



دلالة ظاهر السياق في فهم الحديث النبوي بين الإعمال والإغفال "دراسة تطبيقية على كتاب فتح الباري"

د. عبدالنبي أبوالقاسم إمام محمد

كلية الآداب الأصابعية / جامعة غريان
alshnthbdalnby@gmail.com

د. فتحي علي إبراهيم

كلية الآداب الأصابعية / جامعة غريان
Faamg.24@gmail.com

الملخص

تناول هذا البحث دلالة ظاهر السياق في فهم الحديث النبوي إعمالاً وإغفالاً، من خلال دراسة تطبيقية لشرح ابن حجر على صحيح البخاري في كتابه "فتح الباري"، مبرزاً دوره الأساس في توجيه فهم النصوص الحديثية وضبط دلالاتها، وانطلق من أن السياق يُعدُّ من أهم الأدوات المفسِّرة، وركّز على أن إعمال السياق بوصفه معياراً دقيقاً في التفسير؛ يسهم في ترجيح المعاني الصحيحة ويجنب الانحراف في الفهم. وناقش البحث حالات العدول عن ظاهر السياق عند تعدُّر الأخذ به؛ وذلك لمخالفته نصّاً أقوى منه، أو سبب ورود الحديث، أو لاشتماله على دلالة ظاهرية تُفضي إلى محال شرعاً، أو لقيام دليل يقتضي تقييده، أو تخصيصه، أو نسخه. واستعرض نماذج من شرح ابن حجر في كتابه تُظهر إعماله ظاهر السياق وإغفاله في تفسير الأحاديث وتوجيهها. وقد اعتمد البحث على المنهج الوصفي التحليلي من خلال عرض وتنبع تطبيقات السياق وتحليلها واستخلاص النتائج. وخلص هذا العمل إلى أن السياق أصل وضرورة لا غنى عنها في فهم الحديث النبوي، موصياً بتعزيز العناية بالدراسات التطبيقية الموسعة في هذا المجال.

Abstract:

This research dealt with the apparent significance of context in understanding the Prophetic hadith, whether it is implemented or omitted, through an applied study of Ibn Hajar's commentary on Sahih al-Bukhari in his book "Fath al-Bari", highlighting its fundamental role in directing the understanding of hadith texts and controlling their meanings. It started from the fact that context is considered one of the most important interpretive tools, and focused on the application of context as an accurate criterion in interpretation. It contributes to giving weight to the correct meanings and avoiding deviation in understanding.

The research discussed cases of abandoning the apparent meaning of the context when it is impossible to take it into account. This is because it contradicts a stronger text, or the reason for the occurrence of the hadith, or because it contains an apparent meaning that leads to something that is impossible according to Islamic law, or because there is evidence that requires it to be restricted, specified, or abrogated.

He reviewed examples of Ibn Hajar's explanation in his book that show his apparent implementation of the context and his omission in interpreting and guiding the hadiths.

The research relied on the descriptive analytical approach by presenting and tracking contextual applications, analyzing them, and drawing conclusions.

This work concluded that context is an indispensable asset and necessity in understanding the Prophet's hadith, recommending strengthening attention to extensive applied studies in this field.



المقدمة

الحمد لله الذي أرسل رسوله بالهدى، والصلاة والسلام على نبيه المجتبى، وعلى آله وصحبه ومن بسنته اقتدى .
أما بعد،

فإنه لا يتحقق فهم النصوص الشرعية فهماً صحيحاً إلا بمعرفة الأدوات العلمية التي تبين دلالاتها، وتوجه معانيها توجيهاً سليماً، ومن جملة هذه الأدوات (السياق)، فهو من أهم ما يُعتمد في بيان معاني النصوص واستنباط الأحكام منها، فمفهوم السياق يتجاوز الحدود اللغوية الضيقة، ليصبح إطاراً معرفياً شاملاً، يدمج بين ما يسبق النص وما يليه، والغايات والمقاصد التي جاء النص لأجلها . ولقد اعتنى العلماء بالسياق كثيراً، واتخذوه أداةً لترجيح المعاني، وحل التعارض الظاهري بين النصوص، وتخصيص العام وتقييد المطلق؛ إذ إن تجزئة النصوص وتفسير الألفاظ معزولة عن سياقها يقود في الغالب إلى فهم خاطئ وانحراف في الاستنباط ، ولا يُعدل عن ظاهر السياق إلا في حالات ضيقة يتعدّر فيها إعمال السياق على ظاهره - سيأتي بيانها في ثنايا البحث -، ومن هنا يتجلى الدور البارز لدراسة دلالة السياق في فهم الحديث النبوي، حيث تُعدُّ السنة النبوية المصدر الثاني للتشريع الإسلامي، ويُعدُّ فهمها فهماً صحيحاً ضرورة شرعية وعلمية لا غنى عنها .

ويُعدُّ ابن حجر العسقلاني من كبار العلماء الذين أسهموا في خدمة الحديث النبوي تأصيلاً وتفسيراً وبيانياً، ويُعدُّ كتابه "فتح الباري بشرح صحيح البخاري" من أهم مصنفات شروح الحديث؛ لما يتميز به من عمق في الفهم ودقة في الاستنباط، وحسن توظيف للقرائن؛ لا سيما السياق .

تتبلور أهمية البحث في بيان دور السياق في الكشف عن مقاصد الحديث النبوي من خلال شرح ابن حجر على صحيح البخاري، معتمداً على منهج تطبيقي يوضح أثر السياق إعمالاً في توضيح المعنى الصحيح، وإغفالاً في تقييد المعنى أو صرفه إلى معنى مناسب إذا تعدّر حمله على ظاهره، ثم بيان النتائج والمعاني والاستنباطات المترتبة على ذلك .

وتهدف الدراسة إلى إبراز دور السياق في ضبط دلالات النصوص النبوية من خلال تطبيقات في شرح ابن حجر على صحيح البخاري، وبيان أثر السياق كآلية منهجية تضمن الفهم الصحيح لمراد النبي - صلى الله عليه وسلم -، وتمنع عزل ألفاظ الحديث عن سياقها؛ لئلا يؤدي ذلك إلى اضطراب في توجيه الدلالات واختلال في استنباط الأحكام .

أما المنهج المتبع فهو المنهج الوصفي التحليلي بصورة تطبيقية، بعرض وتبويب مواضع دلالة السياق في كتاب "فتح الباري"، ثم تحليلها لبيان أثر السياق في توجيه المعاني، ورفع الإشكالات والمقارنة بين مواضع إعمال ظاهر السياق وإغفاله عند ابن حجر، من خلال الموازنة بين الأدلة والقرائن، ودراسة الحالات التي عُدل فيها عن مدلول ظاهر السياق وتوجيهها، مبرراً أثر ذلك في النتائج التفسيرية والترجيحية .

وتتجلى مشكلة هذا البحث في أن كثيراً من النصوص الحديثية قد يُساء فهمها نتيجة تجزئة الألفاظ عن سياقها الذي وردت فيه، أو الاقتصار على ظاهر اللفظ دون النظر إلى ما يحقّه من القرائن؛ مما يؤدي إلى تباين في الفهم والاستنباط، كما أن الأخذ بالسياق في بيان المعاني ليس أمراً مطلقاً، إذ قد تعترضه اعتبارات وأحوال تستوجب صرف النص عن ظاهره، مما يقتضي نظراً تطبيقياً يوازن بين ظاهر السياق وغيره من الدلالات المعترية .

هيكلية البحث

المبحث الأول: الإطار النظري للسياق

مفهوم السياق، أهميته، أنواعه، الحالات التي يُغفل فيها ظاهر السياق



المبحث الثاني: تطبيقات إعمال ظاهر السياق في "فتح الباري"

المبحث الثالث: تطبيقات إغفال ظاهر السياق في "فتح الباري"

المبحث الأول: الإطار النظري للسياق

مفهوم السياق

السياق لغة: مشتق من الفعل ساق، وهو يدل على التتابع والقيادة والجر .

جاء في مقاييس اللغة أن: (سوق): السين والواو والقاف أصل واحد، وهو حذو الشيء، يقال ساقه يسوقه سَوْقًا (ابن فارس، 1399هـ، 117/3).

وقال ابن منظور: المساوقة: المتابعة، وانساق الإبل تساوقًا إذا تتابعت (ابن منظور، 1414هـ، 166/10).

وفي الصحاح: يقال: ولدت فلانة ثلاثة بنين على ساق واحد، أي بعضهم على إثر بعض (الجوهري، 1407هـ، 1499).

وقال الفيومي: يقال: تساوقت الخطبتان، ويريدون المقارنة والمعية، وهو إذا ما وقعتا معًا ولم تسبق إحداها الأخرى (الفيومي، 296/1).

ومما سبق فإن دلالة السياق في اللغة تتمثل في: التتابع والترابط والانسحاق في نسق واحد .

وفي الاصطلاح: فإن مصطلح "السياق" حاضرٌ في كلام العلماء السابقين وتطبيقاتهم التفسيرية واللغوية حضورًا واضحًا، وقد نصّوا في مواضع متعددة على أهمية مراعاة السياق في تفسير الكلام، والتنبيه إلى أثره في ترجيح المعاني والاستنباط ودفع التعارض الظاهري بينها، والتأكيد على أن الألفاظ لا تُفهم منعزلة عن سياقها، وهو ما يتقاطع مع الدراسات الحديثة التي تثبت مركزية السياق في تحليل الخطاب وتفسير المعنى.

