الجمهورية العربية السورية
وزارة التعليم العالي
جامعة دمشق

كلية الشريعة
قسم علوم القرآن والسنة
شعبة الحديث وعلومه

الكناية في الحديث النبوي وأثرُها في الاستنباط

دراسة تأصيلية تطبيقية

أطروحة أعدت لنيل درجة الدكتوراه في الحديث النبوي وعلومه

إعداد:
الباحث مصعب رضا حمود

إشراف:
الأستاذ الدكتور نور الدين عتر
والدكتور محمد هيثم غرة مشرفاً مشاركاً

(نوقشت بتاريخ ٢٠١١/٥/٥م، وحصلت على درجة الامتياز)

الإهداء

- إلى سيدي الوالد الشيخ الأديب رضا حمود، وأنا إذ أهديه عملي هذا فإنما أُهدِي به كليَّتي ، كليَّة الشريعة التي تخرَّجَ بها قبلَ خمسين سنة .

- وإلى والد زوجتي الكريمة الذي كان لي عوناً وسنداً ومثالاً للجدِّ والاجتهاد والمثابرة والمصـــابرة السيد الفاضل أبو أنس كراكر .

شكر وتقدير

- أتوجه بجزيل الشـــكر إلى فضـــيلة أســـتاذنا الدكتور **نور الدين عتر** لقبوله الإشراف على هـــذه الأطروحة، ومن قبلُ ما مهّد لنا الطريق وأخذ بيدنا فيه ثمَّ لم يزل مرجعنا والركنَ الشديد الذي نـــأوي إليه .

- وإلى أستاذي الدكتور **محمد هيثم غرة** مدرّس البلاغة في كلية الآداب الذي شارك في الإشـــراف على البحث ولقيت منه كلَّ الحفاوة والأنس .

- ثم إلى الإخوة الأفاضل الذين ما ضنُّوا علـــي بالمال والجهد في أثناء إعداد البحث ذاكراً منهم أخي أحمد وصديقي محمد حسني عيسى الذي أطلق يدي في مكتبته النفيسة.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الصادق الأمين ، المبعوث رحمة للعالمين، أفصح العرب وسيد البلغاء، أعز الله الأمة به، وشرّفها بحديثـــه، حـــتى إن الشريف من تشرّف بنسبة إليه، أما بعد:

فإن الحديث النبوي الشريف يتميّز بسهولة الألفاظ، وإلفها، والأنس بها في كل عصر، والعفوية والبداهة التي تنتج بالطبيعة ملاءمة الألفاظ والتراكيب للمعنى والغرضِ الذي سيق لأجله الكلام، فهو الحكمة المتكاملة والسمو في اللغة والبيان.

وقد أسهمت في مرحلة الماجستر في مشروع "إكمال المفهم شرح صـــحيح مســـلم" الذي تبناه قسم علوم القرآن والسنة في كلية الشريعة الغراء في جامعة دمشق ، ولّما كنت أدرس بلاغة الإمام القرطبي (-٦٥٦هـــ) مؤلف المفهم، لفت نظري اقتداره على تضمين حديث سيد البلغاء صلى الله عليه وسلم في كلامه على سبيل الاقتباس، ولكن ما لفـــت نظري أكثر هو تميّز عبارات النبي صلى الله عليه وسلم فلا تذوب حرارتها في حرارة النسق البليغ الغريب، إذا سما سمت فوقه، وإذا علا علت عليه، وتمكّنت لديّ الرغبةُ بدراسة بلاغة النبي (صلى الله عليه وسلم) وتجلياتها الأدبية، وما كان لجماحي من شكيمة إلا أنه وقع في قلبي أن الفاحص بقلمه في بلاغة النبي صلى الله عليه وسلم مستكشفاً الآيات الأدبية فيـــه كالشاخص بمبضعه في جسدٍ حيٍّ سليم يستجلي روائع تكوينه!! وذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحلّق في فضاءات البشرية وليس فوقها ، ويضع بكلامه البليـــغ قـــوانين وشرائع ينهجها البشر، ومن ثم فكل من يحاول درس البلاغة النبوية ينبغـــي أن يلاحـــظ قواعد الاستنباط الفقهي ألا يصيبها ببعض شطحاته.

فتقدمت بادئ الأمر بخطة إلى قسم علوم القرآن والسنة عنوانها " البلاغة النبوية وأثرها في الاستنباط الفقهي" فأشار علي رئيس القسم آنذاك (الدكتور عماد الدين الرشـــيد) أن أضيّق مدخل الموضوع وأوسّع مخرجه فأصمدَ لمفردة من مفردات البلاغة أعمّقها وأستفرغ جوانبها في حديث النبي صلى الله عليه وسلم ثم أدرس أثرها في الاستنباط مطلقاً لا مـــن

حيث الفقه وحسب، عسى أن تكون فاتحة خير لدراسات معمّقة تتناول المفردات الأخرى على هذا النسق .

فراق لي نظره – جزاه الله خيراً- وهفت نفسي إلى الكناية ؛ فإنها من أبلـــغ الكلِـــم وأعظمِه استحواذاً على المساحة ما بين حواس المرء وقلبه، وتقدمت ببحثي هذا وعنوانه: " **الكناية في الحديث النبوي وأثرها في الاستنباط** ".

أهمية البحث:

تنبع أهمية البحث من فكرة تلاقح العلوم التي تقوم على استثمار الصفات المشـــتركة بحيث يقبلها كلٌّ علمٍ بلا تعسُّف ولا تكلُّف مع مراعاة الخصوصية أيضاً ، فحين تُطبّـــقُ الكناية التي هي من خِيار البلاغة على الحديث الشريف الذي هو خيار الكلام البشري ثم يطبق عليهما خِيار عمل العقل المتمثِّل في الاستنباط يخرج من ذلك شيء نافعٌ مستطرف، على أن الكناية مع ذلك في مضطَربٍ واسعٍ وكثيراً ما تُخلط بالمجاز، ومن جهة الحـــديث الشريف أسلمتنا كتبُ البلاغة لأمثلة قليلة مشتهرة مكرّرة فيها الصـــحيح والضـــعيف، وأكثرها استعارات، فكان ينبغي رفدُ هذا الباب من البلاغة النبوية بجديد الأمثلـــة مـــن الكنايات، وبيان تأثيرها في الاستنباط لأن الحديث شريعة، وليس أدباً وحسب.

أسباب اختيار البحث

أولاً- السبب العام: وهو رغبتي في الإسهام في جلاء وجوه البيان النبـــوي الشـــريف خدمةً لهذا الكلام النفيس .

ثانياً- السبب الخاص: وهو الرغبة في تأصيل نظرية متكاملة في الكناية النبوية تحـــدد اتجاهاتها وأغراضها وآثارها الأدبية والفنية والاستنباطية تكون نواة لمشروع شامل معمَّـــق للبلاغة النبوية.

إشكالية البحث

الإشكالية الأساسية للبحث: كيف يمكن دراسة الكنايات النبوية من طريقٍ يتغلّبُ على عقبات الرواية بالمعنى ، ويدخلُ بها في أجمل نظريات التصوير والنقد الأدبي، مع مراعاة أثرها التشريعي ؟

ويتفرّع من ذلك أسئلة أخرى من قبيل : علام استقرّ مصطلح الكناية ؟ وهل التزم به الدارسون بعد استقراره؟ وأيهما أغنى للكناية أن يستقرّ مصطلحها منفصلةً عن المجاز أو تبقى على المعنى اللغوي ذائبةً فيه؟ وما خصوصية الصورة الكنائية النبوية ؟ وما مدى تلاحمها مع الفكرة ؟ وما علاقتها بالطبيعة والبيئة والتركيب والإيقاع والمبدع ؟ وإلام تهدف الكناية النبوية؟ وكيف تؤثر في الاستنباط العقدي والفقهي والخلقي؟

ثم سؤال هام : هل يمكن الانطلاق من مصطلح الكناية نفسِه في تشكيل علاقاتها وصورتها وأهدافها وتأثيراتها المذكورة في الأسئلة السابقة؟

فإن أجاب البحث عن إشكاليته الرئيسة وما تفرّع منها فتلك إذاً نظرية كاملة في الكناية النبوية هي ما أسعى إليه، والله الموفق.

الجهود السابقة والدراسات المعاصرة

وعلى كثرة الجهود السابقة والمعاصرة في البلاغة النبوية، فلا أعلم أحداً تناول هذا البحث بأبعاده على النحو الذي أسعى إليه، فإنهم يُلمُّون بالكناية في معرض تصانيفهم في البلاغة النبوية ويذهبون بها مذهب الأدب بعيداً عما يمكن أن تؤثِّر به في استنباط عقائد الناس وأحكامهم، مع أنهم يتفاوتون أيضاً في الدرس الأدبي لها ففي حين ترى أكثر الكتاب يطبقون قواعد البلاغة التقليدية ترى بعضَهم الآخر يزيد في المساحة النفسية والجماليات الروحية مستفيداً من حسّه الأدبي الرفيع كمصطفى صادق الرافعي في كتابه إعجاز القرآن والبلاغة النبوية ، أو مستفيداً من النظريات الحديثة في التصوير والحركة كالدكتور أحمد ياسوف في كتابه الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف .

وأبعدُ نجعةً من ذلك كتب البلاغة التقليدية والتي يعد الشيخ عبد القاهر الجرجاني(-٤٧١هـ) أباً لها في كتابيه دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة في حين لم السكاكي شعثها وما تفرق من أبحاثها في كتابه مفتاح العلوم ، ومما يؤخذ على هذه الكتب عموماً قلةُ استشهادها بالحديث النبوي ففي حين بلغ عدد الأحاديث في قسم البلاغة من كتاب مفتاح العلوم خمسة وفق فهرسة محققه الدكتور عبد الحميد الهنداوي، تطورت إلى عشرة(!) في الكتاب المدرسي ذائع الصيت المسمى بالبلاغة الواضحة لعلي الجارم ومصطفى أمين، وليس للكناية النبوية من كلِّ ذلك كبير حظٍّ باستثناء كتاب الكناية والتعريض لأبي منصور الثعالبي الذي جمع فيه كنايات من القرآن والحديث وكلام السلف، مورداً أربعة عشر مثالاً من أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم دون تحليل أدبيٍّ بطبيعة الحال.

أما الأحاديث المعتمدة في جميع ما تقدّم كشواهد وأمثلة فإنها بين الصحيح والضعيف، و لم يُعتن بتمييز ما رُوي بالمعنى عمّا روي باللفظ إمّا لعدم الاعتداد بفائدة هذا التمييز أو لعسره.

وقلّما خصت الكناية بتأليف ، والدراسات الحديثة على ندرتها لا تفي بقيمة الكناية وفنيتها، منها رسالة ماجستر بعنوان " الكناية في البلاغة العربية بين النظرية والتطبيق" صادرة عن جامعة حلب ١٩٩١م، للدكتورة هيفاء عربية، إذ قالت في مقدمة بحثها (ص:آ) : " ورأيت أن يكون ميدانه القرآن الكريم والشعر القديم" و لم تعرِض لحديث النبي صلى الله عليه وسلم ، وهي في بحثها بين النظرية والتطبيق عوَّمت مفهوم الكناية وأدخلت فيه من الأحاجي والتورية وأضرابها ما يخرج الكناية من علم البيان.

وسيأتي في الفصل الأول جهود العلماء في موضوع الكناية من لدن نشأة هذا العلم إلى عصرنا الذي نحن فيه.

ومن الضرورة التنويهُ قبل مغادرة هذه الفقرة بكتب غريب الحديث لأبي عبيد والحربي والخطابي وابن قتيبة والزمخشري وابن الأثير وغيرهم، فهي حافلة بالكنايات ، على أن أكثر ما ورد من ذكرٍ للكناية فيها إنما جاء بمعناها اللغوي لا الاصطلاحي، ومع ذلك فإنهاكانت

المنطلقَ الذي انبعثتُ منه إلى الجوامع والسنن والمصنفات الحديثية، ثم كان إليها المرجع في شرح العديد من كنايات الأطروحة.

وأشيد بكتاب الدكتور أحمد ياسوف الذي أشرت إليه آنفاً "الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف" فقد أكثرت من الرجوع إليه ناقلاً وناقداً ، وإنه لبوّابة إلى النظريات الأدبية المعاصرة ، ومن قبلُ ما انتفعْنا بمحاضرات أستاذنا الدكتور نور الدين عتر " علم الحديث والدراسات الأدبية" والآخرِ الرائدِ بين الدراسات الفكرية والأدبية المعاصرة " في ظلال الحديث النبوي".

الجديد في الأطروحة:

١- دراسةٌ مفصلة لأنماط الخروج النظري والتطبيقي عن المصطلح المستقرِّ للكناية القائم على اللزوم ، وتحديدُ أسباب هذا الخروج ، وبيانُ أنه رجوع إلى معنى الستر الذي كان قبل استقرار المصطلح ، في نقدٍ تناول طيفاً واسعاً من الدراسات القديمة والمعاصرة ونتج عنه اختيار تعريف السكاكي منطلقاً لهذه الأطروحة .

٢- نظراً لاختيار التعريف الدقيق للكناية القائم على اللزوم والمانع من التباس الكناية بغيرها ينبغي أن نتوقّع الجِدّة في كل ما يُبنى عليه، وأوّله عشرات الكنايات النبوية الجديدة استخلصت بمعيار اللزوم الكنائي.

٣- التزام معيار الصحة ومحاولة الوصول إلى لفظ النبي صلى الله عليه وسلم.

٤- ما نجم عن المعيار السابق من تحقيقاتٍ طريفة في مسائل متنوعة تتعلق بمصطلح الحديث ورجاله ، منها الحالة الفريدة التي جاءت في تقريب التهذيب : " مجهول الحال مقبول" (ص: ٧٠).

٥- تحقيقُ أن التلاحم بين الصورة والفكرة لا يبلغ الغاية في نوع من البلاغة قدر ما يبلغ في الكناية ، فهي تعبير صوريٌّ انفعاليٌّ بعيد بطبيعة اللزوم الذي فيه عن مشكلات البلاغة التقليدية من إثنينيّة التركيب والجمود والمشابهة.

٦- دراسةُ اللون والحركة والبيئة والطبيعة في الكناية من خلال ربط هـذه العناصـر باللزوم الكنائي وعملِها في تشكيله ، لا من خلال وجودها فحسب كمـا هـو شـأن دراسات الصورة الفنية المعاصرة.

٧- تحديدُ علاقات الكناية الداخلية والخارجية واستكشـاف أغراضـها الكـثيرة ، والأغراض الجديدة التي لم تذكر سابقاً هي المقاصد الترغيبية والترهيبية المتنوعة وأغـراضٌ فنية كالاقتصاد والموازاة الفنية ونحوها..

٨- دراسةُ علاقة الكناية بالإيقاع وعلاقتِها بالصدق الفني والصدق الواقعي وقدرتِها على كشف الانشغال الفكري للمبدع من خلال اللزوم الذي فيها.

٩- بيان ملامح الخصوصية النبوية في كلِّ ما سبق من جهة عدم اختصـام المنطـق والانفعال ، والبراءة من مشكلات الخيال.

١٠- دراسةُ تأثير الكناية النبوية في الاستنباط العقدي في مسائل عديدة .

١١- دراسةُ تأثير الكناية في الاستنباط الفقهي والأخلاقي بربطه باللزوم الكنائي من جهة ما بين الفقه والأخلاق من لزوم أيضاً.

١٢- بيان طرق التأثير الكنائي في الاستنباط وطرق تأثير الرواية بالمعنى في الاستنباط الكنائي.

١٣- بيانُ الاختراع فيما ورد من كنايات نبوية في الأطروحة ، ودراسة تـأثُّر الأدب العربي بها.

١٤- شمولُ الطرح وعمقُه بحيث يصلح نظريةً متكاملةً في الكناية النبوية تحدد علاقاتها وأغراضها وآثارها الأدبية والفنية والاستنباطية، كما هو المقصود الأسمى للدراسة.

الصعوبات:

لقد حُبِّب إلي هذا البحث حتى ما أشعر بالصعاب في سبيله ، و لم يشقَّ علي إلا أنـني رأيت من العجز والتقصير وبحثي في البلاغة ألا أُلِمَّ بالألسنية والأسلوبية وهمـا علمـان غريبان في اصطلاحاتهما، لكن النقد الأدبي المعاصر عند العرب يهفو إليهما وينهل منهما، فأمضيت نحو السنة مكبّاً على درس هذين العلمين متكبِّداً وطأتهما التي يعرفها المطَّلعـون،

وقد أفدت منهما ما يناسب البحث وما تركته أكثر، على أن من عجائب التوفيق أنني اصطفيتُ من قواعد الأسلوبيه ثلاثين صحيفة وضعتُها في ثنايا الفصل الأول التأسيسي، ثم لّما قدمته لمشرفيّ الكريمين الأستاذ الدكتور نور الدين عتر والدكتور محمد هيثم غرة في نسختين منفصلتين في آن واحد ردَّ كلٌّ منهما الفصلَ طالباً حذفَ هذه الصحائف الثلاثين، ودون أن يعلم أيٌّ منهما بما صنع الآخر، فعلمت أنه خيرٌ وامتثلت، وأرى الآن ألّو بقيَت هذه الصحائفُ لسارت بالأطروحة في غير وجهها.

منهج البحث:

١- تقديمُ التصورات النظرية والتقسيمُ بناءً عليها ثم النظر في التطبيقات العملية، وقد تكثرُ المقدمات النظرية بسبب استعمال علم في علم آخر ولكن لا ينفي هذا أنّ المساحةَ التطبيقيّة كبيرة .

٢- بعد أن ظفرت بتحديد الكناية بالهوية والغيرية (أي بحقيقتها وتحديد ملابساتها) ، ووصلت إلى التعريف الأصح لها قمت باستقراءٍ في الأحاديث النبوية الشريفة في الكتب الستة وغيرها فوقعتُ على خمسمئة كناية من صحاح الحديث ثم اصطفيت منها مئة كناية للتطبيق في مختلف فصول الأطروحة.

٣- لم أزل في بحثي متفحِّصاً موضع الكناية من كلِّ حديثٍ جاء، إن كان في لفظها خلافٌ في الكتب الستة أو خلافٌ قويٌ من غير الكتب الستة بيّنتُه ووازنت الروايات حتى أبلُغَ الأصحَّ والأمثلَ والأقربَ إلى لفظ النبي صلى الله عليه وسلم.

وربما أنزل عن الصحيح في مواضع قليلة لغرض الاستقصاء، فيكون الضعفُ حينها دليلاً لفكرة ما (ينظر: ص١٢٣، ١٢٤)، وإذا كان الحديث عارضاً ليس في صلب الدراسة والتطبيق فصحّته غيرُ مشروطة.

٤- بيّنتُ وجه كل كناية نبوية بلازمها وملزومها، متتبعاً عناصر الجمال الفني فيها أو أغراضها أو تأثيرها في الاستنباط حسب الموضع الذي سيقت لأجله، فما لوحظ من التكرار في الأطروحة فهذا سببه أنني استعملت الكناية الواحدة في أكثر من موضعٍ ولعل هذا ألا يكون عيباً كيفَ وهو يزيد من تماسك الأطروحة ووحدة نسيجها.

٥- اتبعت في عموم الأطروحة المنهج المقارن ومنهج التحليل الفني، حيث برز الأول في الوصول إلى أصح الروايات، وبرز الثاني في تحليل هذه الروايات فنياً.

لكن بالنظر إلى تنوع فصول الأطروحة فقد لزم كلُّ فصلٍ ما يخصّه ويلائم طبيعته:

ففي الفصل الأول " تأصيل الكناية في علم البلاغة" اتبعتُ منهج الاستقراء والمقارنة والمنهج التاريخي وبذلت الوسع في دراسة التطور التاريخي لمفهوم الكناية وأمثلتها من أوّل أمرها إلى عصرنا هذا .

وفي الفصل الثاني "الصورة الفنية للكناية النبوية" اخترت الدلالة البلاغية للصورة؛ واتبعت المنهج النفسي والفني في دراستها ، إذ إن توصيف الصورة بكونها فنيةً يقيِّدها بالأشكال البلاغية المرتكزة على التقديم الحسي ويُثريها بتوظيف ما يمكن من الوسائل الفنية لإبراز جمالية الصورة كالإيقاع واللون والحركة، ولا آلو في استحضار كلِّ ما من شأنه أن يجلو الصورة قدر الإمكان.

وفي الفصل الثالث "اللون والحركة في الكناية النبوية" اتبعت المنهج التاريخي والنفسي في دراسة النظرة العربية للألوان وفهمِ اللون في الكنايات من خلالها متحسساً أثر اللون فيها وخدمتَه للفكرة وانسجامَه مع سائر الحديث . واتبعتُ المنهج النفسي في دراسة الحركة في الكنايات النبوية، ففي كل كناية أحدِّدُ أهمية الحركة، وأثرها النفسي وإيحاءاتها، ومناسبتها للفكرة .

وفي الفصل الرابع "علاقات الكناية النبوية" اتبعت منهج التحليل الأسلوبي باتجاهيه الوصفي والتفسيري معاً، فالوصفي لتحليل العلاقات الداخلية من تركيب وإيقاع، والتفسيري لتحليل العلاقات الخارجية مع الطبيعة والبيئة والمبدع والمتلقي، و لم يكن الغرض تتبُّعَ مفردات البيئة والطبيعة بل خصوصيةَ العلاقة مع اللزوم الذي تقوم عليه الكناية.

وفي الفصل الخامس " أغراض الكناية النبوية" الذي يمثّل علاقة الكناية بالمتلقي اتبعتُ المنهج النفسي لرصد آثار الكناية عند المتلقي، وأحصيت من أغراضها نحو عشرين نوعاً ثم صنفتُها في أربع مجموعات تهذيبية وترغيبية وترهيبية وفنية.

وفي الفصل السادس " أثر الكناية النبوية في الاستنباط " اتبعتُ منهج المقارنة والاستنباط حين درست أولاً تاثير الكناية في الاستنباط العقدي والفقهي والأخلاقي ، ثم تأثيرَ الرواية بالمعنى في الاستنباط الكنائي.

٦- خرّجتُ الأحاديث النبوية ، وعزوت الآثار والأقوال والأشعار والأمثال إلى المصادر الأصلية لأصحابها، فإن لم أجد فمن المصادر التي تروي عنهم بالسند ، فإن لم أجد فمن المصادر التي تُعدّ حجّةً في النقل في بابها ، فإن لم أجد بينت عجزي وأظهرته.

٧- راعيت في العزو إلى الكتب طريقة المؤلفين فيها مع الاختصار قدر الإمكان ، ففي العزو إلى الصحاح والسنن والمصنفات أذكر الكتاب والباب ورقم الحديث، وفي العزو إلى المسانيد أذكر مسند الصحابي ورقم الحديث ، وفي المعاجم الحديثية بحسبها ، وفي معاجم اللغة بذكر المادة والجزء والصحيفة ، ثم في سائر الكتب أذكر الجزء والصحيفة.

٨- حرَصت في اختياري المصادر والمراجع أن تكون متنوّعة سواء من جهة العلوم التي أطرقها أم من جهة الأعصر الزمنية للمؤلفين، فأضع في الهامش اسم الكتاب وموضع العزو إن كان المؤلف ذُكر مع قوله في المتن وإلا أضفت اسم المؤلف إلى كتابه في الهامش ، أما الطبعات فلا أشير إليها في الهامش إلا عند الحاجة كأن أرجع إلى طبعة أخرى غير التي اعتمدتها في الأطروحة لغرض المقارنة ونحوه.

٩- ترجمت للأعلام الذين تتعلّق بهم معرفة درجة الحديث أو الترجيح بين الروايات أو تحقيقٌ تُغنيه الترجمة، وذلك باقتضابٍ أو إسهابٍ قدرَ ما يطلبه المقام، وإنما منعني من ترجمة جميع أعلام الأطروحة من المصادر الأصلية والمراجع الكاشفة أنهم تسعمئة إنسان لا يحتملُ كاهل الأطروحة ترجمتهم، وليس بعضهم بأولى من بعض، فاكتفيت بما ذُكِر مع الإشارة إلى وفيات الأعلام في السياقات التاريخية للقضايا المطروحة، ومزيدِ بيانٍ لأسمائهم في فهرس الأعلام.

١٠- شرحتُ غريب الأحاديث وبيّنت مختلفَها ومشكلَها.

١١- قيّدتُ بالشكل ما يحتاج إلى تقييد، واعتنيت بوضع علامات الترقيم الملائمة في مواضعها.

١٢- وضعتُ خلاصة نتائج البحث وتوصياته في الخاتمة .

١٣- ذيّلت الأطروحة بما تحتاج إليه من فهارس علمية تقليدية (الآيات والأحاديث والأشعار والأمثال والأعلام والمصادر والموضوعات) وفهارس خاصة هي :

أ- فهرس الكنايات النبوية : جمعت فيه الكنايات النبوية وبحذائها المكنى عنه ومواضعها من الأطروحة، وقد أنافت على المئة.

ب- فهرس المصطلحات من البلاغة والنقد الأدبي والعقيدة والأصول وهي العلوم التي استعان بها البحث خارج نطاق علم الحديث، ذكرت فيها المصطلح وموضع تفسيره.

ج- فهرس التحقيقات: ويتضمن ما أفرزته الأطروحة من تحقيقات في رجال الحديث ومشكلاته ومعانيه وقضايا الكناية والبلاغة ومآرب أخرى لا يحسنُ وضعها في نتائج الخاتمة وهي في الوقت ذاته على قدرٍ من الأهمية لا يُبيح تجاهلَها ، فاستحدثت لها فهرساً واستوعبتها فيه وقد أعلم أنني جعلت نفسي للرماح دريّةً بهذا الفهرس لكنني ما كتبت شيئاً إلا بحجة تُطلب في موضعها.

خطة البحث

تتألف الأطروحة من مقدمة وستة فصول وخاتمة وفهارس .

المقدمة : تبين الظروف التي أدّت إلى البحث، وأهميته وإشكاليّته، وأسباب اختياري له، والجهود السابقة فيه، والجديد الذي قدّمه البحث، والصعوبات التي اعترضتني فيه، ومنهجه، وخطّته.

الفصل الأول: تأصيل الكناية في علم البلاغة

المبحث الأول: التعريف بعلم البلاغة وموقع الكناية من هذا العلم

المطلب الاول : تعريف علم البلاغة

المطلب الثاني : أقسام علم البلاغة

المطلب الثالث : وظيفة علم البلاغة

المطلب الرابع : موقع الكناية من علم البلاغة

المبحث الثاني: تطور مفهوم الكناية عند البلاغيين واستقرار المصطلح

المطلب الأول : مرحلة التعبير عن الشيء بغير لفظه

المطلب الثاني : مرحلة الإرداف والتتبيع

المطلب الثالث : مرحلة اللزوم

المبحث الثالث: طرائق خارج المفهوم المستقر للكناية

المطلب الأول : الخروج على المستوى النظري

المطلب الثاني: الخروج على المستوى التطبيقي

المبحث الرابع: تعريف الكناية

المطلب الأول : التعريف المختار للكناية

المطلب الثاني : علاقة الكناية بسائر أنواع البلاغة.

الفصل الثاني: الصورة الفنية للكناية النبوية

المبحث الأول: مفهوم الصورة الفنية

المطلب الأول: تعريف الصورة الفنية

المطلب الثاني : علاقة الخيال بالصورة الفنية

المطلب الثالث: وظيفة الصورة

المطلب الرابع: منهج دراسة الصورة الفنية للكناية

المبحث الثاني: التجسيم في الكنايات النبويه

المطلب الأول : تعريف التجسيم وفاعليته

المطلب الثاني: نماذج من التجسيم الكنائي في الحديث النبوي

المبحث الثالث: التشخيص في الكنايات النبوية

المطلب الأول : تعريفه التشخيص وأقسامه

المطلب الثاني : مترلة التشخيص من الكنايات النبوية

الفصل الثالث: اللون والحركة في الكناية النبوية

المبحث الأول : اللون في الكناية النبوية

المطلب الأول : الكنايات اللونية

المطلب الثاني: الكنايات الملوّنة

المبحث الثاني : الحركة في الكناية النبوية

المطلب الأول : الكنايات الحركية

المطلب الثاني : الكنايات المتحركة

الفصل الرابع : علاقات الكناية النبوية

تمهيد في العلاقات ومناهج دراستها

المبحث الأول: علاقة الكناية النبوية بالتركيب اللغوي

المطلب الأول : علاقة الكناية بالمعنى

المطلب الثاني : علاقة الكناية بمعنى المعنى

المطلب الثالث: مشكلات التركيب في البلاغة التقليدية ودفعُها عن الكناية

المبحث الثاني: علاقة الكناية النبوية بالإيقاع

المطلب الأول: تعريف الإيقاع

المطلب الثاني: إثبات الإيقاع في اللغة العربية

المطلب الثالث: ملاءمة إيقاع الكناية النبوية للفكرة العامة

المطلب الرابع: عناصر الإيقاع في الكناية النبوية

المبحث الثالث : علاقة الكناية النبوية بالطبيعة

المطلب الأول: نظرة القرآن والحديث والأدب إلى الطبيعة

المطلب الثاني : وظيفة الطبيعة في الكناية

المطلب الثالث: تنوّع المشاهد الطبيعية في الكناية النبوية

المبحث الرابع: علاقة الكناية النبوية بالبيئة

المطلب الأول: علاقة الأدب بالبيئة

المطلب الثاني: الخصوصية البيئية في الكناية

المطلب الثالث: فاعليةُ الكناية البيئية النبوية واستمرارها

المبحث الخامس: علاقة الكناية النبوية بالمبدع

المطلب الأول: المبدع في النقد الأدبي

المطلب الثاني: الصدق الفني للمبدع في الكناية النبوية

المطلب الثالث: دلالة الكناية النبوية على الانشغال الفكري للمبدع

الفصل الخامس: أغراض الكناية النبوية

تمهيد في أغراض الصورة

المبحث الأول: الأغراض التهذيبية للكناية النبوية

المطلب الأول: التهذيب الاجتماعي في الكناية النبوية

المطلب الثاني : التهذيب الجنسي في الكناية النبوية

المبحث الثاني : الأغراض الترغيبية للكناية النبوية

المطلب الأول: الترويح بحظ النفس

المطلب الثاني : التحبيب

المطلب الثالث: التسلية

المطلب الرابع : تعظيم المصاب لتعظيم الجزاء

المطلب الخامس : التبشير

المبحث الثالث : الأغراض الترهيبية للكناية النبوية

المطلب الأول: التخويف بإظهار نتيجة الفعل المرهَّب منه

المطلب الثاني: الوعيد

المطلب الثالث : التقبيح

المطلب الرابع : الترويع

المبحث الرابع: الأغراض الفنية للكناية النبوية

المطلب الأول: الاقتصاد

المطلب الثاني : المشاكلة

المطلب الثالث: الموازاة الفنية

المطلب الرابع: التخصيص والاحتراز

المطلب الخامس : التهوين

المطلب السادس : المواساة

المطلب السابع : التأكيد

الفصل السادس: أثر الكناية النبوية في الاستنباط

المبحث الأول: تأصيل الاستنباط الكنائي

المطلب الأول: تعريف الاستنباط

المطلب الثاني: أنواع الاستنباط من النصوص

المطلب الثالث: اعتبار النبي صلى الله عليه وسلم للاستنباط الكنائي

المطلب الرابع : تأثير الاستنباط الكنائي في أصل التكليف

المطلب الخامس: طرق التأثير الكنائي في الاستنباط

المبحث الثاني: أثر الكناية النبوية في الاستنباط العقدي

المطلب الأول: الكناية ونزول عيسى عليه السلام

المطلب الثاني: الكناية وخلق أفعال العباد

المطلب الثالث: الكناية وقانون الأسباب والمسبَّبات

المبحث الثالث: أثر الكناية النبوية في الاستنباط الفقهي والأخلاقي

المطلب التمهيدي: تعريف الفقه والأخلاق والصلةُ بينهما

المطلب الأول: أثرُ الكناية في الاستنباط حين لا تتعيّن

المطلب الثاني: أثر الكناية في الاستنباط حين تتعيّن ثمّ يختلِف توجيهها

المبحث الرابع: أثر الرواية بالمعنى في الاستنباط الكنائي

المطلب الأول: الروايةُ بالمعنى والاحتجاجُ بالحديث في اللغة

المطلب الثاني: نماذج من تخيّر اللفظ وتأثيره في الاستنباط

الخاتمة : بيّنت فيها خلاصة نتائج البحث وتوصياته.

الفهارس العلمية :

١- فهرس الآيات الكريمة

٢- فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

٣- فهرس الكنايات النبوية

٤- فهرس الأعلام

٥- فهرس المصطلحات

٦- فهرس التحقيقات

٧- فهرس الأشعار

٨- فهرس الأمثال

٩- فهرس المصادر والمراجع

١٠- فهرس الموضوعات

فأسأل الله عزّ وجل أن يجعل من هذا الطرح علماً نافعاً متقبَّلاً وأن يحشرني لأجله في زمرة الخادمين لخاتم الأنبياء والمرسلين صلى الله عليه وسلم، والحمد لله رب العالمين.

الفصل الأول

تأصيل الكناية في علم البلاغة

المبحث الأول : التعريف بعلم البلاغة وموقع الكناية من هذا العلم

المطلب الاول : تعريف علم البلاغة

المطلب الثاني : أقسام علم البلاغة

المطلب الثالث : وظيفة علم البلاغة

المطلب الرابع : موقع الكناية من علم البلاغة

المبحث الثاني: تطور مفهوم الكناية عند البلاغيين واستقرار المصطلح

المطلب الأول : مرحلة التعبير عن الشيء بغير لفظه

المطلب الثاني: مرحلة الإرداف والتتبيع

المطلب الثالث : مرحلة اللزوم

المبحث الثالث: طرائق خارج المفهوم المستقر للكناية

المطلب الأول : الخروج على المستوى النظري

المطلب الثاني: الخروج على المستوى التطبيقي

المبحث الرابع: تعريف الكناية

المطلب الأول : التعريف المختار للكناية

المطلب الثاني : علاقة الكناية بسائر أنواع البلاغة

المبحث الأول

التعريف بعلم البلاغة

وموقع الكناية من هذا العلم

يتناول هذا المبحث تعريفَ علم البلاغة وأقسامَه ووظيفتَه ، وموقعَ الكناية في هذا العلم .

المطلب الاول : تعريف علم البلاغة

علم البلاغة تركيبٌ إضافيٌّ يعني العلم الذي يدرس قواعد البلاغة .

والبلاغة لغةً البلوغ ، قال ابن فارس (-٣٩٥هـ) :" الباء واللام والغين أصلٌ واحد وهو الوصول إلى الشيء ... وكذلك البلاغة التي يُمدَح بها فصيح اللسان؛ لأنّه يبلغ بها ما يريده "[١].

وأُطلِق عليها الفصاحة، وهي غيرها في أصل الوضع إذ " الفاء والصاد والحاء أصلٌ يدلّ على خلوصٍ في شيءٍ ونقاءٍ من الشَّوب . من ذلك اللسان الفصيح : الطليق ... والأصل أفصح اللبن : سكنت رَغوته . وأفصح الرجل تكلّم بالعربية، وفصُح جادت لغته حتى لا يلحَن "[٢].

فمدلول اللفظتين حسّيٌّ في الأصل ثم صار معنويّاً ، وفي القرآن الكريم ذكرٌ للفصاحة والبلاغة بمتعلَّقين مختلفين ، فالفصاحة في اللسان، والبلاغة في النفس وإلى النفس ، قال تعالى في نبأ موسى عليه السلام: ﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا﴾{القصص : ٣٤}، وقال تعالى مخاطباً نبيه صلى الله عليه وسلم : ﴿وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا﴾{النساء :٦٣}.

---

[١] - مقاييس اللغة (بلغ،١/٣٠١).

[٢] - مقاييس اللغة (فصح، ٤/٥٠٦).

والذي يظهر أنّ الفصاحة وسيلةٌ وأداةٌ من أدوات البلاغة ، ولكن تسامَح العلماء في إطلاق كلٍّ منهما على الأخرى حتى ألحّ ابن سنان الخفاجي (-٤٦٦هـ) على التفريق بينهما ، فجعل الفصاحة في الألفاظ، والبلاغة في الألفاظ والمعاني ، وقال :" كلُّ كلامٍ بليغ فصيح، وليس كل فصيح بليغاً "[١].

والبلاغة اصطلاحاً :

عرّفها السكاكيّ(-٦٢٦هـ)بأنّها "بلوغ المتكلم في تأدية المعاني حدّاً له اختصاصٌ بتوفية خواصّ التراكيب حقَّها وإيرادِ التشبيه والكناية والمجاز على وجهها " [٢].

فهي عنده المعاني والبيان ، ثم ضُمّ إليها البديع .

وميّز الخطيب القزويني (-٧٣٩هـ) بلاغةَ الكلام من بلاغة المتكلّم ، فقال في الأولى : " هي مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته"[٣]، وفي الثانية : " ملكةٌ يقتدر بها على تأليف كلامٍ بليغٍ "[٤].

وما أكثر ما يطلقون البلاغة وهم يريدون علمَها .

---

[١] - سر الفصاحة ، ابن سنان الخفاجي ص : ٥٩؛ وينظر: البلاغة فنونها وأفنانها : علم المعاني ، أ.د. فضل عباس ص : ١٦.

[٢] - مفتاح العلوم ، السكاكي ص : ١٩٦.

[٣] - الإيضاح في علوم البلاغة ص : ١٣.

[٤] - الإيضاح في علوم البلاغة ص : ١٥.

المطلب الثاني: أقسام علم البلاغة

قسم بدر الدين بن مالك (-٦٨٦هـ) علم البلاغة ثلاثةَ أقسام : علم المعاني وعلم البيان وعلم البديع[١]، وتابعه القزويني على هذا التقسيم، بعد أن كان السكاكي قصره على المعاني والبيان كما يلاحظ من تعريفه.

والتقسيم الثلاثي هو الذي استقر من أمر البلاغة بعدُ [٢].

فعلم المعاني يُحتَرز به عن الخطأ، وعلم البيان يُحتَرز به عن التعقيد المعنويّ ، وعلم البديع يُعرَف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية فصاحته ومطابقته لمقتضى الحال [٣].

ثمّ إنّ هذا التقسيم الذي شرعه السكاكي وبلغ تمامه عند القزويني بات عرضةً للنقد في العصر الأخير ، واقتفى الدكتور عبد الحميد الهنداوي محقق المفتاح خطى بعض الناقدين بأنه لا مستند له رواية ولا دراية[٤]، أما الأستاذ الدكتور مازن المبارك فقال في وصف علم البلاغة : " صوّحت خمائله بعد نضرة ، وأصبح ذا ثلاث شعبٍ لا تغني في إدراك الجمال ولا تشفع في معرفة الأدب "[٥]، ثم يدعو إلى أن تفيد البلاغة مما استجدّ من بحوث في علم النفس وعلم الجمال كونها دراسةً ذوقية جمالية[٦]، وإلى عودة البلاغة إلى حضن النص الأدبيّ بعد أن تمحضّت للنظرية

---

[١] – ينظر: المصباح في المعاني والبيان والبديع ص ٥.

[٢] – وهو الذي اختاره المرحوم أحمد الهاشمي في كتابه جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع ص : ٤ ؛ و ينظر : معجم المصطلحات البلاغية وتطورها ، د. أحمد مطلوب ص : ٢٣٤- ٢٣٧ .

[٣] – ينظر : الإيضاح في علوم البلاغة ص : ١٦.

[٤] – ينظر: مفتاح العلوم ، مقدمة محققه د. الهنداوي ص : ١٢.

[٥] – الموجز في تاريخ البلاغة ص : ٣ .

[٦] – ينظر : الموجز في تاريخ البلاغة ، ص : ١٣؛ نظرات وآراء في العربية وعلومها ص : ١١٨. ١١٨.

للنظرية والتحديد والتفريع الجافّ خلا أمثلة مبتورة منتزعة من سياقها متوارثة كتاباً عن كتاب[1].

وقد يجابُ عنه بأنّ الشعَب الثلاث بحدودها وفروعها لا تحول دون الاستفادة من جديد علم النفس والجمال ولا تمنع البلاغة أن تعود إلى أحضان النصّ الأدبيّ، فالتشعيب والتحديد والتفريع ضرورة العلم ، والذوق ميدانه التطبيق ، وكما أن لكل جِماحٍ شكيمةً فلكل علمٍ حدودٌ مرسومة .

أما الدكتور طه حسين (- ١٩٧٣م) فحدا به هذا التقسيم وما تفرّع عنه إلى ردّ البلاغة العربية إلى أصولٍ أجنبية[2]، فزعم أن الفلسفة اليونانية أثّرت في البيان العربي بطريقين: مباشر من خلال كتاب الخطابة لأرسطو الذي ترجمه حنين بن إسحاق، وغير مباشر مما أفاده المتكلمون الذين أسهموا في نشأة البيان من منطق يوناني ، وقال : " وإذاً لا يكون أرسطو المعلم الأول للمسلمين في الفلسفة وحدها ، ولكن إلى جانب ذلك معلمهم الأول في علم البيان"[3].

فانبرى له القوم حتى اليوم يفنِّدون زعمه ويخطِّئون رأيه ، ومنهم الدكتور هيثم غرة[4] حيث لخّص الرد عليه بالدليل التاريخي وهو أن حنين بن إسحاق مات أواخر القرن الثالث (-٢٩٨هـ) بعد أبي عبيدة والفرّاء بنحو قرن من الزمن وفي كتابيهما ذكر للكناية والمجاز والمثل، وبالدليل الاجتماعي وهو خصوصية كل أمة

---

[1] - ينظر : نظرات وآراء في العربية وعلومها ص : ١٠٨.

[2] - قاله الدكتور طه حسين في مقدمة كتاب نقد النثر ، ورأى أن عبد القاهر الجرجاني تأثر في كتابه أسرار البلاغة بالفصل الأول الذي وضعه ابن سينا للعبارة في كتابه الشفاء الذي هو مجلى أفكار أرسطو في الخطابة والشعر ، أما في الدلائل فحاول عبد القاهر التأليف بين قواعد النحو العربي وبين أراء أرسطو العامة في الجملة والأسلوب، ينظر : مقدمة نقد النثر ص : ٣ ، ٢٨ .

[3] - مقدمة نقد النثر ص : ٣٢.

[4] - ينظر : البلاغة عند المعتزلة ، د. محمد هيثم غرة ص١٩ ، ٢٠ .

في بلاغتها حيث تنبعث البلاغة من ذوق الأمة ومن طبيعة لغتها[1]، وهذا من غير إنكار لتأثر علماء البلاغة العرب بالفلسفة اليونانية على مستوى منهج البحث وأسلوب التأليف وطريقة الحد والتفريع لا على مستوى المضمون.

المطلب الثالث : وظيفة علم البلاغة

إلاّ يكن علم البلاغة ضروريّاً لتحصيل البلاغة فإنّه ضروريٌّ لتحصينها .

يُعدُّ علم البلاغة الآلة الكبرى للنقد الأدبي ، والنقدُ أسبق منه وإنّما نشأ للحدّ من الذاتية التي كان يقوم عليها النقد بقيمٍ آليّةٍ موضوعيّة .

وكان النقد في بدايته ذوقاً محضاً يُرجع فيه إلى أهل الذوق ويرافقه التعليل في بعض الأحيان فإذا التعليل قائم على أصولٍ خلُقيّة عاديّةٍ ، ثمّ تطوّر ليضمّ الفصاحة مع الأخلاق، ثمّ وضعوا لبعض طرائق التعبير المشتهرة أسماءً ، ثم بدأ النقد يتعمّق بتأثير البحث عن وجه إعجاز القرآن الكريم ، فاكتُشِفت طرائق أخرى واصطُلِح على أسماء لها ، ثم توجّهت العناية إلى هذه الطرائق المتمايزة بأسمائها ليُحتذى بها في تأليف الكلام أو يُعتمَد عليها في نقده فنشأ ما يُسمّى علم البلاغة من مجموع هذه الطرائق وتبوّأت الموضوعيّة مكانها في النقد على حساب الذاتيّة، وبقي للذاتيّة دورٌ في طريقة التعامل مع القواعد الموضوعيّة[2] .

هذا في الجملة خطّ سير النقد الأدبيّ عند العرب حتى استقرّت آلته الكبرى وهي علم البلاغة .

وقد كان مفهوماً أن يُنظَر إلى النقد على أنه أمدّ مدىً من البلاغة وأرحب ساحاً لأنه يتناول كليّة النصّ بالإضافة إلى مقولاتٍ أخرى تتعلّق بالموقف التاريخي والسياسة والاجتماع والفنون غير اللغويّة ، ولكن ما لم يُفهَم هو الفصل بين

---

[1] – ينظر : الموجز في تاريخ البلاغة ، د. مازن المبارك ص : ٩.

[2] – ينظر: البلاغة تطور وتاريخ، د. شوقي ضيف، ص٩ وما بعدها .

البلاغة والنقد بحجّة أنها تعليميّةٌ تضع قواعد مسبقةً للأداء الجيّد وتضعها بمعزلٍ عن النصّ المدروس مع علمهم بأن " كلّ مصطلحٍ بلاغيٍّ هو ثمرةٌ ناضجةٌ لقيمةٍ جماليّةٍ أثبتت خلودها عبر عصورٍ طويلةٍ فجسّدها الدارسون في هذا المصطلح" [١].

واتُّهِم البحث البلاغي القديم بإهمال الجوانب النفسية والاجتماعية ، وبأنه وإن بدأ وصفياً إلا أنه انقلب إلى معيارية تعليمية خالصة ظلت كالسيف المصلت على رقاب الكتّاب ، وأنه وقف عند حدود الجملة و لم يحاول بحث العمل الأدبي بالكامل ، وقد كانت هذه التهم الثلاث كافية في نظر دعاة الأسلوبية[٢] أن يقدموها بديلاً، أو كما قال الدكتور محمد عبد المطلب : " أتاح هذا القصور للأسلوبية الحديثة أن تكون وريثة شرعية للبلاغة القديمة "[٣].

وقد لا يكون محقّاً في هذا التعبير المتحدّر من ثقافة الإلغاء ، لكنه محقٌّ في وصف معظم الاتجاهات التي تبنّت الأسلوبية الحدبثة بأنها " لم تعط العطاء المنتظر لأنها تاهت في دُوّامة المصطلحات الغامضة وضلّت التعبير الصادق عن الذات" [٤].

وفي المقابل ينظر كثير من دارسي البلاغة التقليدية وأنصارها إلى الأسلوبية على أنها طريقة واحدة وبليّة وافدة ، ويفوتهم أنها اتجاهات متلاطمة وأبحاث متدابرة كان لهم أن يأخذوا منها ويذروا ، فمذاكرة الرجال تلقيح الفهوم.

---

[١] – مع البلاغة العربية في تاريخها ، د. محمد علي سلطاني ، ص ٢٠٣.

[٢] – الأسلوبية منهج تحليلي للأعمال الأدبية تبلور في منتصف القرن العشرين ، يقترح استبدالاً بالذاتية والانطباعية في النقد التقليدي تحليلاً موضوعياً أو علمياً للأسلوب في النصوص الأدبية ، وقد تأثرت بالألسنية (علم اللغة الحديث) واستمدت منه مناهجها ومفاهيمها الأساسية .

ينظر: علم اللغة، د. علي وافي ، ص : ١٥؛ علم الأسلوب والنظرية البنائية، د. صلاح فضل ص: ١٩؛ الألسنية، د. ميشال زكريا ص : ١٢؛ الأسلوبية والبيان العربي ، د.خفاجي ود.شرف ص: ١١، ١٢ .

[٣] – البلاغة والأسلوبية ص ٢٥٩.

[٤] – البلاغة والأسلوبية ص ١٦٩.

المطلب الرابع : موقع الكناية من علم البلاغة.

إن " صور الأشياء ومناظرها تدركها العين كُلّاً للمرة الأولى ثم تتبيّن أجزاءَها جزءاً جزءاً للمرة الثانية "[1]، هكذا يرشد علم النفس أن يُنتقَل من الكل إلى الجزء، وهكذا أنتقل من علم البلاغة إلى قيمة تعبيرية واحدة منه اسمها الكناية .

يقول الدكتور فضل عباس: "إن موضوع الكناية من أول الموضوعات البيانية التي تحدث عنها العلماء ، وهي في مجاز القرآن لأبي عبيدة ، تحدث فيه عن كثير من كنايات القرآن؛ وفي هذا أبلغ ردٍّ على الذين يزعمون أن بلاغتنا بعيدة عن الأصالة تدين بالتبعية لأرسطو وغيره"[2].

وأحسب الكناية –بمعناها العام– كانت أسرع الأنواع البلاغية إلى القمة البيانية ؛ عرجَ بها حديث النبي صلى الله عليه وسلم : ((من تعزّى بعزاء الجاهلية فأعضُّوه بهن أبيه ولا تكنُوا))[3].

قال المناوي في معناه : "وصرِّحوا بلفظ الذكَر ولا تَكنُوا عنه بالهن تنكيرا وزجراً"[4] فإنه " جدير بأن يستهان به ويخاطَب بما فيه قبح وهُجْر "[5] فهذا قولٌ " وقيل: معناه من انتسب وانتمى إلى الجاهلية بإحياء سنة أهلها واتباع سبيلهم في الشتم واللعن والتعيير ومواجهتكم بالمنكر فاذكروا له قبائح آبائه من عبادة

---

[1] – التعلم ونظرياته ، د. فاخر عاقل ص ١٥.

[2] – البلاغة فنونها وأفنانها ، علم البيان والبديع : ٣٤٧ .

[3] – ورواه الطبراني في الكبير ، فيما أسند أبي بن كعب (١/ ١٩٨ ،رقم ٥٣٢) من طريق عوف العبدي عن الحسن البصري عن عُتَيّ بن ضَمْرة عن أبيّ بن كعب، وقال في مجمع الزوائد (٣/٣): " رجاله ثقات " .

[4] – فيض القدير ١/٣٥٧.

[5] – فيض القدير ١/ ٣٨١؛ وينظر: النهاية في غريب الحديث (هنن، ٥ /٢٧٨).

الأصنام وشرب الخمر وغيرهما صريحاً لا كناية ليرتدع به عن التعرّض للأعراض"[1].

وراويه أبي بن كعب رضي الله عنه أولى بشرحه، فقد ورد أن رجلا اعتزى بعزاء الجاهلية فأعضّه و لم يَكنِه ، فنظر القوم إليه، فقال للقوم : إني قد أرى الذي في أنفسكم، إني لم أستطع إلا أن أقول هذا؛ إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرنا إذا سمعتم من يعتزي بعزاء الجاهلية فأعِضُّوه ولا تكنُوا[2].

والهن في الأصل ليس هو الفرج وإنما الشيء إذا أردت أن تكني عنه ولا تقوله باسمه[3] ، وهن أبيه يعني شيء أبيه أي ذكره .

ثم إن هَن الأب كناية عن العصبية والعزة بالأخوة والعشيرة والقوم ، ومن أمثال العرب :"من يطُلْ هَنُ أبيه ينتطِقْ به " ، قال الميداني : " يريد من كثر إخوته اشتد ظهره وعزّه بهم "[4].

ولو أن رسّاماً أراد أن يصوّر من يعضُّ بنواجذه على العزة الجاهلية بعد إذ أبدله الله خيراً منها لما وجد طريقة أبلغ تنفيراً ولا أبدع تعبيراً من أن يصوّرَه عاضّاً بهَنِ أبيه!

ومهما يكن الشرح فإن لفظ الكناية باعتبارها قيمة تعبيرية جرى على لسان النبي (صلى الله عليه وسلم) نهياً في هذا الموضع وفي هذا دلالة واضحة على

---

[1] – فيض القدير ١/ ٣٥٧.

[2] – رواه الإمام أحمد في المسند ، مسند الأنصار (حديث عُتَي بن ضَمْرة السعدي عن أبي بن كعب) ٢٠٧٢٧ ، ٢٠٧٢٨، عن غندر ويحيى بن سعيد القطان وغيرهما عن عوف العبدي بإسناده الذي ذكره الطبراني آنفاً ، وغُندَر هو محمد بن جعفر الهذلي البصري "ثقة صحيح الكتاب إلا أن فيه غفلة، من التاسعة... / ع" ، ويحي بن سعيد القطان التميمي البصري " ثقة متقن حافظ إمام قدوة من كبار التاسعة... /ع" . تقريب التهذيب، ابن حجر ٢/ ٤٧٢، و ٢/ ٥٩١.

[3] – ينظر النهاية في غريب الحديث (هنن، ٥ /٢٧٨) ولسان العرب (هنن،١٥/٣٩٦) .

[4] – مجمع الأمثال ٢/٣٠٠.

شيوع هذه الطريقة من التعبير عن الشيء بغير لفظه الموضوع له، لا على سبيل التمويه والتورية وصرف النظر بل على طريقة الدلالة الواضحة في ثوب رائق جميل ، ولهذا عدّت من علم البيان وتبوأت مكانها في تعريف السكاكي للبلاغة كما مرّ في أول المبحث.

المبحث الثاني

تطور مفهوم الكناية عند البلاغيين واستقرار المصطلح

مرت الكناية بثلاث مراحل حتى استقرَّ تعريفها ، الأولى تعريف الكناية بمعناها اللغوي، والثانية تعريفها وفق مصطلح الإرداف، والثالثة تعريفها وفق مصطلح اللزوم .

ثم كان هناك مرحلة رابعة يمكن اعتبارها ردّةً إلى فوضى المصطلح أو خروجاً عن المفهوم المستقر .

وسآتي على وصف هذه المراحل في تطور مفهوم الكناية:

المطلب الأول: مرحلة التعبير عن الشيء بغير لفظه.

وهي مرحلة ما قبل عبد القاهر الجرجاني ، أي في ابتداء أمر التأليف البياني ، ومن أبرز رجالاتها على الترتيب : أبو عبيدة ، الجاحظ ، المبرّد ، العسكري ، الثعالبي ، ابن رَشيق[1]، وفيما يلي عرض آرائهم :

أولاً – أبو عبيدة معمر بن المثنى (-٢٠٩هـ) : من السباقّين الذين عرضوا للكناية ، من غير أن يحدّها ، فذكر أنّ قوله تعالى : ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾{البقرة:٢٢٣} كناية وتشبيه، وأنّ في قول الله عز وجل: ﴿أَوْ لَامَسْتُمْ

[1] – وغير هؤلاء علماء تكلموا في الكناية ، وإنما اخترت الذين قدَّموا – فيما ظننت – إضافاتٍ نظرية في موضوع الكناية أو أمثلة يعرف من خلالها رأيهم ، والأمثلة في هذه المرحلة قد تقوم مقام النظرية ، والله أعلم .

النِّسَاءَ﴾{النساء:٤٣، المائدة:٦}كناية عن الغشيان [١]. ونقل الجاحظ عنه أنه قال: "العارضة كناية عن البذاء "[٢].

ثانياً - الجاحظ (-٢٥٥هـ) : لم يعرِّف الكناية ولكنه يذكرها في مقابلة الإفصاح، ويقول في مطلع كتابه البيان والتبيين : " ربّ كلمةٍ تغني عن خطبة وتنوب عن رسالة، **بل رب كناية تربي على إفصاح**، ولحظ يدل على ضمير وإن كان ذلك الضمير بعيد الغاية إلى النهاية"[٣].

ويذكر الجاحظ أن للكناية شأناً فريداً في البلاغة ، حتى إذا ذُكِر جماع البلاغة ضُرِبت الكناية مثلاً ، قال: "وقال بعض أهل الهند : جماع البلاغة البصر بالحجة والمعرفة بمواضع الفرصة، ثم قال: ومن البصر بالحجة والمعرفة بمواضع الفرصة أن تدع الإفصاح بها الى الكناية عنها إذ كان الإفصاح أوعر طريقة وربما كان الإضراب عنها صفحاً أبلغ في الدرك وأحق بالنظر".[٤]

ويذكر أنها لا تحسن في كل حين ولا تكون مرضيّة في كل الأحوال فلكل مقامٍ مقال، وهذا خبر قيس بن خارجة بن سنان يوم الحِمالة من داحس والغبراء[٥] وزعمِ قيسٍ أنه يخطب من لدن تطلع الشمس إلى أن تغرب يأمر بالتواصل وينهى

---

[١]- مجاز القرآن: ١/١٥٥، ٢/٧٣ .

[٢] - ينظر : البيان والتبيين ١/١٤٥.

[٣] - البيان والتبيين ١/٣ .

[٤] - البيان والتبيين ١/٤٩ .

[٥] - هو يوم الصلح وحمل الديات الذي جرى بين عبس وذبيان من حرب داحس والغبراء على يد هرم بن سنان والحارث بن عوف قبل البعثة الشريفة .

ينظر : مجمع الأمثال، الميداني ٢/ ١١٠ ؛ الكامل في التاريخ ، ابن الأثير ، ١/ ٤٦١، ٤٦٢.

عن التقاطع ، كان هذا الخبر محل نظر إذ قيل لأبي يعقوب الخُرَيمي[1] فيما حكى الجاحظ : هلا اكتُفي بالأمر بالتواصل عن النهي عن التقاطع؟ أو ليس الأمر بالصلة هو النهي عن القطيعة ؟ فقال : " أو ما علمت أن الكناية والتعريض لا يعملان في العقول عمل الإفصاح والتكشّف !".[2]

وتبدو الكناية نظرياً في كلّ ما سبق مظنة إيجاز وكأنها إشارة إلى ماوراءها من مخزون فكري للألفاظ ، كما يبدو الإفصاح مظنة إطناب ، على أن ما ذكره الجاحظ وسمّاه كناية لا يقع على هذه الطريقة ، ولا يعدو استبدال لفظٍ بلفظٍ ، لفظٍ أقربَ إلى السلامة وأجملَ في الأدب، وانظر إلى قوله : " قال شريح : الحِدّة كناية عن الجهل . وقال أبو عبيدة : العارضة كناية عن البذاء . واذا قالوا فلان مُقتصِد فتلك كناية عن البخل ، واذا قالوا للعامل مستقصٍ فهو كناية عن الجَور".[3]

وهذا الذي قدمت به أن الكناية عند الجاحظ لا تعدو استعمال لفظ أقرب للسلامة وأجمل في الأدب صرح الجاحظ بنحوه في رسالة النساء فقال : " وقد يستعمل الناس الكناية، وربما وضعوا الكلمة بدل الكلمة يريدون أن يظهرَ المعنى بألين لفظ "[4]، ومثّل له بتسمية المعزول مصروفاً والمنهزم منحازاً والبخيل مقتصداً وعامل الخراج المتعدّي مستقصياً.

---

[1] – أبو يعقوب الخريمي هو إسحاق بن حسان بن قوهي الصفدي الخريمي (– ٢١٢هـ) من الشعراء المولدين المجيدين في الدولة العباسية ، اتصل بخُرَيم بن خليفة بن الحارث بن خارجة بن سنان الغطفاني (الناعم) فنسب إليه ، أدركه الجاحظ وسمع منه .

ينظر: تاريخ بغداد، الخطيب ٦/ ٣٢٦ ؛ الأعلام، الزركلي ١/ ٢٩٤.

[2] – البيان والتبيين ١/٦٤ .

[3] – البيان والتبيين ١/١٤٥.

[4] – رسائل الجاحظ ٣/١٤٠، في الفصول المختارة من كتابه في النساء.

ثالثاً – المبرّد (-٢٨٥هـ) : قسّم المبرّد الكلام ثلاثاً : منه ما يكون في الأصل لنفسه ، ومنه ما يُكنى عنه بغيره ، ومنه ما يقع مثلاً فيكون أبلغ في الوصف .

وأنزل الكناية على ثلاثة أضرب ، أحدها : التعمية والتغطية ، وثانيها : الرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش إلى ما يدل على معناه من غيره ، وثالثها: التفخيم والتعظيم .

وضرب مثلاً للأول قول النابغة الجعدي :

أَكْني بغير اسمها وقد عِلِم الله خفيَّات كلِّ مُكتَتَمِ [١]

وللثاني قوله تعالى في المسيح وأمه : ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾{المائدة:٧٥} كناية عن الحدث .

وللثالث الكنية وهو أن يُعظَّم الرجل أن يُدعَى باسمه ، وأنها وقعت في الكلام على ضربين : في الصبي على جهة التفاؤل بأن يكون له ولد ويُدعى بولده كناية عن اسمه ، وفي الكبير أن ينادى باسم ولده صيانة عن اسمه .[٢]

وهكذا تقدَّم مفهوم الكناية عند المبرّد واتجه إلى التحديد وبقي فيه مُتَّسع لثلث الكلام، وهو وإن لم يبلغ الحدَّ إلا أنه أخذ بالتنويع المستند إلى الغاية المرجوَّة من الكناية ، وليس إلى الماهية بطبيعة الحال .

رابعاً – العسكري(-٣٩٥هـ) : ذكر الكناية والتعريض وجعلهما باباً واحداً في مقابلة التصريح ، فقال في تعريفه : " وهو أن يكني عن الشيء ويعرّض به ولا يصرّح على حسب ما عملوا باللحن والتورية عن الشيء "[٣].

---

[١] – شعر النابغة الجعدي ص ١٥٠. والبيت من المنسرح ينتهي صدره باللام الأولى من لفظ الجلالة ولا يليق تقطيع هذه الكلمة فجعلتها في الشطر الثاني كاملة .

[٢] – ينظر : الكامل في اللغة والأدب ٢/٢١٥، ٢١٦ .

[٣] – كتاب الصناعتين ص ٣٦٨ .

ومثّل له بفعل العنبري إذ بعث إلى قومه بصرّة شوك وصرّة رمل وحنظلة، يريد: جاءتكم بنو حنظلة في عدد كثير ككثرة الرمل والشوك . فعُلِم من تمثيله أنه لم يقصرها على اللفظ بل جعلها سارية في الإشارة ولسان الحال .

ثم ذكر كنايات أخر كلها لفظية كالغائط كناية عن الحاجة ، وملامسة النساء كناية عن الجماع ، وفي قصة ساقها "وافتتحوا القصر" كناية عن افتراع المرأة، أي افتضاضها.

وبيّن أنه ليس كل كناية موفّقةً في بابها ، بل منها ما هو معيب كالكناية عن الحجر بأبي أوس ، قال " ومن شنيع الكناية قول بعض المتأخرين :

إنِّي على شغَفي بما في خُمْرِها لأعفُّ عمّا في سراويلاتها [1]

وسمعت بعض الشيوخ يقول : الفجور أحسن من عفاف يُعبّر عنه بهذا اللفظ"[2].

وقد يلاحظ من تعريفه أنه لم يكن يفصل الكناية عن اللحن والتورية ويستفاد هذا أيضاً من موضع آخر في كتابه حيث يمدح اللحون التي كنّوا بها عن المراد لغرض الفائدة ، يقول " لأن الغاية في تدقيق المعاني سبيل إلى تعميته ، وتعمية

---

[1] – هذا للمتنبي في ديوانه ١/ ٢٢٦ ، وذكر العكبري أن الصاحب بن عبّاد قال : " كانت الشعراء تصف المآزر تتريهاً لألفاظها عما يُستشنع حتى تخطّى هذا الشاعر المطبوع إلى التصريح ، وكثير من العهر عندي أحسن من هذا العفاف " ثمّ ساق العكبري جواب أبي بكر الشعراني عنه بأن الرواية " في سرابيلاتها " ويكون المعنى : أعف عن أبدانهن .

ينظر : شرح العكبري على ديوان المتنبي ٢٢٧/١ .

قلت : مات الصاحب بن عباد رحمه الله سنة ٣٨٥هـ ، وكان يتعصّب لأبي فراس الحمداني وهو القائل : بُدِئ الشعر بملك وخُتِم بملك . وألف كتاباً في الكشف عن مساوئ شعر المتنبي ، ينظر: سير أعلام النبلاء ٥١١/١٦ ، و١٦/ ١٩٧. فلا يبعد أن يكون المعنيَّ بقول العسكري : سمعت بعض الشيوخ ...الخ فهو معاصره ، أو أن الكلمة صدرت عنه وتداولها الناس .

[2] – كتاب الصناعتين ص ٣٧٠ .

المعنى لُكنة إلا إذا أريد به الإلغاز وكان في تعميته فائدة مثل أبيات المعاني وما يجري معها من اللحون التي استعملوها وكنّوا بها عن المراد لبعض الغرض "[1].

يعني أن المبالغة والتعمق والإغماض في مقام الإبانة والإفصاح غير محمود أما في مقام اللحن والإلغاز فلا بأس به.

كما نبّه في موضع متقدّم من كتابه إلى طريقة تحوّل الكناية والمجاز إلى حقيقة أو ما يقارب الحقيقة لكثرة الاستعمال ، ومثل لذلك بالنجو والغائط ، قال : " لأن الرجل كان إذا أراد قضاء الحاجة استتر بنجوة ، والنجوة الارتفاع من الأرض فسمي ذلك الشيء نجواً مجازاً ثم كثر استعمالهم له فصار كالحقيقة وصرّفوه فقالوا ذهب ينجو ، كما يقال ذهب يتغوّط إذا صار إلى الغائط وهو البطن من الأرض لقضاء الحاجة ، وسموا الشيءَ الغائط وصار كالحقيقة حين كثر استعمالهم له ، وقالوا إذا غسل ذلك الموضع من النجو: يستنجي، ومثل هذا كثير "[2].

وما زالت الكناية مظنة الإيجاز ، وما زالت تُذكر في مقابلة الإكثار ، قال العسكري : " رُوي عن جعفر بن يحيى أنه قال – مع عجبه بالإيجاز – : متى كان الإيجاز أبلغ كان الإكثار عِيّاً ومتى كانت الكناية في موضع الإكثار كان الإيجاز تقصيراً ".[3]

يريد أن الكناية تقصد للإيجاز فإذا استعملت في مقام إطنابٍ عُدَّ ذلك تقصيراً حيث لم يفِ المقامَ حقه من الإفصاح .

---

[1] – كتاب الصناعتين ص ٢٩.

[2] – كتاب الصناعتين ص ٧.

[3] – كتاب الصناعتين ص ١٩٠ .

خامساً –الثعالبي (-٤٣٠هـ): الغاية من الكناية عنده ستر القبيح باللفظ الحسن وقال: " فصلٌ في الكناية عما يُستقبح ذكره بما يُستحسن لفظه "[١]، فهذا ربطٌ للكناية بالغاية منها ، وليس حدّاً ، ومع ذلك فإن على كلامه لمسات مما يُسمّى اليوم المنهج التاريخي في الدرس الأدبي ، فصرَّح بأصالة الكناية وقال : " هي من سنن العرب"[٢]وضرب أمثلة من القرآن والحديث وكلام البلغاء .

فمن القرآن ﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا﴾{فصلت:٢١} كناية عن فروجهم ، و﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنْ الْغَائِطِ﴾{النساء:٤٣} كناية عن الحدث ، و﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾{البقرة:٢٢٣}و﴿فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا﴾{الأعراف:١٨٩}، كنايتان عن الجماع.

ومن الحديث : ((رفقاً بالقوارير))[٣]، كناية عن الحُرَم .

---

[١] – فقه اللغة وسر العربية ص ٣٨٦ .

[٢] – فقه اللغة وسر العربية ص ٣٨٦ .

[٣] – من حديث أنس رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان في سفر ، وكان غلام يحدو بهن يقال له أنجشة ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : ((رُوَيدَك يا أنجشة سَوقَك بالقوارير)) .

رواه البخاري ومسلم : البخاري في مواضع منها في الأدب (في المعاريض مندوحة عن الكذب) ٦٢١٠ ، ومسلم في الفضائل (رحمة النبي صلى الله عليه وسلم بنسائه وأمر سواق مطاياهن بالرفق بهن) ٢٣٢٣ .

ورفقاً بالقوارير على التحقيق استعارة وليست كناية ؛ قال الإمام الطيبي في شرحه على المشكاة (١٠/ ٣١٠٩) : " هي استعارة لأن المشبّه به غير مذكور ، والقرينة حالية لا مقالية ، ولفظ الكسر ترشيح لها".

ولفظ الكسر جاء في الرواية التي اختارها الخطيب التبريزي في مشكاة المصابيح حيث فيها : ((رويدك يا انجشة لا تكسر القوارير)) مشكاة المصابيح ، في الآداب (السلام) ٤٨٠٦.

وهذه الرواية التي فيها التصريح بالكسر مروية عند البخاري ومسلم في الموضعين المذكورين أيضاً.

و((اتّقُوا المَلاعن))[1] ، أي لا تحدثوا في الشوارع فتُلعَنوا .

وذكر من كنايات البلغاء : "به حاجة لا يقضيها غيره " كناية عن الحدث ، و "آلى يميناً ذكر فيه حرائره " كناية عن الطلاق ، و"هو من قراء سورة يوسف" كناية عن السؤّال، فإنهم يستكثرون من قراءة هذه السورة في الأسواق ، و"تربية القاضي" كناية عن اللقيط ، ومن كناياتهم عن موت الرؤساء والأجلة والملوك : انتقل إلى جوار ربه، واستأثر الله به. [2]

وقال الحافظ ابن حجر في الفتح ١٠/ ٥٤٥ : " وهذا من الاستعارة البديعة ؛ لأن القوارير أسرع شيء تكسيراً ، فأفادت الكناية من الحضِّ على الرفق بالنساء في السير ما لم تفده الحقيقة لو قال : ارفق بالنساء " .

وفي تأويلها قولان: أحدهما أنها من أجل ألا تسرع الإبل بهن فيسقطن أو تَضعضعَ أبدانهن ، والثاني حتى لا يداخل قلوبهن شيء من حسن الصوت ، وعلى الثاني يكون تعريضاً ، ومالَ كثيرٌ من الشراح إلى الثاني ، ينظر: مشارق الأنوار، القاضي عياض (٣٤٤/٢) ؛ شرح الطيبي على المشكاة (١٠/ ٣١٠٩) ؛ فتح الباري (١٠/ ٥٤٦).

وهو اختيار الإمام البخاري إذ وضعه في باب المعاريض كما تقدم .

[1] – رواه أبو داود وابن ماجه : أبو داود في الطهارة (المواضع التي نهى النبي عن البول فيها) ٢٦ ، وابن ماجة ،في الطهارة وسننها (النهي عن الخلاء في قارعة الطريق) ٣٢٨ ، كلاهما من طريق أبي سعيد الحميري عن معاذ بن جبل مرفوعاً : ((اتقوا المَلاعن الثلاثة : البراز في الموارد وقارعة الطريق والظِّل)) .

وفي مصباح الزجاجة : " هذا إسناد ضعيف فيه أبو سعيد الحميري المصري ، قال ابن القطان : مجهول، وقال أبو داود والترمذي وغيرهما : روايته عن معاذ مُرسلة " مصباح الزجاجة، البوصيري ٢٨٦/١.

لكن روى نحوه الإمام مسلم في الطهارة (النهي عن التخلي في الطريق وفي الظلال) ٢٦٩،من طريق العلاء عن أبيه عن أبي هريرة ، بلفظ : ((اتَّقُوا اللَّعَّانَيْنِ)). قالوا: وما اللعّانان يا رسول الله ؟ قال: ((الَّذِى يَتَخَلَّى فِى طَرِيقِ النَّاسِ أَوْ فِى ظِلِّهِمْ)).

وله شواهد أخرى . ينظر: تلخيص الحبير، ابن حجر ١/ ١٠٥.

[2] – ينظر : فقه اللغة وسر العربية ص ٣٨٦ .

سادساً – ابن رَشيق (-٤٦٣ هـ) : الغاية من الكناية عنده الإيجاز حيث عدّها من الإشارة التي هي لمحة دالّة واختصار وتلويح يُعرَف مجملاً ومعناه بعيد عن ظاهر لفظه، ولا يأتي بها إلا حاذق ، ومن أنواعها سوى الكناية : التفخيم والإيماء والتعريض والتلويح والتمثيل والرمز واللمحة واللغز واللحن والتعمية والحذف والتورية والتتبيع .

ومثل للكناية بقول امرئ القيس :

وبيضةِ خِدْرٍ لا يُرامُ خِباؤها تمتّعت من لهوٍ بها غيرَ مُعجَل [١]

قال : "كناية بالبيضة عن المرأة "[٢].

وذكر الأضرب الثلاثة التي ذكرها المبرّد.

ميزات هذه المرحلة :

أولاً– عفوية التعريف مما لا يخرجه عن المعنى اللغوي الموضوع للكناية ، ولا يميزه عن كثير من الأنواع البلاغية كالمجاز وغيره .

ثانياً– بدأت في هذه المرحلة محاولات لتنويع الكناية بالنسبة للغايات منها ، وأبرزها نوعان :كناية يُرجى منها الإيجاز ، وكناية يُرجى منها الستر والتغطية لما لا يحسن ذكره ، والثاني يتنوع بحسب بواعثه إلى الستر لقبح اللفظ أو الخوف أو التفخيم أو لغير ذلك من أسباب النفس التي لا تكاد تنتهي .

ثالثاً : بدأ في هذه المرحلة النقد الأدبي لاستخدام الكناية بشكله البسيط والنقد متعلق أيضاً بالغايات التي استُخدِمت من أجلِها ، فإن هي حقّقتها كانت مُوفّقة ، وإلا فهي باردة ، وقد تبلغ أن تكون معيبة . فإن أريدت للإيجاز كان استعمالها في مقام الإكثار والإطالة خطأ ، وإن أريدت للستر كان استعمالها في

---

[١] – ديوان امرئ القيس ص ١٣.

[٢] – العمدة في محاسن الشعر وآدابه ١/ ٣١٢.

مقام التصريح خطأ ، وفي كلا الحالين ما ينبغي التعمُّق فيها إلى درجة تخرجها من البيان إلى ضرب من التورية ونحوها.

رابعاً- لم يكن يُنوَّه بأصالة الكناية في أساليب العرب لأنه كان مسلَّماً به حتى بدأت الفلسفة اليونانية تخامر البلاغة العربية فاحتيج إلى التنبيه عليه.

خامساً- يلاحظ من الأمثلة التي ذكروها أن الكناية قد تكون في لفظ مفرد أو مركّب، وجنح العسكري بها حتى أوقعها في غير لفظ .

المطلب الثاني : مرحلة الإرداف والتتبيع .

وهذه مرحلة الشيخ عبد القاهر الجرجاني ، ويلحقه فيها الإمام الزمخشري ، وهي التي شهدت تمايز مفهوم الكناية وانطلاقتها العلمية ، وتستحقّ التبسّط في دراستها .

أولاً – الشيخ عبد القاهر الجرجاني (–٤٧١هـ) :

يتلخّص عمله في ثلاثة : تحديد مفهوم الكناية ، وتحقيق بلاغة الكناية ، وتقسيم الكناية والتمهيد لتنويعها .

أ- تعريف الكناية تعريفاً علمياً اصطلاحياً ، وفصلها عن المجاز .

صرّح عبد القاهر منذ البداية بأن هناك فرقاً بين الكناية والمجاز إذ يقول : " فصل في اللفظ يطلق والمراد به غير ظاهره : اعلم أن لهذا الضرب اتساعاً وتفنناً لا إلى غاية إلا أنه على اتساعه يدور في الأمر الأعم على شيئين الكناية والمجاز"[١].

ثم عرّف الكناية بماهيتها وليس بغايتها ، فقال : " والمراد بالكناية ههنا أن يريد المتكلم إثبات معنىً من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة ولكن يجيء إلى معنىً هو تاليه وردِْفه في الوجود فيومئ به إليه ويجعله دليلاً عليه ".[٢]

---

[١] – دلائل الإعجاز : ٥٢ .

[٢] – دلائل الإعجاز : ٥٢.

والأمثلة التي ساقها منسجمة مع ما ذكر ، قال : " مثال ذلك قولهم : هو طويل النجاد : يريدون طويل القامة، وكثير رماد القدر : يعنون كثير القرى ، وفي المرأة نؤوم الضحى: والمراد أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها . فقد أرادوا في هذا كله كما ترى معنى ثم لم يذكروه بلفظه الخاص به ولكنهم توصّلوا إليه بذكر معنى آخر من شأنه أن يردفه في الوجود وأن يكون إذا كان، أفلا ترى أن القامة إذا طالت طال النجاد وإذا كثر القرى كثر رماد القدر وإذا كانت المرأة مخدومة لها من يكفيها أمرها ردف ذلك أن تنام إلى الضحى ؟ "[1].

وميّز الكناية عن المجاز، فقال : " وأما المجاز فقد عوّل الناس في حدِّه على حديث النقل وأن كل لفظ نُقِل عن موضوعه فهو مجاز ... والاسم والشهرة فيه لشيئين الاستعارة والتمثيل وإنما يكون التمثيل مجازاً إذا جاء على حدّ الاستعارة"[2]، وضرب مثلاً للاستعارة قولهم :رأيت أسداً ، وللتمثيل : أراك تقدّم رجلاً وتؤخّر أخرى ، وما زال يفتل في الذروة والغارب حتى نال منه ما أراد.

أما قول الدكتورة هيفاء عربية: "والكناية عند عبد القاهر تدخل ضمن دائرة المجاز"[3] فلا أدري أين يقع مما تقدّم ! وهذا لا يعني ألا يشترك مع المجاز في شيء بل هناك وصف جامع بينهما هو ما سمّاه المعنى ومعنى المعنى .

يقول عبد القاهر: " فصل الكلام على ضربين : ... وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده ، ولكن يدلّك اللفظ على معناه الذي

---

[1] – دلائل الإعجاز ص ٥٢

[2] – دلائل الإعجاز ص ٥٣.

[3] – الكناية في البلاغة العربية بين النظرية والتطبيق ص ٤٥ ، وقالت أيضاً – ص٤٦- : " وهكذا نرى أن عبد القاهر حدد موقفه من الكناية وأدخلها صراحة في المجاز بعد أن كان البلاغيون قبله يخشون ذلك " ، والحق أن الكناية في قول عبد القاهر المُثبت أعلاه : الكلام على ضربين ...الخ إنما هي قسيم للمجاز وليست قسماً فيه.

يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالةً ثانية تصل بهـــا إلى الغـــرض ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل ... "[1].

ثم يسمّي هذه الطريقة معنى المعنى ، فيقول : "وإذ قد عرفت هذه الجملة فهـــا هنا عبارة مختصرة وهي أن تقول المعنى ومعنى المعنى ، تعني بالمعنى المفهـــوم مـــن ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر "[2].

ويتبيّن من جملة ما تقدّم أن الوصف المميِّزَ بينهما هو النقل عن الوضع فـــإن اللفظ في كلٍّ منهما وإن كان معناه الأول الذي وُضِع له سيفضي إلى المعنى الثاني إلا أنه في الكناية لا يُنقَل عما وُضِع له فيدلُّ على المعنيين في آن واحد ، وفي المجاز يُنقَل فإذا دل على المعنى الثاني توقفت دلالته على المعنى الأول ، والله أعلم .

ملاحظة مهمة:

إن لتعريف الكناية هذا خلفية تاريخية، هي ما سمّاه قُدامـــة بـــن جعفـــر (-٣٢٧هـــ) الإرداف: " أن يريد الشاعر دلالة على معنى من المعـــاني فـــلا يـــأتي باللفظ الدال على ذلك المعنى بل بلفظ يدلّ على معنى هو ردفه وتابع له فإذا دلّ على التابع أبان عن المتبوع، كقول عمر بن أبي ربيعة :

بعيدةُ مَهوى القِرط إمّا لنَوفلٍ أبوها ، وإمّا عبدُشمسٍ وهاشمُ [3]

وإنما أراد أن يصفَ طول الجيد فلم يذكره بلفظه الخاصّ بل أتى بمعنىً هو تابع لطول الجيد وهو بعدُ مهوى القرط "[4].

---

[1] – دلائل الإعجاز ص ٢٠٢ .

[2] – دلائل الإعجاز ص ٢٠٣ .

[3] – ديوان عمر بن أبي ربيعة ٢/ ٢٢٧.

[4] – نقد الشعر ص ٩٢، ٩٣.

وتحدّث العسكري بعد قدامة عن الإرداف والتوابع ، فقال : " أن يريد المتكلم الدلالة على معنى فيترك اللفظ الدال عليه الخاص به ويأتي بلفظ هو ردفه وتابع له فيجعله عبارة عن المعنى الذي أراده ، وذلك مثل قوله تعالى : ﴿فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ﴾{الرحمن:٥٦} وقصور الطرف في الأصل موضوع للعفاف على جهة التوابع والإرداف ، وذلك أن المرأة إذا عفّت قصرت طرفها على زوجها فكان قصور الطرف ردفاً للعفاف ، والعفاف رِدفٌ وتابع لقصور الطرف "[١] ولكلمته الأخيرة موضع آت إنشاء الله تعالى[٢] .

وتحدث ابن رشيق عن التتبيع فقال : " ومن أنواع الإشارة التتبيع ، وقوم يسمونه التجاوز وهو أن يريد الشاعر ذكر الشيء فيتجاوزه ويذكر ما يتبعه في الصفة وينوب عنه في الدلالة "[٣] ومثل له بنؤوم الضحى .

وتحدث ابن سنان الخفاجي(- ٤٦٦هـ) بعدهما عن الإرداف ، وقال : " ومن نعوت البلاغة والفصاحة أن تراد الدلالة على المعنى فلا يُستعمل اللفظ الخاص الموضوع له في اللغة ، بل يُؤتى بلفظ يتبع ذلك المعنى ضرورة فيكون في ذكر التابع دلالة على المتبوع ، وهذا يسمى الإرداف والتتبيع لأنه يؤتى فيه بلفظ هو ردف المعنى المخصوص بذلك المعنى وتابعه "[٤] .

وأشير إلى أنني أدرس سير مفهوم الكناية وليس مفهوم الإرداف ولهذا لم أذكر كلام هؤلاء في المرحلة الاولى .

ب- تحقيق بلاغة الكناية وفلسفتها .

---

[١] - كتاب الصناعتين ص ٣٥٠.

[٢] - ص ٧٩.

[٣] - العمدة في محاسن الشعر ١/ ٣١٣ .

[٤] - سر الفصاحة ص ٢٢٩.

وها هنا بحث مبتكر موفّق قياساً على ما سبقه ، رغم التجوُّز الذي كان في مطلعه حيث قال : " أجمع الجميع على أن الكناية أبلغ من الإفصاح، والتعريضَ أوقع من التصريح وأن للاستعارة مزيّةً وفضلاً ، وأن المجاز أبداً أبلغ من الحقيقة".[1]

فأين هذا الإجماع الذي حكاه مما ذهب إليه الجاحظ من أنّ الكناية لا تحسن في كل حال مستشهداً بأبي يعقوب الخُرَيمي حين قال : "أو ما علمت أن الكناية والتعريض لا يعملان في العقول عمل الإفصاح والتكشف !"[2].

ثم إنه إذا كانت الكناية والتعريض والمجاز أبلغ في كل آن من الإفصاح والتصريح والحقيقة ، لزم من ذلك أن يكون القرآن الكريم وقع في مواضع كثيرة على وجوه ليست هي النهاية في البلاغة ، ولزم منه أن يُدرك في مثل تلك المواضع وهو محال .

ثم إن الكلام إذا وقع كله على هذه الطريقة من الكناية والتعريض والمجاز لم يعد له رونق ؛ فإن الضد يظهر حسنه الضد .

على أن هذا يُتجاوز عنه لما حقّق من فلسفة الكناية التي ألخّصها من كلامه في أربعة :

١- الكناية زيادة في الإثبات لا في الذات .

قال : " ليس المعنى إذا قلنا إن الكناية أبلغ من التصريح أنك لما كنيت عن المعنى زدت في ذاته ، بل المعنى أنك زدت في إثباته فجعلته أبلغ وآكد وأشد

---

[1] - دلائل الإعجاز ص ٥٥ .

[2] - مرّ هذا ص ١٢، ١٣.

فليست المزية في قولهم : جمّ الرماد، أنه دلّ على قِرىً أكثر بل إنك أثبتَّ له القِرى الكثير من وجه هو أبلغ، وأوجبته إيجاباً هو أشد " [1].

٢- منشأ الزيادة المذكورة أن إثبات الصفة كان بإثبات دليلها .

قال : "...فإن السبب في أن كان للإثبات بها مزية لا تكون للتصريح أن كل عاقل يعلم إذا رجع إلى نفسه أن إثبات الصفة بإثبات دليلها وإيجابها بما هو شاهد في وجودها آكدُ وأبلغُ في الدعوى من أن تجيء إليها فتثبتها هكذا ساذجاً غفلاً ، وذلك أنك لا تدعي شاهد الصفة ودليلَها إلا والأمر ظاهر معروف ، بحيث لا يُشَكُّ فيه ولا يُظَنُّ بالمخبر التجوّز والغلط "[2]، ولهذه الكلمة شأن كبير في مصداقية الكناية كوسيلة للبيان النبوي سيأتي في موضعه إنشاء الله تعالى .

