الجمهوريّة الجزائريّة الديمقراطيّة الشعبيّة

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمّد خيضر – بسكرة –

كليّة الآداب واللّغات

قسم الآداب واللّغة العربيّة

عنوان الأطروحة:

فاعلية التمام السياقي في فهم النص الشرعي

-الحديث النبوي الشريف أنموذجا-

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه الطّور الثالث (ل م د) في الآداب واللّغة العربيّة

تخصّص: لسانيات عربية

إعداد الباحثة:

* منيرة قليل

إشراف الأستاذة:

* نورة بن حمزة

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
01	إبراهيم بشار	أستاذ محاضر أ	محمد خيضر بسكرة	رئيسا
02	نورة بن حمزة	أستاذ محاضر أ	محمد خيضر بسكرة	مشرفا ومقررا
03	جودي مرداسي	أستاذ	باتنة 1	مناقشا
04	ليلى جغام	أستاذ محاضر أ	محمد خيضر بسكرة	مناقشا
05	يسمينة عبد السلام	أستاذ محاضر أ	محمد خيضر بسكرة	مناقشا
06	غنية تومي	أستاذ محاضر أ	محمد خيضر بسكرة	مناقشا

السنة الجامعية:

1444هـ – 1445هـ / 2022م – 2023م

People's Democratic Republic of Algeria
Ministry of Higher Education and Scientific Research
Mohamed Khider University of Biskra
Faculty of Letters and Languages
Department of Arts and Arabic language

The thesis title:

The effectiveness of contextual completeness in understanding the legal text

-The Hadith of the noble prophet as a model -

A thesis submitted in Partial Fulfilment of the Requirements for the Degree of Doctorate (LMD) in the Arabic literature and language
Option: Arabic Linguistics

Submitted by:

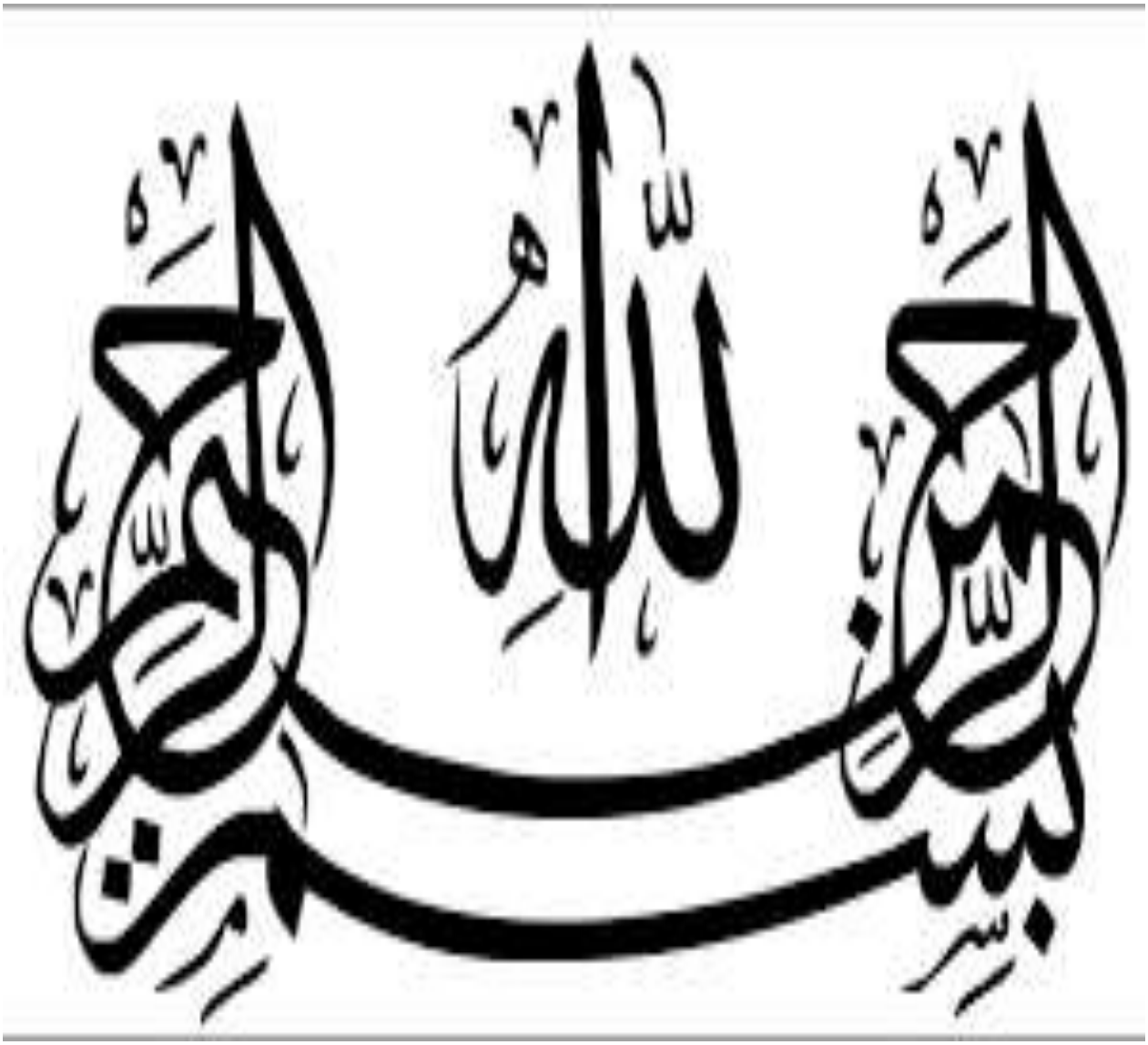
* Mounira Kellil

Supervised by:

* Noura Ben Hamza

Academic year:

2023م – 2022م / 1445ه – 1444ه


بسم الله الرحمن الرحيم

مقدّمة

شهدت الدراسات اللسانية المعاصرة ظهور توجّهات معرفية جديدة تسعى للوصول إلى الدلالة الكاملة والكامنة في مختلف النصوص والخطابات؛ بدراسة أثر التفاعل التخاطبي في موقف تواصلي ما، ويستتبع هذا التفاعل بحث المعطيات اللغوية وغير اللغوية المتعلقة بالتلفظ ومسوّغات الاستعمال، لعل من أبرزها التداولية التي ما فتئت تستقطب اهتمام الدارسين في مجالات شتى وبمفاهيم متعددة؛ منها السياق الذي يعدّ معطى تداوليا يؤدي دورا حيويا في السيرورات الاستدلالية التي ينجزها النسق المركزي. فللسياق أثر فاعل في تواصلية الخطاب وانسجامه؛ من خلال ضبط الدلالات والمضامين، وتحديد المقصدية، ومن ثم تأطير التبادل التواصلي وإعطائه ضمانات النجاح والفعالية.

ولأن الحديث النبوي – في حقيقته– نص منطوق جاء نتاجا حيّا للتفاعل الحياتي اليومي بين الرسول ﷺ وبين المسلمين والمشركين، فإن تأصيل فهمه يكون بقواعد محكمة وضوابط واضحة؛ متمثلة في المقاربة السياقية التي تسعى لضبط أغراضه وغاياته التخاطبية ضبطا تكامليا سليما؛ أي إن التلقي الإيجابي لهذا النص، وحسن العمل به وتنزيله على محلّه يبدأ بتحكيم قواعده اللغوية وتحليله من جهة العربية، ثم حصر ظروفه وملابساته الخارجية. ويظهر ذلك في اهتمام المحدّثين بهذه المدونة الحديثية حفظا وضبطا لمتونها، وحلاً لغموض ألفاظها، وقد جعلوا للتعامل مع تراكيبها ونصوصها قواعد تضبط مسالك الفهم وتضيء مسارب الاستنباط باعتماد القرائن المقالية والحالية.

ومما لاشك فيه، أن الحديث النبوي له خصوصيته السياقية والتي تضم أهم المعطيات المفصلية في المقاربة الإيجابية المثمرة، ومنه استمرارية الحركة التفاعلية بين هذا النص وأجيال المسلمين عبر حركية الزمن المتتالية. لذلك تمّ اعتماد التمام السياقي مدخلا مناسبا لفهم النص الحديثي في دراسة موسومة: فاعلية التمام السياقي في فهم النص الشرعي– الحديث النبوي الشريف أنموذجا–

هذه الدراسة التي اختصت بتطبيق مفاهيم التمام السياقي في الحديث النبوي انطلاقا من بعض القضايا الأصولية، قد أكدت على ضرورة استرجاع السُّنة النبوية للعمل بها في العصر الراهن بشكل فعّال، وذلك بتنزيلها التنزيل السليم على الأشخاص والأحوال. فإلى أيّ مدى تجاوبت المدوّنة الحديثية مع معطيات التمام السياقي؟ وإذا عُلِمَ أنَّ هذه المدونة ذات أبعاد سياقية محددة لقصد المتكلم، فهل حضور الموقف الاتصالي بِكُل عناصره الفاعلة ضروريٌّ لِفَهْمِهَا أم أنَّ الاكتفاء بِأَحَدِها كَفِيلٌ بذلك؟ وما الفرق بين أنواع السياق ومستويات التمام السياقي؟

قصد الإجابة عن هذه التساؤلات بصورة منهجية مناسبة، ثمَّ ضبط الحدود النظرية والتطبيقية لهذا البحث في ثلاثة فصول:

فالفصل الأول عنوانه: "التداولية – السياق مفاهيم أولية" خصّص شقه الأول للحديث عن التداولية وأصولها التاريخية مع التركيز على أبحاث الفلسفة التحليلية باتجاهاتها الثلاث، ومهام التداولية وأشكالها، ثم علاقتها بالعلوم الأخرى. للوصول إلى المباحث التداولية وإطارها المفاهيمي. أما الشق الثاني ففيه توضيح لدلالة السياق وتَتَبُّعِ مظاهره في التراث العربي والفكر اللغوي الغربي.

والفصل الثاني تطبيقي قد وُسِمَ بـ: أنواع السياق في الحديث النبوي. يتمثل الجزء الأول في سياق التركيب بين دلالة المذكورة ودلالة المحذوف؛ حيث تمَّ رصد وتحليل البلاغة الصوتية، والتكرار، والاستعارة، والكناية، والتشبيه التمثيلي، والالتفات، والحوار، والاستفهام في نماذج نبوية. أما الجزء الثاني والمعنون ب: "السياق الخارجي نمذجة للتواصل غير اللفظي"؛ ففيه خُصّصَ الحديث عن أحوال المخاطبين ولغة الجسد، والزمان، والمكان، والعوائد والأعراف في الخطاب النبوي.

وأما الفصل الثالث؛ فكان تطبيقيا أيضا وقد عنون بـ "مستويات التمام السياقي في الحديث النبوي الشريف"، وفيه تم الحديث عن التمام السياقي رواية المتمثل في: المدرج

وتداخل السياقين، والمسلسل وحفظ السياق المقامي. والتَّمام السياقي دراية والمتمثل في أسباب الورود وتوجيه المقصدية، وحكاية الحال بين تطرق الاحتمال وترك الاستفصال.

لتكون الخاتمة هي الأداة الإجرائية التي تلخّص المادة المعرفية الواردة في هذه الدراسة في نتائج عديدة، مرفقة بفهارس عامة للآيات القرآنية والأحاديث النبوية والمصادر والمراجع، وأخيرا فهرس الموضوعات.

وقد اقتضى موضوع البحث أن يكون المنهج المعتمد في ذلك هو المنهج الوصفي المستند على آلية التحليل؛ والذي ساعد في رصد أنواع السياق في الخطاب النبوي الشريف وتحليلها، والوقوف على مستويات التمام السياقي الخاصة بالأحاديث النبوية فقط دون غيرها من النصوص لِمَا لها من ارتباط وثيق بالقواعد الأصولية الحديثيَّة، للكشف عن مقاصد هذا الخطاب وتوجيهها توجيها صحيحا يخدم التواصل ويُفَعِّلُه.

ولعل الرغبة في اختبار مدى ملاءمة وإجرائية المناهج اللسانية التداولية في حقل الدراسات الشرعية والحديث النبوي خصوصا، وقلّة الدراسات المرتبطة بتطبيق السياق على الحديث النبوي فيما نعلم، لاعتقاد أغلب الباحثين صعوبة الأمر وخاصة أن الأحاديث – في ظنهم– مروية بالمعنى، من الأسباب التي دفعتنا لاختيار هذا الموضوع.

فموضوع التمام السياقي في النص الحديثيِّ من الموضوعات الهامَّة في مجال الدراسات اللسانية التداولية؛ إذ يهدف إلى: التأكيد على تنوّع استراتيجيات الخطاب النبوي الشريف، وضبط آليات السّياق فيه اللغوية وغير اللغوية، إضافة إلى إبراز أهمية معرفة العلاقة بين القضايا الأصولية الحديثيَّة والسياق أو ما يعرف بمستويات التمام السياقي وأثرها في التعامل مع الحديث النبوي بغية تصويب فهمه وإدراك مقاصده، وضمان التّنزيل السليم والفعال له في واقع النّاس.

وكان مجال البحث محدودا بأحاديث الصحيحين (البخاري ومسلم) لكونهما أصحّ الكتب الحديثية، مع الاستعانة ببعض المصادر والمراجع التي تخدم الموضوع أهمها:" التداولية عند العلماء العرب– دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي–" لمسعود صحراوي، و"فتح الباري شرح صحيح البخاري" لابن حجر العسقلاني، السنة النبوية الشريفة ومستويات التمام السياقي" إدريس مقبول"، وكتاب "الموافقات في أصول الشريعة" لأبي إسحاق إبراهيم الشّاطبي، كما تم الاعتماد على كتاب "نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار " لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني.

وقد تمَّ الاطلاع على بعض البحوث والدراسات الأكاديمية، والمؤتمرات والندوات العلمية، والتي تطرَّقت إلى بعض المسائل المقاصدية، وتناولت السياق في الحديث النبوي من جانب مختلف عن هذه الدراسة منها:

– أثر المقاصد الجزئية والكلية في فهم النصوص الشرعية –دراسة تطبيقية من السنة النبوية–للباحث: عبد الله الكيلاني، وهو بحث منشور في مجلة دراسات (علوم الشريعة والقانون)، الجامعة الأردنية. المجلد: 33، العدد:01، 2006م.

– السنة النبوية بين ضوابط الفهم السديد ومتطلبات التجديد، وهي الندوة الدولية الرابعة حول الحديث الشريف، والمنعقدة بكلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي. الإمارات العربية المتحدة، (20–22 أفريل/2009/24–26 ربيع الآخر 1430هـ).

إلا أن هاتين الدراستين لم تتناولا المقصدية بالكيفية المطروقة في هذا البحث، كما يُلاحَظ عليها التكرار في الأمثلة والتطبيقات، ومن ذلك مثلا: الضوابط والأمثلة التي يذكرها القرضاوي في كتابه كيف نتعامل مع السنة النبوية؟؛ إذ نجدها مكررة في الدراسات والبحوث، وبالتفسيرات والتعليلات نفسها أحيانا، دون تجديد أو تغيير في مناهج الاستدلال، والتنزيل، والترجيح.

- أثر السياق في توجيه شرح الأحاديث عند ابن حجر العسقلاني:

وهو بحث مقدم لنيل شهادة: الماجستير 1432هـ، كلية الآداب، الجامعة الإسلامية–غزة، للطالب: أحمد مصطفى أحمد الأسطل.

وقد خلصت الدراسة إلى أن ابن حجر قد أفاد من شروح سابقيه ومعاصريه وآراء العلماء في مجال النحو واللغة، إلاّ أنه احتفظ باستقلاليته وآرائه الخاصة وتعامل مع النصوص واحتكم إلى القرائن السياقية الداخلية والخارجية للتوجيه والتحليل، كما ارتبط السياق عنده باستعمالات متعددة فقد ربط السياق بالقصد، لا مع ما تقدمه قواعد اللغة من معانٍ.

- التراكيب النحوية في صحيح البخاري– دراسة وصفية دلالية – وهو بحث مقدم لنيل شهادة: الدكتوراه 1434هـ، للباحثة: سوسن الفاضل محمد الحسن.

وهدفت هذه الدراسة إلى الوقوف على الأنماط المستخدمة في الحديث النبوي ومناقشة القضايا التركيبية المرتبطة به، وأن فهم السنة النبوية يقتضي المعرفة بعلم التراكيب وعلم الدلالة، كما أشارت إلى ضرورة بحث الدلالة التركيبية وظواهر التوسع في لغة الحديث النبوي، كما أوصت بأن يُدْرَس السياق بنوعيه وأثره في تحديد المعنى في صحيح الإمام مسلم.

ونحن في هذه الدراسة لا ندّعي السّبق أو الكمال، إنما هي محاولة إلقاء الضوء على بعض القضايا الأصولية المرتبطة بالحديث النبوي فقط دون غيره من المدونات، وإبراز علاقة هذه القضايا بالسياق وأثرها في توجيه المقصدية فيما يعرف ب مستويات التمام السياقي. ثم إن أي عمل بحثي لا يخلو من صعوبات تواجهه طول مساره، وتلك طبيعته، لعلّ من بينها: حساسية المدونة وطبيعتها؛ لاعتبار أننا أمام نصوص دينية متمثلة في أحاديث الرسول ﷺ، وخاصة بإخضاعها لمناهج التحليل الغربية على اختلاف

خلفياتها الفكرية والعقدية، وكثرة الشواهد التي تناولتها الدراسة، فضلا عن الروايات المتعددة للحديث الواحد، وما يتطلبه من ضبط دقيق.

وفي الختام، أتقدم بالشكر الجزيل والثناء الجميل إلى أستاذتي المشرفة "نورة بن حمزة" التي حبتني بتوجيهاتها المفيدة وآرائها السديدة، فلها مني كل الشكر والعرفان، وأجزل الله لها المثوبة والأجر في الدنيا والآخرة. كما أتقدم بوافر الشكر وعظيم الامتنان إلى أعضاء اللجنة المناقشة على تكرمهم بقبول المناقشة، وعلى ما يبدونه من ملاحظات وتصويبات. وإلى أساتذة وإدارة جامعة محمد خيضر بسكرة.

التداولية- السياق (مفاهيم أولية)

أولا: التداولية

ثانيا: السياق

« اللغة ليست تحت تصرف الأشياء في العالَم،

البشر هم سادة اللغة وليس العالَم »

(فيجنشتاين، تحقيقات فلسفية)

أولا: التـــــداوليـــــة

توطئة:

اللسانيات ذلك المنجز اللغوي الذي يختص بوصف وتفسير البنى اللغوية ويتوقف عند حدودها وأشكالها الظاهرة، دون تجاوز الدلالة الملموسة المباشرة التي تقدمها الوحدات المعجمية في علاقتها ببعض. غير أن النظريات اللسانية الحديثة قد تجاوزت وصف وتفسير اللغة بالنظر إلى الوظيفة التواصلية؛ ذلك أن الكلام بالنسبة إليها أكبر من أن يكون مجرد تطبيق خالص للسان، فهو يوظِّف شفرات غير لسانية إلى جانب الشفرات اللسانية ليولّد أخرى جديدة تربط الجسور بين الدلالة المجردة في الملفوظ بالدلالة الضّمنية التي ترتبط بسياق التّلفظ. ولأن الكلمة تحمل معنى خفيّا لدرجة ما، ولا يكتشف هذا المعنى إلا عن طريق استعماله لأن الاستعمال يأتي أولا ثم المعنى، الذي أدى إلى ظهور نظرية لسانية تدرس معنى اللغة ضمن سياقات استعمالها أطلق عليها: النظرية التداولية، فما مفهوم التداولية؟ وما الأسس التي قامت عليها؟

1-مفهوم التداولية

لمعرفة معنى مصطلح "التداولية" لابد من الوقوف عند المدخل المعجمي له في المعاجم القديمة والحديثة عربية كانت أم غربية.

1-1 المفهوم اللغوي

ورد في مقاييس اللغة أن «الدال والواو واللام في اللغة أصلان أَحَدهُمَا يدلُّ على تحوّل شيء من مكان إلى مكان، والآخَر يدلُّ على ضَعْفٍ واستِرخاء»[1]. أما في لسان

[1] ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت – لبنان، (د.ط)، 1979م-1399هـ، 314/2.

العرب، فالتداولية من الجذر اللغوي (د. و. ل): «والدَّوْلَة، بالفتح، في الحرب أَنْ تُدَال إحدى الفئتين على الأُخرى، والدَّوْلَةُ الفِعْلُ والانْتِقَالُ من حالٍ إلى حالٍ (...) من حال الشِّدَّة إلى حال الرَّخاء (...) وتَدَاولْنَا الأمرَ: أخذناه بالدُّوَل (...) ودالَتِ الأيامُ أي دارت، وتَدَاوَلَتْهُ الأيدي: أَخَذَتْهُ هذه مرَّة وهذه مرَّة. ودَوَالَيْك أي: تَدَاوُلاً بعد تداول»[1].

والملاحظ أن دلالات الجذر (د. و. ل) لا تخرج عن معاني التحول والتبدل والانتقال؛ سواء من مكان لآخر أو من حال لأخرى، والتداول تفاعل، وكل تفاعل يلزمه طرفان على أقل تقدير يشتركان في فعل التحول والتغير والتناقل؛ وتلك حال اللغة متحولة من حال لدى المتكلم إلى حال أخرى لدى السامع، ومتنقلة بين الناس يتداولونها بينهم. فإذا حاولنا رصد دلالة المدخل المعجمي (د. و. ل) في المعاجم العربية الحديثة اتضح لنا تقاطعها مع نظيرتها القديمة في الدلالة على تبدّل الأحوال وتغييرها، إلاّ أنها تتفرَّد ببعض الدلالات المستحدثة، وهو ما نكتشفه مع المعاني الآتية: «أدال الشيء جعله مُتَدَاوَلاً، ودَاوَلَ كذا بينهم جعله متداولا، والمُدَاوَلَة في القضاء إجالة الرأي في القضية قبل الحكم فيها، وداول كذا بينهم: جعله مُتَدَاوَلاً تارة لهؤلاء وتارة لهؤلاء»[2]

من خلال هذا التحديد يتضح أن المدخل المعجمي (د.و.ل) أضحى مرتبطا بالتداول أي التبادل المعمّم، كما يتّصل بالتحاور، ومنه المداولة، وتعني تقليب القضية لمعرفة وجوهها المختلفة قبل الفصل في الأمر، وهذا الفعل يقتضي الاستشارة وتبادل الآراء والأخذ بوجهات النظر المختلفة. إذن؛ فالتداول جامع لعدة معانٍ منها: الحركة والتفاعل والتواصل والمشاركة.

---

[1] ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 252/11، 253.

[2] إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، دار الفكر، بيروت، ط2، (د.ت)، 304/1، 305.

1-2 المفهوم الاصطلاحي:

التداولية اتجاه متعدّد الأبعاد والمنطلقات، والجامع بين هذه المنطلقات والنظريات دراسة اللغة حال استعمالها في مقامات وسياقات مختلفة. ويحسن التّنبيه إلى أمرين قبل تعريف التداولية، وهما:

- الأمر الأول: وجوب التفريق بين المصطلحين:*(Pragmatica) و(Pragmatisme)؛ لأن الأوّل(pragmatica) مترجمٌ ب: التداولية، أما الثاني(pragmatisme) فيستخدم في مجال الفلسفة والثقافة الأمريكية خصوصا ومترجما ب: الذرائعية أو النفعية.
- الأمر الثاني: كثرة المقابلات التي قدمت بإزاء المصطلحين (Pragmatica/ Pragmtisme) ترجمة أو تعريبا ب: التداولية، والمقاماتية، والمقامية، وعلم المقاصد، والبراغماتية، ولكن المصطلح المناسب والأشْهر هو مصطلح: التداوليات، وقد وضعه – في العربية–الفيلسوف المغربي "طه عبد الرحمان" عام 1970م، وحدّد دلالة التداوليات بأنَّها «الدِّراسات التي تختصّ بوصف وإن أمكن بتفسير العلاقات التي تجمع بين الدوال الطبيعية ومدلولاتها وبين الدّالين معًا»[1]

(*) المصطلحات(Pragmatica) الإنجليزي، و(Pragmatique)الفرنسي، من اللاتيني (Pragmaticus) الذي استخدم عام 1440 تقريبا، وهو من الأصل اليوناني (Pragma)الذي يعني: العمل أو الفعل (Action)، واشتق الرومان(Pragmaticus) وقصدوا بها المتمرس في المسائل القانونية خاصة. وتنسب الموسوعة البريطانية أول استعمال لها إلى المؤرخ الإغريقي بوليبوس(ت: 118 ق.م)، وقد أطلق هذه التسمية على كتاباته لتعني (تعميم الفائدة العملية)، ولتكون منبرا تعليميا وقد اشتقت منها اللغة الإنجليزية جميع المفردات التي ترتبط بكلمة (Practice) وأهمها (Practical)التي انتشرت في القرن التاسع في أمريكا، وانتقلت منها إلى أوربا وبعض الدول الأخرى. ويرجع تاريخ المصطلح في العصر الحديث إلى القرن السابع عشر في مجال الفلسفة التجريبية واستخدمه الفيلسوف إيمانويل كانط، وأخذه عنه تشارلز بيرس رائد علمي العلامات. (للتوسع ينظر: محمود عكاشة، النظرية البراجماتية اللسانية (التداولية) – دراسة المفاهيم والنشأة والمبادئ– ، مكتبة الآداب علي حسن، القاهرة، ط1، 2013م، ص 9، 10).

[1]طه عبد الرحمان، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 2000م، ص28.

يرى طه عبد الرحمان أن التداوليات لا تدرس اللغة المنطوقة وحدها بل تدرس أيضا العلاقة بين الرموز أو العلامات المستخدمة وما تشير إليه، وعلاقة العلامات بعضها ببعض، والعلاقة بين العلامات المؤولة ومستخدميها أو مجال الاستعمال. وعليه يمكن القول إن «التداولية(Pragmatica) هي دراسة اللغة قيد الاستعمال أو الاستخدام (Language in use)؛ بمعنى دراسة اللغة في سياقاتها الواقعية، لا في حدودها المعجمية أو تراكيبها النحوية. هي دراسة الكلمات والعبارات والجمل كما نستعملها ونفهمها ونقصد بها، في ظروف ومواقف معينة»[1]؛ هذه الظروف والمواقف هي التي سمحت للتداولية أن تتجاوز القدرة على الإنجاز أي «تجاوز البنية الصورية إلى الكلام في كل حيويته وعفويته وإلى المتكلم بكلِّ ماله من اعتقادات، ونوايا معرفية، وإلى المخَاطب بكلِّ ماله من فهم وقدرة على التأويل»[2]

فالتداولية حقل لساني يميز بين معنيين في التعبير اللفظي؛ الأول: معنى الجملة الإخباري وهو معنى المعلومات اللغوية المنتمية إلى المكونات اللسانية للجملة(المورفيمات، الوحدات المعجمية)، والثاني: القصد التواصلي أو غرض المتكلم(Speaker intention)؛ والذي يمكن استنتاجه من خلال «السياق الذي يربط المتكلم بالمستمع، كما أن السياق هنا يتجاوز معناه اللساني الضيِّق الذي ينحصر في السياق اللغوي، ليشمل سياق التواصل بصفة عامة فيتجاوز ما هو لساني إلى ما هو خارج لساني، وقد يتضمن الخارج لساني ما هو اجتماعي أو نفسي في العملية التواصلية»[3] والتي تضمُّ المكونات التداولية أو البلاغية المندمجة في الدلالة. فحين يقول

---

[1] بهاء الدين محمد مزيد، تبسيط التداولية – من أفعال اللغة إلى بلاغة الخطاب السياسي–، شمس للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2010م، ص 18.

[2] جمعة العربي عمر الفرجاني، التداولية (النظرية والنشأة)، مجلة كلية الآداب، جامعة الزاوية ليبيا،ع20، ديسمبر 2015م، 64/2.

[3] سعيد جبّار، التخييل وبناء الأنساق – نحو مقاربة تداولية–، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2013م، ص 25.

القائل: أنا عطشان مثلا قد يعني: أحضر لي كوب ماءٍ، وليس من اللازم أن يكون إخبارًا بأنه عطشان، فالمتكلم كثيرا ما يعني أكثر مما تقوله كلماته؛ لأنَّ ما تلفَّظ به له معنى الإحساس بالعطش، أمّا غرضه من هذا التلفّظ هو أمرٌ أو التماس من المخاطَب (الطرف الآخر) إحضار الماء. ومن هذا المنطلق يتبيّن الفرق بين مصطلحي: المعنى والغرض:

- مصطلح المعنى أخصّ من الغرض باعتباره يرتبط باللفظ، وارتباطه هذا يليق البحث فيه باللغة، في حين أن الغرض مفهوم عام في أصله لا يرتبط البحث فيه باللغة ضرورة.
- المعنى لا يرتبط بالقصد بل يرتبط بدلالة اللفظ بقطع النظر عن قصد مستعمله، في حين أن الغرض هو العلّة الباعثة على استعمال هذا اللفظ وقصد معناه[1].

إذَن فالدراسة التداولية(*) لا تكتفي بالوصف والتفسير عند حدود البنية اللغوية، أو المستوى الشكلي لها، بل تتجاوز ذلك إلى مستويات أكثر عمقًا، وأكثر استيعابًا لفهم الظاهرة اللغوية بكل أبعادها التواصلية، كما أنها -الدراسة التداولية- تشكل نسقًا في الاستعمال اللغوي للخطاب، و«النَّسق يكون ظاهرا ويأخذ طابع السلوك الاجتماعي والمغزى البراغماتي، أما النسق المضمر فيستدلُّ عليه التداوليون بالتأويل التَّداولي والاقتضاء»[2].

---

[1] حمادي صمود، مقالات في تحليل الخطاب، كلية الآداب والفنون والإنسانيات بجامعة منوبة، (د.ط)، 2003، ص 33.

(*) والتداولية يجري تعريفها رسميا بأنها ذلك المصطلح العربي الموافق ل (Pragmatica) الأجنبية، ولفظة التداول كما يراها طه عبد الرحمان تعني في اللسانيات الحديثة الممارسة والتي يُعبر عنها ب (La praxis)، وتعني كذلك التفاعل (ينظر: إدريس مقبول، الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية، عالم الكتب الحديث، اربد- الأردن، ط1، 1432هـ-2011م، ص 8).

[2] حسين علي جبار القاصد، المعنى التداولي والأنساق الثقافية بحث في النقد الحديث، مجلة كلية التربية الجامعة المستنصرية، ع4، 2017م، ص63.

وعليه فإن التداولية « قد راهنت على أن الجمل في تأسيسها للدلالة قد تتجاوز الدلالة الملموسة المباشرة التي تقدّمها الوحدات المعجمية في علاقتها مع بعض إلى دلالات ضمنية يمكن التوصل إليها من خلال الاستلزامات الحوارية، وتقتضي استحضار مكونات سياقية داخلية وخارجية، تمكّن المتلقي من الانتقال من الدّلالة الأولى (المباشرة) إلى الدلالة الثانية (الضّمنية)»[1]، حيث ترتبط الدلالة المباشرة بمعنى التراكيب والجمل، في حين ارتبطت الدلالة الضمنية بالاستعمال أو ما اصطلح عليها ب: التداول. ولمعرفة العلاقة بين الدلالة والتداول نقف عند أهم وجهات النظر حول ذلك.

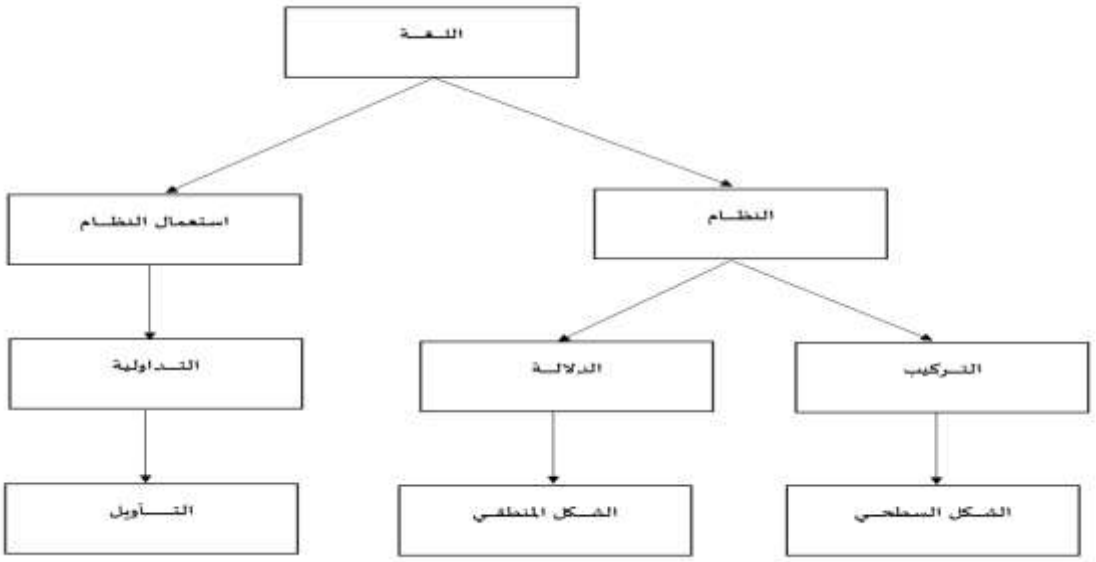
2-بين الدلالة والتداول:

إذا كان الاختلاف الموجود بين التركيب والدلالة من جهة والتداولية من جهة أخرى، هو تقابل بين النظام واستعمال هذا النظام، فإن التفريق واضح بيِّنٌ بين علم الدلالة و«علم التخاطب، أن الأول يدرس المعنى والثاني يدرس الاستعمال، وهو تفريق شبيه بتفريق علماء أصول الفقه المسلمين بين علم الوضع، والاستعمال؛ فكل من الوضع والدلالة يدرس المعنى بمعزل عن السياق، وكل من الاستعمال والتخاطب يدرس اللغة في سياقاتها الفعلية»[2]، وهذا ما يوضحه الشكل الآتي:

---

[1] سعيد جبّار، التخييل وبناء الأنساق- نحو مقاربة تداولية – ص28.

[2] محمد محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت- لبنان، ط1، 2004م، ص 14.



مخطط (1): يوضح مستويات إدراك اللغة

يتضح من خلال هذا الشكل وجود مستويين يسهمان في إدراك اللغة؛ مستوى النظام ومستوى استعمال النظام. إذ حُدِّدَ النظام من حيث تكوّنه من التركيب والدلالة، ويفرَّع التركيب بالبنية السطحية الناتجة عن قواعد التكوين، في حين تمثل الدلالة بنية منطقية عن طريق قواعد التراكيب، ويمثل المجموع المكوّن من البنية السطحية والبنية المنطقية دلالة الجمل (مقابل معنى الملفوظ)، إلّا أن هذه الدلالة تبقى ناقصة وبحاجة إلى إتمام، وهنا يبدأ دور التداولية التي توظّف آليات التأويل في الملفوظ والمرتبطة أساسا بالسياق. وعليه تتحدّد القيمة الصريحة والمعلنة في ذلك الملفوظ.

فالمعاني اللغوية أو المعاني الوضعية المستنبطة من مفردات اللغة وتراكيبها، تدخل ضمن اهتمامات علم الدلالة التي لا تأخذ بعين الاعتبار العناصر الخارجية، أما المعاني الضمنية والتي يطلق عليها: مقاصد المتكلمين وأغراضهم لا يمكن التوصل إليها إلا بمعرفة المقامات والظروف التي قيل فيها الكلام، ومعرفة أحوال المشاركين والفاعلين (المخاطِب والمخاطَب)[1]. وإذا سَلَّمنا بأن معنى الملفوظ ذو طبيعة افتراضية فذلك لأن

[1] ينظر: محمد محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، ص 14.

هذا المعنى – على عكس دلالة الجملة التي هي ذات طبيعة تجريدية ثابتة– يتغيَّر بتغيُّر مقامات التخاطب، ومن ثمَّ فإن ما يميز كل ملفوظ هو قبوله لتأويلات متعدّدة، وهذا ما وضَّحته فرانسواز إرمينكو في قولها: « حين نتحدّث عن المعنى الحرفي لجملة، فهذا يعني أنّنا نعزل الجملة كنمط للجملة، في استقلال تام عن كل مقابلة في خطاب ما، ولا يكون المعنى وظيفة إلّا في حدود الكلمات المكونة له، وتلاحقها النحوي، ولا يهمّ من يتلفّظ بالجملة، وفي أية ظروف. وإذا ما أخذنا في اعتبارنا هوية المتكلم ومقصده، والوضعية التي هو عليها، نرى بأنَّ المعنى يتعدّل ويتدفّق ويغتني. من هنا نتجاوز المعنى الحرفي إلى معنى أكثر اكتمالية، يسمح بإمكانية تحديد الحقيقة»[1].

مما سبق نخلص إلى أن علم الدلالة يهتم بالمعنى كعلاقة ثنائية أو زوجية، في حين تهتم التداولية بالمعنى كعلاقة ثلاثية؛ لأن المعنى في التداولية له صلة بالمتحدث أو مستعمل اللغة في موقف معين، بينما المعنى الخاص بدلالة الملفوظات والتراكيب له صفة مميزة للتعبيرات في لغة معينة بشكل تجريدي ومنفصل عن المقام أو عن المتكلم أو السّامع. فالتداولية دراسة للمعنى من حيث علاقته بمواقف التحدّث ومقاماته، وعلم الدلالة هو العلم الذي لا يهتم بالفرد المتكلم، ولكنه يركّز بحثه على دراسة خصائص اللغة من ناحية الدلالة والمعنى.

ولكل علمٍ من العلوم أصول تاريخية وأسس فلسفية ساعدت في تطوُّر مبادئه وتشكُّل معالمه، وكذلك التداولية باعتبارها اتجاها قد تعدّدت روافده المعرفية التي أمدّته بجملة من المفاهيم المستقرة فيه؛ كالفلسفة التحليلية التي نشأت التداولية في كنفها بمختلف اتجاهاتها وفروعها.

[1] فرانسواز إرمينكو، المقاربة التداولية، ترجمة: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، الرباط، (د.ط)، (د.ت)، ص 19.

3-الأصول التاريخية للفكر التداولي

لا بد من عرض السياق التاريخي الذي نشأت فيه التداولية؛ لأن هذا العرض يمنح القارئ قدرةً على فهم الإطار التاريخي الذي يتنزّل فيه العلم، إذ إنَّ تنزيل العلم منزلته ضمن التوجُّهات التي كانت سائدة في عصره يساعد على إدراك قيمة تلك المبادئ التي جاء بها دون أن يكون ذلك متاحا لو عُرِضت المبادئ منفصلة عن سياقها التاريخي وإضافتها العلمية في ذلك الوقت.

لقد ظهرت التداولية نتيجة أبحاث الفلسفة التحليلية باتجاهاتها الثلاث التي قدمها «أقطاب مدرسة فينا؛ فريج (G.Frege)، وكارناب(R.Carnap)، وروسل (B.Russel)، وفيتجينشتاين(L.Wittgenstein) وغيرهم، حول الدلالة والعلاقات الكلامية والمعنى والمرجع والسياق، وصارت هذه الأبحاث أرضية خصبة لانطلاق نظريات لسانية تداولية (Pragmatica)، تفاعلت مع مفاهيم بيرس، وطورها شارل موريس»[1]، ومن بعدهم أوستين (Austin)، وسيرل(Searle)،وغيرهم. وتجمع بين هؤلاء الفلاسفة مسلّمة عامّة مشتركة، مفادها أن فهم الإنسان لنفسه (ذاته) ولعالمه المحيط به يرتكز في المقام الأول على اللغة، فهي التي تعبِّر له عن ذلك الفهم.

وبهذا يمكن أن نحدد مفهوم الفلسفة التحليلية في مجموعة من الاهتمامات والمسلمات تتلخص في ثلاثة:

- ضرورة التخلي عن أسلوب البحث الفلسفي القديم، وخصوصا جانبه الميتافيزيقي.

[1]محمود عكاشة، النظرية البراجماتية اللسانية – التداولية دراسة المفاهيم والنشأة والمبادئ–، ص 9، 10.

- تغيير بؤرة الاهتمام الفلسفي من موضوع " نظرية المعرفة" إلى موضوع " التحليل اللغوي".
- تجديد وتعميق بعض المباحث اللغوية، ولاسيما مبحث "الدلالة"، والظواهر اللغوية المتفرعة عنه[1].

ومن منطلق التغيير الذي أحدثته الفلسفة التحليلية وانتقالها من موضوع النظرية المعرفية إلى موضوع التحليل اللغوي الذي يركز على اللغة باعتبارها هدفا وليست أداةً، ظهرت مجموعة من الخصائص التي ميّزت هذه الفلسفة.

تعدّدت مميزات الفلسفة التحليلية واختلفت، نجملها في النقاط الآتية:

- التركيز على اللغة: باعتبارها هدفا من أهداف التحليل الفلسفي، وليست مجرد أداة.
- تفتيت القضايا: إذ يفضّلون أن يكونوا على معرفة تامة بالمسائل الصغيرة، تلك التي تؤدي في نظرهم إلى الدقة والإتقان. وهذا الاتجاه هو عكس المقاربة الشمولية التي تهدف إلى بناء التأليفات الفلسفية الشامخة. وتفصيل القضايا وفحصها مرتبط باكتساب المعرفة الصحيحة لا غير.
- الخاصية المعرفية: هو اتجاه الفلسفة التحليلية نحو الكشف عن العالم الخارجي، وذلك عن طريق فحصه، لأجل اكتساب المعرفة، وليس لأجل أيّ سبب آخر. وهو ما دفع البعض إلى نعتها بالفلسفة العلمية.
- البين–ذاتية: إن الفلسفة التحليلية تستخدم نوعا من التحليل له معناه المشترك بين الذوات بالنظر إلى اللغة التي يتحقق فيها، وباختصار، فإن مفهوم التحليل الذي لا يرتبط باللغة المشتركة بين الذوات لا بُدَّ أن يكون – على أقل الفروض–واقعا في التناقضات، وقد يكون على أسوأ الفروض عديم النفع بالنسبة للعملية الفعلية

[1] مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب – دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي– ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2005، ص21.

للتحليل، وعلى ذلك فلا بُدَّ للفظ التحليل أن يقتصر استخدامه على التحليلات الخاصة باللغة المشتركة بين الذوات كما هو الحال في الفلسفة التحليلية[1].

وقد انقسمت الفلسفة التحليلية إلى ثلاثة فروع أو اتجاهات كبرى هي:

أ- الوضعانية المنطقية (Logicalpositivism): بزعامة رودولف كارناب(Rudolf Carnap)؛ وتدرس اللغات الصورية المصطنعة لا اللغات الطبيعية.

ب- الظاهراتية اللغوية (Phenomenology of language): بزعامة إدموند هوسرل(Husserl)؛ وتدرس اللغة في إطار الوجودية السابقة واللاحقة.

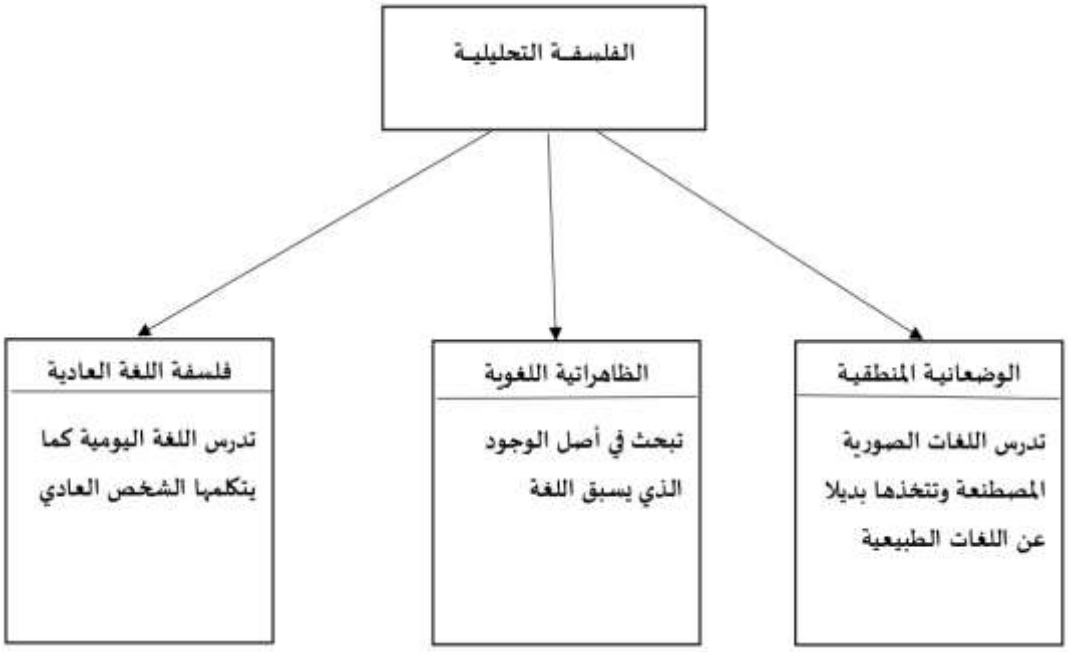
ج- فلسفة اللغة العادية (Odinary language): بزعامة فيتجنشتاين(Wittgenstein)؛ وتدرس اللغة اليومية المستعملة بين الأفراد، وتندرج في صميم البحث التداولي خاصة ظاهرة الأفعال الكلامية[2].

---

[1] ينظر: محمد مهران نشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ط2، 1984م، ص 154، 155.

[2]ينظر: مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب – دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي– ص 22.

ولعلّ الخطاطة الآتية تلخص الاتجاهات المذكورة[1]:



مخطط (2): اتجاهات الفلسفة التحليلية.

إن الفيلسوف النمساوي لودفيج فيتجنشتاين (1889م- 1951م) قد أسس اتجاها فلسفيا جديدا سماه: فلسفة اللغة العادية، وأساسها الحديث عن طبيعة اللغة الطبيعية التي يستعملها أفراد الجماعة والمتمثلة في الكلام العادي المتداول، لكن قبل أن تظهر هذه الفلسفة في هذا الشكل، قد مرّت بمرحلتين هامتين هما: الرسالة المنطقية الفلسفية، وفلسفة الكلام العادي، حيث كان يهدف في المرحلة الأولى إلى الفصل بين الكلام ذي المعنى والكلام دون المعنى أو خاوي المعنى، وقد أقامها على مبدأ رئيس مفاده أن الوظيفة الوحيدة للغة هي تقرير الوقائع ووصفها، منطلقا في ذلك من افتراضه أن للاسم إحالة خارجية؛ ولذلك فكلُّ اسم ليس له مرجع خارجي في العالم الواقعي يحيل إلى قضية فارغة خاوية المعنى لا طائل منها. وقد وضع شروطا ينبغي احترامها لتجاوز إشكالية الكلام خاوي المعنى، من هذه الشروط: أن يكون الكلام في شيء يمكن التفكير فيه، وفي هذا الشرط استبعاد لكل ما هو خارج محيط الإنسان مما لا يمكن معرفته والإحاطة به. وعلى

[1] ينظر: مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ص 24.

هذا الأساس يتبيَّن سبب تسمية هذا التيار بالوضعانية المنطقية، فالمنطق الرمزي وأولويته المعرفية هو اللغة الوحيدة التي يمكن أن تعبر عن الواقع والحقيقة؛ لذلك دعا فيتنجنشتاين إلى صمت الفلسفة[1]، وهذا الموقف بَيِّنُ الشَّطَطِ والغلوّ، وهو ما ولَّدَ المرحلة الثانية.

هذه المرحلة (فلسفة الكلام العادي) قد بدأت بعد عشر سنوات من تمجيد المعنى المنطقي الصَّارم الذي اتَّبعته الفلسفة الكلاسيكية (الميتافيزيقية والطبيعية). وعليه فقد تخلّى الفيلسوف النمساوي عن قوله بأن اللغة الوحيدة ذات القيمة العلمية هي لغة المنطق، كما تخلى عن إيمانه بوجود علاقة ثنائية وأحادية بين الواقع واللغة[2]، وأبدى اهتماما باللغة العادية والبحث عن القواعد المسيِّرة لاستعمالها؛ فكان إدخاله لمفهوم القصد في التمييز بين الاستعمالات المختلفة للغة.

وعليه يمكن القول إن فتجنشتاين في مرحلته الثانية قد أسس تيارا فلسفيا أعاد من خلاله صياغة الإشكالات والموضوعات على أساس علمي؛ من خلال ملاحظته أن دور اللغة – ليس فقط–وصف الواقع ولكنه كذلك، وبشكل أساسي، القيام بأغراض تخاطبية لتحقيق التواصل، منتقدا بذلك مبادئ الوضعية المنطقية التي كان هو نفسه أحد منظّريها، وهذه الفلسفة – أي فلسفة اللغة العادية–، هي التي شقت الطريق أمام التداولية؛ إذ إن أهم ما طرحه لودفيج في هذا الجانب ضرورة مراعاة الجانب الاستعمالي للغة.

ويعد تشارلز ساندرس بيرس (Charles Sanders Peirce)(1839م–1914م) أوّل من استخدم مصطلح "التداولية (Pragmatica)" وقد عرفه من دراسة أعمال الفلاسفة التجريبيين، وتناوله فلسفيا في « مقال " تثبيت الاعتقاد" المنشور عام 1877م، قال في

---

[1] ينظر: معاذ بن سليمان الدخيل، منزلة معاني الكلام في النظرية النحوية العربية – مقاربة تداولية–، دار التنوير للطباعة والنشر، تونس، ط1، 2014م، ص 35، 36.

[2] لودفيغ فتجنشتاين، تحقيقات فلسفية، ترجمة: عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007م، ص385.

سياق تقديم الغريزة (الوجدان) على العقل: (إذا كانت المعرفة حسب النظرة البراجماتية مستحيلة إذن كيف للإنسان أن يعمل؟)، وقال في مقال نشره في يناير 1878م، عنوانه: " كيف نجعل أفكارنا واضحة؟": (لكي نبلغ الوضوح التام في أفكارنا من موضوع ما، فإننا لا نحتاج إلا إلى اعتبار ما قد ترتب من آثار يمكن تصورها ذات طابع عملي، قد يتضمنها الشيء أو الموضوع)، وتبعه وليام جيمس (William James) في محاضرته "التصورات العقلية والنتائج العملية" سنة 1898م»[1]

أما موريس (Charles Morris) فقد بين أن التداولية لا تدرس اللغة المنطوقة وحدها بل تدرس أيضا العلاقة بين الرموز أو العلامة المستخدمة وما تشير إليه وتسمى: العلاقة الدلالية، وعلاقة العلامات بعضها ببعض وتسمى: العلاقة التركيبية، والعلاقة بين العلامات المؤولة ومستخدميها أو مجال الاستعمال وتسمى: العلاقة التداولية، هذه الأخيرة التي تعدّ أهم إضافة في جهود موريس.

وانطلاقا من هذا التقسيم الثلاثي بيَّن موريس أن «العلامة اللسانية لا يمكن أن تتحدّد إلا بمقتضى استعمالها منتظمة مع علامات أخرى، يستعملها أفراد بينهم مواضعات اجتماعية لكيفية اشتغال اللغة، تصل بهم إلى فهم الأقوال على الوجه الصحيح»[2]

هذا الفهم الصحيح يبدأ حين ينتهي تبليغ شيء لشخص آخر، والذي يتجسَّد في نهاية المطاف في الحركة والفعل ومنه القيام بعمل ما، وعليه ف«دراسة هذه السيرورات السيميائية تبدأ من تفاعل العلامات مع السياق بوصفه وضعا ملموسا تضبطه مواصفات الزمان والمكان وهوية المتخاطبين، ويعد ذلك من انشغالات التداوليات التي تركز على

---

[1] يعقوب فام، البراجماتية أو مذهب الذرائع، الهيئة المصرية للكتاب، مصر، ط2، 1998، ص131.

[2] معاذ بن سليمان الدخيل، منزلة معاني الكلام في النظرية النحوية العربية – مقاربة تداولية – ص33.

الاستعمال اللغوي ضمن السياق المتضمّن تجربتي العالم والآخر إلى درجة أنّنا نجد "ماكس بليكMax Black" يعطي اسما آخرا للتداوليات ألا وهو النظرية السياقية»[1]

يتضح مما سبق أن نظم العلامات ضمن نسق لغوي معين تحكمه قواعد التركيب والتكوين، لتتشكل علاقة تركيبية تعضّدها علاقة دلالية تهتم بدراسة الرّابط بين تلك العلامات وما تحيل إليه، غير أن هذا المعنى الذي ينشأ في رحاب هاتين العلاقتين هو كيان سيميوطيقي يوجد فقط داخل الملفوظ ولا يحقق التواصل المنشود بل يبقى ناقصا إذا لم تحتويه القرائن السياقية والمواقف الخارجية في ظل استعمال الأفراد للغة وتداولها بينهم حتى لا تبقى رهينة البنية والنظام، وهذا من أهم المهام التي نُسِبَتْ للتداولية.

4-مهام التداولية

تتلخص مهام التداولية في النقاط الآتية:

- دراسة استعمال اللغة التي لا تدرس البنية اللغوية ذاتها، بل تدرس اللغة عند استعمالها في الطبقات المقامية المختلفة؛ أي باعتبارها كلاما محددا صادرا من متكلم محدد وموجَّها إلى مخاطَب محدّد لتحقيق غرض تواصلي معين.
- شرح كيفية جريان العمليات الاستدلالية في معالجة الملفوظات.
- بيان أسباب أفضلية التواصل غير المباشر وغير الحرفي على التواصل الحرفي المباشر.
- شرح أسباب فشل المعالجة اللسانية البنيوية الصرفة في معالجة الملفوظات[2].

---

[1] أحمد يوسف، السيميائيات التداولية من البنية إلى السياق (ضمن كتاب: التداوليات وتحليل الخطاب: حافظ إسماعيل علوي، منتصر أمين عبد الرحيم)، دار كنوز المعرفة العلمية للنشر، عمان، ط1، 1435هـ – 2014م، ص25.

[2]مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب – دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، ص 27.

هذه المهام مهما اختلفت وتعدّدت، إلا أنها تدور في فلك واحد مفاده أن اللغة البشرية لا تتكلم، بل الناس هم من يتكلمون، والحدث اللغوي يشير في جانب منه إلى الكلام، وبالتالي فالعلاقة بينهما تأثير متبادل.

حين تبين أن التداولية نظرية دلالية تجاوزت الجوانب اللفظية والتركيبية والدلالية للغة، لتهتم بالجانب التواصلي انطلاقا من المعطيات غير اللسانية أو ما يعرف بسياق التواصل الذي يعتمد على التَّخاطب والمحاورة، ظهرت أشكال ثلاثة لهذه النظرية البراجماتية والتي تبدو متقاربة من حيث المبدأ والمفهوم.

5-أشكال التداولية

ميزت أوركيوني بين ثلاث تداوليات أساسية متجاورة هي:

5-1 التداولية التلفظيةenunciative Pragmatic

أو لسانيات التلفظ مع شارل موريس، التي تهتم بوصف العلاقات الموجودة بين بعض المعطيات الداخلية للملفوظ، وبعض خصائص الجهاز التلفظي(مرسل، متلقي، وضعية التلفظ) التي يندرج ضمنها الملفوظ.

5-2 التداولية التخاطبية(Pragmatic illocutionary)

أو نظرية أفعال اللغة مع أوستين وسيرل، التي تخصص لدراسة القيم التخاطبية داخل الملفوظ، والتي تسمح له بالاشتغال كفعل لغوي خاص.

5-3 التداولية التحاورية (Pragmatic Conversational)

التي نتج تطورها الحديث جدا عن استيراد الحقل اللساني للأفكار المؤسسة أصلا من لدن الاثنولوجيين واثنوميتودولوجي التواصل، وهي تهتم بدراسة اشتغال هذا النمط من

التفاعلات التواصلية (الحوارات) باعتبارها تبادلات كلامية تقتضي خصوصيتها أن تنجز بمساعدة دوال تلفظية(Verbal signifiers)، ولفظية موازية (Para-Verbals)[1].

إن عرض مثل هذه الأشكال التداولية: التلفظية، والتخاطبية والتحاورية يؤكد أنها متداخلة ومترابطة بحكم قيامها على ثلاثية (المرسل والمتلقي ووضعية التلفظ)، لكن هذا لا يعني أن كل اللسانيين قد سلموا بأن التداولية علم مستقل بذاته له مبادئه وأسسه مثله مثل البنيوية والتوليدية التحويلية، ولسانيات النص وغيرها من العلوم والنظريات اللسانية، إنما تعدّدت آراء وتوجُّهات اللسانيين حول حقيقة هذا التيار اللساني.

6-اتجاهات التداولية

تباينت وجهات نظر اللسانيين حول حقيقة التداولية، فمن منظور البعض ليست سوى مستوى مستقل من مستويات التحليل اللساني إلى جانب التركيب والدلالة، وهي من منظور آخر مستوى متداخل مع الدلالة لا ينفصل عنه، أما الفريق الثالث فيرى أن التداولية اتجاه لساني قائم بذاته له قضاياه ومباحثه. وفيما يأتي عرضٌ لأهم الاتجاهات ومنطلقاتها المنهجية:

6-1 اقتراح كورني(Grunig)

إن الحديث عن التداولية بالنسبة لبلانيش نويل كورني يقتضي الاعتراف بتعددها وتنوعها، وهو تنوع يحتم التعاطي مع التداولية بصيغة الجمع لا بصيغة المفرد. ويتضح هذا المعطى في التمييز بين التداولية الإشارية والتداولية النفسية والتداولية الإنجازية

[1]إدريس مقبول، الأفق التداولي -نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية-، ص 9.

والتداولية الموسعة. وقد توسع جورج كيلبر في دراسة هذه الأنواع مستندا إلى مقالة كورني" تداوليات متعددة"[1].

6-2 اقتراح جورج كيلبر (Georges Kleiber)

على نهج كورني يقرّ جورج كيلبر بوجود تداوليات بصيغة الجمع بدل تداولية واحدة. ويميز فيها بين:

- التداولية باعتبارها قاعدة شاملة للنظرية اللسانية: يعزو كيلبر هذا التصور إلى بيرس حيث تعد التداولية نظرية حاضنة لمختلف المستويات اللسانية كالتركيب والدلالة وعلم الأصوات، بيد أنّ هذا التصور يطرح بعض الصعوبات، منها إمكانية أن تتعطّل مستويات التحليل الأخرى، لأن النظر إلى القضايا اللسانية كلها من منظور تداولي فيه إجحاف للدلالة والتركيب على حد سواء. فقضية المعنى مثلا ليست من اختصاص التداولية فقط، وإنّما تتشارك فيها مع الدلالة، وعليه فإن المعنى قبل أن يكون سياقا تداوليا، فإنه معنى دلاليا.
- التداولية باعتبارها فرعا لسانيا: يؤكد كيلبر ضرورة الفصل بين تصور يعتبر التداولية مكونا لسانيا يتعارض مع الدلالة والتركيب، يسميه التداولية المستقلة (Autonomous Pragmatics)، وبين تصور لا يقيم حواجز فاصلة بين التداولية وباقي المكونات اللسانية، يسميه التداولية الموسعة[2].

أ- التداولية المستقلة: وتضم بعض الدارسين أمثال: بار هيل (Bar-Hille) 1954م،مونتاك (R.Montague) 1968و1970م،كاليش(Kalish) 1967م، الذين يختزلون التداولية فقط في دراسة الإشاريات، أي كل ما يتعلق بالضمائر وظروف الزمان والمكان التي تقتضي العودة إلى سياق التلفظ. ويوضح كيلبر

---

[1] ينظر: جواد ختام، التداولية أصولها واتجاهاتها، دار كنوز المعرفة، عمان، ط1، 1437هـ - 2016م، ص67.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 68.

أن التمييز الذي يقيمه شارل موريس بين الدلالة والتداول لا يتعارض مع اعتبار التداولية معنية بدراسة استعمال العلامات داخل الخطابات، مادامت هذه العلامات تستعمل فعليا في الخطاب، وهو استعمال يفرض معرفة معنى العلامة[1]. كما أن التمييز بين الدلالة والتداولية ترتبت عنه نتيجة سلبية؛ تتمثل في اعتبار التداولية معنية بدراسة كل ما لا تعيره الدلالة اهتماما، وهو ما دفع بالبعض إلى نعت التداولية بأنها سلة مهملات ترمى فيها مخلفات الدلالة، و«وصفتها الباحثة الفرنسية أوركيوني(G-Orcchioni) بالنُّزل الإسباني، فهي مستعدة لاستقبال كل صنوف الإشكاليات مهما بَدَت متغايرة وغير منسجمة»[2]. وهو كلام مبالغ فيه نوعا ما؛ بحكم أن التداولية سرعان ما تميزت عن غيرها، وازدهرت في وقت قصير، ولعلّ ما يبرّر ذلك تعدّد واختلاف مباحثها وأدواتها المنهجية التحليلية.

ب- التداولية الموسعة: إنّ الملاحظات والصعوبات السالفة أفضت إلى رفض الفصل الجذري بين الدلالة والتداولية. ومنه الاعتراف بأنّ التداولية ليست مكونا لسانيا مستقلا يتعارض مع باقي المكونات، خاصة الدلالة، وإنما تنقسم إلى عدة أجزاء، على نحو يجعلها تتمظهر في مستويات متعددة في الآن نفسه[3].

3-6 اقتراح جاك موشلر وآن روبول

بالعودة إلى كتابهما المهم "القاموس الموسوعي للتداولية" نلاحظ أنّ حديثهما تمحور حول ثلاثة اتجاهات هي: التداولية الكلاسيكية، والتداولية المندمجة، والتداولية المعرفية.

---

[1] ينظر: جواد ختام، التداولية أصولها واتجاهاتها، ص 69.

[2] محمد صلاح إسماعيل بصل، نحو نظرية لسانية مسرحية – مسرح سعد الله ونوس نموذجا-، دار الينابيع للطباعة والنشر، (د.ط)، 1996م، ص176.

[3] ينظر: جواد ختام، التداولية أصولها واتجاهاتها، ص 70.

أ- التداولية الكلاسيكية

وقد ارتبط هذا الوصف عند الباحثين بنظرية أفعال الكلام كما قدّمها أوستن وراجعها سيرل، وهي نظرية وضعت بعض أسس الفلسفة الإنجليزية موضع سؤال وتشكيك، خاصة ما يتعلق بوظيفة اللغة[1].

ب- التداولية المندمجة

هي تداولية مندمجة في الدلالة، تهتم بالبنيات الحجاجية المنبثة في صميم اللغة، أكثر مما تبحث في شروط صدق الملفوظات. وقد اقترح ديكرو مراجعة المنظور الخطي الذي طبع التحليلات اللسانية السابقة، حيث يجري الفصل بين المكون التركيبي، والمكون الدلالي، والمكون التداولي، كما أقدم على مراجعات أخرى منها التمييز بين المعنى والدلالة، الجملة والملفوظ، الحجاج والاستدلال[2].

ج- التداولية المعرفية

والنظرية الأكثر تمثيلا لهذا الاتجاه هي نظرية الملاءمة لولسن وسبربر، وهي نظرية تتأسس على فكرة بسيطة مدارها حول مفهوم الإنتاجية أو المردودية؛ فالذهن البشري كما يعترف سبربر وولسن يصبو إلى تحقيق الملاءمة، وهي ملاءمة تتأسس على الترابط الوثيق بين مقاصد المتكلم من جهة، والنتائج السياقية التي يكتشفها المخَاطب بعد سلسلة من الجهود من جهة أخرى[3].

---

[1] جاك موشلار وآن روبول، القاموس الموسوعي للتداولية، ترجمة: عز الدين المجدوب، دار سيناترا، تونس،(د. ط)،ص:83،84.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 85-90 .

[3] ينظر: المرجع نفسه، ص 90-96.

تبيَّن من خلال عرض الاتجاهات السابقة للتداولية اختلاف وجهات نظر اللسانيين حول وضع هذا التَّيار البراغماتي؛ فهناك اتجاه يرى أن التداولية يتَّسع مجالها ليشمل كل المستويات اللغوية، لذلك عدّها فندرليش(Venderlish) نظرية شاملة لمجال الكفاية اللسانية، ومقابل هذا الاتّجاه، اتّجاه آخر يضيق مجال التداولية بالنظر إلى تقاطعاتها مع الدلالة وربط القضايا التداولية بالتحليل الدلالي. وفي هذا السياق تشير الباحثة فرانسواز إرمينكو أن «التداولية درس جديد وغزير، إلا أنه لا يمتلك حدودا واضحة(...). تقع التداولية كأكثر الدروس حيوية في مفترق طرق الأبحاث الفلسفية واللسانية، إلا أنها غير مألوفة حاليا»[1].

7-علاقة التداولية بالعلوم

تداخلت التداولية مع كثير من العلوم؛ إذ إنّ جملة من العلوم قد أسهمت في تشكل هذا الاتجاه، فهو اتجاه قد تعددت روافده المعرفية والتي أمدّته بجملة من المفاهيم والمبادئ، ومن هذه العلوم نذكر:

7-1 علم الدلالة(Semantics)

علم الدلالة هو دراسة معاني الألفاظ، والتداولية اللسانية هي دراسة الاستعمال اللغوي الذي يضمّ الألفاظ والجمل والقرائن التي توضح المعنى المقصود في المواقف الحيّة، وإذا كان موضوع علم الدلالة هو المعاني في وصفها اللغوي العام، دون ربطها بمتحدث معين أو مخاطب معين، فإن التداولية اللسانية معنية بتحويل تلك المعاني العامة إلى دلالات مخصوصة باستعمالات محددة، وبهذا تتّجه اتجاها معرفيا يجعل من الحوارات ظاهرة إنسانية شاملة، تتعدى حدود اللغة المتوارثة إلى آفاق اجتماعية ونفسية؛

[1] فرانسواز إرمينكو، المقاربة التداولية، ص4.

لأن كفاية الخطاب لا تتطلب معرفة لغوية فقط، ولا يمكن للمتكلم الكشف عماّ يرمي إليه، اعتمادا على دلالة الألفاظ[1].

7-2 علم اللغة النفسي (Psycholinguistics)

ترتبط التداولية بعلم النفس، ونظرته إلى السياق، ودوره الكبير في تذّكر الكلمات، وتوضيح قدرة الذّهن الإنساني على معرفة المعاني الدقيقة في سياقاتها، فالارتباط بين الذهن الإنساني، هو الذي يفسِّر لنا سهولة تذكرنا لكثير من الأبيات الشعرية، أو الأمثال، أو العبارات الشائعة، لأننا نعرف سياقاتها جيدا[2]. كما «استعانت التداولية بعلم النفس الإدراكي في معالجة إنتاج اللغة وأثرها وتطوّر مفاهيم القوة الإنجازية والتضمينات والافتراضات المسبقة، وقد ترتب عن ذلك ظهور علم التداول النموِي»[3].

7-3 علم اللغة الاجتماعي(Sociolinguistics)

يشارك«التداولية في تبيين أثر العلاقات الاجتماعية بين المشاركين في الحديث، والموضوع الذي يدور حوله الكلام، ومرتبة كل من المتكلم والسامع وجنسه، وأثر السياق غير اللغوي في اختيار السمات اللغوية وتنوعاتها»[4]. بمعنى آخر إن علاقة التداولية بعلم اللغة الاجتماعي تتجلى في دراسة المفردات التأشيرية الاجتماعية التي قسمت إلى شخصية وزمانية ومكانية وخطابية واجتماعية، والمضامين المحادثية، وبنية الاقتضاء، وأفعال الكلام وتصنيفها واستعمالها، وتحليل الخطاب، وتحليل المحادثة.

---

[1] ينظر: خديجة محفوظ ومحمد الشنقيطي، المنحى التداولي في التراث اللغوي، عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، ط1، 2016م، ص 38، 39.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص 38.

[3] محمود عكاشة، النظرية البراجماتية اللسانية (التداولية) – دراسة المفاهيم والنشأة والمبادئ-، ص 35.

[4] محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية القاهرة، (د.ط)، 2002م، ص 10.

7-4 تحليل الخطاب(Discourse Analysis)

يشترك تحليل الخطاب مع التداولية في«تحليل الحوار، ويقتسمان عددا من المفهومات الفلسفية واللغوية؛ كالطريقة التي توّزع بها المعلومات في جمل أو نصوص، والعناصر الإشارية (Deictics) والمبادئ الحوارية (Conversational maxims)»[1].

7-5 التعليمية (Educational)

لقد أصبحت للتعليمية مكانة هامة في العصر الحديث؛ لما لها من دور فاعل في تحسين مستوى المتعلمين، وتحقيق الكفايات والكفاءات في مختلف العلوم والمعارف المكتسبة، ولأن التعليمية ارتبطت باللسانيات الاجتماعية عموما، والتداولية خصوصا، فقد تأكّد بأن « التعليم لا يقوم على تعليم البنى اللغوية دون الممارسة الميدانية التي تسمح للمتعلم بالتعرّف على قيم الأقوال وكميات الكلام، ودلالات العبارات في مجال استخدامها، إلى جانب أغراض المتكلم ومقاصده، التي لا تتّضح إلا في سياقات مشروطة»[2].كما أن البحوث التداولية قد أسهمت في مراجعة مناهج التعليم، ونماذج الاختبارات والتمارين وفق الظروف السابقة، وأكّدت أن ممارسة اللغة في الواقع (البعد التداولي) هي أحد أهداف العملية التعليمية.

8-مباحث التداولية

توجد بعض المفاهيم والأبحاث التي تجاوزت بها التداولية علمي التراكيب والدلالة، وتتعلق هذه المفاهيم أساسا بالكشف عن المعاني المرادة من التراكيب في المقامات التواصلية المعينة، ويمكن أن نحصر هذه المفاهيم في المباحث الآتية:

---

[1] محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 11.

[2] ينظر: خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، دار الفكر، بيروت، (د.ط)، (د. ت)، ص 133.

8-1 الاقتضاء أو الافتراض المسبق (Presupposition)

يشكل مفهوم الاقتضاء(*)مجال تداخلٍ بين الفلسفة والمنطق وعلم الدلالة والتداولية، إذ يمثل المعطيات والافتراضات السابقة التي تفهم من سياق الكلام أو يتضمنها التركيب، كما يمثل الخلفية المعرفية لأطراف الحوار، وتقوم على المسلمات الواقعية والذهنية، وهي من العوامل التي تحقق الفهم، إذ يوجِّه المتكلم حديثه إلى السامع على أساس مما يفترض سلفا أنه معلوم له؛ فإذا «قال رجلٌ لآخر: أغلق النافذة، فالمفترض سلفا أن النافذة مفتوحة، وأن هناك مبررا يدعو إلى إغلاقها، وأن المخاطَب قادر على الحركة، وأن المتكلم في منزلة الآمر، وكلّ ذلك موصول بسياق الحال، وعلاقة المتكلم بالمخاطَب»[1].

ومن هذا المنطلق يظهر أن الافتراض ليس شرط محتوى بالنسبة للملفوظ، وإنّما هو شرط استعمال في التحاورات، فهو ما يلزم التسليم به من المتدخِّلين ليفهموا عن بعضهم وليتمّ التواصل، أو هو كما يقول ديكرو: «في اختيارنا لملفوظٍ ما يحتوي مقتضى ما أو آخر، فإنّنا عبر هذا الفعل نعرّف صنفا من الملفوظات القابلة للاستمرار، (أو صنفا من الملفوظات غير القابلة للاستمرار)، وفي الوقت ذاته فإنّنا نوضح حدود الحوار المنفتح مع المخَاطب. إن اقتضاء محتوى ما هو وضعُ قبول هذا المحتوى باعتباره شرط الحوار اللاحق»[2]. ويبقى مفهوم الاقتضاء متعلقا بمضمون الجملة الدلالي، وهو ناتج عن نظر مُحلِّل الخطاب، وليس بالضرورة للمخاطَب دورٌ في اكتشاف محتوى الاقتضاء.

و«يستثمر كثير من وكلاء النيابة والمحامين هذه الخاصية في استجواب المتهمين والشهود، فإذا سأل وكيل النيابة المتهم: وأين كنت تبيع الكوكايين؟ فأجاب المتهم بذكر

(*) طه عبد الرحمان يطلق على الافتراضات المسبقة مصطلح: الإضمارات التداولية في كتابه " اللسان والميزان أو التكوثر العقلي"، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998م، ص113.

(1) محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص26.

(2)Oswald Ducrot, Dire et ne pas dire, principes de sémantique linguistique, Hermann, paris, 1972,p91.

مكان ما، ثبتت عليه التهمة، لأن تحديد مكان لبيعه يتضمن افتراضا سابقا بالمتاجرة به، وفي المحاكم الأوربية والأمريكية يمنع أن يسأل سؤال من نحو: هل توقفت عن ضرب زوجتك؟ لأنه يتضمن افتراضا سابقا بأن المحكمة تبيح ضرب الزوجة»[1]

ويمكن التمييز بين نوعين من الافتراض المسبق: افتراض منطقي أو دلالي، وافتراض تداولي؛ فالأول مرتبط بالصّدق بين قضيتين، والحكم على القضية الأولى بأنها صادقة يستلزم أن تكون القضية الثانية صادقة هي الأخرى، ومثال ذلك قولنا: إن المرأة التي تزوجها جارنا كانت أرملة؛ إذا كان هذا الملفوظ واقعيا وصادقا يلزم مباشرة أن يكون الملفوظ: جارنا تزوّج أرملة صادقا أيضا، إذ إنه مفترض سلفا. أما الافتراض التداولي فلا علاقة له بالصدق أو الكذب، فالقضية الأساسية يمكن أن تُنفى دون أن يؤثر ذلك في الافتراض المسبق، فإذا قلنا مثلا:

أ- هل سافر محمد أمس؟ وكانت الإجابة: نعم.

ب-لا تزال سيارته أمام البيت.

يتبيّن أن هناك تناقضٌ بين القولين (أ) و(ب)، إلا أن الافتراض المسبق وهو أنّ محمدا يمتلك سيارة لا يزال قائما في الحالتين[2].

8-2 الاستلزام الحواري (Conversational Implicature)

الناس في حواراتهم وتواصلهم فيما بينهم، قد يقولون ما يقصدون، كما قد يقصدون عكس ما يقولون، وربما يقصدون أكثر مما يقولون؛ أي إنّ فهم الملفوظات وتأويلها أثناء عملية التخاطب لا يعتمد دائما على دلالتها الطبيعية التواضعية، وإنما على قصد المتكلم ونواياه من جهة، وعلى فهم المخاطَب لهذه النوايا من جهة ثانية. وعليه فقد أراد الفيلسوف

---

[1] Oswald Ducrot, Dire et ne pas dire, principes de sémantique linguistique, p 28.

[2] ينظر: محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، ص 28، 29.

هوبرت بول غرايس(H.P.Grice) أن يقيم معبرا بين ما يحمله القول من معنى صريح، وما يحمله من معنى متضمّن فنشأت عنده فكرة الاستلزام من خلال المحاضرات التي ألقاها«في جامعة هارفارد سنة 1967م، فقدّم فيها بإيجاز تصوره لهذا الجانب من الدرس، والأسس المنهجية التي يقوم عليها. وقد طبعت أجزاء مختصرة من هذه المحاضرات سنة 1975م في بحث له يحمل عنوان: المنطق والحوار (Logic and Conversation)، ثم وسّع في بحثين له نشرا سنة 1978م وسنة 1981م ما قدّمه في عمله المبكر»[1]

وقد عمل غرايس على التمييز بين نوعين من الدلالة هما: الدلالة الطبيعية الوضعية والدلالة غير الطبيعية، والفرق بينهما يتضح بالمثال الآتي:

- الأستاذ [أ]: هل الطالب (ج) مستعد لمتابعة دراسته الجامعية في كلية الطب؟
- الأستاذ [ب]: إن الطالب (ج) لا عب كرة ممتاز.

فإذا تأملنا الحمولة الدلالية لإجابة الأستاذ (ب) وجدنا أنها تدل على معنيين اثنين في الوقت نفسه؛ أحدهما حرفي والآخر مستلزم، معناها الحرفي أن الطالب (ج) من لاعبي الكرة الممتازين، ومعناها الاستلزامي أن الطالب المذكور ليس مستعدا لمتابعة دراسته في قسم الطب[2].

ومن ثَمَّ فإن فهم الملفوظ لا يمكن أن يكتمل دون محاولة المخاطَب لبناء استدلال منطقي مقبول، على هذا الأساس نستنتج أن هناك فرقا شاسعا بين دلالة الملفوظ؛ أي ما قيل أو صُرِّح به، وبين الاستلزام الحواري. ولكن السؤال المطروح: كيف يتلفظ المتكلم بشيء ويقصد شيئا آخر؟ وفي المقابل: كيف يستطيع المخاطَب أن يسمع شيئا ويفهم شيئا آخر؟ وإجابة هذا التساؤل قد وجدها بول غرايس فيما أسماه مبدأ التعاون

---

[1] Oswald Ducrot, Dire et ne pas dire, principes de sémantique linguistique, p32.

[2] ينظر: مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب – دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي–، ص 34.

(cooperative principle)القائم على تعاون المتخاطبين لتحقيق الفعالية القصوى لتبادل المعلومات ومفاده «لتتكلم فيما يقتضيه الغرض من التواصل، وقد قامت هذه النظرية على افتراض مجموعة من القواعد الصّادرة عن اعتبارات عقلية تجعل من السلوك اللغوي فعلاً ناجحاً، وتساعد على رصد الاستلزام التخاطبي باعتباره خرقا مقصودا لقاعدة من القواعد»[1]، ويجري توظيف هذه القواعد عندما ينتهك قائل ما بصورة جلية هذه القاعدة أو تلك، وعلى المخاطَب أن يقوم بوضع فرضيات لتفسير هذا الانتهاك. وهذه القواعد هي:

أ- قاعدة الكمّ (Quantity)

التي تفرض أن تتضمَّن مساهمة المتكلم حدًّا من المعلومات يعادل ما هو ضروري في المقام ولا يزيد عليه.

ب- قاعدة الجهة(Manner)

التي تفترض نزاهة القائل، ووضوحه في الكلام، وتتفرع إلى ثلاثة:

- ابتعد عن اللبس.
- تحرّ الإيجاز.
- تحرّ الترتيب.

ج-قاعدة الكيف(Quality)

التي تعني أن نعبِّر بوضوح وبلا لبس قدر الإمكان، ونقدِّم المعلومات بترتيب مفهوم (مثلا: الترتيب الزمني عندما نروي سلسلة من الأحداث).

د- قاعدة المناسبة(Relation)

[1] حافظ إسماعيل علوي، التداوليات علم استعمال اللغة، عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، ط2، 2014م، ص21.

التي تفرض أن يكون حديثنا داخل الموضوع (ذا علاقة بأقوال القائل السابق، وأقوال الآخرين)، ولذلك يجب أن يحترم المتخاطبون هذه القواعد التي تسمح بإنشاء الدلالة، وتجاوز المعنى الحرفي المباشر[1].

3-8 نظرية الملاءمة(Relevance theory)

هي نظرية معرفية إدراكية أرسى معالمها كل من البريطاني ديردر ولسن(D.wilson) والفرنسي دان سبربر(D.sperber)؛ تفسر الملفوظات وظواهرها البنيوية في الطبقات المقامية المختلفة، وقد استفاد سبربر وولسن من نظرية غرايس الحوارية التي تنص على أنّ التواصل الكلامي محكوم بمبدأ عام هو "مبدأ التعاون" وبمسلمات حوارية، هذه المسلمات هي التي «يعلم أو (يعتقد على الأقل) كل طرف بوجودها لدى الطرف الآخر، فلا يكفي اشتراكهما في معرفة واحدة، بل لا بد أن يدرك كل طرف مشاركة الطرف الآخر له في تلك المعرفة بالذَّات»[2].

ولعل أهم ما يميزها كنظرية تصورها للسياق المؤلف من عدة افتراضات سياقية مستمدة من مصادر ثلاثة:

1-تأويل الأقوال السابقة: وذلك بردِّ الكلام على أوَّله.

2-المحيط الفيزيائي: وهو المكان الذي جرى فيه التواصل.

3-ذاكرة النظام المركزي: التي تحتوي على معلومات مختلفة عن العالم نستخدم بعضها في السياق التأويلي[3].

---

[1]آن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة: سيف الدين دغفوس، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2003م، ص 55، 56.

[2] إدريس سرحان، التأويل الدلالي التداولي للملفوظات (ضمن كتاب: التداوليات علم استعمال اللغة، حافظ إسماعيل علوي)، ص157.

[3]سعيد جبار، التخييل وبناء الأنساق الدلالية – نحو مقاربة تداولية-، ص37.

إذن، يحتل السياق – في نظر ولسن وسبربر–مركز الصدارة في نظريتهما؛ حيث يؤدي دورا حيويا في السيرورات الاستدلالية التي ينجزها النسق التلفظي، عندما تتضافر ثلاثة مصادر لتشكيل هذا النسق، منها تأويل الأقوال السابقة وفكر المخاطِب ومعتقداته، ومقام التواصل وهو المحيط المعرفي الذي يساعد المخاطَب على اختيار مقصدية معينة من بين جملة من الافتراضات والمقصديات. وتبقى المعلومات التي يحملها المتشاركون في ذاكرتهم عن العالم المحيط بهم هي الأولى والأهم، وذلك حين تنتظم ضمن ثلاثة مداخل أساسية يكمِّل بعضها بعضا هي:

- مدخل منطقي: وهو المتعلق بالمعلومات والعلاقات المنطقية التي يقيمها المفهوم مع مفاهيم أخرى (تناقض، استلزام...).
- مدخل موسوعي: ويتعلق بمجمل المعلومات المتوفرة لدينا عن الأشياء التي توافق المفهوم.
- مدخل معجمي: ويرتبط بالمقابل أو المقابلات للمفهوم في لغة أو لغات طبيعية[1].

8-4 الإشاريات(Deictics)

هي الروابط الداخلية التي تربط بين وحدات النص وتحقق تماسكه وانسجامه، والروابط التي لا تربطه بعالمه الخارجي، وهي الإحالة التي تتحدد من خلال العنصر اللغوي والسياق الوجودي أو الخارجي؛ أي إنَّ كل وحدة لغوية «تشير إلى مدلول معين لها حسب نظام المعجم اللغوي العام، بيد أن بعضا منها يرتبط بمدلولات اجتماعية نفسية أخرى على وفق الاستعمال، وإيحاءات المعجم الذهني»[2] يفهم من ذلك أن الإشاريات

---

[1] جاك موشلار وآن روبول، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ص35.

[2] دلخوش جار الله حسين، التأشير والتباعد بين القدماء والمحدثين – مقاربة تداولية، مجلة جامعة زاخو، العراق، ع2، 2015م، 450/3.

عبارة عن علامات محيلة غير منفصلة عن الملفوظ (أو فعل التلفظ)، وهو فعل يقتضي وجود متلفظ (متكلم) يتوجه بخطابه إلى متلقٍّ (مخاطَب)، في إطار زماني ومكاني معين.

