتعميمه بناء على تلك القراءة المجتزأة والانتقائية، وإهمال دلالة السياق الموضوعي أو البلاغي أو النحوي أو المقصدي، وقلة الاهتمام بأسباب ورود الحديث، واتباع المتشابهات من السنن، وإهمال ردها إلى المحكمات، وعدم التمييز بين السنة التشريعية وغير التشريعية، وغير ذلك من سمات وخصائص هذا الاتجاه.

وقد كان لهذا المنهج التجزيئي تداعيات، وآثار خطيرة على سداد الاستمداد من السنة، وعلى واقع الأمة، بل على ظهور اتجاه آخر يدعو إلى نبذ السنة مطلقاً، والاستغناء عنها بالقرآن الكريم وحده مصدراً للتشريع، والتشكيك في صحة ثبوت جمهرة من الأحاديث النبوية.

مما حدا ببعض علماء الأمة المعاصرين المعتبرين، من مدرسة الوسطية والاعتدال، إلى الاجتهاد للوقوف على أسباب هذا الارتباك المنهجي، عبر الاجتهاد في إحياء منهج التكامل والنسقية في الاستمداد من السنة النبوية، حيث يقوم هذا المنهج على معالم وضوابط أهمها: فهم السنة في ضوء القرآن الكريم، وفهم السنة في ضوء التفسير الموضوعي للحديث، وفهمها أيضاً في ضوء اعتبار السياق المقامي؛ كأسباب ورود الحديث، وفهمها في ضوء علم مختلف الحديث، وفهمها في ضوء سياق الحديث المقالي، وفهمها في ضوء الوسيلة المتغيرة والهدف الثابت للحديث، وفهمها في ضوء مقاصد الشريعة والقواعد الكلية⁽¹⁾.

وقد تجلت القراءة العُضين للسنة النبوية عند أصحاب هذا المنهج، في أشكال وأنواع ومظاهر، نقف في هذا المطلب على أبرزها وأشدها خطورة، وأكثرها حاجة للعلاج، وهما نوعان اثنان، يعبران عن الخلل في فهم السنة.

الأول: الأخذ ببعض الأحاديث وإغفال بعضها الآخر.

لا شك أن النصوص الشرعية تمثل وحدة واحدة ومتناسقة يكمل بعضها البعض، ولا يمكن للدارس أن يقف على الحكم بصورة واضحة لا يتخللها نقص أو تحريف، إلا بجمع النصوص الواردة في الباب الواحد، أو المسألة والموضوع الواحد، فالنصوص الثابتة تأتلف ولا تختلف، إذ مصدر الكل مشكاة واحدة؛ هي الوحي.

(1) مناهج الاستمداد من السنة النبوية بين التجزئة والنسقية، توفيق الغلوبوزي، مجلة الإحياء. انظر:

وإذا ثبت هذا؛ فإنه لا يجوز أن يؤخذ نص ويترك آخر في الباب نفسه، إذ بهذه الطريقة لا يكتمل فعل القراءة، ومن ثم الوصول إلى أفكار مشوهة لا تعبر في حقيقتها إلا على ذات الفاعل، (القارئ) لا على ذات المتكلم حقيقة، ونحن في مثل هذه المقامات؛ إنما المهم هو الوصول إلى مراد المتكلم حقيقة، وقد قال الأئمة المحدثون في هذا الباب: "الحديث إذا لم تجمع طرقه لم تفهمه، والحديث يفسر بعضه بعضاً"⁽¹⁾.

ومن أبرز الأمثلة في هذا الشأن:

أ- أحاديث النهي عن كتابة الحديث وتدوينه.

فقد وردت أحاديث بعضها بالنهي عن كتابة الحديث، وبعضها الآخر بالإباحة: ومن أحاديث النهي: ما رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه مرفوعاً: « لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحّه، وحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»⁽²⁾، وبنحو هذا؛ روي عن أبي هريرة، وزيد بن ثابت⁽³⁾.

ووردت كذلك أحاديث كثيرة عن عدد من الصحابة، تبلغ مجموعها رتبة التواتر في الإذن بالكتابة للحديث النبوي؛ بل وإثبات وقوعها في عهده صلى الله عليه وسلم، حيث كان عند بعض الصحابة صحف مدونة: كالصحيفة الصادقة لعبد الله بن عمرو بن العاص⁽⁴⁾، وصحيفة علي بن أبي طالب⁽⁵⁾، وصحيفة سعد بن عباد⁽⁶⁾، رضي الله عنهم أجمعين.

وقد اختلف العلماء في توجيه هذه الأحاديث - بعد التسليم بأن رواية أبي سعيد الخدري؛ والتي هي صريحة في النهي عن الكتابة، بأنها مرفوعة-، على أقوال⁽⁷⁾، غير أن المتأمل في هذه القضية لا يميل قلبه

(1) الجامع لأحلاق الراوي وآداب السامع، الخطيب البغدادي (212/2)، فتح المغيث (286/1).

(2) أخرجه مسلم في صحيحه [2298/4] رقم: 3004.

(3) تقييد العلم، للخطيب البغدادي، ص 23 و 25.

(4) دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، محمد مصطفى الأعظمي (121/1).

(5) نفس المرجع (127/1).

(6) نفس المرجع (110/1).

(7) قال ابن حجر: " والجمع بينهما؛ أن النهي خاص بوقت نزول القرآن خشية التباسه بغيره، والإذن في غير ذلك، أو أن النهي خاص بكتابة غير القرآن مع القرآن في شيء واحد، والإذن في

إلا إلى القول بأن هذه الرواية لا تصح مرفوعة، ومن ثم؛ فإن الأمر بالكتابة على الأصل؛ وهو الإباحة، ولم يثبت في النهي عنها حديث صحيح.

قال ابن حجر رحمه الله: " ومنهم من أعل حديث أبي سعيد، وقال: الصواب وقفه على أبي سعيد، قاله البخاري"⁽¹⁾.

غير أن النفس التجزيئي لم يرتض واحدا من طرق الجمع هاته، بل حاول أن يستقر رأيه على قول واحد؛ بعد أن حشد له كما هائلا من الآثار، فقال بكثير من الارتياح: إن الحديث لم يكتب إلا في القرن الثاني، أو الثالث الهجري، ولذلك؛ فهو مظنة الشك والبطلان كله.

ولعل تلك الأحاديث التي وردت في شأن النهي عن الكتابة، إنما الاعتبار فيها بالنظر إلى السياق، فجملتها؛ كان السبب من وراء ورود النهي فيها، هو تلك الظروف التي تحتف أحيانا بأشخاص وأحيانا أخرى بأحوال، ومن ثم؛ لا يمكن الاستقلال في تقرير النهي عن الكتابة كأصل يعارض الإذن، وبالتالي يحتاج إلى ترجيح، بل الأصل والقاعدة هو الكتابة، والاستثناء هو النهي، ولما كان كذلك احتيج فيه إلى بيان بعض السياقات المبررة لتلك الأحوال.

ومن أجل هذه القضية- وهي احتفاء أهل الحدائث بأحاديث النهي عن الكتابة- بنت الرموز الحدائثية قواعد متينة، تأسست من خلالها أوضاع ثقافية ممتدة، جعلت من السنة النبوية كلاً مباحا لكل دارس مهما كان شأنه، ولعلني أذكر تلك القاعدة وما انبنى عليها في هذه الأثناء؛ بعد أن أدبج ذلك بكلام للأستاذ محمد أركون، فأقول:

قال الكاتب: "...أخذ تسجيل الأحاديث النبوية كتابة وقتنا أطول بكثير مما أخذ تدوين القرآن، ومن المعلوم أن مجموعات الحديث الكبرى المعتبرة صحيحة لم تكتب إلا في نهاية القرن التاسع الميلادي، أي في القرن الثالث الهجري، وإذن؛ فقد كتبت بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم بزمن

تفريقيهما، أو النهي متقدم، والإذن ناسخ له عند الأمن من الالتباس؛ وهو أقربها، مع أنه لا ينافيها، وقيل: النهي خاص بمن خشى منه الاتكال على الكتابة دون الحفظ، والإذن لمن أمن منه ذلك".

انظر: فتح الباري (208/1)، مقدمة ابن الصلاح، ص181، والتقييد والإيضاح، ص203، والتبصرة والتذكرة(461/1) كلاهما للعراقي، فتح المغيث، للسخاوي(32/3)، وكتاب دراسات في الحديث النبوي، ص78، وما بعدها.

(1) فتح الباري(208/1).

طويل، ولهذا السبب؛ نفهم كيف أن جمع هذه المجموعات وكتابتها قد ولد خلافات ومناقشات لم تتجاوزها حتى الآن، الطوائف الإسلامية الثلاث: أي السنية، والشيعة، والخارجية، وهكذا راح السنة يعترفون بمجموعتي البخاري ومسلم المدعوتين بالصحیحين... " (1).

ومسألة القول بتأخر كتابة الحديث؛ انبى عليها تحول الخطاب النبوي إلى تراث بشري قابل للنقد الصارم، بعد أن تدخل في صياغته السياسي، والديني، يقول أركون: "وبالطبع؛ فإن مسيرة التاريخ الأرضي، وتنوع الشعوب التي اعتنقت الإسلام، قد خلقت حالات وأوضاعاً جديدة ومستحدثة، لم تكن متوقعة أو منصوصاً عليها في القرآن، ولا في الحديث، ولكي يتم دمجها وتمثلها في التراث؛ فإنه لزم على المعنيين بالأمر أن يصدقوا عليها ويقدموها إما بواسطة حديث للنبي، وإما بواسطة تقنيات الحاجة، والقياس" (2).

فالسنة بدوا بينها الكثيرة - بحسب أركون - ما هي إلا "مجموعات نصية مغلقة" ذات بنية "تيولوجية- أسطورية" (3)، قد خضعت "لعملية الانتقاء، والاختيار، والحذف التعسفية التي فرضت في ظل الأمويين، وأوائل العباسيين، أثناء تشكيل المجموعات النصية"، كما أن هذه "المجموعات النصية"، قد تعرضت أيضاً لعملية النقل "الشفاهي" بكل مشاكلها، ولم تدون إلا متأخراً، وهذا الوجه "الشفاهي" قام به جيل من الصحابة، لا يرتفعون عن مستوى الشبهات، بل تاريخهم تختلط فيه "الحكايات الصحيحة" بـ "الحكايات المزورة" (4).

ومن ثم؛ فإن عملية التقدير سارية على النصوص جميعها، بما في ذلك نصوص السنة النبوية، إذ هي في المحصلة تراث يجب أن يخضع لحك النظر والتفكيك، "ففي مجال النقد تستوي النصوص على اختلافها، وهنا يمكن الجمع بين النص الفلسفي والنص النبوي" (5).

وانبى على تلك القضية: أن ما أقره النبي ﷺ من العادات، والتقاليد ليست وحيًا؛ لأنها ليست تبليغاً من عند الله، يقول شحرور: "إن المشكلة تأتي مرة أخرى من زعم الفقهاء أن حلال

(1) الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 97.

(2) الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، ص 104.

(3) نفس المرجع.

(4) نفس المرجع.

(5) نقد النص، علي حرب، ص 11.

محمد صلى الله عليه وسلم حلالاً إلى يوم القيامة، وحرام محمد صلى الله عليه وسلم حرام إلى يوم القيامة، وتأتي من اعتبارهم أن القرارات النبوية التنظيمية، لها قوة التزليل الحكيم الشامل المطلق الباقي، ناسين أن التحليل والتحریم، محصور بالله وحده، وأن التقييد الأبدي للحلال المطلق، يدخل حتماً في باب تحريم الحلال، وهذه صلاحية لم يمنحها تعالى لأحد بما فيهم الرُّسل⁽¹⁾.

وتتطاول هذه الحداثة أكثر من ذلك؛ فتزعم أن التعاليم الدينية ما كانت إلا صورة قديمة تعمل الحداثة على تكسيها، وتفكيك الذاكرة وزعزعتها، وإعادة تنظيم عناصرها من منظور الواقع، من خلال القطيعة مع المرجعية الدينية والتراثية، وإسقاط النماذج، وعصمة المطلقات، واستبدال ذلك بالتجربة والكشف، ويكون ذلك بأئسنة الدور النبوي واضطلاع الإنسان بعبء مصيره، لذلك؛ فإن الإنسان لم يعد متلقياً للأوامر والنواهي أو القوانين الخارجة عنه، بل قطباً آخر يقابل هذه القوى⁽²⁾.

وهذا ما جعل محمد شحور يؤكد بكل جرأة أن "السنة النبوية، أي: ما فعله وقاله وأقره النبي الكريم (ص) ليست وحياً"⁽³⁾.

وخلاصة ما ذكره شحور كتصنيف لأحاديث الصحيحين وطريقة قبولها أو ردها، وعرضها على العقل والواقع، ما يلي:

1- أحاديث الشعائر: والطاعة فيها واجبة متصلة للرسول حياً وميتاً.

2- أحاديث الإخبار بالغيب: وهي مرفوضة كلها، سواء منها الإخبار عما بملكوت الله، أو الإخبار عن أحداث المستقبل؛ انطلاقاً من أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يعلم الغيب، ومن أننا كمؤمنين نؤمن بالغيب إيمان تصديق إن شاهدناه ودخل دائرة معارفنا، أو إيمان تسليم إن لم نشاهده ولم يدخل دائرة معارفنا، وأن الغيبات الواردة في كتاب الله كافية ووافية ويخرج منكرها من دائرة الإيمان⁽⁴⁾، وهذا يبرر قوله: "الأحاديث التي تتحدث عن الفتن، والمهدي، والدجال، ثم الموت، وعذاب القبر؛ فالحشر، والنشر، والجنة، والنار؛ تجاوزت المئات إلى الألوف، ونحن نظويها دون حساسية أو أسى"⁽⁵⁾.

(1) نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، ص 153.

(2) نفس المرجع، ص 29-31.

(3) نحو أصول جديدة للفقهاء الإسلامي، ص 62.

(4) نفس المرجع، ص 163.

(5) نفس المرجع.

3- أحاديث الأحكام: وتشمل كل حديث نبوي يتضمن حكماً أو تشريعاً لا يتعارض مع آيات وأحكام التنزيل الحكيم، ولا يقرب أو يتعدى حداً من حدود الله. هذه الأحاديث عند شحور تحمل الطابع التاريخي التنظيمي المرحلي في طريقة تعامله صلى الله عليه وسلم مع مجتمعه وواقعه المعيش فعلاً، كمجتهد في تقييد الحلال كمطلق، أو في إطلاقه من تقييده، حسبما تقتضيه الظروف الموضوعية، وبناء على هذا كله، فالقياس فيها وعليها غير ملزم لأحد، ولا يخرج صاحبه من دائرة حبه للرسول صلى الله عليه وسلم⁽¹⁾.

4- الأحاديث القدسية: وهي الأحاديث التي تتضمن قولاً لله تعالى في أمر من الأمور الغيبية؛ كحديثه صلى الله عليه وسلم الذي رواه الطبراني، والحاكم، عن أبي هريرة **y**: «إن الله أذن لي أن أحدث عن دينك، رجلاه في الأرض، وعنقه مشنبة تحت العرش؛ وهو يقول: سبحانك ما أعظم ربنا» قال: «فيرد عليه: ما يعلم ذلك من حلف بي كاذباً»⁽²⁾، وهذه الأحاديث مرفوضة عندنا لأمرين: الأول: أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يعلم الغيب.. والثاني: أن القول المنسوب إلى الله تعالى في هذه الأحاديث، لا يخرج عن أحد شكلين: إما إنه تفصيل لا مبرر له لمحمّل ورد في التنزيل الحكيم، لو شاء الله وكان ضرورياً لفصله في الآيات، وهذا مرفوض لقوله تعالى: **h g f e d M** **||**⁽³⁾، وإما أنه زيادة على قوله تعالى في المفصل من الذكر الحكيم، وهذا أيضاً مرفوض لدخوله في باب تقويل الله ما لم يقل، وهذا باب خطير جداً، كما في قوله تعالى: **Y X W V M** **[Z \] ^ _ ` c b a**⁽⁴⁾، والتقول على الله لا يكون بالقول السيء فقط، فحتى لو كان قولاً حسناً يليق بجلال الله وعظمته، فإنه يبقى تقولاً على الله، حاشا النبي صلى الله عليه وسلم أن يفكر فيه فما بالك بأن يمارسه.

5- أحاديث حياة النبي صلى الله عليه وسلم الخاصة وصفاته كرجل وإنسان، وهي جملة أحاديث تصف مأكله، وملبسه، ومنامه، وتصف لون شعره، وقامته، وطريقته في المشي والقعود،

(1) المرجع السابق.

(2) المعجم الأوسط (220/7)، رقم: [7324]، والمستدرک [330/4] رقم: [7813]، وقال: حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه.

(3) سورة الأنعام، الآية: 114.

(4) سورة الحاقة، الآيات: 44-46.

وتصف ما يتصف به؛ من صدق، وأمانة، وبشاشة وجه، ورقة لفظ.. وهذا كله إن صلح للتغني بسيرته، وترقيق النفوس والأرواح باستذكار فضائله وخصاله، إلا أنه لا يصلح سنة تكون محل أسوة لأهل الأرض في كل زمان ومكان.

فهي عنده مرفوضة لعدم الحاجة إليها، إذ إن التزليل قادر على تفصيل الأحكام؛ ولعدم علم النبي صلى الله عليه وسلم، بالغيب.

6- أحاديث حياة النبي الخاصة ليست محل أسوة لأهل الأرض في كل زمان ومكان⁽⁵⁾.

وما يميز شحرور هو جرأته على طي أحاديث الصحاح، واتهام مدونيهما بتحريف التزليل الحكيم، فعند تطرقه لحديث أركان الإسلام، والذي أجمعت الأمة قاطبة على صحته إلا شحرور وجماعته ذكر ما يلي: "كما نجد أنفسنا مع أركان الإسلام المزعومة التي تضم الشعائر فقط، أمام تحريف خطير لما ورد في التزليل الحكيم"⁽⁶⁾.

بل ذهب إلى أكثر من ذلك، وذلك عندما زعم أن هذا الحديث من ابتداع كتب الأصول والأدبيات الإسلامية، حيث قال: "لقد أقامت كتب الأصول والأدبيات الإسلامية أركاناً للإسلام من عندها، حصرتها في خمس هي التوحيد والتصديق برسالة محمد صلى الله عليه وسلم والشعائر، مستبعدة العمل الصالح، والإحسان، والأخلاق من هذه الأركان، فالتقت دون أن تقصد بالعلمانيين والماركسيين من أصحاب مشاريع الحداثة والتجديد، كما أسلفنا، ووقعت دون أن تقصد أيضاً فيما وقع فيه اليهود والنصارى"⁽⁷⁾.

وتتأكد مزاعم تراثية نصوص السنة النبوية، ومنها الصحيحان على لسان نصر حامد أبو زيد، الذي ربط بين دراسة النص القرآني وبين النص النبوي في بيان منزلة السنة، حيث ذكر أن "النص منذ لحظة نزوله الأولى مع قراءة النبي له لحظة الوحي تحول من كونه نصاً إلهياً وصار فهماً إنسانياً، لأنه تحول من التزليل إلى التأويل... ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني. بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية

(5) نحو أصول جديدة في للفقه الإسلامي، ص 163-164.

(6) الإسلام والإيمان، محمد شحرور، ص 35.

وقال عبد الحميد الشرفي أيضاً: "...ومن الواضح أن الأخبار المروية عن ظروف تحديد الصلوات المفروضة عند المعراج.. ليست جديدة بأية ثقة". انظر: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص 61-62.

(7) الإسلام والإيمان، ص 33.

للنص"، ولا يكثر نصر بالقول عندما يؤكد أن مصطلح التأويل "بدأ يتراجع بالتدرج، ويفقد دلالة المحايدة، ويكتسب دلالة سلبية، وذلك في سياق عملية التطور والنمو الاجتماعيين"⁽¹⁾. وهذا التصريح يحتوي على مغالطة واضحة، لم يكلف نصر نفسه عناء البرهنة عليها وهي أن السنة تأويل للقرآن الكريم، سواء كان هذا التأويل تخصيصاً لعامه، أو تقييداً لمطلقه، أو تفصيلاً لمجمله، فكيف يتراجع ذلك التأويل تدريجياً عنده!، وكيف يستقيم في ذلك ما أضافته السنة من أحكام شرعية؛ تبين ما لم يذكره القرآن من تشريعات أجمع علماء الأمة - فضلاً عن عوامها - أنها من الدين؟!⁽²⁾.

وقد يكون التأويل مدخلاً إلى النقد على حد ما مورس في تأويل الكتب الدينيّة في اليهوديّة والمسيحيّة تحت اسم الهرمنيوطيقا، وقد سبق ذكر ذلك⁽³⁾.

واني على تلك القضية أيضاً القول بتاريخية النصّ المقدّس⁽⁴⁾، فأصبح النصّ النبوي عرضة لمناهج الألسنيات الحديثة، وتحليل الخطاب التاريخي ونقده، ففي منطق النقد "يستقل النصّ عن المؤلف"، وبالتالي تم تفكيك أهم علاقة تربط النصّ النبوي بالوحي، لتجرّد السنة بعد ذلك من شرعيتها التي منحها إياها الوحي، ثمّ ينتقل هذا المنهج إلى تفكيك النصّ النبوي عن الحقيقة؛ فقد أصبحت هذه الأخيرة هي الأخرى محل نقد لارتباطها بالنصّ النبوي، يقول علي حرب: "فالنصّ النبوي مثلاً، لا تكمن أهميته في كونه يروي الحقيقة أو يتطابق معها، بل تكمن بالدرجة الأولى في حقيقته هو"⁽⁵⁾، والأخطر من ذلك أنه يعتقد أن "النص يعكس واقعه المعاصر له فقط، وينتهي بانتهاؤه زمانه، وأن محاولة إحالته أو ربطه بواقع معين ليست سوى تفسير للنص بنص آخر، أي هي حجج للحجب"⁽⁶⁾، ومعنى ذلك أن محاولة إسقاط النص النبوي على أي حادثة واقعية، وتطبيق حكمه عليها، والعمل به في خارج نطاق عصره وزمانه؛ إنما هو تعميم مبطن، وظلام مضاعف لا يستقيم والمنطلقات المنطقية؛ التي تقتضي حصر النص

(1) نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، ص 126.

(2) المنطلقات الفكرية والعقدية عند الحدائين، ص 23.

(3) انظر: ص 345.

(4) محاولات تفكيك السنة، يونس صوالحي، موقع منتدى عائلة الصوالحي، على الرابط التالي:

<http://sawalhi.roo7.biz/t7-topic>

(5) نقد النص، علي حرب، ص 14.

(6) المرجع السابق، ص 13.

بما يخصه من الزمان دون غيره، وهو تشكيك صريح بالنصوص النبوية - بعامة - والصحيحين بشكل خاص. ومن ثم؛ فإن المنهج التفكيكي يقتضي أن يقوم "التعامل مع النصّ على كشف المحجوب" (1)، أي مساءلة حقيقة النصّ ومصدره، حتى لا يجنب ما يجب أن يكون محل مساءلة ونقد، وهذا اتهام بأن الخطاب النبوي خطاب دماغوجي أو دوغمائي (2) يسعى لحجب الحقائق، وصرف الناس عن قضايا تتعلق بحجية السنّة.