٣- بلاغة الكناية معنوية أي في المركب من معاني الكلام ، لا لفظية .

قال : " فقد زال الشك وارتفع في أن طريق العلم بما يراد إثباته والخبر به عن هذه الأجناس الثلاثة التي هي الاستعارة والكناية والتمثيل المعقول دون اللفظ من حيث يكون القصد بالإثبات فيها إلى معنىً ليس هو معنى اللفظ ولكنه معنىً يُستَدل بمعنى اللفظ عليه ويُستَنبط منه ، كنحو ما ترى من القصد في قولهم هو

---

[1] - دلائل الإعجاز ص ٥٦ ، وعاد لتأكيد هذا في مناسبة أخرى ص ٣٤٣ ، فقال : " فإذ جعلوا للكناية مزية على التصريح لم يجعلوا تلك المزية في المعنى المكنى عنه ولكن في إثباته للذي ثبت له ، وذلك أنا نعلم أن المعاني التي يُقصَد الخبر بها لا تتغير في أنفسها بأن يكنى عنها بمعان سواها ويُترَك أن تذكر الألفاظ التي هي لها في اللغة ، ومن هذا الذي يشك أن معنى طول القامة وكثرة القِرى لا يتغيران بأن يكنى عنهما بطول النجاد وكثرة رماد القدر ، وتقدير التغيير فيهما يؤدي إلى أن لا تكون الكناية عنهما ولكن عن غيرهما " .

[2] - دلائل الإعجاز ص ٥٧ .

كثير رماد القدر إلى كثرة القرى ، وأنت لا تعرف ذلك من اللفظ الذي تسمعه ولكنك تعرفه بأن تستدل عليه بمعناه على ما مضى من الشرح فيه " [1]

إذاً لا تقع الكناية عند عبد القاهر في معاني الكلم المفردة بل في المركب من معاني الكلام، وهذا يُستشَفّ من جميع أمثلته التي ذكرها ، ثم إنه يندرج في سياق نظريته العامة في النظم وهو لا يزال يدور عليها في الدلائل عند كل مناسبة ، ومنها الكناية: " يعلم كل عاقل أنه لا يكنى باللفظ عن اللفظ وأنه إنما يكنى بالمعنى عن المعنى "[2].

٤- نجاح الكناية منوط بقرب دلالة المعنى المذكور على المعنى المستور .

قال : " من شرط البلاغة أن يكون المعنى الأول الذي تجعله دليلا على المعنى الثاني ووسيطا بينك وبينه متمكّنا في دلالته مستقلاً بوساطته ، يسفِرُ بينك وبينه أحسن سِفارة ، ويشير لك إليه أبين إشارة ، حتى يُخَيَّل إليك أنك فهمته من حاقِّ اللفظ وذلك لقلة الكلفة فيه عليك وسرعة وصوله إليك " .[3]

ومثل للكناية الناجحة بقول ابن هَرمَة :

لا أمتِعُ العُوذَ بالفِصال ولا أبتاعُ إلا قريبةَ الأجَلِ[4]

ووجه النُّجح فيها أنها كناية عن نحر العوذ قبل أن تستمتع برؤية فصالها وهذا كناية عن كثرة ضيوفه وأنه كريم، والذهن ينتقل بين هذه الكنايات بيسرٍ بلا تكلّف .

ومثل للكناية الفاشلة بقول العباس بن الأحنف:

---

[1] - دلائل الإعجاز ص ٣٣٩ .

[2] - دلائل الإعجاز ص ٣٤٠ .

[3] - دلائل الإعجاز ص ٢٠٧.

[4] - ديوان إبراهيم بن هرمةص١٨٣،والعوذ الإبل التي نتجت جمع عائذ (اللسان عوذ، ٤٩٨/٣)

سأطلبُ بعدَ الدار عنكم لتقرُبوا وتسكبَ عيناي الدموعَ لتجمُدا [1]

فصوّبه في جعل سكب الدموع كناية عن الحزن والكمد لأن من شأن البكاء أبدا أن يكون أمارة للحزن وأن يُجعَل دلالة عليه وكناية عنه كقولهم أبكاني وأضحكني على معنى ساءني وسرني ، وخطّأه في جعله جمودَ العين كناية عن السرور إذ لا نعلم أحداً جعل جمود العين دليل سرور وأمارة غبطة وكناية عن أن الحال حال فرح بل هو إلى أن يكون أمارة للموت أقرب .[2]

ج – تقسيم الكناية وفق محدِّدات ذاتية :

قسم الشيخ عبد القاهر الكناية قسمين : كناية عن صفة ، وكناية عن إثبات الصفة ، والأولى معهودة كالكناية عن الكرم بكثرة الرماد ، والجديد إنما هو في الكناية عن إثبات الصفة ، قال عبد القاهر: " وتفسير هذه الجملة وشرحها أنهم يرومون وصف الرجل ومدحه وإثبات معنى من المعاني الشريفة فيدعون التصريح بذلك ويكنون عن جعلها فيه بجعلها في شيء يشتمل عليه ويتلبس به "[3].

وذكر بيت زياد الأعجم :

إنّ السماحةَ والمروءةَ والندى في قبَّةٍ ضُرِبَت على ابن الحشْرَج[4]

وجعله أصلاً في موضوع هذا النوع من الكنايات، وقال: " تركَ أن يصرِّحَ فيقول : إن السماحة والمروءة والندى لمجموعةٌ في ابن الحشرج أو مقصورةٌ عليه أو مختصة به ... وعدلَ إلى ما ترى من الكناية والتلويح فجعل كونها في القبة المضروبة عليه عبارة عن كونها فيه وإشارة إليه فخرج كلامه بذلك إلى ما خرج

---

[1] – ديوان العباس بن الأحنف ص ١٠٦ .

[2] – ينظر : دلائل الإعجاز : ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

[3] – دلائل الإعجاز ص ٢٣٧ .

[4] – ديوان زياد الأعجم ص : ٩ ، والأغاني ١٢/ ٢٨ يمدح عبد الله بن الحشرج الجعدي .

إليه من الجزالة وظهر فيه ما أنت ترى من الفخامة ولو أنه أسقط هذه الواسطة من البين لما كان إلا كلاماً غُفْلاً " [1].

وأنوِّه بالتوطئة التي مهّدها عبد القاهر لمن بعدَه في تنويع الكناية ، إذ وجّه النظرَ إلى تفاوت الصنعة في كل من القسمين ووقوعها على صور متناسبة أو متباينة ، قال : " وكما أن من شأن الكناية الواقعة في نفس الصفة أن تجيء على صور مختلفة كذلك من شأنها إذا وقعت في طريق إثبات الصفة أن تجيء على هذا الحد ثم يكون في ذلك ما يتناسب كما كان ذلك في الكناية عن الصفة نفسها ".

- فمما يصلُح أن يكون نظيراً لبيت زياد المتقدِّم (إن السماحة ...)

قولُ يزيد بن الحكم :

أصبحَ في قيدِك السماحةُ والمجدُ وفضلُ الصلاحِ والحسبِ [2]

وقولُ الشنفرى :

يبيتُ بمنجاةٍ من اللوم بيتُها إذا ما بيوتٌ بالملامة حُلّت [3]

وقولُ حسان (وذكر أن له شرفاً ونبلاً) :

بنى المجدُ بيتاً فاستقرّت عمادُه علينا فأعيا الناسَ أن يتحوّلا [4]

وقولُ البحتري :

---

[1] - دلائل الإعجاز ٢٣٧

[2] - ليزيد بن المهلب في سجن الحجاج . الأغاني ١٢/ ٣٣٩ .

[3] - ديوان الشنفرى ص ٣٦، وفيه : تُحَلُّ بمنجاة من اللوم بيتها ... فهو على هذه الرواية تصريح وليس بكناية ، وهذه الرواية أليق بالشطر الثاني : إذا ما بيوت ... وأليق بالبيت السابق له :

لقد أعجبتني لا سَقُوطاً قناعُها إذا مشت ولا بذاتِ تلفُّت

أي حتى إذا وصلت بيتها حلّته بمنجاة من اللوم على حين أن بيوتاً أخرى تُحَلّ بالملامة فثَمَّ الكناية وثمّ التعريض .

[4] - ديوان حسان بن ثابت ١/ ٤٥ ، وفيه : بنى العزُّ بيتاً ... الخ .

أو ما رأيت المجدَ ألقى رحلَه في آل طلحةَ ثم لم يتحوَّلِ [1]

وهكذا كل ما تُوصِّل فيه إلى "إثبات الصفة للموصوف بإثباتها في المكان الذي يكون فيه ، وإلى لزومها له بلزومها الموضع الذي يحلّه "[2]، وكذلك النفي كما في بيت الشنفرى، فلعلَّ قولَ عبد القاهر هذا هو الذي أوحى للسكاكي بفكرة اللزوم إذ الإرداف قائم على تعاقب زمني لا محالة فلا نستطيع أن نعرّف القسم الثاني من الكناية بالإرداف لأن التلازم فيه لا يتطلّب زمنين بالضرورة ، وسأعود إلى هذه القضية بعد .

– وهناك طريقة أخرى في إثبات الصفة للموصوف لا تناسب ما سبق ، وليس لصورها حدٌّ ولا نهاية ، ومن أمثلتها [3]:

للبحتري :

ظِللنا نعودُ الجودَ من وعكك الذي وجدتَ وقلنا اعتلَّ عضوٌ من المجد [4]

ولأبي تمام :

أَبَينَ فما يزرنَ سوى كريمٍ وحسبُكَ أن يزرنَ أبا سعيدِ [5]

– وتجري هذه الطريقة في التناسب والاختلاف في الكناية عن الصفة أيضاً : فإن جبان الكلب في قول الآخر :

وما يكُ فيّ من عيبٍ فإنّي جبانُ الكلب مهزولُ الفصيلِ [6]

له نظائر منها :

---

[1] – ديوان البحتري ٣/ ٧٥٧. يمدح محمد بن علي بن عيسى بن موسى بن طلحةالقُمِّي .

[2] – دلائل الإعجاز ص ٢٣٩ .

[3] – ينظر دلائل الإعجاز ص ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٢

[4] – ديوان البحتري ٢/٧٥٧ في إبراهيم بن المدبِّرلما اعتلّ . ويروى: ظللنا نعود المجد..

[5] – ديوان أبي تمام ١/٢٦٠ (شرح د.محيي الدين صبحي، دار صادر) ، وأبو سعيد اسمه محمد بن يوسف الثَّغْري .

[6] – الحماسة ٢/٢٩٢ ، ولم أعثر على نسبة البيت .

رفعتُ له ناري فلمّا اهتدى بها زجرتُ كلابي أن يهرَّ عَقورها[1]

من حيث لم يكن ذلك الجبن إلا لأنه دام منه الزجر واستمر .

ولمهزول الفصيل في البيت نظير من قول ابن هرمة المتقدّم : لا أمتِعُ العوذ بالفصال ...الخ.

فكل من مهزول الفصيل وجبان الكلب جنسٌ على حِدة من الكنايات وإن كان المكنى عنه واحداً .[2]

ثانياً – **الزمخشري**(- ٥٣٨هـ) :

يتلخّص عمله النظري في أمرين : محاولة الفصل بين الكناية والتعريض ، وإضافة قسم ثالث هو الكناية عن الموصوف .

أ- الفصل بين الكناية والتعريض

قال : " فإن قلت : أيّ فرق بين الكناية والتعريض قلت : الكناية أن تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له كقولك : طويل النجاد ... والتعريض أن تذكر شيئاً تدل به على شيء لم تذكره كما يقول المحتاج للمحتاج إليه : جئتك لأسلّم عليك ولأنظر إلى وجهك الكريم ... وكأنه إمالة الكلام إلى عُرْض يدل على الغرض ويسمى التلويح لأنه يلوح منه ما يريده "[3].

وينبغي ملاحظة أنه لا يعرّف الكناية في هذا المعرض ولكن يأخذ من تعريفها ما يساعده على التفريق بينها وبين التعريض .

---

[1] – البيت لشُريح بن الأحوص بن جعفر بن كلاب ، من سادات الجاهلية ورؤساء بني عامر بن صعصعة ، كما في الحماسة ٣٢٩/٢. ونسبه في الأغاني ١٢/ ٣٢١ لشبيب بن البرصاء شاعر إسلامي بدوي فصيح من شعراء الدولة الأموية .

[2] – ينظر : دلائل الإعجاز ٢٣٨ ، ٢٤١ .

[3] – الكشاف ١/ ٢١٤ ، في تفسير قوله تعالى :﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ﴾{البقرة: ٢٣٥} .

وذكر أن قوله تعالى : ﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ﴾{آل عمران:٧٧} ، مجاز عن الاستهانة، قال : " فإن قلت أي فرق بين استعماله فيمن يجوز عليه النظر وفيمن لا يجوز عليه ؟ قلت: أصله فيمن يجوز عليه النظر كناية لأن من اعتد بإنسان التفت إليه وأعاره نظر عينيه ثم كثر حتى صار عبارة عن الاعتداد والإحسان وإن لم يكن ثَمّ نظر ، ثم جاء فيمن لا يجوز عليه النظر مجرداً لمعنى الإحسان مجازاً عما وقع كناية " [١]

وهذا نصٌّ جليل الخطر لأنه يفصل الكناية عن المجاز ، وإن أخطأ فيه بعض الأفاضل ممن حاولوا سَوق الكناية إلى المجاز بالسلاسل [٢]. ثم إنه يلفِت النظر إلى قضية مهمّة في حجم أن تحلّ معضلة ، وهي تحوّلُ الكناية إلى مجاز عند كثرة الاستعمال ، وعليه أقول : إن قولنا كثير الرماد في وصف أحد كرماء العصر حيث لا رماد ليس كنايةً وإنما هو مجاز عما كان كناية في الأصل ، أي هو مثل من قيل فيه كثير الرماد كناية .

ب- إضافة قسم ثالث للكناية :

وهو الكناية عن موصوف، وذلك في تفسيره لقوله تعالى : ﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ﴾{القمر:١٣}، حيث قال : " أراد السفينة وهي من الصفات التي تقوم مقام الموصوفات فتنوب منابها وتؤدي مؤداها " [٣].

ولا بد من الإشارة إلى أنّ تبيُّنَ مذهب الزمخشري في الكناية وفي عموم الأنواع البلاغية يتطلّب ريادةً في كتبه لتتبُّع مواضع الفكرة، حتى يمكِنَ التسليم بما

---

[١] - الكشاف ٢٨٨/١ .

[٢] - منهم الدكتورة هيفاء عربية إذ قالت في تعليقها على كلامه : " فالأمر سيان عند الزمخشري والأسلوب أسلوب كناية في هذه الآية سواء أمكن منه تأتي المعنى الحقيقي أو استحال ، فهو كناية إن أمكن التأتي وكناية مجاز إن تعذر ذلك ، وهذا من سابقات الزمخشري " . الكناية في البلاغة العربية بين النظرية والتطبيق ص ٥٢.

[٣] - الكشاف ٣٤٥/٣ .

قاله الدكتور شوقي ضيف: " يمكن أن يقال إنّ قواعد علم البيان قد كمُلَت عنده كما كمُلَت عنده قواعد علم المعاني "[1].

وأرى أن كتاب الفائق في غريب الحديث قد سمح للزمخشري بتطبيق ميداني واسع، كما سمح لنا بدروب تقود إلى معرفة مذهبه ، وقد حاولت استقراء ما نعته بالكناية فوقعت على طائفة جرى في شطرٍ منها على مصطلح الإرداف وفي شطر على المعنى اللغوي للكناية لكنني لاحظت أنه عندما يجري على الكناية بالإرداف يحرص على بيان وجه الكناية وينبسط قلمه في ذلك ، وعندما يجري على المعنى اللغوي يقتضبها اقتضاباً .

وأكتفي بالتمثيل مع الإشارة للمواضع الأخرى :

فمن الشطر الأول : ورم الأنف كناية عن إفراط الغيظ ، قال : " لأنه يرْدفُ الاغتياظ الشديد أن يرم أنفُ المغتاظ وينتفخ منْخراه "[2]، وثلُّ العرش كناية عن إدبار الأمر وذهاب العز ، قال : " لأن الإدالة من الملك يردفها ثلُّ عَرشْه"[3]،ورَفع الحكَمةكنايةٌ عن الإعزاز ، قال: " من صفة الذليل أن ينكِّس ويضرب بذقنه صَدْرَه "[4]، وله نظائر نجدها في الفائق ١/٤٠، ١/٨٠، ١/٤٤٤، ١/٢٢٦، ٤/٦٠.

وقد حرص في الأمثلة المذكورة والمشار إلى مواضعها على بيان وجه الكناية وكله وفق مصطلح الإرداف .

---

[1] – البلاغة تطور وتاريخ ص ٢٦٥ .

[2] – الفائق ١/٩٩.

[3] – الفائق ١/١٧٢.

[4] – الفائق في غريب الحديث ١/ ٣٠٢.

أما من الشطر الثاني الجاري على المعنى اللغوي، فقوله : " كنى عن النساء بالأزُر كما كُنى عنهنّ باللباس والفُرُش "[1]، وقوله : " يجوز أن تكون الإمَّرة وهى الأنثى من أولاد الضَّأْن ،كناية عن المرأة ، كما يكنون عنها بالشاة "[2]، وقوله : " يُقَال : كان من الأمر كَيْتَ وكَيْتَ ، وذَيْتَ و ذَيْتَ ، وكَيَّة وكَيَّة ، وذَيَّة وذَيَّة ، وهي كناية "[3]، ونجد نظائر لهذا في الفائق : ١/٢٣٦ ، ١/٣٠٩ ، ٤/٥١ ، ٢/٢٩٤ ، ١/٣٢٠ ، ١/٣٨٤ ، ٢/٢٩٤ ، ٢/٢٤١.

ونلاحظ في جميع أمثلة هذا الصنف أنه لم يبيِّن وجه الكناية، لأنها في حقائقها استعارات وتمثيلات وليست كنايات .

وهذا الذي دعاني إلى اعتبار الزمخشري جارياً على مذهب عبد القاهر في الكناية مع مخالفته إياه في شأن التعريض .

المطلب الثالث : مرحلة اللزوم .

هذه مرحلة استقرار المصطلح ، وأبرز رجالها السكاكي والقزويني .

أولاً – السكاكي(-٦٢٦هـ):

يتلخّص عمله في ثلاثة : استبدال مصطلح اللزوم بالإرداف ، والتفريق الدقيق بين الكناية والمجاز ، والتنويع المنبثق عن التقسيم .

أ- تعريف الكناية : " هي ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه لِيُنتقَل من المذكور إلى المتروك كما تقول فلان طويل النجاد لينتقل منه إلى ما هو ملزومه"[4].

---

[1] – الفائق في غريب الحديث ١/٤٠ .

[2] – الفائق في غريب الحديث ١/٥٩.

[3] – الفائق في غريب الحديث ٣/٢٩١.

[4] – مفتاح العلوم ص ٥١٢ .

وربط السكاكي بين التعريف وبين الأصل اللغوي فقال : " سمي كناية لما فيه من إخفاء وجه التصريح لأن ك ن ي كيفما تركّبت دارت على معنى الخفاء ".[١]

وقد يكون من المفيد التنبيه على ما نقله الدكتور أحمد مطلوب من تعريفه ، حيث قال : " وقال السكاكي : هي ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما هو ملزومه لينتقل من المذكور إلى المتروك".[٢] فإنه خطأ لأن (ما يلزمه) غير (ما هو ملزومه) ، والأولى هي الصحيحة بالنسبة لتعريف السكاكي ويؤكده ما سيأتي في تفريقه بين الكناية والمجاز من أن مبنى الكناية في الانتقال من اللازم إلى الملزوم .

وربما ضاق صدر المشتغلين بالأدب عن بعض مصطلحات الفلسفة فنقموا على السكاكي هذا النحو وسارت الركبان بهذه النقمة فصارت كالشيء المسلَّم به حتى تجد صداه في كثير من البحوث ، وانظر إلى قول الدكتورة هيفاء عربية : " دخلت الكناية على يد السكاكي مرحلةَ التنظير الفلسفي حيث أدخلها في علم البيان وشغل الكناية بقضية اللزوم الفلسفي "[٣]،وقولها : "والسكاكي لا يعدو ما جاء عند الزمخشري في التقسيم الثلاثي لكنه بالغ في التجزئة مبالغة أخرجتها عن روح البلاغة "[٤] ثمّ قولها :" وكان له فضل وضع مصطلح الكناية وتحديده في البلاغة العربية التحديد الأخير "[٥]!.

وليس من الجيد اطِّراحُ تجزئته فإلا نُفِد منها في دراسات أدبية يُفِد منها علم النفسُ أو غيره، والتنظير الفلسفي هو الذي أدى به إلى الفضيلة المنوَّه بها ، فإذا أريد للشيء من المعرفة أن يُسمّى علماً فلا بدّ له من فلسفة واصطلاح ، ولا

---

[١] – مفتاح العلوم ص ٥١٢ .

[٢] – معجم المصطلحات البلاغية وتطورها ص ٥٧٠ .

[٣] – الكناية في البلاغة العربية بين النظرية والتطبيق ، ص ٥٥.

[٤] – الكناية في البلاغة العربية بين النظرية والتطبيق ، ص٥٧.

[٥] – الكناية في البلاغة العربية بين النظرية والتطبيق ، ص ٥٩.

علاقة لهذا بروح البلاغة فإن لها ميداناً آخر هو الواقع والتطبيق ، ولو جئت تفلسف الروح نفسها لما بقيت روحاً إلا في الفلسفة ، ولكنها سُنة العلم .

ب– الفرق بينها وبين المجاز :

قال السكاكي:" الفرق بين الكناية والمجاز يظهر من وجهين :

الأول: الكناية لا تنافي إرادة الحقيقة بلفظها فقولك: فلان طويلُ النجاد، لا ينافي أن تريد طولَ نجاده من غير ارتكاب تأوُّلٍ مع إرادة طول قامته والمجاز ينافي ذلك فلا يصحُّ في نحو رعينا الغيث أن تريد معنى الغيث .

والثاني: مبنى الكناية في الانتقال من اللازم إلى الملزوم ومبنى المجاز في الانتقال من الملزوم إلى اللازم "[1].

ج – أقسام الكناية وأنواعها [2]:

ثلاثة أقسام ، الأول كناية يطلب بها الموصوف ، والثاني كناية يطلب بها الصفة ، والثالث كناية يطلب بها تخصيص الصفة بالموصوف .

ثم هي في القسمين الأولين قريبة أو بعيدة والأمر يرجع في ذلك إلى عدد اللوازم المذكورة فإن كفى ذِكرُ لازمٍ واحد في الانتقال الذهني إلى الملزوم المتروك ذِكرُه فهي كناية قريبة كالكناية عن زيد بالمضياف لاختصاص عرضي بالصفة ، والكنايةِ عن طول القامة بطول النجاد ، وإن احتيج إلى لوازم متعددة تساندا أو تسلسلاً فهي بعيدة ، كالكناية عن الإنسان بحي مستوي القامة عريض الأظفار ، والكناية عن الكرم بكثرة الرماد التي تلزم عن كثرة الحطب اللازمة عن كثرة الذبائح اللازمة عن كثرة الأضياف اللازمة عن الكرم.

---

[1] – مفتاح العلوم ص:٥١٣ .

[2] – مفتاح العلوم ص : ٥١٤.

وأما القسم الثالث فلا يذكر له السكاكي تقسيماً ومثل له بقولهم: المجد بين ثوبيه،وقول زياد المتقدِّم[1]:

إنّ السماحةَ والمروءةَ والندى في قبَّةٍ ضُرِبَت على ابن الحشْرَج

وذكر السكاكي في حديثه عن الكناية القريبة عن الصفة أنها تكون واضحة أو خفية، فالكناية عن طول القامة بطول النجاد واضحة، أما الكناية بعريض القفا عن الغبي فخفية، والوضوح والخفاء فيما أرى إنما هو بحسب قوة اللزوم ، وبدا لي أن السكاكي لا يعني اختصاص هذا القسم بهذا التقسيم بل الوضوح والخفاء والقرب والبعد تنويع يقع في أقسام الكناية الثلاثة ، حيث مثّل بعدُ للكناية القريبة الواضحة التي سماها إشارة بقول أبي تمام المتقدّم[2]:

أبينَ فما يزرنَ سوى كريمٍ وحسبُك أن يزرنَ أبا سعيد

وهذا في الأصل من القسم الثالث الذي هو الكناية عن تخصيص الصفة بالموصوف .

ثم قال السكاكي : " إن كانت عرَضية ناسب أن نسميها تعريضاً وإلا فإن كانت بعيدة لتوسط اللوازم سميت تلويحاً لأن التلويح هو الإشارة من بعد .أو كانت قريبة واضحة سميت إيماء وإشارة : أبين فما يزرن سوى كريم ... أو كانت قريبة خفية سمِّيت رمزاً ".[3]

ثانياً – القزويني (- ٧٣٩هـ) :

أ- تعريف الكناية عند القزويني والفرق بينها وبين المجاز :

---

[1] - ص ٢٧.

[2] - ص ٢٩.

[3] - مفتاح العلوم ص:٥٢١ .

عرف القزويني الكناية فقال: " الكناية لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه"[1].ومثل بطويل النجاد ونؤوم الضحى ، قال : " ولا يمتنع أن يراد مع ذلك طولُ النجاد والنومُ في الضحى من غير تأويل "[2].

وقال في الفرق بينها وبين المجاز أنه "من جهة إرادة المعنى مع إرادة لازمه فإن المجاز ينافي ذلك فلا يصح في نحو قولك في الحِمام أسد أن تريد معنى الأسد من غير تأوّل لأن المجاز ملزوم قرينة معاندة لإرادة الحقيقة كما عرفت وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء ".[3]

واحتيج هنا إلى التوفيق بين ما ذكره في التعريف من جواز إرادة المعنى الحقيقي وما ذكره في التفريق من إرادة المعنى الحقيقي دون لفظ الجواز، فمن الشراح من أهمل قوله الثاني[4]، ومنهم من تكلّف تقدير مضاف محذوف في الثاني هو الجواز ، قال السعد التفتازاني : " ليوافق ما ذكره في تعريف الكناية ، ولأن الكناية كثيراً ما تخلو عن إرادة المعنى الحقيقي للقطع بصحة قولنا فلان طويل النجاد وجبان الكلب ومهزول الفصيل، وإن لم يكن له نجاد ولا كلب ولا فصيل، ومثل هذا الكلام أكثر من أن يحصى "[5] .

قلت : ولكن لا يبقى ما ذكرَ كنايةً حينئذ بل مجازاً عما وقع كناية في الأصل، أي يصبح قولهم طويل النجاد مثلاً في الطول وليس كناية وكذا جبان

---

[1] – الإيضاح في علوم البلاغة ص : ٣٠١ .

[2] – الإيضاح في علوم البلاغة ص : ٣٠١ .

[3] – الإيضاح في علوم البلاغة ص : ٣٠١ .

[4] – كالبهاء السبكي في عروس الأفراح ٤/ ٢٣٩، حيث قال: " والذي ذكره هنا ليس بشيء".

[5] – شرح السعد على التلخيص ٤/٢٤٠ ؛ وينظر : مواهب الفتاح ، ابن يعقوب المالكي ٤/٢٣٩ .

الكلب ومهزول الفصيل، وتقدّم تحرير هذا في الحديث عن الكناية عند الزمخشري[1].

واعترض القزويني على تفريق السكاكي بينهما القائل بأن مبنى الكناية على الانتقال من اللازم إلى الملزوم ومبني المجاز على الانتقال من الملزوم إلى اللازم ، قال القزويني : "وفيه نظر لأن اللازم ما لم يكن ملزوماً يمتنع أن يُنتقل منه إلى الملزوم فيكون الانتقال حينئذ من الملزوم إلى اللازم ".[2] وعليه أعاد القزويني صياغة التعريف .

وفسّر السعد هذا الامتناع بأن " اللازم من حيث هو لازم يجوز أن يكون أعمّ ولا دلالة للعامّ على الخاص "[3].

على أن السعد وغيرُه ذكروا أن اللازم يكون أخص إذا وُجِد على سبيل التبعية والإرداف للغير في الوجود والاعتبار ، لكنهم أوردوا على ذلك أنه لا اختصاص للكناية بالإرداف وقد يقع في المجاز نحو قولهم رعينا الغيث والمقصود النبات الذي يردفه [4].

ويمكن أن يجاب عليهم بأنه قبْل حديث الإرداف يُنظر في الكناية إلى إرادة المعنى الحقيقي فإذا كان مستحيلاً كرعي الغيث مُنِعت الكناية و لم يُلتَفت إلى قضية الإرداف ، فالكناية إذاً تطير بجناحين : إرادة المعنى الحقيقي والإرداف ، ولا محل لما أوردوه ، وهذا الجواب من أجل طريقة القزويني أما على طريقة السكاكي

---

[1] – ينظر: ص٣١ .

[2] – الإيضاح في علوم البلاغة ص : ٣٠٢ .

[3] – شرح السعد على التلخيص ٤/٢٤٤؛ وينظر مواهب الفتاح لابن يعقوب ٤/٢٤٤.

[4] – ينظر : شرح السعد ٤/ ٢٤٦ ؛ مواهب الفتاح لابن يعقوب ٤/٢٤٦ ؛ حاشية الدسوقي على شرح السعد ٤/٢٤٦ .

فلا إشكال إصلاً لأن النبات لازم للغيث والغيث ملزوم والانتقال في هذا المجاز تم من الملزوم إلى اللازم وليس من اللازم إلى الملزوم كشأن الكناية، والله أعلم .

وذكر البهاء السبكي أن المقصود باللازم في هذا الباب ما كان معروضاً لغيره، كما أن الأعم وإن لم يستلزم الأخص لكنْ لا يمتنع انتقالُ الذهن إليه بقرينة، قال : "وحاصله أن المصنّف (يعني القزويني) والسكاكي لا خلاف بينهما إلا في التسمية فإنهما متفقان على أن ذهن السامع لقولنا كثير الرماد ينتقل من كثرة الرماد إلى الكرم غير أن السكاكي يسمي كثرة الرماد لازماً وهو الحق ... والمصنف لما تقرّر عنده أن اللازم لا ينتقل الذهن فيه إلى الملزوم سماه ملزوماً وجعل الذهن ينتقل منه "[1].

ب- أقسام الكناية عند القزويني :

والكناية عندالخطيب القزويني ثلاثة أقسام "المطلوب بها إما غير صفة ولا نسبة، أو صفةٌ ، أو نسبةٌ ... والمراد الصفة المعنوية كالجود والكرم والشجاعة وأمثالها لا النعت ".[2]

ولم يتبين لي وجه عدوله عن موصوف إلى غير صفة ولا نسبة ولكنْ ذكر أنّ منه ما يكون ذا معنىً واحد كالمضياف كناية عن زيد ، ومجامع الأضغان كناية عن القلب ، وحيث يكون اللب والرعب والحقد كذلك ، ومنه ما يكون مجموعَ

---

[1] - ينظر : عروس الأفراح ٤/٢٤٥، ٢٤٦.

[2] - الإيضاح في علوم البلاغة ص : ٣٠٢ .

معانٍ كحي مستوي القامة عريض الأظفار كناية عن الإنسان[1]، وشرطُ كلٍّ منهما أن تكون مختصة بالمكنى عنه لاتتعداه ليحصل الانتقال منها إليه[2].

أما المطلوب بها الصفة فجعلها القزويني قسمين قريبة يُنتقَل منها إلى المطلوب بلا واسطة ،وبعيدة ينتقل منها إلى المطلوب بها بواسطة ، وجعل القريبة قسمين واضحة وخفية، ومثّل للقريبة الواضحة بطول النجاد ، وبيت الحماسي :

أَبَتِ الروادفُ والثديُّ لقُمْصِها مسَّ البطون وأن تمسَّ ظهورا[3]

ومثل للخفية بعريض القفا كناية عن الأبله ، ومثل للبعيدة بعريض الوسادة ، وكثير الرماد ، وجبان الكلب، ومهزول الفصيل ، و"لا أمتع العوذ بالفصال ولا أبتاع إلا قريبة الأجل" وغيرها ،قال : " ومن لطيف هذا القسم قوله تعالى:﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ﴾{الأعراف:١٤٩} أي : ولما اشتد ندمُهم وحسرتهم على عبادة العجل ، لأن مِن شأن من اشتد ندمه وحسرته أن يعضّ يده غمّاً فتصير يده مسقوطاً فيها لأن فاه قد وقع فيها "[4].

وقول المتنبي كناية عن الكذب :

تشتكي ما اشتكيتُ من ألم الشو قِ إليها والشوقُ حيث النحولُ [5]

---

[1] – قال بهاء الدين السبكي : "هذا القسم بجملته في عدِّه من الكناية نظر؛ لأن الكناية ما تقابل الصريح والحدُّ والرسمُ صريحان في المعنى ، وكذلك الكُنى التي هي أحد أنواع الأعلام صرّحوا بأنها كناية وفيه نظر لأن الكنية علم والعلم صريح في مسمّاه فلا فرق بين دلالة أبي عبد الله ودلالة زيد العلمين عليه " عروس الأفراح ٤/٢٥١ .

[2] – ينظر : الإيضاح في علوم البلاغة ص : ٣٠٢ .

[3] – الحماسة ٢/ ٩٣ غير منسوب .

[4] – الإيضاح في علوم البلاغة ص : ٣٠٥ .

[5] – ديوان المتنبي بشرح العَكبَري ٣/ ١٤٩، وفيه "من طرب الشوق " وقال العكبري : " ثم إنه كنى عن تكذيبها و لم يصرح بأحسن الكنايات بأن نحولي يدلّ على اشتياقي ومن لم يكن ناحلاً لم يكن مشتاقاً لأن النحول دليل الشوق والمحنة " الشرح ٣/ ١٤٩.

وكذا قول أبي تمام :

فإن أنا لم يحمدْك عنِّيَ صاغراً عدوُّكَ فاعلم أنني غيرُ حامدِ[1]

كنّى عن جَودة المدح بحفظِ العدوّ له ، وأيضاً عن صَغار هذا العدو .

وأشير إلى أنه أطال وأجاد في تحليل أمثلته التي ساقها .

وأما الثالثةُ المطلوبُ بها نسبة ، فقد مثل لها بقولهم : المجد بين ثوبيه ، وبيت زياد الأعجم : إن السماحة والمروءة ... ، وقولِ الشنفرى: يبيت بمنجاة من اللوم بيتها ... ، وبقولهم : مثلك لا يبخل ، والعرب لا تخفر الذمم ، وأيفعَت لِداتُه وبلغت أترابُه، قال : " وعليه قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ {الشورى:١١} على أحد الوجهين وهو أن لا تُجعل الكاف زائدة ، قيل وهذا غاية لنفي الشبيه إذ لو كان له مِثل لكان لمثله شيء يماثله وهو ذاته تعالى فلما قال ليس كمثله دلّ على أنه ليس له مثل ، وأُورِدَ أنه يلزم منه نفيُه تعالى لأنّه مِثلُ مثلِه ورُدَّ بمنع أنه تعالى مثلُ مثلِه لأن صِدقَ ذلك موقوفٌ على ثبوتِ مثلِه تعالى عن ذلك "[2].

وذكر أمثلة أخرى في موضع متقدم من كتابه في حديثه عن التقديم والتأخير ، قال : " ومما يُرَى تقديمه كاللازم لفظُ مِثْل إذا استُعمِل كنايةً من غير تعريض"[3] ، ومما ذكره قول أبي تمام :

وغيري يأكلُ المعروفَ سُحْتاً وتشحُب عنده بيضُ الأيادي [4]

---

[1] – ديوان أبي تمام ١/ ٢٧٦ (شرح د.محيي الدين صبحي، دار صادر) ، يمدح محمد بن الهيثم بن شبابة .

[2] – الإيضاح في علوم البلاغة ص : ٣٠٧.

[3] – الإيضاح في علوم البلاغة ص : ٦٥.

[4] – ديوان أبي تمام ١/ ٢١٦ .

وساق القزويني أنواع الكناية كما هي عند السكاكي ونقل عنه أنه قال: " والتعريض كما يكون كناية قد يكون مجازاً كقولك آذيتني فستعرف ، وأنت لا تريدُ المخاطبَ بل تريد إنساناً معه وإن أردتهما جميعاً كان كناية "[1].

وذكر القزويني في موضع آخر ضرباً من الكناية هو الكناية بالفعل مطلقاً عن الفعل المتعلق بمفعوله المخصوص[2]،كقول البحتري يمدح المعتز بالله ويعرّض بالمستعين بالله :

شَجْوُ حُسّادِهِ وغيظُ عِداه أن يَرى مُبصِرٌ ويسمعَ واعي[3]

فجعل مطلق الرؤيةكنايةً عن رؤية محاسنه وآثاره ، ومطلقَ السماع كنايةً عن سماع أخباره ، وهذا في الجملة كنايةٌ عن جليل فعاله .

وقول عمرو بن معديكرِب :

فلَو أنّ قومي أنطقَتني رماحُهم نطقتُ ولكنّ الرماحَ أجرَّتِ [4]

كناية عن فشلهم .

والجدير بالذكر أن هذه المرحلة امتدادٌ لمرحلةِ عبد القاهر، مع تنظيمٍ أدقّ اقتضاه المنطق ، ومضى البلاغيّون بعدُ مقلِّدين في معظمهم لعبد القاهر والسكاكي والقزويني ، فمنهم من يذكر الإرداف ومنهم من يذكر اللزوم على طريقة السكاكي ومنهم من يذكره على طريقة القزويني وكلّها في نظرهم واحد، وهكذا مال مصطلح الكناية إلى الاستقرار على ما لخّص به القزويني تعريف السكاكي الذي قام على تعريف عبد القاهر .

---

[1] – الإيضاح في علوم البلاغة ص : ٣١٠.

[2] – ينظر : الإيضاح في علوم البلاغة ص : ١٠٤ ، ١٠٥ .

[3] – ديوان البحتري ٢/ ١٢٤٤ .

[4] – ديوان عمرو بن مَعدِيكَرب ص ٧٣، وهو في الحماسة لأبي تمام ٤٥/١ .والإجرار أن يشق لسان الفصيل لئلا يرضع .

المبحث الثالث

طرائق خارج المفهوم المستقر للكناية

وهذا الخروج عن النظام السائد في المرحلة الثانية والثالثة كان على المستويين النظري والعملي :

المطلب الأول : الخروج على المستوى النظري .

وأعني به المغايرة بالتعريف ، ويمثله ابن الأثير ومن نحا نحوه .

أولاً– ابن الأثير، ضياء الدين (–٦٣٧هـ):

قال ابن الأثير رحمه الله : " حد الكناية الجامع لها هو أنها كلٌّ لفظة دلّت على معنىً يجوز حمله على جانبي الحقيقة والمجازبوصفٍ جامع بين الحقيقة والمجاز "[١].

وهذا تكييفٌ لغويٌّ للكناية لتجد موقعها بالنسبة إلى الحقيقة والمجاز . وقد كان من سبقه من أصحاب المرحلتين الثانية والثالثة حرصوا على بيان ذلك ولكنهم فصلوه عن التعريف .

وربط ابن الأثير بين الكناية وأصلها اللغوي ، بأنها مشتقة من الستر ، من كنيت الشيء إذا سترته ، وأن هذا الحكم أجرِيَ في الألفاظ التي يُستر فيها المجاز بالحقيقة ، فيكون دالاً على الساتر والمستور معاً ، مثل : ﴿أَوْ لَامَسْتُمْ النِّسَاءَ﴾ {النساء:٤٣}فإنه إن حُمِل على الجماع كان كناية ، وإن حُمِل على الملامسة كان حقيقة وكلاهما يتمّ به المعنى. أو من الكنية فإن عبد الله إذا كني بأبي محمد إن شئنا ناديناه بهذا وإن شئنا بهذا .

ويتلخّص عمل ابن الأثير في ثلاثة :

عدُّ الكناية من المجاز ، وإعادة تقسيم الكناية ، وفصلها عن التعريض .

---

[١]– المثل السائر ١٨٢/٢ .

أ- عدُّه الكناية من المجاز ، وقوله تعالى: ﴿ أَنزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا﴾{الرعد:١٧}كناية عن العلم والقلوب والضلال على الترتيب، قال : " وقد رأيت جماعة من أئمة الفقه لا يحقِّقون أمر الكناية ، وإذا سئلوا عنها عبّروا عنها بالمجاز وليس الأمر كذلك ، وبينهما وصف جامع ، كهذه الآية وما جرى مجراها فإنه يجوز حمل الماء على المطر النازل من السماء وعلى العلم ، وكذلك يجوز حمل الأودية على مهابط الأرض وعلى القلوب ، وهكذا يجوز حمل الزبَد على الغُثاء الرابي الذي تقذفه السيول وعلى الضلال ، وليس في أقسام المجاز شيء يجوز حمله على الطرفين معاً سوى الكناية"[١].

وأما قوله تعالى : ﴿وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ﴾ {إبراهيم:٤٦} فيراه استعارةً وليس كناية ؛ إذ لا يمكن حملها إلا على أمر رسول الله وما جاء به من الآيات ، ومُحال أن تُحمَل على جبال الأرض حسب قوله.

والكناية عنده من الاستعارة؛ لأن الاستعارة لا تكون إلا بحيث يُطوَى ذِكر المستعار له وكذلك الكناية ، فكل كناية استعارة وليس العكس ، وتكون نسبتها إلى المجاز على هذه الطريقة نسبة جزء الجزء ، ولكنه يعود فيقول : " قد يأتي في الكلام ما يجوز أن يكون كناية ويجوز أن يكون استعارة وذلك يختلف بحسب النظر إليه بمفرده والنظر إلى ما بعده"[٢]، ومثّل له بقول نصر بن سيّار :

أرى خِللَ الرماد وميضَ جمرٍ ويوشك أن يكون له ضِرام

فإنّ النار بالزَّندَين تُورَى وإن الحرب أوّلها كلام [٣]

---

[١] - المثل السائر ١٩٢/٢ .

[٢] - المثل السائر ١٨٥/٢ .

[٣] - الأغاني ٦٧/٧ .

فعنده أن البيت الأول بمفرده كناية ، ومع الثاني يصبح استعارة ، وهذا يعني أنه يفرّق في الواقع بين الاستعارة والكناية ، وأن الكناية تؤول إلى استعارة حيث وجدت القرينة .

ومن الواضح استناداً إلى بيت نصر الأول الذي يراه ابن الأثير كناية ، أن المماثلة عنده من الكناية ، وهذا ما يصرّح به بعد ، فيقول : " فإن التمثيل على ما ذُكِر عبارة عن مجموع الكناية؛ لأن الكناية إنما هي أن تراد الإشارة إلى معنىً فيُوضع لفظٌ لمعنىً آخر ويكون ذلك اللفظ مثالاً للمعنى الذي أريدت الإشارة إليه" [1]

فالملاحظ من تعريفه وتفسيره وأمثلته بعدُ أنه لا يمكن حمل اللفظ في الكناية على المجاز والحقيقة في الوقت ذاته، بل إذا حُمِلت على أحدهما امتنع حملها على الآخر ، وكنت ذكرتُ أن اللفظَ في الكناية لا يُنقل عما وُضِع له فيدلّ على المعنيين في آن واحد ، وفي المجاز يُنقَلُ فإذا دل على المعنى الثاني توقفت دلالته على المعنى الأول ، فهذا الذي ذكره ابن الأثير أنه كناية هو نوع من المجاز عُدِمت فيه القرينة وليس كنايةً على وجه التحقيق ، والله أعلم .

ب – إعادة تقسيم الكناية :

لا أعني التقسيم الذي ساد في المرحلة الثانية والثالثة وهو الكناية عن صفة وموصوف ونسبة ، بل تقسيماً نسبَه ابن الأثير إلى قوم لم يسمِّهم أنهم قسموا الكناية إلى تمثيل وإرداف ومجاورة، وانتقد هذه القسمة بأن الكلَّ تمثيلٌ على ما تقدّم ذِكره ، وقال إن الإرداف ضرْب خاص من اللفظ المركب في الكنايات ، وضرَب مثلاً ما جاء في حديث أم زرع : ((له إبلٌ قليلاتُ المسارِح

[1] – المثل السائر ٢/١٨٥ .

...الخ))[1]كناية عن الجود على وجه الإرداف ، وحديث عائشة رضي الله عنها ((تتبّعي بها أثرَ الدم))[2]كناية عن الفرج. وبيت عمر بن أبي ربيعة المتقدّم[3] :

بعيدةُ مهوى القِرْطِ إمّا لنوفَلٍ أبوها وإمّا عبدُ شمسٍ وهاشمُ

وقولهم : مثلي لا يفعل هذا ، والعرب لا تخفر الذمم ، وقول المتنبي :

ألستَ من القوم الذين رماحُهمْ نداهُمْ ومن قتلاهُمُ مُهْجةُ البُخلِ[4]

---

[1] – رواه البخاري ومسلم : البخاري في النكاح (حسن المعاشرة مع الأهل) ٥١٨٩ ، ومسلم في فضائل الصحابة (ذكر حديث أم زرع) ٢٤٤٨ ، من حديث عائشة رضي الله عنها .

قال ابن حجر : " لاستعداده للضيفان بها لا يوجِّه منهن إلى المسارح إلا قليلاً ، ويترك سائرهن بفنائه ، فإن فاجأه ضيف وجد عنده ما يَقريه به من لحومها وألبانها " فتح الباري ٩/٢٦٦ .

[2] – رواه الستة إلا الترمذي من حديث عائشة من طريقين :

– طريق منصور بن صفيّة بنت شيبة عن أمّه عن عائشة أن امرأة سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن غسلها من المحيض فأمرها كيف تغتسل ، قال : ((خذي فرصة من مسك فتطهَّري بها)) قالت : كيف أتطهّر ؟ قال : ((تطهري بها !)) قالت : كيف . قال : ((سبحان الله ! تطهّري)) فاجتبذتها إلي ، فقلت : تتبعي بها أثر الدم ..

البخاري في الحيض (دلك المرأة نفسها إذا تطهرت من المحيض وكيف) ٣١٤ ، ومسلم في الحيض (استحباب استعمال المغتسلة من الحيض فرصة مسك) ٣٣٢، والنسائي في الطهارة (ذكر العمل في الغسل من الحيض) ٢٥١

– وطريق إبراهيم بن المهاجر عن صفية : رواه مسلم في هذا الموضع متابعة ، و أبو داود في الطهارة (الاغتسال من الحيض) ٣١٤ ، وابن ماجه في الطهارة وسننها (الحائض كيف تغتسل) ٦٤٢ ، وذكر في هذه الطريق اسم السائلة أنها أسماء بنت شَكَل ، وفي رواية أبي داود من طريق سلام ابن سليم (أبو الأحوص) عن إبراهيم بن المهاجر عن صفية بنت شيبة عن عائشة ، وفيه قالت عائشة : " فعرفت الذي يكني عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقلت لها تتبعين بها آثار الدم " .

قال ابن حجر : " فيه استحباب الكنايات فيما يتعلق بالعورات " فتح الباري ١/٤١٦.

[3] – ص ٢٢.

[4] –ديوان المتنبي ٣/ ٤٥ ، يرثي عبد الله بن سيف الدولة .

ثم إن ابن الأثير رأى قسمة الكناية إلى حسنة وقبيحة فقال : " اعلم أن الكناية تنقسم قسمين : ما يحسنُ استعمالُه والآخر ما لا يحسُن استعماله وهو عيبٌ في الكلام فاحش " [1].

وما ذكره يصلح لكلِّ كلامٍ فيقال يحسن استعماله أو لا يحسن، وأهل المنطق يسمُّون هذا تصنيفاً وليس تقسيماً إذ التبايُن فيه بالعرضيّات لا بالذاتيات[2].

ثم عمد إلى التمثيل لتقسيمِه فقال : " وإذ فرغتُ من ذِكر الأصول التي قدّمت ذكرها فإني أتبِعُها بضربِ الأمثلة نثراً ونظماً " [3]:

فممّا مثّل به للكنايات الحسنة :

من القرآن :

١- ﴿ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾{الحجرات:١٢} كناية عن الغيبة وتمزيق الأعراض .

٢- ﴿ وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَمْ تَطَئُوهَا ﴾{الأحزاب:٢٧} كناية عن مناكح النساء كما قال[4] .

---

[1] - المثل السائر ١٨٧/٢ .

[2] - ينظر : التعريفات ، الجرجاني : ٢٢٤ .

[3] - المثل السائر ١٩١/٢ .

[4] - الذي في تفسيرها أنها خيبر أو فارس والروم، أو كل أرض ظهر المسلمون عليها إلى يوم القيامة . ينظر : تفسير الطبري ٢٠ / ٢٥٠؛ تفسير ابن كثير ٦ / ٣٩٩؛ تفسير أبي السعود ٧ / ١٠٠.

و لم أعثر فيما بحثت فيه من التفاسير على من قال إنها مناكح النساء الذي قاله ابن الأثير ، سوى أن الزمخشري قال في الكشاف ٥٤٢/٣ : "ومن بدع التفاسير : أنه أراد نساءهم" .

وقوله من بدع التفاسير كالمنكر له ؛ وانظر كذلك روح المعاني، الألوسي ٢١ / ١٨٠.

٣- ﴿أَنزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا﴾{الرعد:١٧} كناية عن العلم والقلوب والضلال على الترتيب ، كما تقدّم.

ومن الحديث نماذج أكثرها استعاراتٌ وتمثيلات ، منها ((رويدك سوقَك بالقوارير))[١].

قال : " ومن ألطف ما بلغني في هذا قول عبد الله بن سلام ، فإنه رأى على رجل ثوباً معصفراً ، فقال لو أن ثوبك في تنُّور أهلك أو تحت قِدرِهم كان خيراً[٢]، فذهب الرجل فأحرقه نظراً إلى حقيقة قول عبد الله وظاهر مفهومه ، وإنما أراد المجاز منه وهو أنك لو صرفتَ ثمنه إلى دقيق تخبزه أو حطب تطبخ به كان خيراً ، والمعنى متجاذب بين هذين الوجهين " [٣].

واعتبِرْ هذا بالكناية عند عبد القاهر والسكاكي فإنها ليست من التورية والإيهام في شيء خلافاً لما يذكر ابن الأثير .

---

[١] – تقدم تخريجه ص ١٧.

[٢] – لم أجد هذا المحكيّ عن ابن سلام رضي الله عنه ، على أنّ الإمام الطحاوي في شرح معاني الآثار ٢٤٩/٤ روى نحوه مرفوعاً من طريق عَمارة بن زاذان عن زياد النميري عن أنس أن رجلاً جاء إلى النبي صلى الله عليه و سلم وعليه ثوب معصفرٌ فقال له: ((لو أن ثوبك هذا كان في تنُّور لكان خيراً لك)) فذهب الرجل، فجعله تحت القدر أو في التنور...

وزياد بن عبدالله النميري ضعيف كما في تقريب التهذيب ٢٢٠/١ .

وقال ابن عدي في الكامل ١٨٦/٣ : " وعندي إذا روى عن زياد النميري ثقة فلا بأس بحديثه " ولكن الراوي عنه عمارة بن زاذان وهو صدوق كثير الخطأ (تقريب التهذيب ٢/ ٤٠٩) ، ويروي عن أنس أحاديث مناكير ، وهكذا قال الإمام أحمد . ينظر : الجرح والتعديل ٣٦٥/٦ ، وميزان الاعتدال ١٧٦/٣ .

[٣] – المثل السائر ١٩٣/٢ .

ومن أمثال العرب طائفة منها " لبس له جلد النمر"[1]: كناية عن العـــداوة ، و"قلب له ظهر المِجن"[2]: كناية عن تغيير المودة .

ومن الشعر :

قول أبي نواس

لا أذودُ الطيرَ عن شجرٍ قد بلوتُ المــرّ من ثمرِه [3]

يقول إنه لا يحمي شجرةً خبَرَ مرَّ ثمرها ، وهو كناية عن الصاحب الــذي لا يدفع عنه ولا يحرص عليه بعد ما ظهر له من خيانته.

وقول أبي تمام :

مالي رأيتُ ترابَكُم يبسَ الثرى مالي أرى أطــوادَكُم تتهــدّم [4]

فالشطر الأوّل كناية عن الجفاء وتنكّر ذات البين ، والثاني عن خفّة الحلوم .

ومما مثّل به للكنايات القبيحة :

قول الشريف الرضي يرثي امرأة : إن لم تكُن نَصلاً فغمد نِصال [5]

لأن الوهم يسبق إلى المعنى القبيح .

وقول المتنبي الذي تقدم :

---

[1] – ينظر : مجمع الأمثال ، الميداني ١٨٠/٢، وهو مثل يضرب لإظهار العداوة والتشمُّر والجدِّ فيها .

[2] – ينظر : مجمع الأمثال ، الميداني ١٠١/٢ ، وذكر نحو ما قاله ابن الأثير .

[3] – ديوان أبي نواس ١/ ٤٩٥.

[4] – ديوان أبي تمام ١٠٢/٢ (شرح د.محيي الدين صبحي، دار صادر) ، يمدح مالك بن طــوق حين عُزِل عن الجزيرة ويؤنِّب قومه إذ تنكّروا له ، والبيت في الديوان :

مالي رأيت ثراكم يبساً له مالي أرى أطوادكم تتهدّم

[5] – ديوان الشريف الرضي ١٨٢/٢ ، يعزي رجلاً عن أخت له ، والبيت :

إلا يكن نصلاً فغِمدُ نُصول غالته أحداث الزمان بِغول

إنّي على شغفي بما في خُمْرِها لأعــفّ عمّا في سراويــلاتها[1]

كناية عن التراهة بلفظ فاجر .

ج- الفصل بين الكناية والتعريض :

جعلهما ابن الأثير في كتابه نوعاً واحداً بهذا العنوان ، وقال : " هذا النــوع مقصور على الميل مع المعنى وترك اللفظ جانباً "[2]، ومع ذلك فهما مختلفان عنده.

وزعم أن علماء البيان خلطوا الكناية بالتعريض و لم يميّزوا بينهما ، وذكر ابن سنان الخفاجي وقول امرئ القيس :

فصِرنا إلى الحُسنى ورقّ كلامُها ورُضْتُ فذلّت صعبةٌ أي إذلال [3]

قال : " وهذا مثال ضربه للكناية عن المباضعة وهو للتعريض "[4].

وعرف ابن الأثير التعريض بأنه : " اللفظ الدال على الشيء من طريق المفهوم لا بالوضع الحقيقي ولا المجازي " [5].

سُمِّي به لأن المعنى يفهم من عرْضِه أي من جانبه ، ومثّل له بقول بعضــهم أمام من يرجو صلته : إني لمحتاج ، ونحو ذلك ، والتعريض في الخطبة : إنك لخليّة وأنا عزَب .

قال : " والتعريض أخفى من الكناية لأن دلالة الكناية لفظية وضعيّة من جهة المجاز ودلالة التعريض من جهة المفهوم لا بالوضع الحقيقي ولا المجازي "[6].

---

[1] – ص ١٥، ورأينا فيه الرواية الأخرى "سرابيلاتها" وهي أليق به في مقام المديح .

[2] – المثل السائر ١٨٠/٢.

[3] – ديوان امرئ القيس ص ٣٢ ،وفيه : ورق كلامُنا...

[4] – المثل السائر ١٨٠/٢ .

[5] – المثل السائر ١٨٦/٢ .

[6] – المثل السائر : ١٨٦/٢ .

وقال أيضاً : "إنما يفهم من جهة التلويح والإشارة "[1].

وفرقٌ آخر " أن الكناية تشمل اللفظ المفرد والمركّب معاً ... وأما التعـــريض فإنه يختص باللفظ المركب "[2].

وقد وقع هو فيما انتقدَه على غيره من الخلط بين أمثلة الكناية والتعـــريض ، قال : " ووقفتُ في كتاب العِقد على حكاية تعريضيّة حسنة الموقـــع ؛ وهـــو أن امرأة وقفت على قيس بن[سعد بن] عُبادة[3] ، فقالت : أشكو إليك قلّة الفـــأر في بيتي، فقال ما أحسن ما ورّت عن حاجتها ، املؤوا لهـــا بيتـــها خُبـــزاً وسمنـــاً وعسلاً".[4]

فليس في قولها تعريضٌ لأنها صرّحت بالشكوى ، على أن قلة الفأر كناية عن الفقر فلو أنها ذكَرته بغير شكوى لكان تعريضاً .

بل إن قيس بن سعد سماها كنايةً كما في الأصل الذي نقل عنه ابن الأثـــير ، فقد جاء في العقد الفريد أنها قالت: أشكو إليك قلة الجرذان ، فقال : ما أحسن هذه الكناية ، املؤوا لها بيتها خُبزاً وسمناً وعسلاً[5] .

ومما ذكره ابن الأثير من التعريض البيِّن قول عمر : " أيـــة ســـاعة هـــذه؟"[1] تعريضاً بالإنكار على عثمان إذ تأخر عن الخطبة ، وغير ذلك ممـــا لا يـــدخل في درسنا .

---

[1] – المثل السائر : ١٨٦/٢ .

[2] – المثل السائر ١٨٦/٢ .

[3] - في المثل السائر قيس بن عبادة ، وإنما هو قيس بن سعد بن عبـــادة الصـــحابي مـــن رؤوس الأجواد رضي الله عنه، وكذلك هو في العقد الفريد ٢١٦/١ .

[4] – المثل السائر ٢٠٠/٢ .

[5] – العقد الفريد ، ابن عبد ربه ٢١٦/١.

وأختم الحديث عن ابن الأثير رحمه الله باقتراح مشروع للدراسة يتعلق بصلته بالشيخ عبد القاهر والإمام السكاكي فإن الأخير معاصرُه وتوفي قبلَه فلا غرابة مع الظروف السياسية المضطربة في تلك المدة التي انفرط بها عقد الخلافة العباسية ألا يطَّلع على السكاكي وكتابه ، أما الغريب حقاً فهو ألا يكون للشيخ عبد القاهر في المثل السائر ذِكر، ولا لطريقته أثر ، ومثلُه لا يخفى على مثلِه[٢] .

ثانياً- **العلوي**(-٧٤٩هـ) :

أ- تعريفه للكناية:

---

[١] - رواه البخاري ومسلم والترمذي من حديث ابن عمر : البخاري في الجمعة (فضل الغسل يوم الجمعة) ٨٧٨ ، ومسلم في مطلع كتاب الجمعة ٨٤٥ ، والترمذي في الجمعة عن رسول الله (ما جاء في الاغتسال يوم الجمعة) ٤٩٤ ، أن عمر بن الخطاب بينما هو قائم في الخطبة يوم الجمعة إذ دخل رجل من المهاجرين الأوّلين من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ، فناداه عمر : أية ساعة هذه ؟ قال : إني شُغِلتُ فلم أنقلب إلى أهلي حتى سمعت التأذين، فلم أزد أن توضأت . فقال : والوضوء أيضاً ؟ وقد علمت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمر بالغسل "

قال ابن حجر : " وهذا من أحسن التعريضات وأرشق الكنايات ، وفهم عثمان ذلك فبادر إلى الاعتذار عن التأخر " فتح الباري ٢/ ٣٥٩.

[٢] - بلى ثمة موضع في المثل السائر يشبه أن يكون قطعةً من دلائل الإعجاز ، عند كلام ابن الأثير عن التفاضل في التراكيب دون الألفاظ وتعليقه على الآية الكريمة : ﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي.. ﴾الآية {هود:٤٤}، فإنك ترى هنا عبد القاهر بألفاظه وتعبيره وأسلوبه وفكرته ولا ترى ابن الأثير إلا في قوله بعدُ(١/١٥٣) : " وهذا موضع غامض.. وما تعرض للتنبيه عليه أحد قبلي"!

ينظر: دلائل الإعجاز ص٣٦،٣٧ ؛ المثل السائر ١/ ١٥٢، ١٥٣.

وابن الأثير هو القائل في مقدمة المثل السائر(١/٢٣) في علم البيان : "وقد ألّف الناس فيه كتباً ، وجلبوا ذهباً وحطباً وما من تأليف إلا وقد تصفحتُ شِينه وسِينه وعلمتُ غثه وسمينه، فلم أجد ما يُنتفَع به في ذلك إلا كتاب الموازنة لأبي القاسم الحسن بن بشر الآمدي، وكتاب سر الفصاحة لأبي محمد عبد الله بن سنانٍ الخَفاجي"!.

عرّف الكناية بأنها: "اللفظ الدال على معنيين مختلفين حقيقة ومجاز من غير واسطة لا على جهة التصريح "[1].

فقوله (اللفظ الدال) أخرج التعريض فإنه ليس مدلولاً عليه بلفظ بل هو مفهوم من جهة الإشارة والفحوى ، وقوله (على معنيين) احترز به عما يدل على معنى واحد فإنه ليس كناية ، وقوله (مختلفين) يخرج المتواطئ الدال على أمورٍ متماثلة في قدرٍ مشترك كحيوان، وقوله (حقيقة ومجاز) يحترز به عن المشترك الدال على معنيين حقيقة كالقرء، وقوله (من غير واسطة) يحترز به عن التشبيه الذي لا بد فيه من الأداة ظاهرةً أو مضمرةً ، وقوله (لاعلى جهة التصريح) يحترز بها عن الاستعارة فإنها تدلّ من جهة القرينة فدلالتها صريحة بخلاف الكناية فإن الجماع ليس صريحاً من قوله تعالى: ﴿ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ﴾ {البقرة:٢٢٣}وإنما هو مفهوم من جهة التبع[2] .

ب- تقسيمه للكناية:

نوّع العلوي تقسيمات الكناية كأنما يحاول جمع ما سبق ، فقسّمها [3]:

- باعتبار ذاتها إلى مفردة (كالملامسة كناية عن الجماع) ومركبة (عريض القفا).

- وباعتبار حالها إلى قريبة وبعيدة ، يقتفي بهذا أثر السكاكي .

- وباعتبار حكمها إلى حسنة وقبيحة ، يقتفي بهذا ابن الاثير .

وبالجملة فإنه بالاعتبار الأول (باعتبار الذات) شملت الكناية المماثلة ، وصارت من المجاز فاتفق مع ابن الأثير ، وهو يصرّح بذلك فيقول : " اعلم أن الكناية وادٍ من أودية البلاغة وركن من أركان المجاز وتختصّ بدقّةٍ وغموض " [1].

---

[1] - الطراز ١/٣٧٣.

[2] - ينظر: الطراز ١/ ٣٧٤.

[3] - ينظر : الطراز ١/٤٢٧، ٤٢٨.

وليت شعري إن القلب ليكاد يقف من كلامه على شفا وادٍ موحش الأعماق، وليس كذلك الكناية عند عبد القاهر والسكاكي فهي من الأنس بمنزلة الشمس ومن الوضوح بمنزلة الصروح.

وأقول : حقيقة المرحلة الرابعة هذه عودة إلى المرحلة الأولى التي كانت قبل الجرجاني مع شيء من التهذيب منه فصل الكناية عن التعريض ، وربما كانت امتداداً لتلك المرحلة إن صح أن ابن الأثير لم يطّلع على عمل عبد القاهر والسكاكي .

المطلب الثاني: الخروج على المستوى العملي، مستوى التفسير والتطبيق :

وهذا لا حدّ له لأنه يشمل كل من اعتمدوا تعريف عبد القاهر أو السكاكي أو القزويني الذي يفصل الكناية عن المجاز ، ففهموه على غير وجهه ، وخرجوا في أمثلتهم عنه وخلطوا الكناية بالمجاز ، ومن الأمثلة على ذلك :

- الحموي(- ٨٣٧هـ):

الذي يعرف الكناية بما عرّفها به عبد القاهر ، فيقول : " والكناية هي أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة ، ولكن يجيء إلى معنى هو رِدفُه في الوجود فيومىء إليه ويجعله دليلا عليه ".[٢]

وبما عرّفها به السكاكي أيضاً ، إذ يقول في موضع التفريق بين الكناية والإرداف : "والفرق بين الإرداف وبين الكناية أن الإرداف قد تقرّر أنه عبارة

---

[١] - الطراز ١/ ٣٦٤.

[٢] - خزانة الأدب ٢/٢٦٣ .

عن تبديل الكلمة بردفها ، والكناية هي العدول عن التصريح بذكر الشيء إلى ما يلزم لأن الإرداف ليس فيه انتقالٌ من لازم إلى ملزوم والمراد بذلك انتقال المذكور إلى المتروك كما يقال فلان كثير الرماد ومراده نقله إلى ملزومه وهي كثرة الطبخ للأضياف"[1].

وهو إنما يقصد بالإرداف هنا المرادفَ اللغوي مثل ﴿ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾{هود:٤٤} بمعنى جلَست [2]، ونوعاً من الكنايات يزعم أنه لا لزوم فيه كقول البحتري يصف طعنة:

فأوجَرْتُه أخرى فأحللتُ نصلَها بحيث يكون اللبّ والرعب والحقد [3]

ومراده القلب فذكره بلفظ الإرداف .

ولعل الإمام السيوطي يعنيه بقوله : " قال بعضهم : والفرق بين الكناية والإرداف أن الكناية انتقال من لازم إلى ملزوم والإرداف من مذكور إلى متروك"[4].

ولا مشاحة في الاصطلاح ما دام الحموي يعتمد تعريفي عبد القاهر والسكاكي ويضرب أمثلة منسجمة معهما كقول الله تعالى: ﴿ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾{المائدة:٥٧} كناية عن الحدث[5]، وقوله جل جلاله: ﴿وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ﴾{النساء:٢١} يريد بذلك ما يكون بين الزوجين.

---

[1] – خزانة الأدب ٢/٣٠٩ .

[2] – خزانة الأدب ٢/٣٠٩.

[3] – ديوان البحتري ٢/ ٧٤٤ ، يصف مبارزة مع الذئب ، والبيت فيه : فأتبعتها أخرى فأضللت نصلها... ، ورُوي: وأحللت ... وأجودها فيما أرى (أضللت) فإنها تضيف شحنة شعوريّة جديدة إلى اللب والرعب والحقد المستور الغامض .

[4] – ينظر : الإتقان في علوم القرآن ص ٥١٨.

[5] – الحدث والطعام كل منهما يردف الآخر والأول الطعام و الأقرب أنه كناية عن البشرية ، وسيأتي مزيد بيان ص ٧٣.

ومن السنة : ((**لا يضعُ العصا عن عاتِقِه**))[1] كناية عن الضرب أو كثرة السفر أو الأُبنة هكذا قال . والصحيح الأول ، والثاني ليس له ما يؤيِّده كما بينت في التخريج ، والثالث فضولٌ لا يناسب مقام الصحابة رضوان الله عليهم .

ومن الشعر قول ليلى الأخيلية[2] :

---

[1] – رواه مسلم والنسائي وأبو داود وابن ماجه من طرق عن فاطمة بنت قيس في خبر نكاحها من أسامة رضي الله عنهما .

– فمن طريق أبي سلمة بن عبد الرحمن عن فاطمة بنت قيس : " أما أبو جهمٍ فلا يضع عصاه عن عاتقه " رواه مسلم في الطلاق (المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها) ١٤٨٠، والنسائي في النكاح (إذا استشارت المرأة رجلاً فيمن يخطبها هل يخبرها) ٣٢٤٥ ، وأبو داود في الطلاق (في نفقة المبتوتة) ٢٢٨٤ .

– ومن طريق أبي بكر بن أبي الجهم بن صُخَير العَدَوي أنه دخل مع أبي سلمة بن عبد الرحمن على فاطمة بنت قيس فحدثتهم الحديث ، وفيه :" أما أبو جهم فرجلٌ ضرّابٌ للنساء" . رواه مسلم في الطلاق (المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها) ١٤٨٠ ، والترمذي في النكاح عن رسول الله (ما جاء لا يخطب الرجل على خطبة أخيه) ١١٣٥ ، وفيه : " فرجل شديد على النساء" ، وابن ماجه في النكاح (لا يخطب الرجل على خطبة أخيه) ١٨٦٩ ، وفيه " وأبو جهم يضرب النساء " .

– ومن طريق عبد الرحمن بن عاصم بن ثابت عن فاطمة بنت قيس ، وفيه : " أخاف عليك قَسقاسَته للعصا ". رواه النسائي في الطلاق (الرخصة في خروج المبتوتة من بيتها في عدتها) ٣٥٤٥، وأحمد من مسند القبائل (من حديث فاطمة بنت قيس أخت الضحاك بن قيس) ٢٦٧٩١.

قال الإمام النووي رحمه الله في تفسير(لا يضع العصا عن عاتقه) : " فيه تأويلان مشهوران ، أحدهما أنه كثير الأسفار ، والثاني أنه كثير الضرب للنساء ، وهذا أصح بدليل الرواية التي ذكرها مسلم بعد هذه أنه ضرّاب للنساء " شرح صحيح مسلم ٦٧/١٠.

على أن المتأمّل في روايات الحديث كما بيّنتها في تخريجه يرى أن حديث أبي سلمة وأبي بكر بن أبي الجهم واحد ، ففي رواية الأخير أنه دخل مع أبي سلمة إلى فاطمة بنت قيس فحدثتهم . فكأن أبا سلمة روى ما سمعه منها بلفظه، ورواه أبو بكر (ابن عبد الله بن أبي الجهم) بالمعنى أنه ضرّاب للنساء، وأبو بكر أعلم بجدّه ، فضلاً عن رواية عبدالرحمن بن عاصم مستقلّاً عنهما والتي ذكر فيها قسقاسة العصا أي تحريكه لها حال الضرب .

[2] – ديوان ليلى الأخيلية ص ١١٠.

ومُخرَّقٌ عنه القميصُ تـــخالُه وسطَ البيوت من الحياء سَقيما

كناية عن الجود.

ولكنه يخرج في بعض الأمثلة عن تعريفه فيقول : " ومن نخوة العرب وغيرهم كانت كنايتهم عن حرائر النساء بالبَيض وقد جاء القران العزيز بـــذلك فقـــال سبحانه : ﴿ كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ﴾ {الصافات:٤٩} وقـــال امـــرؤ القـــيس في معلقته :

وبيضةِ خِدر لا يُرام خِباؤها تمتّعتُ من لهوٍ بها غيرَ مُعجَلِ [١]

يعني امرأة كالبيضة في صيانتها ، لايُرام خباؤها لعزها "[٢].

وقال أيضاً: " أما الكناية بالنخلة عن المرأة فمن ألطف الكنايات "[٣].

وهنا يخرج الحموي عن تعريف الكناية ، فالتعبير عن المرأة بالنخلة والبيضـــة ونحوها مجاز وليس كناية ، على الأقل حسب تعريفَي عبد القـــاهر والســـكاكي اللذَين جرى عليهما.

هذا وإن الحموي يجعل التعريض من الكناية ويقول : " هو عبـــارة عـــن أن يكني المتكلّم بشيء عن آخر لا يصرح به ليأخذَه السامع لنفسه ويعلم المقصـــود منه ... والتعريض نوع من الكناية "[٤].

ومثّل له بقول القائل : ما أقبح البخل ، كـــأنك تقول له : أنت بخيل ، ومن الشعر قولُ الحجّاج يعرِّض بمن تقدّمه من الأمراء :

لستُ براعي إبلٍ ولا غنمْ ولا بجزّار على ظهر وَضَم [٥]

---

[١] – تقدّم ص ١٩.

[٢] – خزانة الأدب : ٣٦٤/٢ .

[٣] – خزانة الأدب : ٣٦٤/٢ .

[٤] – خزانة الأدب ٤٠٧/٢ .

[٥] – اشتهر عن الحجاج في خطبته في أهل العراق ، وإنما تمثّل بها وهي لرُشَيد بن رُميض العنبري كما في الحماسة ١٣٢/١ ؛ والأغاني ١٥/ ٢٤٦ ، وفيهما : ليس براعي...

وفي نوع براعة الطلب فرّق بين براعة الطلب وبين الكناية (ويعني بها التعريض) بكونه مقصوراً على الطلب وإلا فهو هي [1]، ومثّل له بقول أبي الطيب:

وفي النفس حاجاتٌ وفيك فطانةٌ سكوتي بيانٌ عندَها وخِطاب[2]

– الدراسات الحديثة:

وتمضي الأمور على هذا النحو من الخروج عن المصطلح عملياً حتى الزمن الحديث والمعاصر في دراسات تقليدية مطوّرة أودراسات مبتكرة .

وكنموذج عن الأولى كتاب **البلاغة الواضحة** ذي الشهرة المدرسية الواسعة، للأستاذين علي الجارم ومصطفى أمين رحمهما الله .

حيث اعتمد هذا الكتاب تعريف الكناية عند الإمام القزويني ، وأنها "لفظٌ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة ذلك المعنى "[3]، واعتمد التقسيم الثلاثي باعتبار المكنى عنه صفةً أو موصوفاً أو نسبةً ، وذكروا الأمثلة المعتادة في مثل هذا المقام ، وأضافوا إليها الكناية ببنت عدنان عن اللغة العربية ، وظاهر أنها استعارة وليست كناية .

لكن هذا الكتاب قال : " وإذا رجعت إلى أمثلة الكناية السابقة رأيت أن منها ما يجوز فيه إرادة المعنى الحقيقي الذي يُفهَم من صريح اللفظ ومنها ما لا يجوز فيه ذلك "[4]،والحق أن قول القزويني في تعريف الكناية "...مع جواز إرادة ذلك المعنى " فتح ثغرة بين الكناية والمجاز لم يكن يرمي إليها لأنّه صرّح بالفصل بينهما خارج التعريف.

---

[1] – ينظر : خزانة الأدب : ٤٨٨/٢ .

[2] – ديوان المتنبي ١٩٨/١ .

[3] – البلاغة الواضحة ص : ١٤٩ .

[4] – البلاغة الواضحة ص : ١٥١.

وساق الكتاب كنايات حسنة منسجمة مع التعريف مثل: قوله تعالى: ﴿ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنفَقَ فِيهَا﴾ {الكهف:٤٢}كناية عن الحسرة ، وقوله تعالى: ﴿ أَوَمَنْ يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ﴾{الزخرف:١٨} ، ولبعضهم :

فلسنا على الأعقابِ تَدمى كلومُنا ولكن على أقدامِنا تقطُر الدّما [١]

كناية عن الإقدام والشجاعة ومواجهة الموت [٢].

ولما أراد الكتاب تحقيقَ بلاغة الكناية جعلها أربعة :

١- " أنها في صور كثيرة تعطيك الحقيقة مصحوبة بدليلها "[٣]، وهذا من كلام الشيخ عبد القاهر إلا " في صور كثيرة " فإنها من مؤلفي الكتاب ليستثنيا صوراً لا يظهر فيها الدليل وهي الصور المجازية التي لم يكن عبد القاهر يعدّها كناية بل تمثيلاً أو استعارة .

٢- " أنها تضع لك المعاني في صور المحسّات وهذه خاصة الفنون "[٤].

٣- أنها تشفي القلب من الخصم دون خدش وجه الأدب عن طريق التعريض[٥].

٤- أنها تعبّر عما لا يحسُن ذكره ، كالكناية عن المرأة بالبيضة و النخلة[٦].

وهنا خرج الكتاب عن مصطلح الكناية إلى المجاز ، نحو ما فعل في تمثيله ببنت عدنان .

---

[١] - للحصين بن الحمام المري كما في الحماسة ٦٠/١ .

[٢] - ينظر : البلاغة الواضحة ١٥٢-١٥٧.

[٣] - البلاغة الواضحة : ١٥٨.

[٤] - البلاغة الواضحة : ١٥٨.

[٥] - ينظر : البلاغة الواضحة : ١٥٨.

[٦] - ينظر : البلاغة الواضحة : ١٥٩.

ونحى الدكتور عبد العزيز عتيق نحوهما في تعريفه الكناية والتمثيل لها[1]، واشتهر تعريف القزويني في الكتب المدرسية ليستقر في أذهان الطلبة مع وقوعها فيما وقع به كتاب البلاغة الواضحة من التمثيل للكناية بمجازاتٍ على خلاف خطة القزويني[2].

وننتقل إلى الأستاذ الدكتور **فضل عباس** -رحمه الله- وقوله في تعريف الكناية: "أن تريد المعنى فتعبر عنه بغير لفظه الموضوع له . وهو الذي اختاره عبد القاهر، وقريب منه التعريف الذي اشتهر فيما بعد للكناية : أن تطلق اللفظ وتريد لازم معناه مع قرينة لا تمنع من إرادة المعنى الحقيقي " [3].

ويُراجَعُ صنيع الدكتور فضل عباس بأمرين :

الأول- قوله : (أن تريد المعنى فتعبر عنه بغير لفظه الموضوع له . وهو الذي اختاره عبد القاهر) .

لكنّ الذي اختاره عبد القاهر في تعريف الكناية ليس أن تريد المعنى فتعبّر عنه بغير لفظه الموضوع له ، بل : أن تريد إثبات معنىً من المعاني فلا تذكره باللفظ الموضوع له في اللغة ولكن تجيء إلى معنىً هو تاليه ورِدْفه في الوجود فتومئ به إليه وتجعله دليلاً عليه، هذا تعريف عبد القاهر كما مر. أما الدكتور فضل -رحمه الله- فاقتصر على التعبير عن المعنى بغير لفظه الموضوع له وسكت عن الجانب الأهم من تعريف عبد القاهر الذي اعتُبِر به متقدِّماً على أسلافه وهو أن المعنى المعبّر به يردف المعنى المعبّر عنه ويتلوه في الوجود فيصح أن يُجعل دليلاً عليه .

---

[1] - ينظر : في البلاغة العربية ، علم البيان ، د. عبد العزيز عتيق ص ٢٠٣ ، وما بعدها .

[2] - ينظر مثلاً : قصة البلاغة، أحمد الخوص ص ١٢٥وما بعدها؛ المنهاج الواضح للبلاغة، حامد عوني ص ٣٠٢، وما بعدها .

[3] - البلاغة فنونها وأفنانها، علم البان والبديع : ٢٤٣ .

الثاني- قوله : (وقريب منه التعريف الذي اشتهر فيما بعد للكناية: أن تطلق اللفظ وتريد لازم معناه مع قرينة لا تمنع من إرادة المعنى الحقيقي) .

والتعريف المشتهر كما تبين من استقرار المصطلح وشيوعه هو تعريف القزويني : لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه .

وليس فيه اشتراطٌ للقرينة التي لا تمنع من إرادة المعنى الحقيقي .

فكأن الدكتور فضل عباس حاول أن يسدّ الثغرة التي في تعريف القزويني ويؤكد الفصل بين الكناية والمجاز ، قال الدكتور فضل : "وبه يختلف عن المجاز إذ قرينته تمنع من إرادة المعنى الحقيقي أما القرينة في الكناية فلا تمنع إرادة المعنى الحقيقي بل يجوز إرادته كذلك، وإنما قلنا يجوز؛ لأن بعض الكنايات لا يمكن أن نحملها على المعنى الحقيقي للّفظ ومع ذلك فإن هذا لا يدخلها في المجاز "[1].

والسؤال الوارد : كيف يُنسَب إلى التعريف المشتهر اشتراطُ وجود قرينة لا تمنع من إرادة المعنى الحقيقي ثم تكون هناك كنايات لا يمكن حملها على المعنى الحقيقي ؟ ثم على أي معنىً تُحمل حينئذٍ إن لم تدخل في المجاز ؟! .

والخلاصة أن الدكتور فضل عباس اقتطع من تعريف الشيخ عبد القاهر جملة وافرة ، ومدّ في التعريف المشتهر الذي هو للقزويني جملة وافرة ، مما أعاد الكناية إلى مفهومها الأول الأعمّ ، إذ يقول: "**فالمعوّل عليه في الكناية إذاً أن تعبِّر عن المعنى بغير لفظه**"[2]. وهذا كما مرّ ما كان سائداً في المرحلة الأولى .

---

[1] - البلاغة فنونها وأفنانها، علم البان والبديع : ٢٤٣ ، وهذه الجملة التي زادها على تعريف القزويني سبق بها شراح التلخيص كالسعد وغيره لكنها كانت تفسيراً منهم للتعريف من غير تعديل فيه . ينظر : شرح السعد التفتازاني وحاشية الدسوقي عليه؛ ومواهب الفتاح لابن يعقوب ٤/٢٤٠.

[2] - البلاغة فنونها وأفنانها، علم البيان والبديع : ٢٤٣ .

وذكر ممّا يجوز حملُه على الحقيقة نؤوم الضحى وكثير الرماد ، ومما لا يجوز حمله على الحقيقة قولهم :" المجد بين ثوبيه" ، لكنني أراها نسبة حقيقية لأن الذي بين ثوبيه هو الممدوح نفسه أما المجد فمعنىً قائم في النفس التي بين الثوبين ، وغاية أمره المبالغة الموهمة لحصر المجد وتركزه في الممدوح مما ليس من باب الكناية، إذ الكناية في كلمتهم هذه هي في التعبير بما بين الثوبين عن الممدوح الذي هو بين ثوبيه حقيقة لا مجازاً .

ومما أظنه يُراجع فيه الدكتور أيضاً قوله : " وتبقى القيمة التعبيرية للكنايات حتى لو فقدت اللفظَ المكنى به حقيقة مثل كثير الرماد وطويل النجاد ، ولا رماد اليوم ولا نجاد ولكن تبقى الكناية مستعملة "[1].

والقضية أنه إذا فقِدت الحقيقة تحولت الكناية إلى مثَلٍ ولم تعد كناية إلا في سياقها التاريخي، ولو انقضى زمن الحطب فقلنا في رجل هو كثير الرماد لكان المعنى : هو مِثْل من قيل فيه كثير الرماد ، وتقدم شيء من هذا [2]، والله أعلم .

على أن الدكتور فضل عباس تجاوز الأمثلة التقليدية المكررة للكناية إلى استخراج واقتباس أمثلة ذات ماء ورونق، منها التخطيط بالعيدان كناية عن الهم والحزن ، الذي ذكره النابغة:

يُخطِّطن بالعِيدان في كلِّ منزلٍ ويخبأنَ رُمّان الثُّدِيِّ النواهدِ [3]

---

[1] – البلاغة فنونها وأفنانها، علم البيان والبديع : ٢٤٤ .

[2] – ص ٣١، ٣٧.

[3] – ديوان النابغة الذبياني ص ١٦٩ ، في وصف أسيراتٍ ، وفيه : في كل مقعد .
قيل يعبثن بها من الهم، وقيل ينتسبن ويعددن مآثر آبائهن كما ساقه المحقق، د. شكري فيصل .

وذو الرّمّة :

عشـــيّةَ مالي حيـــلةٌ غيـــر أننـــي بلقْطِ الحصى والخطِّ في الأرض مُولَع

أخـــطُّ وأمحو الخـــطَّ ثـــم أعيـــدُه بكفَّـــيّ ، والغربانُ في الدارِ وُقَّـــعُ [1]

علماً أن الخط ولقط الحصى قد يأتيان على معنى التكهُّن واستشراف الغيب فإنهما كانا عند العرب[2].

ومنها بيت الحماسة :

لا يسألونَ أخاهُم حين يندبُهم في النائبات على ما قال بُرهانا [3]

كناية عن النجدة والمروءة .

---

[1] – ديوان ذي الرمة ٢/ ٧٢٠.

[2] – الخطَّ – كما ذُكِر عن ابن عباس رضي الله عنه – علم قديم تركه الناس ، وهو ما يفعلـــه الحازي إذ يأتي إليه صاحب الحاجة ، فيعطيه حلواناً ، وبين يدي الحازي غلام معه ميـــلٌ ، فـــيخط الحازي على أرض رخوة خطوطاً كثيرة بالعجلة ؛ لئلايلحقها العدُّ ، ثم يرجع فيمحو على مهـــلٍ خطَّين خطَّين ،فإن بقي منها خطَّان فهما علامة النجاح، فكانت العرب تسمِّي ذينك الخطين : ابني عيان ، فيقول الحازي : ابني عيان أسرعا البيان ، وإن بقي خطٌّ واحد فهو علامة الخيبة ، ويُسمّى : الأسْحَمَ .

ينظر : غريب الحديث للخطابي (٦٤٨/١) واللسان (خطط، ٢٨٧/٧) .

وذكر ابن الأثير أنه ما يزال معمولاً به إلـــى وقته ، وأن لهم فـــيه أوضـــاعاً واصـــطلاحات ، ويستـــخرجون به الضمير وغيره ، وأنهم كثيراً ما يصيبون فيه . ينظر : النهاية (خطط، ٤٧/٢)

أما لقط الحصى فربما عنى به الطرقَ و " الطَّرْقُ : الضرب بالحصى ، وهو ضرب من الـــتكهُّن . والطُّرَّاقُ:المتكهنون ، والطَّوارق : المتكهِّنات " لسان العرب (طرق، ١٦٤/١)، واستشهد ببيت لبيد ابن ربيعة :

لعمرُك ما تدري الطَّوارِقُ بالحصى ولا زاجراتُ الطير ما الله صانعُ

وهو في ديوانه ص ٤٦ : لعمرك ما تدري الضوارب بالحصى ...