ذكر الزركشي أن: دلالة السياق ترشد إلى تبيين المجرى، 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 مناظراته (الزركشي، 1376هـ، 200/2).

وقال ابن دقيق العيد: "أما السياق والقرائن، فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه" (ابن دقيق العيد، 1426هـ، 278/1).

وجاء في الأشباه والنظائر أن: "السياق والقرائن هي الدالة على المراد، وهي المرشدة إلى بيان المجملات وتعيين المحتملات" (السبكي، 1411هـ، 137/2).

يقول ابن تيمية: "الدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما يحفّ به من القرائن اللفظية والحالية" (ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 1416هـ، 14/6).

وجاء في حاشية البناني أن السياق هو: "ما يدل على خصوص المقصود، من سابق الكلام المسوق لذلك أو لاحقه" (البناني، 20/1).

وفي إرشاد الفحول: السياق يقع به التعيين والتبيين، أما التبيين ففي المجملات، وأما التعيين ففي المحتملات، وينبغي اعتبار هذا في ألفاظ الكتاب والسنة والمحاورات (الشوكاني، 1419هـ، 398/1).

وعند العطار في حاشيته أن السياق: "ما سيق الكلام لأجله" (العطار، 320/1).

ولقد عرّف كثير من المعاصرين السياق بتعريفات متعددة منها:

جاء في الوسيط أن سياق الكلام: تتابعه وأسلوبه الذي يجري عليه (إبراهيم مصطفى وآخرون، 482/1).

وعرّف بأنه: المحيط اللغوي الذي تقع فيه الوحدة اللغوية، سواء كانت كلمة، أو جملة في إطار من العناصر اللغوية أو غير اللغوية (الطلحي، 1423هـ، 51).

وذكر إبراهيم فتحي: أن السياق يتمثل في بنية الكلام ومحيطه وقرائنه، فهو بناء كامل من فقرات مترابطة، في علاقة بأي جزء من أجزائه، أو تلك الأجزاء التي تسبق أو تتلو فقرة أو كلمة معينة، ودائمًا ما يكون سياق مجموعة من الكلمات وثيق الترابط، بحيث يلقي ضوءًا لا على معاني الكلمات المفردة فحسب، بل على معنى وغاية الفقرة بأكملها (إبراهيم فتحي، 1986م، 201، 202).



وعرّفه الشهراني تعريفاً جامعاً بأنه: "ما يحيط بالنص من عوامل داخلية أو خارجية، لها أثر في فهمه، من سابق أو لاحق به، أو حال المخاطب والمخاطب، والغرض الذي سيق له، والجو الذي جاء فيه" (الشهراني، 1436هـ، 29).
يتبين مما سبق أن السياق وسيلة لفهم المعاني، والترجيح بينها، يُعتمد عليه في الفهم والاستنباط، وله أثر تشريعي قوي في الترجيح وتخصيص العام وتقييد المطلق؛ فإن ألفاظ النص يتعدّر فهمها فهماً صحيحاً بمعزل عن سياقها الذي وردت فيه سابقه ولاحقه، فتجزئة النص والمدلول اللغوي المجرد يؤدي في الغالب إلى فهم خاطئ.

أنواع السياق

لا شك أن السياق من المعايير الأساسية في فهم مدلولات النصوص؛ إذ لا يمكن فهم النص فهماً دقيقاً بمعزل عن سياقه الذي جاء فيه.

قال الطلحي: "يمكن تلخيص القول في السياق في النقاط الثلاث التالية: الأولى: أن السياق هو الغرض، أي: مقصود المتكلم. الثانية: أن السياق هو الظروف والمواقف والأحداث التي ورد فيها النص أو نزل أو قيل بشأنها، وأوضح ما عبر به عن هذا المفهوم لفظاً (الحال، والمقام). الثالثة: أن السياق هو ما يعرف الآن بالسياق اللغوي الذي يمثله الكلام في موضع النظر والتحليل، ويشمل ما يسبق أو يلحق به من كلام" (الطلحي، 50، 51).

ولقد تعددت أنواع السياق باعتباريات مختلفة: كالسياق اللغوي، والمكاني، والزمني، والموضوعي، والمقاصدي، والتاريخي (بودرع، 1427هـ، 30)، ومنهم من جعلها أربع شعب: السياق اللغوي، والعاطفي، والثقافي، وسياق الموقف (أحمد مختار، 1988م، 69)، وغيرها من التقسيمات العامة والخاصة، ومن أهمها:

- السياق اللغوي (النصي): وهو النص الذي تذكر فيه الكلمة، وما يشتمل عليه من عناصر لغوية مختلفة تفيد الكشف عن المعنى الوظيفي لهذه الكلمة (النحاس، 166)، والكلمة يكون لها من المعاني بقدر ما لها من الاستعمالات (الصالح، 2009م، 301)، فاللفظ تحيط به كلمات وجمل داخل النص نفسه، فالسياق اللغوي يشمل كافة عناصر النص من كلمات وجمل سابقة أو لاحقة، ونظم الجملة.

- السياق المقامي (الحالي): وهو "الوجه الذي تتمثل فيه العلاقات والأحداث والظروف الاجتماعية التي تسود أداء المقال" (تمام حسن، 337)، أي: هو الظروف الخارجية المحيطة به التي قيل فيها الكلام، كحال المتكلم والمخاطب والمناسبة والزمان والمكان.

وقد تناول تمام حسن السياق اللغوي والمقامي بإسهاب في كتابه "اللغة العربية معناها ومبناها"، وبين أثرهما في توجيه الدلالة. غير أن محور الاهتمام في الأساس يتقدم فيه السياق اللغوي الداخلي، وهو ما يُعرف بـ(السياق، واللاحق)، ثم النظر في النص الكامل؛ لأنه وحدة دلالية متماسكة، فالسباق هو: ما يسبق اللفظ أو الجملة من كلام، أما اللحاق فهو: ما يأتي بعدها، وكلاهما يُسهم في تبين المعنى المقصود، وقد أكد العلماء على أهمية النظر إلى السياق واللاحق، ومنهم الشاطبي، حيث أكد على أن فهم النص لا يتم إلا بالنظر إلى أوله وآخره، والكلام كله لا في أجزاء منه، فقال: "لا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرّق النظر في أجزائه؛ فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض" (الشاطبي، 1417هـ، 266/4).

وأبرز البناني أن السياق ليس مقصوراً على الألفاظ المجردة، بل هو ما يُفهم من ارتباط الكلام ببعضه ببعض، سواء من جهة ما يسبقه (السباق) أو ما يلحقه (اللاحق)، فالمعنى المقصود لا يتحدد من جملة منفردة، وإنما يتضح من خلال انسجامها مع ما قبلها وما بعدها، إذ يقيد السابق باللاحق أو يوضحه، وقد يخصص اللاحق السابق أو يبين مراده، فقال: "السياق هو: ما يدل على خصوص المقصود من سابق الكلام المسوق لذلك أو لاحقه..." (البناني، 20/1).

إن الاقتصار على جزء من النص دون النظر إلى سابقه ولاحقه قد يفضي إلى فهم مجانب للصواب، أما النظر إلى النص بأكمله (سباقه ولاحقه) فهو السبيل لفهم معناه وإدراك مقاصده؛ مما يجعل السياق أداة جوهرية لا غنى عنها لفهم شامل ودقيق.



وإلى جانب الأهمية المحورية والأساسية للسياق اللغوي الداخلي بما يتضمنه من تراكيب ودلالات وأساليب، فإن السياق المقامي يسهم أيضًا في توجيه فهم الحديث النبوي؛ إذ يشمل أسباب ورود الحديث، والظروف التاريخية، والمواقف، والأحداث، والملابسات المصاحبة التي قيل فيها، فهذه العناصر تسهم في تحديد الدلالة المرادة، وتقي من إساءة الفهم، أو تنزيل نص الحديث على غير مراده، ومن ثم يأتي السياق المقامي الخارجي مكملًا للسياق اللغوي الداخلي؛ لبلوغ الفهم الصحيح والدقيق للنصوص النبوية ومقاصدها النهائية.

المبحث الثاني: تطبيقات إعمال ظاهر السياق في "فتح الباري"

1- عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - قال: "كان أبو طلحة أكثر أنصاري بالمدينة مالاً، وكان أحب أمواله إليه (بِرُحَاء)، وكانت مستقبله المسجد، وكان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يدخلها ويشرب من ماء فيها طيب.. قال أنس: فلما نزلت هذه الآية: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ [آل عمران: 92] قام أبو طلحة إلى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال يا رسول الله إن الله تبارك وتعالى يقول: ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾، وإن أحب أموالى إلى (بِرحاء)، وإنها صدقة لله أرجو برها وذخرها عند الله، فضعها يا رسول الله حيث أراك الله، قال: فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «يَخُذْ ذَلِكَ مَالًا زَائِحًا، وَقَدْ سَمِعْتُ مَا قُلْتَ، وَإِنِّي أَرَى أَنْ تُجْعَلَهَا فِي الْأَقْرَبِينَ»، فقال أبو طلحة: أفعل يا رسول الله، فقسمها أبو طلحة في أقاربه وبني عمه" (البخاري، 1407هـ، ح530/2، 1392).

قال ابن حجر في الفتح: "قوله (أفعل يا رسول الله) مضبوط في الطرق كلها بهمزة قطع على أنه فعل مستقبل، وحكى الداودي فيه صيغة الأمر، أي: افعل ذلك أنت يا رسول الله، وتعقبه ابن التين بأنه لم تثبت به الرواية، وأن السياق يأباه" (ابن حجر، 1379هـ، ح493/4).