كما تعدّ الإشاريات من الجانب الدلالي مؤكدات؛ لأنها مرتبطة بالواقع المادي وكلّ ما هو ملموس وواقعي من جهة، وبالمؤكدات اللّفظية المتمثلة في الوحدات اللغوية المنطوقة أو المكتوبة، إضافة إلى أنها تفيد التأكيد والإيجاز في اللفظ. وتنقسم الإشاريات البراجماتية اللسانية إلى:

أ- الإشاريات الشخصية (PersonalDeictics)

تتمثل الإشاريات الشخصية في الضمائر، سواء كانت ضمائر المتكلم أو المخاطب أو الغائب. وقد ذكر السكاكي أن الضمير «عبارة عن الاسم المتضمن الإشارة إلى المتكلم أو المخاطب أو إلى غيرهما، بعد سابق ذكره»[1] ويكشف هذا الحدّ أن الضمير يقترن بالإشارة أي الإحالة، وهي إحالة تربط السابق باللاحق، ولا تكون إلا إلى معروف ومذكور سلفا، لأن الإضمار متعلق بما يعلمه ويدركه المتكلم والمخاطب على حد سواء، وهو ما عبَّر عنه سيبويه بقوله: «وإنّما صار الإضمار معرفة، لأنك إنما تضمر اسما بعدما تعلم أن من يُحدث قد عرف من تعني وما تعني، وأنك تريد شيئا تعلمه»[2] وهذا يعني أن الإضمار إنما وُجِدَ لتحقيق أغراض معينة، تتواءم والسياق الكلامي، ومن ثَمَّ فهو متعلق بالمتكلم والمخاطب مع بعضهما البعض.

ب- الإشاريات الزمانية(Temporal Deictics)

وهي مؤشرات لغوية لتحديد الوظيفة الدلالية الزمنية داخل سياق التواصل، بحيث لا يمكن إغفال دورها في توجيه الدلالة الزمنية مع الهيئة الشكلية للأفعال اللغوية

---

[1] السكاكي، مفتاح العلوم، تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط2، 1987م، ص 116.

[2] سيبويه، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1998م، 2/ 75.

المستعملة في الكلام التي تحمل في ذاتها دلالات زمانية مختلفة ذات أبعاد ماضية أو حاضرة أو استقبالية. وبهذا فالمحددات الزمنية «لا تملك معنى في ذاتها مع ارتباطها بمرجع ما، ولكون مرجعها غير ثابت بل متحول بتحول الزمن الواقعي في عالم غير لغوي، حقيقيا كان أو خياليا، وهذه الوظيفة المرجعية تجعل الدليل في علاقة دائمة ومستقرة ومتغيرة لا مع الأشياء الواقعية فحسب، بل مع العالم كما يُدرك داخل المكونات الإيديولوجية لثقافة ما أو لمجتمع لغوي معين»[1].ومنه يمكن القول إن المحدد الزمني إطار جوهري للملفوظ، يزيل الالتباس عن المتلقي من خلال معرفة البعد الكمي الموقوت الذي جرى فيه الخطاب.

ج-الإشاريات المكانية (Spatial Deictics)

هي المؤشرات التي تحيل إلى المكان أو الفضاء الذي جرى (حدث) فيه الخطاب أو النص، ولا تحمل معنى في ذاتها إلا في علاقتها بسياق إنتاج الخطاب، ف«ماذا نعني حين نقول: "هنا"؟ لعلَّها "هنا" حيث تقرأ أنت، أو "هنا" حيث أكتب أنا، أو "هنا" أخرى لمتكلم آخر. لا بدَّ أنّ " من هنا وهناك" تعني من مكان/ فضاء المتكلم في النص ومن فضاءات أخرى بعيدة»[2].عند قول: أنا جالس في قاعة الاستقبال، يظهر أن ظرف المكان "في قاعة الاستقبال" لا قيمة له إلا في علاقته بمكان التّلفظ كذلك إذا غيَّر المتكلم مكانه وابتعد عن موضع جلوسه السابق، سيصبح ذلك الظرف مجرّدا من معناه، وهذا ما يؤكِّد أنّ المحددات المكانية لها ارتباط وثيق بسياق التّلفظ.

---

[1] دلخوش جار الله حسين دزهيي، التأشير والتباعد بين القدماء والمحدثين – مقاربة تداولية-، ص 455.

[2] بهاء الدين محمد مزيد، تبسيط التداولية – من أفعال اللغة إلى بلاغة الخطاب السياسي-، ص72.

8-5 الحجاج(Argumention)

تختلف الرؤى وتتباين وجهات النّظر حول موضوع ما، ويسعى كل من المتكلم والمخاطَب في سياق تواصلي معين إلى إثبات فكرته وتفنيد فكرة الطرف الآخر، فكل منهما يحاول أن يؤكّد أنّ رأيه ومعرفته عن ذلك الموضوع هي الأصح والأحقّ بالتبني، ولا يتم ذلك إلا باستعمال البراهين والأدلة التي تثبت صحة أو خطأ ذلك الرأي، وهو ما يعرف ب: الحجاج أو المحاججة. والحجاج(*) حسب المعجم الفلسفي «سلسلة من الأدلة تُفضي إلى نتيجة واحدة، أو هو طريقة عرض الأدلة وتقديمها، ويمكن أن تُعدَّ اللغة بذاتها ذات بعد حجاجي في جميع مستوياتها، ويظهر ذلك في نظام بنيتها؛ لأن المتكلم يستخدم الوحدات اللسانية، حسب ما يريد إبلاغه من أفكار، وبالقدر المقصود، ويبني هذه الوحدات وِفقًا لأغراض التواصل المختلفة»[1].

وقد أجمع الدارسون أن نقطة البداية في هذا الاهتمام الجديد كانت من توقيع شاييم بيرلمان(Chaim Perlman) وألبريت شتتيتيكا(OlbrechtsTyteca) وهما رائدا "نظرية الحجاج أو الخطابة الجديدة"، وألّفا سنة 1958م كتابهما الموسوم ب: "مصنف في الحجاج، الخطابة الجديدة"، وقد تزامن هذا العمل كذلك مع صدور مؤلَّف آخر لا يقل

(*) مصطلح (Argumentation)من الفعل اللاتيني (Arguere)، وتعني جعل الشيء واضحا ولامعا وظاهرا، وهي بدورها من جذر إغريقي (Argues)ويعني أيضا لامعا (ينظر: عبد الجليل العشراوي، الحجاج في الخطابة البنوية، عالم الكتب الحديث، إربد-الأردن، ط1، 2012م، ص 10). كما يشير استخدام مادة (Argue)في الإنجليزية الحديثة إلى وجود اختلاف بين طرفين ومحاولة كل منهما إقناع الآخر بوجهة نظره؛ وذلك بتقديم الأسباب أو العلل (Reasons) التي تكون حجة (Argument)مدعمة أو داحضة لفكرة أو رأي أو سلوك ما (جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 2000م، ص105).

[1]خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص87.

عنه أهمية للمؤلف ستيفان تولمين(Stephen Toulmin)بعنوان "استعمالات الحجة" كذلك سنة 1958[1].

هذا وقد بيَّن كل من الباحثين بيرلمان وتيتيكا في كتابهما "مصنف في الحجاج الخطابة الجديدة" شروطا أساسية لإقامة الحجاج وبناء مساره واستدلاله نذكر منها على سبيل التمثيل:

أ- الوقائع: تمثل ما هو مشترك بين عدة أشخاص أو بين جميع الناس، منها ما هو عياني (أي ظاهر للعيان ومادِيٌّ)، وهو الأكثر أهمية، ومنها ما هو مُحتمل ومفترض؛ أي إنَّ الوقائع تشمل الممكن والمحتمل.

ب- الحقائق: تقوم على فكرة الرّبط بين الوقائع، وبذلك فهي تتعلق بالنظريات العلمية والتصورات الفلسفية والدينية المتعالية عن التجربة.

ج- الافتراضات: هي أحكام قبلية وآراء مسلَّم بها من طرف المعنيين، ولا يقوى التسليم بها إلا في سياقها الحجاجي، ليست ثابتة وإنّما متغيّرة تبعا للوسط والمقام والمتكلم والسامعين لأنها تقاس بالعادي وهو مختلف ومتغيّر.

د- القيم: ليست كونية لأنها ذات صلة بتطلعات مجموعات خاصة، وهي مجرّدة مثل العدل والحق، أو محسوسة مثل الوطن.

هـ- الهرميات: أي خضوع القيم إلى ترتيب وهرمية ما، وذلك يكسب البناء الحجاجي طابعا علميا.

و- المواضع: أي المقدمات العامة التي يلجأ إليها المحاجج لبناء القيم وترتيبها، إنها مخازن الحجج كما عند شيشرون[2].

---

[1]Chaim perlman et Luice olbrechts-Tyteca, Traité de l´argumentation ,presses universitaires de France,1985,p88.

[2]Chaim perlman et Luice olbrechts-Tyteca, Traité de l´argumentation ,presses universitaires de France,1985,p89-103.

هذه أهم المقدمات التي ينبغي على الخطيب المحاجج أن يلتزم ببنودها في سياق حجاجه؛ لأنها تجمع بين البنيات والوجوه الأسلوبية وبين الغايات الحجاجية. ويفرق أوزفالد ديكرو(Oswald Ducrot) بين معنيين للفظ "الحجاج"(Argumentation)؛ المعنى العادي، والمعنى الفني أو الاصطلاح.

- الحجاج بالمعنى العادي:

يعني«طريقة عرض الحجج وتقديمها، ويستهدف التأثير في السامع، فيكون بذلك الخطاب ناجعا فعالا، وهذا معيار أول لتحقق السّمة الحجاجية، غير أنّه ليس معيارا كافيا، إذ يجب ألا تهمل طبيعة السّامع (أو المتقبل) المستهدف»[1].

- الحجاج بالمعنى الفنّي:

يدلّ على «صنف مخصوص من العلاقات المُودعة في الخطاب والمُدرجة في اللسان، ضمن المحتويات الدلالية، والخاصية الأساسية للعلاقة الحجاجية أن تكون درجية (Scalar)أو قابلة للقياس بالدّرجات، أي أن تكون واصلة بين سلالم»[2]. والحجاج موضوعُ النظر في التداولية المدمجة هو بالمعنى الثاني.

8-6 أفعال الكلام(Speech Acts)

كما هو معلوم، ظلَّ اهتمام الفلسفة التحليلية باللغة غير مفصول لمدة طويلة عن المنطق، فكل من المنطق الرياضي والفلسفة التحليلية مترابطان، وهذا التّرابط جعل فلاسفة الوضعية المنطقية يرون أن الوظيفة الوحيدة للغة هي: الوصف؛ أو إنها -على الأقل- الوظيفة المشروعة فلسفيا للغة، وأن كل الملفوظات التقريرية تقوم على ثنائية

---

[1]صابر الحباشة، التداولية والحجاج -مداخل ونصوص-، صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 2008، ص 21.

[2]المرجع نفسه، ص 21.

"الصدق والكذب"، لكن الحقيقة هي أن وظيفة اللغة التأثير على الواقع والسماح لمن ينتج الملفوظات إنجاز هذا الفعل، وفي هذه الحالة لا تخضع هذه الملفوظات لثنائية الصّدق والكذب. ولإثبات هذه الحقيقة ظهرت نظرية أفعال الكلام على يد الإنجليزي جون لانجشو أوستين (John Langshow Austin)1911م –1960م، في محاضراته الاثنتي عشرة والتي ألقاها في جامعة هارفارد عام 1955م، ونشرت بعد وفاته بعنوان: (How to do things with words?) كيف نفعل الأشياء بالكلمات؟"[1].

وتقوم نظرية أفعال الكلام على فرضية أساس مفادها «أنّه يقصد بالكلام تبادل المعلومات والقيام بفعل خاضع لقواعد مضبوطة في الوقت نفسه، ويهدف هذا الفعل إلى تفسير وضعية المتلقي ونظام معتقداته ومواقفه السلوكية»[2]؛ أي إنَّ هذه النظرية قد لفتت الانتباه إلى أن اللغة ليست للإخبار، ونقل الأفكار فقط، بل تؤدي أيضا وظيفة التأثير الاجتماعي في الآخرين؛ وفي ذلك يقول مالينوفسكي: «إنَّ اللغة أسلوب عمل وليست توثيق فكر»[3] ففكر جون أوستين يؤكد على حقيقة انطلاق المنطوقات المنجزة من اللغة إلى السياق، ولذلك تتداخل دلالات المنطوقات بين التقرير والأداء وترتبط مباشرة بالموقف الذي تقال فيه.

وعليه «يتوجب علينا في تحليل الأعمال الكلامية أن نحسب حسابا لحقيقة أنّ الجمل تنطق ضمن سياقات معينة، وأنّ جزءًا من معنى نقل الكلام (المنطوق) يستمد من

---

[1] ينظر: جواد ختام، التداولية أصولها واتجاهاتها، ص86.

[2] نعمان بوقرة، نحو نظرية لسانية عربية للأفعال الكلامية، مجلة اللغة والأدب، جامعة الجزائر، ع17، ص169، 170.

[3] عبد الرحمان بدوي، اللغة والمنطق في الدراسات الحالية، مجلة عالم الفكر، الكويت،ع1، 1971م، 2/ 69.

السياق الذي ينتج فيه، ويتَّضح هذا تماما في إشارة التعابير المؤشرة التي يشملها السياق»[1].

وعليه فقد أصبح الفعل الكلامي مركز اهتمام المباحث التداولية؛ فهو نشاط مادي نحوي يتمكن بتوظيف أفعال قولية (القول أو التلفظ بالأصوات) من تحقيق أغراض إنجازية كالأمر، والتهديد، والطلب، والتحذير، والوعد...، وأهداف تأثيرية تتعلق بردود أفعال المتلقي من حيث القبول والرفض. لذلك ينظر أوستين إلى مقولة فعل الكلام على أنها «جنس كُلِّي منظورا إليها من موقف أو مقام كلامي كلي هي فقط الظاهرة الوحيدة التي نسعى جهدنا لتوضيحها في نهاية الأمر»[2]. وقد ميَّز من البداية بين الملفوظات الوصفية (Constative)والملفوظات الإنجازية(Performative)[*]، فحاول أن يركز على الوجه الإنشائي من اللغة، بعدما كان الوجه الإخباري مسيطرا على الدراسات الفلسفية واللسانية.

ميّز أوستين بين الأنواع الثلاثة للأفعال (Acts):

- القول في حد ذاته (Locutionary Act): فعل إنتاج الأصوات، وتركيب الكلمات في بناء يلتزم بقواعد اللغة ويحمل دلالة معينة.
- القول الفاعل (Illocutionary Act): الفعل الذي ننجزه أثناء القول

---

[1] جون ليونز، اللغة والمعنى والسياق، ترجمة: عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1987م، ص200.

[2]جون أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة- كيف ننجز الأشياء بالكلمات، ترجمة: عبد القادر قنيني، افريقيا الشرق،(د. ط)،1991م، ص 172.

[*] تعددت المصطلحات منها: (التقريريات) في مقابل (الإخباريات)، أو (الإخباريات) في مقابل (الإنشائيات) وهو اقتراح عبد القادر قنيني في ترجمة كتاب " نظرية أفعال الكلام العامة، ص: 12"، و(الإخباريات) في مقابل (الإيقاعيات) وهو اقتراح نعمان بوقرة في"نحو نظرية لسانية عربية للأفعال الكلامية، مجلة اللغة والأدب، جامعة الجزائر، ع17، جانفي 2006، ص195"، و(الوصفية أو الإثباتية) في مقابل (الأدائية) أو (الإنشائية) في كتاب "خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ص95".

- الفعل التأثيري (Perlocutionary Act): الأثر غير المباشر الذي نحققه بالقول. ولكي يتمكن أوستين من تقديم تعريف أفضل للفعل التأثيري للقول(Perlocutionary Act)، فقد استعان بمفهوم القيمة أو القوة، فحينما ننجز قولا في حدّ ذاته (Locutionary Act)،فإننا بذلك وفي الوقت نفسه، ننجز من خلاله قولا ثانيا، ذا طبيعة أخرى من شأنه أن يقوم بالإخبار أو الاستفهام أو التحذير أو التهديد...[1]

إذن، فالفعل المنجز حين القول يشكّل القيمة الفاعلة للملفوظية، وذلك انطلاقا من إقرار أوستين بأنَّ كل قول (utterance)عبارة عن عمل (act)[*].

هذه هي التداولية، الاتجاه الحديث في الدراسات اللسانية؛ الذي يُعنى بأثر التفاعل التخاطبي في موقف الخطاب، ويستتبع هذا التفاعل دراسة المعطيات اللغوية وغير اللغوية والمتعلقة بالتلفظ ومسوِّغات الاستعمال، وبخاصة المضامين والمدلولات التي يولِّدها الاستعمال في السياق. ولأن السياق نظرية لسانية يفيد من المباحث التداولية السابقة ويتكامل معها من ناحية، ويقوم على مبدأ رئيس يتمثل في المقصدية من ناحية أخرى، تمّ تخصيص دراسة مستقلة له من ناحية المفهوم والتمظهرات، تنظيرا وتطبيقا.

---

[1] ينظر: جان سيرفوني، الملفوظية، ترجمة: قاسم المقداد، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، (د.ط)، 1998م، ص63.

[*] ميّز "سيرل" بين الأفعال والأعمال من جهة، وركز على مقاصد المتكلمين من جهة أخرى، وقد انتهى "سيرل" إلى أن هذه الأعمال تقبل القسمة إلى خمسة أصناف هي: الملفوظات التعهدية (commisives)، الملفوظات الإنجازية(Directives)،الملفوظات الإخبارية (Assertives)، الملفوظات التصريحية (Declaratives)، الملفوظات التعبيرية (Expressives). (للتفصيل، ينظر: جواد ختام، التداولية أصولها واتجاهاتها، ص 93، 94)

ثانيـــــا: السيـــــــاق

تحمل الكلمات المفردة والمعزولة معانٍ متعددة ومختلفة، لا يمكن ضبطها وتحديد المقصود منها إلا إذا وُضعت في سياق داخل نصٍّ ما، فإنها تولد من جديد؛ لأن السياق يعمل على توجيه الدلالة نحو معنى واحد مقصود من بين عدد من المعاني التي يسمح بها الأسلوب النحوي، مما يجعل لهذه الكلمات وقعا خاصا غير الوقع الذي كان لها قبل دخولها في هذا السياق، وبذلك يتم تحقيق التواصل بين المخاطِب والمخاطَب.

1-مفهوم السياق

يتقرّر في المعاجم اللغوية القديمة لفظة (السياق) في عدة مواد اشتقاقية تتمّ عن معان تشقُّ طريقا لا تخرج عن المدلول الاصطلاحي.

1-2 المفهوم اللغوي

يرى ابن فارس أن «السِّين والواو والقاف أصل واحد وهو حَدْوُ الشَّيء. يقال: سَاقَهُ يَسُوقُه سوقًا، والسَّيِّقَة: ما استيق من الدوابّ (...) والسُّوق مشتقَّةٌ من هذا، لما يُسَاق إليها من كلِّ شيء، والجمع: أسواق»[1].

وجاء في لسان العرب لابن منظور «ساق الإِبِلَ وغيرَها يَسُوقُهَا سَوْقًا وسِيَاقًا، وهو سائقٌ وسَوَّاق (...) وساقَ إليها الصَّداقَ والمَهْرَ سياقًا وأَساقَه، وإن كان دراهمَ أو دنانيرَ؛ لأن أصل الصَّداق عند العرب الإبلُ، وهي التي تُسَاقُ (...) وساقَ فلانٌ من امرأَتِه؛ أي أعطاها مهرها»[2].

انطلاقا من هذا العرض المعجمي، يتبين أن معاني "السياق" تقوم على التتابع والاستقامة والانقياد والاتّفاق، وهي كلها مفاهيم تحضر بقوة في الإنتاج اللغوي باعتباره

---

[1] ابن فارس، مقاييس اللغة، 3/ 117.

[2] ابن منظور، لسان العرب، 10/ 166. مادة (س. و. ق)

تتابعا وانقيادا للأصوات والكلمات والعبارات. فلفظ السياق قد تم توظيفه في مورد مادي (سوق الإبل)، ومورد معنوي (سوق الكلام).

أما في المعاجم الغربية، «فينحدر لفظ (Context)الذي يترجم عادة إلى اللغة العربية ب:" السياق" من السابقة اللاتينية (Con)بمعنى: "مع"، و(Text)اللاتينية أيضا؛ والتي كانت تعني في الأصل "النسيج"، ثم استعملت في معنى الكلمات المصاحبة للمقطوعات الموسيقية، ثم صارت تستعمل في معنى "النص"؛ أي تلك المجموعة من الجمل المتراصة مكتوبة كانت أو مقروءة»[1].

1-2 المفهوم الاصطلاحي

يعدّ السياق قوة محرِّكة للتركيب؛ فينبعث من إشعاعاته ما يلائم. وبذلك تتجِّه- أي القوة-نحو معنى مصقول وواضح بفضل محدِّدات داخلية تحكم الانبثاق، وتحدّ من تفرّع المعاني. وقد عرّف تمام حسان "السياق" انطلاقا من المعاني اللغوية المعجمية، بقوله: «المقصود بالسياق: التوالي، ومن ثم يُنظر إليه من ناحيتين أولاهما: توالي العناصر التي يتحقق بها التركيب والسّبك، 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)»[2]. وبذلك يؤكد تمام حسان على مفهومي التتابع والإيراد في تحديده للسياق؛ فتلازم المفردات وفق زمنية الحدث، ووفق تراتبية لغوية في اتِّصالها بما قبلها وبما بعدها يشكل وضعية لغوية ونسقا نصيا يعرف ب: السياق اللغوي. وتوالي الملابسات والظروف المحيطة بالنّص يشكل وضعية تبليغية تواصلية تعرف: بالسياق غير اللغوي أو سياق الموقف.

---

[1] عبد الفتاح عبد العليم البركاوي، دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث -دراسة تحليلية للوظائف الصوتية والبنيوية والتركيبية في ضوء نظرية السياق-، دار المنار، القاهرة، ط1، 1991م، ص45.

[2] تمام حسان، قرينة السياق، بحث قدِّم في الكتاب التذكاري للاحتفال بالعيد المئوي لكلية دار العلوم، مطبعة عبير للكتاب، (د. ط)، 1413هـ-1993م، ص 375.

ومنه، فالسياق علم تدركه العقول، ونفهم به الكلام، ونغوص من خلاله إلى أعماق المعاني ودلالات الألفاظ، بل من خلاله نربط الكلام بعضه ببعض ليظهر المغزى الذي يريده المتكلم، والهدف الذي يرمي إليه. ورغم أهمية السياق – باعتباره نظرية لسانية حديثة–وسعة مدلوله، لأنّ معظم القضايا التداولية تصبّ فيه مثل: تحليل الجمل، وتحليل أفعال الكلام، وقوانين الخطاب، ومسائل الملفوظية، والقضايا الحجاجية وغيرها. إلا أنّ بعض اللسانيين قد أقرُّوا أن السياق «مفهوم مركزي يمتلك طابعه التداولي، ولكننا لا نعرف أين يبدأ وأين ينتهي»[1].

2-السياق في التراث العربي والفكر اللغوي الغربي

إنّ الوقوف على الأصول العربية أو الفلسفية لأيّ نظرية لسانية حديثة، وتتبُع تاريخها وتطوّرها إلى العصر الحديث –وخاصة نظرية السياق–لا يعني أنها نظرية تنطلق من المحاولة الجامدة التعسّفية لإثبات شرعية التراث العربي بموافقته للمقولات الغربية الحديثة، أو إثبات تفرّد وشرعية النظرية الغربية الحديثة، بمبادئها ومفاهيمها، ولكن هي نظرة منهجية لا تَطَابُقَ فيها ولا إسقاط، تنطلق من هدف ابستيمولوجي بحت يتجاوز كل الحدود الزمانية والمكانية، قصد تلمُّس معاني الإبداع والتميّز، والتعرّف على مواطن البيان والتنقيب في الحقلين المعرفيين الأصولي والمعاصر، بعيدا عن كل حساسيات الأدلجة والتبعية المقيتة. وبالتالي الخروج بمقارنة تجمع ما يلتئم، وتفرّق ما يتباين.

2-1 السياق في التراث العربي

لقد عرف العرب القدامى السياق ومكانته وأهميَّته في تحديد الدلالة وبيانها، فوظفوه في دراسة النصوص وتحليلها، منهم النحاة، والبلاغيون، والأصوليون، والمفسِّرون، والمحدِّثون وغيرهم.

[1] فرانسواز إرمينكو، المقاربة التداولية، ص 48.

2-1-1السياق عند النحاة

إن كلمة السياق من الألفاظ التي استخدمها النُّحاة القدامى بمدلولها اللغوي العام، ولم تحمل المفهوم الاصطلاحي الذي أصبح شائعا بين اللسانيين المحدثين وخاصة الدلاليين منهم.

ولأن النحو العربي يهتم بالمعنى منذ نشأته الأولى، فكان كتاب سيبويه– وهو أول أثر نحوي يمثل جهود المرحلة الأولى–يمثل مظهرا من مظاهر اهتمام اللغويين بالسياق لبيان مجرى الكلام. وقبل سيبويه كان أستاذه الخليل بن أحمد الفراهيدي الذي هو الآخر له نظرات في السياق بشقّيه اللغوي وغير اللغوي.

أ- سيبويه (ت: 180هـ)

جعل سيبويه الإعراب تابعا لما في نفس المتكلم من معنى، كما اعتنى بأثر ملابسات الحال في الحكم بصحة التركيب أو إحالته؛ فالجملة عنده «ليست بنية جامدة، ولكنها حيّة ومتداولة بين متكلم ومخاطب ويراعي فيها المتكلم ما يأخذ باهتمام مخاطبه، فيقدم ما يجب تقديمه، ويؤخر ما يجب تأخيره، ويوجز إذا كان المقام يقتضي الإيجاز، ويطنب إذا كان المقام يقتضي الإطناب، ومثل هذه السمات المميزة لطبيعة الكلام كثيرة في كتب سيبويه»[1]. وفيما يأتي بيان لبعض جهوده فيما يتعلق بالسياق بنوعيه (اللغوي وغير اللغوي):

- التقديم والتأخير: ينقسم التقديم عند سيبويه إلى ضربين: ضرب يكون المقدم فيه على نية التأخير، وضرب آخر لا يكون على نية التأخير؛ فيقول في تقديم المفعول على الفاعل في جملة (ضرب زيدا عبد الله): «إنك إنما أردت به مؤخرا

[1] إدريس مقبول، الأسس الإبستيمولوجية والتداولية للنظر اللغوي عند سيبويه، عالم الكتب الحديث، إربد– الأردن– ط1، 2007م، ص325.

ما أردت مقدما تريد أن تشغل الفعل بأول منه، وإن كان مؤخرا ما أردت مقدما، ولم ترد أن تشغل الفعل بأول منه وإن كان مؤخرا في اللفظ، فمن ثم كان حد اللفظ أن يكون مقدما وهو عربي جيد كثير، كأنهم إنما يقدمون الذي بيانه أهم لهم، وهم ببيانه أعنى وإن كانا جميعا يهمانهم ويعنيانهم»[1]. والملاحظ أن اللفظ يحافظ على حكمه الإعرابي رغم تقديمه (النصب للمفعول: زيدا) أو تأخيره (الرفع للفاعل: عبدُ)، وهكذا تكون العلامة الإعرابية (الفتحة والضمة) من عناصر السياق اللغوي الدالة على الفاعل والمفعول في مثل الجمل التي خالفت الرتبة الأصلية (ضرب عبدُ اللَّه زيدًا).

- الحذف والإضمار: أشار سيبويه إلى الحذف الذي يدل عليه دليل من سياق النص، سواء أكان مذكورا في جملة سابقة أم لاحقة يفسر المحذوف ويدل عليه؛ ومن ذلك قوله: «ومما ينصب أيضا على إضمار الفعل المستعمل إظهاره، قول العرب: حدّث فلانٌ بكذا وكذا، فتقول: صادقًا والله، أو أنشدك شعرا فتقول: صادقًا والله، أي قاله صادقا؛ لأنك إذا أنشدك فكأنه قد قال كذا»[2]. فالسياق اللغوي للنص المذكور قد دلّ على الفعل المحذوف (قاله).
- سياق الحال: يعالج سيبويه أحيانا تراكيب لغوية خارجة عن الأصل المتعارف عليه، فيجد لها من سياق الحال (المتكلم أو الموقف الكلامي) مسوغا لهذا الخروج، وذلك حين أرجع الإضمار إلى السياق الحالي في العديد من المواضع، ومن ذلك قوله: «فإن النحويين مما يتهاونون بالخلف، إذا عرفوا الإعراب، وذلك أن رجلا من إخوانك ومعرفتك لو أراد أن يخبرك عن نفسه أو عن غيره بأمر فقال: أنا عبد الله منطلقا ، وهو زيد منطلقا كان مُحالا؛ لأنه إنما أراد أن يخبرك بالانطلاق، ولم يقل (هو) ولا (أنا)حتى استغنيت أنت عن التسمية لأن (هو)

---

[1] سيبويه، الكتاب، 34/1.

[2] المرجع نفسه، 1/ 271.

و(أنا) علامتان للمضمر، وإنما يضمر إذا علم أنك قد عرفت من يعني، إلا أن رجلا لو كان خلف حائط، أو في موضع تجهله فيه، فقلت: من أنت؟ فقال: أنا عبدُ الله منطلقا في حاجتكَ، كان حسنا»[1]. فحذف (عبد الله) و(زيد) إنما يكون للمعرفة بهما، ولكن إذا فُقِد شرط معرفتهما لسبب ما (خلف حائط)، هنا يحسن ذكر الاسم لأن الضمير (أنا) لا يفي بالغرض، كما أنه –أي سيبويه–يؤكد على قصد المتكلم في الموقف الأول وهو الإخبار عن الحال (منطلقا)، وفي الثاني الإخبار عن المبتدأ (أنا، هو)، وعن الحال (منطلقا).

اهتم سيبويه بعناصر السياق اللغوي، وغير اللغوي (الحال) كما يسميه، رابطًا السلوك اللغوي بالمحيط الخارجي وجميع ملابساته الاجتماعية والنفسية والثقافية. وبعد سيبويه تطالعنا شخصية لغوية كانت لها نظرات صائبة في مجال التحليل اللغوي، سبق بها فيرث، وهو ابن جني.

ب- ابن جني (ت: 392هـ)

لم يكن ابن جني أقل اهتماما من سابقيه في الدعوة إلى الأخذ بعين الاعتبار كل الظروف والملابسات المحيطة بالحدث الكلامي؛ لما لها من دور فاعل في تحديد المعنى وتوجيهه. فالقراءة المتأنية في صفحات كتابه "الخصائص" وبالتحديد في الباب الذي عقده بعنوان "باب في أن العرب أرادت من العلل والأغراض ما نسبناه إليها، وحملناه عليها"، يُظهِر أنّ أبا الفتح كان رائدًا في مجال التحليل السياقي، فقد اهتم بسياق الحال وتحليل الحدث الكلامي: صوتيا وصرفيا ونحويا، من أجل كشف الدلالة اللغوية.

[1] سيبويه، الكتاب، 2/ 80.

اهتم ابن جني بأثر " القرائن الحالية" في فهم المعنى، بل عدّها أقوى من النقل بالسماع دون المشاهدة؛ فحال المتكلم وحركة يديه ووجهه وهيأته كل ذلك يؤدي لبيان المراد، ويتضح ذلك من خلال تعقيبه على بيت نعيم بن الحارث بن يزيد السعدي:

تَقُولُ-وَصَكَّتْ وَجْهَهَا بِيَمِينِهَا- أَبَعْلِيَ هذا بالرَّحَى المُتقَاعِسُ(*)

فهو يقول معلِّقا على البيت: «فلو قال حاكيا عنها: أبعلي هذا بالرّحى المتقاعس – من غير أن يذكر صكّ الوجه-لأعلمنا بذلك أنّها كانت متعجِّبة منكرة، لكنّه لما حكى الحال فقال: "وصكت وجهها" علم بذلك قوة إنكارها، وتعاظم الصورة لها. هذا مع أنّك سامع لحكاية الحال، غير مشاهد لها، ولو شاهدتها لكُنت بها أعرف، ولعظُم الحال في نفس تلك المرأة أبين، وقد قيل: "ليس المخبر كالمعاين"، ولو لم ينقل إلينا هذا الشاعر حال هذه المرأة بقوله: "وصكت وجهها"، لم نعرف به حقيقة تعاظم الأمر لها»[1].

فابن جني يشدّد في كلامه السابق على أثر المشاهدة والأحوال في إيضاح المعنى، ويشير إلى أن ما يدل عليه الحال يغني عن المقال فيصير في حكم الملفوظ به، فهو يذكر في كتابه "الخصائص" تحت "باب في أن المحذوف إن دلَّت الدلالة عليه كان في حكم الملفوظ به" كلاما يؤكد نظرته السابقة، إذ يقول: «من ذلك أن ترى رجلا قد سدّد سهما نحو الغرض، ثم أرسله فتسمعُ صوتا فتقول: القرطاسَ واللّه، أي أصاب القرطاس. ف(أصاب) الآن في حكم الملفوظ به البتّة، وإن لم يوجد في اللفظ، غير أن دلالة الحال

(*) البيت من الطويل، وينسب هذا البيت لأبي محلم السعدي (ينظر: أحمد بن محمد بن عبد ربه (ت: 328هـ)، العقد الفريد، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1404هـ-1983م، 99/1) وينظر: (أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (ت: 285هـ)، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1417هـ-1997م، 1/ 34).

[1] ابن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت-لبنان، ط4، 1999م، 1/ 245، 246.

عليه نابت مناب اللفظ به، وكذلك قولهم لرجل مُهْوٍ بسيفٍ في يده: زيدًا، أي اضرب زيدًا، فصارت شهادة الحال بالفعل بدلا من اللفظ به»[1].

هذا ولم يفته الحديث عن بعض المصاحبات الصوتية، إذ يقول: «وذلك أنك تحس في كلام القائل لذلك من التطويح والتطريح والتفخيم والتعظيم ما يقوم مقام قوله: طويل (...) وذلك أن تكون في مدح إنسان والثناء عليه فتقول: كان والله رجلا، فتزيد في قوة اللفظ ب(والله) هذه الكلمة، والتمكن في تمطيط اللام وإطالة الصّوت بها وعليها، أي رجلا فاضلاً أو شجاعًا أو كريمًا، أو نحو ذلك»[2]. ففي هذا النص إشارات هامة كاشفة عن مصاحبات اللفظ الصوتية (التطويح، والتطريح، والتفخيم، والتعظيم، والتمطيط، والإطالة...)، فجملة (كان والله رجُلا) لا يمكن الوقوف على معناها وقصد المتكلم حين يتلفظ بها، إلا بوجود هذه المصاحبات الصوتية بتمطيط اللام في لفظ الجلالة (الله) وإطالة الصوت بها وعليها، حينئذ يتبين أن هذا الرجل يتصف بخلال كريمة قد تكون الشجاعة أو الكرم أو النُّبل أو الوقار أو غير ذلك.

مما سبق، يتبيّن أن ابن جني قد أدرك إدراكا تاما مفهوم سياق الحال، فهو يستعين في بيانه لما قصدته العرب، بما يشاهده من أحوال المتكلمين ووجوههم، ممن أتيحت له رؤيتهم في حديثهم، أو يستعين بما نقله العلماء من أحوال المتكلمين وسجّلوه عمّن لم يحضر حديثهم. ففي حديثه عن المتكلم والسامع وما يصاحب الكلام من عناصر غير لغوية «حكمة تداولية حيّة، تؤسِّس لقاعدة تواصلية تسبق عصرها بقرون من الزمن، حيث أن تعابير الوجه وتفاصيله وحركات المتكلمين فيما بينهم هي في ذاتها لغة ومعان تكميلية دقيقة للعملية التواصلية»[3] وخير دليل على ذلك قوله: «وليست كل حكاية تروى لنا، ولا

---

[1] ابن جني، الخصائص، 1/ 284، 285.

[2] المرجع نفسه، 1/ 272، 273.

[3] إدريس مقبول، الأسس الإبستمولوجية والتداولية للنظر النحوي عند سيبويه، ص312.

كلّ خبر يُنقل إلينا يُشفع به شرح الأحوال النّابعة له المقترنة به، نعم، ولو نقلت إلينا لم نُفد بسماعها ما كُنَّا نفيده لو حضرناها»[1].

ج- ابن يعيش (ت: 643هـ)

لقد أشار ابن يعيش إلى أثر القرينة السياقية في بيان المعنى؛ وذلك أن المراد من اللفظ الدلالة على المعنى فإذا ظهر المعنى بقرينة حالية أو غيرها لم يحتج إلى اللفظ المطابق؛ إذ يقول: «اعلم أن المبتدأ والخبر جملة مفيدة تحصل الفائدة بمجموعهما فالمبتدأ معتمد الفائدة والخبر محل الفائدة فلا بدّ منهما إلا أنه قد توجد قرينة لفظية، أو حالية تغني عن النطق بأحدهما، فيحذف لدلالتها عليه؛ لأن الألفاظ إنّما جيء بها للدلالة على المعنى، فإذا فهم المعنى بدون اللفظ، جاز أن لا تأتي به، ويكون مرادًا حكمًا وتقديرًا»[2].

مما سبق، يمكن تلخيص السياق عند النحاة في النقاط الآتية:

- فكرة السياق بشقَّيه اللغوي وغير اللغوي لم تكن لتمثِّل نظرية متكاملة المعالم في الدرس النحوي، غير أنه توجد إشارات ذكية ومتقدمة، تبدو متناثرة في دراساتهم وبحوثهم، ولم تجمع في إطار نظري موحد.
- اعتمد النحاة على السياق اللغوي بمعناه الضيِّق المتمثل في الشاهد النحوي أو التركيب في بيان الوظيفة النحوية، وعند تعذر ظهور العلامة الإعرابية اعتمدوا على قرائن أخرى تشير إلى تلك الوظيفة.

---

[1] ابن جني، الخصائص، 1/ 246.

[2] ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، قدم له ووضع هوامشه: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1422هـ-2001م، 1/ 239.

- عرف النحاة واللغويون القدامى ما يسمى في الدراسات الحديثة بسياق الموقف، وأطلقوا عليه "الحال" أو "الحال المشاهدة"، وكانت لهم في هذا الجانب إسهامات واضحة.

2-1-2 السياق عند البلاغيين

يظهر اهتمام البلاغيين العرب القدامى بالسّياق من خلال المقولة الشهيرة " لكل مقام مقال"، والتي تدل على تمييزهم بين نوعي السياق: (اللغوي) وهو المقال، و(غير اللغوي) وهو المقام أو سياق الحال، وهذا التمييز ضروري في تحليل المعنى. ومن ثمَّ التفَتُوا إلى ربط الصِّياغة بالسياق، وأصبح مقياس الكلام حسنًا مقبولاً مرتبطًا بمناسبته لمقتضى الحال. ولهذا قد جاء الحديث عن السياق ضمنيا -خاصة-من خلال «تناولهم نظم الكلام بالبيان والتفصيل وضرب الأمثال، وفي تفصيلهم لما يقوم عليه الكلام من لفظٍ عذب، ونظم حسن، وتأليف تتلاءم فيه الألفاظ على شبيهاتها، وتأتي مرتّبة حسب ترتيب معانيها في النفس بحيث يُوضع كلُّ لفظٍ منها موضعه الأخصّ الأشكل به، الذي إذا أُبْدِلَ مكانه غيره نتج عنه تبدّل المعنى، وفساد الكلام وذهاب الرّونق، وسقوط البلاغة»[1].

وكانت أقدم إشارة إلى ذلك ما ورد عن ابن المقفّع (ت: 143هـ)، الذي تناول فكرة السياق تناولاً دقيقًا، ويظهر ذلك في قوله: «فإذا خرج الناس من أن يكون لهم عمل أصيل وأن يقولوا قولا بعيدا، فليعلم الواصفون والمخبئون أن أحدهم، وإن أحسن وأبلغ، ليس زائدا على أن يكون كصاحب فصوص وجدَ ياقوتًا وزبرجدًا ومرجانًا، فنَظمهُ قلائد وسموطا وأكاليل(...) وما يزيده بذلك حسنا، فسُمِّي بذلك صانعا رفيقا»[2].

---

[1] أبو تمام أحمد ميرغن عيسوى، السياق اللغوي في القصص القرآني -دراسة في علم اللغة نحو نظرية للسياق والسياق اللغوي بين الدلالة الأدبية واللغوية والقرآنية-، دار العالم العربي، القاهرة، ط1، 1436هـ-2015م، ص 21.

[2] ابن المقفع، الأدب الصغير والأدب الكبير، دار بيروت للطباعة والنشر،(د. ط)، 1397هـ- 1977م، ص13.

وعليه فبراعة المتكلم وحنكته تظهر من خلال نظمه للمفردات والألفاظ في تراكيب لغوية سليمة معنى ومبنى، وكلاما يستحسنه السّامعون، وهو (أي المتكلم) أشبه بالصَّانع الحاذق الذي يجمع الياقوت والمرجان المتناثر وينظمه قلائد وأكاليل بديعة تسرُّ النّاضرين.

أ- بشر بن المعتمر (ت: 210هـ)

تشير الدراسات إلى أن البدايات الأولى لفكرة "مقتضى الحال" ترجع إلى جهود بشر بن المعتمر، إذ كانت هذه الفكرة محورا رئيسا في صحيفته. وقد نقل عنه الجاحظ في كتابه "البيان والتبيين" قوله: «فَكُن في ثلاثِ منازل؛ فإن أُولَى الثلاث أن يكون لفظُك رشيقا عذبًا، وفخمًا سهلاً، ويكون معناك ظاهرًا مكشوفًا، وقريبًا معروفًا، إمّا عند الخاصّة إن كنت للخاصَّة قصَدت، وإمَّا عند العامَّة إن كُنْتَ للعامَّة أردت، والمعنى ليس يشرفُ بأن يكونَ من معاني الخاصة، وكذلك ليس يتضع بأن يكون من معاني العامة، وإنما مدارُ الشرف على الصّواب إحراز المنفعة، مع موافقة الحال وما يجب لكل مقامٍ من المقال»[1].

من خلال هذا النص يتضح أن بشر بن المعتمر يؤكد تبعية المعاني للمقام، فالمعاني العامة للعامة، والمعاني الخاصة للخاصّة، والمتحكّم في ذلك هو المقام وقصدية المتكلم، وهذا إن دلّ على شيء إنّما يدل على العلاقة الوطيدة بين الكلام والمقام مع موافقة الحال.

ب- الجاحظ (ت: 255هـ)

يعدّ الجاحظ من أبرز البلاغيين الذين أشاروا في دراساتهم إلى "المقام" و"مطابقة الكلام لمقتضى الحال"؛ وذلك في كتابيه: " البيان والتبيين" و"الحيوان"، ولعل المقام من

[1] الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998م، 1/ 136.

أهم المواضيع التي «اعتنى بها الجاحظ فهو محور تأليفه في البيان ومنطلق تصوّراته لبلاغة النص، ولهذا عدّت مؤلفاته أهم مصدر لدراسة الخطابة العربية»[1]. وبهذا قد تمكّن بمنهجية عقلانية ناضجة من تمثّل آراء السّابقين، وصهرها ضمن نظرية متماسكة هي "نظرية المقامات" التي تمثل مسلكا من أبرز المسالك إلى اكتشاف خصائص نظريته الأدبية والجمالية بشكل عام.

وقد تبيَّن أن هناك إشارات عند الجاحظ تدخل في سياق الحال أو ما أسماه البلاغيون ب (مقتضى الحال)، ويمكن الإشارة إليها في العناصر الآتية:

- العنصر الأول: اعتبار المتكلم عنصرًا مُهمًّا من عناصر السياق المقامي، وفي ذلك يقول: «وكما لا ينبغي أن يكون اللفظ عامِّيًّا، وساقطًا سوقيًّا، فكذلك لا ينبغي أن يكون غريبًا وحشيًا، إلَّا أنْ يكون المتكلِّم بدويًّا أعرابيًّا، فإن الوحشيَّ من الكلام يفهمه الوحشيّ من النّاس، كما يفهم السُّوقي رَطَانَةَ السّوقي. وكلامُ النَّاس في طبقاتٍ كما أنَّ النّاسَ أنفسهم في طبقات»[2].
- العنصر الثاني: مراعاة العلاقة بين الموقف المعين أو الموضوع، واللغة المستعملة، إذ «ينبغي للمتكلِّم أن يعرِفَ أقدارَ المعاني، ويوازنَ بينها وبين أقدار المستمعينَ وبين أقدار الحالات، فيجعل لكلِّ طبقةٍ من ذلك كلامًا، ولكلِّ حالةٍ من ذلك مقامًا، حتى يقسمَ أقدارَ الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدارَ المعاني على أقدار المقامات، وأقدارَ المستمعين على أقدار تلك الحالات»[3].
- العنصر الثالث: استحضار كل العناصر المحيطة بالمعنى، والتي تزيد في إيضاح العلاقة بين اللغة والمقام الذي تستعمل فيه، حيث إن «حق المعنى أن يكون الاسم

---

[1] حمادي صمود، التفكير البلاغي عند العرب-أسسه وتطوراته إلى القرن السادس-، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تونس، السلسلة السادسة، منشورات الجامعة التونسية، (د.ط)، 1998، 233/21.

[2] الجاحظ، البيان والتبيين، 1/ 144.

[3] المرجع نفسه، 1/ 138، 139.

له طبقا، وتلك الحال له وفقا (...) ومدار الأمر على إفهام كل قوم بقدر طاقتهم، والحمل عليهم على قدر منازلهم»[1]. نجد الجاحظ في كلامه السابق يشير إلى مجموعة من عناصر سياق الحال لا يمكن الاستغناء عنها من أجل فهم المعنى وتوجيهه وهي: المتكلم والسامع، وعلاقتهما ببعضهما، وأثر مقصد المتكلم في توجيه المعنى، وكذا مراعاة كل الظروف المحيطة بالموقف الكلامي؛ أي الأحداث المصاحبة للكلام.

كما نجده يشير إلى دور حركات الشخوص وإشاراتهم في التواصل اللغوي، وهي كما لا يخفى عنصر من عناصر المقام، «فأما الإشارة فباليد، وبالرأس وبالعين والحاجب والمنكب، إذا تباعد الشخصان، وبالثوب وبالسيف (...) والإشارة واللفظ شريكان، ونِعْمَ العونُ هي له، ونعم الترجمانُ هي عنه، وما أكثَرَ ما تنوب عن اللَّفظِ، وما تُغْني عن الخطِّ»[2]. وحسب هذه الجوانب يتضح أن مطابقة الكلام لمقتضى الحال هي من عمل المتكلم، فهو الذي يُطلَبُ منه أن يراعي المقامات وتفاوتها طبقا للقواعد والأصول الموضوعة. ونظرا لتنبّه الجاحظ لمراعاة المطابقة بين العناصر اللغوية فيما بينها، وبين العناصر غير اللغوية، ونظم الكلمات وفق أماكنها ومواقعها المقسومة لها حسب مقتضيات أحوالها ومواقفها نجده «يدعو إلى اللّحن ومجانبة الإعراب إذا اقتضى المقام ذلك، ويظهر أن هذا الأمر قد شغل باله كثيرا، لأنّنا نراه يشير إليه في كتبه أكثر من مرّة»[3]. ويظهر ذلك في قوله: «أنا أقول: إنّ الإعرابَ يُفسِدُ نوادر المُوَلَّدِين، كَمَا أنَّ اللحنَ يُفْسِد كلام الأعراب؛ لأنَّ سامعَ ذلك الكلام إنَّما أعجبتْه تلك الصورة وذلك المخرجَ، وتلك اللغة وتلك العادة؛ فإذا دَخَّلْت على هذا الأمر – الذي إنّما أضحك بسُخْفِه وبعضِ كلام العجميَّة التي فيه–حروفَ الإعراب والتحقيق والتَّثقيل وحوَّلته إلى صورةِ ألفاظ

---

[1] الجاحظ، البيان والتبيين، 1/ 136.

[2] المرجع نفسه، 1/ 77، 78.

[3] عبد العزيز عتيق، في تاريخ البلاغة العربية، دار النهضة العربية، بيروت– لبنان ، (د.ط)، (د.ت)، ص78.

الأعراب الفصحاء، وأهل المروءَة والنَّجابة انقلب المعنى مع انقلاب نظْمِه، وتبدَّلَتْ صورته»[1].

ونتيجة ما تقدم نجد أن الجاحظ قد أحاط علمًا بالسياق حين جعله معتمدًا على اللفظ والإشارة والصوت والنّصبة (الحال) في إطار ما يعرف بالسياق اللغوي وغير اللغوي، كما أنه لم يكن غافلاً عن دور العناصر غير اللغوية في الفهم والإفهام، والتركيز خاصة على هيئة المتكلم الذي يشكل عنصرًا من عناصر سياق الموقف.

ج- عبد القاهر الجرجاني (ت: 471هـ)

يأتي عبد القاهر الجرجاني بعد تلك النّخبة الفذّة من علماء البلاغة، والتي كان لها دور كبير في الاضطلاع بمباحث علم المعاني، فهو مؤسّس علم البلاغة بحق؛ وذلك حين تمكّن من وضع «قواعد وقوانين البلاغة النقدية، متجاوزا في ذلك مجال اللغة الفنية (الأدبية) ليدخل أُفقا أكثر اتّساعا تنتشر فيه اللغة واستخداماتها في طبقات لغوية تشتمل على المألوف والمتغيِّر»[2]. وقد تحقَّق ذلك من خلال كتابيه: " دلائل الإعجاز" و"أسرار البلاغة"، حيث كان للنَّظم عنده أهمية كبيرة في تحديد قيمة الكلمة وبيان تفاوت البلغاء في إنشائهم حسب مقدرتهم، وتوفيقهم في إحكام النظم، وبالتالي تبدو الكلمات العربية جثثا هامدة لا حياة فيها إلا ضمن التركيب الكلامي، وأنّ مدار الشَّرف والتفاضل بينها لم يكن على أساس وجودها في شكل الانفراد (ألفاظ مفردة) أو التّجريد (كلمات مجرّدة)، بل على أساس دلالتها في التركيب ومواءمتها لمعنى غيرها في سياق الكلام. وفي ذلك يقول: «فقد اتَّضح إذن اتِّضاحا لا يدع للشّك مجالا، أن الألفاظ لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجرّدة، ولا من حيث هي كلمٌ مفردة، وأنّ

---

[1] الجاحظ، الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان ، ط2، 1384هـ -1965، 282/1.

[2] فايز الداية، علم الدلالة العربي –النظرية والتطبيق، دراسة تاريخية، تأصيلية، نقدية–، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون – الجزائر، (د.ط)، 1973م، ص 420.

الفضيلة وخلافَها، في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها. وما أشبه ذلك، ممّا لا تعلُّق له بصريح اللفظ. وممّا يشهد لذلك أنّك ترى الكلمة تروقك وتُؤنسك في موضع، ثم تراها بعينها تثقلُ عليك وتُوحِشُك في موضع آخر»[1].

فالنّظم عند الجرجاني عملية عقلية تظهر آثارها بتنسيق الكتاب في تتابع مُفْضٍ إلى معنى بيّن قصده المتكلم، إنّ هذا التتابع يشمل العبارة والجملة والنّص، وهو معني بالسياق في علاقة الألفاظ بالمعاني، أو المعاني بالألفاظ، وهو ما يعرف بالسياق اللغوي أو المقالي. أما مقام الحال عنده هو الذي يقتضي المتكلم أن يحذف، أو يُقدّم، أو يؤخر، ولكي يوضح الجرجاني هذه الفكرة ينقل تمثيل النحويين عليها بقوله: «كمثل ما يُعْلَم من حال الناس في حال الخارجيّ يخرج فَيَعِيثُ ويُفْسد، ويكثر به الأذى، أنهم يريدون قتلَه، ولا يبالون مَنْ كان القتلُ منه، ولا يعنيهم منه شيء، فإذا قُتِلَ، وأراد مريدٌ الإخبار بذلك، فإنه يقدِّم ذِكْر الخارجيِّ فيقول: "قتل الخارجيَّ زيدٌ" ولا يقول: "قتل زيدٌ الخارجيَّ"، لأنّه يعلم أن ليس للنّاس في أن يعلموا أنّ القاتل له "زيد" جدوى وفائدة، فيعنيهم ذِكْرُه ويُهِمُّهم، ويَتَّصل بمسرَّتهم»[2].

كما لم يَفُت الجرجاني أن يبيّن أثر السياق الثقافي في التمييز بين ثنائيتي الحقيقة والمجاز، خاصة وأن ذلك وثيق الصلة بجلاء المعنى، من حيث الوقوف على ثقافة المتكلم ومعتقداته. والشيء الذي انتهى به إلى ذلك هو تتويجه نظرية النَّظم «بثلاث معان هي: المعنى المعجمي، ومعاني النحو وأحكامه، والمعنى الدلالي. لذا أفاض في الحديث عن دلالة الكلمة المفردة، وتغيّر دلالتها على مستوى التركيب أو

---

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط5، 2004، ص46.

[2] المرجع نفسه، ص 107، 108.

العبارة. فيما عُرف عنده (بالمجاز اللغوي) أو(المجاز العقلي)»[1]. كما نجده في موضع آخر يقرّر بأنّه «إذا وصفنا بالمجاز الكلمة المفردة كقولنا: اليد مجاز في النعمة، والأسد مجاز في الإنسان وكلِّ ما ليس بالسبع المعروف، كان حُكمًا أجريناه على ما جرى عليه من طريق اللغة لأنّا أردنا أنَّ المتكلم قد جاز باللفظة أصلها الذي وقعت له ابتداءً في اللغة، وأوقعها على غير ذلك، إما تشبيهًا، وإمَّا لصلةٍ وملابَسةٍ بين ما نقلها إليه وما نقلها عنه»[2].

انطلاقا من هذا كله، يظهر أن الجرجاني من أهم البلاغيين الذين ربطوا جزئيات الكلام بسياقاته، من خلال عدم اعتداده بالكلمة نقطة البدء، وإنما نقطة البدء عنده هي السياق، وبهذا اقتربت دراسته السياقية من الدرس اللساني الحديث. كما أنه أشار إلى فكرة هامة مفادها أنه لا يمكن وضع قاعدة واحدة تستوعب كل الحالات، وإنما لكل موقف ومقتضى حال تركيب يتلاءم معه.

د- أبو يعقوب السكاكي(ت:555هـ)

حاول السكاكي أن يجمع مباحث النظم، ويصوغها صياغة علمية دقيقة، وهو من البلاغيين الذين أشاروا إلى مظهر من المظاهر المميزة لبلاغة الكلام والمتمثل في "مخالفة ظاهر اللفظ معناه" من خلال قوله: «إنّ إخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر طريق البلغاء»[3]. وفي ذلك إشارة إلى نقطة هامة تقوم عليها جلّ الدراسات التداولية والسياقية وهي: القصد أو المقصدية، والتي يطرحها السكاكي في كتابه عند تحليلاته لأحوال الإسناد الخبري وأغراضه؛ فالحالة «التي تقتضي طيّ ذكر المسند إليه هي: إذا

---

[1] هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، تقديم: علي الحمد، دار الأمل- الأردن، ط1، 1427هـ-2007م، ص 282.

[2] عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة العربية، تحقيق: محمد الفاضلي، المكتبة العصرية، صيدا- لبنان، (د. ط)، 2003م، ص300.

[3] السكاكي، مفتاح العلوم، ص115.

كان السامع مستحضرا له، عارفا منك القصد إليه عند ذكر المسند، والترك راجع إما لضيق المقام، وإمّا للاحتراز عن العبث بناء على الظّاهر، وإما لتخييل أنّ في تركه تعويلا على شهادة العقل، وفي ذكره تعويل على شهادة اللّفظ من حيث الظاهر، وكم بين الشهادتين، وإما لإيهام أن تركه تطهير للسان عنه، أو تطهير له عن لسانك، وإما للقصد إلى عدم التصريح ليكون لك سبيل إلى الإنكار إن مسَّت إليه الحاجة»[1].

وعليه فالقيمة البلاغية في التراكيب اللغوية – حسب السكاكي–لا تتحقق إلا بوجود العناصر الأربعة المذكورة في النص السابق وهي: السياق الخارجي (المقام)، السياق الداخلي (الظّاهر)، حال المتلقي (وإما لتخييل أن في تركه تعويلا على شهادة العقل، وفي ذكره تعويل على شهادة اللفظ من حيث الظاهر، وكم بين الشهادتين)، حال المتكلم (وإما للقصد إلى عدم التصريح ليكون لك سبيل إلى الإنكار إن مسّت إليه الحاجة).

وفي موضع آخر، يبيّن السكاكي أهمية معرفة العلاقة بين السياق المقالي والسياق المقامي، وبين الكلام، والموجه إليه، ومناسبته، شارحًا مقولة البلاغيين " لكل مقام مقال" بقوله: «لا يخفى عليك أن مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التشكّر يباين مقام الشكاية، ومقام التهنئة يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذّم، (...) ثم إذا شرعت في الكلام، فلكلّ كلمة مع صاحبتها مقام، ولكل حدّ ينتهي إليه الكلام مقام، وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقبول، وانحطاطه في ذلك بحسب مصادفة الكلام لما يليق به، وهو الذي نسمِّيه: مقتضى الحال »[2].

من خلال هذه النظرة السريعة حول أهم الدّراسات البلاغية العربية، التي كانت لها علاقة بالسياق بنوعيه، تم التوصّل إلى أن البلاغيين القدامى قد أدركوا ظاهرة السياق انطلاقا من عبارتهم (مقتضى الحال)؛ والتي تعني أن المعنى هو ما يتطلبه أحد الأنماط

---

[1] السكاكي، مفتاح العلوم، ص176.

[2] المرجع نفسه، ص 168، 169.

النّوعية للمواقف من رعاية في الكلام، وهكذا يمكن للمتكلم/ المتلقي أن يفكر في أنواع من المواقف، لكل منها مطالب أسلوبية معينة. ولأن لكل مقام مقال، فقد ربط علماء البلاغة المقام بالتركيب والصياغة، وألحُّوا على قيمة دراسة كيفية عمل الكلمات دراسة مفصَّلة.

2-1-3 السياق عند الأصوليين

لقد نبه الأصوليون إلى أن الألفاظ المفردة والتراكيب تتعرض بسبب السياقات اللفظية والمقامية المختلفة لألوان من التغيير الدلالي، وبذلك ساروا على نهج علماء العربية في الكشف عن المعاني من خلال السياق، فقد تناولوا تعريفه، وأشاروا إلى المعاني المفهومة من التراكيب، وأسباب اختلاف دلالتها من تركيب لآخر، وأثر السياق في تحديد ذلك. ويظهر هذا جليا في «مباحث دلالات الألفاظ، كمبحث العام والخاص، إذ لا يُراد باللفظ العام – غالبا–دلالته على العموم، وذلك أن العموم إنما يعتبر بالاستعمال، ووجوه الاستعمال كثيرة ولكن ضابطها مقتضيات الأحوال التي هي ملاك البيان، وما دراستهم للمطلق والمقيد والمجمل والمبين وغيرها، إلا مراعاة للسياق اللفظي للقرآن والسنة»[1].

لم يصرح الأصوليون بمفهوم السياق تماما كما عند الغربيين، كما أن عباراتهم في توضيحه جاءت مختلفة، فهذا ابن دقيق العيد يقول: «أما السياق والقرائن، فإنّها الدالة على مراد المتكلم من كلامه»[2]. وقال السجلماسي في تعريف السياق بأنه «ربط القول بغرض مقصود على القصد الأول»[3].

---

[1] طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع،الإسكندرية– مصر، (د.ط)، (د.ت)، ص: 225.

[2] ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة السنة، القاهرة، ط1، 1414هـ-1994م، ص405.

[3] السجلماسي، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تحقيق: علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ط1، 1401هـ-1980م، ص 118.

إن من ينظر إلى التعريفين السابقين يجد أن السياق عندهما يعني: القصد، ومن ثَمَّ فهو تعريف ناقص للسياق حيث لا يعطي إلا جزءا بسيطا من تعريف السياق بمفهومه الحديث.

ولا يكتفي الأصوليون بالوقوف على مفهوم الخطاب الشرعي من حيث حقيقته، وأقسامه ومضمونه، وموضوعه، وتحليله إلى عناصره اللغوية المكوّنة له من مختلف المستويات، إنْ على مستوى الواضع للكلمات أو على مستوى المتكلم بها، أو على مستوى السامع لها، بل إنهم يدرسون العلاقات السياقية والمقامية في الخطاب؛ لأنّ الألفاظ لا تثبت على معانيها التي وُضِعت لها، إذ للمتكلم الحق في استعمال هذه الألفاظ فيما وضعت له، ووفق أساليب اللغة وقوانينها المعروفة للسامع والمتكلم، ففي ظلها يتم التواصل وهنا يكون للعناصر السياقية اللغوية والمقامية دورها الواضح. وفي إشارة واضحة إلى تآلف السياق اللغوي في صنع الدلالة، يقول الشافعي: «إنّ بعض الكلام يبيِّن أول ألفاظه عن آخره، وقد يبتدئ، ويكون آخر ألفاظه مبينا عن أوله»[1]. ويؤكد ابن حزم أهمية السياق في الاستدلال بالنص بقوله: «الحديث والقرآن كلّه كلفظة واحدة، فلا يحكم بآية دون أخرى، ولا بحديث دون آخر، بل يضمّ بعضه على بعض؛ إذ ليس بعض ذلك أولى بالاتباع من بعض، ومن فعل غير هذا فقد تحكّم بلا دليل»[2]. وهاتان الإشارتان واضحتان في تآلف الخطاب جملة في صياغة الأحكام واستنباطها، وهذا التآلف يمثل السياق اللغوي باعتباره الرَّابط الذي يجمع الألفاظ أولها بآخرها لتكتمل الدلالة وتتحدّد الغاية.

أما قرائن الأحوال (السياق الحالي) فهذه عند الغزالي كثيرة فمنها: الإشارات، والرموز، والحركات، والسّوابق، واللواحق، وهي «لا تدخل تحت الحصر والتَّخمين، يختص

---

[1] الشافعي، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1، 1438هـ-2017م، ص111.

[2] ابن حزم الأندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د.ط)، 1980م، ص 167.

بِدَرْكِها المشاهد لها، فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التَّابعين بألفاظ صريحة، أو مع قرائن من ذلك الجنس، أو من جنس آخر حتى توجب علما ضروريا لفهم المراد أو توجب ظنّا، وكلّ ما ليس له عبارة موصوفة في اللغة فتتعيَّن فيه القرائن»[1].

كما اهتم علماء الأصول بهدف الخطاب ومقصده، فإذا عُرِف مُراد المتكلّم بدليل من الأدلّة وجب اتِّباع مراده، و«الألفاظ لم تقصد لذواتها، وإنما هي أدلّة يستدلّ بها على مراد المتكلم، فإذا ظهر مراده ووضُح بأيِّ طريق كان، عمل بمقتضاه، سواء كان بإشارة أو كتابة، أو بإمارة أو دلالة عقلية أو قرينة حالية أو عادة له مُطّردة لا يخل بها»[2]. ومعنى هذا أنّ المجتهد لا يمكن أن ينطلق من فراغ، بل وجب أن يستند إلى مجموع المسوِّغات أو طرق الاستدلال التي تكشف عن هدف الخطاب أو مقصده، وهي قرائن متصلة بالسياق المقامي. وعليه، فلا بدّ من ربط الأحكام الفقهية بخصوصيات الناس وعاداتهم وعرفهم وأزمنتهم.

ويبقى السياق هو القرينة الكبرى التي تجتمع عندها مجموع القرائن المقالية والمقامية ذات العلاقة بمعنى الخطاب وغرض إفادته، لذلك صاغ الأصوليون تصورات عدة له ولأحكامه؛ والتي تعود بالأثر على طبيعة تفسير النصوص وفهم المقاصد منها، نجملها في الأمور الآتية:

أ- تصورهم دور السياق الوظيفي

اختلف العلماء في وظيفة السياق هل هي تأسيس المعنى أو الإرشاد إليه فحسب؟ وذلك بناءً على الاختلاف في دور القرينة الاستعمالية على المعنى، ومدى صدق الفكرة التي مفادها أن للكلمات اللغوية أوضاعا أصلية قبل الاستعمال. وقد انقسم رأي العلماء

---

[1] أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، 1421هـ-2000م، ص 175.

[2] ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط2، 1422هـ-2001م، ص 73.

في هذا إلى مذهبين اثنين؛ مذهب الجمهور القائل بالوضع؛ وهو الذي لخصه الغزالي بقوله: «كل ما ليس له عبارة موضوعة في اللغة فتتعيَّن فيه القرائن، وعند منكري صيغة العموم والأمر يتعين تعريف الأمر والاستغراق بالقرائن»[1].

ومذهب ابن تيمية الذي يرى أن معنى المفردة لا يتعيَّن إلا بالقرائن، وأنّ لا وضع سابق للمفردة اللغوية، وما يتبادر إلى الذهن عند إطلاق اللفظة من معنى إنما هو باعتبار عرف الاستعمال الشَّائع، وهو قيد وقرينة حالية، فعنده «يؤسّس السياق معنى التركيب، وإذا كان السياق مجمع القرائن المقالية والمقامية، فإن معنى اللفظة يكون مأخوذا من المجموع وحينئذ يستوي أن يكون المعنى موافقا لما يسمِّيه المخالفون بالوضع الأصلي أو مخالفا له؛ لأن الكلّ مأخوذ معناه من القرائن. فعلى كلّ حال يكون فهمنا لمعنى اللفظة عن طريق القرائن سواء كانت قرائن وجودية أم قرائن عدمية»[2]. ومنه، فابن تيمية يرى أن استحضار القرائن متعيّن في تفسير كلّ لفظ تلفَّظ به متكلم، وبالتالي تكون وظيفة القرينة السياقية تأسيسية لا معنى للفظة دونها.

في حين يقصر الجمهور وظيفتها على الإرشاد. ليظهر رأي الشَّاطبي ويمثّل فِكرا وسطيا بين المذهبين القائل بأنّ للفظة معنى وضعيا، لكن معناها لا يتعيّن في التركيب إلا بالقرينة، فإن لم تتقاضه القرائن كان الوضع الأصلي هو الملاذ[3]. فهو بذلك قد أعطى القرينة دور التأسيس في التركيب، دون أن يجعلها مؤسِّسا لأصل معنى المفردة ولا أن ينفي الأوضاع الأصلية للكلمات.

---

[1] أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ص145.

[2] نجم الدين قادر كريم الزنكي، السياق وأثره في مقاصد الشارع، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثانية عشرة، ع48، ربيع الأول 1428هـ-2007م، ص58.

[3] ينظر: الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: أبو الفضل الدمياطي أحمد بن علي، دار الغد الجديد، القاهرة، ط1، 1435هـ-2014م، 145/3.

ب- تصورهم لمرجع الدلالة السياقية

يظهر من عبارات بعض العلماء أن دلالة السياق بمعنى الغرض الذي سيق له النص؛ بمعنى أنها دلالة مسكوت عنها مأخوذة من ملابسات الخطاب وظروف إخراجه والنطق به ومن إفادات العبارات المقترنة بالخطاب سواء منها العبارات السابقة عليه أو اللاحقة له. ومعلوم أن «حظّ السامعين للكلام في مقدار الاستفادة منه متفاوت أيضًا بحَسْبِ تفاوت أذهانهم وممارستهم لأساليب لغة ذلك الكلام، ولأساليب صنف المتكلم بذلك الكلام»[1].

لذلك لا ينبغي أن يطالب المتفهّم للنص بالدليل على ما فهمه من غرض الخطاب؛ لأنّ هذا أمر يعود إلى ما يتمتَّع به من جودة ذهن، وصفاء قريحة، وقوة ملكة لغوية وعلمية، مما يمكنه من استثمار طاقات النص.

ج- تصورهم لامتداد الدلالة السياقية

يرى جمهور الأصوليين أن امتداد السياق حصر الجملة ذات الإفادة، فإذا تمَّت الجملة واستقلت بالإفادة انتهى عندها امتداد السياق، فلا تتعدى إليها دلالة النّظم الواقع خارج دائرتها. أما إذا لم تستقل الجملة بإفادتها بسبب اشتمالها على لفظ غامض أو لخفاء دلالتها، فإن دلالة السياق تمتد إلى جميع ما يلابسها من قرائن مقالية ومقامية تحتف بذلك الخطاب. لذا« جعلوا تمام الجملة نهاية السياق عند استقرار المعنى، وذلك حفاظا على استقلالية الجملة وضمانا لاستقرار المعاني وعدم خرمها بالدلالات الاحتمالية التي تأتيها من خارج نظمها»[2].

---

[1] ابن عاشور محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، تقديم: حاتم بوسمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د. ط)، 2011م، ص39.

[2] نجم الدين قادر كريم الزنكي، السياق وأثره في مقاصد الشارع، ص 63.

أما الشاطبي فيرى أن اللازم هو الالتفات إلى جميع الكلام المترابط إذا كان ضمن قضية واحدة، ف «الذي يكون على بال من المستمع والمتفهِّم والالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيه، لا ينظر في أولها دون آخرها ولا في آخرها، دون أولها؛ فإنّ القضية وإن اشتملت على جمل فبعضها متعلّق ببعض لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد»[1]. وهذا يعني ضرورة الاستعانة بمقامات النزول تأريخا وأسبابا ومناسبات، لأنها (أي: أسباب التنزيل بعبارة الشاطبي) «تبينُ كثيرا من المواضع التي يختلف مغزاها على النَّاظر»[2].

يبدو واضحا، أن الأصوليين قد أدركوا السياق بشقَّيه اللغوي والمقامي، واعتمدوا عليه في استجلاء المقاصد الشَّرعية من خلال تصوّرهم الدّقيق لعناصره المختلفة التي تشمل الموقف الكلامي بأسره، وهم في ذلك يتّفقون – في الجوهر–مع نظرية السياق الحديثة، بل إنّ فريقا منهم يكاد يشبه السياقيين المحدثين.

2-1-4 السياق عند المفسرين

لقد بيّن كثير من علماء التفسير، أنّ فهم المعنى القرآني لا يتحقق إلا بعد معرفة سياق الكلام حيث يزول الإشكال، ويتعيّن المحتمل، ويخصّص العام، ويفسر المبهم، وهو أمر لا يدركه إلا ذَوُوا القدرات المتميزة والبصائر النّافذة والأذواق السليمة. وفي هذا المقام يؤكّد الإمام الزركشي أهمية دلالة السياق التي «ترشد إلى تبيين المجمل والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة. وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم، فمن أهمله غلط في نظيره وغالط في مناظرته»[3].

---

[1] الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، 3/ 323.

[2] المرجع نفسه، 323/3.

[3] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت–لبنان، ط1، 1376هـ–1957م، ص 200.

لقد تحدث الزركشي عن تنوع الدلالة في التعريف السابق، والذي يندرج فيما أطلق عليه المفسرون: علم الوجوه والنّظائر؛ إذ قد يكون المقصود بكلامه «توجهها إلى معانٍ مختلفة يستدل عليها في كل موضع بالسياق، فإذا جمعت السياقات المختلفة عند التفسير، فهمت جميع وجوه اللفظ ودلالته المتنوعة في القرآن»[1].

وقد اعتمد المفسرون على السياق في الترجيح بين المعاني عند التعامل مع النصوص القرآنية؛ حيث تعدّ دلالة الترجيح السياقي إحدى القواعد الأساسية التي وضعها المفسرون واحتكموا إليها في قواعد الترجيح التي يمكن جمعها في:

1-الترجيح بالقرآن.

2-الترجيح بالحديث الصحيح.

3-الترجيح بالسياق.

4-الترجيح بمطلق اللغة[2].

كما حدّد المفسرون مستويات السياق القرآني والتي جاءت متضمنة لنوعي السياق وهما: السياق اللغوي أو الكلي أو ما يسمى ب: سياق النّص، وسياق الموقف. ويمكن تقسيم مستويات السياق القرآني إلى قسمين[3]:

القسم الأول: السياق الداخلي (اللغوي)

ويندرج ضمنه سياق النص القرآني بكامله، سياق السورة وسياق الآية.

---

[1] سلوى محمد العوا، الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، دار الشروق، مصر، ط1، 1419هـ، ص68.

[2] محمد إقبال عروة، الوظيفة الترجيحية للسياق عند المفسرين، مجلة آفاق الثقافة والتراث، الإمارات العربية المتحدة، ع35، 1422هـ-2002م، ص 6.

[3] مصطفى عراقي حسن، سياق السورة القرآنية وأثره في تفسير النص وبيان تماسكه – قراءة نحوية في سورة (ق)-، مجلة كلية دار العلوم، القاهرة، ع24، 1419هـ-1999م، ص40.

أ- سياق النص القرآني بكامله

ومما يدخل في السياق اللغوي عند المفسرين ما وضعوه من قواعد للتفسير بالمأثور؛ حيث يتطلب التفسير «استحضار النص القرآني جميعه عند تفسير بعضه؛ لأن القرآن يفسر بعضه بعضًا، ومعرفة أوجه السياق اللغوي وكيفية تحرُّكها بما يؤكّد ارتباط آي الذِّكر الحكيم بعضها ببعض»[1]. وهذا هو السياق اللغوي، ولعل ملاحظة علماء القرآن قديما أنَّ «أفضل طريقة في تفسير القرآن - مفردات وتراكيب-هي تفسير القرآن بالقرآن، وهي تشير في الجانب الأهم منها إشارة قوية إلى ما أصبح يعرف اليوم في البحث اللغوي ب (السياق اللغوي)»[2]، ودوره الحاسم غالبا في تحديد المعنى إذ «تتفق اللسانيات المعاصرة في معظم اتجاهاتها على أن علاقات الكلمة ضمن الخطاب مع الكلمات الأخرى هي التي تحدد معنى الكلمة»[3].

ب-سياق السورة

لاحظ العلماء أن للسورة الواحدة سياقا خاصا، حيث يتألف من سور مفصول بينها معنى وابتداء، يعرف به انقضاء السورة وابتداء الأخرى، وبهذا الاعتبار فإن سورة البقرة مثلا كلامٌ واحد باعتبار النّظم. ومن الأمثلة على سياق السورة، ما قاله الإمام البقاعي: «إنّ الغرض الذي سِيقت له الفاتحة هو إثبات استحقاق الله لجميع المحامد وصفات الكمال، واختصاصه بملك الدنيا والآخرة، وباستحقاق العبادة والاستعانة بالسؤال في المن بالإلزام صراط الفائزين، والإنقاذ من طريق الهالكين مختصًّا بذلك كله»[4].

---

[1] هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، ص 269.

[2] عبد الجبار التوامي، نقد ترجمة القرآن إلى الفرنسية في ضوء المنهج السياقي، مجلة الدراسات اللغوية، ع1، 1424هـ-2003م، 263/5، 264.

[3] بيير غيرو، علم الدلالة، ترجمة: منذر عياشي، دار طلاس، دمشق، (د.ط)، 1992، ص 157.

[4] البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسّور، مكتبة ابن تيمية، القاهرة،(د.ط)، 1389هـ-1996م، 1/ 20.

وهذا الإمام الزركشي قد اعتمد سياق السورة وسيلة مهمة في تعليل تثنية المشرق والمغرب في قوله تعالى:﴿ رَبُّ ٱلۡمَشۡرِقَيۡنِ وَرَبُّ ٱلۡمَغۡرِبَيۡنِ﴾(الرحمن: 17)فقال: «أمّاما ورد مثنى في سورة الرحمن؛ فلأن سياق السورة سياق المزدوجين»[1]

ج- سياق الآية

قرر العلماء أن كل آية فن مستقل وقرآن معتبرٌ وأفادوا من النظر في سياق الآية، وفي هذا يقول الطبري: «فتوجيهُ الكلام إلى ما كان نظيرا لما في سياق الآية، أولى من توجيهه إلى ما كان مُنعدلا عنه»[2].

القسم الثاني: السياق الخارجي

وقد أشار المفسرون إلى مجموعة من القرائن المقامية التي ذكروها في ثنايا كتبهم ولعلّ من أبرزها ظهورا:

أ- معرفة أسباب النزول.

ب- معرفة المكي والمدني من الآيات القرآنية.

ج-معرفة نزول الآية باعتبار نزول القرآن مُنَجَّمًا أي: مفرَّقًا على ثلاث وعشرين سنة، مدة بعثة النبي ﷺ بعد نزوله جملة واحدة في ليلة القدر إلى السماء الدنيا.

د- معرفة الناسخ والمنسوخ.

---

[1]الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 4/ 16.

[2] الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ط1، 1420هـ- 2000م، 91/6.

2-1-5 السياق عند المحدّثين

كان لعلماء الحديث اهتمام واضح بأحاديث النبي ﷺ حفظا وضبطا لمتنها وتمييزا لنقلتها، وكشفا وبيانا لفقهها، وحلا لغوامض ألفاظها، وقد جعلوا للتعامل مع ألفاظها وجملها قواعد تضبط مسالك الفهم، وتضيء طرق الاستنباط، وتعصم من مزالق الزّلل.

ومن أنواع علوم الحديث التي تمثّل معالم كبرى في فهم الأحاديث ودرء ما قد يكون بينها من تعارض، الجمع بينها ما أمكن أو الترجيح بينها بأحد المرجحات أو القول بالنّسخ إن عُلِم التاريخ: علم مختلف الحديث، علم ناسخ الحديث ومنسوخه، علم أسباب الورود وعلم غريب الحديث.

إنّ من يطالع كتبهم سواء أكانوا من علماء الغريب أم من شُرّاح الحديث، أو ممَّن تعامل مع ضبط الأحاديث ومتونها. يجد أنهم قد اهتموا بالسياق، والدليل على ذلك: وجود كثير من الألفاظ الواردة في ثنايا كتبهم والتي كان فيها ذكر لدلالة السياق مباشرة أو ذكر أحد مرادفاته؛ ومن بينها: مقتضى الظاهر، ظاهر الحديث، قرينة السياق، سياق الرواية، وغيرها كثير.

وبذلك ف«السياق في مصنفات المحدّثين لا يكاد يغيب مصطلحًا ومفهومًا، حتى بات لنا الاطمئنان إلى القول بأنّ الدِّراسات الحديثية دراسات تداولية بامتياز، وأن الشروح الحديثية هي عبارة عن تحليل سياقي (Contextual Analysis)»[1]. وقد قام جهد أصحاب الكتب الحديثية الأكبر على جمع أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، وترتيبها وتصحيحها، ويظهر أثر السياق عندهم من خلال[*]:

1-ترتيب السنة وتقسيمها تبعا للسياق.

---

[1] إدريس مقبول، السنة النبوية الشريفة ومستويات التمام السياقي -مقاربة لسانية تداولية-، 1/ 351.

[*] سيتم التفصيل في هذه المفاهيم تنظيرا وتطبيقا في الفصلين الثاني والثالث.

2-مراعاة الراوي ونوع الحديث.

3-النَّظر إلى الحديث وكأنّه جملة نصيّة واحدة.

4-معرفة زيادات الرواة بعضهم على بعض.

5-أسباب الورود.

6-الحديث المسلسل في سياق النص الحديثي.

7-ضبط الراوي في أدائه ألفاظ الحديث.

مما سبق، يمكن القول إن المفهوم العام لسياق الكلام (اللغوي وغير اللغوي) في الدراسات العربية القديمة هو:

- اختيار الألفاظ الشريفة على المعنى.
- ترتيب هذه الألفاظ وتتابعها ووضع كل منها في المكان الخاص به في النظّم.
- الإشارة، وتشمل: الإشارة الحسية والإشارة المعنوية.
- العقد وهو الحركة التي تدل على العدد.
- الخط.
- الحال العامة.
- التأثير الجمالي للألفاظ داخل التركيب.
- الارتباط النفسي؛ ويتمثل في حال المتكلم وانفعالاته.
- التأثير الصوتي.
- توافق المعنى الدلالي للفظ مع المعنى العام للتركيب.
- التدرج.
- ارتباط كل كلمة في التركيب بما قبلها وما بعدها.

2-2 السياق في الفكر اللغوي الغربي الحديث

بعد هذه النظرة الموجزة على تراثنا اللغوي، والتي حاولنا من خلالها أن نبيِّن ملامح النظرية السياقية في الدرس اللغوي العربي القديم، خاصة عند علماء النحو والبلاغة، ما يوحي بأن فكرة السياق التي طرحها الغربيون في دراساتهم الحديثة خلال القرن العشرين كانت استمرارا لجهود اللغويين العرب، ولعل من الإنصاف القول بأن هؤلاء اللسانيين المحدثين قد صاغوا هذه الفكرة في شكل نظرية قابلة للتطبيق على معظم أنواع المعنى من صوتية وصرفية ونحوية واجتماعية، ووضعوا لها معايير وإجراءات ما يجعلها تقف على قدم المساواة مع بقية النظريات التي تتناول المعنى بالتحليل والتفسير.

مع مطلع القرن العشرين وبعد الحرب العالمية الأولى عام 1919م، بدأ كثير من علماء الغرب يتوجهون نحو الدراسات اللغوية، يعنون بها عنايتهم بالدراسات العلمية والدراسات التطبيقية الحديثة. وكان من هؤلاء العلماء: جون فندريس(Vendryes)، وبلومفيلد(Boomfield)، وجاكبسون(Jakobson)، وستيفن أولمان(Stephen Ullman)، ومالينوفسكي(Malinowski)،وفيرث(Firth) وغيرهم.

لقد اهتم العالم اللغوي الفرنسي فندريس بسياق المقال لا بسياق الحال؛ إذ يقول: «إنَّنا حينما نقول بأن لإحدى الكلمات أكثر من معنى واحد في وقت واحد نكون ضحايا الانخداع إلى حدٍّ ما. إذ لا يطفو في الشعور من المعاني المختلفة التي تدّل عليها إحدى الكلمات إلا المعنى الذي يعيّنه سياق النَّص. أما المعاني الأخرى جميعها فتمحى وتبدّد ولا توجد إطلاقًا»[1].

[1] جون فندريس، اللغة، تعريب: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو المصرية،القاهرة، (د.ط)، 1950، ص228.

فالسياق هو الذي يحدد معنى الكلمة المناسب ويعمد إلى إبعاد كلّ ما خلا من معاني ذهنية مرتبطة بهذه الكلمة دون السياق، ولذلك عندما نسمع جملة أو نقرؤها« نرى الكلمات التي تشتمل عليها يفسر بعضها بعضا. فإذا كانت منها واحدة غير مألوفة لنا – والواقع أنّ هناك دائما فترة في حياتنا نسمع فيها الكلمة لأول مرة–حاولنا بطبيعة الحال تفسيرها معتمدين على سياق النص»[1]، فالكلمة يختلف معناها بحسب اختلاف استعمالها وليس بالتعريف التجريدي الذي تحدِّده القواميس. أما بلومفيلد فقد استطاع أن يلفت الانتباه إلى أهمية المقام والاستجابة التي يستدعيها من المستمع؛ ويتضح ذلك من تجربة "جاك وجيل" المشهورة، والتي أبرز فيها أهمية الظروف والملابسات في إنتاج الحدث اللغوي، وفي إدراكه لبُعده الدلالي أيضا. وعلى هذا الأساس حينما أراد تعريف المعنى ربطه ب«الموقف أو المقام الذي يقوم فيه المتكلّم بنطق كلمة أو جملة، وردّ الفعل والاستجابة التي يتطلبّها ذلك من المستمع»[2]، وهي إشارة إلى دور "سياق الموقف" في تحديد المعنى.

كما تناول رومان جاكبسون السياق وشرحه باعتبار دور الكلمات من ضمائر وروابط وكلمات مساعدة تلتحم في بناء يمثل السياق، فهو يرى أن «الكلمات التي ترجع إلى عناصر في السياق مثل: الضمائر، والكلمات التي تقوم ببناء السياق مثل الروابط والكلمات المساعدة بوسعها أكثر من غيرها أن تصمد»[3]. وبذلك يتَّفق مع أولمان في أن السياق يتكون من الألفاظ والنّظم، ويخصّ الرّوابط والأدوات لما لها من دور في بناء السياق.

---

[1] جون فندريس، اللغة، ص252.

[2] عبد النعيم خليل، نظرية السياق بين القدماء والمحدثين –دراسة لغوية نحوية دلالية–، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2007م، ص274.