[3] – الحماسة ٥/١ بشرح التبريزي ، وهو لقُريط بن أنَيف العنبري يمدح بني مازن ويعرّض بقومه .

ومن الكنايات المشهورة التي ذكرها وتتفق مع المصطلح : قرَع سنَّه (كناية عن الندم) ، ويمشي على ثلاثة (كناية عن الشيخوخة)، ويُشار إليه بالبنان (كناية عن الشهرة) .

ومن الكنايات التي ترجع إلى المماثلة ولا تدخل في المصطلح : يمشي على بيض (كناية عن البطء) ، ومنخرقُ الجيب (كناية عن النفقة) .

ثم إن الدكتور فضل عباس جرى على تقسيم السكاكي وتنويعه ، ونبّه إلى أن بعض ما يكون كناية يكون تعريضاً بحسب ما يُفهم من السياق كبيت الحماسة السابق :

لا يسألون أخاهم .. فهو كناية عن نجدتهم ، وتعريضٌ بقومه .

واقترب الدكتوران محمد عبد المنعم **خفاجي** وعبد العزيز **شرف** من تعريف السكاكي إذ قالا : " التعبير بلازم المعنى المراد أداؤه ليُفهَم بذكر هذا اللازم المعنى المرادُ نفسُه ، أو قل: هي تأدية المعنى بذكر لازم من لوازمه "[1]، لكن بحثهما في الكناية جرى على السنّة ذاتها : المخالفة في التمثيل لما يقتضيه التعريف، فإنهما جعلا نقيَّ الثوب كنايةً عن الطهارة والعفة، وإنما هو كناية عن نسبة النقاء إلى الموصوف[2].

وأنتقل بعدهما إلى نموذج من الدراسات المعاصرة المبتكرة ، وهي دراسة الدكتور **أحمد ياسوف** بعنوان : الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف، حيث تعرض فيه للكناية وأبدع في تحليل صورتها الفنية ، وغرضي من هذا النقد أن ألاحظ مدى اتفاق أمثلته التي اختارها مع التعريف الذي اختاره .

---

[1] – البلاغة العربية بين التقليد والتجديد ص ١٥٤ .

[2] – ينظر : البلاغة العربية بين التقليد والتجديد ص ١٥٣.

قال الدكتور أحمد ياسوف: "وقد جاء في تعريفها البلاغي : لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادته معه "[1]، وهذا يعني أنه اختار تعريف القزويني .

وتبنّ أيضاً تفريقه بين الكناية والمجاز ، قال : " فظهر أنها تخالف المجاز من جهة إرادة المعنى مع إرادة لازمه"[2].

وضرب الدكتور مثلاً من الحديث الشريف يفسِّر مقولة لزوم المعنى وجواز الإرادة حديثَ أبي هريرة المرفوع : ((**من حملَ علينا السِّلاحَ فليس منّا**)) [3].

قال الدكتور أحمد ياسوف : " وهكذا كان حمل السلاح كنايةً عن القتال والعصيان والتمرّد والانشقاق عن الجماعة ، و لم يقصد حمل السلاح بل قصد نية القتال وفساد الطوية ... ولا يمتنع أن يكون المعنى الأول متحققاً "[4].

وأعتقد أن حمل السلاح مرادٌ قطعاً وليس على سبيل الجواز، فهذ ابن حجر رحمه الله يقول : "ومعنى الحديث حملُ السلاح على المسلمين لقتالهم به بغير حق، لما في ذلك من تخويفهم وإدخال الرعب عليهم ، وكأنه كنّى بالحمل عن المقاتلة أو القتل للملازمة الغالبة. قال ابن دقيق العيد : يُحتَمل أن يراد بالحمل ما يضاد الوضع ويكون كناية عن القتال به، ويحتمل أن يراد بالحمل حمله لإرادة القتال به

---

[1] – الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف : ٢٤٢ .

[2] – الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف : ٢٤٢ .

[3] – البخاري في الفتن (قول النبي من حكل علينا السلاح فليس منا) ٧٠٧٠ . ومسلم في الإيمان (قول النبي من حمل علينا السلاح فليس منا) ٩٨ ، والنسائي في تحريم الدم (من شهر سيفه ثم وضعه في الناس) ٤١٠٠ ، وابن ماجه في الحدود (من شهر السلاح) ٤٤٥٣ ، من حديث ابن عمر رضي الله عنه .

ورواه الترمذي من حديث أبي موسى الأشعري في الحدود عن رسول الله (ما جاء في شهر السلاح) ١٤٥٩ قال : وفي الباب عن ابن عمر وابن الزبير وأبي هريرة وسلمة بن الأكوع ، قال : حديث حسن صحيح .

[4] – الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف : ٢٤٤ .

لقرينه قوله علينا ، ويحتمل أن يكون المراد حمله للضرب به ،وعلى كل حال ففيه دلالة على تحريم قتال المسلمين والتشديد فيه "[1].

وعلى كل حال فالحمل مرادٌ ، أما الخلافُ ففي الملزوم هل هو القتال أو إرادة القتال، والفائدة البلاغية في الثانية أقوى ، وأي فرقٍ بين قوله : من قاتلنا ، وقوله : من حمل علينا السلاح حال قتالنا ؟ في حين أن هناك فرقاً كبيراً بين قوله : من أراد قتالنا وقوله : من حمل علينا السلاح . ففي الثانية يكون إثبات القضية (إرادة القتال) بإثبات دليلها (حمل السلاح) ، وهذه فائدة الكناية ، والله أعلم .

ومن الثغرة التي تركها القزويني بين الكناية والمجاز ومرّ فيها بعض من ذكرتُ مرّ فيها الدكتور أيضاً فجعل الكناية قسمين : الأول مبني على لفظ حقيقي كالحديث المذكور ، والثاني مبني على لفظ مجازي ، قال : " بُنيت الكناية على لفظ حقيقي في هذا النص ، خلافاً للكناية المبنية على اللفظ المجازي التي لا يمكن أن تتحقق فيها المظاهر الحسية اللافتة للنظر" [2].

ومثّل للكناية المبنية على مجاز بحديث أبي هريرة المرفوع : ((... وتجدون شرَّ الناس **ذا الوجهين** الذي يأتي هؤلاء بوجهٍ ويأتي هؤلاء بوجه))[3].

وقد خرج بهذا عن التعريف الذي اعتمده فإنه حسب التعريف وحسب توضيح القزويني للتعريف هناك مغايرة بين الكناية والمجاز ، فمن أين تأتي الكناية المبنية على المجاز؟

---

[1] – فتح الباري ٢٤/١٣ ؛ وينظر تحفة الأحوذي ، المباركفوري ، ٢٢/٥ .

[2] – الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف ص ٢٤٤ .

[3] – البخاري في مواضع منها الادب (ما قيل في ذي الوجهين) ٦٠٥٨ ، ومسلم في مواضع منها في البر والصلة والآداب (ذم ذي الوجهين وتحريم فعله) ٢٥٢٦ ، والترمذي في البر والصلة عن رسول الله (ما جاء في ذي الوجهين) ٢٠٢٥ ، وأبو داود في الأدب (في ذي الوجهين) ٤٨٧٢.

ويؤكد الدكتور صلتها بالاستعارة فيقول : " وعلاقة الكناية بالصورة علاقة وشيجة؛ لأن الكناية تمثيل للمعنى، ولأنها كما قدّمنا قد تقوم على اللغة المجازية والاستعارة على وجه الخصوص" ثم يسوق مقالة ابن الأثير في نسبة الكناية إلى الاستعارة نسبة خاص إلى عام ، واستشهد لهذا الرأي بالحديث الشريف المروي عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم : ((لا يُلدَغُ المؤمنُ من جُحْرٍ واحدٍ مرّتين)) [1]، قال : " وهذه الصورة الحسية الاستعارية بطرفيها الشر والأفعى يراد بها الحذر ولا يراد ما بالألفاظ الظاهرة بل هي جسر مادي إلى الأفكار المقصودة "[2]

ونقل عن الدكتور مجيد ناجي أنه قال في شأن المتكلّم بالكناية : " يسقط من الأساس القرينة التي تمنع من إرادة المعنى الظاهري من الصورة ليبقى على احتمال إرادة كل من المعنيين " [3].

قال الدكتور أحمد ياسوف : " وتدلّ الكناية على صعوبة في التأليف وصعوبة في التلقّي ؛ ذلك لأن الانزياح أكثر إيغالاً في السياق الكنائي فثمّة احتمالاتٌ متردِّدة تبثُّها "[4]

وهكذا يتبنّى الدكتور تعريف القزويني ويكيّفه بطريقة يتَّسع معها لبحوث ابن الأثير في الكناية والمجاز مما قد يمس بمضمون تعريف القزويني ، أوكان لا بد من ذلك لتُمنح الكناية جواز سفر يسمح لها بالعبور في بوّابة النقد المعاصر ، فلما

---

[1] – البخاري في الأدب (لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين) ٦١٣٣ ، ومسلم في الزهد والرقائق (لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين) ٢٩٩٨ ، وأبو داود في الأدب (في الحذر من الناس) ٤٨٦٢ ، وابن ماجه في الفتن (العزلة) ٣٩٨٢ .

[2] – الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف : ٢٤٧ .

[3] – الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف : ٢٤٩ ؛ وينظر : الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية ، د. مجيد ناجي : ص : ٢٢٩ .

[4] – الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف : ٢٥٠ .

انتقَد على الدكتور رجاء عيد سوء ظنه في الكناية ، وقولَه : " لم تكن الكناية أول الأمر تمثل خطورة في تشكيل البناء اللغوي ، بل لعلها ما زالت كذلك ، ولكن الرغبة في تفتيش كل شيء والدوران حوله ثم التفنُّن فيما لا فنّ فيه كان لا بد أن يشتمل ما اصطُلِح عليه باسم الكناية "[1]، ووجَّهه إلى معطيات النقد المعاصر الذي لا يذكر إلا التشبيه والاستعارة ، قال الدكتور أحمد ياسوف:" ولا شك أن الكناية غير مغيّبة في المنظور النقدي المعاصر فهي معنيّةٌ في الكلام على الاستعارة لأن الكناية تُبنَى عليها أحياناً ، فهي ليست بملغاةٍ إلا على سبيل الاصطلاح"[2].

وهذا ينقذ الكنايةَ من مقصلة النقد المعاصر إذا كانت استعارة ، فمن للكناية التي ليست باستعارة وهي هي التي ينطبق عليها المصطلح ؟

لكني أرى الكناية موجودة في النقد المعاصر في نظرية الاتصال التي يراها بعض النقاد العرب مقابلة لمصطلح البلاغة، يقول الدكتوران خفاجي وشرف : " الرأي عندنا أن الدلالة اللغوية العربية للبلاغة هي المقابل الصحيح لما نسميه اليوم بعلم الاتصال "[3] .

وعلم الاتصال قام على النظرية التواصلية في الأدب لصاحبها جاكبسون الذي رأى أن كل حدث لغوي يتضمن ستة عناصر : مرسل – ملتقط- إقامة الاتصال - لغة مشتركة code - مرسلة لغوية – المحتوى اللغوي للمرسلة[4].

---

[1] - فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور ، د. رجاء عيد ص:٤٢٢.

[2] - الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف ص ٢٥٣.

[3] - البلاغة العربية بين التقليد والتجديد ص ٥٦.

[4] - ينظر : الألسنية،د. ميشال زكريا ص ٥٣ ، وسيأتي ذكر هذه النظرية والإفادة منها في الفصل الرابع ص٢٥٩.

ومربط الفرس عند الملتقط (المتلقي) حيث تقيم نظرية الاتصال وظيفة المتلقي على ست خطوات ، الخامسة منها تفهُّم الكلام الذي قد يتخطّى المحتوى اللغوي للتعابير نفسها، والمثل الذي ضربوه بامرأةٍ بادرت زوجها بأنها اشترت مصباحاً فسيفهم أن عليه تغيير مصباح ما في البيت[1]، وهذا عين الكناية (لأن شراءها للمصباح لازم عن عطل في المصباح القديم) ولا يضرّها ألا يذكرها النقد المعاصر ويكتفي بالاستعارة والتشبيه .

ثم انظر إلى ما نقله عن الدكتور محمد الحسن أمين أحمد " إن أسلوب الكناية يحتاج إلى مستوىً ثقافي معين حتى يُفهم فالذي يقرأ العربية يعرف معنى كتب زيد ، ولكن الذي ليست له ثقافة عربية لا يستطيع فهم مهزول الفصيل كنايةً عن الكرم "[2] ، فهذا القول يُشعِرُني بأن للكناية وفق مصطلحها خصوصية عربية، وأن النقد المعاصر يجب أن يتقبّلها كما هي وليس بثوب الاستعارة .

ومما ذكره الدكتور أحمد ياسوف من الكنايات المبنية على مجاز قوله تعالى: ﴿ نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾{البقرة:٢٢٣}يقول : " فهو كناية مبنية على المجاز القائم على شبهية المرأة بالأرض من حيث النسل والإنجاب ممّا يشبه الزراعة " [3]،

---

[1] – في النظرية التواصلية: يصغي المستقبل (المتلقي) إلى الكلام ، ثم يحلل عناصره الصوتية ، ثم يتقبل الكلام إذا كان يؤلف جملاً صحيحة بالقياس إلى معرفته الضمنية لقواعد لغته ، ثم يتقبل الكلام من حيث إعطاؤه التفسير الدلالي الملائم ، ثم يتفهم الكلام وهذا يتخطى المحتوى اللغوي للتعابير نفسها ، فلو أن امرأة بادرت زوجها بأنها اشترت مصباحاً ، فسيفهم أن عليه تغيير مصباحٍ ما في البيت ،وأخيراً يتأكد من ملاءمة هذا الكلام لمعرفته العامة بالعالم المحيط . الألسنية ، د. ميشال زكريا ص ٤٨.

[2] – الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف : ٢٥١؛ وينظر : الكناية أساليبها ومواقعها في الشعر الجاهلي للدكتور محمد الحسن أمين أحمد ص: ١١٤.

[3] – الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف : ٢٤٥ .

وحديث((رفقاً بالقوارير))[1] قال : " فاستعار رسول الله صلى الله عليه وسلم القوارير للنساء ، للدلالة على رهافة حسِّهن ..."[2]

وذكر كنايات أخرى ينطبق عليها المصطلح ، كحديث أبي هريرة ((أيُّما امرأة **أدخلت على قومٍ مَن ليس منهم** فليست من الله في شيءٍ ولن يُدخِلها جنَّته)) [3]، كناية عن الزنى .

---

[1] – تقدم تخريجه ص ١٧.

[2] – الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف ص : ٢٧٠.

[3] – النسائي في الطلاق (التغليظ في الانتفاء من الولد) ٣٤٨١ ، وأبو داود في الطلاق (التغليظ من الانتفاء) ٢٢٦٣، وابن حبان في النكاح (باب الصداق) ذكر نفي دخول الجنة عن المرأة الداخلة على قوم بولد ليس منهم) ٤١٠٨ ، وهو في موارد الظمآن في النكاح (اللعان) ١٣٣٥ ، كلهم من طريق يزيد بن الهاد عن عبد الله بن يونس عن سعيد المقبري عن أبي هريرة .

والعلة فيه من عبد الله بن يونس ، قال ابن حجر في تهذيب التهذيب ٤٦١/٢ " حجازي روى عن سعيد المقبري ومحمد بن كعب القرظي وعنه يزيد بن عبد الله بن الهاد ، ذكره ابن حِبان في الثقات ، قلت : ذكر عبد الحق أنه لا يُعرَف إلا بهذا الحديث ، وقال ابن القطان : مجهول الحال " ، ثم قال في التقريب(٣٣٠/٢) :" مجهول الحال ، مقبول من السادسة ".

وهذا من أعجب ما مر في تقريب التهذيب أنه جمع بين مجهول الحال و مقبول ، أي بين المرتبتين المذكورتين في مقدِّمته : السابعة (من روى عنه أكثر من واحد و لم يُوثّق ويشار إليه بلفظ مستور أو مجهول الحال) والسادسة (من ليس له من الحديث إلا القليل و لم يثبت ما يُترك حديثه من أجله وإليه الإشارة بلفظ مقبول حيث يتابع وإلا فلين الحديث) وقد أغراني هذا بمحاولة استقراء التقريب فتبيّن لي أنه الراوي الوحيد الذي جمع ابن حجر فيه بين المرتبتين ، ثم سعيت إلى التأكد من صحة العبارة بالنظر في غير طبعة دار الرشيد بتحقيق محمد عوامة ، فإذا هي كذلك في طبعة الرسالة تحقيق عادل مرشد ص ٢٧٢ رقم ٣٧٢٢ ، وفي تحرير تقرير التهذيب ، د . بشار عواد معروف والشيخ شعيب الأرنؤوط ٢٨٩/٢ كذلك ، لكنهما قالا : "بل مجهول العين تفرد بالرواية عنه يزيد بن عبد الله بن الهاد ، وقوله (مجهول الحال مقبول) لا معنى له فكيف يكون مجهول الحال إن صح مقبولاً ؟".

ولا أراه إلا من قِبل أن الإمام البخاري ذكره وسكت عنه فقال في التاريخ الكبير (٢٣٢/٥) : " عبد الله بن يونس عن سعيد المقبري روى عنه يزيد بن الهاد " . وفي الجرح والتعديل لابن أبي حاتم (٢٠٥/٥) قال : يعرف بحديث واحد وذكَره . وقد حقق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله أن

سكوت جهابذة النقد عن الراوي حيث يذكرونه في كتبهم أجدر أن يُعدّ تعديلاً لا تجهيلاً وذكر أن جمهور كبار الحفاظ المتأخرين – ومنهم ابن حجر – مشَوا عليه، ينظر : الرفع والتكميل في الجرح والتعديل ، تعليقات محققه الشيخ عبد الفتاح ص ٢٣٠ ، وما بعدها .

وعليه يكون لـ " مجهول الحال مقبول " معنىً هو أن ابن حجر مال إلى اعتباره مقبولاً أي يُكتب حديثه ويعتبر به .

ومع هذا فإن عبد الله بن يونس من أهل القرون الأولى ومن الرواة الذين تقادم العهد بهم وتعذرت الخبرة الباطنة بهم فيشبه أن يكون العمل على قبول حديثهم كما ذكر ابن الصلاح . ينظر : علوم الحديث ص ١١٢ .

وثمة شاهد له من حديث ابن عمر رضي الله عنه مرفوعاً : ((اشتد غضبُ الله على امرأةٍ أدخلت على قومٍ من ليس منهم يطَّلع على عوراتهم ويشركهم في أموالهم)) .

قال الهيثمي : " رواه البزار والطبراني في الأوسط وفيه إبراهيم بن يزيد ضعيف " مجمع الزوائد ٢٢٥/٤ .

وهو في المعجم الأوسط من رواية عبد الرحمن بن عمرو (أبو زرعة الدمشقي) ٥/ ٦٨ بإسناد رجاله ثقات إلا إبراهيم بن يزيد الخُوزي المكي ، قال الذهبي في ميزان الاعتدال (٧٥/١) : " قال أحمد والنسائي متروك ، وقال ابن معين ليس بثقة ، وقال البخاري سكتوا عنه ... " ينظر : التاريخ الكبير ٣٣٦/١ ، ومعلوم أن قول البخاري "سكتوا عنه" يعني تركوا حديثه ، هذا ما أشار إليه أستاذنا الدكتور نور الدين عتر في أصول الجرح والتعديل ص ١٣٣. وقال ابن عدي في الكامل في الضعفاء ٢٢٥/١ : " هو في عداد من يكتب حديثهم وإن كان قد نسب إلى الضعف. وفي تقريب التهذيب (١/ ٩٥) : " متروك الحديث ، من السابعة " .

ولدى مطالعة طعون العلماء فيه يُرى أن ما فسِّر منها إنما فسِّر بالضعف أو النكارة كقول أبي زرعة و أبي حاتم : منكر الحديث ، ضعيف الحديث . وأشدها ما ذكره ابن حبان أنه يسبق إلى القلب كونه المتعمِّد لهذه المناكير ، بنظر تهذيب التهذيب ٩٤/١. ويعدُّ ابن حبان من المتشدّدين في الجرح ، أما ابن عدي – وهو الأقرب للاعتدال – فرأى أن غاية أمر الخُوزيّ الضعفُ ولا مطعن عليه في العدالة ، وبهذا يكتب حديثه ، وليراجع حكم المرتبة الخامسة من مراتب الجرح في فتح المغيث للإمام السخاوي ص٤٠٠، والثانية (أي بالعكس كما عند ابن الصلاح) في أصول الجرح والتعديل لأستاذنا الدكتور نور الدين عتر ص ١٣٣ .

فهذا الحديث عن ابن عمر رضي الله عنه إذا انضم إلى حديث أبي هريرة رضي الله عنه رُجِي أن يكون صالحاً ، ولا سيّما أنه في باب الترهيب من الزنا ، وأصل حكمه ثابت .

قال الدكتور أحمد ياسوف : " وهكذا انتقل التعبير من السبب وهو الـــزنى إلى النتيجة وهي النسب "[1].

والدكتور أحمد ياسوف يعتمد على الشيخ عبد القاهر في تقدير مزية الكنايـــة في أنها إثبات للصفة بإثبات دليلها ، ثم يقرر أنها ضرب من الغموض الفـــني (!) الذي يحصل بعد كشفه متعة كبيرة ، مستنداً إلى قول عبـــد القـــاهر : " ومـــن المركوز في الطبع أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له أو الاشتياق إليه ومعاناة الحنين نحوه ، كان نيله أحلى وبالمزيّة أولى فكان موقعه من الـــنفس أجـــلَّ وألطـــف ، وكانت به أضنّ وأشغف "[2]، ولكلمة عبد القاهر بقيّة هي: " وكذلك ضـــرب المثل لكل ما لطف موقعه ".

فكلام عبد القاهر إذاً في المثل وليس في الكناية وقوله (كذلك..) عائـــد إلى أول الفصل الذي ذكره في التمثيل ، وقوله : " إن المعنى إذا أتاك ممـــثلاً فهـــو في الأكثر ينجلى لك بعد أن يُحوِجَك إلى طلبه بالفكرة وتحريك الخاطر له والهمة في طلبه وما كان منه ألطف كان امتناعه عليك أكثر وإباؤه أظهر واحتجابه أشـــدّ ومن المركوز في الطبع ..." إلى آخر النقل الذي ذكره الدكتور أحمد ، فالمركوز في الطبع من التلذذ بالشيء بعد سبق حنين ومعاناة هذا قاعدة عامة بـــنى عليهـــا الشيخ عبد القاهر بلاغة المثل.

وقد ذكره الإمام المنذري في الترغيب والترهيب (ص ٥٢١، طبعة بيت الأفكار) ، فقال في أوله: " وعن أبي هريرة... " ثم قال في آخره: "رواه أبو داود والنسائي وابن حبان في صحيحه " ولم يذكر له علة، وهذا يعني وفق منهجه الذي ذكره في مقدمة كتابه (ص٢٤، من الطبعة المـــذكورة) أنـــه صحيح أو حسن أو ما قاربهما ، وسيأتي مزيد بيانٍ لمنهجه هذا في حديث المطيطاء ص ١١٣.

[1] – الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف ص : ٢٧٤ .

[2] – أسرار البلاغة ص ١١٨ ، والصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف : ٢٤٦ .

أما الكناية فوضوحٌ منافٍ للغموض، وتلميحٌ لما هو ظاهر معروف، وهذا قول الشيخ عبد القاهر في بلاغة الكناية الذي سبق ذكره ونقله أيضاً الدكتور أحمد ياسوف : " وذلك أنك لا تدّعي شاهد الصفة ودليلها إلا والأمر ظاهر معروف، بحيث لا يُشَكُّ فيه ولا يُظنُّ بالمخبر التجوّز والغلط "[1] .

وأرى مزية الكناية ومتعتها في الإيجاز المعنوي وأقصد به اختصار المسافة والقفز إلى الدليل مباشرة ليكون هو نفسه تعبيراً عن القضية، والدليل الحسي هو مناط التصوير، والله أعلم .

ويعتبر الدكتور أحمد ياسوف قولَه تعالى:﴿ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾{المائد :٧٥} كنايةً عن الحدث ، ويقول : " المقصود ما يكون بعده من عمليّات جسمانية مما يتصف به البشر "[2].

وينبغي أن أناقش هذا التفسير لكونه يقلب مفهوم الإرداف ويصنع من الدليل (أكل الطعام) قضية ويجعله ملزوماً ، والحق أنه لازم لملزومٍ هو البشرية فكان كناية عنها وليس عن الحدث . قال الطبري رحمه الله : " خبرٌ من الله تعالى ذكره عن المسيح وأمِّه أنهما كانا أهل حاجة إلى ما يغذوهما وتقوم به أبدانهما من المطاعم والمشارب كسائر البشر من بني آدم"[3]، وهو أعدل الأقوال في تفسير الآية، أما قول القرطبي رحمه الله : " وقال بعض المفسرين في قوله كانا يأكلان الطعام : إنه كناية عن الغائط والبول وفي هذا دلالة على أنهما بشران "[4]، وقول السيوطي رحمه الله :" كانا يأكلان الطعام كغيرهما من الناس ، ومن كان كذلك

---

[1] – الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف ص : ٢٤٦ .

[2] – الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف : ٢٤٥ .

[3] – تفسير الطبري ٣١٥/٦

[4] – الجامع لأحكام القرآن ٢٥٠/٦ .

لا يكون إلهاً لتركيبه وضعفه وما ينشأ منه من البول والغائط "[1]، فلا أحسب الإصرار على ذكر الحدث إلا محاولة لتنفير الذهن من التفكير بألوهيتهما فهو غرضٌ آخر لعله يكون أظهر لفهم العامّة ، لكنّ نفيَ الألوهية يكفي فيه إثبات البشرية بدليلها الذي هو أكل الطعام فلا يبقى المعنى مجرداً ، وهذه هي الكناية .

ومن الكنايات التي ذكرها الدكتور أحمد ياسوف وأود التعليق عليها حديث ((إذا جلسَ بين شُعَبها الأربع **ثم جهَدها** فقد وجب الغسلُ))[2]، وتحدث الدكتور أحمد عن الكناية في مجلسِه بين الشعب الأربع الرجلين واليدين[3]، ولا أحسبها من الكناية في شيء سوى أنه استعار لها الشعب، إنما الكناية في قوله : " ثم جَهَدها " فإن الجهد يردف غياب الحشفة في الفرج، فكني به عنه، وهو مناطُ الغسل بالتقاء الختانين لا مجرد الالتقاء .

وانظر إلى قول ابن حجر رحمه الله : " قيل معناه كدّها بحركته أو بلغ جهده في العمل بها... ورواه أبو داود من طريق شعبة وهشام معاً عن قتادة بلفظ :

---

[1] – تفسير الجلالين ص: ١٢٠.

[2] – من حديث أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً : البخاري في الغسل (إذا التقى الختانان) ٢٩١ ، ومسلم في الحيض (نسخ الماء من الماء وو جوب الغسل بالتقاء الختانين) ٣٤٨ ، والنسائي في الطهارة (وجوب الغسل إذا التقى الختانان) ١٩١ وفيه : " ثم اجتهد " ، وأبو داود في الطهارة (في الإكسال) ٢١٦ " وألزق الختان بالختان " وابن ماجه في الطهارة وسننها (ما جاء في وجوب الغسل إذا التقى الختانان) ٦١٠ .

ورواه مسلم من حديث أبي موسى عن عائشة مرفوعاً في الحيض (نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل بالتقاء الختانين ٣٤٩ ، وفيه " ومس الختان الختان " .

[3] – ينظر : الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف ص ٢٦٩ .

وألزق الختان بالختان ، بدل قوله ثم جهدها ، وهذا يدلّ على أن الجَهد هنا كناية عن معالجة الايلاج "[1].

وإذا انبسط قلمي في بعض ما قاله العلماء فإن قلبي ليمتلئ حباً لهم وإجلالاً ، ولكنه هديُ العلم في رحلة البحث عن الحقيقة .

المبحث الرابع

تعريف الكناية

في هذا المبحث سأعرف الكناية بالهوية مختاراً التعريف الأصح ، ثم بالغيرية وذلك بتمييزها عما يمكن أن يلتبس بها من الأنواع البلاغية، وهذا المبحث هو ثمرة ما سبقه وجذرُ ما بعده؛ لأنني سأختار الكنايات النبوية وفق هذا التعريف.

المطلب الأول : التعريف المختار للكناية .

ذكَرتُ في آخر المرحلة الثالثة من المبحث الثاني أن مصطلح الكناية مال للاستقرار على ما لخّص به القزويني تعريف السكاكي الذي قام على تعريف عبد القاهر، وأن البلاغيين مضَوا فيما بعدُ مقلِّدين في معظمهم أحدَ هؤلاء الثلاثة، فمنهم من يذكر الإرداف ومنهم من يذكر اللزوم على طريقة السكاكي ومنهم من يذكره على طريقة القزويني ، وهذا ما استدعى المقارنة الدقيقة بين تعريف كل من عبد القاهر و السكاكي والقزويني للكناية من أجل الوصول إلى التعريف المختار .

---

[1] – فتح الباري ٣٩٥/١ .

وأذكِّر قبل المقارنة بتعريفاتهم :

فالكناية عند عبد القاهر : أن يريد المتكلم إثبات معنىً من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة ولكن يجيء إلى معنىً هو تاليه وردفُه في الوجود فيومئ به إليه ويجعله دليلاً عليه .

وعند السكاكي : ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور إلى المتروك .

وعند القزويني : لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه .

وأشير أيضاً إلى أن الإشكال كل الإشكال كان في التباس الكناية بالمجاز عند من سبقوهم ، حيث كان يُعبَّر عن المجاز بالكناية أولَ الأمر ثم لما حُدّ المجاز بقيت صور من الكناية لم تدخل في حدِّه وهي ما اصطلَح عليها عبد القاهر باسم الكناية .

وكلٌّ من العلماء الثلاثة يلحُّ على الفصل بينها وبين المجاز ويصرِّح به خارج التعريف كما تقدّم ، وهم مصيبون بلا ريب ، أو على الأقل هذا ما يناسبنا؛ لأن الدراسات الأدبية تحتاج إلى فرز النصوص الأدبية موضع الدراسة ، وفرز النصوص يحتاج إلى التحديد الدقيق فلا تغرق الكناية في بحر المجاز ولا المجاز في بحر الكناية .

ولهذا يكون التعريف الجامع ما جمع صور الكناية بأقسامها ، ويكون المانع ما منع غير الكناية من الدخول فيها وأقتصرعلى المجاز لأنه الذي كان يلتبس بها فقصدَ الثلاثة لفصله .

وبناء عليه أقول :

تعريف الشيخ عبد القاهر ليس جامعاً إذ يخرج منه صورتان، الأولى ما لو كانت الكناية عن ذات موصوفة كالكناية بالمضياف عن زيد ، وفي تعريفه : " أن يريد المتكلم إثبات معنىً ..." والثانية الكناية عن النسبة كالمجد بين ثوبيه ، وفي

تعريفه : " يجيء إلى معنىً هو تاليه وردفه في الوجود.. " والنسبة لا يكون فيها إرداف ، ولا يُعتَرض على الشيخ في الأولى لأنه لم يذكر في أقسامها الكناية عن الموصوف ، ولكنه ذكر الكناية عن النسبة .

على أنه تعريف مانع ، ومانع بالأخص من دخول المجاز ، لقوله في المعنى المذكور " ويجعله دليلاً عليه " والدليل مرادٌ ولا سيّما وفق اصطلاح الشيخ الذي يفسِّر بلاغة الكناية أنها إثبات الصفة بإثبات دليلها ، فلما أريد المذكور والمستور معاً خرج المجاز .

أما تعريف السكاكي فهو جامع مانع ، ومربط الفرس كلمة " ما يلزمه" ، فإن اللزوم يشمل الإرداف ذي التعاقب الزمني والتبعيةَ التي تحتمل التزامن فيجمع أقسام الكناية وصورها ومنها الكناية عن النسبة ، ثم إن ما يلزمه هو ما يقال له اللازم وإذا أنت صرحت باللازم ليُنتقل منه إلى الملزوم فإن الملزوم مرادٌ مع لازمه في الوقت ذاته فخرج المجاز .

وأما تعريف القزويني فغير جامع ولا مانع ، وأبدأ بالثانية لأن في الأولى كلاماً يطول، وسبب عدم المنع في تعريف القزويني هو قوله : "أريد به لازم معناه مع جواز إرادة معناه"، واعتبره بقوله المتقدِّم خارج التعريف أن الفرق بينها وبين المجاز : "من جهة إرادة المعنى مع إرادة لازمه فإن المجاز ينافي ذلك " ، فقد يُفهَم من كلمة الجواز في التعريف أن الكناية نوعان : مجاز وغير مجاز . وليس هذا مراده ولكنه قد يُفهَم منه على كلِّ حال ، ومن هنا بدأ الانحراف عن خطِّ السكاكي فإنه وإن بدأ صغيراً مقيَّداً بتوضيحٍ خارج التعريف إلا أنه صار مع الزمن كبيراً إلى درجة أنه بات ثغرة للخلط بين الكناية والمجاز ، وعدنا نسمع أن الظبية كناية عن المرأة ليس بالمعنى اللغوي كما كانت ، ولكن بمعنىً اصطلاحي مستند إلى تعريف القزويني ، وتقدّم مصداق دعواي هذه عند الكلام عن الكناية في الأزمنة المتأخرة والمعاصرة.

وأما كونه غير جامع فلأنه عكس بين اللازم والملزوم فجعل المعنى المصرّح به هو الملزوم والمعنى المراد الذي لم يصرّح به لازماً ، وفعلَه عامداً متوخِّياً التلخيص ظانّاً الإصابة وتقدّم قوله : إن اللازم ما لم يكن ملزوماً يمتنع أن يُنتقل منه إلى الملزوم .

نظريّاً إنّ من ذكر اللزوم ذكره بالمطلق ، والملازمة المطلقة هي كون الشيء مُقتضِياً للآخر والشيء الأول هو المسمى بالملزوم والثاني هو المسمى باللازم كوجود النهار لطلوع الشمس فإن طلوع الشمس ملزوم ووجود النهار لازم [1] .

وعملياً يستقيم العكس للخطيب للقزويني في صورٍ مثل :﴿قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ﴾{الصافات:٤٨} كناية عن العفاف فإن قصور الطرف لازم وملزوم في آن ، فإنهنّ إن قصرن الطرف عففن وإن عففن قصرن الطرف ، ولا يستقيم في صور أخرى كحديث : ((أيّما امرأة أدخلَت على قومٍ من ليس منهم فليست من الله في شيءٍ ولن يُدخِلها جنّته)) [2]، فالحرف الأول كناية عن الزنى والزنى هو الملزوم ويلزم عنه اختلاط النسب ولا يُقال العكس .

أمّا إذا كان الخطيب يعني اللزوم الذهني كأن يتصوّر الذهنُ الكرمَ بمجرّد تصوُّره كثرة الرماد فيلزم عن كثرة الرماد الكرم ويصير الكرم لازماً وكثرة الرماد ملزوماً ، فالجواب أن الذهن لم يكن ليشكِّل هذا اللزوم لو لم يستند على لزوم خارجيٍّ كان الكرم فيه ملزوماً واقتضى كثرة الرماد ، فلمّا ابتُذِلت هذه الكناية في الاستعمال تكوّن هذا اللزوم المعاكس في الذهن ، وأنّى له ذلك في كناياتٍ بعيدةٍ بطبعها عن الابتذال كالمثال المتقدِّم : أيما امرأة أدخَلت ..ألخ ؟

ثم إذا عَنينا اللزوم الذهني فتحنا على تعريف الكناية باباً مُشرَعاً لا يقرُّ لها بعده قرار ، فإنّ الذهنَ يتصوَّر المتناقضات في آنٍ كالبصر والعمى ، أليس إذا ثبت

---

[1] – ينظر : التعريفات ، الجرجاني ص: ٢٩٣ .

[2] – تقدم تخريجه ص ٧٠.

تصوُّر العمى في الذهن ثبت تصوُّر البصر فيه؟[1] فإذا قيل : إن بقية تعريف القزويني مانع من دخول غير الكناية في هذا الباب ، وهي قوله : مع جواز إرادة معناه ، قلت : إنها لم تكن مانعاً على تقدير اللزوم الخارجي فكيف تكون مانعاً على تقدير اللزوم الذهني !.

ثم إنه عرّف الكناية بأنها لفظ ، والحق أنها أسلوب من أساليب معالجة اللفظ، فاللفظ موضوعها، وقد يُطلق اسم الشيء على موضوعه مجازاً في أثناء الاستعمال لا في التعريف. وانظر إلى عبد القاهر يقول : أن يريد المتكلم ... الخ ، وقولِ السكاكي : هي ترك التصريح ... الخ يتبيّنْ لك الفرق .

اختيار تعريف السكاكي:

بعد هذه المقارنة أقول : إنه لا شيء يمثل مقاصد العلماء الثلاثة في بحوثهم ويجمع فهومَهم مثل تعريف السكاكي ، ولهذا عاد شارح التلخيص البهاء السبكي ليقترب من تعريف السكاكي فقال : " الكناية لفظ استُعمِل في لازم معناه مراداً باستعماله فيه إفادة ملزومه "[2] ، وعبّر بالإفادة ليبيِّن أنه لا يجتمع في الكناية حقيقة ومجاز ولا حقيقتان ، فقال: " لا يتخيّل أن ذلك جمع بين حقيقة ومجاز ولا بين حقيقتين لأنّ التعدّد هنا ليس في إرادة الاستعمال بل في إرادة الإفادة ، واللفظ لم يُستعمَل إلا في موضوعه ، وقد يُستعمَل اللفظ في معنىً ويُقصَد به إفادة معانٍ كثيرة "[3].

وعوداً على تعريف السكاكيّ لأضيف نكتة تتعلّق بالربط بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي ، فإن السكاكي استطاع أن يضمِّن تعريفه هذا الرابط دون أن يُضعِف التعريف ، فقال : "الكناية هي ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر

---

[1] – ينظر : التعريفات ، الجرجاني ص: ٢٩٣ .

[2] – عروس الأفراح ٤/٢٣٨.

[3] – عروس الأفراح ٤/٢٣٨.

.." ، وهذه هي الكناية لغة أن تستر ذِكراً بذِكرٍ ، وبعبارةٍ أخرى أن تتكلّم بشيءٍ وتريد غيرَه[1]، ولا تجد مثل هذا الربط الواضح في تعريفيهما، ثم إنه جاء في تعريف السكاكي بديعاً في موضعه أوّل التعريف كأنما يشير إلى بدء أمر الكناية بالمعنى اللغوي العام وانتقاله -كما في التاريخ البلاغي - إلى الكناية بمفهومها الاصطلاحي الخاص ، ولا أدري إن كان السكاكي قصد إلى هذه الطريقة أم أنها اتّفقت له ، ولكنها على كلِّ حالٍ طريفةٌ في بابها .

وبه أنتهي إلى التعريف الذي أختاره للكناية والذي سأبني عليه اختياري للنصوص النبويّة موضع الدراسة . فأقول :

الكناية هي ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمُه ليُنتقَل من المذكور إلى المتروك .

المطلب الثاني : علاقة الكناية بسائر الأنواع البلاغية .

إن ترك التصريح يشبه أن يكون قارة في خارطة البلاغة أُطلِق عليها ذات يوم اسم الكناية حين كانت ثلث الكلام[2]، أمّا وقد تمايزت الحدود وصارت الكناية إلى ما صارت إليه في الاصطلاح لزم أن نبيِّن علاقة الكناية بما يمكن أن يلتبس بها من الأنواع البلاغية، وأراها في ثلاثة أصناف :

الصنف الأول : ضرب منفصلٌ عن الكناية وأهمه المجاز اللغوي والتورية :

أولاً- علاقة الكناية بالمجاز اللغوي (الاستعارة و المجاز المركب)

أ- الاستعارة : لا صلة بين الاستعارة التصريحية والكناية إلا في المعنى اللغوي إذ يقولون فيها يُكنّى باسم المشبّه به عن المشبه المستور، فيراد بالظبية المرأة ونحو ذلك ولا لزوم بينهما والحاجة ماسة إلى قرينة لفظية أو حالية .

---

[1] - ينظر لسان العرب (٢٢٣/١٥،كني) .

[2] - عند المبرِّد ، كما تقدم في المبحث الثاني .

أما الاستعارة المكنية فترتبط بالكناية من جهة أنه يُكنى عن المشبه به بـــبعض لوازمه كقوله تعالى : ﴿ وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا﴾ {مريم:٤}، ولهـــذا يقـــال لهـــا الاستعارة بالكناية [١].

ب- المجاز المركب: وهو اللفظ المركّب المستعمل فيما شُبِّه بمعنـــاه الأصـــلي تشبيهَ التمثيل للمبالغة في التشبيه، ويُسمّى تمثيلاً أيضاً [٢].

ومنه قولهم : "إني أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى"[٣]، قال القزويني : " شـــبه صورة تردّده في المبايعة بصورة تردّد من قام ليذهب في أمرٍ فتارة يقـــدّم وتـــارة يؤخّر . وهذا يسمى التمثيل أو التمثيل على سبيل الاستعارة ومتى فشـــا سمـــي مثلاً". [٤]

ورأينا في الحديث عن تطور الكناية أن عبد القاهر عدّه من المجاز وعدّه ابـــن الأثير من أقسام الكناية لأن الكناية عنده من المجاز . وأما المثال المذكور فقد كان تمثيلاً لحالة التردد في الواقع الذي قيلت فيه حيث لا رؤية ، فإذا قيل ذلـــك عـــن عيان ومشاهدة كان كناية .

ثانياً- علاقة الكناية بالتورية وما وراءها :

أ- التورية : وهي أن يُطلَق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويُرادَ البعيد.

كأن يطلق الخال فيُراد به البعيد من معنيين .

---

[١] - ينظر : معجم المصطلحات البلاغية ، للدكتور أحمد مطلوب ص ٨٨ .

[٢] - ينظر : معجم المصطلحات البلاغية ، د. أحمد مطلوب ص ٦٠٢ .

[٣] - من كتاب يزيد بن الوليد لمروان بن محمد وفيه : " أما بعد فإني أراك تقدم رجلاً وتـــؤخر أخرى فإذا أتاك كتابي هذا فاعتمد على أيهما شئت والسلام " ، البيان والتبيين ، الجاحظ ١/ ١٦٤.

[٤] - الإيضاح ص ٢٨٤ .

والفرق بين الكناية والتورية ظاهر ، فمؤدّى تعريف الكناية أن تذكر شيئاً مريداً لمعناه ومريداً لملزومه في الوقت ذاته ، وأما التورية فإن اللفظ المذكور فيها له معنيان صحيحان يراد البعيد منهما .

ومن أسمائها : الإيهام ، والتخييل ، والتوجيه ، أما تاريخياً فقد خلط ابن رشيق بين التورية والكناية ، وسماها السكاكي الإيهام ، وجعلها العلوي باباً كبيراً يندرج تحته الكناية والتعريض والمغالطة والأحاجي والألغاز .[1]

وكانت التورية أولَ الأمر تطلق على الكناية والعكس كذلك ، وذكر الجاحظ أنه إذا قيل إن له بيتاً وشرفاً وقدَماً، فنُظِر في أمره فوُجِد من السفلة ، فقال الذي قال الكلام الأول : شرفه أذناه وقدَمه التي يمشي عليها وله بيت يأوي إليه ، أنّ هذا كذب إن كان في مقام لا تجوز فيه التورية كاستشارة ، وكذا لو قيل رزين المجلس نافذ الطعنة فحسِبَه الناس سيِّداً فارساً فإذا هو خيّاط ! قال الجاحظ : " ومن قال للمستشير هذا القول فقد غرّه وذلك ممّا لا يحلُّ في دين ولا يحسن في الحرية ...وأدنى منازل هذا الخبر لا يُسمّى صدقاً فأمّا التسمية له بالكذب ففيها كلامٌ يطول "[2]، ففي كلامه أمثلة تصلح للتورية وفق مصطلحها وأمثلة تصلح للكناية كرزين المجلس نافذ الطعنة .

ب- الإبهام: هو إيراد الكلام محتملاً لوجهين مختلفين ، وقيل متضادين ، وبه يختلف عن التورية كما يختلف عنها بأن التورية توجه ذهن المستمع إلى المعنى القريب ، أما الإبهام فيدع الذهن فريسة الاحتمال .

وهي من خصائص كافوريّات المتنبي :

ويُغْنِيك عما ينسِب الناسُ أنّه إليك تناهى المكرُمات وتُنسَب

---

[1] - ينظر : معجم المصطلحات البلاغية ، د. أحمد مطلوب ص ٣٣٤ .

[2] - البيان والتبيين ١/ ١٨٣.

وما طـــرَبي لما رأيتك بدعـــةً لقد كنتُ أرجو أن أراك فأطرَبُ [1]

ومنه قولهم " أترغب أن .. " فيحتمل معنيين متضادين على تقـــدير "في" أو "عن ".

وسميت توجيهاً،وكلاماً مُوجَّهاً ، ومحتملاً للضدين [2].

فتختلف عن الكناية التي تتألف من معنيين لازم وملزوم كلاهما مرادان.

ج- الاستخدام : وهو أن يكون للكلمة معنيان فتذكر لتخدم المعنيين معاً [3].

مثاله قول بعضهم : " أنا على عهدك الذي تعلمُه لم أحلَّ لك من أمرك عَقْداً ولا مكاناً آنسُ منك فيه فَقْداً " فاستخدم "أحل" للعقد وللمكان .

ويختلف عن التورية والإبهام بأن المتكلم فيهما يقصد في نفسه أحد المعنـــيين وهنا يطلب المعنيين معاً ، ويختلف عن الكناية بأنه ليس أحـــد المعنـــيين بـــلازم للآخر.

د- الأحاجي (وتسمى الألغاز والمعمّى والأغاليط) وهي كل معنى يُستخرج بالحدس لا بدلالة اللفظ ولا المفهوم ، والمقصود اســـتخراج الأفهـــام وامتحـــان الأذهان[4].

كما قالوا : ربَّ ثور رأيت في جُحْر نملٍ ! ... ، والثور ذكر النمل [5].

---

[1] - ديوان المتنبي ١/ ١٨٦ بشرح العكبري الذي قال : " ليس هذا مما يُمدَح به ولا سيما الملوك لأنه أشبه بنفي النسب عنه ، وفي الثاني قال : " قال أبو الفتح : لما فرأت عليه هذا البيت قلت لـــه : جعلت الرجل أبا زِنّة – وهي كنية القرد – فضحك " الشرح ١/ ١٨٧ .

[2] - ينظر : معجم المصطلحات البلاغية ، د. أحمد مطلوب ص : ٢٥ ، ٥٦٧ ، ٦٠٦.

[3] - ينظر : معجم المصطلحات البلاغية ، د. أحمد مطلوب ص : ٧٠، ٧١.

[4] - ينظر : تاريخ آداب العرب ، الرافعي ٤٠٣/٣ وما بعدها ؛ معجم المصطلحات البلاغيـــة ، د. أحمد مطلوب ص : ٣٥.

[5] - ينظر المزهر في علوم اللغة وآدابها ، السيوطي ٤٥٢/١ .

وتختلف عن الكناية بإرادة المعنى البعيد للكلمة وليس أحد المعنيين في الأحجية بلازم للآخر .

هـ – التلميح : أن يشار إلى قصة أو شعر من غير ذِكره ، ومنه ضربٌ يشبه اللغز كقول تميميٍّ لبعض بني نمير : ما في الجوارح أحبّ إلي من البازي ، تلميحاً لقول جرير :

أنا البازي المدلّ على نمير أتحتُ من السماء لها انصبابا [1]

إلى آخر الحكاية [2].

وقريب منه العنوان وهو أن يأخذ المتكلم في غرض له من وصف أو فخر أو مدح أو هجاء أو عتاب ، ثم يأتي لقصد تكميله بألفاظ تكون عناوين لأخبار متقدمة وقصص سالفة [3].

الصنف الثاني : ضرب يصدق في بعض صوره على الكناية وهو أعم منها :

أ– اللحن : قولٌ يفهمه المخاطب ويخفى على غيره لأنه يميله عن الواضح المفهوم ، أو هو التعريض عن فطنة كما قيل في بيت مالك بن أسماء :

منطق صائب وتلحن أحياناً وخير الحديث ما كان لحناً [4]

وقد كان ابن وهب (– ٣٣٧هـ) جعله تعريضاً أو كناية ، فقال : " هو التعريض بالشيء من غير تصريح به أو الكناية عنه بغيره "[5].

---

[1] – ديوان جرير ٢/ ٨١٩.

[2] – ينظر : الإيضاح ، القزويني ص ٣٨٩؛ معجم المصطلحات البلاغية ، د. أحمد مطلوب ص٤١٣.

[3] – ينظر معجم المصطلحات البلاغية ، د. أحمد مطلوب ص٥٣٥ .

[4] – الأغاني ٢٣٨/١٧ .

[5] – البرهان في وجوه البيان ص ١٣٣؛ معجم المصطلحات البلاغية ٥٧٥.

ب–لطافة المعنى : سماها ثعلب كذلك ، وقال: " هي الدلالة بالتعريض على التصريح"[1] ثم فسره بالإيماء الذي يقوم مقام التصريح لمن يحسن فهمه واستنباطه.

ومثل له بقول امرئ القيس :

وخليلٍ قد أفارقُه ثمّ لا أبكي على أثرِه [2]

وهذا فيه كناية عن جلدِه واغتنائه بنفسه عن الأخلاء وانعدام أسفه عليهم.

وبقول نَصيب في سليمان :

وعاجُوا فأثنَوا بالذي أنت أهلُه ولو سكتُوا أثنت عليك الحقائب [3]

وليس فيه كناية بل استعارة. إذاً يمكن للطافة المعنى أن تكون كنايةً وغيرها.

ج – الإشارة والإيماء والرمز بمعناها الأعم لا وفق تصنيف السكاكي ، وتقدم أن الإشارة والإيماء نوع من الكناية عند السكاكي حيث تكون قريبة وواضحة،وأن الرمز كناية قريبة مع نوع خفاء[4].

والإشارة والإيماء كانا بمعنىً عند الأوائل عضويٍّ غير لفظي أي باليد والعين ونحوها ، وعدّها الجاحظ من أصناف الدلالات على المعاني[5].

ثم استعملا في الألفاظ ، فعرّف قدامة الإشارة بأن يكون اللفظ القليل مشتملاً على معانٍ كثيرة بإيماء أو لمحة تدل عليها [6].

ومما مثّلوا به لمحةً دالّةً[7]، قول حسان بن ثابت رضي الله عنه :

أولاد جفنةَ حول قبر أبيهمُ قبرِ بن ماويةَ الكريمِ المفضِلِ [1]

---

[1] – قواعد الشعر ص ٤٩.

[2] – ديوان امرئ القيس ص ١٢٦.

[3] – الأغاني ٣٢٣/١ .

[4] – ينظر : معجم المصطلحات البلاغية ص١٢٢ ، ٤٨٩، ٤٩٨.

[5] – ينظر : البيان والتبيين ١/ ٤٣.

[6] – ينظر : نقد الشعر ص ١٧٤.

[7] – ينظر : معجم المصطلحات البلاغية، د. أحمد مطلوب ص ٥٧٨.

يريد أنهم ملوك ذوو حاضرة ومستقرٍّ عز لم يتفرّقوا في البلاد .

وهذا مثال للكناية بديع .

وعدّ ابن رشيق الإشارة أصلاً يندرج تحته أنواع منها الكناية ، والإيماء ، والرمز ومثل للإيماء بقوله تعالى:﴿ فَغَشِيَهُمْ مِنْ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ﴾{طه:٧٨}،ومثّل للرمز بقول أحدهم يصف امرأة قُتِل زوجها وسُبِيت:

عقِلتُ لها من زوجها عددَ الحصى مع الصبح أو مع جُنحِ كلِّ أصيل[٢].

والمراد أنه يعطيها بزوجها الهم الذي يدعوها إلى عد الحصى، وعد الحصى هو الرمز وهو كناية في الوقت ذاته .

الصنف الثالث : ضرب بينه وبين الكناية عموم وخصوص نسبي :

أ- الاتساع: وهو بحسب المصطلح البلاغي العربي كلّ كلام تتسع تأويلاته فتتفاوت العقول فيها لكثرة احتمالاته لنكتة ما ،كأوائل السور .[٣]

ومنه قول الحماسي :

بيضٌ مفارقُنا تغلي مراجِلنا نأسو بأموالنا آثار أيدينا [٤]

فقد تكون بيض مفارقنا تمثيلاً للطهارة والعفاف ، أو كناية عن السن والتجربة ، أو كناية عن الحرية إذ في المفارق جلاء لون البشرة . وهكذا اجتمع فيها المماثلة والكناية بل وأكثر من كناية لتعدد الملزوم .

---

[١] – ديوان حسان١/ ٧٤، في قصيدة سائرة تنظر أيضاً في طبقات فحول الشعراء ، محمد بن سلام الجمحي ٢١٨/١؛ والأغاني ١٧/ ١٧٧ .

[٢] – ينظر : العمدة ٣٠٢/١ ، ٣٠٣ أما البيت فلم أعثر على نسبته .

[٣] – ينظر : معجم المصطلحات البلاغية ، د. أحمد مطلوب ص : ٢٩ .

[٤] – لبعض بني قيس بن ثعلبة كما في الحماسة ٢٦/١.

ب – التدبيج: وهو أن يذكر الشاعر ألواناً يقصد الكناية بها أوالتورية بذكرها عن أشياء من مدح أو وصف أو نسيب أو هجاء أو غير ذلك أو لبيان فائدة الوصف فيها [1].

فمثال تدبيج الكناية قول أبي تمام :

تردّى ثياب الموتِ حُمْراً فما دجى لها الليلُ إلا وهي من سندسٍ خُضْرُ [2]

فالشطر الأول كناية عن الشهادة، والثاني كناية عن دخول الجنة.

ومثال تدبيج التورية قول الحريري : " فمذ اغبر العيش الأخضر و ازورّ المحبوبُ الأصفرُ واسودّ يومي الأبيض "[3] فهذه توريات والمحبوب الأصفر الدينار .

ج –التنكيت : الكلام المتضمن دقائق يحتاج السامع في استخراجها إلى فضل تأمُّل، أو هو استخراج الدقائق في الكلام حتى لا يكون فسادٌ في النقد[4]، ويُحكى أن الأصمعي سُئِل عن قول الخنساء رضي الله عنها :

يذكّرني طلوعُ الشمس صخراً وأذكره لكلِّ غروب شمس[5]

فقال : أرادت بطلوع الشمس للغارة ، وبمَغِيبها للقِرى [6].

فسار قول الأصمعي ، وأظن هذا لم يخطر ببالها ، فالثكلى أشغلُ من أن تنكّت، وهل الأخرى التي تقدّم[7]فيها قول الشاعر :

عقِلتُ لها من زوجها عدد الحصى مع الصبح أو مع جُنحِ كلِّ أصيل

تفكّر في الغارة والضيف ؟

---

[1] – ينظر : معجم المصطلحات البلاغية ،د. أحمد مطلوب ص ٢٧٩ .

[2] – ديوان أبي تمام ٢/ ٣٠٤ (ط.دار صادر) يرثي محمد بن نصر الطوسي .

[3] – مقامات الحريري، المقامة البغدادية ص ١٢٥.

[4] – ينظر : معجم المصطلحات البلاغية ، د. أحمد مطلوب ص ٤٢٧ .

[5] – ديوان الخنساء ص٥٠.

[6] – ينظر المزهر ، السيوطي ٢/ ٢٨٨ ؛ وبهذا فسره أبو الفرج في الأغاني ١٨٢/١٧ .

[7] – ص ٨٧.

إن ذِكرَ طرفي النهار يدلُّ على الاستغراق أو على التكرار، أو إن لهذين الوقتين خصوصية في تهييج الأحزان والخواطر كونهما البداية والنهاية ، وهذا قَدْرُ الشاعرات النائحات الثكالى ، لا أراهن يبلغن ما ذكر الأصمعي -رحمه الله – وإن كان ما قاله بديعاً، والله أعلم .

وأرى أن يمثَّل للتنكيت بافتخار الجاهليين بشرب الخمر وحقيقة مقصودهم أنها تبعث على الكرَم فهو افتخار بالكرم[1]، وها هنا يلتقي التنكيت بالكناية حيث يكون فيها نوع خفاء .

مثاله قول طرفة بن العبد:

أُسدُ غِيلٍ فإذا ما شربوا وهبوا كلَّ أَمُونٍ وطِمَرْ

الغيل الأجمة وموضع الأُسد، والأمون الناقة الأمينة وثيقة الخَلْق قد أمِنت العِثار والإعياء ، والطِمَرّ الفرس الجواد طويل القوائم خفيف.[2]

فهو يفتخر بشرب الخمر لما تحثُّ بزعمه على الكرم ، وسيأتي تفصيل المسألة وانتقادها[3].

د- الغلو وهو تجاوز حدّ المعنى والارتفاعُ فيه إلى غاية لا يكاد يبلغها، ومن أسمائه المبالغة والإغراق والإفراط وقد يُجعل الإغراق بين المبالغة والغلو ، ويَجمُل

---

[1] – وهذا أصل في تسمية الجاهليين العنبَ كرماً، قال أبو بكر بن الأنباري: "إنما سمي الكَرْمُ كَرماً؛ لأن الخمر المشروبة من عنبه تحثُّ على السخاء وتأمر بمكارم الأخلاق؛ فاشتقوا لها اسماً من الكرَم " الزاهر في معاني كلمات الناس ٢/ ٢٣٥؛ وينظر: فتح الباري (٥٦٧/١٠) .

[2] – لسان العرب (غيل، ١١ /٥١٠) و(أمن، ١٣/ ٢١)و(طمر ٤/ ٥٠٢) ، وهو في ديوان طرفة ص ٦٥.

[3] – في الفصل الخامس ص٢٦١، ٣٦٢.

إذا اقترن بكاد ولو ولولا ونحوها[1]، كقوله تعالى:﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾{النور:٣٥}، وللبحتري:

لو أنّ مشتاقاً تكلّف غيرَ ما في وُسْعِه لسعى إليك المنبرُ [2]

وغير مختارٍ ما فعله العسكري – رحمه الله- إذ مثّل للغلوِّ بقول الله سبحانه وتعالى:﴿ وَبَلَغَتْ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ﴾{الأحزاب:١٠}[3]، فإن القرآن لا يُنعَت بغلُوٍّ! وإن كان لا مشاحة في الاصطلاح . ثم إنها كناية عن شدة الخوف ، وإذا قلنا كناية فدليلها الذي هو بلوغ القلوب الحناجر ثابت حقيقة وليس مجازاً ، وهكذا قال فيها أئمة التفسير فمنهم من ذكر أن القلوب تزول حقيقة عن مواضعها إلى الحناجر ، ومنهم من ذكر أنه مَثَلٌ جارٍ مضروب لهذه الحال فضُرِب في القرآن ولا ضير ، ومنهم من ذكر أنه جار على طريقة العرب في المبالغة لكن على إضمار كاد ، ومنهم من قدّر مضافاً محذوفاً هو خفقان القلوب وهو الأظهر في قول القرطبي[4]، وكيفما قلّبت التفسير لم تكن غلُوّاً إلا على المعنى الجميل الصادق، والذي استظهره القرطبي أقرب إلى الحالة الحقيقية التي يلاحظها كل إنسان من نفسه عند الخوف البالغ فيشعر كأن شيئاً في جوفه وثب إلى حنجرته ، والله أعلم .

وعلى القول الذي يعتبرها مثلاً وقلت عنده لا ضير ، فإنما قلت ذلك لأن ابن قتيبة عند ذِكر المبالغة في الاستعارة ومثالها:﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمْ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ﴾{الدخان:٢٩} ذكر أن العرب تقول إذا أرادت تعظيم مهلك رجل: أظلمت الشمس له ، وكُسِف القمر لفقده، وبكته الريح والبرق

---

[1] – ينظر : معجم المصطلحات البلاغية ، د. أحمد مطلوب ص ١٥٣ ، ٥٣٩ ، ٥٨٢.

[2] – ديوان البحتري ٢/ ١٠٧٣ ، يمدح المتوكل ويصف خروجه للعيد .

[3] – ينظر :كتاب الصناعتين ص ٣٥٧.

[4] – الجامع لأحكام القرآن ، القرطبي ١٤٥/١٤.

والسماء والأرض، يريدون المبالغة ، قال : "وليس ذاك بكـــذبٍ لأنهـــم جميعـــاً متواطئون عليه والسامع له يعرف مذهب القائل فيه " [1].

قلت : فيصبح القولُ نفسُه كناية عن عظمة هذا الرجل وليس الكلام المقـــول فإنه استعارة .

و لم يكن بدٌّ من هذا التعقيب لبيان أنه لا مدخل للإغراق والغلو والمبالغـــة في الكناية إلا ما كان عن النسبة فقد يخامرها شيء من ذلك لجهة الإسناد المجـــازي المنفصل عن الكناية عند التحقيق[2]، ثم لا يكون كذباً لأنه أمرٌ تواطـــؤوا عليـــه والسامع له يعرف مذهب القائل فيه ، ولهذا منزلة تعرف عند الكلام علـــى أثـــر الكناية في الاستنباط ، إن شاء الله تعالى .

---

[1] – تأويل مشكل القرآن ص ٥٨٢ .

[2] – ففي المثال المشهور : إن السماحة ... في قبة ضربت على ابن الحشرج

ترى أن جعل السماحة في القبة من الإسناد المجازي لأن الرجل هو الذي في القبة ، أمـــا نســـبة السماحة إلى شيء يلتبس بالرجل كجعلها في القبة المضروبة عليه فهو الكناية عن نسبة السماحة إليه.

الفصل الثاني

الصورة الفنية للكناية النبوية

المبحث الأول: مفهوم الصورة الفنية

المطلب الأول: تعريف الصورة الفنية .

المطلب الثاني : علاقة الخيال بالصورة الفنية .

المطلب الثالث: وظيفة الصورة .

المطلب الرابع : منهج دراسة الصورة الفنية للكناية .

المبحث الثاني : التجسيم في الكنايات النبويه

المطلب الأول : تعريف التجسيم ، وفاعليته .

المطلب الثاني: نماذج من التجسيم الكنائي في الحديث النبوي .

المبحث الثالث : التشخيص في الكنايات النبوية

المطلب الأول : تعريفه التشخيص وأقسامه .

المطلب الثاني : منزلة التشخيص من الكنايات النبوية .

المبحث الأول

مفهوم الصورة الفنية

يتناول هذا المبحث تعريف الصورة الفنية، وصلتها بالخيال، ووظيفتها، ومنهج دراستها .

المطلب الأول: تعريف الصورة الفنية

يتألف هذا التركيب الوصفي من كلمتين : الصورة والفن، وحتى نبلغَ التعريف لا مناص من المرور بمعاني هاتين الكلمتين في اللغة والاصطلاح .

أ- الصورة: اعتورتها خمس دلالات أثرت في مفهومها الاصطلاحي ، وهي الدلالة اللغوية ، والذهنية ، والنفسية ، والرمزية ، والبلاغية .

وهذا التنوع مرده إلى اختلاف معانيها في **الدلالة اللغوية** أولاً، فالصاد والواو والراء كلماتٌ كثيرةٌ متباينة الأصول، كما ذكر ابن فارس وقال : " وليس هذا الباب ببابِ قياسٍ ولا اشتقاق "[1].

ومن معانيها في اللغة شكل الشيء وحقيقته وصفته، وصَوِر يَصوَر صَوَراً أي: مال. وهذا الأخير هو الوحيد الذي ذُكِر أنه ينقاس[2]، ولعله السر في اختلاف معاني هذا الباب فلا يستقرُّ على معنىً حتى يميلَ إلى آخر ، والله أعلم .

والذي قاله الدكتور نعيم اليافي أنها " المحاكاة الحَرفيّة لموضوع خارجي بصري على الأغلب"[3] يُعدُّ اقتصاراً لا دليل عليه بل الدليلُ يناقضه كما نقلتُ من المعاجم، وكذلك الشواهدُ ومن أجلِّها حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم :

---

[1] - مقاييس اللغة (صور ، ٣ / ٣١٩)

[2] - ينظر : مقاييس اللغة ، ابن فارس (صور ، ٣ / ٣١٩) ؛ لسان العرب ،ابن منظور (صور ٤ / ٤٧١).

[3] - مقدمة لدراسة الصورة الفنية ، ص ٤٢ .

((إِنَّ أَوَّلَ زُمْرَةٍ تَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلَى صُورَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ))[1]، أي في إضاءة البدر[2]، فلا شك أن المحاكاة الحرفية مستبعدة تماماً في هذا الحديث.

وللصورة دلالة ذهنية في مجال الفلسفة، فهي العَرَض المقابل للجَوهَر (صورة – مادة)، وكانت في الاتجاه الفلسفي القديم منفصلة عن المادة وصارت في الاتجاه الجديد مندمجة بها[3].

ودلالة نفسية في مجال علم النفس، أنها انطباع أو استرجاع أو تذكُّر لخبرة حسية أو إدراكية ليست بالضرورة بصرية[4].

ودلالة رمزية في الفنون حيث يعتبر العمل الفني كله صورةً أي رمزاً حسياً يكشف عن أشياء جوهرية في حياة الفنان وشخصيته ، سواء بُني على بلاغة أم لا[5].

وتشكل الدلالة الرمزية – فيما أرى – مزيجاً بين الدلالتين الذهنية والنفسية .

---

[1] – من حديث أبي هريرة رضي الله عنه : البخاري في بدء الخلق (ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة) ٣٢٤٦ ، ومسلم في الجنة وصفة نعيمها وأهلها (أول زمرة تدخل الجنة على صورة القمر ليلة البدر) ٢٨٣٤ ، والترمذي في صفة الجنة عن رسول الله (ما جاء في صفة أهل الجنة) ٢٥٣٧ ، وابن ماجه في الزهد (صفة الجنة) ٤٣٣٣ .

[2] – ينظر : فتح الباري ، ابن حجر ٣٢٤/٦ .

[3] – كذا قال الدكتور نعيم اليافي في مقدمتة لدراسة الصورة الفنية ص ٤٢ ، ٤٣ ، لكن من الفلاسفة الأقدمين من عدَّ الصورة جوهرية تعبّر عن حقيقة الشيء كالكندي في رسائله ص٦٣، وعليه تكون مقابلةً للعرض . أما في الفلسفة الحديثة فحقيقةُ المحسوس هي الحضور المباشر له ، وبذلك يندمج العرض والجوهر (الصورة والمادة) ينظر: مدخل جديد إلى الفلسفة ، د. عبد الرحمن بدوي، ص ١٤٩.

[4] – ينظر: المعجم الوسيط ، إبراهيم مصطفى وآخرون (صور ١ / ٥٢٨) ؛ المدخل إلى علم النفس الحديث ، ركس نايت، مرجريت نايت، ص١٥٠.

[5] – مقدمة لدراسة الصورة الفنية، د. نعيم اليافي ص ٤٤ .

ودلالة بلاغية فالصورة كل تعبير غير حرفيٍّ وبالتالي تشمل كل الأشكال البلاغية باعتباها انحرافيةً بطريقة أو بأخرى[١].

وذكر الدكتور نعيم اليافي أن هذه الدلالات المختلفة تشكل متاهة للباحث في الأدب، ثم قال: " ولقد رأيتني ألوبُ حتى وجدتني أوثر الدلالة الأخيرة الخامسة لمصطلح صورة لكي أبني عليها دراستي القادمة عن تطور الصورة الفنية في الشعر العربي الحديث "[٢].

وما اختارَه هو الأشهر في مسيرة النقد مع تأثره بالدلالات الأخرى ، فممّا عُرِّفت به الصورة بناء على الدلالة الذهنية وفق الاتجاه الفلسفي الجديد: " التركيبة اللغوية المحقَّقة من امتزاج الشكل بالمضمون في سياق بيانيٍّ خاصٍّ أو حقيقي موحٍ كاشفٍ ومعبِّرٍ عن جانب من جوانب التجربة الشعورية "[٣].

وبناء على الدلالة النفسية: " كل تعبير عن تجربة حسية تنقل بالحواس إلى الذهن فتنطبع فيه، فينقلها الذهن إلى الشعور ثم يعيد استرجاعها بعد غياب المنبِّه الحسي بطريقة مثيرة فيها صدق الإحساس الأصيل"[٤].

وكان النقاد العرب فهموا الصورة من خلال الشكل البلاغي المرتكز على التقديم الحسي للمعنى ولا سيما البصري منه[٥]، قال الشيخ عبد القاهر: "وليس العبارة عن ذلك بالصورة شيئاً نحن ابتدأناه فينكره منكرٌ ، بل هو مستعمل

---

[١] – ينظر: مقدمة لدراسة الصورة الفنية،د. نعيم اليافي ص ٤٦ .

[٢] – مقدمة لدراسة الصورة الفنية ص ٤٧ .

[٣] – الصورة الشعرية ، د. بشرى الصالح ص ٢٠ .

[٤] – مقدمة لدراسة الصورة الفنية ، د. اليافي ص ٤٣ .

[٥] – حقق الدكتور جابر عصفور أن الإعلاء من البُلغاء للجانب البصري تناسب مع الإعلاء الفلسفي لحاسة البصر وشرفها . ينظر : الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب ص٣١٢ .

مشهور في كلام العلماء، ويكفيك قول الجاحظ : وإنما الشعر صناعة وضرب من التصوير "[1].

ثم بلغت ذروة الإفادة من المعارف الفلسفية والنفسية عند حازم القرطاجني (-٦٨٤هـ) فلم تعد الصورة عنده تشير إلى مجرد الشكل أو التقديم الحسي بل أصبحت محددة في دلالة نفسية خاصة تترادف مع الاستعادة الذهنية لمدرَكٍ حسيٍّ غاب عن مجال الإدراك المباشر ، يقول : "إن المعاني هي الصور الحاصلة في الأذهان عن الأشياء الموجودة في الأعيان، فكل شيء له وجود خارج الذهن فإنه إذا أُدرِك حصلت له صورة في الذهن تطابق ما أُدرِك منه، فإذا عُبِّر عن تلك الصورة الذهنية الحاصلة عن الإدراك أقام اللفظ المعبَّر به هيئةَ تلك الصورة الذهنية في أفهام السامعين وأذهانهم "[2].

وتأرجحت في النقد الأدبي المعاصر بين الدلالة النفسية والدلالة البلاغية ، وذكر مصطفى ناصف أنها تستعمل للدلالة على كل ما له صلة بالتعبير الحسي أي الأشكال البلاغية القائمة على إثارة الذاكرة الحسية للمتلقي ، قال : " وتُطلَق أحياناً مرادفة للاستعمال الاستعاري للكلمات "[3]، بالنظر إلى تبوُّؤ الاستعارة منزلة الصدارة في النقد المعاصر وتوسُّع معناها ليشمل كل استعمال غير حرفيٍّ للكلمات .

وأختارُ الدلالة البلاغية للصورة؛ لأنها ألصق بالدراسة وأشهر في مسيرة النقد مع الإفادة من الدلالات الأخرى ولا سيما النفسية منها، وهذه الإفادة هي التي اقتضت توصيف الصورة بكونها فنية لتقيّدَ الدلالةَ البلاغية من جانب وتطلقَها من جانب آخر كما سيأتي بيانه.

---

[1] - دلائل الإعجاز ص ٣٢٧ .

[2] - منهاج البلغاء ص ١٨.

[3] - الصورة الأدبية ص٣ .

ب- الفن :

الفن من الشيء النوع منه[1]، وقد يأتي على معنى التَّعنِيَة والاطّرادِ الشديد ، وأصله في الإبل يمتلكُ أمرَها ويتمكّن منها ويسوقُها ويطرُدُها يميناً وشمالاً وعلى استقامة وعلى غير استقامة[2].

وصار يطلق اليوم على أمور شتى فهو: " التطبيق العملي للنظريات العلمية بالوسائل التي تحققها ، ويُكتَسب بالدراسة والمِران . وجملةُ القواعد الخاصة بحرفة أو صناعة ، وجملةُ الوسائل التي يستعملها الإنسان لإثارة المشاعر والعواطف وبخاصة عاطفة الجمال كالتصوير والموسيقى والشعر، ومهارةٌ يحكمها الذوق ، والمواهبُ "[3].

والفن في مجال الأدب هو النتاج الإنساني الذي يقوم على عنصر الجمال، وأساسه الخيال الشعري الذي يربط الأفكار بالمحسوسات[4].

ولهذا استخدمت الكلمة في ترجمة فكرة هيغل في التجلي، فقيل إن الفنون تُعَدُّ تجلياً للفكرة أو الروحي ، والحواس نوافذ العالم الداخلي والمجردات [5].

يقول هيغل : " الفن شكل خاص يتجلى فيه الروح" [6].

ويقول: " الجمال هو الفكرة المتصورة كوحدة مباشرة بين المفهوم وواقعه، وذلك بقدر ما تتجلى هذه الوحدة في تظاهرها الواقعي والحسي"[7].

---

[1] - التعاريف ، المناوي ص ٥٦٥ .

[2] - ينظر: مقاييس اللغة ، ابن فارس (فن، ٤ / ٤٣٥) ؛ لسان العرب، ابن منظور (فنن، ١٣/ ٣٢٦).

[3] - المعجم الوسيط ، إبراهيم مصطفى وآخرون (فن ، ٢ / ٧٠٣) .

[4] - ينظر : النقد الأدبي الحديث ، د. محمد زغلول سلام : ص١

[5] - ينظر : الصورة الفنية في الحديث النبوي ، د. أحمد ياسوف ص ٩٠ .

[6] - المدخل إلى علم الجمال،ص ١٦.

[7] - فكرة الجمال ص ١٩٥.

فغاية الفن الجمال ومركبُه الخيال، ويقع من الأصل اللغوي على معنى التقديم الحسي لما ذكرنا، وعلى معنى التعنية والاطراد الشديد؛ لأن الفنان غوّاص أو محلّقٌ ومركبُه يساعده في ذلك حتى يتفّرد ويتميز .. الفن أنا والعلم نحن[1].

وأنتهي إلى تعريف الصورة الفنية بأنها الشكل البلاغي المرتكز على التقديم الحسي للمعنى مُوظَّفاً فيه كلُّ ما من شأنه إبرازُ جمال الصورة من وسائل أخرى ولو غير بلاغية .

فتكون الصورة بهذا الاعتبار"معادلاً فنياً جمالياً يوحي بالواقع ويومئ إليه بأشباهه من الرسوم واللوحات عن طريق الحشد الإيقاعي وسائر ضروب الإيحاء البلاغي والبديعي والصياغات التشكيلية والتقنيات الأسلوبية واللغوية المختلفة"[2].

إذاً وصف الصورة بالفنية يقيِّدها ويُثريها في آن واحد :

يقيِّدها بالأشكال البلاغية المرتكزة على التقديم الحسي لأن الفن تجلٍّ حسيٌّ للفكرة ، مستبعداً الأشكال البلاغية الأخرى .

ويثريها بتوظيف كل ما يمكن من الوسائل الفنية لإبراز جمالية الصورة كالإيقاع واللون والحركة باعتبار الفن تعنية واطراداً وراء كلِّ ما يثير العاطفة ويحرك الإحساس .

---

[1] – الفن أنا والعلم نحن كلمة متداولة في كتب النقد، تُنسَب لغير واحد من الفلاسفة ومنظري الجمال منهم كلورد برنارد (–١٨٧٨م)الفيلسوف والطبيب الفرنسي مؤسس علم وظائف الأعضاء التجريبي، وذكرها د. محمد زغلول سلام في النقد الأدبي الحديث ص٥.

[2] – قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية ، د. زاميل يعقوب، د. بسام بركة، مي شيخاني، ص ٢٤٧.

والتقديم الحسي للمعنى إما أن يكون تجسيماً يبرز الأفكار في صور محسوسة وهو الأشهر كتجسيم الكِبر بجرِّ الإزار والتواضعِ بلين المناكب، أو تشخيصاً يبث الشعور والحركة في غير الأحياء وهو الأقل كجعلِ الجبل يحبُّ وجعل الشيب يضحك .

غير أن التجسيم في الكناية يشكل ظاهرةً متميزة ، أما التشخيص فهو ألصق بالاستعارة كما سيأتي .

وهذا الفصل والذي يليه ميدانان لعشرات النماذج من التصوير الفني في الحديث الشريف ، حيث يركز هذا الفصل على التقديم الحسي من تجسيم وتشخيص ، ويركز الآتي على الوسائل الفنية من لون وحركة ، ولخصوصية الإيقاع تم درسه في الفصل الرابع علاقات الكناية .

المطلب الثاني : علاقة الخيال بالصورة الفنية

مرَّ أن أساس الفن في النقد الحديث هو الخيال الشعري الذي يربط الأفكار بالمحسوسات، بل إن مصطلح الصورة الأدبية في اللغة الإنجليزية (Amage) مشتق من ملكة التخيل (Amagination) ، لكنَّ العربي إذا ذُكِر الخيال وضعَ يده على قلبه وهو يرى أن باباً من الباطل قد انفتح ، لما شاع في أذهان الناس من أنه عكس الحقيقة ، والحقيقة تقول غيرَ هذا وتعتبر الخيال خزانة للمحسوسات .

قال المناوي : " الخيال قوّة تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور المحسوسات بعد غيبوبة المادة بحيث يشاهدها الحس المشترك كلما التفت إليها، فهو خزانة للحس المشترك، ومحلُّه البطن الأول من الدماغ "[1].

---

[1] – التعاريف ص ٣٢٩.

وقد يُعبَّر عنه بالتوهم عند فلاسفة المسلمين ، يقول الكندي : "التوهم هو الفنطاسيا: قوة نفسانية مدركة للصور الحسية مع غيبة طينتها "[١] .

فالحس يلتقط صور المحسوسات فتنطبع في الخيال (المصوّرة) فيحفظها ثم يسترجعها في غياب المحسوسات ذاتها[٢].

وذكر الدكتور جابر عصفور أن التخيّل لا يعمل بغياب الحس ، ولقدرته على التجريد فإنه يعيد صياغة الحس وابتكاره[٣]، فهو لا يستهدف نسخاً أو نقلاً حرفياً للواقع[٤]، واختار الدكتور أحمد ياسوف كلمة التصور على التوهم والتخيّل، وقال: "التصور يمتلك الحرية في تفكيك الواقع وتركيبه من غير الإيغال في الوهم على شكل مرَضي "[٥].

وأرى النقلَ الحرفيَّ غيرَ ممكنٍ أصلاً ولا بد من انحراف ما، ولعله مرادُ الدكتور عز الدِّين إسماعيل بقوله : " الصورة دائماً غير واقعية وإن كانت منتزعة من الواقع ؛ لأن الصورة الفنية تركيبة عقلية تنتمي في جوهرها إلى عالم الفكرة أكثر من انتمائها إلى عالم الواقع"[٦].

وينبغي ملاحظة أمرين :

---

[١] – رسائل الكندي ص ١١٥.

[٢] – ينظر: الشفاء (علم النفس) ابن سينا ص:٤٠، وما بعدها ، والقوى الذهنية عنده خمسٌ متداخلة : الحس المشترك– الخيال أو المصورة – المتخيلة – الوهمية – الذاكرة . هذا ويمكن أن يُعبَّر بالخيال عما بعده تجنباً للاستطراد الفلسفي ، وهو ما فعلت . وللتوسع ينظر كذلك : الشفاء (علم النفس) ص ١٦٣وما بعدها .

[٣] – الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب ، د. جابر عصفور ص ٣٥ .

[٤] – الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب ، د. جابر عصفور ص ١٤ .

[٥] – الصورة الفنية في الحديث النبوي ص ٩٩ .

[٦] – التفسير النفسي للأدب ص٥٧، ٥٨.

الأول أن الخيال إذ يعتمد على الحس مُعرَّضٌ للزلل بسبب قصور الحاسة عن استيعاب ماهية المحسوس وصفاته، ومعرَّض للشطط بسبب وقوعه في منطقة ملابسة للنوازع والشهوات والغرائز .

والثاني أن ذاكرة الخيال لا تبقي إلا المشاعر التي تحرِّكنا ، أي الصور التي استقبلناها بتفاعل عند عملية الإدراك. أما الصور التي لم نتأثّر بها لحظة إدراكها فتبقى -إذا بقيت في الذاكرة - خاملة بعيدة عن عملية الاسترجاع[1].

وهذا يعني انتقائيّةً في عمل الخيال يسبب تفاوتاً في الإبداع وفي التلقي على حد سواء، كما يُزعم أنها تسبب تسلُّطاً للصور المستقبَلة تجعلها تقتحم على المبدع من غير استئذان وبلا وعي منه ، وهذا ما يسمى التداعي .

ولا شك أن المبدع في درسنا وهو الرسول صلى الله عليه وسلم صادرٌ عن وحي فهو مُبرّأ من مشكلات الخيال ، وهذا ما ستؤكده الدراسة .

والتفكيك والتركيب والانحراف عن الواقع نتيجةٌ منطقية وطبيعية لعملية الإدراك الحسي والتخزين والاسترجاع ، لكن ما ليس طبيعياً ولا منطقياً تكلُّف هذا الانحراف وهذا التفكيكِ والتركيب بإعمال عنصرٍ غريبٍ في هذه العملية فيخرج الأمر إلى صَنعة بتطبيق قواعد جاهزة كما حصل في العصر البديعي أو يخرج إلى (صرعة) بمحاولة كسر كل قاعدة ضمنية موجودة في الذهن من قواعد اللغة وسنن الحياة وهو ما يسمى بتهويمات[2] اللاشعور وتراسلات الحواس ، وهي كذلك صَنعة ولكن على الجانب الآخر و" كلا طرفي قصد الأمور ذميم "[3].

---

[1] - الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب ، د. جابر عصفور ص٩٠ .

[2] - التهويم أول النوم أو النوم الخفيف كما في لسان العرب (هوم، ١٢/ ٦٢٤) فكأن الشاعر بما يخلط بين الحواس ومحسوساتها فيشم بعين ويبصر بأذن ..الخ كأنما هو بين النائم واليقظان .

[3] - من بيتين مشهورين لم أعرف قائلهما :

عليك بأوساطِ الأمور فإنّما طريقٌ إلى نهج الصواب قويمُ

ولا تكُ فيها مفرِطاً أو مفرِّطاً كلا طرفَي قصد الأمور ذميمُ

المطلب الثالث: وظيفة الصورة

نستطيع ان نحدد وظائف الصورة في ثلاث مراحل :

أولاً – في الفلسفة القديمة ، وبالذات عند أرسطو صاحب نظرية المحاكـــاة ، التي ترى أن الفنان يحاكي الأشياء بأفضل أو بأسوأ مما هـــي عليـــه ، فاقترنـــت الوظيفة عنده بالتحسين والتقبيح[1]، وهي ما تُدعى بالوظيفة التزيينية .

ثانياً – عند الفلاسفة المسلمين : كانت لهم إضافة هائلة في هـــذا المضـــمار عندما جعلوا وظيفة الصورة في التأثير على سلوك المتلقي ، وأصّلوا ذلك، قـــال الفارابي: " إن الإنسان كثيراً ما تتبع أفعالُه تخيلاتِه أكثر مما تتبع ظنَّه أو علمَه "[2]، والتخيلات هي كما مر مُنطَبَع الحسِّ وخازنته، وعدَّ ابن سينا القوة الوهميـــة – وهي من قوى الذهن– أكثر القوى سيطرة على السلوك .

وأرى أن تركيز الفلاسفة المسلمين على التخييل والتأثير في المتلقي أكثر مـــن التخيُّل والجوانب الوجدانية التي تصاحبه عند المبدع منبثقٌ عن النظرة الإســـلامية التي تتّجه إلى الآخر وتأبى الانكفاء على الذات، وما غرَب عـــن فكـــر العربيـــة

وكذا قال البغدادي في خزانة أدبه ٢ / ١٠٧ : " ولا أعلم قائل هذين البيتين" وهذا مع توجُّـــه قصده إلى تخريج وشرح شواهد الرضيِّ على كافية ابن الحاجب .