وهذه عبثية في التحليل يتره البشر أنفسهم عنها، فضلاً عن نترية الشريعة عنها؛ لأنها تناقض أهم أسباب ورودها، وهي الهداية والرشاد، وهذا عند العقلايين والمناطقة أمر محال، فلا يجوز لأي خطاب ديني أو غيره أن يناقض وجوده، ويهدم نفسه لا من بعيد أو قريب، فكيف تكون السنة خطاباً غير مفهوم، أو أنّ ظواهره مخالفة لبواطنه؟!، هذا منافي للعقل.

ولو سلمنا بذلك لاعتبرنا أيضاً- أنّ كلام الحدائين أنفسهم هو كلام "دوغمائي"، ما المانع؟ وعند ذلك يكون باطن نقدهم لأحاديث الصحيح تخالف ظاهره، وهو أمر يهدم ما يسعون إليه، وليس يصح عند ذلك كلام ولا نقد (3).

ب- حديث: (أنتم أعلم بأمر دنياكم).

ومن أبرز الأمثلة على هذا المنهج حديث: « أنتم أعلم بأمر دنياكم » (4)، الذي تتخذه بعض بعض الاتجاهات المعاصرة تكأة للتهرب من أحكام الشريعة في المجالات الاقتصادية، والمدنية، والسياسية، ونحوها؛ لأنها، كما زعموا، من شؤون دنيانا، ونحن أعلم بها، وقد وكلها رسول الله صلى الله عليه وسلم إلينا! غافلين أو متغافلين عن نصوص الكتاب والسنة الوفيرة التي تنظم شؤون المعاملات من بيع، وشراء، وشركة، ورهن، وإجارة، وقرض، وغير ذلك من أمور الحياة.

وحديث: (أنتم أعلم بأمر دنياكم) يفسره سبب وروده، وهو حادثة تأبير النخل، وإشارته عليه الصلاة والسلام، عليهم برأي ظني يتعلق بالتأبير، وهو ليس من أهل الزراعة، وقد نشأ بواد غير

(1) نقد النص، ص 11 و 14 و 18.

(2) المنطلقات الفكرية والعقدية عند الحدائين، ص 23.

(3) نفس المرجع، ص 26.

(4) أخرجه مسلم [1836/4] رقم: [2363].

ذي زرع، فظنه الأنصار وحيا أو أمرا دينيا، فتركوا التأبير، فخرج شيصا⁽¹⁾، فقال صلى الله عليه وسلم: « إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه، فإني إنما ظننت ظنا، فلا تؤاخذوني بالظن، ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئا، فخذوا به، فإني لن أكذب على الله عز وجل»⁽²⁾، وفي رواية أخرى قال: «إنما أنا بشر، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي، فإنما أنا بشر»⁽³⁾.

وقد استغلَّ شحرور ما انبنى على هذا الحديث من مقالات تتعلق بالسنة التشريعية وغير التشريعية، فراح يشغب بذلك؛ فأضفى على السنة وصف التاريخية، وأنها كلها اجتهاد من طرف النبي ﷺ، وأن عدالة الصحابة وإجماعهم أمر يخص الصحابة وحدهم، وأن ما قيدته السنة يمكن إطلاقه مرة أخرى مع تغير الظروف الموضوعية، وأنها -أي السنة- اجتهاد في حقل الحلال يخضع للخطأ والصواب، وبالتالي؛ فإن ما تأتي به السنة ليس شرعاً وإنما هي قانون مدني يخضع للظروف الاجتماعية⁽⁴⁾.

وتجاهل شحرور تلك الفروق؛ التي من شأنها أنها تبين تصرف النبي ﷺ؛ كرسول، وقاضٍ، وإمام؛ حينما نبه أهل العلم من خلالها إلى بشريته صلى الله عليه وسلم التي لا يوافقها الوحي أحيانا، عندما يتحدث تحت شعار: (أنتم أعلم بأمور دنياكم).

إلا إن خطأ شحرور، يكمن في منهجه التعميمي الذي جعل من القضايا السالفة الذكر السمة الغالبة للسنة النبوية، وهو بالتالي يستدل بالجزء على الكل، ويستنبط دون وجود أدلة كافية تشكل قاعدة للاستنباط، وغريب منهج الحدائين أنهم يفرقون بين محمد ﷺ كنبى، ومحمد الحكيم أمراً بطاعة محمد البشر الإنسان، ولا أمراً بطاعة محمد النبي، بل نجد أكثر من أمر بطاعة محمد الرسول، لماذا؟ لأن الطاعة لا تجب إلا لمعصوم، ومحمد الإنسان ليس معصوماً، ومحمد النبي ليس معصوماً، ومحمد الرسول هو المعصوم في حدود رسالته حصراً الموجودة في التزليل، ويخلص إلى أن "النبوة

(1) هو البسر الرديء، الذي إذا بيس صار حشفاً. انظر: النهاية في غريب الحديث (518/2).

(2) أخرجه مسلم [1835/4] رقم: 2361.

(3) أخرجه مسلم [1835/4] رقم: 2362. وانظر: كيف نتعامل مع السنة، ص 127.

(4) نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، ص 62، و 13-14.

تحتل التصديق والتكذيب"، ويحصر شحور عصمة الرسول في تبليغ الذكر الحكيم، وعدم الوقوع في الحرام وتجاوز حدود الله⁽¹⁾.

وبناء عليه؛ فإن طرح شحور هذا يقتضي أمرين أساسيين: أولهما: قصر السنة على مجرد نقل الوحي إلى البشر، دون تمتعها بصلاحيه تبيينه وتفسيره، وثانيها: مساواة النبي محمد صلى الله عليه وسلم في اجتهاده بباقي البشر.

أمّا الأمر الأول: فهو انتقاص لدور الرسول ٣ الذي يرى شحور أنه يتمتع بالعصمة بوصفه رسولاً لا نبياً، فما قيمة رسول معصوم، إذا كان يلعب دور آلة اتصالية مبرمجة سلفاً لنقل خطاب من المخاطب إلى المخاطب؛ دون أن تُعطى لها صلاحية البيان؟!

وهنا يتصادم شحور مع منطوق قول الله تعالى: $M + \dots - \dots / 0 1 2 3 4 L$ ⁽²⁾، ومفهومه على حدّ سواء، كما يخرج عن دلالات كثير من الآيات المماثلة، بل وما تواتر عن الرسول صلى الله عليه وسلم من ذلك كذلك، ولم يجد شحور أو غيره ما يعاضد قولهم الشاذ، والمنكر هذا. والأمر الجدير بالذكر، أنّ النبوة بمفهومها اللغوي الصريح تنفق والرسالة على تلقي الغيب والإخبار به، لا على ما ادعاه شحور وأمثاله من الاجتهاد⁽³⁾.

أمّا الأمر الثاني، فإن طرح شحور يتجاهل جواز وقوع خطأ في اجتهاد النبي مع عدم إقرار الوحي له، فلقد ذكر الأمدي، وابن الحاجب، وابن الهمام، والشاطبي، وأهل الحديث وغيرهم من علماء الأصول أنّ القائلين بجواز وقوع الخطأ في اجتهاد الرسول صلى الله عليه وسلم متفقون على أنه لا يُقر على خطأ، بل لا بُدّ من تنبيهه، فضلاً عن نفوا وقوع الخطأ أصلاً في اجتهاده، وإنما اعتبروه من باب خلاف الأولى⁽⁴⁾، كما أنّ هذا مجال عقلاً، ولا يجوز منطوقاً على رسالة أُنصفت بالإلهية⁽⁵⁾.

(1) المرجع السابق، ص 59 و154.

(2) سورة النجم، الآيتان: 3 و4.

(3) المنطلقات الفكرية والعقدية عند الحدائين، ص 21.

(4) التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج (301/3)، والكوكب المنير شرح مختصر التحرير (474/4)، الموافقات، للشاطبي (470/4)، اجتهاد الرسول ٣، عبد الجليل عيسى، ص 55.

(5) المنطلقات الفكرية والعقدية عند الحدائين، ص 22.

الثاني: الإعراض عن بعض أسباب ورود الحديث في أثناء عملية التفسير.

ومن أكثر الميادين التي تظهر فيها مراعاة السياق: هي البحث عن أسباب ورود الحديث الشريف، وذلك لما يترتب عليه من أثر في الأحكام، وتوجيهها، والكشف عن معاني الأحاديث بدقة، ووضعها في السياق الذي جاءت فيه، وحل الإشكالات التي قد تنشأ، أو نشأت بالفعل عندما يُجرّد الحديث من سياقه الذي ورد فيه⁽¹⁾.

ومن الأمثلة على هذا المظهر:

أ- حديث: أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين.

هذا الحديث: «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين لا تراءى ناراهما»⁽²⁾، ركب بعضهم شططا في تفسيره، وفهم من ظاهر هذا الحديث تحريم الإقامة في بلاد غير المسلمين مطلقا، مما أثار بلبلة في أوساط المسلمين، وأحدث ضجة لدى الكثيرين منهم، وصاروا يتساءلون: هل يجب علينا العودة إلى ديارنا، ديار الإسلام، ويحرم علينا الإقامة في ديار الكفر نحن وأهلونا وأبنائنا؟! هذا؛ مع تعدّد الحاجة إلى ذلك في عصرنا، للتعلم، وللتداوي، وللعمل، وللتجارة، وللسفارة، وللدعوة، ولغير ذلك، وخصوصا؛ بعد أن تقارب العالم اليوم حتى غدا كأنه قرية واحدة⁽³⁾.

ولا يزال هذا الرأي الجانح ينتشر هناك اليوم، ويجد أنصارا وأتباعا، ويفشو فشوّ النار في المهشيم، وقاصمة الظهر هنا؛ هي الفصل بين الحديث وسبب وروده، والذي ترتب عليه خطف حكم من النص، وتزويله في غير موضعه، وعلى غير واقعه.

(1) انظر ما سبق المبحث الثاني من الفصل الأول. وانظر: كيف نتعامل مع السنة النبوية، ص 125.

(2) أخرجه أبو داود [(45/3) رقم: 2645]، والترمذي [(155/4) رقم: 1604]، قال أبو داود: "رواه هشيم، ومعمّر، وخالد الواسطي، وجماعة لم يذكروا جريرا". وقال الترمذي: حدثنا هناد قال: حدثنا عبدة، عن إسماعيل ابن أبي خالد، عن قيس بن أبي حازم مثل حديث أبي معاوية، ولم يذكر فيه عن جرير وهذا أصح، وفي الباب عن سمرة: وأكثر أصحاب إسماعيل قالوا: عن قيس بن أبي حازم، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث سرية ولم يذكروا فيه عن جرير، ورواه حماد بن سلمة، عن الحجاج بن أرطاة، عن إسماعيل بن أبي خالد، عن قيس، عن جرير مثل حديث أبي معاوية، وسمعت محمدا يقول: الصحيح حديث قيس عن النبي صلى الله عليه وسلم مرسل.

(3) كيف نتعامل مع السنة، ص 127.

ذلك أنّ الحديث ورد في سياق وجوب الهجرة من أرض المشركين إلى النبي صلى الله عليه وسلم نصرته، وكان عليه الصلاة والسلام، معهم في حرب مُشْرَعَة لم تُلقِ أوزارها بعد، وسبب وروده مضمن في نفس الحديث، ونصه: عن جرير بن عبد الله، قال: بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم سرّيةً إلى حَنْعَمَ، فاعتصم ناس منهم بالسجود، فأسرع فيهم القتل، قال: فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم، فأمر لهم بنصفِ العقل، وقال: "أنا بريء من كل مسلم..." الحديث، فمعنى قوله صلى الله عليه وسلم: (أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين) ؛ أي بريء من دمه إذا قُتِلَ، ولذلك أمر لهم صلى الله عليه وسلم بنصف الدية، ولم يكمل لهم الدية بعد علمه بإسلامهم؛ لأنهم قد أعانوا على أنفسهم - كما قال الخطابي - بمقامهم بين ظهراي الكفار المحاربين، فكانوا كمن هلك بجنائيه نفسه، وجنائيه غيره، فسقطت حصة جنائيه من الدية⁽¹⁾.

وهكذا، وبمعرفة سبب ورود الحديث يزول الإشكال الذي في أذهان القوم، بعدما تبين أن الحديث ورد في حق من أقام في بلاد الكفار والمشركين في الوقت الذي يكون المسلمون في حرب معهم، وفي حالة استنفار لأجلهم، ولم يتمكن المسلم المقيم بين أظهرهم من القيام بشعائر دينه، وخاف الفتنة على ذلك، ولم يأمن على نفسه وماله لأجل دينه، وهو فوق هذا كله مُعْرَضٌ لغزو المسلمين مع أهل دار الحرب؛ فيصاب معهم، أو يصيبه ما يصيبهم، كما كان الحال لما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا الحديث، وأما إذا تمكن المسلم من إقامة الشعائر والجهر بكلمة التوحيد والأذان للصلوات إذا تعين، والصيام، وغير ذلك من الأحكام؛ فلا شيء عليه في الإقامة ببلاد الكفار مطلقاً، ولا حرج في المكث بها لغرض من الأغراض، كالتجارة، والدراسة، والعمل، ولم يقل أحد بتحريم ذلك⁽²⁾.

قلت: وللإمام ابن التين كلام مهم، أورده محمد الخضر الشنقيطي في شرحه على البخاري، قال الشنقيطي: "وقد أطلق ابن التين أن الهجرّة من مكة إلى المدينة كانت واجبة، وأن من أقام بمكة بعدما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم، إلى المدينة بغير عذر كان كافراً، وهو إطلاق مردود".

(1) معالم السنن(2/271). وانظر: فتح الباري(6/39)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، لعلي القاري(6/2319).

(2) حكم الإقامة ببلاد الكفار وبيان وجوبها في بعض الأحوال، لعبد العزيز بن الصديق الغماري، ص 20. وانظر: كيف نتعامل مع السنة، ص128.

قال: ما قاله ابن التّين موافق لما مرّ عن الوَثْرِيْسِيّ في معياره (1) ولباب التأويل، ثم قال عند حديث عائشة المار: "لا هجرة اليوم ... الخ": "أشارت عائشة إلى بيان مشروعية الهجرة، وأن سببها خوف الفتنة، والحكم يدور مع علته، فمقتضاه أن من قدر على عبادة الله في أي موضع اتفق، لم تجب عليه الهجرة منه، وإلا وجبت، ومن ثم قال الماوردي: إذا قَدِرَ على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر؛ فقد صارت البلدة به دار إسلام؛ فالإقامة فيها أفضل من الرحلة منها، لما يُترجى من دخول غيره في الإسلام (2).

ولهذا قال عبد العزيز الغماري (3): "القول في هذه المسألة أن العلة في المنع من الإقامة في أوروبا وأمريكا وغيرها من بلاد الكفار؛ هو خوف الفتنة على الدين، وعدم التمكن من أداء الشعائر المفروضة على المسلم، فإذا ارتفعت العلة، ارتفع الحكم المعلل بها كما لا يخفي، وقد بينا وأوضحنا أن هذه العلة لا توجد اليوم مطلقاً أبداً في الإقامة في أوروبا ولا غيرها من بلاد الكفار، وديارهم، فلا ينبغي القول بها، والنظر إليها، واعتبارها في هذه المسألة؛ بل في أغلب البلاد الأوروبية اليوم المساجد العظيمة، والمعاهد الإسلامية المتعددة التي يجتمع فيها المسلمون لدراسة أمور الدين، والبحث في أحكامه مع الحرية التامة والحماية الكاملة في النفس، والمال، والأهل؛ بل بلغ بهم الحال إلى أن صارت تلك المعاهد مركزاً لدعوة الأوروبيين إلى الدخول في الإسلام، وتعريفهم بأحكامه، ومزاياه، وفضله على غيره من الأديان" (4).

قال: وهذا تكون الإقامة اليوم في أوروبا أفضل بكثير للمسلم من إقامته في بلده، لما يرجى له من نشر دين الله تعالى بين الكفار، والدعوة إلى التوحيد في بلاد التثليث، وعبدة الصليب (5)، وهي أفضل مما يسمى اليوم دار الإسلام؛ لما يستطيع فيها من إقامة الشعائر، والحفاظ على النفس، والمال، واستيفاء

(1) (8/2).

(2) كوثر المعاني الدراري (152/1).

(3) هو عبد العزيز بن محمد بن الصديق بن أحمد بن عبد المؤمن الغماري الإدريسي الحسيني، ولد في طنجة بالمغرب الأقصى في شهر جمادى الأولى سنة ثمان وثلاثين وثلاثمائة وألف، سافر إلى القاهرة سنة 1355هـ، والتحق بالأزهر الشريف فأخذ عن عدد من علماء الأزهر، كالشيخ عبد المعطي الشرشيمي، توفي سنة: 1418هـ، من مؤلفاته: تسهيل المدرج إلى المدرج، دوران الأرض عند علماء المسلمين. انظر: موقع العترة، على الرابط التالي: <http://al-3itra.ahlamontada.net>.

(4) حكم الإقامة ببلاد الكفار، ص52.

(5) نفس المرجع.

الحقوق، فمتى ما وجدت هذه الأوصاف في بلد ما؛ فهو دار إسلام؛ ولو كان في الظاهر بلد كفر، ومتى ما خلا منها بلد؛ فهو دار كفر ولو كانت في الظاهر بلد إسلام.

المطلب الثاني: مظاهر إهمال السياق في الدراسات الحديثية المعاصرة.

ونجد هذه القراءة العِضين، كذلك؛ عند اتجاه معاصر آخر من بعض دعاة السلفية والعمل بالسنة، وحاشا لله أن نجعل هذا المنهج في سياق واحد مع المناهج التي سبقت، وإنما مرادنا الكشف عن مظاهر الخلل في منهج فهم السنة المطهرة، عند أصحاب هذا التوجه، وذلك من خلال ثلاثة فروع:

الفرع الأول: قراءة التجزئة والتعضية:

ومن أمثلة ذلك عند هذا الاتجاه، ما يلي:

أ- أحاديث إسبال الإزار:

الأحاديث التي وردت في إسبال الإزار، وتشديد الوعيد عليه، وهو ما استند إليه كثير من هؤلاء الشباب المتحمس في شدة الإنكار على من لم يقصر ثوبه إلى ما فوق الكعبين، وغلوا في ذلك حتى أوشكوا أن يجعلوا تقصير الثوب من شعائر الإسلام⁽¹⁾، أو فرائضه العظام، وإذا نظروا إلى عالم أو داعية مسلم لا يقصر ثوبه كما يفعلون، رموه في أنفسهم - وربما علانية - بقلة الدين!

ولو رجعوا إلى مجموع الأحاديث المتصلة بهذه المسألة، وردوا بعضها إلى بعض في ضوء نظرة شاملة لمقاصد الإسلام من المكلفين في شؤون الحياة العادية؛ لفهموا المقصود من الأحاديث في هذا المقام، وخفضوا من غلوائهم، ولم يركبوا متن الشطط، ولم يضيّقوا على الناس واسعاً، ولم يحجروا عليهم رحباً⁽²⁾.

(1) قلت: وقد حدثني معالي الدكتور حميد قوفي يوماً؛ بأن طالبا ممن سبق نعتهم، قد أوعز إلى الشيخ بمسألة من بنات أفكاره، يقول إنه اجتهد في تحصيلها، قال فضيلته: لقد قال لي إن مسألة تقصير الثوب؛ مسألة لا بد أن تتضمنها كتب الاعتقاد، حتى يفرق - بناء عليها - بين السني والبدعي، كما فعل أئمتنا رحمهم الله بمسألة المسح على الخف!!

(2) كيف نتعامل مع السنة، ص 103.

والأحاديث التي أخذوا بها في هذا الباب كثيرة، ولكن الحديث الدال على المراد؛ هو قوله صلى الله عليه وسلم: « ما أسفل من الكعبين من الإزار؛ ففي النار»⁽¹⁾، وورد في سنن النسائي بلفظ: « ما تحت الكعبين من الإزار؛ ففي النار»⁽²⁾.

أخذوا بهذا الحديث وما ورد في معناه، وتركوا جملة الأحاديث الأخرى الواردة في هذا الموضوع؛ التي يتبين لمن يقرأها ما رجحه الإمام النووي⁽³⁾، والحافظ ابن حجر⁽⁴⁾، وحافظ المغرب ابن عبد البر⁽⁵⁾، وغيرهم: أن هذا الإطلاق محمول على ما ورد من قيد "الخِيَلَاء"؛ فهو الذي ورد فيه الوعيد بالاتفاق⁽⁶⁾.

ومن الأحاديث التي وردت بهذا القيد: ما رواه عبد الله بن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: « من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة»، قال أبو بكر: يا رسول الله! إن أحد شقي إزاري يسترخي، إلا أن أتعاهد ذلك منه؟ فقال النبي صلى الله عليه وسلم: « لست ممن يصنعه خيلاء»⁽⁷⁾.

وما رواه مسلم، عن ابن عمر رضي الله عنهما، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، بأذني هاتين، يقول: « من جرَّ إزاره، لا يريد بذلك إلا المَخِيلَةَ، فإن الله لا ينظر إليه يوم القيامة»⁽⁸⁾، ففي هذه الرواية ذُكِرَ قيد الخيلاء بطريق الحصر الصحيح (لا يريد بذلك إلا المَخِيلَةَ) فلم يدع مجالاً لتأول⁽⁹⁾.

(1) أخرجه البخاري [(141/7) رقم: 5787].

(2) السنن الكبرى [(437/8) رقم: 9628].

(3) شرح مسلم (62/14).

(4) فتح الباري (259/10).

(5) التمهيد (228/20).

(6) وانظر: شرح المشكاة للطبي (2892/9).

(7) أخرجه البخاري [(141/7) رقم: 5784].

(8) [(1652/3) رقم: 2085].

(9) كيف نتعامل مع السنة، ص 105.

هذه الأحاديث وغيرها، لو ضُم بعضها إلى بعض؛ لتبين أن الإطلاق في الزجر الوارد في ذم الإسبال محمول على المقيد هنا، فلا يحرم الجر والإسبال إذا سلم من الخيلاء؛ ذلك لأن الأحاديث الواردة في الزجر عن الإسبال مطلقة، فيجب تقييدها بالإسبال للخيلاء. وهكذا يتبين أنه لا بد للاستمداد من السنة استمدادا صحيحا، وفهمها فهما سليما: أن تُجمع الأحاديث الصحيحة في الموضوع الواحد، بحيث يُردُّ متشابهها إلى محكمها، ويحمل مطلقها على مقيدها، ويفسر عامها بخاصها؛ ومحملها بمبينها.

ثم إن الوعيد المتكرر - كما في حديث أبي ذر رضي الله عنه -⁽¹⁾ يدل على أن عملهم من موبقات الذنوب، وكبائر المحرمات، وهذا لا يكون إلا في الأشياء التي تمس المصالح الضرورية التي جاءت الشريعة لإقامتها والحفاظ عليها: في الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والنسب، والمال، وهي المقاصد الأساسية لشريعة الإسلام، وبالتالي؛ فإن مجرد إسبال ثوب أو تقصيره هو بيباب التحسينات أولى، ذلك أن الأمر يتعلق بالآداب والمكملات، التي بها تجمل الحياة، وترقى الأذواق، وتعمق مكارم الأخلاق⁽²⁾.