[3] ميشال زكريا، الألسنية علم اللغة الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، (د. ط)، 1985م، ص 58.

وها هو ستيفن أولمان يتناول السياق صراحة مبيِّنا أن استعمال اللفظ حديثا قد قصد به معانٍ عديدة إلا أنّ معنى واحدا هو الذي يهمّنا، وهو معناه التقليدي، وأشار إلى السياق بين الكلمات والجمل والنص بأكمله فقال: «وكلمة السياق (context) قد استُعمِلت حديثا في عدة معانٍ مختلفة، والمعنى الوحيد الذي يهمّ مشكلتنا في الحقيقة هو معناها التقليدي، أي: النَّظم اللفظي للكلمة وموقعها من ذلك النظم»[1]. كما أن السياق – في نظره–يجب أن يشمل «الكلمات والجمل الحقيقية السابقة واللاحقة (...) والقطعة كلها، والكتاب كله، كما ينبغي أن يشمل كلّ ما يتّصل بالكلمة من ظروف وملابسات والعناصر غير اللغوية المتعلقة بالمقام الذي تُنطقُ فيه الكلمة؛ لها هي الأخرى أهميتها البالغة في هذا الشأن»[2]. وبهذا يتجلى السياق عنده بمعناه العام في:

- العلاقات بين اللفظ وما قبله وما بعده في التركيب.
- العلاقات بين الألفاظ والتراكيب المكوّنة للنص وللموضوع كلّه.
- المقام وهو ما عبَّر عنه بالظروف والملابسات.
- العناصر غير اللغوية المتعلقة بالمقام.

كما أشار ستيفن أولمان إلى المعنى العاطفي للكلمة، فجعله من السّياق، وكذلك المعنى الانفعالي للّفظ، ويتّضح ذلك بصفة خاصة في «مجموعة معينة من الكلمات نحو "حرية" و"عدل"، التي قد تُشحن في كثير من الأحيان بمضمونات عاطفية، بل إنّ بعض الكلمات المستعملة في الحياة اليومية العادية تكتسب نغمة عاطفية قوية غير متوقّعة في المواقف الانفعالية»[3].ومن هذا المنطلق فإن أولمان يرى أن الكلمة خارج السياق لها معنى، وعندما تُوضَع في سياق تتشارك مع المعنى الذي فرضه السياق؛ لأن هذا الأخير« يساعدنا على إدراك التبادل بين المعاني الموضوعية والمعاني العاطفية

---

[1] ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة: كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، (د. ط)، (د. ت)، ص 57.

[2] المرجع نفسه، ص62.

[3] المرجع نفسه، ص 58.

والانفعالية»[1]. وبذلك فهو يضيف إلى ما سبق: النغمة العاطفية، والمعنى الانفعالي للّفظ داخل التركيب، مما يخرج به عن المعنى المعجمي المألوف.

لقد تمثَّلت البداية الحقيقية لنظرية السياق في جهود عالم الاجتماع والأجناس البشرية مالينوفسكي عندما صادف صعوبات جمَّة أثناء ترجمته لبعض الكلمات والجمل في اللغات البدائية وخاصة لغات الهنود الحمر في أمريكا إلى اللغة الإنجليزية. وقد تأكّد له أن الكلمات المعزولة عن سياقاتها لا تعدو أن تكون أصواتا مبهمة.

يرى مالينوفسكي أن اللغة وفقا لممارستها بين أصحابها إنما هي نوع من السلوك وضرب من ضروب العمل، وليست وسيلة من وسائل توصيل الأفكار والانفعالات أو التَّعبير عنها أو نقلها. كما أنّه أكّد على ضرورة تحليل أنماط السياقات الكلامية من ناحية، ومراعاة المواقف الخارجية أو الظروف غير اللغوية المصاحبة للأداء من ناحية أخرى[2]، ومن ثم فإنه عرف معنى الكلمة أو الوحدة اللغوية بأنه الوظيفة التي تؤديها في سياق ما ثم صاغ عبارته المشهورة (Context Of Situation)سياق الحال، والذي يعني به «الطريقة التي يجب الرجوع إليها لتحديد القصد من الكلمات والتراكيب التي قد توحي إلى أكثر من معنى وتوصل إلى أن المعطيات الاجتماعية بهذه الدلالة أشبه بأداة يستعملها الباحث اللغوي، ليتمكن من فهم أشكال لغوية محددة وتحليلها لذا كان يردّد بأن المعنى هو الاستعمال»[3].

وعليه يمكن القول إن أسس السياق عند مالينوفسكي تتحدد في النقاط الآتية:

أ- المنطوقات اللغوية لا تنطق ولا تفهم في حدّ ذاتها، ولكنَّها في حاجة إلى الملابسات والظروف التي تمثل كل ما هو شخصي وثقافي وتاريخي.

---

[1] ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص 58.

[2] ينظر: محمد محمد سعد، في علم الدلالة، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة،ط2002،1م ص: 36.

[3] محمد محمد سعد، في علم الدلالة، مكتبة زهراء الشرق، القاهرة، ط1، 2002م، ص37.

ب- دراسة العلاقات بين الرموز والمفهوم في ضوء السياق اللغوي وغير اللغوي.

ج- ضرورة فهم الألفاظ من خلال ثقافة المجتمعات، ومن ثمّ فالترجمة بين النصوص تسهل عند تقارب الثقافات وتصعب عند تباعدها (ما استنتجه من الدراسات الميدانية التي أجراها).

د- الجملة هي وحدة السياق اللغوي وليست المفردات، وما تقدمه المعاجم ما هو إلا مستخرجات المعاني من الوظائف ومن الجمل[1].

وهكذا استطاع مالينوفسكي أن يمهِّد الطريق ويضع حجر الأساس أمام مؤسس النظرية السياقية فيرث؛ الذي يعود له الفضل في وضع وصياغة هذه الفكرة في شكل نظرية قابلة للتطبيق. إذن، فالمدرسة الإنجليزية لم تتوسع في ميدان الدرس اللساني، إلا على يد اللساني الإنجليزي جون فيرث*؛ حيث أحدث لأول مرة تغييرًا جذريًا في التنظير اللساني البريطاني، وذلك بطرحه نظرية لسانية متميّزة هي "النظرية السياقية" التي تعدّ بمثابة محصّلة لما سبقها من دراسات لغوية، بنت أسسها واسْتَقَتْ مبادئها من أفكار الأنثربولوجيين الذين رأوا بأنّ الوصول إلى المعنى وإدراكه لا يتأتى إلا بوضع النص في سياقه الاجتماعي الذي قيل فيه.

---

[1] ينظر: نادية رمضان النجار، اللغة وأنظمتها بين القدماء والمحدثين، تقديم: عبده الراجحي، دار الوفاء، الإسكندرية – مصر، (د. ط)، 2004، ص 233، 234.

[*]ولد مؤسس النظرية السياقية "جون روبرت فيرث" بيوردشير (Yordshire) ، كما أنه استقر بالهند لمدة طويلة، حيث تعلّم بعض اللغات الشرقية، الشيء الذي جعله يعتقد بأن تطوير أية نظرية لغوية لا يكون إلا بالمعرفة الدقيقة للصوتيات الحديثة. ويعد "فيرث" أول من درس مقياس " الدراسات الشرقية والإفريقية" منذ 1944م في لندن بكلية اللسانيات للدراسات الشرقية والإفريقية، وأول من مُنِحَ رتبة أستاذٍ ذي كرسي في اللسانيات العامة ببريطانيا، توفي سنة1960م (ينظر: أحمد مومن، اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون – الجزائر– ط2، 2002، ص 172، 173).

انطلاقا من تلك الأفكار بنى فيرث« نظريته التي ركز فيها على الجانب الاجتماعي للمعنى وهو ما يسمى بسياق الحال»[1]؛ لأنّ إجلاء المعنى على المستويات اللغوية «الصوتية (الفونولوجية)، والصرفية (المورفولوجية)، والنحوية (التركيبية) والمعجمية لا يعطينا إلا "معنى المقال" أو "المعنى الحرفي" وهو معنى فارغ من محتواه الاجتماعي والثقافي، منعزل عن القرائن ذات الفائدة الكبرى في تحديد المعنى»[2].

وبسبب ذلك القصور في أداء المعنى، وجب العناية ب "سياق الحال"، هذا المفهوم الذي تبنَّاه فيرث واستمد فكرته من العالم البولندي مالينوفسكي، لكنه لم يكتف به بل تعدّاه إلى الدراسة اللغوية الصوتية، الصّرفية، النحوية، المعجمية لتكتمل الدراسة الدلالية، فهو يرى «أنَّ التصور الرئيس في علم الدلالة يقوم على سياق، وذلك السياق يشمل المشارك البشري أو المشاركين: ماذا يقولون؟ وماذا يجري؟، ويجد فيه عالِم الأصوات سياقه الصوتي، كذلك النحوي والمعجمي (...) وإذا أردت أن تبحث عن الخلفية الثقافية الأصلية فعليك بسياقات خبرة وتجارب المشاركين، فكل شخص يحمل معه ثقافته، وجزءًا كبيرا من واقعه الاجتماعي أينما ذهب»[3].

وإن كان فيرث في نظرية "سياق الحال" حريصا على دراسة اللغة في إطارها الاجتماعي؛ من خلال مجموعة من العناصر المحيطة بالحدث الكلامي، فإنّه لم يهمل كذلك دور السياق الداخلي في تحليل المعنى، إذ المعنى عنده «كل مركب من مجموعة الوظائف اللغوية: الصوتية، والصرفية، والنحوية، والمعجمية، وهذا هو السياق اللغوي

---

[1] مهدي أسعد عرار، جدل اللفظ والمعنى – دراسة في دلالة الكلمة العربية –، دار وائل، عمان – الأردن، ط1، 2002، ص40.

[2] تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، القاهرة، ط3، 1998م، ص337، 338.

[3] عبد الكريم مجاهد، الدلالة اللغوية عند العرب، دار الضياء- الأردن، (د. ط)، 1985م، ص159.

ويضاف إليه سياق الحال المتمثل في الظروف الاجتماعية والنفسية والثّقافية للمتكلم والمشتركين»[1].

ومعنى هذا أن مفهوم السياق (Context)عند فيرث ينقسم إلى شقين:

- الشق الأول: السياق اللغوي: ويتمثل في العلاقات الصوتية والصرفية والنحوية والدلالية.
- الشق الثاني: سياق الحال أو السياق غير اللغوي: ويمثّله العالم الخارجي عند الحدث اللغوي بظروفه وملابساته الاجتماعية والنفسية والثقافية.

هكذا توصّل فيرث إلى أن فكرة السياق تمثل حقلا من العلاقات (Fielled Relations)اللغوية وغير اللغوية، الداخلية والخارجية، كما كان يرى أن عالِم اللغة الذي يبتغي الوصول إلى المعنى الدقيق للحدث اللغوي أو الكلامي عليه أن يبدأ أولا وقبل كل شيء في الكشف عن العلاقات بين الوحدات اللغوية المكونة له، من أصغر وحدة صوتية الفونيم(Phoneme)إلى أكبر الوحدات اللغوية مثل الكلمة(Word)، أو الجملة (Sentence). وتعتمد بنية السياق على عدة مكونات على النحو الآتي:

1- لا بد أن يعتمد كل تحليل لغوي على المقام مع ملاحظة ما يتصل بهذا المقام (المشاركون، أو شخصية كل من المتكلم والسامع وتكوينهما الثقافي، الشخصيات التي تشهد الكلام أو الموقف ودور كل منهم)، إضافة إلى الظواهر الاجتماعية وعلاقتها باللغة والسلوك اللغوي شاملا في ذلك الحدث اللفظي وغير اللفظي، مع مراعاة أثر الكلام في المشاركين فيه (إقناع، واعتراض، وألم، وسرور...).

2- ضرورة تحديد بيئة الكلام؛ لأنّ هذا التحديد يضمن عدم الخلط بين لغة وأخرى.

[1] مهدي أسعد عرار، جدل اللفظ والمعنى، ص 66.

3-يجب تحليل الكلام إلى عناصره ووحداته المكونة له للكشف عما بينهما من علاقات داخلية متعلقة بمستويات التحليل المختلفة، مع ملاحظة أنَّ هذه المستويات ترتبط فيما بينها برباط وثيق بغية الوصول إلى المعنى اللغوي العام[1].

من خلال ما سبق، يتبيَّن أن سياق الحال – عند فيرث ومالينوفسكي–يقوم على تحليل اللغة في ضوء رصد علاقاتها بالسمات والمتغيّرات التي تجري فيه، وسياق الحال يعني فيما يعني: جملة العناصر المكوّنة للموقف الكلامي أو (الحال الكلامية) ومن هذه العناصر المكونة نذكر:

- أولا: شخصية المتكلم أو السامع وتكوينها الثقافي وانتمائها الاجتماعي أو المهني وشخصيات من يشهد الكلام من غير المتكلم والسامع، وبيان ما لذلك من علاقة بالسلوك اللغوي، ودورهم أ يقتصر على الشّهود أم يشاركون من آن لآخر بالكلام؟
- ثانيا: موضوع الخطاب، أو ما يدور حوله الكلام.
- ثالثا: هدف النص الكلامي وغايته المتوخاة في المشتركين في الكلام، كالإقناع، أو الإغراء، أو السخرية، أو الألم، أو النقد...
- رابعا: العوامل والظواهر الاجتماعية ذات العلاقة باللغة والسلوك اللغوي لمن يشارك في الموقف الكلامي، والوضع السياسي، ومكان الكلام، وجنس المتحدثين. وكل ما يطرأ أثناء الكلام ممن يشهد الموقف الكلامي من انفعال أو أي ضرب من ضروب الاستجابة، وكلُّ ما يتعلَّق بالموقف الكلامي أيًّا كانت درجة تعلّقه.
- خامسا: موقع الكلمات من التركيب اللغوي، ومستوى ذلك التركيب من حيث قربه أو بعده من القواعد المقررة في النظام اللغوي المعين[2].

---

[1] ينظر: فوزي عيسى ورانيا فوزي عيسى، علم الدلالة (النظرية والتطبيق)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية – مصر، ط1، 2008م، ص 111، 112.

[2] هادي نهر، علم اللغة الاجتماعي عند العرب، الجامعة المستنصرية، ط1، 1408هـ- 1988م، ص: 188، 189.

إذن، فالإنسان إنَّما يتخاطب مع غيره ضمن مواقف اجتماعية وأنشطة إنسانية متعددة تحدّد هويَّته، وموضوع خطابه، وكيفية إفراز الموضوع في الخطاب، وظروف فهم السّامع وتأويله، ودخل هذه الظروف في علاقة الخطاب واللغة، وكيفية انعكاس العناصر غير اللغوية في التّنظيم اللغوي لعناصر الخطاب. ولئن كانت نظرية فيرث تعوِّل بدرجة كبيرة على التحققات السياقية المتوالية عبر المستويات اللغوية المختلفة من السياق الصوتي إلى السياق الدلالي. فإن سياق الموقف هو العامل الأخير والحاسم في تحديد المعنى.

خلاصـــــة

التداولية، هي ذلك الحقل اللساني الذي لا يكتفي بالوصف والتفسير عند حدود البنية اللغوية، أو المستوى الشكلي لها، بل تتجاوز ذلك إلى مستويات أعمق، إذ تُعنى بأثر التّفاعل التخاطبي في موقف الخطاب، ويستتبع هذا التفاعل دراسة كل المعطيات اللغوية والخطابية المتعلقة بالتلفظ، وخاصة المضامين والمدلولات التي يولِدها الاستعمال. ولأن لكل حقل لساني جذور فلسفية، فقد نشأت التداولية في رحم الفلسفة التحليلية باتجاهاتها الثلاث (الوضعانية المنطقية، والظاهراتية اللغوية، وفلسفة اللغة العادية)، لكن هذا لا يعني أنها بدأت وتوقفت عند حدود الفلسفة، بل تعدّدت روافدها العلمية والمعرفية نحو: علم الدلالة، وعلم اللغة النفسي والاجتماعي، وتحليل الخطاب، والتعليمية. وغيرها من العلوم التي أمدّتها بجملة من المفاهيم والمباحث للكشف عن المعاني المرادة من التراكيب في المقامات التواصلية المعينة، ومن هذه المباحث: الافتراض المسبق، والاستلزام الحواري، ونظرية الملاءمة، والإشاريات، والحجاج، وأفعال الكلام، والسِّياق.

فالسياق يعدّ معطى تداوليا يؤدي دورا حيويا في السيرورات الاستدلالية التي ينجزها النّسق المركزي، وتتضافر عدة مكونات لتشكيله؛ منها: مقام التواصل، ومعتقدات المخاطَب، وتأويل الأقوال السابقة، مما يجعله ذا طابعٍ متحولوغير ثابت يُبنى بطريقة

مستمرة في شكليه اللغوي وغير اللغوي. ونظرية السياق هذه لم تكن حكرا على جهود اللسانيين المُحدثين أمثال: فندريس، وجاكبسون، وستيفن أولمان، ومالينوفسكي، وفيرث، بل كانت لها جذور في الدرس اللغوي العربي القديم (النحوي، والبلاغي، والأصولي...).

أنواع السياق في الحديث النبوي الشريف:

1-سياق التركيب بين دلالتي المذكور والمحذوف

2-السياق غير اللغوي نمذجة التواصل غير اللفظي

« كل لفظ هو مقيد مقرون بغيره، ومتكلم قد عرفت عادته، ومستمع قد عرف عادة المتكلم بذلك اللفظ: فهذه القيود لابد منها في كل فهم معناه »

(ابن تيمية، مجموع الفتاوى)

توطئة:

يعدّ الخطاب النبوي الشريف من أقدم النصوص العربية الإسلامية التي جاءت برؤية شاملة ودلالة واضحة للعالم وما يكتنفه من علاقات متنوعة الصّلات؛ مثل: علاقة الإنسان بربِّه، وعلاقاته بالآخرين، وبكل زوايا هذا الكون من حوله، كما أن كلامه ﷺ- من الناحية الفنيَّة-من النصوص الفذَّة التي جمعت بين عمق المضمون وجمالية الشكل. ولعلّ هذه المزيَّة هي التي جعلت الخطاب النبوي ميدانًا خصبًا للدراسات المتنوعة من بلاغية ولغوية ونصيّة وغيرها. ولأن معاني النص الحديثي تتعدّد، ومقاصده تباين، وتأويلاته تتوالد كان لزامًا أن يتواجد معيار يضبط حدوده المترامية الأطراف وهو: السياق؛ حيث لوحِظَ أن الحديث النبوي مغموسٌ كلّه في الظاهرة السياقية إلى حد بعيد وبكلِّ تجلّياتها المختلفة، هذه التجلِّيات السياقية التي تتراوح بين: سياق التركيب (السياق اللغوي)، وسياق المقام (السياق غير اللغوي).

1-سياق التركيب بين دلالة المذكور ودلالة المحذوف

السياق اللغوي هو الضَّابط الدلالي لحركة المعنى، وعلاقاته وعلائقه داخل النص؛ من خلال تلازم المفردات وفق زمنية الحدث، ووفق تراتبية لغوية قائمة على تتالي الوحدات اللغوية في بنية النص، وعلى تركيبها العام وفق صيغها الخاصّة. لذا فقراءة مترامية النص أو الخطاب وحيثياته واستنهاض أوراقه البعيدة واستقطاب مضامينه، كل ذلك يضبط متغايرات الدلالات التي يفرزها موقف لغوي متشابه اللّفظ وفق مِحَكَّات السياق ومحكماته الأسلوبية، ويتجلّى سياق التركيب في:(*)

(*)لا تشترط الدراسة توفر كل أنواع السيّاق من أجل فهم نصّ ما، فقد يكفي عنصر واحد ليعطي دلالة متكاملة، وقد نحتاج لأكثر من عنصر لنتحسَّس ما يقصده المتكلم، ثم إنّ هذه العناصر قد تتعارض فيما بينها في الإحالة إلى المعنى المقصود، وهنا يجب الانتباه إلى ما يقصده منشئ الحديث وما يَضَعُهُ من مُوجِّهات تُرجِّح كفَّة عنصر من عناصره على الأخرى.

1-1البلاغة الصوتية نظام تعبيري وجمال لغوي

البيان النبوي نظام صوتي وجمال لغوي، تنتظم باتساقه وائتلافه في الحركات والسَّكنات والمدّات والغنّات اتساقا عجيبًا وائتلافًا رائعًا، فله تعامل خاص مع الحرف والكلمة تجسَّد في قدرات تعبيرية لتقديم الصورة الفنيَّة، وتعميق الملامح وعرض التجربة، كما لو كانت حيَّة معاشة تتخلّق أمام النَّاس. والرسول الكريم بما امتاز من فصاحة وقدرة بيانية كان يوظِّف الكلمة في سياقها توظيفًا شاملا، ومستثمرا كل الطاقات الصّوتية والدلالية والمعجمية والصّرفية للكلمة التي «تمثِّل وحدة صوتية دلالية لها إيقاعها وجرسها الذَّاتي من جهة، والعام الذي يتَّسِقُ مع ما حوله من إيقاعات أو وحدات صوتية متعددة من جهة أخرى، مؤدِّيًا أغراضه في كلِّ حال بالقدر الذي يتطلَّبه الموقف والحال، وأسلوب التعبير»[1]. ولأجل ذلك فقد بُنِيَ البيان النَّبوي على تقطيع الأصوات، وجرس الحروف، وإيقاع الكلمات ويظهر ذلك في قوله ﷺ: **(عَجَبًا لِأَمْرِ المُؤمنِ إِنَّ أَمْرَهُ كُلَّهُ خَيْرٌ، وَلَيْسَ ذَاكَ لِأَحَدٍ إِلَّا لِلْمُؤْمِنِ، إِنْ أَصَابَتْهُ سَرَّاء شَكَر، فَكَانَ خَيْرًا لَهُ، وَإِنْ أَصَابَتْهُ ضَرَّاءُ صَبَر، فَكَانَ خَيْرًا لَهُ)**[2].

ففي هذا الحديث عدّة ألفاظ يوحي جرسها بمعاني الانبساط والسّرور مثل (سرّاء) التي تجاور فيها حرف السّين المهموس، مع حرف الرّاء المكرّر، الموحي باهتزاز المشاعر وتدفّقها أثناء الفرح والسرور، ومثل ذلك كلمة (شكر) التي اجتمعت فيها حروف الهمس والاستفال والرّخاوة؛ لتدلّ على الحالة النفسية التي يكون عليها الشّاكر من الهدوء والسّكينة، كما دلَّ توالي حركة الفتحة في الحروف الثلاثة على الانطلاق والانبساط

---

[1] فتحية العقدة، من الخصائص البلاغية واللغوية في أسلوب الحديث النبوي الشريف، مطبعة الأمانة، القاهرة، ط1، 1993م، ص117.

[2] أبو الحسين مسلم، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1412هـ- 1991م، **كتاب:** الزهد والرقاق، **باب:** المؤمن أمره كله خير ،(حديث رقم: 2999)، 2295/2.

المتناسب مع حالة الشّكر[1]، أمّا كلمة (ضرّاء)؛ فتجاور فيها حرف الضّاد القويّ يُعَدُّ من أقوى حروف العربية، بحرف الرّاء المكرّر ليدلّ على حالة الشدّة والكرب التي يعيشها المصاب، ونُطْق حرف الضّاد بما فيه من انحباس للنّفس يقابل حالة الشدّة عند المؤمن حال المصيبة، ولكنّه (أي المؤمن) مع ذلك يقابل حالة الشدّة بجميل الصّبر الذي يحتاج إلى قوة نفسية، وإلى كبح الانفعالات، والأدب مع الله في كل قضائه، فَنَاسَب ذلك استعمال حرف الصَّاد المُفَخَّم المجهور أيضا، والانتهاء بحرف الرّاء المُكرّر الذي يوحي بتكرار الصّبر من المؤمن كلّما تكرّر نزول البلاء به. فالملاحظ أن الرسول ﷺ كان «يتخيّر الألفاظ تخيُّرًا يقوم على أساس تحقيق الموسيقى المُنَسَّقة مع السياق، فكان يستعمل الألفاظ ذات الجرس الموسيقي النَّاعم السَّلس في مواضع اللّين والرّفق والاستبشار، ويستعمل الألفاظ ذات الجرس الموسيقي القويّ الفخم في مواقع القوة والشدّة»[2].كَفِتْنَة الدّجال آخر السّاعة والتي يُصوِّرها الحديث الذي جاء عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ: **(لَيْسَ مِنْ بَلَدٍ إِلَّا سَيَطَؤُهُ الدَّجَّالُ، إِلَّا مَكَّةَ وَالْمَدِينَةَ، لَيْسَ لَهُ مِنْ نِقَابِهَا نَقْبٌ إِلَّا عَلَيْهِ الْمَلَائِكَةُ صَافِّينَ يَحْرُسُونَهَا. ثُمَّ تَرْجُفُ الْمَدِينَةُ بِأَهْلِهَا ثَلَاثَ رَجَفَاتٍ، فَيُخْرِجُ اللَّهُ كُلَّ كَافِرٍ وَمُنَافِقٍ)**[3].

هذا البيان النَّبوي يصوّر فتنة عظيمة من الفتن التي تقع آخر الزمان، ويرسم مشهدًا عنيفًا من أشراط الساعة، وقد ساعدت الكلمات بإيقاعها وجرسها في تجسيد المعنى وتأدية المراد في دقّة تامة، فالكلمتان (سيطؤه، ترجف) بإيقاعهما القويّ الشديد تتناسبان مع عنف الموقف وشدّته، فالمتأمل للفظة (سيطؤه) بكل ما تكوّنت من حروف وصور ترتيبها، ومن

---

(1) أمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي – دراسة تداولية– الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 1437هـ–2016م، ص175

(2)المرجع نفسه، ص175.

(3)محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق،ط1، 1423هـ–2002م، **كتاب:** فضائل المدينة، **باب:** لا يدخل الدجال المدينة (حديث رقم: 1881)، ص452، 453.

تحريك جميع حروفها ما بين فتحٍ وضمٍّ، ومجيء (الياء) من حروف الإصمات والجهر[1]، يليه (الطّاء) وهو من حروف الشدة، كما يعدّ من أقوى الحروف؛ لأنه يضمّ ستّ صفات قوية[2].

كل ذلك يوحي بالمعنى شعورا مع إيحاء المعنى اللغوي من خلال المنظومة المعجمية؛ حيث إن القارئ يتخيّل أقدام هذا الفظّ الغليظ وهي تَطَأُ كُلَّ بَلَدٍ موجودة على سطح الأرض آنذاك، وكأنه جَاثِمٌ على صدورهم يَسْلِبُ أنفاسهم، ويفسد عليهم دينهم، ابتلاء لأهلها وزيادة في ثواب الثَّابتين.

ومادّة الكلمة مليئة بمعاني القهر والغلبة والسّيطرة، والأخذ في عنف وشدَّة تقول «وَطِىءَ الشَّيءَ يَطَؤُهُ وَطْأً: دَاسَهُ(...) والوَطْأَةُ: الأَخْذَةُ الشَّدِيدَةُ. وفي الحديث (اشْدُدْ وَطْأَتَكَ على مُضَرَ). أي خُذْهُم أَخْذًا شديدًا (...) والوَطْءُ، في الأصل: الدَّوْسُ بالقَدَمِ، فَسَمَّى به الغَزْوَ والقَتْلَ؛ لأنَّ مَنْ يَطَأُ على الشَّيءِ بِرِجله، فقَدِ اسْتَقْصَى في هَلاكِه وإهانَتِه»[3].

وَمِنْ ثَمَّ تُصَوِّر لنا الوطأة في هذا النَّسق النَّبوي الأهوال التي يُقَاسِيهَا الناس من دخول الدّجال بلادهم وما يُعانُونَه ويتعرَّضون له من فتنٍ ومخاطر، وهلاكٍ وتدميرٍ، وذلّ ومهانة، فمثّل هذا الإحساس المرعب والشعور المخيف الذي يتدفَّق إليك من بناء هذه الصَّيغة (سيطؤه) لا تَرَاه في صيغة أخرى مشابهة لها ك(سيدخلها) مثلا أو ما شَابَه ذلك من الصّيغ. وهذا –بلا شك– نابع من صوت (الطّاء)؛ لأنّه حرف قويٌ، في صفاته الاستعلاء والإطباق، وفيه كذلك الجهر والشّدة، و«الشدَّة من علامات قوة الحرف، فإن

---

[1] ينظر: عطية قابل ناصر، غاية المريد في علم التجويد، دار التقوى للنشر والتوزيع، القاهرة، ط6، 1992م، ص130.

[2] ينظر: أحمد زكريا ياسوف، جماليات المفردة القرآنية، دار المكتبي سوريا– دمشق، ط3، 1430هـ–2009م، ص 236.

[3] ابن منظور، لسان العرب،196/1، 197. مادة (و.ط.ء)

كان مع الشدّة جهر أو إطباق أو استعلاء فذلك غاية القوة في الحرف»[1]. وإنَّما اتصف بالشدّة؛ لأن مجرى الهواء ينغلق انغلاقا تامًّا عند النطق به [2].

فتراه مُتَفَجِّرًا من مخرجه، وتسمعه يحكي بقوة مع سائر حروف الكلمة صوتًا مُدوِّيًا يرسم بجرسه شدة وطأة الدّجال، وعموم بطشه، كعموم الطّوفان الذي يغمر كل شيء ويطويه. ومن ثَمَّ فوطأة الدّجال هذه لا ينجو منها إلاّ مَنْ تَسَلَّح بطاعة الله ورغب عن المعاصي والآثام، فتكون هذه الانفجارية والشدة في الحروف أَشْبَهُ بصفارة إنذار تقرع سمع المُقَصِّر، وتجعله يَفِيقُ من غَفْلَتِه، مُسَارعًا بالرّجوع إلى مولاه فَيَأْمَنُ فتنة الدّجال وشَرِّه.

وهكذا بَدَا من جرس كلمة (سيطؤه) عظم فتنة الدّجال، وقسوة وقعها على النّفوس، وهو ما يظهر بصورة أعمق من جرس لفظة (ترجف) في قوله ﷺ: (فترجف المدينة ثلاث رجفات)، فالكلمة ذات جرس عالٍ، وإيقاع عنيف، كما تتَّفِقُ وما يحتويه المشهد من عذاب ورعب وفزَعٍ يجعله يُطِلُّ على المشهد الأخروي ويستدعيه، بما فيه من أهوال وشدائد في

قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ﴾(النازعات: 6،7)،ف«الرَّجْفَةُ: الزَّلْزَلَةُ، والرَّجَفَان: الاضطراب الشَّدِيد، والرَّجْفَان: الإسراع، والرَّجْفَةُ في القرآن كُلُّ عذابٍ أَخَذَ قومًا، فهي رَجْفَةٌ وصَيْحَةٌ وصَاعِقَةٌ»[3].

فالمشهد حسّي يظهر فيه أنّ الدّجال يطأ سائر البلاد في صورة مفزعة، ثم يأتي المدينة فيجد بِكُل نقب من نقابها ملكًا مصلِّتًا سيفه، فيأتي قريبًا من المدينة ويضع ثقله وخيمته، فيستولي الرعب على كلّ من بها، وترجف المدينة، والمراد بـ «الرّجفة الإرفاق

---

[1]أبو محمد مكي، الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة بعلم مراتب الحروف ومخارجها وصفاتها وألقابها، تحقيق: أحمد حسن فرحات، دار عمان- الأردن، ط3، 1417هـ-1996م، ص117.

[2]ينظر: أحمد زرقة، أسرار الحروف ضمن أصول اللغة العربية، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1993م، ص91.

[3]ابن منظور، لسان العرب، 112/9، 113. مادة (ر.ج.ف)

وهو إشاعة مَجيئه وأنّه لا طاقة لأحدٍ به فَيُسارِع حينئذٍ إليه مَنْ يتّصف بالنّفاق أو الفسق»[1].

وجرس الكلمة يحرِّك السياق، ويضفي عليه السّرعة الشديدة، وكأن كلّ شيء يرجف، ويلهث في خَفقان واضطراب شديدين، وقد اكتسبت الكلمة جرسها وقدرتها على حكاية هذه الدلالة، وذاك الإيحاء من مخارج الحروف وصفاتها، فلا شك أن لحرف (الرّاء) دَخْلاً في إبراز هذه الدلالات وتلك الظّلال، لأنه حرف لثوي مجهور مُفَخَّم متوسط بين الشدّة والرّخاوة[2]. والجهر من صفات القوة. وهكذا ولّدَ صوت (الرّاء) بصفاته السّابقة إيقاعا سريعًا وقصيرًا يتناسبُ مع سرعة الرّجف وفجأته وَشِدَّته، وبذلك يُحَقِّق الصَّوت نَغَمًا مُنَاسبًا وملائمًا لِجَوِّ الحديث العامّ، فهناك هولٌ عظيم، وفجيعة محقّقة الوقوع اسْتَدْعَتْ تَنبيهًا لكيفية تلافيها والخروج منها، فَلَيْسَ المقام مقام شرح وتطويل، بل مقام حركة سريعة كحركة الزّمن، وبذلك تأكدت فضيلة الجرس في الحديث النبوي وهي «أن نرى لفظًا في الحديث واحدًا يرسم صورة المعنى الكامل، أو يساعد في أكبر حَيِّزٍ من الإطار على تصويره، أو تأكيد معالمه في جوانب الصورة»[3].

وقد تُخْتَار المفردة النبوية لبنيتها الصرفية، فلا يقتصر الجرس على صوت الحرف الواحد في مادة الكلمة، بل يمتدُّ ليشمل الأصوات المؤلفة بما يتطابق مع صورة الحدث، من ذلك ما روته أمّ سلمة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: **(الَّذِي يَشْرَبُ فِي إِنَاءِ الْفِضَّةِ إِنَّمَا يُجَرْجِرُ فِي بَطْنِهِ نَارَ جَهَنَّمَ)**[4].

---

[1]محمد علي الشافعي، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1419هـ- 1998 م، ص540.

[2]ينظر: مناف مهدي علام، علم الأصوات اللغوية، عالم الكتب للطباعة والنشر، إربد- الأردن، ط1، 1998م، ص67.

[3]عز الدين علي السيد، الحديث النبوي الشريف من الوجهة البلاغية، دار اقرأ، بيروت، ط1، 1414هـ-1984م، ص291.

[4]محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الأشربة، **باب:** آنية الفضة (حديث رقم: 5634)، ص429.

فالحديث الشريف ينهى عن الأكل أو الشرب في آنية الذهب والفضة، ويتوعّد الوعيد الشّديد مَنْ يُقْدِم على هذا الصّنيع، من خلال هذا المشهد المروّع الذي يجتمع فيه القبح والرّعب، ف« القبح في أنّ هذا العاصي مترف مهتم ببطنه، حتى صار يجرجر ما فيها وكأنه حيوان يجرّ عربة، وكأنّ بطنه غَدَتْ ثقيلة تحتاج إلى جَرٍّ لِمَا امتلأت به من الشَّراب الذي انقلب نارًا، وهنا تبدأ حدود الرعب (...) فالمكان الكبير (النّار) حَلَّ في المكان الضَيِّق (البطن)، مما يَشي بكبر البطن، وهذا إيماءً بحيوانية المُصَوَّر»[1].

وهول الموقف وشدَّته يبدو في التعبير بكلمة (يجرجر) في قول النبي ﷺ (إنما يجرجر في بطنه نار جهنم)؛ ويراد به شدَّة الصوت وضجيجه واضطرابه وكثرته وتتابعه، «وجَرْجَرَ ضجَّ وصَاحَ (...) والتَّجَرْجُرُ والجَرْجَرَة صَبُّ الماء في الحلق (...) يقال جَرْجَرَ فُلَان المَاءَ إذا جَرَعَهُ جَرْعًا متواترًا له صوت كصوت البعير (...)فجعل شرب الماء وجَرْعَهُ جَرْجَرَة لصوت وقوع الماء في الجوف عند شدة الشُّرب»[2]، وفي فتح الباري «يُجَرْجِرُ من الجرجرة وهو صوت يُرَدِّدُه البعير في حنجرته إذا هاجَ نحو صوت اللّجام في فكّ الفرس»[3]. وقد صوّرت هذه الكلمة بجرسها وصوت حروفها شدة الألم وقسوة المعاناة التي يعانيها من يشرب في آنية الفضة؛ حيث تُصوِّر لنا (الجيم) بما فيها من شدة وجهارة صعوبة موقف الرجل وما يُلاقيه من جهدٍ وثقلٍ جرَّاء حمل النَّار في بطنه ومشيه بها.

ثم تأتي (الرّاء) الساكنة في نهاية المقطع، وهي صوت تكراري انفجاري مجهور لتحكي لنا ما يمكن أن نسمعه من صخب وضجيج وأصوات مُنَفِّرَة تعبِّر عن جهد جهيد ومعاناة متكررة، وتتابع المعاناة وتكرارها هنا مأخوذ من استخدام (الرّاء) وتكرارها؛ لأنه

---

[1]أحمد زكريا يا سوف، الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف، دار المكتبي، سوريا– دمشق، ط2، 1427هـ–2006م، ص720، 721.

[2]ابن منظور، لسان العرب، 131/4، 132. مادة (ج.ر.ر).

[3]ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز بن باز، دار المعرفة، بيروت– لبنان، (د. ط)،(د. ت) ، 97/10.

ينتج موسيقى مصدرها التكرير. وفي لفظة (يجرجر) استعارة؛ لأن الجرجرة، صوت البعير عند الضّجر، ولكنه جعل صوت جرع الإنسان في هذه الأواني المخصوصة لوقوع النهي عنها، واستحقاق العقاب على استعمالها، كجرجرة نار جهنم في بطنه من طريق المجاز[1].

وبذلك يلتقي جرس الكلمة مع مدلول الاستعارة في (يجرجر) في الزّجر والتّنفير من استعمال هذه الأواني في شيء من مصالح البدن، ففي هذا التصوير من البشاعة ما يجعل النفس تبتعد خوفًا من غضب الله تعالى، فهل يَجِدُ المتلقي لتصوير ثقل الرجل وعَيِّهِ عن الحركة ومحاولة المشي مع عدم الاستطاعة من هذه الكلمة المصورة الكاشفة التي تمثّل معاناته وبشاعة ما يخرج من جوفه من أصوات منفّرة تشمئزُّ منها النفوس، أضف إلى ذلك أن صوت المقطع القصير في (يجرجر) يدل على قصر الهمَّة عن الاندفاع، إذ إنَّه ما تأتي الحركة إلاّ ويعقبها سكون، وهذا كافٍ في تصوير ألمه ومعاناته، فضلاً عن أن تقطيع الكلمة (جر، جر) يأتي دليلا على تقطيعه في الواقع، ودلالة على حال المعذّب ومأساته في هذا الموقف الخطير. كما جعلوا تقطيعه في (صر، صر) دليلا على تقطيعه في الواقع[2]،فجعلوا المثال المكرر للمعنى المكرّر، مما يضفي على الكلمة مزيدًا من الاضطراب ويمنحها جرسًا عنيفًا يتناسب مع هول المشهد وفزعه، إذ المراد: كأنما يجرُّ الإنسان في بطنه نارًا، لكنَّه ﷺ قال: (يجرجر) طلبًا للتَّضعيف والتَّكثير وتكرار الفعل، مثل قوله سبحانه وتعالى:﴿**فَكُبْكِبُوا**(*) **فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ**﴾(الشعراء: 94).

كما يستثمر الرسول ﷺ القيمة الصّوتية لصفات حرف (الدّال) وارتباطها بالمعنى في الحديث **الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: (مَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ يَتَرَدَّى فِيهَا خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا. وَمَنْ تحسَّى سُمًّا فَقَتَلَ**

---

[1] الشريف الرضي، المجازات النبوية، ص 107.

[2]ينظر: ابن جني، الخصائص، 155/2.

(*)(الكبكبة): الرمي في الهوة، والمراد: فكبوا، ولكن ذكر الفعل على هيئة التكثير وإفادة التتابع، مع إحداث صوت غير مفهوم وغير مستحب.(ابن منظور، لسان العرب،1 /697). مادة (ك.ب.ب)

نَفْسَهُ فَسمُّهُ فِي يَدِهِ يتَحَسَّاهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا. وَمنْ قَتَلَ نَفْسَه بِحَدِيدَةٍ فَحَدِيدَتُهُ فِي يَدِهِ يَجَأُ بِهَا فِي بَطْنِهِ فِي نَارِ جهنّم خَالِدًا مُخَلَّدًا فِيهَا أَبَدًا)[1].

من خلال هذا الحديث، يرسم الرسول ﷺ صورةَ جريمةٍ في حق النفس البشرية وهولها، والعقوبة الشديدة في حقّ مرتكبيها، و«بهذه الصورة المُفْزعة لهؤلاء الثلاثة وأمثالهم، نتخيَّلهم في عذابٍ دائمٍ، تلفحهم النّار في قلب جهنم، وكأننا نشاهدهم على الشَّاشة، يحاولون الفرار من النّار، ورَدِّها عن وجوههم عبثًا، لا في يومٍ أو عام أو بضعة أعوام، إنهم في عذاب مقيم أبدًا»[2]. فتكرار صوت (الدّال) وانتشاره على مدار الحديث الشريف له دور كبير في إعطاء الكلام جَوًّا من الموسيقى الشَّديدة الصَّاخبة، فالإيقاع عنيف، غاضبٌ تسيطر عليه الدّقات الزَّاجرة، والطرقات العنيفة، والصَّيحات المُدَوِّية، تهويلاً لأمر الانتحار، وتفظيعًا لحال مرتكبه وفداحة جُرْمِه، لدلالته على عدم الرِّضا بقضاء الله واليأس من رَوْحِه سبحانه وتعالى.

وما كان منه ﷺ حيال هذه الفعلة الشّنيعة إلا أنْ يتملَّكه الغضب، وينطق بكلمات ثائرة، غضبى تنطلق في الوجوه مدوية مجلجلة بموسيقاها الرّهيبة، وإيقاعها العنيف، وصرخاتها المفزعة التي تهزّ النفس هزًّا عنيفًا، بما يجعل المشهد ينسجم مع هذا الجوّ الشديد المتحرك، إذ المقام مقام تهديد ووعيد، يتحدّث عن مشهد الآخرة وأهوال القيامة وما فيها من عذاب أليم، وعقاب شديد لمن ارتكب مثل هذه الجريمة. فهو يشرب السمّ مختارًا ليعذَّب به في الدنيا، ثم يشربه مرّة أخرى قهرًا ليتجرّع حرارة في بطنه ويعاني حرارة جهنم وقسوتها وفظاعتها، لاسيما مع استمرارها وانتفاء الموت في العالم الآخر، وهو ما دلّ عليه قوله ﷺ: (خالدًا مخلَّدًا فيها).

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الطب، **باب:** شرب السمّ والدواء به وبما يخاف منه والخبيث (حديث رقم: 5778)، ص1462.

[2] بكري الشيخ أمين، أدب الحديث النبوي، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1979م، ص215.

فَلِنَغْمَة صوت (الدّال)- الذي تكرّر ستّ عشرة (16) مرّة في هذا الحديث النّبوي - صلة وثيقة بمدلول الحديث ؛ لأن صوت (الدّال) تَنْتَابه الكثير من صفات القوّة؛ فهو صوت مجهور شديد متقلقل مصمت، يؤلِّف صورًا مشحونة بالعنف والشدة غالبا[1]، ومن ثَمَّ فهذا الجو الصَّاخب والمخيف تُجَسِّدُه البنى الصوتية التي طبعها صوت الدّال، فوظّفت في رسم صورة حيَّة لموقف المنتحرين يوم القيامة، وعذابهم وهي أصوات يطغى عليها طابع الشّدة والعنف، وبذلك تناسب المعاني التي يراد إيضاحها للمتلقي. وبتأمل القلقلة في صوت (الدّال)، تَبيَّنَ أنها ترسم صورة الاضطراب الذي يعانيه المنتحر، فهو لا يدري ماذا يَصْنَع إذا ضاقَتْ به السُّبل، فليس لديه قوّة إيمان ليظهر بها على ما يقابله من عقبات، ويَسْتَعْلي بها على ضعف نفسه.

وقد زاد من شدّة الموقف وعنفوانه جملة (فهو في نار جهنم خالدًا مخلَّدًا فيها أبدا)؛ حيث تكرّرت ثلاث مرّات فأشَاعَتْ جوًّا كئيبًا مفزعًا من هذا المصير المأساوي، كما أشاعت جوًّا من الحزن والإشفاق على من أودى بنفسه إلى هذا المصير المرعب، وتلك النهاية القاسية. فالصوت في (خالِدًا) ثقيل يرتفع إلى أعلى مع الخاء والألف، ثم يحطّ مع اللام المشدّدة والدّال المشدّدة والتنوين، وفي (مخلَّدًا) تجده رهيبا يقرع قرعًا شديدا مُدَوّيًا، ومؤكّدًا ديمومة البقاء في النّار. وبتأمّل كلمة (فيها) نجد أن (الهاء) بما لها من دلالة صوتية تبرز حالة اليأس والشّقاء التي يعانيها المنتحر في جهنّم، فضلاً عن تلك النَّفْثة الشديدة في (الفاء)، التي تبرز كثرة الهواء الخارج من الفم مع اتِّساعه بِمَا لَهُ من زفرات ملتهبة ولهيب محرق[2]، وهكذا نجد إيقاعات البيان النبوي كُلَّما رَجَعَتْ تكسب النص نغمة جديدة وعُمْقًا جديدًا، وعندما ينتهي الحديث يكون الإيقاع قد أدّى دوره كاملاً.

---

[1] ينظر: أحمد زرقة، أسرار الحروف ضمن أصول اللغة العربية، ص90.

[2] ينظر: حسيني حسيني ليمونه، البلاغة الصوتية في الأحاديث النبوية، ص 1795.

وعليه يمكن القول إنّ الكلمة النَّبوية تحمل في طيّاتها دلالات صوتية من شأنها تُصوِّر الحدث وملابساته تصويرًا دقيقًا يُسَاعِدُ على إبراز الموقف بجزئياته وظلاله، ذلك لأنّ الكلمة النّبوية على وجه الخصوص والكلمة اللغوية على وجه العموم كائن حيّ، تستمد حياتها وهويّتها وقوتّها من الأصوات التي تتألف منها، ومن السياق الذي ترد فيه. فالعلاقة بين اللفظة وأصواتها، ومن ثَمَّ بين اللفظة والسياق علاقة جدلية؛ حيث إنّ الدلالة الكلية للسياق لا تتحدّد إلاّ بدلالة الألفاظ المكونة له، فاللّفظة بدلالاتها السياقية المتنوعة تضفي على السّياق ظلالاً مختلفة تكسبه تنوُّعًا دلاليًا.

ومنه، فإنَّ الكلمة النّبوية بجرسها الموسيقي قد أُخْتيرَتْ وَوُضِعَتْ في سياق لغوي يناسب دلالة ومقصدية المتكلم من جهة، وطبيعة الموقف من جهة أخرى. لكن في بعض الأحيان يحتاج المتكلم أن يثبت فكرة ويؤكدها، ويقنع المخاطب بها، ولا يمكن للكلمة النّبوية بنظامها الصّوتي حينئذ أن تُلقِي بحمولتها الدلالية على الخطاب والمخاطَب دون تكرارها وإعادة ذِكْرها مرّتين أو أكثر لحاجة مقصدية وضرورة سياقية عمادها الإقناع والتأثير.

1-2التكرار تمكين إقناعي وترسيخ معرفي

يعدّ التكرار من سنن العرب في كلامها، ولمّا كان نَبِيُّنَا عليه الصلاة والسلام عربيًّا يتكلم بلسان العرب، وينهج أساليبهم وطرائقهم في الكلام، فقد استخدم التكرار كطريقة من طرق الأداء؛ حيث يأتي أسلوب التكرار بصوره وتوزيعاته المتعددة في الخطاب النبوي على رأس الأساليب التي انتقاها الرسول ﷺ لإقناع المتلقي، **فعن أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال:(أنّه كان إذا تكلّم بكلمة أعادها ثلاثًا حتى تُفْهَمَ عنه، وإذا أتى على قومٍ فسلّم عليهم سلَّمَ عليهم ثلاثًا)**[1].

---

[1]محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** العلم، **باب:** من أعاد الحديث ثلاثا ليفهم عنه فقال: " ألا وقول الزور" فما زال يكررها، (حديث رقم: 95)، ص37.

إنّ استخدام الرسول ﷺ لأسلوب التكرار يعدّ تقنية خطابية ينفذ بها إلى عقل المتلقي وقلبه، لأنّها تتناسب مع الهدف التعليمي الرّاقي الذي كان رسول الله يَنْشُدُه في دعوته لتبليغ الرسالة وتعليم الدّين. وهو يجسِّد حرصه ﷺ على أن تصل كلمته واضحة جليّة إلى الأذهان كافّة من جهة، وفي ذلك يقول جرونيباوم:« يجب ألاّ يغرب عن البال أنّ محمدًا إنّما كان ينبغي أن يُعَلِّم وأن يُصْلِح، والواعظ والمعلِّم مُجْبَران بحكم عملهما في ذاته إلى التكرار، بل إلى التكرار بالألفاظ نفسها تقريبًا»[1]، ومن جهة ثانية هو السَّبيل الوحيد لربط الانفعال به، وتركزه حوله إلى جانب ما يُثيره من انفعالات أخرى تدخل في تركيب العاطفة، وهذا ما يُبَيِّنُه تكرار الحرف الواحد في الكلمة الواحدة في **حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ دخل على أمِّ المسيِّبِ فقال: (مالَكِ يا أمَّ السَّائبِ تُزَفزفينَ ؟) قالت: الحُمَّى لا بارَكَ اللهُ فيها. فقال: (لا تَسُبِّي الحُمَّى فإنَّها تُذهِبُ خَطايا بنِي آدَم كما يُذهِبُ الكِيرُ خبثَ الحديدِ)**[2].

الفعل (تزفزفين) وما به من تكرار للحروف يرسم صورة فَكَّيْ أمّ السَّائب رضي الله عنها ووجهها في حركةٍ سريعة قسرية تدلّ على نوع المرض الذي أصابها وهو الحُمَّى، ومن المعروف أن الحُمَّى تجعل الجسم يرتجف، وقد يصحب ارتجاف الجسم ارتجافًا في الصّوت وإحداث ذبذبة فيه غير مقصودة، والرسول ﷺ يعرف مرض أم السّائب من الأعراض التي بَدَتْ عليها، ولكنّه تلَطَّف سائلاً لِيُؤنِسَها بحديثه أوّلاً، وليستدرجها لراحة نفسية بِبَثِّ الشّكوى، ثم لِيُعْطها ثانيًا طاقة من الأمل في جزاء الصّبر على قضاء الله بما يُصِيبُ المؤمن من المرض، وهي طريقة المُعَلّم الحكيم، يتمكَّن بها من قلوب الناس.

---

[1] جوستاف جرونيباوم، حضارة الإسلام، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد وعبد الحميد العبّادي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، ط1، 1994م، ص106.

[2] أبو الحسين مسلم، صحيح مسلم، **كتاب:** البرّ والصّلة والآداب، **باب:** ثواب المؤمن فيما يصيبه من مرض أو حزن أو نحو ذلك حتى الشوكة يشاكها. (حديث رقم: 4575)،2/ 2104.

أمّا فيما يخصّ تكرار الكلمة الواحدة في الحديث النبوي، فقد جاء هو الآخر لتحقيق أهداف وغايات بلاغية جليلة من ذلك: **حديث علي بن عبد الله قال حدثنا سفيان قال حدثنا سليمان بن أبي مسلم عن طاوس سمع ابن عباس رضي الله عنهما قال كان النبي ﷺ إذا قام من الليل يتهجَّد قال: (اللَّهُمَّ لكَ الحَمْدُ أنْتَ نورُ السَّمَوَاتِ والأرْضِ ومَنْ فِيهِن، ولَكَ الحَمْدُ أنْتَ قَيِّمُ السَّمَوَاتِ والأرْضِ ومَن فِيهِن، ولَكَ الحَمْدُ، أنْتَ الحَقُّ ، ووَعْدُكَ حَقٌّ، وقَوْلُك حقّ ولِقَاؤُكَ حَقٌّ، والجَنَّةُ حَقٌّ، والنَّارُ حَقٌّ والسَّاعَةُ حَقٌّ، والنَّبيّونَ حقّ ومحمد حقّ، اللَّهُمَّ لكَ أسْلَمْتُ، وعَلَيْكَ تَوَكَّلْتُ وبِكَ آمَنْتُ وإلَيْكَ أنبت وبكَ خَاصَمْتُ، وإليكَ حَاكَمْتُ، فَاغْفِرْ لي ما قَدَّمْتُ وما أخَّرْتُ؛ وما أَسْرَرْتُ و ما أَعْلَنْتُ، أنتَ المقدِّمُ وأنتَ المُؤَخِّرُ، لا إلَهَ إلَّا أنْتَ- أوْ- لا إله غَيْرُك)**[1].

يتبين من خلال هذا الحديث أن الكلمة المحورية فيه هي (الحق) والتي تكرّرت مرَّات عدَّة مُتراوحة بين التعريف والتنكير، وإنما عُرِّفَت كلمة (الحق) في موضع واحد (أنت الحق) ونُكرت في بقية المواضع؛ لأنها مذكورة «سلفًا وخلفًا أنّ الله هو الثّابت الدائم الباقي، وما سواه في معرض الزَّوَال»[2]. ولذلك جاء التعبير النّبوي في (أنت الحق) قائمًا على التوكيد باستخدام أسلوب القصر بالتعريف ليُنْفِي هذه الصِّفة السامية عن كُلِّ ما سوى الله تعالى. كما جاء تعريف المسند (الحق) مُتَنَاغِمًا مع إطلاقه في القرآن الكريم على الله تعالى، فلم يرد في القرآن الكريم إلا معرّفًا ب (ال) وذلك في ستة مواضع(*)،

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الدّعوات، **باب:** الدعاء إذا انتبه من الليل (حديث رقم: 6317)، ص1576.

[2] المباركفوري، تحفة الأحوزي (شرح جامع الترمذي)، تحقيق: عصام الصبابطي، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1421هـ-2001م، 416/8.

(*) هذه الآيات هي قوله تعالى:﴿فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ﴾(يونس:32)، و﴿هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ﴾(الكهف:44)،و﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ﴾(طه:114)، و﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ﴾(الحج:6)، و﴿ وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾(المؤمنون:71)، و﴿يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ﴾(النور:25).

فكانت اللاّم إشارة إلى أن ما دخلت عليه معلوم للسّامع بخلاف التنكير، فيخلو من تلك الإشارة[1].

والملاحظ على هذه الفقرة (أنت الحق، ووعدك حق، وقولك حق، ولقاؤك حق، والجنة حق، والنّار حق، والساعة حق، والنّبيون حق، ومحمد حق)، أنّها تميّزت بأسلوب بلاغي يعضّده تكرار كلمة (الحق) تسع مرات وهو الإطناب، والسرّ في هذا «تأكيد الإذعان والامتثال والتَّصديق بالأمور السَّمعية التي وَجَبَ الإيمان بها ولا دليل على الإيمان بها إلاّ ما ورد في الكتاب والسُّنة (...) فكأنّه ﷺ يريد بتكرار كلمة (الحق) إظهار ما دلّ عليه كتاب الله وأَثْبَتَهُ. أَلْصَقُ بالنفس وآكِدٌ في التصديق من الذي يمكن أن يُثْبِتَه العقل والتفكير»[2].

كما أنّ تكرار كلمة (الحق) مع هذه الأمور، الموصول بينها بالواو – التي توحي بالمغايرة– يُشْعِر باستقلال كل منها بإيجاب التّصديق بكل واحدة منها على حدة، فضلاً عن المبالغة في التأكيد على وقوعها وإثبات إيمانها الكامل بها، إذ التكرير يستدعي التقرير[3]. هذا على الصعيد الدّلالي للتكرار، أمّا على الصّعيد الإيقاعي، فنجد أن تكرار صفة (الحق) مع الأسماء التّسع المذكورة ساعَدَ على إجراء موازنة بين جزئيات هذه الفقرة على النحو الآتي:

أنت الحق	الجنة حق
وعدك حق	النار حق
لقاؤك حق	الساعة حق
قولك حق	النبيّون حق

(1) ينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري،4/3.

(2)عبد الرزاق فضل، من بلاغة الدعاء النّبوي، مطبعة الشروق، القاهرة– مصر، (د. ط)، 1996م، ص114.

(3) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، 166/7.

محمد ﷺ حق

ولا شك أن لتكرار هذه الكلمة على هذا النّحو أثر بارز في توفير الجانب الموسيقي في النص، وله من القيمة السّمعية أكبر ممَّا هو لتكرار الحرف الواحد في الكلمة.

فتكرار صفة (الحق) في تسع جمل قصار متواليات يحدث نقرة صوتية متكررة في تقوية النّغم في الكلام، ولذا حرص الرسول ﷺ على إضافة كلمة (الحق) إلى كلّ لفظة عن طريق التكرار؛ ليسلط الضوء عليها ويبرزها، وليحسم أمر تحقّق هذه الأشياء وحتمية التصديق بها. ومن ثمَّ كان لتكرار كلمة (حق) في هذا السياق وظيفتان: الأولى دلالية، والأخرى إيقاعية، أضفت على السياق قيمة موسيقية جليلة، جعلت السّمع ملتصقا بها، وزاد هذا الالتصاق الانفجار الصوتي الشديد الذي تركه صوت القاف في نهاية الكلمة، فالسّمع مدين لهما بهذه النّغمة المؤثرة.

ولعل ما يؤدِّيه التكرار من النّاحية الدينية هو: «تقرير المكرر وتوكيده وإظهار العناية به ليكون في السّلوك أَمْثَل وللاعتقاد أَبْيَن»[1]؛ لذلك هو لا يقوم فقط على مجرد التكرار، وإنَّما مَا يَتْرُكه من أثر انفعالي في نفس المتلقي، وبذلك فإنَّه يعكس جانبًا من الموقف النفسي والانفعالي، ومثل هذا الجانب لا يمكن فهمه إلاّ من خلال دراسة التكرار داخل النص الذي ورد فيه، وهو ما يظهر في حديث **رسول الله ﷺ: (واللَّهِ لا يُؤْمِنُ، واللَّهِ لا يُؤْمِنُ، واللَّهِ لا يُؤْمِنُ. قيلَ: ومَن يا رَسولَ اللَّه؟ قالَ: الذي لا يَأْمَنُ جارُهُ بَوائِقَهُ)**[2].

حيث يستهِلُّ الرسول ﷺ خطابه استهلالاً قويًّا لافِتًا تنغيمه الصّاعد بفضل التكرار التّام المتجاور لعبارة (والله لا يؤمن)؛ هذا الأسلوب اللاّفت في عتبة الخطاب يحاصر

---

[1] عبد العظيم إبراهيم محمد المطغي، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1413هـ-1992م، 322/1.

[2] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الأدب، **باب:** إثم من لا يأمن جاره بوائقه (حديث رقم: 6016)، ص1509.

المتلقي منذ البدء، الأمر الذي يجعلنا نسمع نبض الخوف والفضول في سؤال من تلقَّى هذا الاستهلال (من يا رسول الله؟)، ليأتي الجواب في قوله:(الذي لا يأمن جاره بوائقه)، والبوائق بمعنى: الغوائل والشّرور؛ أي إنّ جاره يتخوَّف أو يتوقّع منه أن يوصل إليه شرًّا، فهو لا يأمن شرّه ولا يأمن أن يخلفه في أهله أو في ولده، أو في ماله، أو نحو ذلك بسوء، يتوقع منه أن يكون سببًا لإيصال الأذى إليه، إما بنفسه وإما بِغَيْرِه.

وبالعودة إلى كلمة (بوائقه) نلحظ أن صوت الهمزة هنا له دلالة خاصّة تعبّر عن عمق الغضب والانفعال والشدَّة، وربَّما هذا هو الذي جعل النبي ﷺ يستعمل كلمة (بوائقه) بدل (شروره)في هذا السيّاق لتؤدي من خلال استعمالها بهذا الشكل فائدتين: الأولى ليجذب انتباه المتلقي وإثارة دهشته في استعمال غير المألوف، والثانية ما في هذه الكلمة من صوت انفجاري يعكس الحالة الشعورية للرسول عليه الصلاة والسلام من غضبٍ وانفعال على مَنْ يؤذي جاره، ويدل على ذلك تكرار القسم (والله لا يؤمن) في أوّل الحديث ثلاث مرّات، ونفي الإيمان هنا ليس معناه أن يكون كافرًا، وإنما يحمل على نقص إيمانه الواجب فيكون مستحقًا للعقوبة. وانطلاقا من أهمية نقص الإيمان وكماله والحاجة إلى توكيده وترسيخه في الأذهان، استعمل الرسول ﷺ التكرار ليدلَّ به على ذلك، ولا يكون ذلك التنبيه إلاّ على الأمور التي تهمُّ الأمةَّ وتعظم العناية بها، وهو ما أشار إليه عبد الكريم الخطيب بقوله:« إنّ داعية التكرار قائمة في المواقف التي يكون فيها الأمر ذا شأن وخطر في الحياة الروحية والنفسية، فتقتضي الحال أن يقابل هذا الموقف بما ينبغي له الحضور النفسي والعقلي، وهذا لا يكون إلاّ بالتّنبيه لهذا الموقف والدَّعوة له والهتاف به، والتكرار أداة فعّالة من أدوات الإيقاظ والتّنبيه»[1].

ولهذا فقد نبَّه الرسول ﷺ على الأمور التي يمحو الله بها الخطايا ويرفع الدّرجات بتكراره لعبارة (فذلكم الرِّباط) في حديثه **الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله**

[1] عبد الكريم الخطيب، إعجاز القرآن –الإعجاز في دراسات السابقين–، دار الفكر العربي، مصر، ط1، 1974م، ص416.

ﷺ قال: (أَلا أَدُلُّكُمْ علَى ما يَمْحُو اللَّهُ به الخَطايا، ويَرْفَعُ به الدَّرَجاتِ؟ قالُوا: بَلَى. يا رَسولَ اللهِ! قالَ: إسْباغُ الوُضُوءِ علَى المَكارِهِ. وكَثْرَةُ الخُطَا إلى المَساجِدِ. وانْتِظارُ الصَّلاةِ بَعْدَ الصَّلاةِ، فَذَلِكُمْ الرِّباطُ، فَذَلِكُمْ الرِّباطُ، فَذَلِكُمْ الرِّباطُ)[1].

فقد كرّر الرسول ﷺ عبارة (فذلكم الرباط) ثلاث مرات في موقف واحد لبيان أهمية ما ذكر ولفت الانتباه إليه، وقد استعمل اسم الإشارة مسندًا إليه مع (اللّام والكاف) ليدلّ به على التفخيم، وأضاف (الميم) فأفادت اختصاص الإشارة به إليهم زيادة في تنبيه المخاطبين، ثم أتى بالمسند معرَّفًا، فأفاد تعريف المسند والمسند إليه معنى القصر فقصر الرباط على ما ذكره في الحديث، فكأنه يقول: لا رباطَ إلا ذلكم المُشَار إليه لكمال المعنى ولئلّا يتوهَّم المتلقي أن الربّاط لا يعني إلا الجهاد بالسّلاح. فجاء هذا التكرار لِيُوَسِّع هذا المعنى وليفتح بابًا آخر أمام المتلقين غير أجر الجهاد في أرض المعركة، وأكّد ذلك تأكيدا لا يدع مجالا للشكّ، وكأنه يريد أن يشير إلى أن الطّريق الموصلة إلى النَّصر وإلى الاستعداد للبذل والتّضحية ما هو إلا تعويد النفس على إسباغ الوضوء على المكاره، وكثرة الخُطَا إلى المساجد، وانتظار الصّلاة بعد الصّلاة؛ لأن من لا يحافظ على ما ذُكِر لا يمكن أن يكون مستعدًّا لبذل النفس في سبيل الله.

وبتأمّل التكرار كظاهرة لغوية تعبيرية يمكن القول، بأنَّها ذات شقّين اثنين، أمّا أحدهما فهو ما يتصل بالجانب الصّوتي اللغوي باعتبارها ترديدًا صوتيًا لما تلقَّاه السامع من الحروف أو الكلمات أو العبارات مما يكون له أثره في الأذن من جرس وإيقاع، وأثره في النفس ترغيبًا أو ترهيبًا، وأما الآخر فهو ما يتصل بالجانب الدلالي باعتبارها ترديدًا معنويًا لما تلقَّاه الفكر من مضمون الكلام الذي أُلْقِيَ إليه من قبل، وبالتالي إثباته وتثبيته وترسيخه في العقل[2]، ومن ثمَّ يصبح التّكرار ظاهرة لغوية وقيمة بلاغية. فحين يستخدم

---

[1] أبو الحسين مسلم، صحيح مسلم، **كتاب:** الطهارة، **باب:** فضل إسباغ الوضوء على المكاره (حديث رقم: 251)، 219/1.

[2] ينظر: فتحية محمود العقدة، من الخصائص البلاغية واللغوية في أسلوب الحديث النبوي الشريف، ص 120.

النبي الكريم أسلوب التكرار –بوصفه شكلاً من أشكال الإطناب– في بعض المواقف التي تستدعي الشرح والتفصيل وتثبيت الأفكار وترسيخها، فإنه في حالات أخرى يلجأ إلى حذف عناصر معينة في الكلام لِحَاجَة مقصدية يتوخَّاها وهو ما يعرف بـ: الإيجاز بالحذف.

1-3 الحذف حمولة دلالية مسكوت عنها

كثيرا ما يعمد المتكلم من خلال رصد القرائن الحالية التي تكون واضحة حيَّة في الموقف الكلامي إلى حذف كثير من العناصر اعتمادًا على فهمها بدلالات عناصر الموقف المتنوعة دون أن تُذْكَر، ولا يجد المتلقي حينذاك غضاضة في تقبّل الكلام الذي حُذِفَت بعض عناصره لأنه يفهمه. وبالتالي «يتحول من طرف سلبي مُتَلَقٍّ فقط إلى طرف إيجابي يؤكد حضوره بكثافة في جوِّ الخطاب المبثوث إليه»[1].

وعليه فإنّ في الحذف دعوة إلى تركيز انتباه المتلقي على الحدث المراد دون سواه، وقد حقّق هذا الأسلوب جمالية آسِرَة على نطاق التراكيب والمفردات متعانقة مع السِّيَاق بصورة موحِيَة في نسيج النَّص الحديثيّ وبنيته الرَّصينة.

والحديث الآتي يُبيِّن ذلك:**عن عدي بن حاتم رضي الله عنه يقول: كنتُ عند رسول الله ﷺ فَجاءَهُ رَجُلانِ: أحدهما يَشْكُو العَيلَة، والآخر يَشْكُو قَطْعَ السَّبيلِ. فقال رسول الله ﷺ: أمَّا قَطْعُ السَّبيل فإنَّه لا يأتي عليكَ إلّا قَليلٌ حتى تَخْرجَ العيرُ إلى مكّة بِغَيرِ خَفيرٍ. وأمَّا العيلَةُ فإنَّ السَّاعةَ لا تقومُ حتى يَطُوفَ أحدُكم بِصَدَقَتِه لا يَجِدُ مَنْ يَقْبَلُها منه، ثُمَّ لَيَقِفَنَّ أَحَدُكُمْ بيْنَ يَدَي اللَّهِ ليسَ بيْنَهُ وبيْنَهُ حِجَابٌ ولَا تَرْجُمَانٌ يُتَرْجِمُ له، ثُمَّ لَيَقُولَنَّ له: أَلَمْ أُوتِكَ مَالًا؟ فَلَيَقُولَنَّ: بَلَى. ثُمَّ لَيَقُولَنَّ: أَلَمْ أُرْسِلْ إلَيْكَ رَسولًا؟ فَلَيَقُولَنَّ: بَلَى. فَيَنْظُرُ**

[1]محمد طول، البنية السردية في القصص القرآني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د ط)، (د ت)، ص132.

عن يَمِينِهِ فلا يَرَى إلَّا النَّارَ، ثُمَّ يَنْظُرُ عن شِمَالِهِ فلا يَرَى إلَّا النَّارَ، فَلْيَتَّقِيَنَّ أَحَدُكُمُ النَّارَ ولو بشِقِّ تَمْرَةٍ، فإنْ لَمْ يَجِدْ فَبِكَلِمَةٍ طَيِّبَةٍ)[1].

عندما يقف القارئ أمام عبارة (فإن لم يجد فبكلمة طيِّبة) تدفعه مكوّنات السياق الداخلي والخارجي وما علق بذهنه مما تقدّم في نصّ الحديث النّبوي إلى الإحساس بوجود فراغ/ حذف فنِّي يقتضي منه أن يملأه حتى يستكمل البناء السطحي للنّص ومن ثمَّ يَنْجَلي المعنى المقصود، ولهذا فعبارة (فإن لم يجد...) تقديرها: فإن لم يجد أحدكم شيئا يتصدَّق به على المحتاج فليردّ بكلمة طيّبة. وظاهرة الحذف لا تحدث هكذا فجأة بحيث تصدم القارئ وتربك ديناميكية تَلَقِّيه للخطاب النّبوي، وإنّما يحدث كلّ ذلك بعد أن تنتشر جملة من القرائن وتتموقع في شكل معالم في الطريق تعمل على توجيه التلقي وترفع من درجته، ومن ثم ترشد المتلقي إلى وجود الحذف ومكانه فيما سبق أو لحق من الكلام. وهو ما يظهر جَلِيًّا في حديث رسول الله ﷺ إذ يقول: **(إنَّ اللَّهَ قالَ: مَنْ عَادَى لي وَلِيًّا فقَدْ آذَنْتُهُ بالحَرْبِ. وما تَقَرَّبَ إلَيَّ عَبْدِي بشَيءٍ أحَبَّ إلَيَّ ممَّا افْتَرَضْتُه عليه. وما يَزالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إلَيَّ بالنَّوافِلِ حتَّى أُحِبَّهُ، فإذا أحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذي يَسْمَعُ به وبَصَرَهُ الَّذي يُبْصِرُ به، ويَدَهُ الَّتي يَبْطِشُ بها ورِجْلَهُ الَّتي يَمْشِي بها، وإنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ، ولَئِنِ اسْتَعاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ، وما تَرَدَّدْتُ عن شَيءٍ أنا فاعِلُهُ تَرَدُّدِي عن نَفْسِ المُؤْمِنِ يَكْرَهُ المَوْتَ، وأنا أكْرَهُ مَساءَتَهُ)**[2].

لقد أُسْتُشْكِلَ كيف يكون الباري عزَّ وجل قد سَمِعَ العبد وبَصَرَهُ؟ وقد ذكر شُرَّاح الحديث وجوهًا للإجابة عن السؤال:

---

[1]محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الزكاة، **باب:** الصدقة قبل الرّد (حديث رقم: 1413)، ص343.

[2] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الرقاق، **باب:** التواضع (حديث رقم :6502)، ص1617.

* الأول: قيل إنه ورد على سبيل التَّمثيل، والمعنى كنت سمعه وبصره في إيثاره أمري، فهو يحب طاعتي ويؤثر خدمتي، كما يحب هذه الجوارح.

*الثاني: المعنى أن تكون جوارحه مشغولة بي، فلا يصغي بسمعه إلا بما يرضيني، ولا يرى ببصره إلاّ ما أمرته به.

*الثالث: المعنى اجعل له مقاصده، كأنه ينالها بِسَمْعِه وبَصَرِه...

*الرابع: كنتُ له في النّصرة كَسَمْعِه وبَصَره ويده ورِجْلِهِ في المعاونة على أعدائه.

*الخامس: وهو موضوعنا، إنّه فيما يظهر أنه حذف مضاف، رفعًا لشأنه؛ أي: كنت حافظًا سمعه الذي يسمع به، فلا يسمع إلاّ ما يحلّ سماعه، وحافظًا بَصَرَهُ فلا ينظر إلاّ ما يحلّ بصره، وحافظًا يده فلا يبطش بها فيما لا يحلّ، وحافظًا رِجْلَه فلا يمشي بها إلاّ فيما يحلّ المشي إليه[1].

فحذف المضاف في الحديث، قد منحه شمولية أوسع فأعطاهُ قدرة إيحائية أكبر، وفتح المجال أمام المتلقي في الاتّساع والتّأمل لتخيّل كل المعاني المحتملة، فضلاً عن أنّ حذف المضاف في الحديث كأنه قد أنزل نفسه تبارك وتعالى من عبده منزلة الآلات والجوارح التي بها يدرك ويستعين، ولو ذكر المضاف لَمَا أفادَ تلك الفائدة التي أغْنَتِ الحديث، ليصبح كناية عن نصرة الله لعبده المتقرب إليه وإعانته له، وتولِّيه جميع أموره في الدّنيا.

إن منتج النص يعمد إلى تفعيل آلية الحذف، عندما يدرك أن المتلقي قادر على تقدير المحذوف بملامسة الترابط الواضح بين جمل النص، ولن تصعب عليه عملية التأويل والفهم، فالمتكلم يلجأ للحذف لإضفاء عنصر السرعة على القراءة، حيث يتواجد المحذوف مفهومًا في الكلام، وإن كان غير موجود لفظًا، وبهذا يسهم التواجد المفهومي

[1] ينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 344/11.

في استمراره كعنصر فاعلٍ دلاليًا؛ من خلال جواب الرسول ﷺ الذي تَمَّ فيه حذف جملة (تدخل الجنّة)، والاكتفاء فقط بذكر كلمة: نعم في حديث **رواه جابر بن عبد الله الأنصاري رضي الله عنهما، قال: أتى النبيَّ ﷺ النُّعمان بْنُ قَوْقَل فقال: يا رسول الله! أرَأَيْتَ إذا صَلَّيْتُ المَكْتُوبةَ. وحَرَّمْتُ الحَرامَ. وأَحْلَلْتُ الحَلالَ. أَأَدْخُلُ الجَنَّةَ؟ فقالَ النبيّ ﷺ: نَعَمْ)**[1].

إذ ورد حذف الجملة هنا اختصارًا في قوله ﷺ: (نعم)، والمحذوف هنا هو جملة فعلية، تقديرها، "تدخل الجنّة"، فالحذف كان لأجل توصيل الإجابة وبأسرع ما يمكن؛ لأن السائل جاء متلهِّفًا لدخول الجنّة، وحتى لا يتعسَّر عليه ذلك أو يستثقل عليه طول الإجابة، جاء الردّ بلفظٍ واحد، ليترك ما يكمل البشارة النّبوية بحذف الجملة متعلقة في ذهنه، وبإمكان العبد أن يعمل بأعمال الحديث فقط وينال البشارة النبوية بدخوله الجنّة.

إذن، التلقي الإيجابي ينتج من شبكة التفاعلات والتواشجات بين كل مكونات العناصر اللغوية المُشَكِّلة لنصِّ الحديث النَّبوي. وكذا ما يحيط به من ملابسات سياقية داخلية وخارجية، يبدأ بالتكرار الواضح بين الدليل المذكور وبين العنصر المحذوف، والمرجعية العائدة إلى المذكور، وينتهي بملامسة المتلقي ذلك في شكل ترابط واضح بين المتتاليات الجملية للنّص الحديثيّ، ففي الحذف تنشيط لخيال المتلقي ودعوة غير مباشرة للحدس بهذا المحذوف واكتشاف ما وراء حذفه من مقاصد وأغراض، ولعلّ خير من وصف الحذف بعبارات دقيقة هو عبد القاهر الجرجاني حين قال: «هو باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فإنّك ترى به تَرْك الذّكر، أفصح

---

[1] أبو الحسين مسلم، صحيح مسلم، **كتاب:** الإيمان، **باب:** بيان الإيمان الذي يدخل به الجنة وأنَّ مَنْ تمسّك بما أُمِرَ بِهِ دَخَل الجنة (حديث رقم: 15)، 44/1.

من الذِّكر، والصّمت عن الإفادة، أزيد للإفادة، وتجدك أَنطقَ ما تكون إذا لم تنطِق، وأتمَّ ما تكون بيانًا إذا لم تُبِنْ»[1].

لم يقتصر الحذف في الخطاب النبوي على التعبير اللغوي الحقيقي فحسب، بل تعدّاه إلى التعبير اللغوي المجازي الذي يمثّل منهجًا عدوليًا (العدول عن النّسق) يَشدّ انتباه المتلقي ويثير مُخيِّلَتَه من خلال استدراجه لِتَلَمُّسِ الإمكانيات الخفيّة والمحذوفة من البناء اللغوي المتمثِّل في الاستعارة.

1-4الاستعارة قيمة سياقية خَفيَّة

تعدّ الاستعارة ضربًا من التشبيه ونمطًا من التمثيل، وتكون بنقل اللّفظ من معناه الذي دلّ عليه بأصل الوضع اللغوي إلى معنى آخر ؛ وذلك بوجود تفاعل أو توتر بين بؤرة المجاز والإطار المحيط بها، فالاستعارة بوصفها تركيبًا للصورة من خلال البناء اللغوي لا يمكن إدراك جماليتها بمعزل عن جماليات الصياغة والتشكيل، ولهذا فإن السياق بكشف عن فاعلية الاستعارة ويُبَيِّن قيمتها الخفيَّة ويعطي لبعض الإمكانيات الكامنة فيها فرصة الوضوح والنموّ، ومعنى الفاعلية لا يدرك إلاّ إذا أُدْخِلَت الاستعارة في مساقها أو بيئتها الطبيعية، وهو ما يجسِّده الحديث الآتي:

قال النبي ﷺ: (إنَّ آلَ أبي فلانٍ لَيْسُوا بِأَوْلِيائِي، إنَّمَا وَلِيِّي اللهُ وصَالِحُ المؤمِنِينَ. ولَكِنْ لَهُمْ رَحِمٌ أَبُلُّهَا ببِلَالِهَا. يَعْنِي أصِلُهَا بِصِلَتِهَا)[2].

جاء التصوير في هذا الحديث لصلة الأرحام، وما أعظم صلة الأرحام لما لها من أثر في تأليف القلوب ونشر الودّ والحب بين الناس، وقد أراد النبي الكريم أن يصوِّر هذه الصّلة ويجسِّدها لما لها من مكانة في الدّين وأثر في حياة الناس، فعبَّر عن هذه الصّلة

---

[1] عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 146.

[2] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الأدب، **باب:** تُبَلُّ الرَّحِمُ بِبَلَالِهَا (حديث رقم: 5990)، ص 1504.

باستعارة رائعة في قوله: (ولكن لهم رحم أبلّها ببلالها)؛ وسرّ الجمال هنا في ذكر (البلال) لصلة الرحم، فالبلال بمعنى البلل وهو النداوة، والنّداوة من شأنها تجميع ما يحصل فيها وتأليفه بخلاف اليبس والقطيعة فمن شأنه التفريق، فنحن إذا نظرنا إلى الأرض في حال يبسها وجفافها وجدبها نرى ظهور التشقق والتصدّع من شدّة الجدب وقلّة الماء. وهذه الصورة التي تكون عليها الأرض في هذه الحال تشبهها الرحم في حال القطيعة؛ حيث يتباعد الناس عن بعضهم، وتنقطع أواصر القربى بينهم مع انتشار الفتور في العلاقات، وظهور العداوات، ولكن حين تُبَلُّ الأرض بالماء حقّ بلالها تتصل الشقوق وتتلاحم الأجزاء، فيجري الماء على وجه الأرض بلمعانٍ فَيُغَيِّر صورتها من اليبس والجفاف إلى الرطوبة والخضرة، وليس المقصود مجرد الصّلة العادية

كما يوحي بذلك معنى لفظة (البلل) ولكن المقصود القيام بحقِّها كما يجب؛ ولذلك قال: (أبلُّها ببلالها) أي أُنَدِّيهَا بما يجب أن تندى، وهذا ملحظ هام على التصوير في البيان النبوي، وهو قدرته على الإتيان بلوحة تصويرية يمكن أن تولَد منها صورة أخرى؛ وذلك لتثبيت المعنى في النفس، ولبيان أهميته في حياة المسلم، فالشيء الحارّ لو وضعت عليه الماء لتحوَّلت حرارته إلى برودة، والأرض الجدباء القاحلة لو نزل عليها الماء أو جرى عليها لانْضَمَّت أجزاؤها والْتَحَمَت فيما بينها كذلك صلة الرحم والسؤال عن الأقارب، وبذل المعروف لهم يُحَوِّل ضغائنهم إلى صلات وودٍّ، وعداوتهم إلى صداقات، فليكن المؤمن كالماء في جريانه وانسيابه وبرودته ليّنًا ودودًا.

فالملاحظ في هذا النَّص الحديثيّ أن مجال التصور لدى الرسول الكريم فيما يتعلّق بالاستعارة (أبلّها ببلالها) ينبثق من التفاعل الحاصل بينَه وبين مظاهر الوجود من حوله، يجعله يلاحظ ما بينها من علاقات مشابهة، كعلاقة صلة الرّحم والسؤال عن الأقارب بالأرض الرّطبة الخضرة التي جرى الماء عليها وانسَاب.

لم تكن الاستعارة سوى اكتشاف تصوّري يعمل على قلب علاقات الظواهر، وعلاقات وحدات النّظام اللغوي الذي يمثّلها في التواصل اليومي، من خلال ذلك الرّبط الخفيّ بين أفعال خاصة بالبشر وجمادات وشجر مثلما حدث مع رسول الله ﷺ حين نسب الفعل (اشتكى) إلى النّار في حديثه الذي وصف النار بقوله: **(اشْتَكَتِ النَّارُ إلى رَبِّهَا فَقالَتْ: رَبِّ أكَلَ بَعْضِي بَعْضًا، فأذِنَ لَهَا بنَفَسَيْنِ: نَفَسٍ في الشِّتَاءِ ونَفَسٍ في الصَّيْفِ، فَأَشَدُّ ما تَجِدُونَ مِنَ الحَرِّ، وأَشَدُّ ما تَجِدُونَ مِنَ الزَّمْهَرِيرِ)**[1].

تعبّر الاستعارة المكنية الواردة في نصّ الحديث عن قمَّة حرّ النّار، إذ شبَّه رسول الله النّار بكائن حيّ وحذف المشبه به وأبقى لازمة من لوازمه (اشتكت) دليلاً عليه، وبهذا وصفت النّار عن طريق تشخيصها إذ تحول الجماد إلى ناطق. وهذا ما توحي به الاستعارة المكنية من شكاية النَّار لله تعالى كأنَّها تعبِّر عمَّا تُعَانيه بحيث أكل بعضها البعض الآخر، كما تعطي دلالة على قمة المعاناة للكافر الذي يدخلها.

وإننا حين نقرأ: (اشتكت النَّار) نُصَاب حتمًا بالدّهشة «وهي دهشة ناتئة وموسومة إذا ما قورِنَت بغيرها من العناصر المتضافرة داخل النّص؛ وذلك لأنها كفيلة بأن تفصلنا عن الخطاب اليومي وقنواته، إذ تُخْبِرُنا بما يثير في أذهاننا مجموعة من ردود الفعل التي لا يمكن أن تكون ردود فعل إدراكية وواضحة»[2]. ولهذا فالمتلقي يحتاج لفهمها إلى إدخال معطيات جديدة تساعده في عملية التَّأويل.

ثم إن التعبير الاستعاري لا يقوم على التشبيه فقط بل على بثِّ الحياة والحركة في المشبه لغرض المبالغة، والمبالغة في الحديث لا تكون إلاّ لأمرٍ جلل، استوجب المبالغة

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** في بدء الخلق، **باب:** صفة النار وأنها مخلوقة (حديث رقم: 3260)، ص805.

[2] إدريس بلمليح، استعارة الباثّ واستعارة المتلقي ضمن كتاب (نظرية التلقي إشكالات وتطبيقات) منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم24، ص117.