وقال الدكتور حسن يوسف عمر في تعليقاته على شرح الرضي على الكافيـــة ١ / ٣٤١ : " لم يذكر أحدٌ اسمه" والله أعلم .

وأشهر من ضمّنها شعره الإمام الخطابي (– ٣٨٦هـــ) فقال :

ولا تغل في شيءٍ من الأمر واقتصد كلا طرفي قصدِ الأمور ذميمُ .

ينظر: وفيات الاعيان ، ابن خلكان ٢/٢١٥ ؛ خزانة الأدب ، عبد القادر البغدادي ٢ / ١٠٧.

[1] – الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب ، د. جابر عصفور ص ٢٣

[2] – إحصاء العلوم ص ٦٧ ؛ وانظر: الشفاء، ابن سينا ص ٤٥ .

الضرورةُ الوجدانية للمبدع؛ أما قيل: " لا بد للمصدور مِن أن ينفُث "[1]، ولكنها بقيت وظيفة ثانوية ترفيهية .

ثالثاً- في الفلسفة الجديدة التي تخبطت بين التركيز على المبدع تكتشف وجدانه ومحيطه من خلال الصورة ، وتعدها ضرورة لتفريغ الشحنة الموجودة في نفسه ، وبين التركيز على المتلقي للتأثير عليه بغض النظر عن النوايا والأهداف [2].

فتحصل لدينا ثلاث وظائف للصورة :

١- المحاكاة ويتفرع عنها التحسين والتقبيح .

٢- التفسير والمراد منه التأثير في المتلقي .

٣- الدلالة على مبدعها ، وتحقيق ضرورته .

وكان الدكتور نعيم اليافي قد اقترح تجربة للكشف عن وظيفة الصورة، بأن نحذف الصورة ونبقي الفكرة فإذا بقي المعنى كانت زيادة صورية تزيينية وإلا فهي تفسيرية تمثل فكرة جديدة متحدة بالفكرة الأصلية [3].

وهذا الاقتراح غير ممكن في الكناية أصلاً؛ لأن الكناية تعبير بالصورة، والصورة فيها فكرة وتوحي بفكرة وكلتاهما مطلوبتان وليست إحداهما بمغنية عن الأخرى، ولو قلنا (كثير الرماد) فنحن لا نُعنى بالكرم وحسبُ بل بكثرة الرماد أيضاً والتي تمثل الدليل الحسي المصور، فوظيفة الصورة الكنائية هي التفسير والتأثير دائماً والتلاحم بين الصورة والفكرة لا يبلغ حد التماهي في أيٍّ من الأنواع البلاغية قدْرَ ما يبلغُ في الكناية .

---

[1] - رويت عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود - أحد الفقهاء السبعة- بعدَ إن ليم في أبيات قالها ، ولم أعثر عليه بسنده ولكنه منسوب إليه في البيان والتبيين للجاحظ ٢/ ٤٨ ، وفي ترجمته في وفيات الأعيان لابن خلكان ١١٦/٣ .

[2] - ينظر: الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب، د. جابر عصفور ص ٣٨٢؛ البلاغة والأسلوبية ، د. محمد عبد المطلب ، ص ٢٢٥.

[3] - ينظر : تطور الصورة الفنية في الشعر العربي الحديث ص١٧ .

المطلب الرابع: منهج دراسة الصورة الفنية للكناية

تنوّعت مناهج دراسة الصورة الفنية بحسب الدلالات التي ترتكز عليها ، ومِن تعريف الكناية بأنها ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمُه ليُنتقَل من المذكور إلى المتروك، ومِن طبيعة الكناية وأنها تقديم حسي حيث اللازم محسوس والملزوم معنىً نلاحظ أن أقرب المناهج وأنفعها في دراسة الصورة الفنية للكناية منهجان : الرمزي والنفسي .

١- المنهج الرمزي: الرمز موضوع يشير إلى موضوع آخر وإن كان فيه ما يؤهله لأن يتطلب الانتباه إليه لذاته كشيء معروض [١].

فالإنسان في هذا المنهج حيوان رامز، ينظر إلى شخصيات الطبيعة على أنها رموز فالبرد والغروب والطين والطحالب صور ظلماء لها دلالاتها .. والنار تحرق وتسبب الحياة أيضاً والماء قبرٌ ورَحِم فطوفانه يغرق ويميت وخيره يخصب ويحيي .

وإذا كانت هناك علاقة بين تجربة داخلية عامة وبين شبيه لها في عالم الطبيعة أصبح من السهل أن تشيع في الأدب المكتوب وغير المكتوب .

وعن ذلك نشأ ما يسمى التكوين الشعائري للفن والصور الفطرية التي تظهر نتيجة رواسب وتجارب شعورية لا تحصى ترسخت في الأدمغة بتراكم العصور ثم أصبحت تورث بطريقة ما (اللاوعي الجماعي) .. [٢]

والصور فيه غارقة أو بارزة (عميقة أو ظاهرة) بحسب قوة دلالة الرامز على المرموز إليه، وقد يتفرع رمز واحد كلي للعمل الأدبي في عدة رموز جزئية تسمى الصور العنقودية .

---

[١] – مقدمة لدراسة الصورة الفنية ، د. نعيم اليافي ص ٧٦.

[٢] – مقدمة لدراسة الصورة الفنية ، د. نعيم اليافي ص ٧٧ .

إن الكناية بتعريفها تشبه الرمز بتعريفه مع اختلاف التطبيق والأمثلة ، فكثرة الرماد ترمز إلى الكرم وطول النجاد يرمز إلى الطول ولكنها حقائق لا كالإسقاطات التي يجعلونها لمشاعر النفس على مظاهر الطبيعة ، ومع ذلك يمكن تصنيف الصورة الفنية للكناية وفق هذا المنهج إلى صور غارقة وأخرى بارزة بحسب البعد والقرب وعدد اللوازم ، وليس هذا جديداً في درس الكناية بل هو الدرس التقليدي لها والذي مجه النقاد المعاصرون وأنكروه على السكاكي كما سبق ذكره [1].

٢- المنهج النفسي : ويعتمد الدلالة النفسية للصورة أنها انطباع واسترجاع لخبرة حسية ، فوظيفة الأدب الشعري أن ينقل إلينا الإحساس بالأشياء لا المعرفة بها، أشياء كتلك التي نستطيع أن نبصرها ونلمسها ونسمعها ونتذوقها ونشمها ، ويقول الدكتور نعيم اليافي : " الرأي السائد يميل إلى تأكيد ظاهرة التجسيم والتعليل الحسِّيين وينفر من التجريد وإطلاق العقال للأفكار العامة "[2].

والحق أن أكثر الصور بصريةٌ وأن الباقيات تحسٌّ بالتوقع .

ويبدو المنهج النفسي أفضل منهج لدراسة الصورة الكنائية؛ لأنه الأقدر على استيعاب أنواعها باعتبارها تصويراً حسياً ، ولأن الدرس وفق هذا المنهج يتسم بالجدّة ويتجاوز التقليد ، فهذا هو المنهج الذي أختاره لدراسة الصورة الفنية للكناية النبوية، وفيما يلي دراسة لظاهرة التجسيم في الصورة الفنية للكناية النبوية، ثم للتشخيص وبيان موقعه من الكناية النبوية .

---

[1] - ص ٣٤.

[2] - مقدمة لدراسة الصورة الفنية ، د. نعيم اليافي ص ٧٤.

المبحث الثاني

التجسيم في الكنايات النبويه

المطلب الأول : تعريف التجسيم وفاعليته

أولاً- تعريف التجسيم :

يقع في اللغة على معان ثلاثة : التجسيد ، والتضخيم ، وتحويل ما ليس بجسم إلى جسم .

فالجسمُ الجسَد ، على أنه أعم منه إذ الجسدُ جسم الإنسان والعاقلاتِ من الكائنات كالجن والملائكة، ولا يقال لغيرها من خلق الأرض جسد [١].

وجَسُم أي : عظُم . والجسيم العظيم الضخم [٢].

والجسم جوهر قابل للأبعاد الثلاثة الطول والعرض والارتفاع [٣].

ومن المعنى الثالث استُقي التعريف الاصطلاحي للتجسيم في الآداب والفنون ، فهو : " **ميلٌ معاكس للتجريد ، أي إبراز الماهيات والأفكار العامة والعواطف في صور وتشابيه محسوسة هي في واقعها رموزٌ معبِّرة عنها** "[٤].

وسبق بهذا المعنى في كلام علماء البلاغة العرب ، وقال الراغب(-٥٠٠هـ) في قوله تعالى: ﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ {النحل:١١٢} " جعلَ الجوع والخوف لباساً على التجسيم والتشبيه تصويراً له "[٥]، ومنهم من سماه

---

[١] – ينظر : لسان العرب ، ابن منظور (جسد ، ١٢٠/٣) ؛ تاج العروس ، الزبيدي (جسد ، ٧ / ٤٩٩).

[٢] – ينظر : لسان العرب ، ابن منظور (جسم ١٢ / ٩٩)؛ مختار الصحاح ، الرازي (جسم ، ١ / ١١٩).

[٣] – ينظر: التعريفات ، الجرجاني ١ / ١٠٣ ؛ تاج العروس ، الزبيدي (جسم ، ٣١ / ٤٠٤) .

[٤] – المعجم الأدبي ، جبور عبد النور ص ٥٩ ؛ وينظر: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب ، مجدي وهبة وكامل المهندس ص ٥٠ .

[٥] – مفردات غريب القرآن ١ / ٤٤٧.

تشكيلاً و تصويراً[1]، وكأنهم تنزهوا عن مصطلح التجسيم لما تحمّله من ذمٍّ باقترانه بالمجسِّمة الزاعمين أن الله جسم حقيقة[2].

وهناك من تحرز عن هذه اللفظة لمعنىً آخر كالشيخ عبد الرحمن حسن حبنكة -رحمه الله- حيث اعتبر التجسيم على المعنى الثاني وهو التضخيم ، أما الذي نحن فيه فسماه تجسيداً ، قال : " ربّما يكون تضخيم الحقّ وتجسيمه في الصورة الأدبيّة عملاً أدبيّاً جميلاً؛ لأنّ التضخيم والتجسيم في مفاهيم النّاس لون من ألوان البيان والشرح للحقيقة، وبعد الشرح ترجع الحقيقة في تَصَوُّرِ النّاس إلى حجمها الطبيعي"[3].

وقال : " ومن البراعة في إبراز وتصوير الأحاسيس والمشاعر النّفسية والأفكار تجسيدُها في أمثلة حسيّة ماديّة، كتمثيل العلم بالنور، والجهل بالظلمات، وكتمثيل الكفر بالعمى، والإيمان بالبصر. وكتمثيل القرآن بقلب المؤمن في هدايته بمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة.. (الآية في سورة النور:٣٥) "[4].

وما أحسن ما قال لولا أن الجسد على الحقيقة لا يُطلَق إلى على جثمان العاقل كما تقدّم أول المبحث فيكون التجسيدُ إضفاء شيءٍ من صفات العقلاء أو لوازمهم على المعاني وما مثّل به ليس من هذا القبيل ، والله أعلم .

ومن ثم فلا أجد أفضلَ من مصطلح التجسيم للتعبير به عن هذه الطريقة في الأدب؛ لأن الجسم أعم من الجسد، ولأن المقصود بتجسيم المجرّدات الرمزُ لها بالأجسام مطلقاً .

---

[1] - كالباقلاني(- ٤٠٣هـ) في إعجاز القرآن ص ٢٤٤ .

[2] - ينظر : مقالات الإسلاميين ، أبو الحسن الأشعري ص ٢٠٧ ؛ المواقف ، العضد الإيجي ٣٨/٣.

[3] - البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها ١/ ٥٥ .

[4] - البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها ١ / ٩٥ .

ثانياً- فاعلية التجسيم :

يتلخَّص تعريف التجسيم بأنه تقديمٌ حسيٌّ للمعنى ، فالحسيَّة فيه ملائمة للفطرة البشرية التي تأنس للمحسوس ، والمغايرةُ في تحويل المعنى إلى حسٍّ تُعَدُّ قيمة جمالية كبرى ، وعلى هذين الفطرةِ والجمالِ تقوم فاعلية التجسيم :

١- ملاءمة الفطرة : إن العقل لا يدخِلُ إلى الذاكرة شيئاً من المعاني إلا بعد مروره بالحواس[١]، وعند استرجاع المعنى تحضرُ صورةٌ حسية واحدة على الأقل من الصور التي رافقت هذا المعنى في الدخول إلى الذاكرة ، فالسامع لا يدرك صورة الكرم إلا إذا مثّل لنفسه زيداً في فعل إعطاء [٢]. وعند حضور الصورة الحسية يتحرك الشعور الذي رافقها في رحلتها إلى الذهن أوَّل مرة .

وهذا ما عبّر عنه مصطفى صادق الرافعي بصوت الحس وعدّه أعظمَ وجوه الإعجاز البياني ، وقال :" على مقدار ما يكون في الكلام البليغ من هذا الصوت يكون فيه من روح البلاغة "[٣].

٢- الجمالية : يفقدُ التقديم الحسي للمحسوس روحه مع التكرار وطول العهد، أما التجسيم فلا يزال محافظاً على جماله " ممتلكاً روح المغامرة والقفزة الخيالية مهما تكرر"[٤].

والغرض الآن أن نبحر في طائفة من الكنايات النبوية بالقدر الذي يثبت أن التجسيم فيها ظاهرة ، ويُعلَمُ منه ملاءمة التجسيم للفكرة ولسائر الحديث مع الاستعانة بالوسائل الفنية الممكنة .

---

[١] - ينظر : فلسفة البلاغة ، جبر ضومط ص ٩٩ .

[٢] - ينظر : الصورة الأدبية ، د. مصطفى ناصف ص ١٢٩ .

[٣] - تاريخ آداب العرب ٢/٢٢١ .

[٤] - الصورة الفنية في الحديث النبوي ، د. أحمد ياسوف ص ٤٠٩ .

المطلب الثاني: نماذج من التجسيم الكنائي في الحديث النبوي

جسَّمت الكناية النبوية المشاعر النفسية كالكِبر والتواضع ، والسماحة والحرص، والاعتبار والبلادة ، والجوع والشِّبع ، والاهتمام والإهمال ، وغير ذلك..

وجسَّمت الأفكار العامة كالرحمة الإلهية ، والقضاء ، والشهرة ، والقهر ، وذهاب المكانة ، وغيرها ..

أولاً – تجسيم المشاعر النفسية :

- الكِبر والتواضع :

الكِبرُ شعورٌ عنيف الوطأة ثقيل المحمل ، يشدُّ الجسمَ إلى الأسفل ، فيقيِّد من حرِّيته ويبطِّئ من حركته ، وانظر الكنايات التي تجسِّمُه تجدْها حركاتٍ ظاهرةً متصلِّبةً مُستثقلة في موازاة الشعور الداخلي ، من جرِّ الإزار إلى التطاول والترفُّع بالعنق ، إلى صلابة الأكتاف ورفع الرأس .. إلى آخره .

فعن ابن عمر رضي الله عنهما مرفوعاً : ((بَيْنَمَا رَجُلٌ **يَجُرُّ إِزَارَهُ** مِنْ الْخُيَلَاءِ خُسِفَ بِهِ فَهُوَ يَتَجَلْجَلُ فِي الْأَرْضِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ))[1] .

وعن محمد بن زياد قال سمعت أبا هريرة ورأى رجلا يجر إزاره فجعل يضرب الأرض برجله وهو أمير على البحرين وهو يقول جاء الأمير جاء الأمير قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((إِنَّ اللَّهَ لاَ يَنْظُرُ إِلَى مَنْ **يَجُرُّ إِزَارَهُ** بَطَرًا))[2].

---

[1] – البخاري ، في أحاديث الأنبياء (حديث الغار) ٣٤٨٥ ، والنسائي في الزينة (التغليظ في جر الإزار) ٥٣٢٦ .

[2] – البخاري في اللباس (من جر ثوبه من الخيلاء) ٥٧٨٨ ، ومسلم – واللفظ له – في اللباس والزينة (تحريم جر الثوب خيلاء ..)٢٠٨٧ ، وابن ماجه في اللباس (من جر ثوبه من الخيلاء) ٣٥٧١ .

وجر الإزار مظهَر كِبر لكنه على الاتساع فقد يكون لغيره أيضاً ومن هنا جاء التقييد في الأحاديث بالبَطَر والخيلاء ، وبه ترجم البخاري فقال : "باب من جر ثوبه خيلاء " .

قال ابن حجر : " أي جره تكبّراً وطغياناً. وأصل البطر الطغيان عند النعمة واستعمل بمعنى التكبر . وقال الراغب : أصل البطر دهش يعتري المرء عند هجوم النعمة عن القيام بحقها "[1].

فجر الإزار إذاً كناية عن الكِبر ، وإنّ هذا ليكونُ في العروس فلا يقال جرّت إزارها بل سحبَت . والمعنى واحدٌ بيدَ أن كلاً منهما في سبيل ، قال ابن فارس في جرّ : "الجيم والراء أصلٌ واحد؛ وهو مدُّ الشّيءِ وسَحْبُه " ، وقال في سحب: " السين والحاء والباء أصلٌ صحيح يدلُّ على جرِّ شيء مبسوطٍ ومَدِّه " . على أنه مثّل للأصل الأول بالجَرّ الذي هو أسفل الجبل ، وبالجَرُور من الأفراس الذي يَمنع القِياد، وبالجرَّار الجيش العظيم، وبإجرار لسان الفصيل أي شقّه لئلا يرضع ، ومثّل للأصل الثاني بسحب الذيل على الأرض، وبالسحاب ينسحب في السماء ..الخ [2].

فيلاحظ فيما عُبِّر عنه بالجرِّ الشّدّةُ والقوّة ، وفيما عُبِّر عنه بالسحب اللطفُ والرفق . والإزار مما يُسحَب لكنه إذا أثقِل بمعاني الكِبر والتعاظم فأخلِق به أن يُجرَّ جرّاً ، وهذا تناسق في الكناية بين الصورة والمعنى والظاهر والباطن لا يتفق لبلغاء الناس إلا بفكر وروية وتكلف تنزّه عنه المصطفى صلى الله عليه وسلم .

وتأمّل التصعيد في قوة اللفظ والمعنى في ناحية الجزاء من الحديث ((فهو يتجلجل فيها إلى يوم القيامة)) .

---

[1] – فتح الباري ١٠ / ٢٥٨

[2] – مقاييس اللغة (جر ، ١ / ٤١٠ ، ٤١١) و (سحب ، ٣ / ١٤٢) .

قال ابن الأثير : " الجلجلة : صوت مع حركة ، والمراد : أن يسوخ في الأرض "[1].

فالتضعيف الثلاثي في يجرُّ جُوزي بتضعيف رباعي في يتجلجل ، والجيم الشديدة الواحدة جُوزيت بجِيمين ، والتعالي إلى السماء جوزي بتسفُّلٍ في الأرض.

وثمة مظاهر كنائية أخرى للكِبر في روايةٍ عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي فِي حُلَّةٍ **تُعْجِبُهُ نَفْسُهُ مُرَجِّلٌ جُمَّتَهُ** إِذْ خَسَفَ اللَّهُ بِهِ فَهُوَ يَتَجَلْجَلُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ))[2].

وإعجاب المرء بنفسه يعني ملاحظته لها بعين الكمال مع نسيان نعمة الله[3].

قال د. أحمد ياسوف : " لغة مصوِّرة أقوى أثراً من قوله بينما رجل متكبر ، إذ جاء التعبير بالصورة مباشرة مع الحركة ، واستُحضِرت الحركة المتعالية إلى فوق كما استُحضِر التعبير بالمضارع (يمشي) و(تعجبه) للدلالة على نشاطه وحيويته.. "[4].

وتبيّن لي بالتأمّل معنىً آخر ، فالأصل أن يتجه نظر المرء إلى الكون المحيط حيث تتجه قدمه ، فإذا انعكس النظر فصار إلى الداخل (إلى نفسه) حدثت قوتان متعاكستان في الاتجاه ، ممَّا يضعف الحركة أو يشلّها ، فهناك إذاً حركتان عُبِّر عنهما بالمضارع إحداهما خارجية أفقية هي المشي ، والأخرى داخلية معاكسة

---

[1] – جامع الأصول في أحاديث الرسول ١٠ / ٦٢١

[2] – البخاري في اللباس (من جر ثوبه من الخيلاء) ٥٧٨٩ ، ومسلم في اللباس والزينة (تحريم التبختر في المشي مع إعجابه بثيابه) ٢٠٨٨ .

[3] – ينظر : فتح الباري ، ابن حجر ١٠ / ٢٦١

[4] – الصورة الفنية ، د. أحمد ياسوف ، ص ٦٥١ .

هي الإعجاب بالنفس فإذا حمَل هذا الإعجاب قدراً متزايداً من ثِقَل الكِبر أخذت الحركة بالاتجاه إلى الأسفل إلى أن يغلب الثقلُ فيُخسَف به ، فجمال المشي والانطلاق في الحلة قُيِّد بقبح النظر المعكوس ، لِيُعلَم أن الكِبر أَسرٌ وعِبء وثقلٌ وأن التواضع حرية وانطلاق ، والله أعلم .

ومما جسِّم به الكبر أيضاً مِشيةُ المطيطاء :

ففي حديث خولة بنت قيس رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((**إذا مشَت أمَّتي المُطَيطاءَ** وخدمَتهُم فارس والروم سُلِّطَ بعضُهم على بعض))[1].

ورواية ابن حبان هذه أصح روايات الحديث[1]، تليها رواية الطبراني من حديث أبي هريرة رضي الله عنه بإسنادٍ حسن واللفظُ نفسُه ، ثم رواية الإمام

---

[1] – رواه ابن حبان في صحيحه في التاريخ (إخباره صلى الله عليه وسلم عما يكون في أمته من الفتن والحوادث) ٦٧١٦ ، وسيأتي بيان درجة حديثه في الحاشية التالية.

والطبراني في الأوسط (حديث أحمد بن يحيى بن خالد) ١٣٢، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه ، وقال الهيثمي : "إسناده حسن" . مجمع الزوائد ٢٣٧/١٠ .

ورواه الترمذي في الفتن عن رسول الله (ما جاء من النهي عن سب الرياح) ٢٢٦١ ، من طريق موسى بن عبيدة عن عبد الله بن دينار عن ابن عمر بلفظ: ((إذا مشت أمتي بالمطيطياء، وخدَمها أبناء الملوك أبناء فارس والروم، سلط شرارها على خيارها)) وقال : حديث غريب . ثم ساق له رواية من طريق يحيى بن سعيد الأنصاري عن عبد الله بن دينار ، لكن قال لا يعرف لهذه الطريق أصل إنما المعروف حديث موسى بن عبيدة .

وموسى بن عُبيدة الرَّبَذي على صلاحه وعبادته ضعيف ولا سيما في عبدالله بن دينار. ينظر : الكامل في الضعفاء، ابن عدي ٣٣٣/٦ ؛ تهذيب التهذيب، ابن حجر ٤/ ١٨٣ .

لكن الأصل حديث ابن حبان ، وهذان يشهدان له، والحديث صحيح لغيره ، كما سأبيِّن فيما يلي.

[1] – ابن حبان يسمي الحسن صحيحاً (ينظر: تدريب الراوي، السيوطي ١/ ٨٢) فالحديث عنده يدور بين الحسن والصحة ، ووافقه المنذري حين أخرج الحديث في الترغيب والترهيب (ط بيت الأفكار ص ٦١٣) فقال : " وعن خولة بنت قيس رضي الله عنها ... رواه ابن حبان في صحيحه، ورواه الترمذي وابن حبان أيضا من حديث ابن عمر".

وللمنذري اصطلاح قاله في مقدمة كتابه بالطبعة المذكورة (ص٢٤) : " إذا كان إسناد الحديث صحيحاً أو حسناً أو ما قاربهما صدرته بلفظة عن ..." ثم ذكر أنه يصدره بلفظة عن إذا كان فيه علّة لا تمنع احتمال تحسينه على أن يشير إلى علته، أما إذا كان لا يتطرّق إليه احتمال التحسين بوجهٍ فيقول فيه روي ، ثم قال: " فيكون للإسناد الضعيف دلالتان: تصديره بلفظ روي ، وإهمال الكلام عليه في آخره".

فقد صدّر حديث خولة بلفظ عن و لم يشر إلى علة فيه، فهو صحيح أو حسن أو ما يقاربهما.

وعلى التفصيل :

فإن ابن حبان يرويه عن الحسين بن محمد بن أبي معشر عن عثمان بن يحيى القرقساني عن مؤمَّل ابن إسماعيل عن يحيى بن سعيد الأنصاري عن عبيد سَنُوطا عن خولة بنت قيس امرأة حمزة رضي الله عنهما .

والحسين بن محمد أبي معشر هو الحرّاني أبو عروبة ، الإمام الحافظ المعمر الصدوق المؤرخ صاحب التصانيف مفتي أهل حران كان عارفاً بالرجال والحديث (سير أعلام النبلاء ١٤ /٥١٠؛ معجم المؤلفين ٤ / ٦٠).

وهو غير الحسين بن محمد بن أبي المعشر السندي الضعيف (ميزان الاعتدال ١ / ٥٤٧).

ويحيى بن سعيد الأنصاري ثقة ثبت روى له الجماعة (تقريب التهذيب ٢/ ٥٩١)، وعبيد سَنُوطا أبو الوليد المدني وثقه العجلي، وروى له الترمذي (تقريب التهذيب ٢/ ٣٧٩) .

إنما الإشكال في القرقساني ومؤمل بن إسماعيل ، ولا مناص من التحقيق في أمرهما وإن طال المقام.

أولاً- **عثمان بن يحيى القرقساني** أبو عمرو الصياد إمام مسجد قرقيسيا ، ذكره ابن حبان في الثقات(٨/ ٤٥٥) وقال مات سنة ثمان وخمسين ومئتين .

وقال الهيثمي في المجمع ٣٠٥/٥ في حديث : " رواه الطبراني في الأوسط ورجاله رجال الصحيح غير عثمان بن يحيى القرقساني وهو ثقة". لكنه قال في حديث آخر ٣١٢/٧ : " فيه عثمان بن يحيى القرقساني و لم أعرفه ".

والحق أنه معروف ليس بمجهول، بل هو من شيوخ الإمام الطبري الإمام العلم المجتهد روى عنه مباشرة في مواضع عديدة (ينظر: تفسير الطبري ٣٤٤/١٢ ،٢٠/ ١٨٤؛ تهذيب الآثـــار ١/ ١٧٣؛ تهذيب الآثار الجزء المفقود ص٣٩٩).

وكذلك روى عنه جماعة منهم الإمام الحافظ أبو الحسين بن محمد بن معشر كما في الحديث ، ومنهم أحمد بن محمد بن الأزهر السجستاني ، والأصبغ بن خالد القرقساني، ومحمد بن علـــى بـــن مهدى، وعبد الله بن سليمان، وعبد الرحمن بن إسماعيل بن علي الرقي الكوفي، وعلي بن يعقـــوب الربيعي، وموسى بن جمهور البغدادي، وأحمد بن الحسين بن عبد الصمد، وغيرهم.

(ينظر: الكامل لابن عدي ٦ / ٢٦٥؛ الثقات لابن حبان ٨ / ٤٥٥؛ تاريخ دمشق ٢٠ / ٣١٧ و ٣٤ / ٢٠٥ و ٣٧ / ٣٩٦ و ٤٣ / ٢٩٠ و ٦٠ / ٤٠٢ ؛ سير أعلام النبلاء ١٦ / ٢٤١ ؛ ميزان الاعتدال ١ / ٣٥٩).

وقال السمعاني في الأنساب(٤/ ٤٧٧) في قرقيسيا (قرب الرقة) : "والمشهور من علمائها ..." فذكره .

ومثل هذا روى عنه جماعة و لم يأت بمتن منكر فحديثه صحيح، كذا نسبه الذهبي في الميـــزان (٣/ ٤٢٦) للجمهور، وذكر ابن حجر في لسان الميزان(٣/٥) أنه لا ينازع فيه، ينظركذلك : فـــتح المغيث، السخاوي ١/ ٣٢٣.

وأكثر من ذلك فإن ابن أبي حاتم ذكر في الجرح والتعديل ٣٦/٢ في باب "رواية الثقه عن غـــير المطعون عليه أنها تقويه وعن المطعون عليه أنها لا تقويه" فقال : " سألت أبي عن رواية الثقات عـــن رجل غير ثقه مما يقويه؟ قال: إذا كان معروفا بالضعف لم تقوه روايته عنه وإذا كان مجهـــولاً(يريـــد مجهول الحال) نفعه رواية الثقة عنه " وحكى نحوه عن أبي زرعة .

فتحصل أن القرقساني وثقه ابن حبان وروى عنه جماعة والمتن الذي جاء به غير منكر وروى عنه أئمة ثقات كبار، فالراجح أن حديثه لا يتزل عن الحسن، والله أعلم.

ثانياً– مؤَمَّل بن إسماعيل العدوي المكي ، وثقه ابن معين وإسحاق بن راهويه، وقال أبو حاتم صدوق شديد في السنة كثير الخطأ يُكتب حديثه ، وعن البخاري أنه منكر الحديث، وقال الآجـــري سألت أبا داود عنه فعظَّمه ورفع من شأنه إلا أنه يهم في الشيء ، وذكره ابن حبان في الثقات وقال ربما اخطأ والاختلاف فيه كثير، مات سنة ست ومئتين، وقد أخرج له البخاري تعليقـــاً والترمـــذي والنسائي وابن ماجه .

ينظر : سؤالات الآجري ٢ / ١٥٦؛ الجرح والتعديل ٨ / ٣٧٤ ؛ تهذيب التهذيب ٤/ ١٩٣.

وانتهى ابن حجر إلى خلاصة في تقريب التهذيب(٢/ ٥٥٥) أنه " صدوق سيء الحفظ".

وهناك ملاحظتان : الأولى أن قول البخاري منكر الحديث يعني أنه لا تحل الرواية عنه كما نقل ابن القطان عن البخاري وذكره الذهبي في ميزانه(٦/١) ، وهذا يتعارض مع روايته هو نفسه عنه في الصحيح ولو تعليقاً (في الفتن، باب إذا التقى المسلمان بسيفيهما، ٧٠٨٣) ، ثم إنني لم أجد كلاماً للبخاري عنه إلا في التاريخ الكبير(٨/ ٤٩)، فقال : "مؤمل بن إسماعيل، أبو عبد الرحمن،مولى آل عمر بن الخطاب القرشي، سمع الثوري وحماد بن سلمة مات سنة خمس أو ست ومائتين، البصري سكن مكة ". انتهى. ثم أعقبه مباشرة بترجمة مؤمّل بن سعيد فقال منكر الحديث ، و لم أجد أحداً سبق الحافظ المزي في نسبة هذا القول للبخاري في حق مؤمَّل بن إسماعيل (تهذيب الكمال:٢٩/ ١٧٨) .

وثمة ما يبرِّرُ الشك في صحة كون البخاري قال عن مؤمَّل بن إسماعيل إنه منكر الحديث؛ إذ لا يوجد نقل مسند عنه في ذلك وليس في كتبه كالتاريخين والضعفاء، بل ترجم له في الكبير وسكت عنه كما تقدم، و لم يكن ليدخله في جامعه الصحيح لو كان منكر الحديث مع اعتقاده بأن الرواية لا تحل عنه.

ثم كأن الإمام الذهبي لم يقتنع بنكارته فقال في (ذكر أسماء من تكلم فيه وهو ثقة ص ١٨٣) في ترجمة مؤمل ابن إسماعيل : " صدوق ، وقال البخاري منكر الحديث" .

فلم يمنعه قول البخاري ذاك من إعطائه رتبة الصدوق ، مع ذكره له في هذه الرسالة التي قال في مقدمتها (ص ٢٧) : " أما بعد فهذا فصل نافع في معرفة ثقات الرواة الذين تكلّم فيهم بعض الأئمة بما لا يردّ أخبارهم وفيهم بعض اللين وغيرهم أتقن منهم وأحفظ، فهؤلاء حديثهم إن لم يكن في أعلى مراتب الصحيح فلا ينزل عن رتبة الحسن " واستثنى الأحاديث التي استنكرت عليهم فتُكلِّم فيهم من أجلها فيتوقف فيها.

والملاحظة الثانية أن الترمذي روى عن مؤمل بن إسماعيل في نحو عشرة مواضع من كتابه السنن، وقد استقرأت تلك المواضع وتدبرتها ، فحيث تفرد بالحديث و لم يكن له علة قال عنه حسن غريب ، كما في التفسير (الحجرات) ٣٢٦٦، وفي الدعوات (باب منه) ٣٤٦٥ .

وحيث توبع أو كانت للحديث شواهد قال الترمذي : حسن صحيح ، كما في أبواب الصلاة (فيمن صلى في اليوم والليلة ثنتي عشرة ركعة) ٤١٥ ، وفي الأطعمة (أكل الجراد) ١٨٢٢.

فحديث مؤمل لا ينزل عن الحسن كما تبين من صنيع الترمذي وقول الذهبي.

الترمذي من حديث ابن عمر رضي الله عنهما بلفظٍ قريبٍ بيّنته في تخريج الحديث .

ومشية المطيطاء تجسِّم الكِبر ، وهي في القرآن الكريم ، قال تعالى : ﴿ثُمَّ ذَهَبَ إلى أَهْلِهِ يَتَمَطَّى﴾ {القيامة ٣٣}.

فحكى ابن قتيبة عن أبي عبيدة معمر بن المثنى أن أصل تمطّى تمطّط : " أي : مَدّ يَدَه ، ومنه المِشْيَة الْمُطَيْطَاء وهي التبختر "[١] يعني استثقلوا الجمع بين ثلاث طاءات فقلبت الأخيرة ياء للتخفيف ، وحكى أبو بكر بن الأنباري عن الفراء أن أصله مطا يمطو؛ لأنه يمدّ مَطاه أي ظهره .[٢]

وقال ابن فارس: " الميم والطاء أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على مدِّ الشيء ،والقياس فيه وفي المُطَيطاء واحدٌ، وهو المشيُ بتبختُر، لأنَّه إذا فعل مَطّ أطرافَه "[٣].

فالحركة في المطيطاء صاعدة منقطعة إذ لو فُسِح للمتمطي في الجِسم لأمعن فيها ، وهي حافزةٌ للمتلقي (السامع أو القارئ) على التمثيل والتجربة الشكلية فيستوي ظهرُه في محاولةِ تمطُّطٍ انفعالية أو فعلية تمثيلية . والطاء حرف شديد يتحرّجُ الصوت في مخرجه برهة، وهو حرف استعلاء[٤] ينسجم مع الاستعلاء

والإسناد كله لا ينزل عن الحسن كما تبيّن من صنيع الحافظ المنذري وما أوضحتُ من حال رجال الإسناد تفصيلاً ، ومع حديث الطبراني (حسن الإسناد) وشواهده الأخرى يصح الحديث لغيره .

وقد قال بصحة الحديث الشيخ شعيب الأرنؤوط في تخريجه لأحاديث صحيح ابن حبان (١١٢/١٥) ، والشيخ الألباني في تعليقه على الترغيب والترهيب (٣/ ١٠٧٤) ، والله أعلم.

[١] – أدب الكاتب ص ٣٧٦ .

[٢] – ينظر : الزاهر فى معانى كلمات الناس ١ / ٣٦٦.

[٣] – مقاييس اللغة (مط ، ٥ / ٢٧٣).

[٤] – ينظر: علم تجويد القرآن ، د. محمد هشام البرهاني ، ص ١٥٣.

الحاصل عندَ المتمطِّي، وألف المطيطاء الذاهبة في السماء إنما هي صورة من نفوس هؤلاء.

ومما يتصل بالمطيطاء حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال : سمع النبي صلى الله عليه و سلم رجلاً يُثني على رجل ويُطريه في المِدحَةِ فقال: ((أهْلَكتُم – أو **قَطَعتُم- ظَهَرَ الرَّجُل**)) [1].

ومن حديث أبي بَكرة نُفَيع بن الحارث رضي الله عنه : ((**قَطَعتَ عُنُقَ صاحِبِكَ**))[2].

والجملتان بمعنً ، قال القاضي عياض : " عبارة عن المبالغة في أذاه كمن قتل وقطع فِقار ظهره الذي هو من المَقاتل "[3].

وذكر الإمام النووي أنها استعارة من قطع العنق الذى هو القتل لاشتراكهما فى الهلاك قال : " لكنّ هلاك هذا الممدوح فى دينه ، وقد يكون من جهة الدنيا لما يشتبه عليه من حاله بالإعجاب"[4]، وبنحوه قال الحافظ ابن حجر [5].

---

[1] – البخاري ، في الشهادات (ما يكره من الإطناب في المدح ، وليقل ما يعلم) ٢٦٦٣ ، وفي الأدب (ما يكره من التمادح) ٦٠٦٠ ، ومسلم في الزهد والرقائق (النهي عن المدح إذا كان فيه إفراط وخيف منه الفتنة)٣٠٠١ . وذكر ابن حجر أن هذا الحديث مما اتفق عليه الشيخان عن شيخ واحد (محمد بن الصبَّاح) ومما أورده البخاري في موضعين من كتابه من غير تصرف في متنه أو إسناده وهو قليل في كتابه . فتح الباري ١٠/ ٤٧٦ .

[2] – البخاري ، في الشهادات (ما يكره من الإطناب في المدح ، وليقل ما يعلم) ٢٦٦٢ ، وفي الأدب (ما يكره من التمادح) ٦٠٦١ ، ومسلم في الزهد والرقائق (النهي عن المدح إذا كان فيه إفراط وخيف منه الفتنة)٣٠٠٠ . وأبو داود في الأدب (في كراهة التمادح) ٤٨٠٥ ، وابن ماجه في الأدب (المدح) ٣٧٤٤ .

[3] – مشارق الأنوار على صحاح الآثار ٢ / ٣٥٧

[4] – شرح النووي على مسلم ١٨ / ١٢٧

[5] – ينظر : فتح الباري ١٠ / ٤٧٧

و لم أر من التفت إلى الصورة في الحديث وإنها لُمعجِبة ، فالممدوح حال المدح قد يفقد السيطرة على نفسه فتأخذ بالانتفاخ والتطاول ، فيتمطّى بعنقه وظهره في موازاة المديح حتى يبلغ الغاية التي ينقطعُ فيها أو يكاد، في مشهد واقعي معروف لا يَغرُب عن أحد ، فلا تكون استعارة بل كنايةً عن الشعور المتعاظم بالفخر تحمِل في طيّاتها التنفيرَ من جريمة المادح ومن قبح الانفعال في الممدوح، ضاربةً عصفورين بحجر، والله تعالى أعلم .

وهذا التمطي المكروه في العنق يصبح محبوباً إذا كان على وجه الكرامة يوم القيامة كحال المؤذنين ، فعن عيسى بن طلحة التيمي قال :كنت عند معاوية بن أبي سفيان فجاءه المؤذن يدعوه إلى الصلاة ، فقال معاوية : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : ((المؤذِّنُون **أطوَلُ الناس أعناقاً** يومَ القيامة)) [1].

ورواه الطبراني من حديث بلال رضي الله عنه أنه قال: يا رسول الله إن الناس يتّجرون ويبيعون معايشهم ولا نستطيع أن نفعل ذلك فقال:

((ألا ترضى أن المؤذِّنين أطولُ الناس أعناقاً يوم القيامة)) [2].

ورواه البيهقي في الشعب بزيادة : ((ويمكثون في بيوتهم)) [3].

وروى في الكبرى عن ابن أبي داود عن أبيه قال : " معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم (المؤذنون أطول الناس أعناقاً يوم القيامة) ليس أن أعناقهم تطول،

---

[1] – مسلم في الصلاة (فضل الأذان وهرب الشيطان عند سماعه) ٣٨٧ ، وابن ماجه في الأذان والسنة فيه (فضل الأذان وثواب المؤذنين) ٧٢٥ .

[2] – في المعجم الكبير (حديث بلال بن رباح رضي الله عنه) ١/٣٥٥ .
قال في مجمع الزوائد ١/٤١٠ : "رجاله موثقون" .

[3] – شعب الإيمان ٣ / ١١٧ .

وذلك أن الناس يعطشون يوم القيامة، فإذا عطش الإنسان انطوت عنقه، والمؤذنون لا يعطشون فأعناقهم قائمة"[1].

ورواه ابن حبان عن أبي هريرة، وقال: " العرب تصف باذل الشيء الكثير بطول اليد ، ومتأمِّل الشيء الكثير بطول العنق فقوله صلى الله عليه و سلم : (المؤذنون أطول الناس أعناقاً يوم القيامة) يريد أطولَهم أعناقاً لتأمّل الثواب"[2].

وحكى النووي عن النضر بن شُمَيل أن طول أعناقهم من أجل ألا يُلجمَهم العرق في ذلك اليوم العصيب ، وقيل معناه أنهم سادة ورؤساء والعرب تصف السادة بطول العنق، وقيل معناه أكثر أتباعاً وقيل أكثر أعمالاً ، وقيل هي (إعناقاً) بكسر الهمزة أي إسراعاً إلى الجنة[3].

وقال المناوي: " مدُّ العنق كناية عن الفرح كما أن خضوعها كناية عن الحزن"[4].

فتحصّل لنا بطول العنق معانٍ أنه كناية عن التأمل للثواب ، وكناية عن أنهم لا يعطشون ، وكناية عن أنهم لا يُلجَمُون بالعرق ، وكناية عن الفرح ، وكناية عن السؤدد والشرف ، وكناية عن الفخر والكرامة والاعتزاز .

قال الدكتور عز الدين السيد: " طول العنق يظهر في رفع الرأس إلى الأعلى شعوراً بكرامة المترل وفرحاً بحسن الثواب وقد شاع هذا التعبير في الدلالة على الشرف والكرامة فيقال لمن أنال أهله شرفاً: أطلت أعناقنا "[5] ونفى أن يراد بها الزيادة في الطول الخِلْقي لأنه في ذاته غير جميل ، وردّ عليه الدكتور أحمد ياسوف

---

[1] – سنن البيهقي الكبرى ، في الصلاة (باب الترغيب في الأذان) ١٨٨٠.

[2] – صحيح ابن حبان ، في الصلاة (الأذان) ١٦٧٠ .

[3] – شرح النووي على مسلم ٤ / ٩١

[4] – فيض القدير ٦ / ٢٥٠

[5] – الحديث النبوي الشريف من الوجهة البلاغية ص٢١٢ .

بأنه لا قبح في طول العنق وقد مدحت العرب المرأة به وكنّت عنه ببعد مهـــوى القرط ، وأضاف: " ولكنَّ القبح في غِلَظ العنق "[1].

وللدكتور السيد – لو شاء– مُستَند في استقباح طول العنق في كلمة قالها ابن أبي الحديد : " وقال لي قائل : ما أرى لقوله عليه السلام (المؤذنون أطول النـــاس أعناقاً يوم القيامة) كثيرَ فائدة (!)؛ لأن طول العنق جدّاً ليس مما يُرغَب في مثله ، فذكرت له الخبر الوارد في العرَق[2]، وقلت : إذا كان الانسان شديد طول العنـــق كان عن إلجام العرق أبعد، فظهرت فائدة الخبر "[3].

وأحسب الثلاثة أتُوا من جهة واحدة ، وغاب عنهم الفـــرق بـــين الرجـــال والنساء في هذه القيمة الجمالية ، فطول العنق حَسَنٌ ممدوحٌ به الرجلُ والمرأةُ على أن يكون معه عند الرجال غِلَظٌ أيضاً وهم غُلب الرجال وأسيادُهم وهي صـــفة عنق النبي صلى الله عليه وسلم[4]، ولا كذلك عند النساء .

والحديث إذ يبشِّر بطول أعناقهم فلا مانع من حمله على الحقيقة ، و لم ينـــفِ أن يصحبه الغِلَظ الملائم ، بل هو المظنون ولكن لم يُذكَر لأن المقصود الآن بيـــان العلو الحسي والكناية به عن الفخر والعلو الذهني، فالحديث لّما عبّر بأطول الناس كان الطول الزائد في حدود ما يعرف الناس من الجمال فيهم.

وحكى الشيخ ملا علي القاري أن هذا جزاء بما كانوا عليه في الدنيا من مد أعنـــاقهم في الأذان[5].

فأنعِم به جزاءً ، ولا بد مع ذلك من وقفة تأمّل في حديث الطبراني وشكوى بلال رضي الله عنه لرسول الله صلى الله عليه وسلم وجوابه له بهذه العبـــــارة ،

---

[1] – الصورة الفنية في الحديث النبوي ص ٢٥٥ .

[2] – ينظر تخريجه وشرحه في الفصل الثالث ص ٢٥١.

[3] – شرح نهج البلاغة ٦ / ٢٥١

[4] – ينظر تحقيقه في الفصل الثالث ص ٢٤٠.

[5] – ينظر : مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ٣ / ١٠٤ .

شكا له الضِّيق فوعده بالشرف ! شكا له احتباس المؤذنين على هذا الأمر وما يفوتهم من الاتجار والعمل والتوسع في تحصيل الرزق ، فأجاب بأن المؤذنين أطول الناس أعناقاً ، وكان الوجه أن يقول : أوسع الناس أرزاقاً ! .

فكأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كلمةً للزمن وليس لبلال ، بأن أكثر ماسيلقاه المؤذنون من العنت هو في ترفُّع الناس عنهم ، ولو لم يكن من الدليل عليه إلا زماننا هذا لكفى، فقد بات الأذان في الأعم الأغلب يُسنَد إلى الضَّعَفة من الرجال مع قمِّ المسجد وخدمته ، ولا يردُّ الناس عنهم غيرُ هذا الحديث ولولاه لاجترؤوا عليهم .

فكانت هذه الجائزة العظيمة من جنس تطاولهم بالأذان في الدنيا مع ما يقع من جهلٍ بأقدراهم .

وختاماً فإن (أعناقاً) توحي بالطُّول شكلاً وإيقاعاً بما يلائمُ المعنى ، ففي الشكل ثلاث ألفات قائمة ، وفي اللفظ مدٌّ في الوسط مشفوعٌ بتنوين النصب آخرَه موحياً بالغرابة المغايرة للمألوف ، والانطلاقِ الذي لا يُحَدُّ ، وآية ذلك أن قارئ الحديث لو ذهب على سجيَّته غير متكلِّف لطار بيده مع المد حتى إذا بلغ التنوين فرج أصابعه واحتبس بها كأنما يطلب شيئاً لا يُدرَك .

وجُسِّمَ التواضع في الكنايات النبوية بلين المناكب ، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : ((خِيارُكُم **أليُنُكُم مَناكِبَ** في الصَّلاة))[1].

---

[1] – رواه أبو داود في الصلاة (تسوية الصفوف) ٦٧٢ ، من طريق الضحاك بن مخلد عن جعفر ابن يحيى عن عمه عُمارة بن ثَوبان عن عطاء عن ابن عباس ، وابن حبان في الصلاة (صفة الصلاة) ١٧٥٦ ، وابن خزيمة في الصلاة (فضل تليين المناكب في القيام في الصفوف) ١٥٦٦ ، وقال محققه د. محمد مصطفى الأعظمي : إسناده حسن .

المَنكِب مجتمع رأس الكتف والعَضُد[1]، والمعنى كما قال المناوي : " أي ألزمكم للسكينة والوقار والخشوع والخضوع فيها فلا يلتفت ، ولا يحاشرُ منكبُه منكب صاحبه ، ولا يمتنع لضيق المكان على مريد الدخول في الصف لسد الخلل"[2].

وزاد الشيخ ملا علي القاري : " أنه إذا كان في الصف وأمره أحد بالاستواء أو بوضع يده على منكبه ينقاد ولا يتكبّر ، فالمعنى : أسرعكم انقياداً "[3].

والحاصل أنها كناية عن التواضع لله وهذا يجعل الجسم لَيِّناً خاشعاً غير متصلِّب ، وعن التواضع لإخوانه في الله والرفق بهم والانقياد لهم ، وصيغة الجمع في الخيار والمناكب ترشّح للمعنى الثاني ، والله أعلم .

وبه رواه البزار في مسنده (مسند ابن عباس) ٥١٩٥ ، وقال : "وهذه الأحاديث لا نعلمها تُروى عن ابن عباس إلا بهذا الإسناد، وجعفر بن يحيى وعمه من أهل مكة مستورون" .

وهو إسناد يحتمل التحسين من جهة أن يُقبل حديث المستور إذا كان من أهل القرون الأولى كما سبق ذكره عن ابن الصلاح (ص٧١) ، وعمارة بن ثوبان "حجازي مستور ، من الخامسة / بخ د ق " كما في تقريب التهذيب،ابن حجر ٤٠٨/٢ ، فهو من الطبقة الصغرى من التابعين ، وجعفر ابن يحيى بن ثوبان " مقبول ، من الثامنة / بخ د س " تقريب التهذيب ١٤١/١ ، فهو من وسطى الأتباع ، والله أعلم .

وله شاهد من حديث ابن عمر بلفظه ، رواه البزار في مسنده (مسند ابن عمر) ٥٩٢٢ ، وإسناده حسن كما قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٢ / ١٠٩ .

وله شاهد آخر رواه عبد الرزاق في مصنفه في الصلاة (فضل ميامن الصفوف) ٢٤٨٠ عن زيد ابن أسلم مرسلاً .

فعسى أن يكون الحديث صحيحاً لغيره ، والله أعلم .

[1] – ينظر : لسان العرب، ابن منظور (نكب ، ٧٧٠/١) .

[2] – فيض القدير ٣ / ٤٦٦

[3] – مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ٤ / ٢٠٤

وما زال بعض الناس من لدن الأعراب الجفاة إلى يومنا الحاضر يرون في التأبِّي والعناد فضيلةً ولا يبالون أين تقعُ عزَّتهم على مسلمٍ أو كافر ، فهم ليسوا خياراً ، بل خيار المسلمين ألينهم على المسلمين وأرفَقُهم بصلاتهم ونظامهم .

بقي أن لفظ اللين من أشكلِ الألفاظ بمعناه وأحسنها تصويراً ، إذ لا شدة في حروفه والشأنُ فيها استفال وانفتاح ، مع توسط الياء حرفِ اللين فيها [1] . والاستفال يوحي بالتواضع والانفتاحُ بالحرية والانطلاق ، واللين هو اللين ! .

وكذلك جُسِّم التواضع بوطاءة الكنَف، ولكن في حديثٍ ليس على الشرط من هذا الكتاب ، فعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ((أَلا أُنَبِّئُكُمْ بِخِيَارِكُمْ ؟)) قالوا : بلى ، قال : ((خِيَارُكُمْ أَحْسَنُكُمْ أَخْلاقًا)) أحسَبه قال: ((**الْمُوَطَّئُونَ أَكْنَافًا**))[2].

قال المناوي : " والأكناف الجوانب . أراد الذين جوانبهم وطيئة يتمكَّن فيها من يصاحبهم ولا يتأذّى وهو أحسن البلاغة "[3]. وهذا الحديث يُمثّل به لتنسيق الصفات[4]، ومعناه الذي هو لين الجانب كناية عن لين النفس؛ لأنه يلزم عنها .

---

[1] – ينظر : علم تجويد القرآن ، الشيخ هشام البرهاني ص ١٥٣ .

[2] – مسند البزار (مسند عبد الله بن مسعود)١٧٢٣ ، قال : " وهذا الحديث لا نعلمه يُروى عن عبد الله إلا بهذا الإسناد " ، قال الهيثمي : " وفيه صدقة بن موسى ضعيف ، والحديث مروي عن أبي سعيد وأبي هريرة بأسانيد ضعيفة " مجمع الزوائد ٣٢٩/٧ . على أنها ولو رقيت بمجموعها إلى الحسن لغيره فإن محل الشاهد في حديثنا روي على الشك ، والله أعلم .

[3] – فيض القدير ٣ / ٤٦٤ .

[4] – وهو أن يُذكر الشيء بصفات متوالية ، ينظر : نهاية الأرب في فنون الأدب ، النويري ٧ / ١٠٩ .

وهذا لا يخرج عن الحديث الذي قبله ، وما أتيت بـــه إلا تقصِّـــياً لتجســـيم التواضع ليُعلَم أنّ ما بين أيدينا من هذ القبيل قليلٌ ، على العكس مـــن تجســـيم الكِبر فقد كان وافراً . ولهذا تفسيرٌ معقول وهو أن الكِبر بثِقَله وكثافته ينجـــذب بالطبع إلى التجسيم ، ولا كذلك التواضعُ في رقَّته ولطفه ، فإذا أمكن تجســـيمه دون الإخلال بمعنى اللطف فتلك الغاية التي ليس وراءها مطلَب ، والكناية بلـــين المناكب آية في هذا الباب .

– تجسيم السماحة والحرص :

جسِّمت السماحة في الكنايات النبوية بحركة اليد وانبساطها ، فعن عائشـــة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ((أَسْرَعُكُنَّ لَحَاقًا بِـــي **أَطْوَلُكُنَّ يَدًا**)) قالت: فكنَّ يتطاولن أيتهن أطول يداً . قالت : فكانت أطولَنـــا يداً زينب لانها كانت تعمل بيدها وتصدَّقُ [1] .

وروى الحاكم عن عائشة رضي الله عنها قالت: " فكنّا إذا اجتمعنا في بيـــت إحدانا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه و سلم نمدّ أيدينا في الجدار نتطـــاول ،

---

[1] – البخاري في الزكاة (فضل الصدقة من الشحيح الصحيح) ١٤٢٠، من طريق مسروق عن عائشة ، قال: "فكانت سودة أطولهن يداً " ومسلم – واللفظ له – في فضائل الصحابة (من فضائل زينب أم المؤمنين)٢٤٥٢ ، من حديث عائشة بنت طلحة عن عائشة أم المـــؤمنين ، والنســـائي في الزكاة (فضل الصدقة) ٢٥٤١ عن مسروق كالبخاري .

والحديث مروي عن عمر أيضاً يذكر زينب ، في مسند البزار (مسند عمر بن الخطاب)٢٤١ ، وقال : " وهذا الحديث قد يروى عن رسول الله من وجوه ، ولا نعلم أحداً رواه عن رسول الله أجلّ من عمر ". قال الهيثمي: "رواه البزار ورجاله رجال الصحيح " مجمع الزوائد ٩ / ١٩٩ .

والتحقيق أنها زينب، قال الإمام النووي في شرحه على مسلم ١٦ / ٩ : " وقع هذا الحديث في كتاب الزكاة من البخاري بلفظ متعقِّد يوهم أن أسرعهن لحاقاً سودة، وهذا الوهم باطل بالاجماع ".

ونقل ابن حجر اتفاق أهل السير على أن زينب بنت جحش أول من مات منهن . ينظر : فـــتح الباري، ابن حجر ٢٨٦/٣ .

فلم نزل نفعل ذلك حتى توفيت زينب بنت جحش زوج النبي صلى الله عليه وسلم ، وكانت امرأة قصيرةً و لم تكن أطولَنا، فعرفنا حينئذ أن النبي صلى الله عليه وسلم إنما أراد بطول اليد الصدقة "[1].

وفي الفتح أنه لما كان السؤال عن آجال مقدّرة لا تُعلم إلا بالوحي أجابهن بلفظ غير صريح وأحالهن على ما لا يتبيّن إلا بآخر، وساغ ذلك لكونه ليس من الأحكام التكليفية، قال ابن حجر : " وفيه أن من حمل الكلام على ظاهره وحقيقته لم يُلَم وإن كان مراد المتكلم مجازَه؛ لأن نسوة النبي صلى الله عليه وسلم حملن طول اليد على الحقيقة فلم ينكر عليهن"[2].

ولا يهولنَّك ذكرُهم هذا الحرفَ مثلاً للمجاز والاستعارة في إطلاق اليد على النعمة والعطاء لأنها إنما تكون بها كما ذكر الشريف الرضي وغيره[3]، فليست الكناية متعلقة باليد وحدها ولكن بطول اليد، وأكثر ما تأتي اليد على معنى القدرة ولكن لا يصلح ذلك هنا، قال عبد القاهر : " وذلك أن الشبه مأخوذ من مجموع الطول واليد مضافاً ذلك إلى هذه، وطلبه من اليد وحدها طلب الشيء على غير وجهه"[4]. وبقي أن طول اليد بحركة البسط التي مثّلوا بها للإعطاء إنما

---

[1] – المستدرك على الصحيحين ، في معرفة الصحابة (ذكر زينب بنت جحش رضي الله عنها) ٦٧٧٦ ، من طريق عمرة عن عائشة بمثل حديث عائشة بنت طلحة . قال : حديث صحيح على شرط مسلم و لم يخرجاه ، وأقره الذهبي .

[2] – فتح الباري ٣ /٢٨٦ .

[3] – ينظر : المجازات النبوية ، الشريف الرضي ص:٤١ ؛ الإيضاح في علوم البلاغة ، القزويني ص: ٢٥٥.

ومن كلام الرضي في ذلك الموضع : " كنايته عليه السلام عن هذا المعنى بطول اليد مجاز واتساع؛ لأن الأغلب أن يكون ما يعطيه الإنسان غيره من الرفد والبر أن يعطيه ذلك بيده ".

[4] – أسرار البلاغة ص ٣٠٨ .

هي رديفٌ موازٍ لحركة شعورية داخلية ممتدة بالسماحة والأريحية والكرم وتعلُّقِ القلب بالله والثقة به ، وتَمّ الكناية .

وقال الشيخ ملا علي القاري : " إيماءٌ إلى أن طول اليد كناية عن قصر الطمع"[1]. فكأنه اختار قصر الطمع لمقابلته الطول في اليد، ولو قال كناية عن السماحة لكان أليق بالطول وأشبه بامتداده؛ حيث التعبير بالسماحة يشرح النفس ويمنح شعوراً بالسعة يناسب طول اليد بخلاف التعبير بقصر الطمع ، والله أعلم .

ولا يُشكِل على الكناية أن زوجات النبي صلى الله عليه وسلم فاقهنَّ المراد منها ؛ فإنهن وإن كن أرفع النساء وأذكاهن وأعلمهن إلا أن الطبيعة النسائية ما تزال تقف بالنساء عند ظواهر الأمور دون بواطنها ، فكان هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ملاطفةً لهنَّ حيّاً وميتاً .

وجُسِّم الحرص في حركة حسّية بيئية ، في حديث أسماء رضي الله عنها قالت: قال لي النبي صلى الله عليه وسلم: ((**لا تُوكِي** فيُوكَى عَليكِ)) ، وفي رواية ((**لا تُوعِي**)) و((**لا تُحصِي**))[2] .

قال الحافظ ابن حجر :" يقال أوعَيت المتاع في الوعاء أوعيه : إذا جعلته فيه، ووعيتُ الشيء : حفظته ، وإسنادُ الوعي إلى الله مجاز عن الإمساك، والإيكاء : شد رأس الوعاء بالوكاء وهو الرباط الذي يُربط به، والإحصاء معرفة قدر الشيء

---

[1] – مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ١٧٧/٦ .

[2] – الستة إلا ابن ماجه : البخاري في الزكاة (التحريض على الصدقة والشفاعة فيها) ١٤٣٣ ، وفي الزكاة (الصدقة فيما استطاع) ١٤٣٤ ، ومسلم في الزكاة (الحث على الإنفاق وكراهة الإحصاء) ١٠٢٩ ، والترمذي في البر والصلة عن رسول الله (ما جاء في السخاء) ١٩٦٠ ، وأبو داود في الزكاة (الشح) ١٦٩٩ . والنسائي في الزكاة (الإحصاء في الصدقة) ٢٥٥١ .

وزناً أو عدداً ... والمعنى : النهي عن منع الصدقة خشية النفاد ، فإن ذلك أعظم الأسباب لقطع مادة البركة؛ لأن الله يثيب على العطاء بغير حساب "[1].

ونحن نطلب الكناية في الحديث ، وصرّح بها الحميدي ، فقال " (لا توكي فيوكي الله عليك)كنايةٌ عن البخل والمنع ، يقال : سألناه فأوكى علينا أي بخل علينا "[2].

وقال القاضي في الإيكاء والإحصاء والإيعاء :" كلُّه كناية عن الإمساك عن الإنفاق، والتقتيرِ " [3].

وذكره الجاحظ في البخلاء في الأحاديث التي تنهى عن البخل [4].

ولا أراه كناية عن البخل في حديث أسماء – حاشاها – بل هو كناية عن الحرص والشُّحِّ ، وبين الشح والبخل بَون ، وقد لا نجد ضالتنا في لسان العرب وقولِ ابن منظور رحمه الله: " الشحُّ البخل، وقيل: البخل مع حرص . وفي الحديث: (إياكم والشُّحَّ) الشُّحُّ أَشدُّ البخل،وهو أَبلغ في المنع من البخل . وقيل: البخل في أَفراد الأُمور وآحادها والشح عام ، وقيل : البخل بالمال والشح بالمال والمعروف "[5].

قد لا نجد ضالتنا فيه، ولكن الحديث الذي ذكرَه ابن منظورٍ هو مفتاح الحلّ والتمييز بينهما، فعن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه

---

[1] – فتح الباري ٣/٣٠٠ .

[2] – تفسير غريب ما فى الصحيحين ص ٢٧٦ .

[3] – مشارق الأنوار على صحاح الآثار ١/٤٠٣ .

[4] – البخلاء ٢/١٠٦ .

[5] – ينظر : لسان العرب (شحح ، ٢/٤٩٥) .

وسلم قال : ((إيَّاكُم والشُّحَّ، فإنَّما هَلَكَ من كان قَبلَكُم بالشُّحِّ، أمَرَهم بالبُخْلِ فَبَخِلُوا وأمرَهم بالقَطِيعة فَقَطَعُوا وأمَرَهم بالفُجُور فَفَجَرُوا))[1].

وعاد ابن الأثير ليقول في شرحه : "الشح : أشد البخل ، وقيل: هو بخل مع حرص"[2]. لكن المرء يتساءل كيف يكون الشح والبخل واحداً أو يكون أشَدَّه أو يكون أعمَّ منه ثمّ يكون هو الآمر به ؟ إن كلمة النبي صلى الله عليه وسلم ظاهرة بأنّ الشحَّ غيرُ البخل وأنه أسبقُ وجوداً وأنه يحثُّ صاحبه على البخل وعلى القطيعة وعلى الفجور ، فالفرق بينهما أن الشح عمل نفسي وشعور داخلي أما البخل فهو النتيجة الخارجية لكن أمرها لا يستبينُ لكونها عملاً سلبياً، ويظهر الفرق بأن الرجل قد يستجيب لُشِحِّ نفسه فيبخل وقد لا يستجيب فيعطي ويبذل، وما أبلغ التعبير القرآني في قوله تعالى : ﴿ وَأُحْضِرَتِ الأَنْفُسُ الشُّحَّ ﴾ {النساء: ١٢٨}، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ {الحشر: ٩}و{التغابن: ١٦} حيث نسب الشح في جميع المواضع إلى النفس ، وسبق الفخر الرازي إلى تقرير هذا المعنى في تفسير الآية [3].

وقد يُختَصر الفرق بكلمتين : الشحُّ منع النفس والبخلُ نفسُ المنع . ولم يُذكر في الحديث أن أسماءَ سُئِلت فمنَعت حتى نقول إن الإيكاء كناية عن البخل، إلا أن نسمِّيَه بخلَ النفسِ وهذا لا ذمّ فيه ابتداءً ما لم يظهر في منعٍ خارجي فالذي فعلَته من الإحصاء والإيكاء حركة خارجية تردِفُ شحّاً نفسياً لكنها ليست بخلاً

---

[1] – أبو داود في الزكاة (في الشح) ١٦٩٨ ، وابن حبان في صحيحه في كتاب الغضب ٥١٧٦ ، والحاكم في المستدرك في الإيمان ٥٥/١ ، وفي الزكاة ٥٧٦/١، وصحح إسناده ، ووافقه الذهبي .

[2] – جامع الأصول في أحاديث الرسول ٦٠٧/١ .

[3] – قال الرازي في مفاتيح الغيب ٢٥٠/٢٩ : "واعلم أنّ الفرقَ بين الشح والبخل هو أن البخلَ نفس المنع والشحَّ هو الحالة النفسانية التي تقتضي ذلك المنع".

وإنما نهاها النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك لئلا تقل الثقة بـــرزق الله، ولـــئلا تنقلب بالإمعان بخلاً ظاهراً ومنعاً للسائلين وتقتيراً في النفقة، والله أعلم .

– تجسيم التأثر والتحجر :

جُسِّم التأثر القلبي بالبكاء لأنه ينجم عنه بالطبيعة ، وهذا في الكنايات النبوية كثيرٌ ، منه ما جاء في حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأصحاب الحجر : ((لاَ تَدْخُلُوا عَلَى هَؤُلاَءِ الْقَوْمِ الْمُعَـــذَّبِينَ **إِلاَّ أَنْ تَكُونُوا بَاكِينَ** ، فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا بَاكِينَ فَلاَ تَدْخُلُوا عَلَيْهِمْ أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْـــلُ مَا أَصَابَهُمْ))[1] .

وهؤلاء ثمود قوم صالح عليه السلام كانوا في رأس وادي القرى ، وخـــبرهم مشهور ذُكِر في القرآن غير مرّة ، قال تعالى : ﴿وَلَقَدْ كَذَّبَ أَصْـــحَابُ الحِجْـــرِ الْمُرْسَلِينَ وَءَاتَيْنَاهُمْ ءَايَاتِنَا فَكَانُواْ عَنْهَا مُعْرِضِينَ وَكَانُواْ يَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا ءَامِنِينَ فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُصْبِحِينَ﴾ {الحجر:٨٠-٨٣}.

كانت بيوتهم في أضعاف جبال متفرقة ترى من البعد متصلة، وآثارها اليـــوم بجوار مدينة العُلا قرب تبوك[2]، ولا يكاد أحدٌ يَعُوج بها مع كثرة السابلة .

قال النووي رحمه الله: "(قال لأصحاب الحجر) أي: قال فى شأنهم . وكـــان هذا فى غزوة تبوك ... فينبغى للمارِّ فى مثل هذه المواضع المراقبةُ والخوف والبكاء والاعتبار بهم وبمصارعهم وأن يستعيذ بالله من ذلك "[3].

---

[1] – البخاري في الصلاة (الصلاة في مواضع الخسف والعذاب) ٤٣٣ ، ومسلم – واللفظ له – في الزهد والرقائق (لا تدخلوا مساكن الذين ظلموا أنفسهم إلا ان تكونوا باكين) ٢٩٨٠ .

[2] – ينظر: معجم البلدان، الحموي ٢٢١/٢ ؛ أطلس تاريخ الإسلام، د. حســـين مـــؤنس ص ١٠٨، خريطة رقم ٥٦؛ الأطلس الإسلامي الجغرافي الجديد، كمال حمود ص٨ .

[3] – شرح النووي على مسلم ١١١/١٨ .

وأكتفي بهذا القدر فإن الشأن في المُعتَبِر أن تفيض عينه فرَقاً ممّا يَرى من أمر الله فكنّى عن الحالة الداخلية بالحالة الحسية الخارجية .

وكذلك جَسّم الحديث التحجُّر والبلادة النفسية :

فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال بعث علي رضي الله عنه وهو باليمن بِذَهَبة في تربتها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقسَمها رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أربعة نفر : الأقرعُ بن حابس الحنظلي وعُيينة بن بدر الفزاري وعلقمة بن عُلاثة العامري ثم أحد بني كلابٍ وزيد الخير الطائي ثم أحد بني نَبهان ، قال : فغضبت قريش فقالوا : أتعطي صناديد نجد وتدعنا ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ((إِنِّي إِنَّمَا فَعَلْتُ ذَلِكَ لِأَتَأَلَّفَهُمْ)) فجاء رجل كثُّ اللحية مُشرِفُ الوجنتين غائرُ العينين ناتئُ الجبين محلوقُ الرأس فقال : اتق الله يا محمد ، قال فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ((فَمَن يُطِعِ اللَّهَ إِن عَصَيتُهُ ؟ أَيَأمَنُنِي عَلَى أَهلِ الأَرضِ وَلَا تَأمَنُونِي!)) قال ثم أدبر الرجل ، فاستأذن رجل من القوم في قتله يرون أنه خالد بن الوليد ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ((إِنَّ مِن ضِئضِئِ هَذَا قَوماً يَقرَءُونَ الْقُرآنَ **لا يُجَاوِزُ حَنَاجِرَهُم** ، يَقتُلُونَ أَهلَ الإِسلَامِ وَيَدَعُونَ أَهلَ الأَوثَانِ ، يَمرُقُونَ مِن الإِسلَامِ كَمَا يَمرُقُ السَّهمُ مِن الرَّمِيَّةِ . لَئِن أَدرَكتُهُم لَأَقتُلَنَّهُم قَتلَ عَادٍ))[1] .

والكناية في قوله (لا يجاوز حناجرهم)، ولهذه الكناية حكاية :

---

[1] – البخاري في المغازي (بعث علي بن أبي طالب وخالد بن الوليد إلى اليمن) ٤٣٥١ ، ومسلم – واللفظ له – في الزكاة (ذكر الخوارج وصفاتهم) ١٠٦٣ ، وأبو داود في السنة (في قتال الخوارج) ٤٧٦٤ ، والنسائي في الزكاة (المؤلفة قلوبهم) ٢٥٧٨ .

كانوا يرون الحنجرة من الحلقوم سبيلاً للطعام والشراب، فذكر ابن عبد البر قولين اختار منهما أنهم " لا ينتفعون بقراءته كما لا ينتفع الآكل والشارب من المأكول والمشروب بما لا يجاوز حنجرته "[1].

وألحّ عليه في الاستذكار فقال : " معناه أنهم لم ينتفعوا بقراءته إذ تأوّلوه على غير سبيل السنة المبيِّنة له . وإنما حملهم على جهل السنة ومعاداتها وتكفيرهم السلف ومن سلك سبيلهم وردّهم لشهاداتهم ورواياتهم أنهم تأوّلوا القرآن بآرائهم فضلّوا وأضلّوا فلم ينتفعوا به ولا حصلوا من تلاوته إلا على ما يحصل عليه الماضغ الذي يبلعُ ولا يجاوز ما في فيه من الطعام حنجرته "[2].

فذهب بها مذهب الاستعارة ، وتشبيه القارئ بالآكل ، ثم تقدّموا بها فحكى النووي تأويلين أحدهما عن القاضي عياض أنه لا تفقهه قلوبهم ولا ينتفعون بما تلَوا منه ولا لهم حظ سوى تلاوة الفم والحنجرة والحلق إذ بهما تقطيع الحروف. فهاهنا ربط للحنجرة بالصوت، والثاني لا يصعد له عمل ولا تلاوة[3].

قال الشيخ ملا علي القاري :"هو كناية عن عدم القبول والردِّ عن مقام الوصول، والتجاوز يحتمل الصعود والحدور، قال الطيبي : أي لا يصعد عنها إلى السماء ولا يقبله الله منهم ، ولا ينحدر عنها إلى قلوبهم ليدبّروا آياته ويعملوا بمقتضاه"[4].

ومدار فهم الكناية على كلمة الحناجر، فقد كان يُظن أنها مجرى للطعام كما ذكرتُ وعليه كلام ابن عبد البر، مع كونها مجرىً للصوت كسائر أجزاء الحلق

---

[1] – التمهيد ٢٣/ ٣٢٣ .

[2] – الاستذكار ٢/ ٤٩٩ .

[3] – شرح النووي على مسلم ٧/ ١٥٩ .

[4] – مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ٧٠/٧ ، وما نقله عن الطيبي من شرحه على المشكاة ١٢/ ٣٧٧٥.

وعليه تأويل القاضي، لكن للحنجرة صلةً خاصةً بالصوت عُلِمت بالتجربة وعقد الإمام عبد الرزاق الصنعاني – وهو سابق لابن عبد البر– باباً في مصنفه سماه باب الصوت والحنجرة ، روى فيه عن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه في الحنجرة إذا كُسِرت فانقطع الصوت فيه الدية كاملة [1]. ثم قيلَ بعدُ إن الطعام لا يجري بها، جاء في اللسان : " الحَلقُ والحَنجرةُ طبقان من أَطباق الحُلقُوم مما يلي الغَلصَمة، وقيل الحَنجرة رأس الغَلصمة ... وهو مَخرج النفَس لا يجري فيه الطعامُ والشرابُ "[2] .

ثمَّ كان للحنجرة في الدراسات الصوتية شأن كبير حيث تعتبر من أهم أعضاء النطق؛ لأنها تضم الوترين الصوتيين اللذين خفي أمرهما على الناس حتى العصور الحديثة .

يقول الدكتور غانم قدوري الحمد : " إن من الإنجازات المهمة لعلم الأصوات الحديث إدراك دور الحنجرة في عملية التصويت ، وذلك بعد اطلاع علماء الأصوات على تشريح الحنجرة ، وتقدم وسائل دراسة الأصوات . والحنجرة تكوِّن الجزء الأعلى من القصبة الهوائية ، وهي أشبه بصندوق غضروفي ، أو بحجرة صغيرة ذات اتساع معين ومكونة من عدد من الغضاريف ، وفي الحنجرة يمتد الوتران الصوتيان ، وهما في الواقع ليسا وترين وإنما عبارة عن شفتين أو شريطين من العضلات يتصل بهما نسيج وهما يقعان متقابلين على قمة القصبة الهوائية ويمتدان بالحنجرة نفسها أفقياً من الخلف إلى الإمام حيث يلتقيان عند البروز الناتئ في منتصف الرقبة من أمام ويسمى الفراغ الكائن بين الوترين بالمزمار وتقوم الغلصمة

---

[1] – مصنف عبد الرزاق ، العقول (الصوت والحنجرة) ١٧٥٧١ .

[2] – لسان العرب، ابن منظور (حنجر ، ٤ / ٢١٦)

التي قد تسمى بلسان المزمار [1]والكائنة فوق الحنجرة بحماية طرق التنفس أثناء عملية البلع من دخول الطعام إلى القصبة ثم إلى الرئتين"[2].

ثم يتابع في شرح عمل الوترين فيذكر أن فتحة المزمار الكائنة بين الوترين الصوتيين يمكن أن تتسع وذلك بتجافي الوترين عن بعضهما، ويمكن أن تضيق أو تزول ففي حال التجافي أثناء مرور الهواء من الرئتين يحدث الهمس وهو يشبه حالهما عند التنفس العادي ، أما حروف الجهر فتُحدِث تضامّاً بسبب ضغط التيار الهوائي وهذا التضام هو انفتاح وانغلاق سريعان أي تذبذبٌ يحدث الصوت المجهور، وعند الانطباق التام بلا تذبذب يحدث الصوت الانفجاري عند انفراجهما فجأة .

والمجهور عند سيبويه (-١٨٠هـ) حرف قوي الاعتماد في مخرجه ومنعَ النفَس أن يجري معه، والمهموس ضعف الاعتماد في مخرجه فجرى معه النفَس[3].وكلامه هو الأصل الذي جرى عليه علماء التجويد والعربية، وقد جمعوا المهموسة بقولهم : فحثه شخص سكت وسائر الحروف مجهورة [4].

وكان لابن سينا (- ٤٢٨هـ) مقاربة في تشريح الحنجرة[5]تعدُّ من أولى المحاولات لكنها لم تبلغ أن تؤثر في سير الدراسات الصوتية أو تزحزح من طريقة سيبويه التي لم تفقد قوتها حتى يومنا هذا نظراً لكونها تجريبية عملية سهلة التداول.

فحديثُ الحناجر ينبغي أن يُحسَب في الإعجاز النبوي ويُشادَ به لسبقه في نسبة الأصوات إليها قبل العلم بالوترين الصوتيين والمزمارِ ولسانه ! وفي حقبة لا

---

[1] - هكذا تسمى في كثير من كتب اللسانيات الحديثة ينظر : علم اللغة ، محمود السعران ص ١٤٥ ، والأصوات ،كمال محمد بشر ص ٨٤ .

[2] - الدراسات الصوتية عند علماء التجويد ص ١١٠ .

[3] - ينظر : الكتاب ص ١١٢ .

[4] - ينظر : علم تجويد القرآن ، هشام البرهاني ص ١٤٠ .

[5] - أسباب حدوث الحروف ، ابن سينا ص٩ .

ينسب الناس فيها إلى الحناجر غير الطعام والشراب ! فانظر قول النابغة الـــذبياني من فحول الجاهلية في صفة النخل والماء :

من الواردات الماءِ بالقاع تستقي بأذنابـــها قبلَ استقاءِ الحناجر

فأخبر أنها تشرب بعروقها ، وأراد بالأذناب العروقَ [1]

وانظر قولَ أبي العلاء المعري في الإسلام (-٤٤٩هـــ) :

طَعامُ غنيّ الإنسِ والفاقدِ الغِنى سواءٌ ، إذا ما غيّبَتهُ الحناجرُ[2]

ثمّ تأمّلْ فما الشَّرْقُ بين غمامتين بأضوأَ من كلمة النبي صلى الله عليه وســـلم بين هاتين الكلمتين .

- تجسيم الجوع والشِّبع :

في حديث الثلاثة الذين أطبق عليهم الغار : ((فقالَ أحدُهُم اللهمَّ إنِّي كـــانَ لي أبوانِ شيخانِ كَبيرانِ فكنتُ أخرُجُ فأرعَى ثمَّ أجيءُ فأحلبُ فأجيءُ بـــالحِلابِ فآتي أبوايَ فيشربانِ ثمّ أسقي الصِّبيةَ وأهلي وامرأتي فاحتبستُ ليلةً فجئتُ فـــإذا هما نائمان قال : فكرهتُ أن أوقِظَهما والصِّبيةُ **يتضاغَون عند رِجليَّ** فلم يَـــزل ذلك دأبي ودأبهما حتى طلع الفجرُ اللهم إن كنتَ تعلمُ أنِّي فعلتُ ذلـــكَ ابتغـــاءَ وجهكَ فافرجْ عنّا فُرجةً نرى منها السماءَ قال ففرَج عنهم...[3]

---

[1] - غريب الحديث لابن سلام ١ / ٦٧ ، ولم أعثر عليه في ديوان النابغة بتحقيق د. شـــكري فيصل.

ووجدته في ديوانه ص ٦٦ طبع الهلال ، وفيه : من الطالبات الماء بالقاع تستقي بأعجازها..

[2] - لزوم ما لا يلزم ص ١٢٠.

[3] - الشيخان : البخاري في البيوع (إذا اشترى شيئاً لغيره بغير إذنه فرضي) ٢٢١٥ ، ومسلم في الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار (قصة أصحاب الغار والتوسل بصـــالح الأعمـــال) ٢٧٤٣ ، كلاهما من طريق موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر قال : ((يتضاغون عند رجلي)) ، وفي مسلم ((عند قدمي)) ، ورواه البخاري في الأدب (إجابة دعاء من بر والديه) ٥٧٩٤ ، من طريق إسماعيل

قال الشيخ ملا علي القاري : " والمعنى أنه حينئذ سقيتهما أولاً ثم سقيتهم ثانياً تقديماً لإحسان الوالدين على المولودين لتعارض صغرهم بكبرهما؛ فإن الرجل الكبير يبقى كالطفل الصغير ومن لم يصدِّق بذلك أبلاه الله بما هنالك " [1].

ورأى العلامة محمد أنور شاه الكشميري في هذا العمل ظلماً للصغار المعصومين، وأنه قُبِل لصلاح نيته فإنها تكفي من جاهل معذور ، وسماه صالحاً سفيهاً؛ لأنه تكلّف ما لم يُطلب منه[2].

والجواب على دعوى الإمام الكشميري أن هذا الرجل بقي على رجاء استيقاظ أبويه في كلِّ لحظة فبقي على منع بنيه حتى مرّ الوقت وهو قوله (فلم يزل ذلك دأبي ودأبهما) ولو علم في البدء أنهما لا يستيقظان إلى الصباح لسقى ولدَه، والله أعلم . وهذا يبيِّنُ الحال العصيبة التي مرّ بها فإن التردد يهيج النفس ويعذِّبها خلافاً للجزم بأي شيءٍ كان ، فكيف إذا انضم إليه ضُغَاءُ الولد من حوله!

وموضع الكناية : (يتضاغون من حولي) فإنه بكاء واستعطاف يردِف الجوع فيكنى به عنه .

ابن إبراهيم بن عقبة عن نافع عن ابن عمر ، وفيه : ((والصبية يتضاغون عند قدميّ)) ورواه البخاري في أحاديث الأنبياء (حديث الغار) ٣٤٦٥ ، من طريق عبيد الله بن عمر عن نافع وفيه : ((وأهلي وعيالي يتضاغون من الجوع)) . وأبو عوانة في المستخرج في البيوع (ذكر الخبر الدال على الإباحة لمتولي مال غيره أن يصرفه في تجارة ..) ٥٥٤٩ ، والبيهقي في الكبرى في الإجارة (باب جواز الإجارة) ١١٤٢٠ ، من طريق صالح بن كيسان عن نافع قال : ((يتضاغون عند رجلي)) .

فما أحدٌ من الرواة عن نافع قال ((من الجوع)) غير عبيد الله بن عمر ، ولعلها مدرجة لتفسير هذه الكناية .

و أخرجه الإمام أحمد في مسند المكثرين (مسند عبد الله بن عمر) ٥٩٣٧ عن سالم بن عبد الله عن ابن عمر قال : ((وصبيتي يتضاغون حولي)) .

[1] – مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ١٤ / ٢١٨ .

[2] – ينظر : فيض الباري شرح البخاري ٤ / ٤٣٣.

قال القاضي عياض : " أي يصيحون . والضُّغاء ممدود صوت الذلة والاستخذاء "[1].

جاء في اللسان : " الضَّغوُ الاستخذاءُ، وضَغا الذِّئبُ والسِّنَّورُ والثعلبُ يَضغُو ضَغواً وضُغاءً صوَّتَ وصاحَ وكذلك الكلبُ والحيَّةُ، ثم كثُر حتى قيلَ للإنسانِ إذا ضُرِب فاستغاثَ ... ويقال: رأَيت صِبياناً يتَضاغَونَ إذا تباكَوا "[2].

وفيه تجسيم لحالة الجوع الشعورية بصورة صوتية خارجية تشي بالضراعة والتشبُّث، ولعمري إنها لمحنة .

وجُسِّم الشِّبَع بامتداد الخاصرة في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ((أَخْوَفُ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يُخْرِجُ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ زَهْرَةِ الدُّنْيَا)). قَالُوا : وَمَا زَهْرَةُ الدُّنْيَا يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ قَالَ : ((بَرَكَاتُ الأَرْضِ)). قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَهَلْ يَأْتِى الْخَيْرُ بِالشَّرِّ قَالَ : ((لاَ يَأْتِى الْخَيْرُ إِلاَّ بِالْخَيْرِ، لاَ يَأْتِى الْخَيْرُ إِلاَّ بِالْخَيْرِ، لاَ يَأْتِى الْخَيْرُ إِلاَّ بِالْخَيْرِ ؛ إِنَّ كُلَّ مَا أَنْبَتَ الرَّبِيعُ يَقْتُلُ أَوْ يُلِمُّ إِلاَّ آكِلَةَ الْخَضِرِ فَإِنَّهَا تَأْكُلُ **حَتَّى إِذَا امْتَدَّتْ خَاصِرَتَاهَا** اسْتَقْبَلَتِ الشَّمْسَ ثُمَّ اجْتَرَّتْ وَبَالَتْ وَثَلَطَتْ ، ثُمَّ عَادَتْ فَأَكَلَتْ . إِنَّ هَذَا الْمَالَ خَضِرَةٌ حُلْوَةٌ فَمَنْ أَخَذَهُ بِحَقِّهِ وَوَضَعَهُ فِى حَقِّهِ فَنِعْمَ الْمَعُونَةُ هُوَ ، وَمَنْ أَخَذَهُ بِغَيْرِ حَقِّهِ كَانَ كَالَّذِى يَأْكُلُ وَلاَ يَشْبَعُ)) [3].

موضع الكناية (حتى إذا امتدت خاصرتاها).

---

[1] – مشارق الأنوار ١١٥/٢ ؛ وانظر شرح النووي على مسلم ٥٦/١٧ .

[2] – لسان العرب، ابن منظور (ضغا ، ١٤ / ٤٨٥) .

[3] – البخاري في الزكاة (الصدقة على اليتامى) ١٤٦٥ ، ومسلم في الزكاة (تخوف ما يخرج من زهرة الدنيا) ١٠٥٢ ، والنسائي في الزكاة (الصدقة على اليتيم) ٢٥٨١ ، وابن ماجه في الفتن (فتنة المال) ٣٩٩٥ .