ب- أحاديث لباس المرأة:

ومن منهج التجزئة والتعضية عند هذا الاتجاه نفسه؛ وفي نفس قضية اللباس: مسألة تعيين لباس المرأة، فهم مصرون على أن لبسَ "النقاب" فرض على كل مسلمة، وأن تغطية الوجه واجب ديني لا يجوز التفريط فيه⁽³⁾، ويتهمون الذين يقولون بوجوب لبس "الخمار" وليس بوجوب لبس النقاب؛ بأنهم متأثرون بأفكار الحضارة الغربية، مروجون لتقاليدها بين المسلمين، وذلك لهزيمتهم النفسية أمام هذه الحضارة الغالبة⁽⁴⁾، وأنه فَتَحَ لأبواب التبرج على مصراعيه... الخ.

(1) حديث أبي ذر رضي الله عنه، مرفوعا: « ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة، ولا ينظر إليهم، ولا يزكّيهم، ولهم عذاب أليم » قال: فقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث مراراً، قال أبو ذر: خابوا وخسروا، من هم يا رسول الله؟ قال: « المسبل، والمنان، والمنفق سلعته بالحلف الكاذب ». أخرجه مسلم [102/1] رقم: 106].

(2) كيف تتعامل مع السنة، ص 106.

(3) انظر مثلاً: مقالا في هذا الشأن للدكتور: محمد عبد العزيز علي، بعنوان: لا .. بل النقاب - وإن رغمت أنوف - فريضة، وليس عادة ولا مجرد فضيلة. على الرابط التالي: <http://www.saaid.net/female/h97htm>.

(4) النقاب للمرأة بين القول ببدعيته والقول بوجوبه، يوسف القرضاوي، المقدمة.

ويعرضون عن الكثرة الكاثرة من نصوص الأحاديث الصحيحة والصريحة؛ التي ترجح أن الوجه والكفين ليسا بعورة، ولا يجب على المسلمة تغطيتهما، والتي تدل على أن أدلة هذا الرأي أقوى من رأيهم.

وقد صنّف الألباني⁽¹⁾ كتاباً سماه: جلابب المرأة المسلمة، بين فيه وجه الحق في المسألة، وجمع فيه من النصوص القاطعة، ما يشفي العلة، ويروي العلة؛ فلم يرق لمن هم على فهمه، هذا الاختيار، فسلقوه بألسنة حداد، وشتوا عليه حرباً ضروساً، فاضطر إلى الرد عليهم في كتاب مفرد سماه: "الرد المفحّم على من خالف العلماء وتشدد وتعصب، وألزم المرأة أن تستر وجهها وكفيها وأوجب، ولم يقنع بقولهم: إنه سنة ومستحب"، قال رحمه الله - في مقدمته مبيناً نهج التحريز والتعصية لدى القوم -: "ولقد رأيت، والله! العجب العجاب؛ من اجتماعهم على القول بالوجوب، وتقليد بعضهم لبعض في ذلك، وفي طريق الاستدلال بما لا يصح من الأدلة رواية أو دراية، وتأويلهم للنصوص المخالفة لهم من الآثار السلفية، والأقوال المشهورة لبعض الأئمة المتبوعين، وتجاهلهم لها، كأنها لم تكن شيئاً مذكوراً! الأمر الذي جعلني أشعر أنهم جميعاً، مع الأسف، قد كتبوا ما كتبوا مستسلمين للعواطف البشرية، والاندفاعات الشخصية، والتقاليد البلديّة، وليس استسلاماً للأدلة الشرعية؛ لأن ما ذكروه من الأدلة، على مذهبهم، هم يعلمون جيداً أنها لم تكن خافية علي؛ لأنهم رأوها في كتابي، حجاب المرأة المسلمة، مع الجواب عنها، والاستدلال بما يعارضها، وهو أصح عندنا من استدلالهم التي تشبثوا بها"⁽²⁾.

والواقع أنه لا ينكر على من يرى وجوب تغطية الوجه في بعض بلاد العالم الإسلامي؛ أخذاً بعرف بلده مثلاً، ولكن الذي ينكره عليهم حقاً هو أن يفرضوا رأيهم على الآخرين أو الأخريات، وأن يحكموا بالإثم، والفسق، والميوعة، والانحلال على من ترجح لديه الدليل الأقوى، وأن يعدّوا ذلك منكراً يجب محاربتة، مع أنّ قصارى ما في القضية أن يكون النقاب عادة أو عرفاً لقوم ما!!

(1) هو محمد ناصر الدين بن الحاج نوح الألباني، ولد عام 1914 م في مدينة أشقودرة عاصمة دولة ألبانيا - حينئذ - عن أسرة فقيرة متدينة يغلب عليها الطابع العلمي، فكان والده مرجعاً للناس يعلمهم ويرشدهم، توفي سنة: 1999م، له مؤلفات كثيرة، منها: حجاب المرأة المسلمة، تمام المنة في تخرّيج أحاديث فقه السنة. انظر: موقع طريق الإسلام، على الرابط التالي: <http://ar.islamway.net/scholar/47>.

(2) الرد المفحّم، ص 6-7.

ومما له صلة لصيقة بهذه القضية؛ هو ادّعاء أصحاب هذا المنهج أنّ اللباس الشرعي له سمات معينة، وأوصاف لازمة هم يعتبرونها؛ فإذا فقدت كان التبرج وصما لتلك المرأة، والفسوق بابا تدخله. والقضية كلها؛ لا يمكن أن تتناول على هذا النحو، لأن اللباس الشرعي قدر مشترك بين النساء كيفما كانت النوعية التي تلبس، والصفات التي يحتويها ذلك اللباس، ما دام أن شرط الحشمة والعفاف باديا على ذلك اللباس، فالجزائرية تلبس من اللباس الذي يُظهر الانتماء، ويشير على الوطنية، وهكذا التونسية، والمغربية، وغيرهما من نساء المسلمين، ولا يمكن أن يتصور في يوم ما أن يكون لباس بلد معين، هو المعيار الشرعي لتحجب المرأة المسلمة.

الفرع الثاني: الفصل بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية.

ومن مظاهر إهمال السياق عند أصحاب هذا الاتجاه: الفصل بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية للأحاديث النبوية، ومن أمثلته:

أ- أحاديث إخراج زكاة الفطر:

ومن الأمثلة على ذلك: تشدد هذا الاتجاه الحرفي، ومعهم بعض مُتَعَصِّبَةِ المذاهب من المتأخرين، في الإصرار على إخراج زكاة الفطر من الأطعمة، ورَفْضِ إخراجها بقيمتها نقدا رفضا مطلقا، وينادون في الناس كل عام في أواخر رمضان: أن من أخرج زكاة الفطر نقودا فزكاته باطلة؛ لأنها خلافُ السنة، وعليه أن يعيد إخراجها ثانية من الطعام حتى تُقبل.

وَحُجَّتُهُمْ فِي ذَلِكَ حَدِيثُ أَبِي سَعِيدٍ الْخَدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «كُنَّا نَخْرُجُ زَكَاةَ الْفِطْرِ، صَاعًا مِنْ طَعَامٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ أَقِطٍ⁽¹⁾، أَوْ صَاعًا مِنْ زَبِيبٍ»⁽²⁾.

فَوَقَّفَ الْقَوْمَ عِنْدَ ظَاهِرِ النَّصِّ؛ عِنْدَ مَا عَيَّنَهُ مِنْ أَصْنَافِ الْأَطْعِمَةِ مِمَّا هُوَ غَالِبُ قُوَّةِ الْبَلَدِ، وَلَمْ يَلْتَفِتُوا إِلَى الْمَقْصِدِ الشَّرْعِيِّ مِنَ الْحَدِيثِ؛ وَهُوَ (إِغْنَاءُ الْمَسَاكِينِ) يَوْمَ الْعِيدِ، الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ مَا رَوَى عَنْ ابْنِ عَمْرِو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: «أَغْنُوهُمْ فِي هَذَا الْيَوْمِ»⁽³⁾، وَفِي رِوَايَةٍ: «أَغْنُوهُمْ عَنْ طَوَافِ هَذَا الْيَوْمِ»⁽⁴⁾.

(1) الأقط: وهو لبن مجفف يابس مستحجر؛ يطبخ به.

(2) أخرجه مالك في الموطأ [404/2] رقم: 990.

(3) أخرجه الدارقطني [89/3] رقم: 2133.

(4) أخرجه البيهقي [292/4] رقم: 7739، وابن وهب في جامعه [115/1] رقم: 198.

انظر: النهاية في غريب الحديث (57/1).

وهذا الحديث وإن كان في إسناده ضعف⁽¹⁾؛ فإنَّ معناه صحيح في بيان المقصود من هذه العبادة المالية، وهو إغناء المسكين في هذا اليوم السعيد، وإدخال الفرح والسرور عليهم، وليس المقصود نوعاً أو أنواعاً معينة بذاتها من الأموال.

فينبغي النظر إلى العلة والحكمة والغاية من إيجابها، والتمييز بين الوسائل والمقاصد، ذلك أن زكاة الفطر ليست عبادة مالية محضة وتوقيفية لا دخل للعقل فيها، وإنما هي عبادة مالية من أصلها معقولة المعنى مثل زكاة الأموال، ويجب عند الاشتباه النظر إلى ما هو أنفع للفقير، أو أيسر على المكلف⁽²⁾.

وإخراج القيمة نقداً، في عصرنا، هو الأيسر على المعطي، والأنفع للآخذ، ولهذا وجدنا الأئمة المتبوعين من الفقهاء المجتهدين؛ لما زاد مجتمعتهم توسعاً وتعقداً؛ لم يقفوا عند الأطعمة المنصوص عليها في الحديث، بل قاسوا عليها ما هو غالب قوت البلد⁽³⁾.

بل زاد بعضهم؛ فأجاز إخراج القيمة، لاسيما إذا كانت أنفع للفقير، وهو مذهب الإمام أبي حنيفة وأصحابه، ومذهب الثوري، والأوزاعي، والليث بن سعد، وقد صحَّ هذا عن الحسن البصري، وعطاء بن أبي رباح، وطاوس، ومجاهد، وسعيد بن المسيب، وعروة بن الزبير، وأبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف، وسعيد بن جبير من التابعين، كما صح عن الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز⁽⁴⁾.

فتبين بذلك أن نص الحديث معلَّل "بالإغناء"، والإغناء يحصل بالقيمة، بل أتم وأوفر وأيسر؛ لأنها أقرب إلى دفع حاجة الفقير؛ إذ تمكنه من شراء ما يلزمه من الأطعمة والملابس مما هو أحوج إليه، وخصوصاً في عصرنا، وفي هذا رعاية لمقصود النص النبوي، وتطبيق لروحه، وهذا هو الفقه الرشيد، الذي يربط النصوص الجزئية بمقاصدها الكلية⁽⁵⁾.

(1) بلوغ المرام، لابن حجر، ص250.

(2) العقل والفقه في فهم الحديث النبوي، مصطفى الزرقا، ص58، بواسطة مناهج الاستمداد من السنة النبوية بين التجزيء والنسقية، توفيق الغلبزوري.

(3) فقه الزكاة، يوسف القرضاوي(948/2).

(4) نفس المرجع.

(5) مناهج الاستمداد من السنة النبوية بين التجزيء والنسقية، توفيق الغلبزوري.

وقد ألف أحد علماء المغرب: هو الحافظ المحدث أحمد بن الصديق الغماري⁽¹⁾ المتوفى بالقاهرة سنة 1380هـ رسالة لطيفة أسماها: "تحقيق الآمال في إخراج زكاة الفطر بالمال"، وقد استوفى فيها بحث المسألة من كل أطرافها، وأيد بالأدلة من الكتاب والسنة والآثار؛ ما ذهب إليه من جواز إخراج زكاة الفطر بالنقود، بل تفضيله على غيره في هذا الوقت⁽²⁾.

ب- تحريم التصوير الفوتوغرافي:

ومن إهمال العلل والمقاصد عند المدرسة المذكورة: التشدد في تحريم التصوير الضوئي "الفوتوغرافي"، وعند بعضهم حتى التلفزيوني⁽³⁾؛ الذي عرفه الناس في هذا العصر، والذي تطور تطورا كبيرا؛ متمسكين بالوعيد الشديد الوارد في السنة في هذا الأمر: مثل حديث عبد الله بن مسعود قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم، يقول: « إنَّ أشدَّ الناس عذابا عند الله يوم القيامة: المصورون»⁽⁴⁾، ولم ينظروا إلى العلة التي ذكرتها الأحاديث الحرمية للتصوير، والتي لعنت المصورين: أنهم يضاهون خلق الله، كما في حديث عائشة، رضي الله عنها، أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، قال: « أشدَّ الناس عذابا يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله »⁽⁵⁾، وفي رواية لمسلم عنها: «إنَّ من أشدَّ الناس عذابا يوم القيامة الذين يشبهون بخلق الله»⁽⁶⁾.

وهذا ينطبق على التصوير "المجسم" كالأصنام التي تعبد من دون الله، أو ما نسميه اليوم "بالتماثيل"، أما هذا التصوير؛ فليس فيه مضاهاة خلق الله، وإنما خلق الله نفسه، انعكس على الورق المخصوص، كما تنعكس الصورة على المرآة، ويؤكد هذا الكلام: أن بعض البلاد الإسلامية يسمون

(1) هو أحمد بن محمد بن الصديق بن أحمد، أبو الفيض الغماري الحسيني الأزهري، متفقه شافعي مغربي، من نزلاء طنجة، تعلم في الأزهر، واستقر وتوفي بالقاهرة، عرف بابن الصديق كأبيه، له كتب، منها: رياض التزوية في فضل القرآن وحامله، ومطالع البدور في جوامع أخبار البرور، وإقامة الدليل في تحريم تمثيل الأنبياء والأولياء على المسارح. انظر: الأعلام للزركلي (1/252-253).

(2) مناهج الاستمداد من السنة النبوية.

(3) فتاوى علماء البلد الحرام، ص776: انظر فتوى ابن باز رحمه الله حول التصوير بالفيديو.

(4) أخرجه البخاري [(167/7) رقم: 5950].

(5) أخرجه مسلم [(1668/3) رقم: 2107].

(6) أخرجه مسلم [(1667/3) رقم: 2107].

الصورة: عكسا، والمصور عكاسا، ويقول الشخص له: اعكسني، أو متى أخذ العكوس منك، وهذا واضح في التصوير بالفيديو، والتصوير التلفزيوني، حيث يشاهد الإنسان خلق الله كما هو، ولا تتضح فيه قضية المضاهاة، التي هي علة التحريم، كما تنص على ذلك الأحاديث⁽¹⁾.

ومع ذلك لا يزال بعض هؤلاء يفتي بتحريم مشاهدة التلفزيون، أو إدخاله في بيت المسلم، لا لأنه يعرض أشياء محظورة شرعا مثل: الرقص والأغاني الخليعة، والمناظر الخارجة عن أدب الإسلام، بل هو حرام؛ لأنه قائم على التصوير المحرم، وإن كان كل ما يعرضه حلالا لا شائبة فيه، غير أن الكثير منهم الآن قد رجح عن هذا الرأي، وأباحوا التلفزيون ومشاهدة برامجهم؛ فضلا عن إدخاله بيت المسلم، وهذا أمر محمود⁽²⁾.

وإباحة التصوير المذكور هو الرأي السديد؛ الذي أفتى به كبار علماء الأمة في هذا العصر، ومن أشهرهم مفتي الديار المصرية العلامة الشيخ محمد نجيت المطيعي⁽³⁾ رحمه الله، الذي استوفى جمع الأدلة في رسالة نفيسة سماها: الجواب الشافي في إباحة التصوير الفوتوغرافي، وانتهى إلى القول بجمله وإباحته، ملتفتا إلى أن علة التحريم في بعض الأحاديث هي: المضاهاة، وهي منتفية في هذا النوع من التصوير⁽⁴⁾.

ثم إن السياق التاريخي يدلنا؛ على أن القوم -آنذاك- كانت الموضة فيهم تشخيص الأفكار الشركية في الأشخاص الحجرية، ومن ثم؛ عمل المشرع على محاربة ما من شأنه أن يكون وسيلة للشرك، ولو كان صورة، والسياق واضح وظاهر في ذلك، إذ المقام يقتضي قطع باب الشرك بآليات صارمة وواضحة، وعليه؛ فإذا تغير الزمان وتحول الواقع، وأصبح للشرك آليات أخرى غير تلك المجسمات العبيطة الساذجة، بل تطور وصار الشرك في الأفكار والأشخاص، ولم يعد للصور والمجسمات حضور قوي؛ بحيث له تلك

(1) دراسة في فقه مقاصد الشريعة، يوسف القرضاوي، ص76 وما بعدها.

(2) نفس المرجع، ص 77.

(3) هو محمد نجيت بن حسين المطيعي الحنفي، مفتي الديار المصرية، ومن كبار فقهاءها، ولد في بلدة (المطيعية) من أعمال أسيوط، وتعلم في الأزهر، واشتغل بالتدريس فيه، وانتقل إلى القضاء الشرعي سنة 1297هـ، واتصل بالسيد جمال الدين الأفغاني، ثم كان من أشد المعارضين لحركة الإصلاح التي قام بها الشيخ محمد عبده، وعين مفتيا للديار المصرية سنة (1914 - 1921 م)، ولزم بيته يفتي ويفيد إلى أن توفي بالقاهرة، له كتب، منها: إرشاد الأمة إلى أحكام أهل الذمة، وأحسن الكلام فيما يتعلق بالسنة والبدع من الأحكام، وحسن البيان في دفع ما ورد من الشبه على القرآن. انظر: الأعلام (50/6).

(4) الجواب الشافي، ص 23.

الفاعلية التي كانت لسابقتها، فلزم تغير الحكم من حيث كونه متعلقا بتلك المجسمات إلى ما استحال إليه من شرك أفكار، وأهواء.

الفرع الثالث: الإيغال في الأخذ بظواهر النصوص وعدم الالتفات إلى القرائن.

ومن مظاهر إهمال السياق عند أصحاب هذا الاتجاه: الإيغال في الأخذ بظواهر النصوص، وعدم

الالتفات إلى القرائن الصارفة، ومن أمثلة ذلك:

- ما رواه أبو هريرة مرفوعا: «إذا قاتل أحدكم أخاه، فليجتنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته»⁽¹⁾.

وفي رواية للبخاري عنه مرفوعا: «إذا قاتل أحدكم فليجتنب الوجه»⁽²⁾.

وفي أخرى له عن همام، عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعا أيضا: «خلق الله آدم على صورته، طوله ستون ذراعا، فلما خلقه قال: اذهب فسلم على أولئك النفر من الملائكة جلوس، فاستمع ما يحيونك؛ فإنها تحيتك وتحية ذريتك، فقال: السلام عليكم، فقالوا: السلام عليك ورحمة الله، فزادوه: ورحمة الله، فكل من يدخل الجنة على صورة آدم، فلم يزل الخلق ينقص بعد حتى الآن»⁽³⁾.

قال أبو بكر بن خزيمة: توهم بعض من لم يتحرر العلم أن قوله: (على صورته) يريد صورة الرحمن عز ربنا وجل عن أن يكون هذا معنى الخبر، بل معنى قوله: (خلق آدم على صورته)، الهاء في هذا الموضع كناية عن اسم المضروب، والمشتوم، أراد صلى الله عليه وسلم أن الله خلق آدم على صورة هذا المضروب، الذي أمر الضارب باجتتاب وجهه بالضرب، والذي قبح وجهه، فزجر صلى الله عليه وسلم أن يقول: (ووجه من أشبه وجهك)، لأن وجه آدم شبيهه وجوه بنييه، فإذا قال الشاتم لبعض بني آدم: قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك، كان مقبحا وجه آدم صلوات الله عليه وسلامه، الذي وجوه بنييه شبيهة بوجه أبيهم، فتفهموا رحمكم الله معنى الخبر، لا تغلطوا ولا تغالطوا فتضلوا عن سواء السبيل، وتحملوا على القول بالتشبيه؛ الذي هو ضلال⁽⁴⁾.

(1) أخرجه مسلم [2017/4] رقم: [2612].

(2) الصحيح [151/3] رقم: [2559].

(3) الصحيح [50/8] رقم: [6227].

(4) التوحيد (84/1).

وقال أبو حاتم ابن حبان: " يريد به صورة المضروب، لأن الضارب إذا ضرب وجه أخيه المسلم ضرب وجهها خلق الله آدم على صورته"⁽¹⁾.

وسياق الحديث وسببه⁽²⁾، هو أنّ النبي صلى الله عليه وسلم مرّ برجل يضرب ابنه أو عبده في وجهه لطمًا، ويقول: قَبَحَ اللهُ وجهك ووجه من أشبه وجهك، فقال صلى الله عليه وسلم: (إذا ضرب أحدكم عبده فليتنق الوجه فإن الله خلق آدم على صورته)⁽³⁾ - أي المضروب-، قال النووي: " وهو ظاهر رواية مسلم"⁽⁴⁾، أي الذي يقتضيه السياق اللغوي للحديث.

يقول الحافظ ملخصا الكلام في عود الضمير من قوله ر (على صورته): الأكثر على أنّه يعود على المضروب؛ لما تقدم من الأمر بإكرام وجهه، ولولا أن المراد التعليل بذلك لم يكن لهذه الجملة ارتباط بما قبلها، وقال القرطبي: أعاد بعضهم الضمير على الله متمسكا بما ورد في بعض طرقه: إنّ الله خلق آدم على صورة الرحمن⁽⁵⁾، قال: وكأنّ من رواه أورده بالمعنى متمسكا⁽⁶⁾ بما توهمه؛ فغلط فغلط في ذلك، وقد أنكر المازري ومن تبعه صحة هذه الزيادة، ثم قال: وعلى تقدير صحتها؛ فيحمل على ما يليق بالباري سبحانه وتعالى⁽⁷⁾.

(1) الصحيح (420/12-421). وانظر: الأسماء والصفات، للبيهقي (63/2)، مشكل الحديث وبيانه، لأبي بكر ابن فورك، ص 48، شرح ابن بطال على البخاري [70-69/7]، كشف المشكل من حديث الصحيحين، لابن الجوزي (506/3)، شرح النووي على مسلم [166/16]، طرح التثريب، لأبي زرعة العراقي (17/8)، المفهم شرح صحيح مسلم، للقرطبي (486-485/6)، إكمال المعلم، للقاضي عياض (87/8).

(2) البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث، لابن حمزة الحسيني (36/2).

(3) مشكل الحديث وبيانه، ص 48 وما بعدها.

(4) شرح مسلم (166/16). وانظر: طرح التثريب (17/8).

(5) أخرجه ابن أبي عاصم في السنة [228/1] رقم: 517، والطبراني في الكبير [430/12] رقم: 13580، من حديث بن عمر رضي الله عنه.

قال الحافظ ابن حجر في الفتح (183/5): رجاله ثقات، وأخرجه ابن أبي عاصم [230/1] رقم: 521 أيضا من طريق أبي يونس عن أبي هريرة.

قال الباحث: وضعف الحديث ابن خزيمة في التوحيد [86/1] رقم: 8، والألباني في سلسلة الأحاديث الضعيفة (318/3)، وشعيب الأرنؤوط في تخريج سنن أبي داود [404/5] رقم: 3546.

(6) المفهم (486/6).

(7) المعلم بفوائد مسلم (299/3).