يبدو جلياً في هذا الموضوع أثر السياق في ترجيح الأقوال وفهم الألفاظ، ومحل الإشكال هو قول أبي طلحة: "أفعل يا رسول الله"، وفيه احتمالان نقلهما ابن حجر: الأول: (أفعل) فعل مضارع، يعني: أنا سأمتثل وأقوم بتوزيعها، وهو الصحيح المشهور، والثاني: (افعل) فعل أمر، أي: أنت يا رسول الله تولّ توزيعها، وهو قول الداودي - كما نقله ابن حجر -، وهذا القول مرجوح ويأباه السياق. ولو كان المعنى (افعل أنت)، لكان المتوقع أن يتولّى النبي - صلى الله عليه وسلم - توزيعها، لكن الواقع الذي يقتضيه المقام وينسجم معه ولا يعارضه جاء في سياق الحديث (فقسّمها أبو طلحة)، فالسياق الكامل للحديث يرفض المعنى الثاني رفضاً واضحاً، ويدل على أنه التزم الامتثال، لا أنه فوّض التنفيذ.

وقد ذكر العلماء من فوائد الحديث أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أرشده للتصدق على قرابة المصدق لوجهين: أحدهما: أن الصدقة في القرابة أفضل، الثاني: أن نفس المتصدق تكون بذلك أطيب وأبعد عن الندم (الزحيلي، 1413هـ، ح294/3).

2- عن عائشة - رضي الله عنها -: "أن امرأة من الأنصار قالت للنبي - صلى الله عليه وسلم -: كيف أغتسل من المحيض؟ قال: «خُذِي فِرْصَةً مُمَسَّكَةً فَتَوَضَّئِي، ثَلَاثًا»، ثم إن النبي - صلى الله عليه وسلم - استحيا فأعرض بوجهه أو قال: «تَوَضَّئِي بِهَا»، فأخذتها فحذبتها، فأخبرتها بما يريد النبي صلى الله عليه وسلم" (البخاري، ح309، 119/1).

وأخرجه غير البخاري بألفاظ أخرى لم يذكر فيها لفظ (ثلاثاً): (مسلم، ح332، 260/1، النسائي، 1406هـ، ح427، 207/1، أبو داود، ح315، 137/1، ابن ماجه، ح642، 210/1، أحمد، ح1420، ح24907، 392/41، ابن حبان، 1414هـ، ح1200، 474/3)، وأخرجه البخاري في رواية أخرى بغير لفظ (ثلاثاً) أيضاً (البخاري، ح6924، 2678/6).

ومعنى «فِرْصَةٌ مُمَسَّكَةٌ»: الفرصة بكسر الفاء: قطعة من صوف أو قطن أو خرقة، وممسكة: مطيبة بالمسك، يتبع بها أثر الدم فيحصل منه الطيب والتنشيف (ابن الأثير، 1399هـ، ح431/3)، وقيل ممسكة ليس المراد بها المسك بكسر الميم، ولكن بفتح الميم ومعناها قطعة من جلد، وقيل غير ذلك (ابن حجر، 166/1).

ولقد نقل ابن حجر، وصاحب "مرقاة المفاتيح" الخلاف في ضبط اللفظين ومعانيمهما وشرحا ذلك (ابن حجر، 415/1، 416). الملا علي القاري، 1422هـ، ح426/2).



وما نود بيانه أثر السياق في توجيه الاختلاف في اللفظ "ثلاثاً" هل يريد به النبي - صلى الله عليه وسلم - إعادة الوضوء ثلاث مرات، أم إنه كرر لها القول ثلاثاً ؟

رجح ابن حجر - معتمداً على السياق - أنه متعلق بالقول، أي: كرر القول لها ثلاث مرات، فلفظ (ثلاثاً) الوارد في حديث عائشة - رضي الله عنها - لبيان أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال لها ثلاث مرات، فقال: «فَتَوَضَّئِي ثَلَاثًا»، يحتمل أن يتعلق قوله (ثلاثاً) بتوضيبي، أي: كرري الوضوء ثلاثاً، و يحتمل أن يتعلق بقال ويؤيده السياق المتقدم، أي: قال لها ذلك ثلاث مرات (ابن حجر، 417/1). ويؤيده أيضاً أنه لم يورد اللفظ (ثلاثاً) إلا البخاري في هذه الرواية، ففي رواية أخرى عنده لم يذكر فيها لفظ الثلاث، ثم إن كل الروايات الواردة في كتب الحديث الأخرى لم يرد فيها اللفظ (ثلاثاً)، فانفراد البخاري بهذا اللفظ في تلك الرواية دل على أن المراد تكرار اللفظ وليس إعادة الفعل، ولو كان المراد به إعادة الفعل لاقتضى ذكره في بعض الروايات التي ساقها أصحاب الكتب الأخرى؛ لأنه يترتب عليها حكم فقهي؛ ولعل هذا ما جعل ابن حجر يرجح أنه تكرار للفظ .

3- أخرج البخاري من طريق إسحاق بن عبد الله عن أنس بن مالك - رضي الله عنه - : "أن جدته مليكة دعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - لطعام صنعته له، فأكل منه ثم قال: «فُؤُمُوا فَلِأَصْحَابِكُمْ»، قال أنس: فقمتم إلى حصير لنا قد اسودَّ من طول ما لبس فنضحته بماء، فقام رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وصففت أنا واليتيم وراءه والعجوز من ورائنا، فصلى لنا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ركعتين ثم انصرف" (البخاري، ح373، 149/1).

اختلف في مليكة - رضي الله عنها - هل هي جدة إسحاق الذي روى عن أنس - رضي الله عنه -، أم إنها جدة أنس؟، في الرواية "أن جدته مليكة"، فيحتمل أن يكون الضمير عائداً على إسحاق أو على أنس - رضي الله عنه -، وقد رجح ابن حجر من ظاهر السياق أنها جدة أنس - رضي الله عنه -، قال: "جزم ابن عبد البر وعبدالحق وعياض أن الضمير في جدته يعود على إسحاق وصححه النووي، و جزم ابن سعد و ابن منده وابن الحصار وإمام الحرمين بأنها جدة أنس - رضي الله عنه - والدة أمه أم سليم - رضي الله عنها - وهو ظاهر السياق" (ابن حجر، 91/2).

ثم أورد ابن حجر رواية أخرى تؤكد أن مليكة هي جدة أنس، قال: ويؤيده ما روينا في فوائد العراقيين لأبي الشيخ من طريق القاسم بن يحيى المقدمي عن عبيد الله بن عمر عن إسحاق بن أبي طلحة عن أنس - رضي الله عنه - قال: أرسلتني جدتي إلى النبي - صلى الله عليه وسلم - واسمها مليكة، فجاءنا فحضرت الصلاة... الحديث (ابن حجر، 489/1)، ولم أقف على هذه الرواية التي أوردتها ابن حجر والتي فيها تصريح أنس بأن جدته اسمها مليكة إلا عند أبي نعيم الأصبهاني في تاريخ أصبهان (الأصبهاني، 1410هـ، 314/1) وقد نقلها جمع من الشُّرَّاح عن ابن حجر .

وما رجحه ابن حجر ومن وافقه أن مليكة - رضي الله عنها - هي جدة أنس - رضي الله عنه - هو الصواب؛ وذلك لتبادر هذا المعنى من سياق الرواية، ثم إن عود الضمير إلى أنس هو الأقرب بحسب القاعدة اللغوية التي تقضي بعود الضمير إلى أقرب مذكور ما لم توجد قرينة صارفة، ويؤيد هذا الترجيح ما ورد في الرواية الأخرى التي صرح فيها أنس بأنها جدته، وهو نص صريح يرفع الاحتمال ويقوي هذا الاتجاه .

4- عن عائشة - رضي الله عنها - قالت: "جاءتني بريرة فقالت: كاتبتُ أهلي على تسع أواق في كل عام أوقية فأعيني، فقلت: إن أحبَّ أهلك أن أعدها لهم ويكون ولاؤك لي فعلتُ، فذهبت بريرة إلى أهلها فقالت لهم فأبوا عليها، فجاءت من عندهم ورسول الله - صلى الله عليه وسلم - جالس، فقالت: إني قد عرضتُ ذلك عليهم فأبوا إلا أن يكون الولاء لهم، فسمع النبي - صلى الله عليه وسلم -، فأخبرت عائشة - رضي الله عنها - النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: «حُذِيَهَا وَاشْتَرَيْتِي لَهُمُ الْوَلَاءُ، فَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ». ففعلتُ عائشة ثم قام رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في الناس فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: «أَمَّا بَعْدُ: مَا بَالُ رِجَالٍ يَشْتَرِطُونَ شُرُوطًا لَيْسَتْ فِي كِتَابِ اللَّهِ، مَا كَانَ مِنْ شَرْطٍ لَيْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ بَاطِلٌ وَإِنْ كَانَ مِائَةً شَرْطٍ، فَضَاءَ اللَّهُ أَحَقُّ، وَشَرَطَ اللَّهُ أَوْتَقُ، وَإِنَّمَا الْوَلَاءُ لِمَنْ أَعْتَقَ» (البخاري، ح2060، 759/2).