قال الحافظ ابن حجر : "هما جانبا البطن من الحيوان ...والمعنى أنها إذا شبعت فثقُل عليها ما أكلت تحيّلت في دفعه ، بأن تجترّ فيزداد نعومةً ثم تستقبل الشمس فتحمي بها فيسهل خروجه، فإذا خرج زال الانتفاخ فسلِمت وهذا بخلاف من لم تتمكّن من ذلك فإن الانتفاخ يقتلها سريعاً "، ثم حكى فيه مثلين : أحدهما للمفرط في جمع الدنيا المانع من إخراجها في وجهها، والثاني للمقتصد في جمعها وفي الانتفاع بها وهو آكلة الخضر، وذكر أن الخضر ليس من أحرار البقول التي ينبتها الربيع ولكنها الحبة ، والحبة ما فوق البقل ودون الشجر فهو ينجو من وبالها كما نجت آكلة الخضر[1].

ولعل في قوله آكلة الخضر إشارة لعدم الادخار فإن الخَضِر أسهل هضماً وخروجاً خلافاً للقتّ والتبن والشعير اليابس والعلف المدّخر فإنه قليل الماء كثير العناء، ومن اقتصد في الدنيا واقتصر منها على طيِّبها وجديدها غير مستكثرٍ ولا متأثِّل غنم منها وسلِم ، ويحتمل أن الإنسان لو وُكِل إلى غريزة كهذا الحيوان لما تعلّق بفضل من الدنيا ولكنه وُكِل إلى اختيار مع بقاء الطبيعة ماثلة أمامه ينظر إليها .

ويا للحُسْن والنعمة والفراهة في هذا المنظر الربيعي المصوَّر، وفي امتداد الخاصرتين المكنى به عن الشبع ، مع مجيء الخاصرتين فاعلاً مضافاً إلى ضمير آكلة الخضر لينطلق في آخرها مَدّان كأنهما الخاصرتان في امتدادهما .

– تجسيم الاهتمام والإعراض :

من تجسيم الاهتمام حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسولَ الله صلى الله عليه وسلم قال : ((مِنْ خَيْرِ مَعَاشِ النَّاسِ لَهُمْ رَجُلٌ **مُمْسِكٌ عِنَانَ فَرَسِهِ** فِي

---

[1] – فتح الباري١١ / ٢٤٧ .

سَبِيلِ اللَّهِ يَطِيرُ عَلَى مَتْنِهِ كُلَّمَا سَمِعَ هَيْعَةً أَوْ فَزْعَةً طَارَ عَلَيْهِ يَبْتَغِي الْقَتْلَ وَالْمَوْتَ مَظَانَّهُ ، أَوْ رَجُلٌ فِي غُنَيْمَةٍ فِي رَأْسِ شَعَفَةٍ مِنْ هَذِهِ الشَّعَفِ أَوْ بَطْنِ وَادٍ مِنْ هَذِهِ الْأَوْدِيَةِ يُقِيمُ الصَّلَاةَ وَيُؤْتِي الزَّكَاةَ وَيَعْبُدُ رَبَّهُ حَتَّى يَأْتِيَهُ الْيَقِينُ لَيْسَ مِنَ النَّاسِ إِلَّا فِي خَيْرٍ)) [1]

قال ابن الأثير : " الهيعة : كل ما أفزعك من صوت وخبر يجيئك من جانب العدو"[2].

والمراد الكناية بقوله (ممسك عِنان فرسه) عن الجاهزية النفسية، قال ابن حجر : "أي لجامها"[3]، والمعنى فيما حكاه السيوطي أنه لا يخلو في الأغلب من ذلك فوُصِف به[4]. ودرس الدكتور أحمد ياسوف تدفق المكان من خلال أفعال هذا الفارس، فقال :

" يمثل وقوفه النقطة في الرسم ، ثم يبدأ الخط إذ ينقلب إلى طير سريع على حصانه من غير اتجاه ... وليست التمددات اللغوية : يطير على متنه ، من هذه الشعف ، من هذه الأودية ، ليست إلا تذكيراً بالحركة القوية السريعة التي تملأ مساحات كبيرة، وهذا يدل على حركة المسلم وفاعليته في الوجود على مستوى الفكر والعمل . والزمان قائم في فعل الطيران الذي يحدد المكان الفسيح ، والمضي في طار يدل على السرعة مثل سمع وهكذا الفعل الماضي كأن بدايته في نهايته ليست في زماننا ، والاستمرار والسيلان الزمني في فعل يبتغي يرشد المسلمين إلى أهمية الجهاد واستمراره " [5].

---

[1] – مسلم في الإمارة (فضل الجهاد والرباط) ١٨٨٩ ، وابن ماجه في الفتن (العزلة) ٣٩٧٧ من حديث بَعجة الجهني عن أبي هريرة .

[2] – جامع الأصول في أحاديث الرسول ٩ / ٤٨٣.

[3] – ينظر : فتح الباري ١/١٦٠ .

[4] – تنوير الحوالك ص ٢٩٦ .

[5] – الصورة الفنية في الحديث النبوي ص ٦٥٧ .

أضيفُ إلى ما قال أن الفرق بين المضي والمضارعة في (سمع وطار ويبتغي) هو الفرق بين العمل والنية فالعمل طارئ لكن النية ينبغي أن تكون مستمرة .

والجمال في الصورة، فهي حسية بصرية تشبه أن تكون نحتية في الظاهر لكنها جياشة الأعماق لما نتوقَّع في قلب صاحبها من تفطّن وتأهّب وجاهزية يُـذكِيها التحنّث والتوجه إلى الله ، وهذه اللقطة القريبة المركزة التي أثبتَت واحداً لعلـه ألا يكون وحيداً لكن المقصود استشفاف أعماق هذا الواحد من خلال التأمـل في هيئته الظاهرة .

ثم في استعمال العِنان دون الزِّمام واللجام والخِطام – وكله قريبٌ بعضه مـن بعض– ما يستدعي نظراً ، وذكر ابن فارس في العين والنـون أنهمـا أصـلان، أحدهما يدلُّ على ظهورِ الشيء واعتراضه ، والآخر يدلُّ على الحَـبس، قـال :" والأصل في العِنان ما ذكرناه في الحبس"[1].

لكن جاء في اللسان أن العِنان من اللجام ما يعترض مـن الجـانبين دون أن يدخل منه في الفم شيء[2]، فيرجع بذلك إلى أصل الظهور أيضاً .

والأصلان يفيدان في التصوير، فالأول الذي هـو الحـبس يشـعر بـتمكُّن واستعلاء، والثاني يسلِّط الإضاءة على هذا الجزء الظاهر من أحـد الجـانبين ولا يكون كذلك حتى تكون الصورة جانبية ، ولفظه يذكِّر بعَنان السماء وهو ما عنّ أي " ظهر لك منها إذا نظرت إليها"[3].

فالعِنان دون الزمام والخطام واللجام يوحي بخفة الحركة ومرونتها؛ ومردُّ هذا الوحي إلى آخر الكلمة فلا بد مع النون من انفتاح الشفتين ، أمـا المـيم آخـرَ الكلمات الثلاث فتُزَمُّ بها الشفتان وتنطبقان في إيحاء بالحبس والقبض ، وفي العِنان

---

[1] – مقاييس اللغة (عن ، ٤ / ١٩) .

[2] – ينظر : لسان العرب،ابن منظور (عنن، ١٣/٢٩٠) .

[3] – لسان العرب (عنن، ١٣ /٢٩٠) .

معنى الحبس بغير إيحاء، والألف التي تسبق النون فيه غير الألف التي تسبق الميم فيهنّ ؛ ألفهنّ بقدر طول الحبل الذي يُلجِم الدابة ويرتدّ على نفسه ويتصل أوّلُه بآخره ، وألفُ عِنان ذاهبة إلى (عَنان) السماء .

والحاصل أن في العِنان حبساً وامتلاكاً في المعنى وخفّةً ومرونةً في الإيقاع ، وهذان إذا اجتمعا في الفارس وفرسه كانت النهاية في الحسن والجمال ، وقد حاولَه الأدباء فخرجوا إلى جعل الفرس وفارسها شيئاً واحداً متصلاً فحصَّلوا فائدة واحدة هي صورة التمكّن دون الخفّة ، وفي الظاهر دون تحسس المشاعر الباطنية ، وفي الجماعة دون المفرد ، قال المتنبي (- ٣٥٤هـ) :

فكأنما نُتِجتْ قياماً تحتهم وكأنما وُلدوا على صَهَواتها[1]

وقال البوصيري رحمه الله (-٦٩٤هـ) :

كأنّهمْ في ظهورِ الخيلِ نبتُ رُباً مِن شدَّة الحَزمِ لا مِن شِدَّة الحُزُمِ [2]

فانظر أين يقعان من قول النبي صلى الله عليه وسلم (ممسك عنان فرسه) التي عبّرت عن تمكُّنٍ وخفّةٍ ، وظاهر وباطن ، وصوّرت فرداً والفردُ يطلب مثاله الموازي وقدوته النبيلة في فردٍ مشاكل لا في الجماعة ، مع الفاعلية التي اختص بها الفارس من خلال اسم الفاعل (ممسك) والتي تميِّزه عن الفرس تحته وتمثل الحكمة والتدبير والتسخير ، مع الإيجاز والتلاحم الكنائي الذي يسمو على التشبيه في كأنما وكأنهم .

وأما سياق الحديث فرأيتَ ملاءمته للكناية القوية الرشيقة بانقلاب الحصان طائراً وتناسق الأفعال مع الحالة النفسية للفارس الذي يمثل في الحديث أحدَ الأمنَين وأشرفَهما قدراً لأن به يستقيم معاش الناس إذا أمنوا على أرواحهم من القتل ودينهم من الفتن ، والأمن الثاني هو ما يُدعى بالأمن الغذائي ممثّلاً في

---

[1] - ديوان المتنبي ١/ ٢٣٠.

[2] - ديوان البوصيري ص ١٩٩.

الراعي المؤمن يتبع غُنَيمته فيؤدي زكاتها وينتفع مع الناس بلبنها ولحمها لايصيبهم منه إلا خير ، ولكنه دون ذلك المحلِّق .

نعم ، وردت هذه الكناية في حديث آخر عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((تَعِسَ عَبْدُ الدِّينَارِ وَعَبْدُ الدِّرْهَمِ وَعَبْدُ الْخَمِيصَةِ إِنْ أُعْطِيَ رَضِيَ وَإِنْ لَمْ يُعْطَ سَخِطَ، تَعِسَ وَانْتَكَسَ وَإِذَا شِيكَ فَلَا انْتَقَشَ . طُوبَى لِعَبْدٍ **آخِذٍ بِعِنَانِ فَرَسِهِ** فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَشْعَثَ رَأْسُهُ مُغْبَرَّةً قَدَمَاهُ إِنْ كَانَ فِي الْحِرَاسَةِ كَانَ فِي الْحِرَاسَةِ وَإِنْ كَانَ فِي السَّاقَةِ كَانَ فِي السَّاقَةِ إِنْ اسْتَأْذَنَ لَمْ يُؤْذَنْ لَهُ وَإِنْ شَفَعَ لَمْ يُشَفَّعْ))[1] .

ولكن شتان بين الحالين ، فحيث يبدو الفارس عزيزاً في السياق الأول يبدو هنا مُغْفلاً في صورة جندي أشعث أغبر لا يؤبه له ولا يملك غير فرسه، فجُهِل قدرُ هذا الفارس واستصغِرَ أمرُه، ولعلّ هذا أن يكون سرّ التعبير بآخذٍ دون ممسكٍ في هذا الموضع كأنما آخذٌ بعنان فرسه تعني آخذاً بشأنه غيرَ ملتفتٍ إلى ذلك الاستخفاف مادام عمله في سبيل الله ، فاستحقّ المواساة من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فطوبى له ! .

وكذلك جسِّم الإعراض في الحديث بعملٍ سلبي لا يمكن استحضاره في الذهن حتى تستحضر صورةُ الحركة الإيجابية ، فعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلّم قال : ((إِنَّ مَثَلَ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنَ الْهُدَى وَالْعِلْمِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَصَابَ أَرْضًا ، فَكَانَتْ مِنْهَا طَائِفَةٌ طَيِّبَةٌ قَبِلَتِ الْمَاءَ فَأَنْبَتَتِ الْكَلأَ وَالْعُشْبَ الْكَثِيرَ ، وَكَانَ مِنْهَا أَجَادِبُ أَمْسَكَتِ الْمَاءَ فَنَفَعَ اللَّهُ بِهَا النَّاسَ فَشَرِبُوا مِنْهَا وَسَقَوْا وَرَعَوْا ، وَأَصَابَ طَائِفَةً مِنْهَا أُخْرَى إِنَّمَا هِيَ قِيعَانٌ

---

[1] – البخاري في الجهاد والسير (الحراسة في الغزو في سبيل الله) ٢٨٨٧ ، من حديث أبي صالح عن أبي هريرة .

لاَ تُمْسِكُ مَاءً وَلاَ تُنْبِتُ كَلأً . فَذَلِكَ مَثَلُ مَنْ فَقُهَ فِى دِينِ اللَّهِ وَنَفَعَهُ بِمَا بَعَثَنِى اللَّهُ بِهِ فَعَلِمَ وَعَلَّمَ ، وَمَثَلُ **مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْساً** وَلَمْ يَقْبَلْ هُدَى اللَّهِ الَّذِى أُرْسِلْتُ بِهِ)) [1].

الكناية في قوله : (لم يرفع بذاك رأساً) ، فمن الشراح من فهم منها الإعراض كالنووي وابن حجر[2] ومنهم من فهم التكبُّر ، قال الإمام العيني: " يقال ذلك ويراد به أنه لم يلتفت إليه من غاية تكبُّره "[3]، وكذا قال الشيخ ملا علي القاري[4].

وقال الدكتور أحمد ياسوف : " تقترب المصورة من رأس هذا الرجل الذي عبر بحركة رأسه عن الأنفة والكبرياء ، والجمود وعدم التأثر حتى إن الرأس لم يتحرك وذلك في تعبير كنائي عن العناد والتصلف، إذ يبتغي الدين رفع مستوى البشر ... فعدم رفع الرأس يوحي بالهبوط والانحطاط " [5].

نعم إن التكبر من دوافع الإعراض ، لكنَّ أصل العبارة مجرّداً لا يدلُّ عليه بل على مطلق الإعراض بغض النظر عن سببه ، وكذلك استعملته العرب ، فقد روى الإمام أحمد عن أبي سعيد الخدري في حديث خاصف النعل – يعني علياً رضي الله عنه – : " فأتيته لأبشِّره قال فلم يرفع به رأساً ؛ كأنه قد سمعه "[6].

---

[1] – البخاري في العلم (فضل من علم وعلم)٧٩ ، ومسلم في الفضائل (بيان مثل ما بعث به النبي من الهدى والعلم) ٢٢٨٢ واللفظ له .

[2] – ينظر: شرح النووي على مسلم ٤٦/١٥ ؛ فتح الباري ١٧٧/١ .

[3] – عمدة القاري ١٢٠/٢ .

[4] – ينظر : مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ١٤/٢ .

[5] – الصورة الفنية في الحديث النبوي ص ٤١٩ .

[6] – المسند ، مسند المكثرين (مسند أبي سعيد الخدري) ١١٧٩٢ .

وعن علي رضي الله عنه قال : " إذا رأى أحدكم الهلال فلا يرفع به رأساً إنما يكفي من أحدكم أن يقول : ربي وربك الله "[1].

وعن أبي مسعود البدري قال : " لأن أخِرَّ من هذا القصر أحبُّ إلي مـــن أن أفعل كما يفعلون إذا رأى أحدهم الهلال كأنما يرى ربه "[2].

وفي أمثال العرب : "رفعَ به رأساً" أي رضي بما سمع وأصاخ له، ذكره الميداني وحكى عن ابن الأعرابي أنه أنشد :

ولا قَائلٍ عَوْرَاءَ تُؤْذِى جليسَه ولا رافعٍ رأساً بَعْورَاءِ قائِلِ

وعن أبي نواس :

إن أنـــت لم ترفـــعْ بـــه رأساً – هُدِيتَ– فَنصفَ راسِ [3]

أما الكِبْر فمظهره معاكس وهو رفعُ الرأس ، يقال : شَمَخ بأَنْفه ، يريد رفـــع رأسه كِبْراً[4].

وإن لم يكن ما أنشده ابن الأعرابي – مع جهالة قائله– جاهلياً فهذه الكنايـــة من الاختراع الذي تداوله الناس بعدُ .

والاختراع في اصطلاح البلاغيين : خَلقُ الأديب المعاني التي لم يُسبَق إليها[5].

---

[1] – مصنف ابن أبي شيبة في الصيام (ما قالوا في الهلال يرى ما يقال) ٩٧٢٩.

[2] – مصنف ابن أبي شيبة في الصيام (ما قالوا في الهلال يرى ما يقال) ٩٧٣٢ .

[3] – مجمع الأمثال ٣٠٨/١ ، وبيت أبي نواس في ديوانه ٢/ ٤٤، وفيه: فديتَ بدل هديت.

[4] – ينظر : مقاييس اللغة ،ابن فارس (أنف، ١ / ١٤٦).

[5] – العمدة ، ابن رشيق ٢٦٥/١ .

وأصل الاختراع في اللغة من الخَرَع وهو الرخاوة واللين ثم صار بمعنى الاشـــتقاق والابتـــداع، والرابط بين اللغة والاصطلاح في معنى الاختراع أنّ الأديب سهّل طريقة المعنى وليّنه حتى أبرزه، فأمّا هو فتلطّفَ ولانَ في استخراجه ، وأمّا مَن بعده فصار المعنى لهم ذَلولاً ممهّداً.

ينظر: مقاييس اللغة (خرع، ٢ / ١٧٠)؛ لسان العرب ، ابن منظور (خرع، ٨ / ٦٧)؛ معجم المصطلحات البلاغية وتطورها، د.أحمد مطلوب ص ٤٢ .

والاختراع أحسنُ الأدب، قال حازم القرطاجني : " مراتب الشعراء فيما يُلِمُّون به من المعاني إذن أربعة: اختراع واستحقاق وشركة وسرقة. فالاختراع هو الغاية في الاستحسان.." [1]

وربما سُمِّي الاختراع في بعض المراجع سلامة الابتداع أو سلامة الاختراع، كما عند النويري والسُّبكي وابن حجّة الحموي[2].

وإنما تُرجى سلامته من السبق مِمَّا أُثِر من كلام العرب وسمع عنهم، لا مما درسَ و لم يؤبَه له[3].

ومع ذلك فإن لها في الحديث معنىً قصّر عنه كلُّ من ذكرتُ ففي قول علي وأبي سعيد وأبي مسعود رضي الله عنهم ثم في إنشاد ابن الأعرابي لم يكن الأمر يستحق رفع الرأس به ، وقولُ أبي نواس استعطافٌ واسترحام ، أما الكناية في

---

[1] – منهاج البلغاء ص ١٩٦ ، وتمام كلمته : " .. والاستحقاق تالٍ له، والشركة منها ما يساوي الآخر فيه الأول فهذا لا عيب فيه ومنها ما ينحط فيه الآخر عن الأول فهذا معيب، والسرقة كلها معيبة وإن كان بعضها أشد قبحاً من بعض".

[2] – نهاية الإرب ٧/ ١٣٦؛ عروس الأفراح ٤/٤٦٩؛ خزانة الأدب ٢/٣٦٢.

[3] – دأب العلماء على التمثيل للاختراع النبوي بقول النبي صلى الله عليه وسلّم: ((هذا حين حمي الوَطيس)) .وهو من حديث العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه في غزوة حنين . انفرد به من الستة مسلم في الجهاد والسير (في غزوة حنين) ١٧٧٥ .

والوطيس التنُّور فاستعارَه النبيُّ صلى الله عليه وسلم للحرب تشبيهاً لحرِّها واضطرامها بحرِّه واضطرامه ، قال أبو بكر بن الأنباري في الزاهر فى معانى كلمات الناس ٢ / ٧٨: " يُضرب مَثَلاً لشدة الحرب " ، وقال ابن الأثير في المثل السائر ١ / ٧٧: " و لم يُسمع هذا اللفظ على هذا الوجه من غير النبي " يعني قبلَه.

فهذا مثالهم المشهور من الحديث، وربما ذكروا معه جملاً أخرى يسيرة يتداولها بعضهم من بعضٍ دون مراعاة وصف الصحة في الحديث. ينظر: البيان والتبيين، الجاحظ ٢/٧ ؛ نهاية الأرب في فنون الأدب، النويري ٣ / ٤؛ المزهر في علوم اللغة، السيوطي ١ / ١٦٥.

الحديث فينبع جمالها من تصويرها للقبح الشنيع في الإطـــراق والهبـــوط والنظـــر السفلي الذي ليس في محلّه .

وهذه الطائفة التي لم ترفع رأساً بهدى الله تقابل في المثل القيعان التي لا تمسك ماءً ولا تنبت كلأً ، فلا خير فيها ولا خير منها ، والقيعان مَظِنّة السرابِ يتراءى فيها أنصافَ النهار[1]، والسراب لا حقيقة له وهؤلاء لا حقيقة لهم فليســـوا مـــن الدنيا إلا كخيبة الأمل .

ثانياً – تجسيم الأفكار العامة :

– **تجسيم الرحمة الإلهية** :

فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قام رسول الله صلى الله عليه وســـلم في صلاةٍ وقمنا معه ، فقال أعرابي وهو في الصلاة : اللهم ارحمني ومحمداً ولا ترحم معنا أحداً. فلما سلّم النبي صلى الله عليه وسلم قال للأعرابي : ((**لَقَدْ حَجَّـــرْتَ وَاسِعاً**)) يريد رحمة الله .

هذه رواية البخاري، وزاد الترمذي : فلم يَلْبَث أَن بَالَ في المسجد ، فأســـرع إليه الناسُ ، فقال النبيُّ صلى الله عليه وسلم : ((أَهريقُوا عليه سَجْلاً من ماءٍ))– أو دَلْوا من ماءٍ – ثم قال : ((إِنَّمَا بُعِثْتُم مُيَسِّرينَ و لم تُبْعَثُوا مُعَسِّرين)).

وفي رواية ابن ماجه: ((احتظرت واسعاً)) [2].

---

[1] – ينظر : لسان العرب، ابن منظور (قوع ، ٣٠٤/٨) .

[2] – البخاري في الأدب (رحمة الناس والبهائم) ٦٠١٠ من طريق الزهري عن أبي سلمة عنه ، والترمذي في الطهارة عن رسول الله (ما جاء في البول يصيب الأرض) ١٤٧ ، من طريق الزهري عن سعيد بن المسيب عنه ، وأبو داود في الصلاة (الدعاء في الصلاة) ٨٨٢ ، من طريق الزهري عن أبي سلمة عنه ، والنسائي في السهو(الكلام في الصلاة) ١٢١٦ ، من طريق الزهري عن أبي سلمة ، وابن ماجه في الطهارة وسننها (الأرض يصيبها البول كيف تغسل) ٥٢٩ ، من طريق محمـــد بـــن عمرو بن علقمة عن أبي سلمة ، قال فيه : احتظرت .

الكناية فيه : (واسعاً) كنايةٌ عن موصوف هو رحمة الله ، فبها جرى القرآن ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَت كُلَّ شَيءٍ﴾ {الأعراف:١٥٦} ، وبها صرّح راوي الحديث ، قال ابن حجر: "والقائل : (يريد رحمة الله) بعض رواته وكأنه أبو هريرة "[١].

وقد بيّن ابن بطال رحمه الله وجه إنكار النبي صلى الله عليه وسلم على الأعرابي فقال: "لم يعجبه دعاؤه لنفسه وحده لأنه بخل برحمة الله "[٢].

أو على حدِّ تعبير الدكتور أحمد ياسوف : " الإسلام يستبعد تضخم الذات على حساب الآخرين"[٣]، ثم إنه قلَّب الرواية ليستنبط من كلٍّ معناه ، ففي (حجّرت) معنى القسوة والشدة لاقترانها بالحجر، وفي (احتظرت) إيحاءٌ بالحيوانية لاقترانه بالحظيرة[٤].

وأقدِّرُ أن (احتظرتَ) وهمٌ أو رواية بالمعنى، والمحفوظ (حجَّرتَ) كما عند البخاري وغيره، وانظر تخريج الحديث ففيه مزيد بيان . والحظرُ وإن كان أصلاً يدل على المنع، إلا أنّ في الحَجْر معنىً زائداً يتعلق بالشدة والصلابة ليس من

ومحمد بن عمرو بن علقمة الليثي على جلالته " صدوق له أوهام ، من السادسة .../ع " كما في تقريب التهذيب، ابن حجر ٢/ ٤٩٩ . قال ابن الصلاح: "ضعَّفه بعضهم من جهة سوء حفظه ووثَّقه بعضهم لصدقه وجلالته فحديثه من هذه الجهة حسن" علوم الحديث ص: ٣٥ .

نعم روى له البخاري مقروناً ومسلم متابعة ،ينظر : شرح علل الترمذي ، ابن رجب ١١٥/١ ، وتعليق محققه الأستاذ الدكتور نور الدين عتر ١/ ١١٦ ، الحاشية رقم ٣.

ويلاحظ من مطالعة ترجمته ثَمَّ أن أكثر ما نسب إليه من الوهم هو في روايته عن أبي سلمة وبها تكلَّم ابن معين وعلل اتقاء الناس لحديثه ، وحديثه الذي قال فيه (احتظرت واسعاً) يرويه عن أبي سلمة ويخالف الثقات أيضاً ، فكأنها رواية بالمعنى ، والله أعلم .

[١] – فتح الباري ١٠ / ٤٣٩ .

[٢] – شرح صحيح البخاري ، ابن بطال ٩/ ٢٢٠.

[٣] – الصورة الفنية في الحديث النبوي ، ص ٤٢٧ .

[٤] – ينظر: الصورة الفنية في الحديث النبوي ، ص ٤٢٨ .

شرط الحظر[1]، والأعراب يوسَمُون بقسوة وتحجّر ولكنهم لا يؤبَنون بدناءة نفس أوهبوط حيواني .

فأقتصر إذاً على الرواية الصحيحة سنداً ومعنىً (حجّرتَ)، قال ابن الأثير: "أي: ضيّقت . من قوله : (حجّر فلان) إذا اتخذ له على أرض حجارةً محدقةً بها"[2].

وتأمّل إيقاع الكناية (واسعاً) وملاءمته للمعنى حيث الواو تمنح الألف بعدها فسحة في المد لا يمنحها أي حرف آخر لكونها من حُرِّ الفم ولا تعلق لها بالحنك من أي وجه ، والسين الرخيّة في وسطها تقابل الجيم الشديدة المشدّدة في قلب سابقتها (حجرت) ، ثم الإطلاق الأخير في الألف المنوّنة التي لا حدود لها .

فلا يلبثُ القبح في التحجير أن يغيب في هذا الجمال الوسيع كحجرٍ طاشَ في سماءٍ أو غارَ في عين ماء .

وهي من الاختراع الذي لم يكن ، ولابن فارس اقتباسٌ شهير لهذا التعبير في رسالة كتبها لبعض إخوانه[3]، يعيبُ عليه رفضَهُ أن يؤلِّف بعض عصريِّيه حماسةً بعد أبي تمام ، جاء فيها: " ولمه حجَّرت واسعاً وحظرت مباحاً وحرّمت حلالاً وسددت طريقاً مسلوكاً ؟".

قلت : الأولى في السماء والباقيات على الأرض؛ لأنها تطير بمحرِّك ذاتي من الإنكار إذ يستحيل تحجيرُ الواسع، وأما الأخريات فالإنكار خارجي عنها إذ لا يستحيل حظر المباح ولا تحريم الحلال ولا سد الطريق .

---

[1] – ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (حظر ، ٢ / ٨٠) و (حجر ، ٢ / ١٣٨) .

[2] – جامع الأصول ٤/ ٥٢٢ .

[3] – يتيمة الدهر ، الثعالبي ٣/ ٣٦٦، وأثبتها الشيخ عبد السلام هارون في مقدمة تحقيقه لمقاييس اللغة ١/١٦.

ومن عجَبٍ أن كنايات الحديث وأمثالَه لا تُبتذَل بالتضمين والاقتباس من أهل الأدب بل تزداد توقّداً كلّما نفخوا فيها ، وتظهر فضيلتها حيث حلَّت من كلامهم.

تجسيم ذهاب المكانة والأمر :

فمن تجسيم النفي الذي هو ذهاب أمر الفرد ما جاء في حديث ابن عمر رضي الله عنهما في قصة إجلاء يهود خيبر ، وأن عمر لما أجمع على ذلك أتاه أحد بني أبي الحُقَيق فقال : يا أمير المؤمنين أتخرجنا وقد أقرَّنا محمد صلى الله عليه وسلم وعاملنا على الأموال وشرَط ذلك لنا ؟ فقال عمر : أظننتَ أني نسيتُ قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : ((كَيْفَ بِكَ إِذَا أُخْرِجْتَ مِنْ خَيْبَرَ ، **تَعْدُو بِكَ قَلُوصُكَ لَيْلَةً بَعْدَ لَيْلَةٍ**)) ؟ فقال : كانت هذه هُزَيلةً من أبي القاسم . قال : كذبت يا عدو الله ! فأجلاهم عمر[1].

ومعنى الحديث -كما ذكر الشيخ ملا علي القاري -كيف يكون حالك إذا أخرِجت من خيبر ، تُسرِع بك ناقتك الشابة القوية ليلة بعد ليلة[2].

قال ابن فارس : " القاف واللام والصاد أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على انضمامِ شيء بعضِه إلى بعض ... وبها سمِّيَت القَلُوصُ من الإبل، وهي الفتيَّة المجتمعة الخَلْق"[3].

و لم عبَّر بالقَلُوص دون الناقة ؟ أهو قدَر هذا الرجل الذي قَلُص بعد سعةٍ حتى آلَ إلى ناقة تجري به !

---

[1] - البخاري في الشروط (إذا اشترط في المزارعة إذا شئت أخرجتك) ٢٧٣٠ ، من طريق مالك عن نافع عن ابن عمر ، وأبو داود في الخراج والإمارة والفيء (ما جاء في حكم أرض خيبر) ٣٠٠٧ ، من طريق محمد بن إسحاق عن نافع مختصراً ليس فيه كلمة النبي صلى الله عليه وسلم .

[2] - ينظر : مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ١٢ / ٢٩٨ .

[3] - مقاييس اللغة (قلص ، ٥ / ٢١).

فهذه (تعدو بك قلوصك) كنايةٌ عن الإجلاء والنفي، لكنها مصوِّرة ولقطةٌ قريبة تظهِرُ فرداً واحداً دون أهله وقومه؛ لأن التشرد يقع على المشاعر كما يقع على الأبدان ، حيث ينفرط سلك الاجتماع ظاهراً وباطناً وحيث يفقد هذا الزعيم زمام السيطرة لا على قومه فحسب ولكن على فكره ومشاعره وعلى دابته أيضاً ، وتنقلب الأمور فتتولى قلوصُه الشابة القوية زمام أمره وتنطلق به مولِّيةً لا تَلوي على شيءٍ في رحلة طويلة (ليلةً بعد ليلة) . إنه لتصوير عجيب وتجسيم لحالة الجلاء والهزيمة وما يرافقها من مشاعر نفسية حيث يصبح الضعفُ والوهْنُ والشيخوخة خلفيّةً معنويّةً للَّوحة تغطي كلَّ شيء فيها ، وتظهر القوة نقشاً بارزاً متحرِّكاً هو هذه القلوص الشابة الفتية التي تعدو بهذا المحمول كأنها قدَرُه .

ومن تجسيم زوال أمر المجموع :

ما جاء في حديث عبد الرحمن بن غُنْم الأشعري قال حدثني أبو عامر – أو أبو مالك – الأشعري والله ما كذبني سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول : ((لَيَكُونَنَّ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ يَسْتَحِلُّونَ الْحِرَ وَالْحَرِيرَ وَالْخَمْرَ وَالْمَعَازِفَ . وَلَيَنْزِلَنَّ أَقْوَامٌ إِلَى جَنْبِ عَلَمٍ يَرُوحُ عَلَيْهِمْ بِسَارِحَةٍ لَهُمْ يَأْتِيهِمْ – يَعْنِي الْفَقِيرَ– لِحَاجَةٍ فَيَقُولُونَ ارْجِعْ إِلَيْنَا غَدًا ، فَيُبَيِّتُهُمْ اللَّهُ ، **وَيَضَعُ الْعَلَمَ** ، وَيَمْسَخُ آخَرِينَ قِرَدَةً وَخَنَازِيرَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ))[1] .

---

[1] – البخاري في الأشربة (ما جاء فيمن يستحل الخمر ويسميه بغير اسمه) بلا رقم وليس في الباب غيره ، قال : " وقال هشام بن عمار حدثنا صدقة بن خالد حدثنا عبد الرحمن بن يزيد بن جابر حدثنا عطية بن قيس الكلابي عن عبد الرحمن بن غنم" .وأبو داود في اللباس (ما جاء في الخز) ٤٠٣٩ ، من طريق بشر بن بكر عن عبد الرحمن بن يزيد ببعض هذا الحديث ، وفيه ما يدل على نقصانه حيث قال : " وذكر كلاماً قال يمسخ منهم آخرون قردةً وخنازير " قال شمس الحق العظيم آبادي في عون المعبود (٥٨/١١) : " هو ما ذكره البخاري : وليترلن أقوام إلى جنب علم ..الخ ".

والمراد وضع العلم فإنه كناية عن وضع المكانة وزوال الأمر ، قال القاضي عياض : " والمَعلم والعَلمُ العلامةُ في الأرض ومنه ذكر العلم في الحديث وقوله (لينزلن قوم إلى جنب علم) أي : جبل ، ويضع العلم أي : يهدمه الله "[1].

وكذا جرى شراح الحديث على أن العلَم هنا هو الجبل[2] ، لكن ابن بطال قال: "إن كان العلَم بناءً فيهدمه، وإن كان جبلاً فيدكدكه ، وهكذا إن كان غيره "[3]. فالعلم في كلامه أعمُّ من أن يكون جبلاً، وهو أقرب إلى أصل اللغة؛ إذ العين واللام والميم – كما ذكر ابن فارس – أصل صحيح يدلُّ على أثَرٍ بالشيء

وما علقه البخاري وصله الطبراني في الكبير (حديث الحارث أبي مالك الأشعري) ٣٤١٧ ، عن موسى بن سهل الجوني البصري ثنا هشام بن عمار .. الحديث، والطبراني في مسند الشاميين (حديث عبد الرحمن بن يزيد بن جابر) ٥٨٨ ، عن محمد بن يزيد بن عبد الصمد الدمشقي ، ووصله الإسماعيلي وغيره ينظر : تغليق التعليق ، ابن حجر ٣ / ٢٣٠ .

وموسى بن سهل الجوني الإمام المحدث الرحال، ثقة، وثقه الدارقطني، كما في سير أعلام النبلاء، الذهبي ١٤/ ٢٦١. ومحمد بن يزيد بن عبد الصمد شيخ الطبراني له نحو عشرين حديثاً في الكبير والصغير ومسند الشاميين كلها عن هشام بن عمار.

والقضية أن ابن حزم رحمه الله ردّ هذا الحديث وقال : " وهذا منقطع ، لم يتصل ما بين البخاري وصدقة بن خالد ولا يصح في هذا الباب شيءٌ أبداً " المحلى ٩/ ٥٩ .

ورد عليه العلماء كلامه وأجابوا عنه بأشياء منها ما قاله ابن حجر رحمه الله تعالى أن البخاري لا يجزم إلا بما يصلح للقبول ولا سيما حيث يسوقه مساق الاحتجاج كهذا الحديث الذي لم يذكر في الباب غيره وذكره بصيغة الجزم ، قال : " وقد تقرر عند الحفاظ أن الذي يأتي به البخاري من التعاليق كلها بصيغة الجزم يكون صحيحاً إلى من علّق عنه ولو لم يكن من شيوخه ، لكن إذا وجد الحديث المعلق من رواية بعض الحفاظ موصولاً إلى من علقه بشرط الصحة أزال الاشكال " فتح الباري ١٠ / ٥٢ . ثم قد رأيت صحة الحديث من غير طريق البخاري، والله أعلم.

[1] – مشارق الأنوار ٢ / ١٦٢ .

[2] – ينظر: فتح الباري، ابن حجر ١٠ / ٥٦

[3] – شرح صحيح البخاري، ابن بطال ٦/ ٥٢.

يتميَّزُ به عن غيره ، فمنه العلامة ، والأعلمُ مشقوق الشفة العليا ، والعُلاّم الحِناء، والعلم الجبل والعلم الراية[1].

أما الوضع فأصل واحد أيضاً يدلُّ على خفض الشيء وحطِّه ، ومنه الوضيع الدنيء ، ووضع المرأة ولدَها ، وإيضاع السير وهو السير بالدابة سيراً سهلاً يخالف المرفوع ، والإيضاع في الفتنة منه وهو مجاز[2].

وذكروا أن في إطلاق العلَم على الجبل في الحديث دلالة على شهرتهم بالغنى حتى صار جبلهم معلَماً يُطلَب لكونهم في أصله ، ويأتيهم الفقير لحاجته فيجمَعُون عليه كذباً واستهزاءً وتسويفاً، فيبيتهم الله ليلاً فيهلكهم وهم غافلون ، ويمسخ من لم يمت منهم قردة وخنازير على خلاف طويل بين الشراح حقيقة هو أو مجاز عن تبدل أخلاقهم وطبائعهم، وقيل: المسخ للطائفة الأولى التي استحلت الحر والحرير والخمر والمعازف ، والإهلاكُ لمانعي حق السائل ، وقيل بعض المسخ أهون من بعض فيُمسَخ قومٌ قردة وقوم خنازير والنفرة من الخنزير أشد [3].

وهذا باب مفتوح للتأمل وقد يخطر في البال أن أهل المعازف وما تغري به من الرقص يُمسخون قردة ، ويمسخ أهل الحر والحرير والخمر خنازير!

وأرى في قوله (يروح عليهم بسارحة لهم يأتيهم -يعني الفقيرَ- لحاجة) تعريفاً بمبلغهم من الثراء أنَّهم قوم مخدومون لا يباشرون عملهم إنما لهم التوجيه وقطف الثمرة ، ولا يتعيّن أن تكون السارحة إبلاً وغنماً فقد تكون مالاً وتجارةً . وحذفُ حرف العطف بين يروح ويأتيهم يشي بسرعة قدوم الفقير عليهم وتحيُّنِه للفرصة وهو يرى أنه سيوافق منهم سعةً بعد قدوم السارحة، فيعلِّلونه بالزمن ويردُّونه ، فيعظُم جرمُهم بقدر خيبة أمله، فيستحقون ذلك العذاب.

---

[1] - ينظر : مقاييس اللغة، ابن فارس (علم ، ٤ / ١٠٩)

[2] - ينظر : مقاييس اللغة (وضع ، ٦ / ١١٧).

[3] - ينظر : مرقاة المفاتيح ، الشيخ ملا علي القاري ١٥/ ٢٧٢ ، وما بعدها .

وعجيب أن يُختار لهُ كلمتا (وضع) و(العَلَم) دون خسفَ وأطبقَ ودمّر ودمدم ونسفَ والجبلَ والصَّرْحَ وغيرها ، فما زال الناس إلى اليوم يرمزون للعزة برفع العلم وللذل بوضعه وتنكيسه .

وفي (وضع) طريقة في خفض اللسان مناسبة للمعنى ، حيث يهبط اللسان من استعلاء الضاد إلى العين المستفلة، والعكس في (رفع) فإن انتقالاً يتم من الضعف إلى القوة : من الفاء المهموسة الذلقية إلى العين المجهورة المصمتة الحلقيّة .

والحاصل أنه ما كان بطَرُ النعمة وغَمطُ الناس في طائفة من الأمة إلا أذهبها الله ووضع من دولتها وحطَّ من عزها ، والله تعالى أعلم .

- تجسيم القهر والغلبة :

في حديث أبي هريرة رضي الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ((لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَخْرُجَ رَجُلٌ مِنْ قَحْطَانَ **يَسُوقُ النَّاسَ بِعَصَاهُ**)) [1].

قال ابن الأثير : " لم يرد العصا نفسها ، وإنما ضربها مثلا لطاعتهم واستيلائه عليهم، إلا أن في ذكرها دليلا على ذلك ، وعلى خشونته عليهم وعسفه بهم"[2].

وقال ابن حجر : " هو كناية عن الملك ؛ شبهه بالراعي وشبه الناس بالغنم ونكتة التشبيه التصرف الذي يملكه الراعي في الغنم وهذا الحديث يدخل في علامات النبوة من جملة ما أخبر به صلى الله عليه و سلم قبل وقوعه و لم يقع بعد"[3].

---

[1] – البخاري في الفتن (تغير الزمان حتى تعبد الأوثان) ٧١١٧ ، ومسلم في الفتن وأشراط الساعة (لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل ..) ٢٩١٠ .

[2] – جامع الأصول ١٠ / ٣٩٥ .

[3] – فتح الباري ٦ / ٥٤٦ .

وقال في موضع آخر: " وقد قيل إنه يسوقهم بعصاه حقيقة كما تساق الإبل والماشية لشدة عنفه وعدوانه"[1].

والتحقيق أن السوق بالعصا إن كان مجازاً فهي (أي يسوق الناس بعصاه) استعارة لتمثيل حال القهر والغَلبة، وإن كان حقيقة فهي كناية عنهما .

قال الإمام الكشميري : " وكنت أراه رجلاً ظالماً لما ورد في حقه لفظ (يسوق الناس بعصاه) ثم بدا أنه رجلٌ صالحٌ يكون بعد عيسى عليه الصلاة والسلام لّما وجدته ممدوحاً في الأحاديث. وحينئذٍ فالمرادُ من السوق... إلخ: لنظم الأمور " [2].

وتتبعتُ هذه الأحاديث التي ألمح إليها الكشميري والتي جعلته يعدل عن رأيه في القحطاني ، فإذا أصلحُها ما روي من طريق عبد الرحمن بن قيس بن جابر الصَّدَفي عن أبيه عن جده يرفعه: ((ما القحطاني بدون المهدي))[3]، وروي عن علي موقوفاً أنه يسير بسيرة المهدي وتكون على يده الملاحم[4] .

وذكر الحافظ ابن حجر أن المرفوع ضعيف الإسناد والموقوف أصلح إسناداً منه[5]، لكنه موقوف على أية حال وعبارة ابن حجر تشعر بضعفه أيضاً .

---

[1] – فتح الباري ١٣ / ٧٧ .

[2] – فيض الباري ٤ / ٤٧٣ .

[3] – أخرجه نعيم بن حماد في الفتن ص ٢٣٧ ، والطبراني في الكبير ، في مسند من يعرف بالكنى من أصحاب رسول الله(حديث أبي جابر الصدفي رضي الله عنه) ٢٢ / ٣٧٤، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ((سيكون من بعدي خلفاء، ومن بعد الخلفاء أمراء ، ومن بعد الأمراء ملوك ، ومن بعد الملوك جبابرة ، ثم يخرج رجل من أهل بيتي يملأ الأرض عدلاً كما مُلِئت جوراً ، ثم يُؤمر القحطاني فوالذي بعثني بالحق ما هو دونه)) .

قال الهيثمي: "رواه الطبراني وفيه جماعة لم أعرفهم" مجمع الزوائد ٥/١٩٠ .

[4] – أخرجه نعيم بن حماد في الفتن ص٢٣٧ .

[5] – فتح الباري : ٦ /٥٤٦ .

والذي يستدعي النظر حقاً هو أن البخاري رحمه الله أورد هذا الحديث في باب (تغير الزمان حتى تعبد الأوثان) عقب حديث ((لا تقوم الساعة حتى تضطرب أَليات نساء دوس على ذي الخلصة)) [1]، ولم يخرج غيرهما في الباب ، فذكروا اعتراض الإسماعيلي بأن حديث القحطاني ليس من الترجمة في شيءٍ وجواب المهلب بأن القحطاني إذا قام وليس من بيت النبوة ولا من قريش الذين جعل الله فيهم الخلافة فهو من تغير الزمان وتبديل الأحكام ؛ بأن يطاع في الدين من ليس أهلاً لذلك[2].

فهذا يخالف طريقة المادحين للقحطاني المعظِّمين لشأنه .

وهناك مناسبة أخرى بين الحديث والترجمة لم أر من ذكرها ، وتتعلق بالحديث الآخر من الباب فتكون الترجمةُ رأس مثلَّث ساقاه الحديثان وقاعدته تربط بينهما :

- الترجمة : تغير الزمان حتى تعبد الأوثان .

– الحديث الأول يذكر اضطراب أليات نساء دوس على ذي الخلصة وسيأتي أنها كناية عن عبادته.

– الحديث الثاني يذكر القحطانيَّ الذي يسوق الناس بعصاه .

– الرابط بينهما أن دوساً من قحطان وأن هذا القحطاني يتغلب على تلك الناحية ويستبد بأهلها فيسوقهم بعصاه إلى خير أو إلى شرٍّ ، وهم بانحطاطهم يستحقون العصا.

---

[1] - يأتي تخريجه ص ٢٣٤.

[2] - ينظر: فتح الباري، ابن حجر ٧٨/١٣ .

والحال مهينة فهو ليس قائداً بل سائقاً يهش بها عليهم من خلفهم إمعاناً في التشبيه بالنَّعم ، جاء في اللسان : " القَوْدُ نقيض السَّوْق : يقودُ الدابَّة من أَمامِها ويسوقها من خَلفِها ، فالقودُ من أمام والسَّوقُ من خلف "[1].

- **تجسيم القضاء.**

في حديث أبي هريرة رضي الله عنه ، قال : قلت يا رسول الله ! إني رجل شاب وأنا أخاف على نفسي العنَت ولا أجد ما أتزوّج به النساء ، فسكت عني. ثم قلت مثل ذلك فسكت عني . ثم قلت مثل ذلك فسكت عني . ثم قلت مثل ذلك ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : ((يَا أَبَا هُرَيْرَةَ ! **جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا أَنْتَ لَاقٍ** ، فَاخْتَصِ عَلَى ذَلِكَ أَوْ ذَرْ))[2].

---

[1] – لسان العرب، ابن منظور (قود ، ٣ / ٣٧٠) .

[2] – البخاري في النكاح (ما يكره من التبتل والخصاء) ٥٠٧٦ ، معلّقاً ، قال : قال أصبغ (ابن الفرج) عن ابن وهب عن يونس عن الزهري عن أبي سلمة. والنسائي في النكاح (النهي عن التبتل) ٣٢١٥ ، من طريق الأوزاعي عن الزهري عن أبي سلمة ، وقال : "الأوزاعي لم يسمع من الزهري هذا الحديث وهذا حديث صحيح قد رواه يونس عن الزهري" .

ملاحظتان هامتان :

الأولى : رواه البخاري تعليقاً بصيغة الجزم و حسب قواعد المصطلح فإن ما رواه البخاري بصيغة الجزم كقال ونحوها فهو حكم بصحته عن المضاف إليه والنظر إنما هو في التحاق ما أبرز من سنده بشرط البخاري أو تقاصره عنه .

ينظر : تقريب النووي المطبوع مع تدريب الراوي ٩٠/١ ؛ فتح المغيث ، السخاوي ١/ ٦٨.

وساق الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى هذا الحديث في فتح الباري (٩/ ١١٩) ولم يذكر له علة تقصر به عن الصحة، وذكرَ جماعة وصلوه، وبين ذلك في تغليق التعليق (٣٩٦/٤)، فقال : " وقال أبو بكر الجوزقي في الجمع بين الصحيحين: أنا أبو حامد بن الشرقي ومكي بن عبدان، قالا: ثنا محمد بن يحيى ثنا أصبغ بن الفرج بهذا ...ورواه الإسماعيلي عن القاسم عن الرمادي عن أصبغ، وأخرجه الفريابي في كتاب القدر عن محمد بن إسحاق بن التنوخي عن أصبغ به".

ونحوها في حديث ابن عباس رضي الله عنهما يرفعه: ((... واعلَم أنّ الأمّةَ لو اجتمعَت على أن ينفعُوك بشيءٍ لم ينفعوكَ إلا بشيءٍ قد كتبَه اللهُ لكَ ولو اجتمعُوا على أن يضرُّوكَ بشيءٍ لم يضرُّوك إلا بشيءٍ قد كتبَه الله عليكَ **رُفِعت الأقلامُ وجفّت الصُّحُف**))[1] .

ثم قد حكم الإمام النسائي عليه بالصحة كما مرّ في تخريج الحديث .

الثانية : قال العجلوني في كشف الخفاء (٣٩٨/١) في حديث (جف القلم بما هو كائن) : " قال في التمييز: رواه الطبراني في الكبير عن ابن عباس رضي الله عنهما ، وهو حسن. انتهى. ورواه البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه بلفظ: جف القلم بما أنت لاق ".

فالعجلوني حكى تحسين اللفظ المروي عن ابن عباس (جف القلم بما هو كائن) عن التمييز ، وقال في مقدمة كشف الخفاء (١/ ٨) : " وحيث أقول :(قال في التمييز) فمرادي الكتاب المسمى بتمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث للحافظ عبد الرحمن بن الديبع تلميذ الإمام السخاوي ، فإنه اختصر المقاصد الحسنة لشيخه المذكور". فآل الأمر إلى أن الذي حكم بالحسن أصلاً هو الإمام السخاوي وذلك في المقاصد الحسنة (٢٥٧/١) حيث قال في حديث (جف القلم بما هو كائن) : " ومن طريق الطبراني أورده الضياء في المختارة وهو حسن ".

فالذي أشار العجلوني إلى تحسينه هو لفظ : (جف القلم بما هو كائن) المشتهر على الألسنة والمروي من حديث ابن عباس رضي الله عنهما في المعجم الكبير للطبراني (١١/ ٢٢٣) رقم ١١٥٦٠، وذِكرُه بعدُ لحديث أبي هريرة الذي أدرسه :(جف القلم بما أنت لاق) إنما هو لبيان إخراج البخاري له صحيحاً من غير طريق ابن عباس.

فالتحسين إنما وقع على حديث ابن عباس (جف القلم بما هو كائن) لا على حديث أبي هريرة الذي هو موضع الدراسة (جف القلم بما أنت لاق) فإنه صحيح رواه البخاري معلقاً بصغة الجزم ووُصِل وحكم النسائي بصحته .

[1] – الترمذي في الزهد (صفة القيامة والرقائق والورع ، باب منه) ٢٥١٦، وقال : حديث حسن صحيح .

قال ابن دقيق العيد: " أي لا يكون خلافٌ لما ذكرت لك بنسخٍ ولا تبديل"[1].

وقال ابن رجب: "هو كنايةٌ عن تقدُّم كتابة المقادير كلِّها ، والفراغ منها من أمدٍ بعيد ، فإنَّ الكتابَ إذا فُرِغَ من كتابته ورفعت الأقلامُ عنه وطال عهده ، فقد رُفعت عنه الأقلام ، وجفتِ الأقلام التي كتب بها مِن مدادها ، وجفت الصَّحيفة التي كتب فيها والمداد المكتوب به فيها ، وهذا من أحسن الكنايات وأبلغِها "[2].

وقال ابن حجر : " أي نفذ المقدور بما كتب في اللوح المحفوظ فبقي القلم الذي كتب به جافّاً لامداد فيه لفراغ ما كتب به . قال عياض : كتابة الله ولوحه وقلمه من غيب علمه الذي نؤمن به ونكل علمه إليه "[3].

وقال في موضع آخر : " إشارة إلى أن الذي كتب في اللوح المحفوظ لا يتغير حكمه فهو كناية عن الفراغ من الكتابة لأن الصحيفة حال كتابتها تكون رطبة أو بعضها وكذلك القلم فإذا انتهت الكتابة جفت الكتابة والقلم"[4].

وكان الطيبي قال : "هذا من باب إطلاق اللازم على الملزوم؛ لأن الفراغ بعد الشروع يستلزم جفاف القلم عند مداده "[5].

وكلام الطيبي في غاية الأهمية لأنه فحوى الذي استقر من تعريف الكناية بعدُ.

وهي من الاختراع غير المسبوق ، وقد رسخَت في ذهن الصحابة حتى إنّ البدوي منهم ليديرُها في كلامه كالمتمكِّن منها ، فعن جابرٍ رضي الله عنه قال :

---

[1] – شرح الأربعين النووية ص ٩٥.

[2] – جامع العلوم والحكم ص ١٩٣ .

[3] – فتح الباري ٩ / ١١٩ .

[4] – فتح الباري ١١ / ٤٩١ .

[5] – شرح الطيبي على المشكاة ٢/ ٥٤٢.

جاء سُرَاقة بن مالك بن جُعشُم ، قال : يا رسول الله بيِّن لنا ديننا كأنّا خُلِقنا اليوم فيما العملُ اليومَ أفيما جفَّت به الأقلامُ وجرت به المقاديرُ أم فيما نَستقبِلُ ؟ قال : ((لاَ ، بَلْ فِيمَا جَفَّتْ بِهِ الأَقْلاَمُ وَجَرَتْ بِهِ الْمَقَادِيرُ)) قال : ففيمَ العملُ؟ فقال : ((اعْمَلُوا فَكُلٌّ مُيَسَّرٌ))[1].

فأنت ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يزد في الجواب الأول على ما قاله سراقة من هذه الكناية تأكيداً واستحساناً وتمكيناً لها في بابها .

وسراقة من الأعراب من بني مُدلِج ، خبره في هجرة النبي صلى الله عليه وسلم وفي لُبسِه سِواري كسرى ذائعٌ مشهور[2].

ثم أصبحت مثلاً، ذكر الميداني في أمثال المولدين : "كيف تَوَقِّيكَ وقد جفَّ القلم "[3]. ومنها : جفّ القلمُ فلا تتعنَّ [4].

كلُّ ذلك تجسيم لمعنى القضاء والفراغ منه .

– تجسيم الشهرة :

جُسِّمت الشهرة بحركة حسيّة تتوجه بها الأصابع ، ذلك أنه إذا اشتهر المرء بأمرٍ لزمَ ذلك أن يشار إليه بالأصابع في هذا الشأن ، فكلمة (أشير إليه بالأصابع) كناية عن الشهرة .

وجاءت هذه الكناية في حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ((إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ شِرَّةً وَلِكُلِّ شِرَّةٍ فَتْرَةً، فَإِنْ كَانَ صَاحِبُهَا سَدَّدَ وَقَارَبَ فَارْجُوهُ ، وَإِنْ **أُشِيرَ إِلَيْهِ بِالْأَصَابِعِ** فَلَا تَعُدُّوهُ)) [1].

---

[1] – مسلم في القدر (كيفية خلق الآدمي في بطن أمه ..) ٢٦٤٨ .

[2] – ينظر : الإصابة، ابن حجر ٤١/٣ ، وذكر أنه توفي سنة أربع وعشرين هجرية .

[3] – مجمع الأمثال ٢/ ١٧١ .

[4] – ذكره الزبيدي في تاج العروس أنه نحو مثَل:عِلقت معالقُها وصرَّ الجندبُ، في إفادة استحكام الأمر (علق ، ٢٦/ ١٨٥).

وقد ذُكر في شرح الحديث معانٍ أبرزها :

١- إذا اجتهد وبالغ ليشار إليه بالأصابع، فلا تعتدُّوا به لكونه مرائياً .

٢- إذا اشتهر وأقبل عليه الناس بوجوههم كان على خطر العُجب والغرور.

٣- أن المبتدئ في العبادة تأخذه الحميّة والشهوة العَمِيّة فيُثقِل على نفسه وهو يرى أنه لن ينقطع ، فلا تنظروا إليه في أوليّته وانتظروا فإن عاد إلى السنة وثبت عليها فهو ذاك ، وإن خار وانقطع وارتد على أعقابه من حيث بدأ أو دونه فلا تعتدُّوه رجلاً إنما هو صاحب مزاج وهوىً ، والحال التي يشار إليه فيها بالأصابع هي الثانية لبعد البون بين ما بدأ به وبين ما انتهى إليه ! .

فالأول حكاه المناوي[٢]، والثاني حكاه الشيخ ملا علي القاري[٣]، والثالث ذكر معناه الشيخ عبد الله سراج الدين رحمه الله، وأثبت هذا الحديث في المنهاج الذي رسمه النبي صلى الله عليه وسلم للعابدين، وكان مما قال : " ما كان يرضى أن يُمدَح الرجل بعباداته حال هجمته الأولى وشِرّته ونشاطه أي بادئ الأمر حتى تمضي عليه مدة ويستقرّ أمره ، فإن انتهى إلى حد السنة مُدِح وإن قصّر عنها فلا يُمدَح "[٤].

---

[١] - الترمذي في صفة القيامة والرقائق عن رسول الله (باب منه) ٢٤٥٣ ، من طريق محمد بن عجلان عن القَعقاع بن حكيم عن أبي صالح عن أبي هريرة . قال أبو عيسى : "هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه". وهو إسناد قوي إلا ما يقال من أنّ ابن عجلان اختلط عليه حديث أبي هريرة ، والذي اختلط عليه إنما هو حديث أبي هريرة من طريق سعيد المقبري فحسب ، ينظر : شرح علل الترمذي ، ابن رجب ١/ ١٢٤.

[٢] - ينظر : فيض القدير ٢ / ٥١٢ .

[٣] - ينظر : مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ٩/ ١٥١ .

[٤] - محمد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ، الشيخ عبد الله سراج الدين ص ٣٨٤ .

وعبارة (يشار إليه) لا أراها كانت قَبلُ، وأمّا بعدُ فأكثر من أن تُحصى ولا سيما في كتب التراجم والطبقات[1].

والذي ذكره النقاد قريباً منها ممّا يحتمل أن يكون سابقاً لها كلمة لبيد بن ربيعة (-٤١هـ) :

من يبسط الله عليه إصبعاً بالخير والشر بأيٍّ أولعا
يملأ له منه ذَنوباً مُترَعاً[2]

قال الزمخشري : "ومن المجاز : إنّ له على ماله إصبعاً ، ورأيت على نَعَم بني فلان إصبعاً لهم ، أي : يشار إليها بالأصابع لحسنها وسِمنها وحسن أثرهم فيها، قال لبيد:

من يبسط الله عليه إصبعا ...الخ "[3] .

والتحقيق أنّ كلمة لبيد ليست مما نحن فيه، إنما هما بابان في الإصبع أحدهما قولهم : إن له على ماله أصبعاً ، وبسط عليه إصبعه ، ونحوها ، فهذا من المجاز بالتعبير عن الأثر الحسن بالإصبع كما يُعبّر عن المعروف باليد ، ومثله ما يقال اليوم : ترك بصمةً وله بصمة.

والثاني : الإشارة بالإصبع وليس هذا من المجاز بل كناية عن شهرة الشيء واستدعاء النظر إليه.

وكلمة لبيد من الباب الأول، وكذلك قول الراعي النميري (-٩٠هـ) يصف راعياً بحسن تعهُّده للإبل ورِفقه بها :

---

[1] – ينظر مثلاً ترجمة أبي الفرج بن الجوزي ، وقولهم : فأصبح في مذهبه إماماً يُشار إليه . سير أعلام النبلاء، الذهبي ٢١ / ٣٨٣.

[2] – ديوان لبيد بن ربيعة ص ٣٣٧. وروي: من يجعل الله عليه إصبعا في الخير أو في الشر يلقه معاً ..

ينظر : تاج العروس، الزبيدي (صبع، ٣١٤/٢١) .

[3] – أساس البلاغة ص ٣٢٣ .

ضعيفُ العصا بادي العُروق تَرى له عليها إذا ما أمحَلَ الناسُ إصبَعا [1]

فالمتقدمون من العلماء كابن قتيبة (٢٧٦هـ) والحربي(٢٨٥هـ) خرَّجُوه على حسن الأثر[2]، والطبقة الذين بعدهم كأبي علي القالي (-٣٥٦هـ) وابن سيده (-٤٥٨هـ) حملوها على الوجهين حسنِ الأثر والإشارةِ بالإصبع كنايةً عن الشهرة والاستحسان[3].

لكن يُشكل عليه أن الإشارة بالإصبع لا تكون عند الاستحسان بل عند الذم والاستهجان، وما سمِّيت السبابة إلا بذلك، أمّا إذا أريد الحسن فيشار باليد كلها[4].

---

[1] – ديوان الراعي النميري ص ١٠٢ ، والبيت لم يذكر ضمن الديوان نفسه ، لكن محققه قال في هامش تلك الصحيفة تعليقاً على إحدى القصائد : " لعل من هذه القصيدة ضعيف العصا بادي العروق..البيت" على أنه مشهور ، ولا يكاد يُختلَف في نسبته إلى الراعي ، ينظر : الأمالي في لغة العرب، القالي ٣٢٦/٢، ومجمع الأمثال، الميداني ٣٦٣/١.

[2] – ينظر : غريب الحديث ،ابن قتيبة ١/ ٥٨٨ ، غريب الحديث ، الحربي ١/ ٢٩٩ ، ولم يذكر الميداني غيره في شرح مثَل (شر الرِّعاء الحُطَمة) مجمع الأمثال ١/ ٣٦٣ .

[3] – ينظر : الأمالي ، أبو علي القالي ٢/ ٣٢٧ ، المخصص ،ابن سيده ٥/ ١٢٥ ، ١٧٢/٢ ، ولم أجده ذكر في المحكم ١/ ٤٥٥ إلا حسن الأثر .

[4] – قال الإمام النووي في شرحه على صحيح مسلم ٦/ ١٥٤ : " سميت (أي السبابة) بذلك؛ لأنهم كانوا يشيرون بها عند السب".

وروى الطبراني في الكبير (حديث من اسمه هند) ٢٢/ ١٥٥ ، والبيهقي في شعب الإيمان ٢/ ١٥٤ ، من حديث هند بن أبي هالة في صفة النبي صلى الله عليه وسلم وأنه كان إذا أشار أشار بكفه كلها ، وفي الإسناد راوٍ مبهم (ينظر كذلك مجمع الزوائد، الهيثمي ٨/ ٢٧٨) ، وعلى ضعفه فإن فيه دلالة على وجود هذه القيمة الأدبية عند العرب ، وهي الإشارة باليد كلها ، قال الشيخ عبد الله سراج الدين في كتابه محمد رسول الله، ص ٣٢٠ : " أشار بكفه كلها، ولا يقتصر على الإشارة ببعض الأصابع لأنه شأن المتكبرين والمحتقرين لغيرهم".

فالراجح في قولهم : (له عليها إصبع) حسنُ الأثر أمّا الحمل على الكناية فمتأخِّر، وما لي في بيت الراعي أرَبٌ إلا أنه يفسّر الرجَزَ المنسوب للبيد بن ربيعة رضي الله عنه، الذي عاش أطول عُمُريه وقال أكثر شعره في الجاهلية[1].

فهذه الكناية النبوية (أشيرَ إليه بالأصابع) من الاختراع و لم أعثُر على أنها قيلت قبلُ ، وبيت لبيد الذي يُحتمل أنه سابقٌ ليس في هذا المعنى ، والله أعلم .

وفي ختام هذا المبحث نخلص إلى أن التجسيم ظاهرة كنائية نظرياً لكونها تعبير باللازم الحسي عن الملزوم المعنوي ، وعملياً من خلال النماذج الوافرة المتنوِّعة التي مررنا بها وهي نماذج تنبئ عما وراءها على كلِّ حال .

وتبيّنَ نظرياً وعملياً أن التلاحم في التجسيم الكنائي بين الشكل والمضمون يبلغ الذروة بسبب إرادة كلٍّ من اللازم والملزوم معاً وهي خاصة الصورة الفنية الكنائية عموماً.

وتبين أن أكثر التجسيم الكنائي بصري يدرك بحاسة البصر ، مع وجود الصور السمعية واللمسية وغيرها من المحسوسات وجوداً غير ظاهر من جهة أنه لا مناص من عبورها حاسة البصر أولاً إلا في حديث ((أسمع فيه صرير الأقلام)) الذي سيأتي [2] فالصورة فيه سمعية محضة والأثر البصري خافت .

وهذه خصوصيات في الكناية وفي التجسيم ، أما الخصوصية النبوية فظهرت في تمكن الكناية التجسيمية في مكانها من الحديث ، وفي ملاءمة الإيقاع لها، ثم ملاءمتها لسائر الحديث على وجه ظهر فيه التفوق على بلغاء البشر، وفي جدتها مع كثرة الاختراع فيها وتأثر الأدب العربي بها تأثراً واضحاً مع قصوره عنها .

---

[1] – ينظر: الإصابة، ابن حجر ٦٧٥/٥ .

[2] – انظره ص ٢٥٦.

المبحث الثالث

التشخيص في الكنايات النبوية

المطلب الأول : تعريفه التشخيص وأقسامه

أولاً- تعريف التشخيص :

الشخص لغة كل جسم له ارتفاع وظهور ، وسواد الإنسان إذا سما لك من بعد[1].

والتشخيص في اصطلاح النقد الحديث : "**إبراز الجماد أو المجرد من الحياة من خلال الصورة بشكل كائن حي متميز بالشعور والحركة والحياة** "[2].

وهو بهذه الصفة موجود في التراث العربي ، قال الشيخ عبد القاهر يمدح الاستعارة : " فإنك لترى بها الجماد حياً ناطقاً ..."[3].

أمّا كلمة التشخيص فاستُعمِلت بمعنى التعيين عند بعض العلماء قديماً وحديثاً[4]، لكنّ ومضاتٍ أبرقت هنا وهناك في ثنايا كلامهم تُقدِّم التشخيص

---

[1] - ينظر : معجم مقاييس اللغة ، ابن فارس (شخص ، ٣/ ٢٥٤) .

[2] - المعجم الأدبي ، جبور عبد النور ، ص ٦٧ .

[3] - أسرار البلاغة ص ٤٣ ؛ دلائل الإعجاز ص ٦٢ ، ٦٣ .

[4] - قال القزويني في الإيضاح في علوم البلاغة ص:١٣٤ : " وأما (من) فقال السكاكي هو للسؤال عن الجنس من ذوي العلم ... وقيل : هو للسؤال عن العارض المشخِّص لذي العلم وهذا أظهر ؛ لأنه إذا قيل : من فلان ؟ يجاب بزيد ونحوه مما يفيد التشخيص ولا نسلم صحة الجواب بنحو بشر أو جني كما زعم السكاكي ".

وقال الإمام السيوطي في شرح سنن ابن ماجه ص: ٨٨ : " أما لعن الحيوانات على التشخيص فغير جائز " .

وحديثاً قال الشيخ متولي الشعراوي رحمه الله مع شهرته بالمتابعات الأدبية : " إن ما حدث لمريم مسألة خاصة بها ولن تحدث بعدها أبداً في بنات آدم لذلك عيَّنها وشخَّصها ؛ لأن التشخيص ضروري في مثل هذا الموقف. أما حين يترك المثل أو القصة دون تشخيص فهذا يعني أنها صالحة لأن تتكرر في أيّ زمان أو في أيّ مكان، كما رأينا في قصة أهل الكهف" تفسير الشعراوي ٢٢ / ٩٣ .

بالمعنى الذي تعورف عليه اليوم ، لعلّ أقدمها كلام ابن سيده (– ٤٥٨هـ) تعليقاً على بيت المتنبي :

وما الموتُ إلا سارقٌ دقَّ شخصُه يصُول بلا كفٍّ ويسعى بلا رجلِ[١]

قال : " قوله (دق شخصه) كلامٌ شعري ؛ لأن الموت عرض والعرض لا يُشخَّص، إنما التشخيص للجواهر . وقد يُتجوّز بالعرض المحسوس كالحمرة والصفرة ، فأما الأعراض النفسانية فلا تُشخَّص ، وسوّغ ذلك قوله فيه (سارق)؛ لأن السارق لا يكون إلا شخصاً، فلما نسب إليه صفة لا تكون إلا في الجواهر ، وهو السرقة استعار له التشخُّص"[٢].

وأجملها وألصقها بما نحن فيه ما جاء في شرح حديث ((تُرْسَلُ الْأَمَانَةُ **وَالرَّحِمُ فَتَقُومَانِ** جَنَبَتَيْ الصِّرَاطِ يَمِينًا وَشِمَالًا))[٣]، حين قال الإمام النووي: "وأما إرسال الأمانة والرحم فهو لعظم أمرهما وكبر موقعهما، فتصوَّران مشخصَّتين على الصفة التي يريدها الله تعالى "[٤].

فانظر إلى قوله (فتصوران مشخصتين) واعتبره بالتعريف الحاضر تجد سبقاً بيِّناً .

ثانياً– أقسام التشخيص :

يقسم بحسب التعريف إلى تشخيص الجماد وتشخيص المجرد ، ففي الأول يُمنح الجسم الجامد الذي لا حياة فيه شيئاً من لوازم الحياة ، وفي الثاني يُمنح لازم الحياة للمعنى المجرد بأن يُجسَّم أولاً ثم يُشخَّص .

---

[١] – ديوان المتنبي بشرح العكبري ٣/ ٤٨.

[٢] – شرح المشكل من أبيات المتنبي ١ / ٨٩ .

[٣] – انفرد به من الستة مسلم في الإيمان (أدنى أهل الجنة منزلة فيها)١٩٥، عن أبي هريرة وحذيفة بن اليمان رضي الله عنهما مرفوعاً .

[٤] – شرح النووي على مسلم ٣ / ٧٢.

ولوازم الحياة الشعور والحركة ذات القصد والصفات الخاصة بالأحياء فيمكن أن ينوَّع التشخيص بحسب تنوع اللوازم فيقال: تشخيص بالمشاعر وتشخيص بالأفعال وتشخيص بالصفات . وقد يجتمع أكثر من نوع على الموضوع المشخّص .

المطلب الثاني : مترلة التشخيص من الكنايات النبوية

إن التشخيص لا يشكِّل ظاهرة في الكناية على العموم؛ إذ يرادُ فيها اللازم والملزوم معاً على وجه الحقيقة، والتشخيص لا ينفكُّ عن استعارة . نعم يكون التشخيص ظاهرة في الكناية غير المستقلة وهي التي تدخل في الاستعارة المكنية ، فإن السكوت فيها عن المشبّه به – إن كان من الأحياء – والتكنية عنه بأحد لوازمه تشخيص ، لكن الاستعارة المكنية ليست من بحثنا لكوهنا لا تستقلُّ بنفسها ، ومثال ذلك قول أبي ذؤيب الهذلي الذي اشتهر مثالاً للاستعارة بالكناية:

وإذا المنيّةُ أنشبَت أظفارَها ألفيتَ كلِّ تميمةٍ لا تنفعُ[1]

فالمنيّة شُبِّهت بوحش ذي أظفارٍ واختيار فحُذِف الوحش وكني عنه بلازمه، فهي كناية استُعيرت للمنية لكنها لولا المنيّة لم تكن شيئاً فخرجت عن بحثنا لذلك.

على أن التشخيص يمكن أن يُرى في كناية كاملة مستقلة إذا كانت الاستعارة التي احتضنت التشخيص عنصراً فيها ، فشأنه في الكناية قليلٌ خلافاً لشأن التجسيم الذي مرّ .

---

[1] – ديوان أبي ذؤيب الهذلي ص ١٤٧.

وينضمُّ إلى ذلك قلة وروده في الحديث عموماً لكونه نصّاً دينياً يتبع شكلُه مضمونه ويلحُّ على أن الطبيعة مسخّرة للإنسان غير مكافئة له .

وما جاء في الحديث من تشخيص المعاني أكثره من الشخوص الغيبية التي تتعلق بأحوال الآخرة ممّا تتبدّل فيه القوانين أصلاً فلا يبعدُ أن تتمثل فيه المعاني شخوصاً حقيقية ، وأما ما جاء فيه من تشخيص الجمادات فقائم على أصل التشبيه من غير تقمّص أو توحّد أو تجسُّد ، ومن هذا الباب تسمية الجمادات لتصعيد روح الألفة بينها وبين أصحابها كتسمية السيف بذي الفقار .

والغرض الآن التمثيل لقِسمَي التشخيص من الكنايات النبوية تشخيص الجماد وتشخيص المجرَّد، فأعيّن موضع التشخيص من الكناية وجمالَه وملاءمته للسياق العام وسائر ما يبرز الجمال الفني ، مع النظر في جدّة الكناية .

أولاً- تشخيص الجماد :

من ذلك ما جاء في حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمْ اللَّهُ تَعَالَى فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ : إِمَامٌ عَدْلٌ ، وَشَابٌّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ، وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِي الْمَسَاجِدِ ، وَرَجُلَانِ تَحَابَّا فِي اللَّهِ اجْتَمَعَا عَلَيْهِ وَتَفَرَّقَا عَلَيْهِ، وَرَجُلٌ دَعَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَجَمَالٍ فَقَالَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ ، وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفَاهَا **حَتَّى لَا تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينُهُ**،وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ خَالِيًا فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ))[1] .

---

[1] - البخاري في الزكاة (الصدقة باليمين) ١٤٢٣ ، ومسلم في الزكاة (فضل إخفاء الصدقة) ١٠٣١ ، والترمذي في الزهد (ما جاء في الحب في الله) ٢٣٩١ ، والنسائي في آداب القضاة (الإمام العادل) ٥٣٨٠ .

لكن الإمام مسلماً رواه عن زهير بن حرب ومحمد بن المثنى (بندار) عن يحيى بن سعيد القطان مقلوباً : ((حتى لا تعلم يمينه ما تنفق شماله)) ورواه البخاري عن بندار ومسدد عنه صحيحاً ، بل وترجم البخاري لرواية مسدّد بباب الصدقة باليمين .

ونحن في قوله: (حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه) في معناه أقوال حكاها الحافظ ابن حجر[1]، أقربها أنها من مجاز التشبيه أي لو تصورنا أن الشمال تعلم لما علمت ما فعلت اليمين ، والثاني أنها من مجاز الحذف أي حتى لا يعلم ملك شماله أو حتى لا يعلم مجاور شماله من الناس ، والثالث – وهو أبعدها – أن المراد بشماله نفسه وكذا بيمينه من باب تسمية الكل باسم الجزء مجازاً مرسلاً ، فلا تعلم نفسه ما تنفق نفسه .

ويعني بمجاز التشبيه الاستعارة، فقد شُبِّهت الشمال بذي عِلم والعلم من لوازم الشخوص العاقلة فحذف المشبه به وكني عنه ببعض لوازمه وهو العلم في طريقة تسمى الاستعارة المكنية أو الاستعارة بالكناية، فالاستعارة فيها تقوم على عنصرين متمايزين مترابطين: التشبيه والكناية .

وأما إسناد النفقة إلى اليمين فيسوغ اعتباره مجازاً عقلياً لأنه إسناد فعلٍ إلى غير ما هو له، ويسوغ جعله من الاستعارة بالكناية لأنّ فيها تشبيهاً لليد بحيٍّ ذي مالٍ وإرادة حُذِف وكني عنه بلازمه وهو الإنفاق، وأمثال هذه الصورة دفعت السكاكي إلى إنكار المجاز العقلي أصلاً واعتباره في قسم الاستعارة بالكناية[2].

فتحصَّل لدينا استعارتان بالكناية في كلٍّ منهما تشخيص، ثم كناية بالاستعارتين معاً عن المبالغة في الإخفاء .

قال الحافظ ابن حجر: " ووقع في صحيح مسلم مقلوباً ... لأن السنة المعهودة في الصدقة إعطاؤها باليمين وقد ترجم عليه البخاري في الزكاة : باب الصدقة باليمين " فتح الباري ٢/ ١٤٦ .

واشتهر هذا مثالاً للمقلوب في المتن ، ينظر: تدريب الراوي، السيوطي ١/٢٧٤ .

[1] – ينظر : فتح الباري ٢/ ١٤٧ .

[2] – ينظر : الإيضاح في علوم البلاغة ، القزويني ص: ٣٥ .

وكان لا بد من هذا البحث البلاغي لئلا تلتبس الاستعارة بالكناية فهما شيئان مختلفان وإن أسهمت الكناية في تشكيل استعارة ثم أسهمت الاستعارة في تشكيل الكناية المدروسة.

إنّ إسناد العلم والنفقة إلى اليدين تشخيصٌ بالصفات والأفعال وتشخيص باطني وخارجي .

وفي عموم الكناية توصيف دقيق للحالة النفسية وللقوّتين الخير والشر ، فقوّة الخير مِقدامة إيجابية فعالة لا تزال في عمل دؤوب تعبر عنه صيغة المضارع تنفق ، وقوة الشر سلبية منفعلة عملها الرصد والتربّص بقوة الخير لتعلم ما تفعله ، فيكون عملها السلبي هذا مثبِّطاً بحد ذاته ومُقعِداً عن بلوغ الرتب في حال أعاره الإنسان عيناً أو رفع به رأساً.

على أن أعجبَ ما في هذا التشخيص أنه لا يتم إلا بتجريد ، فليس عندنا إنسان ولكن يَدان نُسِب إليهما العلم والنفقة اللذين جُرِّد منهما صاحب اليدين، وفي التشخيص من جانب والتجريد من جانب آخر فائدة لا تُضاهى أصبحت اليوم باباً في علم التربية والسلوك الاجتماعي عنوانه: أخرج نفسك من الصندوق[1]، فالمتصدِّق بتجرُّده صار الآن خارج الصندوق يشاهد من عَلٍ ويتأمل مع النّظارة مشهداً مسرحيّاً بطلاه شخصان يمينٌ وشمال وهذا يعني إدراكاً كليّاً متكاملاً للموقف .

ولكلمة (تنفق) دلالة معنوية بالإضافة لدلالتها اللغوية، لا تقوم لها كلمة تعطي ولا تَصدّقُ ولا تبذلُ ولا مثيلاتها في هذا المقام ؛ فالنون والفاء والقاف أصلانِ صحيحان، يدلُّ أحدُهما على انقطاع شيءٍ وذهابه، والآخر على إخفاء

[1] – ينظر: التفكير من خارج الصندوق ، مايك فانس و ديان ديكون، ص : ٦.

شيءٍ وإغماضه، ومن الأول النفقة ومن الثاني النفق (سَرَبٌ في الأرض له مَخلَصٌ إلى مكان)، قال ابن فارس : "ومَتَى حُصِّل الكلامُ فيهما تقاربا "[1].

وقد حُصِّل الكلام فيهما في الحديث فنفقة اليمين تذهب في نفقٍ معنوي من السريّة والكتمان حتى لا تعلم الشمال ما يجري في باطن هذا النفق إلى أن تخلُصَ فتقعَ في يد فقير، و(تخلُصَ) فتقع عند الله بمكان .

وأخيراً فإن الإعطاء والإخفاء كانا في الماضي لكنّ الغاية كلّها جاءت في المضارع لبيان أنها قاعدةٌ في عمل المسلم أن يستمر في النفقة باليمين ويستمر في حجب عِلمها عن الشمال ، ونستمرَّ نحن أيضاً في رؤية هذا المشهد من خلال شاشة الحديث .

ثانياً- تشخيص المجرد :

في حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه و سلم قال :

((خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ فَلَمَّا فَرَغَ مِنْهُ قَامَتْ الرَّحِمُ **فَأَخَذَتْ بِحَقْوِ الرَّحْمَنِ** فَقَالَ لَهُ[2]: مَهْ. قَالَتْ: هَذَا مَقَامُ الْعَائِذِ بِكَ مِنْ الْقَطِيعَةِ. قَالَ: أَلَا تَرْضَيْنَ أَنْ أَصِلَ مَنْ وَصَلَكِ وَأَقْطَعَ مَنْ قَطَعَكِ. قَالَتْ: بَلَى يَا رَبِّ. قَالَ: فَذَاكِ)) [3].

---

[1] - مقاييس اللغة (نفق ، ٥ / ٤٥٤) .

[2] - كذا الرواية (له) ، والمعنى قال لهذا الشيء من الخلق .

[3] - رواه من الستة البخاري ومسلم ، وهذا لفظ البخاري.

ومدار الحديث على معاوية بن أبي مزرِّد يرويه عن سعيد بن يسارٍ عن أبي هريرة رضي الله عنه .

وبهذا اللفظ (فأخذت بحقو الرحمن) رواه البخاري في تفسير القرآن (وتقطّعوا أرحامكم) ٤٨٣٢ ، عن خالد بن مخَلَد عن سليمان بن بلال عن معاوية بن أبي مزرِّد . وبدونها رواه في التوحيد (قول الله تعالى يريدون أن يبدلوا كلام الله) ٧٥٠٢ عن إسماعيل بن أبي أويس عن سليمان بن بلال عن معاوية ، وفي الأدب (من وصل وصله الله) ٥٩٨٧ من طريق عبد الله بن المبارك عن معاوية .

موضع الكناية (فأخذت بحقو الرحمن): وهي كناية عن الاستجارة، فيها تشخيص للرحم التي هي في الأصل معنىً مجرّد.

والحديث صحيحٌ رواه البخاري ومسلم ، ومداره على معاوية بن أبي مزرِّد. لكن هذا اللفظ (فأخذت بحقو الرحمن) لم يروه إلا خالد بن مخلَد عن سليمان بن بلال عن معاوية عند البخاري ، وأبو بكر الحنفي عن معاوية في مسند الإمام أحمد . وأبو بكرٍ ثقة كما بيّنت في التخريج .

فالزيادة صحيحة ، ويرجّح كفتها احتمال أنّ من لم يروها إنما فعل ذلك تحرّجاً وظناً منه أنها لا تؤثر في المعنى واكتفى بقوله (هذا مقام العائذ بك) باعتباره يقوم مقام (فأخذت بحقو الرحمن) ويغني عنها ، وحُكي نحو هذا عن أبي زيد المروزي راوي البخاري عن الفربري ، قال ابن حجر : " قال القابسي : أبى أبو زيد المروزي أن يقرأ لنا هذا الحرف لإشكاله "[1].

ورواه مسلم في البر والصلة والآداب (صلة الرحم وتحريم قطيعتها) ٢٥٥٤ ، من طريق حاتم بن إسماعيل عن معاوية بدونها أيضاً .

إذاً تفرّد بالزيادة خالد بن مخلد عن سليمان عن معاوية ، وخالد وهو القَطَواني أبو الهيثم الكوفي " صدوق يتشيّع ، وله أفراد . من كبار العاشرة... /خ م كد ت س ق ". تقريب التهذيب، ابن حجر ١٩٠/١

لكن هذه الزيادة رواها الإمام أحمد في مسند المكثرين من الصحابة (مسند أبي هريرة) ٨٣٤٩ عن أبي بكر الحنفي عن معاوية بن أبي مزرد ، وأبو بكر هو عبد الكبير بن عبد المجيد بن عبيد الله البصري " ثقة من التاسعة ، .../ ع " . تقريب التهذيب ٣٦٠/٢ .

فالراجح قبول هذه الزيادة وصحتها .

[1] – فتح الباري ٥٨٠/٨ .

وروي حديث أبي هريرة رضي الله عنه من وجه آخر بلفظ: ((**تعلّقت بحَقوي الرحمن**))[1]، وهو بمعنى أخذت بحقو الرحمن .

والرَّحِم رَحِم المرأة والرحم القرابة .

قال الخليل بن أحمد: "الرَّحِمُ : بيتُ مَنبِت الولد ووعاؤه في البطن . وبينهما رَحِمٌ أي قَرابةٌ قريبة"[2]. ولم يذكر أي الأمرين كان الأصل في تسمية الآخر .

ثم إن منهم من جعل الرحم الذي في بطن المرأة أصلاً في تسمية القرابة رحماً ، قال الراغب الأصفهاني في مفرداته بعد أن ذكر رحم المرأة : " ومنه استعير الرحم للقرابة لكونهم خارجين من رحم واحدة "[3].

---

[1] – رواها الطبراني في الأوسط (حديث هاشم بن مرثد) ٩٣١٧ ، والطبري في تهذيب الآثار (الجزء المفقود) ص ١٣٥، من طريق أبي جعفر الرازي عن عبد الله بن دينار عن بشير بن يسار عن أبي هريرة. قال الطبراني : "لم يروهذا الحديث عن عبد الله بن دينار عن بشير بن يسار إلا أبو جعفر الرازي" .

قال ابن حجر : " مشهور بكنيته، واسمه عيسى بن أبي عيسى عبدالله بن ماهان، وأصله من مرو وكان يتجر إلى الري صدوق سيء الحفظ، خصوصاً عن مغيرة، من كبار السابعة ../ بخ ٤" تقريب التهذيب ٦٢٩/٢.

قال ابن معين: ثقة وهو يغلط فيما يروي عن مغيرة – أي ابن مقسم- ، وقال أبو حاتم الرازي: ثقة صدوق صالح الحديث ، وقال ابن عدي: روى عنه الناس وأحاديثه عامتها مستقيمة وأرجو أنه لا بأس به. وعن الإمام أحمد: صالح الحديث، وعن ابن المديني فيه ضعف ، وعن النسائي : ليس بالقوي، وعن ابن خراش : صدوق سيئ الحفظ ، وعن ابن حبان أنه ينفرد عن المشاهير بالمناكير، قال: لا يعجبني الاحتجاج بحديثه إلا فيما وافق الثقات.