لتنبيه المتلقي إلى أهميته وجَعْله يعيش الصورة ويعايش الحدث الذي خلقه في ذهنه، ونمثّل لذلك بما ورد عن النبي ﷺ في الحديث الآتي: **عَن ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (بُنِيَ الإِسْلامُ عَلَى خَمْسٍ: شَهَادَةِ أَنْ لا إِلَهَ إِلاّ اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَإِقَامِ الصَّلاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَالحَجِّ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ)**[1].

فالاستعارة في (بُنيَ)؛حيث شبَّه النبي عليه الصلاة والسلام الإسلام بالبناء، ولكنَّه حذف المشبّه به وأبقى على شيء من لوازمه وهو لفظ (بني)، والعلاقة بينهما هي الكمال وتماسك الأجزاء، فالإسلام دينٌ له أسس ودعائم يكمِّل بعضها بعضًا، فإذا انهارت إحدى

دعائمه انْهَار البناء كلّه. فالمرء لا يصحّ إسلامه حتى يأتي بكلِّ هذه الدّعائم التي تعتبر فرائض واجبة، حتى يكتمل دينه ويقوى إيمانه، فتحِلُّنا موالاته وائتمانه على مصالح المسلمين.

إذن، هذه الاستعارة المكنية استوفَتْ المعنى وقدَّمته متماسكًا قويًّا يشدّ بعضَه بعضًا كما تشدّ الأوتاد أجزاء البناء، فيستشعر المتلقي بقوة إسلامه ومتانته حين يأتي بهذه الأركان، ناهيك عن الأجر والرّحمة التي ينالها المؤمن المُتَّقي الذي ينكبُّ على دراسة كتاب الله تلاوةً وتأويلاً، وهذا ما يوضّحه **حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ قال: (مَن نَفَّسَ عن مُؤْمِنٍ كُرْبَةً مِن كُرَبِ الدُّنْيَا، نَفَّسَ اللَّهُ عنْه كُرْبَةً مِن كُرَبِ يَومِ القِيَامَةِ، وَمَن يَسَّرَ علَى مُعْسِرٍ، يَسَّرَ اللَّهُ عليه في الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ، وَمَن سَتَرَ مُسْلِمًا، سَتَرَهُ اللَّهُ في الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ. وَاللَّهُ في عَوْنِ العَبْدِ ما كانَ العَبْدُ في عَوْنِ أَخِيهِ. وَمَن سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فيه عِلْمًا، سَهَّلَ اللَّهُ له به طَرِيقًا إلى الجَنَّةِ. وَما اجْتَمع قَوْمٌ في بَيْتٍ مِن بُيُوتِ اللهِ، يَتْلُونَ كِتَابَ اللهِ، وَيَتَدَارَسُونَهُ بيْنَهُمْ، إِلَّا نَزَلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةُ،**

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الإيمان، **باب:** دعاؤكم إيمانكم، (حديث رقم: 08)، ص12.

وَغَشِيَتْهُم الرَّحْمَةُ وَحَفَّتْهُمُ المَلَائِكَةُ، وَذَكَرَهُمُ اللَّهُ فِيمَن عِنْدَهُ. وَمَن بَطَّأَ به عَمَلُهُ، لَمْ يُسْرِعْ به نَسَبُهُ)[1].

الحديث في فضل تلاوة كتاب الله وتدارسه، وبيان لفضيلة العلم وقيمة أهله، وما يحيطهم الله به من عناية، التي من أوجهها نزول السّكينة عليهم. وفي هذا التعبير صورة استعارية جعل فيها الرّسول عليه الصلاة والسّلام السّكينة (وهي أمر معنوي) شيئًا ماديًّا من شأنه أن ينزل كما ينزل المطر من السّماء، وتظهر قيمة هذا الاستخدام المجازي في جعل المخاطَب يتصوّر هذه السّكينة تنزل عليه وهو جالسٌ في مكانه من حلقة العلم، ثم إنَّ الفِعْل (نَزَل) يوحي باستمراريتها ما دام في مجلسه باقيًا، أي إنّ في الصّورة تكثيف لمفهوم السّكينة ما يُشَجِّع المخاطَب للإقبال على دراسة كتاب الله.

والأمر نفسه نلمحه في قوله ﷺ: (وغشيتهم الرحمة)؛ إذ جَعَل الرّحمة محيطة بهم من كلّ جانب فهي تغمرهم، ممّا يدلّ على عِظَم فضل الدّارس للقرآن عنده عزّ وجل، فالرحمة هنا شُبِّهَتْ بلباسٍ يشمل لاَبِسَهُ من كُلِّ النَّواحي.

من خلال النماذج الحديثية السابقة تَبيَّن أن الاستعارة ليست أسلوبًا تعبيريًا يقوم على المشابهة وإضفاء الجمال الفنيّ على الخطاب النّبوي فحسب، إنما هي نظام كامن يجسِّد المعاني الثانوية التي هي أصل التصوّر لدى المتكلم في صورة معان مُغيّبة ترتبط بخلفية تخيلية غير موسومة في مستوى السّطح، وبذلك يصبح المتلقي عنصرًا فاعلا في العملية التّخاطبية، ويصل إلى المعنى المضمر للجملة وليس المعنى الحرفي، وذلك بتنشيط المخزون الإدراكي والاستعانة بالخلفيات المعرفية الثقافية والاجتماعية والتي لا بد من حضورها واستحضارها أثناء تأويل الكناية وتحليلها.

1-5الكناية سيرورة سياقية مزدوجة

---

[1] أبو الحسين مسلم، صحيح مسلم، **كتاب:** الذّكر والدعاء والتوبة والاستغفار، **باب:** فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذِّكر (حديث رقم: 2699)، 2074/2.

الكناية من الألوان البيانية التي تعبّر عن المعنى تعبيرًا مُوحِيًا موجزًا، وتمثيله عن طريق الإشارة بالحسّي إلى المعنوي، فهي ترك التّصريح بذكر الشّيء إلى ذكر ما يلزمُه ليُنْتَقَل من المذكور إلى المتروك.

من هذا المنطلق يتّضح أن الكناية لون من ألوان الغموض الفنّي؛ أي يكون للّفظ دلالة أخرى يصل المتلقي من خلالها إلى المراد من اللفظ، وفي هذا تشويق للمتلقي، واستشراف لمعرفة ما وراء المعنى ولا يتم ذلك إلاّ باستحضار العادات والتقاليد، لأن الكناية مخلوق سياقي «في تخلُّقها ونشأتها تنطلق من اعتبارات سياقية خالصة، مُتَجذِّرة في النَّسيج الثقافي والاجتماعي، مرهونة باعتبارات الأعراف السائدة في مجموعة بشرية ما، تراعي في طرفٍ منها اعتبارات اللّياقة المناسبة لسياق اجتماعي ثقافي ديني أخلاقي»[1].ثم إن عملية تأويل الكناية وتحليلها ما هي إلا عملية سياقية خالصة تتوزّع بين مستويين من السياق.

المستوى الأول: هو السياق اللغوي الداخلي، بدءًا بالمعنى الحرفي للملفوظ، بيد أن هذه الدوائر السياقية اللغوية الداخلية ربما لا تفي بحاجة المتلقي إلى توجيه المعنى.

المستوى الثاني: هو السياق الخارجي بعناصره المتعددة من الثقافات والعادات؛ إذ تأتي الكناية مُحَمَّلة بأبعاد سياقية ضابطة وموجِّهَة للمؤوِّل، وإبلاغ الرسالة المضمّنة في الكناية لا يتحقق إلاّ إذا توفّر لها سياق مشترك بين المتكلم والمخاطَب[2].

---

[1]عيد بلبع، سيميائية الكناية وحتمية الضّابط السياقي للسيرورة التأويلية– قراءة في الكناية القرآنية– ضمن كتاب: التداوليات وتحليل الخطاب لحافظ إسماعيل علوي، ص92.

[2] ينظر: المرجع نفسه، ص93.

وتتجلى بلاغة الكناية وسيرورتها التأويلية المزدوجة في أحاديث نبوية كثيرة نذكر منها **قول النبي ﷺ:(إنَّ أمَّتي يُدْعَوْنَ يومَ القيامةِ غُرًّا مُحَجَّلِينَ من آثارِ الوضوءِ، فمَن استَطاعَ مِنكُم أن يُطِيلَ غُرَّتَه فليفعَل)**[1].

ففي هذا البيان النبوي الشَّريف عدول عن التعبير بالمعنى الصّريح، إلى التّلميح بغية اختبار فطنة المخاطَب وذكائه في اكتشاف الدلالة الضّمنية، فيبدأ استدلالاته من لفظ الكناية إلى المعنى المذكور؛ ومن ثَمَّ إلى لازم هذا المعنى وهو المقصود، ومن الملفوظ إلى المقصود، فالمعنى اللاّزم المقصود في الخطاب هو نور الوجه، وهو المعنى الضّمني المسكوت عنه الذي تركه للمخاطب ليكتشفه بنفسه وما اكتشفه بنفسه لا يستطيع أن ينكره فهو مقتنع به، وقد أطلق لفظ (من استطاع منكم أن يطيل غرَّته) وأراد لازم المعنى (نور الوجه) ومعنى الحديث: من قدر منكم أن يغسل غرَّته «بأن يوصل الماء من فوق الغرَّة التي تحت الحنك طولاً ومن الأذن إلى الأذن عرضًا وفيه باب الاختصار وإنما اقتصر على ذكر الغرَّة وهي مؤنثة ،دون التحجيل وهو مذكر؛ لأن محل الغرَّة أشرف أعضاء الوضوء، وأول ما يقع عليه النَّظر من الإنسان»[2]فليفعل.

تبيَّن من خلال هذا الخطاب النبوي أن الصّورة تترك عادةً محلاً شاغرًا في الكلام، وأن هذا المحل الشَّاغر يؤدي إلى جعل الكلام نصفين: منطوقا أو مصرّحًا به، ومفهومًا يأتي لسدّ ذلك المحلّ الشَّاغر، يستنتجه المتلقي بنفسه ولا يستطيع إنكاره، من هنا تكمن حجاجية الكناية في تركها للذّهن مجالاً لإقامة علاقات تؤدي في النهاية إلا الإقناع العقلي بالحقيقة التي يريد المخاطِب إثباتها.

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الوضوء، **باب:** فضل الوضوء والغرُّ المحجّلون من آثار الوضوء، (حديث رقم: 136)، ص47.

[2]بدر الدين العيني، عمدة القارئ شرح صحيح البخاري، ضبطه وصححه: عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط1، 1421هـ–2001م، 377/2.

وحضور السياق في الكناية متفاوت بتفاوت الغاية منها، وحديث ركوب الإبل يوضّح ذلك؛ **فعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: (خيرُ نساءٍ رَكِبْنَ الإبِلَ صالِحُ نساءِ قريشٍ: أَحْنَاهُ علَى ولَدٍ في صِغَرِهِ، وأَرْعَاهُ علَى زَوْجٍ في ذَاتِ يَدِهِ)**[1]. حيث ورد الحديث في معرض خطبة النبي ﷺ من أمّ هاني فاعتذرت لكبر سنِّها وأنَّها أمّ عيال فرفقت بالنبي ﷺألاّ يتأذّى بمسِّها ولا بمخالطة أولادها[2]. فجاءت الكناية لتصوّر لنا صالح نساء قريش بقوله:(ركبن الإبل)؛ حيث ورد في هذا الأسلوب الكنائي صورة لطيفة عبّر بها عن نساء العرب لأنهنّ يركبن الإبل دون غَيرهن، فضلاً عن أن هناك علاقة وثيقة بين اختيار لفظ الإبل مع المكنىّ عنه وهو النساء؛ إذ إنَّ الإبل توصف بالحنين، فجاء بهذا اللفظ ليناسِبَ الموقف الذي سيق فيه الحديث، «والحديث مسوق للتَّرغيب في نكاح العربيات فلا تعرض فيه لما انقضى زمنهنَّ، والحديث مطلق محمول على المقيد، فالمحكوم له بالخيرية الصّالحات منهن لا على العموم، والمراد هنا صلاح الدّين وحسن معاشرة الزَّوج»[3].

وفي الحديث صورة بيانية ثانية وهي قوله:(في ذات يده) مجاز عن ماله نوعه: مرسل؛ فأطلق اليد لأنها سبب في حصول المال، إذ إنّ أغلب الأعمال تكون باليد فأطلق السّبب وأراد المسبّب.

---

(1) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** النكاح، **باب:** إلى من ينكح، وأيّ النساء خير، وما يستحب أن يتخير لنطفه من غير إيجاب (حديث رقم :5082)، ص1296.

(2) ينظر: ابن حمزة الحسيني، البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف، دار المعرفة، بيروت، (دط)، 2003م، ص383.

(3) عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، (د ط)، (د ت)، 492/3.

وفي حديث آخر عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: **(إنَّ الْعَبْد لَيَتَكَلَّمُ بِالكَلِمةِ مَا يَتَبيَّنُ فيهَا، يَزِلُّ بهافي النَّارِ أبْعَدَ مِمَّا بيْنَ المشْرِقِ والمغْرِبِ)**[1].

فالشَّاهد هو قوله ﷺ: (أبعد ما بين المشرق والمغرب) فإنَّه إذا طَالَت المسافة جدًّا بحيث لا يُدرك شأوُها ردِف ذلك أن يقال: أبعد ما بين المشرق والمغرب فهي كناية عن طول المسافة، وفي هذا يقول أحمد ياسوف:«تُبَيِّن لنا هذه اللّوحة حركة سريعة، إذْ يقع المرء في النّار بعد أن تزلّ قدماه، فالمسافةُ تُرْسَمُ بسرعة في الذِّهن؛ لأن الزَّلَلَ حركة سريعة ومفاجئة وهو مبدأ المسافة النَّارية، وبعد ظلمة الحركة في النار نصعد مع التصوير إلى نور المشرق والمغرب لنقيس مدى هذا الانزلاق الهائل»[2]. ونلاحظ في هذا الحديث اقتصادًا في التأثير الحسّي من جانب العودة بخيال المتلقي من عالم الغيب (النَّار) إلى عالم الشهادة (بين المشرق والمغرب) وكلاهما بالنسبة للمتلقي غير محدود، لكنه بالثانية آنَسُ، فكأنَّما كانت رحلة خاطفة من الدنيا (كلمة) إلى الآخرة (نار) إلى الدنيا (مشرق ومغرب)، وسرعة هذه الرحلة مع عمق مضمونها وخطرِها تلائم صِغرَ الكلمة مع ما انطوت عليه من بلايَا ومصائب، ولا يُراد من المتلقي أن يعيش في الأجواء النَّارية أكثر من ذلك فيذهلَ عن سبب هذه الأجواء وينسى أنَّها كلمة، وبالتالي فالحديث يرحم خيال المتلقي من متابعة حدث الهويّ السّريع العنيف النّافق في النّار. وهكذا تبيّن أن دراسة الاقتصاد في البلاغة ينبغي ألاّ تكتفي بملاحظة التساوي الظاهر بين اللفظ والمعنى المعبّر عنه بل ينبغي الاتجاه إلى أغوار نفس المتلقي ورصد أثر التصوير فيها.

صحيح أن الرسول الكريم قد استعمل الكناية في كلامه باعتبارها لونًا من ألوان الغموض الفنّي والتي تقوم أساسًا على المعنى الخفيّ المضمر، رغبةً منه في تشويق المتلقي والبحث فيما وراء المعنى الحرفي، وبالتالي ملء تلك الفراغات الدلالية والألغاز

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الرقاق، **باب:** حفظ اللسان ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرًا أو ليصمت (حديث رقم: 6477)، ص1611.

[2] أحمد ياسوف، الصورة الفنية في الحديث النبوي، ص 692.

المعرفية بتضافر سياقات عدّة لخدمة التأويل والفهم، لكن بالمقابل استخدم أسلوبًا بلاغيًا تنهض وظيفته على البيان والتوضيح وتقريب المعاني إلى الأفهام بعقد المشابهة والمماثلة بين الأشياء في العالم الخارجي هو: التشبيه التمثيلي الذي يجعل المتلقي يخطو خطوة أولى على درب الاقتناع بما يُعْرَضُ عليه.

1-6التشبيه التمثيلي دلالات مجسّمة

إن التشبيه التمثيلي ما هو إلا أسلوب بلاغي يكون وجهه هيئة منتزعة من متعدّد، يقوم على المماثلة التي تعمّق الصورة والانطباع المراد غرسه في نفس المتلقي، فإن كان الغرض ترغيبه في تلك الصورة فإن ذلك التشبيه يترك خيالاً حسنًا في نفسه، وإن كان الغرض تنفيره منها ترك التشبيه في نفسه خيالاً قبيحًا مُنَفِّرًا. ولا يمكن فهم الغرض من التمثيل دون ملاحظته في تركيبة النّص؛ لأنّ هذه التركيبة توحي بالوظيفة الإثارية له، وبهذا تغدو القصة التمثيلية دعوة لولوج المتلقي إلى ما ورائيات الأشياء، وكسب الظّلال الإيحائية التي يبنيها النّص. ولعلّ الحديث الذي رواه أبو موسى الأشعري يؤكد ذلك: **فعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: (مَثَلِي ومَثَلُ ما بَعَثَنِي اللَّهُ كَمَثَلِ رَجُلٍ أتَى قَوْمًا فقالَ: رَأَيْتُ الجَيْشَ بعَيْنَيَّ، وإنِّي أنا النَّذِيرُ العُرْيانُ، فالنَّجاءَ النَّجاءَ(*). فأطاعَتْهُ طائِفَةٌ فَأَدْلَجُوا(**) علَى مَهْلِهِمْ فَنَجَوا، وكَذَّبَتْه طائِفَةٌ فَصَبَّحَهُم الجَيْشُ فاجتاحَهم)**[1].

يرغّب الرسول ﷺ في الإيمان به وتصديقه وطاعته في كل ما جاء به عن ربّه، ويحذر من عصيانه وتكذيبه ومن ضرر مخالفته. فحال الرسول مع أمّته كحال النذير

(*)النجاء النجاء: اطلبوا النجاة بأن تسرعوا بالهرب فإنكم لا تطيقون مقاومته(ينظر: موسى شاهين، المنهل الحديث في شرح الحديث،206/4)

(**)أدلجوا: ساروا أول الليل(ينظر: المرجع نفسه،207/4)

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الرقاق، **باب:** الانتهاء عن المعاصي (حديث رقم: 6482)، ص 1613.

العريان مع قومه؛ وهو الرجل الذي« لقي جيشًا فأسروه وسلبوه وجرَّدوه من ملابسه فانقلب إلى قومه فقال: إني رأيت الجيش بعيني، إني أنا النذير لكم، وترونني عريانًا إذ جرَّدوني من ملابسي، فتحققوا صدقه؛ لأنهم كانوا يعرفونه ولا يتّهمونه في النصيحة»[1].

التشبيه التمثيلي في هذا الحديث يجسِّد لنا صورة حيّة لحالة ﷺ في الإنذار ولأحوال السامعين لإنذارهم، إذ يُشَبِّه نفسه مع قومه بصورة (النذير العريان) للدلالة على قرب الخطر، فجعل يهتف فيهم بالجملة التي اعتادوها عند وقوع أمر جلل (النّجاء النّجاء) بجامع صورة أمر أكَّدَتْه الشواهد وصدّقته الأدلّة، ففاز من صدَّق وهلك وخسر من كذب، ومع الابتداء بالنّبرة التقريرية بـ (إنّ) التي دخلت على الخبر احتفاءً به، إذ أراد الرسول ﷺ إشعار قومه بأهمية هذا الأمر فأكد بها وبالضمير، وبإضافة (مثل) إليه ﷺ ثم كرّرها في المشبّه إشارة إلى الفارق بين صفته ﷺ التي بعث بها رحمة للبشر، وبين صفة العذاب الأليم، ومع وجود الاسم الموصول (ما) الذي جاء للدلالة على عظم الأمر الذي بعث منذرًا به، وفي قوله:(ما بعثني) العائد محذوف والتقدير: بعثني الله به إليكم.

كلّ ذلك شكّل متوالية خطابية قائمة على خلفية ضمنية من الإشارات المشتركة بين المتلقي والنص، ومثل هذا الاستهلال يمثل الجزء التكثيفي في القصة لتأتي بعده القاعدة التفصيلية للبؤرة المركزية فيها، وهي بؤرة توالدية فكل جملة تنتج ما بعدها.

وقد سبقت جملة المثل بالنداء في قوله:(يا قوم إني رأيت)؛ للفت الانتباه والإشارة إلى ما أراد قوله، ثم عطف عليها جملة (وإني أنا النذير العريان) مؤكدا بالجملة الاسمية الدالة على الثبوت، و(إن) الدّاخلة عليها وتكرار الضمير، والتعريف في (أنا النذير) اختصاص وقصر للنذير العريان ﷺ، وبهذا القصر كأنه عليه الصلاة والسلام يعيد إلى الوجدان هذه القصة ويشير إلى أنّه الأحقّ بها من صاحبها الأول، فالرسول أورد كلامه عن نفسه أثناء الكلام (النذير العريان)، فكأنه كلّم النّاس بنفسه.

[1] موسى شاهين، المنهل الحديث في شرح الحديث، دار المدار الإسلامي، بيروت،ط1، 2002م، ص206.

وقوله (النجاء النجاء) أي: اطلبوا النّجاء، وهو منصوب على الإغراء وحذف الفعل هنا يقتضيه الموقف لأنه موقف سريع ومؤثّر لا تؤثر فيه إلاّ الجمل المختصرة، فشكّل الحذف إشارة بليغة إلى أن قضية الإنذار قضية جوهرية ومحور رئيس في البناء القصصي للحديث. وقد وظّف المصدر (النّجاء) لغرض تأكيد الأمر والمبالغة فيه ولاسيما بتكرار اللفظ، وكأنه لضيق الوقت وللتعجيل بالهروب قبل مداهمة الجيش استخدم المصدر بدل الفعل.

وعليه، فإن فكر المتلقي يعمل في التمثيل بالتأمل والتدبّر واقتناص الدلالات، فضلا عن كونه يقدّم عدّة قراءات تبعًا لاختلاف ثقافته وفهمه لدوال النص، وهنا يأتي دوره في مواجهة النص والكشف عن دلالته من خلال إيجاد الاتفاق والاشتراك بين المشبه والمشبه به، وإدراك مصدر ماهيتهما، وبذلك يتحول التمثيل في القصة إلى آلةٍ لِنَسْج خيوط الخطاب، فيغدو الخطاب التمثيلي سلسلة من العناصر المترابطة التي ترسم الشكل الدلالي للنّص، بل إن التمثيل يعدّ أداة لتماسك النص وانسجامه، فتمثيل حقيقة ما يعني إعادة صياغتها وتشكيلها تشكيلاً جماليًا مؤثِّرًا، ويظهر ذلك **في حديث أبي موسى الأشعري أن النّبيَّ ﷺ قال: (مَثَلُ الجَلِيسِ الصَّالِحِ و السَّوءِ كَحامِلِ المِسْكِ ونافخِ الكيرِ، فحامِلُ المِسْكِ إمَّا أن يُحْذِيك، وإمَّا أن تَبْتاعَ منهُ، وإمَّا أن تَجِدَ منهُ رِيحًا طيِّبَةً. ونافِخُ الكِيرِ إمَّا أن يَحْرِقَ ثِيابَكَ، وإمَّا أن تَجِدَ رِيحًا خَبِيثَةً)**[1].

لقد أوصى النبي الكريم في هذا الحديث وبيّن كيف يكون المرء سعيدًا في حياته، إنّها الصّحبة الطّيبة ومجالسة الصَّالحين الطيّبين حقًّا وليس المزيّفين الذين تحمل قلوبهن النَّزوات الخبيثة، والتي بمجرّد أن يصل حاملها أو صاحبها لها عاود البحث عن غيرها لأنه تعوّد الحرام، ولتقريب الصورة للمتلقي، فقد شبّه الجليس الصالح بحامل المسك يأتي

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الذّبائح والصّيد والتّسمية على الصّيد، **باب:** المسك (حديث رقم: 5534)، ص 1407.

منه الرّيح الطيب المطمئن للنفس والباعث للأمل والطمأنينة والسلام النفسي المتصالح مع الرّوح، أمّا جليس السّوء فهو كنافخ الكير لا يأتيك منه إلاّ الرّيح التي تكتم الأنفاس وتضيق الصّدر.

فهذا تمثيل على الإجمال ثم التفصيل فيه إثارة للأذهان والتشويق، وهو تفصيل جاء على ترتيب الإجمال، فحامل المسك يمثّل الجليس الصالح يكثر خيره وتعمّ بركته، ونافخ الكير يمثّل جليس السّوء يكثر شرّه ويعمّ قبحه، ولذلك حذفت كلمة (الجليس) في جانبه استهجانًا وهوانًا، وتكرار (إمّا) التفصيلية في سياق الحديث تعطي دلالة على تعدّد خير الصّالح وكثرة شرّ السيئ.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن اختيار حامل المسك تحديدًا ليمثل الصّالح ونافخ الكير ليمثّل السّيّئ؛ لأن مقتضى الكلام يوجّه النفس إلى خطورة ذلك الجليس الذي يفيد بجلسته الدوام والاستمرارية، وهو ما ينشأ عن المسك أو الكير، ولذلك عبّر النبي ﷺ بقوله: (الجليس) وهي صيغة المبالغة على وزن (فعيل)، فيظهر أثر كل جليس في جليسه، والرّيح الطيِّب يرمز إلى ريح الجنّة التي تساعد الجليس الصّالح على الوصول إليها، بينما الإحراق والرّيح الخبيثة ترمز إلى نار جهنّم التي هي طريق جليس السّوء.

إيراد الحديث النبوي على شكل هذا النّمط القصصي في سياق لغوي إبلاغي؛ هو الذي يبثّ الحياة في الصورة التشبيهيّة، ويضفي عليها لونًا من الحيوية ويعمّق إيحاءاتها، إذ يتلمس المتلقي صورًا تشبيهية مركبة تنحو نحو المبالغات العقلية الذهنية، بل لمس تركيبًا بسيطًا يمكّنه من توليد إيحاءات لم تأت لغاية فنية بحتة كغاية الأدباء في تنميق كلامهم وتزيين أساليبهم، وإنما جاءت لهدف أسمى تمثَّل في إبراز المعاني في صورة مجسَّمة توضيحًا للغامض، وتقريبًا للبعيد، وإظهارًا للمعقول في صورة المحسوس. كما أنه أسلوب من أساليب التربية يحثّ النفوس على استخدام العقل، ويحضّها على البرّ،

ويدفعها إلى الفضيلة، ويمنعها عن المعصية والإثم، وهو في الوقت نفسه يربّي العقل على التفكير الصّحيح والقياس المنطقي السليم.

من المُلاحَظ أن الخطاب النبوي اشتمل على الاستعارة والكناية والتشبيه التمثيلي بِعَدِّهم ألوانًا بلاغية ضمن علم البيان في صور متعددة لحاجات مقصدية مختلفة، كما أنه اشتمل على أساليب بلاغية تتدرج ضمن علم البديع، وفي هذا المقام سيتمّ التركيز على فنّ الالتفات وتتبّع صوره في الخطاب النبوي.

1-7 الالتفات عدول أسلوبي

كثيرًا ما ردّد البلاغيون قولتهم المشهورة عن البلاغة بأنّها: مطابقة الكلام لمقتضى الحال، فلا شكّ أن الالتفات يندرج تحت هذا التعريف بِعَدِّه فنًّا من فنون البلاغة الأصيلة، فالملتفت ينتقل من أسلوب لآخر ينشد بذلك مطابقة كلامه لمقتضى الحال، وفي هذا يعرّف ابن حمزة العلوي الالتفات بأنه« من أَجَلِّ علوم البلاغة وهو أمير جنودها، والواسطة في قلائدها وعقودها، وسُمِّي بذلك أخذًا له من التفات الإنسان يمينًا وشمالاً (...) فإنه في الكلام ينتقل من صيغة إلى صيغة، ومن خطاب إلى غيبة، ومن غيبة إلى خطاب (...) ومعناه في مصطلح علوم البلاغة، هو العدول من أسلوب في الكلام إلى أسلوب آخر مخالف للأول»[1].

فالالتفات من الأساليب البلاغية ذات اللطائف النفسية؛ يحدث في النفس حركة الانتباه قصدًا ليتقرر فيها ما تلتفت إليه تنشيطًا لداعي التأثر به، والتنويع في العبارة المثيرة لانتباه المتلقي والباعث لنشاطه في استقبال ما يوجّه له من كلام والإصغاء إليه والتفكير فيه. ومن نماذج الالتفات في النص الحديثي:

- **الالتفات عن (الماضي البعيد) إلى (الماضي القريب)**

---

[1] يحي بن حمزة بن علي بن إبراهيم العلوي اليمني، الطّراز المتضمن لأسرا البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، (د ط)، 1402هـ/1982م، ص131.

ونجد ذلك في **قوله** ﷺ: **(تَأْتي الإبِلُ علَى صَاحِبِهَا علَى خَيْرِ ما كَانَتْ إذَا هو لَمْ يُعْطِ فِيهَا حَقَّهَا، تَطَؤُهُ بأَخْفَافِهَا، وتَأْتي الغَنَمُ علَى صَاحِبِهَا علَى خَيْرِ ما كَانَتْ إذَا لَمْ يُعْطِ فِيهَا حَقَّهَا تَطَؤُهُ بأَظْلَافِهَا وتَنْطَحُهُ بقُرُونِهَا. قالَ: ومِنْ حَقِّهَا أنْ تُحْلَبَ علَى المَاءِ. قالَ: ولَا يَأْتي أحَدُكُمْ يَومَ القِيَامَةِ بشَاةٍ يَحْمِلُهَا علَى رَقَبَتِهِ لَهَا يُعَارٌ فيَقولُ: يا مُحَمَّد، فأقُولُ: لا أمْلِكُ لكَ شيئًا، قدْ بَلَّغْتُ. ولَا يَأْتي ببَعِيرٍ يَحْمِلُهُ علَى رَقَبَتِهِ له رُغَاءٌ فيَقولُ: يا مُحَمَّد، فأقُولُ: لا أمْلِكُ لكَ شيئًا، قدْ بَلَّغْتُ)**[1].

في الحديث تحذير لمانعي الزكاة وترهيب لهم من عذاب الآخرة، وبيان لهم أنّ عقابهم سيكون على النقيض من قصدهم، المال الذي كنزوه ولم يؤدّوا زكاته وخاصة إذا كان إبلًا أو غنمًا؛ فالله يبعث الحيوانات التي منعت زكاتها ليعذب بها مانعها.

ولاشك أن الرسول ﷺ قد بلَّغ الناس الدعوة إلى الإسلام في الدنيا وهو زمن مقيّد، وسوف تختم بختمها التي هي دار العمل والآخرة دار الجزاء، فصارت صورة التبليغ الملتفت عنه (بلّغت) جزءا من الماضي الذي انقضى؛ فهو أقرب إلى النِّسيان من المبلّغ به حديثًا، وصورة ذكر التبليغ تقتضي المُضَي ولا يمكن استحضارها لأن الموقف موقف حساب، فجاء الملتفت إليه (قد بلغت) وهو إخبار عن زمنٍ هو قبل زمن التكلم في المُضيّ، وليس قُبَيْله وإلاّ كان التعبير بـ (لقد بلّغت)، إذ يقتضي حصول التبليغ قبل التكلم أي في وقت القيامة، لذا كان الالتفات بدخول (قد) على الفعل الماضي لتقربه من الحال، فيقتضي منه أن ينتظر من المتلقي الامتثال لما بلغ به دون الماضي البعيد الذي قد انقضى منذ زمن، فيضعف الداعي إلى الإذعان لمقتضى التبليغ[2]، مع نفي أي ادّعاء لبعده فهو واقع بين بُعْد (سوف) وبين بُعد (الفعل الماضي البعيد) وكلاهما لا يفي

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الزكاة، **باب:** إثم مانع الزكاة (حديث رقم: 1402)، ص340.

[2] ينظر: كفايت الله الهمذاني، الالتفات في الحديث النبوي الشريف، ، مجلة القسم العربي جامعة بنجاب لاهور، باكستان، ع23، 2016م، ص135.

بالغرض في مثل هذا السيّاق، فكان تقريب التبليغ إلى حيث لا ينفع لهذا العاصي الذي ينتفع بـ (بلّغت) فكيف ينتفع بـ (قد بلّغت)[1].

- **الالتفات عن (إذا) إلى (إن) وعن (إن) إلى (إذا):**

عن النبي ﷺ **ذكر رجلاً فِيمَنْ كَانَ سَلَفَ -أَوْ قَبلكم-آتَاهُ اللَّهُ مالًا ووَلَدًا، يعني أَعْطَاه. قَالَ: فَلَمَّا حُضِرَ قالَ لِبَنِيهِ: أيَّ أبٍ كُنْتُ لَكُمْ؟ قالوا: خَيْرَ أبٍ. قالَ: فإنَّه لَمْ يَبْتَئِرْ عِنْدَ اللَّهِ خَيْرًا. فسرَّها قتادة: لَمْ يَدَّخِرْ. وإنْ يَقْدَمْ عَلَى اللَّهِ يُعَذِّبْهُ. فانْظُرُوا، فَإذا مِتُّ فأحْرِقُونِي، حتَّى إذا صِرْتُ فَحْمًا فاسْحَقُونِي-أوْ قالَ: فاسْهَكُونِي-، ثُمَّ إذا كانَ رِيحٌ عاصِفٌ فَاذْرُونِي فيها، فأخَذَ مَواثِيقَهُمْ علَى ذلكَ وَرَبي. فَفَعَلُوا. فقالَ اللَّهُ: كُنْ. فإذا رَجُلٌ قائِمٌ. ثُمَّ قالَ: أيْ عَبْدِي، ما حَمَلَكَ علَى ما فَعَلْتَ؟ قالَ: مَخافَتُكَ. أوْ فَرَقٌ مِنْكَ. فَما تَلافاهُ أنْ رَحِمَهُ الله. فَحَدَّثْتُ أبا عُثْمَان فقالَ: سَمِعْتُ سَلْمانَ، غيرَ أنَّه زادَ فَاذْرُونِي في البَحْرِ)**[2].

سياق يسوده جوّ من الرّعب خوفًا من عذاب الله عز وجل؛ إذ لا مفرّ منه مهما فكّر ودبّر، ثم صورة اجتماع هذا الرجل ووصيّته وهو يحتضر على فراش الموت ليمهّد كل هذا للملتفت عنه(إذا يقدم...)، وهو الأصل الذي يقطع بقدوم هذا العبد على ربِّه وهو مؤمن بهذه الحقيقة لكن السياق يفاجئ المتلقي بـ(إن يقدم...) ملتفتًا إليه لا يقطع بذلك القدوم يستدعيه سياق الحرق بالنار ثم السّحق الذي له دلالة التخلص من أيّ أثرٍ لهذا الميِّت مدعّمًا بالغيبة الحاصلة من الالتفات عن التكلم (إن أقدم...) إلى الغيبة (إن يقدم...) فهي صورة لا تثبت في ذهن المتلقي، تحويلا لنفسه ومنهم الملتَفِت، من الجزم إلى الاحتمال، ونقلاً لها من قيد المرتقب محقَّق الوقوع إلى فسحة المرتقب محتمل الوقوع،

---

[1] ينظر: كفايت الله همداني، الالتفات في الحديث النبوي الشريف، ص135.

[2] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الرقّاق، **باب:** الخوف من الله، (حديث رقم: 6481)، ص 1612.

تهدئةً للنّفس وتسكينًا من جزعها حين خشيتها من الحقيقة المعلومة[1]، ومن ثمَّ إبقاء لها في الفراغ الفاصل بين موتها ولقاء ربِّها، مسافة تنشر في جوّ السِّياق أملاً وإنْ كان ظنيًا في تأخّر هذا اللقاء، أو انتفائه دون إنكاره، لذا كان عذره جوابًا لذلك (مخافتك)، فيندفع المتلقي إلى العمل الصالح حتى لا يصدق عليه (إذا يقدم).

- **الالتفات عن (الغيبة) إلى (التكلم):**

يوظّف الالتفات النبوي مثل هذا الانتقال في سياق لطيف يحمل معاني الحب والوفاء وبذل النفس لحماية النبيّﷺ، **فعن أبي هريرة رضي الله عنه،عن رسول الله ﷺ؛ أنهقال:(والَّذي نَفسُ مُحمَّد بِيَدِهِ! لا يسمعُ بي أحدٌ من هذه الأمّةِ يهوديٌّ ولا نصرانيٌّ، ثم يموت ولم يؤمن بما أرسِلْتُ به، إلا كان من أصحاب النَّار)**[2].

يبيّن هذا الحديث أنّ كل من يؤمن برسالة النبيّﷺ فهو من أصحاب النار،ولا يقبل الله عز وجل منه صرفًا ولا عدلًا والالتفات جاء من الغيبة في قوله:(نفس محمد بيده) إلى التكلم في قوله:(لا يسمع بي أحد من هذه الأمّة...) فمقتضى الظاهر أن يقول: "والذي أنا بيده" والواو أداة قسم وإيثار اسم الموصول دون لفظ الجلالة ليكون مقسمًا به لإبراز جملة الصلة وإظهارها حيث إن اسم الموصول مفتقر إليها. وفي كلمة (نفسي) تجريد لأن النبي ﷺ جرّد اسمه (محمد) لتكون الدلالة على ملكية الله تعالى للنبيّ وإقرار النبي بذلك وأبلغ في نفوس المخاطبين، وبعد أن عبّر النبي بالغيبة عدل إلى التكلم لينبّه المخاطبين إلى ما ينبغي عليهم فعله نحو رسالة النبي ﷺ من وجوب الإيمان بها لأن مرسلها هو الله الذي له الملكية المطلقة للإنسان،وإذا كان الخطاب لليهود والنصارى فهو عامّ لكل المخاطبين.

---

(1) ينظر: كفايت الله الهمذاني: الالتفات في الحديث النبوي الشريف، ص142.

(2) محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** التوحيد، **باب:** قول الله تعالى:﴿ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾(الصافات: 180)، (حديث رقم: 7383)، ص1823.

كانت هذه وقفة دلالية مع اللّون البديعي: الالتفات في الحديث النبوي؛ وعلى الرغم من أن الغرض البلاغي الرّئيس لهذا اللون هو دفع الملل عن المتلقي بالانتقال من أسلوب لآخر، إلاّ أنّ ما تمَّ ملاحظته في الخطاب النّبوي يوحي بأمر مُغايِر، فَوَحْده السياق المقامي هو الذي يفرض هذا التغيير في الأزمنة أو الأدوات ومن ثمَّ التغيير في الدّلالة وفهم المقصدية وراء ذلك. وفي المقابل هناك أسلوب يعتمد على توجُّه واحدٍ مُوَجَّه للمخاطب فقط دون الالتفات لضمير آخر لمقتضى تعليمي يستدعي الطَّلب للحثِّ على القيام بِفِعْلٍ، أو الطَّلب للحثِّ على تجنُّب القيام بفعل في إطار ما يعرف ب:الأمر والنَّهي.

1-8الأمر مقتضى سياقي لخطاب تعليمي

الأمر والنّهي في الحديث النبوي الشريف يتَّخذان بُعْدًا أسلوبيا وبُعْدًا سياقيًا، لذا تتطلب عملية تتبعهما في الحديث النبوي آليات التحليل الأسلوبي وآليات التحليل السياقي معًا؛ فعندما يتوافق قصد المتكلم مع منطوق الجملة تكون دلالة الأمر والنّهي الصَّريحين لا تتجاوز المعنى الحرفي للكلام، وعندما يخالف قصد المتكلم منطوق الجملة ينتفي المعنى الحرفي للكلام، وعندما يخالف قصد المتكلم منطوق الجملة ينتفي المعنى الحرفي، ومِنْ ثَمَّ تفتح الرؤية السياقية أبعادًا تُثري الرؤية الأسلوبية.

والحديث الآتي يأتي بالمهيِّئات في مستهلّ النص؛ إذ جاء الأمر الصريح بعد أن استجمعت التمهيدات ما يهيِّئ نفس المتلقي إلى تلقي هذا الأمر. **فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ (لاَ تَدْخُلُونَ الجَنَّةَ حتَّى تُؤْمِنُوا. وَلاَ تُؤْمِنُوا حتَّى تحابُّوا. أَوَلَا أَدُلُّكُم علَى شَيْءٍ إذا فَعَلْتُموهُ تحاببتُم؟ أفْشُوا السَّلامَ بينَكم)**[1].

---

[1] أبو الحسين مسلم، صحيح مسلم، **كتاب:** الإيمان، **باب:** بيان أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون. وأن محبة المؤمنين من الإيمان. وأن إفشاء السلام سبب لحصولها، (حديث رقم: 54)، 74/1.

ينأى النص عن الاستهلال بالتّوجيه المباشر بالأمر أو النَّهي، والبلاغ هنا ليس مجرّد إلقاء عبءٍ والتّخفيف من تَبِعَتِه، ولكنَّه حرصٌ تام على أن يتمكَّن مضمون الطّلب من نفس المتلقي تحقيقًا للغاية الإيضاحية الإبلاغية التي تمثِّل جوهر الخطاب التعليمي، كما يثير المتلقي بوسيلة أخرى إذ يُبَادِرُه بنفي دخول الجنة (لا تدخلون الجنة) ليبلغ من استحضار المتلقي مبلغًا بِجَعْلِه مهيأ؛ لتتحقق أقصى درجات مراعاة مقتضى حال المتلقي، ثم يَنْسَاب السياق الداخلي بعد ذلك في قوة تبلغ مداها عبر هذا التسلسل المنطقي التعليمي الذي يجعل دخول الجنَّة معلَّقًا بالإيمان، كما يجعل الإيمان معلّقا بتبادل المحبة بين المسلمين، ثم لا يكون الأمر إلاَّ بعد إثارة أخرى وقد بلغت النفس مبلغها من التشوق الذي يبتغي المتلقي فيه أن توضَع قدماه على سلوك معين يؤديه لتطيب نفسه بالمحبة والإيمان والظفر بالجنَّة، وبهذا قد بلغت الإثارة مبلغها، ويأتي الأمر صافيًا بلا كدر ليِّنًا بلا غلظة فتتلَّقاه نفس المتلقي المسلم بارتياح تلقي الغائب الذي اشتاقت إليه، لا تَلَقِّي المأمور الذي يضجر بما يؤمر.

والملاحظ هنا أن التسلسل المنطقي بدأ بالنتيجة (دخول الجنّة) وانتهى بالسلوك (الإيمان والمحبة وإفشاء السلام)؛ الذي يبلغ به المسلم هذه النتيجة، وفي هذا عدول خاص عن المألوف، تتحقق به الإثارة والتشويق وكسر الألفة التي تجعل الأمر باردًا جافًّا تنأى عنه النفس وتتلقاه بغير اكتراث، فلا تمارس الدلالة فاعليتها في المتلقي. ويستوقفنا قوله ﷺ: (أفشوا السلام)؛ لأن الإفشاء انطلاق وبشر وانتشار، ليس بديلا عنه عبارة(ألقوا السلام) لِمَا في الإلقاء من جمود وبرد وجفاف، بخلاف الإفشاء الذي تشعّ منه حرارة المحبة ونبض الودِّ والألفة.

كما يظهر التمهيد بالأساليب الخبرية للأمر الصريح في حديث عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: **(تُنْكَحُ المَرْأَةُ لأَرْبَعٍ: لِمَالِهَا، وَلِحَسَبِهَا، وَجَمَالِهَا، وَلِدِينِهَا، فَاظْفَرْ بذَاتِ الدِّينِ تَرِبَتْ يَدَاكَ)** [1].

لعلّ أول ما يلفت الانتباه في الأسلوب الخبري هو دقة العبارة وإحكامُهَا في التمهيد للأمر الصريح، فقد جمعت الصياغة هنا ما يفي بإيضاح الأمر الذي يتناوله ﷺ، وقد جاء هذا الإيضاح والبيان في إيجاز وتركيز، فالحديث يطرح جوانب متعدّدة للزواج وأسس الاختيار، ولكنه مع ذلك جاء في كلمات قلائل تعلق بذهن العامة والخاصة، وهذا من مراعاته عليه الصلاة والسلام لحال المخاطَب، فالقضية المطروحة هنا تهمّ كل مسلم، مهما كان حظّه من العلم والمعرفة، ولذلك جاءت العبارة سهلة بسيطة، يقف الجميع على دلالتها دونما حاجة إلى بحث.

وقد جاءت النصيحة في أسلوب الأمر الصريح متضمِّنة جانبًا من الجوانب التي سبق الإخبار عنها، ومُذيلة بخبر لا يخلو من دلالة الدعاء والبُشرى، فالبُشرى متعلقة بمدى الاستجابة للأمر المطروح (الزواج بذات الدّين)، والأمر هنا لا يعني تخصيصًا أو قصرًا على جانب الدّين فحسب، ولكن الأمور الأخرى التي ذكرت قبل ذلك تتضمن من الأسباب الشرعية ما يرغب في نكاح المرأة، ولكن ذلك الأمر يعني أن التجاوز عن أي عنصر من العناصر المرغوب فيها جائز باستثناء شرط الدين، فلا تمنع دلالة بلاغة الحديث من اجتماع الدين والغنى، أو الدين والحسب، أو الدين والجمال.

أما النهي الصريح فقد ورد في أحاديث عِدَّة، نذكر منها **حديثه ﷺ لعبد الرحمن بن سمرة: (يا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بنَ سَمُرَةَ، لا تَسْأَلِ الإمَارَةَ، فإنْ أُعْطِيتَهَا عن مَسْأَلَةٍ وُكِلْتَ إلَيْهَا،**

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** النّكاح، **باب:** الأكفاء في الدِّين، (حديث رقم: 5090)، ص1298.

وإنْ أُعْطِيتَهَا من غيرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا. وإذَا حَلَفْتَ علَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا منها فَائتِ الذي هو خَيْرٌ وكَفِّرْ عن يَمِينِكَ)[1].

النهي الصريح هنا للمتلقي الشاهد (عبد الرحمن بن سمرة) عن أن يطلب أن يكون واليًا أو حاكمًا، ثم جاء السياق اللغوي معضدًا النهي بأسلوبي الشَّرط (إن أعطيتَها عن مسألة وكلت إليها، وإن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها)، وبذلك يأتي النهي الصريح مشفوعَا ببيان العلّة في هذا النهي، ويأتي بيان العلّة ببيان مدى خطورة المنهي عنه، فلا يستطيع أحد مهما كان أن يحفظ نفسه بنفسه من الفتنة التي قد يتعرَّض لها في مواقع الإمارة ومغرياتها. ومن هنا يبيِّن النَّهي الصريح ما ينبغي أن يكون عليه سلوك المسلم نحو الإمارة بالتحذير الصريح من طلبها والسعي إليها، ليتعدّى بذلك خصوصية المناسبة وخصوصية المتلقي إلى عموم التشريع.

وقد يأتي الأمر والنهي مجتمعين في حديث نبوي واحد، لتكتمل الدلالة ويتواءم الطلب الثاني مع الطلب الأول، ومنه تعضيد المقتضى التعليمي التربوي، ويظهر ذلك في حديث **عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ في بَعْضِ أيَّامِهِ التي لَقِيَ فِيهَا انْتَظَرَ حتَّى مَالَتِ الشَّمْسُ، ثُمَّ قَامَ في النَّاسِ خَطِيبًا قالَ:(أيُّها النَّاسُ، لا تَتَمَنَّوا لِقَاءَ العَدُوِّ، وسَلُوا اللَّهَ العَافِيَةَ، فَإِذَا لَقِيتُمُوهم فَاصْبِرُوا، واعْلَمُوا أنَّ الجَنَّةَ تَحْتَ ظِلَالِ السُّيُوفِ. ثُمَّ قالَ: اللَّهُمَّ مُنْزِلَ الكِتَابِ، ومُجْرِيَ السَّحَابِ، وهَازِمَ الأحْزَابِ، اهْزِمْهُمْ وانْصُرْنَا عليهم)**[2].

جاء النهي الصريح في مستهل الحديث مسبوقًا بالنداء متبوعًا بعدَّة أساليب متلاحقة تأتي جميعها مناسبة لدلالة النهي الصريح ومنبثقة عنها، فالنهي عن تمنِّي لقاء العدو

---

[1]محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الأحكام، **باب:** من سأل الإمارة وكل إليها، (حديث رقم: 7147)، ص1766.

[2]محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الجهاد والسِّير، **باب:** كان النبي ﷺ إذا لم يقاتل أوَّل النّهار أخَّر القتال حتى تزول الشمس، (حديث رقم: 2966)، ص731.

يدفع عن نفوسهم رغبة القتال تطهيرًا لهذه النفوس من رغبة البطش والعنف والتعطش للدماء، ومن ناحية أخرى يقاوم في النفس مغريات الاغترار بالقوة التي قد تدفع الإنسان دفعًا إلى القتال، ومِنْ ثَمَّ يتحقق بالنهي الصريح (لا تتمنّوا لقاء العدوّ) مقتضى تعليمي يتعلق بتطهير النية في القتال من كلِّ ما يَشُوبها. وبعد النَّهي عن تمني لقاء العدّو، نجد الأمر الصَّريح للمخاطَبين بالتوجه إلى الله عزّوجل بالدعاء في الأمر بالفعل (سلوا الله العافية)، ومع أنَّ طلب العافية من الأمور التي ينبغي أن يحرص عليها المسلم في كُلِّ آنٍ وفي كلِّ حال، فإن الطلب هنا يختلف لاختلاف السياق، فَأَنْ يسأل المسلمُ اللهَ العافية في موقف لقاء العدو تعضيد عملي للبعد عن تمنّي لقاء العدو، يؤكد ما ينبغي أن يكون عليه المسلم من الحرص على عدم الاندفاع إلى القتال. وعليه، يظهر هنا بُعْدٌ آخر للدلالة يتحقق بالسياق ويتمثل في أن مقاومة النفس عن الرَّغبة في القتال أَمْرٌ لا يقوى عليه الإنسان بنفسه ومن ثم يقتضي الطّلب الاستعانة بحول الله وقُوَّته.

إذن، يتحدد الأمر والنَّهي في الحديث النّبوي الشّريف بِوَصْفِهِمَا أسلوبين يحقِّقان غاية الإبلاغ والتَّبليغ بالمقتضى التَّعليمي التربوي والتَّمكين له في آن واحد، مع الاحتفاظ بالإيجاز خاصية بلاغية سائدة وملازمة للحديث النّبوي الشريف. ومن المعلوم أنَّ الأمرَ والنَّهي أسلوبان قائمان على الحثِّ والتحذير يَصْدُرَان من متكلم إلى مخاطَبٍ مُسْتَقْبِلٍ لهذه الأوامر والنَّواهي دون إِشْرَاكِه في العملية التَّخاطبية، غير أنَّ هناك أسلوبا يقوم أساسًا على تنشيط الفاعلية الإدراكية للمخاطَب بِمُشَارَكَتِه في الكلام وتفعيل حركية السؤال والجواب بين المتخاطِبَيْن لتوضيح الغامض أو تصحيح الخطأ أو حلّ المشكلة وهو ما يعرف بـ: الحوار.

1-9 الحوار امتداد للمساحة التواصلية

لقد كان النبي ﷺ معرَّضًا في كل وقتٍ من الأوقات إلى ضرر الاستجابة لأيِّ نوع من أنواع الخطاب الشَّرعي قرآنًا أو حديثًا، وأمام هذا الموقف، فهو مدعو في كل لحظة

إلى أن يتفاعل مع طبيعة التحدّي ونوعه وفقًا للمقاصد الكليَّة الشَّرعية والرّؤية الكونية القرآنية. لأجل ذلك اعتمد وسيلة تعليمية وأسلوبًا من أساليب الدّعوة متمثلة في: الحوار؛ لأن النبي ﷺ يستطيع من خلال الحوار أن يكتشف ما عند الصّحابة من أفكار ومعلومات بخصوص ما يريد أن يلقيه إليهم من تعليم وتوجيه، وأن يعلم ما علق في أذهانهم من أفكار خاطئة عن الموضوع مجال التعليم، كما يمكنه من خلال الحوار أن يحلّ المشكلات التي تعترض طريق الفهم عندهم.

ومنه، فالبعد الحواري الذي طبع خطاب الحديث النّبوي لاشكّ أنّه انعكاس طبيعي لطبيعة الرسالة الإسلامية القائمة على الإقناع والمجادلة بالتي هي أحسن، وكذا مراعاة طبيعة المتلقي من حيث بنيته الفكرية والنفسية والاجتماعية والدينية والثقافية، فَحِين يُشْرِك المتكلم المخاطَبين– في العبارة الحوارية– «في تبادل كلامي يُثِير انتباههم ويهيِّئ نفوسهم لسماع المبادئ سماع قَبول واقتناع فعِنْدئذٍ يأتي جوابه ﷺ شافيًا كافيًا مُوجَزًا مُرَكَّزًا، على قدر السؤال، موافقًا لأحوال المخاطَب، فَيَسْهل إدراكه لِوَجَازَتِه وواقعيته»[1]. والحديث الآتي يؤكّد حرص الرسول ﷺ على تعليمه الصحابة خاصة والناس عامة تعاليم دينه، والسبيل لدخول الجنّة. **فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال:(كُلُّ أُمَّتي يَدْخُلُونَ الجَنَّةَ إِلَّا مَن أَبَى. قالوا: يا رَسُولَ اللَّهِ وَمَن يَأْبَى؟قالَ: مَن أَطَاعَنِي دَخَلَ الجَنَّةَ، وَمَن عَصَانِي فقَدْ أَبَى)**[2].

حوار قصير بين النبي الكريم وصحابته، صدر بجملة خبرية، ثم استثنى من الخبر فئة معينة هي صلب القضية المتنازع عليها، حوار يبدو عليه الهدوء والجزالة، والإيجاز، والبيان، لكن بطريقة مدهشة ولأول وهلة من إلقاء الخبر، وهو ما يميِّز بعض حواراته عليه

---

[1] عبد الرحمن بودرع، نحو قراءة نصيّة في بلاغة القرآن والحديث وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، كتاب الأمة، العدد 154، السنة الثالثة والثلاثون، ربيع الأول 1434هـ–2013م، ص152.

[2] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الاعتصام بالكتاب والسنة، **باب:** الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، (حديث رقم: 7280)، ص1798.

الصلاة والسلام مع صحابته خاصة، لكن لِمَ آثر هذا النوع من الحوار؟ ألا يمكن أن يقول مثلا: من عصاني لا يدخل الجنّة؟ بل يستطيع ذلك، غير أنّ عدوله إلى هذه الطريقة أبلغ للمقام ولحال المخاطَبين؛ أبلغ لمقام الدعوة إلى الله تعالى، وللمخاطَبين في إيقاظ هممهم لامتثال الأمر، فيبادروا بالسؤال عمَّا يُنْجيهم من عذاب النَّار.

وعند الوقوف على أسرار بلاغة هذا الحديث، فإن ما يمكن أن يلفت النّظر بشكل ملحوظ لفظ (أبى)؛ لما يحمله هذا اللفظ من معاني الرفض الشديد، والمكابرة والإصرار على الخطأ، وهو أفْصَحُ من غيره، وفي اللفظ تكمن قوّة الرَّفض فكان مناسبًا لمقام المُعانِدِ المُدّعي حبّه للنبيّ الكريم دون امتثاله لما جاء في سُنَّتِه.

والاستفهام في قول الصحابة: ومن يأبى يا رسول الله؟ استفهام خرج عن مقتضى الظّاهر لإرادة التعجّب ممّا قاله النبيّ الكريم، إذ كيف تكون جنّة الرحمن التي هي غاية كل مجتهد، ومطلب كلّ راغب فلا يُشَمِّر لها، ولا يقدم عليها، ثم جاء جوابه ﷺ بعد أن هيّأ للصحابة مجالاً ليتساءلوا ويستوضِحُوا ما خَفِيَ عنهم بقوله: (من عصاني فقد أبى)، وهذا نسق بليغ، ومنهج رائع في الدعوة إلى الإيمان والعمل الصّالح الذي هو مضمون (أطَاعني)؛ بإلقاء الخبر مثيرًا للسؤال، بعيدًا عن أسلوب الأمر والنَّهي، فإنَّ النَّفس كثيرًا ما تعزف عن الاستجابة لما تؤمر به وتنهى عنه، فلما ألقى الخبر بهذه الصّورة جعل نفوس المتلقين تتشوّق إلى معرفة ذلك الذي يتصوّر إباؤه دخول الجنّة، وبلور هذا التشوّق ذلك الاستفهام التعجّبي (ومن يأبى؟) فإنه ينمّ عن استبعاد حصول الإباء من إنسان ما، إلى أن يكون مُغَطّى على بصيرته.

والحديث بهذه الصورة يتضمن أمرًا ونهيًا، فكأنّ رسول الله يريد أن يقول: أطيعوني لتدخلوا الجنَّة، ولا تعصوني حتى لا تُحْجبُوا عنها، ولكنه ﷺ تحاشى الأمر والنّهي المباشرين، وسلك هذا المسلك الذي يجعل الطاعة أمرًا محبَّبًا، والمعصية أمرًا مكروهًا، والغاية من وراء الطَّاعة وترك المعصية دخول الجنَّة.

ولعلّ من الملاحظ أن بعض الأحاديث لا تكتمل إلاّ بوجود أشكال حوارية تشترك جميعًا في كونها فعاليات خطابية شأنها في ذلك شأن الحوار الشفهي، الذي لا تكتمل حدود النصيّة فيه إلا بوجود ازدواجية قائمة على الإرسال والاستقبال بين المتكلم والسامع، **مثلما روي عن أبي ذر رضي الله عنه قال: قال النبيُّ ﷺ :(قال لي جبريل: مَنْ مَاتَ مِنْ أُمَّتِكَ لا يُشرِكُ باللهِ شيئًا دخل الجنَّةَ، أو لمْ يَدْخُلِ النَّار. قال: و إن زَنَى و إن سرَقَ؟ قال: وإنْ)**[1].

يترك هذا الحديث بما دار فيه من حوار بين النبي ﷺ وجبريل عليه السلام في نفوس الصّحابة رضوان الله عليهم أثرًا طيبًا؛ لأنه يُرغِّبهم في العمل الصالح، وهذا إذا أقاموا التوحيد والعبادة لله تعالى وحدَهُ ولَمْ يُشْرِكوا معه أحدًا، وتلك تربية نبوية بترغيب النفوس في الخير، إذ يقول أحد الباحثين :«استعان النبي ﷺ بالترغيب والترهيب في إثارة الانفعال إلى الإقبال على الإسلام، ففي الحديث ترغيب شديد للنّاس في الدخول في الإسلام، والإيمان بالله وحده لا شريك له، ووعد من يفعل ذلك بدخول الجنة على ما عليه من ذنوب ومعاصٍ، ولقد كان هذا في أول الدعوة الإسلامية، وقبل نزول الشَّرائع والأحكام»[2].

فمن خلال هذا الحوار الموجز، يحسّ القارئ بالدَّهشة التي انْتَابَتْ النبي الكريم حين سمع الخبر من جبريل، ويسأله سؤال الذي يطلب منه تحقيقًا للأمر وتأكيدًا له: وإنْ زَنَى وإن سرق، وفَعَل ما فَعَل من المعاصي أيكون جزاؤه الجنّة؟! فيجيبه جبريل دافعا ذلك الرّيب عن نفسه ﷺ بالإيجاب: نعم، وإن فَعَل ما فعل من المعاصي، فالله تعالى يغفر الذنوب، ويستر العيوب.

---

[1]محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** بدء الخلق، **باب:** ذكر الملائكة، (حديث رقم: 3222)، ص797.

[2]محمد عثمان نجاتي، الحديث النبوي وعلم النفس، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1409هـ-1989م، ص 169، 170.

في الحديث إيجاز بالحذف ماثل في قوله: (وإن زنى وإن سرق)، وتقدير المحذوف: وإن زنى وإن سرق دخل الجنة؟ وكذلك في إجابة جبريل: (وإن)؛ هنا حذفت جملة الشرط كلها لوجود القرينة اللفظية التي تدلّ على المحذوف في عبارة (من مات من أمتك...دخل الجنة). وهذا الحذف جاء ليكسب الأسلوب متانة وجزالة.

وعليه، فإن البعد الحواري قد انقلب إلى مُعطى استراتيجي، يجب على المتلقي أن يضع في اعتباره هذه النّقلة تحقيقًا للوجود الشّعوري والذهني وكلّ الملابسات التي كانت تحيط بنصّ الحديث النبوي، وذلك اعتمادًا على جملة من القرائن والتّشابه الاجتماعي والنفسي بين المجتمعات الإنسانية والدعوات التوحيدية؛ كدعوة النبي الكريم عمر إلى محبته محبة خالصة تفضي إلى الإيمان التام في القلب، محبة صادقة أبدية من أجل الله دون مشاركة محبَّة النفس في ذلك فقد **روي عن عبد الله بن هشام قال:(كُنَّا مع النَّبيِّ ﷺ وهو آخِذٌ بِيَد عُمَرَ بن الخَطَّاب، فَقالَ له عُمَر: يا رَسولَ اللَّهِ، لَأَنْتَ أحَبُّ إلَيَّ مِن كُلِّ شَيْءٍ إلَّا مِن نَفْسِي. فَقالَ النَّبيُّ ﷺ: لَا والذي نَفْسِي بيَدِهِ، حتَّى أكُونَ أحَبَّ إلَيْكَ مِن نَفْسِكَ. فَقالَ له عُمَر: فإنَّه الآنَ واللَّهِ لَأَنْتَ أحَبُّ إلَيَّ مِن نَفْسِي. فَقالَ النَّبيُّ ﷺ: الآنَ يا عُمَرُ)**[1].

إنَّ محبة النبي ﷺ وتعليق القلب بأسباب تلك المحبَّة دليل على الإيمان بالله تعالى؛ لأن محبّة النبي عليه الصلاة والسلام تفضي إلى اتِّباع ما أمر الله به، وترك ما نهى عنه. وعمر رضي الله عنه صرَّح بحبِّه للرسول الكريم، لكنه استثنى من ذلك محبَّة نفسه، وهذا الحب طَبْعي في ذات الإنسان، فقد جبل على حبِّ الذّات، وعمر لم يعرف حكم تلك المحبَّة إلاّ بَعْدَ أنْ بيَّن له النبيّ ﷺ، ثم آثَر محبّة الرسول ﷺ على نفسه حتى يتمكَّن الإيمان التام في قلبه.

---

[1]محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الأيمان والنذور، **باب:** كيف كانت يمين النبي ﷺ وقال سعد: قال النبيﷺ: " والذي نفسي بيده"، (حديث رقم: 6632)، ص 1644.

فقد جرى حوار بسيط بين عمر والرسول الكريم، بُنِيَ على المُصَارحة والمكاشفة عمّا في الضّمير من دواعي المحبّة، ولذا كانت طبيعة الحوار في الحديث هادئة عذبة، تتساق في سكينة غامرة وتعبِّر عن صدق المحبَّة وصفائها، فالحب الخالص لله لا يَشُوبه أيّ غرض دنيوي يزول بزوال ذلك الغرض، بل هو حبّ أبدي من أجل الله.

ولتأكيد ذلك أقسم النبي ﷺ لِعُمَر(والذي نفسي بيده...)؛ لأنّه نزّلهُ منزلة الشَّاك الذي يطلب توضيحًا للأمر حتى لا يكون فيه منافقًا، ولذا لمّا أحس الرسول أن عمر يحرص على ألاّ يكون كذلك أكّد له الخبر، وفي التّعبير بالمضارع (أكون) دليل على استمرار تلك المحبَّة في كلّ حين، فهي حاضرة لا تزول في أيّ ظرفٍ كان، ولذلك سبق الفعل بـ (حتى) التي تدل على الزَّمان والغاية.

ومنه يمكن القول: إنّ اعتبار نصّ الحديث النبوي كينونة لغوية واقعة في منطقة الحوارية ينعكس انعكاسًا وظيفيًا على لغة مستخدمه، لهذا اتَّجه المتكلم (رسول الله) نحو خيارات لغوية نصيّة دقيقة تساعد على رسم موضوعه رسمًا مُحْكَمًا وتفعيل غاياته ومقاصده، حيث تُحْدِث التأثير المناسب في المتلقي، مما يحقِّق للخطاب النبوي أبعاده الوظيفية التواصلية.

انطلاقا من العبارة الحوارية التي تجيب عن السؤال، وتصحّح الأفهام وتلقِّن الدروس والمبادئ، وتصل بالمخاطَب إلى مقاصد المتكلِّم من الكلام، وهو الحمل على الفعل أو التَّرك، بأسلوب مُتَّدرِّج يشترك فيه السَّائل والمجيب، كان لزامًا الحديث عن الاستفهام باعتباره تَبَادُلٌ معرفيّ حواري يقوم على أساس السؤال والجواب بين طرفي الخطاب، ولا يَكَادُ يجد المتلقي في الحديث النبوي عبارة حوارية إلاّ ويتداخل معها أسلوب الاستفهام، وما هذا الفصل بين الحوار والاستفهام إلاّ فَصْل منهجي، للوقوف على دلالة الاستفهام وبلاغته، والأمر نفسه بالنِّسبة للحوار كلٌّ على حِدَة.

1-10الاستفهام تنشيط الفاعلية الإدراكية

إلى جانب الحوار، هناك وسيلة تعليمية تربوية، سخّرها النبي الكريم في أحاديثه لخدمة الدّين الإسلامي، ونشر تعاليمه في طابع البساطة والوضوح والإيجاز في المواقف الحيادية التي تفرض ذلك وهو ما يوضّحه **حديث سهل بن سعد الساعديّ أنه قال:(مَرَّ رَجُلٌ علَى رَسولِ اللَّهِ ﷺ فَقالَ لِرَجُلٍ عِنْدَهُ جَالِسٍ: ما رَأْيُكَ في هذا؟ فَقالَ: رَجُلٌ مِن أشْرَافِ النَّاسِ، هذا واللَّهِ حَرِيٌّ إنْ خَطَبَ أنْ يُنْكَحَ، وإنْ شَفَعَ أنْ يُشَفَّعَ. قالَ: فَسَكَتَ رَسولُ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ مَرَّ رَجُلٌ آخَرُ، فَقالَ له رَسولُ اللَّهِ ﷺ: ما رَأْيُكَ في هذا؟ فَقالَ: يا رَسولَ اللَّهِ، هذا رَجُلٌ مِن فُقَرَاءِ المُسْلِمِين، هذا حَرِيٌّ إنْ خَطَبَ أنْ لا يُنْكَحَ، وإنْ شَفَعَ أنْ لا يُشَفَّعَ، وإنْ قالَ أنْ لا يُسْمعَ لِقَوْلِهِ. فَقالَ رَسولُ اللَّهِ ﷺ: هذا خَيْرٌ مِن مِلْءِ الأرْضِ من مِثْلِ هذا)**[1].

سؤال الرسول ﷺ للرّجل: (ما رأيك في هذا؟) تمهيد ورصد لتقرير معنى من الأهمية بمكان، وهو عدم الانخداع بالمظاهر، وأن التقوى هي الأساس، وقد اختار النّموذج بعناية ثم سأل الرجل عنه، وسمع إجابته، ولم يعلّق عليه حتى أتمّ أركان المقابلة بالنموذج الثاني، وأعاد السؤال نفسه على الرجل ذاته، ثم قرّر الحقيقة التي رصد لها: (هذا خير من ملء الأرض من مثل هذا)، وقول الرّاوي: (فسكت رسول الله)، سكونه بين الاستفهامين من عبقرية المعلّم ؛ لأنّه تهيئة للمعنى باختيار الوقت المناسب والمعطيات المناسبة التي تُعين على تقرير المعنى، وتثبيته حتى يتركه في أتمّ حالات الوضوح بالمقارنة التي عقدها بين نموذجين من واقع الحياة، مما يؤكّد أنَّ كلّ حركة وسكنة في البيان النّبوي لها دلالتها.

والملاحظ في هذا الحديث أن الاستفهام الوارد فيه هو استفهام حقيقي غرضه، معرفة ما يجول في ذهن الرّجل، واستجلاء رأيه، لكن قد يخرج الاستفهام عن غرضه

[1]محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الرقّاق، **باب:** فضل الفقر، (حديث رقم: 6447)، ص 1606.

الأساس وهو معرفة الغامض المبهم، وهذا ما يعرف بـ: الاستفهام غير الحقيقي الوارد في الحديث الذي رواه **أبو سعيد رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ قال: (يَجِيءُ نُوحٌ وأُمَّتُهُ، فيَقولُ اللَّهُ تَعالَى: هلْ بَلَّغْتَ؟ فيَقولُ: نَعَمْ أيْ رَبِّ. فيَقولُ لِأُمَّتِهِ: هلْ بَلَّغَكُمْ؟ فيَقولونَ: لا، ما جاءَنا مِن نَبِيٍّ. فيَقولُ لِنُوحٍ: مَن يَشْهَدُ لَكَ؟ فيَقولُ: مُحَمَّدٌ ﷺ وأُمَّتُهُ، فَنَشْهَدُ أنَّه قدْ بَلَّغَ، وهو قَوْلُهُ جَلَّ ذِكْرُهُ:﴿كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾**[1] (البقرة: 143).

مقام الحديث يحكي مشهدًا من مشاهد القيامة، مشهد نوح عليه السلام مع قومه، وتكذيبهم له، وافترائهم عليه بين يدي المولى سبحانه وتعالى، الذي يعلم الجهر وما يخفى، فَيَطلب منه ربّه شاهدًا يصدقه، فيستشهد بمحمد ﷺ وأمّته، فيشهد الجميع بأنه قد بلّغ.

وسياق الحديث يحمل الكثير من الأسئلة وأجوبتها، وهي مُحَاطة بالإيجاز لأن المقام يتطلبه، فالمشهد في زمن يوم القيامة، وبين يدي الله عزّ وجل، والنفوس ضائقة مرتعدة ليست في حال تسمح بالإطناب، لذلك كان الاستفهام والإيجاز هما السِّمة الغالبة على الحديث.

فقوله: (هل بلّغت؟) استفهام يقصد منه التقرير والتحقيق لإقامة الحُجَّة عليهم، فليس الاستفهام هنا على حقيقته؛ لأن الله عز وجلّ يعلم أنّه قد بلَّغ. والملاحظ أنّ هناك اتِّساقًا بين السؤال والجواب؛ حيث جاء السؤال على طريقة الإيجاز بالحذف، والتقدير: هل بلَّغت قومك ما أمرتك به؟ وجاء الجواب أيضا متناغمًا مع السؤال في الإيجاز حيث أجاب نوح عليه السلام بـ: نعم دون أن يقول: نعم بلّغتهم.

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** أحاديث الأنبياء، **باب:** قول الله عز وجل: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ ﴾ (هود:25)، (حديث رقم: 3339)، ص820

ولا مراء في أن المتلقي عند معاودة النظر في إجابة نوح عليه السلام وإجابتهم ستتجلّى له مفارقة عجيبة في التعبير: ففي إجابة نوح عليه السلام يجد أنه قد اكتفى بقوله: نعم، لأنه في موقف الواثق المطمئن لصحة وصدق جوابه، ولم يزد إلاّ النداء (أي ربّ) وهذا النّداء له دلالته في صدق نوح عليه السلام، بخلاف جوابهم، فلم يكتفوا بالنّفي (لا)، وإنّما أَتْبَعُوه بـ (ما جاءنا من نبيّ) حتى يُرَوِّجوا لِكَذِبهم وظلالهم حتى وَهُمْ بين يدي خالقهم.

وفي حديث آخر ينصح الرسول ﷺ الناس بعدم التعدِّي على أرزاق غيرهم، حتى ولو كان حلب ماشية أحدهم، دون أخذ إذْنه وموافقَتِه. **فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال:(لَا يَحْلُبَنَّ أَحَدٌ مَاشِيَةَ امْرِئٍ بغيرِ إِذْنِهِ، أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تُؤْتَى مَشْرَبَتُهُ فَتُكْسَرَ خِزَانَتُهُ فيُنْتَقَلَ طَعَامُهُ؟ فإنَّما تَخْزُنُ لهمْ ضُرُوعُ مَاشِيَتِهِم أَطْعُمَاتِهِمْ، فلا يَحْلُبَنَّ أَحَدٌ مَاشِيَةَ أَحَدٍ إِلَّا بإِذْنه)**[1].

في هذا الحديث نصٌّ مؤكّد عن ألا يحتلب أحد مواشِي النَّاس إلاّ بإذنهم؛ لأن ضروع هذه المواشي بمثابة الخزائن لطعامهم، والمراد به هنا اللّبن، وإنّما خصّ اللّبن بالذِّكر لِتَسَاهُل النَّاس فيه فَنَبَّه به على ما هو أولى منه[2].

وفي قوله: (أيحب أحدكم أن تؤتى مشربته فَتُكسَر خزانته...) استفهام معناه التقرير بالنَّفي أي: تقرير هؤلاء المخاطَبين بأنّ أحدًا منهم لا يحبّ أن تؤتى مشربته (أي ماشيته) فيحلب لبنها فيؤخذ بذلك طعامه، وفي إسناد الفعل (يحب) إلى (أحدكم) إشعار كذلك بأنّ أحدًا منهم لا يحب ذلك، وهكذا يستدرج النبي ﷺ مخاطَبيه بهذا السؤال ليلفت انتباههم، ويُثير نفوسهم حتى إذا كان جوابهم هو بالنفي قطعًا، يكون قد استخرج ﷺ من نفوسهم

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** في اللقطة، **باب:** لا تحتلب ماشية أحد بغير إذنه، (حديث رقم: 2435)، ص587.

[2] ينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري،89/5.

الحكم الصَّحيح الذي أراده من استفهامه، وهو ألاّ يحتلب أحد منهم ماشية غيره إلاّ بإذنه؛ لأنه إذا كان ذلك لماشيته فكيف يحبّه لماشية غيره؟.

وبهذا الاستفهام يكون السَّائل قد حصل على حكم المخاطبين، يخجلون لو تَرَكُوه ولم يُنَفِّذوه؛ لأنه حكم منهم على أنفسهم، ومن ثَمَّ يتقرّر في نفوسهم ويتمكّن النهي النبوي القاطع عن احتلاب أحد منهم ماشية غيره إلاّ بإذنه.

والملاحظ أن هذا الاستفهام تضمّن تشبيهًا تمثيليًا، حيث شبَّه النبي عليه الصلاة والسلام اللّبن في ضرع الماشية بالطعام المخزون المحفوظ في الخزانة[1].

نماذج حديثية من نسق التركيب إلى بلاغة التصوير

عندما توضَع الكلمة في سياق داخل نصٍّ ما، فإنها تُولَدُ من جديد، فيؤدي السياق دوره في إضفاء دلالات جديدة على هذه الكلمة، أو يقوم بإزالة بعض الدلالات الأخرى العالقة بها، ثم إن «مزيّة الكلام تأتي من ناحية احتماله لمعانٍ غير ظاهرة، فهذا أدعى إلى الروِيَّة والتأنِّي في الفهم مما يثير في قارئ النَّص ملكة التَّأمل في المعنى واستقصاء جزئياته والاستشراف إلى ما وراء هذه الجزئيات من مقاصد»[2].

ولعلَّ الأحاديث النَّبوية الآتي ذكرها تبيّن علاقة الكلمات بعضها ببعض، وبلاغة الأساليب اللغوية التي تكشف عن جمال البيان النّبوي في إطار ما يعرف بالسِّياق اللغوي (السياق المقالي).

النموذج الأول:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: اسْتَبَّ رَجُلٌ مِنَ المُسْلِمِينَ ورَجُلٌ مِنَ اليَهُودِ، فقالَ المُسْلِمُ: والذي اصْطَفَى مُحَمَّدًا ﷺ علَى العَالَمِين-في قَسَم يُقْسِمُ به- فَقالَ

---

(1) هشام رزق إسماعيل، بلاغة الاستفهام النبوي، ص 35.

(2) أحمد عبد الغفار، التأويل الصحيح للنص الديني، دار المعرفة الجامعية، قناة السويس- مصر، (دط)، 2005م، ص109.

اليَهُودِيُّ: والذي اصْطَفَى مُوسَى علَى العَالَمِين. فَرَفَعَ المُسْلِمُ عِنْدَ ذلكَ يَدَهُ فَلَطَمَ اليَهُودِيَّ، فَذَهَبَ اليَهُودِيُّ إلى النَّبيِّ ﷺ، فأخْبَرَهُ الذي كانَ مِن أمْرِهِ وأَمْرِ المُسْلِمِ، فَقالَ: (لا تُخَيِّرُونِي علَى مُوسَى؛ فإنَّ النَّاسَ يُصْعَقُونَ فأكُونُ أوَّلَ مَن يفِيقُ، فَإِذَا مُوسَى بَاطِشٌ بِجَانِبَ العَرْشِ، فلا أدْرِي أكانَ فِيمَن صَعِقَ فأفَاقَ قَبْلِي، أوْ كانَ مِمَّنِ اسْتَثْنَى اللَّهُ)[1].

ومقام الحديث مقام غضب كما هو واضح من سياقه؛ حيث إنّ النبي ﷺ قاله بعد هذه المواجهة التي حدثت بين المسلم واليهودي، وانحياز كل منهما لنبيِّه. والغرض من الحديث بيان فضل سيّدنا موسى عليه السلام وذكر خصوصية تتعلق به. وسياق الحديث يتقاسمه الإنشاء والخبر؛ حيث بدأ بالنهي (لا تخيِّروني على موسى)، وتَلاَهُ الخبر (فإن الناس يصعقون...)، وابتداء الحديث بالنهي عن تفضيله ﷺ على موسى عليه السلام يطرح سؤالاً مفاده: هل النَّهي هنا خاصّ يقصد به عدم تفضيله ﷺ على سيدنا موسى عليه السلام فقط، أم هو عامٌّ يَنْصَبُّ على جميع الأنبياء؟ وإذا كان عامًّا فَلِمَ خصَّ موسى عليه السلام هنا؟

وبالتأمل وبإعمال الفكر يتَّضح عموم النهي، فإنَّ ما عُرِفَ من النبي ﷺ من تواضع يجعله لا يرضى بتفضيله على أيّ أحدٍ، فضلاً عن الأنبياء مع مَالَهُ ﷺ من خصوصيات كثيرة دالّة على أفضليته على جميع الخلق، ويؤيد ذلك حديث: **(ولا أقول: إنَّ أحدًا أفضلُ من يونس بن متى)**[2]. وخصَّ موسى عليه السلام هنا لبيان فضله تناسبًا مع مقام الحديث؛ حيث إنه في سياق الردّ على المسلم الذي لطم اليهودي بسبب قَسَمِه بسيِّدنا موسى عليه السلام.

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** أحاديث الأنبياء، **باب:** وفاة موسى وذكره بعد، (حديث رقم: 3408)، ص843.

[2] المصدر نفسه، **كتاب:** أحاديث الأنبياء، **باب:** قوله تعالى:﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (الصافات:139) (حديث رقم: 3415)، ص845.

وبعد ابتداء الحديث بالنَّهي عن تفضيله ﷺ على موسى عليه السلام يأتي البيان النَّبوي بإظهار العلّة في عدم تفضيله عليه بذكر خصوصية لسيدنا موسى عليه السلام، وذلك بقوله :(فإن الناس يصعقون)، والفاء للسببية؛ حيث جاءت لبيان سبب النَّهي عن تفضيله عليه، فهي جملة تعليلية مؤكدة بـ (إن) واسمية الجملة لأنها إخبار عن شيءٍ غيبيٍّ فَنَاسَبَهُ التأكيد حتى يتقَرّر في النفوس.

واختيار مادة (ص.ع.ق)؛ لما فيها من قوّة، فلم يقل: فإن الناس يموتون، لما يدل عليه الصّعق من موتٍ بقوّة وأنه ليس موتًا عاديًا، وإنما فيه عنصر القوة والفجأة والسرعة، حيث تتوقف أجهزة الجسم، وتتجمَّد الدماء في العروق مرة واحدة، ولذلك يُقَال لِمَنْ مات بالتيار الكهربائي: صعقته الكهرباء.

ولما كان السياق هنا يصوّر القلق والاضطراب والخوف من المصير المجهول، كان مناسبًا له الإيجاز بحذف الجملة في قوله: (فإن الناس يصعقون فأكون أول من يفيق) والتقدير: فإن الناس يصعقون فأصعق معهم فأكون أول من يفيق، فحذفت جملة (فأصعق معهم) تناسبًا مع مقام الصَّعق وما فيه من شدّة وخوف وفزع تجعل صاحبه في حالة لا تسمح له ببسط الكلام وإطالَتِه، كما لا يخفى ما فيه من حفظ لمقام النبي ﷺ.

ويبدو أن الحديث كما ذكر (فأكون أوّل من يفيق)، حيث ذكره رسول الله بناءً على ما يعتقده من أنه أول من يفيق بدلالة فاء الفجائية بعد (فإذا موسى باطش بجانب العرش) التي تدل على أن شيئا لم يكن يتوقّعه النبي ﷺ قد حدث وهو رؤيته لسيدنا موسى عليه السلام بجانب العرش.

واختيار اسم الفاعل (باطش) دليل على الاستمرار والثّبوت، ويتناسق مع التعبير باسم الفاعل اختيار مادة (ب.ط.ش) لما تدل عليه من قوة الأخذ بالعرش، والتشبث به؛ حيث إنَّ البطش يدل على الأخذ بقوة كما في قوله تعالى:﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾ (البروج: 12)، مما يدل على شدّة تعلق سيدنا موسى عليه السلام بالعرش.

وقد بُنِيَ التركيب(فلا أدري أفاق قبلي أم كان ممَّن استثنى الله) على الإيجاز بالحذف أيضا، إذ التقدير: فلا أدري أكان فيمن صعق فأفاق قبلي أم كان ممن استثنى الله فلم يصعق؟ من الاحتمال الثاني وهو إيجاز متناسب مع مقام الصّعق وما فيه من شدة الهول والفزع يومئذ، كذلك تعاضد مع الإيجاز في إبراز المعنى اختيار الألفاظ القوية المتناسبة مع قوة هذا اليوم: يصعقون، يفيق، باطش.

النموذج الثاني:

عن سعد رضي الله عنه، أنَّ رَسولَ اللَّهِ ﷺ أعْطَى رَهْطًا -وسَعْدٌ جَالِسٌ- فَتَرَكَ رَسولُ اللَّهِ ﷺ رَجُلًا هو أعْجَبُهُمْ إلَيَّ. فَقُلْتُ: (يا رَسولَ اللَّهِ مالَكَ عن فُلَانٍ؟ فَوَ اللَّهِ إنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا، فَقالَ: أوْ مُسْلِمًا. فَسَكَت قَلِيلًا، ثُمَّ غَلَبَنِي ما أعْلَمُ منه فَعُدْتُ لِمَقالَتِي، فَقُلْتُ: مالَكَ عن فُلَانٍ؟ فَوَ اللَّهِ إنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا، فَقالَ: أوْ مُسْلِمًا. ثُمَّ غَلَبَنِي ما أعْلَمُ منه فَعُدْتُ لِمَقالَتِي، وعَادَ رَسولُ اللَّهِ ﷺ. ثُمَّ قالَ: يا سَعْدُ، إنِّي لَأُعْطِي الرَّجُلَ وغَيْرُهُ أحَبُّ إلَيَّ منهُ، خَشْيَةَ أَنْ يَكُبَّهُ اللهُ في النّارِ)[1].