سياق الحديث يدل على أن بريرة - رضي الله عنها - كانت مكاتبة، وأنها جاءت تستعين عائشة أم المؤمنين - رضي الله عنها - في أداء مال الكتابة، فعرضت عائشة - رضي الله عنها - أن تدفع الثمن جملة وتعتقها ويكون لها الولاء، ثم وقع البيع بعد ذلك، وأقره النبي - صلى الله عليه وسلم - من غير استئصال عن حالها: هل عجزت عن الأداء؟ وهل أدت شيئاً من نجوم كتابتها؟ وهذا دليل قوي للجواز في هذه المسألة؛ لأن "ترك الاستئصال في وقائع الأحوال، مع قيام الاحتمال، ينزل منزلة العموم في المقال" (الزركشي، 1421هـ، 304/2)، فظاهر السياق يدل على جواز بيع المكاتب مطلقاً، ولو لم يعجز نفسه، بل ولو لم يؤد شيئاً من مال الكتابة، وهو الفهم الذي رجحه ابن حجر، واعتبر أن سياق القصة يؤيده.

تناول ابن حجر مسألة بيع المكاتب، وذكر كلام بعض الفقهاء، وبين أن طائفة منهم خالفوا ظاهر السياق، فمنعوا بيع المكاتب إلا إذا عجز عن السداد، وهو مذهب أبي حنيفة، والأصح عند الشافعي وقول بعض المالكية، فحملوا حديث بريرة - رضي الله عنها - على غير ظاهره، وتأولوه بتأويلات متعددة، منها دعوى أن بريرة - رضي الله عنها - كانت قد عجزت عن أداء نجوم الكتابة، فجاز بيعها لذلك (ابن حجر، 195/5)، ويُنَّ ابن حجر أن هذا التأويل مردود بما نقله عن ابن عبد البر من أنه لم يرد في شيء من طرق الحديث أنها عجزت، ولا أنها حلتَّ عليها نجم فلم تؤده، ولا أن النبي - صلى الله عليه وسلم - استفصل عن ذلك (ابن عبد البر، 1421هـ، الاستذكار، 372/7). فبقي هذا الاحتمال لا يسنده دليل.

ونقل ابن حجر قول بعضهم ما مفاده: أن قولها (كاتب) لا يدل على وقوع العقد، وإنما معناه الاتفاق المبدئي، وأن العقد لم يتم بعد؛ ولذلك بيعت، وهو تأويل ذكره القرطبي كما بيَّنه ابن حجر (ابن حجر، 195/5)، لكنه مخالف لظاهر السياق؛ لأن الأصل في الإطلاق الحقيقة لا المجاز، ولا صارف لها، فقولها (كاتب) في الحديث ظاهر في وقوع العقد.

ومنهم من قال إن البيع وقع بشرط العتق، أو أن عائشة - رضي الله عنها - إنما اشترت كتابتها لا رقبته، وهي تأويلات ضعيفة؛ لأن النص صريح في الشراء والعتق؛ ولأن الإشكال في القصة إنما كان في شرط الولاء.

وذهب أحمد بن حنبل، والأوزاعي، والليث بن سعد، والشافعي في رواية، وبعض المالكية، وغيرهم، إلى ما يقتضيه ظاهر سياق الحديث، فأجازوا بيع المكاتب إذا رضي، ولو لم يعجز؛ لأن المكاتب باقٍ على الرق ما لم يؤد جميع مال الكتابة، ونقل عن عبد الله بن عمر و زيد بن ثابت وعائشة - رضي الله عنهم - أنه "عبد إن عاش وإن مات وإن جنى ما بقي عليه شيء"، وإذا كان كذلك جاز بيعه كسائر العبيد (ابن حجر، 195/5).

والذي يترجح القول بالجواز نظراً إلى قوة السياق، فقد تضمن الحديث وقوع البيع مع قيام عقد الكتابة، وقد أقرَّ النبي - صلى الله عليه وسلم - فعل عائشة - رضي الله عنها - ولم يُنقل ما يقيد بعجز، ولم يقع فيه استئصال مع قيام الاحتمال، والتأويلات التي صرفت الحديث عن ظاهره إما ضعيفة النقل، أو مخالفة للأصل اللغوي، أو للسياق العام للقصة، فظاهر سياق الحديث يدل على الجواز، والسياق من أقوى ما يُعتمد في الترجيح عند التعارض.

5- عن جابر بن عبد الله - رضي الله عنهما - قال: "قضى رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالشفعة في كل ما لم يُقسم، فإذا وقعت الحدود وصُرفت الطرق فلا شفعة" (البخاري، ح 2138، 787/2).

ذكر ابن حجر العسقلاني في شرحه للحديث في مسألة الشفعة جملةً من أقوال الفقهاء، مع بيان ما يفيد ظاهر النص من الأحكام، فظاهر الحديث يدل على ثبوت الشفعة "في كل ما لم يُقسم"، وهو تعبير يفيد العموم في المنقول وغير المنقول من حيث الأصل، غير أن هذا العموم مخصص بقوله: "فإذا وقعت الحدود وصُرفت الطرق فلا شفعة"، مما يوجه دلالة الحديث إلى خصوص ما كان من العقارات المشتركة التي لم تُفرز ولم تتميز أنصبتها؛ ذلك أن ذكر الحدود والطرق قرينة ظاهرة على اختصاص الحكم بالعقار دون المنقول؛ فيكون السياق صارفاً للفظ العام إلى هذا التخصيص، وهو ما عليه الجمهور ورجحه ابن حجر (ابن حجر، 437/4).

كما تناول ابن حجر مسألة مستحق الشفعة وموضع ثبوتها، فذكر أن جمهور العلماء ذهبوا إلى قصرها على الشريك في الملك الشائع قبل القسمة، وعدم ثبوتها للجار غير الشريك مطلقاً، أو الشريك بعد تميّز الأملك واستقلال كل مالك بنصيبه (ابن حجر، 437/4)، ويؤيد هذا الاتجاه ظاهر الحديث النبوي، حيث نفى النبي - صلى الله عليه وسلم - الشفعة عند وقوع الحدود وتصريف الطرق، وهو ما



يدل على تحقق الانفصال التام بين الأملك، وفي المقابل، ذهب بعض أهل العلم إلى إثبات الشفعة للجار، وهو اتجاه يُخالف ظاهر دلالة النص (ابن حجر، 4/437).

فحديث جابر نصّ في ثبوت الشفعة في المشاع قبل القسمة، ونفها بعد التمييز، وأن الجمع بين صدر الحديث و آخره وفهم سياقه كاملاً كوحدة موضوعية واحدة يقتضي هذا الفهم، كما بين ابن حجر (ابن حجر 4/437)، وأن الأصل حمل النص على ظاهره ما لم يرد صراف، وأن السياق هنا واضح في الدلالة على اختصاص الشفعة بالعقار المشترك قبل القسمة، دون الجوار المجرد.

و أما ما استدل به لإثبات شفعة الجار من حديث أبي رافع - رضي الله عنه - : «الْجَارُ أَحَقُّ بِسَقْيِهِ» ، والحديث رواه عمرو بن الشريد قال: وقفت على سعد بن أبي وقاص فجاء المسور بن مخرمة، فوضع يده على إحدى منكبي، إذ جاء أبو رافع مولى النبي - صلى الله عليه وسلم - فقال: يا سعد، ابتع مني بيتي في دارك، فقال سعد: والله ما أبتاعهما، فقال المسور: والله لتبتاعنهما، فقال سعد: والله لا أزيدك على أربعة آلاف درهم- منجمة أو مقطعة، قال أبو رافع: لقد أعطيت بها خمسمائة دينار، ولولا أني سمعت النبي - صلى الله عليه وسلم - يقول: «الْجَارُ أَحَقُّ بِسَقْيِهِ»، ما أعطيتها أربعة آلاف وأنا أعطى بها خمسمائة دينار، فأعطاهما إياه" (البخاري، ح2139، 787/2)، و السبق: أي الملائق، (الحري، 1405، 3/1115)، وأربعة آلاف درهم تعادل ثلاثمائة وثلاثة وثلاثون ديناراً، أي أقل مما أعطى بها أبو رافع - رضي الله عنه - .

وقد أجاب العلماء عن قوله - عليه السلام - : «الْجَارُ أَحَقُّ بِسَقْيِهِ» بتوجيهات متعددة ، يتنوا فيها أن استحقاق الجار ليس ناشئاً عن مجرد الجوار، بل يُحمل على الجار المشارك .

قال ابن الجوزي: "وقد يحتج بهذا من يرى الشفعة بالجوار، ولا حجة لهم؛ لأنه ليس اللفظ صريحاً في الشفعة، فيحتمل أن يكون الأحق بالبر والمعونة، ويحتمل أن يريد بالجار ها هنا الشريك، وسماه جاراً؛ لأنه أقرب الجيران بالمشاركة، فحينئذ تكون له الشفعة" (ابن الجوزي، 1418هـ، 1/1294).

و ذكر القسطلاني: أن لا خلاف في أن الشريك أولى من غيره، إذ كيف يُقدّم الجار عليه مع ثبوت النصوص الصحيحة في ذلك ؟ ثم وجّه هذا الإشكال بحمل لفظ الجار على الشريك، جمعاً بين حديث جابر - رضي الله عنه - الدال صراحةً على اختصاص الشفعة بالشريك، وحديث أبي رافع - رضي الله عنه - : ولأن القائلين بشفعة الجوار أنفسهم يقدّمون الشريك مطلقاً، ثم من يشاركه في الطريق، ثم من لا تربطه به مجاورة (القسطلاني، 4/124) .

ثم إن الخطابي بين أن إسناد حديث أبي رافع مُتّكلم فيه، و أن الرواة اضطربوا فيه (القسطلاني، 4/124).

