أثر المحسّنات المعنويّة البديعيّة في تأويل الأحاديث النّبويّة "المدح والذّمّ أنموذجا"

د. علي زواري أحمد

كلّيّة العلوم الإسلاميّة، جامعة الشّهيد حمّه لخضر – الوادي، zouari-ahmed-ali@univ-eloued.dz

تاريخ الإيداع: 2023/11/12 **تاريخ المراجعة:** 2025/05/13 **تاريخ القبول:** 2025/05/18

ملخص

اختصّت الدّراسة ببحث الأثر الذي يتركه محسّن المدح والذّمّ في توجيه دلالة الحديث، قصد بيان الدّور المنوط بالمحسّنات البديعيّة في التوجيه الدّلاليّ ومدى الأثر الجماليّ الذي يتركه محسن المدح والذّم في تأويل الحديث وبيان الحكم الفقهيّ منه، وقد خلصنا لبعض النتائج، منها: أنّ للمحسّنات البديعيّة أثرا على معاني النّصّ الحديثيّ ما ينتج عنه توجيه الأحكام.

الكلمات المفاتيح: محسّنات، معنويّة، بديعيّة، تأويل، مدح وذّمّ.

The Impact of Poetic Moral Enhancements on the Interpretation of Prophetic Hadiths Praise and Criticism as a Model

Abstract

The study specialized in examining the impact left by the benefactor of praise and slander in directing the significance of the hadith in order to clarify the role entrusted to the improvers Badi'i in the semantic guidance and the extent of the aesthetic impact left by the benefactor of praise and slander in the interpretation of the hadith and the statement of jurisprudential judgment from it. Some results have been drawn such as tthe improvers Badi'i impact on the meanings of the hadith text, which results from it, directing judgments.

Keywords: Improvers, moral, badi'i, interpretation, praise and slander.

المؤلف المرسل: د. علي زواري أحمد، zouari-ahmed-ali@univ-eloued.dz

مقدمـــة:

البديع من علوم البلاغة التي تصبغ المعنى بحلّة من الجمال والحسن، إذ البديع في أصله تبع لعلم المعاني وعلم البيان، فبهما يُعرف التّحسين الذاتيّ للكلام، وبالبديع يُعرف التّحسين العَرَضيّ، ونظرا لهذه الأهميّة في تحسين المعنى، الذي هو مدار بحث البلاغيّين، نراهم قد اعتنوا بالمحسّنات البديعيّة اعتناء كبيرا، وأعطوها حيّزا معتبرا من مباحثهم البلاغيّة، وقد أدّى بهم الاستقراء والاجتهاد إلى تقسيمها لقسمين؛ محسّنات بديعيّة معنويّة، ومحسّنات بديعيّة لفظيّة، وفي بحثنا هذا فإنّ الدّراسة ستتّجه للقسم الأوّل منها، وسيكون تطبيقها على النّصّ النّبويّ كونه يمثّل الفصيح من الكلام من جهة، وقد أوتي – صلّى الله عليه وسلّم – جوامع الكلم، ومن جهة ثانية يمثّل الوحي الكريم–باعتبار السّنة المصدر الثّاني للتّشريع وبتأويلها وفهمها نفهم الدّين، وما أُرسل رسول الله – صلّى الله عليه وسلّم – إلّا ليبيّن لنا ما أُنزل إلينا من ربّنا وبلساننا العربيّ المبين، وقد قال تعالى في محكم تنزيله : ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُول إِلَا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِل اللَه مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيم﴾[1]. ولهذا اخترنا أن يكون بحثنا بعنوان: "أثر المحسّنات المعنويّة البديعيّة في تأويل الأحاديث النّبويّة"، وحتّى لا يبقى البحث عاما ومفتوحا على كلّ المحسّنات المعنويّة فقد قيدناه بمحسن المدح والذّم كأنموذج للدّراسة.

إشكاليّة البحث: تتمثّل في: الدّور المنوط بالمحسّنات المعنويّة البديعيّة في توجيه دلالة النّصّ النّبويّ ومدى الأثر الدّلاليّ والحُسن الجماليّ الذي يتركه محسن المدح والذّم في تأويل الحديث وبيان الحكم الفقهيّ منه.

منهج البحث:لاريب أنّ في مثل هذه الدّراسات اللّغويّة التي من شأنها الاستقراء والتّحليل والوصف أن يكون المنهج الوصّفيّ هو المتّبع فيها نظرا لمناسبته لنوع الدّراسة.

خطة البحث: خطّة البحث التي نريد من خلالها معالجة الموضوع تتجلّى في العناصر التّالية:

– مقدمة؛

– المحسّنات البديعيّة أهميّتها وأقسامها؛

– المدح والذّم من ألوان المحسّنات المعنويّة البديعيّة؛

– تأكيد المدح بما يشبه الذم؛

– تأكيد الذم بما يشبه المدح؛

– المدح والذم وأثرهما في تأويل الأحاديث النّبويّة؛

– الخاتمة.

تفصيل عناصر البحث

أوّل ما نبدأ به الحديث في بحثنا هو بيان المحسّنات البديعيّة، إذ لا يمكن أن نذهب لتحليل النّماذج الحديثيّة قبل أن نفهم ما يتعلّق بالبحث من مفاهيم ومصطلحات، وأهمّها وأوّلها المحسّنات البديعيّة.

1- المحسّنات البديعيّة أهميّتها وأقسامها: الكلام عن المحسّنات البديعيّة؛ هو الكلام عن علم البديع، فإذا أطلقنا لفظ المحسّنات البديعيّة فينصرف ذهننا مباشرة لفنون علم البديع، الذي هو ثالث علوم البلاغة بعد المعاني والبيان، وكلّ هذه العلوم وفنونها المختلفة إنمّا هي في خدمة المعنى، وإن كان كلّ علم منها يخدم المعنى من زاويته الخاصّة به، وهذا الذي تكلّم عنه علماء البلاغة وبيّنوه.

فقد قالوا إنّ للبلاغة طرفين: أعلى وأسفل متباينين وبينهما مراتب تكاد تفوت الحصر متفاوتة، فمن الأسفل تبتدئ البلاغة، وهو القدر الذي إذا نقُص منه شيء التحق ذلك الكلام بما شبهناه به في صدر الكتاب من أصوات الحيوانات ثمّ تأخذ في التّزايد متصاعدة على أن تبلغ حد الإعجاز وهو الطّرف الأعلى وما يقرب منه[2].

وهذه المراتب البلاغيّة كلّها ترجع لجمال المعنى ووضوحه، ويضمّها علم المعاني والبيان، أمّا البديع فإنّه يتبعها بوجوه كثيرة – المحسّنات البديعيّة – غير راجعة لا إلى المعاني ولا إلى البيان، لكنّها تُورث الكلام حُسْنا وقبولا[3]. ولهذا عندما نرجع للسّكّاكيّ (626 هـ) نجده قد بيّن أنّ علمي المعاني والبيان يرجعان إلى البلاغة، وأنّ المحسّنات البديعيّة ترجع إلى الفصاحة، كما اعترف بأنّ هذه المحسّنات توابع لعلمي المعاني والبيان[4]. وعليه فإنّ علم البديع هو العلم الذي تُعرف به المحسّنات الجماليّة... التي لم تلحق بعلم المعاني، ولا بعلم البيان[5].

وعلى هذا أكّدوا أنّ المحسّنات البديعيّة تحسينها يكون عرضيّا، بمعنى أنّه يخرج عن حدّ البلاغة (المعاني والبيان)، كون تلك المحسّنات البديعيّة تعدّ محسّنة بعد رعاية المطابقة والفصاحة، أي مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته، وعليه فإنّ المحسّنات البديعيّة إن أوتي بها في الأسلوب من حيث أنّها محسّنة بُحث عنها في علم البديع وكان تحسينها عرضيًّا، أمّا إذا اعتبرت من حيث المطابقة فتحسينها ذاتي يُبحث عنه في علم المعاني[6].

ومن كلامنا يتّضح الفرق بين علم البديع وعلمي المعاني والبيان؛ فعلما المعاني والبيان يبحثان في صلب المعنى المراد, غير أنّ الأوّل منهما يبحثه من حيث مطابقته لمقتضى الحال، أن يكون الكلام موافقًا مدلوله لما تقتضيه الحال التي وقع فيها, وأن الثّاني يبحثه من حيث تأديته بطرق مختلفة في الوضوح, أمّا علم البديع فيبحث المعنى أو اللّفظ, من حيث تزيينه وتدبيجه، وإلباسه ثوبًا من البهجة والبهاء، يسترق القلب ويستأثر اللّب، ومن هنا يُعلَم أنّ أثر علمي المعاني والبيان في تحسين الكلام "ذاتيّ" في صميم المعنى، وأنّ أثر علم البديع فيه "عرضي" بعد أن يكون الكلام مطابقًا لمقتضى الحال، واضح الدّلالة على المعنى المراد، فعلم البديع من علمي المعاني والبيان حينئذ بمثابة الطّلاء الرّائع من البناء الفخم، أو بمنزلة القلادة الثّمينة من جيد الحسناء, فإن لم يكن الكلام مطابقا لمقتضى الحال، ولا واضح الدّلالة على المعنى المراد كان البديع بمثابة الدّر يعلّق بأعناق الخنازير[7].

ويعتبر السّكّاكيّ أوّل من نظر في المحسنات البديعيّة وقسّمها إلى محسّنات معنويّة وأخرى لفظيّة، فالذين بحثوا قبله في المحسّنات البديعيّة كانوا يوردونها مختلطا بعضها ببعض، وقلّما حاول أحدهم أن يفرّق بين المعنويّ واللّفظيّ منها، كما فعل هو[8].

أ– المحسّنات المعنويّة: هي التي يكون التّحسين بها راجعًا إلى المعنى أصالة، وهو – إن تبعه تحسين اللّفظ– غير مقصود[9]. أي ما يشتمل عليه الكلام من زينات جماليّة معنويّة قد يكون بها أحيانا تحسين وتزيين في اللّفظ أيضا ولكن تبعا لا أصالة[10].

تلك المحسّنات المعنويّة التي أدرجها البلغاء ضمن هذا الفنّ البديعيّ ما يلي: المطابقة، والمقابلة، والمناسبة، ومراعاة النظير، والأرصاد، والتّفويف، والمشاكلة، والمزاوجة، والاستطراد، والعكس، والتّورية، وحسن التّعليل، والنقض، والجمع، والتّفريق، والتّقسيم، والجمع مع التّفريق، والجمع مع التّقسيم، والجمع مع التّفريق والتّقسيم، واللّف والنّشر، والتّجريد، والمبالغة، والمحاجّة، والاستتباع، والإدماج، والتّوجيه، والتّجاهل، والقول بالموجب، والاطراد، وتأكيد المدح بما يشبه الذّم، وتأكيد الذّم بما يشبه المدح، ومواضع التّأنّق في الكلام[11].

ب– المحسّنات اللّفظيّة: هي التي يكون التحسين بها راجعًا إلى اللفظ أصالة، وهو – وإن تبعه تحسين المعنى – غير مقصود[12].أي ما يشتمل عليه الكلام من زينات جمالية لفظية، قد يكون بها تحسين وتزيين في المعنى أيضا، ولكن تبعا لا أصالة[13]. وتتضمن المحسّنات اللّفظيّة: الجناس التّام، والجناس النّاقص، والملحق بالجناس، وردّ العجز على الصّدر، والأسجاع، والتّصريع، ولزوم ما لا يلزم[14].

والبلاغيون حين قسّموا المحسّنات البديعيّة إلى محسّنات معنويّة، ومحسّنات لفظيّة، فرقوا بينهما بأنّ المحسّن المعنويّ ما كان التّحسين فيه راجعًا إلى المعنى أوّلًا وبالذّات، واللّفظيّ: ما كان التّحسين فيه راجعًا إلى اللّفظ أوّلًا وبالذّات، ووضعوا ضابطًا يفرّقون به بين النّوعين، فضابط المعنويّ أنّه منسوب إلى المعنى وراجع لتحسينه أوّلا، فإذا غيّرتَ بعض الألفاظ الدّالة عليه بمَا يرادفه لا يتخلّف التّحسين، وضابط اللّفظيّ على عكس ذلك، أي أنّه منسوب إلى المعنى وراجع لتحسينه أوّلا، فلو غيّرتَ اللّفظ بما يرادفه لذهب التّحسين واختفى المحسِن.