فالملاحظ أنه كعادة الرسول ﷺ مع أصحابه في شرح الأمور التي لها صلة بالمفاهيم والمصطلحات العقدية، فإنه هنا يفرّق بين أمرين وهما: الإسلام والإيمان، وأنَّنا لا يجب أن نلصق صفة الإيمان إلّا بعد النظر في مطابقة حاله للنصوص التي ترد في ذلك، كما أنَّها تُبَيِّن لطف الرسول ﷺ بصفته حاكما يوزِّع المغانم، وأنَّه يسمح له بمراجعته، وأن يشيروا عليه فيما يظنُّون في ظنِّهم أنه خفي عليه، ولكنه رغم ذلك لا يستعلي عليهم وإنما يجيبهم بلطف. وقوله ﷺ: (إنّي لَأُعْطِي الرَّجُلَ وَغَيْرَهُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْهُ، خَشْيَةَ أَنْ يُكَبَّ فِي النَّارِ عَلَى وَجْهِهِ)،وقعت تفسيرًا وبيانًا لفعله عليه الصلاة والسلام، وإنه فعل ذلك لكي يتألف قلوب الذين دخلوا في

[1]محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الإيمان، **باب:** إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة وكان على الاستسلام أو الخوف من القتل(حديث رقم:27)،ص17.

الإسلام حديثًا، واستدعى المقام لهذا الإطناب؛ لتوضيح ما أُبْهِمَ وأُشْكِلَ عَلَى سَعْدِ رَضِيَ اللهُ عَنْه.وجاءت (ال)(*) في قوله: (الرجل) لمحض الجنس؛ ومعناه: أيّ رجل، لتدلَّ بهذا المعنى على شمول العطاء وعمومه جنس الرجال، وللدلالة مع هذا الإبهام والتعميم عدم التمييز بين أفراد الجنس في العطاء.

وحذف المفعول الثاني (أُعْطِيَ) لإجمال العطاء؛ لأن ذكره غير مقصود، ومعناه: إني لأعطي الرجل عطاءً. والضمير في كلمة (غيره) عام يشمل(جُعَيل) وغيره؛ لأنه واقع في سياق النكرة، أي غير هذا الرّجل الذي أعطيه يكون عندي أحَبّ من الذي أعطيه. وكلمة (خَشْيَةَ) وقعت مفعولاً لأجله، لتفسير وبيان وجهة النبي ﷺ في اختصاص العطاء لأناس، ومَنْعه عن آخرين، وتبرير فعله ﷺ من أن يُظنّ أن التقسيم يُراعى فيه درجات الإيمان والصّلاح، ولكن التقسيم خرج لتألّف القلوب في الإسلام، مع تأكيد أنّ الذين مُنِعُوا العطاء خير عند رسول الله من الذين نالوا العطاء. وقوله:(أَنْ يُكَبَّ فِي النَّهَارِ عَلَى وَجْهِهِ)كناية عن سوء الخاتمة المستلزمة للكافر والمرتدّ، لأن الكبّ في النار لازم العقاب على كبيرة، والعقاب بهذا الوصف لازم الكفر[1]، فالنبي ﷺ تألّفهم، لأنه يخشى عليهم من الرّجوع إلى الكفر والارتداد.

(*) (ال): حرف تعريف، وهي ثلاثة أقسام: عهدية، وجنسية، ولتعريف الحقيقة؛

– فالعهدية: هي التي عهد مصحوبها، بتقدم ذكره. نحو:جاءني رجل فأكرهت الرجل، أو بحضوره حسّاً، كقولك لمن سدد سهماً، القرطاس

– والجنسية بخلافها، وهي قسمان: أحدهما حقيقي، وهي التي ترد لشمول أفراد الجنس نحو: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ (العصر:2). والآخر مجازي، وهي التي ترد لشمول خصائص الجنس، على سبيل المبالغة، نحو: أنت رجل علماً،أي: الكامل في هذه الصفة ويقال لها: التي للكمال.

وأما التي لتعريف الحقيقة، ويقال لها: التعريف الماهية، فنحو قوله تعالى:﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾(الأنبياء: 30) . (للتفصيل: ينظر، أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم بن علي المرادي المصري المالكي، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة و محمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 1، 1413هـ –1992م، ص194 ، 195).

[1]بدر الدين العيني، عمدةالقاري شرح صحيح البخاري، 1/ 84.

وإن استخدام (أو)في عبارة (أو مسلمًا) هنا لإفادة معنى الإضراب بدلاً من (بل) لأنها الأنسب للمقام، قال ابن حجر:« وليس معناه [أي : الإضراب] الإنكار، بل المعنى أن إطلاق المسلم على من لم يختبر حاله الخبرة الباطنة أولى من إطلاق المؤمن؛ لأن الإسلام معلوم بحكم الظّاهر»[1] .

واستخدام (بل) هنا يدل على الإنكار، وصدق الإيمان عنه، ولكن هذا ليس مراده في الحديث، خاصة وأنه ذكر في حديث آخر أن هذا الرجل المشفوع له وهو "جُعَيْلٌ" مما أثنى رسول الله ﷺ على إسلامه في قوله: (أمَا والذي نَفْسي بِيَدِهِ لَجُعَيْل بْنُ سُرَاقة خَيرٌ من طِلاَعِ الأرضِ كُلّهم مِثْلُ عُيَيْنَةَ والأقْرَع، ولَكِنِّي تَأَلَّفْتهما لِيُسْلِمَا وَوَكَّلْتُ جُعَيْلاً إلى إسْلاَمِهِ)[2].

فلو استخدم (بل) لكان معناه الإضراب بالإنكار عليه صفة الإيمان، أما استخدام (أَوْ)فإنه لا يوحي بهذا الإنكار.

وتكرَّرت جملة (أو مسلمًا) ثلاث مرّات في ردّ الرسول ﷺ تنبيها لِسَعْد، وتَوجِيهًا لَهُ بِوَصْفِ(جُعَيْل) بالإسلام يكون أولى، ولِتَأْكيد دلالة ثبوت الوصف بالإسلام.

أما دلالة استخدام الرسول ﷺ للفظ (مسلمًا)؛ لأنه يريد أن يعلِّمنا أن نُعامِل الناس حسب الظاهر، فإنّنا حين نَصِفُ الرجل بحسن إسلامه، فإننا نتحدث عن أدائه لصور الإسلام من شهادة، وأداء الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصوم رمضان، وحج البيت.

---

[1]ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 1/ 189.

[2]أبو نعيم أحمد بن موسي بن مهران الأصبهاني، حلية الأولياء و طبقات الأصفياء، دار النشر السعادة، (د. ط)، 1394 هـ- 1974م، 353/1 .

النموذج الثالث:

عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه سمع رسول الله ﷺ يقول:(أَرَأَيْتُم لَوْ أَنَّ نهراً بِبَابِ أَحَدِكُمْ يَغْتَسِلُ فِيه كُلَّ يَومٍ خَمْسًا مَا تَقُولُ ذَلِكَ يُبْقي مِنْ دَرَنِه؟ قَالُوا: لا يُبْقِي مِن دَرَنِه شَيْئًا. قَال: فَذَلِكَ مَثَلُ الصَّلَوَاتِ الخَمْسِ يَمْحُو الله به الخَطَايَا)[1].

مقصد الحديث بيان فضل الصلوات الخمس، وأثرها في سلوك الإنسان، ومكانتها في صحيفة أعماله، بأنها تكفِّر الخطايا، وإذا كانت تكفِّر الخطايا، فإنها تبعد النفوس عن المآثم. وقد عبّر عن هذا المعنى في صورة حسية عرضها على المتلقي، هي صورة الاغتسال خمس مرات يوميًّا وأثر ذلك في النظافة من الأوساخ. يمهد الحديث لهذه الصورة الحسية بهذا الاستخبار(أَرَأَيْتُم لَوْ أَنَّ نَهْرًا بِبَابِ أَحَدِكُمْ...)،فاختار هذا التركيب ليحضر الصورة أمام المخَاطَب، ويدخل على نفسه مدخلا يؤنُسِها بهذه الصيغة الاستفهامية المُحرِّكة لدواعي النُّفوس، والهمزة تهيِّء الأذهان و تُثيرها لمعرفة المسؤول بها عنه، وفي دخولها على (أرأيتم) التي هي بمعنى : أخبروني دلالة على أنه كالعلم المستحكم الذي تراه العين وتدركه الحاسّة، وقد جاءت الهمزة لتقرير المعنى في النفوس وتوكيده .

فالرؤية المطلوبة هنا هي التّيقن العقلي إلى جانب استحضار المشهد من الواقع المرئي، ثم إنَّ وصف النّهر بأنه (بباب أحدكم) – والباء للإلصاق– يؤكد شدّة قربه وتَماسّه ترسيخًا لأهمية الصّلاة.

وفي استخدام ضمائر الخطاب (أرأيتم، أحدكم) استحضار للصورة في الأذهان ونقلها إلى واقع المستمعين وإشراكهم في الحوار.

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** مواقيت الصلاة، **باب:** الصلوات الخمس كفارة، (حديث رقم: 528)، ص 139 .

وبتأمل قوله :(يَغْتَسِلُ فِيهِ) ومجيئه على صيغة المضارع الدال على حدوث الفعل وتجدّده وحضوره، وكأنّ المتلقي يري الرّجل وهو يغتسل، وقوله: (فيه) تفيد الظرفية وتفيد أنه يغتسل فيه وليس منه، وبما أنّ الاغتسال يبعث في الجسم الحيوية والنشاط فإن تكرار ذلك خمس مرّات في قوله: (خمسًا)يُنَقِّي الجسم نقاءً يبعث فيه مزيدًا من الحياة، ويُعطِيه قدرة على مُضاعفة الأعمال التي يمارِسُها في حياته.

وبعد أن ذكر رسول الله ﷺ قصة هذا النّهر أراد أن يقرِّر الصّحابة ما يقوله بأفواههم، ولذلك قال:(هَلْ يُبْقِي مِنْ دَرَنِهِ شَيْء) وقد أجاب الصحابة بالجملة نفسها: (لَا يُبْقِي مِنْ دَرَنِهِ شَيْءٌ)، وفي هذا التكرار إقرار وتوكيد، بعد أن نظروا وتأملوا أمر هذا النّهر ثم أدركوا قيمته فقرّروا قول الرسول الكريم. وهذا أسلوب تربوي ناجح، عظيم الأثر في النفوس، والمُرَبِّي يجب أن يُنَوِّع طرقه في التعليم، ويلَوِّن أساليبه في الأداء، فيُخبِرُ أحيانًا، ويَستْفهم أحيانا أخرى، ويستعمل الإنشاء ثالثه بمعناه الحقيقي والمجازي.

أما الفاء في جملة(فذلك مثل الصلوات الخمس يمحو الله بها الخطايا)،أتَتْ جوابًا لجملة مقدرة سَبَقَتْهَا أي: إذا تَقَرَّر أن النهر الذي يكون على هذه الصِفَة يُطَهِّر من يَغْتَسِل فيه خمس مرات فلا يبقى من درنه شيء. ويُشَكِّل تعبير(الصلوات الخمس) تلاقيًا ضمنيًا مع (خمس مرات)، مما يدل على تعانق جزئيات النّص وتماسكه .

وفي تشبيه الصلاة بهذه الحالة، إشارة إلى سهولة إقامة شعائرها، وأنها من الأمور التي لا تثقل على المسلم إذا ما أخْلص قلبه لها، فهي من العبادات التي يجد فيها سلوته، وبها يتحقق قُربُه من الله.

النموذج الرابع:

عَنْ عُمَرِ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، قَالَ :قَالَ :سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقُولُ:(لاَ تَطْرُونِي كَمَا أَطْرَتِ النَّصارى ابْنَ مَرْيَمَ، فَإِنَّمَا أَنا عَبْدُهُ، فَقُولوا: عَبْدُ اللهِ ورَسُولُه)[1].

قيل هذا الحديث في مقام الردّ على النَّصارى في ادِّعائهم ألوهية عيسى عليه السلام، وقد أدّى إلى هذا الزّعم مغالاتهم في مدحه عليه السلام، مما حدا بهم إلى أن يَصِفُوه بما لا يليق.

فالحديث على الرغم من قِصَره، إلا أنه ملئ بالألوان البلاغية المناسبة للمقام، وقد جاء الرد عليهم من خلال مظاهر:

– النهي في قوله :(لَا تَطَرُونِي...)، حيث يَنهى النّبي ﷺ أصحابه أن يغالوا في مدحه، حتى لا يصلوا إلى ما وصل إليه النّصارى. وفائدة هذا النهي الإشارة إلى خطأ النصارى في مغالاتهم في حق سيدنا عيسى عليه السلام، وقد تضامن مع النهي في تقرير خطئهم التشبيه، حيث يُشَبِّههم في حالة مغالاته في مدحه إن لم يمتثلوا للنهي بحال النصارى في مغالاتهم في إطراء عيسى عليه السلام، ووجه الشبه الخطأ الشديد والكذب في كلّ منهما.

ومن البلاغة التي نجدها في الحديث أيضا اصطفاء كلمة دون مرادفها مما يقاربها في المعنى، ومن ذلك اختيار صيغة الإطراء (لا تَطْرُونِي) دون مرادفها وهو (المدح)، فلم يقل: لا تمدحوني؛ وذلك لأن الإطراء: مجاوزة الحدّ في المدح والكذب فيه، أو هو المدح بالباطل، وهو متناسب مع ادِّعائهم ألوهية عيسى عليه السلام وإفراطهم في مدحه. كما تأنّق النهي في جملة (لا تَطْرُونِي...) في إثبات خطأ النصارى، كان للقصر أيضا تأنّق في تأكيد خطئهم، وهي قوله: (فَإِنَمَا أَنَا عَبْدُه...)، إذ إنّها جملة خَبَرية مؤكدة بالقصر عن

---

[1]محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** أحاديث الأنبياء، **باب:** قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا﴾(مريم :16)،(حديث رقم : 3445)، ص 854 .

طريق(إنما)، والقصر فيها قصر موصوف على صفة، حيث قصرت النبي ﷺ على صفة العبودية، واختيار (إنّما) أداة للقصر، وهي لا تستعمل إلا في الأمور الواضحة المعلومة متناسق مع مضمون الجملة، فَكَوْنُ محمد ﷺ عبد الله أمرٌ لا يُنْكِره مسلم.

في الجملة الأولى: (إنما أنا عبده)، ذكر فيها المسند إليه الضمير (أنا) تناسبًا مع سياق التأكيد، أما في الجملة الثانية والتي خفَّتْ فيها درجة التأكيد، فحذف المسند إليه، ولا يخفىما فيه من إيجاز واختصار، يدعو إلى أن تنتشر هذه الجملة وتشيع على لسان عامة المسلمين فناسَبَها الإيجاز.

من خلال ما سبق عرضه، تبيَّن أن السياق اللغوي أو سياق التركيب في الخطاب النبوي يأخذ صورًا وأشكالاً متعددة مُنْطَلَقُها المعنى المُخْتَمِر في الذِّهن و مُنْتَهَاهَا البنية السطحية التي تتحرك بين دلالة المذكورة ودلالة المحذوف، فالسياق اللغوي له دورُ بارز في حركية السيرورات الاستدلالية التي بدورها تحدد المعنى وتَضْبِطُهُ، تستقطب المقصدية وتوضِّحها، وبالتالي تحقِّق التواصل وتُفَعِّله، وكل صور سياق التركيب لها رباط وثيق بطرفي الخطاب النبوي (المتكلم و المخاطَب)، فالتكرار تمكين إقناعي وترسيخ معرفي، والحذف فراغ لغوي لحاجة مقصدية، أما الحوار فهو تبادل كلامي مشترك مع الاستفهام باعتباره تنشيطا للفاعلية الإدراكية، إضافة إلى أن الكناية ما هي إلا سيرورة سياقية مزدوجة مقابل الاستعارة التي تعد استلزاميًا مضمرًا وغيرها من أشكال السياق اللغوي.

لكن النمط التركيبي للجملة قد يتعدد معناه الوظيفي بتعدّد احتمالات الدلالات في القرائن المقالية، فيصبح النَّمط التركيبي بحاجة إلى اعتبار القرائن المقامية الخارجية لرفع تلك الاحتمالات وتحديد المعنى المراد في إطار ما يعرف ب: السياق غير اللغوي (السياق الخارجي).

2-السياق غير اللغوي نمذجة التواصل غير اللفظي

يمثل السياق غير اللغوي البيئة التفاعلية بين المتحدث والمخاطَب، وما بينهما من عُرْفٍ سائد يحدّد مدلولات الكلام، وذلك أن تداول الخطاب يتم في سياق ثقافي واجتماعي بين المتحدث والمخاطب، وليس لفظا مجرَّدًا عن محيطه. ومن هنا كانت معرفة قصد المتحدث، وحال المخاطَب، والبيئة المحيطة بهما ذات أهمية في تبيُّنِ الدلالة، إذ قد يجتمع نصّانِ مُتفِقان في ظاهرهما في المعنى، ولكنهما مختلفان في الدلالة تبعا لقصد المتحدث وحال المخاطب.

ومحاولة فهم النص النبوي منقطعًا عن سياقه الزماني أو الواقعي الذي ورد فيه، خطأ كبير؛ ذلك أن التأمل في السياق الذي ورد فيه النص النّبوي، والاعتداد بالقرائن المحتفَّه به، يُسْهِم وظيفيًا في التوجيه الدقيق نحو الفهم السليم لذلك النص. ولهذا« يجب على متدبِّر الخطاب في سعيه للوصول إلى المعنى الكامل للخطاب (...) أن ينظر في الأحوال التي تحتفّ بالخطاب (...) من حيث: حال المتكلم، وحال المخاطب، والظّرف الزَّمانى والمكاني الذي قيل فيه، والسبب الذي أثاره، والغرض الذي استهدفه، والأعراف الجارية في المجتمع الذي قيل فيه»[1].

وعليه، فإن المعرفة بالواقع الذي قيل فيه الحديث النَّبوي وملابساته وحيثياته من بين أهم المعطيات المفصلية في المقاربة الإيجابية المثمرة لِنَصِّه، كل ذلك مع استخدام المتلقي نتائج التجربة والخبرة المستمدة من تراكم التفاعل الحياتي والمعرفي التي ترسَّبت في شعوره ولا شعوره.

---

[1]أيمن صالح، القرائن والنص- دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص- المعهد العربي للفكر الإسلامي ، فرجينيا - الو م أ-، ط1، 1431هـ - 2010 م، ص 295.

2-1 أحوال المخاطَبين معيار تغيير الأسلوب

من الأمور المهمَّة التي كان النبيّ ﷺ يراعيها، ثم جاءت التداولية لتتوافق معه؛ الاهتمام بالمخاطَب وأحواله؛ لأن الحديث النَّبوي وما يحويه من معانٍ وقيم وتعاليم وأوامر ونواهٍ، كان من أجل التواصل معه وإفهامه دلالة الحديث، فقد كان النبي عليه الصلاة والسلام يلوِّن الحديث لأصحابه، فكان تارة سائلا، وتارة مُجيبًا، وتارة يجيب السائل بقدر سؤاله، وتارة يزيده عما سأل، وتارة يضرب المثل لما يريد تعليمه، وتارة يصحب كلامه بالقسم، كما أنه« يكرّر كلامه ثلاثًا حتى يفهم الجميع، ولا يُحَدِّث دائما حتى لا يرهق جميع الناس مع أن بعضهم يتمنّى ذلك، ويخصّ بعضهم بأسرار، ويُنوّع الأجوبة والوصايا باختلاف أحوال الطَّالبين والسائلين، وتختلف أوامره و تكليفاته، باختلاف من يكلّفهم من الأشخاص وباختلاف قدراتهم »[1].

أضف إلى ذلك أنه كان يقبل موقفًا أو سلوكاً من شخص ولا يقبله من شخص آخر، وهذا إن دَّل على شيء إنما يدل على أن الرسول الكريم كان يراعي أحوال المخاطبين الثقافية والعلمية وبتعبير آخر الفروق الفردية بينهم، من أجل ذلك تغيَّر أسلوبه ﷺ واختلف من حالة لأخرى «فقد يكون صريحًا واضحًا زاجرًا في حالة، بينما قد يكون مطويًّا مُلَمِّحًا رقيقًا في حالة أخرى، كل ذلك بحسب ما تقتضيه المناسبات والأحوال»[2].

ولعّل الصحابي الذين ائْتَمَنَهُ الرسول ﷺ على سرِّه دون سواه من الصحابة، إنما هو مراعاة لِحَالِه وما يختص به وحده، فقد **أخرج البخاري في صحيحه بسنده: قَال: (ذَهَبَ عَلْقَمَةُ إلى الشَّام فلمَّا دَخَلَ المَسْجِدَ قَالَ: اللَّهُمَ يَسِّر لي جَليسًا صَالِحًا، فَجَلسَ إلى أبي الدَّرْدَاء، فَقَالَ أَبُو الدَّرداءِ: مِمَّنْ أَنْتَ؟ قَالَ: مِنْ أَهْلِ الكُوفَةِ. قَالَ: أَلَيْسَ فِيكُم–ومِنْكُم –**

[1]يوسف القرضاوي، السنة مصدرا للمعرفة والحضارة، دار الشروق القاهرة، ط3، 1423 هـ – 2002 م، ص 136.

[2]محمد زكي الدين محمد قاسم، الدعوة إلى الله فقهًا و منهجًا، دار الصفوة، القاهرة، ط1، 1411 هـ– 1990م، ص 85.

صَاحِبَ السرِّ الذي لا يَعْلمُهُ غَيْرُهُ ؟ يعني حُذَيْفَةَ. قَالَ: قُلْتُ بَلَى. قَالَ أَلَيْسَ فِيكُم –أو مِنْكُم – الذِي أَجَارَهُ اللهُ على لِسَانِ نَبِيِّهُ صلى الله عليه وسلم ؟ يَعْنِي: مِنَ الشَيْطَان، يَعْنِي عَمّارًا– قُلْتُ بَلَى. قال: أليس فيكم –أو منكم– صاحبُ السِّواك، والوسادِ أو السِّرار؟ قال: بلى.قال: كيف كان عبدُ اللهِ يقرأ: "والليل إذا يغشى والنهار إذا تجلى"؟قلت:"الذكر والأنثى".قال: مازال بي هؤلاء حتى كادوا يَستنزِلونني عن شيءٍ سمعتُه من النبيّ ﷺ)[1].

يشير الحديث إلى أن النبي ﷺ كان يُراعي الفروق الفردية بين الصحابة، وقد اختار حذيفة بن اليمان رضي الله عنه لحفظ أسماء مجموعة المنافقين، لمعرفته ﷺ بمقدرة حذيفة على حفظ السر في حياة الرسول الكريم وبعد موته. «ومن ثمَّ كان حذيفة صاحب السرِّ الذي لا يعلمه غيره، حتى خُصَّ بمعرفة أسماء المنافقين، وبكثير من الأمور»[2]. فليس كل ما يصلح لشخص يصلح لآخر، و ليس كل ما يصلح لفئة أو جنس (ذكر أو أنثى) يصلح لأخرى، و«المعلم الموفق هو الذي يعطي كل إنسان– فردًا أو جماعةً–. من العلم ما يلائمه ويصلح له، وبالقدر الذي يصلح به، وفي الوقت الذي ينتفع به»[3]. كما اختلفت بعض أجوبة النبي ﷺ للناس مع كون السؤال واحد، وليس في ذلك أيّ تعارض، بل هو من باب معرفة خصائص الناس وطبائعهم، واختيار ما يناسب أحوالهم وحاجاتهم، وفيما يأتي اختلاف وصايا النبي عليه الصّلاة والسّلام لاختلاف أحوال الطَّالبين منه.

---

[1]محمد بن إسماعيل البخاري،صحيح البخاري، **كتاب:** فضائل أصحاب النبي، **باب:** مناقب عمار،وحذيفة رضي الله عنهما،(حديث رقم:3743)،ص920.

[2]ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 92/7

[3]يوسف القرضاوي، السنة النبوية مصدرا للمعرفة والحضارة، ص 135.

فعن أَبي هريرة رضي الله عنه: أَنَّ رَجُلًا قَال لِلنبيّ ﷺ أَوْصِنِي. قَالَ:(لَا تَغْضَب). فَرَدَّدَ مِرَارًا، قَالَ: (لَا تَغْضَب)[1].

في هذا الحديث يتّضح مراعاة النبي ﷺ لحال الرّجل، لذلك أوصاه بعدم الغضب، وكأن الرسول ﷺ عَلِمَ حَالَ السائل أنه سريع الغضب، وفي هذا يقول ابن حجر:« ولعل السائل كان غَضُوبًا، وكان النبي ﷺ يأمر كل واحدٍ بما هو أولى به، فلهذا اقتصر في وَصِّيتِه له على ترك الغضب»[2]، ورغم أن السائل قد كرّر السؤال إلا أنه وجد الإجابة نفسها« قوله فردَّد مِرَارًا أي: ردَّد السؤال يلتمس أَنْفَع من ذلك أو أبلغ أو أعمّ، فلم يزده على ذلك »[3].

وقد جاء أعرابي يطلب الوصية، فأوصاه ﷺ بغير ما أوصى به الرجل السابق مراعاة لحاله، **فعن أبي هريرة رضى الله عنه أن أعرابيًا أتى النبيَّ ﷺ فقال: دُلَّنِي على عملٍ إذا عملتُهُ دخلتُ الجنَّةَ. قال: (تعبُدُ اللهَ ولا تُشْرِك به شيئًا، وتُقِيمُ الصَّلاةَ المكتوبةَ، وتُؤَدِّي الزَّكاةَ المفروضةَ، وتَصُومُ رمضانَ. فقال: والذي نفسي بِيَدِهِ، لا أزيدُ على هذا. فَلَمَّا وَلَّى قال النبيُّ ﷺ: مَنْ سَرَّهُ أن ينظر إلى رجلٍ من أهل الجنَّةِ فَلْينظر إلى هذا»**[4].

لقد راعى النبي ﷺ حال هذا الأعرابي، فاكتفى بالفروض والواجبات، ولم يخبِره عن السّنن لحداثة إسلامه، وفي هذا يقول ابن حجر:« ولعلّ أصحاب هذه القصص كانوا حديثي عهدٍ بالإسلام، فاكتفى منهم بِفِعْلِ ما وجب عليهم في تلك الحال لَئِلاَّ يثقل ذلك

---

[1]محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الأدب، **باب:** الحذر من الغضب (حديث رقم: 6116)، ص1529.

[2] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 520/10

[3]المرجع نفسه، 10 / 520

[4]محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الزكاة، **باب:** الحذر من الغضب، (حديث رقم:1397)، ص339.

عليهم فيملّوا»[1]. هذا هو نبيّ الأمّة ومعلّم البشرية، يستخدم وسائل عدّة وأساليب شتّى لاستمالة المخاطَبين وإقناعهم بهذه الرّسالة السماوية، هذه الوسائل والأساليب تختلف وتتباين باختلاف طبقات المخاطبين ومدْرَكَاتُهم وجِنْسهم وسِنِّهم، ليُبَيِّنَ أنَّ دين الإسلام دين يسرٍ لا عُسرٍ من جهة، وليحقِّقَ التَّواصل الناجع بينه وبين بني البشر من جهة أخرى. ويظهر ذلك في تصرُّفه ﷺ مع الرجل الذي كان يَبْغَضُهُ ويُثْبتُ عِدَاءَه للإسلام والمسلمين، وكيف تحوَّل هذا البغض والكره إلى مَحَبَّة وتلطّف، من خلال الحديث الآتي: **أخبرنا يونس عن ابن شهاب قَال: غزا رسولُ الله ﷺ غزوة الفتحِ، فَتْحِ مكَّةَ. ثمّ خَرَجَ رسولُ اللَّه ﷺ بِمَنْ مَعَهُ من المُسْلِمينَ. فاقْتَتَلوا بِحُنَيْنٍ. فَنَصَرَ اللهُ دِينَه والمُسلمينَ. وأعطَى رسولُ اللهِ ﷺ يومئذٍ صَفْوانَ بْنَ أُمَيَّةَ مِائَةً من النَّعَمِ. ثمَّ مِائة. ثمَّ مِائَةً. حدّثني سعيد بن المسيّب أنّ صفوان قال: والله! لَقَدْ أَعطَانِي رَسُولُ الله ﷺ مَا أَعْطَانِي، وإِنَّهُ لَأَبْغَضُ النَّاسِ إِلَيَّ، فَمَا بَرِحَ يُعْطِيني حَتَّى إِنَّهُ لَأَحَبُّ النَّاس إليّ)**[2].

لم يَدَعْ النبيّ ﷺ أسلوبًا يراه ناجِعًا يوصِلُ به دَعْوتَهُ إلا استخدمه،« فجَعل إشباع شهوة المال المستحكمة في النُّفوس زمامًا يقود به بعض الناس إلى الإسلام، فَبَذْلُ المال الذي أَتَاهُ اللهُ إيَّاه يتألَّفهم به »[3]، و بهذا تَبَيَّن أنه أسلوب بارز من أساليب الدَّعوة، إذ يجزل الرسول ﷺ للرجل- الذي مال بقلبه و عقله للدّنيا و ملذاتها- العطاء، فلا يَلْبَثُ حتى ينشرحَ صدره للإسلام، ويصبح الله ورسوله أَحَبَّ إليه في الدنيا والآخرة .

من هنا، يمكن القول إن رسول الله ﷺ هو خير مُوَجِّه لأُمَّتِه، يراعي أحوالهم، ويتعامل معهم بما يأسِرُ قلوبهم ويُلَطِّف نفوسَهم، ويريح بَالَهُم:« ومِنْ ثَمَّ لمَّا دَخَلَ على

---

[1] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 3 / 305.

[2] أبو الحسين مسلم، صحيح مسلم، **كتاب:** الفضائل، **باب:** ما سئل رسول الله ﷺ شيئا قط فقال: لا. و كثر عطاؤه (حديث رقم: 2313)، 2 / 1806.

[3] حمود بن جابر الحارثي، دعوة النبي ﷺ للأعراب – الموضوع ، الوسيلة، الأسلوب- دار المسلم ،الرياض، ط1419،1هـ-1998م،ص 261.

نفس صفوان من باب العطاء، انقلبت عداوة صفوان للنبي ﷺ محَبَّةً، وهذه هي النتيجة التي كان يتوخَّاها النبي ﷺ من قسم الغنائم على أولئك المغمورين تأليفًا لقلوبهم، نظرًا لِقُرب عهدهم بالإسلام»[1]. وهذا الموقف إنَّما يدل على دقَّة نظر النبيِّ عليه الصَّلاة والسَّلام، ومعرفته العميقة بما يداخِلُ النفوس البشرية وما يصلح شأنها.

لاشك في أنّ الوسائل التوضيحية من مقتضيات تبليغ الإسلام للنَّاس وتعليمهم إيَّاه، ليتَّضح في أذهانهم كيفية التطبيق، لذلك فالأساس في الدعوة هو التعليم، ولنا أسوة في قصة الرجل الذي بالَ في المسجد، وكيفية تعامل النبي معه في تعليمه ومراعاة وضعه في الحديث الذي رواه **أبو هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قَالَ :قَامَ أَعْرَابِيٌّ فَبَالَ فِي الْمَسْجِدِ، فَتَنَاوَلَهُ النَّاسُ، فَقَالَ لَهُم النَّبيّ ﷺ: (دَعُوهُ، وَهَرِيقُوا عَلَى بَوْلِهِ سَجْلًا مِنْ مَاءٍ فَإِنَّمَا -أَوْ ذَنُوبًا مِنْ مَاءٍ- فإنَّمَا بُعِثْتُم مُيَسِّرِين، ولَمْ تُبْعَثُوا مُعَسِّرِين)**[2].

هذا الحديث يبين لنا كيف راعى الرسول ﷺ ثقافة هذا الأعرابيِّ ومستوى تعليمه، فقد عامَلَهُ باللِّين ومنع أصحابه من زجره وتَعْنِيفِه، وتركه حتى انتهى، ثم عَلَّمه ووجَّهَهُ وعالج الخطأ بما يناسبه،« ولا يخفى على الدَّاعية أنَّ نفوس النَّاس مختلفة الطِّباع والمزاج، تحبّ دائمًا أن تكون هي المُصِيبة والمُحِقَّة، فإذا ما بَدَا وظهر أنها أخطأت فإنها تدافع عن خطئها (...) حتى لا يظهر عجزُها وزلَّتُها (...)، وهذا الخطأ لم يأتِ إلا بسبب أنهم قليلو التصوّر للإسلام لم يفهموا العمق الإسلامي بعد»[3]،لذلك لم تكن معاملة النبيّ ﷺ

---

[1]محمد أمحزون، منهج النبي في الدعوة من خلال السيرة – المعرفة، التربية، التخطيط، التنظيم، دار السلام ،القاهرة، ط2، 1424هـ-2003 م ، ص 219 .

[2]محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الوضوء، **باب:** صبّ الماء على البول في المسجد (حديث رقم: 220)، ص 65 .

[3]جاسم بن محمد بن مهلهل الياسين، طريق الدعوة الإسلامية، دار الدعوة، الكويت، ط1، 1406هـ-1986م، ص 167.

لأصحابه مُطَابِقَةً ومساوية لمعاملته للأعراب حديثي العهد بالإسلام، لأنّهم لم يتأدَّبوا ولم يتعلَّموا، فَيَأْمُر بالتَّيسير عليهم. وفي هذا الموقف إما أن يُتْرَك الرَّجلُ فيحصل الضَّرر بنَجَاسَة المسجد، وإما أن يُمْنَع فيتضرر الرّجل من جهة، وتنتشر النجاسة في المسجد وعلى جسد الرجل وثوبه من جهة نتيجة فَزَعِه وخوفه، وهنا اختار النبي ﷺ أخفّ الضّررين،« ولم يقل لهم لِمَ نهِيتُم الأعرابيّ، بل أمرهم بالكفِّ عنه، للمصلحة الرَّاجحة، وهو دفع أعظم المفسدتين باحتمال أَيْسَرِهما، وتحصيل أعظم المصلحتين بِتَرك أَيْسَرِهِمَا، وفيه المبادرة إلى إزالة المفاسد عند زوال المانع لأمرهم عند فَرَاغِه بِصَبِّ الماء»[1].

إذن، فالرِّفق بالمخطئ لا ينافي تَنْبِيهَهُ على خطَئِه وزجره عنه باللّين واللطف المناسب لِحالة المخطئ وظروفه ودوافعه لارتكاب مثل هذا الخطأ، بل الواجب الإرشاد إلى الصَّواب والتوضيح، وهذا ما فعلهُ الرسول عليه الصلاة والسلام مع الرَّجل المخطئ.

كما أن للرسول ﷺ موقف وتصرّف مع الصحابي الجليل "حَاطِبْ بن أَبِي بَلْتَعَة" رضي الله عنه، الذي أرسل رسالة تحذيرية لمشْرِكِي مكة يُخْبِرُهم بتجهيز النبي ﷺ جيشًا لفتحها. والمثال الآتي يوضّح رفق النبيﷺ بالمخطئ، حتى وإن كان خطؤه متعمَّدًا شنيعًا ومُتَعَدِّيًا، بمعنى أن المتضرِّر ليس هو فقط، بل ستتضرَّر منه أمّة كاملة على رأسها النبي ﷺ، ولكن هذا المخطئ كان له ماضٍ مُشَرِّف.

لمّا تمكّن النبيّ ﷺ من هذه الرسالة الخطيرة، واطلع على هذه الخيانة الشنيعة قبل أن تصل لمشركي مكة، وعلم أنَّ مُرْسِلَها هو صاحبه "حَاطِبْ بن أَبِي بَلْتَعة"، سأله في هدوء سؤال العاتب:**(يَا حَاطِبُ، مَا هَذَا؟ قَالَ: يا رَسُولَ اللهِ لاَ تَعْجَلْ عَلَيَّ، إِنِي كُنْتُ امْرَأً مُلْصَقًا (*) في قُرَيش، وَلَمْ أَكُنْ من أَنْفُسِهَا وكان مَنْ مَعَك مِن المُهَاجِرِينَ لهم قَرَابَاتٌ**

---

[1]ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 1 / 64.

(*) امرأ ملصقا في قريش: أي لست من أنفسهم، غريبا فيهم (ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 520/7)

بِمَكَّة يَحْمُونَ بها أَهْلِيهِم وَأَمْوَالَهُمْ فَأَحْبَبْتُ إِذْ فَاتَنِي ذلك مِنَ النَّسَبِ فِيهِمْ أَنْ أَتَّخِذَ عِنْدَهُمْ يَدًا يَحْمُونَ بِها قَرَابَتِي، وَمَا فَعَلْتُ كُفْرًا وَلاَ ارْتِدَادًا، وَلاَ رِضًا بالكُفْرِ بَعْدَ الإسلام. فقال رسول الله ﷺ: قَد صَدَقَكُم. فَقَالَ عُمَرُ. يا رَسُولَ اللهِ، دَعْنِي أَضْرِبْ عُنُقَ هَذا المُنَافِقِ، قَالَ: إِنَهُ قَدْ شَهِدَ بَدْراً، وَما يُدْرِيكَ لَعَلَّ اللهَ أن يَكُونَ قَدْ اطَّلَعَ علَى أَهلِ بَدرٍ فَقَالَ: اعمَلُوا مَا شِئْتُم فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ)[1].

ظاهر الأمر في فعل (حاطب) يدل على الكفر والنفاق، فهذا عمر الفاروق المعروف بالعدل يسأل النبي ﷺ أَنْ يَأْذَنَ له في قطع عنق (حاطب)؛ لأنَّ ما فعله في نظره خيانة عظمى تدل على النِّفاق، لكن النبي ﷺ ينظر للأمر بِشُمول، فهذا المخطئ ليس له سوابق في الخطأ ، بل له مكرمات سابقة فهو مِمَّن شَهِد بدرًا ، لذا سمع منه النبي ﷺ وصَدَّقَهُ وقَبِلَ عذرَه، ثم عفا عنه ولم يعَاقِبْه أو يوبِّخه أو يعاتبه رفقًا به، و تقديرًا لماضيه المشَرِّف معه، بل زاد أن رفع من شأنه بقوله(إِنَّهُ شَهِدَ بَدْرًا، وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلّ اللهَ قَدْ اطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ بَدْرٍ فَقَالَ: اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ قَدْ غَفَرْتُ لَكُم) .

ولنا مع ردّ(حاطب) عليه بقوله: " لا تَعْجَلْ " ومضة جديدة، فهذا النبي ﷺ مع مكانته الرفيعة ومقامه العالي، ومع ما عُرِفَ عنه بأنه لا يعجَل ولا يتسرَّع في الحكم لم يتوقف عند هذه الكلمة والتي لو قيلت لمسؤول مِمَّن دونَه لرأى فيها تجاوزًا وسوء أدبٍ.

ثم إنّ النبي ﷺ « لم يعاتب حاطِبًا ولا هَجَرَه لأنه قَبِلَ عُذْرَهُ في أنه إنما كَاتَبَ قريشًا، خَشْيَةً على أَهْلِهِ وَولَدِه، وأراد أن يتَّخِذَ له عندهم يدًا، فَعَذَرَهُ بذلك، بخلاف تخلُّف كعب وصَاحِبَيْهِ فَإِنَهُم لم يكن لهم عذرٌ أصلًا »[2].

---

[1]محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الجهاد و السير، **باب:** الجاسوس (حديث رقم: 3007)، ص 740 ، 741 .

[2]ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 8 / 115.

وفي مواقف أخرى، اختلفت إجابة النبي ﷺ عن أفضل الأعمال، لاختلاف الحال الذي سئل فيه ﷺ. فقد يكون التفاضل لاختلاف الزمن، و« قد يكون التفاضل في الأعمال بالنسبة لوضع المكلف، فالجهاد للرجل أفضل من الحجّ، وجهاد النساء الحج، وتارة يكون التفاضل بحسب المقدرة، فالعاجز و الأعمى تكون العبادة في حقه أفضل من الجهاد، وقد يكون العمل في حق مكلف أنْفَعُ لِقَلْبِه وأطوع لربِّه، ولكنه ليس كذلك بالنسبة للآخرين »[1].

فقد أجاب ﷺ كل سائل بما رآه مناسبًا لِحاله وحاجته وظروفه، والحديثين الآتيين يوضحان ذلك:

عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رجلا سأل النبي ﷺ: أَيُّ الإسلامِ خَيْرٌ؟ قَالَ: (تُطْعِمُ الطَّعَام، وتَقْرَأ السَّلاَمَ على مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ).[2]

يستفاد من الحديث أهمية إطعام الطّعام الذي هو أمارة الجود والكرم والسَّخاء ومكارم الأخلاق، وفيه نَفْعٌ للمحتاجين وسد للجوع، وفيه أهمية إفشاء السلام الذي يدّل على خفض الجناح للمسلمين والتَّواضع لهم.

واختيار النبي ﷺ هذه الإجابة التي أجاب بها عن سؤال السائل، من باب مراعاة حال السّائل، فالإجابة عن سؤال: أيّ الإسلام أفْضَل؟ اختلف لاختلاف المقام؛ لأنّ الأفضلية راجعة إلى شخصية الفاعل وظروفه وقدراته، حيث إن الغنيّ الذي له مال كثير، صَدَقَتُه وبذل ماله لليتامى والمساكين أفضل له من قيام الليل وصيام النهار نافلة، والشجاع الشديد القوي الذي لا يهاب شيئا، وقُوفه في صفوف المعركة ومواجهة أعداء الله ليرفع راية الإسلام عاليا أفضل له من الحج والصدقة وصوم التطوع، وولي الأمر الذي

---

[1] عادل الشويخ، مسافر في طريق الدعوة، دار المنطلق،دبي الإمارات، ط1، (د. ت) ، ص 63 ، 64 .

[2] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الإيمان، **باب:** إطعام الطعام من الإسلام (حديث رقم : 12) ، ص 13 .

يَقْضِي جُلّ وَقْتَهُ في نُصرة المظلوم وإثبات الحق وإقامة الحدود، وإعلاء كلمة الله أفضل من عبادة سنين. من هنا يتضح أن جواب الرسول عليه الصلاة والسلام جاء مُنَاسِبًا لشخصية السائل وأحواله، والدليل أن سائلا طرح السؤال عينه على نبي الله، والجواب جاء مغايرا للجواب السابق. **فَعَنْ أَبِي هُرَيْرَة رضي الله عنه أَنَّ رَسُولَ الله ﷺ سُئِلَ: أَيُّ العَمَلِ أَفْضَلُ؟ فَقَالَ: (إِيمَانٌ بِاللهِ وَرَسَولِهُ).قِيلَ: ثُمَ مَاذَا؟ قَالَ: (الجِهَادُ فِي سَبِيلِ الله وَرَسُولِهُ). قيل ثمّ ماذا؟،قَالَ: (حَجٌّ مَبْرُور)**[1].

إن الناظر إلى الحديثين، يجد أن السؤال واحد والجواب مختلف، ولا تفسير لهذا الاختلاف في الجواب مع اتحاد السؤال إلا مراعاة أحوال السائلين، وما بينهم من فروق يجب اعتبارها، وقد أُسْقِطَ ذِكْرُ الصلاة والزكاة والصيام، وقُدِّمَ الجهاد على الحج للاحتياج إليه أوّل الإسلام ومحاربة الأعداء.

ناهيك عن أن الله بعث النبي محمَّداً بالكتاب والحكمة، وجعله رحمة للعباد، وهَادِيًا لهم، يأمر كل إنسان بما يصلح له، وبهذا تبيَّن أنَّ من الناس من يكون تطوعه بالعلم أَفْضَلُ له، ومنهم من يكون تطوُّعه بالجهاد أفضل، ومنهم من يكون تطوّعه بالعبادات البدنية كالصلاة والصيام أفضل له. وعليه فإن الاختلاف بين الحديثين السابقين يرجع إلى« رعاية الفروق الفردية بين أفراد السَّائلين وجماعتهم، أوْ أوقات سؤالهم، فَأَعْلَمَ النبي ﷺ كُلاًّ بما يحتاج إليه، أو بما لم يكمله بعد من دعائم الإسلام ولا بَلَغَه علمه، أو بما لهُ فيه رغبة، أو بما هو لاَئِقٌ به »[2].

---

[1]محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الإيمان، **باب:** من قال إنّ الإيمان هو العمل (حديث رقم:26)، ص 16.

[2]عبد الفتاح أبي غدة، الرسول المعلم ﷺ و أساليبه في التعليم، دار البشائر، بيروت، ط2، 1417هـ – 1997م، ص63، 64 .

الأحاديث السَّابقة خير شاهدٍ على تغيير الرسول ﷺ أسلوبه و جوابه عن الأسئلة تبعا لِتَغَيُّر أحوال المخاطَبين ومقاماتهم، فعدَّد الجواب رغم اتِّحاد السؤال، و عَامَل المخطئ بالرفق واللين رغم عِظَم الذنب مراعاة لمستواه التعليمي وحداثة إسلامه، أو مراعاةً لماضيه المُشَرِّف في الغزوات، وهذا يدل على حكمة الرَّسول المُعَلِّم و عمق تفكيره في هذه المواقف فكان مُوَجِّها و مُعَلِّمًا و مُرَبِّيًا، وقد استخدم في ذلك أفضل الأساليب من بينها الإشارة التي كانت تُغْنِي في كثير من الأحيان عن النطق لتحقيق درجة عالية من التفاعل بين المتحدِّث والسامع، والوصول بالنص الحديث إلى مستوى عالٍ من التمثيل المباشر، وإتاحة الفرصة للإيحاء وبث الحياة داخل النص، وللإشارة الجسدية في السُنّة النبوية مقام رفيع لا يقل عن مقام اللَّفظ، فهو يحمل أقوال النبي ﷺ وأفعاله وتقريراته، وفيما يأتي تفصيل فكرة توافق الإشارة و انسجامها مع اللفظة المقولة.

2-2) الإشارة الجسدية تواصل غير لفظي

كما أن اللغة المنطوقة تُعْرَف بقراءة كلماتها، فإن اللغة غير المنطوقة تُقْرَأ من التعابير التي يُظْهِرُهَا الجسد بطريقة تلقائية أو متعمَّدة، ولغة الجسد ما هي إلا إيماءات وحركات غير لفظية تتعلق بالمشاعر وردَّات الفعل تُجَاهَ الأفكار والمواقف.

ويُعَدّ هذا السلوك الحركي الإيمائي أغنى أدوات التواصل بعد اللّسان، ووظيفته الأساس هي بيان مقام التّلفظ. ويدخل في هذا النّوع أحاديث نبوية تَضَمَّنت إشارات شخصية من يد الرَّسول ﷺ أو رَأْسِه أو عينه أو أي حركة تساعد على بيان وإيضاح الدلالة، ونَقَلَها الصحابة ثم رواة الحديث فيما بعد كما سمعوها، وشاهدوا الحركات والإشارات المُرَافقة لها.

2-2-1 حركات اليد ودلالاتها

كان الرسول ﷺ يرفق كلامه بإشارات بيديه الشريفتين، فيزداد المعنى وضوحا وتثبيتا، وقد أثبتت المناهج السلوكية والتربوية أن الإشارة باليد تعين المتلقي من خلال تتابع حركات المتحدث وسكناته على التركيز والتَّتَبع، إذ إنّ «اليد أداة الدماغ، والجزء الوحيد في الجسم البشري الذي هو دوما تحت العينين، والرابطة المميزة مع العالم الخارجي»[1]. ومادامت كذلك، فهي إذن وسيلة اتصال غير لفظي يَعِزُّ نظيرها، وقد تكون في مقامات بديلاً عن الكلام، **فَعَنْ أَبِي مَسْعُود رَضِي الله عنه قال: (أَشَارَ رَسُولُ الله ﷺ بِيَدِهِ نَحْوَ اليَمَنِ فَقَالَ: الإِيمَانُ يَمَانٍ هَاهُنَا، أَلاَ إِنَّ القَسْوَةَ وَغِلَظَ القُلُوبِ في الفَدَّادِين عِنْدَ أُصُولِ أَذْنَابِ الإِبِلِ حَيْثُ يَطْلُعُ قَرْنا الشَّيْطَانِ في رَبِيعَةَ وَمُضَرَ»**[2].

فالناس متفاوتون في الإيمان والتقوى والعمل، ويتفاوتون كذلك في درجات الشر، ففي هذا الحديث قد أشار النبي عليه الصلاة والسلام بيده نحو اليمن جنوب شبه الجزيرة العربية بقوله: (الإِيمَانُ يَمَانٍ هَاهُنَا) فهو منسوب إلى أهل اليمن، والمقصود من نسبة الإيمان إليه كَمَال إيمانهم وقُوَّتِه، وإسراعهم إليه. ثم أخبر ﷺ أن القسوة وغلظ القلوب في (الفدَّادين) من الفديد، وهو الصوت الشديد؛ فَهُم الذين تعلو أصواتهم في إبِلهم وخَيْلِهم وحُرُوثِهم، و(عند أصول أذناب الإيمان) المقصود بهم سكان الصَّحاري، وليسوا من أهل الحضر.

هذه إشارة من إشارات اليد التي أطلقها النبي ﷺ بيده الشَّريفة مشيرا إلى جهة اليمن، إشارة لا تترك بعدها لبسا في المراد، فكانت تلك الحركة اليدوية علامة واضحة وعاملاً نفسيًا مُهِمًّا في تحديد الجهة ورفع الغموض عن المكان المقصود، وإشارة عاطفية مهمة

---

[1] باكونتالي ، لغة الحركات ، ترجمة : سمير شيخاني ، دار الجيل ، بيروت ، ط1، 1995 م، ص 42 .

[2] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** بدء الخلق، **باب:** خيرُ مال المسلم غَنَمٌ يَتْبِعُ بها شعَف الجبال (حديث رقم: 3302)، ص 812 .

لجهة الإيمان، توحي بأنه موجود بتلك الناحية. وهذه الإشارة بيده تبقى تعبيرًا راقيًا مُهِمًّا وصورة حيّة تجسد الغاية وتفسر الدلالة وتفي بالمراد، إذ يقول ابن حجر:« هذه الإشارة رَدٌّ على من زعم أن المراد بقوله: يَمَان يعني: الأنصار؛ لكون أصلهم من أهل اليمن، لأن في إشارتهِ إلى جهة اليمن مما يدل على أن المراد به أهلها حينئذ، لا الذين كان أصلهم منها، وسبب الثَّناء على أهل اليمن إسراعهم إلى الإيمان وقبولهم له»[1].

كما كانت إشارة الرسول ﷺ بيده إلى كعب بن مالك رضي الله عنه المصاحبة لقوله: (يا كعب) نصًّا توافرت فيه شروط النَّصِيَّة، حين مرّ **بكعب بن مالك وعبد الله بن أبي حَدْرَد الأسلمي، وكان لكعب مالٌ على عبد الله بن أبي حَدْرَدْ فتكلمًا، فارتفعت أصواتهما، فمرَّ بهما رسول الله ﷺ: (قاليا كعب فأشار بيده: أن ضَعِ الشَّطر ، فَقَالَ كَعْبُ : قَدْ فَعَلْتُ يا رسول الله، فقال رسول الله ﷺ: قُمْ فَاقْضِهِ)**[2].

فقد كان قوله ﷺ: (يا كعب) وإشارة بيده المفهومة المفيدة دلالة مقصودة ونصًّا مفيدا مؤثِّرًا تأثيراً فعَّالًا في المتلقي وهو كعب بن مالك رضي الله عنه، والدليل أنّ إشارته ﷺ باليد تعدّ نصًّا بذاتها فهم الرَّاوي إيّاها وتصرَّف كعب بن مالك رضي الله عنه بِناءً على ذلك، بل هي أثرت في سلوكه، وغيّرت من تصرّفه، وجعلته يتنازل عن جزء من حقه أو نصف دينه، وساعد على ذلك السياق المحيط، بل هو عمدة فهم النص، فالإشارة باليد حلَّت محل قوله ﷺ: يا كعب خُذ النَّصف وَدَع النصف الآخر، فقد دلَّت على جملتين مترابطتين سكت عنهما، وقد كان منطلق الحكم على نصية الإشارة النبوية هو استجابة المتلقي؛ إذ إنّه التزم بالأمر النبوي كما لو أنه سمع توجيهًا لفظيًا له معايير النصية، فتشابهَ التأثير لدى المخاطب، وهذا هو الهدف الأساس من عملية الخطاب .

---

[1] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 6/ 230.

[2] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الصلح، باب: الصلح بالدين والعين،(حديث رقم : 2710)، ص 663 .

والإشارة باليد قد تأتي بعد سؤال وطلب، ومعلوم أن السؤال يحتاج إلى جواب، وعندما لا يسمع أو لا يفهم السائل ومن معه الجواب، فالتصرف المتوقع منهم أن تشخص أبصارهم إلى المتكلم، فيتلقَّون الإشارة، وهذا كإشارة ﷺ بيده عندما ذكر علامات الساعة

فقال:**(يُقْبَضُ العِلْمُ، وَيَظْهَرُ الجَهْلُ وَالفِتَنُ، وَيَكْثُرُ الهَرْجُ. قِيلَ: يَا رَسُولَ الله وَمَا الهَرْجُ؟ فَقَالَ: هَكَذَا بِيَدِهِ فَحَرَّفَهَا، كَأَنَّهُ يُرِيدُ القَتْلَ)**[1].

فحركة اليد هنا قد أغنت عن الإجابة؛ إذ تشُير لفعل القتل وهو أشّدُ حالات الهرج والفتنة، فجاءت الحركة إجابة عن السؤال، دون ذكر اللفظ المقصود، وحملت في الوقت ذاته إدانة خَفِيَّة للفتنة التي قد تصل بالناس إلى القتل، ويبدو أن الأحاديث السابقة قد بينت أن استعمال اليد كإشارة غير لفظية هو استعمال متعمَّد لجذب انتباه المتلقي، وتوضيح الدلالة التي يبقى جزء منها أو معظمها غامضًا بغياب إشارة اليد. لكن قد تُسْتَخدم اليد استخدامًا تلقائيا غير مقصود في موقف الدّعاء، وهو ما ورد في حديث **عن ابنْ مَالِك رضي الله عنه، قَالَ: (كَانَ النَّبِيُّ ﷺ لاَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ فِي شَيءٍ مِنْ دُعَائِهِ إِلاَّ فِي الاسْتِسْقَاءِ وَإِنَّهُ يَرْفَعُ حَتَى يُرَى بَيَاضُ إِبْطَيْهِ)**[2].

لقد قامت قرينة الحال الواردة في جملة (يَرْفَعُ يَدَيْهِ حَتى يُرَى بَيَاضُ إِبْطَيْهِ)بتوضيح ما وصل إليه النبي ﷺ في تلك الحالة من التذلل لله سبحانه وتعالى، حيث أظهرت صورته ﷺ بغير ما عهد عنه في حالات الدعاء الأخرى، و عليه فإن الإشارة هنا قد قدّمت مجموعة من الدلالات التي قامت مقام الكلام، كما اسْتَحْضَرَتْ أمام المتلقي صورة مجسدة بكامل تفاصيلها، ما كانت لِتَشْخص لولا تلك الإشارة، وهذا ما يوضِّحهُ ابن

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** العلم، **باب:** من أجاب الفُتْيَا بإشارة اليد والرّأس (حديث رقم : 84)، ص34.

[2] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الاستسقاء، **باب:** رفع الإمام يده في الاستسقاء (حديث رقم: 1031)، ص 250.

حجر بقوله:« غالب الأحاديث التي وردت في رفع اليدين في الدُّعاء إنما المراد بها مدّ اليدين و بسطهما عند الدّعاء، وكأنه عند الاستسقاء مع ذلك زاد فَرَفَعَهُمَا إلى جهة وجهه حتى حاذَتاه، وبه حينئذ يرى بَيَاضُ إِبْطَيْهِ »[1].

كما أنّ لاستخدام الأصابع في الحديث النبوي دلالات مختلفة، تختلف بحسب ما تقتضيه المواقف والمعاني التي يحملها المتربِّي، حيث إن« أصابع المتكلم تصاحب كلماته في التعبير عمّا يريد، ونلاحظ أن السّبابة أهم هذه الأصابع المشاركة في الإشارات الجسمية»[2]. فللإشارة بالأصبع أهمية كبيرة في بيان قصد النبي ﷺ فهي لا تقل عن مقام اللّفظ، وقدرتها على حمل المعاني وأدائها على أتمّ وجه، لذلك استعان ﷺ بأصابع يده في إيصال المعاني في صورة محسوسة ومشاهدة تراها العيون وتتلمسها الأيادي، من ذلك **قول الرسول ﷺ: (أَنَا وَكَافِلُ اليَتِيمِ فِي الجَنَّةِ هَكَذَا. وَأَشَارَ بِالسبَابَةِ وَالوُسْطَى وَفَرَّجَ بَيْنَهُمَا شَيْئًا)**[3].

الذين يكفلون اليتامى كثيرون، ولكن درجة الرعاية تختلف بلا شكّ من شخص لآخر، فكلما اقترب كافل اليتيم من الصورة المثالية في الكفالة كانت درجة القُرب الأمثل فالأمثل. ولعله يَحْسُنُ أن يُسَرَّح الخاطر لنتخيل أن سامعا سمع قول الرسول ﷺ مُنْسَلِخًا من سياقه، وغير مخصص بالحركة الجسمية المُعيِّنة للدلالة أو الدلالات، سيكون حتما نصيبُهُ من التواصل معه في أسفل سُلَّم درجات الإبانة.

فهذا الحديث فيه انتقال من الكلام إلى الإشارة، هذه الإشارة التي قد عبَّرت عن المطلوب بدقة واختزلت عددا من الكلمات؛ لأن العبارة لا تستطيع أن تفي بما اشتملت

---

[1] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 517/2.

[2] كريم زكي حسام الدين، الإشارات الجسمية –دراسة لغوية لظاهرة استعمال أعضاء الجسم في التواصل –، دار غريب، القاهرة، ط1، 2001م، ص 199، 200.

[3] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الطلاق، **باب:** اللعان، (حديث رقم: 5304)، ص1352.

عليه الإشارة من التوضيح والإيجاز، وذلك لأن النبي ﷺ عندما قال: (هكذا)، لم يعرف المتلقي على ماذا دلَّت الكلمة إلا من خلال وصف الصّحابي لها بقوله: (وأشار بالسبابة والوسطى وفرَّج بينهما). وهذا الوصف من الصَّحابي رضي الله عنه هو بيت القصيد وثمرة هذا الأسلوب الرائع، لذا نَقله الصَّحابي بدقة متناهية غير غافل عن ذكر تفاصيله، وبذلك تمَّ تَمَثُّلُ حركته الشريفة التي عمادها تلازم السَّبابة والوسطى واقترانُهما معا، ليكون حظ كافل اليتيم كما حظّ سُبابَتِه ووسطاه الشريفتين من تلازم، فرُوِيت الحركة بالكلمات تَجْلِيَةً وتحقيقا للمعنى المراد، فَأُضِيفَ على السياق اللغوي ألفاظ ذات دلالة وتوافق دلالة "الحركة"، كما لا تقل أهمية الحركة بالأصبع في توضيح الدلالة وتبيين القصد فيما جاء **عن سهل قال : قَالَ رَسُولُ الله ﷺ :(بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةَ كَهَاتَيْن. وَيُشِيرُ بِإِصْبَعَيْهِ فَيَمُدُّهُمَا)**[1].

حيث تبيّن أن في هذا التشبيه اعتمادا على الإشارة التي تشد المستمعين إلى المتكلم، وتقرِّب للأذهان البعيد، وتمثل المعنى المجرد بصورة حسية، فالرسول الكريم بُعِث هو والساعة متلازمين متجاورين كتلازم السبابة والوسطى وتجاورهما، من دقّة اختيار المشبه به) وجمع بين السبابة والوسطى.

ولم يقتصر استخدام الرسول ﷺ على اليد في حديثه وخطابه للناس عامة وللصحابة خاصة، بل تعدَّاه إلى استخدام الرأس أيضا.

2-2-2 حركات الرأس ودلالاتها

إن رأس الإنسان والحركات التي يقوم بها، لتَحْمِل للمتلقي الكثير من المعاني والدلالات، التي بدورها تقدِّم له معلومات وحقائق عن هذا المُتكلِّم، فمن المقرّر أن« الرأس

---

[1]محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الرقاق، **باب:** قول النبي ﷺ: " بُعِثْتُ أَنَا وَالسّاعَة كَهَاتَيْن " (حديث رقم: 6506)، ص 1617.

صومعة البدن، وجامعة الحوّاس الخمس الظَّاهرة، والسّبع الصفات الباطنة، ومنه تتجلي الآيات، وتتراءى العلامات، وتصدق الأمارات»[1].

وفي علم " الحركية "، يُشَار إلى هيئات الرأس المختلفة، باعتبارها كواشف لحالات نفسية. لهذا كان للرأس حضور في الحديث النبوي الشريف، وسُهْمَة ظاهرة في التواصل والإبانة، كأن يكون رأس من يقف تجاهَ الرسول ناطقا متكلّمًا، وسبيلا مؤديا إلى التواصل والإبانة والاستدلال على المعاني يعيّنها قطب الحدث الكلامي الآخر، وقد تجلى ذلك في الحديث الذي رواه **أَنَس بن مَالِك قَالَ: خَرَجَتْ جَارِيةٌ عَلَيْهَا أَوْضَاحٌ بِالمَدِينَة، قَالَ: فَرَمَاهَا يَهُودِيٌّ بِحَجَر. قَالَ: فَجِيءَ بِهَا إلى النَبِيّ ﷺ وَبِهَا رَمَقٌ. فَقَالَ لَهَا رَسُولُ الله ﷺ: فُلَانٌ قَتَلَكِ؟ فَرَفَعَتْ رَأَسَهَا، فَأَعَادَ عَلَيْهَا، قَالَ: فُلَانٌ قَتَلَكِ؟ فَرَفَعَتْ رَأْسَهَا، فَقَالَ لَهَا فِي الثَّالِثة: فُلَانٌ قَتَلَكِ؟ فَخَفَضَتْ رَأْسَهَا. فَدَعَا بِه رَسُولُ الله ﷺ فَقَتَلَهُ بَيْنَ الحَجَرَيْن)**[2].

الظاهر في هذا الحديث المتقدم بيانه، أن المتكلم قد فاء إلى المرجع اللغوي في التواصل، فكانت سبيله إلى ذلك الكلام المنطوق، وأن المتلقي فَهِمَ مقصده ورسوم كلامه، فكانت استجابته مبنية على اللغة الصَّامتة، فانعقد التواصل، وقال الرأس بحركتين مُومِئَتَيْن (لا)، وقال في الثالثة (نعم)أمَّا (لا) فكانت هَيْئَتها رفع الرأس إلى أعلى، وأما (نعم) فكان الدَّال عليها خفض الرأس إلى الأسفل.

كما أنَّ للرّأس هيئات تكشف عن دلالات ومقاصد، وكذلك لِوَجْه النبي ﷺ علامات وأحوال تتغَّير بتغيُّر المواقف والظروف.

---

[1] أبو عبد الله محمد الأنصاري بن أبي طالب، السياسة في علم الفراسة، تحقيق: أحمد المزيد، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، (د. ط)، 2005م، ص 45 .

[2]محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الديانات، **باب:** إذا قتل بحجر أو بعصا، (حديث رقم :6877) ، ص1701 .

2-2-3 حركات الوجه ودلالاتها

إذا كان الرأس هو معدن الفكر و الذِّكر، فإن الوجه هو محطّ الأنظار ومعرض الأفكار؛ لأن معالمه تنطق حسب انفعالات الإنسان وردَّات فِعله في مواقف مختلفة، ولعله يعد – في ميدان لغة الجسد– من أغنى أجزاء الجسم في طاقاته التواصلية، والوسيلة الأولى للتعبير عن حالات العاطفية، حتى قيل: « إن البحث عن المعنى في هذا العالم، يبدأ وينتهي عند التعبير الوجهي »[1].

فقد صوَّرت الأحاديث النبوية الشريفة جانبًا من المواقف التي تعرَّضَ لها الرسول ﷺ، وكان ردّ فعله في تغَيُّر ملامح وجهه الشريف الذي كان مرآة عاكسة لكل ما يعتريه من فرح وبشر وغَضَبٍ وفزع.

عن عليّ رَضي الله، قَالَ: (كَسَانِي النَبِيُّ حُلَّةً سِيَرَاء، فَخَرَجْتُ فِيهَا، فَرَأَيْتُ الغَضَبَ فِي وَجْهِهِ، فَشَقَقْتُهَا بَيْنَ نِسَائِي)[2].

الظَّاهر أنّ وجهه الشَّريف في هذا السياق مصدر تشريع، فالوجه يُعَبِّر ولو لم يتكلم، فعليّ رضي الله عرف من وجه رسول الله الغضب؛ كأنه يقول: لماذا لَبِسْتَهَ؟ ففهم عليّ ذلك دون أن يتكلم، قال: (فَشَقَقْتُهَا بين نسائي)، وفي بعض الروايات قال: (فَقَسَمْتُهَا بين الفَوَاطِم)، وليس هناك اختلاف؛ لأن الفَوَاطِم جَمْعُ فَاطِمَة، وهنَّ نساء علي منهن: فاطمة بنت رسول الله ﷺ، وهي زوجته ، وفاطمة بنت أسد وهي أمّه. فالشخص الأبيّ الكريم تكفيه النّظرة، والشخص الأقل منه يحتاج إلى كلام وإلى إيقاف.

---

[1] أحمد مختار عمر، محاضرات في علم اللغة الحديث، عالم الكتب للنشر والتوزيع، مصر، ط1، 1995 م، ص 140.

[2] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** اللباس، **باب:** الحرير للنِّساء، (حديث رقم: 5840)، ص 1476.

إذن ففي الحديث دلالتان: إحداهُما تواصلية تُنْسب إلى مضمار الصَّمتيات، وأخرى فِقْهيّة تُقْتَبس من غضبه الذي ظهر في وجهه الشريف، وهي قائلة بِحرمة العلَّة الباعثة على الغضب في هذا الحديث.

ومن الأحاديث التي صوَّرت موقف الخوف الظَّاهر على وجه الرسول ﷺ؛ حَدِيث **عَائِشَةَ زَوْجُ النَّبِي ﷺ حِينَ قَالَتْ: مَا رَأَيْتُ رَسُولَ الله ﷺ ضَاحِكًا حَتَى أَرَى مِنْهُ لَهَوَاتِهِ إِنَّمَا كَانَ يَتَبَسَّمُ. قَالَتْ وكَانَ إِذَا رَأَى غَيْمًا أَو رِيحًا عُرِفَ فِي وَجهِهِ قَالَتْ: يَا رَسُولَ الله إِنَّ النَاسَ إِذَا رَأَوا الغَيْمَ فَرِحُوا رَجَاءَ أَنْ يَكُونَ فِيهِ المطر، وَأَرَاكَ إِذَا رَأَيْتَهُ عُرِفَ فِي وَجْهِكَ الكَرَاهِيَة؟ فَقَالَ: يا عَائِشَةُ مَا يُؤْمنِّي أن يَكُونَ فيه عَذَابٌ؟ عُذِّبَ قَوْمٌ بِالرِّيح، وَقَدْ رَأَى قَومٌ العَذَابَ فَقَالُوا: هَذَا عَارِضٌ(*)مُمْطِرُنَا)**[1].

في هذا الحديث تُخْبِر أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنها لم تَرَ لهَواترسول ﷺ عندما كان يضحك، واللّهاة: اللَّحمة المتعلقة في أعلى الحلق، وهذا كناية عن أنّ ضحك رسول الله ﷺ لم يكن بالضحك الشَّديد، وإنما كان يكتفي عند ضَحِكه بالتبسم، كما أخبرت أم المؤمنين أنه كان إذا رأى غيمًا أي: سحاباً عُرِف في وجهه الكراهية والخوف، وذلك خشية أن تُصيب أُمَّتَه عُقُوبة؛ كعقوبة قوم"عاد" حين أرسل الله عليهم ريحًا فَأَهْلَكَتْهم. وهنا كان وجهه الشريف هو المرآة العاكسة لحالته النفسية (الكراهية والخوف) مما جعل زوجه أم المؤمنين عائشة تستعين بحالة الغضب والخوف البادية على وجهه لتستفهم عن السَّبب فتجد الجواب الشَّافي الكافي.

(*) قال الله عز وجل: ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾(الأحقاف:24).

[1]محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** التفسير، **باب:** قوله: ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.(حديث رقم : 4829)، ص 1219.

ولأن الوجه يَتَقاسم معه الأهمية والمكانة في علم اللغة الحركي عضو آخر، تتغير دلالاته بتغيّر ظروف وأحوال الشخص، كان لنا وقفة مع العين وهيئاتها.

2-2-4 حركات العين ودلالاتها:

قد تغدو العين في سياق ما لسانًا فصيحًا متكلِّمًا ينطق بمعانٍ، فَيَسْتَجِيب من يُعاينها بعد اقتناص مُرادها المُتشكل من هيئة تَشَكُّلِها استجابة كلامية أو عملية. وللعين في الحديث الشريف هيئات متعددة تُستَقى منها دلالات، وتتعين بها معانٍ.

تعد الدموع التي تنهمر من العينين ذات رسالة قوية تتركها في المتلقي، وتختلف أنواع الدموع كدموع الحزن أو دموع الفرح أو دموع القهر والغيظ؛ يُعْرَف ذلك من الموقف الاتصالي. **فعن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: دخلنا مع رسول الله ﷺ على أبي سيف القَينِ وكان ظِئرًا (*) لإبْرَاهِيمَ عليه السّلام- فَأَخَذَ رَسُولُ الله ﷺ إِبْرَاهِيمَ فَقَبَّلَهُ وَشَمَّهُ. ثُمّ دَخَلْنَا عَلَيْهِ بَعْدَ ذَلِكَ - وإِبْرَاهِيمُ يَجُودُ بِنَفْسِهِ - فَجَعَلَتْ عَيْنَا الرَّسُول ﷺ تَذْرِفَانِ فَقَالَ عَبْدُ الرّحْمَنِ بن عَوف رضي الله عنه : وَأَنْتَ يَا رَسُولَ الله ؟ فَقَالَ: يَا بنَ عوف إِنَّهَا رَحْمَةٌ. ثُمّ أَتْبَعَهَا بِأُخْرَى فَقَالَ ﷺ: (إِنَّ العَيْنَ تَدْمَعُ، وَالقَلْبَ يَحْزَنُ، ولاَ نَقُولُ إلاَ مَا يَرْضى رَبُّنَا، وإِنَّا بِفِرَاقِكَ يَا إِبْرَاهِيمُ لَمَحْزُونُون)**[1].

العين تبرز أكبر مظاهر الحزن، من خلال الدموع الفائضة منها، فالرسول ﷺ لم يتمالك نفسه حزنا على فراق ابنه إبراهيم فَذَرَفَتْ عيناه. وفي فعل النبي ﷺ هذا دليل على جواز البكاء على الميّت دون التلفظ بسخط.

(*) ظئرا لإبراهيم: أي أبا من الرضاعة (ابن الأثير ، النهاية في غريب الحديث و الأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناجي ، المكتبة الإسلامية ، ط 1 ، 1381هـ - 1963م ، 154/3.

[1]محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الجنائز، **باب:** قول النبي: "إِنّا بِكَ لَمَحْزُنُونْ"،(حديث رقم : 1303) ، ص 315.

وقد تعني العين الفرح في بعض المواقف من مثل الحديث الذي رواه **أَنس بن مَالِك أَنَّ نَبيَّ الله ﷺ قَالَ لِأُبيّ: (إنَّ الله أَمَرَنِي أَن أَقْرَأَ عَلَيْكَ القُرآنَ. قَالَ أُبيّ: آالله سَمَّاني لَك؟ قَالَ: الله سَمَّاكَ لي، فَجَعَل أُبيّ يَبكِي)**[1].

إن العين قد تدمع من شدة الفرح، وها هي دموع أبيّ تنزل فرحا لذكر الله سبحانه وتعالى لاسمه « إمَّا فرحًا و سرورًا بذلك، وإمَّا خشوعًا و خوفًا من التقصير في شكر تلك النّعمة »[2].

ليست دموع العين فقط هي المسؤولة عن توضيح الدلالات وتبيين الحاجات المقصدية، بل هناك إطالة النظر مثلا، فقد تكون انبهارًا من الموقف، أو للتعرف على ماهيته، وقد كانت لإطالة النظر في الحديث الآتي دلالة الافتتان بالمرأة وحسنها **فعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنهما قال : (أَرْدَفَ رَسُولُ الله ﷺ الفَضْلَ بن عَبّاس رضي الله عنه يَوْمَ النّحرِ خَلَفَهُ عَلى عَجزِ رَاحِلَتَهِ وكَانَ الفَضْلُ رَجُلًا وَضِيئًا فَوَقَفَ النَبِيّ ﷺ لِلنَّاسُ يُفْتِيهم، وَأَقْبَلَتِ امرأةٌ مِنْ خُثْعَمَ وضيئةٌ تَسْتَفْتِي رَسُولَ الله ﷺ، فَطَفِقَ الفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيْهَا وَأَعْجَبَهُ حُسْنُهَا، فَالْتَفَتَ النبي ﷺ وَالفَضْلُ يَنْظُرُ إِلَيهَا، فَأَخْلَفَ بِيَدِهِ فَأَخَذَ بِذِقْنِ الفَضْلِ فَعَدَلَ وَجْهَهُ عَن النَّظَر إليهَا فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ الله: (إِنَّ فَرِيضَةَ الله في الحَجِّ على عبادِه أَدْرَكَتْ أَبِي شَيْخًا كَبِيرًا لا يَسْتَطِيعُ أَنْ يستَوِي على الرَّاحِلَة، فَهَلْ يُقْضى عنه أن أَحُجَّ عنه؟ قال: نعم)**[3].

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** التفسير، **باب:** مناقب أبي بن كعب رضي الله عنه، (حديث رقم:4960)، ص1265.

[2] ابن حجر العسقلاني،فتح الباري بشرح البخاري، 4 / 165 .

[3] محمد بن إسماعيل البخاري،صحيح البخاري، **كتاب:** الاستئذان، **باب:** قوله تعالى:﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾(النور:27)، (حديث رقم: 6228)، ص 1554، 1555.

العين هي البريد للقلب والعقل، وأول ما يُفْتَنُ في الإنسان، ومن إطالة النَّظر من الفضل رضي الله عنه نلحظ الافتتان؛ ولذلك حرص الرسول ﷺ على تعديل وجه الفضل، مستعملا إشارة أخرى بجانب العين هي الإشارة باليد، وعلى المسلم كذلك أن يغض بصره عمَّا حرَّم الله فلا يطلق لعينه العنان بل يحفظها لأمر الله عز وجل له بذلك ﴿**قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ**﴾(النور،الآية :30).

إلى جانب اليد والرأس والوجه والعين، استخدم الرسول ﷺ طريقة من طرق التعليم بالرسم والإيضاح تسمى: وسائل الإيضاح، فكان يرسم لأصحابه ويخطّ لهم خطوطًا ويبين لهم إيحاءات.

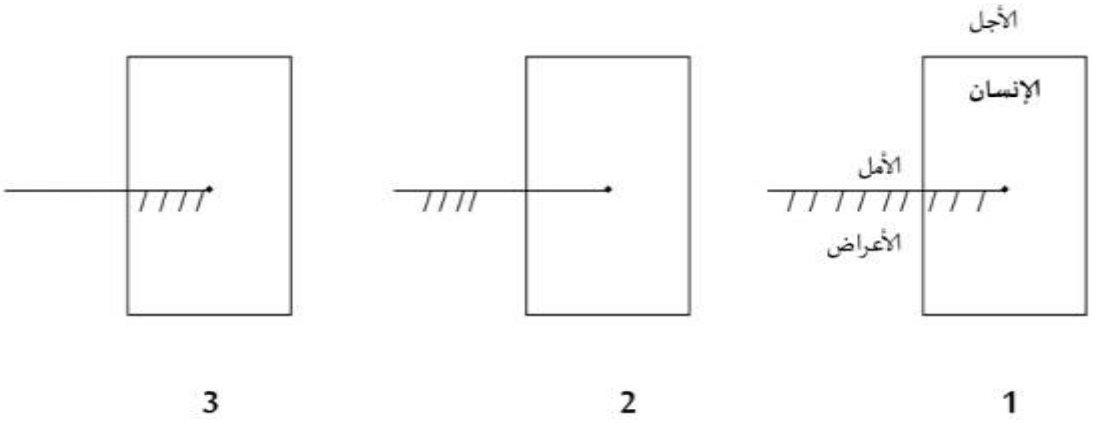
2-2-5 الرسم التوضيحي ودلالاته

قد يترافق قوله ﷺ للحديث مع حركات منه، تلائم المراد غاية الملاءمة وتنسجم مع الموقف، معبرة عن المعنى ومستحضرة الصورة أمام العين لتزيد أسلوبه تأثيرًا وعمقًا. وقد استعان عليه الصلاة و السلام بالرسم على الرِّمال ليوضح للصحابة مفهوم الأمل والأجل، كما استعان بوسائل الإيضاح، ومن أمثلة ذلك **مَا رَواه عبد الله بن مسعود أنّ رَسَولَ الله ﷺ خطَّ خطًّا مربَّعًا وخَطَّ خَطًّا في الوَسَط خارجاً منه ، وخَطَّ خُططاً صِغَارًا إلى هذا الذي في الوَسَط مِنْ جَانبهِ الذي في الوَسَطِ وقال:(هذا الإنسان، وهذا أَجَلُهُ مُحِيطٌ به-أو قَدْ أَحَاطَ بِهِ - وهذا الذي هو خَارِجٌ أَمَلُهُ، وهذه الخُططُ الصِّغَارُ الأَعْرَاضُ، فإن أَخْطَأَهُ هذا، نَهَشَهُ هذا، وإن أَخْطَأَهُ هذا، نَهَشَهُ هذا)**[1].

[1]محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الرقاق، **باب:** الأمل وطوله (حديث رقم: 6417)، ص 1599 .

المقصود في هذا الحديث أن الآمال طويلة، والآجال دونها، كل إنسان آماله أبعد من آجاله، لذلك ينبغي للإنسان أن يعمل وألاّ يتعلق بهذه الآمال كأنه سيحقِّقُها. أما الخطوط الصِّغار فهي الأعراض، يعني: ما يعرض للإنسان من حوادث قد يَسْلَمُ منها، لكن إذا جاء الأجل انقطعت الآمال.

كان الرسم تجلِّيًا حسِّيًا ووسيلة تربوية تعبِّر عن أنّ الذهن النبوي قد انتهى من تأليف هذه الخطوط، فهي منقوشة في الذِّهن، وهذا الإخراج الحسِّي يدل على أعلى درجات التملك للفكرة وجزئياتها، وفي هذا الرسم قدمت الحركة اليدوية تجسيم المجرد أي إخراجه من الذِّهن إلى العالم الحسِّي القريب من الأبصار بكل ما يمتاز به من حركة. وهذا التصوير يمكن أن يُرْسَمَ بعدة أشكال نختار منها ما يأتي:



مخطط (3): يوضح مفهوم الأمل والأجل

بالتأمل في هذه الصور وتطبيق النص عليها، نجد أن الرسم الأول هو المعتمد، والأكثر مطابقة للوصف الذي ذكره لنا الصحابي في رواية الحديث. وهذا الحديث يقصد إلى أمرٍ غامض مبهم في الشعور يتحكم في تصرّف الإنسان وسُلوكه، وربما تجاوز الحدّ بسببه إلى الانحراف أو السُّقوط، وذلك هو الأمل العريض الذي يُرَاود النفس الإنسانية،

فصوّرت لنا الصورة الإيضاحية خطورة مجاوزة الحدّ في الانجراف مع الآمال وسراب الأوهام.

وقد يتحول المتكلم في خطابه من هيئة لأخرى، فينعكس هذا التحول الخطابي على هيئة الجلسة فَيُعَدَّل فيها أو منها، وهي أشبه ما تكون بدرس الالتفات في علم البلاغة.

2-2-6 هيئة الجلسة ودلالاتها

من مظاهر مراعاة السياق تغيير الهيئة أثناء الكلام، وذلك بأن يكون المتكلم على هيئة معينة من جلوس أو وقوف، فيغيرها ويواصل حديثه لِلَفْت الانتباه واستثارة المخاطبين في إشارة إلى أهمية وخطر ما سَيُقال بعد هذا التغيّر.

ولا يخفى أنّ هذا أسلوب إثارة بصريّ يُغنيِ عن أفصح التعبيرات وأبلغ الأساليب من جهة، ومن جهة ثانية فإن الهيئة النَّبوية قد جاءت عفوية من الرسول ﷺ ، وهذه العفوية انبثَقَتْ من نفس صادقة جاءت تبلغ رسالة ربِّها إلى الناس كافةً، إذ إن النبي ﷺ يعلم أن بعض الناس يشهدون الزُّور دون استحياء فَتَهْديه لباقته الحصيفة في العرض الرّائع أن يجمع إلى النَّهي عن شهادة الزور عدة فظائع متفق على إنكارها، فضلا عن استعانته بالحركة الصَّادقة دون افتعال ليظهر ما يعنيه من تشديد النَّكير على شاهدي الزَّور، فيمهد أولا للحديث بسؤال لافِتٍ للأذهان إذ **يقول الرسول** ﷺ: **(أَلَا أُنبئكم بِأَكْبَر الكَبَائرِ" ثَلَاثًا"؟ قَالُوا: بلى يا رَسُولَ الله. قال: الإشراكُ بالله، وعقوقُ الوالدين- وجلس وكان متَّكئًا-فقال: ألا وقولُ الزّورِ. قال: فمازال يكرِّرها حتى قلنا: لَيتَهُ سكتَ)**[1].

إن اعتدال الرسول ﷺ بعد اتِّكائه(وجلس وكان مُتَّكِئًا)،مما يدفع إلى اهتمام مفرط أغْنَتْ فيه الحركة عن أفصح التعبيرات، وإن تكرار النَّهي عن شهادة الزّور يجعل المزوّر

---

[1]محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب**: الشهادات، **باب**: ما قيل في شهادة الزُّور (حديث رقم: 2654)، ص645.

يذوب خجلا، وألفاظ الحديث تنهال عليه مُهددة متوعدة، ففي التكرار تأكيد لفظي، مما يجعل الحديث النبوي بين دلالتين: صائتة وصامته لتأدية الفرض المقصود .

إذن، الحديث قد اشتمل على أساليب تشويق بصرية حدثت أثناء عملية التعليم أو قبلها حتى تؤتي أُكلها ويتحقق المراد منها، ولهذا لم ترد شواهد بصرية بعد العملية التعليمية لعدم جدواها.

من كل ما سبق، يتضح أن الرسول ﷺ استخدم في التصوير الإشارة والحركة والرسم، وكان لكل وسيلة من هذه الوسائل أثرها في موضوعها، فالإشارة للنَّظر، صادرة للشرود ومُشْرِكة في المتابعة أكثر من حاسّته، والحركة منبِّهة للغافل ومُعينة على الحفظ والتذكر، أما الرسم فإنّه أسلوب تعليمي يوضح الأمر أتم توضيح، وإنه لمستوى رفيع في التوجيه والإبلاغ. من أجل ذلك كان الرسول ﷺ ناجحا في تواصله الفعَّال بين كل الفئات في مجتمعه وخارج مجتمعه، محققا لأهداف رسالته الخالدة عند كلّ البشر على اختلاف أجناسهم وعقائدهم وأعرافهم، وبالتالي اختلاف الأزمنة والأمكنة التي قد يتساءل البعض عنها عما إذا كان لها أثر في تغيير الحكم الشرعي والفتوى أم أن الأحاديث النبوية صالحة لكل زمان ومكان؟.