وقال ابن بطلال: "إن أبا رافع - رضي الله عنه - كان شريك سعد بالبيتين في داره، ولذلك دعاه إلى الشراء بأقل مما أعطاه غيره ممن ليس شريكاً له، وفيه: أن أبا رافع سعى شريكه جاراً حين صرف معنى قوله - عليه السلام - : «الْجَارُ أَحَقُّ بِسَقْيِهِ» إلى شريكه، وهو روى الحديث وعلم معناه، ولو كان المراد بقوله: «الْجَارُ أَحَقُّ بِسَقْيِهِ» الجار غير الشريك كما زعم أهل العراق ما سلم سعد لأبي رافع احتجاجه بالحديث ولا استدلاله به، ولقال له سعد: ليس معنى الحديث كما تأولته، وإنما الجار المراد به غير الشريك، فلما لم يرد عليه تأويله، ولا أنكره المسور، وهم الفصحاء أهل اللسان المرجوع إليهم - رضي الله عنهم أجمعين-؛ علم أن معنى الحديث ما تأوله أبو رافع، وأن الجار فيه يراد به الشريك" (ابن بطلال، 1423هـ، 6/380، 381) .

والخلاصة: أن الصواب هو ما رجحه ابن حجر ومن وافقه بما يقتضيه ظاهر سياق حديث جابر؛ إذ ثبتت الشفعة للشريك في العقار المشاع قبل القسمة، وتسقط بعد حصول القسمة وتميز الحدود، ولا يثبت حق الشفعة للجار بمجرد كونه جاراً، وإنما يثبت للجار الذي يجمعه اشتراك في محل الشفعة، وما خالف هذا الاتجاه من الأقوال إما ضعيف الدليل أو أنه مؤول.

المبحث الثالث : تطبيقات إغفال ظاهر السياق في "فتح الباري"

1- عن أبي موسى الأشعري - رضي الله عنه - قال: "لما غزا رسول الله - صلى الله عليه وسلم - خيبر - أو قال: لما توجه رسول الله - صلى الله عليه وسلم - - أشرف الناس على واد، فرفعوا أصواتهم بالتكبير، الله أكبر الله أكبر، لا إله إلا الله، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «ارْبَعُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ، إِنَّكُمْ لَا تَدْعُونَ أَصَمَّ وَلَا غَائِبًا، إِنَّكُمْ تَدْعُونَ سَمِيعًا قَرِيبًا وَهُوَ مَعَكُمْ»، وأنا خلف دابة رسول الله - صلى الله عليه وسلم -



الله عليه وسلم - فسمعني وأنا أقول: لا حول ولا قوة إلا بالله، فقال لي: «يَا عَبْدَ اللَّهِ بْنَ قَيْسٍ»، قلت: لبيك رسول الله، قال: «أَلَا أَدُلُّكَ عَلَى كَلِمَةٍ هِيَ كَثْرٌ مِنْ كُنُوزِ الْجَنَّةِ»، قلت: بلى يا رسول الله فذاك أبي وأمي، قال: «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» (البخاري، ح 4205/5، 133). ذكر ابن حجر أن سياق الحديث يوهم أن ذلك وقع أثناء توجيههم إلى خير، ولكن الصحيح أن ذلك وقع أثناء عودتهم من فتح خير، فقد ثبت أن أبا موسى قدم بعد فتح خير مع جعفر رضي الله عنهما (ابن حجر، 470/7).

و يؤكد ذلك ما أخرجه الشيخان عن أبي موسى - رضي الله عنه - قال: "بلغنا مخرج النبي - صلى الله عليه وسلم - ونحن باليمن، فركبنا سفينة فآلقنا سفينتنا إلى النجاشي بالحبشة، فوافقنا جعفر بن أبي طالب، فأقمنا معه حتى قدمنا، فوافقنا النبي - صلى الله عليه وسلم - حين افتتح خير، فقال النبي - صلى الله عليه وسلم - : «لَكُمْ أَنْتُمْ يَا أَهْلَ السَّيْفِيَّةِ هِجْرَتَانِ» (البخاري، ح 3663/3، 1407/3).

وروي في حديث آخر أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال لما رجع جعفر من الحبشة: «لَا أَدْرِي بِأَيِّهَا أَفْرَحُ، بِفَتْحِ خَيْرٍ أَمْ بِقُدُومِ جَعْفَرٍ» (ابن أبي شيبة، 1409هـ، ح 32206/6، 381/6، الحاكم، 1411هـ، ح 4931/3، 230/3، الطبراني، 1404هـ، ح 1469/2، 108/2)، وهذا يدل دلالة واضحة على أن جعفر - رضي الله عنه - قدم بعد فتح خير مباشرة، حتى إن الرسول - صلى الله عليه وسلم - قسم له من الغنائم، وحديث الشيخين المتقدم يدل على أن أبا موسى - رضي الله عنه - كان معه.

وعلى هذا فيُعدّل عن ظاهر دلالة سياق حديث أبي موسى الأول التي تشعر بأن أبا موسى - رضي الله عنه - حضر غزوة خير، ويحمل على "حذف في السياق تقديره: لما توجه النبي - صلى الله عليه وسلم - إلى خير فحاصرها ففتحها فرجع أشرف الناس" (ابن حجر، 470/7)، ووجه العدول عن السياق هنا وجود دليل يصرّفه عن ظاهره، ويحمّله على حذف فيه كما بيّنا آنفاً.

2- أخرج البخاري عن جندب بن عبد الله - رضي الله عنه -، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : «كَانَ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ رَجُلٌ بِهِ جُنْحٌ، فَجَزَعٌ فَأَخَذَ سِكِّينًا فَحَرَّرَ بِهَا يَدَهُ، فَمَا رَفَأَ الدَّمَ حَتَّى مَاتَ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى بَادِرْتَنِي عَبْدِي بِنَفْسِهِ، حَرَّمْتُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ» (البخاري، ح 3276/3، 1275/3).

ذكر ابن حجر أن دلالة السياق توهم أنه من قتل نفسه فقد مات قبل أجله، فلو لم يقتل نفسه كان قد تأخر عن ذلك الوقت وعاش، لكنه بادر فتقدم، ويوهم أيضاً بتخليد الموحد في النار (ابن حجر، 500/6).

وعن الإيهام الأول "أجيب بأنه لما وجدت منه صورة المبادرة بقصده ذلك واختياره له، والله - جل وعلا - لم يطلعه على انقضاء أجله، فاختر هو قتل نفسه" (القسطلاني، 1323هـ، 424/5)؛ أي: إن الله سبحانه سابق في علمه وتقديره أن الرجل سيحرق، وأنه سيقتل نفسه في أجله الذي كتبه الله عليه .

وأما تحريم الجنة عليه فأجيب أن المراد أن الجنة حرمت عليه في وقت ما، كالوقت الذي يدخل فيه السابقون، أو الوقت الذي يعذب فيه الموحدون في النار ثم يخرجون، أو أن المراد أنه يحرم من جنة معينة كجنة عدن أو الفردوس مثلاً، أو أن ذلك ورد على سبيل التغليظ والتخويف وظاهره غير مراد (الشنقيطي، 1415هـ، 128/12).

وقال النووي: يحتمل أن يكون ذلك شرعاً من مضى أن أصحاب الكبائر يُكفّرون بفعالها (المصدر السابق، 128/12). واحتمل البعض أن الرجل لعله كان كافراً، أو ارتد لشدة الجراح، أو قتل نفسه مستبيحاً (الملا علي القاري، 2262/6).

ونخلص مما سبق أن ظاهر الحديث يُشعر بأن الرجل استعجل موته فمات قبل أجله، وأنه خُذِل في النار، لكن هذا الظاهر يُعدّل عنه لقيام احتمالات تصرفه، منها: أن تحريم الجنة مؤقت، أو خاص بنوع منها، أو جاء للتغليظ، أو أن الحكم كان في شرع سابق، أو أنه قصد تعجيل الموت فحوسب على نيته، أو أنه لم يكن موحدًا أصلاً؛ لذلك لا يؤخذ بظاهر دلالة السياق على إطلاقها أن الموحد إذا قتل نفسه فهو مخلد في النار؛ لأنه مصادم للنصوص الشرعية التي تقضي بعدم تخليد الموحد في النار؛ لذلك صُرفت دلالتها للمعاني التي مرّت معنا .

3- عن عبيد الله بن أبي رافع قال: سمعت علياً - رضي الله عنه - يقول: بعثني رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أنا والزيبر والمقداد بن الأسود قال: «انطَلِقُوا حَتَّى تَأْتُوا رَوْضَةَ خَاخٍ، فَإِنَّ فِيهَا طَعِينَةً وَمَعَهَا كِتَابٌ، فَخُذُوهُ مِنْهَا»، فانطلقنا تعادى بنا خيلنا حتى انتهينا إلى الروضة، فإذا نحن بالطعينة فلنا: أخرجي الكتاب، فقالت ما معي من كتاب، فلنا: لتخرجن الكتاب أو لنلقين الثياب، فأخرجته من



عقاصها، فأتينا به رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فإذا فيه من حاطب بن أبي بلتعة إلى أناس من المشركين من أهل مكة، يخبرهم ببعض أمر رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «يَا حَاطِبُ، مَا هَذَا؟». قال: يا رسول الله، لا تعجل علي، إني كنت امرأً ملصقاً في قريش، ولم أكن من أنفسها، وكان من معك من المهاجرين لهم قرابات بمكة، يحمون بها أهلهم وأموالهم، فأحببت إذ فاتني ذلك من النسب فيهم أن أتخذ عندهم بدءاً يحمون بها قرابتي، وما فعلت كفراً ولا ارتداداً ولا رضاً بالكفر بعد الإسلام، فقال: رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «لَقَدْ صَدَقَكُمُ». قال عمر: يا رسول الله، دعني أضرب عنق هذا المنافق، قال: «إِنَّهُ قَدْ شَهِدَ بَدْرًا، وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يَكُونَ قَدْ أَطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ بَدْرٍ فَقَالَ اغْمَلُوا مَا شِئْتُمْ، فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ» (البخاري، ح 2845، 1095/3).