وهكذا ندرك أهميّة المحسّنات البديعيّة بقسميها، وأنّها ليست مجرد معايير جافّة نستخرجها من الكلام أو قوالب صامتة نبني عليها تراكيب لا حراك فيها، بل هي تبعث حركية تنشّط الذّهن وتدفع النّظر للغوص في آثارها وأبعادها ما دامت لها علاقة بالمعنى، ولا ريب أنّ أيّ تحسين في المعنى؛ سواء من جهة المعنى ذاته أو من جهة اللّفظ الدّال على المعنى، فإنّ ذلك له أثره على المعنى بما يجمّله ويحسّنه ويضفي عليها من الاتساع ما لا يكون بغيره، وهذا ما جعل للمحسّنات أهميّة لا تقلّ عن أهميّة علم المعاني وعلم البيان، فلكلّ واحد من هذه العلوم وظيفته في خدمة المعنى لا يستغنى عنها بغيره، وسوف نرى هذه الأهميّة عند حديثنا عن النّماذج الحديثيّة، ولكن قبل ذلك نتكلّم عن المدح والذّم وما يتبعهما من فنون تخدم نفس الغرض.

2- المدح والذّم كفن من المحسّنات المعنويّة البديعيّة:

المدح والذّم من المحسّنات المعنويّة البديعيّة، والتّحسين فيهما غير ذاتيّ، بل هو عرضيّ، وهو يتعلّق بالمعنى لا باللّفظ، والمدح يراد به الثّناء باللّسان على الجميل الاختياريّ قصدًا[15] وأمّا الذّمّ فهو عكسه، ويُعبّر به عن قول أو فعل أو ترك قول أو فعل يُنبئ عن اتّضاح حال الغير وانحطاط شأنه[16].

ومن طبيعة الإنسان إذا لم يرد التّصريح بالمعنى الذي يقصده في المدح والذّم، فإنّه يتّخذ للإشعار به أسلوبا غير مباشر، ومن الأساليب الذّكية غير المباشرة أن يحاول جعل المخاطَب هو الذي يعبّر بنفسه عن المعنى، أو يدركه بنفسه ولو لم يعبّر عنه بكلامه، وفي هذا يُعتمد المخاطِب على المخاطَب في كشف المعنى – كما سنبيّنه لا حقا – ولهذا فالمدح والذّم من الإنشاء غير الطّلبي الذي لا يستدعي مطلوبًا كما هو في الأمر والنّهي والاستفهام وغيرها.

وعبارات إنشاء المدح والذّم من بدائع الصّيغ والتّركيبات في اللّسان العربيّ[17]، وأصلهما يكون بنعم وبئس – وما جرى مجراهما نحو حبّذا[18] –ومن أمثلة ذلك في القرآن الكريم، قوله تعالى: ﴿وَلَدارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دارُ الْمُتَّقِينَ﴾[19]، وقوله تعالى: ﴿وَوَهَبْنَا لِدَاوُودَ سُلَيْمَانَ نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ﴾[20]، وقوله تعالى: ﴿يَدْعُو لَمَنْ ضَرُّهُ أَقْرَبُ مِنْ نَفْعِهِ لَبِئْسَ الْمَوْلَى وَلَبِئْسَ الْعَشِيرُ﴾[21]، وقوله تعالى: ﴿... وَبِئْسَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ﴾[22]. ونحو قوله صلّى الله عليه وسلم–: «إِنَّكُمْ سَتَحْرِصُونَ عَلَى الإِمَارَةِ، وَسَتَكُونُ نَدَامَةً يَوْمَ القِيَامَةِ، فَنِعْمَ المُرْضِعَةُ وَبِئْسَتِ الفَاطِمَةُ»[23]. فَنِعْمَ: هكذا في رواية البخاريّ، وفي رواية النّسائيّ وأحمد: " فَنِعْمَت"، وعليها أكثر الطّرق.

ولكن في بعض الأحيان يكون المدح والذّم من غير وجود أفعالهما، أو يكون بلفظ يوهم السّامع، كما يذكر المدح ويراد به الذّم، والعكس بالعكس، وفي هذا عقد ابن فارس (395هـ) بابًا في كتابه الصّاحبيّ، أسماه: "باب

إخراج الشّيء المحمود بلفظ يوهم غير ذلك"[24]. وقد أخذه الثّعالبيّ (875 هـ) وصاغه على منواله، فقال: "فصل في إخراج الشّيء بلفظ يوهم ضدّ ذلك"[25]. وسار الجُرجاني (471 هـ) وراء ابن فارس، وبعضهم سمّاه: "ذكر المدح في معرض الذم"[26]. ومن أمثلة ذلك قول الشّاعر[27]:

ويَرْغَبُ أَن يَبْنِي الْمَعَالِي خَالِدٌ*** ويَرْغَبُ أَن يرضى صَنِيعَ الّائِمِ

فإنّ هذا يحتمل المدح ويحتمل الذّم، وذلك أنّه إن قدّر (في) أوّلا و (عن) ثانيا فمدح، أي: رغب فيه، ورغب عنه، وإن عكس فذمّ، أي: رغب عنه، ورغب فيه؛ إذ يقال: رغب فيه، ورغب عنه.

وقول الشّاعر[28]:

تَرَى الغَنِيَّ لَدَيْهم والفَقِيرَ وَقَدْ***عَادَا سَوَاءً فَلَازَم بَابَ قَصْدِهِم

هذا البيت يحتمل المدح وهو الظّاهر، فيكون المراد أنهّم يجودون على الفقير حتّى يعود مساويّا للغنيّ، ويحتمل الذّم، فيكون المراد أنّهم ينهبون الغنيّ ويسلبونه غناه حتّى يعود مساويّا للفقير.

وممّا يحتمل المدح والذّم على جهة الاستواء قولك للأعور: "ليت عينيك سواء" فيحتمل أن تكون العوراء مثل الصّحيحة في الرّؤيّة، ويحتمل عكس ذلك[29].

ومن أمثلة ما يحتمل المدح والذّم في القرآن الكريم، قوله تعالى: ﴿وَاسْمَعْ غَيْرَ مُسْمَعٍ وَرَاعِنَا﴾. النّساء: 46. قال الزمخشري: ﴿غَيْرَ مُسْمَعٍ﴾ حال من المخاطب، أي: اسمع وأنت غير مسمع، وهو قول ذو وجهين: يحتمل الذّم؛ أي: اسمع منّا مدعوّا عليك بـ: لا سمعت؛... ويحتمل المدح؛ أي: اسمع غير مسمع مكروها، من قولك: "أسمع فلان فلانا" إذا سَبّه.. وكذلك قوله: ﴿وَرَاعِنَا﴾ يحتمل "راعنا نكلّمك" أي: ارقبنا وانتظرنا، ويحتمل سبة؛ وهي كلمة عبرانية أو سريانية كانوا يتسابّون بها؛ وهي "راعينا", فكانوا سخرية بالدين وهزؤا برسول الله – صلّى الله عليه وسلم– يكلّمونه بكلام محتمل؛ ينوُون به الشّتيمة والإهانة ويُظهرون به التّوقير والاحترام[30].

وعلى هذا فإنّ البلاغيين عندما وجدوا من هذا المحتمل الكثير في الكلام الفصيح، ووجدوه من أساليب العرب في التّخاطب – يستعملونه لأغراض مختلفة، يتفنّنون في ذلك، ويبلّغون قصدهم بكلام يوهم السّامع، ويحرّك فيه غريزة البحث عن المعنى، فيثير حفيظته، فيسعى جاهدا لفهم المعنى المراد – وكان عليهم أن يسجّلوا ذلك ويجعلوه من ضمن المحسّنات المعنويّة في علم البديع، يجمعون شتاته تحت مبحثين اثنين، نتكلّم عنهما في العنصرين الآتيين.

3– تأكيد المدح بما يشبه الذّم[31]: وهو أن يبالغ المتكلّم في المدح، فيعمد إلى الإتيان بعبارة يتوهّم السّامع منها في بادئ الأمر أنّه ذمّ، فإذا هو مدح مؤكّد[32]. وهو على ضربين: الأوّل أن يستثني المتكلّم من صفة ذم منفيّة صفة مدح. والثّانيّ أن يُثبت المتكلّم لشيء صفة مدح، ويُؤتى بعدها بأداة استثناء تليها صفة مدح أخرى. يقول حبنكة الميدانيّ: "وهذا فنّ بديع في الكلام له حركة في النّفس تَشْبِهُ الْجَزْرَ فالمدَّ السّريع الأقوى من الْجَزْرَ"[33].

وقد عدّه عبد الله بن المعتز (296 هـ) في كتابه «البديع» من محاسن الكلام، وسمّاه: "تأكيد مدح بما يشبه الذم"، وأمّا أبو هلال العسكريّ (395 هـ) فيجعل هذا الفنّ ضربًا من أضرب نوع من البديع يسميه الاستثناء، وبمثل فعله فعل ابن رشيق(456هـ)[34]. وقد نظروا إلى أنّ حسنه المعنويّ ناشئ من أثر أداة الاستثناء التي يُبنى عليها، ولكن تسمية ابن المعتز له أدلّ في الواقع عليه من تسميته بالاستثناء[35].

وقد أورد له عبد الله بن المعتز مثالين، منهما قول النّابغة الذّبيانيّ[36]:

وَلا عَيبَ فيهِم غَيرَ أَنَّ سُيوفَهُم*** بِهِنَّ فُلولٌ مِن قِراعِ الكَتائِبِ

فالبيت من قصيدة النّابغة الذبيانيّ يمدح فيها عمرو بن الحارث الأَصغر بن الحارث الأَعرج بن الحارث الأَكبر حين هرب من النّعمان بن المنذر اللّخميّ من الحيرة، والشّاهد فيه فيما يتعلّق بتأكيد المدح بما يشبه الذّم، كأنّه قال: ولا عيب في هؤلاء القوم أَصلاً إلاَّ هذا العيب، وهو فلول أسيافهم من المقارعة والمضاربة، وهذا ليس بعيب، بل هو نهاية المدح، فهو تأكيد المدح بما يشبه الذّم، لأنَّ قوله: غيرَ أَنَّ سيوفهم يوهم أَنَّ ما يأتي بعده ذمّ، فإذا كان مدحاً فقد تأكَّد المدح[37].

4- تأكيد الذّم بما يشبه المدح[38]: وهو أن يبالغ المتكلّم في الذّم؛ فيعمد إلى الإتيان بعبارة يتوهّم السّامع منها في بادئ الأمر أنّه مدح، فإذا هو ذمّ مؤكّد[39]. وهو على ضربين: الأول أن يُستثنى من صفة مدح منفية عن الشّيء، صفة ذمّ بتقدير دخولها فيها، كقولنا: فلان لا خير فيه إلّا أنّه يُسيء إلى من يحسن إليه[40]. أي أنّه انتفت عنه صفات الخير إلّا هذه الصّفة، وهى الإساءة للمحسن إليه، إن كانت خيرا، لكنّها ليست خيرا، وحينئذ فلا خير فيه أصلا[41]. والثّانيّ أن يُثبت لشيء صفة ذمّ، ثمّ يُؤتى بعدها بأداة استثناء تليها صفة ذمّ أخرى. كقولنا: فلان فاسق إلا أنّه جاهل[42]. فصفة الذّم (فاسق) مثبتة غير منفيّة بعدها أداة الاستثناء (إلّا) ثمّ تُليت أداة الاستثناء بصفة ذمّ أخرى هي (جاهل).

كقول ابن الرُّوميّ:

خيرُ ما فيهمُ ولا خير فيهمْ***أنهمُ غير مُؤثمي المغتابِ

أراد وصفهم بقلّة الخير والمعروف وما فيهم من الخير؛ إلّا أنّهم لا ينكرون على من عاب أحدا في مجالسهم، ولا يمنعونه عن ذلك[43]. والضّرب الأوّل يفيد التّأكيد من وجهين، والثّانيّ من وجه واحد[44].

وفي ختام هذا العنصر؛ فإنّ بلاغة هذين الفنّين البديعيين – تأكيد المدح بما يشبه الذّم أو الذّم بما يشبه المدح – ترجع إلى أمرين:

الأوّل: أن كلًّا منهما بمثابة الدّعوى التي أُقِيمَ عليها الدّليل والبرهان، وذلك أنّ المتكلّم يستدلّ على نفيّ الذّم أو المدح في الضّرب الأوّل من كلّ فنّ، وإثباتهما في الضّرب الثّانيّ، ويستدلّ على ذلك بالتّعليق على ما لا يكون وما لا يتحقّق له وجود بحال من الأحوال.

الثّانيّ: ما فيهما من المفاجأة والمباغتة للسّامع؛ فإنّ المتكلّم عندما ينطق بأداة الاستثناء أو الاستدراك، يتوقع السّامع ويدور في خَلَده أنّ المستثنى أو المستدرك سيكون مغايرًا ومخالفًا للمستثنى منه، كما هو المألوف من هذا الفنّ، وعندما يأتي المستثنى مؤكِّدًا للمستثنَى منه وعلى خلاف ما كان يتوقّع السّامع، تكون المفاجأة والمباغتة التي تكسب المعنى طرافةً، وتثير في النّفس تنبيهًا، وبهذا يتأكّد المدح في أسلوب تأكيد المدح، ويتأكّد الذّم في أسلوب تأكيد الذّم.