ينظر: تاريخ ابن معين برواية الدوري ٤ / ٣٥٨؛ الجرح والتعديل ، ابن أبي حاتم ٦ / ٢٨٠؛ الكامل في الضعفاء ، ابن عدي ٥ / ٢٥٤؛ تهذيب التهذيب، ابن حجر ٥٠٣/٤ .

وحديثه هنا ليس عن مغيره ، ويحتمل أن تكون (تعلّقت بحقوي الرحمن) روايةً بالمعنى لأخذت بحقو الرحمن.

[2] – العين ، الخليل الفراهيدي ، (رحم، ٣/ ٢٢٤) .

[3] – المفردات في غريب القرآن ص ١٩١.

وهو المشهور [1].

ومنهم من عكس ذلك فجعل الرحم التي هي القرابة أصلاً في تسمية الرحم الذي في بطن المرأة، وأما الرحم التي هي القرابة فأصلها من الرحمة ، قال ابن فارس : " الراء والحاء والميم أصلٌ واحدٌ يدلُّ على الرّقّة والعطف والرأفة. يقال من ذلك رَحِمَه يَرحَمُه، إذا رَقَّ له وتعطَّفَ عليه. والرُّحم والمَرحَمَة والرَّحمة بمعنىً.

والرَّحِم: عَلاقة القرابة، ثم سمِّيت رَحِمُ الأنثى رَحِماً من هذا؛ لأنّ منها ما يكون ما يُرحَمُ وَيُرَقّ له مِن ولد "[2].

وحديث ((أنا الرحمن، خلقتُ الرحمَ، وشققت لها من اسمي، فمن وصلَها وصلتُه ومن قطعَها قطعته))[3] يدلُّ لما قاله ابن فارس حيث جعل اشتقاق الرحم من الرحمن الذي هو فعلان من الرحمة[4]، لا استعارة من رحم المرأة ، والله أعلم .

والحقو بالفتح والكسر الكَشح والخصر، واستعمل مجازاً عن الإزار أو معقده[5]، وهو الموضع الذي يستجار به على عادة العرب؛ لأنه من أحقِّ ما يحامى عنه ويُدفع .

---

[1] – ينظر : لسان العرب، ابن منظور (رحم، ١٢ / ٢٣٠) ؛ أنيس الفقهاء ، القونوي ص ٣٠٢؛ التعاريف، المناوي ص ٣٦٠.

[2] – معجم مقاييس اللغة (رحم، ٢ / ٤٩٨).

[3] – من حديث عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم عن ربه سبحانه وتعالى .

رواه الترمذي في البر والصلة عن رسول الله (قطيعة الرحم) ١٩٠٧، وقال صحيح ، وأبو داود في الزكاة (في صلة الرحم) ١٦٩٤ ، والحاكم في مستدركه في كتاب البر والصلة ١٧٣/٤ وما بعدها ، وصححه، ووافقه الذهبي .

[4] – الاشتقاق ، ابن دريد ص ٥٨.

[5] – لسان العرب ، ابن منظور (حقا، ١٤ / ١٨٩) .

قال الإمام البيهقي في شرحها : " معناه استجارت بالله و اعتصمت به، كما تقول العرب تعلَّقتُ بظلِّ جناحه أي اعتصمت به . و قيل: الحَقو الإزار، وإزار الله -عزّ وجلّ – عزُّهُ، ومعناه أنه موصوف بالعز، فاستعاذت الرحم بعزِّ الله من القطيعة و لاذت به "[1] .

وقال القاضي عياض:" استعير هذا الكلام للاستجارة يقال : عذت بحقو فلان، أى : استجرت به . لّما كان من يستجير بآخرَ يأخذ بثوبه وإزاره فهو في حق الله تعالى بهذا المعنى والله تعالى مُترَّهٌ عن المشابهة بخلقه "[2].

وهذا الأخذ والقيام والكلام بالنسبة للرحم هو كما قال الحافظ ابن حجر : " يحتمل أن يكون على الحقيقة والأعراض يجوز أن تتجسد وتتكلّم بإذن الله .

ويجوز أن يكون على حذف ، أي : قام مَلك فتكلَّم على لسانها .

ويحتمل أن يكون ذلك على طريق ضرب المثل والاستعارة، والمراد تعظيم شأنها وفضل واصلها وإثم قاطعها "[3]. قاله الحافظ ابن حجر ثم شرح الاستعارة بأنه شبه حالة الرحم وما هي عليه من الافتقار إلى الصلة والذب عنها بحال مستجيرٍ يأخذ بحقو المستجار به، ثم أسند إليها على سبيل الاستعارة التخييلية[4] ما هو لازم للمشبه به من القيام فيكون قرينة مانعة من إرادة الحقيقة.

---

[1] – شعب الإيمان ٦ / ٢١٤ .

[2] – مشارق الأنوار على صحاح الآثار ١ / ٤١١ .

[3] – فتح الباري ٨ / ٥٨٠ .

[4] – الاستعارة التخييلية أن يستعار لفظ دال على حقيقة خيالية تقدر في الوهم، ثم تردف بذكر المستعار له إيضاحاً لها وتعريفاً لحالها . وهي قرينة للاستعارة المكنية . ينظر : الإيضاح في علوم البلاغة، القزويني ص ٢٩٠؛ معجم المصطلحات البلاغية وتطورها ، د. أحمد مطلوب ص ٩١.

وأخذ الرحم بحقو الرحمن من المتشابه[1] ، وذكر الإمام البيهقي في الأخذ بحقو الرحمن أنه يحتمل أن يكون معنى الحَقو العرشَ، قال: "فقد روي في هذا الخبر أنه قال: الرحم مُعلّقةٌ بالعرش"[2]. وذكر نحوه الشيخ ملا علي القاري فقال:"ولا يبعد أن يقال: التقديرُ بحَقوى عرش الرحمن، أي: بطرفيه أو أطراف ذيله، متردِّدة من جانب إلى جانب، كما يدلُّ عليه حديث عائشة الآتي : الرحم مُعلَّقة بالعرش "[3].

والحديث الذي يعنيانه ما روته عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ((الرَّحِمُ **مُعَلَّقَةٌ بِالْعَرْشِ** ، تَقُولُ : مَنْ وَصَلَنِي وَصَلَهُ اللَّهُ ، وَمَنْ قَطَعَنِي قَطَعَهُ

---

[1] - ينظر: الكواكب الدراري شرح صحيح البخاري، الكرماني ١٨/ ٩٢؛ التوشيح على صحيح البخاري ،السيوطي، ٧/ ٣٠٣٢.

فالمذهب المنسوب للسلف فيها الإمرار وتنزيه الله عن الجارحة (السنة ، عبد الله بن أحمد بن حنبل ، ٢٦٤/١؛ التبصير في معالم الدين ، الطبري ص١٤٢؛ الإبانة، ابن بطة العكبري ٣/ ٣٢٦؛ إبطال التأويلات لأخبار الصفات ، أبو يعلى الفراء ٢/ ٤٢٠؛ المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث ، أبو موسى المديني ١/ ٤٠٥؛ جامع العلوم والحكم ، ابن رجب ص٣٧؛ درء تعارض العقل والنقل ، ابن تيمية ٥/ ٣٦٣؛ العلو للعلي الغفار، الذهبي ١٣٩) مع غموض أومبالغة في عبارات بعضهم.

وللخطابي مذهب يميز ما ثبت منها بطريق الآحاد عما ثبت بالتواتر (إعلام الحديث ٤/ ١٩١١) وعليه فينبغي أن يؤول صفة الحقو ، وكذلك حكى عنه الكرمي (أقاويل الثقات ١/ ١٨٣).

والمذهب المنسوب للخلف تأويل الحقو على ما يليق (أساس التقديس، الرازي ص٦٩؛ المواقف، العضد الإيجي ص ٤١٦؛ وعليه جماهير المتكلمين ينظر: الآمدي وآراؤه الكلامية، د. حسين الشافعي ص ٢٣٥).

ويجمع بينهما بالإمرار فإن احتيج إلى التأويل فُعِل مع التنزيه في الحالين (الأسماء والصفات، البيهقي ٢/ ٣٨٥؛ إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل ، بدر الدين بن جماعة ص ١٩٢، الباجوري على جوهرة التوحيد، ص ٢١٦؛ الحصون الحميدية ؛ حسين الجسر ص ٣٨؛ العقيدة الإسلامية كما جاء بها القرآن الكريم ، محمد أبو زهرة ص ٢٩؛ كبري اليقينيات الكونية، د. البوطي ص ١٣٨؛ السلفية مرحلة زمنية مباركة.. ، د. البوطي ١٣٢).

ويحتمل أن يلتقي في الكناية وفقَ مصطلحها المستقر إثباتُ الصفات إمراراً وتنزيهاً بلا تكييف مع تحصيل الفائدة والثمرة من النص، وهذه الثمرة التي كانت تقع في قلوب السلف مع امتناعهم عن التكييف هي ما كان المؤولون ينتهون إليها عند تأويل النصوص فإذا قلنا "أخذت بحقو الرحمن" كناية عن الاستجارة فالاستجارة ملزومٌ وتعلّقُها بالرحم لازم دلّ عليه من غير كيف حيث إن الخوض في الكيف ليس من شرط اللازم في الكناية. وهي مسألة عرضتها في بحث لي بعنوان : " الجوانب العقدية والبلاغية في حديث أخذ الرحم بحقو الرحمن" أجيز للنشر بمجلة الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة الكويت بتاريخ ١٢/ ٤/ ٢٠١١، رقم ٣٥٧، آملاً أن ينشر قريباً.

[2] – شعب الإيمان ٦ / ٢١٤ .

[3] – مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ٨ / ١٢٦.

اللَّهُ))[1]. وهو حديث صحيح رواه البخاري ومسلم ومداره على معاوية بن أبي مزرِّدٍ، وهذا اللفظ (معلقة بالعرش) عند مسلمٍ ، وما قيل في (أخذت بحقو الرحمن) يقال هنا أيضاً من حيث إنها زيادة ثقة وأن من أسقطها يحتمل أنه إنما فعل ذلك تحرّجاً وتجنّباً للإشكال ظنّاً منه أنها لا تؤثر في معنى الحديث والمقصود منه .

---

[1] – البخاري ومسلم واللفظ له ، ومداره على معاوية بن أبي مزرِّد عن يزيد بن رومان عن عروة عن عائشة رضي الله عنها :

– رواه مسلم ، في البر والصلة والآداب (صلة الرحم وتحريم قطيعتها) ٢٥٥٥ . قال : حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة وزهير بن حرب – واللفظ لأبي بكر– قالا: حدثنا وكيعٌ عن معاوية بن أبي مُزرِّد.. اللفظ المثبت وفيه: معلقة بالعرش.

– والبخاري في الأدب (من وصل وصله الله) ٥٩٨٩ من طريق سليمان بن بلالٍ عن معاويةَ... قَالَ: ((**الرَّحِمُ شِجْنَةٌ** فَمَنْ وَصَلَهَا وَصَلْتُهُ وَمَنْ قَطَعَهَا قَطَعْتُهُ)). بدون (معلقة بالعرش) .

– ورواها الإمام أحمد في المسند ، باقي مسند الأنصار ، حديث عائشة ٢٣٨١٥ ، عن وكيعٍ عن معاوية ..بلفظ: ((الرَّحِمُ مَنْ وَصَلَهَا وَصَلَهُ اللَّهُ وَمَنْ قَطَعَهَا قَطَعَهُ اللَّهُ)) . بدون (معلقة بالعرش) .

ويروى هذا اللفظ ((**الرحم شُجنة من الرحمن**)) من حديث أبي هريرة وابن عمرو وغيرهما ..

– **فمن حديث أبي هريرة** : رواه البخاري في الأدب (من وصل وصله الله) ٥٩٨٨ ، من طريق أبي صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ((إِنَّ الرَّحِمَ شَجْنَةٌ مِنْ الرَّحْمَنِ. فَقَالَ اللَّهُ مَنْ وَصَلَكِ وَصَلْتُهُ وَمَنْ قَطَعَكِ قَطَعْتُهُ)) .

– **من حديث عبد الله بن عمرو** : رواه الترمذي في البر والصلة عن رسول الله (ما جاء في رحمة الناس) ١٩٢٤ ، عن ابن أبي عمر العدني عن سفيان بن عيينة عن عمرو بن دينار عن أبي قابوس عن عبد الله بن عمروٍ مرفوعاً حديث الراحمون يرحمهم الرحمن ، زاد في آخره : ((الرَّحِمُ شُجْنَةٌ مِنْ الرَّحْمَنِ فَمَنْ وَصَلَهَا وَصَلَهُ اللَّهُ وَمَنْ قَطَعَهَا قَطَعَهُ اللَّهُ)) قال : حديث حسنٌ صحيح.

وبهذه الزيادة رواه الإمام أحمد في مسنده، مسند المكثرين من الصحابة (مسند عبد الله بن عمرو ابن العاص) ٦٤٥٨ ، عن سفيان بن عيينة .

لكن أبا داود رواه في الأدب (في الرحمة) ٤٩٤١ ، قال : حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة ومسدّدٌ المعنى قالا: حدثنا سفيان ... دون الزيادة المذكورة. والراجح الزيادة لتصريح أبي داود بأن روايتهما عن سفيان بالمعنى .

والشجنة قرابة مشتبكة كاشتباك العروق وفيها لغتان الضم والكسر، و الشين والجيم والنون أصلٌ واحدٌ يدلُّ على اتّصال الشيء والتفافه (مقاييس اللغة،ابن فارس، شجن ، ٣ / ٢٤٨؛ غريب الحديث،ابن الجوزي ١ / ٥٢١).

فإضافتها إلى الرحمن مجازٌ كما قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري ١ / ١٣٧ ، أو المقصود اشتقاق اسمها من اسم الرحمن ، كما قال المناوي في فيض القدير ٤ / ٥٣.

والصلة بيّنةٌ بين الحديثين حديث أبي هريرة وحديث عائشة ، ولا سيما أنهما يدوران على راوٍ واحد هو معاوية بن أبي مزرِّد ، فربما تبادر إلى الذهن أن تكون (معلقة بالعرش) من قَبيل(أخذت بحقو الرحمن)، فهذا قولٌ حكاه الإمام البيهقي و لم يستبعده الشيخ ملا علي القاري .

واختاره الدكتور أحمد ياسوف ليبنيَ عليه في دراسته للصورة الفنية في الحديث الشريف ، فقال في (معلقة بالعرش) :"ولا شك أن التعليق صورةٌ تستعطف القلوب وتستميلها وتثير فيها الحنان؛ لأنها تدلُّ على حركة تتطلّب الإغاثة، فإما الخير وإما الشر. واتصالها بالعرش يعطيها مهابة عظمى ، فهي ذات حركة تحتاج إلى تدبر سريع وملاحقة الأمر؛ لأن التعليق غير دائم، أو لا يُقصد به الاستمرار "[1].

والذي أراه أنّ التعليق في حديث عائشة (مُعلّقة بالعرش) غير التعلُّق والأخذ في حديث أبي هريرة (تعلّقت بحقو الرحمن) ، وإليك البيان :

١- الرحم في حديث أبي هريرة فاعلُ (تعلّقت) وفي الآخر نائب فاعله حيث جاء اللفظ بصيغة اسم المفعول (مُعلّقة) والتمكين في الاسم أكثر منه في الفعل ولا سيما إذا كان الاسم منوّناً والفعل ماضياً[2]. فالحركة في أخذت أو تعلّقت تستعطف القلوب وتتطلب الإغاثة العاجلة ، لكنها في (معلَّقة) مطمئنة واثقة .

٢- انتهى حديث أبي هريرة (تعلقت بحقو الرحمن) وحُلَّت الأزمة بقبول الله سبحانه وتعالى لجوءَ الرحم إليه ومنحها الأمان العظيم : (أن أصل من وصلك وأن أقطع من قطعك) ، أما في حديث عائشة فالرحم هي التي تقول : من وصلني وصله الله..الخ إخباراً بما أعطاها الله من العهد أو دعاءً بصيغة الماضي كأنما قد أُجيب .

---

[1] - الصورة الفنية في الحديث النبوي ص ٤٥١ .

[2] - ويسمى تنوين التمكين،ينظر: مغني اللبيب، ابن هشام ١/ ٤٤٥؛ شرح ابن عقيل ١/ ١٧.

فأحسبُ أن الحديثين يمثلان حالين مختلفين للـــرحم فهـــي في الأول خائفـــة مستجيرة ، وفي الثاني واثقة مطمئنة في جوار ربها، والله تعالى أعلم .

وهذه الكناية (الأخذ بحقو الرحمن) من الاختـــراع ، ولا ريـــب أنّ الحالـــة الشعورية المجسَّمة في حركة تعلُّقٍ بالإزار كانت قبْلُ ولكن لم يسجِّلها العرب أو لم يحسنوا التعبير عنها حتى جاء الحديث.

وكتبُ اللغة والمعاجم تتناقل بيتين في شرح هذه العبارة مـــن غـــير نســـبة ، أحدهما :

سَماعَ اللهِ والعلـــماءِ أَنِّـــي أَعوذُ بحَقْوِ خالك يا ابنَ عَمْرِو [1]

والثاني :

وعُذتُم بأحقاء الزَّنادقِ بعدما عركتُكُمُ عَركَ الرّحى بثِفالها[2]

وهما إسلاميان كما هو ظاهر، فالأصل ما جاء في الحديث كنايةً ثم صار مثلاً يتداوله الشعراء. ومن أشهر ما قيل بعدُ قول أبي تمام (-٢٣١هـــ) :

ولاذت بحقويه الخلافةُ والتقت على خِدرها أرماحُه ومناصِلُه [3]

وللبحتري (-٢٨٤هـــ) أخذاً منه :

لاذت بحَقويه الخلافة ؛ إنها قِسْمٌ لأفضل هاشمٍ فالأفضل[4]

وابن الرومي (- ٢٨٤هـــ) استعملها في أربعة مواضع من ديوانه[5]:

---

[1] – من شواهد سيبويه في الكتاب ١/ ٣٤٠ ، وذكره ابن منظور في لسان العرب (حقا ، ١٤ / ١٨٩).

[2] – ذكره الأزهري في تهذيب اللغة (حقا، ١٢٤/٥) ، وابن منظور في اللسان (حقـــا ، ١٤ / ١٨٩).

[3] – ديوان أبي تمام ٣/ ٢٦ ، والثفال جلد يوضع تحت الطحين إذا عركته الرحى وقاية له مـــن التراب ، لسان العرب (ثفل، ١١/ ٨٤) .

[4] – الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري ٣٣٨/٢.

[5] – هي على الترتيب في ديوان ابن الرومي ١/ ٧١ ، ١/ ٣٢٠ ، ٥/ ١٨٢٥ ، ٥/ ٢٠٤٢ .

ظُلِمت حاجتي فلاذت بحقويـــ ـــك فأسلمتُها بكفّ القضاء
وهم لائذون مني بحقويـــ ـــك وشيطانهم ذَلولٌ رَكوبُ
أعوذ بحقويك العزيزين أن أُرى مُقِرّاً بضيمٍ يترك الوجهَ حالكا
أنا بالله عائذٌ وبـــحقويـــ ـــك وآلاء كفِّك المسؤولةْ

ومع كون الأصل في هذه الكناية ما جاء في الحديث على ما تعارف النـــاس من بيئتهم عند الاستجارة واللهفة، وعند الاطمئنان في جـــوار الأعـــزَّة، فـــإن الناسجين على منوالها قصروا عنها؛ ذلك أن الرحم في الكناية النبويـــة جـــاءت مشخّصةً أُلبِست ثوب الإرادة والشعور.

والرحم معنىً، وثمرةُ تشخيصها أن الناس مع اعتقادهم بالمعاني لا يحسبون لهـــا الحساب ولا يرون لها الحقَّ الذي يرونه للأشخاص ذات الإحساس والـــتفكير . كلّ هذا لاستحياء صلة الرحم بينهم وإنقاذهم من الغرق في لُجَّة الحياة فُرادى .

وبالتشخيص تفضل البيتين اللذين نقلتهما المعاجم : "أعوذ بحقو خالك" ، و" عذتم بأحقاء الزنادق"، أما الكناية في بيتي أبي تمام والبحتري فمـــع تشخيصـــهما للخلافة إلا أن التكلف ظاهر فيهما من جهة أن مقام الخلافة بطبعه مقام قـــوة لا يحسن به الضعف والاستجارة ، أما الرحم فخلقٌ مُستضعَف سرعان ما يهملـــه الناس إذا غلبتهم الدنيا إقبالاً أو إدباراً .

وأحسن ما قيل بعدُ بيتُ ابن الرومي "ظلمت حاجتي فلاذت بحقويك " مـــع كونها لم تلذ بحقويه حتى ظلمت، خلافاً للرحم التي لاذت بحقو الله ابتداءً والـــتي قد يكون تشخُّصُها حقيقياً كما تبين من كلام الحافظ ابن حجر، والله أعلم .

الفصل الثالث

اللون والحركة في الكناية النبوية

المبحث الأول : اللون في الكناية النبوية

المطلب الأول : الكنايات اللونية .

المطلب الثاني : الكنايات الملوّنة .

المبحث الثاني : الحركة في الكناية النبوية

المطلب الأول : الكنايات الحركية .

المطلب الثاني : الكنايات المتحرّكة .

المبحث الأول

اللون في الكناية النبوية

كنت أطمع في ابتداء هذا الأمر أن أقعَ على دور يقوم به اللـــون في تنشـــيط الكناية النبوية يحقق لها التكامل الفني، ويمكّنها في دارة النقد الحديث، فإذا باللون يتعاظم في كثير من الأحيان حتى يكون هو الكناية، لا عنصراً فيها .

وتتبعت من الأمثلة ما يجعلني أطمئن إلى نظرية لونية قائمة في مضمار الكنايات في الحديث الشريف مفادها أن اللون إذا صُرِّح به في الكناية كان هـــو هـــي، وإذا أُحِسَّ بالتوقع أي بذِكر أشياء يُعهَدُ لونها كان له أثرٌ ما في تنشـــيطها وتوســـيع آفاقها .

فسمّيت الأول كنايات لونية باعتبارها مؤسّسةً على اللون، وسميـــت الثـــاني كنايات ملوّنة باعتبار اللون عنصراً داعماً فيها.

ثم تمت النعمة بأن ما يُعاب على استخدام اللون في النقد الأدبي من الوقوع في ربط الألوان بالذكريات الخاصة والتجارب الشخصية[1] لم يكن له علـــى كنايتنـــا سبيل ، لأنها ناشئة عن ملزومات كما هو تعريف الكناية .

وأبدأ بذكر النظرة الأدبية إلى اللون قديماً وحديثاً وتحرير نظرة العرب إليهـــا ، ثم أسوق الأمثلة من الكنايات النبوية متحسساً أثر اللون فيها وخدمتـــه للفكـــرة وانسجامه مع سائر الحديث ، ورجوت أني لم أقصر في الإفادة من كل ما يمكـــن أن يغنيَ الفكرة ويؤكد النظرية التي أعرضها .

---

[1] – ينظر : الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف ، د. أحمد ياسوف ص ٦٠٠ ؛ دراسات في علم النفس الأدبي ، د. حامد عبد القادر ص ١١١ .

المطلب الأول : الكنايات اللونية

وهي التي يُصرّح فيها باللون فيكون هو الكناية و الألوان في الحديث هي :

١ – اللون الأبيض :

يرمز الأبيض إلى الوضوح والنقاء والخير[١] والاحتفال والسرور إذ هو لون النور المستقيم غير المكسور ، والنور غذاء يتقوى به الجهاز العصبي عامة والعين خاصة[٢].

ويقول الشريف الرضي: " كل أبيض في كلامهم واضح، يقولون وجه واضح إذا كان أبيض المحيا وجبين واضح وجِيد واضح على هذا المعنى " [٣].

ويبلغ الذِّروة في معانيه إذا اقترن بالأسود على وجه الطباق ، يقول الدكتور أحمد ياسوف : " ونتيجة للتعارض نحصل على شدة في البياض وشدة في السواد؛ لأن التعارض يقوي كلاً من الطرفين "[٤].

ولا أجملَ مما قاله مُطرِّف بن عبد الله بن الشِّخِّير – من كبار التابعين – " أن نبيَّ الله صلى الله عليه و سلم ائتزرَ ببُردةٍ سوداءَ فجعلَ سوادُها يَشُبُّ بياضَهُ وجعلَ بياضُهُ يَشُبُّ سوادَها"[٥].

---

[١] – ذكر الدكتور أحمد عمر مختار أن الأبيض مقترن عند معظم الشعوب بالطهر والنقاء، اللغة واللون ص ٦٩.

[٢] – ينظر : الألوان نظرياً وعملياً ، إبراهيم دملخي ص ١١ ، ٨٥ .

[٣] – المجازات النبوية ص ٢٨٤ .

[٤] – الصورة الفنية في الحديث الشريف ٦١٤ .

[٥] – أخرجه النسائي في الكبرى ، في الزينة (لبس البرود) ٩٦٦٢ بإسناد رجاله ثقات ، ومطرِّف بصري ثقة عابد فاضل من الثانية ، مات سنة خمس وتسعين /ع . بنظر : تقريب التهذيب، ابن حجر ٥٣٤/٢ .

قال الخطابي: " أي يزهاه ويجلوه ". غريب الحديث ٢٨٢/١ .

وهذا وإن كان مرسلاً إلا أنه يدل على رَهافة حسٍّ عند السلف الأول تتعلق بالألوان. ويدل أيضاً على أن اقتران الأبيض بالأسود لا يعني بالضرورة ثنائيةَ الخير والشر إذ هو لمطلق التمايز ، وفي هذه الحالة يتجلّى الجمال في كل منهما ومن اجتماعهما معاً وهذا شبيه بحسن المداد الأسود على الصحيفة البيضاء ، قال القلقشندي (-٨٢١هـ) : " واعلم أن المداد ركن من أركان الكتابة وعليه مدار الربع منها .. قال بعض العلماء -رحمهم الله - وإنما اختير فيه السواد دون غيره لمضادته لون الصحيفة "[١].

وفي الحديث الشريف يمثل الأبيض حالة كنائية أوسعَ طيفاً مما ذُكِر ، فيرمز إلى الشرف والكرامة والحبور الذي هو ارتفاع معنوي ، كما يرمز إلى العلو والارتفاع الحسي أيضاً .

فمن الأول ما رواه صهيب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((إِذَا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ قَالَ يَقُولُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى : تُرِيدُونَ شَيْئاً أَزِيدُكُمْ ؟ فَيَقُولُونَ : **أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا** أَلَمْ تُدْخِلْنَا الْجَنَّةَ وَتُنَجِّنَا مِنْ النَّارِ . قَالَ فَيَكْشِفُ الْحِجَابَ ، فَمَا أُعْطُوا شَيْئًا أَحَبَّ إِلَيْهِمْ مِنْ النَّظَرِ إِلَى رَبِّهِمْ عَزَّ وَجَلَّ))[٢].

---

[١] - صبح الأعشى ٥٠٢/٢ .

[٢] - مسلم في الإيمان (إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه) ١٨١ ، والترمذي في تفسير القرآن (من سورة يونس) ٣١٠٥ ، وابن ماجه في المقدمة (فيما أنكرت الجهمية) ١٨٧ ، جميعاً من طريق حماد بن سلمة عن ثابت عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن صهيب رضي الله عنه مرفوعاً .

قال أبو عيسى هذا حديث إنما أسنده حماد بن سلمة ورفعه، وروى سلمان بن المغيرة و حماد بن زيد هذا الحديث عن ثابت البناني عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قوله .

قال النووي في شرح صحيح مسلم ١٧/٣ : " وهذا الذى قاله هؤلاء ليس بقادح في صحة الحديث فقد قدمنا في الفصول أن المذهب الصحيح المختار الذى ذهب إليه الفقهاء وأصحاب

والكناية في قوله على لسانهم : " ألم تبيض وجوهنا " ، وأصلها في القرآن في قوله تعالى : ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ﴾{آل عمران: ١٠٦} .

وجمهور المفسرين أنه على حقيقة اللون المحسوس أي يوسم المؤمن بالبياض والكافر بالسواد ، والآخر أنه مجاز ومثل للنُّجح والخيبة جرياً على عادة العرب إذ يقولون بيّضت وجوهنا وسوّدت وجوهنا.[١]

وأشهر من قال بالمجاز فيها الراغب الأصفهاني في مفرداته ، قال : " ابيضاض الوجوه عبارة عن المسرة واسودادها عبارة عن المساءة ، ونحوه : ﴿ وإذا بُشِّر أحدُهم بالأنثى ظلَّ وجهُهُ مُسْوَدًّا وهُوَ كَظِيمٌ ﴾ {النحل:٥٨} وحمل بعضهم الابيضاض والاسوداد على المحسوس ، والأول أولى لأن ذلك حاصل لهم سوداً كانوا في الدنيا أو بيضاً "[٢].

وذكر الشيخ محمد الطاهر بن عاشور(-١٢٨٤هـ) أنهما في آية آل عمران بياض وسواد خاصّان؛ لأن هذا من أحوال الآخرة فلا داعي لصرفه عن حقيقته ولا لحمله على معنى البياض والسواد الذي في آية النحل[٣].

وأرى أنهما على الحقيقة كناية ، فإذا كانا سمةً يسِمُ الله بهما وجوه الطائفتين فهما كناية عن الأعمال التي أدت إلى هذا الجزاء وكذلك الكناية لازم دل على ملزوم، فيُعرَف المؤمن ببياض وجهه والآخرُ بسواده، وإذا حصل اللونان على الوجوه من أجل ما حصَل في النفوس من أريحية التشريف والفوز وفي الآخَر من

الأصول والمحققون من المحدثين وصححه الخطيب البغدادى أن الحديث إذا رواه بعض الثقات متصلاً وبعضهم مرسلاً أو بعضهم مرفوعاً وبعضهم موقوفاً حكم بالمتصل وبالمرفوع؛ لأنهما زيادة ثقة وهى مقبولة عند الجماهير من كل الطوائف والله أعلم ".

[١] – انظر : مفاتيح الغيب ، الفخر الرازي ٨/ ١٤٨ ؛ البحر المحيط ، أبو حيان ٢٤/٣ .

[٢] – المفردات في غريب القرآن ص ٢٤٦ .

[٣] – التحرير والتنوير ٤٤/٤ .

استكانة الذل والسَّوأة وترقب العذاب فكذلك هما كناية لأن البياض والسواد لازمين للتشريف والإذلال.

وبقي المجاز والمثل حيث يقال (بيَّضتَ وجهنا) ولا بياض حقيقة إنما المقصود أفرحتنا مع أن هذه الحالة أيضاً لا تَعدَم بصيصَ بياض ونوعَ إشراق يحصل بهذه الفرحة وأين هي من سرور الآخرة ! .

وفي هذا الحديث الشريف ما يدل على أن بياض الوجه كنايةٌ عن أحوال التشريف والسرور والحبور التي أدت إليه، وهو قولهم : "ألم تبيِّض وجهنا ؟" ينبؤون عمّا وراء هذه الكلمة من أنواع التشريف والإنعام والمسرة.

فالحسية هنا أن تنقلب الحالة النفسية لوناً يتجلى على الوجه، ويراه قارئ الحديث وسامعه، وهو لون يتملّك المضمون ويستوعب الفكرة ويشي بكل أنواع النعيم التي استقبلتهم ، ويتصل هذا اللون بنور حجاب الله[1] لتغدو اللوحة نورانية بكاملها فكيف إذا كشف الحجاب ! .

هذا وقد يدل البياض على ارتفاع حسي :

ففي حديث الرؤيا، قال عليه الصلاة والسلام : ((فسما بصري صُعُداً فإذا قصرٌ مثل الرَّبابة **البيضاء** قال، قالا لي : هذاك منزلك))[2].

قال أبو عبيد في معنى الربابة: "هي السحابة التي قد ركِبَ بعضُها بعضاً، وجمعُها رَبابٌ وبه سميت المرأة الرَّباب"[3].

---

[1] – ففي حيث أبي موسى الأشعري مرفوعاً : ((حِجَابُهُ النُّورُ لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ)) . مسلم قي الإيمان (في قوله : إن الله لا ينام ..) ١٧٩ ، وابن ماجه في المقدمة (فيما أنكرت الجهمية) ١٩٥ .

[2] – البخاري من حديث سمرة بن جندب في التعبير (الرؤيا بعد صلاة الصبح) ٧٠٤٧ .

[3] – غريب الحديث، أبو عبيد ٢٦/٢؛ وانظر فتح الباري ، ابن حجر ٤٤٤/١٢ .

وما المراد من وصفها بالأبيض ، أهو جمال اللون فحسب أو شيء آخر معه ؟ إن السحابة لا تكون بيضاء إلا في كبد السماء وهي إذ ذاك خفيفة لم يبرد بخارها فإذا بردَ ثقلت وتغير لونها وهبطت، فيكون هذا الوصف كناية عن السمو والارتفاع مع الحسن في الأبيض، ويؤيده أول الكلمة : فسما بصري صعداً .

ولم أر من صرّح بهذا غير ما يُفهم من كلام القاضي عياض حين ذكر أنه وقع في رواية أبي أحمد الجرجاني عن الفربري لصحيح البخاري (ذُبابة)- بالمعجمة المضمومة – قال: " وعند غيره الرَّبابة -بفتح الراء- أي السحابة وهو الصحيح؛ لقوله بعد ذلك : (بيضاء) ولأنه إنما وصفه بالارتفاع لا بالرِّقَّة "[1].

٢- اللون الأسود :

يذكرون في النقد الحديث أن إيحاءاته متناقضة : فتارة يشير إلى التكدر والقلق والفزع وعدم الجرأة وفقدان الأمل والغموض والموت والضلال والكفر ، وتارة يشير إلى التحدي والعناد وعزة النفس[2].

ومر عند الحديث عن اللون الأبيض أنه قد يدل مع الأسود على تمايز وجلاء في الطرفين وربما كان كلاهما حسناً، لكن الذي يعنينا هو موقعه من الكنايات والكناية النبوية على وجه الخصوص .

وفي مجال الكنايات قد ينشأ الأسود عن أصل ناري حراري ومنه الغيظ والحزن والخوف النفسي والنار المحرقة.كما قد ينشأ عن كثافة المادة فإذا ارتبط

---

[1] – مشارق الأنوار ٥٣٦/١ .

[2] – ينظر: الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف، د. أحمد ياسوف ص ٦٢٢ ؛ والألوان نظرياً وعملياً، الدملخي ص ٧٥ ، من جدول يقارن فيه بين نتائج بحوثٍ لثلاثة مختصين بالألوان.
وانظر طائفة من تعبيرات اللون الأسود في اللغة واللون، د. أحمد عمر مختار ص ٧٢.

بالغمام دل على حمولةٍ خيراً أو شراً وإذا ارتبط بالخضرة والشجر دل على كثافة أيضاً ومنه قيل سواد العراق، وذكر البخاري عن مجاهد في معنى ﴿مُدْهَامَّتَانِ﴾{الرحمن:٦٤}، أنهما سوداوان من الرِّي[١].

فمن الأول (أي ظهور الأسود من أصلٍ حراري) حديثُ أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ((يَدْخُلُ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ وَأَهْلُ النَّارِ النَّارَ ، ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى : أَخْرِجُوا مِنْ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيمَانٍ . فَيُخْرَجُونَ مِنْهَا **قَدْ اسْوَدُّوا** ، فَيُلْقَوْنَ فِي نَهَرِ الْحَيَا أَوْ الْحَيَاةِ – شَكَّ مَالِكٌ – فَيَنْبُتُونَ كَمَا تَنْبُتُ الْحِبَّةُ فِي جَانِبِ السَّيْلِ أَلَمْ تَرَ أَنَّهَا تَخْرُجُ صَفْرَاءَ مُلْتَوِيَةً))[٢].

فقوله : (قد اسودُّوا) كناية عن شدة احتراقهم في النار ، وهذه رواية البخاري من طريق إسماعيل بن أبي أويس عن مالك عن عمرو بن يحيى بن عُمارة عن أبيه عن أبي سعيد، وفي لفظ مسلم من طريق ابن وهب عن مالك : " قد امتَحَشُوا " والمعنى واحد؛ إذ المَحْش احتراق الجلد وظهور العظم[٣] وهذا بالغٌ السوادَ لا محالة من قِبَل تفحُّم المادة ودخانها .

ومن الثاني (أي كثافة المادة) حديثُ النَّوَّاس بن سَمعان رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ((يُؤْتَى بِالْقُرْآنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَأَهْلِهِ الَّذِينَ كَانُوا يَعْمَلُونَ بِهِ تَقْدُمُهُ سُورَةُ الْبَقَرَةِ وَآلُ عِمْرَانَ وَضَرَبَ لَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ

---

[١] – البخاري في تفسير القرآن (تفسير سورة الرحمن) بلا رقم.

وذلك أن النّبات الناعم الريَّانَ يُرَى لشدّة خُضرته من بُعدٍ أسود. ينظر :مقاييس اللغة، ابن فارس (خضر ، ١٩٥/٢) .

[٢] – البخاري في الإيمان (تقاضل أهل الإيمان في الأعمال) ٢٢ ، ومسلم في الإيمان (إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار) ١٨٤ .

[٣] – ينظر: غريب الحديث لابن سلام ٧٣/١ ؛ فتح الباري، ابن حجر ٤٥٧/١١ .

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثَلَاثَةَ أَمْثَالٍ مَا نَسِيتُهُنَّ بَعْدُ قَالَ كَأَنَّهُمَا غَمَامَتَانِ أَوْ ظُلَّتَانِ **سَوْدَاوَانِ** بَيْنَهُمَا شَرْقٌ ، أَوْ كَأَنَّهُمَا حِزْقَانِ[1] مِنْ طَيْرٍ صَوَافَّ تُحَاجَّانِ عَنْ صَاحِبِهِمَا)) [2].

والشَّرْق الضوء [3].

قال الترمذي عقب تخريجه للحديث : " ومعنى هذا الحديث عند أهل العلم أنه يجيء ثواب قراءته ".

وقال المباركفوري :" ظاهر الحديث أنهما يتجسَّمان حتى يكونا كأحد هذه الثلاثة التي شبهها بها صلى الله عليه و سلم ، ثم يُقدِرُهما الله سبحانه وتعالى على النطق بالحجة. وذلك غير مستبعد من قدرة القادر القوي الذي يقول للشيء كن فيكون "[4].

واللوحة من باب التشبيه ، إنما الكناية في قوله (سوداوان) ، وهذا الوصف كما قال الشيخ ملا علي القاري : " لكثافتهما وارتكام البعض منهما على بعض، وذلك من المطلوب في الظلال "[5].

وليس في الظلال وحسب بل في الحمولة الوافرة من الغيث والخير.

وعن عقبة بن عامر رضي الله عنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ((تطلعُ عليكم قَبل الساعةِ سحابةٌ **سَوداءُ** من قِبَل المغرب مثل التُّرْس فما تزالُ

---

[1] – قال القاضي عياض في المشارق ١/ ٣٧٣ : " كذا هو عند السمرقندي بكسر الحاء وسكون الزاي وقاف مفتوحة، أي جماعتان. ورواه العذري والسجزي: فرقان، بالفاء والراء ... والأول المعروف في المصنفات " .

وقال في موضع آخر ١/٣٧١ : " حزقان من طير: أي جماعتان " .

[2] – مسلم في صلاة المسافرين وقصرها (فضل قراءة القرآن وسورة البقرة) ٨٠٥ ، والترمذي في فضائل القرآن عن رسول الله (ما جاء في سورة آل عمران) ٢٨٨٣ .

[3] – غريب الحديث لابن الجوزي ١/٥٣٤ .

[4] – تحفة الأحوذي ٨ / ١٥٥.

[5] – مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ٦ / ٤٧٧.

ترتفعُ في السماء حتّى تملأَ السماءَ، ثمَّ ينادي مُنادٍ : يا أيُّها النَّاس! فيُقبِلُ النّاسُ بعضُهم على بعضٍ: هل سمعتُم؟ فمنهم من يقولُ: نعم ،ومنهم من يشكُّ. ثم ينادي الثانية : يا أيها النّاس!فيقول الناس : هل سمعتُم ؟ فيقولون : نعم . ثمّ ينادي : أيُّها الناسُ أتى أمرُ الله فلا تستعجِلوه)). قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ((فو الذي نفسي بيدِه إن الرجلين لينشُران الثوبَ فما يطويانِه أو يتبايعانه أبداً، وإنّ الرجلَ ليمدُرُ حوضَه فما يسقي فيه شيئاً، وإن الرجل ليحلِب ناقتَه فما يشرَبُه أبداً)) [1].

والسواد في السحابة كناية عما فيها من مادة كثيفة، ويبدو وقد ملأ الأفق وانتشر في كل اللوحة، تؤازرُه كنايات ثلاثٌ آخرَ الحديث عن غفلة الناس وفجأة الساعة. إن هذه السحابة تأتي والناس في شغل في مختلف أنواع الاقتصاد والحياة تجارة وزراعة ورعياً .. وهنا أحدُ عنصري المفاجأة والآخر ما يظنونه من الخير في هذه السحابة السوداء التي تسميها العرب مَخِيلة أي يُتفرَّسُ فيها المطر[2]. وتروي عائشة رضي الله عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا رأى مَخِيلة في السماء أقبل وأدبر ودخل وخرج وتغيَّر وجهه ، فإذا أمطرت السماء سرِّي

---

[1] – الحاكم في المستدرك في الفتن والملاحم ٥٨٢/٤ ، وقال: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه .ووافقه الذهبي .

والطبراني في الكبير (حديث عقبة بن عامر الجهني) ١٤٥٨٦ ، ومداره على محمد بن عبد الله مولى المغيرة بن شعبة عن كعب بن علقمة عن عبد الرحمن بن حجيرة عن عقبة بن عامر وقال المنذري في الترغيب والترهيب ص ٧٣٨ : " رواه الطبراني بإسناد جيد رواته ثقات مشهورون " .

قال الهيثمي في المجمع ٢٥٦/١١ : " رجاله رجال الصحيح غير محمد بن عبدالله مولى المغيرة وهو ثقة " .

والجملة الأخيرة : ((فو الذي نفسي بيده إن الرجلين .. الخ)) روى نحوها البخاري في الفتن (خروج النار) ٧١٢١ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه .

[2] – ينظر : لسان العرب، ابن منظور (خيل، ٢٢٦/١١).

عنه، فعرَّفته ذلك ، فقال : ((مَا أَدْرِي لَعَلَّهُ كَمَا قَالَ قَـوْمٌ فَلَمَّـا رَأَوْهُ عَارِضًـا مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ الْآيَةَ {الأحقاف:٢٤}))[١].

والأسود إذا كان خالصاً حُمِد في بعض الأحوال ، فإذا شِيب بغيره دل على عكَر كالقتَر والغبرة .

وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ((يَلْقَـى إِبْرَاهِيمُ أَبَاهُ آزَرَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَعَلَى وَجْهِ آزَرَ **قَتَرَةٌ وَغَبَرَةٌ** ، فَيَقُولُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ : أَلَمْ أَقُلْ لَكَ لا تَعْصِنِي ؟ فَيَقُولُ أَبُوهُ : فَالْيَوْمَ لَا أَعْصِيكَ .فَيَقُولُ إِبْـرَاهِيمُ : يَـا رَبِّ إِنَّكَ وَعَدْتَنِي أَنْ لَا تُخْزِيَنِي يَوْمَ يُبْعَثُونَ فَأَيُّ خِزْيٍ أَخْزَى مِنْ أَبِي الْأَبْعَدِ ، فَيَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى : إِنِّي حَرَّمْتُ الْجَنَّةَ عَلَى الْكَافِرِينَ . ثُمَّ يُقَالُ يَا إِبْرَاهِيمُ مَـا تَحْـتَ رِجْلَيْكَ ؟ فَيَنْظُرُ فَإِذَا هُوَ بِذِيخٍ مُلْتَطِخٍ فَيُؤْخَذُ بِقَوَائِمِهِ فَيُلْقَى فِي النَّارِ))[٢].

قال ابن الأثير : " القترة غبرة معها سواد . والذِّيخ ذَكر الضباع "[٣].

فالقترة والغبرة كناية عن حال الذل والضِّعة والتعذيب الذي لقيه فغيَّر لـونَ وجهه، وأصل هذه الكناية في القرآن ﴿ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ ﴾ {عبس:٤٠،٤١}، فالغبرة من الغبار والقترة سواد الدخان ويا للكـرب ! قـال العيني : "لا يُروى أوحشَ من اجتماع الغبرة والسواد في الوجه "[٤].

---

[١] – البخاري في بدء الخلق (ما جاء في قوله وهو الذي أرسل الرياح ..) ٣٢٠٦ ، ومسلم في الاستسقاء (التعوذ عند رؤية الريح والغيم ..) ٨٩٩ ، والترمذي في تفسير القرآن ..(ومن سـورة الأحقاف) ٣٢٥٧ ، وأبو داود في الأدب (ما يقول إذا هاجت الريح) ٥٠٩٨ ، وابن ماجـه في الدعاء (ما يدعو به الرجل إذا رأى السحاب والمطر) ٣٨٩١ .

[٢] – انفرد به من الستة البخاري في أحاديث الأنبياء (قول الله تعالى : واتخذ الله إبراهيم خليلا) ٣٣٥٠ .

[٣] – جامع الاصول ٥٤٣/١٠ .

[٤] – عمدة القاري ١٥ / ٣٣٦ ، كذا في النسخة : " ولا يروى أوحش.." ولعلها : ولا يُرى، والله أعلم.

ومن المفسرين من رأى أن ما تحصَّل من التراب بعد تحوُّلِ البهائم إليه يرتـــدُّ غبرةً في وجوه أهل الكفر[1].

فإذا انضم إلى ذلك معنى الضِّيق الذي يشتمل عليه الأصل الصحيح (قتـــر)[2] تحصّل وراء هاتين الكلمتين ما شئتَ من استخفافٍ وذلٍّ وضيق وكآبة .

والغبراء كناية عن موصوف هو الأرض وفي الحديث : ((مَا أَظَلَّتْ الْخَضْرَاءُ وَلا أَقَلَّتْ **الْغَبْرَاءُ** من ذي لَهَجةٍ أَصْدَقَ مِنْ أَبِي ذَرٍّ))[3].

---

[1] – كالإمام الطبري في تفسيره ٢٣٣/٢٤ .

[2] – ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (قتر، ٥٥/٥).

[3] – روي هذا الحديث عن عدد من الصحابة ، من طرق أحسنها :

١– حديث أبي ذر رضي الله عنه ، رواه الترمذي في المناقب عن رسول الله (مناقب أبي ذر) ٣٨٠٢ من طريق النضر بن محمد عن عكرمة بن عمار عن سِماك بن الوليد عن مالك بـــن مَرثَـــد الزماني عن أبيه عن أبي ذر . وقال حسن غريب من هذا الوجه . وابن حبان في صحيحه في إخباره صلى الله عليه وسلم عن مناقب الصحابة (إخباره عن مناقب الصحابة رجالهم ونســـائهم بـــذكر أسمائهم رضوان الله عليهم) ٧١٣٢ .

وعكرمة بن عمّار العجلي البصري اليمامي " صدوق يغلط ، وفي روايته عن يحيى بن أبي كثير اضطراب ، و لم يكن له كتاب . من الخامسة مات قبيل الستين / خت م ٤ " تقريب التهذيب، ابن حجر ٣٩٦/٢ .

والناظر في ترجمته في تهذيب التهذيب ٣/ ١٣٣ يرى أن من ضعفه من أئمة الجرح والتعديل لم يذكروا يحيى بن أبي كثير ، ومن ذكره وثقه في غيرها أو عده صدوقاً واختلفت الرواية عن ابن معين بينهما ، وعن الحاكم قال : جلّ حديثه عن يحيى وليس بالقائم .

وحديثه هنا ليس عن يحيى بن أبي كثير ، ثم لا بد من الإفادة مما قاله ابـــن عـــدي في الكامـــل ٢٧٦/٥، قال : " وهو مستقيم الحديث إذا روى عنه ثقة " ، والراوي عنه النضر بن محمد (وهو ابن موسى اليمامي) ثقة روى له الشيخان ، انظر تقريب التهذيب، ابن حجر ٥٦٢/٢ ، بل هو عـــالم بحديث عكرمة ففي تهذيب التهذيب في ترجمة عكرمة ٣/ ١٣٣ : " قال العجلي : ثقة ، يروي عنه النضر بن محمد ألف حديث " .

وأما سِماك بن الوليد الحنفي اليمامي ثم الكوفي ، أبو زُمَيل ، ليس به بأس من الثالثة / بخ م ٤ ، كما في التقريب ٢٥٦/١ ، و في تهذيب التهذيب ٢/ ١١٦: " قال أحمد وابن معين والعجلي ثقـــة

وقال أبو حاتم صدوق لا بأس به وقال النسائي ليس به بأس ... قلت : وقال ابن عبد البر أجمعوا على أنه ثقة " ، وتدبرت ترجمته في الجرح والتعديل ٢٨٠/٤ فلم أر مطعناً عليه بل ينقل أبو حاتم عن أحمد وابن معين وأبي زرعة توثيقه ، وكذلك لا بأس به عند النسائي تعد توثيقاً (يقول ابن حجر في مواضع كثيرة في الفتح في الراوي : وثقه النسائي ، ويكون قول النسائي فيه : ليس به بأس، انظر مثلاً ترجمة سهيل ابن أبي صالح في الفتح ١/ ٤٠٨، وفي تهذيب التهذيب ١٢٩/٢، وإسماعيل بن أبان الوراق في الفتح ٣٩٠/١، وفي تهذيب التهذيب١٣٧/١) و لم يتبين لي وجهٌ لوضع سماك هذا عن رتبة الثقة .

ومالك ثقة، وأبوه مرثد بن عبد الله الزِمّاني "مقبول من الثالثة / بخ ت س ق" كما في التقريب ٥٢٤/٢ ، والمقبول في تقريب ابن حجر كما في مقدمته من ليس له من الحديث إلا القليل و لم يثبت ما يترك حديثه من أجله ، وقد توبع .

٢- حديث عبد الله بن عمرو بن العاص (رضي الله عنه) رواه الترمذي في المناقب عن رسول الله (مناقب أبي ذر) ٣٨٠١ ، وابن ماجه في المقدمة (فضل أبي ذر) ١٥٦ ، من طريق الأعمش عن أبي اليقْظان عثمان بن عمير ، وقال الترمذي حديث حسن وفي الباب عن أبي الدرداء وأبي ذر . وأحمد في المسند ، مسند المكثرين من الصحابة (مسند عبد الله بن عمرو بن العاص) ٦٦٣٠ ، وفيه عن الأعمش حدثنا عثمان .

والعلة فيه من عثمان بن عُمَير ، قال في تقريب التهذيب ٣٨٦/٢ : " البجلي أبو اليقظان الكوفي الأعمى ضعيف واختلط ، وكان يدلّس ويغلو في التشيع . من السادسة ، مات في حدود الخمسين ومائة /د ت ق " .

قال ابن عدي في الكامل ١٦٧/٥ ، بعد ذكر مثالبه : " على أن الثقات قد رووا عنه وله غير ما ذكرت ويكتب حديثه على ضعفه ".

٣- من حديث أبي الدرداء ، رواه الإمام أحمد في مسنده (مسند الأنصار) باقي حديث أبي الدرداء ٢١٧٧٢ ، من طريق عبد الحميد بن بَهْرامٍ عن شهر بن حوشَب عن عبد الرحمن بن غَنْمٍ عنه، قال في المجمع (٣٠٤/٩) : "رجال أحمد وثقوا، وفي بعضهم خلاف ".

وفي مسند القبائل (من حديث أبي الدرداء) ٢٧٥٣٣ ، من طريق حماد بن سلمة عن علي بن زيد بن جدعان عن بلال بن أبي الدرداء عنه . قال في المجمع ٣٠٣/٩: " فيه علي بن زيد وقد وثِّق وفيه ضعف ، وبقية رجاله ثقات" .

ورواه الحاكم من هذه الطريق في المستدرك ، في معرفة الصحابة (محنة أبي ذر) ٣٨٧/٣ ، وقال الذهبي: سنده جيد .

فأما شهر بن حوشب فصدوق كثير الإرسال والأوهام من الثالثة مات سنة اثنتي عشرة / بخ م ٤ ، كما في التقريب ٢٦٩/٢ ، ولكن ذكر الترمذي عن الإمام أحمد أنه لا بأس بحديث عبد الحميد ابن بهرام عن شهر بن حوشب . ينظر تهذيب التهذيب ١٨٢/٢ .

وقال ابن حبان بعد تخريجه الحديث : " يشبه أن يكون هذا خطاباً خرج على حسب الحال في شيء بعينه، إذ محالٌ أن يكون هذا الخطاب على عمومه وتحت الخضراء المصطفى صلى الله عليه و سلم والصديق والفاروق رضي الله عنهما ".

والواقع أنهم اختلفوا في تأويل هذه الجملة على ثلاثة أقوال :

الأول أنه خطاب خرج على حسب الحال ، كما قال ابن حبان ، وسبقه إليه ثعلب فقال : " مدَحه في فَعلةٍ فعلها، أي في حالة واحدة بعينها"[1]، ومن هذا القبيل ما ذكره الطيبي أنه " لا يذهب إلى التورية والمعاريض في الكلام فلا يرخي

وأما علي بن زيد بن جدعان وينسب أبوه إلى جد جده المكي والد عبد الله الجواد المشهور الذي كان حلف الفضول في بيته قبل الإسلام (البداية والنهاية، ابن كثير ٢/ ٢٩٢) فقد اختلف فيه، وانتهى الحافظ ابن حجر في (التقريب : ٢/٤٠١) إلى ضعفه فقال: " ضعيفٌ من الرابعة مات سنة إحدى وثلاثين وقيل قبلها/ بخ م ٤".

وكان حماد بن سلمة – وهو الراوي عنه هنا – حسن الرأي به جداً ويرى أن مجلسه كان للوجوه من القوم حتى طعن به من لم يكن يصل إليه ، وقال الترمذي فيه صدوق ، ومن الأئمة من ضعفه . انظر ميزان الاعتدال ٣/١٢٧؛ تهذيب التهذيب ٣/١٦٣ .

وفي تعليق للذهبي على حديث الخطبة التي رواها الحاكم في المستدرك في كتاب الفتن والملاحم ٤/ ٥٥١ ، من طريق علي بن زيد بن جدعان، قال : " ابن جدعان صالح الحديث"، والله أعلم .

وكذلك ذكرَه الذهبي في من تكلِّم فيه وهو موثق ص ١٤٠، فقال : " صويلح الحديث ، قال أحمد ويحيى: ليس بشيء وقواه غيرهما" .

وذِكره في هذه الرسالة يقتضي حسب مقدمة الذهبي ص ٢٧ أن حديثَه لا يزل عن رتبة الحسن في غير ما أُنكِر عليه وتكلِّم فيه من أجله ، والله أعلم.

والخلاصة أن هذا الحديث لا يُدفع بل هو قوي بكثرة طرقه وبعضها حسن لذاته كحديث أبي ذر والله أعلم .

[1] – مجالس ثعلب ، القسم الأول ص ٨٦.

عِنان كلامه ولا يواري مع الناس ولا يسامحهم ويظهر الحق البحت والصدقَ المحضَ " ممّا علم من سيرته ولا سيما بأخَرة [1].

والثاني أنه إثبات أعلى مراتب الصدق لأبي ذر وليس فيه نفي غيره من تلك المرتبة إنما فيه نفي غيره أن يكون في مرتبة من مراتب الصدق أعلى منها ، وهذا تخريج الطحاوي وهو الأشهر [2].

والثالث أنه مبالغة في صدقه لا أنه أصدق من كل أحد [3].

هذا ما قيل ، وأرى والله أعلم أنه ينبغي الإفادة القصوى من الكناية في هذا الحديث حيث لم يقل الأرض والسماء إنما قال الغبراء والخضراء والوصف بهما يؤكد العموم وينفي إرادة أرضٍ من الأرض أو سماء من السماء ، ويترشّح تصوير هذا العموم بمدَّين واجبين طويلين مناسبين لاتساع الغبراء والخضراء ، وفي الوصف بهما في معرض الحديث عن أبي ذر مناسبة لحاله وشهرته بالزهد رضي الله عنه ، فليست الدنيا إلا غبراء وخضراء وبنو غبراء هم الفقراء ، يقول طرفة :

رأيت بني غبراءَ لا يُنكِرونني ولا أهلُ ذيّاك الطِّراف الممدَّدِ [4]

لكن حال الزهد حالٌ شديدة يداخلها تلبيس وتزوير إلا من عصم الله ، ولا أصدقَ من أبي ذر .

---

[1] – شرح الطيبي على المشكاة ١٢/ ٣٩٤٥.

[2] – ينظر : شرح مشكل الآثار ٤٦/٢ في باب سماه " باب بيان مشكل ما روي عن رسول الله عليه السلام في صدق أبي ذر رضي الله عنه ". وينظر : الأفعال ، أبو القاسم السعدي ٤٩/٣ .

[3] – حكاه الطيبي عن التوربشتي ، ينظر : شرح الطيبي على المشكاة ١٢/ ٣٩٤٥.

[4] – ديوان طرفة بن العبد بشرح الأعلم الشنتمري ص ٣١ ، وقال الأعلم الشنتمري في شرحه: " رأيت بني غبراء يعني المحتاجين والفقراء ، والغبراء الأرض ، والفقير ينسب إليها. والطراف قبة من أدم ولا تكون إلا للمياسير والأغنياء " والمقصود أنه صاحب الفقراء والأغنياء، وينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (غبر، ٤٠٩/٤) .

فالذي يترجح في نظري هو القول الثاني أي أنه في أعلى مراتب الصدق دون أن ينفي مشاركةَ غيره له في هذه المرتبة مع استثناء النبي صلى الله عليه وسلم من هذه المقارنة؛ لأن الشهادة بالدرجة العليا بالصدق من النبي صلى الله عليه وسلم لأبي ذر تدلُّ على أن النبي أعلى قطعاً وإلا لم تُقبَل هذه الشهادة ، ففي الحديث ذاته ما يدل على أوليّة النبي صلى الله عليه وسلم وسموِّه عن ميدان المقارنة فلا يرد قول ابن حبان –رحمه الله– المتقدم :" محالٌ أن يكون هذا الخطاب على عمومه وتحت الخضراء المصطفى صلى الله عليه وسلم ".

٣– اللون الاحمر :

من أمثال العرب : "الحسن أحمر"، وأقدم من سُمِعت عنه إبراهيم بن متمّم ابن نويرة في زمن عبد الملك بن مروان أي ما بين (٦٥هـ– ٨٥هـ) فإن عبد الملك قال له : وأراك أحمرَ قرِفاً ، فقال له : الحسن أحمر .

ذكر هذه القصة ابنُ قتيبة ، وأسنَد إلى الأصمعي أنه قال : " العرب تقول (الحسن أحمر) يُراد به: من أراد الحسن صبر على أشياء يكرهها "، قال ابن قتيبة: " فذهب الأَصمعي في (أحمر) إلى معنى الصُّعُوبة والمشّقَّة كما قِيل : موت أحمر . وقد تدَّبرتُ هذا فرأيت معنى الحديث يدُلّ على أنَّه يريد أنَّ الحسن في الحمرة لا ما ذهب إليه الأصمعي، ومما يدلّ على ذلك قول الشاعر:

فإذا ظَهَرْتِ تَقَنَّعي بالحُمْر إنَّ الحُسْن اَحْمَرُ "[١]

والبيت لبشار بن برد من القرن الثاني (–١٦٧هـ) والذي قبلَه :

وخذي ملابسَ زينةٍ ومصبَّغات فهي أفخر[٢]

يدلُّ على أنه آخذٌ في حسن اللون لا في باب المشقة .

---

[١] – غريب الحديث، ابن قتيبة ٦٨٣/٣ .

[٢] – ديوان بشار بن برد ٤/ ٦١.

ويقول الجاحظ معقِّباً على هذين البيتين وبيتٍ للأعشى : " وهذان أعميان قد اهتديا من حقائق هذا الأمر إلى مالا يبلغه تمييز البصير، ولبشار خاصّةً في هذا الباب ما ليس لأحد "[1].

فهذا الضرير الذي لم ير الحُمْرة ولا عرفَ الحُسن لا بد أنه قرّر هذه القاعدة لِما تواتر في سمعه من حديث الناس .

ثم إن الأكثرين من أهل الأدب تابعوا الأصمعي على ما فسَّر به من الشدة[2]. وطوّر العسكري المعنى فذكر أن الأحمر كناية عن الجهد والشدة؛ لأن المال الذي فيه الجمال لا يُكسَب إلا بجهد وشدة يحمرُّ معها الوجه[3]، وذكر الزمخشري قولاً أنّ وجنتي المحب تحمرّان خجلاً لما يسمع من العذل[4]، فهو يرجع إلى الشدة أيضاً.

لكن الميداني ذكر ما يوافق ابن قتيبة وهو أن المرأة إذا خضبت يديها وصبغت ثوبها به قيل لها ذلك يريد أن الحسن في الحمرة[5].

وحكى ابن أبي حَجْلة (- ٧٧٦هـ) عن بعض الأطباء أن الوجه الرقيق البشرة الصافي الأديم إذا خجل يحمرُّ وإذا فزع يصفر ، وقالوا حمرة لون الإنسان يولِّدها الفرح والصحة والنعمة وصفرة لونه يولدها الفزع والبؤس والغم والسُّقم، قال : " وأما أحسن الألوان فإنه الأحمر بدليل أن الدم صديق الروح والحمرة لونه .." ثم أخذ يعدِّد النفائس الحمراء كأجود الذهب والياقوت وأخصب التربة وأكرم الإبل ..الخ [6].

---

[1] - البيان والتبيين ١ / ١٢٦.

[2] - ينظر : الأمالي في لغة العرب ، القالي ١ / ١٩٥؛ فصل المقال في شرح كتاب الأمثال، أبو عبيد البكري ١ / ٣٤٤.

[3] - جمهرة الأمثال ، العسكري ١ / ٣٦٦ .

[4] - المستقصى في أمثال العرب ، الزمخشري ١ / ٣١٢ .

[5] - مجمع الأمثال ١ / ١٩٩.

[6] - ديوان الصبابة ص ٢٦٨.

ولارتباط الأحمر بالدم وبالنار فإنه أكثر الألوان حملاً للمعاني كالشهوات والانفعالات والثورة والقتل كأنما هو حالة طارئة في الحياة وليس الأصل .

ويصفونه في الفيزياء الحديثه بأنه لون جريء يتقدم تجاه العين ويمتد خارج حدوده [1].

وفي خصوص الكنايات النبوية:

أولاً- حمرة العين كناية عن الغضب في حديث أبي سعيد الخدري قال : صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً صلاة العصر بنهارٍ ثمّ قام خطيباً فلم يدع شيئاً يكون إلى قيام الساعة إلا أخبرنا به ، حفِظَه من حفظه ونسيه من نسيه .. ثم ساق الحديث وفيه : ((أَلَا وَإِنَّ الْغَضَبَ جَمْرَةٌ فِي قَلْبِ ابْنِ آدَمَ أَمَا رَأَيْتُمْ إِلَى **حُمْرَةِ عَيْنَيْهِ** وَانْتِفَاخِ أَوْدَاجِهِ فَمَنْ أَحَسَّ بِشَيْءٍ مِنْ ذَلِكَ فَلْيَلْصَقْ بِالْأَرْضِ)) قال: وجعلنا نلتفت إلى الشمس هل بقي منها شيء ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((أَلَا إِنَّهُ لَمْ يَبْقَ مِنْ الدُّنْيَا فِيمَا مَضَى مِنْهَا إِلَّا كَمَا بَقِيَ مِنْ يَوْمِكُمْ هَذَا فِيمَا مَضَى مِنْهُ)) [2].

---

[1] - ينظر مبادئ النقد الأدبي ، ريتشاردز ، ترجمة د. محمد بدوي ، ص ٢٠٨ .

[2] - رواه الترمذي في الفتن عن رسول الله (ما جاء ما أخبر النبي أصحابه بما هو كائن إلى يوم القيامة) ٢١٩١ ، وسمّى جماعة من الصحابة ذكروا أن النبي صلى الله عليه وسلم حدثهم بما هو كائن إلى أن تقوم الساعة ، قال: "وهذا حديث حسن صحيح" .

ورواه الحاكم في المستدرك في كتاب الفتن والملاحم ٤/ ٥٥١ ، من طريق علي بن زيد بن جدعان، وقال : " تفرّد بهذه السياقة علي بن زيد بن جدعان القرشي عن أبي نضرة، و الشيخان رضي الله عنهما لم يحتجا بعلي بن زيد" لكن الذهبي قال في التلخيص من ذلك الموضع : " ابن جدعان صالح الحديث" .

وقد مرّ الكلام عن علي بن زيد بن جدعان ص ١٩٢، ومالت الكِفّة إلى ترجيح أن يكون حديثه حسناً في غير ما أنكر عليه.

فالاحمرار غضب ونار وحرارة ، قال المناوي : " وذلك لأن الله خلقه من نار وعجنه بطينة الإنسان فمهما نوزع في شيء من الأغراض اشتعلت نار الغضب فيه وفارت فوراناً يغلي منه دم القلب وينتشر في العروق فيرتفع إلى أعلى البدن ارتفاع الماء في القِدر ثم ينصب في الوجه والعينين فيحمرّا منه ، إذ البشرة لصفائها تحكي ما وراءها . وإذا تكيف بهذه الحالة ارتعدت أطرافه واضطربت حركاته وأزبدت أشداقه واحمرّت أحداقه وخرج عن حيز الاعتدال ، حتى لو رأى نفسه سكن غضبه حياء من قبح صورته ، ولو كُشِف له عن باطنه لرآه أقبح من ظاهره فإنه عنوانه الناشيء عنه " [1].

وقال الشيخ ملا علي القاري : " كلّ إناء يرشَحُ بما فيه "[2].

وللدكتور عز الدين السيد حديث عن هذا الحديث منه قوله : " والغضب تنتفخ فيه العروق وتحمر منه العين ، حتى جعل احمرار العين كناية عنه ، فيقال : أراه العين الحمراء"[3].

وأصل الحديث في مسلم في الذكر والدعاء والتوبة (أكثر أهل الجنة الفقراء وأكثر أهل النار النساء) ٢٧٤٢.

وقصة الخطبة الطويلة ثابتة من حديث حذيفة بن اليمان في صحيح مسلم في الفتن وأشراط الساعة (إخبار النبي فيما يكون إلى قيام الساعة) ٢٨٩١ ، قال : " قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم مقاماً ما ترك شيئاً يكون في مقامه ذلك إلى قيام الساعة إلا حدث به حفظه من حفظه ونسيه من نسيه ، قد علمه أصحابي هؤلاء ، وإنه ليكون منه الشيء قد نسيته فأراه فأذكره كما يذكر الرجل وجه الرجل إذا غاب عنه ثم إذا رآه عرفه ". فالأصل في هذا الحديث الزيادة وهي أدعى أن تُقبَل إن احتُمِل ضعف راويها ، والله أعلم .

[1] – فيض القدير ٢ / ١٧٩ .

[2] – مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ١٥ / ٢٥ ، وهذا تضمين منه للمثل المشهور ، ينظر: مجمع الأمثال ٢/ ١٦٢.

[3] – الحديث النبوي الشريف من الوجهة البلاغية ص ٢٤٥ .

فيُرى من مجموع هذه الأقوال أن الغضب الذي في الداخل يردفه حمرة في الخارج فيصح أن يكنى بها عنه .

ثانياً- حمرة المولود كناية عن الغضاضة والطراوة ورقة الجسم :

ففي حديث حَبَّةَ وسَوَاءٍ ابني خالدٍ قالا : دخلنا على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يعالج شيئاً فأعنَّاه عليه ، فقال : ((لَا تَيْئَسَا مِنْ الرِّزْقِ مَا تَهَزَّزَتْ رُءُوسُكُمَا فَإِنَّ الْإِنْسَانَ تَلِدُهُ أُمُّهُ **أَحْمَرَ** لَيْسَ عَلَيْهِ قِشْرٌ ثُمَّ يَرْزُقُهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ))[1] .

والقشر إما اللباس أو الجلدة[2] فتكون الحمرة كناية عن بُدُوِّ لحمه ورقة بشَرته، أو كناية عن العُري، وهذه الكناية اللونية أعقبت كناية حركية بقوله: "ما تهزّزت رءوسكما" فإنها كناية عن الحياة [3].

٤ – اللون الأخضر :

لون هادئ مهدئ للأعصاب تستريح له العين وتستروح به النفس ، يرمز إلى الحياة والحيوية والنضارة ويشغل مساحات واسعة في الطبيعة ، ومساحات أوسع

---

[1] – ابن ماجه في الزهد (التوكل واليقين) ٤١٦٥ ، قال حدثنا أبو معاوية عن الأعمش عن سلّام بن شُرَحبيل عن حبة وسواء . وهؤلاء ثقات مشهورون غير سلام بن شرحبيل ، قال الذهبي " وما روى عنه سوى الأعمش ووثّق " ميزان الاعتدال ١٧٩/٢ ، وإنما توثيقه أن ابن حبان ذكره في الثقات ٣٣٢/٤ ، ويبقى أن الأعمش رواه بالعنعنة عن سلام ، وكذلك هو عند أحمد في المسند مسند المكيين (حديث حبة وسوداء ابني خالد)١٥٨٩٣ ، والطبراني في الكبير حديث حبة وسوداء ابني خالد ، ٧/٤ رقم ٣٤٧٩ . لكن قال البخاري في التاريخ الكبير ١٣٢/٤ : " سلام بن شُرَحبيل ويقال أبو شرحبيل عن حبة وسواء ابني خالد سمع منه الأعمش ". فقد صرح البخاري بالسماع بينهما .

وذكره ابن حجر في الإصابة ١٤/٢ في ترجمة حبة بن خالد الخزاعي وقال : "روى حديثه ابنُ ماجه بإسنادٍ حسن" .

[2] – ينظر : مقاييس اللغة، ابن فارس (قشر، ٩٠/٥).

[3] – ينظر : فيض القدير ، المناوي ٤٢٣/٦ .

في الحديث الشريف لارتباطه بالجنة والطير الخضر التي فيهـــا أرواح الشـــهداء ، والشجرة الخضراء التي ضُرِبت مثلاً للمسلم ، والحَبِرة التي هي من أحب الثيـــاب إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) من أخضر وأبيض، والفروة التي كانت بيضـــاء تحت الخضر ثم اهتزت فانقلبت خضراء ، والدنيا الحلوة الخَضِرة التي يقف عندها الضعاف وتحجبهم عن الخضرة الأسمى والأسنى[1] .

ولكن شيئاً منها لم يرد في الحديث على سبيل الكناية – فيما بحثت – وجاء الأخضر كناية عن موصوف فمن ذلك الكناية بالخضراء عن السماء في الحـــديث الذي سبق ذكره : ((مَا أَظَلَّتْ **الْخَضْرَاءُ** وَلَا أَقَلَّتْ الْغَبْرَاءُ من ذي لهجة أَصْدَقَ مِنْ أَبِي ذَرٍّ))[2].

والكناية بالبحر الأخضر عن البحر الكبير أو المحيط في حديث أنس بن مالك عن خالته أُمِّ حَرَامٍ بِنْتِ مِلْحَانَ قالت : نام النبي صلى الله عليه وسلم يوماً قريبـــاً مني ثم استيقظ يتبسَّم ، فقلت : ما أضحكك ؟ قال : ((أُنَاسٌ مِنْ أُمَّتِي عُرِضُـــوا عَلَيَّ يَرْكَبُونَ هَذَا **الْبَحْرَ الْأَخْضَرَ** كَالْمُلُوكِ عَلَى الْأَسِرَّةِ)) قالت : فـــادع الله أن يجعلني منهم ، فدعا لها . ثم نام الثانية ففعل مثلها ، فقالت مثل قولها ، فأجابهـــا مثلها فقالت : ادع الله أن يجعلني منهم، فقال : ((أَنْتِ مِنْ الْأَوَّلِينَ)) فخرجت مع زوجها عبادة بن الصامت غازياً أوَّلَ ما ركب المسلمون البحر مع معاويـــة ،

---

[1] – أذكر هنا إشارة مختصرة لموضع كل منها في أحد الصحيحين إذ لا يتعلق بتخريجها غرض : الطير الخضر : مسلم في الإمارة (بيان أن أرواح الشهداء في الجنة) ، الشجرة الخضراء: مسلم في صفة القيامة والجنة والنار (مثـــل المؤمن مثل النخلة) ، الحبرة : مسلم في اللباس والزينة (فضل لبس ثياب الحبرة) ، فروة الخضر: البخاري في الأنبياء (حديث الخضر مع موسى)، الدنيا الخضرة: مسلم في الرقاق (أكثر أهل الجنة الفقراء).

[2] – تقدم تخريجه ، والحديث عن الغبراء ص ١٩٠، وما بعدها.

فلما انصرفوا من غزوهم قافلين فنزلوا الشأم فقُرِّبت إليها دابّةٌ لتركَبها فصرعَتها فماتت [1] .

قال الكرماني : " الأخضر صفة لازمة للبحر لا مخصصة إذ كل البحار خضر، فإن قلت الماء بسيط لا لون له ، قلت : تتوهم الخضرة من انعكاس الهواء وسائر مقابلاته إليه"[2]. والذي يقابله السماء ويقال لها الخضراء كما مرّ.

قال ابن حجر : "ويحتمل أن تكون مخصِّصة؛ لأن البحر يطلق على الملح والعذب فجاء لفظ الأخضر لتخصيص الملح بالمراد "[3].

---

[1] – البخاري في الجهاد والسير (فضل من يصرع في سبيل الله ..) ٢٨٠٠ ، من طريق الليث عن يحيى عن محمد بن يحيى بن حبان عن أنس ، وأيضاً من طريق عبد الله بن عبد الرحمن الأنصاري عن أنس . ومن الطريقين مسلم في الإمارة (فضل الغزو في البحر) ١٩١٢ . وفيه البحر الأخضر . وابن ماجه في الجهاد (فضل غزو البحر) ٢٧٧٦ ، من طريق الليث عن يحيى وفيه ظهر هذا البحر .

ومن طريق حماد بن زيد عن يحيى بن سعيد عن محمد بن يحيى بن حبان في البخاري الجهاد والسير (ركوب البحر) ٢٨٩٥ : وفيه يركبون البحر ، وعند مسلم من هذا الطريق في الإمارة (فضل الغزو في البحر) ١٩١٢ ، وأبو داود في الجهاد فضل الغزو في البحر) ٢٤٩٠ ، وفيه : يركبون ظهر البحر .

وروي من طريق إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة عن أنس ، قال فيه : ثبج البحر ، وقال كانت تحت عبادة . البخاري في الجهاد والسير (الدعاء بالجهاد والشهادة للرجال والنساء) ٢٧٨٩، ومسلم في الإمارة (فضل الغزو في البحر) ١٩١٢ ، والترمذي في فضائل الجهاد (ما جاء في غزو البحر) ١٦٤٥ ، والنسائي في الجهاد (فضل الجهاد في البحر) ٣١٧١ ، ومالك في الموطأ (الترغيب في الجهاد) ٩٩٤ .

وجاء في هذه الرواية عند البخاري : " ملوكاً على الأسرة أو مثل الملوك على الأسرة – شك إسحاق-.. " قال ابن حجر في الفتح ٧٤/١١ : " وهذا الشك من إسحاق وهو ابن عبد الله بن أبي طلحة يشعر بأنه كان يحافظ على تأدية الحديث بلفظه ولا يتوسع في تأديته بالمعنى كما توسع غيره كما وقع لهم في هذا الحديث "، لكنه مع هذا أوقَعَ في الإشكال لقوله في هذه الرواية: (وكانت تحت عبادة بن الصامت) ، وإنما تزوجها عبادة بعدُ ، فلعلّ مرادَه الإخبار عما آل إليه الحال ، والله أعلم.

[2] – الكواكب الدراري بشرح البخاري ١٢/ ١٠٣.

[3] – فتح الباري ١١ / ٧٤ .

والبحر الأخضر عند ياقوت الحموي اسمٌ للبحر المحيط، قال : " ويخرج منه شعبتان إحداهما بالمغرب والأخرى بالمشرق فأما التي بالمشرق فهي بحر الهند والصين وفارس واليمن والزنج ... والشعبة الأخرى في المغرب تخرج من عند سَلا فتمر بالزقاق الذي بين البر الأعظم من بلاد بربر المغرب وجزيرة الأندلس وتمر بإفريقية إلى أرض مصر والشام إلى القسطنطينية "[1] والبحر الذي ركبته أم حرام هو بحر الشام (المتوسط) وغزت فيه جزيرة قبرص زمن عثمان بقيادة معاوية سنة ٢٧[2]، وقيل: سنة ٢٨هـ[3].

والحاصل من هاتين الكنايتين بالأخضر والخضراء عن البحر والسماء أنهما يشغلان مساحة كبيرة في الواقع والخيال وهي مساحةٌ زرقاء في اصطلاح هذا الزمن حيث يُعبَّر عن لون السماء والبحر بالأزرق لكن الحديث عبر عنهما بالأخضر .

٥- اللون الأصفر :

يميل اللون الأصفر إلى الصفة الإيجابية أكثر من ميله إلى الصفة السلبية، وبسبب درجة فتاحته يميل إلى صفة الدفء أكثر من ميله إلى صفة البرودة، هكذا يقول إبراهيم دملخي في كتابه الألوان[4].

وكلامه يصح إذا نظر إلى الأصفر لوناً مجرداً عمّا تلبّس به ، والواقع المشاهد أن الخضرة في الأحياء دليل على قوة المادة وشبابها، وأن الأصفر دليل على انكسارها وبدء انحسارها حتى ترجع إلى بياض أو سواد على خلاف ما بدأت به

---

[1] - معجم البلدان ١/ ٣٧٠ .

[2] - سير أعلام النبلاء، الذهبي ٣١٧/٢ ، والإصابة، ابن حجر ١٨٩/٨ .

[3] - تاريخ خليفة بن خياط ص ٣٤ .

[4] - الألوان نظرياً وعملياً ص ٦٨ .

إلا أن يكون الأصل في لونها الصفرة كالليمون والعرار، أو كانت الصفرة انعكاساً لأمر خارجي كأشعة الشمس والضوء .

وأما في الأشياء من ملبس وأثاث وصبغ ونحوه مما ليس بحيٍّ فالصفرة زينة ، قال الراغب الأصبهاني : " سئل بعض الأعراب عن لون الثياب فقال : الصفرة أشكَلُ، والحمرة أجمل، والخضرة أنبل، والسواد أهول، والبياض أفضل"[1].

وأشكَلُ ذو شَكلٍ وهيئة[2]، والبقرة الصفراء في قوله تعالى : ﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ ﴾ {البقرة: ٦٩} حرّكت حُوار بحث لوني من المفسرين فذكر أبو الفرج بن الجوزي قولين فيها : قول الجمهور أنه اللون المعروف ، والآخر أنه السواد قياساً على الإبل يقال صفراء وإنما هي سوداء تشوبها صفرة، ورُدَّ بأنه من نعوت الإبل لا البقر، وأن لونَها وُصِف بالفاقع والعرب لا تقول أسود فاقع في المبالغة من الألوان، وإنما تقول: أسود حالك، وأصفر فاقع، وأحمر قاني، وأخضر ناضر، وأبيض يقَق [3].

وروى الطبري عن وهب بن منبه[4] قال : "إذا نظرت إليها خيِّل إليك أن شعاع الشمس يخرج من جلدها "[5].

---

[1] – محاضرات الأدباء ٣٧٢/٢ .

[2] – ينظر :تاج العروس ، الزبيدي (شكل، ٢٩ /٢٧٧) .

[3] – ينظر : زاد المسير ٩٧/١ ، وهو ما اختاره جمهور المفسرين . ينظر: مفاتيح الغيب ، الفخر الرازي ١١٠/٣ ، وتفسير ابن كثير ٢٩٩/١ .

[4] – من أكابر التابعين وأولي الحكمة والناظرين في الكتب السالفة ، وفي التقريب،ابن حجر ٢/ ٥٨٥ : " ثقة ، من الثالثة مات سنة بضع عشرة (يعني ومئة) /خ م د ت س فق " ترجمته في سير أعلام النبلاء، الذهبي ٥٤٥/٤ ؛ الأعلام، الزركلي ١٢٥/٨ .

[5] – تفسير الطبري ٢٠٢/٢ .

ثم أُكِّد هذا المعنى بأنها تسر الناظرين ، هكذا بالجمع ، والألف واللام الدالة على الاستغراق فهو حُسن مُتَّفقٌ عليه ، ذكره أبو حيان وقال: " وجمهور المفسرين يشيرون إلى أن الصفرة من الألوان السارة "[1].

ولن يذهب الوهم إلى صفرة المرض والسقم التي تعتري الأحياء فإنها لا تكون فاقعة، ولا يكون الأصفر فاقعاً إلا إذا كانت الصفرة مادة لونه .

ومدحت المرأة التي تظهر عليها صفرة الأصيل لما ذكرت من أنه انعكاس خارجي لا يدل على مرض، قال الأعشى :

بيضاءُ ضحوتها وصفـ ـراءُ العشيّةِ كالعَراره [2]

وما قيل في الشاعر بشار بن برد غداة الحديث عن الأحمر يقال في الأعشى فالضرير لا يعكس نظره الفردي للألوان بقدر ما يعكس الوعي الجمعي والإحساس العام .

وما عدا هاتين الحالين تبدو الصفرة في الأحياء مرضاً وهمّاً وضعفاً وخوفاً..ومما ينسب للإمام الشافعي :

---

[1] – البحر المحيط ٤١٨/١ .

[2] – ديوان الأعشى ص ١٩٦، والعرارة وردة ناعمة صفراء طيبة الرائحة ، اشتهرت بها نجد ، ينظر: تاج العروس ، الزبيدي ، (عرر، ١١/١٣) .

وشرَح البيت محقق الديوان د. محمد قاسم، فقال : " إنها بيضاء نهاراً فإذا دخل الليل بدت صفراء كزهر العرار تفوح بطيب كأنه طيبه ".

على أن العشية من النهار فهي إذاً قبل الليل وليست منه، ينظر: لسان العرب، ابن منظور (عشا ١٥ / ٥٦) و (ليل، ١١ / ٦٠٧) . والمرأة إنما تكون صفراء وقت الأصيل لا في الليل ، ورأيت شاهداً من كلام الجاحظ في البرصان والعرجان ، ص ٩٦ ، في قوله : " والمرأة الجميلة الرقيقة اللون إذا كان العشي ضرب لونها إلى الصفرة، وبالغداة يضرب لونها إلى البياض، قال الأعشى:

بيضاء ضحوتها وصفـ ـراء العشية كالعرارة

وقال الآخر: قد علمت بيضاء صفراء الأصُل " .

وقال محققه عبد السلام هارون في هامش الصحيفة ذاتها : "الأصُل جمع أصيل وهو العشي".

إذا اصفرَّ لونُ المرءِ وابيضَّ شعرُهُ تنغَّــصَ من أيَّامــه مُســتطابُها[1]

وهنا مربط الفرس ومجلى الكنايات في اللون الأصفر حين ينبئ عــن الحــال المؤدية إليه .

وفي الحديث الشريف مما وقع كنايةً صفراء اللون ، قوله صلى الله عليه وسلم: "صفراء ملتوية " في الحديث الذي سبق ذكره : ((يَدْخُلُ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ وَأَهْلُ النَّارِ النَّارَ ثُمَّ يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى أَخْرِجُوا مِنْ النَّارِ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِــنْ خَرْدَلٍ مِنْ إِيمَانٍ فَيُخْرَجُونَ مِنْهَا قَدْ اسْوَدُّوا فَيُلْقَوْنَ فِي نَهَــرِ الْحَيَــا أَوْ الْحَيَــاةِ فَيَنْبُتُونَ كَمَا تَنْبُتُ الْحِبَّةُ فِي جانب السَّيْلِ أَلَمْ تَرَ أَنَّهَا تَخْرُجُ **صَفْرَاءَ مُلْتَوِيَةً**))[2].

قال النووي : " وينبتون نبات الحبة في حميل السيل في سرعة نباتها وضــعفها فتخرج لضعفها صفراء ملتوية ثم تشتد قوتهم بعد ذلك ويصــيرون إلى منــازلهم وتكمل أحوالهم فهذا هو الظاهر من لفظ الحديث ومعناه "[3].