(ظعينة): المرأة، وقيل للمرأة: ظعينة، لأنها تطعن مع الزوج حيثما ظعن، أو لأنها تحمل على الراحلة إذا ظعنت، وقيل الظعينة: المرأة في اليهود، ثم قيل لليهودج بلا امرأة، وللمرأة بلا هودج: ظعينة (ابن الأثير، 157/3)، و(عقاصها) أي: ظفائرها (المصدر السابق، 267/3).

بيّن ابن حجر في هذا الحديث أن السياق لا يفهم على ظاهره بإسقاط العقوبة على أهل بدر مطلقاً، واستدل بإقامة عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - الحد في شرب الخمر على قدامة بن مظعون - رضي الله عنه - بالرغم من كونه بدرياً، وقال: "اتفقوا على أن البشارة المذكورة فيما يتعلق بأحكام الآخرة، لا بأحكام الدنيا من إقامة الحدود وغيرها" (ابن حجر، 120/8).

سياق قصة حاطب - رضي الله عنه - من حيث تحقق العذر بأن له أهلاً في مكة خاف عليهم، فأراد بفعله أن يقدم لنفسه عند قريش فلا يؤذوا أهله، إلى جانب ذلك فإنه لم يقصد الخيانة العقدية؛ فإن فعله ليس ردة ولا نفاقاً، وأن النبي - صلى الله عليه وسلم - قبل عذره فعفا عنه، وهذا هو الأساس في عدم معاقبته، فكونه بدرياً فهو من الفضائل، وليس مؤسس للحكم بل مؤيد له؛ فلا يعني إسقاط الحدود والتكاليف عن أهل بدر.

ولقد تكلم العلماء في هذه المسألة كثيراً - منهم: الطحاوي وابن تيمية وابن القيم وابن حجر وغيرهم -، ومقتضى توجيههم لهذا الحديث أن المغفرة المقصودة هي في الآخرة، أما العقوبات الدنيوية فتوقع عليهم، قال الطحاوي: "قد سبق لأهل بدر من الله ما سبق، وليس ذلك بدافع عنهم العقوبات على ذنوبهم التي يذنبونها أن تقام عليهم" (الطحاوي، 1415هـ، 273/11)، وفعل الصحابة يؤكد ذلك، كما في معاقبة عمر لقدامة، وكذلك معاقبة مسطح بن أثانة في حادثة الإفك، وكذلك مرارة بن الربيع وهلال بن أمية وكعب بن مالك في تخلفهم عن غزوة تبوك بغير عذر، وهم ممن شهدوا بدرًا، رضي الله عنهم أجمعين.

أما الغفران في الآخرة فقد ذكر العلماء أن الله يبيء لهم أسبابه من التوبة النصوح والأعمال الصالحة، فإن الذنوب يرفع عقابها بالتوبة والاستغفار والحسنات الماحية والمصائب المكفرة، وغير ذلك، وهؤلاء لهم من التوبة والاستغفار والحسنات ما ليس لمن هو دونهم، ... فلهم من السعي المشكور والعمل المبرور ما ليس لمن بعدهم، وهم بمغفرة الذنوب أحق من غيرهم ممن بعدهم" (ابن تيمية، المنهاج، 1406هـ، 336/4).

وقد يقال: لعل تصدير النبي - صلى الله عليه وسلم - قوله بلفظ "لعل" في هذا السياق يفيد الرجاء والتفاؤل، وليس اليقين، وقد قال - صلى الله عليه وسلم -: «إِنِّي لَأَرْجُو أَلَّا يَدْخُلَ النَّارَ أَحَدٌ إِذْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى مِمَّنْ شَهِدَ بَدْرًا وَالْحُدَيْبِيَّةَ» (ابن ماجه، ح 4281، 1431/2، الطبراني، ح 358، 206/23).

قال ابن حجر: "وقع الخبر بألفاظ منها: «فقد غفرت لكم»، ومنها: «فقد وجبت لكم الجنة»، ومنها: «لعل الله أطلع»، لكن قال العلماء: إن الترجي في كلام الله وكلام رسوله الموقوع، وذكر أنه ورد من حديث أبي هريرة - رضي الله عنه - بالجزم، ولفظه: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَطَّلَعَ عَلَى أَهْلِ بَدْرٍ، فَقَالَ: اغْمَلُوا مَا شِئْتُمْ فَقَدْ غَفَرْتُ لَكُمْ» (ابن أبي شيبة، ح 32347، 398/6، أبو داود، ح 4654، 624/2، الحاكم، ح 6968، 88/4) (ابن حجر، 305/7)، وكذلك من حديث جابر بن عبد الله - رضي الله عنه -، أن عبدًا لحاطب جاء رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يشكو حاطبًا فقال: يا رسول الله، ليدخلن حاطب النار، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «كَذَّبْتَ لَا يَدْخُلُهَا، فَإِنَّهُ شَهِدَ بَدْرًا وَالْحُدَيْبِيَّةَ» (مسلم، ح 2495، 1942/4).



والخلاصة: أن لا يُحمل ظاهر سياق الحديث على إطلاقه؛ بل هو مقيد عند أهل العلم بالمغفرة في الآخرة، لا بإسقاط التكاليف أو العقوبات في الدنيا، فالمقصود به وعدٌ خاصٌ بالعمو الأخرى؛ لما لأهل بدر من فضلٍ وسبق، أما في أحكام الدنيا فإنهم كسائر المسلمين تجري عليهم الأحكام والحدود عند تحقق أسبابها، وبذلك يُفهم الحديث في سياق بيان فضلهم، مع بقاء المسؤولية الشرعية؛ جمعاً بين النصوص وإعمالاً لها.

4- عن أبي هريرة - رضي الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «مَنْ أَدْرَكَ رُكْعَةً مِنَ الصَّلَاةِ فَقَدْ أَدْرَكَ الصَّلَاةَ» (البخاري، ح 555، 211/1).

ذكر ابن حجر أن قوله (فقد أدرك الصلاة) ليس على ظاهره بالإجماع؛ لأنه لا يكون بالركعة الواحدة مدرّكاً لجميع الصلاة بحيث تحصل براءة ذمته من الصلاة، فإذا فيه إضمار تقديره: فقد أدرك وقت الصلاة أو حكم الصلاة، أو نحو ذلك، ويلزمه إتمام بقيتها، ومفهوم التقييد بالركعة أن من أدرك دون الركعة لا يكون مدرّكاً لها، وهو الذي استقر عليه الاتفاق (ابن حجر، 57/2)، فلا تبرأ الذمة بركعة واحدة من الصلاة، فالتقدير أنه أدرك وقت الصلاة قبل خروجه، أو مدرّكاً لحكمها، أي: كمن أدرك جميعها فيما يفوته من سهو الإمام وسجوده لسهوه، ونحو ذلك، أو مدرّكاً لفضل الجماعة (ابن بطال، 204/2. ابن عبد البر، الاستذكار، 59/1)، وقد دل على عدم الإجزاء بركعة نصوص منها: قوله - عليه الصلاة والسلام -: «إِذَا سَمِعْتُمُ الْإِقَامَةَ فَأَمَشُوا إِلَى الصَّلَاةِ، وَعَلَيْكُمْ بِالسَّكِينَةِ وَالْوَقَارِ وَلَا تُسْرِعُوا، فَمَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوا وَمَا فَاتَكُمْ فَأَتِمُّوا» (البخاري، ح 610، 228/1)، ثم إن السنة العملية وما عليه العمل إجماعاً أن الصلاة لا تجزئ إلا بتمام ركعاتها، فيبقي أصل دلالة الحديث مقيداً بالمراد الشرعي.

قال ابن عبد البر: "وقد أجمع علماء المسلمين أن من أدرك ركعة من صلاته لا تجزئه ولا تغنيه عن إتمامها... فدل إجماعهم في ذلك على أن هذا الحديث ليس على ظاهره، وأن فيه مضمراً بيّنه الإجماع والتوقيف، وهو إتمام الصلاة وإكمالها" (ابن عبد البر، التمهيد، 1387هـ، 67/7).

وقال ابن قدامة: "أما أن يكون ما صلى الإمام قبله من الركعات محسوباً له بحيث يجزئه عن فعله فكلاً" (ابن قدامة، 1405هـ، 29/3).