5- تحليل نماذج تطبيقيّة لمحسنيّ المدح والذّم من الأحاديث النّبويّة:

5-1- النّموذج الأوّل، حديث: "إنّ من البيان لسحرا": نصّ الحديث فيما رواه عبد الله بن عمر – رضي الله عنهما – قال: قدم رجلان من المشرق فخطبا، فعجب النّاس لبيانهما، فقال رسول الله – صلّى الله عليه وسلم –: «إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا، أَوْ: إِنَّ بَعْضَ الْبَيَانِ لَسِحْرٌ»[45]. هذا الحديث قاله – عليه الصّلاة والسّلام – حين قدم وفد تميم، وفيه الزّبرقان بن بدر وعمرو بن الأهتم فخطبا ببلاغة وفصاحة أُعجِب بها النّاس كثيرا حتّى وصفها النّبي – صلّى الله عليه وسلم – بالسّحر، لشدّة جمالها، وروعة بيانها، وقوة بلاغتها، ومتانة فصاحتها، وقد سار هذا الحديث سير المثل في النّاس، إذا سمعوا كلاما يعجبهم قالوا: إن من البيان لسحرا.

وقد نظر علماء الشّريعة – وهم من أرباب اللّغة – في دلالة هذا الحديث من خلال فنّ المدح والذّم، لذا اختلفوا في المعنى المقصود منه؛ هل هو على معنى المدح؟ أو هو على معنى الذَّمّ؟ وقد كان هذا السّبب من أكبر أسباب اختلافهم في الحكم النّاتج عن هذا الحديث. جاء في الاستذكار: "واختلف العلماء في المعنى المقصود بهذا اللّفظ؛ قوله – صلّى الله عليه وسلم –: إنّ من البيان لسحرا، هل هو على معنى الذّم أو على معنى المدح"[46].

ففي الموطأ: باب ما يكره من الكلام بغير ذكر الله[47]. وفي صحيح البخاريّ: باب: إنّ من البيان سحرا[48]. وفي صحيح ابن حبّان: ذكر الإخبار عمّا يستحب للمرء لزوم البيان في كلامه[49]. وفي سنن أبي داود: باب في المتشدّق في الكلام[50].

وقد ذهب الفقهاء إلى رأيين متباينين، هما:

الرّأيّ الأوّل – الحديث يذمّ البيان.

يرى أصحاب هذا الرّأيّ أنّ الحديث محمول على الذّمّ؛ أيّ إنّ البيان مذموم والحديث خرج مخرج الذّمّ له، كون البيان منه ما يصرف قلوب السّامعين وإن كان غير حقّ، وأنّ من البَيان ما يكْتَسب به من الإثم ما يكْتَسبه السّاحر بسحره، فيكون في معرض الذَّمّ[51].

قال بذلك طائفة من أصحاب مالك، حيث قالوا: هو على معنى الذَّم، وأضافوا أيضًا ذلك إلى مالك – رحمه الله تعالى – واستدلّوا بإدخاله لهذا الحديث تحت ترجمة الباب "بما يُكْرَهُ من الكلام"، واحتجّوا على ما ذهبوا إليه من ذلك بتشبيه النّبيّ – عليه الصّلاة والسّلام – لذلك البيان بالسِّحر. والسّحر محرَّم مذموم قليله وكثيره، ذلك – والله أعلم – لما في البلاغة من التَّفَيْهُق من تصوير الباطل في صورة الحقّ، وقد قال رسول الله – عليه الصّلاة والسّلام – في المتَفَيْهِقين إنّهم أبغض الخلق إلى الله[52].

الرّأيّ الثّانيّ – الحديث يمدح البيان:

يرى أصحاب هذا الرّأيّ أنّ الحديث محمول على المدح؛ أيّ إنّ البيان ممدوح والحديث خرج مخرج المدح له؛ لأنّه تُستمال به القلوب، ويُترضى به الساخط، ويُستنزل به الصَّعْب، والسّحر في كلامهم: صَرفُ الشّيء عن وجهه[53].

وقال بهذا الرّأيّ الجمهور، فرأوا أنّ الحديث فيه مدح وثناء وتفضيل للبيان وإطراء وهو الذي تدّل عليه سياقة الخبر ولفظه[54]. ولهذا قالوا إنّه كلام أريد به المدح، والبيانُ ممدوح، بدليل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾[55] فالله تعالى في هذه الآية امتن بالبيان على عباده، وبدليل قوله في الحديث نفسه: «فَعَجِبَ النَّاسُ لِبَيَانِهَا». ولأنّ النّبيَّ – صلّى الله عليه وسلم – أعجبه مع أنّه أميرهم بالفصاحة، والإعجاب لا يقع إلا بما يحسن ويطيب سماعه، لذا شبَّههُ بالسِّحر لتعلّقه بالنفس، ولغلبة السِّحر على القلوب واستمالته إليها، وهذا هو الحقُّ، وقد كان – صلى الله عليه وسلم – أبلغ النّاس، وأفضلهم بيانا[56].

وقد حاول ابن العربيّ وغيره الجمع بين القولين فحمله مرّة على الذّمّ ومرّة على المدح، فقال: حمله على الأوّل صحيح، لكن لا يمنع حمله على المعنى الثّانيّ، إذا كان في تزيين الحقّ[57].

يقول ابن بطّال: "وأحسن ما يقال في ذلك أنّ هذا الحديث ليس بذمّ للبيان كلّه، ولا بمدح للبيان كلّه، ألا ترى قوله عليه السلام: (إن من البيان لسحرًا) و (من) للتّبعيض عند العرب، ... وكيف يذم البيان كلّه، وقد عدّد الله به النّعمة على عباده فقال: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾[58] ولا يجوز أن يعدّد على عباده إلّا ما فيه عظيم

النّعمة عليهم وما ينبغي إدامة شكره عليه؟ فإذا ثبت الاحتجاج للشّيء الواحد مرّة بالفضل ومرّة بالنّقص، وتزيينه مرّة وعيبه أخرى؛ ثبت أنّ ما جاء من البيان مزيّنًا للحق ومبينًّا له فهو ممدوح، وهو الذى قال فيه عمر بن عبد العزيز: هذا السّحر الحلال. ومعنى ذلك أنّه يعمل في استمالة النّفوس ما يعمل السّحر من استهوائها، فهو سحر على معنى التّشبيه لا أنّه السّحر الذى هو الباطل الحرام، والله أعلم"[59].

وهكذا اتضح لنا كيف كان للمُحَسّن المعنويّ البديعيّ – المدح والذّمّ – أثر في تأويل الحديث النّبويّ (إن من البيان لسحرًا)، ما جعل العلماء ينقسمون في تأويله لفريقين، فريق يراه في معرض الذمّ للبيان، وفريق يراه في معرض المدح له، وحاول فريق ثالث أن يجمع بينهما؛ فرأى أنّه لا ذّمّ للبيان على الإطلاق، ولا مدح له على الإطلاق، فما كان وفق اللّسان العربيّ وفيه نفع وفائدة وخدمة للحقّ، فهو ممدوح، وما كان فيه إغواء وإفساد وصدّ عن الحقّ فهو مذموم.

ولسنا في هذا المقام في معرض تصويب الآراء ولا تخطئتها، ولسنا – كذلك – في معرض نقدها ولا التّرجيح بينها، وإنّما غرضنا ما عبّر عنه يحيى بن حمزة العلويّ في مثل هذا المقام بقوله: "وهمّنا ما يتعلّق بعلوم البلاغة"[60]. ولذا فهدفنا هو بيان الأثر الذي يحدثه المحسن البديعيّ في تأويل الأحاديث النّبويّة، ما يستوجب علينا أن نعطي ذلك حقّه من الاهتمام، وأن يكون نصب أعيننا عند تأويل النّصوص الحديثيّة عموما.

2-5- النّموذج الثّانيّ، حديث: "وإنّما التّصفيق للنّساء": سبب ورود الحديث ما جاء عن سهل بن سعد السّاعديّ، أنّ رسول الله – صلّى الله عليه وسلم– ذهب إلى بني عمرو بن عوف ليصلح بينهم، وحانت الصّلاة، فجاء بلال إلى أبي بكر الصّديق – رضي الله عنه – فقال: أتصلي للنّاس فأقيم؟ قال: نعم، فصلّى أبو بكر، قال: فجاء رسول الله – صلّى الله عليه وسلم – والنّاس في الصّلاة، فتخلّص حتّى وقف في الصّفّ؛ فصفّق النّاس، وكان أبو بكر لا يلتفت في صلاته، فلمّا أكثر النّاس التّصفيق: التفت أبو بكر، فرأى رسول الله – صلّى الله عليه وسلم– فأشار إليه رسول الله – صلّى الله عليه وسلم– أن اثبت مكانك، فرفع أبو بكر يديه، فحمد الله على ما أمره به رسول الله – صلّى الله عليه وسلم– من ذلك، ثمّ استأخر أبو بكر حتّى استوى في الصّفّ، وتقدّم رسول الله – صلّى الله عليه وسلم– فصلّى، ثمّ فلمّا انصرف، قال: يا أبا بكر ما منعك أن تثبت إذ أمرتك، فقال أبو بكر: ما كان لابن أبي قحافة أن يصلي بين يدي رسول الله – صلّى الله عليه وسلم– فقال رسول الله – صلّى الله عليه وسلم– : «مَا لِي أَرَاكُمْ أَكْثَرْتُمْ مِنَ التّصفيق مَنْ نَابَهُ شَيْءٌ فِي صَلاَتِهِ فَلْيُسَبِّحْ، فَإِنَّهُ إِذَا سَبَّحَ أَلْتُفِتَ إِلَيْهِ، وَإِنَّمَا التَّصْفِيق لِلنِّسَاءِ»[61].

هذا الحديث كسابقه اختلف العلماء في تأويله، هل هو محمول على الذّمّ أم لا؟ وكلّ وجهة لها تأويلها والمعنى الذي ذهبت إليه، فنتج عن ذلك رأيان، هما:

الرّأيّ الأوّل – الحديث محمول على الذّمّ.

من أصحاب هذا القول مالك – رحمه الله تعالى – وأصحابه، فقد رأوا أنّ الحديث جاء لذمّ التّصفيق للرّجال فقط، ولم يأت للتّفريق بين حكم الرّجال والنّساء، وعليه لم يفرّقوا في الحكم بين الرّجال والنّساء، فحال الرّجال والنّساء في الصّلاة هو التّسبيح جميعا، لقوله – صلّى الله عليه وسلم – من نابه شيء في صلاته فليسبّح ولم يخصّ رجالا من نساء، وتأوّلوا قول النّبيّ – صلّى الله عليه وسلم – إنّما التّصفيق للنّساء؛ أي إنّما التّصفيق من فعل النّساء في غير الصّلاة، قال ذلك على جهة الذّمّ في حقّ الرّجال، ثمّ قال: من نابه شيء في صلاته فليسبّح،

وهذا على العموم للرّجال والنّساء، فلا تصفّق المرأة ولا الرّجل في الصّلاة، هكذا تأوّله مالك وأصحابه ومن وافقهم على كراهة التّصفيق للنّساء بالإجماع[62].

الرّأيّ الثّانيّ – الحديث محمول على بيان الحال.

وقد قال بهذا القول الجمهور؛ إسحاق، والشّافعيّ، وأحمد، وداود، والأوزعيّ، وعبيد الله بن الحسن، والحسن بن يحيى، وأبو ثور، وهو رواية عن مالك حكاها ابن شعبان عنه، وهو مذهب النّخعيّ، حيث يرى هؤلاء أنّ الحديث لم يأت للذّم؛ وإنمّا جاء لبيان الحال، أي بيان حال الرّجال وبيان حال النّساء في الصّلاة، فمن نابه من الرّجال شيء في صلاته سبّح، ومن نابها من النّساء شيء في صلاتها صفّقت إن شاءت؛ لأنّ رسول الله – صلّى الله عليه وسلم – قد فرّق بين حكم النّساء والرّجال في ذلك، يعني من نابه شيء في صلاته منكم أيّها الرجال فليسبّح، وأمّا النّساء فليصفّقن[63]. بل حتّى بعض المتأخرين من المالكيّة ذهبوا لهذا القول، منهم ابن عبد البرّ والقرطبيّ، وغيرهم، قال القرطبيّ: "القول بمشروعيّة التّصفيق للنّساء هو الصّحيح خبرا ونظرا؛ لأنّها مأمورة بخفض صوتها في الصّلاة مطلقا لما يخشى من الافتتان، ومنع الرّجال من التّصفيق؛ لأنّه من شأن النّساء"[64]. ولهذا منعت المرأة من الأذان والإمامة والجهر بالقراءة في الصلاة[65]. يقول ابن رشيد في تعليقه عن استدلال المالكيّة: "وفيه ضعف؛ لأنّه خروج عن الظّاهر بغير دليل، إلّا أن تُقاس المرأة في ذلك على الرّجل، والمرأة كثيرا ما يُخالف حكمها في الصّلاة حكم الرّجل، ولذلك يضعف القياس"[66].