وكذا قال المناوي ولكنه خرج بها مخرج الحسن ، فقــال : " وإنمــا كانــت صفراء لأنها أحسن ألوان الرياحين ولهذا تسر الناظرين ... والمــراد التشــبيه في سرعة النبات وطراوته وحسن لونه وضعف النبات ، فهو كناية عن سرعة نباتهم وحسن ألوانهم وضعف حالهم ثم يشتد قواهم بعد ويصيرون إلى منازلهم "[4].

وأسرع الشراح إلى معنى السرعة في هذا التشبيه ، وتوقف القرطبي متأنياً عند الرواية الأخرى الصحيحة أيضاً، وفيها((فَيَنْبُتُونَ فِي حَافَتَيْهِ كَمَا تَنْبُتُ الْحِبَّةُ فِــي حَمِيلِ السَّيْلِ قَدْ رَأَيْتُمُوهَا إِلَى جَانِبِ الصَّخْرَةِ وَإِلَى جَانِبِ الشَّجَرَةِ فَمَا كَانَ إِلَى

---

[1] – ديوان الشافعي ص ٣٢ ، ونسبه بهاء الدين العاملي في الكشكول ١٣٩/١ لسيدنا علــي ، وهو بشعر الشافعي أشبه .

[2] – سبق تخريجه في معرض الكلام عن اللون الأسود ص ١٨٦ .

[3] – شرح النووي على مسلم ٣ / ٣٨ .

[4] – فيض القدير ٢ / ١٦٩ .

الشَّمْسِ مِنْهَا كَانَ أَخْضَرَ وَمَا كَانَ مِنْهَا إِلَى الظِّلِّ كَانَ أَبْيَضَ)) ، وعند مسلم : ((ما يكونُ إلى الشمس أصَيفِر وأخَيضِر))[1].

فقال: "وفيه تنبيه على أن ما يكون إلى الجهة التي تلي الجنة منهم يسبق إليه البياض المستحسن، وما يكون منهم إلى جهة النار يتأخر ذلك النصوع عنه فيبقى أصيفر وأخيضر إلى أن يتلاحق البياض ويستوي الحسن والنور ونضارة النعمة عليهم"[2].

وأرى أنّ التشبيه بأمر من الدنيا يقتضي تتريلَه على سنن الطبيعة التي تقول إن الشمس هي التي تنتجُ ما يُسمَّى (اليخضور) في النبات[3]، وفي الرواية الثانية تفصيلٌ وشرحٌ للأولى فهي تنبت بيضاء ثم تصفر وتخضر بالشمس، فالخضرة في النبات هي الأكمل والبياض هو أول المنازل، أما صفراء ملتوية فكناية عن ضعفها قبل أن تستوي خضراء، وفي جملة التشبيه إشارة إلى ضعفهم بعد الكد والنصب الذي لقيهم ثم يذهب عنهم، والله أعلم.

وجاء هذا اللون كناية عن موصوف في قولهم بني الأصفر يعنون الروم وهي كناية قديمة استعملها عدي بن زيد العبادي في شعره :

وبنو الأصفر الكرام ملوك الـــــروم لم يَبقَ منهمُ مذكورُ[4]

---

[1] – من طريق زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد ، البخاري في التوحيد (قول الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) ٧٤٤٠، ومسلم في الإيمان (معرفة طريق الحق) ١٨٣ .

[2] – المفهم ١/ ٤٢٢.

[3] – جاء في الموسوعة العربية العالمية (الرياض) ٢٧/ ٢٩٥: "لكن إنتاج اليخضور لا يتم في كثير من النباتات إلا إذا تعرّضت للضوء، لذا تكون النباتات التي تُحفظ بعيداً عن الضوء بيضاء أو صفراء اللون". قارن هذا بما جاء في الحديث الشريف!

[4] – ينظر: الشعر والشعراء ، ابن قتيبة ١/ ٢٢٥ ؛ الأغاني ، أبو الفرج الأصفهاني ١٣١/٢. وهو شاعر الحيرة وذكره ابن سلام في الطبقة الرابعة من فحول الشعراء ، وذكر أنه خالط الأرياف

وأبو سفيان بن حرب إذ يحدِّث نفسه : "لقد أمِرَ أمرُ ابن أبي كبشة إنه يخافُه ملك بني الأصفر"[1].

ووردت في الحديث الصحيح فعن عوف بن مالك رضي الله عنه قال أتيت النبي صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك وهو في قبة من أَدَمٍ فقال : ((اعْدُدْ سِتّاً بَيْنَ يَدَيْ السَّاعَةِ: مَوْتِي، ثُمَّ فَتْحُ بَيْتِ الْمَقْدِسِ، ثُمَّ مُوْتَانٌ يَأْخُذُ فِيكُمْ كَقُعَاصِ الْغَنَمِ، ثُمَّ اسْتِفَاضَةُ الْمَالِ حَتَّى يُعْطَى الرَّجُلُ مِائَةَ دِينَارٍ فَيَظَلُّ سَاخِطاً، ثُمَّ فِتْنَةٌ لَا يَبْقَى بَيْتٌ مِنْ الْعَرَبِ إِلَّا دَخَلَتْهُ، ثُمَّ هُدْنَةٌ تَكُونُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ **بَنِي الْأَصْفَرِ** فَيَغْدِرُونَ فَيَأْتُونَكُمْ تَحْتَ ثَمَانِينَ غَايَةً تَحْتَ كُلِّ غَايَةٍ اثْنَا عَشَرَ أَلْفاً)).[2]

وذكر النووي سبب تسمية الروم به أن جيشاً من الحبشة غلب على بلادهم فوطئ نساءهم فولدن أولاداً صُفراً من سواد الحبشة وبياض الروم ، أو نسبوا إلى الأصفر بن الروم بن عيصو بن إسحاق بن إبراهيم صلى الله عليه و سلم[3].

وقال ابن الأثير: " هم الروم، سموا بذلك لما يعرض لألوانهم في الغالب من الصفرة"[4].

فسهل لسانه ولان فسهل الحمل عليه ، ينظر طبقات فحول الشعراء ص ١١٧ . والبيت من أشهر قصائده.

[1] – البخاري في بدء الوحي (كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله) ٧ ، ومسلم في الجهاد والسير (كتاب النبي إلى هرقل يدعوه إلى الإسلام) ١٧٧٣ ، من حديث ابن عباس عن أبي سفيان رضي الله عنهما .

[2] – البخاري في الجزية (ما يحذر من الغدر) ٣١٧٦ ، وابن ماجه في الفتن (أشراط الساعة) ٤٠٤٢ .

وروى أبو داود في الأدب (ما جاء في المزاح) ٥٠٠٠ أوَّلَه دخولَ عوف دون الحديث .

[3] – شرح النووي على مسلم ١٢ / ١١١ .

[4] – جامع الأصول ٢٦٥/١١ .

والكناية عن الموصوف ليست كالكناية عن الصفة في أثرها وقوتها لكن شيئاً في هذه الكناية يجعلها فريدة في بابها، والكشف عنه يبدأ من السؤال التالي:

لم ذُكِروا في هذا الموضع من الحديث بوصفهم هـذا ، وفي سـائر المواضـع بالروم ، ولا سيما في الرسالة المشهورة ((من محمد عبد الله ورسوله إلى هرقـل عظيم الروم))[1]؟

أحسَب أن وصفهم بهذا الحديث ببني الأصفر خرج مخرج الذم لهم لما يُنتظـر من غدرهم ونكثهم بالعهود، وإذا كانت الصفرة منبئةً عن مرض فإنها لكـذلك هاهنا لكنه مرض القلب وخبث السريرة ، وآية ذلك ما تعارفه النـاس بقـولهم: (ابتسامة صفراء)[2] أي تخفي وراءها شرّاً وغدراً ، ولم أر من نبّه إلى هذا المعنى في الحديث ، ولكن أبا تمّام حام حوله في الشعر فقال في عموريته :

أبقَت بني الأصفر المِمراض كاسمهمُ صُفْرَ الوجوه وجلَّت أوجهَ العربِ [3]

فإن صحَّ ما قلتُ كان في بني الأصفر كناية عن موصوف هم الـروم وعـن صفة هي المرض والتغيُّر وبها تعدُّ من أعجب الكنايات وأعظمها حملاً للمعنى !

ولا أكتفي بهذا القدر بل أتحسس اللون الأصفر في هذه اللوحة المعروضة فأراه منتشراً في المُوتان ذلك الطاعون الذي يتنقص الناس كما يأخذ القُعاصُ الغنم فلا يلبثُها أن تموت[4]، ومن الطاعون ما ظل الناس يسمونه الهواء الأصفر (الكـوليرا) إلى وقت قريب .

---

[1] – البخاري في بدء الوحي (كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله) ٧ ، ومسلم في الجهـاد والسير (كتاب النبي إلى هرقل يدعوه إلى الإسلام) ١٧٧٣ ، والترمذي في الاستئذان والآداب (ما جاء كيف يكتب إلى أهل الشرك) ٢٧١٧ ، وأبوداود في الأدب (كيـف يكتـب إلى الـذمي) ٥١٣٦. من حديث ابن عباس عن أبي سفيان رضي الله عنهما .

[2] – ينظر: اللغة واللون ، د. أحمد عمر مختار، ص ٧٤.

[3] – من ديوانه بشرح الخطيب التبريزي ١/ ٧٣.

[4] – ينظر: لسان العرب ، ابن منظور (قعص، ٧ / ٧٨) .

وأراه في بحر الدنانير الصفراء المستفيضة التي لا تشبع نَهمةَ النـــاس ولا تبلـــغ رضاهم .

وأراه مستطيراً في تيك الوجوه الصفراء والسرائر الصفراء الرابضة على الغدر، والتي تُعِدُّ ثمانين راية لا حقّق الله لهم غاية .

وهكذا تبدو الصفرة غالبة في هذه اللوحة من الحديث وإن كانت صـــفرة غير مستحبّة لنشوئها عن مرض أو حرب أو قوم غدر لكنها معبِّرةٌ أيمـــا تعـــبير، تُجاذِب حس الناظر والسامع وتملك عليه نفسه .

٦- اللون الأزرق :

وللأزرق حكاية ، نعم هو لون كوني يتمثل فيما لا لون له حقيقة أي في ماء البحار والأنهار وفي أثير السماء، وفيما هو فيه حقيقة كمارج النار ذلك اللـــهب الأزرق الذي يكون بين حمرة النار ودخانها، أي هو في عناصر الطبيعة الثلاثة .

ويُزعَم أنه يرمز إلى البرودة والعمق ، وتتعلق قوة الرؤية في العين بطول موجة الشعاع الذي تستقبله ، لذا نلحظ قصراً في النظر تجاه الألوان البـــاردة وخاصـــة اللون الأزرق وقوة وبعداً في النظر تجاه الألوان الدافئة فتغدو قريبة منا وخاصـــة اللون الأحمر[١].

لكنني تأمّلته في أدب العرب الأوّل الذي يكشف عن ذاكرتهم الحسية فإذا هو أقل الألوان ذِكراً، ما رأيته حُمِد إلا قليلاً، كيف وهـــو عنـــدهم في العـــدوَّين المخوفَين المرهوبَين: الرومِ في عيونها والجنِّ المتغوِّل ، فانظر أين يقع من قول امرئ القيس :

---

[١] - ينظر : الألوان نظرياً وعملياً ، إبراهيم الدملخي ص ١١ .

أيقتلني والمَشـــرَفيُّ مُضاجعي ومسنونةٌ زُرْقٌ كأنياب أغوال ؟[1]

قال ابن رشيق :" شبه نصال النَّبل بأنياب الأغوال لما في النفس منها"[2].

ويظنُّ أنه لون المادة التي خلق منها الجان ، في قوله تعالى : ﴿وَخَلَقَ الْجَآنَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ﴾ {الرحمن :١٥}

وأشهر الأقوال فيها أنه لسان النار الذي يكون في طرفها إذا التهبت ، وهـــو خالص النار لا يشوبه دخان[3]. ومعلوم بالحس والمشاهدة ولا سيما بعد اكتشاف الغاز الذي يعطي لهباً خالصاً ويستعمل في كلِّ بيت أنّ لون هذا اللـــهب أزرق، والله أعلم .

ولا أقول بدعاً، فالمفسّرون نبَّهوا إلى هذه الظاهرة في تأويل قوله تعالى : ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا﴾ {طه: ١٠٢}

و لم ترد الزرقة بلفظها في القرآن الكريم في غير هذا الموضع ، قال أبو حيان : "والظاهر أن المراد بالزُّرق زرقة العيون ، والزرقة أبغض ألوان العيون إلى العـــرب لأن الروم أعداؤهم وهم زرق العيون ... وقيل : زرقة ألوان أبـــدانهم ، وذلـــك

---

[1] – ديوان امرئ القيس ص ٣٣ . والمَشرَفيّ السيف يصنع في مشارف الشام تلك القرى من بلاد العرب المشرفة على الرِّيف . ينظر : تاج العروس ، الزبيدي (شرف ، ٢٣/ ٥٠٣) . وأغوال جمع غُول ، وجمعها الآخر غِيلان ، قال الجوهريُّ في الصحاح (غول ، ١٧٨٦/٥): الغول بالضمِّ مـــن السَّعالي ، والسعالي جمع سِعْلاة ، وهم سَحَرة الجِنّ ، كما في النهاية ، ابن الأثير (سعل ، ٣٦٩/٢) . وضبطها النووي في شرح مسلم (٢١٧/١٤) بفتح السين والعين مهملتين . قال القرطبي في المفهـــم ٦٢٠/٥ : "كانت العربُ تتحدَّثُ أنَّ الغِيلانَ تتراءى للناس في الفـــلَـــوات ، فتتغوَّلُ لهم تغـــوُّلاً (أي : تتلوَّنُ لهم تلوُّناً) فتـــُضِلـــُّهم عن الطريق ، فتـــهلكـــهم " .

[2] – العمدة ١/ ٢٨٨ .

[3] – ينظر تفسير الطبري ٢٧/٢٢ ؛ روح المعاني، الآلوسي ١٠٥/٢٧ .

غاية في التشويه إذ تجيءُ كلون الرماد وفي كلام العرب يسمى هذا اللون أزرق ، ولا تزرق الجلود إلا من مكابدة الشدائد وجفوف رطوبتها"[1].

ومن المعلوم بالحس أيضاً أن بشَر الإنسان إذا ضُرِب ازرقَّ لونه ، وإذا مات وبرَد ازرقت جثَّته.

وحكى السُّهيلي أنهم كانوا يئدون من البنات من كانت زرقاء تشاؤماً [2].

ولّما ذُكِرت السماء في الحديث الشريف وذكِر البحر قيل : الخضراء والأخضر كما مرَّ، فيحتمل أنه احترز عن هذا اللون المكروه ، والله أعلم .

على أنَّ زهيراً بن أبي سلمى – و لم أجد غيره – وضع الزرقة موضعاً يُرى أنه حميدٌ، وذلك في قوله :

فلمّا وردن الماء زُرقاً جِمامُهُ وضعن عِصيَّ الحاضرِ المُتخيَّم[3]

يعني كثرة الماء وصفاءه، كما قيل .

وهذا قبل الإسلام وفي الصدر الأول منه، ثم لما فُتِحت الشام وذهبت هيبة الروم من القلوب وسُبِيَت بنات الأصفر ذوات العيون الزرق سقطَ القناع عن الأزرق وألفته الشعراء وتغنّت به والأمثلة أكثر من أن تحصى .

ومن طلائعها قول عمر بن أبي ربيعة القرشي :

سحرتني الزرقاءُ من مارونِ إنَّما السِّحرُ عند زرق العيونِ[4]

---

[1] – تفسير البحر المحيط ،٦ / ٢٥٨ .

[2] – الروض الأنف ٢/ ٣٦٣.

[3] – ديوان زهير بشرح الأعلم الشنتمري ص ١٣ ، والمعنى أنهن لما بلغن هذا الماء الكثير الصافي أقمن عنده ، كما يقال : حط عصا الترحال ، وينظر لسان العرب، ابن منظور (زرق ، ١٣٨/١٠)

[4] – ديوان عمر بن أبي ربيعة ٢/ ٣٤٢.

ويُحسَبُ لأحمد شوقي –رحمه الله– أنه ما خبط فيما خبطوا فيه ، ولم أر الزرقة إلا في موضعين من ديوانه جارياً على مذهب الأوائل من النفرة من هذا اللون ، فقال في وصف بحر الروم [1]:

تروح المنايا الزُّرقُ فيه وتغتدي وما هي إلا الموجُ يأتي ويذهبُ

وقال في رثاء بعض سراة الشام :

أما الوليُّ فقد سقاك بسُمِّه ما ليس يسقيك العدوُّ الأزرقُ [2]

وعوداً على الحديث الشريف– والكلام عن الأحاديث المَرْضِيّة غير الواهية – فإن الأزرق ما ذكر فيه بلفظه إلا مرَّةً واحدة فيما وجدت بعد البحث والاستقصاء ، وذلك في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ((إِذَا قُبِرَ الْمَيِّتُ – أَوْ قَالَ أَحَدُكُمْ– أَتَاهُ مَلَكَانِ أَسْوَدَانِ **أَزْرَقَانِ** يُقَالُ لِأَحَدِهِمَا الْمُنْكَرُ وَالْآخَرُ النَّكِيرُ ، فَيَقُولَانِ : مَا كُنْتَ تَقُولُ فِي هَذَا الرَّجُلِ ؟ فَيَقُولُ مَا كَانَ يَقُولُ : هُوَ عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ . فَيَقُولَانِ : قَدْ كُنَّا نَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُولُ هَذَا . ثُمَّ يُفْسَحُ لَهُ فِي قَبْرِهِ سَبْعُونَ ذِرَاعًا فِي سَبْعِينَ ، ثُمَّ يُنَوَّرُ لَهُ فِيهِ ، ثُمَّ يُقَالُ لَهُ: نَمْ . فَيَقُولُ : أَرْجِعُ إِلَى أَهْلِي فَأُخْبِرُهُمْ ! فَيَقُولَانِ : نَمْ كَنَوْمَةِ الْعَرُوسِ الَّذِي لَا يُوقِظُهُ إِلَّا أَحَبُّ أَهْلِهِ إِلَيْهِ ، حَتَّى يَبْعَثَهُ اللَّهُ مِنْ مَضْجَعِهِ ذَلِكَ . وَإِنْ كَانَ مُنَافِقًا قَالَ : سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ فَقُلْتُ مِثْلَهُ لَا أَدْرِي . فَيَقُولَانِ : قَدْ كُنَّا نَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُولُ ذَلِكَ .

---

[1] – من ديوانه ١/٣٧ .

[2] – من ديوانه ٣/٨٠ .

فَيُقَالُ لِلْأَرْضِ: الْتَئِمِي عَلَيْهِ ، فَتَلْتَئِمُ عَلَيْهِ فَتَخْتَلِفُ فِيهَا أَضْلَاعُهُ فَلَا يَزَالُ فِيهَا مُعَذَّبًا حَتَّى يَبْعَثَهُ اللَّهُ مِنْ مَضْجَعِهِ ذَلِكَ)).[1]

---

[1] – الترمذي في الجنائز عن رسول الله (ما جاء في عذاب القبر) ١٠٧١ قال : وفي الباب عن علي وزيد بن ثابت وابن عباس والبراء بن عازب وأبي أيوب وأنس وجابر وعائشة وأبي سعيد كلهم رووا عن النبي صلى الله عليه وسلم في عذاب القبر . قال : وحديث أبي هريرة حديث حسن غريب.

ورواه ابن حبان في الجنائز (المريض وما يتعلق به) ٣١١٧ .

ومداره على **عبد الرحمن بن إسحاق** عن سعيد بن أبي سعيد المقبُري عن أبي هريرة .

وهو مدني نزل البصرة ، قال ابن حجر في تقريب التهذيب ٣٣٦/٢ : " صدوق رمي بالقدر ، من السادسة / بخ م ٤ " .

وفي تهذيب التهذيب (٢/ ٤٨٧) أن إخراج مسلم له في الشواهد فيما ذكر الحاكم ، وقال النسائي : ليس به بأس ، واختلف قول ابن معين فيه بين صالح وثقة ، وعن أحمد أنه روى عن أبي الزناد أحاديث منكرة ، وقال أبو حاتم يكتب حديثه وليس بالقوي ، وهو قريب من ابن إسحاق صاحب المغازي ، وهو حسن الحديث . وعن البخاري أنه ليس ممن يعتمد على حفظه إذا خالف من ليس بدونه . وحكى الترمذي في العلل عن البخاري أنه وثقه.

وقال ابن عدي في الكامل ٣٠١/٤ : " وفي حديثه بعض ما قلنا(أي ما يُنكر) ولا يتابع عليه ، والأكثر منه صحاح وهو صالح الحديث كما قال ابن حنبل ".

وذكر أبو حاتم أن يحيى بن سعيد القطان قال : سألت عنه في المدينة فلم أرهم يحمدونه ، ولم يذكر ابن أبي حاتم مسألة القدر . ينظر : الجرح والتعديل ٢١٢/٥ .

والمفهوم من قول البخاري الأول أنه يُعتمد على حفظه إذا لم يخالف ، أو إذا خالف من دونه .

والحاصل من النقد عليه أن أهل المدينة لم يحملوا عنه؛ لأنه كان يرى القدر ، ومنه جاء أكثر النقد عليه . والثاني أنه روى عن أبي الزناد أحاديث منكرة كما قال أحمد ، وليس حديثه هنا عن أبي الزناد ، كما أنه لم يخالف أحداً إنما هي زيادة تفرّد بها .

وأرى والله أعلم أن نقد أهل المدينة له خفضه وربما ظُنّ ذلك من قِبل الضبط وإنما هو من جهة البدعة ، والقدر بدعة متوسطة غير مكفرة ، والمعتمد أن يُقبل حديث المبتدع الذي لم يكفر ببدعته ولم يكن داعياً إليها .كذا عن أحمد وغيره : ينظر شرح علل الترمذي، ابن رجب ١/ ٥٥ ، وتعليقة الأستاذ الدكتور نور الدين عتر عليه في الحاشيته رقم ٣ .

والقدرية هم الذين يزعمون أن كل عبد خالق لفعله ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله تعالى . التعريفات، الجرجاني ص٢٢٢ .

قال الشيخ ملا علي القاري : " يحتمل أن يتمثل الملكان للميت بهذا اللـــون حقيقة لأنهما مبغوضان ، والزرقة أبغض الألوان عند العرب ... ويحتمل أن يكون المراد بالسواد قبح الصورة وفظاعة المنظر على طريق الكناية ، وبالزرقة تقليـــب البصر فيه وتحديد النظر إليه، يقال زرقت عينُه نحوي إذا انقلبت وظهر بياضـــها وهو كناية عن شدة الغضب "[1].

ويشهد له ما روي بهذا السياق موقوفاً عن أبي الدرداء في مصنف ابن أبي شيبة في الجنـــائز (في المسألة في القبر) ١٢٠٥١ ، عن غندر عن شعبة عن يعلى بن عطاء عن تميم بن غيلان بن سلمة عن أبي الدرداء ، ورجاله ثقات غير **تميم بن غيلان** ، قيل: ولد في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقيل إن له صحبة ، وقال العلائي : " ذكره الصغاني فيمن في صحبته نظر " جـــامع التحصـــيل ص ١٥١ ، وفي الإصابة عن ابن منده –وذكر حديث ابنه المفضل عنه – فقال :مرسل . ينظر الإصابة ، ابن حجر ٣٧٦/١ .

وقد ذكره الإمام مسلم في الوحدان (ص ١٦٨) لكنّ الإحصاء يُظهِر أنّ الرواة عنه أربعة : ابنه المفضل وعبد العزيز بن أبي رواد وابن جريج ويعلى بن عطاء ، فذكره البخاري في تاريخه برواية ابن جريج عنه عن عبد الرحمن بن عوف ، وابن أبي حاتم برواية يعلى بن عطاء وعبد العزيز عنه ، وابـــن حبان في الثقات بروايته عن عبد الرحمن بن عوف وأبي الدرداء وعنه ابن جريج ويعلى بن عطاء .

ينظر : التاريخ الكبير ١٣٥/٢ ، والجرح والتعديل ٤٤١/٢ ، والثقات ٨٦/٤ .

فإن لم يكن صحابياً فهو مستور وثقه ابن حبان ، ومن القرون الأولى التي تقادم العهد بها ويقبل حديث مستوريها كما سبق ذكره غير مرة .

وحديث أبي الدرداء رضي الله عنه هذا له حكم المرفوع لأنه من الغيبيات التي لا تحصل إلا عن سماع .

فلعل الحديث أن يكون صحيحاً لغيره والله أعلم .

والمقصود بالبحث هذه الجملة اللونية (أسودان أزرقان) ، وإلا فسؤال القبر ثابت في أحاديث أخرى كما ذكر الترمذي منها حديث البراء بن عازب في الصحيحين : البخاري في تفسير القرآن (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت) ٤٦٩٩ ، ومسلم في صفة الجنة ونعيمها وأهلها (عرض مقعد الميت من الجنة أوالنار) ٢٨٧١ ، بل تواترت به الأحاديث كما في نظم المتناثر ، الكتاني ص ١٢٣.

[1] – مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ١/ ٢٣٣ .

وأحسب الكناية في السواد والزرقة وفي اجتماعهما معاً ، وذكر الدكتور أحمد ياسوف أنهما يدلان على الغرابة وشدة السواد وظلمة الزرقة[1]، وأضيفُ أن الزرقة توحي بالبرودة الشديدة التي تبلغ العظام فيسكب الأزرق على الأسود من برودته والأسود على الأزرق من ظلمته واجتماعُهما من وحشته، وهذان الاسمان العجيبان (منكر ونكير) يوحيان بالصورة الفظيعة المنكرة التي مهما قدِّم في وصفها فإنها ستكون منكرة عند المعاينة، يبلغ بها ذلك المبلغ اجتماع هذين الاسمين على صيغتين مختلفتين كأنما لاستقصاء النكارة وبلوغ المنتهى فيها، وكونهما اثنين يوحي بمعنى الحصار كما يقال اليوم : بين فكي كمّاشة ، فهما إذاً في القبر ضيق على ضيق ، ولو أن هذه الصورة الفظيعة القاتمة الباردة هامدةٌ لا تنطق ولا تتحرك لهان الأمر ولقيل موت من الموت ، ولكن ما إن يُترَل المرء قبرَه وحيداً غريباً حتى يبدأ ظهورٌ متدرِّج لأشخاص مفزعين منكرةٍ أشكالهم وألوانهم تسبقهم برودتهم التي تخترق العظام ، في لقطة تصويرية عجيبة عصيّةٍ على المحاكاة والتمثيل.

ونحن في صدد اللون الأزرق ودوره في هذه اللوحة الحية، وفضلاً عن كونه مكروهاً كما سبق ذكره ولا سيما بامتزاجه مع الأسود ، فقد أشمُّ فيه رائحة الموت العتيق فالجثة إذا بردت وذهبت عنها حرارة الحياة ازرق لونها ، ومن هنا أرى الزرقة في هذين الملكين كناية عن البرودة ، إذ لم يتحول القبر بعدُ عما هو عليه ، فالأوان أوان امتحان ، ومن تمام المحنة في السؤال والامتحانِ البرودةُ ، وهذا مشاهدٌ في الدنيا ؛ تصطك الركبتان برداً على مشارف امتحانٍ في اليوم الحار فكيف في البارد ! .

---

[1] – ينظر : الصورة الفنية في الحديث النبوي ، ص ٦٢٧ .

المطلب الثاني: الكنايات الملوّنة

وهي التي يُحَسّ اللون فيها بالتوقع، وسبق ما يصلح مثالاً له في المطلب الأول في الحديث عن بني الأصفر عندما رافقته في اللوحة ملامح توحي بالصفرة كالمرض والدنانير والغدر ، وسأحاول في هذا المطلب استحضار نماذج لم يرافقها التصريح بلون من الألوان إنما يحسُّ فيها اللون بذكر الأشياء الملوَّنة .

فمما وقع كناية وفيه من هذا الضرب النارُ التي تضيء أعناق الإبل ببصرى ، في حديث أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ((لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَخْرُجَ نَارٌ مِنْ أَرْضِ الْحِجَازِ **تُضِيءُ أَعْنَاقَ الْإِبِلِ بِبُصْرَى**))[1].

وثمة نار أخرى تحشر الناس تأتي في الكنايات الحركية ، أما هنا فالكناية ملوّنة وإذا كان لون النور المستقيم غير المكسور أبيضَ ، فإن لون الضوء الناجم عن النار أحمر أو تغلب الحمرة عليه بقدر ما يتنوَّعُ وقودها وما يختلط بها من دخان ، وفي إضاءتها وهي في الحجاز أعناقَ الإبل ببصرى الشام كناية عن عِظم هذه النار.

ونحن نسلِّم بما يقوله رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما يخبرُنا في هذا الحديث إلا عن عجبٍ من الأمر لو خالف سنن الطبيعة لما أنكرناه ، ولكن ما يزال الله عز وجلَّ يزيدنا به إيماناً .

وها هنا فتحٌ في الجغرافيا، وحق من الحق منسجمٌ مع الطبيعة ، طريق فهمه المقارنة مع قول امرئ القيس الملك الذي غبرَ متنقِّلاً بين الجزيرة والشام :

تنوَّرتُها من أذرِعاتٍ وأهلُها بيثربَ أدنى دارِها نظرٌ عالِ[2]

---

[1] – البخاري في الفتن (خروج النار) ٧١١٨ ، ومسلم في الفتن وأشراط الساعة (لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز) ٢٩٠٢ .

[2] – ديوان امرئ القيس ص ٣١ .

ومعنى تنوَّرها : تبصّرت نارَها . وحاص أهل الأدب حيصتهم على هذا البيت أين يضعونه ؟ أفي باب التوهُّم والنظر القلبي فليس فيه ما يُنكَر ، أو في باب المبالغة حتى الكذب أو ما دُعِي بالإغراق الذي أصبح بيت امرئ القيس هذا رمزاً له ودليلاً عليه .

قال ابن حجة الحموي : " وبين المكانين بعدٌ تامٌّ ، فإن أذرعات من الشام والنار التي تنوَّرها من أذرعات كانت بيثرب مدينة النبي صلى الله عليه وسلم، وقد أثبتوا هذا الشاهد في باب الإغراق لأنهم قالوا : لا يمتنع عقلاً أن تُرى النار من بعد هذه المسافة وأن لا يكون ثمَّ حائلٌ من جبل أو غيره من عِظَم جِرم النار، ولكن ذلك ممتنعٌ عادةً "[1].

قلت : تقع بصرى في الجنوب من سورية في الخليج الداخل في الأردن ، في سهل يرتفع بين ١٠٠٠- ١٥٠٠قدم ، بين جبلين جبل العرب شرقاً في سورية والمفرقِ من جبال عجلون في الأردن غرباً، ثم يهبط سهلها إلى الأردن حتى يعبُرَها لا يبلغ الارتفاعُ في الأردن أكثر من ١٠٠٠ قدم ، حتى يخرج منه فيدخل السعودية صاعداً سهل تبوك الفسيح الذي يرتفع بحدود ١٥٠٠ قدم بين جبلي الطبيق واللوز ثم يصّعّدُ قليلاً قليلاً في محاذاة جبال الحجاز حتى يبلغ ما بين المدينة المنورة وجبال الحجاز بين ١٥٠٠ – ٢٠٠٠ قدم [2].

فلو أن خطاً انطلق مستقيماً من الحجاز مما يلي المدينة إلى بصرى لأصابَها لا يعترضه جبل ذو شأن فليس في إضاءة نار الحجاز لأعناق الإبل في بصرى ما يمتنع عقلاً مع دلالته البالغة على عظم هذه النار التي تبدو وكأنها شبت في بصرى ذاتها، أمّا أذرعات – درعا اليوم – فتقع شمال غرب بصرى لكن يحول بينها وبين

---

[1] – خزانة الأدب ١٣/٢.

[2] – ينظر الأطلس الإسلامي الجغرافي ، كمال هاشم حمود ص ٨ ، ص١٦ ، ص ٧٤ .

جهة يثرب جبلٌ من جبال عجلون في الأردن[1] ومهما كان نظره عالياً فإنه سيصطدم بهذا الجبل إلا أن ينظرَ من طائرة في كبد السماء أو من فوق هذا الجبل ولن يقال حينها أنه نظر من أذرعات! وغاية الأمر أنه خطأ في الجغرافيا لا يُستنكَر على من في زمنهم، ولكن يجعلنا نقف بإجلال أمام الدقة العلمية التي تجمّل بها الحديث الشريف .

ويُذكر أن ناراً خرجت في الحجاز ظاهر المدينة سنة ٦٥٤ هـ - زمن الخليفة العباسي المستعصم بالله - أضاءت أعناق الإبل ببصرى ، وتواتر العلم بها[2]، ويبدو فيما وصفوها أنها كانت بركاناً ، قال ابن كثير رحمه الله: " يسيل الصخر حتى يبقى مثل الآنُك، ثم يصير كالفحم الأسود "[3] والله أعلم .

ومن هذا الضرب أيضاً ما روي عن سالم أبي النضر مولى عمر بن عبيد الله[4] وكان كاتباً له قال : كتب إليه عبد الله بن أبي أَوفَى رضي الله عنه فقرأته : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض أيامه التي لقي فيها انتظر حتى مالت الشمس ثم قام في الناس خطيباً، قال : ((أَيُّهَا النَّاسُ لَا تَتَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ ، وَسَلُوا اللَّهَ الْعَافِيَةَ ، فَإِذَا لَقِيتُمُوهُمْ فَاصْبِرُوا ، وَاعْلَمُوا **أَنَّ الْجَنَّةَ تَحْتَ ظِلالِ السُّيُوفِ**))

---

[1] - ينظر : معجم البلدان ، ياقوت الحموي ١/١٣٠؛ الأطلس الإسلامي الجغرافي كمال هاشم حمود ص١٦ .

[2] - ينظر : شرح النووي على مسلم ١٨ / ٢٨ ؛ سير أعلام النبلاء ، الذهبي ٢٣/١٨٠ .

[3] - البداية والنهاية ٦/ ٢٥٥ .

[4] - هو عمر بن عبيد الله التيمي(-٨٢هـ) ، سيد تَيم ، البطل الجواد ، كان مع مصعب بن الزبير فكان فارسه وولي له ولايات ، ولّما استحكم الأمر لعبد الملك بن مروان أعانه في قتال الخوارج فنكّلَ بهم .

ينظر: تاريخ دمشق، ابن عساكر ٤٥/٢٩٠ ؛ الأعلام ، الزركلي ٥/٥٤ .

ثُمَّ قَالَ : ((اللَّهُمَّ مُنْزِلَ الْكِتَابِ وَمُجْرِيَ السَّحَابِ وَهَازِمَ الْأَحْزَابِ اهْزِمْهُمْ وَانْصُرْنَا عَلَيْهِمْ)) [1].

والكلام في هذا الحرف : (الجنة تحت ظلال السيوف) ، هذه الجملة العجيبة التي تمثِّل ذِروة التصعيد المعنوي في خطاب النبي صلى الله عليه وسلم لهؤلاء المجاهدين ، حيث ابتدأ بالنهي عن تمنّي لقاء العدو، ثم سؤالِ العافية كأنما يريد تنظيم الحماسة التي تضطرم في نفوسهم حتى يلتزموا النظامَ والحذرَ وعدمَ الاستخفاف بالعدو، وأن القتل ليس للقتل بل الأصل السلم ولا يُترَك حتى تلجئ إليه ضرورةُ إعلاءِ كلمة الله فإنها السِّلم الحقّ . ولئلا تؤدي بهم هذه المقدِّمة إلى شيء من الخوف أو التقاعس حثّهم على الصبر عند اللقاء، ثمّ سقاهم هذه الشَّربة الأدبية الرائقة اللذيذة : واعلموا أنّ الجنة تحت ظلال السيوف .

ولقد وقعت هذه الكلمة من الصحابة في حبّات قلوبهم ، وها هو القائد أبو موسى الأشعري رضي الله عنه في بعض مشاهده يذكرها ولا يذكر غيرها ، فعن ابنِه أبي بكر سمعَ أباه وهو بحضرة العدو يقول، قال رسول الله صلى الله عليه

---

[1] – البخاري في الجهاد والسير (لا تمنوا لقاء العدو) ٣٠٢٤ بهذا اللفظ، واقتصر على الجملة المقصودة في باب (الجنة تحت بارقة السيوف) ٢٨١٩ ، ومسلم في الجهاد والسير (كراهة تمني لقاء العدو والأمر بالصبر عند اللقاء) ١٧٤٢، وأبو داود في الجهاد (في كراهية تمني لقاء العدو)٢٦٣١ .

قال الدارقطني في الإلزامات والتتبع ص ٣٠٥ : " وهو صحيح حجة في جواز الإجازة والمكاتبة؛ لأن أبا النضر لم يسمع من ابن أبي أوفى وإنما رآه في كتابه " .

ومن طريق إسماعيل بن أبي خالد عن ابن أبي أوفى قال سمعته يقول – يعني النبي صلى الله عليه وسلم – يدعو على الأحزاب فقال اللهم .. الخ الدعاء . رواه الترمذي في الجهاد عن رسول الله (ما جاء في الدعاء عند القتال) ١٦٧٨ ، وابن ماجه في الجهاد (القتال في سبيل الله سبحانه وتعالى) ٢٧٩٦ .

والسياق الأول أتم .

وسلم : ((إِنَّ أَبْوَابَ الْجَنَّةِ تَحْتَ ظِلَالِ السُّيُوفِ)) . فقام رجل رثُّ الهيئة فقال: يا أبا موسى أنت سمعت رسول الله يقول هذا ؟ قال : نعم . قال فرجع إلى أصحابه، فقال: أقرأ عليكم السلام. ثم كسر جَفْنَ سيفه فألقاه، ثم مشى بسيفه إلى العدو فضرب به حتى قُتِل[1].

فانظر أين وقعَت مِمّن بعدَهم أيضاً ! .

وأحسب أن كلمة (أبواب) في حديثه مدرجة ، إذ خلا منها حديث ابن أبي أوفى وهو مما اتفق عليه البخاري ومسلم فأفاد علماً قطعياً نظرياً[2]، مع وجود قرينة تدل على الدقة فيه وهي المكاتبة التي لم تكن – في هذا الموضع – إلا مع رويّة واستجماع فكرٍ وتمام سياق، ليس كمن يروي في حال التحام مع العدو فيجتزئ على بعض الحديث، إلا أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم قالها على الوجهين ، والله أعلم .

وكما شكَّلتْ هذه الجملة ذروة التصعيد ، فكذلك كان التصعيد في شرحها كلٌّ بحسب ما تأمّل، فابن قتيبة يقول: "يريد أن الجهاد يؤدي إلى الجنة فكأن الجنة تحته "[3].

وصرّحوا بأنه كناية عن الدنوّ من العدوّ، والقُرب من القِرن حتى يصير تحت ظلّ سيفه[4].

قال الإمام القرطبي : " هذا من الكلام النفيس البديع الذي جمع ضروب البلاغة من جزالة اللفظ وعذوبته وحسن استعارته وشمول المعاني الكثيرة... فإنه استفيد منه مع وجازته الحض على الجهاد ، والإخبار بالثواب عليه ، والحض

---

[1] – مسلم في الإمارة (ثبوت الجنة للشهيد) ١٩٠٢ .

[2] – ينظر : تدريب الراوي ، السيوطي ١٠٦/١.

[3] – تأويل مختلف الحديث ١ / ١٢٢ .

[4] – ينظر : فتح الباري، ابن حجر ١٥٢/١ .

على مقاربة العدو ، واستعمال السيوف ، والاعتماد عليها ، واجتماع المقاتلين حين الزحف بعضهم لبعض... حتى كأن السيوف أظلّت الضاربين بها "[1].

وإنها لكناية مُحبّرةُ اللونِ والملمسِ، فعند تثبيت اللقطة وحبس الزمن يظهر لونان من أجمل الألوان وأطيبها هما الأبيض والأخضر، فالأبيض لون السيوف المتشابكة تحت شعاع الشمس، وهي وإن كانت أميلَ للسواد حقّاً بيدَ أنّ العرب لا تصفها ولا تمدحها في أغمادها ولكن مُشهَرةً بيضاءَ برّاقةً في ضوء الشمس إبّان القتال، والأخضرُ اللون المقترن بالجنة من بساطها وطيرها وسندسها وشجرها .

وكما تجاور اللونان يتجاور الملمسان الحارّ والبارد، فالحار يُحَسُّ بالتوقُّع من احتكاك السيوف واصطدامها وحرِّ الشمس فوقها وحرِّ القتال والحركة والنفوس والأجسام، والبارد بالتوقُّع من كلمة الظلال ظلال السيوف وظلال الجنة . وهذه المعاني هي التي تجاذبُ الحسّ وتهيمنُ على الذاكرة الوهمية صاحبة الدفع والتأثير في أفعال المرء وسلوكه ، والله أعلم .

وأرى في هذا الحديث اقتصاداً في التأثير على حس المتلقي[2] من جانبين :

أولاً- التدرج في الوصول إلى القمة البلاغية التي تختزن أكبر قدر من المؤثرات الحسية (اعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف) ، وهذا التدرج يهيئ المتلقي ويعدّه لتمثُّل هذه البلاغة السامية، ولو ابتدأ الحديث بهذا المستوى فقد يستنفذ حسّ المتلقي من أوّل الأمر ويُضعِفُه عمّا بعده، والله أعلم.

---

[1] - المفهم ٣/ ٥٢٥.

[2] - سيأتي مطلب خاص بهذا الاقتصاد في الفصل الخامس.

ثانياً- إظهار المكروه من الأمر الذي لا تحبه النفوس وهو الالتحام بالعدو مع ما يرافقه من نقعٍ أغبر ودمٍ أحمر وحرٍّ وضرٍّ بثوبٍ محبّب تقبله النفس وتُقبِل عليه في لونين أخضر وأبيض وظلٍّ واسترواح.

والدراسات النفسية الحديثة تعتبر اللون الأحمرَ مُهيِّجاً للأعصاب يخلق حالة من التوتر أو يدفع إليها، خلافاً للأخضر المهدِّئ والأبيض الذي يعني الوضوح والارتياح.[1]

والنتيجة من استبدال الظلِّ بالحرِّ والأبيض والأخضر بالأحمر والأغبر إشاعةُ أجواء السكينة والثبات وصفاء القريحة في حس المتلقي بدلاً من التوتر والاضطراب وتهييج الأعصاب ، والله أعلم.

ثم هي من الاختراع الذي تسابق إليه أكابر البلغاء في العصور كلها مع قصورهم عنها وانقطاعهم دونها، وأضرب الأمثلة من الأول والأوسط والآخر :

فمن الأول خطبة عبد الله بن الزبير رضي الله عنه (-٧٣هـ) في مقتل أخيه مصعب: " وإنا والله ما نموت حَبَجاً كميتة آل أبي العاص، إنما نموت قتلاً بالرماح، وقعْصاً تحت ظلال السيوف " والحبج موت البعير من انتفاخ بطنه والقعص القتل والموت الوحِيّ[2].

ومن الأوسط قول الوزير ضياء الدين بن الأثير (- ٦٣٧هـ) ممثِّلاً للاقتباس من الحديث النبوي : "ومن ذلك ما ذكرته في ضيق مجال الحرب ، وهو : وضاق

---

[1] - ينظر: الألوان نظرياً وعملياً، إبراهيم دملخي ص ٦٩، ٧٢، ٧٣.

[2] - ينظر : الكامل في اللغة والأدب، المبرد ١ / ٢٣٨؛ جمهرة خطب العرب، أحمد زكي صفوت٢ / ١٧٧.

الضرب بين الفريقين ... واستُظِلّ حينئذٍ بالسيوف لاشتباك مجالها ، وتُبوِّئت مقاعدُ الجنة التي هي تحت ظلالها " [1].

ومن الآخر قول مصطفى صادق الرافعي رحمه الله (- ١٣٥٦هـ = ١٩٣٧م) في المرأة إنها كانت جزءاً من تاريخ الحرب في الجاهلية ، قال : " فإن كانت بنتاً لم تعش إلا في ظلال السيوف ، وإن كانت أمّاً لم تلد إلا قاتلاً أو مقتولاً..." [2].

فأما الأول والأخير فلم يذكرا إلا ظلالَ السيوف ولكلٍّ وجهة هو مولِّيها، وأما ابن الأثير فما زاد على أن فسّر العبارة .

وهكذا تبيّن من جميع المواضع التي مرّت في هذا المبحث أن اللون إذا صُرِّح به في مظانِّ الكناية كان هو هي لأنه يمثل تجليّاً لحالة داخلية، وإذا أحِسَّ بالتوقع من أشياء معهودة الألوان لوّنَ الكنايةَ وزاد من تأثيرها، وهذا الذي قدَّمتُ في أوّل المبحث ثم سعيت لإثباته، والله تعالى أعلم.

---

[1] - المثل السائر ١٤١/١ .

[2] - تاريخ آداب العرب ٣/ ٦٥ .

المبحث الثاني

الحركة في الكناية النبوية

الحركة تعني الحياة، تعني الإمداد بعد الإيجاد، تعني الزمان والمكان، ومن هذه المعاني تصنع قَدْرها في الكناية .

وإذ أقسِمُ الكنايات إلى حركية ومتحركة فلست أريد اصطلاح الدكتور نعيم اليافي في الصورة الحركية والمتحركة أنها في الأولى حركة في الخيال وفي الثانية حركة في الخارج[1]، فلو عكس لما كان بعيداً، وأصحُّ في المذهب أن نعتبر الحركية ما كانت الحركة فيها هي الصورة فتُنسَب إليها، والمتحركةَ ما كانت الحركةُ فيها عنصراً نَشِطاً وليس هو كلَّ الصورة .

والمقصود أن نبين تنوُّع الحركة في الكنايات النبوية، ثم في كل كناية نحدِّدُ أهمية الحركة ، وأثرها النفسي وإيحاءاتها ، ومناسبتها للفكرة ، والعناصرَ الأخرى التي تلائم الحركة في الحديث ولو من خارج الكناية .

المطلب الأول : الكنايات الحركية

وهي أنواع :

أ– من حيث ارتباطُها بالجسم : تُقسَم إلى إشارية وغير إشارية .

١– إشارية (لغة الجسد) :

أصبحت الإشارة أي التعبير بالحركة فرعاً من علوم اللغة يطلق عليه لغة الجسد[2]، ويقال إن هذه اللغة تمثل ثلثي الحديث العادي والثلث الباقي كلام منطوق وهي التي تقيم الاتصال وتبلغ به الغاية[3]، فتفسِّرُ أو تعبِّر مستقلّةً عن

---

[1] – ينظر : تطور الصورة الفنية في الشعر العربي الحديث ، ص ٢٠٧ .

[2] – ينظر : دراسات في علم اللغة ، د. فاطمة محجوب ص ١٥٩ .

[3] – ينظر : لغة الجسد للإيحاءات والحركات ، عبد الهادي غلاييني ص ٤ .

الكلمة ، وتحمل من المعاني أضعاف ما تحمله الكلمة ، وقديماً عدّها الجاحظ من أصناف الدلالات على المعاني ، وقال: " فأما الإشارة فباليد وبالرأس وبالعين والحاجب والمنكب اذا تباعد الشخصان ...والإشارة واللفظ شريكان ونِعم العون هي له ونعم التُّرجُمان هي عنه ، وما أكثر ما تنوب عن اللفظ وما تغني عن الخط "[1] .

وما أكثرها في القرآن الكريم ، وتأمل قول الله تعالى : ﴿فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنْفَقَ فِيهَا﴾ {كهف : ٤٢} تلهُّفاً وحسرةً[2]، وقولَه : ﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ﴾ {فرقان : ٢٧} ندماً وتفجُّعاً[3].

فتقليب الكف وعض الأصابع حركات تنبئ عمّا خلفها ، أما قولنا : (فلان يقلب كفيه ويعض يده) فهو الكناية ، ويقول الدكتور أحمد ياسوف : " تتضمن هذه الآيات وأمثالها إشارات يمكن أن نقول إنها صور حركية تكني عن مشاعر خلفها، وهي لغة تفوق الكلام في هذا المضمار؛ لأن الحركة تومئ إيماءً لطيفاً وتهجم إلى العين وتؤدي بعد ذلك المغزى المبتغى من الحركة " [4].

لكن أول دلالة وأعم دلالة لحركة الجسد هي الحياة ، ومن ثم كانت الحركة كناية عنها، وفي حديث حَبَّةَ وسَوَاءٍ ابني خالدٍ الخزاعي قالا : دخلنا على النبي صلى الله عليه وسلم وهو يعالج شيئاً فأعنَّاه عليه ، فقال : ((لَا تَيْئَسَا مِنْ الرِّزْقِ **مَا تَهَزَّزَتْ رُؤُوسُكُمَا** فَإِنَّ الْإِنْسَانَ تَلِدُهُ أُمُّهُ أَحْمَرَ لَيْسَ عَلَيْهِ قِشْرٌ ثُمَّ يَرْزُقُهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ))[5].

---

[1] – البيان والتبيين ١/ ٤٣ .

[2] – ينظر : تفسير الطبري ١٨/٢٧ .

[3] – ينظر : البحر المحيط ، أبو حيان ٦/ ٤٥٤ .

[4] – الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف ص ٣٩٦ .

[5] – تقدم تخريجه ص ١٩٨.

وهذا الحديث تقدم في الكنايات اللونية الحمراء، وتقدم أن (ما تهزت رؤوسكما) كنايةٌ عن الحياة.

والهاء والزاء: أصلٌ يدلُّ على اضطرابٍ في شيء وحركة[1].

و لم قال: ((ما تهزت رؤوسكما)) ؟ أفكانت رؤوسهما تَهزَّزُ في علاج ذلك الشيء مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فاختار هذا المعنى ؟ على أنه ضرب من التوفيق والبلاغة المعصومة التي لا تأتَّى لكلِّ أحد؛ فالرأس آخرُ الجسم سكوناً ومن فمه تخرج الروح بعد انسلالها من سائر الجسد والأطراف ، والرزق كائنٌ ما دام هذا الرأس يهتز وتَخفِق فيه الروح، والحديث أوعبَ حياة المرء من ساعة مولده إذ يخرج أحمرَ لا قشرة له إلى ساعة موته إذ يسكن رأسُه عن الحراك .

٢- غير إشارية : وهي الحركات التي لا تعبِّر عن أحوال نفسية داخلية ، ومع ذلك تبلغ أن تكون كناية إذا رَدِفت شيئاً ودلّت عليه ، ومنه :

حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ((لا يُشِيرُ أَحَدُكُمْ عَلَى أَخِيهِ بِالسِّلَاحِ فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي لَعَلَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ فِي يَدِهِ **فَيَقَعُ فِي حُفْرَةٍ مِنْ النَّارِ**))[2].

هذا الحديث متفق عليه و لم يروه من الستة غير البخاري ومسلم[3]، وما من اختلاف بين الروايتين سوى أنه جاء في بعض نسخ البخاري يتزَغُ بالمعجمة وفي بعضها يترِع بالمهملة كما هي عند مسلم[4].

---

[1] - مقاييس اللغة، ابن فارس (هز ، ٦ / ٩) .

[2] - البخاري في الفتن (قول النبي صلى الله عليه وسلم من حمل علينا السلاح فليس منا) ٧٠٧٢ ، ومسلم في (البر والصلة والآداب (النهي عن الإشارة بالسلاح إلى مسلم) ٢٦١٧ .

[3] - البخاري في الفتن (قول النبي صلى الله عليه وسلم من حمل علينا السلاح فليس منا) ٧٠٧٢ ، ومسلم في (البر والصلة والآداب (النهي عن الإشارة بالسلاح إلى مسلم) ٢٦١٧ .

[4] - ينظر: فتح الباري، ابن حجر ١٣/ ٢٥.

ومعنى(يترِع في يده) كما قال الإمام النووي: "يرمي في يده ويحقق ضربته "[1].

وأما (يترَغ) فمعناها أن يُغريَ الشيطان بعضهم ببعض ويحملهم على الفساد، وعلى المعنيين هو من باب قطع الذرائع -كما قال ابن بطال- حتى لا تؤول الإشارة بالسلاح إلى ما يخشى من نزع ونزغ الشيطان[2].

ثم إن قوله صلى الله عليه وسلم (فيقع في حفرة من النار) كناية عن قتل أخيه، قال الحافظ ابن حجر : "كناية عن وقوعه في المعصية التي تفضي به إلى دخول النار "[3] .

وكان الإمام الطيبي قال : " الفاء في قوله : (فيقع) فصيحة، أي : يترع يده فيقتله، فيستوجب النار، فيقع في حفرتها"[4] .

والفاء الفصيحة سميت بذلك لأنها تفصح عن المحذوف وتبين سببيّته، فشرطها إذاً أن يكون المحذوف سبباً للمذكور [5].

والتسارع في الحدث الناجم عن الكناية و استعمال الفاء الفصيحة والذي يوحي بحجم الخطر وبُعد الهاوية يناسبه مبالغةٌ في النهي أوّلَ الأمر لهذا جاء النهي على هيئة الخبر ولفظِه (لا يشير)، قال الإمام النووي : " وقد قدّمنا مرات أن هذا أبلغ من لفظ النهي "[6].

وممّا تفضُل به (لا يشير) على (لا يُشِرْ) في هذا الموضع أن الأولى ممدودة والأخرى مقتضبة، والمقام مقام تأنٍّ وتحلُّمٍ أليق به الإيقاعُ الهادئ الرخيم ، أمّا عند المخالفة فإن الإيقاع يتسارع فيترِعُ فيقَعُ مع حذفٍ بينهما ، فيستشعر قارئ

---

[1] - شرح النووي على مسلم ١٦ / ١٧٠ .

[2] - ينظر : شرح ابن بطال على البخاري ١٠/ ١٧.

[3] - فتح الباري ١٣ / ٢٥ .

[4] - شرح الطيبي على المشكاة ٨/ ٢٤٨٨.

[5] - ينظر : الكليات ، أبو البقاء الكفَوي ، ص ١٠٤٩ .

[6] - شرح النووي على مسلم ١٦ / ١٧٠ .

الحديث رغبةً في إمساك قلبه ألاّ يقعَ أيضاً، وذاك أن الأفعال المضارعة – وهي في حديثنا أربعة– تعين على استحضار المشهد في كل زمان ومكان[1].

والكناية في هذا الحديث مثّلت ذِروة الحدث فكانت مالكةَ الأثر وداعيةَ الحذر.

وفي الحديث اقتصاد في التأثير على حس المتلقي من جانبين :

الأول: الحذف الذي يُتجنَّب فيه ما لا يُرغب، ويؤدي إلى النتيجة دون التصريح بالفعل المستفظع (قتل الأخ) ؛ ذلك أن التصريح بهذا الفعل مرهق لأعصاب المتلقي وربما يحول بينه وبين تمثل الجزاء الذي هو الوقوع في النار .

الثاني: الإيقاع في الحديث حيث كان هادئاً رخيماً في جزء النصيحة والتوجيه مما يناسب حال التلقي والاستيعاب الهادئ ويبثُّ الحِلم في نفس المتلقي، ثم تسارع الإيقاع فجأة لإثارة حس المتلقي نحو خطورة الموقف وتداعياته .

ولو أن الإيقاعَ بدأ متسارعاً من أول الحديث لأتعب حس المتلقي وأضعفه عن تخيُّل الجزاء وتتبّعه، والله أعلم .

ب– من حيث العدد : تقسَم إلى مفردة ومركبة واهتزازية .

وذلك أن الإمام عبد القاهر الجرجاني رحمه الله رفع من شأن الحركة المركبة وهي عنده " أن يكون للجسم حركات في جهات مختلفة "[2]، والمفردةُ ذات

---

[1] – وانظر كثرةَ المدود في جزء التحذير من الحديث إلى قوله (لعل الشيطان) ففيه سبعة مدود؛ ستة طبيعية وواحد صلة ، وكلّها في الأسماء أو الأفعال، في حين قلّت المدود في القسم الثاني من الحديث فإذا هي أربعة: أحدها في الاسم (النار) وآخر صلة(يده) وآخران في حرف الجر (في) .

[2] – أسرار البلاغة ص ١٥٩ .

الجهة الواحدة أحوج إلى شكل أولون تتجلّى معه[1]، وهذا نظرُه ، وأنت واجدٌ في الكنايات النبوية ما شئت من الحركات لها شأنها في ذاتها وشأنها في سياقها ، مفردةً أو مركبةً أو اهتزازية وهي المركبة المتكررة على نظام واحد .

١- مفردة : وهي الحركة الواحدة في جهة واحدة، وعن ابن عباس رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ((مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ ؛ فَإِنَّهُ **مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْراً** فَمَاتَ فَمِيتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ))[2].

وفسره الحميدي بأنّ : "كل جماعة عقدت عقداً يوافق الكتاب والسنة فلا يجوز لأحد أن يفارقهم في ذلك "[3].

وقال القاضي عياض : " ظاهره سواد الناس وما اجتمعوا عليه في الإمارة، وقيل هم أهل العلم "[4].

وذكر ابن حجر رحمه الله أنها كناية عن معصية السلطان ومحاربته ، وقال : " وليس المراد أنه يموت كافراً بل يموت عاصياً . ويحتمل أن يكون التشبيه على ظاهره ومعناه أنه يموت مثل موت الجاهلي وإن لم يكن هو جاهلياً ، أو أن ذلك ورد مورد الزجر والتنفير وظاهره غير مراد "[5].

والحاصل أن من فارق الجماعة في فكره وشعوره وسلوكه يغلب أن يفارقهم في جسمِه، فكنّي عن المفارقة المعنوية بالمفارقة الحسية ، وهي غير مرضيّةً ولو شِبراً أصغرَ مسافةٍ .

---

[1] - ينظر : المصدر السابق ص ١٥٧ .

[2] - البخاري في الفتن (قول النبي سترون بعدي أموراً تنكرونها) ٧٠٥٤ ، مسلم في الإمارة (وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن) ١٨٤٩ .

[3] - تفسير غريب ما فى الصحيحين ص ٥٩ .

[4] - مشارق الأنوار ١ / ٢٩٧ .

[5] - فتح الباري ١٣ / ٧ .

ثم هي حركةٌ مفردة وحيدة، صغيرة في حجمها، قصيرة في مسافتها، تناسب ضآلة هذا المنفرد إذا قيس بعظمة الجماعة ، وهي في نطاق الشبر تعبّر عن إرادته ويُعاقب عليها بفصله عن الحضارة والمدنية ورده إلى الزمن الجاهلي الوَحْش ، فإن زادت عن الشبر تقاذفته الرياح وطوّحت به في البِطاح .

٢- مركبة : وهي الحركة المتعددة ، ولا بد فيها من تعدُّد المكان أو تكرُّره أما الزمان فإما أن يتّحد أو يسيل .

فمن الحركة المركبة مع اتحاد الزمان التفريق بين اثنين، في حديث سلمان الفارسي رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ((لا يَغْتَسِلُ رَجُلٌ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، وَيَتَطَهَّرُ مَا اسْتَطَاعَ مِنْ طُهْرٍ ، وَيَدَّهِنُ مِنْ دُهْنِهِ أَوْ يَمَسُّ مِنْ طِيبِ بَيْتِهِ ، ثُمَّ يَخْرُجُ **فَلَا يُفَرِّقُ بَيْنَ اثْنَيْنِ** ، ثُمَّ يُصَلِّي مَا كُتِبَ لَهُ ، ثُمَّ يُنْصِتُ إِذَا تَكَلَّمَ الْإِمَامُ إِلَّا غُفِرَ لَهُ مَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجُمُعَةِ الْأُخْرَى))[1].

---

[1] - البخاري في الجمعة (الدهن للجمعة) ٨٨٣ من طريق ابن أبي ذئب عن سعيد المقبري عن أبيه عن ابن وديعة عن سلمان ، والنسائي في الجمعة (فضل الإنصات وترك اللغو يوم الجمعة) ١٤٠٣ ، من طريق علقمة بن قيس عن قَرْثَع الضبي عن سلمان .

ورواه ابن ماجه في إقامة الصلاة والسنة فيها (ما جاء في الزينة يوم الجمعة) ١٠٩٧ ، من حديث ابن عجلان عن سعيد المقبري عن أبيه عن ابن وديعة عن أبي ذر .

وقد تتبع الدراقطني (في الإلزامات والتتبع ص ٢٠٦) هذا الحديث على البخاري للاختلاف على سعيد المقبري، فابن أبي ذئب جعله في مسند سلمان ، و ابن عجلان جعله في مسند أبي ذر ، وعند أبي يعلى في مسنده (مسند أبي هريرة) ٦٥٤٩ من طريق عبيد الله بن عمر العمري عن المقبري عن أبي هريرة .

قال في الفتح ٣٧١/٢ : " فأما ابن عجلان فهو دون ابن أبي ذئب في الحفظ فروايته مرجوحة ، مع أنه يحتمل أن يكون ابن وديعة سمعه من أبي ذر وسلمان جميعاً ، ويرجِّح كونَه عن سلمان ورودُه من وجه آخر عنه (يعني حديث النسائي) ... وأما العمري فحافظ وقد تابعه صالح بن كيسان عن سعيد عند ابن خزيمة ، وكذا أخرجه عبد الرزاق عن ابن جريج عن رجل عن سعيد ، وأخرجه ابن

ونحن في قوله صلى الله عليه وسلم : ((لا يفرق بين اثنين)).

قال الكرماني : " كناية عن التبكير، أي عليه أن يبكِّرَ فلا يتخطَّى رقابَ الناس"[1].

وساق بدر الدين العيني كلمة الكرماني مضيفاً: " ويقال معناه : لا يزاحم رجلين فيدخل بينهما؛ لأنه ربما ضيّق عليهما خصوصاً في شدة الحرِّ واجتماع الأنفاس "[2].

السكن من وجه آخر عن عبد الرزاق وزاد فيه مع أبي هريرة عمارةَ بن عامر الأنصاري ... وإذا تقرر ذلك عُرِف أن الطريق التي اختارها البخاري أتقن الروايات ، وبقيتها إما موافقة لها أو قاصرة عنها أو يمكن الجمع بينهما ".

وابن أبي ذئب هو " محمد بن عبد الرحمن بن المغيرة بن الحارث بن أبي ذئب القرشي العامري، أبو الحارث المدني، ثقة فقيه فاضل، من السابعة، مات سنة ثمان وخمسين وقيل سنة تسع/ ع" تقريب التهذيب، ابن حجر ٢/ ٤٩٣.

أما محمد بن عجلان فمن جلة أهل الحديث وذكره ابن رجب في قوم ثقات في أنفسهم لكن حديثهم عن بعض الشيوخ فيه ضعف، وذكره في رواياته عن سعيد المقبري . شرح علل الترمذي ٦٢٩/٢ . وذكر ابن حجر في التقريب ٤٩٦/٢ أنه " صدوق إلا أنه اختلطت عليه أحاديث أبي هريرة، من الخامسة / بخ م ٤ " ، وقال الأستاذ الدكتور نور الدين عتر : وعلى هذا يمكن تحسين حديثه عدا مروياته عن أبي هريرة " شرح علل الترمذي، ابن رجب ١٢٥/١، حاشية رقم ٢ ؛ وانظر تهذيب التهذيب ٦٤٧/٣، وإنما أخرج له مسلم في المتابعات .

وقال الترمذي بعدما روى حديث أبي هريرة ((إن الله يحب العطاس)) في الأدب (ما جاء أن الله يحب العطاس ويكره التثاؤب) ٢٧٤٧ : "و ابن أبي ذئب أحفظ لحديث سعيد المقبري وأثبت من محمد بن عجلان".

وانظر أصحاب سعيد في شرح علل الترمذي، ابن رجب ٢/ ٤٧٨ .

[1] - الكواكب الدراري بشرح البخاري ٦/ ٩.

[2] - عمدة القاري ٦ / ٢٥٢ .

والحق أنه لا منافاة بين القولين فكلاهما مراد ولا تتخرج إرادتهما معاً إلا على الكناية، فإنه إذا بكَّر لم يزاحِم و لم يفرق فكان في النهي عن التفريق كناية عن طلب التبكير .

لكن هذه الكناية تشكّلت من حركة مركبة في اتجاهين متعاكسين في وقت واحد، وهذه الحركة بغض النظر عن المعنى توحي بالنفرة والوحشة إذا كانت داخلية بين المتحرِّكَين ، فإذا تمت بسبب خارج عنهما أوحت بالتكلُّف والخشونة، وهي صورة المفرِّق بين اثنين يهجمُ برجلِه فينفلق ذلك التأليف الجميل ويرفضَّان هكذا وهكذا ، فأي تكلُّفٍ وأية خشونةٍ أوحشُ من هذا ! فلا وضاءة الجسم ولا طهارة الثوب ولا رقة العبير بمغنيةٍ عن الرقيِّ الروحي الذي يحمل المرء على الأدب.

ومن الحركة المركبة مع سيلان الزمن وتدفُّقه حركة النار التي تحشر الناس ، فيما روى أنس رضي الله عنه في خبر إسلام عبد الله بن سلام ، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ((أَمَّا أَوَّلُ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ **فَنَارٌ تَحْشُرُ النَّاسَ** مِنْ الْمَشْرِقِ إِلَى الْمَغْرِبِ))[1].

وعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ((يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَى ثَلَاثِ طَرَائِقَ رَاغِبِينَ رَاهِبِينَ ، وَاثْنَانِ عَلَى بَعِيرٍ ، وَثَلَاثَةٌ عَلَى بَعِيرٍ ، وَأَرْبَعَةٌ عَلَى بَعِيرٍ ، وَعَشَرَةٌ عَلَى بَعِيرٍ، وَيَحْشُرُ بَقِيَّتَهُمْ النَّارُ تَقِيلُ مَعَهُمْ حَيْثُ قَالُوا وَتَبِيتُ مَعَهُمْ حَيْثُ بَاتُوا وَتُصْبِحُ مَعَهُمْ حَيْثُ أَصْبَحُوا وَتُمْسِي مَعَهُمْ حَيْثُ أَمْسَوْا))[2].

---

[1] – البخاري في أحاديث الأنبياء (خلق آدم وذريته) ٣٣٢٩ .

[2] – البخاري في الرقاق (كيف الحشر) ٦٥٢٢ ، ومسلم في الجنة وصفة نعيمها (فناء الدنيا وبيان الحشر يوم القيامة) ٢٨٦١ ، والنسائي في الجنائز (البعث) ٢٠٨٥ .

وعن حذيفة بن أُسَيد رضي الله عنه ، قال : كان النبي صلى الله عليه وسلم في غرفة ونحن أسفل منه ، فاطلع إلينا فقال : ((مَا تَذْكُرُونَ)) قلنا : الساعة . قال : ((إِنَّ السَّاعَةَ لَا تَكُونُ حَتَّى تَكُونَ عَشْرُ آيَاتٍ: خَسْفٌ بِالْمَشْرِقِ وَخَسْفٌ بِالْمَغْرِبِ وَخَسْفٌ فِي جَزِيرَةِ الْعَرَبِ، وَالدُّخَانُ، وَالدَّجَّالُ، وَدَابَّةُ الْأَرْضِ، وَيَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ، وَطُلُوعُ الشَّمْسِ مِنْ مَغْرِبِهَا، وَنَارٌ تَخْرُجُ مِنْ قُعْرَةِ عَدَنٍ تَرْحَلُ النَّاسَ))[1].

وطال الكلام في أمر هذه النار أتحشر أحياءَ الناس ، أو بعدَ القيام من القبور ، وحقيقةٌ هي أو مجاز عن الفتن العظيمة التي طالما خرجت من المشرق وفرّ منها الناس إلى الشام ؟[2]

فأدعُ ما كان من الخلاف في أمرها إلى التصوير فيها، وما زلت أعتقد أن الصورةَ هي مناط التأثير، والكنايةُ هي في النار التي تحشر الناس أو ترحَلُهم فإنها لا تكون كذلك حتى تستطير عرضاً وارتفاعاً فيظن الناس ألا منفَذ لهم فينبعثون أمامَها وتلحقُ بهم في حركتين دائبتين في اتجاه واحد ، فلا يزال ذلك مِن شأنها وشأنهم حتى تبلغ بهم محشَرَهم، فكُنِّيَ بالحشر عن شدتها وعِظَم جرْمها.

على أن أخوفَ ما فيها هو التشخيصُ وثوبُ الإرادة الذي أُلبِسَته ونسبةُ الحشر إليها ولا سيما في حديث أبي هريرة حيث النارُ تقيلُ وتبيت وتصبح وتمسي مع أولئك المتعثِّرين فهي معهم وكأنها منهم، وإذا لها كيد وتدبير كما لها حرٌّ وتحمير .

---

[1] – مسلم في الفتن وأشراط الساعة (في الآيات التي تكون قبل الساعة) ٢٩٠١ ، والترمذي في الفتن (ما جاء في الخسف) ٢١٨٣ ، وأبو داود في الملاحم (أمارات الساعة) ٤٣١١ ، وابن ماجه في الفتن (الآيات) ٤٠٥٥ .

[2] – ينظر : فتح الباري ، ابن حجر ١١ / ٣٧٩ ؛ فيض القدير، المناوي ٨٦/٣ .

وأقوى ما قيل في الطرائق الثلاث التي يُحشَر عليها الناس أنَّ من اغتنم الفرصة وكان من أهل التيقُّظ سار على فسحة من الظهر والزاد راغباً فيما يستقبِلُه راهباً لما يستدبِره فهذه طريقةٌ، ومنهم من يتوانى حتى يضيقَ الوقت ويقلَّ الظَّهر فيشتركون فيه، والثالثة من عجِزوا عن الظهر وتخلَّفوا عن الناس[1].

وإن تعجب فمن البعير الذي يحمل العشرة ! لا تجدُ من الشراح إلا من يؤوِّله أو يستغربُه، فقيل يحمل العشرةَ على التعاقب إذ لا يقدر بعيرٌ عليهم جميعاً ، وقيل هو من بدائع فطرة الله تعالى حتى يقوى على ما لا يقوى عليه غيرُه من البُعران[2].

والمشهور في البعير أنه الجمل وكنت أحسَب أنه يمكِن حملُه على المركبة الحديثة كالحافلة مجازاً فلا يُستغرَب حينئذٍ أن يَحمِلَ (البعير) منها العشرة والعشرين ، وذاكرتنا ملأى بصور النازحين ! ثمّ عثرتُ على أنه يمكن إطلاق البعير على المركب الآليِّ على وجه الحقيقة ، وقيل إن البعير الذي ذُكِر في القرآن: ﴿وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾ {يوسف:٧٢} كان حماراً إذ هي مراكبهم في تلك البلاد وكانت عِيرَ بني يعقوب، كذا رُوِي عن مجاهد في تفسير الآية[3]، وذُكِر أن البعيرَ كلُّ ما يحمِل[4]، فالراجح من القولين أنه من بدائع فطرة الله تعالى التي مازالت تطلع علينا بالبدائع، والله أعلم .

٣- اهتزازية : وهي المركبة المتكررة على نظام واحد .

---

[1] - ينظر : فتح الباري ، ابن حجر ٣٧٩/١١ .

[2] - ينظر : المرجع السابق ١١/ ٣٨٠ .

[3] - ينظر : تفسير مجاهد ١/ ٣١٣ ؛ تفسير الطبري ١٧٧/١٦ .

[4] - ينظر: لسان العرب ، ابن منظور (بعر ، ٤/ ٧١) .

ومن هذا الضرب حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ((لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى **تَضْطَرِبَ أَلَيَاتُ نِسَاءِ دَوْسٍ عَلَى ذِي الْخَلَصَةِ**)) وذو الخلصة طاغية دوس التي كانوا يعبدون في الجاهلية[1].

وهو البيت الذي هدمه جرير البَجَلي رضي الله عنه ، عبدته خَثعَمُ ودَوس وبَجيلة وبطونٌ من الأزد وهَوازن ، وذكر ابن الكلبي أنه كان مروةً بيضاء منقوشةً، عليها كهيئة التاج، وكانت بتَبَالة بين مكة واليمن ، على مسيرة سبع ليالٍ من مكة (هي اليوم بناحية بيشة جنوب غرب السعودية على الحدود مع اليمن)[2].

وروى عبد الرزاق عن معمر قال : "وسمعت غير الزهري يقول : على ذلك الحجر بيتٌ بني اليوم "[3].

ومعمر هو ابن راشد(- ١٥٣هـ) بصري نزل اليمن وتزوج بها واختلف إلى مكة[4] وهو شيخ عبد الرزاق الصنعاني ، وتَبالة في طريقهما إلى مكة فلعلّ التحقق من أمره تعذَّر لكونه بيتاً سُكِن ، أو أنهم تجنبوه لئلا ينبعثَ بزيارة مشاهير الناس ورؤوسِهم[5].

---

[1] - البخاري في الفتن (تغير الزمان حتى تعبد الأوثان) ٧١١٦ ، ومسلم في الفتن وأشراط الساعة (لا تقوم الساعة حتى تعبد دوس ذا الخلصة) ٢٩٠٦ .

[2] - ينظر : الأصنام ، ابن الكلبي ص ٣٤ ؛ الأطلس الإسلامي الجغرافي،كمال حمود ص ٨ .

[3] - مصنف عبد الرزاق في الجامع للإمام معمر (باب أشراط الساعة) ٢٠٧٩٥ .

[4] - ينظر : سير أعلام النبلاء ، الذهبي ٧/ ٥ وما بعدها .

[5] - وحكى المبرِّد عن أبي عبيدة معمر بن المثنّى (- ٢٠٩هـ) أنها بالعبَلات من تلك الناحية ، وأنه مسجدها الجامع ، واقتصر عليه البكري في معجمه ، والله أعلم.

ينظر : الكامل في اللغة والأدب ٥٥/٤ ؛ معجم ما استعجم ٢ / ٥٠٨ .

وجاء في الحديث ذكرُ نساء دوس ، لكن الحاكم روى عن عبد الله بن عمرو وقد سأله سائل ، فقال: ممن أنت ؟ قال : من بني عامر بن صعصعة . فقال : " لا تقوم الساعة حتى تدافَعَ نساءُ بني عامر على ذي الخَلَصة " [1].

فهذا له حكم المرفوع لأنه من الغيب ، وبنو عامر بطن من هوازن ، وتلك منازلهم وبساتينهم من الطائف حتى تبالة[2]، يشاركون القبائل اليمانية كدوس وبجيلة فيها وفي تعظيم ذي الخلصة فلا تعارض بين الحديثين.

وعوداً على اضطراب ألياهنّ ، قال ابن الأثير : " المعنى : أنهم يرتدُّون ويرجعون إلى جاهليتهم في عبادة الأوثان ، فترمُلُ نساء دوس طائفاتٍ حوله ، فترتجُّ أردافهن "[3].

فهي كناية عن التعبُّد له، وربما عن الزحمة أيضاً كما يُفهم من حديث عبد الله ابن عمرو، والنساء أسرع إيضاعاً في مثل هذه الفتن من الرجال لما يلابسهن من أوهام وآمال وعواطف وتعلُّقٍ بكلِّ (ذي خَلَصة) يُخلِّصُهنَّ من عذاب أو يَخلُصُ بهنّ في سراب، والرجال إما شركاء لهنّ في شِركِهن أو ذاهبٌ أمرهم لا يؤبه لهم!.

وحركتهُنّ توحي بالبلادة والتكرّر الآلي لمعشرٍ فقدوا عقولهم وتحوّلت رؤوسهم في أدبارهم ، وهذه اللقطة القريبة المركزة قد يراد بها الاستخفاف والتصغير لشأنهن، فلسن غيرَ أَلْياتٍ تضطرب فهي التي تصعد وتهبط وهي التي ترجو وترهب ، ولا عجب فإنَّ أكثرَ سعي النساء إلى السحرة والكهنة والأوثان إنما هو في هذا السبيل الوضيع .

---

[1] – المستدرك على الصحيحين، في الفتن والملاحم (٥٢٢/٤) ، وقال صحيح على شرطهما و لم يخرجاه ، ووافقه الذهبي .

[2] – ينظر : جمهرة أنساب العرب ، ابن حزم ص ٢٧٩، وما بعدها.

[3] – جامع الأصول ١٠/ ٣٩٣ .

ج- ومن حيث السرعة : تقسم إلى رشيقة وبطيئة .

١- رشيقة سريعة : وهي حركة لا يفضُل الزمن عنها ، فهوكساؤها وهي مِلءُ كسائها ، مع خفة في الظل ورقة في الروح وإحساس بالانطلاق والحرية .

وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يوما يحدِّث وعنده رجلٌ من أهل البادية ((أَنَّ رَجُلاً مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ اسْتَأْذَنَ رَبَّهُ فِي الزَّرْعِ فَقَالَ لَهُ : أَلَسْتَ فِيمَا شِئْتَ ؟ قَالَ بَلَى . وَلَكِنِّي أُحِبُّ أَنْ أَزْرَعَ . قَالَ فَبَذَرَ **فَبَادَرَ الطَّرْفَ نَبَاتُهُ** وَاسْتِوَاؤُهُ وَاسْتِحْصَادُهُ فَكَانَ أَمْثَالَ الْجِبَالِ . فَيَقُولُ اللَّهُ : دُونَكَ يَا ابْنَ آدَمَ فَإِنَّهُ لَا يُشْبِعُكَ شَيْءٌ)) فقال الأعرابي : والله لا تجده إلا قرشيّاً أو أنصاريّاً ، فإنهم أصحاب زرع، وأما نحن فلسنا بأصحاب زرع . فضحك النبي صلى الله عليه وسلم [١].

قال العيني رحمه الله :"والمعنى أنه لما بزر لم يكن بين ذلك وبين استواء الزرع ونجاز أمره كله من القلع والحصد والتذرية والجمع إلا قدر لمحة البصر "[٢].

ورُشِّحت السرعة بالحذف الحاصل للإذن ، والأصل فإذِن له فبذر .

والغايةُ (فبادر الطرف نباته) كنايةً عن السرعة الفائقة إذا كان سبق الطرفَ، والطرفُ لحظ العين أو تحريك الجفن[٣]، وفي (بادر) الركيزة والركازُ حيثُ معناه المتبادِرُ إلى الذهن : أسرع إلى الشيء ، أو سبقه . على أن فيه خلافاً يكشف عن كنز مخبوء . فقيل : الأصل في معناه السرعة وسمي البدر بدراً لمبادرته غروب الشمس بالطلوع أو لمبادرته طلوع الشمس بالغروب ، وقيل : الأصل في معناه

---

[١] - البخاري في المزارعة (كراء الأرض بالذهب والفضة) ٢٣٤٨ .

[٢] - عمدة القاري ١٢ / ٢٦١ .

[٣] - ينظر : تاج العروس، الزبيدي (طرف ، ٢٤/ ٧٠) .

الامتلاء وبه سُمِّي البدر، وبمعنى السرعة لا يخرج عن هذا الأصل إذ يصبح معنى بادر : استعمل غاية قوته وملء قدرته على السرعة [1].

لكن ابن فارس – رحمه الله – ذكر أن (بدر) أصلان: أحدهما كمال الشيء وامتلاؤه، والآخر الإسراع إلى الشيء[2].

وفي (بادر الطرف نباته) اجتمع الأصلان : السرعة والكمال لقوله بعدُ : ((فكان أمثال الجبال)) .

وبه تظهر فضيلة الفعل بادر على الفعل سبق في هذا المقام إذ يمثِّلُ الحركة الكاملةَ في سرعتها والكاملةَ في حسنها ، وإلا فكم من عَجَلٍ أورث العِلَل وخَطْفٍ أورد الحتف .

والحديث مع ذلك آية في الظُّرف والرِّقَّة ، ففيه الغرابة التي تداعب الخيال ، وفيه اللطف والتحبب مرتين مرة في قول الله تعالى : "دونك يابن آدم فإنه لا يشبعُك شيء "، وهذه رآها بعض الشراح توبيخاً[3] فلعله توبيخٌ يتخرّج على التحبُّب أيضاً وإلا فكيف يتفق مع الإغراء في (دونك يابن آدم)؟ ويظهر أن الموضع موضعُ تبسُّطٍ ومُفاكهة، وشاع جو المفاكهة على الحاضرين فحرّكَ داعيةَ الظرف عند الأعرابي فاسترسل فيها، و لم تكن كلمتُه غريبةً عن جوِّ الحديث فضحك النبي صلى الله عليه وسلم.

وواهاً لأهل الأدب والسَّمَر لعب الحديث في قلوبهم واستروحوا نسيمه فأودعوه دوواوينهم ومؤانساتهم [4].

---

[1] – تاج العروس ، الزبيدي (بدر ، ١٣٧/١٠ وما بعدها)

[2] – مقاييس اللغة (بدر ، ٢٠٨/١) .

[3] – كالشيخ ملا علي القاري رحمه الله في المرقاة ١٦/ ٢٦١ .

[4] – منهم الشيخ أبو البركات بدر الدين الغزي (٩٨٤هـ) في كتابه المَراح في المُزاح ص ٧٨.

٢- بطيئة ثقيلة : والبطء والثقل في حركة ما في الخارج تنعكس قوةً لمسية ضاغطة في الداخل أقلُّ ما فيها الإحساس بالضيق وشيء من اختناق القلب .

كالبغيض الذي جاء نعتُه في حديث عبد الله بن عمرو رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ((إِنَّ اللَّهَ يُبغِضُ الْبَلِيغَ مِنْ الرِّجَالِ الَّذِي **يَتَخَلَّلُ بِلِسَانِهِ** كَمَا تَتَخَلَّلُ الْبَقَرَةُ))[1].

---

[1] - الترمذي في الأدب عن رسول الله (ما جاء في الفصاحة والبيان) ٢٨٥٣ ، وأبو داود في الأدب (ما جاء في المتشدق في الكلام) ٥٠٠٥ ، قال الترمذي عقبه : "هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه وفي الباب عن سعد" .

ومدار الحديث على نافع بن عمر الجُمَحي عن بشر بن عاصم الثقفي عن أبيه عاصم بن سفيان عن عبد الله بن عمرو ، قال المناوي في حديث عبد الله بن عمرو بن العاص الذي حسنه الترمذي : " وإنما لم يصححه لأن فيه عمر بن علي المُقدَّمِيّ، قال الذهبي : كان مدلِّساً موثَّقاً " . فيض القدير ٢/ ٢٨٣ ؛ الكاشف ٧٦/٢ .

وهو " عمر بن علي بن عطاء بن مُقدَّم ... بصري أصله واسطي، ثقة وكان يدلس تدليساً شديداً، من الثامنة مات سنة تسعين وقيل بعدها/ ع" تقريب التهذيب ، ابن حجر ٢ / ٤١٦.

لكنه صرّح بالتحديث عن نافع عند الترمذي ، وأرى والله أعلم أنه لم يصححه من أجل عاصم ابن سفيان الثقفي، فإنه تابعي روى عن أبيه سفيان بن عبدالله بن ربيعة الثقفي وعمر بن الخطاب وأبي ذر وأبي أيوب وعبد الله بن عمرو بن العاص وعقبة بن عامر الجهني، وروى عنه ابنه بشر وابن ابنه سفيان بن عبد الرحمن وعمرو بن شعيب . ذكره ابن سعد في الطبقة الأولى من تابعي أهل مكة ، قال: وكان في الطائف بعد هؤلاء من الفقهاء والمحدثين فذكره . الطبقات الكبرى ٥١٨/٥ .

وذكره ابن حبان في الثقات ٢٣٦/٥.

وفي تقريب التهذيب، ابن حجر ٢/ ٢٨٥ : " صدوق ، من الثالثة / ٤ " ، ولم يذكر في كتب الجرح والتعديل ما يدل على غميزة في حفظه أو أنه خالف ، وما وثّقه غير ابن حبان، والله أعلم .

ينظر : التاريخ الكبير، البخاري ٦/ ٤٧٩، الجرح والتعديل ، ابن أبي حاتم ٦/ ٣٤٤.

وحديث سعد الذي أشار إليه الترمذي رواه أحمد في المسند (مسند العشرة المبشرين) ١٥٩٧ من طرق أحسنها من طريق زيد بن أسلم عن سعد بن أبي وقاص مرفوعاً : ((لا تقوم الساعة حتى يخرج قوم يأكلون بألسنتهم كما يأكل البقر بألسنتها)) .

قال المناوي : " ووجه الشبه إدارة لسانه حولَ أسنانه وفمه حال التكلُّم كما تفعلُ البقرة بلسانها حال الأكل . وخص البقرة من بين البهائم؛ لأن سائرها تأخذ النبات بأسنانها والبقرة لا تحتش إلا بلسانها "[1].