إن الاعتداد بتغيّر الأزمنة والأمكنة والعوائد والأعراف في تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع، استنباطا من النصوص النبوية، من أهم ما يجب إعماله لفهم المقصدية الصّحيحة، ذلك أن مدلولات النصوص النبوية تختلف من نص لآخر فمنها ما يتعالى على الزمان والمكان والعوائد والأعراف ويستمر حكمه وتمتَّد صلاحيته، وهي الأحكام الشَّرعية القطعية التي مصدرها المباشر نصوص القرآن والسنة النَّبوية الشريفة وتشمل: (الواجبات القطعية مثل : وجوب الصلاة والزكاة والحج وبرّ الوالدين ونحو ذلك، والمنهيات القطعية كالاعتداء على النّفس والأموال والأعراض وارتكاب الفواحش ما ظهر

منها وما بطن)، ومنها نصوص أخرى محدودة – من حيث حكمها – بالزمان والمكان والعوائد والأعراف، وهي الأحكام الاجتهادية؛ التي تتغير حسب المصلحة . وعدم مراعاة اختلاف الزمان والمكان والعرف هو من الجهل والضّلال، إذ يقول ابن قيم: « ومن أفْتَى الناس بمجرّد المنقول في الكتب على اختلاف عرفهم وعوائدهم وأزمنتهم وأمكنتهم وقرائن أحوالهم، فقد ضلّ وأضل »[1].

وفي هذا المقام، سيتم التركيز على الأحاديث التي تتغير أحكامها بتغير الأزمنة والأمكنة والعادات، لما يتناسب مع سياق الحال (أو السياق غير اللغوي) باعتبار أن عماده تغير الظروف والأحوال وبالتالي تغيّر الدلالة والمقصدية.

2-3 الزَّمان محطة تأريخية للممارسة الحديثية

الزمن لا يتغير، إنما الناس هم الذين يطرأ عليهم التغيير، والتغيير لا يشمل جوهر الإنسان في أصل جبلَّته وتكوينه، فالإنسان إنسان منذ خلق، ولكن التغيير يتناول أفكاره وصفاته وعاداته وسلوكه، مما يؤدي إلى وجود عرف عام أو خاص، يترتب عنه تغيير الأحكام المبنية على الأعراف والعادات، وقد نُسِبَ التغيير للزمان، لأنه هو الوعاء الذي تجري فيه الأحداث والأفعال والأحوال.

فَعَنْ أَبِي هريرة رضي الله عنه أنّ النَّبِي ﷺ قال:(صُومُوا لِرُؤْيَتِهِ وَأَفْطِرُوا لِرُؤْيَتِهِ فَإِنَ غُبِّيَ عليكم فَأَكْمِلُوا عِدَّةَ شعبانَ ثلاثين)[2].

هذا الحديث من أوضح الأمثلة على أن الأمر برؤية الهلال لصوم رمضان ولإفطاره كان مرتبطا بزمان لم يكن فيه للقطع ببداية رمضان أو فطره إلا هذه الطريقة ؛

---

[1] ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ص 74.

[2] محمد بن إسماعيل البخاري، **كتاب:** الصوم، **باب:** قول النبي ﷺ: " إذا رأيتم الهلال فَصُومُوا،وإذا فأفطروا" (حديث رقم: 1909)، ص460.

لأنها هي التي كانت ممكنة مقدورة لجمهور النَّاس دون عناء أو مشقَّة، فجرى ذِكرها على لسان الرسول عليه الصلاة والسلام، على أنها الواقع المحسوس الملموس لدى الجميع لا على أنها قيدٌ احترز به عن غيره، كالحساب الفلكي الذي هو أبعد عن احتمال الخطأ والوهم والكذب في دخول الشَّهر، وهو الآن ميسور غير معْسُور، بفضل وجود علماء وخبراء فلكيين متخصِّصين على المستوى العالمي .

كما كان الاحتكام إلى الزَّمن وتغيره أمرًا ضروريًا لمعرفة عموم الحكم الشرعي وخصوصه، وهو ما يظهر في حديث النَّهي عن ادِّخار لُحُومِ الأَضَاحِي بَعدَ ثَلاَثَة أَيَّام. **فَعَنْ عَبْد الله بن أبي بكر عبد الله بن واقد قال: نهى رَسُولُ الله ﷺ عَنْ أَكْل لُحُوم الأَضَاحِي بَعْدَ ثَلاَثٍ. قَالَ عبد الله بَنْ أبي بكر: فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعَمْرَة فقالت: صدق. سَمِعْتُ عَائِشَة تقول: دَفَّ أَهْلُ أبيات مِنْ أَهْلِ البَادِيَةِ حضْرَةَ الأَضْحَى، زَمَنَ رَسُولِ ﷺ. فَقَالَ رَسَولُ الله ﷺ :(ادَّخِرُوا ثَلاثًا ثُمَّ تَصَدَّقُوا بِمَا بَقِيَ) فلمَّا كان بعد ذَلِكَ قَالُوا: يَا رَسُولَ الله، إنَّ النَّاسَ يَتَّخِذُونَ الأَسْقِيَةَ مِنْ ضَحَايَاهُمْ وَيَجْمِلُونَ مِنْهَا الوَدَكَ. فَقَالَ رَسُولُ الله ﷺ: وَما ذَاكَ؟ قالوا: نَهَيْتَ أَنْ تُؤْكَلَ لُحُومُ الضَّحَايَا بَعْدَ ثَلاَثٍ. فَقَالَ: إنما نَهيتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَةِ فَكُلُوا وَادَّخِرُوا وَتَصَدَّقُوا)**[1].

نهى رسول ﷺ عن ادِّخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام، وهو نهي محدود في العام الذي ورد فيه، وقد جاء في ظرفٍ خاص (الزمن الذي دفّ فيه أهل البادية)، لكن فَهِمَه بعض الصحابة أنه حكم عامّ، ثم لما جاء العام التَّالي تمَّ توضيح نسبية الحكم، وأنه مرتبط بالظّرف والحال آنذاك. ونلحظ هنا من سياق القصَّة أن فهم الصَّحابة على أنه مطلق كان خلاف الصَّواب، لذلك وضَّح الرسول ﷺ سبب النَّهي وأمرهم بأن يأكلوها ويدَّخروا ويتصدَّقوا.

---

[1] أبو الحسين مسلم، صحيح مسلم، **كتاب:** الأضاحي، **باب:** بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام ونسخه و إباحته إلى ما شاء، (حديث رقم: 1971)، 2 /1561.

إلى جانب نسبية الزمان في الأحاديث النبوية ومحدودية الحكم تبعا لهذا الزمان، هناك نسبية المكان التي هي الأخرى لها تأثير واضح في الحكم الشرعي.

2-4 المكان محطَّة جغرافية للممارسة الحديثية

النصوص النَّبوية مختلفة من حيث مدلولاتها المكانية، وليست على نسق واحد فمنها ما هو مطلق، ويُعْمَل به في كلّ مكان، ومنها ما هو نسبي يصلح لمكان دون آخر، لهذا وجب التأكيد على ضرورة اعتبار اختلاف المكان عند التَّعامل مع النصوص النبوية فهما وتنزيلا، لما يَشَكِّله ذلك من أثر في العملية الاجتهادية.

ومن الأمثلة المتعلقة بأهمية اعتبار اختلاف المكان، وأثره في فهم النص النبوي وتنزيله، مسألة الإبْرَاد بِصَلاَة الظّهر عند اشتداد الحرّ، **مَا رواه أبو هريرة رضي الله عنه أنَّ رَسُولَ الله ﷺ قَال: (أَبْرِدُوا بِالظّهرِ، فَإِنَّ شِدَّةَ الحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ)**[1].

هذا النص النبوي يتعلق بالنّسبي من الكلام، ولا يعني جواز الإبراد بصلاة الظُّهر عند شِّدة الحرّ مطلقا، في كل الأمكنة أو البلدان، كما يُنْبِئُ به ظاهره، بل إنه يُعْمل في نطاق مكاني مجرَّد، إذ إنه مُتَعَلِّق بالأماكن التي يؤذي الحرّ الشَّديد أهلها، بما يتعذَّر عليهم حينها أداء صلاة الظّهر في وقتها.

فإذا كانت المساجد اليوم في المناطق التي ترتفع فيها درجة الحرارة مُزوَّدة بوسائل التَّبريد، والمكيّفات الهوائية، والتي تعمل على تلطيف الجوّ، والتَّقليل من شِّدة الحرّ كبيرة، أو كانت الطريق المؤديّة إلى المسجد قريبة، أو تحوي مسالكها الظلّ، بما لا يتأذى من خلاله المسلم بحرّ الشمس، فهل يبقى الحكم على حاله؟ .

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** مواقيت الصلاة، **باب:** الإبراد بالظّهر في شدة الحرّ، (حديث رقم :538)،ص 140.

حسب تقديرنا –والله أعلم – أن الإبراد بصلاة الظهر، ليس معتبرا في هذه الحالة؛ نظرا لانتفاء علّة الإبراد هنا وهي شدّة الحرّ ، ولهذا يجب أداء صلاة الظهر في أوّل وقتها وعدم تأخيرها، كَسْبًا لفضيلة الصّلاة في وقتها، ويبقى الإبراد بصلاة الظهر متعلقًا فقط بالمناطق شديدة الحرارة، والتي تنعدم في مساجدها وسائل التَّبريد أو تقلّ أو كانت المساجد بعيدة عن المساكن.

وهناك حديث آخر، يتغير حكمه بتغيّر البيئة التي وُجِدَ فيها المخاطبين، **فَعَنْ أَنَس بن مَالِك رضي الله عنه، قَالَ رَسُولُ الله ﷺ: (إِنَّ أَمْثَلَ مَا تَدَاوَيْتُمْ بِهِ الحِجَامَةُ والقُسْطُ البَحْرِيّ). وَقَالَ:(لا تُعَذِّبُوا صِبْيَانَكُمْ بالغَمْز مِن العُذْرَةِ، وَعَلَيْكُمْ بِالقُسْطِ)**[1].

الظاهر المتبادر أن ذلك عامّ في حق جميع المسلمين، لكن ابن قيم كان له رأي آخر؛ حيث اعتبر بالأحوال الجغرافية المتعلقة بمكان الورود وهو: الحجاز وبِمَنْ ورد فيهم، وهم من يسكن الحجاز، فلم يحكم بالعموم، إذ قال عن الحجامة والفصد: « والتحقيق في أمرها وأمر الفصد أنهما يختلفان باختلاف الزمان والمكان والأمزجة، فالبلاد الحارة والأزمنة الحارة والأمزجة التي دم أصحابها في غاية النُّضج، الحجامة فيها أَنْفع من الفصد بكثير، فإن الدم ينضج ويرق ويخرج إلى سطح الجسد الدّاخل، فَتُخْرِج الحجامة مالا يخرجه الفصد، وقوله ﷺ: (خير ما تداويتم به الحجامة)؛ إشارة إلى أهل الحجاز والبلاد الحارّة؛ لأن دماءهم رقيقة، وهي أميل إلى ظاهر أبدانهم لجذب الحرارة الخارجة لها، واجتماعها في نواحي الجلد، ولأن مسام أبدانهم واسعة، وقواهم متخلخلة، ففي الفصد لهم خطر »[2].

---

[1]محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الطب، **باب:** الحجامة من الدَّاء (حديث رقم 5696)، ص 1444 .

[2] ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط 26، 1412هـ –1992 م، 4/ 55

لقد استحضر ابن قيم وهو ينظر في أحاديث الفصد والحجامة، أحوال بلاد الحجاز وخصائصها المناخية، وخصائص أهل الحجاز وأمزجتهم، فَحَمَلَهُ ذلك على القول بأن أحاديث الأمر بالحجامة خاصّة بأهل الحجاز وأمثالهم مِمَّنْ يسكن مثل بلادهم.

قد تتغيَّر الأحكام الشّرعية بتغيّر الزمان والمكان، لأنه بِتغيُّر الأزمان تتغيّر حاجات الناس وبناءً على هذا التغيّر يتبدّل أيضا العرف والعادة وبالتالي تتغير الأحكام.

2-5 العوائد والأعراف ضابط الفهم والتنزيل

تعدّ العوائد والأعراف كلّ ما استقَّرت النفوس عليها بشهادة العقول، تَلَقَّتْهُ الطبائع بالقبول، واعتبارها لا يقل أهمية عن اعتبار الزَّمان والمكان في فهم النص النَّبوي وتنزيله، ذلك أن العادات الجارية ضرورية الاعتبار شرعا، وفي ذلك يقول القرافي:« فَمَهْمَا تجدّد في العرف اِعْتَبِرْهُ، ومهما سقط أَسْقِطْهُ، ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يَسْتَفتيك: لا تُجْرِه على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأَجْرِهِ عليه، وأَفْتِه به دون عرف بلدك، ودون المقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح »[1].

ولكن القول بضرورة اعتبار العوائد والأعراف والاحتكام إليها عند التعامل مع النص النبوي فهماً وتنزيلا، لا يُفْهَمُ منه القفز على تلك النصوص وتجاوزها استنادا إلى هذا الضَّابط بل ينبغي أن يكون التعامل مع تلك النصوص تحت أصل شرعيّ، حيث لا يقضي إعماله بإطلاق إلى أقوال تُخَالف الشَّرع جملةً وتفصيلاً، أو تناقض ما ثبت قطعًا ويقينًا.

[1] القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط 2، 1376هـ-1957م، ص 205 .

ومن الأمثلة التي توضّح أهمية اعتبار اختلاف العوائد والأعراف، والاعتداد بها في فهم النص النبوي وحسُنَ تنزيله؛ ما ورد من نصوص نبوية بشأن نعي الميت. منها**ما رواه حذيفة بن اليَمَان رضي الله عنه قَالَ: (إِذَا مِتُّ فَلاَ تُؤذِنُوا بي، إِنّي أَخَافُ أَنْ يَكُونَ نَعْيًا، فَإِنّي سَمِعْتُ رَسُولَ الله ﷺ يَنْهَى عَن النَّعي)**[1].

والحديث الثاني **عن أبي هُرَيْرَة رضي الله عنه أنّ رَسُولَ الله ﷺ نَعَى النَّجَاشِيَّ في اليَومِ الذي مات فيه، خَرَجَ إلى المُصَلَّى فَصَفَّ بهم وَكَبَّرَ أَرْبَعًا)**[2].

فَوَصِيَّة حذيفة رضي الله عنه – وهي مستندة إلى النبي ﷺ– فيها معارضة لما فعله النبي ﷺ حين مات النَّجَاشِي. فهل ما فعله حذيفة بن اليمان رضي الله عنه– وقد كان فيه مُتَّبِعًا للنبي ﷺ هو الصّحيح؟ أم أنَّ ما فعله النبي ﷺ هو الأصح؟ أم أن المسألة فيها تفصيل؟

النَّعي ليس ممنوعا كله، إنما المنهيّ هو ما كان يَصْنَعُهُ أهل الجاهلية مِنْ إِرْسَال مَنْ يُعْلِنُ ذلك على أبواب الدّور والأسواق، من باب الرّياء، واستعراض المفاخر والمآثر وإحياء العصبية، وغيرها من المفاسد. أما الإخبار بالموت، والإعلام به فإنه أمر لا بد منه، نظرا لما تقتضيه الطبيعة البشرية من إجماع الأقارب قصد التَّجهيز والدَّفن، وتهيئة أمر الميّت، والصّلاة عليه، والدعاء والاستغفار له، وتنفيذ وصيَّته.

والمتأمل في صنيع الرسول عليه الصلاة والسلام، يجد أن مجرد الإعلام والإخبار بالموت لا يعد نعيًا، فقد عقد البخاري لذلك باباً وترجم له بقوله: "باب الإذن بالجنازة "، وأورد فيه واقعة الرجل الذي كان يعوده النبي ﷺ: **(مَاتَ إِنْسَانٌ، كانَ رَسُولُ الله ﷺ**

---

[1]الترمذي، سنن الترمذي، **كتاب:** الجنازة، **باب:** ما جاء في كراهية النَّعي (حديث رقم:1000)، 262/5.

[2]محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الجنائز، **باب:** الرجل ينعى إلى أهل الميّت بنفسه (حديث رقم 1245)، ص 30.

يَعُودُهُ، فَمَاتَ باللَّيْلِ فَدَفَنُوهُ لَيْلاً. فلمَّا أَصْبَحَ أَخْبَرُوهُ فَقَالَ: ما مَنَعَكُمْ أَنْ تُعْلِمُونِي؟ قالوا: كان اللَّيْلُ فَكَرِهْنا – وكانت ظُلْمَةٌ –أن نَشُقَّ عليك. فَأتى قَبْرَهُ فَصَلَّى عَلَيْهِ)[1].

أمّا أن يقال بحرمة النَّعي مطلقًا وبكل الصُّور والأشكال، دون اعتبار بالسياق الظَّرفي الذي وردت فيه نصوص النّهي عن النّعي، من حيث تعلّقها بعادات الجاهلية ومآثرها، واستصحاب تلك الحال إلى عصرٍ مُغَاير تمامًا في أعرافه وعاداته فإن هذا الفهم غير سليم؛ لأنه يُقصي ضابطًا مهمًّا يساعد في فهم النّص وحسن تنزيله، وهو الاعتداد باختلاف الأعراف والعادات.

نماذج حديثية في السياق غير اللغوي

النموذج الأول

عن أبي عمر بن الخطاب، قال: بينما نحن عند رسول الله ﷺ يوم، إذ طلع علينا رجلٌ شديدُ بياضِ الثِّيابِ. شديدُ سواد الشَّعرِ. لا يُرى عليه أثرُ السَّفرِ. ولا يعرفُهُ منَّا أحد. حتى جلس إلى النبيِّ ﷺ. فَأسْنَدَ رُكبَتَيْهِ إلى ركبتيهِ. ووضع كَفَّيه على فَخْذَيْهِ. وقال: يا محمد أخبرني عن الإسلامِ. فقال رسول الله ﷺ(الإسلامُ أن تشهدَ أنَّ لا إلهَ إلا الله وأنَّ محمَّدا رسولُ الله ﷺ. وتقيم الصَّلاةَ. وتؤتي الزَّكاةَ. وتصوم رمضانَ. وتحجّ البيتَ. إن استطعتَ إليه سبيلًا) قال: صدقت. قال فعَجِبْنا له يسألُه ويُصَدِّقُهُ. قال: فأخبِرْني عن الإيمانِ. قال:(أن تؤمنَ باللهِ، وملائكتِهِ، وكُتُبِه، ورُسُلِه، واليومِ الآخِرِ. وتؤمنَ بالقدَرِ خيرِه وشرِّه) قال: صدقت. قال: فأخبرني عن الإحسانِ. قال (أن تعبدَ اللهَ كأنَّكَ تَرَاهُ. فإن لم تكن تراه، فإنَّهُ يراك) قال: فأخبرني عن السَّاعة. قال(ما المسؤول عنها بأعلَمِ من السائل) قال: فأخبرني عن أمارَتِها. قال (أن تَلِدَ الأَمَةُ ربَّتَها. وأن ترى

---

[1]محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الجنائز، **باب:** الرجل ينعى إلى أهل الميّت بنفسه (حديث رقم: 1247) ، ص 302.

الحُفاةَ العُراةَ، العالة، رِعاءَ الشَّاءِ، يتطاولون في البُنيان)قال ثم انطلق. فلبِثْتُ مليًّا. ثم قال لي: (يا عمر! أتدري من السائل؟) قلت: الله ورسوله أعلم. قال(فإنه جبريل. أتاكم يعلِّمُكُم دينكم)[1].

المتأمل في هذه النصوص الثلاثة الأولى المتعلقة ببيان الإسلام والإيمان والإحسان، يجدها تشتمل على غالبية الضمير المستتر وجوبا(أنت)؛ ولفهم عائديته ومقصديته يتطلب العودة إلى السياق الخارجي(سبب وروده) والمتمثل في مجيء جبريل عليه السلام ليعلِّم المسلمين أمر دينهم، فالخطاب إذن موجَّه من جبريل عليه السلام المُشار إليه بلفظ (رجل).

والملاحظ أن المقامات متفاوتة ، فمقام الإخبار عن الإسلام غير مقام الإخبار عن الإيمان ، ومقام الإخبار عن الإيمان غير مقام الإخبار عن الإحسان ، ويترتب عليه أن معنى المقال يختلف من مقام لآخر؛ ذلك أن معنى بيان الإسلام يختلف عن معنى بيان الإحسان ، فسياق الموقف بيّن التفاوت في المعنى وذلك لتفاوت المقامات تماشيًا مع الأسلوب الحواري، إضافة إلى دور المُشاهِد(عمر رضي الله عنه والصحابة) في المراقبة والمشاركة(فعجبنا له يسأله ويُصَدِّقه).يدل هذا السياق الخارجي على تفطّن الصحابة وذكائهم، ويعكس حال الصحابة رضي الله عنهم، كما يمثّل في الوقت ذاته عنصرًا هامًّا من عناصر سياق الموقف الذي يسهم بدوره في فهم المعنى، إلى جانب أثر الحدث اللغوي المتمثّل في إقناع الصحابة وسائر المسلمين ومنه التأثير في المتلقي وتحقيق التواصل.

---

[1]أبو الحسين مسلم،صحيح مسلم، **كتاب:** الإيمان، **باب:** بيان الإيمان والإسلام والإحسان ووجوب الإيمان بإثبات قدرة الله سبحانه وتعالى،(حديث رقم:8)،1/37،36.

فالنص الحديثي يتضمن المتحاورَين: جبريل عليه السلام والرسول ﷺ وطبيعة العلاقة بينهما؛ علاقة الرسول الملكي بالرسول البشري، وموضوع الحوار وهو بيان الإسلام والإيمان والإحسان، وغيرها من العناصر التي تسهم في خلق النص وفهمه:

-المتكلم: جبريل عليه السلام.

-المخاطَب: الرسول ﷺ.

-العلاقة بينهما: علاقة الرسول الملكي بالرسول البشري.

-الموضوع(محور الحديث): بيان الإسلام والإيمان والإحسان.

-المشاهدون: عمر والصحابة رضي الله عنهم.

-الزمان: في عهد النبي ﷺ.

-المكان: عند رسول الله ﷺ.

-الوضع الجسدي: أسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفَّيه على فخذيه.

-صيغة الرسالة: سؤال/جواب.

-القناة: الكلام اللفظي.

-الشفرة: مجيء جبريل عليه السلام على صفة رجل مُعبَّر عنه في النص الحديثي بالضمير المستتر(أنت).

وبالتمعّن في قوله:(فإنه جبريل أتاكم يعلّمكم دينكم)؛ يتّضح أن هذا القول مكَّن من فكّ الشفرات، وهو إجمال لما سبق ذكره، وتبيينًا للغرض الذي من أجله سِيق الحديث وتعبيرًا عن سبب مجيء جبريل عليه السلام، وانعكاسًا لقصد الرسول ﷺ الموزَّع على باقي النصوص التي تسبقه(بيان الإسلام والإيمان والإحسان).

النموذج الثاني

عن أبي هريرة رضي الله عنه أنَّ رجلًا قال للنبي ﷺ:(أَوْصِنِي. قال لا تَغْضَبْ. فرَدَّدَ مِرَارًا، قال لا تَغْضَبْ)[1].

يدل هذا الحديث على النَّهي عن الغضب؛ والذي تجسِّده الجملة الفعلية(لا تغضب)، فالنص خالص في النهي «وهذا يفترض وجود المخاطَب وزمنية المقام التخاطبي»[2]، وبهذا فهو موجَّه إلى مخاطَب معين يتمثل في الضمير المستتر"أنت" الذي يفسّر غرض النص وهو النصح والإرشاد. وهنا يُلاحَظ الاختلاف بين المعنى المراد من ظاهر النص، والمعنى المستفاد من خارج النص(سياقه الخارجي)، لذلك سِيقَ الحديث بأسلوب إنشائي بصيغة النّهي، والنهي هنا ليس المراد منه النهي عن الغضب الذي هو من طبيعة الإنسان، ولكن المراد امتلاك النفس أثناء الغضب، والنبيّ ﷺ راعى حال المخاطَب وخاطبه بما يقتضيه حاله لأنه ﷺ عَلِمَ من هذا الرجل كثرة الغضب، فَخصَّهُ بهذه الوصيّة التي هي خطاب لكل مغضوب وليست مقصورة على الصحابيّ فقط هذا من جانب، ومن جانب آخر يعكس العلاقة بين النص والسياق الذي أنتج فيه؛ والمتمثل في علاقة كلمة (الغضب) بكلمة (النار)، فالغضب من الشّيطان، والشّيطان خلق من نار، فكلّما غضب الإنسان يكون قريبًا من الشيطان وبالتالي من النار، لذا فإن امتلاك النفس عند الغضب من الأمور التي تبعد عن الشيطان والنار .وعلى هذا فإن استعمال كلمة(الغضب) في مقام النصح والإرشاد بصيغة النهي(لا تغضب) تناسب حال المخاطَب، فلولا هذه الحالة لَأَوْصاهُ بشيء آخر غير الغضب.

---

[1]محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الأدب، **باب:** الحذر من الغضب، (حديث رقم: 6116)،ص1529.

[2]محمد محمد يونس، علم التخاطب الإسلامي – دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص– دار المدار الإسلامي، بيروت–لبنان، ط1، 2006م، ص60.

فسياق الموقف يبيّن الحالة التي كان عليها المخاطَب والظّرف الذي أدّى بالمتكلم(الرسول ﷺ) إلى سياق حديثه، إضافة إلى أهميته في فهم النص الحديثي المختزل في أداة النهي والفعل المضارع، والموازي للعمل الذي يُدخِل الجنَّةَ ويبعد عن النار، وبهذا فالرسول ﷺ جمع في قوله: (لا تغضب) خير الدنيا والآخرة.

وعند تأمل السياق الخارجي لهذا النص؛ نجد أن هناك عناصر مكونة لسياق الموقف، والتي تسهم في تشكيل المعنى وفهمه وهي:

-المتكلم: الرسول ﷺ.

-المخاطَب: أبو الدّرداء.

-الموضوع: النهي عن الغضب.

-الزمان: عهد النبيّ ﷺ.

-المكان: مطلق.

-نوع الرسالة: وعظية.

-القصد: امتلاك النفس عند الغضب.

وهي بدورها عناصر تمكِّن المتلقي من فهم النص، فكلما توافرت معلومات عنها مكّنت من الفهم بصورة أكبر. وبناء على ما سبق، فإن المعنى يكمن في أن امتلاك النفس عند الغضب من الأعمال التي تقرِّب من الجنة، وتبعد عن النار، وهو مكون- أي المعنى- من معنى مقالي يجسِّده السياق اللغوي الدال على النهي عن الغضب، ومعنى مقامي يمثله السياق غير اللغوي الدال على طلب أبي الدرداء من النبيّ ﷺ أن يُوصِيه أو يعلِّمه علمًا يقرِّبه من الجنّة ويبعده عن النار. وبهذا فإن السياق غير اللغوي(سياق الموقف) مُتَمِّم لمعنى النص الحديثي، وأحيانا يرهن الفهم كله.

وعليه، فإن خطاب الحديث النبوي قد أُنتِجَ وسط الأحداث والظروف، ولا يمكن أن يستمرّ وجوده الإيجابي والطبيعي إلا إذا كان مصاحبًا بالمحيط والبيئة التي ولد فيها؛ لأنه مما لا شك فيه أن للمعاني التي يريدها المرء قيودًا، ولكن هذه القيود تضمن مشاركة المعنى بين المرسل والمتلقي معًا. حتى إنه لا يمكن أن تُفهَم الكثير من كلمات الحديث النبوي وجمله ودلالته الكلية وفقًا لما أراده النبيّ عليه الصلاة والسلام، واقتضته الشريعة الإسلامية إلا بالرجوع إلى الخبرة الفعلية ورصد مظاهر الواقع الذي تستمد منه كل مكونات النص الشكلية وجودها وحضورها.

خلاصة

إن اعتبار السياق مفيد في الفهم السليم للنص الحديثي، وفي حسن العمل به وتنزيله محلّه. ومنهجه يبدأ أولا بتحكيم قواعد اللغة، وتحليل النص من جهة العربية، ثم حصر عناصره وربطها بمتغيرات البيئة الكلامية المحيطة به. وهكذا فإن قاعدة المقام الاجتماعي وسيط بين نسق لغوي من القواعد، ونسق مقامي هو الخارج وما يتبعه من مواقف وأحوال مختلفة، بحكم أن القيم اللغوية خاضعة لسلوك الكلمات داخل الكلم الذي يعكس سلوك المتكلمين داخل المجتمع.

فالحديث النبوي في عمومه له دلالة من ظروف الخطاب، ومرجع في مقام القول، وأصول في ثقافة المتكلم وعقيدته وبعض أعراف قومه.

مستويات التمام السياقي في الحديث النبوي الشريف:

1- التمام السياقي رواية

2- التمام السياقي دراية

« السياق من أعظم القرائن الدالة على مراد

المتكلم، فمن أهمله غلط في نظره وغالط في مناظرته »

(ابن قيم الجوزية، بدائع الفوائد)

توطئة

إن اختيار بعض التراكيب التي لا تحمل معلومة ذات كفاية اتصالية قد يؤدي إلى غموض المعنى؛ أي إن المعلومة في الخطاب المباشر أو الخطاب غير المباشر تبدأ من المتكلم، فيكون مسؤولا عن اختيار التركيب المناسب لها مسؤولية تامة؛ لأن هذا الاختيار هو العتبة الأولى في العملية التواصلية بين أبناء المجتمع الواحد، فالمعنى يتَّكئ على عناصر كثيرة ومختلفة يتمثل جزء منها في أمور خارجية يراعيها صاحب الكلام الذي يبتغي هدفا ما، وهي جملة القرائن المحيطة بالحدث اللغوي، والتي تعرف بالمقام، ويتعلق جزء منها بالمتحدث، وهناك ما يتصل بالعناصر التي تشكل الكلام. ومن المعلوم أن الخطاب النبوي كان ولا يزال مستوعبا لكل جوانب التمام النحوي بما فيه العامل والمعمول والرتبة والعلامات الإعرابية وغيرها من القضايا النحوية، لكن قد تحمل نصوصه معلومات غير كاملة فتحتاج إلى قرائن سياقية تفيد في جلاء المعنى وصفاء الصورة الدلالية، وهو ما يعرف بـ:" التمام السياقي" الذي يعدّ نمذجة تداولية مزدوجة مقالية ومقامية لا تخرج عن إطار الخطاب النبوي الشريف، ولا يمكن تجسيد صوره ومستوياته إلا في نصوصه ومروياته، والآتي تفصيل ذلك:

1-مفهوم التمام السياقي

يستعمل التداوليون مفهوم التمام السياقي "Completness Contextual" باعتباره محددا رئيسا لعملية التأويل، ويقصدون به « أن المرويات تحمل في طيّها معلومات تظل تنقص مكملاتها بما يحمله السياق من قرائن تفيد في جلاء المعنى وصفاء الصورة الدلالية. وهو درجة أو حالة من حالات الخطاب أعلى من التمام النحوي " Completness Grammatical"»[1] .إذ قد تكون جمل أو ملفوظات الخطاب النبوي الشريف تامّة نَحويًا

[1] إدريس مقبول، السنة النبوية الشريفة ومستويات التمام السياقي – مقاربة لسانية تداولية- ، ص358.

من حيث شروط العاملية والمعمولية، غير أن المعنى ناقص والدلالة غير مستوفية إلاّ إذا أُخِذَ سياقُها –بِنَوْعَيْه– بعين الاعتبار.

ولهذا، فالتمام السياقي وضعية استقرائية تجمع الصيغ اللغوية للخطاب (المحاورة، والمناظرة، والخصومة، والحكاية، والشكوى، والاستعلام...)، والظروف والمقامات (المنزلة الاجتماعية للمتخاطبين، والوضع الجسدي للأطراف المشاركة في الكلام، وكل ما هو متعلق بزمان ومكان الحدث اللغوي)، في مقاربة تداولية مشتركة مجالها الخاص والوحيد نصوص الحديث النبوي الشريف. ولذلك فاختيار مفهوم ملائم من بين لائحة المفاهيم التي يعبر عنها اللفظ المشترك «يتطلب مجهودًا معرفيًا خاصًّا ويتسبَّب أحيانًا في أخطاء، ويقع رفع الالتباس عن طريق السياق اللغوي المباشر، أو السياق الخطابي، أو الوضع الذي يحدث فيه التواصل»[1].

ولعل ما يساعد على ضبط مقصدية الحديث النبوي هو الاستعانة بمستويات التمام السياقي رواية كان أو دراية، لكن قبل الحديث عن هذه المستويات كان الأولى توضيح المقصود بـ: علم رواية الحديث، وعلم درايته.

- **علم رواية الحديث**

ويقصد به العلم الذي يبحث فيه عن «كيفية اتصال الأحاديث بالرسول ﷺ من حيث أحوال رواتها ضبطا وعدالةً، ومن حيث كيفية السَّند اتصالا وانقطاعا، وغير ذلك. وقد اشتهر بأصول الحديث»[2].أي إن هذا العلم يهتم بمعرفة القواعد التي تُوصِلُه إلى أحوال " السند" أي: رجال الحديث الذين رَوَوْه واحدًا واحدًا ليعرف مَنْ كان منهم –مثلا– ثقة فَيُؤْخَذُ حديثه، ومن كان غير هذا يُرَدُّ حديثه ولا يُقْبَل، ومعرفة أحوال المتن، وهو ما بعد الإسناد، أي: القول النبوي، أو الفعل أو التقرير أو الصِّفة.

---

[1] عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1986، ص 372.

[2] جمال عبد الغني مدغمش، الأحاديث القدسية، دار الإسراء، الأردن، ط1، 2003م، ص05

- **علم دراية الحديث:**

وهو العلم الذي يبحث عن « المعنى المفهوم من ألفاظ الحديث وعن المراد منها، مَبْنِيًا على قواعد العربية، وضوابط الشريعة، ومطابقا لأحوال النبي ﷺ»[1]؛ أي إنه علم يهتم بدراسة نصوص الحديث النبوي الشريف دراسة دلالية وظيفية تفضي إلى المعنى الصحيح والقصد المراد.

من هذا المنطلق، يكون التمام السياقي قسمين: تمام رواية، وتمام دراية.

2-التمام السياقي رواية

من مستوياته: المدرج وتداخل السياقين، المسلسل وحفظ السياق المقامي.

2-1 المدرج وتداخل السياقين:

اعتاد رواة الأحاديث الصحيحة التَّنبيه على كلِّ زيادة تطرأ على الحديث مهما كانت صغيرة، وذلك بأن ينصّوا عليها، أو على أصحابها، في السّند كانت أو في المتن، خوفا من المساعدة على الكذب في كلام رسول الله ﷺ. وهذه الزيادة قد أطلق عليها علماء الحديث مصطلح:« المُدْرَج »، ومورد تسميته لغوي[*] مِنْ: أَدْرَجْتُ الشيء في الشيء إذا أدْخَلْتُه فيه وضَمَّنْتُه إياه. ومنه، الإدراج هو الإدخال.

إذ لا بُدَّ من التَّنبيه على قاعدة منهجية أجمع أهل الحديث وعلماؤه عليها مفادها: ليس كل ما في متن الحديث النبوي صادرًا عن رسول الله ﷺ، وكلّ ما ثبت عدم صدوره عنه ﷺ فليس من الخطاب الشرعي المنتمي إلى الأصل الثاني من أصول الشريعة، ويدعم هذه القاعدة أمران؛ أولهما، إنذار رسول الله ﷺ الكاذب عليه عمدًا بقوله: **(مَنْ**

---

[1] جمال عبد الغني مدغمش، الأحاديث القدسية، ص05.

[*] المُدْرَج: بضم الميم وفتح الرّاء اسم مفعول من (أَدْرَج): « الإِدْراجُ لَفُّ الشَّيءِ في الشَّيءِ؛ وأَدْرَجَتِ المرأَةُ صَبِيَّهَا في معاوزها (...) وأَدْرَجْتُ الكتاب: طَوَيْتُه وأَدْرَجَ الكتابَ في الكتابِ: أَدْخَلَهُ وجعله في دَرْجِه أي في طَيِّه، ودَرِجُ الكتابِ: طَيُّه وداخِلهُ» (ابن منظور، لسان العرب،269/2).

تَعَمَّدَ عليَّ كَذِبًا فَلْيَتَبوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّار)[1]، وثانيهما، وضْعُ علماء الحديث منهجية فحص الخبر، وهذه الآلة التحققية عبارة عن ضوابط تمحِّص سند الحديث، وتنقد متنه. وبذلك استطاعوا أن يميّزوا "الحديث المرفوع" الذي صدر عن الرسول ﷺ، ويفصلوه عن الأثر المنسوب إمّا إلى الصَّحابة وهو " الموقوف" وإمّا إلى التَّابعين وهو "المقطوع"[2]، وكشفوا عن "الموضوع" من الأقوال المزيَّفة التي انْتَحَلَها الكاذبون ونَسَبُوه زُورًا إلى رسول الله ﷺ.

لقد عرَّف الذَّهبي "المدرج" بأنَّه « ألفاظ تقع من بعض الرواة متصلة بالمتن ولا يبين للسّامع إلاَّ أنَّها من صلب الحديث»[3].

أمّا ابن كثير فقد عرّفه بقوله:« أن تُزَادَ لفظة في متن الحديث من كلام الرّاوي، فَيَحْسِبُها مَنْ يَسْمَعُها مرفوعة في الحديث فيرويها كذلك»[4].

وهذان التعريفان يتَّفِقان في بيان معنى الإدراج المتمثل في إضافة شيء في مرحلة لاحقة على أصل سابق، أي ما أُضِيفَ في حديث رسول الله ﷺ من كلام بعض رواته؛ بِأَنْ يذكر الصحابي أو من بعده عقيب ما يرويه من الحديث كلامًا من عند نفسه، فيرويه مَن بعده موصولاً بالحديث، غير فاصل بينهما بذكر قائله، فيلتَبِسُ الأمر فيه على مَنْ لا يعلم حقيقة الحال، ويتوهم الجميع أنه صَادِرٌ عن رسول الله ﷺ. وبهذا تجتمع ثلاثة معانٍ:

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** العلم، **باب:** إثم مَنْ كَذَبَ على النبي ﷺ (حديث رقم: 107)، ص40.

[2] ينظر: محمد الأوراغي، لسان حضارة القرآن، دار الأمان، الرباط، المغرب،ط1، 1431هـ-2010م، ص 195، 196.

[3] محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، الموقظة في علم مصطلح الحديث، عناية: عبد الفتاح أبو غدة، المطبوعات الإسلامية، حلب، سوريا، (د. ط)، (د. ت)، ص53.

[4] إسماعيل بن عمر بن كثير، اختصار علوم الحديث وبهامشه الباعث الحثيث لأحمد شاكر، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، ط3، (د. ت)، ص73.

-الأول: أن المدرج يكون في الإسناد والمتن

-الثاني: ألا يكون اللفظ المدرج من الحديث الذي أدرج فيه.

-الثالث: أن يُساق المدرج سياقا واحدًا مع الحديث بلا فَصْلٍ بحيث يُوهِم أنه منه.

وقد بيَّن زين الدين العراقي المدرج بقوله:

المُدْرَج: المُلْحَــقُ آخِـرَ الخَبَـــــرْ مِنْ قَوْلِ راوٍ مَا، بِلاَ فَصْلٍ ظَهَــرْ

نَحْـو «إِذَا قُلتَ التَّشَـهُد» وَصَـــــلْ ذَاكَ زُهَيْرٌ وابْـنُ ثَوْبَـــــانَ فصــلْ

قُلْــتُ: وَمِنْهُ مُدْرَجٌ قبــلُ قُلِـــــبْ كـ «أَسْبِغُوا الوُضُوءَ وَيْلٌ لِلْعَقِبْ»[1]

ومنه، فإنَّ المدرج هو زيادة أُضِيفَتْ للحديث وليست منه، احترازا من زيادة الثقة(*). مع شرط اتصال اللفظ المدرج بالحديث اتصالاً يوهم أنه منه. ويُدْرَك الحديث المدرج بأمور منها:

- أن يستحيل إضافة ذلك إلى النبي ﷺ.

- أن يصرِّح الصحابي بأنه لم يسمع تلك الجملة من النبي ﷺ.

---

[1] عبد الرحمان السخاوي، فتح المغيث بشرح ألفيه الحديث، تحقيق: علي حسين علي، مكتبة السنة،القاهرة، ط1، 1424هـ-2003م، 296/1، 297.

(*) قد يلتبس مُدْرَج المتن وزيادة الثقة، وللتفريق بينهما يمكن القول إن:

• زيادة الثقة لا تكون إلاّ من ثقة، بينما المُدْرَج يكون من الثقة والضَّعيف.

• زيادة الثقة -في المتن- زيادةٌ لم يثبُت أنها ليست من قول النبي ﷺ، بينما المُدْرَج زيادة تبيِّن بالأدلة والقرائن أنها ليست من المرفوع (ينظر، شرف القضاة، المنهاج الحديث في علوم الحديث، الأكاديميون للنشر والتوزيع، الأردن، عمان، (د. ط)، 1424هـ- 2003م، ص 151).

– أن يصرِّح بعض الرواة بفصل المدرج فيه عن المتن المرفوع فيه بأن يضيف الكلام إلى قائله[1].ويقع الإدراج إما في المتن أو في الإسناد، ومرجعه في الحقيقة إلى المتن، وقد أخذ أشكالا ومواقع يمكن إجمالها فيما يأتي:

2-1-1 الإدراج أول الحديث:

وهو الزّيادة على الحديث النّبوي الشريف في بداية المتن؛ والتي من خلالها يقصد الراوي أن يُبَيِّن حُكْمًا ثم يستدل عليه بقول النبي ﷺ ليكون أوقع في نفس سامعه (مُتَلَقِّيه) ومثال ذلك ما جاء في **حديث آدم بن إيَاس قال: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قال: حَدّثنا مُحَمَّدُ بْنُ زِيَاد قال: سَمِعْتُ أَبَا هُرِيرَةَ–وَكَانَ يَمُرُّ بِنَا والنَّاسُ يَتَوَضَّؤونَ مِنَ المِطْهَرَةِ–قال:(أَسْبِغُوا الوُضُوءَ، فإنَّ أبا القاسم قال: وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ مِن النّار)**[2].

بالنظر إلى هذا الحديث النّبوي، يتبيّن أنه تفاعلٌ لِنَصَّيْن مختلفين؛ يتمثل الأول في قول أبي هريرة رضي الله عنه: (أَسْبِغُوا الوضوء)، الذي بسط صورة الصَّحابة وَهُمْ يُؤَخِّرون الصّلاة في أوَّل الوقت، طمعًا أن يَلْحَقَهُم النَّبي ﷺ فيصلُّوا معه، فلمّا ضاق الوقت بادروا إلى الوضوء؛ ولِعَجَلَتِهِمْ لم يَسْبِغُوه(*)، ليهيّئ المتلقي لمعرفة تكملة هذه الصورة وتعليل الحكم بقول النبي ﷺ :(ويل للأعقاب من النار) المتمثل في النّص الثاني، وباعتباره الطَّرف المرفوع فَفيه تَعْليلٌ بدلالته الوضعية والعقلية للدلالة الوضعية المستفادة من منطوق الطَّرف الموقوف (أسبغوا الوضوء)؛ وهذا التعليل مرتبط بقاعدة من قواعد

---

[1] ينظر: ابن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح، تحقيق: سعود السعدي ومحمد فارس، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، (د. ط)،1994م، ص347

[2] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الوضوء، **باب:** غسل الأعقاب، وكان ابن سيرين يغسل موضع الخاتم إذا توضّأ، (حديث رقم: 165)،ص53، 54.

(*)قوله: « أسبغوا: بفتح الهمزة أي: أَكْمِلُوا، وكأنّه رأى منهم تقصيرا وخَشِيَ عليهم. والإسباغ في اللغة: الإتمام» (ينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 1/ 267). والفعل «أسبغوا» دالٌّ بصيغته دلالة وضعية على مجرّد الطّلب، لأنه صادرٌ من صحابي (وهو أبو هريرة) إلى سائر الصحابة وغيرهم مِمَّن جاء بعدهم من المسلمين إلى يوم القيامة.

تركيب الجمل لتأليف الخطاب مفادها: إذا تَوالَتْ جملتان مُتَبَايِنَتَانِ نوعًا (كأن تكون الأولى طلبية والثانية خبرية)؛ فإن الثانية منقطعة عامليًا عن الأولى، ومُعَلِّلَة لها وظيفيًّا، وبهذه القاعدة يكون الطّرف المرفوع (وَيْلٌ للأعقاب)(*) تعليلا للطّرف الموقوف (أَسْبِغوا الوضوء).

وكون إسباغ الوضوء فرضًا لا تصحُّ الصّلاة بغِيابِه فَمُسْتَفَادٌ من طرفي الحديث معًا، وليس من أحدهما دون الآخر؛ لأن سياق الطرف الموقوف (أسبغوا الوضوء) يُطابق سياق الطرف المرفوع (وَيلٌ للأعقاب من النّار) بتوعُّد مؤخر القدم باستحقاق الإحراق إذا لم يشمله الغسل في الوضوء، غير أنّه لا يتناول- بمنطوقه- باقي الأعضاء، في حين يتبيّن- بوجود علاقة التعليل بين الطّرفين- أن للطرف المرفوع دلالتان الأولى: دلالة وضعية خاصة بمؤخَّر القدم المتوعَّد بالنّار إذا لم يشمله الغسل في الوضوء، وهي دلالة أصلية مستوحاة من المنطوق، والثانية: دلالة عقلية تابعة للأولى مفهومة منها فَهْم موافقة، وهي خاصة بمفهوم الوعيد بالنّار لكلّ من ترك أيَّ رُكْنٍ في الوضوء، سواءً كان عقبا أو مرفقا أو جبهة أو غير ذلك من أجزاء المغسول أو الممسوح. وإنما خصَّت الأعقاب «بالذِّكر لصورة السّبب (...) فيلتحق بها في معناها من جميع الأعضاء التي قد يحصل التّساهلُ في إسباغها»[1].

إذَنْ، هذا الحديث المدرج في أوّل المتن (أسبغوا الوضوء) يمثل أحد مراتب التّمام السياقي، وذلك أن الإدراج هو جمع لنصّين مختلفين (تركيبيًا وثقافيًا واجتماعيًا)، وتداخُلا

(*) الوَيْلُ: وَادٍ في جهنَّم، والعَقبُ، مُؤَخَّرَ القدم، وهي مؤنثة وتكسر القاف وتسكن، وخصّ العقب بالعذاب؛ لأنها التي لم تُغْسَل، أو أراد: صاحب العقب، فحذف المضاف، والحديث يدل على وجوب غسل الرّجلين (ينظر: محمد بن علي بن محمد الشوكاني، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، تخريج: أحمد إبراهيم زهوة، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان-، ط1، 1424هـ-2004م، ص117).

[1] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 267/1.

لسياقين متباينين، وقد تمَّ دَمْجُهُمَا لأغراض تعليمية تفسيرية في أغلب الأحيان، وهو ما يوضّحه الجدول الآتي:

السياق التعليمي العام	
النص الأول: لأبي هريرة رضي الله عنه	**النص الثاني:** للرسول ﷺ
أسبغوا الوضوء	وَيْلٌ للأعقاب من النّار
سياق الموقوف: تفسيري عقلي	سياق المرفوع: وضعي نَقْلي

جدول (1): يوضح الإدراج أول الحديث

ولولا وجود النص الأول المنسوب لأبي هريرة، لَكَان فهم المتلقي للنص الثاني فهمًا ناقصا؛ لأن المعنى يبقى غامضًا، ما المقصود بالأعقاب؟ لِمَ ربط الرسول ﷺ بين الأعقاب والنار؟ وغيرها من التساؤلات التي تتناوب على فكر المتلقي، والتي يجد إجابتها في الطرف الأوّل المتمثلة في ضرورة إتمام الوضوء وغسل العَقبَيْن حتى تصحَّ الصَّلاة. فالحديث المدرج (أسبغوا الوضوء) يمثل اللَّبِنَة الأولى لإتمام الهندسة اللغوية لحديث رسول الله ﷺ، وبذلك يكتمل المعنى ويُفْهَم المقصود. ومن جهة أخرى يمثل أحد المعايير التي تُثْبِت صِدْق وتدقيق علماء الحديث وذلك من خلال اجتهادهم في الإشارة إلى أيّ زيادة أو إضافة في متن الحديث النبوي مهما كانت بسيطة، حرصا منهم على عدم اختلاط حديث رسول الله بكلام النّاس، وحتى تبقى لهذا الخطاب الشّرعي قدسيَّته وصفاؤه وإعجازه البلاغي.

2-1-2 الإدراج وسط الحديث

ويكون بإدخال الرّاوي في المتن كلامًا من عنده؛ تفسيرًا للفظة غريبة في المتن، أو استنباطًا لِحُكْمٍ من المتن قبل أن يُتِمَّهُ، دون تمييز بينها وبين أصل الحديث، مثال ذلك الحديث الذي **رواه عروة عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: أوّل ما بُدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرُّؤيا الصَّادقة في النَّومِ، فكان لا يَرى رُؤيَا إلاّ جاءَتْهُ مثلَ فَلَقِ الصُّبحِ فكان يأتي حِراءَ فيتحنَّثُ فيه- وهو التعبّد- اللَّياليَ ذواتِ العَدَد، ويتزوَّدُ لذلك، ثم يَرْجِعُ إلى خديجةَ فَتُزَوِّدُه لمِثْلِهَا، حتى فَجِئَهُ الحقُّ وهو في غارِ حِراء، فجاءَهُ الملك فيه فقال: اقرَأْ، فقال له النّبي ﷺ: ما أنا بقارئ، فأخذني فغَطَّني حتى بلغ منّي الجَهْدُ ثم أرسَلَنِي فقال: اقرأْ، فقلت: ما أنا بقارئ. فأخذني فغطّني الثانية حتى بلغ منّي الجهدُ ثم أرسلني فقال: اقرأ، فقلت ما أنا بقارئ، فأخذني فغطَّنِي الثالثة حتى بلغ منّي الجهدُ ثم أرسلني فقال: «اقرأ باسم ربّك الذي خلق» حتى بلغ «ما لم يعلم»، فَرَجَع بها ترجف بوادرُه، حتى دخل على خديجة فقال: زَمِّلُوني، زَمِّلُوني، فَزَمَّلوه حتى ذهب عنه الرّوع فقال: يا خديجة مالي؟ وأخبرها الخبر وقال: قد خَشِيتُ على نفسي، فقالت له: كلاّ، أبشرْ، فوَ اللهِ لا يُجزيكَ اللهُ أبداً، إنك لتصِلُ الرَّحمَ، وتصْدقُ الحديث، وتحملُ الكلَّ، وتَقرِي الضيف، وتعين على نوائب الحقّ. ثم انطَلَقَتْ به خديجةُ حتى أتت به ورقةَ بن نوفل بنِ أسَد بن عبدِ العُزَّى بن قصيّ-وهو ابنُ عمّ خديجةَ أخو أبيها-وكان امرأً تنصَّرَ في الجاهلية، وكان يكتبُ الكتابَ العربيَّ فيكتب بالعربيةِ من الإنجيل ما شاء اللهُ أن يكتبَ، وكان شيخًا كبيراً قد عميَ، فقالت له خديجةُ: أي ابنَ عمِّ، اسمَعْ من ابن أخيكَ. فقال ورقةُ: ابنَ أخي ماذا ترى؟ فأخبرهُ النبي ﷺ ما رأَى، فقال ورقةُ: هذا الناموسُ الذي أُنزِلَ على موسى، يا ليتني فيها جَذعًا أكونُ حَيًّا حين يُخرجكَ قومك. فقال رسول الله ﷺ: أوَ مُخرِجيَّ هم؟ فقال ورقةُ: نعم، لم يأتِ رجلٌ قطُّ بما جِئتَ به إلاَّ عُودِي، وإنْ يُدْرِكْنِي يومُك أنصرْك نصرًا مُؤزَّرًا. ثمَّ لَمْ يَنشبْ ورقةُ أن تُوفيَ، وفتر الوحي فترةً حتى**

حَزنَ النبيُّ ﷺ فيما بلغنا حُزنًا غدا منه مرارًا يَتَردَّى من رُؤوسِ شواهقِ الجبال، فكلما أوفى بِذَروة جَبلٍ لكي يُلقي منه نفسه تبدَّى له جبريل فقال: يا محمدُ، إنكَ رسولُ اللهِ حقًّا فيسكنُ لذلك جأشه وتقرُّ نفسه فيرجعُ، فإذا طالت عليه فَترةُ الوحي غدا لمثل ذلك، فإذا أوفى بِذروَةِ جبلٍ تبدَّى له جبريلُ فقال له مثل ذلك)[1].

فقوله: (وهو التعبّد) مدرج في الحديث، جاء جملة اعتراضية لشرح لفظة (يتحنّث)، فإذا كان النص الأوّل (سياق النقل) يتطلب الأمانة وامتناع الزيادة، فإن النص الثاني (سياق التفسير) يسمح بحرية الاجتهاد والإضافة في متن الحديث؛ لرفع التباسات النص الأصلي وشرح ما غمض منه، ولعل ما يؤكد هذا الإدراج قول ابن حجر :« قال: والتَّحَنُّث: التعبُّد هذا ظاهر الإدراج؛ إذ لَوْ كَانَ من بقية كلام عائشة لَجَاءَ فيه (قالت)، وهو يحتمل أن يكون من كلام عروة أو من دونه»[2].

السياق التعليمي العام		
النص الأول	**النص الثاني**	**النص الثالث**
أوّل ما بُدئ به رسول الله ﷺ... فيتحنَّث فيه	وهو التعبّد	الليالي ذوات العدد...
سياق نقلي	سياق اعتراضي تفسيري	سياق نقلي

جدول(2): يوضح الإدراج وسط الحديث

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** التعبير، **باب:** أوّل ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصالحة، (حديث رقم: 6982)، ص1729، 1730

[2] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 23/1.

فلو لم يكن هذا السياق الاعتراضي الذي بيّن معنى "التحنث"، لَبَقِيَتْ دلالة النص الأصلي غامضة، وبذلك فهو سياق تَتْميميٌّ لجزء من الدلالة.

ومن الملاحظ أن الإدراجَ تعالقٌ؛ أي دخول نص اعتراضي في علاقة مع نصوص قبلية وبعدية، ممَّا يحقق التماسك والتّرابط الجُمَلي، فَيَتَوَهَّمُ أنه نصّ واحدٌ غير متمفصل؛ لأن الرَّاوي لم يُشِرْ إلى أنّه مِنْ كَلاَمِه، وقد أدرجه في الحديث. مِثْلَمَا أشار في الحديث الذي رواه **عُبَيد اللّه بن عبد الله بن عُتبة بن مسعود عن أبي هريرة وزيد بن خالد أخبراه أنّ رجلين اختصما إلى رسول الله ﷺ فقال أحدُهما: اقْضِ بَيْنَنَا بكتابِ اللهِ، وقال الآخر- وهو أفقَههما-: أَجَلْ يا رسول الله فاقْضِ بيننا بكتاب الله، فائذَن لي أن أتكلَّم؛ قال: إنّ ابني كان عسيفًا على هذا - قال مالك: والعسيفُ الأجير- فَزَنَى بامرأته فأخبروني أنَّ على ابني الرَّجم، فَافْتَدَيْتُ مِنْهُ بمئة شاة وبِجَارِيَةٍ لي، ثم إنِّي سألتُ أهلَ العلمِ فأخبَرُوني أنَّ ما عَلَى ابني جلدُ مئة وتغريبُ عام. وإنّما الرَّجمُ على امرأتِه. فقال رسول الله ﷺ:(أما والذي نفسي بيدِه لأقضينَّ بينكما بكتاب الله. أمّا غَنَمُكَ وجاريتُك فَرَدٌّ عليك. وجَلَدَ ابنَهُ مئةً وغرَّبَهُ عامًا. وأمر أُنيسًا الأسلميَّ أن يأتيَ امرأةَ الآخَرِ فإن اعترفَت فارْجُمْها، فاعترفَتْ فَرَجَمَها)**[1].

الحديث واضح الدّلالة على أنّ الحدود هي حقّ الله، لا يصحّ الصّلح فيها أو التّساهل في تطبيقها، وأنّ الرّجل إذا كان مُحصَنًا فَحَدُّه الرَّجم، وإنْ لم يكن محصنًا وزَنَى فإنَّه يُجْلَد مائة جلدةٍ ويُغَرَّب عامًا. ولقد وردت لفظةٌ غامضةٌ في هذا الحديث تحول دون فهم المتلقي للمعنى فهمًا صحيحًا، رغم سهولة وبساطة عبارات النص الحديثيّ؛ وهي لفظة (عسيفًا)، غير أن هذا الغموض قَدْ زَالَ بمجرَّد إدراج الشّرح المختصر: (والعسيف

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الحدود، **باب:** إذا رمَى امرأته أو امرأة غيره بالزّنى عند الحاكم والناس هل على الحاكم أن يبعث إليها فيسألها عما رُمِيتْ به؟ (حديث رقم: 6842)، ص1693.

الأجير)، فكأنَّ هذا السياق الاعتراضي المفاجئ والمجاور للنص الأصلي، جاء لرفع عقبات التأويل أمام المتلقي بتذليل صعوبات الفهم والإدراك.

والحديث المدرج الاعتراضي ما هو إلا صورة من صور التّناص؛ الذي يربط بين النّصوص ويُفاعل بينها، قصد اكتمال الصُّورة الدلالية، وتشكل الفهم والتأويل الصّحيحين.

2-1-3 الإدراج آخر الحديث:

ويكون ذلك بالزّيادة في نهاية الحديث النبوي الشريف؛ قصد بيان حكم يستنبط من كلام النّبي ﷺ، أو تفسير بعض الألفاظ الغريبة التي تحول دون فهم الحديث النَّبوي، وهو النوع الأكثر وُرُودًا من النَّوعين السابقين. ومن ذلك حديث **عبد الله بن يوسف: أَخْبَرَنَا مالِكٌ، عَنْ نافع، عن ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ الله عَنْهُمَا:(أَنَّ رَسُول الله ﷺ نَهَى عَنِ الشِّغَار. والشِّغارُ أن يُزَوِّجَ الرّجُلُ ابْنَتَهُ عَلَى أَنْ يُزَوِّجَهُ الآخَرُ ابْنَتَهُ لَيْسَ بَيْنَهُمَا صَدَاقٌ)**[1].

يتبيّن من خلال هذا الخطاب النّبوي، أن تفسير الشِّغار(*) ليس من قوله ﷺ، وإنما من تفسير الراوي ابن عمر رضي الله عنهما، اعتبارًا بِحَال المُخاطَبين وحاجتهم لمعرفة حقيقة الشِّغار؛ فهذه الحاجة هي الباعثة للتدخل بالإدراج التفسيري التعليقي (والشّغار أن يُزَوِّجَ الرَّجُلُ ابنته على أن يُزَوّجه الآخر ابْنَته ليس بينهما صداق)، الذي يمثّل الطّرف الموقوف الصّادر عن أحد الصّحابَة، ومُهمَّتُه تثقيف مفردة (الشّغار) في الطّرف المرفوع (نهى عن الشّغار)؛ لأنه يحدّد محتواها الثقافي كسلوك اجتماعي حرّمه الدّين الإسلامي ونهى عن مُزَاوَلَتِه بِصُورَتَيْهِ المختلفتين؛ إحداهما المذكورة في هذا الحديث، وهي خُلُوّ بضع كل منهما من الصّداق، والثاني أن يشترط كلّ واحدٍ من الوليين على الآخر أن يزوّجه وَليّتُه، وليس مقتضى بطلان هذا الزّواج عدم ذكر الصداق، بل المقتضى لذلك

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** النكاح، **باب:** الشِّغار (حديث رقم: 5112)،ص1303.

(*) الشِّغار بكسر الشين مصدر: شاغر، ومثله المشاغرة، وهو في اللغة: الرفع من قولهم: شَغَرَ الكلبُ بِرِجْلِه إذا رَفَعَها لِيَبُول، فكأن المتناكحين رفعا المهر بينهما (ينظر: موسى شاهين، المنهل الحديث في شرح الحديث، 4/ 47).

جعل البضع صداقًا« وذلك أنه يزوّج وليَّته ويستثني بضعها حيث يجعله صداقًا للأخرى»[1].

إنَّ النّهي عن المشاغرة بالبنت مُسْتَفادٌ مِنَ عبارة الطّرفين (الموقوف والمرفوع) على صفة العموم دون تخصيص نِسْوَةٍ عن غيرهِنَّ، إذ النَّهي عن حالَة من المشاغرة نهيًا عن باقي حالاته، ولولا إدراج هذه الإمكانية التعبيرية وتحديد صورة معيّنة من هذا الزّواج المُحَرَّم لاضْطَرَّ المتكلم إلى سرد كل الإمكانيات والحالات، وقد يتعذَّر أحيانًا، ولَصَعُبَ على المتلقي التأويل الصّحيح؛ لأنَّ في التَّحديد دِقَّة واختصار للحدث اللغّوي الذي يحوي الاحتمالات والصّور المتعدّدة.

والغالب وقوع الإدراج آخر الخبر أكثر من وسطه، وذلك لأسباب تعليمية؛ لأن الراوي يقول كلامًا يريد به تفسير الغامض ممَّا ورد في الحديث النّبوي.

السياق التعليمي العام	
النص الأول: للرسول الله ﷺ	**النص الثاني:** لابن عمر رضي الله عنهما
نهى عن الشِّغَار	والشِّغَار أن يزوِّجَ الرَّجُلَ ابْنَتَه على أن يزوِّجَه الآخر ابْنَتَه، ليس بينهما صداق
سياق نقلي	سياق تعليقي تفسيري

جدول (3): يوضح الإدراج آخر الحديث

[1] محمد بن علي بن محمد الشوكاني، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، ص1171.

وعليه، فإن السيّاق النّقلي هو المتحكِّم حقيقةً في توليد السياق التعليقي التفسيري؛ إذ وُضِعَ السياقان في صورة خطيَّة واحدة وتعبير لغوي مترابط دون فَصْلٍ بين دَوَالّه، ممَّا يلغي الحدود بين النص الأصلي والنصوص أو الشروح التي يُدْرِجُها الرَّاوي في نصّه، وبذلك تظهر هذه النصوص وكأنَّها مُذَابَةٌ في نصٍّ واحدٍ حافلٍ بالدلالات والمعاني في إطار ما يعرف بـ التناص. ولعلّ الحديث الآتي يجسِّد هذا التداخل النّصي:

حدَّثَنَا بِشْرُ بْنُ مُحَمَّد: أَخْبَرَنا عَبْدُ الله، أَخْبَرَنَا يونُسُ، عَنِ الزُّهْرِي: سَمِعْتُ سَعيدَ بْنَ المُسَيِّبِ يَقُولُ: قَالَ أَبُو هُرَيْرَةَ رَضِيَ الله عَنْهُ: قال رسول الله ﷺ: (لِلْعَبْدِ المَمْلُوكِ الصّالِح أَجْرَان. والّذِي نفسي بِيَدِهِ، لولاَ الجِهَادُ في سَبيلِ اللهِ والحَجُّ وبِرُّ أُمِّي لَأَحْبَبْتُ أَنْ أَمُوتَ وأَنَا مَمْلُوكٌ)[1].

يؤكد الرسول ﷺ أنّ العبد إذا أصلح حالَهُ مع سيِّده؛ بأن قامَ بِمَا وَجَبَ عليه من طاعته فيما يأمره به بالمعروف، وقام بحقّ الله عزّ وجلّ من أداء الواجبات واجتناب المنهيات، فإنَّ له الأجر مرتين يوم القيامة؛ الأول: أَجْرُ قيامه بواجبه تجاه سيِّده، والثاني: أجر قِيَامِه بما فَرَضَهُ الله تعالى عليه. والأجْرَان غير متساويين، لأن طاعة الله تعالى أَوْجَبُ مِنْ طَاعَتِه. أمّا الجزء الثاني من الحديث فَفِيه قَسَمٌ باللهِ أَنَّهُ لولا الجهاد في سبيل الله والحجّ وبرّ أمّه، لتمنى أن يكون عبدًا مملوكًا؛ لأن العبد ليس له الخروج للجهاد، إلا بإذن سيِّده وقد يمنعه لحاجته إليه أو خوفًا من هَلاَكِه، كما ليس له الخروج للحجِ إلاّ بإذن سيّده، وهو ما وضّحه ابن حجر العسقلاني بِقَوْلِه « وإنما استثنى أبو هريرة هذه الأشياء؛ لأن الجهاد والحج يشترط فيهما إِذْن السيد، وكذلك برّ الأم فقد يحتاج فيه إلى إذن السيد في بعض وجوهه، بخلاف بقيّة العبادات البدنية، ولم يتعرض للعبادات المالية إما لكونه

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** العِتْق، **باب:** العَبْدِ إِذَا أَحْسَنَ عِبَادَة رَبِّه ونَصَحَ سَيِّدَهُ (حديث رقم: 2548)، ص617.

كان إذ ذاك لم يكن له مال يزيد على قدر حاجته فيمكنه صرفه في القربات دون إذن السيّد، وإمّا لأنه كان يرى أن للعبد أن يتصرف في ماله بغير إذن السّيد»[1].

مما سبق، يتبيَّن أن حديث (والذي نفسي بيده، لولا الجهاد في سبيل الله، والحجّ، وبرُّ أمّي، لأحبَبْتُ أن أموت وأنا مملوك)، لا يثبت مرفوعا إلى النبي ﷺ، إنما هو من كلام أبي هريرة لِوُجُودِ قرينتين الأولى: لا يمكن أن يقول الرسول ﷺ: (وبرُّ أمِّي)، لأن أمَّه ماتت وهو صغير فكيف له أن يبرّها؟! والثانية: استحالة قوله: (لأحببت أن أموت وأنا مملوك)؛ لأن الأنبياء لا يمكن أن يكونوا أرِقَّاء، بل هم من أوساط الناس وأشرفهم نَسَبًا، والنبي ﷺ لا يمكن أن يتمنى الرق. وبالتالي فهذا الحديث مدرج من قول أبي هريرة «ولأبي عوانة وأحمد من طريق سعيد عن أبيه عن أبي هريرة أنه كان يسمعه يقول: "لولا أمران لأحببت أن أكون عبدًا"، وذلك أني سمعت رسول الله ﷺ يقول: "ما خلق الله عبدًا يؤدي حقَّ الله عليه وحقَّ سيِّده إلاّ وفَاهُ الله أَجْرًا مرّتين". فعرف بذلك أن الكلام المذكور من استنباط أبي هريرة، ثم استدلّ له بالمرفوع»[2].

وقد لُوحِظَ أن الحديث المدرج من قول أبي هريرة (الطرف الموقوف) غير منفصل عن حديث الرسول ﷺ (الطرف المرفوع)، بل يَبْدُوانِ كأنهما نصًّا واحدًا وفق خطيَّةٍ واحدة، غير أنّ ما يُثْبِتَ عكس ذلك هو استحالة قول الرسول ﷺ مثل هذا الكلام. في حين يُدْرَك الحديث المدرج بتنصيص الراوي عليه في المتن ليبيّن أنه من كلامِه وليس من كلام رسول الله، وهو ما يجسِّده **حديث عمر بن حَفصٍ حدّثنا أبي حدَّثَنا الأعْمَشُ حدّثنا شَقِيقٌ**

---

[1] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 5 /176.

[2] المرجع نفسه، 5 /176.

عَنْ عبْدِ الله رَضِيَ اللهُ عنه قَالَ: قالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: (مَنْ مَاتَ يُشْرِك باللهِ شيئًا دَخَلَ النَّارَ). وقُلْتُ أَنَا: مَنْ مَاتَ لا يُشْرِكُ باللهِ شَيْئًا دَخَلَ الجنَّةَ)[1].

دلَّ الحديث دلالة واضحة على أنَّهُ مَنْ مات مُشْرِكًا بالله كان مصيره النّار خالدًا فيها؛ والمراد بذلك الشرك الأكبر الذي فيه صرف العبادة لغير الله، أمّا الشرك الأصغر فلا يوجب الخروج من الملّة والخلود في النّار، وعليه يجب أن يكون الطّرف المرفوع (مَنْ مات وهو يشرك بالله شيئا دخل النّار) دالاً على معنيين؛ الأول: وضعيّ مستفاد بدلالة المطابقة من منطوق العبارة، والثاني: عقلي مفهوم بدلالة اللزوم من المعنى الأول من جهة، ومستفادٌ بدلالة المطابقة من منطوق عبارة الطّرف الموقوف (من مات وهو لا يشرك باللهِ شيئًا دَخَلَ الجنَّة) من جهة أخرى. ودخول المُوَحِّد الجنَّة له حالتان؛ إمَّا أَنْ يدخل الجنة مباشرة بلا عذاب ولا حساب إذا كان إيمانه تامًّا وغلبت حسناته سيئاته، وإما أن يدخلها بعد أن يُعَذَّب بالنار إذا كان إيمانه ناقصًا، وينتهي حاله إلى الجنة ويستقرّ فيها أو يعفو الله عنه ويرحمه فيسقط عنه العذاب ويدخله الجنّة، وبذلك تتبين شدّة خطورة الشرك بجميع أنواعه وصوره، وسوء عاقبته.

لا يمكن إنكار أهمية العبارة (قلت أنا) في تبيين أنَّ ما قيل بعدها هو كلام مدرج في حديث رسول الله ﷺ؛ وهذا يدل على حرص الرّاوي وتدقيقه في كل زيادة ليست من متن الحديث النبوي حتى لا يتم الكذب على نبيِّ الأُمَّة؛ لأنّه لولا ورود هذه العبارة لَأَصْبَحَ الحديث المدرج من كلامه ﷺ، ولَاسْتَمَرَّتْ نسبة قولٍ لِغَيْرِ قائله على مدى العصور، من جانب أنّ هذا الطّرف الموقوف لا ينتمي إلى صنف الإدراج القائل باستحالة كون الرسول ﷺ قد قَالَهُ. ولعلَّه يمكن التنبيه إلى أنّ الحديث المدرج قد ساعَدَ على التخفيف من حِدَّة

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الجنائز، **باب:** في الجنائز، ومَنْ كان آخِرُ كَلاَمِهِ لا إله إلاّ الله، (حديث رقم: 1238)، ص300.

الخوف والهلع لدى المتلقي المُسْتَوحاة من الطرف المرفوع (من مات يشرك بالله شيئا دَخَل النّار)، وبعث روح الأمل فيه –ولَوْ قليلا– بإمكانية دخول الجنَّة والاستمتاع بِنَعِيمها.

مما سبق، يتبيّن أن الإدراج هو أحد مستويات التمام السيّاقي التي تدلّ على صدق وتدقيق الرّواة، وحرصهم على الإشارة إلى كلّ زيادة أو إضافة على النص الحديثي الأصلي، تجنّبًا لاختلاط كلام النّاس بكلام رسول الله ﷺ. لذلك أجمع المُحَدِّثون والفقهاء على رفض الإدراج وإنكاره؛ لما يتضمنه من نسبة الكلام لغير قائله عن قصد، إذ «لا يجوز تعمّد شيء من الإدراج المذكور»[1]. وجوازه إذا كان لتفسير الغريب ونحوه، فقد «يتسامح فيما إذا كان الإدراج لتفسير كلمة، والأَوْلى أن يَنُصَّ الراوي على بيانه، وأمّا مَا وقع من الراوي خطأ من غير عمد، فلا حرج على المخطئ»[2].

والإدراج تداخل لسياقين متباينين، وُضِعَ لتحقيق أهداف تعليمية تفسيرية في الغالب. فإلى جانب الحديث المدرج، هناك مستوى آخر من مستويات التمام السياقي، قد اهتم فيه الرواة بنقل كل القرائن المحتفّة بالنّص، سواء أكانت قرائن قولية أم فعلية. وهو ما يُعْرَف بـ: الحديث المسلسل.

2-2 المسلسل وحفظ السياق المقامي

من المعلوم أنّ الذين عاصروا النص الحديثي تعاملوا معه كعنصر حركي فاعل، وجدليّ مع الواقع، ممّا جعل فهمهم مقاربًا لمقاصده؛ لأنّه اقترن بالعناصر المساعدة على الفهم، لذلك حرص الرّواة فيما بعد على تسجيل ونقل المعطيات السيّاقية القولية والفعلية في الحديث النّبوي، رغبة في حفظ السنة وأداء الحديث بالحالة التي اتَّفقت بها من النبي ﷺ. وهذا التسجيل اللّفظي والعملي للسُّنة يسمّى: الحديث المسلسل.

---

[1] ابن الصلاح عثمان بن عبد الرحمن، علوم الحديث، تحقيق: نور الدين محمد عنز، دار الفكر، دمشق،ط19، 2013م، ص98

[2] علي بن إبراهيم بن سعود آل عجين، المفيد في تقعيد علوم الحديث، دار الحامد، عمان، ط1، 1431هـ-2010م، ص 138.

ويُقصد بالحديث المسلسل «ما تتابع رجال إسناده عند روايته على صفة أو حالة، إمَّا في الرّاوي أو في الرواية»[1]، والتّتابع هو اشتراك الرّاوي وتوارده على قول أو فعل؛ أي اشتماله على مزيد من الضّبط والتّدقيق والحفظ. والتسلسل فنٌّ من فنون الرّواية وضرب من ضروب المحافظة عليها والاهتمام بها، وقد أورد السخاوي معنى المسلسل بقوله:

مُسَلْسَلُ الحَديـثِ مَـــا تَـــوارَدَا فِيهِ الرُّواةُ وَاحِدًا فَـوَاحِدَا

حَالاً لهم أَوْ وَصْفًا أَو وَصْفَ سَنَدْ كَقَوْلِ كُلِّهُم سَمِعْتُ فَاتَّحَدْ[2]

لا يرتبط التسلسل بقبول الحديث أو رفضه، بل باتصال السّماع وعدم انقطاعه باعتباره أعلى مراتب الراوية، ومنه، فإن فائدة الحديث المسلسل تظهر في:

- الاتصال وعدم الانقطاع في السَّند.
- البعد عن التدليس، وذلك أن يكون السند المسلسل بصيغ الأداء الصريحة وكان الرُّواة ثقات، فإن ذلك يمنع أن يكون فيه تدليس أو انقطاع في الظاهر.
- الاقتداء بالنبي ﷺ قولا وفعلا.
- اشتماله على ضبط من الرواة؛ حيث إن الراوي حفظ السّند والمتن وزاد على ذلك الكيفية التي جاء بها السّند[3].

وانطلاقا من حرص الرواة على ضبط ونقل المعطيات السياقية قولاً كانت أو فعلًا، تمّ تحديد نوعين من الحديث المسلسل وهي:

---

[1] بدر الدين محمد بن إبراهيم، المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، تحقيق: محي الدين عبد الرحمن رمضان، دار الفكر، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص57.

[2] محمد بن عبد الرحمن السخاوي، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، 38/4.

[3] ينظر: المرجع نفسه، 40/4.

2-2-1 الحديث المسلسل القوليّ

وهو أن يتفق الرواة من بداية السّند إلى نهايته على قول واحد، يأخذه واحدًا بعد آخر[1]. أي: أن يحافظ رواة الحديث على صيغة لغوية واحدة تتكرر بينهم دون انقطاع، ومثال ذلك:

أخبرنا أبو الفضل سليمان بن حمزة الحاكم، ثنا علي بن عبد المؤمن ثنا وكيع عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قال: قال رسول الله ﷺ:(إِنَّ مِنَ الشِّعْرِ حِكْمَة) قال: وقالت عائشة رضي الله عنها: يرحم الله لبيدًا فهو الذي يقول:

ذهبَ الذينَ يُعاشُ في أَكْنافِهِم وبَقيتُ في خَلَفٍ كجِلدِ الأجرَبِ

يتأكلـــــونَ مغالة خيانـــــــة ويُعابُ قائِلُهُم وإِنْ لَمْ يَشْغَـبِ

قال عروة: قالت عائشة: يرحم الله لبيدًا كيف لو أدرك زماننا هذا، وقال عروة: يرحم الله عائشة كيف لو أدركت زماننا هذا، قال ابنه هشام: يرحم الله أبي كيف لو أدرك زماننا هذا، قال وكيع: يرحم الله هشامًا كيف لو أدرك زماننا هذا، قال علي بن عبد المؤمن: يرحم الله وكيعًا كيف لو أدرك زماننا هذا، قال أبو بشر: يرحم الله عليًّا كيف لو أدرك زماننا هذا، قال ابن خشنام: يرحم الله أبا بشر كيف لو أدرك زماننا هذا، قال ابن بدران: يرحم الله ابن خشنام كيف لو أدرك زماننا هذا)[2].

المسلم مأمور بحفظ لسانه وقول ما ينفعه، والانتقاء من كلامه أَجْمَلَهُ، سواء في ذلك الشّعر أو النّثر. وفي هذا الحديث بيانٌ لحقيقة الشِّعر؛ فقد يكون قولاً صادقًا مطابقًا للحقِّ،

---

[1] ينظر: محمد بن عبد الرحمن السخاوي، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، 37/4.

[2] الحافظ صلاح الدين بن الشافعي، المسلسلات المختصرة في علم الحديث النبوي الشريف، تحقيق: أحمد أيوب محمد الفيّاض، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1، 2007م، ص 151، 152. وينظر: محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الأدب، **باب:** ما يجوز من الشعر والرّجز والحداء وما يُكْرَه منه. (حديث رقم: 6145)، ص 1536.

وقد يكون كذبًا. ومن ثَمَّ فإن الشعر الذي ينفع الناس بالمواعظ والأمثال، ويسهم في نشر الدين الإسلامي بالحثّ على الصلاة والصّوم والزكاة وكل مَالَهُ صلة بالأعمال الصّالحة الخيِّرة، وتهذيب النفس، وتحقيق الحقّ، والعمل به، والصدِّ عن اتِّباع الهوى والباطل، هو شعر أجَازَهُ الرسول ﷺ وأجاز إنشاده.

وقد ورد هذا الحديث المسلسل في صورة توارد وتتابع الرُّواة على قول واحد من بداية السَّند إلى منتهاه وهو:" كيف لو أدرك زماننا هذا"؛ والذي يدل على اتصال السَّند وعدم انقطاعه من جهة، وحرص الرواة الشديد لنقل كل القرائن في النص الحديثيّ من جهة ثانية، وهي – هنا– قرائن لغوية متصلة بِمَتْنِه، من طريق التكرار السّياقي. وبمعنى آخر، بواسطة هذا التسلسل تصبح العناصر السياقية الخارجية قرائن لغوية مصاحبة للمتن الحديثيّ، خاصة ما تعلّق بنقل الأفعال والسلوكات العملية، ويظهر ذلك في المسلسل الفعلي.

2-2-2 الحديث المسلسل الفعليّ

وهو أن يتوارد الرّواة على فعل معيّن، بحيث يأخذه واحدًا عن واحد، من بداية السَّند إلى نهايته. أي: أن يتّفق رواة الحديث على فعل واحد ثابت، يتكرر في جميع طبقات السّند، ومثال ذلك: **وضع أبو غسان بن ملك بن يحي يده على رأسه، ووضع محمد بن عيسى يده على رأسه، ووضع ابن شاذان يده على رأسه، ووضع عبد الكريم يده على رأسه، ووضع المبارك بن عبد الجبار يده على رأسه، ووضع الحافظ السلفي يده على رأسه، ووضع ابن الحميري يده على رأسه، ووضع شيخنا الطبري يده على رأسه. عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله**

ﷺ:«**ما منكم من أحدٍ ينجيه عمَلُهُ من النَّار ولا يدخله الجنة، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا إلاّ أن يتغمَّدني اللهُ بمغفرةٍ ورحمةٍ، ووضع يده على رأسه** ﷺ)[1].

الدّين الإسلامي دين يُسْرٍ، وأحكامه مبنية على التخفيف لا على المشقّة، والعبد المؤمن الذي يبتغي مرضاة الله عز وجل لا بُدَّ له من الجمع بين الرّجاء والخوف؛ فَهُمَا النَّافعان إذا ما اقترن بهما العمل الدَّائم دون إفراط أو تفريط.

وفي هذا الحديث يؤكد النبي ﷺ هذه المعاني، فَيُخْبِرُ أنَّ العمل لن يُدْخِل الإنسان الجنَّة، وأنّ الطاعات لن تُقْبَل إلاّ بفضل الله ورحمته؛ ومعنى ذلك: ادخُلُوا الجنَّة بما كنتم تعملون مع رحمة الله وبرحمة الله. ولعلَّ هذا التسلسل الذي ظهر في صورة تكرار وضع اليد على الرّأس في جميع طبقات السَّند، يحيل إلى ضرورة ضبط العناصر السياقية غير اللغوية (المقامية)، وإدراجها في متن الحديث النبوي قصد إعادة إنتاج السياق، وتحويله إلى نصٍّ مقصود لِذَاتِه، بَدَلَ أن يكون جزءًا محيطًا بالنّص، وبذلك يكون الحديث المسلسل تسجيلاً لفظيًا (لغويًا) وعَمَلِيًا (مقاميًا)، وشكلاً من أشكال حفظ التمام السياقي.

3-التمام السياقي دراية

من مستوياته: أسباب الورود وتوجيه المقصدية، حكاية الحال بين تطرق الاحتمال وترك الاستفصال.

3-1 أسباب الورود وتوجيه المقصدية

لا ريب أنّ فهم أسباب النزول والورود يشكّل مدخلاً أو مَنْهَجًا للفقيه أو الباحث؛ لإدراك أهمية فهم العصر والظروف والملابسات التي تحيط بالحكم الشرعي وليس فقط فهم أبعاد النص. ولعل الإلمام بمقتضيات الحكم الشرعي قبل صدوره يُوجِبُ دراسة دقيقة

---

[1] الحافظ صلاح الدين خليل، المسلسلات المختصرة في علم الحديث النبوي الشريف، ص154. وينظر: محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الرقاق، **باب:** القصد والمداومة على العمل، (حديث رقم: 6467)،ص 1609.

للظروف الزمانية والمكانية التي تحيط بالنَّص، وربما دراسة الأشخاص الذين خُوطِبُوا بهذا الخطاب، بُغية معرفة طبيعة هذا الخطَاب هل هو خطاب تاريخي في مرحلة معينة وفي واقع خاصّ؟ أم أنه خطاب مستقل عن التاريخ وله امتداد مستقبلي؟ وبناءً على ذلك يمكن تصنيف الخطاب إلى صنفين:

– الخطاب الذي ليس له سبب قِيلَ لأجله ولا تَحْكُمُه الظروف التاريخية؛ لأنه يعطي حُكْمًا باقِيًا ومستمرًّا على مرِّ العصور، ويشمل الأحاديث التي تبيِّن أركان الإيمان، وفضل التّسبيح، وأحاديث النهي عن أكبر الكبائر، وفضل المنفق، وآيات المُنَافق وغيرها. مما يجعلها صالحة لكل زمان ومكان بخضوعها لمبدأ التَّحيين، وبذلك لن تكون هذه الأحاديث بحاجة إلى معرفة أسباب الورود لفهم المعنى المراد والمقصدية المناسبة بل «تحتاج إلى نوع آخر من أسباب الورود؛ وهو المقام الذي صدرت فيه، أي بِأَيِّ وصفٍ صدرت عن النبي ﷺ: هل بوصفه مُبَلِّغًا، أم بوصفه إمامًا مدبِّرًا لشؤون الأمة، أم بوصفه بشرًا عاديًا يجتهد في أمور الدّنيا كما يجتهد غيره؟»[1].