قال ابن حجر: وعلى القول بالزيادة؛ فيتعين إجراء ما وردت به هذه الزيادة، على ما تقرر بين أهل السنة من إمراره كما جاء من غير اعتقاد تشبيهه أو من تأويله على ما يليق بالرحمن جلّ جلاله.. وزعم بعضهم: أنّ الضمير يعود على آدم، أي: على صفته، أي: خلقه موصوفاً بالعلم الذي فضّل به على الحيوان، وهذا محتمل.. وقال حرب الكرماني في كتاب السنة: سمعت إسحاق بن راهويه، يقول: صح أنّ الله خلق آدم على صورة الرحمن، وقال إسحاق الكوسج: سمعت أحمد يقول: هو حديث صحيح، وقال الطبراني في كتاب السنة: حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل، قال: قال رجل لأبي: إنّ رجلاً قال خلق الله آدم على صورته، أي صورة الرجل؛ فقال: كذب؛ هو قول الجهمية انتهى (1).

وقال ابن حجر: وقد أخرج البخاري في الأدب المفرد، وأحمد من طريق بن عجلان، عن سعيد، عن أبي هريرة مرفوعاً: « لا تقولن قبح الله وجهك ووجه من أشبهه وجهك؛ فإنّ الله خلق آدم على صورته»، وهو ظاهر في عود الضمير على المقول له ذلك، وكذلك أخرجه بن أبي عاصم أيضاً من طريق أبي رافع عن أبي هريرة بلفظ: « إذا قاتل أحدكم فليجتنب الوجه؛ فإنّ الله خلق آدم على صورة وجهه» (2).

والذي يظهر من خلال سوق هذه النقول، أنّ أكثر أهل العلم على القول بعود الضمير على غير الله تعالى، وأنه إما أن يعود إلى آدم عليه السلام، أو على المضروب؛ وهو أوجه، أو غير ذلك من الاحتمالات.

والحق أنّ القول بهذا، هو الذي تقتضيه اللغة، ويوجهه النقل الصحيح، والذي تتابع عليه أصحاب كتب السنة المعتمدة، من حيث التبويب، فأورده مسلم في باب النهي عن ضرب الوجه، وعبد الرزاق في مصنفه باب ضرب النساء والخدم، والبخاري في الأدب المفرد، باب لا تقل قبح الله وجهه، والبخاري في الصحيح باب إذا ضرب العبد، فليجتنب الوجه، وفي باب بدء السلام، ومثله أبو داود في السنن، تحت باب في ضرب الوجه في الحدّ، وابن حبان تحت باب ذكر العلة التي من أجلها زجر عن هذا الفعل.

(1) فتح الباري (183/5).

(2) المصدر السابق. وانظر: عمدة القاري، للعيني (116/13)، شرح القسطلاني على البخاري (327/4).

يقول شعيب الأرنؤوط: "ظنَّ بعض الرواة أنَّ الضمير يعود على الله، فأبدل المكني بالاسم المظهر، فقال: إن الله خلق آدم على صورة الرحمن.." (1).

وقال الألباني: وقد جاء تعليل التَّهْي عن ضرب الوجه بما في رواية لمسلم ولفظه: (فإنَّ الله خلق آدم على صورته)؛ أي: صورة آدم نفسه، وليس هذا تأويلاً كما يظنُّ بعض الناس، وإنما هو من باب تفسير النص بالنص - سياق مقالي خاص -، وليس بالرأي، ففي رواية أخرى عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ: (خلقَ الله آدم على صورته، طوله ستون ذراعاً) (2)...

قال: ولا يجوز تفسيره بحديث ابن عمر: (...على صورة الرحمن)، لأنه منكر لا يصحُّ، فيه أربع علل، ولذلك ضعَّفَه ابن خزيمة وغيره؛ ممَّن يرميهم أعداء السنَّة بالتجسيم!

ولقد أساء جدًّا إلى السنَّة وإلى الحديث بعضُ المشايخ الذين ألقوا في تقويته، ممن ليس لهم سابقة معرفة واشتغال بهذا العلم الشريف؛ مثل ما سماه: "عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن!"، و"دفاع أهل السنة والإيمان عن خلق آدم على صورة الرحمن!" (3)، وغيرهما ممن كتب في تصحيح هذا الحديث المنكر (4).

غير أنَّ بعض المعاصرين ذهبوا مذهبا باطلا، وركبوا صعبا؛ فجعلوه من أحاديث الصفات (5)، فأوجب القولُ به تشبيهَ الله بمخلوقاته؛ وهو المحال الذي أمرنا باحتنابه، والزيغ الذي يخشى العبد من الوقوع فيه.

يقول حمود بن عبد الله التويجري (6) - بعد أن أورد كلام عبد الله بن عبد الرحمن أبا بطين (1) -، وهو قوله: "الذي ينبغي في هذا ونحوه إمرار الحديث كما جاء على الرضا والتسليم، مع

(1) مسند أحمد، حاشية [272/11] رقم: [6682]. وانظر: كلام البيهقي في الأسماء والصفات (64/2).

(2) أخرجه البخاري [131/4] رقم: [3326]، ومسلم [2183/4] رقم: [2841].

(3) لمحمد بن أحمد الدويش.

(4) مختصر صحيح الإمام البخاري (178/2). وانظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة (318/3-322).

(5) البدر التمام شرح بلوغ المرام، للحسين المغربي (291/10).

(6) هو حمود بن عبد الله بن حمود بن عبد الرحمن بن عبد الله بن مقحم بن عبد الله التويجري، ولد في مدينة الجمعة عاصمة سدير، وذلك في عام 1334 هـ، من شيوخه عبد الله بن محمد بن حميد، ومحمد بن عبد المحسن الخيال، توفي في مدينة الرياض في 5 / 7 / 1413 هـ، له مؤلفات منها: إتحاف الجماعة بما جاء في الفتن والملاحم وأشراف الساعة، الاحتجاج بالأثر على من أنكر المهدي المنتظر. انظر: موقع الشيخ على موقع

الألوكة، على الرابط التالي: <http://www.alukah.net/web/twaijiry/cv>.

اعتقاد أنه ليس كمثله شيء؛ وهو السميع البصير، والله سبحانه أعلم⁽²⁾، قال: "وهو مع اختصاره مفيد جداً، فليتأمله الذين فتنوا بتأويل حديث الصورة، وعلقت بقلوبهم شبهات أهل الكلام الباطل، وأقوالهم المنحرفة في تأويل الحديث بما يوافق أقوال الجهميّة، وكان الواجب عليهم أن يقابلوا الحديث بالرضا والتسليم، وأن يمرّوه كما جاء من غير تأويل، مع اعتقاد أن الله ليس كمثله شيء؛ لا في ذاته، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، فهذه طريقة السلف الصالح من الصحابة، والتابعين، وتابعيهم بإحسان في هذا الحديث، وفي غيره من آيات الصفات، وأحاديث الصفات"⁽³⁾.

وقال ابن باز: "...إنّ الضمير في الحديث الصحيح في خلق آدم على صورته، يعود إلى الله عز وجل؛ وهو موافق لما جاء في حديث ابن عمر: أنّ الله خلق آدم على صورة الرحمن، وقد صححه الإمام أحمد، وإسحاق بن راهويه، والآجزي، وشيخ الإسلام ابن تيمية وآخرون من الأئمة رحمة الله عليهم جميعاً، وقد بين كثير من الأئمة خطأ الإمام ابن حزيمة رحمه الله في إنكار عود الضمير إلى الله سبحانه في حديث ابن عمر، والصواب ما قاله الأئمة المذكورون وغيرهم في عود الضمير إلى الله عز وجل بلا كيف، ولا تمثيل؛ بل صورة الله سبحانه تليق به، وتناسبه؛ كسائر صفاته، ولا يشابهه فيها شيء من خلقه سبحانه وتعالى.. فالواجب على أهل العلم والإيمان: إمرار آيات الصفات وأحاديثها الصحيحة كما جاءت، وعدم التأويل لها بما يخالف ظاهرها كما درج على ذلك سلف الأمة وأئمتها"⁽⁴⁾.

ويرى الباحث: أنّ هذا التسرع الذي يُلمس في كثير من دراسات هؤلاء لبعض الأحاديث، لا يشك أحد؛ بأنه مجاف للسياق باعتباراته كلها، وأن ملمح الاجتثاث والاقطاع التي أولع بها بعض المتدعة قديماً، لا تزال سارية اليوم؛ عبر مناهج وأفكار متعددة، وعليه؛ فالتمسك بهذه الآلية-أقصد السياق- هي الضامن الوحيد لتلافي مثل هذه الأطاريح الفجة، والآراء الباطلة، وهي الكاشف عن

(1) هو عبد الله بن عبد الرحمن أبا بطين، فقيه الديار النجدية في عصره، ولد سنة 1780م، في الروضة من قرى سدير، رحل إلى الشام، وعاد منها فولي القضاء بالطائف، وتوفي سنة: 1865م، له مؤلفات منها: الانتصار للحنبلة، مختصر بدائع الفوائد. انظر: الأعلام للزركلي (97/4).

(2) عقيدة أهل الإيمان في خلق آدم على صورة الرحمن، ص 130.

(3) عقيدة أهل الإيمان، ص 131-132.

(4) عقيدة أهل الإيمان، المقدمة، ص 7.

زيغ كل من زاغ، والدافع إلى تصحيح كثير من الإشكالات التي ترد في مضامين أقوال البعض وكتاباتهم، والله أعلم.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الخاتمة

أنهيت البحث، وأحسبني أني قد حققت أهداف البحث مما سطرته في خطته، وتعهدت به في إشكاليته، وسيجد القارئ، والمتفحص لهذه المذكرة: أن مسألة الكتابة في بيان ضابط من ضوابط فهم حديث رسول ﷺ، أمر من الصعوبة بمكان، ذلك أن مسألة الفهم والإفهام، تحتل مكانة سامقة، ومرتبة عليّة في مجال قراءة النصوص، فكيف إذ كان الأمر يتعلق بحديث المعصوم ﷺ!!

ومن أجل ذلك؛ جاء هذا البحث لبيّن قضيّة السيّاق وأثرها في صيانة النصّ الحديثي؛ إن على مستوى الثبوت، أو على مستوى الدلالة، وقد انتهيت من خلال بحث هذه القضية إلى النتائج التالية:

1- أن السيّاق في معناه اللغوي لم يتعدّ الأصل الأول للكلمة، أي المعنى الأولي؛ الذي ينطبع في ذهن السامع لأول وهلة، وهذا المعنى بقي متداولاً حتى في المعاجم، والموسوعات اللغوية الحديثة.

2- أن المعاجم اللغوية الغربية، فتحت الباب واسعا للألسنة الحديثة، حتى تفيد منها عبر مناهجها الجديدة والثرية، ومنها أنها اعتمدت جزأي السيّاق؛ اللغوي وغير اللغوي، كمكون أساسي لهذا المصطلح؛ بل وقررت: أنه لا يمكن الإفادة من هذه الآلية ما لم يعتبر الجزآن.

3- أن مفردة السيّاق، من المصطلحات العصبية على التعريف، وبالتالي اجتهد الباحثون-كل بحسب تخصصه- في الوقوف على معناه باعتبار طبيعة البحث، ومن ثمّ يمكن للدراسات الحديثة أن تستثمر مثل هذه البحوث في تطوير المصطلح وتحديثه.

4- أن السيّاق الحديثي: هو الإطار العام الذي تنتظم فيه مفردات النصّ النبوي، ووحداته اللغوية، ومقياس تتصل بواسطته الجمل والقطع الحديثية فيما بينها وتترابط، وبيئة لغوية وتداولية، ترعى مجموع العناصر المعرفية التي يقدمها الحديث للمتلقّي.

5- أن التعريف المختار للسيّاق -والذي اجتهد الباحث في رسمه- لو عمل بموجبه في الدراسات الحديثة والمعاصرة، لكان لنا أن نتجنّب فريقين:

أ- الأول: الذي اتبع نوعاً واحداً من السيّاق؛ وهو اللغوي، ومن ثمّ جمده على ظاهر النص، ولم يبرح منه إلى روحه ومقصده.

ب- الثاني: قوم أهملوا السيّاق اللغوي، وعاشوا على المقام بمفهومه الواسع الذي دفع بهم إلى أنسنته، ونزع القداسة عنه، والقول بموت المؤلف.

6- أن أنواع سيّاق المقال ثلاثة:

- أ- السياق الأسلوبي للحديث.
- ب- السياق العام للحديث.
- ت- السياق المنهجي.
- 7- أن السياق الأسلوبي للحديث: هو الطريقة التي يروى بها حديث النبي ﷺ.
- 8- أن السياق العام للحديث: يقصد به السنّة جميعها.
- 9- أن السياق المنهجي: يقصد به استحضار تلك الخطة المنهجية التي سلكها أئمة الحديث في تقويمهم للأسانيد والمتون.
- 10- يُقصد بـسياق المقام مجموعة العناصر غير اللغوية المتصلة بالحديث الكلامي، كالمتكلم وما يتصل به، والمخاطب وما يتصل به، وموضوع الخطاب وعلاقتها به.. وغيرها من العناصر.
- 11- أن أنواع سياق المقام ثلاثة:
- أ- السياق التاريخي للحديث.
- ب- السياق الروائي.
- ت- السياق الخارجي.
- 12- أن السياق التاريخي للحديث: يُقصد به تلك الحمولات التاريخية التي تواكب صدور الحديث؛ كسبب وروده.
- 13- أن السياق الروائي: يُقصد به فحص مكونات السند في علاقته بالمتن، وما مدى صحة ذلك الإسناد.
- 14- أن السياق الخارجي: يقصد به تلك الظروف والملابسات التي تتصل بمعنى الحديث المنظور فيه، كأثر البعدين الزمني والمكاني مثلاً.
- 15- تأكيد أهل العلم على أهمية السياق بنوعيه في فهم مراد المتكلم، وقد ذكرت كلام كل من الإمام الشافعي، وابن القيم، وابن دقيق العيد.
- 16- من مظاهر اهتمام الأصوليين بالسياق عنايتهم البالغة باللفظ العربي؛ من حيث معناه ودلالته.
- 17- من مظاهر اهتمام الأصوليين بالسياق؛ عنايتهم ببيان أثره في تحديد وتوضيح دلالة اللفظ، من حيث الإطلاق والتقييد، والخصوص والعموم.
- 18- من مظاهر اهتمام المحدثين بالسياق، تبويبهم كتب السنة بحسبه.
- 19- من مظاهر اهتمام المحدثين بالسياق، معرفة مخارج الحديث، وتحديد مراتب الرواة.
- 20- من مظاهر اهتمام المحدثين بالسياق، عنايتهم بأسباب ورود الحديث النبوي.
- 21- من مظاهر اهتمام المحدثين بالسياق، عنايتهم بعلم المبهمات.
- 22- من مظاهر اهتمام المحدثين بالسياق، عنايتهم ببيان البعد الزمني والمكاني.

- 23- أن للسياق بنوعيه دخلا في تحديد دلالة صيغ الألفاظ الصرفية، والتمييز بينها.
- 24- أن للسياق الدور الأكبر في تحديد معاني الحروف.
- 25- أن السياق يعدّ مسعفا فريدا في مواضع شتى، يلجأ فيها الحديث النبوي إلى أسلوب الحذف والإضمار.
- 26- أن للسياق دورا مهماً في تعيين أحد معاني اللفظ المشترك.
- 27- أن لقصد المتكلم وعادته، أثرا في توجيه المعنى.
- 28- أن لعادة المخاطب أثرا في توجيه الدلالة.
- 29- يعتبر العلم بأسباب الورود من أهم الروافد التي يقوم على أساسها السياق.
- 30- أن للبعد الزمني والبعد المكاني أثرا في الوقوف على المعاني والدلالات.
- 31- أن تأويل الأحاديث يكون على ما تلقاها عليه الصحابة، لا على ظواهرها.
- 32- أن الاعتداد بقول الصحابيّ فيه إعمال للسياق ظاهرا، خصوصا إذا لم يخالفه غيره.
- 33- أن من ضوابط دلالة السياق: اعتبار لغة العرب.
- 34- أن من ضوابط دلالة السياق اعتبار حال المخاطب، وقصده.
- 35- أن من ضوابط دلالة السياق اعتبار حال وطبيعة النصّ الحديثي.
- 36- أن من ضوابط دلالة السياق اعتبار كلية التحليل.
- 37- الاعتبار في أحاديث الصفات بخصوصيتها؛ التي تستوجب مراعاة السياق الذي وردت فيه.
- 38- أن وظيفة الفهم والإفهام من القضايا التي شغلت الطاقات الفكرية للأمة، ولا تزال.
- 39- يعتمد المنهج الحدائثي في مقارنته النصّ الحديثي على نزع القداسة، والتحرر من سلطة النص.
- 40- يعتمد المنهج الحدائثي في مقارنته النصّ الحديثي على حاكمية الواقع على النصّ الديني.
- 41- يعتمد المنهج الحدائثي في مقارنته النصّ الحديثي على أن العبرة بخصوص السبب، لا بعموم اللفظ.
- 42- يعتمد المنهج الحدائثي على مَوْضعة السنّة والقول بتاريخيتها، للوصول إلى الحكم عليها بكونها تراثا؛ كغيرها من التراث.
- 43- اعتبار السنّة تراثا انبني على أساس واقع كان موجودا، ومن ثم؛ فهو قابل للتغيير والتبديل.
- 44- من مظاهر إهمال السياق في الدراسات الحدائثية، الانتقائية في الدراسة والتفسير.
- 45- من مظاهر إهمال السياق لدى الدراسات الحدائثية: الإعراض عن بعض أسباب الورود أثناء عملية التفسير.
- 46- من مظاهر إهمال السياق لدى الدراسات الحدائثية المعاصرة (الظاهرية الجدد) القراءة العسفين.
- 47- ومن مظاهرها أيضا الفصل بين النصوص الجزئية، والمقاصد الكلية للأحاديث.

التوصيات:

أذكر بعض التوصيات في نهاية هذا البحث عسى أن تجد آذانا صاغية، فيستفيد منها أهل التخصص، وتكون عوناً للباحثين في مجال العلوم الشرعية، وبادرة خير لباقي الأمة:

- 1- مبحث المصطلحات في المعاجم العربية تحتاج إلى توجيه ومزيد توسيع واعتناء، ذلك أن اللغة كائن حي ينمو ويتغير إذا لقي اهتماماً وتطويراً، أو يموت ويفنى إذا تخلّى عنه أهله وذووه.
- 2- توجيه الاهتمام نحو ترقية المناهج في مناقشة أهل الحداثة وردّ الطعون، أولى من مناقشتهم على مستوى المعارف، إذ ذلك مدعاة إلى توسع المغالبة المفروضة منهم على المستوى الثقافي والمعرفي.
- 3- تكوين مخابر متخصصة في الردّ على شبهات أهل الحداثة، ومحاولة تأطير بعض الطلاب للتخصص في هذا المجال.

4- تكثيف برامج التوعية ضد حملات التشويه والظعن في السنة النبوية، والصحيحين على وجه الخصوص، ولم لا يعتمد برنامج خاص لدراسة مفكرين وأعلام يوصفون بالحداثة، من أجل بيان المنهج وتعريه تلاعب بعضهم ببعض المعارف إغراباً وطمويلاً.

وأخيراً؛ أسأل الله وأترجاه، وأدعوه بقلب صادق، وعزم راشد، أن يغفر لي ما بدر من زلل، ويتجاوز عني ما وقع من خطل، إنه ولي ذلك، والقادر عليه.

وصلّى الله على سيدنا النبي محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الفهارس العامة

- 1- فهرس الآيات القرآنية
- 2- فهرس الأحاديث النبوية
- 3- فهرس الآثار
- 4- فهرس الكلمات والمصطلحات الغريبة
- 5- فهرس الأعلام
- 6- فهرس الأبيات الشعرية
- 7- فهرس الفرق
- 8- فهرس المصادر والمراجع
- 9- فهرس الموضوعات

-1-

فهرس الآيات القرآنية:

الصفحة	رقمها	الآية:
(سورة البقرة)		
322	15-14L ^{١٤} اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ M
193	39L > = < ; 9 8 M
185	58L / . - , + M
257	106L 5 4 3 2 1 0 / . M
154	173L q p o n m l k j i M
57	187L L K J I H G F E M
199	280L مَفْطَرَهُ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ M
(سورة آل عمران)		
202	10L ; + *) (' & % \$ # " ! M
227	36L لَ وَيَلَسَ الذِّكْرُ M
322	54L 2 1 0 / . - , + M
212	186L ا م وَكُنْتُمْ عَجَبٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا M
(سورة النساء)		
328	1L 8 7 6 5 4 3 M
(سورة المائدة)		
115	6L ' & % \$ # " ! M
229	38L 8 7 6 5 4 3 2 1 0 / M
63	44L { z y x w v u t M

الصفحة	رقمها	الآية:
(سورة الأنعام)		
258	19L G F E D M
234	38L K J I H M
130	82L & % \$ # " ! M
251	90L أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ
171	108L } M يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ
386	115L j i h g f e d M
(سورة الأعراف)		
	L ` _ ^] \ [Z Y X W V U M
323	54L b a
219	157L H G M
185	161L a ` _ ^] M
39	163L { } ~ كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ
292	199L K J I H G F E M
(سورة الأنفال)		
193	43L y x w M
195	68L تَوَلَّأ كُنُوبٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُم عَذَابٌ عَظِيمٌ
(سورة التوبة)		
322	79L مَفْسُخُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْL . - , + *) (' & % \$ # " ! M
333	80L V
333	84L وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ
(سورة يونس)		
324	3L Q P O N M L K J I H G F E D M

الصفحة	رقمها	الآية:
(سورة هود)		
178	43L عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم
204	48L U T S M
199	52L ويردكم قوة إلى قوتكم
(سورة يوسف)		
40	81L h g f e d c b a ` M
177	84L يتأسفن على
(سورة الرعد)		
203	11L z y x w M
(سورة النحل)		
258	81L K J I M W V U T S R Q P O N M M
151	106L X
(سورة الإسراء)		
293	15L ولا
152	77L ; : 9 8 M
(سورة الكهف)		
53	72L قال ألم أقل إنك لن تستطيع معي صبرا
53	75L *) (' & % \$ # " M
(سورة مريم)		
11	4L 7 6 5 M
175	39L & % \$ # " ! M
192	73L { z y M

الصفحة	رقمها	الآية:
		(سورة طه)
323	5L \ [Z Y M
323	4LWV U T S R M
323	6Li h g f e d c b a ` _ ^ M
177	86L فرجع موسى إلى قومه غضبن أسفاً M
		(سورة الأنبياء)
39	11L & % \$ # " ! M
290	107L d c b a ` M
		(سورة المؤمنون)
227	1L # " ! M
234	117L مع الله إلهها آخر لا برهن لله به فأنما حسابه عند ربه .. M
		(سورة الفرقان)
7	20L وإلا إنهم ليا كوت أظعكام M
		(سورة الشعراء)
58	195Lu t s M
		(سورة النمل)
171	39L W U T S R Q P O M
		(سورة القصص)
204	17L j i h g M
		(سورة العنكبوت)
220	48L [\ [Z Y X W V U T M
		(سورة لقمان)
131	13L @ > = < M
		(سورة الأحزاب)