وعلى هذا الخلاف في تأويل الحديث؛ الذي سببه هل هو محمول على الذّمّ أو على بيان الحال؟ انجر الخلاف في حكم الرّجل والمرأة في الصّلاة عند النّائبة، وأيضا في حكم مطلق التّصفيق للرّجال في الصّلاة وخارجها، وحتّى لا نطيل في هذا يراجع الباحث المراجع التي ذكرناها وغيرها، كما أنّ لنا بحثًا في حكم مطلق التّصفيق للرّجال، بعنوان: قراءة تأمليّة في حكم التّصفيق للرّجال من خلال أدلّة المانعين، يرجع إليه من شاء الاستزادة[67].

5-3- النّموذج الثّالث، حديث: "بئس ما لأحدهم أن يقول نسيت آية كيت وكيت": نصّ الحديث كما جاء عن أبي وائل، عن عبد الله، قال: قال النبي – صلى الله عليه وسلم –: «بِئْسَ مَا لِأَحَدِهِمْ أَنْ يَقُولَ نَسِيتُ آيَةَ كَيْتَ وَكَيْتَ، بَلْ نُسِّيَ وَاسْتَذْكِرُوا القُرْآنَ، فَإِنَّهُ أَشَدُّ تَفَصِّيًا مِنْ صُدُورِ الرِّجَالِ مِنَ النَّعَمِ»[68].

نبدأ أوّلا ببيان معنى الحديث حتّى يسهل علينا فهمه، فقوله– صلى الله عليه وسلم –: (بئس) فعل ذمّ لا خلاف فيه بين العلماء، وإنّما الخلاف بينهم بأيّ شيء تعلّق هذا الذّمّ – كما سنرى – (كيت وكيت) لفظ يُعبّر به عن الجمل الكثيرة والكلام الطّويل. وقوله: (نُسِّيَ) عُوتب بالنّسيان لتفريطه في تلاوته ودراسته. وقوله: (استذكروا القرآن) واظبوا على تلاوته وتذاكروه. وقوله: (تفصيّا) أي تخلّصا وانفلاتا، قال أهل اللّغة التّفصي الانفصال، وقوله: (النَّعَم) الإبل خاصّة؛ لأنّها التي تُعْقَل، ومعناه أنّ الآيات في الصّدور أشدّ انفلاتا من الإبل في عُقُلِها، والعُقُل هي ما يقيد به الجمل كي لا ينفلت عن صاحبه، فشبّه – صلى الله عليه وسلم – من يتفلّت منه القرآن بالنّاقة التي تفلّتت من عُقَالها، إذ من شأن الإبل تطلب التّفلُّت ما أمكنها، فمتى لم يتعاهدها برباطها تفلّتت، فكذلك حافظ القرآن، إن لم يتعاهده تفلَّت، بل هو أشدّ في ذلك.

ثمّ ننظر ثانيّا في تراجم أئمة الحديث لهذا الحديث، فذلك دليل تأويلهم له من خلال حكمهم عليه، ومن تلك التّراجم، ما يلي: في صحيح البخاريّ: باب نسيان القرآن، وهل يقول: نسيت آية كذا وكذا؟ [69] وفي صحيح مسلم: باب الأمر بتعهّد القرآن، وكراهة قول نسيت آية كذا، وجواز قول أُنسِيتُها[70]. وفي صحيح ابن حبّان: ذكر

الزّجر عن أن يقول المرء نسيت آية كيت وكيت[71]. وفي السّنن الكبرى للنّسائيّ: الأمر باستذكار القرآن[72]. وفي السّنن الكبرى للبيهقيّ: باب المعاهدة على قراءة القرآن[73]. وفي سنن الدّارميّ: باب: في تعاهد القرآن[74].

فهذا الاختلاف في التّرجمة صورة للاختلاف في تأويل الحديث، فكلّ إمام من هؤلاء ترجم للحديث بحسب تأويله له، ومفاد ذلك هل الحديث محمول على ذمّ القول أو محمول على ذمّ الحال؟ فالبخاريّ ومسلم ترجمتهما تتعلّق بالحال والقول، وابن حبّان تتعلّق ترجمته بالقول، وأمّا النّسائيّ والبيهقيّ والدّارميّ فتتعلّق تراجمهم بالحال، ونذكر الآن الرّأيين:

الرّأيّ الأوّل – الحديث محمول على ذمّ القول.

أصحاب هذا الرّأيّ قالوا أنّ المخصوص بالذّمّ هو القول الذي قالوه، أي: بئس الشّيء شيئًا كائنًا لأحدهم[75]. وعلى هذا الرّأيّ فوجه الذّم، هو نسبة القائل الفعل إلى نفسه، وهو فعل الله، يقول ابن حجر معللا هذا الوجه: "قيل هو على نسبة الإنسان إلى نفسه النّسيان، وهو لا صنع له فيه؛ فإذا نسبه إلى نفسه أوهم أنّه انفرد بفعله، فكان ينبغي أن يقول: أُنسِيت أو نُسّيت بالتّثقيل على البناء للمجهول فيهما، أي أنّ الله هو الذي أنساني"[76].

وبهذا الوجه جزم ابن بطّال، وقال: "أراد أن يُجري على ألسن العباد نسبة الأفعال إلى خالقها، لما في ذلك من الإقرار له بالعبوديّة والاستسلام لقدرته، وذلك أولى من نسبة الأفعال إلى مكتسبها مع أنّ نسبتها إلى مكتسبها جائز بدليل الكتاب والسّنة"[77].

قال الكورانيّ: "إنّما ذمّ القول لا الفعل؛ لأنّه قال بعده: (بل نُسِّيَ) – بضم النّون وتشديد السّين على بناء المجهول فقد نُسِّيَ؛ لأنّ الثّلاثيّ مضارع للمزيد، ولا وجود للمزيد إلّا مع وجوده، والظّاهر أنّه كرّه لفظ (نسيت) لأنّ الله تعالى حيث ذكر النّسيان ذكره في معرض الذّمّ. قال تعالى في شأن آدم: ﴿فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا﴾[78]. وقال في شأن الكافر: ﴿أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا﴾[79]"[80].

وقد استدلّ ابن بطّال ومن على هذا الرّأيّ بمجموعة من الأدّلة تُثبت ما ذهبوا إليه من نسبة النّسيان إلى الله تعالى وليس إلى العبد، وقد ردّ القرطبيّ على هذا الرّأيّ بأنّه ثبت أنّ النّبيّ – صلّى الله عليه وسلم – نسب النّسيان إلى نفسه، وكذا نسبه يوشع إلى نفسه، حيث قال: نسيت الحوت، وموسى إلى نفسه، حيث قال: لا تؤاخذني بما نسيت، وقد سيق قول الصّحابة: ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا، مساق المدح، قال تعالى: لنبيه – صلى الله عليه وسلم – سنقرئك فلا تنسى إلّا ما شاء الله؛ فالذي يظهر أنّ ذلك ليس متعلّق الذّم[81]. أي ليس متعلّق الذّمّ هو القول.

كما أنّ متعلّق الذّمّ بالقول قيل فيه معنى آخر خاصّ بزمنه – صلّى الله عليه وسلم – إذ كان من ضروب النّسخ نسيان الشّيء الذي ينزل، فيذهب رسمه وترفع تلاوته ويسقط حفظه عن حملته، فيقول القائل منهم: نسيت كذا، فَنُهوا عن نسبة ذلك إليهم، لئلا يتوهّموا على محكم القرآن الضّياع، وأشار لهم إلى أن الذي يقع من ذلك إنّما هو بإذن الله لما رآه من الحكمة والمصلحة في نسخه، وقد قال بهذا الاحتمال الخطابيّ وغيره[82].

وقد رجّح السّيوطيّ هذا القول الأخير، فقال: "فعندي أنّ هذا الحديث في هذا النّوع، نهوا أن ينسبوا نسيان ذلك إليهم، وإنّما الله أنساهم إياه، ورفعه لإرادته نسخه، ثمّ بعد أن قرّرت ذلك بمدّة وجدت الباجي سبقني إليه، فقال في شرح الموطأ، وقد أورد هذا الحديث وحديث ابن مسعود إنّما أنا بشر أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكروني"[83].

الرّأيّ الثّانيّ – الحديث محمول على ذمّ الحال.

ومن القائلين بهذا الرّأيّ القاضي عياض – رحمه الله تعالى – حيث قال: "أولى ما يُتأوّل عليه ذمّ الحال لا ذمّ القول، أي بئس الحال حال من حفظه ثمّ غفل عنه حتّى نسيه"[84]. وجلّ شرّاح الحديث ذكروا قول القاضي هذا، وجعلوه من أهمّ الأقوال، وعلى هذا حمل النّوويّ – رحمه الله تعالى – الذّمّ على الكراهة التّنزيهيّة[85].

قال ابن حجر: "سبب الذّمّ ما فيه من الإشعار بعدم الاعتناء بالقرآن؛ إذ لا يقع النّسيان إلّا بترك التّعاهد، وكثرة الغفلة، فلو تعاهده بتلاوته والقيام به في الصّلاة لدام حفظه وتذكره؛ فإذا قال الإنسان نسيت الآية الفلانيّة، فكأنّه شهد على نفسه بالتّفريط، فيكون متعلّق الذّمّ ترك الاستذكار والتّعاهد، لأنّه الذي يُورِثُ النِّسْيَانَ"[86].

وهناك تأويلات أخرى للحديث غير التي ذكرناها، ألقينا عليها صفحا، وذلك كوننا ذكرنا أهمّ الأقوال في الحديث، والاختلاف بينها يدور حول حمل الذّمّ في الحديث على القول أو حمله على الحال، وكما رأينا أنّه في كلّ وجهة تأويل ينبني عليه معنى، وعلى هذا المعنى ينبني الحكم الشّرعيّ، ويمكن القول بأنّ مبنى الحكم في الحديث هو اللّغة؛ وبالذّات المحسّن المعنويّ البديعيّ، المدح والذّمّ، وبهذا الأثر المعنويّ البديعيّ توسّعت الدّلالة، وتباينت الأحكام، وتعدّدت الأقوال والتّأويلات.

5-4- النّموذج الرّابع، حديث: "إنّ وسادتك لعريض": نصّ الحديث كما جاء عن عدي بن حاتم – رضي الله عنه – أنّه قال: «لَمَّا نَزَلَتْ: ﴿حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾[87] مِنَ الْفَجْرِ قَالَ لَهُ عَدِيُّ بْنُ حَاتِمٍ: يَا رَسُولَ اللهِ، إِنِّي أَجْعَلُ تَحْتَ وِسَادَتِي عِقَالَيْنِ: عِقَالًا أَبْيَضَ وَعِقَالًا أَسْوَدَ، أَعْرِفُ اللَّيْلَ مِنَ النَّهَارِ، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ وِسَادَتَكَ لَعَرِيضٌ، إِنَّمَا هُوَ سَوَادُ اللَّيْلِ، وَبَيَاضُ النَّهَارِ»[88].

وزاد أبو عبيد في رواية: "إِنَّ وِسَادَك إِذًا لَعَرِيضٌ" وكذا لأحمد عن هُشَيْم، وللإسماعيليّ عن يوسف القاضي عن محمّد بن الصَّبَّاح عن هُشَيْم، قال: فضحك، وقال: "إِنْ كَانَ وِسَادُك إِذًا لَعَرِيضًا" وفي رواية أبي أدريس عن حصين عند مسلم: "إِنَّ وِسَادَك لَعَرِيضٌ طَوِيلٌ" ومن طريق جرير عن مُطَرِّف عن الشّعبيّ: "إِنَّك لَعَرِيضُ الْقَفَا" ولأبي عوانة من طريق إبراهيم بن طَهْمَان عن مُطَرِّف: فضحك، وقال: "لَا يَا عَرِيضَ الْقَفَا"[89].

للعلم أنّ عديّا بن حاتم – رضي الله عنه – لم يكن يدرك أنّ لفظ الخيط يحمل في اللّغة على الفجر تجوّزا، كما يفهمها العرب الفصحاء، لهذا فهم أنّ السّواد والبياض المقصودين في الآية هما السّواد والبياض الحقيقيّن للخيوط، ولهذا صوّبه – صلّى الله عليه وسلم – وبيّن له أنّ المراد هو بياض الفجر وسواده، ولهذا حمل بعض الأئمة الحديث على هذا، فقد ترجم عليه ابن حبّان، بقوله: "ذكر البيان بأنّ العرب تتباين لغاتها في أحيائها"[90]، وأشار بذلك إلى أنّ عديّا لم يكن يعرف في لغته أن سواد اللّيل وبياض النّهار يعبر عنهما بالخيط الأسود والخيط الأبيض، وساق هذا الحديث.