وجاء في المنهاج: "أجمع المسلمون على أن هذا ليس على ظاهره، وأنه لا يكون بالركعة مدرّكاً لكل الصلاة وتكفيه وتحصل براءته من الصلاة بهذه الركعة؛ بل هو متأول، وفيه إضمار تقديره: فقد أدرك حكم الصلاة، أو وجوبها، أو فضلها" (النووي، 1392هـ، 105/5). فالحديث لا يُحمل على ظاهره باتفاق العلماء - كما بيّن ابن حجر -؛ لأن ظاهره يوهم أن من صلى ركعة واحدة فقط فقد أتم الصلاة وسقط عنه فرضها، وهذا غير صحيح إجماعاً؛ لذلك صُرف عن ظاهره لوجود قرينة تمنع هذا الفهم، وهي استحالة الاكتفاء بركعة واحدة في الصلاة التامة، فيُقدّر فيه محذوف، ويحمل المعنى كما ذكر العلماء على أحد هذه بالتفسيرات: أنه أدرك وقت الصلاة قبل خروجه، أو أدرك حكم الصلاة، أي: يُعامل كمن أدركها كاملة في بعض الأحكام كسجود السهو، أو أدرك فضل الجماعة.

5- قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ» (البخاري، ح 1226، 432/1. مسلم، ح 927، 638/2)، وفي رواية: «إِنَّ الْمَيِّتَ يُعَذَّبُ بِبَعْضِ بُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ» (البخاري، ح 32، 430/1. مسلم، ح 927، 641/2)، وفي رواية أخرى: «إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ الْحَيِّ» (البخاري، ح 1228، 433/1. مسلم، ح 927، 638/2)، وفي رواية أيضاً: «الْمَيِّتُ يُعَذَّبُ فِي قَبْرِهِ بِمَا نَبَحَ عَلَيْهِ» (البخاري، ح 1230، 434/1. مسلم، ح 927، 638/2)، وهذه الروايات من رواية عمر بن الخطاب وابنه عبد الله رضي الله عنهما.

سياق الحديث بألفاظه المتعددة يدل ظاهره على أن كل ميت يعذب ببكاء أهله عليه، وهذا تعارضه أدلة قوية منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: 164]، وعن أبي رمثة - رضي الله عنه - قال: أتيت النبي - صلى الله عليه وسلم - مع أبي فقال: «مَنْ هَذَا مَعَكَ؟»، قال: ابني، أشهد به، قال: «أَمَا إِنَّهُ لَا يَجْنِي عَلَيْكَ، وَلَا تَجْنِي عَلَيْهِ» (النسائي، ح 4832، 53/8)، وفيه دلالة على أنه لا يطالب أحد بجناية غيره، سواء كان قريباً كالأب والولد وغيرهما، أو أجنبياً، فالجاني يطلب وحده بجنائته " (الصنعاني، سبل السلام، 1379م، 253/3)؛ لذا ينبغي صرف دلالة عن الحديث عن ظاهرها وعمومها.



ذكر ابن حجر أن ظاهر الحديث عام، دال على تعذيب كل ميت بكل بكاء، لكن دلت أدلة أخرى على تخصيص ذلك ببعض البكاء، أو تقييده بمن كانت تلك سنته أو أهمل النبي عن ذلك، فالمعنى على هذا أن الذي يعذب ببعض بكاء أهله من كان راضيًا بذلك بأن تكون تلك طريقته، ونقل قول ابن المبارك: "إذا كان ينههم في حياته ففعلوا شيئًا من ذلك بعد وفاته لم يكن عليه شيء"، أو علم أنه من عادتهم فعل ذلك فتبرًا ممن يفعل ذلك، أو أوصاهم بالأل يفعلوا ذلك (ابن حجر، 153/3).

وقد روى ابن عباس - رضي الله عنهما - أنه: "لما أصيب عمر دخل صهيب يبكي يقول: وا أخاه وا أصحاباه، فقال عمر - رضي الله عنه - يا صهيب، أتبكي علي وقد قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: «إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ»، قال ابن عباس - رضي الله عنهما -: فلما مات عمر - رضي الله عنه - ذكرت ذلك لعائشة - رضي الله عنها - فقالت: رحم الله عمر، والله ما حدث رسول الله - صلى الله عليه وسلم - إن الله ليعذب المؤمن ببكاء أهله عليه، ولكن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: «إِنَّ اللَّهَ لَيَزِيدُ الْكَافِرَ عَذَابًا بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ»، وقالت: حسبكم القرآن ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: 164] (مسلم، ح 929، 641/2).

وأخرج مسلم عن عمرة بنت عبد الرحمن، أنها أخبرته أنها سمعت عائشة - رضي الله عنها - وذكر لها أن عبد الله بن عمر - رضي الله عنه - يقول: إن الميت ليعذب ببكاء الحي. فقالت عائشة - رضي الله عنها -: يغفر الله لأبي عبد الرحمن، أما إنه لم يكذب، ولكنه نسي أو أخطأ، إنما مر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على يهودية يبكي عليها فقال: «إِنَّهُمْ لَيَبْكُونَ عَلَيْهَا وَإِنَّهَا لَتُعَذَّبُ فِي قَبْرِهَا» (مسلم، ح 932، 643/2).

ومن خلال الروايات فقد أنكرت عائشة - رضي الله عنها - عموم التعذيب لكل ميت بكي عليه، وإنما يُصرف التعذيب عن دلالة السياق الظاهر لمن كان كافرًا، أو لمن كان عادتهم النياحة ولم ينههم عن ذلك، أو لمن أوصاهم بها.

قال القرطبي: "محملة على ما إذا كان النوح من وصيته وسنته، كما كانت الجاهلية تفعل، حتى قال طرفة: إذا مت فأنعيني بما أنا أهله وشقي عليّ الجيب يا بنه معبد" (القرطبي، 582/2).

ونقل القرطبي عن داود وطائفة إلى اعتقاد ظاهر الحديث، وأنه إنما يعذب بنوحهم؛ لأنه أهمل نهيهم عنه قبل موته وتأديبهم بذلك، فيعذب بتفريطه في ذلك، وبترك ما أمر الله تعالى به من قوله تعالى ﴿قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ [التحريم: 6] (المصدر السابق، 583/2، وابن حزم، 374/3).

أما بعض البكاء الذي لا يخالف الهدى النبوي فلا يدخل في عموم الحديث، ويدخل البكاء المحرّم من نوح وندب ولطم خدود ونحو ذلك، أو البكاء المقرون بهما، فقد روى عبد الله بن مسعود - رضي الله عنه - أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ لَطَمَ الْخُدُودَ، وَشَقَّ الْجُيُوبَ، وَدَعَا بِدَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ» (البخاري، ح 1232، 435/1)، أما مجرد البكاء فليس مقصودًا بالنهي، ولا يلحق الميت منه شيء، وقد بكى النبي - صلى الله عليه وسلم - لما توفيت ابنته زينب - رضي الله عنها -، وأخرج البخاري عن أسامة بن زيد - رضي الله عنهما - أنه قال: "كنا عند النبي - صلى الله عليه وسلم - فأرسلت إليه إحدى بناته تدعوه وتخبره أن صبيًا لها - أو ابناً لها - في الموت فقال للرسول: «ارْجِعْ إِلَيْهَا، فَأَخْبِرْهَا: إِنَّ لِلَّهِ مَا أَحَدٌ وَلَهُ مَا أُعْطِيَ، وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِأَجَلٍ مُسَمًّى، فَمَرُّهَا فَلْتَصْبِرْ وَلْتَحْسِبْ»، فعاد الرسول فقال: إنها قد أقسمت لتأتيها، قال: فقام النبي - صلى الله عليه وسلم -، وقام معه سعد بن عباد بن جبل وانطلقت معهم، فرفع إليه الصبي ونفسه تقعقع كأنها في شنة، ففاضت عيناه، فقال له سعد: ما هذا يا رسول الله؟ قال: «هَذِهِ رَحْمَةٌ جَعَلَهَا اللَّهُ فِي قُلُوبِ عِبَادِهِ، وَإِنَّمَا يَزْحَمُ اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الرَّحْمَاءَ» (البخاري، ح 5331، 2141/5).

ولما زار النبي - صلى الله عليه وسلم - قبر أمه فبكى وأبكى من حوله، فقال: «اسْتَأْذَنْتُ رَبِّي فِي أَنْ اسْتَعْفِرَ لَهَا فَلَمْ يُؤْذَنْ لِي، وَاسْتَأْذَنْتُهُ فِي أَنْ أُزَوَّرَ قَبْرَهَا فَأُذِنَ لِي، فَزَوَّرُوا الْقُبُورَ فَإِنَّهَا تُدَكِّرُ الْمَوْتِ» (مسلم، ح 976، 671/2).

قال ابن عبد البر: "الصياح والنياح لا يجوز شيء منه بعد الموت، وأما دمع العين وحزن القلب فالسنة ثابتة بإباحته، وعليه جماعة العلماء" (ابن عبد البر، الاستدكار، 67/3).

وروى البخاري أنه "لَمَّا رَأَى الْقَوْمُ بُكَاءَ رَسُولِ اللَّهِ - صلى الله عليه وسلم - بَكَوْا، فَقَالَ: «أَلَا تَسْمَعُونَ؟ إِنَّ اللَّهَ لَا يُعَذِّبُ بِدَمْعِ الْعَيْنِ، وَلَا بِحُزْنِ الْقَلْبِ، وَلَكِنْ يُعَذِّبُ بِهَذَا - وَأَشَارَ إِلَى لِسَانِهِ - أَوْ بِزُحْمٍ، وَإِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبُكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ» (البخاري، ح 1242، 439/1).



فبناءً على هذا التوجيه الشرعي لظاهر الحديث، وحسب الأدلة الواردة، تُصرف دلالة ظاهر الحديث على تعذيب الميت بسبب بكاء أهله عليه - البكاء غير المشروع - في حالات محددة: إذا كان برضاه وأتهم اعتادوا عليه في حياته ولم ينههم، أو بتوصية منه، والله أعلم .