الصفحة	رقمها	الآية:
152	62L M وَلَنْ نَّجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا (سورة فاطر)
152	43L M أَفَلَنْ نَّجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ نَّجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا (سورة يس)
212	54LL K J I H GFE DCB M (سورة الزمر)
6	71LX WVU T S M (سورة غافر)
176	18L 8 7 6 5 43 21 M
291	28L P O N M L K M
176	71-70Li hg fed c M (سورة فصلت)
324	11L م ا م ا م ا م ا م ا م ا م ا م ا م ا م ا م ا م ا م ا م a (سورة الشورى)
206	25La ` _ ^] \ M
253	40L م ا م ا م ا م ا م ا م ا م ا م ا م ا م ا م ا م a (سورة الدخان)
267	52L' & % \$ # " ! M
107	49L] \ [Z Y M (سورة ق)
5	21L [Z Y X WV M (سورة النجم)
391	4-3L 4 3 21 0 / . - , + M

الصفحة	رقمها	الآية:
		(سورة المجادلة)
233	4Lm l k j i h M
		(سورة الحشر)
249	7Lw v u t s r q p M
		(سورة الجمعة)
219	2L4 3 2 10 / . M , + *) (' & % \$ # " ! M
202	9L-
176	11LNM LKJ I H M
		(سورة المنافقون)
335	6L< : 9 8 7 6 5 4 3 2 1 O M
162	7L O N M L K J I H G F M
162	8L b a ` _ ^] \ [Z M
		(سورة القلم)
9	42L أَيْكُفُّ عَنْ سَائِرِ وَدُعُونَ ٱلشُّجُودَ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ
		(سورة الحاقة)
178	21L{ z y x M
356	46-44L c b a ` _ ^] \ [Z Y X W V M
		(سورة الانشقاق)
204	1L . - , M
196	8L S R Q P M
		(سورة البلد)
233	13L} M

الصفحة	رقمها	الآية:
		(سورة القارعة)
171	10LV UT SM
		(سورة النصر)
174	1LE DC B AM

-2-

فهرس الأحاديث النبوية:

الصفحة	الحديث
185	ابدؤوا بما بدأ الله به
161	أبردوا بالظهر؛ فإن شدة الحر من فيح جهنم
274	أتانا كتاب رسول الله ﷺ
126	أتقوا الملاعن الثلاث
334	أتى النبي ﷺ قبر عبد الله بن أبي بن سلول
200	اجعلوا في بيوتكم من صلاتكم، ولا تتخذوها قبورا
178	احتاطوا لأهل الأموال في الواطئة
154	أخذ المشركون عمّار بن ياسر
333	أخر عني يا عمر
292	إذا أتى أحدكم الغائط
292	إذا أتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة
205	إذا اشتدّ الحر؛ فأبردوا عن الصلاة
274	إذا دبغ الإهاب؛ فقد طهر
191	إذا سمعتم المؤذن، فقولوا مثل ما يقول
403	إذا ضرب أحدكم عبده فليترك الوجه
402	إذا قاتل أحدكم فليجتنب الوجه
128	إذا كان الماء قلتين لم يحمل نجسا
285	إذا مس أحدكم ذكره فليتوضأ

الصفحة	الحديث
204	إذا همّ أحدكم بالأمر؛ فليركع ركعتين
292	أذهبوا فأنتم الطلقاء
56	أسرعكنّ لحوقا بي
401	أشدّ الناس عذابا يوم القيامة الذين يضاھون بخلق الله
262	اعملوا فكل ميسر لما خلق له
161	أغنھم عن المسألة في هذا اليوم
399	أغنھم في هذا اليوم
201	أفضل الصلّاة صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة
190	افعل ولا حرج
262	اقتدوا باللذين من بعدي
253	اكلفوا من العمل ما تطيقون
163	ألا وإن من كان قبلكم كانوا يتخذون قبور أنبيائهم وصالحيهم
185	أمثان أنتما؟ قل: ما شاء الله، ثم شئت
24	أمر رسول الله من لم يكن ساق الهدى أن يجلّ
280	أمركم بأربع وأهاكم عن أربع
54	أميطي عنا قرامك هذا
238	إن أثقل صلاة على المنافقين صلاة العشاء
58	إن أحدكم إذا تصدّق بالتمرّة
401	إنّ أشدّ الناس عذابا عند الله يوم القيامة المصورون
155	أنّ أعرابيا قام إلى ناحية المسجد؛ فبال عليها
386	إنّ الله أذن لي أن أتكلّم
331	إنّ الله زوى لي الأرض

الصفحة	الحديث
156	إنّ الله هو المسعّر، القابض، الباسط، الرّازق
304	إنّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة
128	إنّ الماء لا ينجّسه شيء
293	إنّ الميت ليعذب ببكاء أهله عليه
157	أنّ النبي ﷺ رخص في القبلة للشيخ
274	أنّ النبي ﷺ في غزوة تبوك دعا
280	أنّ النبي ﷺ هوى عن الشغار
329	إنّ بني إسرائيل افتقرت
157	أنّ رجلا سأل رسول الله ﷺ عن المباشرة للصائم
324	أنّ رجلا ضرير البصر أتى النبي ﷺ
193	أنّ رجلا من الأعراب جاء إلى النبي ﷺ فأمن به واتبعه
55	أنّ رسول الله ﷺ حذرهم من أن تقبل عليهم الدنيا
117	أنّ رسول الله ﷺ فرض زكاة الفطر
192	أنّ رسول الله ﷺ قال للوزغ: فويسق
160	أنّ رسول الله ﷺ قضى في جنين امرأة من بني لحيان بغرة عبد أو أمة
324	إن شئت دعوت، وإن شئت صبرت
216	أنّ عبد الرحمن بن عوف جاء إلى رسول الله ﷺ
289	إنّ من شرب الخمر فاجلدوه
57	إنّ وسادك طويل عريض؛ إنما هو الليل والنهار
219	إنّا أمة أمّية، لا نكتب ولا نحسب
392	أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين
320	أنا عند ظن عبدي بي

الصفحة	الحديث
262	أنت ميني بمتزلة هارون من موسى
389	أنتم أعلم بأمر دنياكم
293	أنتم تبكون وإنه ليعذب
310	أنزل الدواء الذي أنزل الداء
143	أنزلوا الناس منازلهم
156	إنما بعثتم ميسرين، ولم تبعثوا معسرين
274	إنما حرّم أكلها
333	إنما خيرني الله
133	إنما فاطمة بضعة مني
221	إنما قنت رسول الله ﷺ شهرا
293	إنما مر رسول الله ﷺ على يهودية
214	أنه غزا مع رسول الله ﷺ قبل نجد
230	أنه كان إذا قام ليتهجّد
120	إنه لن يبسط
294	إنهم ليكون عليها وإنها لتعذب
294	إنهم ليكون عليها، وإنها لتعذب في قبرها
96	إني خشيت أن يقذف في قلوبكما
202	إني لبّدت رأسي، وقلّدت هديتي، فلا أحلّ حتى أنحر
274	إني لست كأحدكم
63	أول ما بدئ به رسول الله!
63	أول ما نزل من القرآن
216	أولم؛ ولو بشاة

الصفحة	الحديث
255	أيّ العمل أفضل، فقال: إيمان بالله ورسوله.....
25	أيُّ آية في كتاب الله أعظم!؟
274	أبما إهاب دبغ؛ فقد طهر
286	أبما رجل مس فرجه فليتوضأ
118	الإيمان بالله والجهاد في سبيله
197	أين السائل عن الساعة؟
130	بني الإسلام على خمس
184	بئس الخطيب أنت! قل: ومن يعص الله ورسوله
155	بينما نحن في المسجد مع رسول الله ﷺ إذ جاء أعرابي، فقام يبول
239	تسمع حيّ على الصلاة، حيّ على الفلاح؟
291	تسمعون يا معشر قريش
225	ثلاث جدهن جدّ، وهزلهنّ جدّ
199	ثمّ غسل ذراعيه حتى يسيل الماء على مرفقيه
186	ثم قال: هكذا الوضوء
25	جاء أعرابي إلى النبيّ ﷺ
131	جاء الشريد إلى النبيّ ﷺ يوم الفتح
160	جاءت الغامدية، فقالت: يا رسول الله! إنّي قد زنت؛ فطهرني
290	جئتكم بالذبح
145	حديث أم عطية في غسل بنت النبي ﷺ بماء وسدر
146	حديث رافع بن خديج، عن عمّه في النهي عن المخابرة
146	حديث زوجة عبد الرحمن بن الزبير التي كانت تحت رفاعة القرظي فطلقها ...
146	حديث عمّة جابر التي بكّت أباه لما قتل يوم أحد

الصفحة	الحديث
146	حديث وفاة زوج سبيعة
208	حذف السلام سنة
309	الخالة بمزلة الأم
273	خذوا عني مناسككم
24	خرجنا مع رسول الله ﷺ
403	خلق الله آدم على صورته، طوله ستون ذراعا
118	خلق الله الأرض يوم السبت
231	دخل علي رسول الله ﷺ وعندي جاريتان تغنيان
162	دعه يا عمر! لا يتحدث الناس أن محمدا يقتل أصحابه
255	الذاكرون الله كثيرا
6	رأى بعبد الرحمن وضرا، فقال: مهيم
25	رأيت أثر ضربة في ساق سلمة
266	رفع عن أمي الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه
24	ساق رسول الله ﷺ
331	سألت ربي ثلاثا
215	سألت رسول الله ﷺ عن أول مسجد وضع في الأرض؟
196	سبحان الله! ماذا أنزل الليلة من الفتنة
215	شهدنا مع رسول الله ﷺ خبير
239	صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة
131	صلاة في هذا المسجد أفضل من مائة ألف صلاة
255	الصلاة لوقتها
273	صلوا كما رأيتموني أصلي

الصفحة	الحديث
21 صلى بنا رسول الله ﷺ
192 صلى بنا رسول الله ﷺ ذات ليلة العشاء في آخر حياته
192 صلى لنا رسول الله ﷺ ركعتين، ثم قام فلم يجلس
261 ضعوا سيوفكم على عواتقكم
195 عذبت امرأة في هرة
255 عليك بالصوم
262 عليكم بالجماعة
22 عن عائشة: أن النبي ﷺ هب عن التبتل
55 عن عائشة: أن بعض أزواج النبي ﷺ
49 العين حق
215 غزا مع رسول الله ﷺ قبل نجد
220 فإن غم عليكم؛ فأكملوا العدة ثلاثين
155 فبال في طائفة المسجد؛ فزجره الناس
05 فجاء زوجها يسوق أعترًا
198 فدعا بماء فأفرغ على يديه
297 فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه
199 فغسل يديه إلى المرفقين حتى مس أطراف العضدين
222 فقنت رسول الله ﷺ شهرا يدعوا عليهم
76 قد كانت إحداكن تمكث في شر أحلاسها
280 قدم وفد عبد قيس
175 قصة بدء الوحي
230 كان النبي ﷺ إذا قام من الليل يشوص فاه بالسواك

الصفحة	الحديث
34	كان النبي ﷺ يتحنّث في غار حراء
270	كان بلال يؤذن إذا جلس النبي ﷺ على المنبر
215	كان رسول ﷺ يدخل على أمّ حرام بنت ملحان؛ فتطعمه
30	كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نستدبر القبلة
199	كان رسول الله ﷺ إذا توضّأ أدار الماء على مرفقيه
25	كان يتزل تحت سرحة ضخمة
262	كل مولود يولد على الفطرة
330	كنا قعودا حول رسول الله ﷺ
399	كنا نخرج زكاة الفطر صاعا من طعام
131	كنت قاعدا مع النبيّ، فمر بجنازة؛ فقال: ما هذه؟
255	لا إله إلا الله وحده لا شريك له
190	لا تشتري! ولا تعد في صدقتك
54	لا تشتري ولا تعد في صدقتك
404	لا تقولن قبح الله وجهك
05	لا تقوم الساعة حتى يخرج رجل من قحطان
382	لا تكتبوا عني، ومن كتب عني غير القرآن فليمحه
82	لا حلف في الإسلام، وأبما حلف
225	لا طلاق، ولا عتاق في إغلاق
129	لا يبولن أحدكم في الماء الدائم، ثم يغتسل منه
289	لا يحل دم امرئ مسلم
301	لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن طيب نفس
262	لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن

الصفحة	الحديث
301	لا يمنع جار جاره أن يغرز.....
302	لا يمنع جاره أن يغرز خشبة.....
31	لا يمنعن أحدكم أذان بلال.....
195	لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه.....
284	لا! إنما هو منك.....
145	لتمش، ولتركب.....
163	لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مسجدا.....
292	لقد ارتقيت يوما على ظهر بيت لنا.....
238	لقد هممت أن أمر بالصلاة، فتقام.....
238	لقد هممت أن أمر رجلا يصلي بالناس، ثم أخالف.....
238	لقد هممت أن أمر فتياي أن يستعدوا لي بحزم من حطب.....
238	لقد هممت أن أمر فتيتي، فيجمعوا لي حزما من حطب.....
158	لقد هممت أن أنهي عن الغيلة.....
259	لكل غادر لواء.....
36	للعبد المملوك الصالح أجران.....
333	لما توفي عبد الله بن أبي سلول.....
120	لن ييسط أحد منكم.....
118	اللهم صل على محمد.....
330	ليأتين على أمي ما أتى على بني إسرائيل.....
262	ليردن علي الحوض أقوام.....
34	ليس المسكين الذي تردّه.....
256	ليس شيء أكرم على الله من الدعاء.....

الصفحة	الحديث
234	ليس في النوم تفريط
131	ليس هو كما تظنون؛ إنما هو كما قال لقمان لابنه
395	ما أسفل الكعبين من الإزار ففي النار
175	ما الإحسان؟ قال أن تعبد الله كأنك تراه
177	ما أنفق زوجين في سبيل الله نودي
205	ما بقي أحد أعلم به مني!
395	ما تحت الكعبين من الإزار ففي النار
302	ما زال جبريل يوصيني
216	ما من شيء كنت لم أراه إلا رأيت في مقامي هذا
284	ما هو إلا بضعة منك
56	مثل المؤمن كمثل التخلة
144	مرها فلتركب إذا لم تستطع
158	مكث رسول الله ﷺ ما شاء الله، ثم انقطع الوحي
275	من بدل دينه فاقتلوه
260	من ترك صلاة العصر فقد حبط عمله
321	من تقرب إلي شبرا تقربت إليه ذراعا
396	من جر إزاره لا يريد بذلك إلا المخيلة
396	من جر ثوبه خيلاء لم ينظر الله إليه
195	من حوسب عذب
328	من سألكم بالله فأعطوه
187	من سلف في تمر، فليسلف في كيل معلوم، ووزن معلوم
288	من شرب الخمر فاجلدوه

الصفحة	الحديث
262	من فارق الجماعة.....
262	من قال لا إله إلا الله.....
122	من قتل قتيلا له عليه بينة؛ فله سلبه
103	نصّر الله امرأ سمع
123	نفل في البدأة والرجع، وفي القفلة الثلث
35	نهى النبي ﷺ عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها
159	نهى النبي ﷺ عن قطع الأيدي في الغزو
158	نهيه ﷺ المرأة التي مات عنها زوجها من الكحل لرمد نزل بها
274	هلا أخذوا إهابها
53	هنا أشدّ من الأول
238	والذي نفسي بيده؛ لقد هممت أمر بحطب؛ فيحطب، ثم أمر بالصلاة
158	والذي نفسي بيده؛ لقد هممت أن أمر بحطب
7	وإن كان في الساقة
178	وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا
5	وسواق يسوق بهنّ
199	وغسل ذراعيه حتى جاوز المرفق
190	وقف رسول ﷺ. معنى
254	ولا تقطعوا شجرا مثمرا
122	الولد للفراش، وللعاهر الحجر
186	وهذا وضوء، لا يقبل الله الصلاة إلاّ به
231	يا أبا بكر! إنّ لكل قوم عيدا، وإنّ عيدنا هذا اليوم
311	يا أبا ذر لا تولّين مال يتيم

الصّفحة	الحديث
175	يا ابن عمّ! اسمع من ابن أخيك
253	يا أيها الناس خذوا من الأعمال ما تطيقون
145	يا رسول الله الحج كل عام ؟
239	يا رسول الله! إني رجل ضرير البصر
24	يا رسول الله! إني لا أعتب
136	يا رسول الله! أين تنزل غدا في دارك بمكة
178	يا معشر القراء استقيموا
144	يا معشر النساء أما لكنّ في الفضة
194	يعذبان وما يعذبان في كبير، ثم قال:
203	يوشك أن يكون خير مال المسلم غنم

فهرس الآثار:

الصفحة	الأثر
159	أتحذون أميركم وقد دنوتكم من عدوكم.....
7	إذا تشهد الكافر.....
246	إذا حدثتم عن رسول الله ﷺ حديثاً فظنوا به الذي هو أهيأ.....
24	إذا ساق المكارى حماراً.....
24	إذا ساق دابة فأتعبها.....
201	إذا صلى الرجل مع الرجل فهما جماعة.....
224	أزلزلت الأرض أم بي أرض.....
276	أقطع يد غلامي هذا.....
159	ألا لا يجلدن أمير جيش.....
177	إن أبا بكر رجل أسيف.....
275	أن المرأة إذا ارتدت تحبس ولا تقتل.....
184	أن رجلاً قال لابن عباس: كيف تقدم العمرة على الحج؟.....
271	إن رسول الله ﷺ كان يتألفكما.....
203	أن عائشة زوج النبي ﷺ كانت لا تسمع شيئاً لا تعرفه إلا راجعت فيه.....
289	أن عبد الله بن عمرو الحضرمي جاء بغلام إلى عمر بن الخطاب.....
195	أن عمر بن عبد العزيز أحر الصلاة يوماً.....
292	إن ناساً يقولون: إذا قعدت.....
120	إنكم تزعمون أن أبا هريرة يكثر الحديث.....
96	أنه قذف امرأته بشريك.....

الصفحة	الأثر
33	إني والله! وما تأبطني.....
208	التكبير جزم، والسلام جزم.....
277	توفي حاطب وترك أعبدا.....
201	ثلاث من جمعهن جمع الإيمان.....
7	حضرنا عمرو بن العاص، وهو في سياق الموت.....
6	دخل سعيد على عثمان.....
178	دع لهم قدر ما يقع.....
115	رأيت جرير بن عبد الله البجلي بال، ثم توضحاً.....
270	زاد النداء الثالث على الزوراء.....
201	صلاة المرء في بيته نور.....
204	صليت مع أبي هريرة العتمة.....
328	عزمت عليك بما لي عليك من الحق.....
96	فيتقذف عليه نساء المشركين.....
96	كان لا يصلي في مسجد فيه قذفات.....
24	كانوا لا يضمّنون النّفحة.....
161	كنا نخرج زكاة الفطر إذ كان فينا صلى الله عليه وسلم صاعاً من طعام.....
187	كنت أبيت في المسجد في عهد رسول الله ﷺ.....
24	لا تضمّن النّفحة إلا أن تعيش.....
24	لا تضمّن ما عاقبت.....
137	لا يرث المؤمن الكافر.....
300	لا يرى عليه أثر السفر.....
160	ما رآه المسلمون حسناً؛ فهو عند الله حسن.....

الصفحة	الأثر
141 مكثت سنة أريد أن أسال عمر بن الخطاب
294 والله ما حدّث رسول الله ﷺ إن الله ليعذب المؤمن
300 والله لأقاتلنّ من فرق بين الصلاة والزكاة
301 والله ما أبي بزان ولا أمني
300 والله ما يخزيك الله أبدا
205 وسأله الناس بأي شيء دووي جرح النبي ﷺ
96 وعندها قيتان تغنيان
334 وقد نمّك ربك أن تصلّي عليه
76 وما ترمي بالبعرة على رأس الحول

فهرس الكلمات والمصطلحات الغربية:

الصفحة	المصطلح
102	الاستعمال
25	الأكمة
24	بدنة
54	التنغيم
364	الجشنت
208	الحذف
76	الحفش
110	دلالة الإشارة
110	دلالة الاقتضاء
110	دلالة الإيماء
25	الروثة
25	سرحة
21	السرعان
64	السياق الاجتماعي
68	السياق الأسلوبي
63	السياق التاريخي
60	سياق التلقي
60	سياق الثقافة
12	سياق الحال

الصفحة	المصطلح
48	السياق الحديثي
81	السياق الخارجي
80	السياق الروائي
61	السياق العاطفي
64	السياق العام للحدث
11	السياق اللغوي
58	السياق اللغوي العام
49	سياق المقال
71	سياق المقام
70	السياق المنهجي
11	سياق الموقف
61	سياق الموقف
67	السياق النصي
16	السيمائيات
298	الصحابة
97	علم الوضع
24	العنان
158	الغيلة
15	الفونيم
69	المشكلة
12	مقتضى الحال
15	المورفيم

الصفحة	المصطلح
24	النخس
24	النّفحة
24	الهدى
100	الوضع الشخصى
100	الوضع النوعى
15	Context

-5

فهرس الأعلام

م	العَلَم	الصّفحة
1.	أحمد بن الصديق الغماري	400
2.	أحمد بن عثمان رحمانى	62
3.	أحمد مختار عمر	61
4.	إدريس مقبول	93
5.	إسماعيل الحسينى	43
6.	آلان ري	15
7.	ألخىرداس جوليان غريماس	16
8.	أمين الخولى	358
9.	أنس وكاك	134
10.	أوزفالد دىكرو	16
11.	بسام الجمل	341
12.	تريفتان تودوروف	16
13.	تمام حسان	14
14.	جاك دريدا	365
15.	جمال البنا	350
16.	جمال الدين الأفغانى	353
17.	جوزيف فنديريس	94
18.	جون دي بوا	17
19.	حسام أحمد قاسم	75

الصفحة	العَلَم	م
342 حسن حنفي	20.
406 حمود بن عبد الله التويجري	21.
15 دي بوف	22.
352 رفاعة الطهطاوي	23.
346 رودي بارت	24.
318 زين العابدين شمس الدين نجم	25.
43 سالم عباس خدادة	26.
332 سالم علي البهنساوي	27.
84 ستيفن أولمان	28.
249 سعد الدين العثماني	29.
248 شاه ولي الله الدهلوي	30.
413 شعيب الأرناؤوط	31.
358 شكري عياد	32.
321 صالح بن فوزان الفوزان	33.
127 طارق أسعد حلمي الأسعد	34.
354 طه حسين	35.
20 طه عبد الرحمن	36.
325 عبد الحميد بن باديس	37.
32 عبد الحي اللكنوي	38.
47 عبد الرحمن بودرع	39.
128 عبد العزيز التخيفي	40.
327 عبد العزيز بن باز	41.