قال القاضي عياض – رحمه الله تعالى –: "إنّما أخذ العقالين وجعلهما تحت رأسه، وتأوّل الآية لكونه سبق إلى فهمه أن المراد بها هذا، وكذا وقع لغيره ممن فعل فعله، حتّى نزل قوله تعالى من الفجر، فعلموا أنّ المراد به بياض النّهار وسواد اللّيل، وليس المراد أنّ هذا كان حكم الشّرع أولا ثمّ نسخ بقوله تعالى من الفجر، كما أشار إليه الطّحاويّ والدّاوديّ"[91].

وقال القاضي: "وإنّما المراد أنّ ذلك فعله وتأوّله من لم يكن مخالطا للنّبيّ – صلّى الله عليه وسلم – بل هو من الأعراب ومن لا فقه عنده، أو لم يكن من لغته استعمال الخيط في الليل والنهار؛ لأنّه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، ولهذا أنكر النّبيّ – صلّى الله عليه وسلم – على عدي بقوله: – صلّى الله عليه وسلم – إنّ وسادك لعريض؛ إنّما هو بياض النّهار وسواد اللّيل"[92].

وبعد هذه المعطيات التي ترسم في أذهاننا سبب الورد والملابسات التي أحاطت بالحديث، يبقى علينا – ونحن بصدد دراستنا للحديث – هل هو على سبيل الذّمّ أو لا؟ انقسم النّاس في ذلك على رأيين، هما:

الرّأيّ الأوّل –الحديث محمول على الذّمّ.

يقول أصحاب هذا الرّأيّ أنّ الحديث محمول على الذّمّ بطريق الكناية، وقد ذكر الخطابيّ هذا القول في كتابه معالم السّنن، فقال: "في قوله "إنّ وسادك إذاً لعريض" قولان: أحدهما... والقول الآخر أنّه كنّى بالوساد عن الموضع الذي يضعه من رأسه وعنقه على الوساد إذا نام، والعرب تقول: فلان عريض القفا؛ إذا كانت فيه غباوة وغفلة"[93].

وقد ذهب الزّمخشريّ لهذا التّأويل وجزم به، فقال: "إنّما عرض النّبيّ – صلّى الله عليه وسلّم – قفا عدي؛ لأنّه غفل عن البيان، وعرض القفا ممّا يُستدل به على قلّة الفطنة، وأنشد في ذلك شعرا"[94].

يقول صاحب الطّراز: "فأمّا الكناية في الذّمّ فكقولهم: «إنّك لعريض الوساد» كما ورد في الحديث عن الرّسول – صلّى الله عليه وسلّم – أنّه لما نزل قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾[95] جعل عديّ بن حاتم خيطين في يده، أحدهما أسود والآخر أبيض، علامة للفجر، فحكى ذلك لرسول الله – صلّى الله عليه وسلّم – وأخبره بما فعل، فقال له الرّسول: «يا عديّ. إنّك لعريض الوساد»، وهو كناية عن بله الإنسان، وقلّة فطانته، ونقصان كياسته، وقولهم «فلان عريض القفا» يجعلونه كناية عن تفاهته وقلّة ذكائه، ومنه قول أمير المؤمنين لبعض النّاس: «وإنّه لمزهو في عطفيه، مختال في برديه، تفاق في شراكيه» يشير بذلك إلى حمقه وخيلائه، فجعل ذلك كناية عنه"[96].

وعلى هذا التّأويل استنبط ابن المنير جواز التّوبيخ بالكلام إذا توفّرت شروطه، فقال في الحاشية: "في حديث عدي جواز التّوبيخ بالكلام النّادر الذي يسير فيصير مثلا بشرط صحّة القصد ووجود الشّرط عند أمن الغلوّ في ذلك، فإنّه مزلّة القدم إلّا لمن عصمه الله تعالى"[97].

الرّأيّ الثّانيّ –الحديث لا ذمّ فيه.

يقول أصحاب هذا الرّأيّ إنّ الحديث لا ذمّ فيه – وإن كان فيه بعض الكناية فلا يراد منها الذّمّ – ولهذا حملوا الحديث على الحقيقة، وبهذا يكون القول محمولاً إمّا على الاحتمال أو عرض الحال لا الذّمّ، قال القاضي عياض – رحمه الله تعالى – معناه إن جعلت تحت وسادك الخيطين الذين أرادهما الله تعالى وهما اللّيل والنّهار فوسادك يعلوهما ويغطيهما، وحينئذ يكون عريضا – وهذا على سبيل الاحتمال – وهو معنى الرّواية الأخرى في صحيح البخاريّ إنّك لعريض القفا؛ لأنّ من يكون هذا وساده يكون عظم قفاه من نسبته بقدره، وهو معنى الرّواية الأخرى إنّك لضخم[98]. ولهذا أنكر القاضي – رحمه الله تعالى – قول من قال إنّه كناية عن الغباوة أو عن السّمن لكثرة أكله إلى بيان الخيطين[99]. يقول النّوويّ: "الصّواب ما اختاره القاضي والله أعلم"[100].

كما أنّ أبا العبّاس القرطبيّ في كتابه المُفهم لم يحمل الحديث على الذّمّ، بل نجده أنكر هذا الحمل، فقال: "حمله بعض النّاس على الذّمّ له على ذلك الفهم، وكأنّه فهم منه: أن النّبيّ – صلّى الله عليه وسلم –نسبه إلى الجهل والجفاء وعدم الفقه. وربّما عضدوا هذا بما روي: أنّه – صلّى الله عليه وسلم – قال له: (إنّك لعريض القفا)، وليس الأمر كذلك؛ فإنّه حمل اللّفظ على حقيقته اللّسانيّة؛ إذ هي الأصل؛ إذ لم يتبين له دليل التّجوّز. ومن تمسّك بهذا الطّريق لم يستحق ذمًّا، ولا ينسب إلى جهل، وإنّما عنى بذلك النّبيّ – صلّى الله عليه وسلّم – والله أعلم: أنّ وسادك إن غطّى الخيطين اللّذين أراد الله، اللّذين هما اللّيل والنّهار، فهو إذًا وساد عريض واسع؛ إذ قد

شملهما وعلاهما، ألا تراه قد قال على إثر ذلك: (إنّما هو سواد اللّيل وبياض النّهار)؛ فكأنّه قال: فكيف يدخلان تحت وساد؟! وإلى هذا يرجع قوله: (إنّك لعريض القفا)؛ لأنّ هذا الوساد الذي قد غطّى اللّيل والنّهار بعرضه لا يرقد عليه، ولا يتوسّده إلّا قفا عريض، حتّى يناسب عرضُه عرضَه، وهذا عندي أشبه ما قيل فيه وأليق. ويدلّ أيضًا عليه: ما زاده البخاريّ، قال: (إنّ وسادك إذًا لعريض، إن كان الخيط الأبيض والأسود تحت وسادك)"[101].

وهناك تأويلان ظهرا لي في هذا المقام:

الأوّل منها: وهو أنّه – صلّى الله عليه وسلّم – يكون قد قال ما قال على سبيل المزاح مع عديّ – رضي الله عنه – لعلمه بحاله وانتفاء الرّيب والوهم، ويدلّ عليه لفظ الضّحك الوارد في بعض روايات الحديث، كما ذكرناها سابقا. وهذا الأسلوب نستعمله كلّنا عندما يحصل إلينا مثل هذا، فنبتسم أو نضحك تعجبا واستغرابا من فهمنا أو فهم من هم قريبون منا وبيننا وبينهم خلطة تنفي الشّك والتّوهم، وربما علّقنا بكلمات فيها من الطّرافة والمزحة التي لا تخرجنا عن جادّة الصّواب، وتكون وسيلة لتقبّل الفهم الجديد الذي يُعرض علينا ليصوّب فهمنا الخاطئ، أو بالأحرى اجتهادنا الذي جانبه الصّواب.

والثّانيّ منها: وهو أنّه يمكن حمله على المدح بطريق بلاغيّ خفيّ، وهذا فيه إشارة لتّنويه بحرص عديّ على تّبين البياض من السّواد استجابة لنداء القرآن ولسلامة صيامه، وهذا غير مستبعد البتّة، فأولا ما كان للنّبي – صلّى الله عليه وسلّم – وهو في معرض بيان الحكم والمقتضى الدّاعي لذلك قائم ويصدر منه الذّمّ، وثانيّا أنّ عديّا اجتهد وهو مأجور على ذلك ولهذا لم يأمره النّبيّ – صلّى الله عليه وسلّم – بالقضاء، وهو أولى إذا كان الحديث يراد به الذّمّ فيكون دعوته للقضاء أجدر، وثالثا أنّ الأمر يتعلّق بأسلوب بلاغيّ خُفِيَ عن عديّ – رضي الله عنه – فناسبه بأسلوب خفي مثله، وهو سيد البلغاء والفصحاء – صلّى الله عليه وسلّم –، وهذا شبيه بوصفه – صلّى الله عليه وسلّم – للنّساء بأنّهن ناقصات عقل ودين، وهو حديث من حالات الأعيان، ومناسبة الحديث كانت يوم العيد والزّينة والفرحة لا ترشّح أن يكون وروده للذّمّ والغمّ والحزن، وألفاظ الحديث تشهد على أنَّ المقصود إنَّما كان المديح الذي يستخدم وصف الواقع الذي تشترك فيه صفات غالبيّة النّساء، كما هو الحال في حديثنا أنّ عديّا لم يكن وحده ممن تفرد بهذا الفهم، بل شاركه غيره كما ذكرنا في بداية كلامنا.

وبهذا يكون قد ظهر لنا كيف أنّ المحسّنات المعنويّة البديعيّة لها أثر كبير ومهمّ في تأويل الأحاديث النّبويّة؛ وخاصّة عندما يتعلّق الأمر بأحاديث الأحكام، فإنّ الأمر يكون مهمّا وجللا، وهذا ما يعطي للمحسّنات مكانة مهمّة في اعتبارها من أهمّ وسائل التّوجيه لدلالات الأحاديث، كما هو في حديثنا هذا، وقد رُتِّبت على ذلك عدّة أحكام شرعيّة، تتعلّق بأحكام الصّيام، كالقضاء وفساد الصّوم بطلوع الفجر من عدمه، والتّفصيل في حالاته، وكذلك تّبين طلوع الفجر من عدمه، ومتى يمسك الصّائم عن الأكل والشّرب، وغيرها من الأحكام التي تنبثق من تأويل الحديث، وقد تعرّض لها الفقهاء والشّراح في معرض بيان وشرح هذا الحديث.

5-5- النّموذج الخامس، حديث: "من ولي القضاء فقد ذُبح بغير سكين":

نصّ الحديث كما جاء عن أبي هريرة – رضي الله عنه – عن النّبيّ – صلّى الله عليه وسلّم – قال: «مَنْ وَلِيَ القَضَاءَ – وفي رواية أبي داود أيضا: من جُعِلَ قَاضِيًا بَيْنَ النَّاسِ – فَقَدْ ذُبِحَ بِغَيْرِ سِكِّينٍ»[102].

يتكلّم الحديث كما نرى عن تولّي القضاء، فُضرب بهذا المثل ليكون أبلغ في الزّجر وأشدّ في التّوقّي منه[103]؛فكنّى بذلك على عظيم خطره المؤدّي إلى فظيع هلاكه[104]، يقول صاحب حجّة الله البالغة: "هذا بيان أنّ القضاء حمل ثقيل وإنّ الإقدام عليه مظنّة الهلاك إلّا أن يشاء الله"[105].

ولفظ الذّبح الوارد في الحديث محمول على المجاز لا الحقيقة، فهو كناية عن الخطر والهلاك؛ وذلك كون الذّبح من أسرع أسبابه فعبّر به، ولهذا فقوله: "بغير سكين" ظاهره يراد به أنّه ذُبح بغير آلة الذّبح، ولا ريب أنّ الذّبح الحقيقيّ غير مراد في الحديث، بالقرينة الصّارفة أنّ القاضي مهما كان لا يُذبح حقيقة كما تُذبح بهيمة الأنعام، ولهذا يحتمل وجهين على غير هذا الظّاهر، هما[106]:

أحدُهما: أنّ الذّبحَ إنمّا يكون في ظاهر العُرف بالسّكين، وهو أريح للذّبيحة بخلافه بغيرها، فعدل به – صلّى الله عليه وسلّم – عن غير ظاهر العُرف، وصرفه عن سَنَن العادة إلى غيرها، ليعلم أنّ الذي أراده بهذا القول إنّما هو ما يُخاف عليه من هلاك دينه دونَ هلاك بدنه.