الخاتمة

في ختام هذا البحث الذي تناول دلالة ظاهر السياق في فهم الحديث النبوي إعمالاً وإغفالاً، من خلال دراسة تطبيقية على شرح ابن حجر لصحيح البخاري في كتابه "فتح الباري"، تبين أن السياق يُعدُّ من أبرز المعايير المنهجية لفهم النصوص الحديثية، واستنباط معانيها وأحكامها على نحو سليم، فقد أظهرت الدراسة أن تناول النص النبوي بمعزل عن سياقه يؤدي غالباً إلى اضطراب في الفهم، وقد يُفضي إلى استنتاجات غير دقيقة، ومعان خاطئة، وأحكام لا تتفق مع مراد الشرع ومقاصده .

كما بينت الدراسة أن دلالة ظاهر السياق قد يتعدَّر إعمالها أحياناً؛ لأن هناك قرائن خارجية قد تصرف المعنى عن ظاهره، كوجود نص آخر يقيد، أو يخصص، أو ينسخ، أو قيام دليل شرعي أقوى، أو ورود سبب صحيح للحديث يخالف ظاهر ما يفهم من السياق، أو إذا كان يؤدي إلى معنى مستحيل شرعاً، أو يُفضي إلى مخالفة المقاصد الكلية للشريعة، ففي مثل هذه الأحوال يُصار إلى صرف ظاهر السياق إلى معنى آخر ينسجم مع الدلالة الشرعية المعتبرة .

لقد تبين من خلال تتبع منهج ابن حجر أنه كان على وعي عميق بأهمية السياق في توجيه دلالة الحديث، فقد أبرزت الدراسة المنهج التطبيقي لابن حجر في إعمال ظاهر السياق وإغفاله، وتجلَّى ذلك في الجمع الدقيق بين الروايات المختلفة، وإبراز أسباب ورود الحديث، واستحضار القرائن المحيطة به، وتوجيه الألفاظ نحو دلالاتها السياقية المعتبرة، مع استئناسه بأقوال العلماء، مما جعله يوظف السياق توظيفاً دقيقاً في ترجيح المعاني أو استنباط الأحكام، وهذا يدل على أن إعمال السياق ليس أمراً طارئاً؛ بل هو أصل راسخ في منهج العلماء المحققين، وهذا يؤكد ضرورة الاعتناء بشرح الأئمة المعتبرين، باعتبارها مدارس منهجية تطبيقية لفهم النصوص فهماً دلاليًا مقاصديًا صحيحًا .

أظهرت هذه الدراسة القيمة العلمية لكتاب "فتح الباري" لابن حجر، وبيّنت مكانته المتميزة بوصفه نموذجاً تطبيقياً ثرياً لتوظيف دلالة السياق في فهم النصوص الحديثية واستنباط معانيها الدقيقة، كما يعكس هذا العمل عمق فقه مصنّفه ودقته في مراعاة السياق، الأمر الذي يجعل من كتابه مرجعاً مهماً للباحثين في العلوم الشرعية، ونموذجاً يُحتذى به في الدراسات التي تعنى بتفعيل السياق في تفسير النصوص الشرعية واستجلاء دلالاتها .

تتأكد أهمية العناية بدراسة السياق بوصفه أصلاً أصيلاً في مناهج العلوم الشرعية، إذ يُعدُّ أداة مهمة في الكشف عن مراد الشارع، وبه تُفهم النصوص في ضوء مقاصدها وما يحيط بها لا في حدود ألفاظها المجردة، ومن ثم تبرز الحاجة إلى تعزيز الدراسات التطبيقية المعتمدة على المنهج السياقي، بما يربط الأحكام بعلمها ومآلاتها ومقاصدها، وفي المقابل، يُحدِّر من المناهج الحرفية التي تعزل ألفاظ النصوص عن سياقاتها، وتقتصر على معانيها المعجمية، مما يُفضي إلى فهم قاصر يؤثر سلباً على سلامة الاستدلال، والاستنباط، وصحة التطبيق، وقد يوقع في أحكام تُخالف مراد الشرع، ومقاصده، ومآلاته الكلية .

والحمد لله أولاً وأخراً ، وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

المصادر والمراجع

1. إبراهيم فتحي، معجم المصطلحات الأدبية، التعااضدية العمالية، صفاقس، تونس، ط1، 1986م .
2. إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، ط3، د.ت.
3. ابن الأثير: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي و محمود محمد الطنجاوي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ-1979م .
4. أحمد بن حنبل، مسند أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1420هـ-1999م .
5. أحمد مختار عمر، علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1988م .



6. البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط3، 1407هـ-1987م.
7. ابن بطلال: أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، شرح صحيح البخاري، تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 1423هـ-2003م.
8. البناني: عبد الرحمن بن جاد الله البناني المغربي، حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع، دار الفكر، بيروت، د.ط.ت.
9. تمام حسن، اللغة العربية معناها ومبناها، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 1994م.
10. ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، د.ط، 1416هـ-1995م.
11. ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، دار القرآن الكريم، بيروت، ط2، 1392هـ-1972م.
12. ابن تيمية: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1406هـ-1906م.
13. ابن جزى: أبو القاسم، محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: عبد الله الخالدي، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط1، 1416هـ.
14. ابن الجوزي: جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، كشف المشكل من حديث الصحيحين، دار الوطن، الرياض، د.ط، 1418هـ-1997م.
15. الجوهري: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط4، 1407هـ-1987م.
16. الحاكم: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن حمدويه النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1411هـ-1990م.
17. ابن حبان: محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1414هـ-1993م.
18. ابن حجر: أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار المعرفة، بيروت، د.ط، 1379هـ.
19. الحربي: أبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق الحربي، غريب الحديث، تحقيق: سليمان إبراهيم محمد، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 1405هـ.
20. ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي، المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت، د.ط.ت.
21. أبو داود: سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، د.ط.ت.
22. ابن دقيق العيد: تقي الدين أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى و مدثر سندس، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1426هـ-2005م.
23. الريبوني: أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ط2، 1412هـ-1992م.
24. الزحيلي: وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط2، 1418هـ.
25. الزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ-2000م.



26. الزركشي: أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط1، 1376هـ-1957م.
27. السبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، ط1، 1411هـ-1991م.
28. الشاطبي: الموافقات في أصول الشريعة، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، تحقيق: أبي عبيدة مشهور بن حسن، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ-1997م.
29. الشنقيطي: محمد بن الخضر الجنكي، كوثر المعاني الدراري في كشف خبايا صحيح البخاري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1415هـ-1995م.
30. الشهراني: سعيد بن محمد، السياق القرآني وأثره في تفسير المدرسة العقلية الحديثة، كرسي القرآن وعلومه، جامعة الملك سعود، الرياض، ط1، 1436هـ.
31. الشوكاني: محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، دمشق، ط1، 1419هـ-1999م.
32. ابن أبي شيبة: أبو بكر عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1409هـ.
33. الصالح: صبيح، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، ط3، 2009م.
34. الصنعاني: محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني الكحلاني الصنعاني، إجابة السائل شرح بغية الأمل، تحقيق: حسين بن أحمد السياغي و حسن محمد مقبولي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1986م.
35. الصنعاني: محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني الكحلاني الصنعاني، سيل السلام، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط4، 1379هـ-1960م.
36. الطبراني: سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة العلوم والحكم، الموصل، ط2، 1404هـ-1983م.
37. الطحاوي: أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الحجري الطحاوي، شرح مشكل الآثار، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1415هـ-1494م.
38. الطلحي: ردة الله بن ردة بن ضيف الله الطلحي، دلالة السياق، مكتبة فهد الوطنية، ط1، 1423هـ.
39. ابن عاشور: محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، د.ط، 1425هـ-2005م.
40. ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا و محمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ-2000م.
41. ابن عبد البر: أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي و محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، د.ط، 1387هـ.
42. عبد الرحمن أبو درع، منهج السياق في فهم القرآن الكريم وتفسيره، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، الدوحة، قطر، العدد 111، 1427هـ-2006م.
43. العطار: حسن بن محمد بن محمود، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط.ت.
44. ابن فارس: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، د.ط، 1399هـ-1979م.



45. الفيومي: أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتبة العلمية، بيروت، د.ط.ت.
46. ابن قدامة: أبو محمد عبد الله موفق الدين بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي، المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، دار الفكر، بيروت، ط1، 1405هـ
47. القرطبي: أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق: محي الدين ديب مستو وآخرين، دار ابن كثير، دمشق - بيروت، ط1، 1417هـ-1996م.
48. القسطلاني: أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ط7، 1323هـ
49. ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1419هـ
50. ابن ماجة: أبو عبد الله محمد بن يزيد (ماجة) القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، د.ط.ت.
51. مسلم: أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ط.ت.
52. الملا علي القاري: نور الدين أبو الحسن علي بن سلطان محمد الهروي، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت، ط1، 1422هـ-2002م.
53. ابن منظور: جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر بيروت، ط3، 1414هـ .
54. النسائي: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي، السنن الصغرى، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط2، 1406هـ-1986م.
55. أبو نعيم الأصبهاني: أحمد بن عبد الله بن مهران المهراني الأصبهاني، تاريخ أصبهان، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، 1410هـ-1990م .
56. النووي: أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1392هـ.