م	العَلَم	الصّفحة
42.	عبد العزيز بن محمد بن الصديق الغماري	394
43.	عبد العزيز حمودة	360
44.	عبد الفتاح البركاوي	46
45.	عبد القادر بن أحمد بدران البدران	233
46.	عبد الله الفوزان	45
47.	عبد الله بن الصديق الغماري	45
48.	عبد الله بن عبد الرحمن أبا بطين	406
49.	عبد المجيد الشرفي	341
50.	علي حرب	341
51.	عيد بلبع	46
52.	فاروق حمادة	112
53.	فرح أنطون	354
54.	فريد عوض حيدر	41
55.	كمال محمد علي بشر	13
56.	كورتيس	16
57.	محمد أبو شهبة	127
58.	محمد أركون	340
59.	محمد الطاهر بن محمد الطاهر بن عاشور	247
60.	محمد الغزالي	66
61.	محمد بجيت المطيعي	402
62.	محمد بن حسن بن علي البشار	36
63.	محمد بن علي التهانوي	10

م	العَلَم	الصّفحة
64.	محمد بن علي الشوكاني	240
65.	محمد بن علي بن آدم الإتيوبي	194
66.	محمد حرب	342
67.	محمد خروبات	70
68.	محمد رأفت سعيد	129
69.	محمد رشيد رضا	334
70.	محمد سالم صالح	11
71.	محمد عبده	353
72.	محمد محمد يونس علي	104
73.	محمد مصطفى ياقوت	251
74.	محمد ناصر الدين الألباني	397
75.	محمود توفيق سعد	42
76.	ممدوح عبد الرحمن الرمالي	206
77.	مهدي المخزومي	169
78.	نجم الدين الزنكي	42
79.	نصر حامد أبو زيد	342
80.	نور الدين عتر	64
81.	يحيى إسماعيل	127
82.	يحيى رمضان	268
83.	يوسف الجديع	332
84.	يوسف القرضاوي	66
85.	يوسف صديق	341

م	العَم	الصّفحة
86.	يونان ليب رزق	317

الإمام الأمير عبد القادر للعوم الإسلامية

-6-

فهرس الأبيات الشعرية:

الصفحة	بيت الشعر
5	لولا قريش هلكت معدّ واستاق مال الأضعف الأشدّ
36	ولا نبي قطّ أنثى يجتبي أو عبد أو ذو عاهة قبل النبأ
57	ترنح الشرب واغتالت حلومهم شمس ترجل فيهم ثم ترتحل
146	ومبهم الرواة ما لم يسمى كامرأة في الحيض، وهي أسما
183	قد قتل الله زيادا عني
183	إذا رضيت عليّ بنو قشير لتبعيض كل، ومعنى البذل

-7-

فهرس الفرق والمذاهب

الصفحة	الفرق
341	البنوية.....
341	التاريخانية.....
341	التفكيكية.....
52	الحدائة.....
41	السيمائية.....
363	المنهج الاجتماعي.....
363	المنهج النفسي.....
366	نظرية النص.....
344	الهرمينوطيقا.....
350	التويريون.....
207	التحولية.....

-8-

فهرس المصادر والمراجع:

- 1- القرآن الكريم.
- 2- أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء: مصطفى الخن/بيروت لبنان/مؤسسة الرسالة ناشرون/ط1/1430-2009م
- 3- أثر السياق في توجيه شرح الأحاديث عند ابن حجر العسقلاني: أحمد مصطفى أحمد الأسطل، رسالة ماجستير في علم اللغة بكلية الآداب في الجامعة الإسلامية بغزة، 2011م.
- 4- أثر السياق في فهم النص القرآني: د/ عبد الرحمن بودرع/من أعمال مجلة الإحياء بعنوان: السياق في المجالات التشريعية: المفهوم و الدور العدد25/حويلية 2007.
- 5- أثر السياق في مبنى التركيب ودلالته، دراسة نصية في القرآن الكريم: فتحي ثابت علي/ جامعة أم القرى/ مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي/ 1994م.
- 6- أثر السياق، وجمع الروايات، وأسباب الورود في فهم الحديث، دراسة تطبيقية: عبد الله بن الفوزان/ من أعمال ندوة دبي 4.
- 7- اجتهادات لغوية: تمام حسان/ القاهرة/ عالم الكتب/ ط1/ 2007م.
- 8- إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام: تقي الدين ابن دقيق العيد/ت: أحمد محمد شاكر/بيروت/عالم الكتب/ط الثانية/1407هـ- 1987م.
- 9- إحكام الفصول في أحكام الأصول: أبو الوليد الباجي/ت: عبد المجيد التركي/ بيروت/ دار الغرب الإسلامي/ط2/1995م.

- 10- أحكام القرآن: محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي/ت: محمد عبد القادر عطا/ بيروت /دار الكتب العلمية /ط 1424/3 هـ - 2003م.
- 11- الإحكام في أصول الأحكام: علي بن محمد الآمدي /ت: عبد الرزاق عفيفي/الرياض/دار الصمعي/ط 1424 /2 هـ - 2003م.
- 12- أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه: محمد بن إسحاق الفاكهي /ت: عبد الملك ابن دهيش/ بيروت/ دار خضر للطباعة والنشر/ ط 1994 /2 م.
- 13- اختلاف البنية المصرفية في القراءات السبع من طريق الشاطبية، توجيهه وأثره على المعنى: منصور سعيد أبو راس/ رسالة ماجستير بجامعة أم القرى/ قسم اللغة العربية/ 1426هـ.
- 14- أدب الكاتب: عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري /ت: فاتق محمد خليل اللبون/ بيروت-لبنان/ دار إحياء التراث العربي / ط 1/ 2002م.
- 15- أدبية النص القرآني، بحث في نظرية التفسير: عمر حسن قيام/ بيروت- لبنان/ المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ ط 1/ 2011م.
- 16- الإدراج أسبابه ووسائل معرفته: بحث من إعداد فضيلة المشرف د.حميد قوفي وشرف القضاة/ مجلة المنارة/ الأردن/ جامعة آل البيت / المجلد العاشر/ ع الأول/ نيسان 2004م.
- 17- إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري: شهاب الدين أحمد القسطلاني/ت: صدقي جميل العطار/ بيروت- لبنان/ دار الفكر/ ط 1/ 2007م.
- 18- إرشاد الفحول: محمد بن علي الشوكاني/ بيروت- لبنان/ دار الفكر/ د.م/ د.ط.
- 19- أساس البلاغة: أبو القاسم محمود بن عمرو الزمخشري/ بيروت-لبنان/ دار بيروت للطباعة والنشر/د.ط/ 1984م.
- 20- أسباب ورود الحديث تحليل وتأسيس: محمد رأفت سعيد/ قطر/ رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية / ط 1/ 1994م.

- 21- أسرار البلاغة: أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني/ت: محمود محمد شاكر/ القاهرة/ مطبعة المدني/ ط 1412/1هـ-1991م.
- 22- الإسلام بين الرسالة والتاريخ: عبد المجيد الشرفي/ بيروت- لبنان/ دار الطليعة للطباعة والنشر/ ط 2001/1م.
- 23- الإسلام بين العلم والمدنية: محمد عبده/ دمشق سوريا/ دار المدى للثقافة والنشر/ ط 2002/1م.
- 24- الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع: حسن بن عمر السيناوي/ تونس/ مطبعة النهضة / ط 1928/1م.
- 25- أصول البزدوي مع كشف الأسرار: عبد العزيز البخاري/ دار الكتاب الإسلامي/ د.ط/ د.م.
- 26- أصول السرخسي: أبو بكر أحمد بن أبي سهل السرخسي/ت: أبو الوفاء الأفعاني/ بيروت/ دار الكتب العلمية/ ط الأولى/ 1414هـ-1993م.
- 27- أصول النظرية السياقية الحديثة عند علماء العربية، ودور هذه النظرية في التوصل إلى المعنى: محمد سالم صالح/ بحث مقدم إلى جامعة الملك عبد العزيز/ جدة.
- 28- الأضداد: محمد بن القاسم الأنباري/ ت: محمد أبو الفضل إبراهيم/ بيروت- لبنان / المكتبة العصرية / د.ط/ 1987م.
- 29- أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن: محمد الأمين الشنقيطي/ت: محمد عبد العزيز الخالدي/ بيروت- لبنان/ دار الكتب العلمية/ ط الثالثة/ 2006م.
- 30- الاعتبار في النسخ والنسخ من الآثار: دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن/ ط الثانية/ 1359هـ.
- 31- إعجاز القرآن: محمد بن الطيب أبو بكر الباقلائي/ت: السيد أحمد صقر/ مصر/ دار المعارف / ط الخامسة/ 1997م.
- 32- إعلام الموقعين عن رب العالمين: محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية/ ت: عبد الرؤوف سعد/ بيروت/ دار الجيل / د.ط/ 1973م.

- 33- الإفصاح عن معاني الصحاح: يحيى بن محمد بن هبيرة الشيباني/ ت: فؤاد عبد المنعم أحمد/ الرياض/ دار الوطن/ د.ط/1417هـ.
- 34- أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات: زيد الدين مرعي بن يوسف الكرمني الحنبلي/ ت: شعيب الأرنؤوط/ بيروت لبنان/ مؤسسة الرسالة/ ط الأولى / 1406هـ.
- 35- إكمال المعلم بفوائد مسلم: أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي/ ت: يحيى إسماعيل/ مصر/ دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع/ ط الثالثة/ 1436هـ - 2005م.
- 36- الأم: أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي/ بيروت/ دار المعرفة/ د.ط/1410هـ-1990م.
- 37- الإمتاع والمؤانسة: أبو حيان التوحيدي/ ت: هيثم خليفة الطعيمي/ بيروت/ المكتبة العصرية/ ط الأولى/1424هـ.
- 38- الأموال: أبو أحمد حميد بن مخلد بن زنجويه/ ت: شاكر ذيب فياض/ الرياض/ مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية/ ط الأولى/ 1406هـ- 1986م.
- 39- الأموال: أبو عبيد القاسم بن سلام/ ت: محمد عمارة/ القاهرة/ دار الشروق/ ط الأولى/1989م.
- 40- الأموال: أبو عبيد القاسم بن سلام/ ت: محمد عمارة/ القاهرة/ دار الشروق/ ط الأولى/ 1989م.
- 41- أنواع البروق في أنواع الفروق: أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي/ بيروت/ عالم الكتب/ د.ط/ د.م.
- 42- أهمية اعتبار السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام: المغرب/ الرابطة المحمدية للعلماء/ أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء/ أيام 26-28/ جوان/ 2007م/ الرباط/ دار أبي رقرق للطباعة والنشر/ ط الأولى/ 2007م.

- 43- أين هو الفكر الإسلامي المعاصر: محمد أركون/ ترجمة وتعليق: هاشم صالح/ بيروت لبنان/ دار الساقى/ ط2/ 1995م.
- 44- البحر المحيط في أصول الفقه: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الشافعي/ت:عبد القادر عبد الله العاني/الكويت/ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية/ط الثانية/1413هـ-1992م.
- 45- بدائع الفوائد محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية/ت: علي بن محمد العمران/ جدة/ مجمع الفقه الإسلامي/ د.ط/ د.م.
- 46- البرهان في أصول الفقه: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك الجويني/ت: عبد العظيم محمود الديب/ط الأولى/ 1399هـ.
- 47- البرهان في علوم القرآن: بدر الدين الزركشي/ ت: محمد أبو الفصل إبراهيم/ القاهرة/ مكتبة دار التراث/ د.ط/ د.م.
- 48- البعد الزماني والمكاني وأثرهما في النص الشرعي -الإطار المعرفي والمعياري: سعيد بوهراوة/ أطروحة ماجستير، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، قسم دراسات القرآن والسنة/ 1998م.
- 49- البعد عن السياق وأهم أسبابه: عبد الوهاب أبو صفية/ الأردن/ دار عمان للنشر والتوزيع/ ط الأولى/ 2011م.
- 50- بلوغ المرام من أحاديث الأحكام: أحمد بن حجر العسقلاني/ ت: ماهر الفحل/ المملكة العربية السعودية/ دار القبس للنشر والتوزيع/ ط الأولى/ 2014م.
- 51- بناء الجملة في الحديث النبوي الشريف في الصحيحين: عودة خليل أبو عودة/ الأردن/ دار البشير/ ط الأولى/ 1991م.
- 52- البيان في روائع القرآن: تمام حسان/ بيروت/ عالم الكتب/ ط الأولى/ 1993م.
- 53- البيان في مذهب الإمام الشافعي: يحيى بن أبي الخير أبو الحسين العمراني/ ت: قاسم محمد النوري/ بيروت/ دار المنهاج / ط الأولى/ 2000م.

- 54- البيان والتبيين: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ/ ت: عبد السلام هارون/ القاهرة/ مكتبة الخانجي/ ط السادسة/ 1998م.
- 55- البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة: أبو الوليد ابن رشد القرطبي/ ت: محمد حجي/ لبنان/ دار الغرب الإسلامي/ ط الثانية / 1998م.
- 56- تاج اللغة وصحاح العربية: أبو نصر بن حماد الجوهرى/ ت: أحمد عبد الغفور عطار/ بيروت/ دار العلم للملايين/ ط الرابعة/ 1987م.
- 57- تاريخية الفكر العربي الإسلامي: محمد أركون،/ ترجمة: هاشم صالح/ بيروت/ مركز الإنماء القومي/ ط الثانية/ 1996م.
- 58- تأويل مختلف الحديث: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري/ ت: محمد محي الدين الأصغر/ بيروت/ المكتب الإسلامي/ ط الثانية/ 1419هـ - 1999م.
- 59- التأويل وفق مقتضيات السياق المقامي في ضوء تراث الإمام أبي القاسم السهيلي: أنس وكاك/ بحث ضمن أعمال ندوة الرابطة.
- 60- التبصرة في أصول الفقه: أبو إسحاق الشيرازي/ ت: محمد حسن هيتو/ دمشق/ دار الفكر/ ط الأولى/ 1403هـ.
- 61- التبصرة والتذكرة: أبو الفضل زين الدين العراقي/ ت: عبد اللطيف الهميم وماهر ياسين الفحل/ بيروت لبنان/ دار الكتب العلمية/ ط الأولى/ 2002م.
- 62- تحويلات الطلب ومحددات الدلالة، مدخل إلى تحليل الخطاب النبوي الشريف: حسام أحمد قاسم/ مصر/ دار الآفاق العربية / ط الأولى / 1428هـ - 2007م.
- 63- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي/ ت: حسين شلبي وماهر محمد ثلاوي/ بيروت لبنان/ مؤسسة الرسالة ناشرون/ ط الأولى/ 2006م.
- 64- تذكرة النحاة: أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي/ ت: عفيف عبد الرحمن / مؤسسة الرسالة / ط الأولى/ 1986م.

- 65- التذكرة في علوم الحديث: أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن الملقن/ ت:
علي حسن عبد الحميد / الأردن/ دار عمار/ ط الأولى/1988م.
- 66- ترتيب المدارك وتقريب المسالك: أبو الفضل القاضي عياض اليعصبي/ ت:
مجموعة من المحققين/ المغرب/ مطبعة فضالة/ ط الأولى/1983م.
- 67- التسعير في نظر الشريعة الإسلامية: مجلة البحوث الإسلامية/ الرئاسة العامة
للبحوث والإفتاء/ ع الرابع/ 1398هـ.
- 68- تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة وصلتها بالتشريع الإسلامي:
د.أحمد يوسف، مجلة مركز بحوث السنة والسيره، ع الثامن، 1994-1995م.
- 69- تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم بالإمامة، الدلالة المنهجية والتشريعية:
سعد الدين العثماني/ الدار البيضاء المغرب/ جريدة الزمن/ الكتاب 37/ 2002م.
- 70- التعريفات: علي بن محمد الشريف الجرجاني/ ت: محمد عبد الرحمن المرعشلي/
بيروت/ دار النفائس/ ط الثانية/ 1428هـ-2007م.
- 71- التعليق الممجد على موطأ الإمام محمد: محمد عبد الحي اللكنوي/ ت: تقي
الدين الندوي / دمشق / دار القلم / ط الرابعة / 2005م.
- 72- تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية: عادل الشويخ/ القاهرة/ دار البشير للثقافة
والعلوم/ ط الأولى/ 2000م.
- 73- تفسير النصوص في الفقه الإسلامي: محمد أديب صالح/ بيروت/ المكتب
الإسلامي/ ط الرابعة/ 1413هـ - 1993م.
- 74- تقريب الوصول إلى علم الأصول: أبو القاسم محمد بن جزى الكلبي/ ت: محمد
حسن إسماعيل/ بيروت لبنان / ط الأولى / 2003م.
- 75- تقييد العلم: أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي/ ت: سعد عبد الغفار علي
/ القاهرة / دار الاستقامة / د.ط / 2008م.
- 76- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي/ ت:
محمد حسن هيتو / بيروت / مؤسسة الرسالة/ ط الأولى / 1400هـ.

- 77- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي/ ت: مجموعة من الباحثين/ المغرب/ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية/ ط الأولى/ 1387هـ.
- 78- التمييز: أبو الحسين مسلم بن الحجاج/ ت: محمد مصطفى الأعظمي/ السعودية/ الكوثر/ ط الثالثة/ 1410هـ - 1990م.
- 79- التنوير شرح الجامع الصغير: محمد بن إسماعيل الصنعاني/ ت: محمد إسحاق محمد إبراهيم/ الرياض/ دار السلام/ ط الأولى/ 2011م
- 80- تهذيب التهذيب: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني/ ت: صدقي جميل العطار بيروت/ دار الفكر/ ط الأولى/ 1415هـ-1995م.
- 81- التوشيح شرح الجامع الصحيح: أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن السيوطي/ ت: رضوان بن جامع رضوان/ الرياض/ مكتبة الرشد/ ط الأولى/ 1419هـ - 1998م.
- 82- توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار: محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني/ ت: محي الدين عبد الحميد/ المدينة المنورة/ المكتبة السلفية/ د.م.
- 83- التوضيح لشرح الجامع الصحيح: سراج الدين ابن الملحق/ ت: دار الفلاح للبحث العلمي/ سوريا/ دار النوادر/ ط الأولى/ 2008م.
- 84- تيسير الوصول إلى فقه الأصول: أحمد الشريف السنوسي/ الجزائر/ دار البصائر/ ط الأولى/ 2009م.
- 85- تيسير مصطلح الحديث: محمود الطحان/ الرياض/ مكتبة المعارف للنشر/ ط التاسعة/ 1417هـ - 1996م.
- 86- الثمر الداني شرح رسالة ابن أبي زيد القيرواني: صالح بن عبد السميع الآبي/ بيروت/ المكتبة الثقافية/ د.ط/ د.م.
- 87- جامع البيان في تأويل القرآن: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري/ ت: عبد الله ابن عبد المحسن التركي/ دار هجر للطباعة والنشر/ ط الأولى/ 1422هـ-2001م.

- 88- جامع الدروس العربية: مصطفى الغلاييني/ بيروت/ المكتبة العصرية/د.ط/د.م.
- 89- الجامع الصحيح: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري/ت: عبد العزيز بن باز/ بيروت/ دار الفكر/ ط الأولى/ 1411هـ-1991م.
- 90- الجامع المختصر من السنن عن رسول الله ﷺ، ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة/ ت: أحمد محمد شاكر/ دار إحياء التراث العربي/ د.ط/ د.م.
- 91- الجامع في الحديث: أبو محمد عبد الله بن وهب المصري/ت: مصطفى حسن حسين/ الرياض/ دار ابن الجوزي/ ط الأولى/ 1995م.
- 92- الجامع لأحكام القرآن: أبو عبد الله القرطبي/ ت: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش/ القاهرة/ دار الكتب المصرية/ ط الثانية/ 1964م.
- 93- الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي/ ت: محمود الطحان/ الرياض/ مكتبة المعارف/ د.ط/ د.م.
- 94- جدل التراث والحداثة في الخطاب النقدي عند جابر عصفور: رسالة ماجستير/ ربيحة بزبان/ الجزائر- سطيف/ جامعة فرحات عباس/ د.ط/ 2011م.
- 95- الجديد في مناهج تفسير الحديث الشريف وتطبيقاته: أحمد عثمان رحمان/ الأردن/ عالم الكتب الحديث/ ط الأولى/ 2011م.
- 96- الجنى الداني في حروف المعاني: الحسن بن قاسم المرادي/ ت: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل/ لبنان/ الكتب العلمية/ ط الأولى/ 1992م.
- 97- حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي: أحمد بن محمد الخفاجي الحنفي/ بيروت/ دار صادر/ د.ط/ د.م.
- 98- الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي: أبو الحسن الماوردي/ ت: علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود/ بيروت/ دار الكتب العلمية/ ط الأولى/ 1999م.
- 99- الحاوي في الفتاوي: جلال الدين السيوطي/ بيروت/ دار الفكر للطباعة والنشر/ د.ط/ د.م.

- 100- حجة الله البالغة: ولي الله ابن عبد الرحيم الدهلوي/ت: السيد سابق/بيروت/دار الجليل/ط الأولى/1426هـ-2005م.
- 101- الحجة على أهل المدينة: محمد بن الحسن الشيباني/ت: مهدي حسن الكيلاني/بيروت/عالم الكتب/ط الثالثة/1403هـ.
- 102- الحذف والتقدير في صحيح البخاري، دراسة نحوية دلالية: سهام رمضان زعبوط/رسالة ماجستير بالجامعة الإسلامية/غزة فلسطين/2010م.
- 103- الحذف والتقدير: علي أبو المكارم/رسالة ماجستير/دار العلوم/جامعة القاهرة/1964م.
- 104- حقائق السنن شرح مشكاة المصابيح: شرف الدين الطيبي/ت: عبد الحميد هندراوي/مكة/مكتبة نزار الباز/ط الأولى/1997م.
- 105- حكم الإقامة ببلاد الكفار وبيان وجوبها في بعض الأحوال: عبد العزيز بن الصديق الغماري/فلسطين/واحة آل البيت لإحياء التراث و العلوم/د.ط/د.م.
- 106- الخصائص: أبو الفتح عثمان بن جني/مصر/الهيئة المصرية العامة للكتب/ط الرابعة/د.م.
- 107- الخطاب الشرعي وطرق استثماره: إدريس حمادي/الدار البيضاء المغرب/ط الأولى/1994م.
- 108- خطة السياق ومحاولة تطبيقها على النص الحديثي: محمد خروبوات/بحث ضمن مجلة الرابطة.
- 109- دائرة معارف القرن العشرين: محمد فريد وجدي/بيروت/د.ط/د.م.
- 110- دائرة المعارف الإسلامية: ترجمة: أحمد الشنتاوي وإبراهيم زكي خورشيد وآخرين/بيروت/دار المعرفة/د.ط/1933م.
- 111- دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه: محمد مصطفى الأعظمي/بيروت/المكتب الإسلامي/د.ط/1985م.

- 112- دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه: محمد مصطفى الأعظمي/ بيروت/ المكتب الإسلامي/ د.ط/ 1985م.
- 113- دراسات في علم اللغة (القسم الثاني): كمال محمد بشر/ مصر/ دار المعارف/ ط التاسعة/ 1986م.
- 114- دراسة في فقه مقاصد الشريعة: يوسف القرضاوي/ القاهرة/ دار الشروق/ ط الأولى/ 2006م.
- 115- دلالات التراكيب دراسة بلاغية: محمد أبو موسى/ القاهرة/ مكتبة وهبة/ ط الثانية/ 1984م.
- 116- دلالة السياق القرآني وأثرها في التفسير: دراسة نظرية تطبيقية من خلال تفسير ابن جرير: عبد الحكيم بن عبد الله القاسم/ رسالة ماجستير غير مطبوعة، مقدمة لجامعة محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.
- 117- دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث: عبد الفتاح البركاوي/ د.ط/د.م.
- 118- دلالة السياق عند الأصوليين دراسة نظرية تطبيقية: سعد بن عيسى بن مقبل العززي/ رسالة ماجستير في أصول الفقه / جامعة أم القرى/ 1428هـ.
- 119- دلالة السياق وأثرها في فهم الحديث النبوي من خلال تطبيقات الأئمة: عبد المحسن التخيفي/ من أعمال ندوة دبي 4.
- 120- دلالة السياق: ردة الله الطلحي/ مكة/ جامعة أم القرى/ ط الأولى/ 1423هـ.
- 121- دلائل الإعجاز: أبو بكر عبد القاهر الجرجاني/ ت: محمود شاكر/ جدة/ دار المدني/ ط الثالثة/ 1992م.
- 122- دليل الناقد الأدبي: ميحان الرويلي وسعد البازعي/ المغرب/ المركز الثقافي العربي/ د.ط/د.م.
- 123- دور الكلمة في اللغة: ستيفن أولمان/ ترجمة: كمال بشر/ القاهرة/ مكتبة الشباب/ د.ط/د.م.