وثانيهما: أنّ الذبح – الذي يقع به إزهاقُ الرّوح، وإراحةُ الذّبيحة، وخلاصها من طول الألم وشدّته – إنّما يكون بالسّكين، لأنّه يُجهز عليه، وإذا ذُبح بغير السّكين كأن ذبحه خنقا أو تعذيباً أو غرقا ونحوه؛ فإنّه أصعب، أو المراد ذُبح لا ذبحا يقتله، بل ذبحا يبقى فيه لا حيّا ولا ميّتا؛ لأنّه ليس ذبحا بسكين حتّى يموت، ولا هو سالم عن الذّبح حتّى يكون حيّا. فضُرب المثل في ذلك ليكون أبلغ في الحذر والوقوع فيه.

قال الطّيبيّ: "وشتّان بين ذبحتين؛ فإنّ الذّبح بالسّكين عناء ساعة، والآخر عناء عمر، ويمكن أن يقال أراد أنّه جعل قاضيا فينبغي أن تموت جميع دواعيه الخبيثة، وشهواته الرّدية، وعليه فالقضاء مرغوب فيه، وعليَّ الأوّلين مرغوب عنه، فإنّ خطره كثير؛ لأنّه قلمّا عدل القاضي، لأنّ النّفس مائلة إلى من يحبها ويخدمها، أو من له منصبة يتوقّع جاهه".

ولهذا ذهب العلماء إلى بيان من المقصود بهذا التّحذير الوارد في الحديث؛ فلم يختلفوا في طائفة من النّاس، كمن يُكره له القضاء، أو يحرم؛ كالقاضي الجاهل، وقضاة الجور، ومن لم يكن أهلا للقضاء لسبب من الأسباب، وكالّذين يُدخلون أنفسهم في هذا المنصب بغير علم[107]، أو العالم الفاسق، أو الطّالب للقضاء الذي لا يأمن على نفسه الرّشوة والفساد، فيخاف أن يميل إليهما[108].

واختلفوا في من هو أهل للقضاء، وبه أجدر من غيره، وأفضل علما وورعا وحكمة ومقدرة، هل القضاء في حقّ هؤلاء مذمومٌ، أو لا؟ فقد اختلفوا على رأيين، وخلافهم مردّه للمحسّن المعنويّ البديعيّ؛ المدح والذّم، وكأنّ السّؤال: هل الحديث محمول على الذّمّ أو لا؟ وهذه آراؤهم:

الرّأيّ الأوّل – الحديث محمول على الذّمّ.

قال أصحاب هذا الرّأيّ الحديث محمول على ذّمّ تولي القضاء، وقالوا إنّه ورد في معرض التّحذير من القضاء[109]. جاء في السّبل: "دلّ الحديث على التحذير من ولاية القضاء والدّخول فيه، كأنّه يقول من تولّى القضاء فقد تعرّض لذبح نفسه، فليحذره وليتوقّه"[110]. لما فيه من الخطر العظيم[111]. قال الخطّابيّ وابن الأثير: "معناه التّحذيرُ من طلب القضاء، والحِرص عليه، يقول: من تَصَدَّى للقضاء، فقد تَعَرَّض للذّبح، فليحذَرْهُ وليتوقَهْ"[112].

قال ابن الملقّن: "والظاّهر أنّه على الذّمّ لعجزه (أي القاضي) غالبًا عن القيام، وعدم المعين له على الحقّ"[113]. ولهذا حمله الجمهور على الذّمّ والتّرغيب عن القضاء لما فيه من الخطر[114]، وجمهور العلماء في المذاهب الأربعة قالوا: التّرك أفضل[115].

الرّأيّ الثّانيّ – الحديث غير محمول على الذّمّ.

قال أصحاب هذا الرّأيّ الحديث لم يخرج مخرج الذّمّ للقضاء، أي غير محمول على ذّمّ من تولي القضاء أو القضاء، وإنّما وصفه بالمشقّة، فكأنّ منْ وليه قد حمل على مشقّة كمشقّة الذّبح[116]. ولهذا نجد مثل أبي العبّاس أحمد بن القاص يحمل الحديث على التّرغيب في القضاء لما فيه من المجاهدة[117]، فيقول: "ليس في هذا الحديث عندي كراهية للقضاء وذمّه، إنّ الذّبح بغير سكين مجاهدة النّفس وترك الهوى، والله تعالى يقول: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾[118]"[119].

بل إنّ بعضهم تأوّله على المدح، وقال: لاجتهاد القاضي في طلب الحقّ[120]، وقالوا: يصحّ كونه كناية عن عَلِيٍّ رفعته بقيامه في الحقّ المؤدي إلى إيذاء النّاس له بما هو أشدّ من ذلك الذّبح[121]. وقد أجمل ابن فرحون – في كتابه تبصرة الحكّام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام – فضل القضاء ومن يتولّاه، فقال: "وقال بعض أهل العلم: هذا الحديث دليل على شرف القضاء وعظيم منزلته، وأنّ المتولّي له مجاهد لنفسه وهواه، وهو دليل على فضيلة من قضى بالحقّ؛ إذ جعله ذبيح الحقّ، امتحانا لتعظّم له المثوبة امتنانا، فالقاضيّ لمّا استسلم لحكم الله، وصبر على مخالفة الأقارب والأباعد في خصوماتها؛ فلم تأخذه في الله تعالى لومة لائم حتّى قادهم إلى مرّ الحقّ، وكلمة العدل، وكفّهم عن دواعي الهوى والعناد، جُعل ذبيح الحقّ لله، وبلغ به حال الشّهداء الذين لهم الجنّة"[122].

خاتمـــة: وفي خاتمة البحث نوجز أهمّ النّتائج المتوصّل إليها:

– الحاجة لتفعيل الدّور البلاغيّ – كعلم مستقل بذاته عن علم الأصول – وإعطائه المكانة اللّائقة به في التّعامل مع النصّ الشّرعيّ، بنوعيْه؛ القرآن والحديث، ولا نكتفي بمجرد أنّ البلاغة من علوم الآلة، ونستعملها كوظيفة معياريّة لاستخراج بعض المباحث، أو الدّلالة على بعض الفنون أو توجيه بعض المعاني، وإنّما نوظّفها كعلوم لها قواعدها وأصولها ومسالكها، ما يجعلها عمدة في تأويل نصوص الوحيّ بمصدريه.

– المحسّنات البديعيّة لها من التأثير على النّصّ الحديثيّ ما يجعلها تنفرد بالبحث في بيان معاني النّصّ، وتوجيه ما ينتج عنه من أحكام وإرشادات ومقاصد مختلفة، قد تكون ظاهرة وقد تكون خفيّة فتعطيها المحسّنات رونقا وجمالا يجعل النّصّ يحتمل العديد من تلك التّأويلات، ويقبل العديد من الدّلالات، ويسع الكثير من المرامي، كلّ ذلك في حدود ما تسمح به المحسّنات، وفي إطار الضّوابط المطلوبة في التّعامل مع النّصّ الشّرعيّ.

– الدّعوة للتّعمق أكثر في مثل هذه الموضوعات، ونعطيها بعدها المنوط بها، ولا نقف بها عند بعض الفنون البلاغيّة وفقط، ولكن نوسّعها لتشمل باقي الفنون، وتستوعب القدر الأكبر من النّصوص، ثمّ الذّهاب بها بعيدا لإيجاد تخصّصات جديدة تُخرج البلاغة من مجرد كونها قواعد معياريّة – قد يراها البعض جامدة أو آليّة – إلى بلاغة عمليّة حركيّة لا تقلّ شأنا على العلوم الشّرعيّة التي يعوّل عليها في استنباط وبيان النّصّ الشّرعيّ من الكتاب والسّنة.

قائمة المصادر والمراجع:

– إبراهيم بن علي بن محمّد، ابن فرحون، برهان الدّين اليعمريّ (المتوفّى: 799هـ): تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مكتبة الكلّيّات الأزهريّة، القاهرة، الطّبعة: الأولى، 1406هـ – 1986م.

– أحمد بن إبراهيم بن مصطفى الهاشميّ (المتوفّى: 1362هـ): جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، ضبط وتدقيق وتوثيق: د. يوسف الصميليّ، المكتبة العصريّة، بيروت، سنة النّشر: 1999م.

– أحمد بن إسماعيل بن عثمان بن محمد الكورانيّ الشّافعيّ ثمّ الحنفيّ (المتوفّى: 893 هـ): الكوثر الجاريّ إلى رياض أحاديث البخاريّي، المحقّق: الشّيخ أحمد عزو عناية، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت – لبنان، الطّبعة: الأولى، 1429هـ – 2008م.

– أحمد بن عمر بن إبراهيم أبو العبّاس القرطبيّ (المتوفّى: 656 ﻫ): المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، حقّقه وعلّق عليه وقدّم له: محيي الدّين ديب ميستو وآخرون، (دار ابن كثير، دمشق – بيروت)، (دار الكلم الطّيب، دمشق – بيروت)، الطّبعة: الأولى، 1417ﻫ – 1996م.

– أحمد بن فارس بن زكرياء القزوينيّ الرّازي، أبو الحسين (المتوفّى: 395ﻫ): الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، النّاشر: محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة بيروت، الطّبعة الأولى 1418ﻫ–1997م.

– أحمد بن علي بن حجر، أبو الفضل العسقلانيّ الشّافعيّ: فتح الباري، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمّد فؤاد عبد الباقي، قام بإخراجه وصحّحه وأشرف على طبعه: محبّ الدّين الخطيب، عليه تعليقات: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة – بيروت، 1379.

– أحمد بن محمّد بن علي بن حجر الهيتميّ: تحفة المحتاج في شرح المنهاج، روجعت وصحّحت: على عدّة نسخ بمعرفة لجنة من العلماء، المكتبة التّجاريّة الكبرى – مصر، لصاحبها مصطفى محمّد، الطّبعة: بدون طبعة، عام النّشر: 1357ﻫ – 1983م.

– أحمد بن عبد الرّحيم بن الشّهيد وجيه الدّين بن معظم بن منصور المعروف بـ «الشّاه ولي الله الدّهلويّ» (المتوفّى: 1176ﻫ): حجّة الله البالغة، المحقّق: السّيد سابق، دار الجيل، بيروت – لبنان، الطّبعة: الأولى، سنة: 1426ﻫ – 2005م.

– إسماعيل البخاريّ أبو عبدالله الجعفيّ: صحيح البخاريّ، المحقّق: محمّد زهير بن ناصر النّاصر، دار طوق النّجاة،بيروت، الطّبعة: الأولى، 1422ﻫ.

– حامد عونى: المنهاج الواضح للبلاغة، المكتبة الأزهريّة للتّراث.

– حسن بن إسماعيل بن حسن بن عبد الرّازق الجناجيُ (المتوفّى: 1429 ﻫ): من قضايا البلاغة والنقد عند عبد القادر الجرجاني عام النّشر: 1402ﻫ – 1981م.

– حسن بن إسماعيل بن حسن بن عبد الرّازق الجناجيُ (المتوفّى: 1429 ﻫ): البلاغة الصافية في المعاني والبيان والبديع، المكتبة الأزهرية للتّراث القاهرة – مصر، الطّبعة: سنة 2006م.

– حمد بن محمّد بن إبراهيم بن الخطّاب البستيّ، أبو سليمان المعروف بالخطابيّ (المتوفّى: 388ﻫ): معالم السّنن، وهو شرح سنن أبي داود، المطبعة العلميّة – حلب، الطّبعة: الأولى 1351ﻫ – 1932م.

– سراج الدّين أبو حفص عمر بن عليّ بن أحمد ابن الملقّن، الشّافعيّ المصريّ (المتوفّى: 804ﻫ): الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، المحقّق: عبد العزيز بن أحمد بن محمّد المشيقح، دار العاصمة للنّشر والتّوزيع، المملكة العربيّة السّعوديّة، الطّبعة: الأولى، 1417ﻫ – 1997م.

– سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شدّاد بن عمرو أبو داود الأزديّ السِّجِسْتانيّ (المتوفّى: 275ﻫ): سنن أبي داود، المحقّق: شعَيب الأرنؤوط – محَمَّد كامِل قره بللي، دار الرّسالة العالميّة، الطّبعة: الأولى، 1430ﻫ – 2009م.

– شمس الدّين البِرْماوي، أبو عبد الله محمّد بن عبد الدّائم بن موسى النّعيمي العسقلانيّ المصريّ الشّافعيّ (المتوفى: 831 ﻫ): اللّامع الصّبيح بشرح الجامع الصّحيح، تحقيق ودراسة: لجنة مختصّة من المحققين بإشراف نور الدّين طالب، دار النّوادر، سوريا، الطّبعة: الأولى، 1433ﻫ – 2012م.

– شمس الدّين، محمّد بن أحمد الخطيب الشّربينيّ الشّافعيّ (المتوفّى: 977ﻫ): مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الكتب العلميّة، الطّبعة: الأولى، 1415ﻫ – 1994م.