ومثال ذلك: **حديث زُهَير بن حربٍ: حدَّثَنَا ابْنُ فُضَيلٍ عن عُمَارَةَ، عن أبي زُرْعَةَ عن أبي هُرَيْرَةَ عن النّبي ﷺ قال: (كَلِمَتَانِ خَفِيفَتَانِ على اللِّسَان، ثَقِيلَتَان في الميزَان، حَبِيبَتَانِ إِلَى الرَّحْمَن: سُبْحَانَ اللهَ العَظِيمِ، سُبْحَان اللهِ وبِحَمْدِه)**[2]؛ إذ يوجِّهُ النّبي ﷺ المسلمين إلى أهمية التقرّب من الله بدوام الذّكر والتّسبيح، والتسبيح هو تنزيه الله تعالى دون سِوَاه، ومالا يليق به من نقصٍ أو عيب. كما يشجِّعهم إلى سموّ النقص وتطهير القلوب بِذِكْرِ هاتين الكلمتين اللّتين يمكن قولهما في كافّة الأحوال، ومن طرف أيّ مسلم ملتزم بتعاليم الدّين الإسلامي، لِمَا يشكِّلان ثقلاً في الميزان يوم القيامة؛ أي تزيد من

---

[1] نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشارع، دار النفائس، عمان، الأردن، ط1، 1422هـ– 2002م، ص 122.

[2] محمد بن إسماعيل البخاري ،صحيح البخاري، **كتاب:** الدعوات، **باب:** فضل التسبيح،(حديث رقم:6406)، ص 1596.

حسناته بأضعاف ما يتطلب قولها من جهد، وهذا من وجوه رحمة الله تعالى بعباده وكرَمِه عليهم.

والمُلاحظ على هذا الحديث أنه عامّ وغير مرتبط بقصة تاريخية كانت سبب إيراده، ولا بِشَخْصٍ مُعَيَّن وُجِّهَ إليه الحديث دون سِوَاه. إنَّما هو حديث يتجاوز كلّ سياق- بأشكاله المتنوعة- من شأنه تغيير الحكم أو تحويل المعنى.

-الخطاب الذي له سبب خاص قِيلَ لأجله؛ وهو ما صدر لمعالجة مشكلة تاريخية، لها ظروفها وملابساتها الخاصة، حيث إنّ فَهْمَ الأحاديث التي وردت لسبب خاص وتحديد المقصود منها يقتضي الإحاطة بالظروف الزمانية والمكانية؛ أي القرائن الحالية التي تحفُّ بهذه الأحاديث.

3-1-1 مفهوم أسباب الورود:

إن أسباب الورود من المصطلحات الأصولية الخاصة بِمَتْن الحديث، وهو مُرَكَّب إضافي يجمع بين الطرفين: السبب والورود(*). وأسباب الورود من القرائن السياقية المحيطة بالنص، والتي تبين أسباب سوق الكلام وما تعلّق به من معانٍ. وقد عرَّفها بعضهم بأنها:

- ما ورد الحديث أيام وقوعه[1].

(*) **السبب** لغة: كل شيء يُتَوصّل به إلى غيره، وقد تسبَّب إليه، والجمعُ أسبابُ (ينظر، ابن منظور، لسان العرب، 458/1)، أو هو «عبارة عما يكون طريقا للوصول إلى الحكم غيرَ مؤثّر فيه» (التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، نشر الهيئة العامة للكتاب، 127/3). **الورود**: الواو والراء والدال، أصلان؛ أحدهما الموافاة إلى الشيء(ابن فارس، مقاييس اللغة، 105/6)، والموافاة إلى الشيء هو معنى عام مرتبط بالمعنى الاصطلاحي؛ حيث تكون علة الإضافة هي أن السبب آلة الورود، ووسيلته المؤدية إليه.

[1] هذا تعريف يحي إسماعيل أحمد في مقدمة تحقيقه لكتاب اللمع في أسباب ورود الحديث للسيوطي، وهو تعريف مقيس على تعريف السيوطي لأسباب النزول في كتابه"لباب النقول في أسباب النزول" حيث قال: إنه - أي سبب النزول- ما نزلت الآية أيام وقوعه (ينظر: جلال الدين السيوطي ،اللمع في أسباب ورود الحديث، تحقيق: يحي إسماعيل أحمد، دار الكتب العلمية ،بيروت،ط1، 1984م،ص11).

- ما ورد الحديث مُتَحَدِّثًا أيام وقوعه[1].

وهذان التعريفان ظاهرا الدلالة، وثانيهما أوضح؛ للتصريح باتصال الحديث بسببه من خلال كلمة (متحدِّثًا).

- معرفة ما جرى الحديث في سياق بيان حكمه أيام وقوعه[2].

وهذا تعريف حسن، غير أنه بيّن أن فائدة سبب الورود هي بيان الحكم فقط، في حين تجتمع مجموعة من الفوائد، وسيأتي بيانها.

- الأمر الذي صدر الحديث من الرسول ﷺ بِشَأْنِه، وقد يُذْكَر في الحديث وقد يُغْفَل[3].

ولعل هذا التعريف هو الأحسن؛ لأنه أشار إلى صور أسباب الورود من حيث ذكرها وعدمه. وبهذا يمكن القول إن أسباب الورود هو الحال التي جرى فيها الحديث في سياق ما، وما احتفّ به من ظروف وملابسات؛ التي تجعل الباحث مُدرِكاً لحقيقة المعنى وأبعاده، ومنتبهًا لوجه الارتباط بين النص والحكم المستنبَط منه، والحكمة التي تكون في هذا الارتباط.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك فرق بين العلة والسّبب، فهما غير مترادفين كما يعتقد البعض، بل هما متداخلان.

3-1-2 الحديث النبوي بين السبب والعلة

السبب وصف ظاهر منضبط بخلاف العلة التي قد تكون أمرًا مخفيًا؛ فحصول النِّصاب كان سببا في وجوب الزكاة (زكاة الإبل والغنم والذهب...)، كما الزَّوال سببا

---

[1] نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، ط3، 1424هـ-1981م، ص334.

[2] طارق أسعد حلمي الأسعد، في علم أسباب ورود الحديث، دار ابن حزم بيروت، ط1، 1422هـ، ص 24.

[3] طارق أسعد حلمي الأسعد، في علم أسباب ورود الحديث، ص 24، نقلا عن عبد الفتاح أبي غدّة في تقرير لَهُ نُشِرَ في مجلة اللسان العربي، جامعة الدول العربية، مجلد14، 1976م.

لوجوب صلاة الظهر. أما العلة فهي الحِكم والمصالح التي اقتضت صدور الخطاب عن المتكلم؛ كالمشقّة التي تمثل علّة في إباحة الإفطار بالنسبة للمسافرين والقصر، أما السفر هو السبب الموضوع للإباحة. وعليه فإن السبب هو الأمر الخارجي الذي اقتضى صدور الخطاب عن المتكلم، في حين تكون العلة أمرًا باطنيًا، وبذلك يشترك سبب الخطاب وعلّته في كونهما عاملين من العوامل التي ولَّدت الخطاب «لكن يفترق السبب عن العلّة في كونه مُثيرًا خارجيًا وظاهرًا للنّطق بالخطاب، أمّا العلة فهي حافز داخلي لذلك. كما أن السبب أسبق في الوجود من العلّة؛ لأن السبب يعدّ قضية تستدعي المعالجة، وهذه المعالجة تتم عن طريق الخطاب الموجَّه نوعًا وكيفًا بطريق العلة»[1].

والحديث الآتي يبيّن التأثير بين السبب والعلّة؛ **حدثَّنَا عَليّ قال: حدّثني عَمْرو بْن سُلَيم الأنصاريّ قَالَ: أَشْهَدُ على أبي سعيد قَالَ: أَشْهَدُ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ قَالَ:(الغُسْلُ يَوْمَ الجُمْعَةِ وَاجِبٌ عَلَى كُلِّ مُحْتَلِمٍ، وَأَنْ يَسْتَنَّ، وَأَنْ يَمَسَّ طِيبًا إِنْ وَجَدَ). قَالَ عَمْرُو: أَمَّا الغُسْلُ فَأَشْهَدُ أَنَّهُ وَاجِبٌ، وأمَّا الاسْتِنَانُ والطِّيبُ فالله أَعْلَمُ أَوَاجِبٌ هُوَ أَمْ لا؟**[2].

هذا النص النبوي يدلّ دلالة واضحة على وجوب الغسل يوم الجمعة على كلِّ بالغ، وهذا ما فهمه الراوي (عَمْرُو) حين شهد بذلك من خلال قوله: (أمّا الغسل فأشهَدُ أنه واجب).

غير أنَّ حِبْر الأمة ابن عباس رضي الله عنهما بما فقَّهَهُ الله في الدين وعلَّمه التأويل لم يذهب هذا المذهب، بل كانت له رؤية تأويلية مستندة على قرائن حالية كانت السبب وراء صدور هذا الحديث، وهو ما بيّنه **حديث عبد الله بن مسلمة، عن عبد العزيز عن ابن محمد عن عمرو بن أبي عمرو عن عكرمة أنَّ أُنَاسًا مِنْ أَهْلِ العراق**

---

[1] أيمن صالح، القرائن والنص – دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص– ، المعهد العربي للفكر الإسلامي، فرجينيا ، الو م أ ، ط1، 1431هـ –2010م، ص365.

[2] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الجمعة، **باب:** الطّيب للجمعة، (حديث رقم 880)، ص214.

جَاؤُوا فَقَالُوا: يَا ابْنَ عبّاس أَتَرَى الغُسْلَ يَوْمَ الجُمْعَةِ وَاجِبًا؟ قَالَ: لاَ. ولَكِنَّهُ أَطْهَرُ وخَيْرٌ لِمَنِ اغْتَسَلَ وَمَنْ لَمْ يَغْتَسِلْ فَلَيْسَ عَلَيْهِ بِوَاجِبٍ، وَسَأُخْبِرُكُمْ كَيْفَ بَدَأَ الغُسْلُ: كَانَ النَّاسُ مَجْهُودِينَ، يَلْبَسُونَ الصُّوفَ وَيَعْمَلونَ عَلَى ظُهُورِهِمْ، وَكَان مَسْجِدُهُمْ ضَيِّقًا مُقَارِبَ السَّقْفِ، إِنَّمَا هُوَ عَرِيشٌ. فَخَرَجَ رَسُولُ اللهِ ﷺ فِي يَومٍ حَارٍّ وَعَرِقَ النَّاسُ في ذَلِكَ الصُّوفِ حَتى ثَارَتْ مِنْهُمْ رِيَاحٌ آذَى بِذَلِكَ بَعْضُهمْ بَعْضًا، فَلَمَّا وَجَدَ رَسُولُ الله ﷺ تِلْكَ الرِّيحَ قَالَ: (أَيُّها النَّاسُ إِذَا كَانَ هَذَا اليَومُ فَاغْتَسِلُوا ولْيَمَسَّ أَحَدُكُمْ أَفْضَلَ مَا يَجِدُ مِنْ دُهْنِهِ وطِيبِهِ). قَالَ ابْنُ عَبَّاس: ثُمَّ جَاءَ اللهُ بِالخَيْرِ ولَبِسُوا غَيْرَ الصُّوفِ وكَفُّوا العَمَلَ ووُسِّعَ مَسْجِدُهُمْ وذَهَبَ بَعْضُ الذِّي كَانَ يُؤْذِي بَعْضُهُمْ بَعْضًا مِنَ العَرَقِ[1].

لقد بيّن ابن عباس رضي الله عنهما في هذه الراوية أهمية سبب ورود الحديث وعلّته في تأويله ورفع وجوب الغسل يوم الجمعة، «فسبب ورود النص هو حصول أذى المصلين بعضهم بعضًا، وعلّة النّص هي إرادة رفع هذا الأذى بطريق الأمر بالغسل، ولمّا لم يعد هذا الأذى متحققا بفعل عوامل التغيّر الزمني والبيئي ارتفع حكم الوجوب، وبقي حكم الندب تمشيًّا مع الأصل العام القاضي بمندوبية التنظّف في الجملة»[2].

وبذلك كان أَمْرُ النبي ﷺ بالغسل يوم الجمعة هو النّص الذي حرّك ذهن ابن عباس إلى البحث عن أحواله وبيئته المتمثلة في: فقر الناس وحاجتهم للعمل، وعملهم يوم الجمعة قبل الصلاة، ولبسهم ملابس الصوف مع حرارة الجو وضيق المسجد ودنوّ سقفه؛ نجم عن ذلك العرق والروائح الكريهة. وانطلاقا من ذلك تمّ التوصل إلى سبب الحديث المتمثل في إيذاء الناس بعضهم بعضًا، ثم أدّى هذا السبب إلى وجود العلة المتمثلة في رفع هذا الإيذاء.

---

[1] أبو داود، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قروبللي، دار الرسالة العالمية،بيروت، ط1، 1430هـ-2009م،**كتاب:** الطهارة، **باب:** في الرخصة في ترك الغسل يوم الجمعة، (حديث رقم: 353)،264/1.

[2] أيمن صالح، القرائن والنص- دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص- ، ص367.

إذن، كان سبب الحديث المذكور في سياقه هو العامل المسؤول عن استنتاج المتلقي علّة الحديث؛ فالسبب هو الإيذاء، والعلّة رفع هذا الإيذاء، ولولا البحث في القرائن الحالية والبيئة وظروفها لما تمَّ التوصل إلى التلقي الكامل ومنه تدبّر الحديث. ثم إن سبب ورود الحديث يدخل في علوم متن الحديث من حيث درايته أو فقهه، ويمثل الحادثة أو المناسبة التي كانت سببًا ودافعًا لقول رسول الله ﷺ الحديث، وهذه المناسبة قد تُذْكَر في الحديث نفسه أو في حديث آخر لذلك تعدّدت صوره وتباينت.

3-1-3 صور أسباب الورود:

تنوعت صور أسباب الورود تبعًا لذكرها في الحديث نفسه أو في حديث آخر وبرواية أخرى نذكر منها:

أ- **الصورة الأولى:** سبب الورود مذكور في الحديث نفسه.

ومثال ذلك **حديث أبي نُعَيم: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَن مُحَمَّدِ بْنِ المُنْكَدِر عَنْ جَابِرٍ رَضِي الله عَنْهُ قَالَ النّبِيُّ ﷺ: (مَنْ يَأْتِينِي بِخَبَرِ القَوْمِ يَوْمَ الأَحْزَابِ؟)، فَقَالَ الزُّبَيرُ: أَنَا، ثُمَّ قَالَ: (مَنْ يَأْتِينِي بِخَبَرِ القَومِ؟) قَالَ الزُّبَيْرُ: أَنَا، فَقَالَ النَّبِي ﷺ: (إِنَّ لِكُلِّ نَبِيٍّ حَوَارِيًّا، وَحَوَارِيَّ الزُّبَيْرُ)**[1].

لمّا كانت غزوة الأحزاب وجاءت قريش إلى المدينة ليقاتلوا المسلمين، وحفر النبي ﷺ الخندق باقتراح من سلمان الفارسي، بلغ المسلمين أن بني قريظة من اليهود نقضوا العهد الذي كان بينهم وبين المسلمين، ووافقوا قريشا على الحرب. ومن الواضح أنّ سرعة إجابة الزّبير بن العوّام وإصراره وعدم تردُّدِه حين سأل النبي ﷺ: مَنْ يَأتيني بخبر بني قريظة؟ هو سبب ورود هذا الحديث، وهذا السبب- كما هو مبيّن- مذكور مع الحديث في سياق واحدٍ، ومما يؤيِّد أن سبب الحديث هو ما تمّ ذِكْرُه، إيرَادُ البخاري

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الجهاد والسير، **باب:** فضل الطّليعة، (حديث رقم: 2846)، ص704.

للحديث في موضع آخر[1] مقتصرًا على الجزء المرفوع فقط (إنَّ لكلِّ نبيٍّ حواريًّا، وإنَّ حواريَّ الزُّبير بن العوّام).

ب- الصورة الثانية: سبب الورود مذكور في رواية أخرى للحديث في صحيح البخاري، ومثالها **حَدِيث صَدَقَة بْنِ الفَضْلِ: أَخْبَرَنَا عَبْدَة، عَن هِشَام، عَنْ فَاطِمَة، عَنْ أَسْمَاءَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَتْ: قَالَ لي النَّبيُّ ﷺ: (لاَ تُوكِي فَيُوكَى عَلَيْكِ)**[2]. **حَدَّثَنَا عُثْمَان بْنُ أَبِي شَيْبَة عَنْ عَبْدَةَ وقَالَ: (لاَ تُحْصِي فَيُحْصِيَ اللهُ عَلَيْكِ).**

كان النّبي ﷺ يُرشِدُ أُمَّتَه إلى معالي الأمور من الأقوال والأفعال، ويعظ الناس بحسب حاجتهم؛ إذ يقول في هذا الحديث لأسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما: لا تُوكي-و« الإيكاء شدّ رأس الوعاء بالوكاء وهو الرّباط الذي يربط به»[3]- بمعنى: لا تدَّخري وتَشُدِّي ما عندك، وتمنعي ما في يديك، فَيُوكى عليك؛ أي يكون ذلك سببًا في قطع مادة الرّزق عنك. والجزاء من جنس العمل، فالذي يحسن وينفق يحسن الله تعالى إليه، والذي يوسّع على أهله أو على المسلمين المحتاجين حَريٌّ بأن يعامله الله عز وجل بالمثل وأكثر، خاصة إذا لم يُدقِّق في نفقاته؛ بحيث يحسب كم يخرج وكم يبقى، وإذا أخرج هذه النفقة كم سيبقى عنده بعدها؛ لأن ذلك سببًا في ذهاب البركة. أمّا عن سبب الورود، فقد بيّن ابن حجر أنه « سيأتي ذكر سبب هذا الحديث في كتاب الهبة»[4]،

وهذه الإحالة من ابن حجر على رواية **عَبَّاد بْنِ عَبْدِ الله، عَنْ أَسْمَاءَ رَضِيَ الله عَنْهَا قَالَتْ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللهِ مَالِي مَالٌ إِلاَّ مَا أَدْخَلَ عَليَّ الزُّبَيْرُ، فَأَتَصَدَّقُ؟ قَالَ:**

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** فضائل أصحاب النبي ﷺ، **باب:** مناقب الزبير بن العوّام، (حديث رقم: 3719)، ص916.

[2] المصدر نفسه، **كتاب:** الزّكاة، **باب:** التحريض على الصَّدقة والشَّفاعَة فيها (حديث رقم: 1433)، ص 348.

[3] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 300/3.

[4] المرجع نفسه،301/3.

(تَصَدَّقِي، وَلاَ تُوعِي(*) فَيُوعَى عَلَيْكِ)[1]. توضّح طريقًا أخرى للحديث عند البخاري قد اشتملت على سبب الورود؛ الذي يحثّ بِدَوْرِهِ على الإنفاق والجود في وجوه الخير والتحذير من البخل والإمساك ومنع النفقة عمَّن يحتاجها، وذلك بمجاهدة النفس وترويضها وتهذيبها للتغلّب على هذه الصفات التي تمنع بركة الله وخيره وعطاءَه لأنه حرم غيره رغم قدرته على العطاء.

ج- **الصورة الثالثة:** سبب الورود مذكور في حَدِيث آخر عند البخاري

ومثالها **حديث أحمد بن يعقوب: حَدَّثَنَا ابْنُ الغَسِيل: سَمِعْتُ عِكْرِمَة يَقُولُ: سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُمَا يَقُولُ: خَرَجَ رَسُولُ الله ﷺ وَعَلَيْهِ مِلْحَفَةٌ متعطِّفًا(**)بِهَا عَلَى مَنْكِبَيْهِ، وعَلَيْهِ عِصَابَةَ(***) دسْمَاءُ(****)، حَتَّى جَلَسَ عَلَى المَنْبَرِ، فَحَمِدَ اللهَ وأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمّ قَالَ: (أَمَّا بَعْدُ أَيُّهَا النَّاسُ فَإِنَّ النَّاسَ يَكْثُرُونَ وتَقِلُّ الأَنْصَارُ حَتَّى يَكُونُوا كالمِلْحِ فِي الطَّعَامِ، فَمَنْ وَلِيَ مِنْكُمْ أَمْرًا يَضُرُّ فِيهِ أَحَدًا أَو يَنْفَعُه فَلْيَقْبَل مِنْ مُحْسِنِهِمْ ويَتَجَاوَزْ عَنْ مُسِيئِهم)**[2].

(*)**لا توعي:** من الوعاء؛ أي تأخذ الوعاء وتغطِّيه حتى لا يأخذ أحد منه شيئا، فإذا فعلت ذلك فسيقفل عليك باب من أبواب الرزق(ينظر: مسلم بن حجاج، صحيح مسلم،713/1)

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الهبة وفضلها والتحريض عليها، **باب:** هبة المرأة لغير زوجها وعتقها إذا كان لها زوج، فهو جائز إذا لم تكن سفيهة، فإذا كانت سفيهة لَمْ يَجُز، (حديث رقم 2590)، ص629.

(**) **متعطِّفًا بها:** أي متوشِّحًا مرتديًا، والعطاف الرداء، سُمِّيَ بذلك لوضعه على العطفين. وهما ناحيتا العنق، ويطلق على الأردية معاطف(ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري،122/7).

(***) **عصابة:** بكسر أوّله وهي ما يشدّ به الرأس وغيرها، وقيل في الرأس بالتاء وفي غير الرأس يقال: عصابة فقط(المرجع نفسه،122/7).

(****) **دسماء:** أي لونها كلون الدسم وهو الدهن، وقيل المراد أنها سوداء لكن ليست خالصة السواد، ويحتمل أن تكون اسودَّت من العرق أو من الطيب كالغالية(المرجع نفسه، 122/7).

[2] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** مناقب الأنصار، **باب:** قول النبي ﷺ: " اقبلوا من محسنهم وتجاوزوا عن مسيئهم" (حديث رقم: 3800)،ص931.

إنّ الاعتراف بفضل الصحابة الكرام وتقديرهم أَصْلٌ عظيم يجب على المسلمين معرفته؛ لأن ذلك من الإيمان. ومن هؤلاء الأخيار الصحابة الأنصار، خَيْرُ مَنْ وَاسَى بالنفس والمال، فَهُمْ قدوة الخَيْرِ لِكُلِّ مقتد في العطاء لله ودينه بلا حدود، وهم الذين استقبلوا النبي ﷺ في هجرته إلى المدينة بلهفة المشتاق، وحداء البهجة والتّرحاب. لذلك وصّى النبيّ الكريم في هذا الحديث بالأنصار بالقبول من محسنهم، والتّجاوز عن مُسيئهم في غير الحدود وحقوق النّاس.

وقد ذُكِر سبب ورود الحديث في الصحيح من الكتاب والباب نَفْسِهما، إذْ إنَّ « قوله (حتى جلس على المنبر) تبيّن من حديث أنس الذي قبله سبَبُ ذلك»[1]. وهو ما رواه **شُعْبَة بْن الحَجَّاج، عَنْ هِشَام بْنِ زَيْدٍ قَالَ: سَمِعَتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ يَقُولُ: مَرَّ أَبُو بَكْر وَالعَبَّاسُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا بِمَجْلِسٍ مِنْ مَجَالِسِ اَلْأَنْصَارِ وَهُمْ يَبْكُونَ، فَقَال: ما يُبْكِيكُمْ؟ قَالُوا: ذَكَرْنَا مَجْلِسَ النَّبِيِّ ﷺ مِنَّا. فَدَخَلَ عَلَى اَلنَّبِيِّ ﷺ فَأَخْبَرَهُ بِذَلِكَ، قَالَ: فَخَرَجَ اَلنَّبِيُّ وَقَدْ عَصَب عَلَى رَأْسِهِ حَاشِيَةَ بُرْدٍ، قَالَ: فَصَعِدَ المِنْبَرَ، وَلَمْ يَصْعَدْهُ بَعْدَ ذَلِكَ اليَوْم، فَحَمِدَ اللَّهُ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: (أُوصِيكُمْ بِالْأَنْصَارِ، فَإِنَّهُمْ كَرَشِي وعِيبَتِي(*)، وَقَدْ قَضَوْا الَّذِي عَلَيْهِم، وَبَقِيَ الَّذِي لَهُمْ، فَاقْبَلُوا مِنْ مُحْسِنِهِمْ، وَتَجَاوَزُوا عَنْ مُسِيئِهِمْ)**[2].

د- الصورة الرابعة: سبب الورود مذكور في حديث آخر خارج الصحيح.

وَمِثَالُهَا مَا رَوَاهُ يُونُس، عَن اِبْنِ شِهَابٍ قَالَ : أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ: أَنَّ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ ﷺ قَالَتْ : لَمَّا أُمِرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِتَخْيِيرِ أَزْوَاجِهِ بَدَأَ بِي فَقَالَ:

---

[1] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 122/7.

(*) **كرشي** أي بطانتي، ضرب المثل بالكرش لأنه مستقر غذاء الحيوان الذي يكون فيه نماؤه. **العيبة:** ما يحرز فيه الرجل نفيس ما عنده، يريد أنهم موضع سرّه وأمانته. فكأنه ضرب المثل بهما في إرادة اختصاصهم بأموره الباطنة والظاهرة (ينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري،122/7).

[2] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** مناقب الأنصار، **باب:** قول النبي: "اقْبَلُوا مِنْ مُحْسِنِهِمْ وَتَجَاوَزُوا عَنْ مُسِيئِهِمْ "، (حديث رقم: 3799)، ص930، 931.

(إِنِّي ذَاكِرٌ لَكِ أَمْرًا، فَلَا عَلَيْكِ أَنْ لَا تَعْجَلِي حَتَّى تَسْتَأْمِرِي أَبَوَيْكِ) قَالَتْ : وَقَدْ عَلِمَ أَنَّ أَبَوَيَّ لَمْ يَكُونَا يَأْمُرَانِي بِفِرَاقِهِ. قَالَت: ثُمَّ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ثَنَاؤُهُ قَالَ: (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا)-إِلَى-: (أَجْرًا عَظِيمًا) قَالَتْ : فَقُلْتُ: أَفِي هَذَا أَسْتَأمِرُ أَبَوَيَّ ؟ فَإِنِّي أُرِيدُ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ اَلْآخِرَةَ. قَالَتْ: ثُمَّ فَعَلَ أَزْوَاجُ النَّبِيِّ مِثْلَ مَا فَعَلْتُ)[1].

هذا أَمْرٌ من الله عز وجل لرسوله بأن يُخَيِّر نساءه بين أن يفارقهنَّ، فيذهبن إلى غيره ممن يحصل لهنَّ عنده متاع الحياة الدنيا وزينتها، وبين البقاء عنده والصبر على ما عنده من ضيق الحال، ولهنَّ عند الله في ذلك الثواب الجزيل، فاخترن رضي الله عنهن الله ورسوله والدار الآخرة، وبذلك قد جمعن بين خير الدنيا وسعادة الآخرة.

وقد ورد في سبب هذا التخيير ما أخرجه مسلم في صحيحه من **حَدِيث زَكَرِيَّاء بْن إِسْحَاقَ، حَدَّثَنَا أَبُو الزُّبَيْر عَنْ جَابِر بْنِ عَبْدِ اَللَّه. قَالَ: (دَخَل أَبُو بَكْر يَسْتَأْذِنُ عَلَى رَسُولِ اَللَّهِ ﷺ. فَوَجَدَ اَلنَّاسَ جُلُوسًا بِبَابِهِ. لَمْ يُؤْذَنْ لِأَحَدٍ مِنْهُمْ. قَالَ: فَأَذِنَ لِأَبِي بَكْرٍ. فَدَخَلَ. ثُمَّ أَقْبَلَ عُمَرُ فَاسْتَأْذَنَ فَأُذِنَ لَهُ. فَوَجَدَ النَّبِيَّﷺ جَالِسًا. حَوْلَهُ نِسَاؤُهُ. وَاجِمًا(*).سَاكِتًا. قَالَ فَقَالَ: لَأَقُولَنَّ شَيْئًا أُضْحِكُ النَّبِيَّ. فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ! لَوْ رَأَيْتَ بِنْتَ خَارِجَةَ! سَأَلَتْنِي النَّفَقَةَ فَقُمْتُ إِلَيْهَا فَوجَأتُ عُنُقَها (**).فَضَحِكَ رَسُولُ اَللَّهِ ﷺ وَقَالَ: (هُنَّ حَوْلِي كَمَا تَرَى. يَسْأَلْنَنِي النَّفَقَةَ. فَقَامَ أَبُو بَكْر إِلَى عَائِشَة يَجَأُ عُنُقَهَا. فَقَامَ عُمَر إِلَى حَفْصَة يَجَأُ عُنُقَهَا. كِلَاهُمَا يَقُولُ: تَسْأَلْنَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ مَا لَيْسَ عِنْدَهُ . فَقُلْنَ:**

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** التفسير، **باب:** قوله: ﴿وَإِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اَللَّه وَرَسُولُهُ وَالدَّارُ اَلْآخِرَةُ فَإِنَّ اَللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾(حديث رقم: 4786)، ص1202.

(*) **واجمًا:** هو الذي اشتدّ حزنه حتى أمسك عن الكلام (ينظر: أبو الحسين مسلم ، صحيح مسلم،1 /1105).

(**) **فوجأتُ عنقها:** أي طعنت. والعنق: الرقبة، وهو مذكر. والحجاز تؤنث (ينظر: المصدر نفسه،1105/1).

وَاللَّهِ! لَا نَسْأَلُ رَسُولَ اَللَّهِ ﷺ شَيْئًا أَبَدًا لَيْسَ عِنْدَهُ. ثُمَّ اعْتَزَلَهُنَّ شَهْرًا أَوْ تِسْعًا وَعِشْرِينَ. ثُمَّ نَزَلَتْ هَذِهِ اَلْآيَةُ: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِأَزْوَاجِكَ حَتَّى بَلَغَ، لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا. قَالَ: فَبَدَأَ بِعَائِشَةَ فَقَالَ: (يَا عَائِشَةَ! إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَعْرِضَ عَلَيْكِ أَمْرًا أَحَبُّ أَنْ لَا تَعْجَلِي فِيهِ حَتَّى تَسْتَشِيرِي أَبَوَيْكِ) قَالَتْ: وَمَا هُوَ؟ يَا رَسُولَ اَللَّهِ! فَتَلَا عَلَيْهَا اَلْآيَةَ. قَالَتْ: أَفِيكَ، يَا رَسُولَ اَللَّهِ! أَسْتَشِيرُ أَبَوَيَّ؟ بَلْ أَخْتَارُ اَللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ اَلْآخِرَةَ. وَأَسْأَلُكَ أَنْ لَا تُخْبِرَ امْرَأَةً مِنْ نِسَائِكَ بِالَّذِي قُلْتُ. قَالَ (لَا تَسْأَلَنِي امْرَأَةٌ مِنْهُنَّ إِلَّا أَخْبَرْتُهَا. إِنَّ اَللَّهَ لَمْ يَبْعَثْنِي مُعَنِّتًا وَلَا مُتَعَنِّتًا(*) وَلَكِنْ بَعَثَنِي مُعَلِّمًا مُيسِّرًا)[1].

إن حديث الرسول ﷺ مع زوجه عائشة رضي الله عنها وتخييرها بين البقاء عنده أو فراقه، وكذلك باقي زوجاته رضي الله عنهن، يكتنفه الغموض إذ يصعب على المتلقي معرفة مقصدية رسول الله ﷺ من هذا التّخيير، فيتساءل عن المناسبة التي من أجلها كان ورود هذا الحديث، والتي أوردها الإمام مسلم في صحيحه حين بيّن أنَّ نساء رسول الله سَأَلْنَهُ النَّفقةَ رغم فَقْرِه، ونزول الآيتين الثامنة والعشرين (28) والتاسعة والعشرين (29) من سورة الأحزاب؛ يأمر الله عز وجل فيهما نبِيَّه عليه الصلاة والسلام بتخيير أزواجه اللاَّتي اخْتَرْن الله ورسوله والدار الآخرة رغبة في الأجر العظيم.

ومنه، فإن أسباب الورود من القرائن السياقية المحيطة بالنص التي لا يمكن الاستغناء عنها، لأنها تبيِّن أسباب سوق الكلام وما تعلّق به من مَعَانٍ، حيث تُوَجِّه دلالة النص توجيهًا صحيحًا، وتوضّح المبهم، وتخصِّص العام، وتقيِّد المطلق، وتفصِّل المجمل، وتبيِّن المتقدِّم والمتأخِّر (الناسخ والمنسوخ)، وغيرها من الفوائد.

(*)**معنِّتًا ولا متعنتا:** أي مشدّدًا على النّاس وملزما إيّاهم ما يصعب عليهم، ولا متعنتًا أي طالبا زلتهم، وأصل العنت المشقة (أبو الحسين مسلم، صحيح مسلم، 1105/1).

[1] أبو الحسين مسلم، صحيح مسلم، **كتاب:** الطلاق، **باب:** بيان أن تخيير امرأة لا يكون طلاقا إلا بالنية، (حديث رقم: 1478)،2/ 1104، 1105.

3-1-4 فوائد معرفة أسباب الورود:

الوقوف على ظرف تنزّل النص الحديثيّ، يُعين على فهم مقصده، وتنقيح علّته، إمَّا بتوسيع أُفُقِه أو تضييقِه. ويظهر ذلك من خلال:

أ- فهم الحديث على الوجه الصّحيح:

تمثّل أسباب الورود عناصر أساسية من عناصر سياق الحال التي تُعين على فهم الحديث النبوي فهمًا صحيحًا، بعيدًا عن التأويلات المتناقضة في الأحكام الشرعية. إذ هي أوفى ما يجب الوقوف عليها وأولى ما تصرف العناية إليها، لامتناع معرفة دلالة الحديث ومقصديته دون الوقوف على قصته ومناسبة وروده. والحديث الآتي يبيّن الحاجة إلى النَّظر في سبب وروده، حتى لا يحصل الخطأ في فهمه وتنزيله على غير محلّه.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ اَلْأَنْصَارِيّ قَالَ: سَمِعْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عَمْرو بْن الحَسَن بْن عَلِيّ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ في سَفَرٍ فَرَأَى زِحَامًا وَرَجُلاً قَدْ ظُلِّلَ عَلَيْهِ فَقَالَ: (مَا هَذَا ؟) فَقَالُوا: صَائِمٌ، فَقَالَ: (لَيْسَ مِنَ البِرِّ الصَّوْمُ فِي السَّفَرِ)[1].

لَوْ نُظِرَ للحديث (ليس من البرِّ الصّوم في السّفر) مُنْفَصِلاً عمَّا سَبَقَهُ من الكلام، لَاعْتَقد المتلقي أنَّ الرّسول ﷺ مَنَعَ المسلمين من الصيام وقت السَّفر قَطْعًا، غير أنَّ ما ثبت عنه ﷺ أنّه صام في السفر هو وصحابته الكرام ومنهم مَنْ أفطر، **فَقَدْ حَدَّثَنَا هَدَّاب بْنُ خَالِد ، حَدَّثَنَا هَمَّام بْنُ يَحْيَ حَدَّثَنَا قَتَادَة عَنْ أَبِي نَضْرَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الخُدْرِيِّ**

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الصوم، **باب:** قول النبي ﷺ لمن ظلّل عليه واشتدّ الحر: "ليس من البرّ الصوم في السفر"(حديث رقم: 1946)، ص468.

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: (غَزْونَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لِسِتِّ عَشْرَةَ مَضَتْ مِنْ رَمَضَانَ، فَمِنَّا مَنْ صَامَ وَمِنَّا مَنْ أَفْطَرَ. فَلَمْ يَعِبْ الصَّائِمُ عَلَى المُفْطِرِ. وَلَا المُفْطِرُ عَلَى الصَّائِمِ)[1].

وبذلك يجد المتلقي نفسه بين مفترق فكري مؤدَّاهُ أنْ ليس من البِرِّ صيام المرء في السَّفر، في حين ثبت صيامه ﷺ أيام الفتح والغزوات. ولعلّه إذا عرف سبب ورود الحديث؛ وهو أنَّ النبي ﷺ كان في سَفَرٍ، فرأى رجلاً قد بلغ به من الجهد والمشقّة ما يبلغه الصَّائم في السفر، فقال: (ليس من البِرِّ الصّوم في السّفر)، فإنه- أي المتلقي- يفهم الحديث على وجهه الصحيح، ويتأكَّد يقينًا أنّ هذا الحديث قد قيلَ في الفئة التي يُجْهِدُها الصّوم ويشق عليها، غير ذلك فهو جائز، ومنه فقد « أخذ من هذه القصة أنّ كراهة الصّوم في السّفر مختصّة بِمَنْ هو في مثل هذه الحالة مِمَّن يجهده الصوم ويشقّ عليه أو يؤدي به إلى ترك ما هو أولى من الصوم من وجوه القرب، فينزل قوله (ليس من البرِّ الصوم في السفر) على مثل هذه الحالة»[2].

ب- توضيح المبهم

إذا كان سياق القصة يوجِّه فَهْمَ المتلقي توجيهًا صحيحًا، ويُبْعِد التأويلات الخاطئة، فإنَّه يوضِّح كذلك الغموض واللّبس الذي قد يعتري معاني الحديث النبوي، من ذلك **مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ التَّيْمِيُّ: أَنَّهُ سَمِعَ عَلْقَمَةَ بْنَ وَقَّاصٍ اللَّيْثِيّ يَقُولُ: سَمِعْتُ عُمَرَ بْنَ الخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَلَى الْمِنْبَرِ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: (إِنَّمَا**

---

[1] أبو الحسين مسلم، صحيح مسلم، **كتاب:** الصيام، **باب:** جواز الصوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية إذا كان سفره مرحلتين فأكثر وأن الأفضل لمن أطَاقَهُ بلا ضرر أن يصوم، ولِمَنْ يَشق عليه أن يفطر، (الحديث رقم: 116)، 786/1.

[2] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 4/ 184.

اَلْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا، أَوْ إِلَى امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا، فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ)[1].

هذا الحديث قاعدة من قواعد الإسلام، وأصل من أصول الشّريعة، حتى قِيلَ فيه: إِنَّهُ ثُلُثُ العِلْم؛ إذ يؤكِّد الرسول ﷺ فيه أنّ جميع العبادات الشّرعية لا تَصحُّ إلاَّ بِوُجود النِيَّة فيها، فَمَنْ قَصَدَ بِعَمَلِه مَنْفَعَة دنيويّة لَمْ يَنَلْ إلاّ تلك المنفعة ولَوْ كَانَ عبادةً، فلا ثَوَابَ له عَلَيْها، وَمَنْ قصد بعمله التَّقرُّب إلى الله تعالى وابتغاء مرضاته، نَالَ من عَمَلِه المَثُوبة والأجر، ثم ضرب ﷺ الأمثلة العمليّة لِبَيَانِ تأثير النِّيَّات في الأعمال. وفي هذا المقام يفرض الحديث سؤالاً هامًّا: لماذا خصَّ ذكر المرأة في الحديث دون سائر ما ينويه المسلم؟ والجواب مرتبط بسياق الورود بِعَدِّه عنصرًا خارجيًا يوضِّح المبهم، ويكشف السبب في اختصاص ذكر المرأة دون غيرها؛ والمتمثِّل في قصَّة رَجُلٍ أُطْلِقَ عليه اسم "مهاجر أم قيس" رواها عبد الله بن مسعود بِقَوْله: « مَنْ هاجر يبتغي شيئا فإنَّما له ذلك (...) كَانَ فِينَا رَجُلٌ خَطَبَ امرأةً يقال لها أمّ قيس فَأَبَتْ أَنْ تتزوَّجه حتى يهاجر فَهاجَرَ فتزوَّجها، فَكُنَّا نُسَمِّيه مهاجر أمّ قيس»[2].

فَبِمَعْرِفَةِ سبب الورود تبيّن أنّ المرأة المذكورة في الحديث هي " أمّ قيس"، والتي أبَتْ أن تتزوج الرجل الذي خطبها حتى يهاجر، فنِيَّتُه التي عقد قَلْبَه عليها من وراء الهجرة هي الزّواج، فَكان له ذلك.

ج- إدراك حكم التشريع:

تمثل أسباب الورود جانبًا تطبيقيًّا يحقق محلّ الحكم ومَناطه، فهي بيانٌ لصورة من الصّور التي يصدق عليها الحكم. **مِنْ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ مَالِكٌ عَن ابْنِ شِهَاب، عَنْ أَنَسِ بْنِ**

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** بدء الوحي، **باب:** كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، (حديث رقم:1)، ص7.

[2] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 10/1.

مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ دَخَلَ عَامَ الفَتْحِ وَعَلَى رَأْسِهِ المِغْفَرُ(*)، فَلَمَّا نَزَعَهُ جَاءَ رَجُلٌ فَقَالَ: إِنَّ ابْنَ خَطَلٍ مُتَعَلِّقٌ بِأَسْتَارِ الكَعْبَةِ، فَقَالَ: (اُقْتُلُوهُ) [1].

إذا ما أراد متلقي الحديث أن يقف على سبب حكم الرسول ﷺ بِقَتْل ابن خطل وهو متعلق بأستار الكعبة، فَلَنْ يكون له ذلك إلاّ بمعرفة حيثيات الحادثة ومناسبة القصة التي سَبَقَتْ هذا الحكم؛ وهي أن النبي ﷺ حين دخل مكَّة قال: لا يقتل أحد إلاّ من قاتل، إلاَّ نفرًا سمَّاهم فقال: اقتلوهم وإنْ وجَدْتُمُوهُم تحت أستار الكعبة، منهم عبد الله بن خطل، وعبد الله بن سعد، وإنما أمر بقتل ابن خطل؛ لأنه كان مسلما (كان اسمه: عبد العزى، ولمَّا أسلم سَمَّاهُ الرسول ﷺ: عبد الله)، فَبَعَثَهُ ﷺ بعد أن أسلم لأَخْذ الصّدقة، وأرسل معه رَجُلاً من الأنصار يَخْدُمُه، فَنَزل منزلاً، وأمر خادمه أن يذبح تَيْسًا ويَصْنَع له طَعَامًا فنامَ واستيقظ، ولم يصنع له شيئا فَقَتَلَهُ وارتَدَّ مُشْرِكًا، كما كانت له جاريتان تغنيَّان بهجاء رسول الله ﷺ[2].

لقد كشف سياق الورود عن سبب إهدار النبي ﷺ لِدَمِ ابن خطل؛ لأنه لولا هذا السبب لَا تَّهَمَ المشركون والمنافقون الإسلامَ بأنَّه دينُ قَتْلٍ، وسَفْكٍ لدماء الأبرياء. وبذلك أصبح سبب الورود هنا عنصرًا غير لغوي (مقامي) لا يمكن الاستغناء عنه في إدراك حقيقة الحكم الشرعي مع تصحيح بعض التأويلات غير المرغوب فيها.

(*) **المِغْفَر**: زرد يُنْسَج من الدروع على قدر الرّأس، أو هو ما يجعل من فضل دروع الحديد على الرأس مثل القلنسوة (ينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 4/ 60).

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب**: جزاء الصَّيد، **باب**: دخول الحرم ومكَّة بِغَيْر إِحْرَامٍ، ودخل ابن عمر وإنما أمر النبي ﷺ بالإهلال لمن أراد الحجّ والعمرة. ولم يذكره للحطّابين وغيرهم (حديث رقم: 1846)، ص 446.

[2] ينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 4/ 61.

د- تخصيص العموم:

إنّ العموم [*] آلية من الآليات الدلالية التي استعان بها علماء الأصول في فهم النص الحديثي وإصدار الأحكام. وهو - بالمعنى المجرّد- صفة العام من حيث شموله لجميع الأفراد المستغرقة فيه [1]؛ أي أَنْ يتناول اللفظ جنسًا أو جماعة أو صفات أو غير ذلك مما يعمّه اللفظ، ويقتضي ذلك اللفظ استيعاب مَا يَصحُّ أن يتناوله ويقع عليه والواقع أن الألفاظ العامة إذا بحثت مفردة أي بمعزل عن الاستعمال في التركيب والموقف الكلامي كانت لها دلالة العموم، أما إذا استعملت في السياق فقليلاً ما تبقى لها دلالة العموم (أي الاستغراق). وتصبح لها دلالة التخصيص[**]؛ والتي يُعْنَى بها تَنَاوُل اللفظ لبعض ما يصلح له لاَ لِجَميعِه؛ أي: قصر العام على بعض ما يتناوله[2].

---

[*] للعموم ألفاظ كثيرة نذكر منها:

أ- لفظ "ك ل" ولفظ "جميع"، فإنهما يدلاّن على العموم فيما يضافان إليه.

ب- الجمع المعرّف باللام الاستغراقية؛ نحو قوله تعالى: ﴿ وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ﴾(البقرة : 228).

ج- الجمع المعرّف بالإضافة، نحو قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ (النساء:11).

د- المفرد المعرف ب (ال) التي تفيد الاستغراق، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا ﴾البقرة: 275).

هـ- أسماء الشرط، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ ﴾(النساء: 92).

و- أسماء الاستفهام، نحو قوله تعالى:﴿من ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اَللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا﴾ (البقرة: 345)

ز- النكرة الواقعة في سياق النفي، كقول الرسول ﷺ في شأن الهجرة بعد فتح مكة: «لا هجرة بعد الفتح»، أو في سياق النَّهي، نحو قوله عز وجلّ: ﴿ وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ﴾(التوبة:84)

(كلمة "هجرة" هي نكرة وقعت في سياق النفي، فتفيد العموم، كما أن كلمة "أحد" في الآية نكرة وقعت في سياق النَّهي فتفيد العموم أيضًا، أمّا النكرة في سياق الإثبات فلا تعمّ).(ينظر: محمد بن محمد أبو شهبة، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث ، عالم المعرفة،القاهرة،(دط)،(دت)،ص12 - 14.

[1]ينظر: محمد فتح الله كولن، التّلال الزّمردية نحو حياة القلب والرّوح، دار النيل، القاهرة، ط3، 2006م، ص229.

[**] يكون التخصيص بـ: الاستثناء، أو الشرط، أو الصفة، أو البدل (بدل بعض من كل)، أو الغاية مثل قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ﴾(البقرة: 187).

[2] ينظر: محمود حامد عثمان، القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، دار الزاحم للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1423هـ-2002م، ص26.

إن أسباب الورود – بصفتها الحديثية وموقعها من الروايات– هي المحل الذي به يُخَصَّص الحكم، حيث تتحقق المناسبة والتوافق بين المعنى العام في الحديث النبوي وبين المعنى الخاص الذي يفرضه سبب الورود. وهو ما وضّحه الزركشي في البحر المحيط بقوله: « إذا ورد الخطاب باللفظ العام نُظِرَ، إن وجد دليلاً يخص اللفظ كان مقصورًا عليه، وإلاَّ أُجْرِيَ على عمومه؛ لأن العام محتمل للتخصيص، فلا يجوز الهجوم على الحكم دون النظر في المراد به، فإن قيل: فما الذي يعتقده السامع قبل النّظر؟ قلنا: قد يقترن بالخطاب من دلالة الحال ما يقف به السامع على مُرَاد الخطاب»[1].

وعند إجراء نظرية اقتضاء المعنى المناسب وتخصيصه بسبب الورود على قاعدة التنفيذ في المَسَاحة الحديثية، نجد الحديث الذي **رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْن عَبْدِ الرَّحْمَانِ الْأَسَدِيِّ عَنْ عُرْوَة عَنْ عَائِشَة قَالَتْ: (دَخَلَ عَلَيَّ رَسُولُ اَللَّهِ ﷺ وَعِنْدِي جَارِيَتَانِ تُغَنِّيَانِ بِغِنَاءِ بُعَاثَ، فَاضْطَجَعَ عَلَى الفِرَاشِ وَحَوَّلَ وَجْهَهُ، وَدَخَلَ أَبُو بَكْرٍ فَانْتَهَرَنِي وَقَالَ: مِزْمَارَةُ الشَّيْطَانِ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ! فَأَقْبَلَ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: دَعْهُمَا. فَلَمَّا غَفَلَ غَمَزْتُهُمَا فَخَرَجَتَا)**[2].

في هذا الحديث تُخْبِرُ أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها أنّ النبيّ دخل عليها وعندها جاريتان صغيرتان دون البلوغ، من جواري الأنصار تغنيان بما قاله العرب في يوم بعاث (هو حصن وقع عنده قتال عظيم بين الأوس والخزرج في الجاهلية، وانتصر الأوس على الخزرج)، فاضطجع ﷺ وحوّل وجهه إلى الجهة الأخرى للإعراض عن ذلك؛ لأن مقامه ﷺ يقتضي أن يرتفع عن الإصغاء إليه، لكن عدم إنكاره يدلّ على تسويغ مثله على الوجه الذي أقَرَّهُ ﷺ؛ إذْ إنَّه لا يقرُّ باطلاً. ولم يعلم الصّدّيق رضي الله عنه أن الرسول

---

[1] الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: سليمان الأشقر، دار الصفوة، الكويت، ط2، 1413هـ-1992م، 38/3.

[2] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** العيدين، **باب:** الحراب والدرق يوم العيد (حديث رقم: 949)، ص231.

الكريم أَقَرَّهُنَّ على هذا، لِكَوْنِه دَخَل فوجده مضطجعا فظنه نائما، فقام بالإنكار عليهن، فلمّا فعل أقبل عليه النبي ﷺ وقال :(دَعْهُمَا).

عموم نص الحديث النّبوي يفيد أن الأصل في الغناء الإباحة، فهو لا يحرم ولا يكره، إلاّ إذا صاحَبَهُ سَبَبٌ من أسباب التحريم أو الكراهة كالغناء الذي يدعو إلى الزنا والفجور، وشرب الخمور، مع آلات اللهو والتَّصفيق والرقص. وقد ثبت إباحة الغناء بقول رسول الله لأبي بكر: (دعهما)، وفي الوقت ذاته لم ينكر عليه تسمية الغناء (مزمار الشيطان)؛ لأنه لم يكن من عادة النبي ﷺ وأصحابه الاجتماع عليه. وفي هذا المقام يجد المتلقي نفسه بين معنيين متضاربين: معنى إباحة الغناء، ومعنى تسميته مزمار الشّيطان الذي يُلْهِي عن ذكر اللهِ. ولن يتمَّ الوقوف على المراد من هذا الحديث إلاّ بالاستناد على سبب الورود؛ والمذكور في رواية **أَبِي أُسَامَةَ عَنْ هِشَام عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا قَالَ: دَخَلَ أَبُو بَكْرٍ وَعِنْدِي جَارِيَتَانِ مِنْ جَوَارِي الْأَنْصَار تُغَنِّيَانِ بِمَا تَقَاوَلَتِ الأَنْصَارُ يَوْمَ بُعَاثَ، قَالَتْ: وَلَيْسَتَا بِمُغَنِّيَتَيْنِ، فَقَالَ أَبُو بَكْر: أَمَزَامِيرُ الشَّيْطَانِ فِي بَيْتِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ؟ وَذَلِكَ فِي يَوْمِ عِيدٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (يَا أَبَا بَكْرٍ، إِنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ عِيدًا، وَهَذَا عِيدُنَا)**[1].

إذَنْ، فقَدْ وُظِّفَ سياق الحال في تخصيص العموم الذي ورد في النّهي عن الغناء؛ لأن الرسول الله ﷺ سمح للجاريتين بالغناء ولعائشة رضي الله عنها بسماعه، رغم أن الغناء مزمار الشيطان باعتبار هذا اليوم هو عيد، والصِّغار يُرخَّصُ لهم اللّعب واللّهو في الأعياد، وبذلك يكون النّهي عن الغناء عامًّا باستثناء أيَّام العيد والمناسبات، حيث أوضح النبي عليه الصلاة والسلام لأبي بكر الحال والمقام، و «عرفه الحكم مقرونًا بِبَيَانِ الحكمة بأنّه يوم عيد، أي يوم سرور شرعيٍّ فلا ينكر فيه مثل هذا كما لا ينكر في الأعراس،

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** العيدين، **باب:** سنة العيدين لأهل الإسلام، (حديث رقم: 952)، ص232.

وبهذا يرتفع الإشكال عمّن قال: كيف ساغ للصّدّيق إنكار شيء أَقَرَّهُ النّبي ﷺ ؟ وتكلّف جوابًا لا يخفى تعسّفه»[1].

ولأنّ القرائن السياقية تُخَصِّصُ العموم، فإنَّ الرَّاوي يشاهد من هذه القرائن مالا يشاهده غيره، ويستثمرها في تخصيص الخبر العام مع علمه بأنّ العموم مما لا يُخَصُّ إلاَّ بموجب أو مستند من ذلك حديث **يحي بن سعيد عَنْ عِرَاكِ بن مَالِك عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: (لَيْسَ عَلَى المُسْلِمِ صَدَقَةٌ فِي عَبْدِهِ وَلا فِي فَرَسِهِ)**[2].

لقد بيَّن الرسول ﷺ في هذا الحديث أنّ المسلم لا يخرج الزكاة على عبده وفَرَسِه، غير أنّ الصحابي زيد بن ثابت رضي الله عنه أشار إلى أن الرسول ﷺ يقصد فرس الغازي، حين « روى أنّ هذه الحادثة وقعت في زمن مروان رحمه الله، فَشَاور الصّحابة، فروى أبو هريرة رضي الله عنه: " ليس على الرجل في عبده ولا فَرَسِه صدقة"، فقال مروان لزيد بن ثابت: ما تقول يا أبا سعيد؟ فقال أبو هريرة: عَجَبًا من مروان، أُحَدِّثُه بحديث رسول الله ﷺ، وهو يقول ما تقول يا أبا سعيد. فقال زيد: صدق رسول الله ﷺ، وإنّما أراد به فرس الغازي»[3]. كما رُويَ أيضًا عن ابن عباس رضيَ الله عنهما تخصيص الخيل بما يُغْزَى عليها في سبيل الله، فأمّا غيرها فَفيه الزّكاة.

وحَاصِلُ الأمر، أن هذه القرائن قد خصَّصَت العموم الوارد في الحديث النبوي المتمثّل في منع إخراج زكاة الخيل، والصّحابي باطّلاعه على القرائن الحالية، ومُعَاينَته

---

[1] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 2/ 442.

[2] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الزكاة، **باب:** ليس على المسلم في عبده صدقة، (حديث رقم: 1464)، ص356.

[3] فخر الدين عثمان الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، تحقيق: أحمد عزّو، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، (د. ط)،(د. ت)،47/2.

شواهد أحوال الأحكام الصّادرة عن النبي ﷺ، قد أدرك قَصْدَ الرّسول الكريم بِتَخْصِيصِه الخيل التي يعتمدها المحاربون في الحروب والغزوات.

ومنه، فإن التخصيص بالسياق هو التخصيص بمجرد ما يدل عليه سوق النص، وما تشير إليه الإيحاءات المعنوية والإشارات البيانية، ولا شكّ أنّ النّص إذا سِيقَ لِبَيَان غرضٍ مقصود، فإن دلالة النص تتوجَّه إلى هذا المعنى دون المعاني الأخرى التي تُغَايِرُه.

هـ- تقييد المطلق:

يعد المطلق من المصطلحات الأصولية والآليات الدلالية التي استعان بها الأصوليون لفهم النص الشرعي واستنباط الحكم الوارد فيه.

ويقصد به اللفظ الدّال على فردٍ شائع في جنسه متجرِّدًا عن القيود اللّفظية التي تقلِّل من شيوعه[1]؛ أي هو الكُلّي الدّال على الماهية بلا قيد. أمّا التقييد فهو ورود دليل من المشرع نفسه، يعارض في محلّه دليلاً مطلقًا، فيجعله خاصًّا ببعض ما يصدق عليه معناه دون بعضه الآخر. وبذلك يكون القيد تفسيرًا وبيانًا اقْتَضَتْه الحاجة التي بُنِيَ عليها تحقيق المقصد الشرعي من الحديث النَّبوي.

وتكمن المفارقة بين العامّ والمطلق؛ أن العام يدل على شمول اللفظ لجميع أفراده من غير حصر؛ أي يراد به استغراق أفراده، بينما يدل المطلق على فردٍ شائع أو أفراد شائعة في جنسه لا على جميع الأفراد؛ أي يراد به الماهية لا باعتبار استغراق أفرادها[2]. مثال ذلك: كلمة (كتاب) باعتبار دلالته على الماهية مطلق، وباعتبار دلالته على كل ما هو

---

[1] للتوسع ينظر: فخر الدين محمد بن عمر بن حسين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر فيّاض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د. ط)،(د. ت)، 3/141-147.

[2] ينظر: محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي- دراسة مقارنة لمناهج العلماء في استنباط الأحكام من نصوص الكتاب والسنة-، المكتب الإسلامي، بيروت، ط4، 1413هـ-1993م، 2/11.

كتاب غير معين هو عامّ، أمّا المقيد فهو الذي أضيفت إليه قرينة نحو: كتاب جامع، إنسان صالح.

يكون تفسير الحديث المطلق بقرينة القيد الوارد عليه في محل البيان؛ لأن الحديث المقيد جزء من الحديث المطلق من حيث اكتمالُ البيان بهما في محل الحكم. ولأجل ذلك وجَّه المُحَدِّثون والأصوليون عنايتهم نحو دراسة الروايات التي حصل بورودها تقييد مطلق الأحاديث النبوية، من خلال تتبّع زيادة الرّواية، ودراسة عِلَلِها؛ من ذلك أن تَتَّحِدَ الرّواية التي وقعت بها الزّيادة– في سببها– مع الحديث الأصل، من جانب أن كلّ حديثين اتَّحَدَا في السّبب، واختلفا في المخرج، وفي أحدهما زيادة في الحكم فإنهما يخضعان للإطلاق والتقييد. ومثال ذلك **حَدِيث يَحْيَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنِي نَافِعٌ عَن ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: (فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَدَقَةَ الفِطْرِ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ عَلَى الصَّغِيرِ وَالكَبِيرِ وَالْحُرِّ وَالمَمْلُوكِ)**[1].

وقد زاد مالك عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما في هذا الحديث برواية أخرى (من المسلمين)[2]، فالحكم في النّصين واحد وهو وجوب زكاة الفطر، ولكن وُجِدَ الإطلاق والتقييد في سبب الحكم وهو الشخص الذي يعوله المُزكّي، إذْ وَرَد في النص الثاني (برواية مالك عن نافع) أنه من المسلمين، في حين ورد في النص الأول (برواية نافع عن ابن عمر) خاليًا من هذا القيد. وعليه، فإن المطلق يُحْمَل على المقيد؛ في إطار وجوب إخراج الشخص زكاة الفطر عمن يعولهم من المسلمين فقط، ولا يخرج الزكاة عمن يعولهم من الكافرين كالزّوجة الكافرة أو العبد الكافر.

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الزكاة، باب: صدقة الفطر على الصغير والكبير، (حديث رقم: 1512)، ص368.

[2] المصدر نفسه، **كتاب:** الزكاة، **باب:** صدقة الفطر على العبد وغيره من المسلمين (حديث رقم: 1504)، ص367.

يلحظ على هذا المثال أنّ:

1- رواة الحديث الأول (دون الزّيادة) من مشاهير الثّقات وهم: عبيد الله، وابن عمر رضي الله عنهما، وكذلك رواة الحديث الثاني (بالزيادة) من الثّقات وهم: مالك بن أنس، وابن عمر رضي الله عنهما.

2-موضوع المزيد والزّيادة واحد وهو: زكاة الفطر ووجوب إخراجها.

3-الزّيادة (من المسلمين) أعطت حكمًا جديدًا، وهو تقييد المطلق الوارد في الحديث الأوّل.

و- معرفة النّاسخ والمنسوخ:

تعدّ ظاهرة النّسخ من الظّواهر الدّالة على وجود علاقة قويّة بين النّص والواقع، وهي دالّة أيضا على تفاعل هذا النص مع سياقه الثقافي والاجتماعي، وهذا التفاعل مع المخاطبين يتنزّل بحسب أحوالهم. وبذلك يظهر النّص مكتملا بجميع عناصره ممثَّلاً في السيّاق اللغوي والسيّاق المقامي؛ لأنّ العلم بالمتأخّر من النّصوص يساعد في جودة الاستنباط ودقّته.

والنّسخ في اللغة[*] يعني: الإزالة والنّقل؛ مما ينسحب ذلك على المفهوم الاصطلاحي، إذ يقصد به: إزالة الحكم الثابت الوارد في النّص المتقدّم بنصّ متأخّر عنه مع تراخيه عنه (له علاقة بالزّمن)[1]، أو هو: نقل الحكم الثّابت إلى حكم متأخّر عنه مع وجود فاصل زَمَنيّ بين الحُكْمَين.

ومنه، فإنّ ناسخ الحديث ومنسوخه هو العلم الذي يبحث في الأحاديث متعارضة الحكم الشّرعي (ما كان حرامًا يصبح حلالاً والعكس، وما كان مكروهًا يصبح مستحبًّا

---

[*] النسخ لغة: يطلق على معنيين: الإزالة والنقل، والنسخ بمعنى الإزالة نحو: نسخت الشمس الظلّ، ونسخت الريح الأثر أي: أبْطَلَتْهُ. والنّسخ بمعنى النقل؛ كقولك: نَسَخْتُ الكتاب، إذا نَقَلْتُ ما فيه إلى كتاب آخر. (ينظر: محمد عجاج الخطيب، أصول الحديث علومه ومصطلحه، دار الفكر، بيروت، (د. ط)، 1427هـ- 2006م، ص187).

[1] ينظر: محمود حامد عثمان، القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، ص 289، 290.

والعكس)؛ فما ثبت تقدّمه كان منسوخًا، وما ثبت تأخّره كان ناسخًا. وقد أورد السَّخاوي أبياتًا في مفهوم "النّسخ" والكيفية التي يُعْرَفُ بها النّاسخ من المنسوخ، إذ يقول:

وَالنَّسْخُ رَفْعُ الشَّارِعِ السَّابِقَ مِنْ ... أَحْكَامِهِ بِلَاحِقٍ، وَهُوَ قَمِنْ(*)
أَنْ يُعْتَنَى بِهِ. وَكَانَ الشَّافِعِي ... ذَا عِلْمِهِ،ثُمَّ بِنَصِّ الشَّارِع
أَوْ صَاحِبٍ أَوْ عُرِفَ التَّارِيخُ أَوْ ... أُجْمِعَ تَركًا بَانَ نَسْخٌ، وَرَأَوْا
دِلَالَةَ الْإِجْمَاعِ لَا النَّسْخَ بِهِ ... كَالقَتْلِفِي رَابِعَةٍ بِشُرْبِهِ[1].

يقابل موضوع النّسخ بالنسبة لما تفيده معرفة سبب الورود، موضوعي التخصيص والتّقييد[2] بصفتهما يؤدِّيان إلى الخروج عن ظاهر النّص، لأنَّ في ادِّعاء النَّسخ ما يُخرج الحديث عن معناه الظَّاهر. ومن هذا المنطلق يمكن التمييز بين التخصيص والنَّسخ في النقاط الآتية:

– التخصيص بَيَان للمُراد من اللَّفظ العامّ؛ بإخراج البعض غير المراد وإثبات الباقي المراد. أما النسخ فهو بيان انتهاء الحكم بعد ثبوته، أي: إنهاء الحكم بِأَكْمَلِه.

– التخصيص يكون في زمن الوحي وبعده. أمّا النّسخ فلا يكون إلاّ في زمن الوحي، فلا نسخ بعد انقطاع الوحي بوفاة النبيّ ﷺ.

(*) قَمِنْ (بِكَسْر الميم) أي: حقيق (أن يعتني به)؛ لأنه علم جليل ذو غور وغموض. (ينظر: المرجع نفسه، 4/ 48).

(1) محمد السّخاوي، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، 47/4، 48.

(2) الأصوليون يطلقون على تقييد المطلق نسخًا، وعلى تخصيص العموم بدليل متّصل أو منفصل نسخًا، وعلى توضيح المبهم نسخًا أيضا (...)؛ لأن جميع ذلك مشترك في معنى واحد، وهو النسخ في الاصطلاح المتأخر اقتضى أنّ الأمر المتقدّم غير مراد في التكليف، وإنما المراد ما جِيءَ به آخِرًا، فالأول غير معمول به، والثاني هو المعمول به. وهذا المعنى جارٍ في تقييد المطلق، فإنّ المطلق متروك الظّاهر مع مُقَيِّده، فلا إِعْمالَ له في إطلاقه، بل المعمول به هو المقيد، فكأنّ المطلق لَمْ يُفِدْ مع مقيّده شيئا، فَصَار مثل النّاسخ والمنسوخ، وكذلك العام والخاص؛ إذ كان ظاهر العام يقتضي شمول الحكم لِجَميع ما يتناوله اللفظ، فلما جاء الخاص أَخْرَجَ حكم ظاهر العامّ عن الاعتبار، فأشبه الناسخ والمنسوخ، إلاّ أن اللّفظ العام لم يُهْمِل مدلوله جُمْلَةً، وإنما أهمل منه ما دلّ عليه الخاص، وبقي السّائر على الحكم الأول» (الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ص85).

– التخصيص يصحُّ اتّصاله بالمخصوص، ويَصِحُّ تَرَاخيه عنه. أمّا النَّاسخُ فلا يكون إلاّ متأخِّرًا عن المنسوخ.

إنّ الحديث المنسوخ يُريح المتلقي المتعامل مع النصوص النّبوية؛ من جهة أنّه لا يُقام عليه حكم شرعيّ ومِنْ ثَمَّ يكون للحديث الآخر المتأخّر، فَيَسْهُل الاستنباط وإقامة الأحكام على أساس صحيح ومتين. ولأسباب الورود دورٌ فاعلٌ في تعيين النّسخ في الحكم، ومعرفة النّص المتقدّم (المنسوخ) والنّص المتأخّر (النَّاسخ)، بِصِفَتها قرينة يُسْتَدَلُّ بها على تصريح النّبي ﷺ بوجود النّسخ، أو على التّاريخ الذي يُعْرَف به آخر الأمرين. ومن ذلك ما ورد في النّهي عن ادِّخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام. **فَعَنْ مُحَمَّدِ بْنِ رُمْحٍ عَنِ اللَّيْثِ عَنْ نَافِعٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ؛ أَنَّهُ قَالَ: (لَا يَأْكُلْ أَحَدٌ مِنْ لَحْمِ أُضْحِيَّتِهِ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ)**[1].

يبدو لمتلقي هذا الحديث أنّ الرسول ﷺ قد حرَّم أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاثة أيام في الأحوال كُلِّها، وأنَّ حكم التَّحريم ثابت على مرِّ الأزمنة، بينما لو عَلِمَ سبب الورود لَأَدْرَكَ أن التَّحريم كان بسبب طروء الفقر، ثم لمَّا انتهى الحال التي عليها الناس، عاد الحِلُّ وسُمِحَ بالأكل والادِّخار، كما جاء في صحيح البخاري: **عَنْ أَبِي عَاصِمٍ عَنْ يَزِيد بْنِ أَبِي عُبَيْدٍ عَنْ سَلَمَةَ بْنِ الأَكْوَعِ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ﷺ : (مَنْ ضَحَّى مِنْكُمْ فَلَا يُصْبِحَنَّ بَعْدَ ثَالِثَةٍ وَفِي بَيْتِهِ مِنْهُ شَيء). فَلَمَّا كَانَ العَامُ المُقْبِلُ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، نَفْعَلُ كَمَا فَعَلْنَا العَامَ الماضِي؟ قَالَ: (كُلُوا، وَأَطْعِمُوا، وَادَّخِرُوا. فَإِنَّ ذَلِكَ العَامَ كَانَ بِالنَّاسِ جَهْدٌ، فَأَرَدْتُ أَنْ تُعِينُوا فِيهَا)**[2].

---

[1] أبو الحسين مسلم، صحيح مسلم، **كتاب:** الأضاحي، **باب:** بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث في أول الإسلام وبيان نسخه وإباحة إلى متى شاء،(حديث رقم: 1970)،2/ 1560.

[2] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الأضاحي، **باب:** ما يؤكل من لحوم الأضاحي وما يتزود منها (حديث رقم: 5569)، ص 1416.

وقد جاء الحديث بِنَاءً على سؤال استفصالي؛ فكأنّ الصّحابة فهموا أنّ النّهي ذلك العام كان له سياقه الخاص، أي نهي عن سبب خاص وهو حاجة الناس وفقرهم، فلمّا احْتُمِلَ عندهم عموم النّهي أو خصوصه من أجل السّبب سألوا، فأرشدهم النبي عليه الصلاة والسلام إلى أنَّه خاصّ بذلك العام من أجل السّبب المذكور وهو عامٌ جاعَ النّاس فيه، فَأَرَادَ أن يطعم الغنيّ الفقير، وتحصيل التَّوْسِعَة بِلُحومِ الأضاحي لِمَنْ لَمْ يُضَحِّ. ويؤيّد ذلك ما وَرَدَ في الحديث الذي رَوَتْه عائشة رضي الله عنها **عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَابِسٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قُلْتُ لِعَائِشَةَ: (أَنَهَى النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يُؤْكَلَ لُحُومُ الأَضَاحِيّ فَوْقَ ثَلَاثٍ ؟ قَالَتْ: مَا فَعَلَهُ إِلَّا فِي عَامٍ جَاعَ النَّاسُ فِيهِ، فَأَرَادَ أَنْ يُطْعِمَ الغَنِيُّ الفَقِيرَ. وَإِنْ كُنَّا لَنَرْفَعُ الكُرَاعَ، فَنَأْكُلُه بَعْدَ خَمْسَ عَشْرَةَ. قِيلَ: مَا اضْطَرَّكُمْ إِلَيْهِ؟ فَضَحِكَتْ، قَالَتْ: مَا شَبِعَ آلُ مُحَمَّدٍ ﷺ مِنْ خُبْزِ بُرٍّ مَأدُومٍ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ حَتَّى لَحِقَ بِاللَّهِ)**[1].

إذن، بالرجوع إلى الروايات المختلفة التي تحوي سبب الورود، يتّضِحُ للمؤوِّل أنّ حُكم تحريم أكل لحوم الأضاحي قد نُسِخَ (أي أُزِيلَ وأُبْطِلَ)، وأصبح حكمًا منسوخًا غير معمول به. وهذا النسخ قد صَرَّح به الرّسول ﷺ في أحاديث كثيرة بروايات مختلفة من الصّحيحين. فَلَوْ لَمْ يُعْلَم سبب الورود لَبَقِيتْ مشكلة تأبيد التحريم في كل الأحوال والظّروف.

3-2 حكاية الحال بين تطرق الاحتمال وترك الاستفصال.

استنبط العلماء قاعدة عظيمة من قواعد أصول الفقه؛ وذلك من خلال تَتَبُّعِهم أفعال النبي ﷺ عند وقوع حادثة أو سؤال يحتملان أَوْجُهًا متعددة. وهذه القاعدة قد صِيغَت في عبارة دقيقة مختصرة مفادها:« ترك الاستفصال في حكايات الأحوال مع الاحتمال يتنزّل

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الأطعمة، **باب:** ما كان السّلفُ يَدَّخِرُون في بيوتهم وأسفارهم من الطعام واللحم وغيره، (حديث رقم: 5423)، ص1380.

منزلة العموم في المقال». ولمَّا كان نصّ هذه القاعدة مشتملا على عدّة ألفاظ، كان معناها الإجمالي متوقفًا على معرفة ما تركّبت منه.

3-2-1 المعنى اللفظي للقاعدة:

صيغة القاعدة هي: « ترك الاستفصال في حكايات الأحوال مع الاحتمال يتنزَّل منزلة العموم في المقال»، وشرح مفرداتها على النحو الآتي:

- **ترك الاستفصال:** الاستفصال هو طلب التفصيل والتّبيين؛ أي إنّ الرسول ﷺلا يطلب تفاصيل الحادثة أو الواقعة من السّائل، ولا يسأله عن الوجوه التي وقعت عليها حالته.
- **في حكايات الأحوال:** أي في حكاية الشخص الحال؛ وتعني وقائع الأحوال القولية لا الفعلية، لأن المراد بالحكاية الذِّكر والتلفظ من السائل ونحوه في معرض ذكر حال واقعة ما أمام النّبي ﷺ، وشمل حكاية الحال كون الحاكي صاحب الحال أو غيره[1]
- **مع الاحتمال:** ويقصد به أن الواقعة أو الحادثة التي بلغت الرسول ﷺ يمكن أن تقع على وجوه وصور مختلفة.
- **يتنزّل منزلة العموم في المقال:** أي إن الجواب الذي يطلقه النبي الكريم للسائل يقوم مقام التصريح بأنّ جميع الأوجه والصور في القضية حُكْمُها عامّ ينطبق على جميع الحالات، وكأنه تلفَّظ بلفظ يعمّها جميعًا.

3-2-2 المعنى الإجمالي للقاعدة:

معنى هذه القاعدة: أنه إذا سُئل رسول الله ﷺ عن حكم واقعة أو ابتدأ هو ببيان حكمها، وكانت واقعة يحتمل وقوعها على أحوال وكيفيات مختلفة، فترك رسول الله ﷺ

---

[1] ينظر: أحمد بن قاسم العبادي، الآيات البيّنات على شرح المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1417هـ- 1996م،400/2.

السؤال والبحث عن تفاصيل الواقعة وذكر الحكم فيها، فإن هذا الحكم ينزل على عموم أحوال الواقعة، ويكون حكم الواقعة ما ذكره الرسول ﷺ على أيِّ وَجْهٍ كانت أو وقعت.

لكن هذا لا يؤكد أن الرسول ﷺ قد ترك الاستفصال في الوقائع جميعها، بل كان يستفصل في كثير من القضايا التي يُسْأَل عنها إذا ثَبُتَ أن الحكم الذي سيطلقه يختلف باختلاف أحوالها، وهو ما يؤكّده ابن السبكي بقوله: « كانت من عادته ﷺ أن يستفصل ويستقصي بحيث لا يدع غاية في البيان، ولا إشكالاً في الإيضاح»[1]. ومن الأمثلة التي وقع فيها الاستفصال من الرسول ﷺ قبل ذكر الجواب:

مَا وَرَدَ فِي حَدِيثِ عَبْدِ اللَّه بْن يُوسُف قَالَ أَخْبَرَنَا مَالِك عَنْ هِشَام بْن عُرْوَة عَنْ أَبِيهِ عَنْ زَيْنَب بِنْت أَبِي سَلَمَة عَنْ أُمّ سَلَمَة أُمّ المُؤْمِنِينَ أَنَّهَا قَالَتْ جَاءَتْ أُم سَلِيم إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحِي مِنْ الحَقِّ، فَهَلْ عَلَى المرْأَةِ مِنْ غُسْلٍ إِذَا احْتلَمَتْ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (نَعَمَ، إِذَا رَأَتِ الماءَ، فغطَّتْ أُمّ سَلَمَة – تَعْنِي وَجْهَهَا – وَقَالَتْ: يَا رَسُول اللَّهِ، وَتَحْتَلِمُ المَرْأَة ؟ قَالَ: نَعَمْ، تَرِبَتْ يَمِينُكِ، فَبِمَ يُشْبِهُهَا وَلَدُهَا؟)[2].

الحياء كلُّه خَيْرٌ، وهو من الإيمان. ففي هذا الحديث بيان حياء أمّ سُلَيم (وهي والدة أنس بن مالك وزوجة طلحة بن عُبَيدِ الله رضي الله عنهم)، حين أتَت إلى رسول الله ﷺ ، فَمَهَّدَت لِسُؤالها، وقالت: إنّ الله لا يستحي من الحقِّ، فلا يمتنع مِنْ بيانِه وإظهاره؛ وذلك لأنّ ما سَتَذْكُرُه للنّبيّ ﷺ ممّا تستحي النساء من ذِكْرِه عادةً بِحَضْرَة الرّجال، ثم سألت سؤالها: هل يجب على المرأة من غُسْلٍ إذا احتملت؟، فرأت في منامها أنّ الرّجل يجامعها؟ فأجابها ﷺ أنّ الغسل يجب عليها إذا رأت الماء أي: المنيّ؛ إذا استيقظت من

---

[1] السبكي، الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، ط1، 1411هـ–1991م، 137/2.

[2] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** العلم، **باب:** الحياء في العلم (حديث رقم: 130)، ص45.

نومها. وقوله « إذا رأت الماء أي علمت به، لأن وجود العلم هنا متعذّر، لأنه إذا أراد به علمها بذلك وهي نائمة فلا يثبت به حكم، لأن الرجل لو رأى أنه جامع وعلم أنه أنزل في النّوم ثم استيقظ فَلَمْ يَرَ بَلَلاً لم يجب عليه الغسل اتفاقًا، فكذلك المرأة »[1]، فيؤخذ من الجواب بالتّفصيل، أنّ المرأة إذا احتلمت وجب عليها الغسل في حال الإنزال فقط، كالرجل. وبذلك يتبيَّن أن الرسول ﷺ قد استفصل عن أحوال هذه الواقعة، وأن حكم الغسل مقيّد فقط في حال نزول المنيّ، غير ذلك لا يجب الغسل.

مَا جَاءَ فِي حَدِيث حَمِيد بْن عَبْدِ الرَّحْمَن وَمُحَمَّد بْن النُّعْمَان بْن بَشِير أَنَّهُمَا حَدّثَاهُ عَنِ النُّعْمَان بْن بَشِير(أَنَّ أَبَاهُ أَتَى بِهِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: إِنِّي نَحَلْتُ ابْنِي هَذَا غُلَامًا. فَقَالَ: أَكُلُّ وَلَدِكَ نَحَلْتَ مِثْلَهُ؟ قَالَ: لَا. قَالَ: فَارْجِعْهُ)[2].

عندما أراد بشير بن سعد أن يشهد النبي ﷺ على ما أعطاه لابنه من عطيّة وهديّة، لم يَشَأ النبي عليه الصلاة والسلام أن يشهد قبل أن يسأله ويستفسر منه: هل أعطى كلّ أولاده مثل ما أعطى ولده النُّعمان؟ أي هل سوَّى بينهم في الهديّة والعطاء؟ ولمّا كان جواب بشير بن سعد بالرّفض قابل الرسول ﷺ هو الآخر طلبه بالرّفض لأن ذلك من الظّلم والجور. من هنا يتّضح أن النبي ﷺ قد استفصل من بشير إن كان قد عَدَل بين أولاده في الهدايا أم لا قبل أن يجيبه عن طلبه، و« تحت هذا الاستفصال أن ولدك إن كانوا اشتركوا في النحل صحّ ذلك، وإلاَّ لم يصح»[3].

ومَا رُوِيَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ خَرَجَ حَاجًّا فَخَرَجُوا مَعَهُ، فَصَرَفَ طَائِفَةً مِنْهُمْ فِيهِمْ أَبُو قَتَادَةَ فَقَالَ: خُذُوا سَاحِلَ البَحْرِ حَتَّى نَلْتَقِي فَأَخَذُوا سَاحِلَ البَحْرِ، فَلَمَّا انْصَرَفُوا أَحْرَمُوا كُلَّهُمْ إِلَّا أَبُو قَتَادَةَ لَمْ يُحْرِمْ، فَبَيْنَمَا هُمْ يَسِيرُونَ إِذْ رَأَوْا حُمُرَ وَحْشٍ، فَحَمَلَ أَبُو قَتَادَةَ

---

[1] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 1/ 388، 389.

[2] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الهبة وفضلها، والتحريض عليها، **باب:** الهبة للولد (حديث رقم: 2586)، ص628.

[3] ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين،91/6.

عَلَى الحُمُرِ فَعَقَرَ مِنْهَا أَتَانًا، فَنَزَلُوا فَأَكَلُوا مِنْ لَحْمِهَا وَقَالُوا: أَنَأْكُل لَحْمَ صَيْدٍ وَنَحْنُ مُحْرَمُونَ؟ فَحَمَلنا مَا بَقِيَ مِنْ لَحْمِ الأَتَانِ، فَلَمَّا أَتَوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالُوا: (يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا كُنَّا أَحْرَمنَا، وَقَدْ كَانَ أَبُو قتَادَة لَمْ يحْرِم، فَرَأَينَا حُمُر وَحْشٍ، فَحَمَلَ عَلَيْهَا أَبُو قتَادَة فَعَقَرَ مِنْهَا أَتَانًا، فَنَزَلْنَا فَأَكَلْنَا مِنْ لَحْمِهَا، ثُمَّ قُلْنَا: أَنَأْكُل لَحْمَ صَيْدٍ وَنَحْنُ مُحْرَمُون؟ فَحَمَلْنَا مَا بَقِيَ مِنْ لَحْمِهَا، قَالَ: مِنْكُمْ أَحَدٌ أَمَرَهُ أَنْ يَحْمِلَ عَلَيْهَا أَوْ أَشَارَ إِلَيْهَا؟ قَالُوا: لَا، قَالَ: فَكُلُوا مَا بَقِيَ مِنْ لَحْمِهَا)[1].

حين انصرف طائفة من أصحاب الرسول ﷺ بأمرٍ منه، أحرموا إلا أبا قتادة فلم يحرم، وأثناء سيرهم أبصروا حمر وحش، وتمنوا بأنفسهم لو أبصرها أبو قتادة لأنه لم يحرم، فلما رآها حمل عليها فعقر منها أتانا، فأكلوا من لحمها، ثم وقع عندهم شك في جواز أكلهم منها وهم محرمون، فحملوا ما بقي من لحمها إلى النّبي ﷺ، وسألوه عن أكلهم لحم الأتان هل هو حلال أو حرام بِحُكْم أنهم محرمون؟ غير أنّه لم يطلق حكم الحلال أو الحرام في هذه الحادثة حتى استفسر منهم: هل أمر أحدكم أبا قتادة، أو أعانه بدلالة أو إشارة؟ فأجابوا بأنه لم يحصل شيء من ذلك، حِينَها طَمْأَنَ قلوبهم بأنها حلال، وأمرهم بأكل ما بقي منها. فتضمن هذا الجواب بالتفصيل جواز أكل المحرم ممّا صاده الحلال، إذا لم يكن منه إعانة على الصيد أو دلالة عليه أو إشارة إليه، وبذلك فإن حكم جواز أكل المحرم مما صَادَهُ ليس عامًّا في جميع الحالات. بل هو خاصٌّ فقط بانتفاء وجود الإعانة من غيره.

من خلال هذه الأمثلة، يتضح أن سؤال الرسول ﷺ عن التفاصيل في الواقعة ينفي صفة العموم عن الحكم الذي يُورِدُه، بل إنّ هذا الحكم مختصّ فقط بالحالة التي ذُكِرَتْ، أمّا الحالات (أو الاحتمالات) الأخرى للواقعة فالحكم فيها يختلف، هذا من جانب. ومن جانب

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** جزاء الصيد، **باب:** لا يشير المحرم إلى الصيد لكي يصطاده الحلال، (حديث رقم: 1824)، ص440، 441.

آخر، يظهر أنَّ ترك " الاستفصال" أهم أركان القاعدة، فلا بُدَّ من تحقّق كون النبي ﷺ لم يستفصل صاحب الحادثة عن الوجوه المحتملة التي يمكن أن تقع عليها حالته، وهذا يستدعي من المجتهد النظر في جميع الروايات الواردة في المسألة للتأكد من تحقق ترك الاستفصال؛ إذ قد تأتي بعض الروايات بزيادة توضيحية تفصيلية أغفلتها روايات أخرى، وهو ما يظهر جليًّا في الحديث **الذي رَوَاهُ مَالِكٌ عَن ابْنِ شِهَابٍ الزُّهْرِي عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَن ابْنِ عَبَّاسٍ عَنْ مَيْمُونَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ سُئِلَ عَنْ فَأْرَةٍ سَقَطَتْ فِي سَمْنٍ، فَقَالَ : (أَلْقُوهَا، وَمَا حَوْلَهَا فَاطْرَحُوه، وَكُلُوا سَمْنَكُم)**[1].