- 124- ذخيرة العقبي في شرح المنجبي: محمد بن علي الإثيوبي/دار المعراج الدولية للنشر/ط الأولى/2009م.
- 125- الذخيرة في فروع المالكية: أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي/ت: أبو إسحاق أحمد عبد الرحمن/بيروت/دار الكتب العلمية/ط الأولى/1422هـ-2001م.
- 126- الربذة، صورة للحضارة الإسلامية المبكرة في المملكة العربية السعودية: سعد ابن عبد العزيز الراشد/جامعة الملك سعود/الرياض/ط الأولى/1406هـ - 1986م.
- 127- الرد المفحم على من خالف العلماء وتشدد وتعصب وألزم المرأة أن تستر وجهها وكفيها، ولم يقتنع بقولهم: إنه سنة ومستحب: محمد ناصر الدين الألباني/الأردن/المكتبة الإسلامية/ط الأولى/1421هـ.
- 128- الرسالة: محمد بن إدريس الشافعي/ت: أحمد محمد شاكر/مصر/مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده/ط الأولى/1357هـ-1938م.
- 129- الرسائل: محمد أمين بن عمر بن عابدين/باكستان/لاهور/د.ط.
- 130- رصف المباني في شرح حروف المعاني: أحمد بن عبد النور المالقي/ت: أحمد محمد الخراط/سوريا/مجمع اللغة العربية/د.م.
- 131- رفع النقاب عن تنقيح الشهاب: لأبي عبد الله الرجراجي/ت: أحمد بن محمد السراح وعبد الرحمن بن الجبرين/الرياض/مكتبة الرشد للنشر والتوزيع/ط الأولى/2004م.
- 132- الروح: ابن قيم الجوزية/بيروت/طبعة دار الكتب العلمية/د.ط/د.م.
- 133- روضة الطالبين: محي الدين النووي/ت: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض/بيروت/دار الكتب العلمية/ط الثالثة/2006م.
- 134- رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام: أبو حفص عمر بن علي الفاكهي/ت: نور الدين طالب/سوريا/دار النوادر/ط الأولى/2010م.

- 135- زاد المعاد في هذه خير العباد: شمس الدين ابن قيم الجوزية/ت: شعيب الأرنؤوط، وعبد القادر الأرنؤوط/ بيروت/ مؤسسة الرسالة ناشرون/ط الأولى 1428هـ-2007م.
- 136- سراج السالك شرح أسهل المسالك: عثمان بن حسين بن بري الجعلي المالكي/ بيروت /دار الفكر للطباعة والنشر /1420هـ-2000م.
- 137- سلم اللسان في الصرف والنحو والبيان: جرجي شاهين عطية، دار الريجاني بيروت/ ط الرابعة/د.م.
- 138- السنّة التّبوية الشريفة ومستويات التمام السياقي، مقارنة لسانية تداولية: من ضمن أبحاث ندوة دبي 4.
- 139- السنّة بين أهل الفقه وأهل الحديث: محمد الغزالي/ عين مليلة الجزائر/ دار الهدى/د.ط/د.م.
- 140- السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي: الشيخ مصطفى السباعي/ بيروت/ المكتب الإسلامي/ ط الرابعة/1405هـ-1985م.
- 141- سنن أبي داود في السنن: سليمان بن الأشعث السجستاني/ ت: شعيب الأرنؤوط/ دار الرسالة العالمية/ ط الأولى/1430هـ-2009م.
- 142- سنن الدارقطني: علي بن عمر الدراقطني/ت: شعيب الأرنؤوط وجماعة/بيروت/مؤسسة الرسالة/د.م.
- 143- السنن الصغرى: عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي/ت: عبد الوارث محمد علي/بيروت/دار الكتب العلمية/ط الأولى/1416هـ-1995م.
- 144- السنن الكبرى: أبي بكر أحمد بن حسين بن علي البيهقي/ت: محمد عبد القادر عطا/بيروت/ دار الكتب العلمية/ط الثالثة/1424هـ -2003م.
- 145- سنن سعيد بن منصور: أبو عثمان الجوزجاني/ ت: حبيب الرحمن الأعظمي/ الهند/الدار السلفية/ ط الأولى/1982م.

- 146- السياق القرآني وأثره في الترجيح الدلالي: المثني عبد الفتاح محمود، ماجستير في التفسير وعلوم القرآن، جامعة اليرموك، إربد، الأردن، 2005م.
- 147- السياق بين علماء الشريعة والمدارس اللغوية الحديثة: من بحوث أعمال الندوة العلمية الدولية، بالرابطة المحمدية.
- 148- السياق عند الأصوليين: فاطمة بوسلامة/ من أعمال ندوة الرابطة.
- 149- السياق وأثره في بيان الدلالة، دراسة تأصيلية تطبيقية في غريب الحديث النبوي: شاذلية سيد محمد السيد، مجلة الدراسات اللغوية والأدبية/ السنة الأولى/ ع الأول/ 2009م.
- 150- السياق والأنساق: محمد عبد الكريم الحميدي/ بيروت/ دار النفائس/ ط الأولى/ 2013م.
- 151- السياق والنص الشعري من البنية إلى القراءة: علي آيت أوشان/ الدار البيضاء/ دار الثقافة/ ط الأولى/ 2000م.
- 152- السياق وتوجيه دلالة النص: عيد بلبع/ القاهرة/ دار الكتب المصرية/ ط الأولى/ 2008م.
- 153- السياق: المفهوم المنهج النظرية: طه جابر العلواني: ضمن بحوث الرابطة المحمدية للعلماء.
- 154- شرح الأجرومية في علم العربية: علي السنهوري/ محمد خليل عبد العزيز شرف/ القاهرة/ دار السلام للنشر والتوزيع/ ط الأولى/ 2006م.
- 155- شرح الإمام بأحاديث الأحكام: أبو الفتوح تقي الدين ابن دقيق العيد/ عبد العزيز ابن محمد السعيد/ الرياض/ دار الأطلس/ ط الأولى/ 1997م.
- 156- شرح التلقين: أبو عبد الله محمد بن علي المازري/ ت: محمد المختار السلامي/ تونس/ دار الغرب الإسلامي/ ط الثانية/ 2008م.
- 157- شرح الزرقاني على موطأ مالك: محمد عبد الباقي الزرقاني/ ت: طه عبد الرؤوف سعد/ القاهرة/ مكتبة الثقافة الدينية/ ط الأولى/ 2003م.

- 158- شرح القواعد الفقهية: أحمد الزرقا/ ت: عبد الستار أبو غدة ومصطفى الزرقا/ دمشق/ دار القلم/ ط الثانية/1989م.
- 159- شرح سنن أبي داود: شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية/ بحاشية عون المعبود شرح سنن أبي داود، لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي/ ت: عبد الرحمن محمد عثمان/ المدينة المنورة/ المكتبة السلفية/ ط الثانية/1388هـ-1968م.
- 160- شرح صحيح البخاري: أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال/ ت: أبو تميم ياسر بن إبراهيم/ الرياض/ مكتبة الرشد/ د.م.
- 161- شرح صحيح مسلم: أبو زكريا يحيى بن شرف النووي/ ت: صدقي محمد جميل العطار/ بيروت/ دار الفكر/ د.ط/1415هـ-1995م.
- 162- شرح مشكل الآثار: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي/ ت: شعيب الأرنؤوط/ بيروت/ مؤسسة الرسالة/ ط الأولى/1415هـ-1994م.
- 163- شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح: جمال الدين بن مالك الأندلسي/ طه محسن/ مكتبة ابن تيمية/ ط الثانية/1413هـ.
- 164- الصاحبى فى فقه اللغة العربية: أحمد بن فارس الرازى/ ت: محمد على بيضون/ ط الأولى/1997م.
- 165- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان: علي بن بلبان الفارسي/ ت: شعيب الأرنؤوط/ بيروت/ مؤسسة الرسالة/ ط الثانية/1414هـ-1993م.
- 166- صحيح مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج/ بيروت/ دار ابن حزم/ ط الأولى/1416هـ-1995م.
- 167- صحيح مسلم: بشرح النووي/ ط الثانية/ دار الفكر بيروت/1392هـ-1972م، (49/1).
- 168- ظاهرة الحذف فى الدرر اللغوى: طاهر سليمان حمودة/ مصر/ الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع/ د.ط/1998م.

- 169- عالم اللغة عبد القاهر الجرجاني: البدراوي زهران/ القاهرة/ دار المعارف/ ط الأولى/1987م.
- 170- العدة شرح العمدة: عبد الرحمن بن إبراهيم المقدسي/ القاهرة/ دار الحديث/ د.ط/2003م.
- 171- العدة في أصول الفقه: أبو يعلى ابن الفراء/ ت: أحمد بن علي المبارك/ د.ط/ ط الثانية/1990م.
- 172- العرب والحداثة دراسة في مقالات الحداثيين: عبد الإله بلقزيز/ بيروت/ مركز دراسات الوحدة العربية/ د.ط/2007م.
- 173- العربية والوظائف النحوية: ممدوح الرمالي/ مصر/ دار المعرفة الجامعية/ د.ط/1996م.
- 174- عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح: أحمد بن علي بن عبد الكافي السبكي/ ت: عبد الحميد هندراوي/ بيروت/ المكتبة العصرية للطباعة والنشر/ ط الأولى/2003م.
- 175- علم أسباب الحديث وتطبيقاته عند المحدثين والأصوليين: طارق أسعد حلمي/ بيروت/ دار ابن حزم/ ط1/2001م.
- 176- علم التخاطب الإسلامي: محمد محمد يونس/ بيروت/ دار المدار الإسلامي/ ط الأولى/2006م.
- 177- علم الدلالة دراسة نظرية وتطبيقية: فريد عوض حيدر/ القاهرة/ مكتبة الآداب/ د.ط/2005م.
- 178- علم الدلالة: أحمد مختار عمر/ القاهرة/ عالم الكتب/ ط الخامسة/1998م.
- 179- علم الوضع وأثره في الفكر اللغوي قديما وحديثا: محمد ذنون يونس الراشدي/ مجلة كلية العلوم الإسلامية/ المجلد الثامن/ ع(1/15)، 1435هـ-2014م.
- 180- عمدة القاري شرح صحيح البخاري: أبو محمد محمود بن أحمد العين/ ت: عبد الله محمود محمد عمر/ بيروت/ دار الكتب العلمية/ ط الأولى/1421هـ-2001م.

- 181- عون المعبود شرح سنن أبي داود: أبو الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي/ت: عبد الرحمن محمد عثمان/المدينة المنورة/المكتبة السلفية/ط الثانية/1388هـ-1968م.
- 182- غريب الحديث: أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي/ت: عبد الكريم العزباوي/مكة/جامعة أم القرى/ط الثانية/2001م.
- 183- الغريبين في القرآن والحديث: أبو عبيد أحمد بن محمد الهروي الأزهري/ت: أحمد فريد المزدي/مكة المكرمة/مكتبة نزار مصطفى الباز/ط الأولى/1419هـ-1999م.
- 184- الفائق في غريب الحديث: جار الله محمود بن عمر الزمخشري/ت: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي/بيروت/دار المعرفة/ط الثانية/د.م.
- 185- فتح الباري بشرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني/ت: عبد العزيز بن عبد الله بن باز/بيروت/دار الفكر/1416هـ-1996م.
- 186- فتح الباري بشرح صحيح البخاري: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني/ت: محمد فؤاد عبد الباقي/القاهرة/دار التقوى/د.ط/د.ت.
- 187- فتح الباري شرح صحيح البخاري: أبو الفرج ابن رجب الحنبلي/ت: جماعة من المحققين/القاهرة/مكتبة الغرباء الأثرية/ط الأولى/1996م.
- 188- فتح المغيث شرح ألفية الحديث: السخاوي/ت: صلاح محمد عويضة/بيروت/دار الكتب العلمية/د.ط/1417هـ-1996م.
- 189- الفصل للوصل المدرج في النقل: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي/ت: محمد بن مطر الزهراني/ط الأولى/1418هـ-1997م.
- 190- فقه الزكاة: يوسف القرضاوي/بيروت/مؤسسة الرسالة/ط الثانية/1973م.
- 191- فقه الفلسفة: طه عبد الرحمن/المغرب/المركز الثقافي العربي/ط الثانية/2005م.

- 192- فقه اللغة العربية وخصائصها: إميل بديع يعقوب/ بيروت/ دار العلم للملايين/ ط الأولى/ 1982م.
- 193- الفكر الإسلامي قراءة علمية: محمد أركون/ ترجمة: هاشم صالح/ بيروت/ مركز الإنماء القومي/ ط الثانية/ 1996م.
- 194- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: محمد أركون/ ترجمة: هاشم صالح/ بيروت/ دار الساقى/ ط الأولى/ 1999م.
- 195- الفكر المقاصدي قواعده وفوائده: أحمد الريسوني/ جريدة الزمن/ د.ط/ 1999م.
- 196- الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني: شهاب الدين أحمد بن غانم النفراوي/ دار الفكر/ د.ط/ 1995م.
- 197- فيض القدير شرح الجامع الصغير: عبد الرؤوف المناوي/ لبنان/ دار المعرفة/ ط الثانية/ 1391هـ.
- 198- القاموس المحيط: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي/ ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة/ مؤسسة الرسالة/ ط الثالثة/ 2009م.
- 199- القراءة الأدبية للقرآن، إشكالياتها قديما وحديثا: مجلة الكرمل، ع 50، 1997م.
- 200- قراءة التراث النقدي: جابر عصفور/ مؤسسة عيّنال للدراسات والنشر/ ط الأولى/ 1991م.
- 201- القراءة الحدائرية للسنة النبوية: محمد عبد الفتاح الخطيب، بحث قدم لندوة دبي 4.
- 202- القراءة السياقية عند الأصوليين، قراءة في مفهوم معهود العرب عند الشاطبي: يحيى رمضان/ من أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء/ بعنوان: السياق في المجالات التشريعية وصلته بسلامة العمل بالأحكام/ أيام 26-28 يونيو 2007م.

- 203- قراءة في أثر الظرفية التاريخية والفكرية في ظهور القرآنيين المعاصرين: رقية طه العلواني، بحث مقدم إلى الندوة التي أقيمت في جامعة الشارقة تحت عنوان: الجهود المبذولة في خدمة السنة النبوية، بتاريخ: 4-5/5/2005م.
- 204- قراءة في أثر الظرفية التاريخية والفكرية في ظهور القرآنيين المعاصرين: رقية طه العلواني/ بحث قدم إلى ندوة الجهود المبذولة في خدمة السنة النبوية/ جامعة الشارقة/ 4-5/5/2005م.
- 205- القرائن الحالية وأثرها على دلالة النص عند الأصوليين: العبد خليل، وأيمن صالح، دراسات علوم الشريعة والقانون، مجلد 34، ع1، 2007م.
- 206- قضايا في نقد العقل الديني: محمد أركون/ ترجمة: هاشم صالح/ بيروت/ دار الطليعة/ د.ط/د.م.
- 207- القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة: محمد مصطفى الزحيلي/ دمشق/ دار الفكر/ ط الأولى/ 2006م.
- 208- القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير: عبد الرحمن العبد اللطيف/ المدينة المنورة/ الجامعة الإسلامية/ ط الأولى/ 2003م.
- 209- الكاشف عن حقائق السنن: الحسين بن عبد الله الطيبي/ ت: عبد الحميد هندراوي/ مكة/ مكتبة نزار مصطفى الباز/ ط الأولى/ 1997م.
- 210- الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة: أبو عبد الله محمد بن أحمد الذهبي/ ت: محمد عوامة، وأحمد محمد نمر الخطيب/ جدة/ دار القبلة للثقافة الإسلامية/ ط الأولى/ 1413هـ-1992م.
- 211- الكافي في فقه الإمام أحمد: عبد الله بن قدامة المقدسي/ بيروت/ دار الكتب العلمية/ ط الأولى/ 1994م.
- 212- كتاب نحو تفعيل قواعد نقد متن الحديث دراسة تطبيقية على بعض أحاديث الصحيحين" دراسة وتقويم: رسالة ماجستير للطالب لخضر لزرق، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، 2012-2013م.

- 213- كشاف اصطلاحات الفنون: محمد علي الفاروقي التهانوي/ الهيئة المصرية العامة للكتاب/د.ط/ 1977م.
- 214- كشاف القناع على متن الإقناع: منصور بن يونس البهوتي/ت: محمد عدنان درويش/ بيروت/ دار إحياء التراث العربي/ ط الأولى/ 1999م.
- 215- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: أبو القاسم جار الله محمود الزمخشري/ وبجاشيته كتاب: الكافي الشافي في تخريج أحاديث الكشاف لابن حجر/ت: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض/السعودية/مكتبة العبيكان/ط الأولى/1418هـ-1998م.
- 216- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري/ت: عبد الله محمود محمد عمر/ بيروت/ دار الكتب العلمية/ط الأولى/1418هـ-1997م.
- 217- الكفاية في علم الرواية: أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي/ ت: حسن عبد المنعم شليبي/ بيروت/ مؤسسة الرسالة ناشرون/ ط الأولى/ 2009م.
- 218- كثر العمل في سنن الأقوال والأفعال: علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي/ ت: محمود عمر الدمياطي/بيروت/دار الكتب العلمية/ط الثانية/1424هـ-2004م.
- 219- الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري: دار إحياء التراث العربي بيروت/ط الثانية/1401هـ-1989م.
- 220- كوثر المعاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري: محمد الخضر الجكني الشنقيطي/ دار المؤيد - مؤسسة الرسالة/ ط الأولى/ 1995م.
- 221- كيف نتعامل مع السنة النبوية معالم وضوابط: يوسف القرضاوي/د.م.
- 222- اللامات دراسة نحوية شاملة في ضوء القراءات القرآنية: عبد الهادي الفضيلي/ بيروت/ دار القلم/ ط الأولى/ 1980م.
- 223- لسان العرب: ابن منظور/بيروت/ دار صادر/ ط السادسة/ 1418هـ-1997م.

- 224- اللغة العربية معناها ومبناها: تمام حسان/ المغرب/ دار الثقافة/ د.ط/ 1994م.
- 225- اللغة: ج.فندريس/ ترجمة: عبد الحميد الدواخلي وآخرون/ القاهرة/ الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية/ د.ط/ 2014م.
- 226- اللمع في أسباب الحديث: لجلال الدين السيوطي/ ت: عبد العزيز التخيفي/ رسالة ماجستير/ جامعة الملك عبد العزيز/ 1979م.
- 227- ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد: أبو العباس محمد بن يزيد المبرد/ ت: عبد العزيز الميمي/ القاهرة/ 1350هـ.
- 228- مآلات الأفعال وأثرها في تغيير الأحكام: حسين بن سالم الذهب/ رسالة ماجستير/ الجامعة الأردنية.
- 229- المبسوط: محمد بن أحمد السرخسي/ بيروت/ دار المعرفة/ د.ط/ 1993م.
- 230- مجمع الأمثال: أحمد بن محمد بن إبراهيم الميداني/ ت: محمد محي الدين عبد الحميد/ بيروت/ دار المعرفة/ د.ط/ د.م.
- 231- مجموع الفتاوى: أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية/ ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم وابنه/ السعودية/ مجمع الملك فهد/ د.ط/ 1425هـ-2004م.
- 232- محاسن الاصطلاح مع مقدمة ابن الصلاح: عمر بن رسلان البلقيني/ ت: عائشة بنت الشاطي/ دار المعارف/ د.ط/ د.م.
- 233- المحصول في علم أصول الفقه: محمد بن عمر بن الحسين الرازي/ ت: طه جابر العلواني/ بيروت/ مؤسسة الرسالة/ ط الثانية/ 1412هـ.
- 234- المحكم والمحيط الأعظم: أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده/ ت: عبد الحميد هنداوي/ بيروت/ دار الكتب العلمية/ ط الأولى/ 1421هـ-2000م.
- 235- المحلى بالآثار: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري/ ت: أحمد محمد شاكر/ مصر/ مطبعة النهضة/ د.ط/ 1347هـ.
- 236- المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل: لعبد القادر بن أحمد المعروف (بابن بدران)/ تصحيح/ محمد أمين/ بيروت/ دار الكتب العلمية/ ط الأولى/ 1417هـ.

- 237- مدونة الفقه المالكي وأدلته: الشيخ صادق بن عبد الرحمن الغرياني/بيروت/دار ابن حزم/ط الثانية/1429ه-2008م.
- 238- مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر: محمد الأمين الشنقيطي/ت: أبو حفص سامي العربي/مصر/دار اليقين/ط الأولى/1419ه-1999م.
- 239- مراعاة السياق وأثره في فهم السنة النبوية: فاروق حمادة، ص57، بحث ضمن أعمال الرابطة المحمدية.
- 240- المرايا المحدثة من النبوية إلى التفكيك: عبد العزيز حمودة/ الكويت/ عالم المعرفة/ د.ط/ 1998م.
- 241- المرايا المقعرة: عبد العزيز حمودة/ الكويت/ عالم المعرفة/ د.ط/ 2001م.
- 242- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: علي بن سلطان القاري/ت: جمال عيتاني/بيروت/دار الكتب العلمية/ط الأولى/1422ه-2001م.
- 243- المزهري في علوم اللغة وأنواعها: عبد الرحمن جلال الدين السيوطي/ت: محمد أحمد المولى بك/ وعلي البجاوي/ومحمد إبراهيم/القاهرة/دار التراث/ط الثالثة/د.ت.
- 244- المستدرک علی الصحیحین: أبو عبد الله الحاكم/ت: مصطفى عبد القادر عطا/ بيروت/ دار الكتب العلمية/ ط الأولى/1990م.
- 245- المستدرک علی الصحیحین: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم/ت: عبد السلام علوش/بيروت/ دار المعرفة/ ط الثانية/ 1427ه-2006م. ونسخة أخرى/ت: مصطفى عبد القادر عطا/بيروت/ دار الكتب العلمية/ ط الأولى/1411ه-1990م.
- 246- المستصفي من علم الأصول: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي/ت: حمزة بن زهير حافظ/المدينة المنورة/ الجامعة الإسلامية/د.م.
- 247- المستقصى في أمثال العرب: أبو القاسم جبار الله محمود بن عمر الزمخشري/بيروت/دار الكتب العلمية/ط الثانية/1408ه-1987م.
- 248- المسند: أبو عبد الله أحمد بن حنبل الشيباني/ت: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد وآخرون/بيروت/مؤسسة الرسالة/ط الأولى/1421ه-2001م.