– شهاب الدّين أبو العباس أحمد بن حسين بن عليّ بن رسلان المقدسيّ الرّمليّ الشّافعيّ (المتوفّى: 844 ﻫ): شرح سنن أبي داود، تحقيق: عدد من الباحثين بدار الفلاح بإشراف خالد الرّباط، دار الفلاح للبحث العلميّ وتحقيق التّراث، الفيّوم – مصر، الطّبعة: الأولى، 1437ﻫ – 2016م.

– الزّمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، جار الله (المتوفى: 538ﻫ): الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل، دار الكتاب العربيّ – بيروت، الطّبعة: الثّالثة – 1407ﻫ.

– زكريا بن محمّد بن أحمد بن زكريا الأنصاريّ، زين الدّين أبو يحيى السّنيكيّ المصريّ الشّافعيّ (المتوفّى: 926ﻫ): منحة الباري بشرح صحيح البخاريّ، اعتنى بتحقيقه والتّعليق عليه: سليمان بن دريع العازمي، مكتبة الرّشد للنّشر والتّوزيع، الرّياض – المملكة العربيّة السّعوديّة، الطّبعة: الأولى، 1426ﻫ – 2005م.

– زكريا بن محمّد بن أحمد بن زكريا الأنصاريّ، زين الدّين أبو يحيى السّنيكيّ (المتوفّى: 926هـ): فتح الوهّاب بشرح منهج الطلاب، دار الفكر للطّباعة والنّشر، الطّبعة: 1414هـ/1994م.

– زين الدّين محمّد المدعو بعبد الرّؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحداديّ ثمّ المناويّ القاهريّ (المتوفّى: 1031هـ): فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التّجاريّة الكبرى – مصر، الطّبعة: الأولى، 1356هـ.

– عبد الحقّ بن سيف الدّين بن سعد اللّه البخاريّ الدّهلويّ الحنفيّ (المتوفّى: 1052هـ): لمعات التّنقيح في شرح مشكاة المصابيح، تحقيق وتعليق: الأستاذ الدّكتور تقي الدّين النّدويّ، دار النّوادر، دمشق – سوريا، الطّبعة: الأولى، 1435هـ – 2014م.

– عبد الرّحمن بن أبي بكر، جلال الدّين السّيوطيّ (المتوفّى: 911هـ): التّوشيح شرح الجامع الصحيح، المحقّق: رضوان جامع رضوان، مكتبة الرّشد – الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، الطّبعة: الأولى، 1419هـ – 1998م.

– عبد الرّحمن بن أبي بكر، جلال الدّين السّيوطيّ (المتوفّى: 911هـ): شرح سنن ابن ماجه، مجموع من ثلاثة شروح؛ – «مصباح الزّجاجة» للسّيوطيّ– «إنجاح الحاجة» لمحمّد عبد الغني المجدّدي الحنفيّ – «ما يليق من حلّ اللّغات وشرح المشكلات» لفخر الحسن بن عبد الرّحمن الحنفيّ الكنكوهي، النّاشر: قديمي كتب خانة – كراتشي.

– عبد الرّحمن بن أبي بكر، جلال الدّين السّيوطيّ (المتوفّى: 911هـ): قوت المغتذي على جامع الترمذي، عداد الطالب: ناصر بن محمد بن حامد الغريبي، إشراف: فضيلة الأستاذ الدكتور/ سعدي الهاشمي، رسالة الدّكتوراة – جامعة أم القرى، مكة المكرمة – كلية الدعوة وأصول الدين، قسم الكتاب والسنة، عام النشر: 1424هـ.

– عبدالرّحمن بن حسن حَبَنَّكَة الميدانيّ الدّمشقيّ (المتوفّى: 1425هـ): البلاغة العربية، دار القلم، دمشق، الدّار الشّاميّة، بيروت، الطّبعة: الأولى، 1416هـ – 1996م.

– عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم العاصميّ القحطانيّ الحنبليّ النّجديّ (المتوفّى: 1392هـ): الإحكام شرح أصول الأحكام، الطّبعة: الثّانيّة، 1406هـ.

– عبد العزيز عتيق (المتوفى: 1396هـ): علم البديع، دار النّهضة العربيّة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت–لبنان.

– عبد المتعال الصّعيدي (المتوفّى: 1391هـ): بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، مكتبة الآداب، الطّبعة: السّابعة عشر: 1426هـ–2005م.

– عبد الملك بن محمّد بن إسماعيل أبو منصور الثّعالبيّ (المتوفّى: 429هـ): فقه اللّغة وسرّ العربيّة، المحقّق: عبد الرّزاق المهديّ، إحياء التّراث العربيّ، الطّبعة الأولى 1422هـ – 2002م.

– عبد الله بن محمّد المعتز بالله، أبو العباس، (المتوفّى: 296هـ) البديع في البديع، دار الجيل، الطّبعة الأولى 1410هـ – 1990م.

– عبد الله بن محمود بن مودود الموصليّ الحنفيّ: الاختيار لتعليل المختار، تحقيق: عبد اللّطيف محمّد عبد الرّحمن، دار الكتب العلميّة – بيروت / لبنان، الطّبعة: الثّالثة– 1426هـ – 2005م.

عليّ بن إبراهيم بن داود بن سلمان بن سليمان، أبو الحسن، علاء الدّين ابن العطار (المتوفّى: 724هـ): العدّة في شرح العمدة في أحاديث الأحكام، وقف على طبعه والعناية به: نظام محمّد صالح يعقوبي، دار البشائر الإسلاميّة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت – لبنان، الطّبعة: الأولى، 1427هـ – 2006م.

– عليّ بن خلف بن عبد الملك بن بطال أبو الحسن (المتوفّى: 449 هـ): شرح صحيح البخاريّ، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرّشد – السّعودية، الرّياض، الطّبعة: الثّانيّة، 1423هـ – 2003م.

– عليّ بن محمّد بن عليّ الزّين الشّريف الجرجانيّ (المتوفّى: 816 هـ): التّعريفات، المحقّق: ضبطه وصحّحه جماعة من العلماء بإشراف النّاشر، دار الكتب العلميّة بيروت –لبنان، الطّبعة: الأولى 1403هـ – 1983م.

– فيصل بن عبد العزيز بن فيصل بن حمد المبارك الحريمليّ النّجديّ (المتوفّى: 1376هـ): تطريز رياض الصّالحين، المحقّق: د. عبد العزيز بن عبد الله بن إبراهيم الزّير آل حمد، دار العاصمة للنّشر والتّوزيع، الرّياض، الطّبعة: الأولى، 1423هـ – 2002م.

– مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحيّ المدنيّ (المتوفّى: 179هـ): موطأ مالك رواية أبي مصعب الزّهري، المحقّق: بشار عواد معروف – محمود خليل، مؤسّسة الرّسالة، سنة النّشر: 1412هـ.

– محمّد شمس الحقّ العظيم آبادي (المتوفّى: 1329هـ): عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلميّة– بيروت – لبنان، الطّبعة: الثّانيّة.

– محمّد بن عرفة الدّسوقيّ: حاشية الدّسوقيّ على مختصر المعاني، المحقّق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصريّة، بيروت.
– محمّد أحمد قاسم، ومحيي الدّين ديب: علوم البلاغة «البديع والبيان والمعاني»، المؤسّسة الحديثة للكتاب، طرابلس – لبنان، الطّبعة: الأولى، 2003م.
– محمّد بن أحمد بن رشد، أبو الوليد القرطبيّ الشّهير بابن رشد الحفيد (المتوفّى: 595 هـ) بداية المجتهد، دار الحديث – القاهرة، الطّبعة: بدون طبعة، تاريخ النّشر: 1425هـ – 2004م.
– محمّد بن حبّان بن أحمد بن حبّان بن معاذ بن مَعْبدَ، التّميميّ، أبو حاتم، الدّارميّ، البُستيّ (المتوفّى: 354هـ): صحيح ابن حبّان بترتيب ابن بلبان، المحقّق: شعيب الأرناؤوط، مؤسّسة الرّسالة – بيروت، الطّبعة: الثّانيّة، 1414 – 1993م.
– محمّد رأفت عثمان: النّظام القضائيّ في الفقه الإسلاميّ، دار البيان، الطّبعة: الثّانيّة 1415هـ – 1994م.
– محمّد بن عبد الهادي التّتويّ، أبو الحسن، نور الدّين السّندي (المتوفّى: 1138 هـ): حاشية السّنديّ على سنن ابن ماجه = كفاية الحاجة في شرح سنن ابن ماجه، دار الجيل – بيروت، بدون طبعة، (نفس صفحات دار الفكر، الطّبعة – الثّانيّة).
– محمّد بن عبد الرّحمن بن عمر، أبو المعالي، جلال الدّين القزوينيّ الشّافعيّ، المعروف بخطيب دمشق (المتوفّى: 739هـ) الإيضاح في علوم البلاغة، المحقّق: محمّد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل – بيروت، الطّبعة: الثّالثة.
– محمّد بن عليّ ابن القاضي محمّد حامد بن محمّد صابر الفاروقي الحنفي التّهانويّ (المتوفّى: بعد 1158هـ): كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، التّرجمة الأجنبيّة: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، الطّبعة: الأولى – 1996م.
– محمّد بن عليّ بن آدم بن موسى الإثيوبيّ الوَلَّوِيّ: ذخيرة العقبى في شرح المجتبى، دار آل بروم للنّشر والتّوزيع، الطّبعة: الأولى 1424هـ – 2003م.
– محمّد بن عبد الله أبو بكر بن العربي القاضي المعافريّ الاشبيليّ المالكيّ (المتوفّى: 543هـ): المسالك في شرح موطأ مالك، قرأه وعلّق عليه: محمّد بن الحسين السُّليماني وعائشة بنت الحسين السُّليمان، قدَّم له: يوسف القَرَضَاوي، دَار الغَرب الإسلاميّ، الطبعة: الأولى، 1428هـ – 2007م.
– محمّد بن عبد الباقي بن يوسف الزّرقانيّ المصريّ الأزهريّ: شرح الزرقاني على الموطأ، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الثّقافة الدّينيّة – القاهرة، الطّبعة: الأولى، 1424هـ – 2003م.
– محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين أبو محمّد الغيتابيّ الحنفيّ بدر الدّين العينيّ (المتوفّى: 855هـ) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التّراث العربيّ– بيروت.
– محيي الدّين يحيى بن شرف النّوويّ، أبو زكريا (المتوفّى: 676هـ): شرح النّوويّ على مسلم، دار إحياء التّراث العربيّ – بيروت، الطّبعة: الثّانيّة، 1392.
– محيّي الدّين بن شرف الدّين النّوويّ الدّمشقيّ (المتوفّى: 676هـ): المجموع شرح المهذّب، دار عالم الكتاب،1423هـ – 2003م.
– مجد الدّين أبو السعادات المبارك بن محمّد بن محمّد بن محمّد ابن عبد الكريم الشّيبانيّ الجزريّ ابن الأثير (المتوفّى: 606هـ): النّهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزّاويّ – محمود محمد الطّناحيّ، المكتبة العلميّة – بيروت، 1399هـ – 1979م.
– مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النّيسابوريّ (المتوفّى: 261هـ): صحيح مسلم، المحقّق: محمّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التّراث العربيّ– بيروت.
– موفق الدّين عبد الله بن أحمد بن محمّد بن قدامة المقدسيّ (المتوفّى: 620 هـ) المغنيّ في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشّيبانيّ، مكتبة القاهرة، الطّبعة: بدون طبعة، تاريخ النّشر: 1388هـ – 1968م.
– وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة – الكويت: الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة، الطّبعة الثّانيّة، دار السّلاسل – الكويت، الطّبعة: (من 1404 – 1427هـ).
– وهبة بن مصطفى الزّحيليّ: الفقه الإسلاميّ وأدلّته، دار الفكر – سوريَّة – دمشق، الطّبعة: الطَّبعة الرَّابعة المنقَّحة المعدَّلة بالنِّسبة لما سبقها.

– يحيى بن حمزة بن عليّ بن إبراهيم، الحسينيّ العلويّ الطالبيّ الملقّب بالمؤيّد باللّه (المتوفّى: 745هـ): الطرّاز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، المكتبة العنصريّة – بيروت الطّبعة: الأولى، 1423 هـ.

– يوسف بن أبي بكر بن محمّد بن عليّ السّكّاكيّ الخوارزميّ الحنفيّ أبو يعقوب (المتوفّى: 626هـ) مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلّق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلميّة، بيروت – لبنان، الطّبعة: الثّانيّة، 1407هـ – 1987م.

– يوسف بن عبد الله بن محمّد بن عبد البرّ بن عاصم أبو عمر النّمريّ القرطبيّ (المتوفّى: 463 هـ): الاستذكار، تحقيق: سالم محمّد عطا، محمّد علي معوض، دار الكتب العلميّة – بيروت، الطّبعة: الأولى، 1421 – 2000م.