فقد بيّن النبي ﷺ في هذا الحديث ما يُفْعَل بالسّمن إذا وقعت فيه نجاسة، فقد سُئِل عنْ فأرة سقطت في سمن ماذا يفعل بها؟، فأخبرهم النبي ﷺ أن يرموا الفأرة ويلقوا ما حولها من السّمن لاحتمال نجاسته، ويأكلوا السّمن الباقي، والملاحظ أن النّبي عليه الصلاة والسلام قد أطلق الجواب ولم يستفصل من السّائل عن طبيعة السّمن جامدًا كان أو مائعًا، فالمجتهد الذي يكتفي برواية الصّحيح يفهم أن ترك الاستفصال في هذا الحديث مع قيام احتمال كون السّمن الذي وقعت فيه الفأرة جامدًا أو مائعا ينزل منزلة العموم؛ أي: سواء أكان السمن مائعا أم جامدًا؟، فإن الفأرة وما حولها يُلْقَى خَارِجًا ويؤكل الباقي، غير أنَّ ما ورد في روايات أخرى يُثْبِتُ عكس ذلك **مِنْهَا رِوَايَة أَبِي هُرَيْرَة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اَللَّهِ ﷺ قَالَ: (إِذَا وَقَعَت الفَأْرَةُ فِي السَّمْنِ: فَإِنْ كَانَ جَامِدًا فَأَلْقُوهَا وَمَا حَوْلَهَا، وَإِنْ كَانَ مَائِعًا فَلَا تقرَبُوهُ)**[2].

فقد ذهب كثير من أهل العلم إلى التفريق بين الجامد والمائع عملاً بهذه الرواية التي ذكر فيها التفصيل، و «قد تمسّك ابن العربي بقوله (وما حولها) على أنّه كان جامدًا،

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الوضوء، **باب:** ما يقع من النجاسات في السمن والماء، (حديث رقم:235)، ص68.

[2] أبو داود، سنن أبي داود، **كتاب:** الأطعمة، **باب:** الفأرة تقع في السّمن (حديث رقم: 3842)، 653/5

قال: لأنّه لو كَانَ مائعًا لم يكن له حول، لأنه لو نقل من أيّ جانب مهما نقل لَخَلَفَهُ غيره في الحال فيصير مما حولها، فيحتاج إلى إلقائه كلّه»[1].

وبذلك لا يمكن الإعمال بقاعدة: "ترك الاستفصال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم" في الحديث الوارد في صحيح البخاري؛ لِتَحَقُّق وجود الاستفصال في حديث أبي داود رغم أنه ضعيف. من هنا وجب الإشارة إلى أن هذه القاعدة لا يمكن إعمالها إلا بتوفر شروط أو قيود يترتب عنها مجموعة من الأحكام.

3-2-3 شروط العمل بالقاعدة:

إنّ مَنْ قال بإنزال ترك الاستفصال منزلة عموم المقال لم يقله بإطلاق، بل لا بد من توفر شروط عدّة لذلك، اُسْتُنْبِطَت من كلامهم في مواضع مختلفة، من هذه الشروط:

1-أن تكون هناك احتمالات قائمة، لذلك جاء في صيغة القاعدة - كما تقدم- قولهم: «مع قيام الاحتمال»؛ أي إن لم يكن هناك احتمال قائم فلا يحتج بالقاعدة، أما مجرّد التجويز العقلي فلا يُعْتَدُّ به، ويعزز هذا ما نقله الزركشي بقوله :«لم يرد الشافعي بذلك مطلق الاحتمالات، حتى يندرج فيه التجويز العقلي، وإنما يريد احتمالاً يضاف إلى أمر واقع؛ لأنه لو اعتبر التجويز العقلي لَأَدَّى إلى رَدِّ معظم الوقائع التي حكم فيها الشارع، إذ ما من واقعة إلا ويحتمل أن يكون فيها تجويز عقلي»[2].

2-أن تكون هذه الاحتمالات واردة على قول النبي ﷺ؛ من خلال قولهم في متن القاعدة «في حكايات الأحوال» أي الحكايات القولية، فإن كانت حكايات فعلية فلا يصح الاحتجاج بالقاعدة، وذلك لأن الفعل لا عموم له[3].

---

[1] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري ،9 /669.

[2] الزركشي، البحر المحيط، 3/ 152.

[3] المرجع نفسه، 153/3.

3-أن تكون الاحتمالات التي يحتجُّ بعموم الحكم فيها متساوية ومتقاربة في الإطلاق، فالاحتمال البعيد عن الذهن والنّادر الوقوع، لا يدخل في الحكم ولا يستدل له بالقاعدة، من ذلك **حَدِيثُ سُبَيعَة بِنْت الحارِث أَنَّهَا كَانَتْ تَحْتَ سَعْد ابْن خَوْلَة - وَهُوَ مِنْ بَنِي عَامِر بْن لُؤَي، وَكَانَ مِمَّنْ شَهِدَ بَدْرًا - فَتُوُفِّيَ عَنْهَا فِي حُجَّةِ الوَدَاعِ وَهِيَ حَامِلٌ، فَلَمْ تَنْشَب أَنْ وَضَعَتْ حَمْلَهَا بَعْدَ وَفَاتِهِ، فَلَمَّا تَعَلَّتْ مِنْ نِفَاسِهَا، تَجَمَّلَتْ لِلْخُطَّابِ، فَدَخَلَ عَلَيْهَا أَبُو السَّنَابِلِ بْن بَعْكَكٍ - رَجُلٌ مِنْ بَنِي عَبْدِ الدَّار - فَقَالَ لَهَا: مَالِي أَرَاكِ تَجَمَّلْتِ لِلْخُطَّابِ ترجِين النِّكَاح؟ فَإِنَّكِ وَاللَّهِ مَا أَنْتِ بِنَاكِحٍ حَتَّى تَمُرَّ عَلَيْكِ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْر. قَالَت سُبَيعَةُ: فَلَمَّا قَالَ لِي ذَلِكَ جَمَعْتُ عَلَيَّ ثِيَابِي حِينَ أَمْسَيْتُ وَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَسَأَلْتُه عَنْ ذَلِكَ، فَأَفْتَانِي بِأَنِّي قَدْ حَلَلْتُ حِينَ وَضَعْتُ حَمْلِي، وَأَمَرَنِي بِالتَّزَوُّجِ إِنْ بَدَا لِي**[1].

شرَّع الإسلام العدَّة للزوجات بعد الطلاق، أو موت الزوج، لأهداف معينة كاستبراء الأرحام من ماء الزوج وظهور الحمل إنْ وُجِدَ، فيحافظ بذلك على النّسب والولد، وإذا ما انتهت العدَّة حلَّ للمرأة الزواج مِمَّن تَرْضَاهُ، وهو ما أرادت فِعْلَهُ سُبَيْعَة بنت الحارث الأسلميَّة وأنكره أبو السَّنابل، فلمَّا وصلت حيثيات القضية إلى رسول الله ﷺ أفتى لها بالزَّواج إنْ أرادت، وأنَّها قد أنْهَت العدَّة بوضع حَمْلِهَا، دون أن يستفصل أو يستفسر منها عن طبيعة الحمل ووضعه هل كان مضغة أو علقة؟ وهل هو تامّ الخلقة أم لا؟.

ولعلّه من الملاحظ أن احتمال عدم تمام خلقة المولود هو احتمال نادر وبعيد ولا يتقارب مع الاحتمالات الأخرى، وبالتالي لا يدخل في عموم الحكم، وَهُوَ ما وضَّحه ابن دقيق العيد بقوله: « ربما استدل بهذا الحديث بعضهم على أنّ العدّة تنقضي بوضع الحمل على أي وجه كان - مضغة أو علقة، استبان فيه الخلق أم لا- من حيث إنه رتب الحلّ على وضع الحمل من غير استفصال، وترك الاستفصال في قضايا الأحوال ينزل

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** المغازي، (حديث رقم: 3991)، ص980

منزلة العموم في المقال، وهذا ههنا ضعيف؛ لأن الغالب هو الحمل التام المتخلِّق، ووضع المضغة والعلقة نادر»[1]، وهو ما تثبته العبارة الواردة في الحديث (فلما تعلَّت من نفاسها)، وهذا لا يكاد يستعمل في إلقاء ما ليس بتامّ الخلقة، بل إنه جاء في بعض الروايات: «فولدت لأدنى من أربعة أشهر»[2] وعليه، فإن الظّاهر أن سبيعة بنت الحارث قد وضعت ما هو تامّ الخلقة؛ لأن إلقاء ما ليس بتامّ الخلقة يسمى: إسقاطا[3]. غير أن القول بوضع المضغة والعلقة نادر فيه محلّ نظر، إذ من المعلوم أن المرأة الحامل التي تسمع خبرًا سَيِّئًا من قبيل وفاة زوجها فجأة، تسقط ما في بطنها.

4-ألاّ يظهر في الواقعة قرينة تدلّ على تعيين أحد الاحتمالات، فإن وجدت قرينة متصلة أو منفصلة تدلّ على تعيين أحد الاحتماليين أو الاحتمالات، امتنع الاحتجاج بقاعدة ترك الاستفصال ومثاله الحديث **الذِي وَرَدَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا، أَنَّهُ قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلَكْتُ، قَالَ: (مَالَكْ؟) قَالَ: وَقَعْتُ عَلَى امْرَأَتِي وَأَنَا صَائِمٌ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: (هَلْ تَجِدُ رَقَبَةً تُعْتِقُهَا؟) قَالَ: لَا. فَقَالَ: (فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ؟) قَالَ. لَا. قَالَ: (فَهَلْ تَجِدُ إِطْعَامَ سِتِّينَ مِسْكِينًا؟) قَالَ: لَا. قَالَ: فَمَكَثَ النَّبِيُّ ﷺ، فَبَيْنَما نَحْنُ عَلَى ذَلِكَ أَتَى النَّبِيُّ ﷺ بِعَرَقٍ فِيهَا تَمْرٌ - وَالعَرَقُ المِكْتَل - قَالَ: (أَيْنَ السَّائِلُ ؟). فَقَالَ: أَنَا، قَالَ: خُذْ هَذَا فَتَصَدَّقْ بِهِ. فَقَالَ الرَّجُلُ: عَلَى**

---

[1] ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، ص.597

[2] النسائي، سنن النسائي وهو المجتبى، تحقيق: عماد الطيار، ياسر حسن وعز الدين ضلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1435هـ-2014م، **كتاب:** الطلاق، **باب:** عدّة الحامل المتوفى عنها زوجها (حديث رقم: 3517)، ص826.

[3] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، 7 /316. مادة (س.ق.ط).

أَفْقَرِ مِنِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ فَوَ اللَّهِ مَا بَيْنَ لاَبَتَيْهَا – يُرِيدُ الحَرَّتَيْنِ – أَهْلُ بَيْتٍ أَفْقَرُ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي. فَضَحِكَ النَّبِيُّ ﷺ حَتَّى بَدَتْ أَنْيَابُهُ ثُمَّ قَالَ: (أَطْعِمْهُ أَهْلَكَ)[1].

حيث أمر الرسول ﷺ الأعرابي الذي جامع أهله في نهار رمضان بالكفَّارة، ولم يستفصله أكان جماعه عمدًا أو نسيانًا، فدلّ على وجوب الكفارة على مَنْ جامع في نهار رمضان ولو كان ناسيًا، والحكم من الرسول عليه الصلاة والسلام إذا ورد في واقعة محتملة الأحوال (العمد أو النّسيان) من غير استفصال يتنزّل منزلة العموم (وجوب الكفّارة على المتعمَّد والنَّاسي).

إلا أنه وبالنَّظر إلى قول الأعرابي: يا رسول الله هلكت، وفي بعض الروايات، احترقت، قد تبيّن حاله أنه كان عامدًا عارفًا بالتحريم، وأيضا دخول النِّسيان في الجماع في نهار رمضان في غاية البعد[2]، من هنا يمكن القول إنّ الاستدلال بالقاعدة لا يصحّ؛ لظهور القرينة المتصلة (اللغوية) والتي تعيِّن أحد الاحتمالين وهو : العمد، والقرينة هي قول الأعرابي: "هلكت" أو "احترقت"، والتي تدلّ على أنه كان عامدًا.

ومثال القرينة المنفصلة، الحديث الذي استدلّ به بعضهم على أنّ الرّامي لو أخَّر الصَّيد عقب الرَّمي إلى أن يجده أنه حلال دون استفصال من النّبي ﷺ عن سبب غيبته عنه أكان مع الطلب أو عدم الطلب[3]، وهو حديث **عديّ بْن حَاتِمٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: (إِذَا أَرْسَلْتَ كَلْبَكَ وَسَمَّيْتَ فَأَمْسَكَ وَقَتَلَ فَكُلْ وَإِنْ أَكَلَ فَلَا تَأْكُل، فَإِنَّمَا أَمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ. وَإِذَا خَالَطَ كِلَابًا لَمْ يَذْكُرِ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا فَأَمْسَكْنَ فَقَتَلْنَ فَلَا تَأْكُلْ،**

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الصوم، **باب:** إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيء فَتُصدِّقَ عليه فليكفّر، (حديث رقم: 1936)،ص466

[2] ينظر: ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 4/ 164.

[3] ينظر: المرجع نفسه، 611/9.

فَإِنَّكَ لَا تَدْرِي أَيُّهَا قتل. وَإِنْ رميتَ الصَّيْدَ فَوَجَدْتَهُ بَعْدَ يَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ لَيْسَ بِهِ إِلَّا أَثَرُ سَهْمِكَ فَكُلْ، وَإِنْ وَقَعَ فِي الماءِ فَلَا تَأْكُلْ»[1].

فمن الواضح أنَّه لا يمكن الإعمال بقاعدة: " ترك الاستفصال في حكايات الأحوال مع قيام الاحتمال يتنزل منزلة العموم في المقال"؛ لوجود الدّليل الخارجي (القرينة غير اللغوية)، الدّال على تعيين أحد الاحتمالين وهو: طلب الصَّيد. الذي يؤكِّده قول النبي ﷺفي حديث آخر :(**يَرْمِي الصَّيْدَ فَيَفْتَقِرُ أَثَرَهُ اليَوْمَيْنِ وَالثَّلَاثَة ثُمَّ يَجِدُهُ مَيِّتًا وَفِيهِ سَهْمُهُ، قَالَ: يَأْكُلُ إِنْ شَاءَ)**[2]. وبذلك دلَّ على أن الجواب خرج على حسب السؤال، فلا يُتَمَسَّكُ فيه بترك الاستفصال.

5-ألا يكون حكم بعض احتمالات الواقعة قد تَقَرَّرَ شرعًا قبل حدوثها، فحينئذ لا يصح الاستدلال بترك الاستفصال على العموم، ويبدو ذلك جليًّا في **حَدِيث عُقْبَة بْن الحَارِث رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً، فَجَاءَتْنَا امْرَأَةٌ سَوْدَاء فَقَالَتْ: أَرْضَعْتُكُمَا، فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَقُلْتُ تَزَوَّجْتُ فُلَانَةَ بِنْت فُلَان فجَاءَتْنَا امْرَأَةٌ سَوْدَاء، فَقَالَت لِي: إِنِّي قَدْ أَرْضَعْتُكُمَا، وَهِيَ كَاذِبَة. فَأَعْرَضَ عَنِّي، فَأَتَيْتُهُ مِنْ قِبَلِ وَجْهِهِ قُلْتُ: إِنَّهَا كَاذِبَة. قَالَ: (كَيْفَ بِهَا وَقَدْ زَعَمت أَنَّهَا قَدْ أَرْضَعَتْكُمَا، دَعْهَا عَنْكَ)**[3].

فقد احتجّ بعض أهل العلم بهذا الحديث على أنه يصح الاستدلال بترك استفصال النبيّ ﷺ من المرأة السّوداء (المرضعة) مع وجود احتمال قلة الرّضاعة أو كثرتها، وعدد الرّضعات التي تُحَرِّم، ينزل منزلة العموم أنّه لا يصح زواج هذا الرّجل وأنها محرَّمة عليه فوجب عليه أن يتركها. إلاّ أن هذا الاستدلال يُنْظَر إليه من جانب آخر؛ حيث لم يستفسر الرسول ﷺ من المرضعة عن عدد الرّضعات لِعِلْمِه أنَّ شرط العدد المعيّن من الرَّضعات

---

[1] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الذبائح والصيد، **باب:** الصيد إذا غاب عنه يومين أو ثلاثة (حديث رقم: 5484)، ص1396، 1397.

[2] المصدر نفسه، (حديث رقم: 5485)،ص1397.

[3] المصدر نفسه، **كتاب:** النكاح، **باب:** شهادة المرضعة، (حديث رقم: 5104)،ص1301.

والذي يحرِّم هذا الزواج قد صار معلومًا عند المسلمين، ولا حاجة لِذِكْرِه في كلِّ واقعة، وفي هذا يقول الشوكاني:« يمكن أن يكون ترك الاستفصال لسبق البيان منه ﷺ للقدر الذي يثبت به التحريم»[1]. وعليه، فإن أحد احتمالات الواقعة والمتمثل في عدد الرّضعات المُحَرِّم قد حُدِّدَ قبل ذلك شرعًا، لذلك لا يصح الاستدلال بقاعدة ترك الاستفصال.

كانت هذه أهم الشروط الواجب تَوَفُّرها في القاعدة حتى يصحّ الاحتجاج بها عند أهل العلم.

ومن الأحاديث التي توفَّرت فيها الشّروط، وصحّ الاستدلال بها عن قاعدة ترك الاستفصال التي تنزل منزل العموم في المقال **عَن ابْن عَبَّاس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: بَيْنَمَا رَجُلٌ وَاقِفٌ بِعَرَفة إِذْ وَقَعَ عَنْ رَاحِلَتِهِ فَوقَصَتْهُ – أَوْ قَالَ: فَأَوْقَصَتْهُ – قَالَ النَّبِيُّ ﷺ : اغْسِلُوهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، وَكَفِّنُوهُ فِي ثَوْبَيْنِ، وَلَا تُحَنِّطُوهُ، وَلَا تُخَمِّرُوا رَأْسَهُ، فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ القِيَامَةِ مُلَبِّيًا)**[2].

فهذه حكاية الحال، حكم فيها النَّبي ﷺ بوجوب غسل الميت المحرم بماء وسدر، وعدم تحنيطه ولا تخمير رأسه، فيحتمل أن يكون الحكم خاصًّا بهذا الرّجل، فيجوز أن يمسّ غيره الطّيب، ويحتمل أن يعمّ الحكم هذا الرّجل وغيره من المحرمين؛ لأنّ الرّسول ﷺ« لم يستفصل هل عليه دين يستغرق أم لا؟ وفيه استحباب تكفين المحرم في ثياب إحرامه، وأنّ إحرامه باقٍ، (...) ويحتمل اقتصاره على التكفين في ثوبيه لكونه مات وهو متلبس بتلك العبادة الفاضلة»[3]، فلمّا ترك النَّبي ﷺ الاستفصال في هذه المسألة عمَّ الحكم كلّ من مات وهو محرم، من هنا يتَّضح أنّ «الكفن مقدّم على قضاء دينه، وعلى الميراث؛ لأن رسول الله ﷺ أمر أن يكفَّن في ثوبيه، ولم يستفسر، أو يستفصل، أي لم

---

[1] الشوكاني، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار،ص1281

[2] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الجنائز، **باب:** الكفن في ثوبين، (حديث رقم: 1265)، ص306

[3] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 138/3.

يسأل عن وارثه، ولا عن دين عليه، ولو اختلف الحال، لَسَأَل»[1]. وعليه فإن الحكم المتمثل في كيفية غسل المحرم وتكفينه في ثوبيه باقٍ وعام في جميع الأحوال المحتملة، مع قيام احتمال أنَّ عليه دين أو ميراث؛ لعدم استفسار الرّسول ﷺ عن ذلك. وبذلك يصح الاستدلال بالقاعدة في هذا الحديث.

كما يستدل بها على جواز إعطاء المرأة الزكاة إلى زوجها، **فَعَنْ زَيْنَب امْرَأَةُ عَبْدِ الله قَالَت: كُنْت فِي المسْجِدِ فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ فَقَالَ: (تَصَدَّقْنَ وَلَوْ مِنْ حُلِيِّكُنَّ). وَكَانَتْ زَيْنَب تُنْفِقُ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ وَأَيْتَامٍ فِي حِجْرِهَا. فَقَالَتْ لِعَبْد اللَّهِ، سَلْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَيَجْزِي عَنِّي أَنْ أُنْفِقَ عَلَيْكَ وَعَلَى أَيْتَامِي فِي حِجْرِي مِنْ الصَّدَقَةِ؟ فَقَالَ: سَلي أَنْتِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَانْطَلَقْتُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَوَجَدْتُ امْرَأَةً مِنْ الأَنْصَارِ عَلَى البَابِ حَاجَتها مِثْلُ حَاجَتِي. فَمَرَّ عَلَيْنَا بِلَال فَقُلْنَا: سَل النَّبِيَّ ﷺ أَيَجْزِي عَنِّي أَن أُنْفِقَ عَلَى زَوْجِي وَأَيْتَامٍ لِي فِي حِجْرِي. وَقُلْنَا: لَا تُخْبِر بِنَا. فَدَخَلَ فَسَأَلَهُ فَقَالَ مَنْ هُمَا؟ قَالَ: زَيْنَبُ. قَالَ: أَيُّ الزِّيَانِب؟ قَالَ: امْرَأَةُ عَبْدِ اللَّهِ. قَالَ: نَعَمْ، وَلَهَا أَجْرَانِ: أَجْرُ القَرَابَةِ وَأَجْرُ الصَّدَقَةِ)**[2].

يستدل بهذا الحديث على جواز دفع المرأة زكاتها إلى زوجها. فحين أمر الرسول ﷺ النساء بالصدقة، سألت زينب عمَّا إذا كانت صدقتها على زوجها عبد الله وأيتامها في حجرها تقيها من النّار ويحصل لها الأجر والثواب. ثم إن الرسول ﷺ قد قبل صدقتها ولم يسأل أو يستفصل، و« ترك الاستفصال ينزل منزلة العموم، فلمّا ذكرت الصدقة ولم يستفصلها عن تطوّعٍ ولا واجبٍ فكأنَّه قال: تجزئ عنك فرضًا كان أو تطوّعًا»[3].

---

[1] ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت،ط2، 1418هـ- 1998م، 222/2

[2] محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، **كتاب:** الزكاة، **باب:** الزكاة على الزوج والأيتام في الحجر (حديث رقم: 1466)، ص357.

[3] ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، 329/3.

حكاية الحال بين تطرّق الاحتمال وترك الاستفصال أحد أهم مستويات التمام السياقي؛ لما في ذلك من تكامل وظيفي بين السياقين اللغوي وغير اللغوي، حيث إنّ متن الحديث النّبوي المصوِّر للواقعة يشكِّل سياقا لغويًا (حكاية الحال= الحكاية القولية التَّلفظيّة)، يتمُّ من خلاله استنباط الاحتمالات المتقاربة للواقعة، وهذه الاحتمالات ما هي إلاَّ سياقًا مقاميًا لم يستفسر عنها الرسول ﷺ ولم يطلب التفاصيل من صاحب الحال. مما يجعل الجواب عامًّا، والحكم باقيًا وصالحًا لكل الاحتمالات الأخرى، لأنه لَوْ اخْتَلَف الحكم باختلاف الحالات لاستفسر الرسول ﷺ واستفصل.

وعليه، فإن ترك الاستفصال مقتضى سببي لتفسير الأخذ بالمعنى الرّاجح في الأحكام الشرعية العامة. وهذا المبدأ وإِنْ كان فيه تقليص من كمّ السياق، بِيدَ أنَّه لا يُلْغيه بل يحفظ منه ما يخدم الحكم المطلوب.

خلاصة

التمام السياقي محدّد رئيس لعملية التَّأويل ووضعية استقرائية تجمع الصّيغ اللغوية والظروف الخارجية في مقاربة تداولية مشتركة مجالها المدوَّنة الحديثيّة؛ إذ إنّ مستوياته تتوزع بين الرواية والدراية، فالرواية تنحصر في المدرج الذي يمثل تعالق نص مع نصوص قبلية وبعدية ليشكّل نصًّا واحدًا بسياقين متباينين، والحديث المسلسل الذي هو توارد وتتابع الرُّواة على قول أو فعل واحد من بداية السّند إلى نهايته، باعتباره تسجيلاً لفظيًا يحفظ السياق المقامي. أما الدّراية فتشمل أسباب الورود والتي يعنى بها الأمر الذي صدر من الرسول ﷺ بشأنه. في حين تعدّ حكاية الحال بين تطرق الاحتمال وترك الاستفصال قاعدة أصولية تجسِّد مقتضى سببي لتفسير الأخذ بالمعنى في عموم الأحكام الشّرعية؛ فهي تكامل وظيفي بين السياقين اللغوي وغير اللغوي.

وبذلك يقدّم التمام السياقي في الحديث النبوي تفسيرًا جديدًا لمسألة الاختلاف في كمِّ المتن والقرائن المتصلة والمنفصلة.

الخاتمة

بعد هذه الجولة في عالم الخطاب النبوي، وتَتَبُّع السياق المتجسِّد فيه بنوعيه، اللغوي المتمثل في البلاغة الصوتية والتكرار والاستفهام والحوار والمجاز والالتفات، وغير اللغوي المتمثل في الظروف الزمانية والمكانية وأحوال المخاطبين وعاداتهم وأعرافهم، ومستويات التمام السيَّاقي التي توزّعت بين الرواية والدِّراية. تبيّن أن المدونة الحديثيَّة ميدان خصب للدراسات اللسانية الحديثة، وتحليلها وفق هذه المناهج يعطي إمكانات أكثر للكشف عن البعد التواصلي في السنة النبوية.

ولأن كل دراسة لا بُدَّ لها من نتائج تلخص ما ورد فيها، فإنه يمكن حصر حدود هذه الإطلالة المعرفية السياقية في النقاط الآتية:

- اعتمد النحاة على السياق اللغوي بمعناه الضيِّق المتمثل في الشاهد النحوي أو التركيب، أما سياق الموقف فقد ظهر في مصنَّفاتهم بمصطلح "الحال" أو "الحال الشاهدة".
- أدرك البلاغيون ظاهرة السياق انطلاقا من عبارتهم (مقتضى الحال)، وربطوا المقام بالتركيب والصياغة؛ ليصلوا إلى فكرة هامة مفادها: أنه لا يمكن وضع قاعدة واحدة تستوعب كل الحالات، وإنما لكلّ حالٍ تركيب يتلاءم معه.
- اعتمد الأصوليون على السياق بشقَّيه في استجلاء المقاصد الشرعية؛ من خلال تصورهم الدقيق لعناصره المختلفة التي تشمل الموقف الكلامي بِأَسْرِه.
- وظَّف المفسِّرون السياق في الترجيح بين المعاني، والاحتكام إليه بعد الترجيح بالقرآن والحديث الصحيح.
- أدرك المحدِّثون أهمية السيّاق في فهم الأحاديث النبوية، ودرء ما قد يكون بينها من تعارض؛ وذلك بترتيب الأحاديث وتقسيمها تبعًا للسياق، والنّظر إلى الحديث وكأنَّه جملة نصيَّة واحدة.

- اتَّضحت معالم السياق، وتبلورت في شكل نظرية لسانية حديثة لها مبادئ وأسس بعد جهود اللسانين المحدثين أمثال: فتدريس، وستيفن أولمان، وماليونوفسكي، وفيرث.
- تحمل الكلمة النّبوية في طيَّاتها دلالات صوتية من شأنها أن تصوِّر الحدث وملابساته تصويرًا دقيقًا يساعد على إبراز الموقف بجزئياته وظلاله.
- التناسب الصوتي بين اللفظ والمعنى وسيلة سياقية من وسائل تنبيه مشاعر المتلقي الباطنية واستثارة المعاني النفسية المناسبة للموقف الخارجي.
- التكرار ظاهر لغوية، وقيمة بلاغية، ورسالة دلالية وظّفها الرسول صلى الله عليه وسلم بعدّها وسيلة من وسائل تبليغ الدّعوة.
- استعمل الرسول ﷺ أسلوب الاستفهام؛ لما يمثِّله من طاقة حجاجية هامة في الإيحاء والإثارة والتشويق، فكان عنصرا إبلاغيا لا مجرَّد أداة تعبيرية.
- العبارة الحوارية في الحديث النّبوية وسيلة تعليمية لإبلاغ المبادئ، يشرك فيها المتكلم المخاطبين في تبادل كلامي يثير انتباههم ويُهَيِّئ نفوسهم لسماع المبادئ سماع قبول واقتناع.
- المجاز اكتشاف تصوُّري يعمل على قلب علاقات الظَّواهر، وعلاقات وحدات النظام اللغوي الذي يمثلها في التواصل اليومي.
- الالتفات فن من فنون البلاغة الأصيلة، يمثل الانتقال من أسلوب لآخر قصد مطابقة الكلام لمقتضى الحال.
- الاعتداء بتغيّر الأزمنة والأمكنة والعوائد والأعراف في تنزيل الأحكام الشرعية المستنبطة من النصوص النّبوية، من أهم ما يجب إعماله لتحديد المعنى وضبط المقصدية.

- يتنوَّع أسلوب الحديث النَّبوي وتتعدَّد أشكاله؛ مراعاة للفروق الفردية بين المتخاطبين، والاختلاف في جواب الرسول ﷺ مع اتِّحاد السؤال من الصحابة دليل ذلك.
- التمام السّياقي نمذجة تداولية مزدوجة (مقالية ومقامية)؛ لا يمكن تجسيد مستوياتها إلاّ في المدوّنة الحديثيّة بنصوصها ومرويَّاتها.
- الاستعانة بمستويات التمام السياقي رواية ودراية، يساعد في ضبط مقصدية الحديث النبوي، ودفع التعارض بالتّرجيح بين الرّوايات.
- يمثل المُدْرَج أحد مستويات التمام السياقي التي تثبت صدق وتدقيق المُحَدِّثين؛ وذلك بالإشارة إلى كلِّ زيادة أو إضافة في متن الحديث.
- الإدراج تداخل سياقين متباينين، تمَّ دَمْجُهُما لأغراضٍ تعليمية تفسيرية، ويكون في أوّل الحديث أو وسطه أو نهايته.
- تكرار الأقوال والأفعال في الحديث المسلسل وتماثُلها يفسِّر حرص الرّواة على نقل النص بمتعلقاته السياقية، ومن ثمّ إعادة إنتاج السِّياق.
- أسباب الورود هي الحال التي جرى فيها الحديث، وما احتفَّ به من ظروف وملابسات.
- الوقوف على ظرف تنزُّل النّص الحديثيّ، يعين على الفهم الصّحيح، وإدراك حكم التشريع، وتخصيص العموم، وتقييد المطلق، ومعرفة النَّاسخ والمنسوخ.
- النسخ من الظواهر الدالة على وجود علاقة قوية بين النص والواقع.
- حكاية الحال بين تطرّق الاحتمال وترك الاستفصال تجسِّد تَكَامُلاً وظيفيًا بين السياقين المقالي والمقامي.
- ترك الاستفصال قاعدة أصولية معتبرة، وحُجَّة يُعْتَمَدُ عليها في إثبات الأحكام الشرعية والنَّوازل الواقعة.

وفي الأخير ننوّه إلى أن هذه الدراسة ما هي إلا جهد بسيط للإلمام بجوانب السّياق في الحديث النبوي، ولا يزال البحث فيه بحاجة إلى الكثير من الدراسات التداوليّة المعمَّقة التي تفعِّل حركية السيّاق في القواعد الأصولية، لذلك أدعو إلى ضرورة توجيه البحث في مثل هذه القواعد، وتنزيلها على واقع النّاس، لإبراز شمول الأحكام وصلاحيتها لكل زمان ومكان، من غير إفراط ولا تفريط.

الفهارس

نص الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾	البقرة	143	136
﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾	البقرة	187	223
﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ	البقرة	228	223

بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾			
﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾	**البقرة**	**275**	**223**
﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾	**النساء**	**11**	**223**
﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾	**النساء**	**92**	**223**

﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ﴾	**التوبة**	**84**	**223**
﴿فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصْرَفُونَ﴾	**يونس**	**32**	**99**
﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ ﴾	**هود**	**25**	**136**
﴿هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا﴾	**الكهف**	**44**	**99**
﴿فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾	**طه**	**114**	**99**
﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾	**الأنبياء**	**30**	**142**
﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾	**الحج**	**06**	**99**
﴿وَلَوِ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ بَلْ أَتَيْنَاهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنْ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ﴾	**المؤمنون**	**71**	**99**
﴿يَوْمَئِذٍ يُوَفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾	**النور**	**25**	**99**

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾	**النور**	**27**	**168**
﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ﴾	**النور**	**30**	**169**
﴿فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ﴾	**الشعراء**	**94**	**94**
﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا. وَإِنْ كُنْتُنَّ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْرًا عَظِيمًا﴾	**الأحزاب**	**28-29**	**217**
﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾	**الصافات**	**139**	**139**
﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾	**الصافات**	**180**	**124**
﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضًا مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ قَالُوا هَذَا عَارِضٌ مُمْطِرُنَا بَلْ هُوَ مَا اسْتَعْجَلْتُمْ بِهِ رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾	**الأحقاف**	**24**	**166**
﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾	**الرحمن**	**17**	**72**
﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ.تَتْبَعُهَا الرَّادِفَةُ﴾	**النّازعات**	**6-7**	**91**
﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾	**العصر**	**2**	**142**

طرف الحديث	الكتاب	الباب	الصفحة
1-عَجَبًا لِأَمْرِ المُؤْمِنِ إنّ أمْرَهُ كُلَّه خيرٌ	**الزهد والرقاق**	المؤمن أمره كله خير	**88**
2-ليسَ مِنْ بلدٍ إلا سَيَطَؤهُ الدّجالُ	**فضائل المدينة**	لا يدخل الدجال المدينة	**89**
3-الذي يشرَبُ في إناءِ الفضَّةِ إنما يُجَرْجِرُ في بطنِهِ نارَ جهنَّمَ	**الأشربة**	آنية الفضة	**92**
4-مَنْ تردَّى مِنْ جبلٍ فقتلَ نفسَهُ فهو في نارِ جهنَّم خالدًا مخلَّدًا فيها	**الطبّ**	شرب السمّ والدواء به وبما يخاف منه والخبيث	**94-95**
5-مالَكِ يا أمَّ السَّائِبِ تُزَفْزِفِين.	**البرّ والصّلة**	ثواب المؤمن فيما يصيبه	**98**
6-اللَّهُمَّ لكَ الحَمْدُ، أنتَ نورُ السَّمواتِ والأرض.	**الدعوات**	الدعاء إذا انتبه من الليل	**99**
7-واللهِ لا يؤمنُ، واللهِ لا يؤمنُ، واللهِ لا يؤمنُ.	**الأدب**	إثم من لا يأمن جاره بوائقه	**101**
8-أَلَا أدلُّكم على ما يَمْحو اللهُ به الخطايا ويرفعُ الدَّرجات.	**الطهارة**	فضل إسباغ الوضوء على المكاره	**102-103**

9-أمَّا قَطْعُ السَّبيلِ فإنَّهُ لا يأتي عليكَ إلا قليل.	**الزكاة**	الصدقة قبل الردّ	**104-105**
10- مَنْ عَادَى لي وليًّا فقد آذَنْتُهُ بالحربِ.	**الرقاق**	التواضع	**105**
11- أَرَأَيْتَ إذا صلَّيْتُ المكتوبةَ وحرَّمْتُ الحرامَ.	**الإيمان**	بيان الإيمان الذي يدخل به الجنّة. وأنّ من تمسّك بما أمر به يدخل الجنة.	**107**
12- إنَّ آلَ أبي فُلَان لَيْسُوا بِأَوْلِيَائِي.	**الأدب**	تبلّ الرّحم ببلالها.	**108**
13- اِشْتَكَتِ النَّارُ إلى ربِّهَا	**في بدء الخلق**	صفة النار وأنها مخلوقة.	**110**
14- بُنِيَ الإسلامُ على خمسٍ.	**الإيمان**	دعاؤكم إيمانكم.	**110**
15- مَنْ نَفَّسَ عنْ مُؤْمِنٍ كُرْبَةً من كُرَبِ الدُّنيا.	**الذِكر والدعاء والتوبة والاستغفار**	فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذِكر.	**112**
16- إنَّ أُمَّتي يُدْعَوْنَ يومَ القيامةِ.	**الوضوء**	فضل الوضوء والغرّ المحجّلون من آثار الوضوء.	**114**

17- خَيْرُ نساءٍ رَكِبْنَ الإبلَ صالِحُ نساءِ قريش.	**النّكاح**	إلى من ينكح، وأيّ النّساء خير؟	**115**
18- إنَّ العبدَ لَيَتكَلَّمُ بالكلمةِ ما يَتَبَيَّنُ فِيها	**الرقاق**	حفظ اللسان، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت.	**116**
19- مَثَلِي ومَثَلُ ما بَعَثَنِي اللهُ كمَثَلِ رجلٍ أتَى قومًا	**الرقاق**	الانتهاء عن المعاصي	**117**
20- مَثَلُ الجليسِ الصَّالِحِ كحاملِ المِسْكِ	**الذّبائح والصّيد والتسمية على الصّيد.**	المسك	**119**
21- تَأتِي الإبلُ على صاحِبِها على خيرِ ما كانتْ.	**الزكاة**	إثم مانع الزّكاة	**122**
22- فِيمَنْ كانَ سلف - أو قبلكم- آتاهُ اللهُ مالًا وولدًا، يعني : أعطاه.	**الرقاق**	الخوف من الله	**123**
23- والذي نَفْسُ محمَّد بِيَدِه! لا يسمعُ أحدٌ بي مِنْ يهودِ هذه الأُمَّة.	**الإيمان**	وجوب الإيمان برسالة نبيّنا محمدﷺ إلى جميع الناس.	**124**

24- لا تَدخلون الجنّةَ حتى تُؤمِنوا، ولا تُؤمِنوا حتى تَحَابُّوا.	**الإيمان**	لا يدخل الجنّة إلا المؤمنون، وأن محبة المؤمنين من الإيمان.	**125**
25- تُنْكَحُ المرأةُ لِأَرْبَعٍ: لِمَالِهَا، ولِحَسَبِها، وجَمالِها، ولِدينِها.	**النّكاح**	الأكفاء في الدّين.	**127**
26- يا عبدَ الرَّحمن بن سمرة، لا تسألِ الإمارةَ.	**الأحكام**	من سأل الإمارة وكل إليها.	**127-128**
27- أيُّها الناس، لا تَتَمَنُّوا لِقاءَ العدوِّ، وسَلُوا اللهَ العافيةَ.	**الجهاد والسّير**	كان النبيﷺ إذا لم يقاتل أوّل النهار أخّر القتال حتى تزول الشّمس.	**128**
28- كلُّ أُمَّتِي يدخلونَ الجنّةَ إلاَّ مَنْ أَبَى.	**الاعتصام بالكتاب والسنّة.**	الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ.	**130**
29- قال لي جبريل: مَنْ ماتَ مِنْ أُمَّتِكَ لا يشركُ باللهِ شيئًا دخلَ الجنّةَ.	**بدء الخلق**	ذكر الملائكة.	**132**
30- يا رسولَ اللهِ، لَأَنْتَ أحَبُّ إليَّ مِنْ كلِّ شيءٍ إلاَّ مِنْ نَفْسِي.	**الأيمان والنّذور**	كيف كانت يمين النبيﷺ؟	**133**

31- ما رَأْيُكَ في هذا؟ فقال: رَجُلٌ مِنْ أشرافِ النَّاسِ، هذا واللهِ حَرِيٌّ إنْ خَطَبَ أَنْ يُنْكَحَ.	**الرقاق**	فضل الفقر	**135**
32- يَجيءُ نوحٌ وأمَّتُه، فيقول اللهُ تعالى: هل بَلَّغْتَ؟ فيقول: نعم أَيْ رَبِّ.	**أحاديث الأنبياء**	قول الله تعالى: "ولقد أرسلنا نوحًا إلى قومه".	**136**
33- لا يَحْلُبَنَّ أَحَدٌ ماشيةَ امْرِئٍ بِغَيْرِ إِذْنِه.	**في اللّقطة**	لا تحتلب ماشية أحد بغير إذنه.	**137**
34- والذي اصْطَفَى محمّدًا ﷺ على العالَمين- في قَسَمٍ يُقْسِمُ به-	**أحاديث الأنبياء**	وفاة موسى وذكره بعد.	**138-139**
35- ولا أقول: أنَّ أحَدًا أفضَلُ مِنْ يُونس بن متَّى.	**أحاديث الأنبياء**	قول الله تعالى:" وإنّ يونس لمن المرسلين".	**139**
36- يا رسولَ اللهِ مالَكِ عن فلان؟ فَوَ اللهِ إنِّي لَأَرَاهُ مُؤْمِنًا.	**الإيمان**	إذا لم يكن الإسلام على الحقيقة، وكان على الاستسلام أو الخوف من القتل	**141**

37- أَرَأَيْتُم لَوْ أنَّ نهرًا بِبابِ أحدِكُم يَغْتَسِلُ فيه كلَّ يومٍ خَمْسًا.	**مواقيت الصلاة**	الصلوات الخمس كفارة.	**144**
38- لا تُطْروني كما أَطْرَتِ النَّصارى ابنَ مريم.	**أحاديث الأنبياء**	قوله تعالى: "واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها".	**146**
39- اللَّهُمَّ يَسِّر لي جليسًا صالحًا.	**فضائل أصحاب النبيﷺ**	مناقب عمّار، وحذيفة رضي الله عنهما.	**149-150**
40- لا تَغْضَبْ، فَرَدَّدَ مرارًا، قال: لا تغضبْ.	**الأدب**	الحذر من الغضب.	**151**
41- دُلَّنِي على عملٍ إذا عَمِلْتُهُ دخلتُ الجنَّةَ.	**الزكاة**	وجوب الزكاة.	**151**
42- دَعُوه، وهَرِيقُوا على بَوْلِه سَجْلًا من ماء.	**الوضوء**	صبّ الماء على البول.	**152**
43- واللهِ! لقد أعطاني رسولُ اللهِ ﷺ ما أعطاني	**الفضائل**	ما سئل رسول اللهﷺ شيئًا قطّ فقال: لا، وكثر عطاؤه.	**153**

44- يا حَاطِب ما هذا؟ قال: يا رسولَ اللهِ لا تَعْجَلْ عليَّ.	**الجهاد والسّير**	الجاسوس.	**154-155**
45- أيُّ الإسلامِ خيرٌ؟ قال: تُطْعِمُ الطعامَ، وتردُّ السَّلامَ على من عَرَفْتَ ومن لم تعرِف.	**الإيمان**	إطعام الطعام من الإسلام.	**156**
46- أيُّ العملِ أفضلُ؟ فقال: إيمانٌ باللهِ ورسولِه.	**الإيمان**	إنّ الإيمان هو العمل.	**157**
47- الإيمانُ يَمانٍ هَاهُنا.	**بدء الخلق**	خير مال المسلم غنم يتبع بهاش عف الجبال.	**159**
48- يا كعب! فأشارَ بِيَدِه أن ضَعِ الشَّطْرَ.	**الصّلح**	الصّلح بالدّين والعمل.	**160**
49- يُقْبَضُ العِلمُ، ويظهرُ الجهلُ والفِتَنُ،ويَكثُر الهَرَجُ.	**العلم**	من أجاب الفتيا بإشارة اليد والرّأس.	**161**
50- كان النَّبيُّ ﷺ لا يرفعُ يديهِ في شيءٍ مِنْ دُعائِه إلا في الاستسقاءِ.	**الاستسقاء**	رفع الإمام يده في الاستسقاء.	**161**
51- أنا وكافلُ اليتيمِ في الجنَّةِ هكذا.	**الطّلاق**	اللّعان.	**162**

52- إنَّ فريضةَ اللهِ في الحجِّ على عبادِهِ أَدْرَكَتْ أبي شيخًا كبيرًا.	**الاستئذان**	قوله تعالى:" يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتًا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلّموا على أهلها".	**168**
53- هذا الإنسانُ وهذا أَجَلُهُ مُحيطٌ به – أو قد أحاطَ به–	**الرقاق**	الأمل وطوله.	**169**
54- ألا أُنبِئُكُم بأكبرِ الكبائرِ؟	**الشهادات**	ما قيل في شهادة الزّور.	**171**
55- صُومُوا لِرُؤْيَتِه وأَفْطِرُوا لِرُؤْيَتِه.	**الصّوم**	قول النبيﷺ "إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا".	**173**
56- نَهَى رسولُ اللهِ ﷺ عن أكلِ لُحومِ الأَضاحي بعدَ ثَلَاثٍ.	**الأضاحي**	بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث.	**174**
57- أَبْرِدُوا بالظُّهْرِ، فإنَّ شدَّةَ الحرِّ من فَيْحِ جهنَّمَ.	**مواقيت الصلاة**	الإبراد بالظّهر في شدّة الحرّ.	**175**
58- إنَّ أمْثَلَ ما تداوَيْتُم به الحجامة.	**الطب**	الحجامة من الدّاء.	**176**

59- إذا مِتُّ فلا تُؤْذِنوا بي، إنِّي أخافُ أن يكونَ نَعْيًا.	**الجنازة**	ما جاء في كراهة النعي.	**178**
60- رسولُ اللهِ ﷺ نَعَى النَّجاشيَّ في اليومِ الذي ماتَ فيهِ.	**الجنائز**	الرجل الذي ينعى إلى أهل الميّت بنفسه.	**178**
61- ماتَ إنسانٌ، كان رسولُ اللهِ ﷺ يَعُودُهُ، فماتَ باللَّيلِ، فَدَفَنُوهُ ليلًا.	**الجنائز**	الإذن بالجنازة.	**178-179**
62- بينما نحنُ جُلوسٌ عند رسولِ اللهِ ﷺ ذات يومٍ، إذ طلعَ علينا رجلٌ شديدُ بياضِ الثِّيابِ، شديدُ سوادِ الشَّعْرِ.	**الإيمان**	سؤال جبريل النبيّﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان.	**179-180**
63- مَنْ تَعَمَّدَ عَلَيَّ كَذِبًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ منَ النَّارِ.	**العلم**	إثم من كذب على النبيﷺ.	**190**
64- أَسْبِغُوا الوضوءَ، وَيْلٌ لِلْأَعْقَابِ من النَّار.	**الوضوء**	غسل الأعقاب، وكان ابن سيرين يغسل موضع الخاتم إذا توضّأ.	**192**

65- أَوَّلُ ما بُدِئَ رسولُ اللهِ ﷺ من الوحيِ الرُّؤيا الصّادقة في النَّومِ.	**التعبير**	أول ما بدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرّؤيا الصّادقة في النّوم.	**195-196**
66- اقْضِ بيننا بكتابِ اللهِ.	**الحدود**	إذا رمى امرأته أو امرأة غيره بالزّنى عند الحاكم.	**197**
67- رسولُ اللهِ ﷺ نَهَى عن الشِّغَار.	**النكاح**	الشّغار.	**198**
68- لِلْعَبْدِ المَمْلُوكِ الصَّالِحِ أَجْرَانِ.	**العتق**	العبد إذا أحسن عبادة ربّه، ونصح سيّده.	**200**
69- مَنْ ماتَ يُشْرِكُ باللهِ شيئًا دَخَلَ النَّارَ.	**الجنائز**	في الجنائز، ومن كان آخر كلامه: لا إله إلا الله.	**202**
70- إنَّ مِنَ الشِّعْرِ حِكْمَة	**الأدب**	ما يجوز من الشعر والرجز والحداء وما يكره منه.	**205**
71- مامنكم مِن أَحَدٍ يُنْجِيهِ عَمَلُهُ من النَّارِ ولا يُدْخِلُهُ الجنَّةَ.	**الرقاق**	القصد والمداومة على العمل.	**206-207**
72- كَلِمَتانِ خفيفتان على اللِّسانِ، ثقيلتانِ في الميزانِ	**الدعوات**	فضل التسبيح.	**208**

73- الغُسْلُ يومَ الجُمُعةِ وَاجِبٌ على كُلِّ مُحْتَلِمٍ.	**الجمعة**	الطّيب للجمعة	**211**
74- يا ابنَ عبَّاس أَتَرَى الغُسْلَ يومَ الجمعةِ يكونُ واجِبًا.	**الطهارة**	في الرخصة في ترك الغسل يوم الجمعة.	**211-212**
75- مَنْ يَأْتِينِي بِخَبَرِ القومِ يومَ الأحزابِ؟.	**الجهاد والسّير**	فضل الطّليعة	**213**
76- لا تُوكِي فَيُوكَى عليك.	**الزكاة**	التحريض على الصّدقة، والشّفاعة فيها.	**214**
77- تَصَدَّقِي، ولا تُوعِي فَيُوعَى عليك.	**الهبة وفضلها والتحريض عليها**	هبة المرأة لغير زوجها وعتقها إذا كان لها زوج.	**214-215**
78- فإنَّ النَّاسَ يُكْثِرُون وتَقِلُّ الأنصارَ حتَّى يَكُونُوا كالملحِ في الطَّعامِ.	**مناقب الأنصار**	قول النبيﷺ:"اقبلوا من محسنهم، وتجاوزا عن مسيئهم".	**215**

79- أُوصِيكُم بالأنصارِ، فإنَّهم كَرَشِي وَعَيْبَتِي.	**مناقب الأنصار**	قول النبيﷺ:"اقبلوا من محسنهم، وتجاوزا عن مسيئهم"	**216**
80- إنِّي ذاكِرٌ لكَ أمْرًا، فلا عليكِ أن لا تَعْجَلي حتَّى تَسْتَأْمِري أَبَوَيْكِ.	**التفسير**	قوله تعالى:" وإن كنتن تردن الله ورسوله والدار الآخرة، فإن الله أعدّ للمحسنات منكنّ أجرًا عظيمًا".	**216-217**
81- هُنَّ حَوْلِي كما تَرَى يَسْأَلْنَنِي النَّفَقَةَ.	**الطلاق**	بيان أن تخيير امرأة لا يكون طلاقًا إلا بالنيّة.	**217-218**
82- ليسَ مِنَ البِرِّ الصَّومُ في السَّفَرِ.	**الصّوم**	قول النبي ﷺ لمن ظلّل عليه واشتدّ الحرّ:" ليس من البرّ الصوم في السّفر".	**219**
83- غَزَوْنَا مع رسولِ اللهِ ﷺ لِسِتِّ عَشْرَةَ مَضَتْ مِنْ رمضان.	**الصيام**	جواز الصّوم والفطر في شهر رمضان للمسافر في غير معصية.	**219-220**
84- إنَّما الأعمالُ بالنِّياتِ، وإنَّما لِكُلِّ امرئٍ ما نَوَى.	**بدء الوحي**	كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ.	**220-221**
85- إنَّ ابنَ خَطَل مُتَعَلِّقٌ بِأَسْتارِ الكعبةِ، فقال: اُقْتُلُوه.	**جزاء الصّيد**	دخول الحرم ومكّة بغير إحرام.	**221-222**

86- دَخَل عليَّ رسولُ اللهِ ﷺ وعندي جارِيَتانِ تُغَنِّيانِ بِغِناءِ بُعَاث.	**العيدين**	الحراب والدّرق يوم العيد.	**224**
87- يا أبا بَكْرٍ، إنَّ لِكُلِّ قَوْمٍ عيدًا، وهذا عيدُنا.	**العيدين**	سنّة العيدين لأهل الإسلام.	**225**
88- لَيْسَ على المُسْلِمِ صدَقةٌ في عبدٍ ولا في فَرَسِهِ.	**الزكاة**	ليس على المسلم في عبده صدقة.	**226**
89- فَرَضَ رسولُ اللهِ ﷺ صدقةُ الفِطْرِ صَاعًا من شعيرٍ أو صاعًا من تَمْرٍ.	**الزكاة**	صدقة الفطر على الصغير والكبير.	**228**
90- لا يأكلُ أَحَدٌ مِن لَحْمِ أُضْحِيَتِهِ فوقَ ثلاثة أيّامٍ.	**الأضاحي**	بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي.	**231**
91- كُلُوا، وأطْعِمُوا، وادَّخِروا.	**الأضاحي**	ما يؤكل من لحوم الأضاحي، وما يُتزوّد منها.	**232**
92- أَ نَهَى النَّبيُّ ﷺ أن تُؤْكَلَ لُحُومُ الأَضاحِي فوقَ ثَلاثٍ؟	**الأطعمة**	ما كان السّلف يدّخرون في بيوتهم وأسفارهم من الطعام واللحم وغيره.	**232**

93- إنَّ اللهَ لا يَسْتَحِي من الحَقِّ، فَهَلْ على المرأةِ مِنْ غُسْلٍ إذا احْتَلَمَتْ؟	**العلم**	الحياء في العلم.	**234**
94- أَكُلُّ وَلَدِكَ نَحَلْتَ مِثْلَهُ؟	**الهبة وفضلها، والتحريض عليها.**	الهبة للولد.	**235**
95- مِنْكُمْ أَحَدٌ أَمْرُهُ أن يَحْمِلَ عليها أو أشارَ إليها؟	**جزاء الصّيد**	لا يشير المحرم إلى الصّيد لكي يصطاده الحلال.	**236**
96- أَلْقُوهَا، وما حَوْلَها فاطْرَحُوه، وَكُلُوا سَمْنَكُم.	**الوضوء**	ما يقع من النّجاسات في السّمن والماء.	**237**
97- إذا وَقَعَتِ الفأرةُ في السَّمْنِ: فإن كان جامِدًا فَأَلْقُوهَا وما حَوْلَها.	**الأطعمة**	الفأرة تقع في السّمن.	**238**
98- أَفْتَانِي بِأَنِّي قَدْ حَلَلْتُ حينَ وَضَعْتُ حَمْلِي.	**المغازي**	/	**239**
99- يا رسولَ اللهِ هَلَكْتُ، قال: مالَك؟ قال: وَقَعْتُ على امْرَأَتِي وأنا صَائِمٌ.	**الصوم**	إذا جامع في رمضان ولم يكن له شيئ فتصدّق عليه فليكفّر.	**240**

100-وَلَدْتُ لِأَدْنَى مِن أربعةِ أَشْهُرٍ.	**الطلاق**	عدّة الحامل المتوفّى عنها زوجها.	**240**
101-إذا أَرْسَلْتَ كَلْبَك وسمَّيتَ فأَمْسَكَ وقَتَلَ فَكُلْ، وإنْ أَكَلَ فَلَا تَأْكُل.	**الذّبائح والصّيد**	الصيد إذا غاب عنه يومين أو ثلاثة.	**241**
102-يَرْمي الصَّيدَ فَيَفْتَقِر أثَرَه اليومين والثلاثة.	**الذبائح والصيد**	الصيد إذا غاب عنه يومين أو ثلاثة.	**242**
103-كيف بِها وقد زعمت أنَّها قَدْ أَرْضَعَتْكُمَا، دَعْهَا عنك.	**النّكاح**	شهادة المرضعة.	**242**
104-اغْسِلُوهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ، وكَفِّنُوهُ في ثَوْبَيْنِ.	**الجنائز**	الكفن في ثوبين.	**243**
105-تَصَدَّقْنَ وَلَوْ مِنْ حُلِيِّكُنَّ	**الزكاة**	الزكاة على الزوج والأيتام في الحجر.	**244**

❖ **القرآن الكريم برواية ورش**

أولا: الكتب العربية

1- أحمد زرقة، أسرار الحروف ضمن أصول اللغة العربية، دار الحصاد، دمشق، ط1، 1993م.

- **أحمد زكريا ياسوف**

2- جماليات المفردة القرآنية، دار المكتبي، سوريا، ط3، 1430هـ-2009م.

3- الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف، دار المكتبي، سوريا، ط2، 1427هـ-2006م.

4- أحمد عبد الغفار، التأويل الصحيح للنص الديني، دار المعرفة الجامعية، قناة السويس، مصر، (د. ط)، 2005م.

5- أحمد مومن، اللسانيات النشأة والتطور، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون - الجزائر، ط2، 2002م.

6- أحمد يوسف، السيميائيات التداولية من البنية إلى السياق، دار كنوز المعرفة، عمان - الأردن، ط1، 1435هـ-2014م.

7- إدريس سرحان، التأويل الدلالي التداولي للملفوظات، دار كنوز المعرفة، عمان - الأردن-، ط1، 1435هـ-2014م.

- **إدريس مقبول**

8- الأسس الابستيمولوجية والتداولية للنظر اللغوي عند سيبويه، عالم الكتب الحديث، إربد- عمان، ط1، 2007م.

9- الأفق التداولي نظرية المعنى والسياق في الممارسة التراثية العربية، عالم الكتب الحديث، إربد- عمان، ط1، 1432هـ-2011م.

10- الأصبهاني (أبو نعيم أحمد بن موسى بن مهران)، الأولياء وطبقات الأصفياء، دار النشر، السعادة، (د. ط)، 1394هـ-1974م.

11- أمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي -دراسة تداولية-، الدار المتوسطية، تونس، ط1، 1437هـ-2016م.

12- أيمن صالح، القرائن والنص- دراسة في المنهج الأصولي في فقه النص-، المعهد العربي للفكر الإسلامي، فرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1431هـ-2010م.

13- البخاري (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل ت: 256هـ)، صحيح البخاري، دار ابن كثير، دمشق- بيروت- ، ط1، 1423هـ-2002م.

14- بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، ضبطه وصححه: عبد الله محمد محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1421هـ- 2001م.

15- بدر الدين محمد بن إبراهيم بن جماعة، المنهل الروي في مختصر العلوم الحديث، تحقيق: محي الدين عبد الرحمن رمضان، دار الفكر، بيروت، (د . ط)، (د .ت).

16- البقاعي إبراهيم بن عمر بن حسن بن الرباط، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، (د . ط)، 1389هـ-1996م.

17- بكري الشيخ أمين، أدب الحديث النبوي، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1979م.

18- بهاء الدين مزيد، تبسيط التداولية – من أفعال اللغة إلى بلاغة الخطاب السياسي- ، شمس للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2010م.

19- أبو تمام أحمد ميرغن عيسوى، السياق اللغوي في القصص القرآني-دراسة في علم دار العالم العربي، القاهرة، ط1، 1436هـ- 2015م.

- **تمام حسان**

20- قرينة السياق (بحث قدم في الكتاب التذكاري للاحتفال بالعيد المئوي لكلية دار العلوم، مطبعة عبير للكتاب، (د . ط)، 1413هـ- 1993م.

21- اللغة العربية معناها ومبناها، عالم الكتب، القاهرة، ط3، 1998م.

22- التهانوي (محمد بن علي بن القاضي محمد حامد)، كشاف اصطلاحات الفنون، نشر الهيئة العامة للكتاب، القاهرة- مصر-، (د . ط)، 1969م.

- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر ت.255هـ)

23- البيان والتبيين، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط7، 1998م.

24- الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ط2، 1384هـ-1965م.

25- جاسم بن محمد بن مهلهل الياسين، طريق الدعوة الإسلامية، دار الدعوة، الكويت، ط1، 1406هـ- 1986م.

26- جلال الدين السيوطي، اللمع في أسباب ورود الحديث، تحقيق: يحي إسماعيل أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1984م.

27- جمال عبد الغني مدغش، الأحاديث القدسية، دار الإسراء، الأردن، ط1، 2003م.

28- جميل عبد المجيد، البلاغة والاتصال، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، (د . ط)، 2000م.

29- ابن جني (أبو الفتح عثمان ت:392هـ)، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط4، 1999م.

30- جواد ختام، التداولية أصولها واتجاهاتها، دار كنوز المعرفة، عمان، ط1، 1437هـ-2016م.

31- حافظ إسماعيلي علوي، التداوليات علم استعمال اللغة، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط2، 2014م.

32- الحافظ صلاح الدين أبو سعيد خليل بن العلائي، المسلسلات المختصرة في علم الحديث النبوي الشريف، تحقيق: أحمد أيوب محمد فياض، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط1، 2007م.

33- أبو حامد الغزالي(ت:505هـ)، المستصفى من علم الأصول، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، 1421هـ–2000م.

- **ابن حجر العسقلاني (الحافظ أحمد بن علي ت: 852هـ)**

34- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت– لبنان، (د . ط)، (د . ت).

35- النكت على كتاب ابن الصلاح، تحقيق: سعود السعدي ومحمد فارس، دار الكتب العلمية، بيروت– لبنان، (د . ط)، 1994م.

36- ابن الأندلسي أبو محمد علي، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، (د . ط)، 1980م.

37- حمادي صمود، مقالات في تحليل الخطاب، كلية الآداب والفنون والإنسانيات، جامعة منوبة –تونس–، (د . ط)، 2003م.

38- ابن حمزة الحسيني، البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف، دار المعرفة، بيروت، (د . ط)، 2003م.

39- حمود بن جابر الحارثي، دعوة النبي ﷺ للأعراب، الموضوع الوسيلة الأسلوب، دار المسلم، الرياض، ط1، 1419هـ–1998م.

40- خديجة محفوظ ومحمد الشنقيطي، المنحى التداولي في التراث اللغوي، عالم الكتب الحديث، إربد– الأردن، ط1، 2016م.

41- خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية مع محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، دار الفكر، بيروت، (د . ط)، (د . ت).

42- ابن دقيق العيد تقي الدين، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة السنة، القاهرة، ط1، 1414هـ-1994م.

- **الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله ت:794هـ)**

43- البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: سليمان الأشقر، دار الصفوة، الكويت، ط2، 1413هـ، 1992م.

44- البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط1، 1376هـ-1957م.

45- السبكي (تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي ت:771هـ)، الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد عوض، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1، 1411هـ-1991م.

46- السجستاني (أبو داود سليمان بن الأشعث ت:275هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط ومحمد كامل قروبللي، دار الرسالة العالمية، بيروت، ط1، 1430هـ-2009م.

47- السجلماسي أبو محمد القاسم، المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، تحقيق: علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، ط1، 1401هـ-1980م.

48- السخاوي (أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن) فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، تحقيق:علي حسين علي، مكتبة السنة، القاهرة، ط1، 1424هـ-2003م.

49- سعيد جبار، التخييل وبناء الأنساق- نحو مقاربة تداولية-، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2013م.

50- السكاكي (سراج الدين أبو يعقوب يوسف)، مفتاح العلوم، تحقيق: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط2، 1987م.

51- سلوى محمد العوا، الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، دار الشروق، مصر، ط1، 1419هـ.

52- سيبويه (عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي ت: 180هـ)، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1408هـ-1988م.

53- الشاطبي (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد ت: 204هـ)، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: أبو الفضل الدمياطي أحمد بن علي، دار الغد الجديد، القاهرة، ط1، 1435هـ- 2014م.

54- الشافعي (أبو عبد الله محمد بن إدريس ت: 204هـ)، الرسالة، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1، 1438هـ- 2017م.

55- شرف القضاة، المنهاج الحديث في علوم الحديث، الأكاديميون للنشر والتوزيع، عمان- الأردن، (د . ط)، 1424هـ، 2003م.

56- الشوكاني (محمد بن علي بن محمد)، نيل الأوطار من أسرار منتقى الأخبار، تخريج: أحمد إبراهيم زهوة، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، ط1، 1424هـ،2004م.

57- صابر الحباشة، التداولية والحجاج- مداخل ونصوص- صفحات للدراسات والنشر، دمشق، ط1، 2008م.

58- ابن الصلاح عثمان بن عبد الرحمن، علوم الحديث، تحقيق: نور الدين محمد عنز، دار الفكر، دمشق، ط19، 2013م.

59- طارق أسعد حلمي الأسعد، في علم أسباب ورود الحديث، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1422هـ.

60- طاهر سليمان حمودة، دراسة المعنى عند الأصوليين، الدار الجامعية، الإسكندرية- مصر- ،(د . ط)، (د . ت).

61- الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير ت: 310هـ)، جامع البيان في تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت- لبنان-، ط1، 1420هـ-2000م.

- **طه عبد الرحمن**

62- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998م.

63- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2000م.

64- عادل الشويخ، مسافر في طريق الدعوة، دار المنطلق، دبي-الإمارات، ط1، (د . ت).

65- ابن عاشور محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د . ط)، 2011م.

66- عبد الجليل العشراوي، الحجاج في الخطابة النبوية، عالم الكتب الحديث، إربد- الأردن، ط1، 2012م.

67- عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير في شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، (د . ط)، (د . ت).

68- ابن عبد ربه (أحمد بن محمد ت: 328هـ)، العقد الفريد، تحقيق: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان-، ط1، 1404هـ-1983م.

69- عبد الرحمن بودرع، نحو قراءة نصية في بلاغة القرآن والحديث، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ط1، 1409هـ-1989م.

70- عبد الرزاق فضل، من بلاغة الدعاء النبوي، مطبعة الشروق، القاهرة، -مصر-، (دط)، 1996م.

71- عبد العزيز عتيق، في تاريخ البلاغة العربية، دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، (د . ط)، (د . ت).

72- عبد العظيم إبراهيم محمد المطغي، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1413هـ-1992م.

73- عبد الفتاح أبي غدة، الرسول المعلم ﷺ وأساليبه في التعليم، دار البشائر، بيروت، ط2، 1417هـ-1997م.

74- عبد الفتاح عبد العليم البركاوي، دلالة السياق بين التراث وعلم اللغة الحديث- دراسة تحليلية للوظائف الصوتية والبنيوية والتركيبية في ضوء نظرية السياق، دار المنار، القاهرة، ط1، 1991م.

75- عبد القادر الفاسي الفهري، اللسانيات واللغة العربية، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1986م.

- **عبد القاهر الجرجاني**

76- أسرار البلاغة العربية، تحقيق: محمد الفاضلي، المكتبة العصرية، صيدا،-لبنان، (د . ط)، 2008م.

77- دلائل الإعجاز في علم المعاني، تحقيق: محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط5، 2004م.

78- عبد الكريم الخطيب، إعجاز القرآن-الإعجاز في دراسات السابقين دراسة كاشفة لخصائص البلاغة العربية ومعاييرها-، الفكر العربي، مصر، ط1، 1974م.

79- عبد الكريم مجاهد، الدلالة اللغوية عند العرب، دار الضياء، الأردن، (د . ط)، 1985م.

80- أبو عبد الله محمد الأنصاري، السياسة في علم الفراسة، تحقيق: أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، (د . ط)، 2005م.

81- عز الدين علي السيد، الحديث النبوي الشريف من الوجهة البلاغية، دار اقرأ، بيروت، ط1، 1414هـ-1984م.

82- عبد المنعم خليل، نظرية السياق بين القدماء والمحدثين- دراسة لغوية نحوية دلالية -، دار الوفاء، الإسكندرية، ط1، 2007م.

83- عطية قابل ناصر، غاية المريد في علم التجويد، دار التقوى للنشر والتوزيع، القاهرة - مصر، ط6، 1992م.

84- علي آيت أوشان، السياق والنص الشعري -من البنية إلى القراءة-، دار الثقافة، الدار البيضاء، ط1، 1421هـ-2000م.

85- علي بن إبراهيم بن سعود آل عجين، المفيد في تقعيد علوم الحديث، دار الحامد، عمان، ط1، 1431هـ-2000م.

86- عيد بلبع، سيميائية الكناية وحتمية الضابط السياقي للسيرورة التأويلية- قراءة في الكناية القرآنية-، دار كنوز المعرفة، الأردن، ط1، 1435هـ-2014م.

87- ابن فارس (أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ت:395هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت- لبنان، (د . ط)، 1399هـ- 1979م.

88- فايز الداية، علم الدلالة العربي،-النظرية والتطبيق دراسة تأريخية، تأصيلية، نقدية- ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون-الجزائر- (د . ط)، 1973م.

89- فتحية العقدة، من الخصائص البلاغية واللغوية في أسلوب الحديث النبوي الشريف، مطبعة الأمانة، القاهرة، ط1، 1993م.

90- فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي الحنفي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، تحقيق: أحمد عزو، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (د . ط)، (د . ت).

91- فخر الدين محمد بن عمر بن حسين الرازي، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، (د . ط)، (د . ت).

92- فوزي عيسى ورانيا فوزي عيسى، علم الدلالة – النظرية والتطبيق– دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية – مصر، ط1، 2008م.

- **ابن قيم الجوزية (أبو عبد الله شمس الدين محمد ت:751)**

93- إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1423هـ.

94- زاد المعاد في هدى خير العباد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط وعبد القادر الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1418هـ- 1998م.

95- ابن كثير إسماعيل بن عمر، اختصار علوم الحديث وبهامشه الباعث الحثيث، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، ط3، (د . ت).

96- كريم زكي حسام الدين، الإشارات الجسمية–دراسة لغوية–، دار غريب، القاهرة، ط2، 2001م.

97- المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد ت: 285هـ)، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، ط3، 1407هـ–1997م.

98- محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي–دراسة مقارنة لمناهج العلماء في استنباط الأحكام في نصوص الكتاب والسنة، المكتب الإسلامي، بيروت، ط4، 1413هـ–1993م.

99- محمد أمحزون، منهج النبي في الدعوة من خلال السيرة، المعرفة، التربية، التخطيط، التنظيم، دار السلام، القاهرة، ط2، 1424هـ–2003م.

100–محمد الأوراغي، لسان حضارة القرآن، دار الأمان الرباط–المغرب–، ط1، 1431هـ–2010م.

101-أبو محمد بدر الدين حسن بن قاسم (ت: 749هـ)، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان-، ط1، 1413هـ-1992م.

102-محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، الموقظة في علم مصطلح الحديث، عناية: عبد الفتاح أبو غدة، المطبوعات الإسلامية، حلب-سوريا، (د . ط).

103-محمد بن محمد أبو شهبة، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث، عالم المعرفة، القاهرة، (د . ط)، (د . ت).

104-محمد عثمان نجاتي، الحديث النبوي وعلم النفس، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1409هـ-1989م.

105-محمد عجاج الخطيب، أصول الحديث علومه ومصطلحه، دار الفكر، بيروت، (د . ط)، 1427هـ-2006م.

106-محمد علي بن محمد بن علان بن إبراهيم الشافعي، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، القاهرة، ط1، 1419هـ.

107-محمد طول، البنية السردية في القصص القرآني، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، (د . ط)، (د . ت).

108-محمد فتح الله كولن، التلال الزمردية نحو حياة القلب والروح، دار النيل، القاهرة، ط3، 2006م.

109-محمد محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت- لبنان، ط1، 2004م.

110-أبو محمد مكي، الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة بعلم مراتب الحروف ومخارجها وصفاتها وألقابها، تحقيق: أحمد حسن فرحات، دار عمار، عمان-الأردن-، ط3، 1417هـ-1996م.

111-محمود أحمد نحلة، آفاق جديدة في البحث اللغوي المعاصر، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، (د . ط)، 2002م.

112-محمود حامد عثمان، القاموس المبين في اصطلاحات الأصوليين، دار الزاحم للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1423هـ-2002م.

113-محمود عكاشة، النظرية البراجماتية اللسانية (التداولية) -دراسة المفاهيم والنشأة والمبادئ، مكتبة الآداب علي حسن، القاهرة، ط1، 2013م.

114-مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب-دراسة تداولية لظاهرة الأفعال الكلامية في التراث اللساني العربي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2013م.

115-مسلم بن الحجاج النيسابوري أبو الحسين (ت:261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الكتب العلمية، بيروت -لبنان-، ط1، 1412هـ-1991م.

116-معاذ بن سليمان الدخيل، منزلة معاني الكلام في النظرية النحوية العربية – مقاربة تداولية – دار التنوير، تونس، ط1، 2014م.

117-ابن المقفع، الأدب الصغير والأدب الكبير، دار بيروت للطباعة والنشر، لبنان، (د. ط)، 1397هـ- 1977م.

118-مناف مهدي علام، علم الأصوات اللغوية، عالم الكتب للطباعة والنشر، اربد-الأردن، ط1، 1998م.

119-ابن منظور (محمد بن مكرم بن علي أبو الفضل جمال الدين ت:711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، (د. ط)، (د. ت).

120-مهدي أسعد عرار، جدل اللفظ والمعنى-دراسة في دلالة الكلمة العربية-، دار وائل، عمان-الأردن، ط1، 2002م.

121-موسى شاهين، المنهل الحديث في شرح الحديث، دار المدار الإسلامي، بيروت-لبنان، ط1، 2002م.

122-ميشال زكريا، الألسنية علم اللغة الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، (د. ط)، 1985م.

123-نادية رمضان النجار، اللغة وأنظمتها بين القدماء والمحدثين، تقديم عبده الراجحي، دار الوفاء، الإسكندرية -مصر، (د. ط)، 2004م.

124-النسائي (أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب ت:303هـ)، سنن النسائي، تحقيق: عماد الطيار وياسر حسن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1435هـ-2014م.

125-نعمان جغيم، طرق الكشف عن مقاصد الشرع، دار النفائس، عمان- الأردن، ط1، 1422هـ-2002م.

126-نور الدين عتر، منهج النقد في علوم الحديث، دار الفكر، دمشق، ط3، 1424هـ-1981م.

127-هادي نهر، علم الدلالة التطبيقي في التراث العربي، عالم الكتب الحديث، إربد - الأردن، ط1، 2008م.

128-وليد محمد مراد، نظرية النظم وقيمتها في الدراسات اللغوية عند عبد القاهر الجرجاني، دار الفكر، دمشق، (د. ط)، 1983م.

129-يعقوب فام، البراجماتية أو مذهب الذرائع، الهيئة المصرية للكتاب، ط2، 1998م.

130-ابن يعيش (موفق الدين أبو البقاء يعيش بن علي ت:643هـ)، شرح المفصل للزمخشري، تحقيق: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط1، 1422هـ، 2001م.

131-يوسف القرضاوي، السنة النبوية مصدرا للمعرفة والحضارة، دار الشروق، بيروت، ط2، 1997م.

ثانيا: الكتب المترجمة

1- آن روبول وجاك موشلار، التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة: سيف الدين دغفوس، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2003م.

2- باكونتالي، لغة الحركات، ترجمة: سمير شيخاني، دار الجيل، بيروت، ط1، 1995م.

3- بيير غيرو، علم الدلالة، ترجمة: منذر عياشي، دار طلاس، دمشق، (د. ط)، 1992م.

4- جان سيرفوني، الملفوظية، ترجمة: قاسم المقداد، منشورات اتحاد الكتب العرب، دمشق، (د. ط)، 1998م.

5- جوستاف جرونيباوم، حضارة الإسلام، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد وعبد الحميد العبادي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، ط1، 1994م.

6- جون أوستين، نظرية أفعال الكلام العامة - كيف ننجز الأشياء بالكلام-، ترجمة: عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق،(د. ط)، 1991م.

7- جون فندريس، اللغة، ترجمة: عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص، مكتبة الأنجلو، مصر، (د. ط)،1950م.

8- جون ليونز، اللغة والمعنى والسياق، ترجمة: عباس صادق الوهاب، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 1987م.

9- ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ترجمة: كمال بشر، مكتبة الشباب، القاهرة، (د. ط)، 1990م.

10- فرنسواز إرمينكو، المقاربة التداولية، ترجمة: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، الرباط-المغرب، (د. ط)، 1986م.

11- لودفيج فتجنشتاين، تحقيقات فلسفية، ترجمة: عبد الرزاق بنور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2007م.

ثالثا: المجلات والدوريات

1- جمعة العربي عمر الفرجاني، التداولية (النظرية والنشأة)، مجلة كلية الآداب، جامعة الزاوية ليبيا، العدد20، ديسمبر 2015، الجزء الثاني.

2- حسين علي جبار القاصد، المعنى التداولي والأنساق الثقافية – بحث في النقد الحديث – مجلة كلية التربية الجامعة المستنصرية، العدد04، 2017م.

3- دلخوش جار الله حسين، التأشير والتباعد بين القدماء والمحدثين-مقاربة تداولية – مجلة جامعة زاخو، العراق، العدد 02، 2015م، المجلد 03.

4- عبد الجبار التوامة، نقد ترجمة القرآن إلى الفرنسية في ضوء المنهج السياقي، مجلة الدراسات اللغوية، العدد01، 1424هـ-2003م، المجلد05.

5- عبد الرحمن بدوي، اللغة والمنطق في الدراسات الحالية، مجلة عالم الفكر، الكويت، العدد01، 1971م، المجلد02.

6- كفايت الله همداني، الالتفات في الحديث النبوي الشريف، مجلة القسم العربي، جامعة بنجاب لاهور- باكستان – العدد23، 2016م.

7- محمد إقبال عروة، الوظيفة الترجيحية للسياق عند المفسرين، مجلة آفاق الثقافة والتراث، الإمارات العربية المتحدة، العدد35، 1422هـ-2002م.

8- مصطفى عراقي حسن، سياق السورة القرآنية وأثره في تفسير النص وبيان حكمه-قراءة نحوية في سورة (ق)، مجلة كلية دار العلوم-القاهرة، العدد24، 1419هـ-2002م.

9- نجم الدين قادر كريم الزنكي، السياق وأثره في مقاصد الشارع، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد 48، ربيع الأول 1428هـ-2007م.

10- نعمان بوقرة، نحو نظرية لسانية عربية للأفعال الكلامية، مجلة اللغة والأدب، الجزائر، العدد17، جانفي 2006م.

رابعا: المراجع الأجنبية

1- Chaim Perelman et Lucie Olbrechts Tyteca, traité de argumentation , presses universitaires de France,1958.

2- Oswald Ducrot, Dire et ne pas dire, principes de sémantique linguistique Hermann, Paris, 1972.

- مقدمة .....(ب – ز)

الفصل الأول: (التداولية –السياق) مفاهيم أولية

توطئة

أولا : التداولية

1- مفهوم التداولية.....(10)

2- بين الدلالة والتداول.....(15)

3- الأصول التاريخية للفكر التداولي.....(18)

4- مهام التداولية.....(24)

5- أشكال التداولية.....(25)

6- اتجاهات التداولية.....(26)

7- علاقة التداولية بالعلوم.....(30)

8- مباحث التداولية.....(32)

ثانيا: السياق

1- مفهوم السياق.....(47)

2- السياق في التراث العربي والفكر الغربي.....(49- 83)

2-1 السياق في التراث العربي.....(49)

2-1-1 السياق عند النحاة.....(50)

2-1-2 السياق عند البلاغيين.....(56)

2-1-3 السياق عند الأصوليين.....(64)

2-1-4 السياق عند المفسّرين.....(69)

2-1-5 السياق عند المحدّثين.....(73)

2-2 السياق في الفكر اللغوي الغربي الحديث.....(75)

خلاصة

الفصل الثاني: تجليات السياق في الحديث النبوي

توطئة

1- سياق التركيب بين دلالة المذكور ودلالة المحذوف.....(87- 147)

1-1 البلاغة الصوتية نظام تعبيري وجمال لغوي.....(88)

1-2 التكرار تمكين إقناعي وترسيخ معرفي.....(97)

1-3 الحذف حمولة دلالية مسكوت عنها.....(104)

1-4 الاستعارة قيمة سياقية خفيّة.....(108)

1-5 الكناية سيرورة سياقية مزدوجة.....(112)

1-6 التشبيه التمثيلي دلالات مجسَّمة.....(117)

1-7 الالتفات عدول أسلوبي.....(121)

1-8 الأمر مقتضى سياقي لخطاب تعليمي.....(125)

1-9 الحوار امتداد للمساحة التواصلية.....(129)

1-10 الاستفهام تنشيط الفاعلية الإدراكية.....(135)

نماذج حديثيّة من نسق التركيب إلى بلاغة التصوير.....(138)

2- السياق غير اللغوي نمذجة التواصل غير اللفظي.....(148- 184)

2-1 أحوال المخاطَبين معيار تغيير الأسلوب.....(149)

2-2 الإشارة الجسدية تواصل غير لفظي.....(158)
2-2-1 حركات اليد ودلالاتها .....(159)
2-2-2 حركات الرأس ودلالاتها.....(163)
2-2-3 حركات الوجه ودلالاتها.....(165)
2-2-4 حركات العين ودلالاتها.....(167)
2-2-5 الرسم التوضيحي ودلالاته.....(169)
2-2-6 هيئة الجلسة ودلالاتها.....(171)
2-3 الزمان محطة تأريخيّة للممارسة الحديثية.....(173)
2-4 المكان محطة جغرافية للممارسة الحديثية.....(175)
2-5 العوائد والأعراف ضابط الفهم والتنزيل.....(177)
نماذج حديثية في السياق غير اللغوي.....(179)
خلاصة
الفصل الثالث: مستويات التمام السياقي في الحديث النبوي
توطئة
1- مفهوم التمام السياقي.....(187)
2- التمام السياقي رواية.....(189- 207)
2-1 المدرج وتداخل السياقين.....(189)
2-1-1 الإدراج أول الحديث.....(192)
2-1-2 الإدراج وسط الحديث .....(195)
2-1-3 الإدراج آخر الحديث.....(198)

2-2 المسلسل وحفظ السياق المقامي.....(203)

2-2-1 الحديث المسلسل القولي.....(205)

2-2-2 الحديث المسلسل الفعلي.....(206)

3- التمام السياقي دراية.....(207- 245)

3-1 أسباب الورود وتوجيه المقصدية.....(207)

3-1-1 مفهوم أسباب الورود.....(209)

3-1-2 الحديث النبوي بين السبب والعلة.....(210)

3-1-3 صور أسباب الورود .....(213)

3-1-4 فوائد معرفة أسباب الورود.....(219- 232)

أ- فهم الحديث على الوجه الصحيح.....(219)

ب- توضيح المبهم.....(220)

ج- إدراك حكم التشريع .....(221)

د- تخصيص العموم.....(223)

هـ- تقييد المطلق.....(227)

و- معرفة الناسخ والمنسوخ.....(229)

3-2 حكاية الحال بين تطرق الاحتمال وترك الاستفصال.....(233)

3-2-1 المعنى اللفظي للقاعدة.....(233)

3-2-2 المعنى الإجمالي للقاعدة.....(234)

3-2-3 شروط العمل بالقاعدة.....(238)

خلاصة

- الخاتمة.....(248- 251)

الفهارس

- فهرس الآيات القرآنية.....(253)
- فهرس الأحاديث النبوية.....(257)
- ثبت المصادر والمراجع.....(272)
- فهرس الموضوعات.....(288)

الملخص:

الحديث النبوي كينونة لغوية تنعكس انعكاسا وظيفيا على لغة مستخدمه؛ إذ إن معرفة الواقع الذي قيل فيه وملابساته وحيثياته من بين أهم المعطيات المفصلية في فهمه شكلا ودلالة ومقصدا، ناهيك عن ملامسة القيم العقدية والنفسية والاجتماعية فيه. في إطار ما يعرف ب: التمام السياقي الذي يعدّ محدّدا رئيسا لعملية التأويل، ووضعية استقرائية تجمع الصيغ اللغوية والظروف الخارجية في مقاربة تداولية مشتركة مجالها المدوّنة الحديثية. فالتمام السياقي بمستوياته التي تتوزع بين الرواية والدراية يقدم تفسيرا جديدا لمسألة الاختلاف في كمّ المتن والقرائن المتصلة والمنفصلة.

الكلمات المفتاحية: الحديث النبوي، التمام السياقي، التأويل، مقاربة تداولية.

Abstract:

The Hadith of the prophet is a linguistic entity that reflects functionally on the language of its user; knowing the reality in which it was said and its circumstances and reasons are among the most important critical data in inderstanding its form, significance and intent, in addition to touching the nodal psychological and social values in it .within the framework of what is known as contextual completeness, which is a major determinant of the interpretation process and an inductive situation that combines linguistic formulas and external conditions in a common deliberative approach the domain is the Hadith blog. The contextual completeness in its levels, which are distributed between the narration and the know-how provides a new interpretation of the issue of the difference in the amount of the text and the related and separate clues.

Key words: The Hadith of the prophet, The contextual completeness**,** Interpretation**,** Deliberative approach.