- 249- مشارق الأنوار: القاضي عياض/ طبعة المكتبة العتيقة ودار التراث/د.م.
- 250- مشكلات القرآن الكريم وتفسير سورة الفاتحة: محمد عبده/ بيروت/ دار مكتبة الحياة/ د.ط/د.م.
- 251- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير: أحمد بن علي الفيومي/ ت: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث/ قطر/ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية/ ط الأولى/2012م.
- 252- المصنف: أبو بكر عبد الله بن محمد العبسي الكوفي/ ت: محمد عوامة/ بيروت/ دار قرطبة/ ط الأولى/1427هـ-2006م.
- 253- مطالع الأنوار على صحاح الآثار: أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف بن قرقول/ ت: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث/ قطر/ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية/ ط الأولى/2012م.
- 254- المطول شرح تلخيص المفتاح: سعد الدين التفتزاني/ ت: أحمد عزو عناية/ بيروت/ دار إحياء التراث العربي/ ط الأولى/2004م.
- 255- المظاهر الصرفية وأثرها في بيان مقاصد التنزيل، دراسة نقدية لبعض الترجمات الفرنسية والإنجليزية: سليمان بن علي/ مجلة البحوث والدراسات القرآنية/ ع الثامن/ السنة الرابعة.
- 256- معالم السنن: أبو سليمان الخطابي محمد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب السبتي/ ت: محمد راغب الطباخ/ حلب/ المطبعة العلمية/ ط الأولى/1351هـ-1932م.
- 257- معاني الحروف للرماني: أبو الحسن علي بن عيسى الرماني/ ت: عرفان بن سليم حسونة/ بيروت/ المكتبة العصرية/ ط الأولى/2005م.
- 258- معاني القرآن وإعرابه: أبو إسحاق الزجاج/ ت: عبد الجليل عبده شلبي/ لبنان/ عالم الكتب/ ط الأولى/1988م.
- 259- المعجم الكبير: أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني/ ت: حمدي عبد المجيد السلفي/ القاهرة/ مكتبة ابن تيمية/ د.ط/د.م.

- 260- المعجم الوسيط: أحمد حسن الزيات وجماعة/ مصر/ مكتبة الشروق الدولية/ ط
الرابعة/ 1425هـ- 2004م.
- 261- معجم علم اللغة النظري: د محمد على الخولي، مكتبة لبنان- بيروت ط الأولى،
1982م.
- 262- معجم مقاييس اللغة: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا/ ت: عبد السلام
محمد هارون/ بيروت/ دار الفكر/ د.ط/ 1399هـ- 1979م.
- 263- معرفة السنن والآثار: أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي/ ت: عبد المعطي أمين
قلعجي/ القاهرة/ دار الوعي/ ط الأولى/ 1412هـ- 1991م.
- 264- معرفة السنن والآثار: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني البيهقي/
ت: عبد المعطي قلعجي/ دمشق/ دار الوعي/ ط الأولى/ 1991م.
- 265- معرفة أنواع علوم الحديث: أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن
الصلاح/ الجزائر/ دار الهدى/ د.ط/ د.م.
- 266- معرفة علوم الحديث: أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم/ ت: السيد معظم
حسين/ بيروت/ دار الكتب العلمية/ ط الثانية/ 1397هـ- 1977م.
- 267- المعلم بفوائد مسلم: أبو عبد الله محمد بن علي المازري/ ت: محمد الشاذلي
النيفر/ تونس/ الدار التونسية/ ط الثانية/ 1988م.
- 268- المعنى بين اللفظ والقصد في الوظائف المنهجية للسياق: حميد الوافي بحث ضمن
مجموعة بحوث تحت عنوان الاجتهاد المعاصر واستعادة الوعي بالسياق/ مجلة
الإحياء/ الرابطة المحمدية للعلماء/ ع 26/ نوفمبر 2007م.
- 269- معيار العلم في فن المنطق: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي/ ت: سليمان دنيا/
مصر/ دار المعارف/ د.ط/ 1961م.
- 270- مغني اللبيب عن كتب الأعراب: ابن هشام الأنصاري/ ت: محمد محي الدين
عبد الحميد/ بيروت/ المكتبة العصرية/ د.ط/ 1991م.

- 271- المغني شرح مختصر الخرقى: ابن قدامة المقدسى/بيروت/دار الكتاب العربى / د.م.
- 272- مفتاح العلوم: يوسف بن أبى بكر السكاكى/ ت: نعيم زرزور/ بيروت/ دار الكتب العلمية/ ط الثانية/ 1987م.
- 273- المفتاح فى الصرف: أبو بكر عبد القاهر الجرجانى/ ت: على توفيق الحمد/بيروت/ مؤسسة الرسالة/ ط الأولى/ 1987م.
- 274- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم: أبو العباس أحمد بن عمر القرطبي/ ت: هانى الحاج/مصر/ المكتبة التوفيقية/ د.ط/ د.م.
- 275- مفهوم التاريخ: عبد الله العروى/ المغرب/ المركز الثقافى العربى/ ط الرابعة/ 2005م.
- 276- مقاصد الشريعة الإسلامية: محمد الطاهر بن عاشور/ ت: محمد الطاهر الميساوى/ الأردن/ دار النفائس/ ط الثانية/ 2001م.
- 277- المقام والإفادة من الخطاب الشرعى: ضمن بحوث المجلة الفصلية (الإحياء) التى تصدرها الرابطة المحمدية للعلماء، ع 25/ سنة 1428هـ- 2007م والى كانت بعنوان: السياق فى المجالات التشريعية: المفهوم والدور.
- 278- من بعيد: طه حسين/ بيروت - لبنان/ دار العلم للملايين/ د.ط/ 1967م.
- 279- من ضوابط فهم السنة النبوية: جمع الروايات فى الموضوع الواحد وفقهها، أحمد ابن محمد فكير/ كلية الآداب-أكادير.
- 280- مناقب الإمام الشافعى: فخر الدين الرازى/ ت: أحمد حجازى السقا/ مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة/ ط الأولى/ 1406هـ- 1986م.
- 281- المنتقى شرح الموطأ: أبو الوليد سليمان بن خلف الباجى/ مصر/ مطبعة السعادة/ ط الأولى/ 1332هـ.
- 282- المنشور فى القواعد الفقهية: أبو عبد الله بدر الدين الزركشى/ وزارة الأوقاف الكويتية/ ط الثانية/ 1985م.

- 283- منح الجليل شرح على مختصر سيدي خليل: محمد عيش/ بيروت/ دار الفكر/ د.ط/ 1989م.
- 284- منهج النقد في علوم الحديث: نور الدين عتر/ دمشق/ دار الفكر/ ط الثانية/ 1979م.
- 285- منهجية التعامل مع البعدين الزماني والمكاني في السنة عند المحدثين: محمد الخيرآبادي/ إسلامية المعرفة/ السنة التاسعة/ ع 37-38/ 1425هـ - 2004م.
- 286- منهجية التعامل مع البعدين الزماني والمكاني في السنة عند المحدثين: محمد الخيرآبادي/ إسلامية المعرفة/ السنة التاسعة/ ع 37-38/ 1425هـ - 2004م.
- 287- المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي: محمد بن إبراهيم بن جماعة/ ت: محي الدين عبد الرحمن رمضان/ دمشق/ دار الفكر/ ط الثانية/ 1406هـ.
- 288- الموافقات في أصول الشريعة: أبو إسحاق الشاطبي/ ت: عبد الله دراز/ بيروت/ دار المعرفة.
- 289- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل: أبو عبد الله محمد بن محمد المغربي المعروف بحطّاب/ ت: زكريا عميرات/ بيروت/ دار الكتب العلمية/ ط الثانية/ 1428هـ.
- 290- موسوعة النحو والصرف والإعراب: إميل بديع يعقوب/ د.ط/ د.م.
- 291- الموسيقى والغناء في ميزان الإسلام: يوسف الجديع/ د.ط/ د.م.
- 292- الموطأ برواية محمد بن الحسن الشيباني: محمد بن حسن الشيباني/ ت: عبد الوهاب عبد اللطيف/ المكتبة العلمية/ ط الثانية/ د.م.
- 293- موقف الليبرالية في العالم العربي من محكمات الدين: صالح بن محمد بن عمر الدميحي/ مجلة البيان/ ط الأولى/ 1433هـ.
- 294- النحو الوافي: عباس حسن/ دار المعارف/ ط الثالثة/ د.م.
- 295- النحو والدلالة، مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي: محمد حماسة عبد اللطيف/ بيروت/ دار الشروق/ ط الأولى/ 2000م.

- 296- نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة المقدسي: عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بدران الدمشقي/بيروت/دار ابن حزم/ط الثانية/1415هـ-1995م.
- 297- نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر: أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني/ ت: عبد الله الرحيلي/ الرياض/ مطبعة سفير/ ط الأولى/ 1422هـ.
- 298- نشر العرف فيما بيني من الأحكام الشرعية على العرف: ضمن مجموعة رسائل ابن عابدين.
- 299- النص والسلطة والحقيقة: نصر حامد أبو زيد/ الدار البيضاء- المغرب/ المركز الثقافي العربي/ ط الأولى/ 1995م.
- 300- نصوص الفكر العربي الحديث، ابن رشد وفلسفته: مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، تقديم: طيب تيزيني/بيروت- لبنان/ دار الفارابي/ ط الأولى/ 1988م.
- 301- نظرات على صحيح البخاري وميزات أبوابه وتراجمه: أبو الحسن علي الندوي/ المكتبة الندوية/ ندوة العلماء/ لكتناؤ/ 1413هـ-1992م.
- 302- نظرية السياق بين القدماء والمحدثين، دراسة لغوية ونحوية دلالية: عبد النعيم خليل/ دار الوفاء/ 2007م.
- 303- نظرية السياق دراسة أصولية: نجم الدين الزنكي/ بيروت/ دار الكتب العلمية/ ط 1/ 2006م.
- 304- نظرية الضرورة الشرعية: وهبة الزحيلي/ بيروت/ مؤسسة الرسالة/ ط الثانية/ 1979م.
- 305- نظرية المعنى عند شراح الحديث: حسام أحمد قاسم/ ندوة دبي 4.
- 306- النقاب للمرأة بين القول ببدعيته والقول بوجوبه: يوسف القرضاوي.
- 307- نقد الخطاب الديني: نصر حامد أبو زيد/ مصر/ سينا للنشر/ ط الثانية/ 1994م.

- 308- نقد النص: علي حرب/ الدار البيضاء- المغرب/ المركز الثقافي العربي/ ط الرابعة/ 2005م.
- 309- النكت على كتاب ابن الصلاح: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني/ ت: ربيع ابن هادي المدخلي/ السعودية/ دار الراية/ ط الثالثة/ 1415هـ - 1994م.
- 310- نهاية المطلب في دراية المذهب: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني/ ت: عبد العظيم محمود ديب/ دار المنهاج/ ط الأولى/ 2007م.
- 311- النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير الجزري/ ت: صلاح بن محمد عويضة/ بيروت/ دار الكتب العلمية/ ط الثانية/ 1423هـ - 2002م.
- 312- النهاية في غريب الحديث: تحقيق: صلاح محمد عويضة/ بيروت/ دار الكتب العلمية/ ط الثانية/ 1423هـ - 2002م.
- 313- نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار: محمد بن علي الشوكاني/ ت: عصام الدين الصبابي/ مصر/ دار الحديث/ ط الأولى/ 1993م.
- 314- الهداية في شرح بداية المبتدي: علي بن أبي بكر عبد الجليل المرغيناني/ ت: طلال يوسف/ بيروت/ دار إحياء التراث العربي.
- 315- هدي الساري مقدمة فتح الباري: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني/ بيروت/ دار الفكر/ 1415هـ - 1995م.
- 316- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي/ ت: عبد الحميد هندراوي/ مصر/ المكتبة التوفيقية/ د.ط/ د.م.
- 317- هوامش على دفتر التنوير: جابر عصفور/ بيروت، المركز الثقافي العربي، ط الأولى/ 1994م.
- 318- الواضح في الأصول: علي بن عقيل أبو الوفاء/ ت: عبد الله التركي/ بيروت/ مؤسسة الرسالة/ 1999م.
- 319- الوجيز في أصول الفقه الإسلامي: محمد مصطفى الزحيلي/ دمشق/ دار الخير للطباعة والنشر/ ط الثانية/ 2006م.

- 320- الوجيز في أصول الفقه: عبد الكريم زيدان/ مؤسسة قرطبة/ د.ط/ د.م.
 321- الوسيط في علوم ومصطلح الحديث: محمد بن محمد أبو شبهة/ عالم المعرفة/
 1983م.
 322- اليهودية عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهودية: عرفان عبد الحميد
 فتاح/ دار البيارق/ ط الأولى / 1997م.

المواقع والمقالات

- 323- أثر السياق في فهم الخطاب الشرعي: الدكتور محمد العروسي. انظر موقع:
http://laaroussi.bl.ee/index_fichiers/Page1078.htm
- 324- شبكة الفصيح لعلوم اللغة العربية: تحت هذا الرابط:
<http://alfaseeh.com/vb/showthread.php?t=60044>
- 325- ضوابط اعتبار السياق في الدلالة: سامح عبد السلام محمد، موقع الألوكة:
<http://www.alukah.net/sharia/0/69632>
- 326- قرائن الترجيح بن الروايات المختلفة: موقع شبكة السنة النبوية وعلومها،
 للمشرف فـالـح الصـغير:
http://www.alsunnah.com/main/articles.aspx?selected_article_no=3259&menu_id=1364
- 327- محمد أركون: قراءة نقدية لأفكاره: د.صبري محمد خليل/صحيفة الراكوبة/على
 العنوان التالي: <http://www.alrakoba.net/articles-action-show-id-2144.htm>
- 328- مقال بعنوان: "لا .. بل النقاب - وإن رغمت أنوف - فريضة، وليس عادة
 ولا مجرد فضيلة": محمد عبد العزيز علي. على الرابط التالي:
<http://www.saaaid.net/female/h97htm>.
- 329- مناهج الاستمداد من السنة النبوية بين التجزئة والنسقية: توفيق الغلبوزي، مجلة
 الإحياء. انظر: <http://www.alihyaa.ma/Article.aspx?C=5801>
- 330- القراءة الجديدة للنص الديني: عبد المجيد النجار: موقع مكتبة تبيان/
<http://library.tebyan.net/ar/Viewer/Text/112708/1>

- 331-** خلط الباحثين بين مصطلحي الحديث والمعاصر: أحمد إبراهيم خضر/ رابط الموضوع <http://www.alukah.net/web/khedr/0/51364/#ixzz4XQwrL7F7> :
- 332-** التأويلية الجديدة وقراءة النص القرآني: بحث في التوجهات والتعثرات، محمد بن معمّر: انظر: ملتقى أهـل النفســــير: <http://vb.tafsir.net/tafsir40536/#.WBnFiLOkZf4>
- 333-** خلاصة القول في دلالات اللفظ والسياق عند الأصوليين: سامح عبد السلام محمد/شبكة الألوكة/تاريخ الإضافة 2015/2/6م-1436/4/17هـ. رابط الموضوع <http://www.alukah.net/sharia/0/82199/#ixzz3ZoWwCI7D>
- 334-** كلية دار العلوم/ الفيوم، على الموقع التالي: <http://www.fayoum.edu.eg/DarulUloom/GrammarandProsody/DrMohammedS.aspx>
- 335-** شبكة الفصحح/على العنـــــوان التالي: <http://www.alfaseeh.net/vb/showthread.php?t=64711>

فهرس الموضوعات:

الصفحة	الموضوع
أ	المقدمة
3	مدخل مفاهيمي حول السياق
4	تعريف السياق لغة واصطلاحاً
5	السياق في المعاجم العربية القديمة
14	السياق في المعاجم العربية الحديثة
15	السياق في المعاجم الغربية
19	السياق في الاصطلاح
21	السياق في كتب القدامى
32	السياق وكتب غريب الحديث
33	السياق والمدرج من الحديث
37	السياق عند الأصوليين
41	السياق عند المحدثين
47	التعريف المختار للسياق
48	أقسام السياق وأنواعه
50	تعريف سياق المقال
52	عناصر السياق المقالي
59	أنواع سياق المقال
71	سياق المقام وأنواعه
73	اعتناء الأئمة بسياق المقام
80	أنواع سياق المقام

الصفحة	الموضوع
91	مظاهر اهتمام الأئمة والمحدثين بالسياق، واثر ذلك في الفهم الصحيح.....
94	أهمية مراعاة السياق في فهم الخطاب الشرعي.....
111	تقسيم السنة، وتتبع أحواله ٢.....
124	العناية بأسباب ورود الحديث النبوي.....
134	علاقة أسباب الورود بالسياق.....
140	المبهمات في الحديث وعلاقتها بالسياق.....
148	العناية ببيان البعدين الزمني والمكاني.....
163	علاقة معرفة البعدين الزماني والمكاني بالسياق.....
167	سياق المقال، تطبيقات نموذجية من بعض كتب الشروح الحديثية.....
173	أثر السياق في توجيه دلالة الصيغة الصرفية.....
180	أثر السياق في توجيه دلالة حروف المعاني.....
207	أثر السياق في توجيه دلالة الحذف.....
218	أثر السياق في توجيه بعض الظواهر اللغوية.....
227	أثر السياق في تخصيص العام وتقييد المطلق.....
235	جمع أحاديث الباب الواحد، وأثر سياقها في توجيه الدلالة.....
242	سياق المقام، تطبيقات نموذجية من بعض كتب الشروح الحديثية.....
245	قصد المتكلم وعادته وأثرهما في توجيه المعنى.....
255	المخاطب وأثره في توجيه الدلالة.....
260	أثر الحمولة الفكرية للشارح والمفسر في توجيه الدلالة.....
264	طبيعة الخطاب وأثرها في توجيه المعنى.....
269	أثر أسباب الورود في توجيه دلالة الحديث.....
283	معرفة الناسخ والمنسوخ من الأحاديث.....
287	أثر البعد الزماني والمكاني في توجيه دلالة الحديث.....

الصفحة	الموضوع
296	اعتبار السياق في عملية الفهم عند الصحابة
305	ضوابط التعامل مع دلالة السياق
313	مدى إعمال السّياق وإهماله في دراسات المُحدثين، وآثار ذلك على فهم السنة
317	تحديد مصطلح المُحدثين
319	بعض فُهوم المُحدثين التي اعتمدت السّياق، حديث: " أنا عند ظن عبدي بي... "
324	حديث الأعمى
329	حديث الافتراق
333	حديث صلاة النبي ﷺ على رأس المنافقين
339	مظاهر إهمال السياق في دراسات المُحدثين
344	الجدور التاريخية للتأويلية الحديثة (الهرمينوطيقا)
352	الحداثيون العرب والمنطلقات المنهجية التي اعتمدها في تفسير النصوص
380	مظاهر إهمال السياق في الدراسات الحداثية
382	أحاديث النهي عن كتابة الحديث النبوي
389	حديث: " أنتم أعلم بأمور دنياكم "
392	حديث: " أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين "
395	مظاهر إهمال السياق في الدراسات الحداثية المعاصرة
395	أحاديث إسبال الإزار
397	أحاديث لباس المرأة
399	أحاديث إخراج الزكاة
401	تحريم التصوير الفوتوغرافي
402	حديث: خلق الله آدم على صورته
413	فهرس الآيات القرآنية
420	فهرس الأحاديث النبوية

الصفحة	الموضوع
432	فهرس الأثار
435	فهرس الكلمات والمصطلحات الغريبة
438	فهرس الأعلام
443	فهرس الأبيات الشعرية
444	فهرس الفرق والمذاهب
445	فهرس المصادر والمراجع
475	فهرس الموضوعات

ملخص البحث

تعدّ قضية الفهم والإفهام من القضايا المهمة؛ التي انبرى لها كثير من أهل العلم ليبينوا سبلها، ويوضحوا طرقها، ولعلّ من أعظم الآليات التي لم تحظ باهتمام وعناية، تلك التي تتعلق بالسياق؛ خصوصاً ما كان الشأن فيه حديث النبي ﷺ.

تأتي هذه الرسالة لتعالج ضابطاً من ضوابط فهم السنة النبوية، ألا وهو السياق، موضحة الأثر البالغ الذي تحدثه هذه الآلية عند عملية تفسير النصوص، إذ لا ينفك المعنى يتجلى ويتضح - والحال أنّ النص خاضع لهذه العملية - حتى يسفر عن دلالات لولا السياق لما أبصرت ولا لاحت، وقد برر البحث أهمية السياق؛ من خلال سرد لأقوال أهل العلم من المحدثين، والأصوليين، ميرزا مظاهر حجة لاهتمامهم، واعتنائهم به.

والسياق الذي تعنى له الباحث بالتتبع والدراسة، هو ذلك الجو اللغوي، والاجتماعي، والثقافي؛ الذي يتمازج مع النص من حين صدوره إلى أن يستقر في ذهن المتلقي، فلا غرو إذن من الكلام عن السياق اللغوي؛ وما يتصل به، وهكذا السياق المقامي وما يتصل به.

ثم تكلم البحث عن تلك الفهوم الزبوف، التي تنكبت هذه الآلية؛ لتنتج لنا ضرباً من المعاني والدلالات التي تسمع وتنكر، فأشار إلى بعض من أصحاب المنهج الحدائثي، والشأن فيهم حين يمارسون عملية شرح الحديث النبوي، وهكذا الشأن في أصحاب المنهج الظواهري في فهم النصوص.

ABSTACT/

The notion of understanding and making the idea understandable has always been essential in communicating ; that is certainly why scholars gave much of their time to define its basis and rules. Thus, it is certainly right to declare that one of the structures that did not get the care and the attention needed was that related to the context. And in particular, everything that is linked to the Citations of the Prophet(Peace be upon Him).

This research is emphasizing on the importance of this criteria in the right comprehension of the text. In fact, the meaning can not come clear and visible in its absence; just because the text depends in a tight way on this operation. Any attempt to interpret away from considering the context would not certainly lead to the right result. Here is a long list of declarations made by our scholars of both the Fondamentals (Ossol) and the Narration (Hadith).

And the context that our study tried to follow and clarify is that of the linguistic, sociological and cultural atmosphere that surrounded the text since its citation until its settlement in the brain of the receiver.

The research mentioned also those fallacious interpretations which deformed this criteria leading to unacceptable results either by those claiming to be the modern reformist current when they interpret the Citations (Hadith) or by the other school of those who regard the text according to its appearance(Dhahiriya)

Democratic Popular Republic of Algeria

**Ministry of Higher Education and Scientific Research
Amir Abd-el-Kader University of Islamic Sciences**

Constantine

Faculty of Usūl al-Dīn

Department Of Keetab and Sunnah

**The context and its effect
in the comprehension of the Hadith of the Prophet**

Thesis presented to get Scientific Doctorate Diploma

Specialty: The Sunnah in recent and contemporary studies

Elaborated by the student

Supervised by the Professor

Lakhdar Lazreg

Hamid Goufi

The discussion jury members

Name and First Name	Function	Scientific Rang	Original University
Dr Hamid Goufi	Professor	Doctor	Emir Abdelkader Islamic University

University year: 1437 -1438h / 2016-2017