– يوسف بن عبد الله بن محمّد بن عبد البرّ بن عاصم أبو عمر النّمريّ القرطبيّ (المتوفّى: 463 هـ): التّمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، المحقّق: مصطفى بن أحمد العلويّ ومحمد عبد الكبير البكريّ، وزارة عموم الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة – المغرب، عام النّشر: 1387 هـ.

الإحالات والهوامش:

1- إبراهيم: 4.

2- ينظر السّكّاكيّ: مفتاح العلوم، ص 415.

3- ينظر الصّعيدي: بغية الإيضاح، 28/1.

4- ينظر عبد العزيز عتيق: علم البديع، ص 54.

5- ينظر حَبَنَّكَة الميدانيّ: البلاغة العربية، 369/2.

6- ينظر القزوينيّ: الإيضاح في علوم البلاغة، 48/1.

7- ينظر حامد عونى: المنهاج الواضح للبلاغة، 162/1.

8- ينظر عبد العزيز عتيق: علم البديع، ص 43.

9- ينظر حامد عونى: المنهاج الواضح، 163/1.

10- ينظر حَبَنَّكَة الميدانيّ: البلاغة العربيّة، 369/2.

11- ينظر محمّد أحمد قاسم، ومحيي الدّين ديب: علوم البلاغة، ص 61. والجناجيُ: من قضايا البلاغة والنقد، 148/1.

12- ينظر حامد عونى: المنهاج الواضح للبلاغة، 163/1.

13- ينظر حَبَنَّكَة الميدانيّ: البلاغة العربية، 369/2.

14- ينظر محمّد قاسم: علوم البلاغة، ص 62.

15- الجرجانيّ: التّعريفات، ص 207.

16- التّهانوي: كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، 826/1.

17- ينظر حَبَنَّكَة الميدانيّ: البلاغة العربيّة، 226/1

18- ينظر الهاشميّ: جواهر البلاغة، ص 69.

19- النّحل: 30.

20- ص 30.

21- الحجّ: 13.

22- آل عمران: 151.

23- البخاريّ: صحيح البخاري، كتاب الأحكام، باب ما يكره من الحرص على الإمارة، رقم الحديث: 7148، 63/9.

24- أحمد بن فارس: الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ص 206.

25- الثّعالبيّ: فقه اللّغة وسرّ العربيّة، ص 264.

26- علي خان: أنوار الربيع في أنواع البديع: ص 442.

27- ينظر المرجع نفسه، ص 83.

28- ينظر المرجع نفسه، ص 208.

29- ينظر العلويّ: الطرّاز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، 75/3.

30- ينظر الزّمخشري: الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل، 517/1.

31- ينظر عبد المتعال الصّعيدي: بغية الإيضاح، 622/4.

32- ينظر الجناجيُ: البلاغة الصافية، ص 271.

33- حَبَنَّكَة الميداني: البلاغة العربيّة، 392/2.

34- ينظر ابن المعتز: البديع، ص 38.

35- ينظر عبد العزيز عتيق: علم البديع، ص 164.

36- ينظر بن المعتز: البديع، ص 38.

37- ينظر عبد المتعال الصّعيدي: بغية الإيضاح، 622/4، وغيره من كتب البلاغة.

38- ينظر عبد المتعال الصّعيدي: بغية الإيضاح، 624/4.

39- ينظر الجناجيُ: البلاغة الصافية، ص 273.

40- ينظر عبد المتعال الصّعيدي: بغية الإيضاح، 624/4. أحمد الهاشميّ: جواهر البلاغة، ص 314. أحمد المراغي: علوم البلاغة، ص 343. الجناجيُ: البلاغة الصافية، ص 274.

41- ينظر الدّسوقيّ: حاشية الدّسوقيّ على مختصر المعاني، 133/4.

42- ينظر أحمد الهاشميّ: جواهر البلاغة، ص 314. والمراغي: علوم البلاغة، ص 343. وعبد المتعال الصّعيدي: بغية الإيضاح، 624/4.

43- ينظر العلويّ: الطّراز لأسرار البلاغة، 74/3.

44- ينظر عبد العزيز عتيق: علم البديع، ص 170.

45- مالك بن أنس: موطأ مالك رواية أبي مصعب الزّهري، كتاب الجامع، باب ما يكره من الكلام بغير ذكر الله، رقم: 2074، 164/2.

46- ابن عبد البرّ: الاستذكار، 557/8.

47- ينظر مالك بن أنس: الموطأ، 164/2.

48- ينظر البخاريّ: الصحيح، 138/7.

49- ينظر محمّد بن حبّان: صحيح ابن حبّان بترتيب ابن بلبان، 13/ 112.

50- ينظر أبو داود: سنن أبي داود، 353/7.

51- ينظر ابن الأثير: النّهاية في غريب الحديث والأثر، 346/2.

52- ينظر ابن العربي: المسالك في شرح موطأ مالك، 575/7. وينظر ابن عبد البرّ: التّمهيد، 171/5. ينظر الزّرقانيّ: شرح الزرقاني على الموطأ، 641/4.

53- ينظر ابن الأثير: النّهاية في غريب الحديث والأثر، 346/2. وينظر ابن عبد البرّ: التّمهيد، 171/5.

54- ينظر ابن عبد البرّ: التّمهيد، 171/5.

55- الرّحمن: 3 – 4.

56- ينظر ابن العربي: المسالك، 575/7. وينظر ابن عبد البرّ: التّمهيد، 171/5. ينظر الزّرقانيّ: شرح الزرقاني على الموطأ، 641/4.

57- ينظر الزّرقانيّ: شرح الزرقاني على الموطأ، 641/4.

58- الرّحمن: 3 – 4.

59- ابن بطال: شرح صحيح البخاريّ، 448/9.

60- العلويّ: الطّراز لأسرار البلاغة، 120/2.

61- مالك بن أنس: موطأ مالك، كتاب الجمعة، باب الالتفات في الصّلاة والتّصفيق، رقم الحديث: 537، 211/1.

62- ينظر ابن عبد البرّ: التّمهيد،106/21. وينظر ابن عبد البرّ: الاستذكار، 312/2. ينظر الزّرقانيّ: شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، 470/1. وينظر بدر الدّين العينيّ: عمدة القاري شرح صحيح البخاري، 279/7.

63- ينظر ابن عبد البرّ: التّمهيد،106/21. وينظر العينيّ: عمدة القاري، 279/7.

64- ينظر الزّرقانيّ: شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، 471/1.

65- ينظر العينيّ: عمدة القاري، 279/7.

66- ابن رشد الحفيد: بداية المجتهد، 143/1.

67- ينظر علي زواري أحمد: قراءة تأمليّة في حكم التّصفيق للرّجال من خلال أدلّة المانعين. مجلة الدّراسات الإسلاميّة، قسم العلوم الإسلاميّة، كلية العلوم الإنسانيّة والعلوم الإسلاميّة والحضارة، جامعة الأغواط، المجلد (9)، العدد: (1)، جوان 2020. الصّفحة 304–333، الرّابط: https://www.asjp.cerist.dz/en/article /116709

68- البخاريّ: الصحيح، كتاب فضائل القرآن، باب استذكار القرآن وتعاهده، رقم الحديث: 5032، 193/6.

69- ينظر البخاريّ: الصّحيح، 193/6.

70- ينظر مسلم: الصّحيح، 543/1.

71- ابن حبان: الصّحيح، 38/3.

72- ينظر النّسائيّ: السّنن الكبرى، 267/7.

73- ينظر للبيهقيّ: السّنن الكبرى، 553/2.

74- ينظر الدّارميّ: السنن، 1804/3.

75- ينظر السّيوطيّ: التّوشيح شرح الجامع الصحيح، 3191/7. وينظر السّنيكيّ: منحة الباري بشرح صحيح البخاريّ، 305/8. وينظر الدّهلويّ: لمعات التّنقيح في شرح مشكاة المصابيح، 583/4.

76- ابن حجر: فتح الباري، 80/9.

77- المرجع نفسه والصفحة نفسها.

78- طه: 115.

79- طه: 126.

80- ينظر الكورانيّ: الكوثر الجاريّ إلى رياض أحاديث البخاريّ، 405/8.

81- ينظر ابن حجر: فتح الباري، 80/9.

82- ينظر ابن حجر: فتح الباري، 81/9. وينظر السّيوطيّ: التّوشيح شرح الجامع الصحيح، 3191/7. وينظر البِرْماوي: اللّامع الصّبيح بشرح الجامع الصّحيح، 134/13.

83- السّيوطيّ: شرح السّيوطيّ على مسلم، 391/2.

84- ابن حجر: فتح الباري، 81/9.، وينظر الكورانيّ: الكوثر الجاري، 405/8. وينظر الحريمليّ: تطريز رياض الصّالحين، ص 584.

85- ينظر النّوويّ: شرح النّوويّ على مسلم، 76/6.

86- ابن حجر: فتح الباري، 81/9.

87- البقرة: 187.

88- مسلم: صحيح مسلم، كتاب الصّيام، باب بيان أن الدّخول في الصّوم يحصل بطلوع الفجر، رقم الحديث: 33، 766/2.

89- ينظر ابن حجر: فتح الباري، 162/6.

90- ينظر ابن حبان: الصّحيح، 242/8.

91- النّوويّ: شرح النّوويّ على مسلم، 200/7.

92- النّوويّ: شرح النّوويّ على مسلم، 201/7.

93- الخطابيّ: معالم السنن، 105/2.

94- ابن حجر: فتح الباريّ، 162/6.

95- البقرة: 187.

96- العلويّ: الطّراز لأسرار البلاغة، 216/1.

97- ابن حجر: فتح الباريّ، 162/6.

98- ينظر النّوويّ: شرح النّوويّ على مسلم، 201/7.

99- ينظر المرجع نفسه والصفحة نفسها.

100- المرجع نفسه، 202/7.

101- أبو العبّاس القرطبيّ: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، 148/3.

102- أبو داود: السّنن، أوّل كتاب الأقضية، باب في طلب القضاء، رقم الحديث: 3571، 425/5.

103- ينظر المناويّ: فيض القدير شرح الجامع الصغير، 146/6.

104- ينظر الهيتميّ: تحفة المحتاج في شرح المنهاج، 424/42.

105- الشّاه ولي الله الدّهلويّ: حجّة الله البالغة، 257/2.

106- ينظر على الهامش أبو داود: السّنن، المحقّق: شعَيب الأرناؤوط، 425/5، وينظر السّيوطيّ: شرح سنن ابن ماجه، ص 167. وينظر نور الدّين السّندي: حاشية السّنديّ على سنن ابن ماجه، 48/2.

107- ينظر وزارة الأوقاف والشّؤون الإسلاميّة – الكويت: الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة، 290/33.

108- ينظر الشّربينيّ: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، 258/6. وينظر السّنيكيّ: فتح الوهّاب بشرح منهج الطلاب، 257/2. وينظر الموصليّ: الاختيار لتعليل المختار، 89/2، وينظر محمّد رأفت عثمان: النّظام القضائيّ في الفقه الإسلاميّ، ص 27.

109- ينظر ابن فرحون: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، 13/1.

110- العظيم آبادي: عون المعبود شرح سنن أبي داود، 352/9.

111- ينظر القحطانيّ: الإحكام شرح أصول الأحكام 490/4.

112- الخطّابيّ: معالم السّنن، 159/4. وينظر ابن الأثير: النّهاية في غريب الحديث والأثر، 153/2.

113- ابن الملقّن: الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، 243/9.

114- ينظر السّيوطيّ: قوت المغتذي على جامع الترمذي، 366/1. وينظر السّندي: حاشية السّنديّ على سنن ابن ماجه، 11/5.

115- ينظر الزّحيليّ: الفقه الإسلاميّ وأدلّته، 84/8.

116- ينظر الإثيوبيّ الوَلَّوِيّ: ذخيرة العقبى في شرح المجتبى، 192/39. وينظر ابن قدامة: المغنيّ في فقه الإمام أحمد بن حنبل، 33/10. وينظر النّوويّ: المجموع شرح المهذّب، 145/20.

117- ينظر السّندي: حاشية السّندي على ابن ماجه، 11/5.وينظر السّيوطيّ: قوت المغتذي على جامع التّرمذيّ، 366/1.

118- العنكبوت: 69.

119- ينظر الرّمليّ: شرح سنن أبي داود، 597/14.

120- ينظر ابن العطار: العدّة في شرح العمدة في أحاديث الأحكام، 1502/3. وينظر سراج الدّين الشّافعيّ: الإعلام بفوائد عمدة الأحكام، 243/9.

121- ينظر الهيتميّ: تحفة المحتاج، 424/42.

122- ابن فرحون: تبصرة الحكّام، 13/1.