ولسنا في سبيل التشبيه بيد أن قوله : ((يتخلل بلسانه)) كنايةٌ عن التكلُّف والتفاصح إذ لا يكون التخلل إلا عن حالةٍ ذاهبةٍ في النفس مذهب اللسان بين الأسنان وقعر الفم، فإذا هو يشقق الكلام ويتلبّث فيه ويتقعّر فلا يكاد المعنى يصل إلا شاحباً مما لقي من وطأة الإيقاع الثقيل .

ولا جرم أن لسان هذا (البليغ) ليس بأثقل على السامعين من روحه .

هـ– ومن حيث القوة : تنقسم إلى عنيفة وضعيفة .

١– عنيفة : وهي الحركة القوية وبقدر ما تحتاج من الطاقة الطبيعية تأخذ من الطاقة النفسية للمستمع حتى يستطيع تمثُّلَها، وفي حديث صلح الحديبية .. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ((إِنَّا لَمْ نَجِئْ لِقِتَالِ أَحَدٍ وَلَكِنَّا جِئْنَا مُعْتَمِرِينَ وَإِنَّ قُرَيْشًا قَدْ نَهِكَتْهُمْ الْحَرْبُ وَأَضَرَّتْ بِهِمْ فَإِنْ شَاءُوا مَادَدْتُهُمْ مُدَّةً وَيُخَلُّوا بَيْنِي وَبَيْنَ النَّاسِ ، فَإِنْ أَظْهَرْ فَإِنْ شَاءُوا أَنْ يَدْخُلُوا فِيمَا دَخَلَ فِيهِ النَّاسُ فَعَلُوا وَإِلَّا

قال الهيثمي في مجمع الزوائد ٣٢/٨ : " ورجاله رجال الصحيح إلا أن زيد بن أسلم لم يسمع من سعد، والله أعلم".

وذكر البيهقي في الشعب ٤/ ٢٥٣ عن نعيم بن حماد عن ابن المبارك قال : " أدركت أصحابنا يقطعون الكلام "، قال البيهقي: " يريد أنهم كانوا يخافون حديث النبي صلى الله عليه وسلم: يكون قومٌ يأكلون بألسنتهم" .

وهذا يدل على شهرته عندهم .

[1] – فيض القدير ٢ / ٢٨٣ .

فَقَدْ جَمُّوا ، وَإِنْ هُمْ أَبَوْا فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَأُقَاتِلَنَّهُمْ عَلَى أَمْرِي هَـذَا **حَتَّـى تَنْفَرِدَ سَالِفَتِي** وَلَيُنْفِذَنَّ اللَّهُ أَمْرَهُ ...))[1].

قال ابن الأثير : " السالفة : صفحة العنق، وانفرادها كناية عن الموت ؛ لأنها لا تنفرد عما يليها إلا بالموت "[2].

أي بقطع العنق بالسيف ونحوه أو بتقطيع الأوصال في القبر كما ذكر القاضي عياض، وحكى قولاً أن معناها الانفراد عن الناس بمصيري وحيداً في القبر، قال : "والأول أولى وأشبه بذكر السالفة "[3]. ويحتمل أن يكون الانفراد عن الناس ببقائه وحيداً في القتال [4].

وفي صفة النبي صلى الله عليه وسلم من حديث علي رضي الله عنه أنه كان " إذا التفت التفت معاً "[5]، ومن حديث أم معبد قالـت :" في عنقـه سَـطَع "[6] والسَّطْع من كل شيء انتشار وارتفاع[7]. وهاتان كلمتان يشد بعضهما بعضـاً ، فإن المرء لا يلتفت معاً إلا إذا كان في عنقه سطَعٌ ، وهو الذي يُـدعى أغلـبَ العنق، ويقال للأسد أغلبُ لأنه مصمت العنق لا يلتفت إلا جميعاً[8]، قـال ابـن

---

[1] – البخاري في الشروط (الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب) ٢٧٣٤ ، من حديث المِسوَر بن مَخرمة ومروان بن الحكم ، وأبو داود في الجهاد (في صلح العدو) ٢٧٦٥ ، من حديث المسور ليس فيه هذه الجملة ، وهي في البخاري فكأنها من حديث مروان ، والله أعلم .

[2] – جامع الأصول ٢٨٦/٨ .

[3] – مشارق الأنوار ٢٨٩/٢ .

[4] – ينظر : فتح الباري، ابن حجر ٣٣٨/٥ .

[5] – الترمذي في المناقب عن رسول الله (ما جاء في صفة النبي) ٣٦٣٨ ، وحسّنه .

[6] – الحاكم في المستدرك ، كتاب الهجرة (١٠/٣) وقال : صحيح الإسناد ، ووافقه الذهبي . وينظر : محمد رسول الله ، الشيخ عبد الله سراج الدين ص ١٤ ، ١٨ .

[7] – ينظر : لسان العرب، ابن منظور (سطع ، ٨ /١٥٤).

[8] – ينظر : المفردات في غريب القرآن ، الراغب الأصبهاني ص ٣٦٤ ؛ الجامع لأحكام القرآن ، القرطبي ١٩ / ٢٢٢ . في تفسير قوله تعالى : ﴿ وَحَدَائِقَ غُلْباً ﴾ {عبس: ٣٠}.

منظور: " وهم يصفون السادة أبداً بغِلَظ الرَّقَبة وطولها"[1]. وكذلك يصفون الأشداء من الرجال ، ولنا قول كعب بن زهير رضي الله عنه يمدح الأنصار بأبلغ ما يقدر عليه إرضاءً لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيقول :

دَرِبوا كما دربت ببطنِ خفيّةٍ غلبُ الرّقاب من الأسودِ ضواري[2]

فإذا عُلِمت هذه الصفة من عنق النبي صلى الله عليه وسلم ، وانضم إليها قوة العزم ووَثاقةُ الجسم وشدّة العضَلَة ، فُهِم كم في هذه الحركة المفترضة المعبَّر عنها بانفراد السالفة من عنف وشدّة.

وهذا كله على سبيل الفرض[3]، إذ الأمر إلى الله ، يُقسِمُ به النبي صلى الله عليه عليه وسلم فيقول : ((والذي نفسي بيده)) لا إلى الملأ المؤتمرين ولا بيدهم ، وأنّى لهم، وقد عصمه الله وفداه المؤمنون بأرواحهم ، ولكنها كما قال الرافعي الأديب رحمه الله :" وإنها لكلمةٌ بمعركة ! "[4].

٢- ضعيفة : وهذه على العكس من سابقتها حركة واهية متهالكة لا تستهلك كبير طاقة من الواقع ولا من النفس لتحسَّ بها وتتخيَّلها .

وفي الحديث : ((خرّا على وجوههما)) كناية عن الموت وصعود الروح التي كانت تمسك الجسم ، أو عن تلاشي القدرة وفقدان القوة والإرادة .

فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ((يَتْرُكُونَ الْمَدِينَةَ عَلَى خَيْرِ مَا كَانَتْ لَا يَغْشَاهَا إِلَّا الْعَوَافِ - يُرِيدُ عَوَافِيَ السِّبَاعِ- وَالطَّيْرِ

---

[1] - لسان العرب (غلب ، ٦٥١/١) .

[2] - ديوان كعب بن زهير ص ٢٨ ؛ الأمالي في لغة العرب ، أبو علي القالي ، ٢٠٩/١ .

ودرِب بالأمر ضَرِي به وصار ذا دُربة، كما في لسان العرب (درب ، ٣٧٤/١) ، فشبههم كعب بن زهير بالأسْد الغُلبِ الضارية في غياضِها.

[3] - كذا قال الحافظ ابن حجر في الفتح ٣٣٨/٥ ، لقوله بعد : ((ولَيُنفِذنَّ الله أمره)) .

[4] - تاريخ آداب العرب ٢/ ٣٣٧ .

وَآخِرُ مَنْ يُحْشَرُ رَاعِيَانِ مِنْ مُزَيْنَةَ يُرِيدَانِ الْمَدِينَةَ يَنْعِقَانِ بِغَنَمِهِمَا ، فَيَجِدَانِهَا وَحْشًا ، حَتَّى إِذَا بَلَغَا ثَنِيَّةَ الْوَدَاعِ **خَرَّا عَلَى وُجُوهِهِمَا**))[1].

النعق صياح الراعي بغنمه وزجرُه لها ، وهو صوت الغراب أيضاً ، هو له حقيقة وقد يستعار لغيره من الحيوان، ثم هو في الغراب يقال: نغَق ونعَق ونعَب وشجَب ، ويقال: نغَق بخير، ونعَق ونعَب وشجَب ببَين [2].

ورأى القاضي عياض أن هذا الترك للمدينة جرى في العصر الأول وانقضى حين نُقِلت الخلافة إلى الشام والعراق وكانت المدينة في أحسن أحوالها ديناً وعمراناً ، وأنّ ثمارها تُرِكت لعوافي الطير والوحش في بعض الفتن ثم رجعوا إليها[3].

واستظهر النووي واختار أن ترك المدينة يكون في آخر الزمان عند قيام الساعة ، محتجاً بحديث الراعيين وأنهما آخر من يُحشَر[4].

وقوله: (فيجدانها وحشاً) أي خلاءً قفراً، وقيل ذات وحش، وهذا من هذا. وقيل يجدان غنمهما حال الزعق بها وحوشاً تبدُّلاً في الخَلق أو نفرةً وتأبِّياً في الخُلُق، ويؤيده أن هذا الوجود المذكور كان قبل بلوغهما ثنية الوداع ودخولهما المدينة[5]، وبعَود الضمير في (يجدانها) إلى الغنم يحصل معنىً جديدٌ وفائدةٌ لا تحصل

---

[1] -البخاري في الحج (من رغب عن المدينة) ١٨٧٤ ، ومسلم في الحج (في المدينة حين يتركها أهلها) ١٣٨٩ . وروى عمر بن شبة في تاريخ المدينة ١/ ٢٧٧ أن ابن عمر رد على أبي هريرة قوله في الحديث " خير ما كانت " وقال : " أعمرَ ما كانت " ولا تعارض إذ الخير يطلق على المال والرزق والعمران ولا يتمحّضُ للدين بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴾ {العاديات : ٨} ينظر : تفسير الطبري ٢٤ / ٥٦٨ .

[2] – ينظر لسان العرب ، ابن منظور (نعق ، ١٠/ ٣٥٦) ، (شجب ، ٣/ ١٠٢) .

[3] – ينظر: إكمال المعلم ٤ / ٥٠٧ .

[4] – ينظر: شرح النووي على مسلم ٩ / ١٦٠ .

[5] – ينظر: فتح الباري ، ابن حجر ٤/ ٩١ .

في عَودِه إلى المدينة التي عُلِمت وَحشتها من أول الحديث، والمعروف من أمر الحيوان والدواب أنها تنفر وتتوحش قبيل الظواهر الطبيعية المحليّة كالزلالزل والأعاصير ونحوها ، فكيف يكون حالها قبيل الساعة! وهذا يرجع بنا إلى البُعران التي تحمل الناس غداة فرارهم من النار الحاشرة[1]، فما ترجّح من أنها مراكب آلية يقوى الآن بأنه لن يكون من السهل تذليل الدواب وركوبها في تلك الحالة الكونية العصيبة ، والله أعلم .

وإذا انقلبت الغنم وحشاً أو توحّشت طباعها فلا أظنهما يقدران عليها بل يُمعِنان منها هرباً أو يُمعنان لها طلباً بحسب معنى التوحش ، فيصلان ثنية (الوداع!) وقد لقيا من سفرهما نصباً ، فيلقيان نظرة على المدينة ، ويخرّان على وجوههما .

حركةٌ ضعيفة هي آخرُ أمر البشرية والفَضلة الباقية من قوَّتها .

ونسمع في هذا المشهد نعيقهما ، ثم يتلاشى الصوت ويمضي المشهد صامتاً مع توقّع لُهاث متقطِّع وأنفاس مبهورة .

وأعجبُ من اختيار النعيق في هذا الموضع دون الصياح والزجر وهو في ذاكرة الناس ألصقُ بغراب البَين ، فهل بقيا من دون أهل الأرض راعيين للغنم أو ناعيين للدنيا ؟

وعجيبة أخرى تتعلق بالحبكة القصصية والسرد السينمائي ، فإن الكارثة إذ تحلُّ بالقوم وتستأصل خضراءهم لا تذهبُ بهم جملةً بل تدع منهم بقية تكون كالشاهد على الدمار فإذا تم المرادُ وقُرِئت الحكاية من خلال هذه البقية عادت الكارثة على هذه البقية وألحقتها بأصلها .

وأزعم أن أثر الحديث ما كان له أن يظهر لو لم يُنظَر إلى الحادثة من خلال هذين الراعيين ، والله أعلم .

---

[1] – مرّ الحديث عنها ص ٢٣٣.

و- ومن حيث الاستمرار والتعاظم: ثلاث حركات منقطعة وممتدة ومتنامية .

١- منقطعة : وهي حركة مُنِعَت عن وجهها مع وجود الحافز، وهذا المنع في رأي الدكتور أحمد ياسوف : " يقرِّب الصور الحركية من مظهر النحت ، إذ يجمد الزمان في الظاهر مما يوحِّد المكان "[١].

والجمود في الظاهر كما قال، أمّا في الباطن فقد يُحدِث المنع مع الدفع توتُّراً في الطبيعة وتوتراً موازياً في نفس المتلقي للصورة[٢] .

وأصدق مُعبِّرٍ عن هذا التوتر قولُ النبي صلى الله عليه وسلم: ((كيف أنعم؟)). فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه و سلم : ((كيف أنعمُ وصاحبُ الصُّور **قد التقَمَ القَرْنَ** وحَنَى جبهَتَهُ ينتظرُ متى يُؤمَرُ أن يَنفُخ ؟)) قال: قلنا يا رسول الله فما نقول يومئذ ؟ قال: ((قولوا : حسبُنا اللهُ ونعمَ الوكيل))[٣].

---

[١] - الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف ص ٦٦٥.

[٢] - يرى الدكتور شكري عياد (بين الفلسفة والنقد ص ٦٨) أن السكون الظاهري قد يكتسب من خلال طريقة تأليفه شاعرية تضفي حركة داخل السكون تكون جوهر الجمال الحق.

[٣] - صحيح ابن حبان ، في الرقائق (الأذكار) ٨٢٣ ، من طريق عثمان بن أبي شيبة عن جرير عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي سعيد الخدري ، وهو في مسند أبي يعلى بهذه الطريق (مسند أبي سعيد الخدري) ١٠٨٤ ، وهؤلاء ثقات رجال الشيخين ، وأخرجه الترمذي في صفة القيامة والرقائق والورع عن رسول الله (ما جاء في شأن الصور) ٢٤٣١ ، من طريق عطية العوفي عنه وقال: "حديث حسن، وقد روي من غير وجه هذا الحديث عن عطية عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه و سلم نحوه" ، و لم يشر الترمذي إلى رواية أبي صالح ذكوان السمان وهي أقوى من رواية عطية العوفي، وعطية صدوق يخطىء كثيراً، وكان شيعياً مدلساً " من الثالثة مات سنة إحدى عشرة /بخ د ت ق " تقريب التهذيب، ابن حجر ٢/ ٣٩٣ . فتحسين الترمذي للحديث إنما هو من طريق عطية فقط ، وأما من طريق أبي صالح فهو صحيح ، والله أعلم.

والحركة هنا في التقام القرن وحَني الجبهة ، قال الشيخ ملا علي القاري: " وهو كناية عن المبالغة في التوجه لإصغاء السمع وإلقاء الأذن، ينتظر متى يؤمر بالنفخ . والظاهر أن كُلاً من الالتقام والإصغاء وما بعده على الحقيقة "[1].

ويبدو المَلَك في حالة من الجاهزية القصوى والإقبال التام على شأنه لا يحول بينه وبين النفخ إلا الإذن ، وإنها لنفخةٌ لها ما بعدها! إنها خراب العالَم . وإنما ينعَمُ من لا يعلم ، لكن من عَلِم وفهِم طارَ لبُّه وصار إلى حالٍ من الترقُّب والقلق موازية لحال المَلَك في الجاهزية وأدمن على قول حسبنا الله ونعم الوكيل .

٢- ممتدة : وهي الحركة المستمرة لا يوجد ما يعوقها ، ولا تزيد عما كانت عليه ، فتبدو انسيابية سهلة ، لا تعلو ولا تهبط ، ومنها حديث أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ((إِنَّ فِي الْجَنَّةِ لَشَجَرَةً **يَسِيرُ الرَّاكِبُ فِي ظِلِّهَا مِائَةَ سَنَةٍ** ، وَاقْرَءُوا إِنْ شِئْتُمْ : ﴿وَظِلٍّ مَمْدُودٍ﴾ {الواقعة: ٣٠} . وَلَقَابُ قَوْسِ أَحَدِكُمْ فِي الْجَنَّةِ خَيْرٌ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ أَوْ تَغْرُبُ)) وعند مسلم : ((لا يقطَعُها)) [2].

فهذا حديث صحيح متفق عليه ، ورواه مع الشيخين الترمذي وابن ماجه ، وموضع الشاهد من الحديث ((في الجنة شجرة يَسيرُ الرَّاكِبُ فِي ظِلِّهَا مِائَةَ سَنَةٍ)) لا اختلاف فيه، وهو كناية عن عِظَم الشجرة في صورة حركيّةٌ ممتدّة انسيابية سهلة لا يوجد ما يعوقها.

---

[1] - مرقاة المفاتيح ١٦ / ٨٧ .

[2] - من حديث أبي هريرة : البخاري في بدء الخلق (ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة) ٣٢٥٣ ومسلم في الجنة وصفة نعيمها وأهلها (إن في الجنة شجرة ...) ٢٨٢٦ ، والترمذي في تفسير القرآن عن رسول الله (ومن سورة الواقعة) ٣٢٩٢ ، وابن ماجه في الزهد (صفة الجنة) ٤٣٣٥ .

قال ابن قتيبة في معنى ظلها : " أي ذَراها . وهو مثل قولك للرجل: أنا في ظِلّك.تريد في ذَراك وناحيتك . والعَرب تجعل الليل ظِلا وهو لا شمس فيه "[1].

وذكر القاضي عياض أنه قد يكون بمعنى الراحة والنعيم ، كما قيل : عيش ظليل أي طيب[2].

قال الشيخ بدر الدين العيني: " وإنما احتيج إلى هذا التأويل لأن الظل المتعارف إنما هو وقاية حر الشمس وأذاها ، وليس في الجنة شمس ، وإنما هي أنوار متوالية لا حر فيها ولا قر "[3].

ولا مانع من حمله على الحقيقة وأنه يمشي تحت أغصانها ويسمى ظلاً وإن لم تكن شمسٌ على مذهب العرب في تسمية الليل ظلاً كما في آخر المنقول عن ابن قتيبة ، بل الظل في الأصل السترُ مطلقاً، فيقع على ما يستر من الشمس، وعلى مالا تطلع عليه الشمس، وبذلك يكون أعم من الفيء الذي هو بعد الزوال[4].

وبسطَ الحريري هذا المعنى فقال :" ومعنى الظل الستر ، ومنه اشتقاق المظلة ؛ لأنها تستر من الشمس ، وبه أيضاً سُمِّي سواد الليل ظلا ؛ لأنه يستر كل شيء . فكأن اسم الظل يقع على ما يستر من الشمس ، وعلى مالا تطلع عليه "[5].

وهذا من معنى الطَّلح المنضود والظل الممدود الذي في سورة الواقعة، والذي ذكر الإمام مجاهد بن جبر أنه الطلح المتراكم، ذلك أن أهل قريشٍ كانوا يُعجَبون

---

[1] – غريب الحديث ١/ ٣٦١ .

[2] – ينظر : مشارق الأنوار ١ / ٦٤٥ .

[3] – عمدة القاري ١٥ / ٢١٦ .

[4] – ينظر : مقاييس اللغة ، ابن فارس (ظل، ٣ / ٤٦١) ؛ لسان العرب، ابن منظور (ظلل، ١١ / ٤١٥) .

[5] – درة الغواص ص:١١٠ .

بطَلح وَجٍّ وظلالِه[1]، فأخبر الله عز وجل أن أهل الجنة في ظلّ دائم لا تنسخه الشمس فتذهبه، وكل ما لا انقطاع له فإنه ممدود[2].

وقال الفخر الرازي(-٦٠٦هـ) : " الظل هو الأمر المتوسط بين الضوء الخالص وبين الظلمة الخالصة، وهو ما بين ظهور الفجر إلى طلوع الشمس ... وهذه الحالة أطيب الأحوال؛ لأن الظلمة الخالصة يكرهها الطبع وينفر عنها الحس وأما الضوء الخالص وهو الكيفية الفائضة من الشمس فهي لقوتها تبهر الحس البصري وتفيد السخونة القوية وهي مؤذية فإذاً أطيب الأحوال هو الظل "[3].

إذاً على الحقيقة بلا تأويل يكون لهذه الشجرة ظل ندي ممدود دون أن يعني هذا وجود شمس وحرٍّ وضوءٍ باهر .

ورب اختلاف في كلمة يفتح باباً للتأمّل: علام اختيرت هذه الكلمة دون غيرها في هذا الموضع ؟

فمن عجائب هذا الحديث أنك تقرؤه فلا يخطر في بالك العناء والمشقة رغم أنّ المسير الطويل مَظنّته، ولو ذُكِر مسير مئة سنة في خبرٍ من الدنيا لتعبت النفس طويلاً في تعقُّب هذا المسافر وتصوّر رحلته، ولكنها الجنة، والسرُّ في كلمة الظل؛كأن وقوعها في الحديث ولا حرَّ ولا شمسَ للإيحاء بمعاني النزهة المستحَبّة في أذهان الناس ، كما جاء الفعل (يسير) بصيغة المضارع مذكِّراً بالوصف المحبوب السهل: يسير .

---

[1] – وجّ هو الطائف أو ناحية منها ، والطلح مفرده طلحة شجرة طويل يستظل بها الناس والإبل ولها أغصان طوال عظام تنادي السماء ، ولها ساق عظيمة لا تلتقي عليه يدا الرجل وتسمى أم غيلان، وقيل إن الطلح شجر الموز ، والله أعلم . ينظر: لسان العرب ، ابن منظور (وجج، ٢/ ٣٩٧) و (طلح، ٢/ ٥٣٠) .

[2] – ينظر: تفسير مجاهد ٢ / ٦٤٧ ؛ تفسير الطبري ٢٣ / ١١٤.

[3] – مفاتيح الغيب ٢٤ / ٧٧.

فهنا اقتصادٌ في التأثير الحسي في نفس المتلقي يتعلق بكلمة الظل التي تنشرُ الراحة واليُسر، وبه تحقّقَ المقصود من الكناية بسير مئة سنة عن عِظَم هذه الشجرة وأغصانها، دون أن تشعر النفس بأدنى هَناةٍ من وعثاء السفر ووطأة السنين ممّا لا يتّفقُ ورَوحَ الجنة وهناءها .

٣- متنامية : تبدأ صغيرة ثم تتعاظم ، وتقابلها حركة متنامية في نفس المتلقي وشعوره.

وفي حديث السبعة عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم: ((سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمْ اللَّهُ تَعَالَى فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ : إِمَامٌ عَدْلٌ ، وَشَابٌّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ، وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِي الْمَسَاجِدِ ، وَرَجُلَانِ تَحَابَّا فِي اللَّهِ اجْتَمَعَا عَلَيْهِ وَتَفَرَّقَا عَلَيْهِ، وَرَجُلٌ دَعَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَجَمَالٍ فَقَالَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ ، وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفَاهَا حَتَّى لَا تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينُهُ،وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ خَالِيًا **فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ**))[١].

وامتلاؤها بالدمع حركة متنامية تنبئ عن شعور متعاظم ، هو في الحديث الحبُّ أوالخشية أو كلاهما معاً ، وفيضانها كناية عن هذا الشعور .

قال ابن حجر: " وفيض العين بحسب حال الذاكر ، وبحسب ما يُكشَف له؛ ففي حال أوصاف الجلال يكون البكاء من خشية الله ، وفي حال أوصاف الجمال يكون البكاء من الشوق إليه"[٢].

---

[١] - البخاري في الزكاة (الصدقة باليمين) ١٤٢٣ ، واقتصر على الشاهد في في الرقاق (البكاء من خشية الله) ٦٤٧٩ ، ومسلم في الزكاة (فضل إخفاء الصدقة) ١٠٣١، والترمذي في الزهد (ما جاء في الحب في الله) ٢٣٩١ ، والنسائي في آداب القضاة (الإمام العادل) ٥٣٨٠ .

[٢] - فتح الباري ٢ / ١٤٧.

وكونه خالياً أدلّ على صدقه وأبعد عن الرياء والتصنّع والمؤثّرات الجمعيّة ، ومِن ثَمّ كان حقيقاً باصطفاء خاص يوم القيامة ، قال المناوي : " فلما فعل ذلك حيث لا يراه أحدٌ إلا الأحد كان معاملةً لله فآواه إلى ظله "[1].

والحال (خالياً) توحي بوجهين لدينار واحد ، الأول أنه ذكر الله خالياً عن الناس ، والثاني أنه ذكر الله خالياً به . وبينهما فرق كحدِّ السيف فالخلوة في الأول عارضةٌ أحسن اغتنامها وصرف داعية الهوى والمعاصي بذكر الله ، وفي الثاني خلوة مقصودة مُرادٌ بها ذكر الله ، والثانية أرفعُ والشغل فيها بالله من أوَّلها ولذا قلت : خالياً به ، وتُرشِّح لجزاءٍ من جنس العمل ، فقاصدُ الخلوة بالله إنما يأوي من حر الدنيا وهمومها وأحزانها إلى ظل الله ولا يركَن إلى شيء سواه ، والجزاء أن يَأوِيَه الله إلى ظلِّه يوم الحرِّ الأكبر .

ز- ومن حيث الشكل الهندسي : أفقية، وشاقولية، ومنحنية تحكي الدائرة إذا ارتد آخرُها على أولها .

١- أفقية : وهي أكثر الحركات في الواقع وفي الحديث أيضاً وأخفها على النظر ، وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ((مَنْ اغْتَسَلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ غُسْلَ الْجَنَابَةِ ثُمَّ رَاحَ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَدَنَةً ، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَقَرَةً ، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّالِثَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ كَبْشًا أَقْرَنَ ، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الرَّابِعَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ دَجَاجَةً ، وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الْخَامِسَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَيْضَةً ، فَإِذَا خَرَجَ الْإِمَامُ **حَضَرَتْ الْمَلَائِكَةُ** يَسْتَمِعُونَ الذِّكْرَ)) [2].

---

[1] - فيض القدير ٤ / ٨٩.

[2] - البخاري الجمعة (فضل الجمعة) ٨٨١ ، ومسلم في الجمعة (الطيب والسواك يوم الجمعة) ٨٥٠ ، والترمذي في الجمعة عن رسول الله (ما جاء في التبكير إلى الجمعة) ٤٩٩ ، والنسائي في

هؤلاء ملائكة البُكور يكتبون الناس على قدر منازلهم في الحضور ، في هيئة راقية تمثِّل النظام وتطلب الكمال في تصعيد للزمن والحدث : الزمن يتقارب والقربان يتضاءل من بدنة إلى بيضة ويخرج الإمام ، فإذا خرج حضرت الملائكة ، وحضورهم كناية عن طي الصحف وانقضاء الكتابة وفوات فضيلة التبكير .

ويحضرون من باب المسجد إلى مواضع استماعهم في حركة أفقية تشبه حركة الناس ليس فيها غرابة ، فكأنهم بعضُ جماعة المسلمين أُسنِد إليها عمل الرقابة مع كونها حريصة على استماع الذكر . والفعل حضرت يوحي بالحضارة والأصل فيهما واحد[1]، وجاء الفعل بالماضي وكنايةً عن محذوف هو طي الصحف إيحاءً بالسرعة وحثاً على الاستعجال وإضراباً عن المتخلِّفين الجفاةِ الكسالى .

على أنهم غير الحفظة المكلفين بكتابة الأعمال في كل آن[2].

وقد استلهم الأدباء من هذه الحركة معنى السبق والفضل وجرَوا بها مجرى المثَل وصاروا يقولون عند كل مناسبة : خشيتُ أن تُطوى صحائف أهل البِرِّ وليس لي فيها ذِكرٌ[3].

الجمعة (وقت الجمعة) ١٣٨٨ ، وأبو داود في الطهارة (في الغسل يوم الجمعة) ٣٥١ ، وابن ماجه في إقامة لصلاة والسنة فيها (ما جاء في التهجير إلى الجمعة) ١٠٩٢ ، من طريق ابن المسيب عن أبي هريرة ((إذا كان يوم الجمعة كان على كل باب من أبواب المسجد ملائكة يكتبون الناس على قدر منازلهم الأول فالأول، فإذا خرج الإمام طوَوا الصحف واستمعوا الخطبة، فالمهجّر إلى الصلاة كالمهدي بدنة ...)) .

[1] – ينظر : مقاييس اللغة العربية ، ابن فارس (حضر ، ٢/٧٥) .

[2] – ينظر : فتح الباري، ابن حجر ٢/ ٣٦٨ .

[3] – ينظر : روضة العقلاء ونزهة الفضلاء ، ابن حبان ص ٢٤٥ .

٢- شاقولية : صاعدة أو هابطة ، ومنها في الحديث عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ((يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ حَتَّى **يَغِيبَ أَحَدُهُمْ فِي رَشْحِهِ** إِلَى أَنْصَافِ أُذُنَيْهِ))[١].

قال الحربي : " الرشح العرق لأنه يرشَح من البدَن "[٢].

وعند القاضي عياض يحتملُ أن المراد عرق نفسه وغيره فيخفف عن بعض ويشدد على آخرين كلٌّ بحسب عمله، ويحتمل عرق نفسه خاصة[٣] .

قال النووي: "وسبب كثرة العرق تراكم الأهوال ودنو الشمس من رؤوسهم ورحمةُ بعضهم بعضاً "[٤].

وقال ابن حجر : " واستُشكل بأن الجماعة إذا وقفوا في الماء الذي على أرض معتدلة كانت تغطية الماء لهم على السواء لكنهم إذا اختلفوا في الطول والقصر تفاوتوا فكيف يكون الكل إلى الأذُن ؟ والجواب أن ذلك من الخوارق الواقعة يوم القيامة . والأولى أن تكون الإشارة بمن يصل الماء إلى أذنيه إلى غاية ما يصل الماء، ولا ينفي أن يصل الماء لبعضهم إلى دون ذلك "[٥]، واستدل لما قال بأحاديث منها حديث المقداد بن الأسود رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : ((تُدْنَى الشَّمْسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ الْخَلْقِ حَتَّى تَكُونَ مِنْهُمْ كَمِقْدَارِ مِيلٍ ... قَالَ فَيَكُونُ النَّاسُ عَلَى قَدْرِ أَعْمَالِهِمْ فِي الْعَرَقِ فَمِنْهُمْ مَنْ يَكُونُ إِلَى

---

[١] - البخاري في تفسير القرآن (يوم يقوم الناس لرب العالمين) ٤٩٣٨ ، ومسلم في الجنة وصفة نعيمها (في صفة يوم القيامة أعاننا الله على أهوالها) ٢٨٦٢ ، والترمذي في صفة القيامة والرقائق (ما جاء في شأن الحساب والقصاص) ٢٤٢٢ ، وابن ماجه في الزهد (ذكر البعث) ٤٢٧٨ .

[٢] - غريب الحديث، الحربي ١ / ٢٨٨ .

[٣] - ينظر: إكمال المعلم ٨ / ٣٩٢ .

[٤] - شرح النووي على مسلم ١٧ / ١٩٥ .

[٥] - فتح الباري ٣٩٣/١١ .

كَعْبَيْهِ ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَكُونُ إِلَى رُكْبَتَيْهِ ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَكُونُ إِلَى حَقْوَيْهِ ، وَمِنْهُمْ مَنْ يُلْجِمُهُ الْعَرَقُ إِلْجَاماً)) قال: وأشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده إلى فيه[1].

وسواءٌ عبّر الحديثان عن موقفين مختلفين أم عبّرا عن الموقف ذاته ، فإن لكل منهما وجه يختلف عن صاحبه، فالأول (حديث ابن عمر) يبدأ بصورة جماعية وينتهي بلقطة قريبة مركزة على فرد واحد، و لم يبيِّن سبب العرق لكنه ذكرَ القيام لرب العالمين. والثاني (حديث المقداد) لَوحةٌ جماعية عنقودية تفرّعُ إلى صورٍ أصغر لكنها جماعية أيضاً، ويذكرُ سببَ العرق دنُوَّ الشمس من رؤوس العباد .

فكأن العاملَ في الأول عند القيام لرب العالمين معنويٌّ والعرق فيه ناجمٌ عن حالة نفسية داخلية من خجل أو خوف فناسب التمثيلَ بواحد، و العاملَ في الثاني حسيٌّ نجم العرق فيه عن سبب خارجي هو دنو الشمس فناسب تصوير الجماعة.

وفي أيامنا يقف المرء موقف خِزيٍ فيصفونه بقولهم : غَرِق في عَرقه ،أي: غاب في رشْحِه مجازاً عن الخجل ، أما أن يغيب في رشحه يومَ القيامة فكنايةٌ عن الخجل؛ لأن الغرق حاصلٌ حقيقة. وتّمت الكناية في حركة شاقولية متنامية حيث لا يُراد صرف الفكر في الحديث الأول إلى امتداد العرق أفقياً بل المراد ارتفاعه حتى يبلغ أنصاف أذنيه ، والله أعلم .

---

[1] – مسلم في الجنة وصفة نعيمها (في صفة يوم القيامة أعاننا الله على أهوالها) ٢٨٦٤ .

٣- دائرية : وهي المنحنية التي ارتد آخرها على أولها . وفي الحديث : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ((مَنْ سُئِلَ عَنْ عِلْمٍ فَكَتَمَهُ **أَلْجَمَهُ اللَّهُ بِلِجَامٍ** مِنْ نَارٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ))[١].

واللجام حبلٌ أو عصاً تُدْخَل في فم الدابة وتُلْزق إلى قفاه[٢].

فذكر الخطابي أن الممسك عن الكلام ممثَّل بمن ألجم نفسه . فإذا ألجم لسانه عن قول الحق والإخبار عن العلم والإظهار به يُعاقب في الآخرة بلجامٍ من نار ، وخرج هذا على معنى مشاكلة العقوبة للذنب[٣].

وقال المناوي : " شبّه ما جُعِل من النار في فم الكاتم باللجام تشبيهاً بليغاً حيث خصّ النار وهو الذي أخرجه من باب الاستعارة "[٤].

وتقدّم الشيخ ملا علي القاري بالفكرة ، فذكر تشبيه النار باللجام الذي قاله المناوي ، وزاد : " وشُبِّه بالحيوان الذي سُخِّر ومُنِع من قصدِه ما يريدُه "[٥].

---

[١] - من حديث عطاء بن أبي رباح عن أبي هريرة : الترمذي في العلم (ما جاء في كتمان العلم) ٢٦٤٩ ، وأبو داود في العلم (كراهية منع العلم) ٣٦٥٨ ، و ابن ماجه المقدمة (من سئل عن علم فكتمه) ٢٦١ ، وابن حبان في صحيحه في العلم (الزجر عن كتابة السنن مخافة أن يتكل عليها دون الحفظ لها) ٩٥ ، والحاكم في المستدرك ، في العلم (١/ ١٨١) وقال صحيح على شرط الشيخين و لم يخرجاه وأقره الذهبي ، وأخرج عَقِبه عن عبد الله بن عمرو بن العاص ، وقال : على شرط الشيخين وليس له علة ، ووافقه الذهبي . يشير بقوله وليس له علة إلى ما قيل في سماع عطاء من أبي هريرة في الحديث الأول وحكاه عقِب الأول عن شيخه أبي علي الحافظ النيسابوري .

وحديث أبي هريرة حسنه الترمذي؛ لأنه رواه من طريق عُمارة بن زاذان " أبو سلمة البصري ، صدوق كثير الخطأ من السابعة / بخ د ت ق " كما تقدم ص ٤٨، أما الحاكم فرواه من طريق صحيحة رجالها رجال الصحيح ولا علة له كما تبيّن.

[٢] - لسان العرب، ابن منظور (لجم ، ١٢ / ٥٣٤) .

[٣] - ينظر : عون المعبود ، العظيم آبادي ١٠ / ٦٦ .

[٤] - فيض القدير ٣ / ١٤٥ .

[٥] - مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ٢ / ١٣٤.

وأرى – والله أعلم– أن (ألجمه الله بلجام من نار) ليست من باب (ومنهم من يلجمه العرق) في الحديث السابق ، فالثانية (يلجمه العرق) تعني مطلقَ المنع وانسدادَ الفم، لكن الأولى صُرِّح فيها باللجام بعد الفعل يُلجِم تأكيداً ، فاللجام حقيقي إذاً مصنوع من نار لا على وجه التشبيه ولا الاستعارة، يُوضَع في فمه ويُلَفُّ إلى قفاه في حركة دائرية والدائرة في الأصل تعني حبساً وانغلاقاً، وليس هذا بأول مُستغرَبٍ من أحوال الآخرة أن تتحوَّل النار لكثافتها إلى حبلٍ مفتولٍ صلب!.

فإذا عُلِم هذا وأنه إنما يُفعَل في عُرف الناس بالدابة المسخَّرة ، توجهت الكناية بها عن حيوانية هذا الكاتم الآثم ، أو عن غاية الإذلال له بتخريجه مخرج الحيوان .

فالذي ارتقى بالعلم إلى العلياء الروحية سقط بكتمانه إلى الحضيض البهيمي ، ولعله كتم العلمَ كتْمَ اليهود يُظهِرون بعضاً ويكفُرُون بعضاً يتأكَّلون به في غايات رديئة من محاباة أهل المال والأعمال والسلطان ، وعليه يكون الكاتم بهيمةً مُلجَمةً مُسخَّرة من أول الأمر فإذا كانت الآخرةُ تحوَّلَ هذا المعنى حقيقةً محسوسةً ظاهرةً، والله أعلم.

المطلب الثاني : الكنايات المتحركة

وهذه الكنايات لا تقوم على عنصر الحركة ولكن الحركة فيها بارزة ومنشطة للصورة وهي بين أن تُحسَّ بالتوقع ، أو يُصرَّح بها :

– فمما يُحَسُّ بالتوقع ما جاء في حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه قال : بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : ((إِنَّكَ تَأْتِي قَوْماً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ

فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ . فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ . فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَائِهِمْ فَتُرَدُّ فِي فُقَرَائِهِمْ . فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ، وَاتَّقِ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ فَإِنَّهُ **لَيْسَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ**)) [1] .

قال القاضي : "معناه أنها مسموعة متقبّلة والله تعالى متقدِّسٌ أن تحيط به حجب ، أو تحول دونه حجب إذ هي صفة المخلوقين "[2] .

وحكى ابن حجر أنها تعليل للاتّقاء وتمثيل للدّعاء ، كمن يقصد دار السّلطان متظلّماً فلا يُحجَب ، والتّعبير بنفي الحجاب أبلغ من التّعبير بالقبول ، لأنّ الحجاب من شأنه المنع من الوصول إلى المقصود فاستعير نفيه لعدم المنع [3].

والقول باستعارة نفي الحجاب – مع طول هذه الطريق– يتضمّن القول باستعارة الحجاب ، وما يعدّه بعضُ العلماء وسيلة للتخلص من مهاوي التجسيم قد يعدُّه آخرون تعطيلاً، ولئن ساغ هذا البحث في مواضع فلا أراه يسوغ الآن إذ لا حاجة تلجئ إليه، فليُعتبر نفي الحجاب في هذا الحديث حقيقةً ما دام لا يستلزم إثبات الحجاب، وبها نخرج من الإشكال، ونختصر الطريق ، ولا نتأوَّل[4] .

---

[1] – البخاري في المظالم والغصب (الاتقاء والحذر من دعوة المظلوم) ٢٤٤٨ ، ومسلم – واللفظ له– في الإيمان (الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام) ١٩ ، والترمذي في الزكاة (ما جاء في كراهية أخذ خيار المال في الصدقة) ٦٢٥ ، والنسائي في الزكاة (إخراج الزكاة من بلد إلى بلد) ٢٥٢٢ ، ، وأبو داود في الزكاة (في زكاة السائمة) ١٥٨٤ ، وابن ماجه في الزكاة (فرض الزكاة) ١٧٨٣ .

[2] – مشارق الأنوار ١ / ٣٥١ .

[3] – ينظر : فتح الباري ١٣ / ٤٣١ ؛ شرح السيوطي على النسائي ٤/٥ .

[4] – سيأتي إنشاء الله مبحث خاص في الفصل السادس عن المذاهب العقدية في الصفات، ودور الكناية في التقريب بينها.

وبالحقيقة تكون هذه الجملة (ليس بينها وبين الله حجاب) كناية عن قبول دعوة المظلوم، وتظهرُ فائدة التخصيص بتعظيم شأنها وتحريج أمرها ، فهذا من النُّصرة ولا مفهوم له[1].

أمّا الحركة المرافقة للكناية فَوَحِيّةٌ خاطفة لا تكاد تخرج من فم المظلوم حتى تقع عند الله بمكان .

والعجب في هذا الحديث كيف انقلبَ الضعفُ قوةً، وانقلبت دعوةُ المظلوم المستباح خطَراً يُحذَر ويؤمر باتقائه، وأصبحت هذه الكنايةُ حصناً للمقهورين وموئلاً للمستضعفين !

وما زال الناس يذكرون قول يحي بن خالد البرمكي في نكبتهم :" دعوةُ مظلومٍ سرَت بليلٍ ونحن عنها غافلون "[2].

– ومما صُرِّح به من الحركة ما جاء في حديث الإسراء عن ابن عباس وأبي حيّة الأنصاري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال:

((ثُمَّ عُرِجَ بِي حَتَّى ظَهَرْتُ لِمُسْتَوًى **أَسْمَعُ صَرِيفَ الْأَقْلَامِ**))[3].

---

[1] – أي لا دليل خطاب له ، فلا يعني أن دعوة غير المظلوم بينها وبين الله حجاب .

ودليل الخطاب أو مفهوم المخالفة هو أن يعلق الحكم على إحدى صفتي الشيء فيدل على أن ما عداها بخلافه كقوله تعالى : ﴿ إِنْ جاءَكُمْ فاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ﴾ {الحجرات:٦} فيدل على أنه إن جاء عدل لم يتبين .

أخذ به الجمهور ، وقال عامة أصحاب أبي حنيفة رحمه الله وأكثر المتكلمين : لا يدل على أن ما عداه بخلافه بل حكم ما عداه موقوف على الدليل .

على أنه حتى عند القائلين به له شرطان : ألا تظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت عنه ، وألا يكون خرج مخرج الغالب .

ينظر: اللمع ، الشيرازي ص٢٤ ؛ المستصفى ، الغزالي ص ٢٦٥ ؛ المختصر ، البعلي ١٣٢ .

[2] – البداية والنهاية ، ابن كثير ١٠/ ٢٠٥ .

[3] – البخاري في أحاديث الأنبياء (ذكر إدريس وهو جد نوح) ٣٣٤٢ ، ومسلم في الإيمان (الإسراء برسول الله إلى السماوات وفرض الصلوات) ١٦٣ .

مستوى : أي مكان مستو معتدل [1].

وصريف الأقلام صريرها على اللوح ونحوه حال الكتابة[2]، والمراد ما تكتبه الملائكة من أقضية الله سبحانه وتعالى[3].

وفيه علوَّ مترلة نبينا صلى الله عليه وسلم[4].

وقال المناوي: "المعنى : بلغتُ في الارتقاء إلى رتبة عليا فاتصلت بمبادئ الكائنات واطلعت على تصاريف الأحوال وجري المقادير . ولذلك أخبرَ عن حوادث مستقبلة وأشياء معينة وانكشف الحال على ما قال "[5].

على أن سماعَه صلى الله عليه وسلم صريف الأقلام لا يستلزم اطِّلاعَه على جري المقادير، ولكن يدلُّ على قرب وعلوٍّ يلزم منهما سماع الصريف فيكون كناية عنهما، والحركة المرافقة لها نشِطة جداً ودائمة لا تفتُر والعمل جماعي. ومن وجه آخر تُعَدُّ هذه الكناية من الصور السمعية التي تمحَّضت للسمع لا يشاركه فيها حسٌّ آخر . والله أعلم.

وهكذا أظهر المبحثُ ما للحركة من أثر في بناء الكناية أو تنشيطها حسب نسبة وجود الحركة في الصورة، كما ظهر تنوُّعُ الحركة في الكنايات النبوية وتنوع إيحاءاتها ، ومناسبتها للفكرة العامة وسياق الحديث، ورصدُ ما أمكن من تأثيرها في نفس المتلقي، والله تعالى أعلم.

---

[1] – تفسير غريب ما فى الصحيحين ، الحميدي ص: ١٩.

[2] – مشارق الأنوار ، القاضي عياض ٢/٧٨ .

[3] – ينظر : فتح الباري، ابن حجر ١/٤٦٢ .

[4] – إكمال المعلم، القاضي عياض ١/ ٥١٠ ؛ شرح النووي على مسلم ٢ / ٢٢١ .

[5] – فيض القدير ٤ / ٣١١ .

الفصل الرابع

علاقات الكناية النبوية

تمهيد في العلاقات ومناهج دراستها

المبحث الأول: علاقة الكناية النبوية بالتركيب اللغوي

المطلب الأول : علاقة الكناية بالمعنى

المطلب الثاني : علاقة الكناية بمعنى المعنى

المطلب الثالث: مشكلات التركيب في البلاغة التقليدية ودفعُها عن الكناية

المبحث الثاني: علاقة الكناية النبوية بالإيقاع

المطلب الأول: تعريف الإيقاع

المطلب الثاني: إثبات الإيقاع في اللغة العربية

المطلب الثالث: ملاءمة إيقاع الكناية النبوية للفكرة العامة

المطلب الرابع: عناصر الإيقاع في الكناية النبوية

المبحث الثالث : علاقة الكناية النبوية بالطبيعة

المطلب الأول: نظرة القرآن والحديث والأدب إلى الطبيعة

المطلب الثاني : وظيفة الطبيعة في الكناية

المطلب الثالث: تنوّع المشاهد الطبيعية في الكناية النبوية

المبحث الرابع: علاقة الكناية النبوية بالبيئة

المطلب الأول: علاقة الأدب بالبيئة

المطلب الثاني: الخصوصية البيئية في الكناية

المطلب الثالث: فاعليةُ الكناية البيئية النبوية واستمرارها

المبحث الخامس: علاقة الكناية النبوية بالمبدع

المطلب الأول: المبدع في النقد الأدبي

المطلب الثاني: الصدق الفني للمبدع في الكناية النبوية

المطلب الثالث: دلالة الكناية النبوية على الانشغال الفكري للمبدع

تمهيد

في العلاقات ومناهج دراستها

في كل ما مرّ من الكنايات النبوية تبيّن أن هناك علاقاتٍ تسهمُ في تشكيل الكناية باعتبارها حدثاً لغويّاً إبداعياً، منها ما هو داخلي يختص بالتركيب والإيقاع، ومنها ما هو خارجي يختص بالمبدع والبيئة والطبيعة والمتلقي .

وقد كان يكفي هذا للشروع في تحليل العلاقات الكنائية لولا أن المنهج العلمي يَقضي بتنزيل الدراسة على أصولٍ ومناهج توطِّئ مِهادَها .

إن علم البلاغة يفتحُ الباب على النص الأدبي مباشرةً وعلى طرفيه المبدع والمتلقي تبعاً للنص ومن هذين الطرفين كانت تداخله الملاحظات النفسية والتاريخية، ويقول الدكتوران خفاجي وشرف: " الرأي عندنا أن الدلالة اللغوية العربية للبلاغة هي المقابل الصحيح لما نسميه اليوم بعلم الاتصال "[1].

ويُرى أن كلّ حدث لغوي يتضمّن ستة عناصر : مرسل – ملتقط – إقامة الاتصال – لغة مشتركة code – مرسلة لغوية – المحتوى اللغوي للمرسلة[2].

فالغرض من الرسائل اللغوية الإعلامُ مجرّداً أو الإعلامُ المقترن بنيّةٍ جماليّةٍ يُراد منها إسباغ الجمال على المرسلة اللغوية للتأثير في عاطفة المتلقي، ويتصل البحث البلاغي بالإبداع، أي بالإعلام المقترن بنية جمالية[3].

ويمكن رد العناصر الستة إلى ثلاثة مع مراعاة وصف الإبداع وهي: المبدع والمتلقي والرسالة .

ولأن الطبيعة والبيئة (الموقف التاريخي) ذواتا تأثيرٍ كبيرٍ على المبدع ومنها يستمد مفرداته وصوره فقد صار لدراستهما شأن . وغدا التحليل الأسلوبي

---

[1] – البلاغة العربية بين التقليد والتجديد ، ص ٥٦.

[2] – ينظر : الألسنية ، د. ميشال زكريا ص : ٥٣ ، وسبق ذكر هذه النظرية والإفادة منها ص ٦٨.

[3] – ينظر : البلاغة والأسلوبية ، د. محمد عبد المطلب ص ٢١٩.

يتعامل مع ثلاثة عناصر : العنصر اللغوي (نصوص اللغة) والعنصر النفعي (المؤلف والقارئ والموقف التاريخي وهدف الرسالة) والعنصر الجمالي (تأثير النص على القارئ، والتفسير والتقييم الأدبي للنص)، وهدف التحليل الأسلوبي إدراك مدى تكامل هذه العناصر في تحقيق الحد الأقصى لفعالية النص[1].

ولهذا كان أفضل سبيلٍ لسبر العلاقات الكنائية وتحليلها باعتبارها نصاً أدبياً أن نطبقَ اتجاهي الأسلوبية[2] الوصفي والتفسيري :

أ- المنهج الوصفي: يعتدُّ بالأبنية اللغوية ووظائفها داخل النظام اللغوي، ويدرس العلاقة بين الصيغ والفكر في عمومه، ويتوقّف على علم الدلالة ودراسة

---

[1] - ينظر : الأسلوبية والبيان العربي ، خفاجي وشرف ص: ١٦، ١٧.

[2] - الأسلوبية (علم الأسلوب) تقترب مما سماه العرب علم البلاغة .

يقول الدكتور علي عبد الواحد (علم اللغة ص ١٥) : " هذا وقد وضع المؤلفون العرب أسماء لبحوث تشبه بعض البحوث السابقة فوضعوا اسم الصرف لبحوث من فصيلة المورفولوجيا التعليمي، واسم البلاغة لبحوث من الستيليستك التعليمي (♦♍)(♦♦)(●♎♦♦ أي: علم الأسلوب) " وواضح أنه يقصد علم البلاغة لا البلاغةَ ذاتها .

لكنها عند الغربيين ثمرة الألسنية وعليها طابعها ، يقول د. صلاح فضل في (علم الأسلوب والنظرية البنائية ص : ١٩) : " ينحدر علم الأسلوب من أصلاب مختلفة ترجع إلى أبويين فتيين هما علمُ اللغة الحديث أو الألسنيةُ إن شئنا أن نطلق عليها تسمية أشد توافقاً مع دورها في أمومة علم الأسلوب من جانب وعلمُ الجمال الذي أدى مهمة الأبوة الأولى من جانب آخر " ، ويمكن القول بأنّ الألسنية بزّت علم الجمال في تكييف الأسلوبية ، فلحقت بأمّها ، و"استمدت منها منهجيتها ومفاهيمها الأساسية " كما قال د. ميشال زكريا في الألسنية ، ص : ١٢.

ويعدُّ السويسري دي سوسير (١٨٧٥- ١٩٣١) أبا الألسنية بكتابه "دروس في الألسنية العامة "ومؤسسَ الاتجاه البنياني فيها ، الذي طوره تشومسكي الأمريكي صاحب النظرية التوليدية بكتابه " البنى التركيبية " ١٩٥٧م ، وهذان الاتجاهان البنياني والتوليدي أثّرا في توجيه الأسلوبية أيضاً فكان فيها المنهجان الوصفي والتفسيري . ينظر : الألسنية ، د. ميشال زكريا ص:٣٨ ، ٤٠ ، ٦٥.

المعاني في ذاتها، فهو منهج يصفُ الكلام ودلالته وفق الفلسفة العامة للّغة دون النظر إلى الحيثيات الأخرى وتأثيرها في صنع الكلام وتوجيه معناه.

ب- المنهج التفسيري: وهو نقدٌ للأسلوب بدراسة علاقة التعبير بالفرد والجماعة التي تبدعه وتستخدمه، فيحدد بواعث الأبنية اللغوية وأسبابها، ويُعنى بالمقاصد ويرتبط بالنقد الأدبي[1]، فهو منهج ينظر إلى الكلام من خلال المؤثرات الخارجية عليه مما يكسب الكلام شحناً شعوريّاً فوق ما في دلالته وذلك بتفسير محيط هذا الكلام .

فالأول يناسب تحليل العلاقات الداخلية من إيقاعٍ وتركيب، والثاني يناسب تحليل العلاقات الخارجية وصلة النص بالمبدع والطبيعة والبيئة والمتلقي، والمنهجان معاً ينتجان تحليلاً أسلوبياً وافياً .

ولأن الكناية في درسِنا نصٌّ ديني أيضاً فالغرضُ منه المتلقي أولاً وأخيراً، ولهذا نحّيتُه عن فصلنا هذا، وجعلتُ له فصلاً مستقلاً سميته أغراض الكناية النبوية .

وأما سائر عناصر التحليل فسأعرضها في هذا الفصل معتمداً على ما سبق من كنايات في البحث، ومضيفاً كناياتٍ جديدة، في خمسة مباحث تجلو علاقة الكناية النبوية بكلٍّ من التركيب والإيقاع والطبيعة والبيئة والمبدع .

---

[1] - ينظر : الأسلوبية والبيان العربي ، خفاجي وشرف ص: ١٢، ١٣ ؛ البلاغة والأسلوبية ، د. محمد عبد المطلب ص ٢١٤.

المبحث الأول

علاقة الكناية النبوية بالتركيب اللغوي

تشمل علاقة الكناية بالتركيب اللغوي علاقتها بالمعنى ومعنى المعنى : أي بالمستويين النحوي والبياني، أو ما يسمى العلاقات السياقية والإيحائية، أو ما سماها جاكبسون علاقة المجاورة وعلاقة التشابه ويعني بها العلاقات المجازية[1].

فالمستوى النحوي يقومُ على السياق ومجاورةِ الكلم بعضِه بعضاً، وهذه تمنح الدلالات الأولى للكلام، وهي مرحلة المعنى. والمستوى البياني يقوم على تجاوز الدلالات الأولى إلى غيرها بطريق الإيحاء أو بطريق التشابه ونحوه، وهي مرحلة معنى المعنى.

يقول الدكتور إحسان عباس: "من مرحلة المعنى يتكون علم المعاني ومن مرحلة معنى المعنى يجيء علم البيان"[2].

والكناية في جوهرها ستر معنىً ملزومٍ بمعنىً لازم مع طلب المعنيين وإرادتهما، فيلتقي عندها المستويان النحوي والبياني .

وهذا ما سأبيّنه في مطلبين:

---

[1] – رومان جاكبسون مؤسس مدرسة الشكليين الروس أهم وأشهر المدارس البنيانية تكونت عام ١٩١٥م، ودارت في مجملها على الجوهر الداخلي للعمل الأدبي واتجه بحثها إلى فنية الشكل الأدبي ، في أربعة مستويات متفاعلة فيما بينها : الأول الدراسات الصوتية ، والثاني الدراسات الدلالية ، والثالث البنية النحوية ، والرابع الشكل الصوري الذي تتجسد فيه جزئيات الصورة والمواقف والأحداث والشخصيات في وحدة متكاملة .

ينظر : البلاغة والأسلوبية ، د. محمد عبد المطلب ص ١٨٢.

[2] – تاريخ النقد الأدبي عند العرب ص ٤٢٩.

المطلب الأول : علاقة الكناية بالمعنى

المعنى هو السطح من الكناية، ولا يعني قولي السطحَ أنه لا بلاغة فيه، بل هو ميدان علم المعاني وفقه النحو، على أنه بحرٌ لا مطمع في استيعابه في هذه الفقرة ويكفي التمثيلُ لإثبات أنه لم يتخلّف عن الكناية من جهة، وأنه يتغلغل في نسيجها ماءً ورواءً ويؤثر في توجيه الكناية من جهة أخرى :

ويظهر أثره البالغ في حديث الرحم أنها ((**تعلقت بحقو الرحمن**))، والآخر أنها ((**معلقة بالعرش**))[1] وتَوجُّهِ الكناية في الأول عن الاستجارة وفي الثاني عن الطمأنينة والرفعة، والمدارُ على التعلُّق فقد جاء في الأول فعلاً ماضياً والماضي بدايته في نهايته ليس في زماننا.. لحظاتٍ وانقضت، والفاعل فيه الضمير (المستتر) (هي) دلَّت عليه تاء (التأنيث) فهذا ضَعفٌ في ضعفٍ. أما في الثاني فجاء اسمَ مفعول والاسمية تفيد الديمومة والثبات والفاعل فيه لم يُصرَّح به للعلم به أو الإجلال أو شغل الأذهان بالصورة دون الفاعل، فانقلب ضعفها قوّةً ورفعةً بنسبتها إلى العرش .

هذا مثال، والواقع أنه لم تكد تخلو كناية في أثناء ما قدّمتُ من الحديث عن الصورة الفنية واللون والحركة من تطبيقٍ لعلم المعاني، وإن شئت فانظر الكناية ((**ممسكٌ عنانَ فرسه**)) ص ١٣٨، و((**آخذ بعنان فرسه**)) ص ١٤١، والكناية ((**فيقع في حفرة من النار**)) ص ٢٢٥ ... الخ .

---

[1] – انظر الكلام على هذين الحديثين مع تخريجهما ص ١٦٩ ، ١٧٤ .

المطلب الثاني : علاقة الكناية بمعنى المعنى

إن نظرية معنى المعنى من أشهر نظريات البلاغة العربية، وطالما اقترن ذكرها بالشيخ عبد القاهر الجرجاني الذي أطلق هذه التسميةَ وعنى بها أن تعقِل من اللفظ معنىً يفضي بك إلى معنىً آخر، وجعل مداره على الكناية والاستعارة والتمثيل .

قال الدكتور إحسان عباس: "مرحلة معنى المعنى هي المستوى الفني من الكناية والاستعارة والتشبيه"[1].

وتقدّمت النقول عن عبد القاهر في هذا الأمر في المبحث الثاني من الفصل الأول[2]، وحُقِّق آنذاك أن الكناية تشترك مع المجاز في وصف جامع هو المعنى ومعنى المعنى، ويفترقان في مسألة النقل عن الوضع فإن اللفظ في كلٍّ منهما وإن كان معناه الأول الذي وُضِع له سيفضي إلى المعنى الثاني إلا أنه في الكناية لا يُنقَل عما وضع له فيدل على المعنيين في آن واحد لا من قبيل الاشتراك بل من قبيل أن المعنى المذكور يدل على المعنى المستور لأنه يلزم عنه ويردفه في الوجود ، وفي المجاز يُنقل فإذا دل على المعنى الثاني توقفت دلالته على المعنى الأول .

وكان الشيخ عبد القاهر قال : "مِن شرط البلاغة أن يكون المعنى الأول الذي تجعله دليلاً على المعنى الثاني ووسيطاً بينك وبينه، متمكّناً في دلالته مستقلاً بوساطته، يسفُر بينك وبينه أحسن سفارة، ويشير لك إليه أبين إشارة، حتى يُخَيَّل إليك أنك فهمته من حاقِّ اللفظ وذلك لقلة الكلفة فيه عليك وسرعة وصوله إليك"[3].

---

[1] – تاريخ النقد الأدبي عند العرب ص ٤٢٩.

[2] – ص ٢١ ، ٢٢.

[3] – دلائل الإعجاز ص ٢٠٧.

وهذا يتعارض في الظاهر مع قول آخر له: "ومن المركوز في الطبع أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له أو الاشتياق إليه ومعاناة الحنين نحوه كان نيله أحلى وبالمزية أولى ، فكان موقعه من النفس أجل وألطف"[١].

وتقدّم أنّ هذا التعارض في قضية المعنى ومعنى المعنى يختص بالمثل والمجاز[٢]، ومع ذلك فالجمع بين القولين قريب نحو الذي قاله الدكتور إحسان عباس بأنها " تعمية فنية وتعقيد فني، وليست تعقيداً ناشئاً عن اختلاف في النظم، فهي تكلّف القارئ مشقة، إلا أنها مشقة الغائص الذي يبحث عن اللؤلؤة في جوف الصدفة ، أما التعقيد المؤرق الذي لا يخرج الإنسان منه بجدوى فذلك هو الشيء المذموم"[٣].

أمّا الكناية فهي خارج نطاق التعارض المذكور، وخصوصيّتها تجعلها أسرع إلى الفهم من المجاز؛ لأنها إثبات الشيء بإثبات دليله، ونجاحها منوط بقرب دلالة المعنى المذكور على المعنى المستور، وكذا قال الشيخ عبد القاهر[٤].

وقد مرّ أيضاً أن جمود العين يُخطِرُ في البال الموتَ أو تحجُّرَ القلب ، فهو كناية ناجحة بهذا الاعتبار ، فإذا قصد بها الأديب السرور وانقضاء البكاء قصُرَت عن أداء الغرض؛ لأنها لا تدل عليه [٥].

هذا ما كان من أمر الشيخ عبد القاهر ونظريّته، ثم صار لمعنى المعنى في النقد الأدبي الحديث دولةٌ واشتهار منذ صدور الكتاب الذي حمل هذا الاسم: "The Meaning of Meaning" أي : معنى المعنى ، واشترك في تأليفه الناقدان

---

[١] – أسرار البلاغة ص ١٢٦.

[٢] – ص ٧٢.

[٣] – تاريخ النقد الأدبي عند العرب ص ٤٣٠ .

[٤] – ينظر قوله ص ٢٥من الأطروحة، أو في دلائل الإعجاز ص ٥٧ .

[٥] – ينظر: ص ٢٧.

الشهيران رتشاردز وأوغدن، ونشراه سنة ١٩٢٣م، قبل نشر رتشاردز لكتابه " مبادئ النقد" بعام واحد، ويعَدُّ هذا الكتاب أهم أسس النقد الأدبي الحديث[١].

المطلب الثالث: مشكلات التركيب في البلاغة التقليدية ودفعُها عن الكناية

إنّ أشنع ظُلمٍ وقع على الكناية في النقد العربي الحديث أن صُنِّفت ضمن أشكال البلاغة العربية التقليدية ثم نُظِر إلى البلاغة العربية – ومنها الكناية – نظرة النقد الأجنبي إلى بلاغته القديمة حيث لا يراها إلا تشبيهاً أو استعارة وحيث أسقطها بأربع تُهَم! .

نعم هناك ضوابط وقيود في بلاغتنا العربية تحول دون انفلات تعبيريٍّ لكن السُّبُل المتاحة غنية وثرية جداً، والعربية ذات أسس ووظائف تتجاوز التواصل الأفقي في الجيل الواحد إلى تواصل تصاعديٍّ عبر الأجيال لذا ينبغي ألا يُسمَح بتعدي الحدود .

والتهم الأربع التي رمَى بهن النقد الأجنبي بلاغته القديمة ثم (استُعِرن) لبلاغتنا هي : الإثنينية ، والمشابهة ، والمنطقية ، والجمود ، وقد استقيتُ توصيفهنّ من الدكتور نعيم اليافي، وتولّيت إخراجَ الكناية من دائرة الاتهام غير مُثبتٍ دورانها على التشبيه والاستعارة .

الأولى– مشكلة الرؤية الثنائية : وهي أصل المشكلات إذ التشبيه (ومن ثم الاستعارة) يعتمد على مركَّبين : المركب الأول (ب) والثاني (ج) فالثالث في

---

[١] – ينظر : النقد الأدبي ومدارسه الحديثة ، ستانلي هايمن (ترجمة د.إحسان عباس و د. محمد يوسف نجم) ١ / ٣٠.

الرؤية النقدية التقليدية (ب- ج) لكنها عند الأديب ليست هكذا وإنما هي (بج) كما ينبغي أن تكون، أي ما يُعبر عنه بالتلاحم بين الصورة والفكرة .

ويرى الدكتور نعيم اليافي أن النجاح لا يُناط بالقرب أو البعد بين التركيبين بل بالطريقة التي وُلِد بها التركيب الثالث، وأنَّ هذه الطريقة سرٌّ لا ينبغي المبالغة في تفسيره[1].

أقول: في التشبيه (حاتم بحر) مركّبان هما طرفا التشبيه ، وفي الاستعارة (جاء البحر) مركّبان كذلك أحدهما (جاء) الذي هو من لوازم الأحياء ويصرِفُ النظر عن إرادة الحقيقة في البحر، مدعوماً بالقرينة الحالية .

أما الكنايةُ (كثير الرماد) فمركّب واحد مرادٌ على وجهه، وإنما يدلّ على الكرم بالإيحاء فهو ليس من قبيل (ب- ج) ، ولا حتى من قبيل (بج) ، إنه من قبيل (بـــ ج ـــ) حيث الجيم في عمق الباء ، وحيث الكرم في عمق كثرة الرماد وحيث الملزوم في عمق اللازم.

الثانية – مشكلة المشابهة: التي جعلها النقد القديم أساساً يقوم عليه التشبيه والاستعارة القائمة على علاقة المشابهة، ثم باتت تُلاحظ في كل تشبيه وفي كل استعارة، مع أن المغايرة لا تقلّ عن المشابهة أهميةً في ذهن الأديب الذي يقصد إلى المركّب الناتج عن انعكاس هاتين النسبتين وتداخلهما[2].

أقول : الكناية مركّب واحد لذا لا يمكن الحديث فيها عن مشابهة ولا عن مغايرة كالتي تعقد بين حاتم والبحر مثلاً، لكن يمكن الحديث عن قرب دلالة المعنى المذكور على المعنى المستور أو بعده مع أن كلا المعنيين مرادٌ مطلوب .

---

[1] – ينظر : مقدمة لدراسة الصورة الفنية ص ٥٧ .

[2] – ينظر : مقدمة لدراسة الصورة الفنية ، د. نعيم اليافي ، ص ٥٦ .

الثالثة – مشكلة البناء المنطقي: حيث يُراعى المنطق في بناء الأشكال البلاغية التقليدية، والحق أن الانفعال هو مصدر الصورة لا المنطق ، والذهن العلمي يرى الأشياء من الخارج ويبني العلاقات بينها على هذا الأساس، أما الذهن الشعري فيراها من الداخل . فما ينبغي أن تكون العلاقات بين المركبات منطقية تقوم على الضرورة ولكن حدسية تقوم على الاحتمال[1].

أقول: بما أنّ الكناية مركَّب واحد دال على معنىً ومعنىً آخر في عمقه فالعلاقة فيها أصلاً داخلية ولا يمكن رؤيتها إلا من الداخل، ومن ثم فلن تكون إلا عن انفعالٍ وانبثاقٍ روحي، والاحتمال ملازمٌ لها لا ينفك عنها؛ لأنها تعتمد الإيحاء سبيلاً إلى المعنى المستور .

لكن لا بد مع ذلك من التنبيه إلى أمرٍ غاية في الأهمية: إنه لا يختصمُ المنطق والانفعالُ إلا في نفوس المرضى من الفنانين أصحاب التهويمات والتغريبات ، أمّا في الفطرة السليمة الكاملة فلا يكون الانفعال إلا منطقياً ولا المنطق إلا انفعالاً بوجه من الوجوه، وهذا ما لاحظناه في كلام أكمل البشر نبينا صلى الله عليه وسلم .

الرابعة– مشكلة الجمود : حيث زعم الدكتور نعيم اليافي أن البلاغة التقليدية أدارت العلاقة بين المركبات على المشابهة وقانون الجامع في كلّ ، لذا لا تستطيع بهذا الجمود تفسير الأبنية الصورية كالرمز والأسطورة وعنصر التورية الساخر والأشكال المتراسلة ..

ويرى أن القانون الآن هو قانون حرية التعبير فهو أساس العلاقات الصورية ، ويقول: " الحرية أشق من القيد وأعسر، وتلك هي مهمة الفنان فعليه دائماً أن

---

[1] – ينظر : مقدمة لدراسة الصورة الفنية، د. نعيم اليافي ص ٦١ .

يدرك بوعي أين ينتهي الصدق والإخلاص في تجربته وأين يبدأ الافتعال والزيف"[1].

فالوحدة بدل المشابهة والإثنينية، والإسقاط الروحي عوض المنطق ، والتطور هو المحصلة بدلاً من الجمود[2] .

أقول: الكناية تعبير صوريٌّ إيحائيٌّ آنيٌّ غيرُ جاهزٍ ولا مُعَدٍّ مُسبَقاً، وليس له إلا مظهرٌ واحد وتركيبٌ واحد هو الصورة فلا مشكلة في التشابه ولا المغايرة . ولا ثنائية في الرؤية ولا جمود فيها ؛ لأنها متجددة بتجدد اللوازم ولأنها تعبير بالصورة الحسية من الواقع المعاش. ولكنّ النقدَ أُتِيَ من جهة الأمثلة المختارة للكناية مثل كثير الرماد ونحوها، فأخذ يتبصَّرها بعين عصره لا بعين عصرهم فرآها جثةً هامدةً خبا رمادُها وبرَدَ، وإنما الكناية شيءٌ نابعٌ من الأعماق الحارة على غير قياس وسبيل ذلك التفاعل مع البيئة والطبيعة والانفعال بهما، ولا أقول بموت الكنايات القديمة المستعملة مثل كثير الرماد وطويل النجاد، لكن أقول بالتحوّل: إن الكنايات لا تموت ولكن تتحوّل بكثرة الاستعمال أمثالاً ومجازات[3].

وقد مررنا في البحث بجملة وافرة من كنايات النبي صلى الله عليه وسلم فرأيناها تتسم بالتنوع والحيوية منها ما كان بيئياً نحو قوله ((**لا تُوكِي** فيُوكَى عَليكِ)) كناية عن الشح[4]، وطبيعياً نحو قوله في آكلة الخضر ((**حَتَّى إِذَا امْتَدَّتْ خَاصِرَتَاهَا**))[5]كناية بصرية مجسمة للشبع، وصوتية تجسّم شدةالجوع ((**يتضاغَون**

---

[1] – مقدمة لدراسة الصورة الفنية ص ٦٦ .

[2] – ينظر : مقدمة لدراسة الصورة الفنية ص ٦٧ .

[3] – تقدم تحقيق هذا التحول ص ٣١ .

[4] – ينظر تخريجه وشرحه ص ١٢٦.

[5] – ينظر تخريجه وشرحه ص ١٣٦ .

عند رِجليَّ))[1]، وحركية نحو ((**تَعْدُو بِكَ قَلُوصُكَ لَيْلَةً بَعْدَ لَيْلَةٍ**)) كنايةً عن الجلاء وبعد المسافة[2]، وسكونية نحو ((**مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْسًا**)) كنايةً عن الإعراض والجمود[3].

وغير ذلك مما سبق البحث به من الكنايات المفعمة بالتصوير، فتأمّل هل تجد في أي من هذه الكنايات إثنَينيةً أو جفافاً منطقياً أو جموداً ؟

---

[1] – ينظر تخريجه وشرحه ص ١٣٥ .

[2] – ينظر تخريجه وشرحه ص ١٤٨ .

[3] – ينظر تخريجه وشرحه ص ١٤٢ .

المبحث الثاني

علاقة الكناية النبوية بالإيقاع

إن حديث الإيقاع مايزال شاباً فتيّاً، فيه مجالٌ ومُستَرادٌ فسيح لذا سأدرسه في أربعة مطالب : تعريف الإيقاع، وإثباته في اللغة العربية والحديث النبوي ، وملاءمة الإيقاع للكناية النبوية، وعناصر الإيقاع مع تطبيقها في الكناية النبوية .

وأستعجل الإشارة إلى بعض الأمور إجمالاً يكون كالبريد يحملُ هذا البحث إلى قلوب علمائنا الأفاضل ممن يخشون فتح مثل هذه الأبواب على النصوص الدينية:

١- لا يدخل الإيقاع في تحديد معنى النص ولكن في تأكيد المعنى وتذوّقه بعد ظهور المعنى بالطرق العلمية، شأنه في ذلك شأن سائر بنود الصورة الفنية كاللون والحركة إنما هي لتذوّق النص بعد ثبوته وظهور التأويل الراجح له .

٢- الريادة في مجال الإيقاع للعرب؛ وذلك لخصوصية اللغة العربية وأنها لغة موقَّعةٌ ، وليس الإيقاعُ بُنيانياً أو أجنبياً كما قد يُتوهَّم، وليس التكحُّل في العينين كالكحل.

وقد حاولت طائفة من العلماء العرب استثمار الإيقاع في النصوص الدينية منهم الأديب مصطفى صادق الرافعي حين جعل الإيقاع خطوة للمعنى في سبيله إلى النفس، وسيد قطب رحمه الله الذي عدّ الإيقاع جزءاً من دلالة النص وطبّقه بنجاحٍ في كتابه التصوير الفني في القرآن، والدكتور أحمد ياسوف الذي وصف الإيقاع بأنه دعوة العواطف للتفاعل مع النص، وطبّقه في كثير من مواضع كتابه الصورة الفنية في الحديث النبوي، وسيأتي ما نقلتُ عنهم مستوفىً في المطلب الثاني، وبهذا لا أكون مبتدعاً وإنما حاولت تنظيمَ هذا البحث وبلورَته ما استطعت إلى ذلك سبيلاً .

٣- علاقة الكناية بالإيقاع تأتي من جهة أن الكناية صورةٌ، والصورة لا تنشأ إلا عن انفعالٍ نفسي يَنتجُ عنه بالضرورة شيءٌ آخر هو الإيقاع، فالانفعال يُحدِث صورة وإيقاعاً في وقتٍ واحد فبالضرورة أن يكون بينهما تناسب وتعاون.

ومن جهة ثانية وقد عُلِم أن الإيقاع والصورة مصدرهما الانفعال، والانفعال هو مادة الصدق الفني، تبيَّن أن الكناية بصورتها وإيقاعها دليلٌ على الصدق الفني الذي هو مطلبٌ من مطالب الدراسة، وسيأتي .

٤- إن مما زادني شغفاً بهذا المجال ما رأيت من أنّ حُسنَ الإيقاع في الكنايات النبوية ظلّ يدور مع صحة الرواية، فما ثبت بمقارنة الأسانيد أنه أصحّ لفظاً ظهر جمالُ الإيقاع فيه وفضلُه على نظيره في الروايات بالمعنى .

وسيأتي بيان هذه الأحكام المقدمة وتوثيقُها فيما يلي من المطالب:

المطلب الأول : تعريف الإيقاع

أ- تعريف الإيقاع لغة:

جاء في اللسان: "الإيقاعُ من إيقاع اللحن والغِناءِ، وهو أَن يوقِّع الأَلحانَ ويبنيَها"[١]. وفي الوسيط: "الإيقاع : اتفاق الأصوات وتوقيعها في الغناء"[٢].

وقارب ابن فارس بين الإيقاع والعروض فذكر إجماع العروضيين أنه لا فرق بينهما إلاّ أن صناعة العروض تقسم الزمان بالحروف، وصناعة الإيقاع تقسم

---

[١] - لسان العرب ، ابن منظور (وقع ، ٨ / ٤٠٣) ، والأصل فيه كلام الخليل الفراهيدي ، وعنه أيضاً أن يوقع الألحان ويبيِّنَها بدل ويبنيها ، والمآل واحد .ينظر: تاج العروس ، الزبيدي (وقع ، ٢٢ / ٣٥٩) .

[٢] - الوسيط ، إبراهيم مصطفى وآخرون (وقع ، ٢ / ١٠٥٠) .

الزمان بالنغم . قال: "ولما كان الشعر ذا ميزان يناسب الإيقاعَ والإيقاعُ ضرب من الملاهي لم يصلح ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم"[1].

يعني قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ {يس : ٦٩}[2].

وإذا كان الشعرُ لا يصلحُ له صلى الله عليه وسلم لمعنى الإيقاع الذي فيه فإن بطلانَ الإيقاع ونفيَه عن حديثِه أولى، على أن بحثنا ليس في الإيقاع الذي قيل قديماً، ولكن في المعنى الأعم الذي اصطُلِح عليه بعدُ والذي يقوم على دعامتين : هما الحركة والتنظيم، أو التكرار والتوقع سواء تحقّق المتوقَّع أم لا[3].

ب- تعريف الإيقاع في الاصطلاح:

يعرّف الإيقاع عموماً بأنه: "خاصية التتابع لأحداث، في زمان، تنتج في عقل المشاهد انطباعاً عن التناسب بين فترات الأحداث الكثيرة أو مجموعات الأحداث، التي تتألف منها المتوالية المتسلسلة "[4] .

---

[1] – الصاحبي في فقه اللغة ص ٢٣٠.

[2] – أي ما علّمنا محمداً الشعر وما ينبغي أن يكون شاعراً ، ينظر : تفسير الطبري ٢٠/ ٥٤٩ ، قال الرازي في مفاتيح الغيب ٩٢/٢٦ : " ولا يصلح له وذلك لأن الشعر يدعو إلى تغيير المعنى لمراعاة اللفظ والوزن ، فالشارع يكون اللفظ منه تبعاً للمعنى ، والشاعر يكون المعنى منه تبعاً للّفظ ؛ لأنه يقصد لفظاً به يصح وزن الشعر أو قافيته فيحتاج إلى التحيّل لمعنى يأتي به لأجل ذلك اللفظ". فهذا مع ما قاله ابن فارس معنيان ، وذكر العلماء غيرهما ، ينظر : شرح النووي على صحيح مسلم ١٤/١٥ .

وكما لا يصلح له نظمه فكذلك إنشاده ، واختار الإمام النووي أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يقصد إلى الشعر ولا أراده ، فما وُجد من كلامه على هيئة الشعر ، فليس بشعرٍ . ينظر : شرح النووي على صحيح مسلم ١١٩/١٢ .

[3] – ينظر : الأسس الجمالية للإيقاع البلاغي في العصر العباسي ، د. ابتسام حمدان ، ص ٢٢.

[4] – النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، د. ستانلي هايمن (ترجمة د.إحسان عباس و د. محمد يوسف نجم) ٢ / ١٥٦ .

وهذا يعني وجود الإيقاع في كل الفنون :

فهو في الموسيقا تنظيم لحركة اللحن بحيث يتناوب خلال هذه الحركة عنصر التأكيد المتوتر وعنصر إطلاق هذا التوتر وتخفيفه، وهو في الرسم تكرار المساحات مكوناً وحدات قد تكون متماثلة أو مختلفة أو متقاربة أو متباعدة، ويقع بين كل وحدة وأخرى ما يعرف بالفترات[1].

وهلمّ جرّاً ...

ولّما كان الأدب يقوم على عنصري الصوت والزمن مع كون الصوت يحملُ دلالات معنوية وتصويريّةٍ عُدَّ الأدب فناً زمانياً مكانياً يدخله الإيقاع باعتبار توالي الظواهر الحرفية بدرجات متفاوتة من الانتظام، وهذا لا يختص بالشعر العروضي المُوقَّع أصلاً بل يمتدّ إلى النثر لكنهم سموا إيقاع العروض خارجياً وإيقاع الحروف داخلياً[2] ليجعلوا من بعض النثر قصيداً، أوعلى حدِّ تعبير الدكتور عبد الملك مرتاض : "نظاماً إيقاعيّاً يقع وسطاً بين دقّة العروض في ميزانها، وتساهل النثر في فوضاه "[3].

فنحن إذاً مع الإيقاع الداخلي في الحديث وفي الكنايات منه من غير أن يُدعى شعراً، وسبيل ذلك أن نعيدَ النظرَ في كلمة الدكتور عبد الملك مرتاض الآنفة: (تساهل النثر في فوضاه) فالفوضى في النثر غير حتميّة بل وغير مقبولةٍ، وإنما تباينَ

---

[1] - ينظر : نظرة جديدة في موسيقى الشعر العربي ، د. علي يونس ص١٧؛ الأسس الجمالية للإيقاع البلاغي في العصر العباسي ، د. ابتسام حمدان ، ص ١٧، ١٨.

ويقول الدكتور عز الدين إسماعيل : " الشاعر ككلِّ فنان يحاول أن يخلق نوعاً من التوافق النفسي بينه وبين العالم الخارجي عن طريق ذلك التوقيع الموسيقي الذي يعدُّ أساسياً في كلِّ عملٍ فنيّ" . التفسير النفسي للأدب ص٥٦.

[2] – أطلق الدكتور شوقي ضيف هذه التسمية " الموسيقا الداخلية" على الإيقاع الصوتي في كتابه الفن ومذاهبه في الشعر العربي ص٧٩، ثم اشتهرت بعدُ .

[3] – السبع المعلقات (مقاربة سيمائية أنتروبولوجية) ص ٢١٧ .

من تباينَ من فصحاء العرب واختلفت مراتبهم بانتظام نثرهم في إيقاعٍ تسيغه الآذانُ وتحنُّ له الأسماع، فهذا وجهٌ من التباين والآخرُ البيان والثالثُ التصوير، فأمّا أن يكون نثرٌ متزايلُ الحروف متنافرُ الإيقاع بالكلية فهذا مما لا يُعرف إلا في كلام المتأخِّرين، والعربيةُ بطبعها ذات إيقاعٍ سواء في الشعر أم في النثر وليس هناك مترلة بين المترلتين تُسمى الإيقاع الداخلي إذ يجوز تكلّف هذه المترلة في غير العربية أمّا فيها فلا، وهذا من غير إنكارٍ لتفاوت البلغاء في نصيبهم من هذا الإيقاع، وأوفرُهم حظاً منه رسول الله صلى الله عليه وسلم .

يقول مصطفى صادق الرافعي: " ... لكن أصوات الحرف إنما تترل مترلة النبرات الموسيقية المرسلة في جملتها كيفما اتفقت، فلا بد لها مع ذلك من نوعٍ في التركيب وجهة من التأليف حتى يمازج بعضها بعضاً ويتألف فيها شيء مع شيء فتتداخلَ خواصُّها وتجتمع صفاتها، ويكون منها اللحن الموسيقي، ولا يكون إلا من الترتيب الصوتي على نسب معلومة ترجع إلى درجات الصوت ومخارجه وأبعاده"[1].

ووسّع الدكتور نعيم اليافي من دائرة الإيقاع ليشمل الترتيب الصوتي من حيث مخارج الحروف وصفاتها وما يتعلق بها والترتيب الشكليّ القائم على طول الجملة وقصرها والتصعيد فيها وغير ذلك من وجوه التناسب[2].

المطلب الثاني: إثبات الإيقاع في اللغة العربية

يقول الدكتور حسني يوسف: "اللغة العربية لغة الوزن في أصلها ومنشئها ومعناها ومبناها، كما أنها لغة التوافق الصوتي والإيقاعي"[3].

---

[1] – تاريخ آداب العرب ١/ ٢١٣ .

[2] – ينظر: ثلاث قضايا حول موسيقى القرآن، د.نعيم اليافي، مجلة التراث العربي، ع١٧،ص٩٠.

[3] – موسيقى الشعر العربي ، الجزء الأول دراسة فنية وعروضية ص١٢.

وإذا تم إثبات الإيقاع في اللغة العربية وأنه من طبيعتها فهذا يعني أنه موجود في الحديث وكناياته ضرورةً وموجود في أعلى مراتبه؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم أفصح العرب .

ومعنى قولي إنه من طبيعة اللغة أن المعاني تطلبُه فيلزمُ عنها، وفي حال التلقي يكون الإيقاعُ جزءاً من المعنى وسبيلاً يقرِّب من إدراكه.

والنقد الأدبي الحديث يستند إلى نظرية دي سوسير عالم اللغة السويسري الذي يعرِّف اللغة بأنها تنظيم من الإشارات المفارقة ومنها صاغ مبدأه : (جزافية العلامة اللغوية ونظام العلاقة اللغوية) فالعلامة في رأيه تجمع بين تصوُّرٍ وصورةٍ سمعية لا بين شيء واسم، أي إنَّ الكلمات إنما هي أدواتٌ يشير بها الإنسان إلى الأشياء، وأنه ليست هناك علاقة مباشرة بين الدال بوصفه رمزاً، والشيء الكائن في الخارج الذي عبّر عنه، واستدل بالشجرة أنه لا يمكن إقامة علاقة بين صوت الشجرة ومفهومها بدليل اختلاف هذا الشيء من لغة لأخرى[1].

أقول: إن اختلاف الشيء من لغة لأخرى ليس دليلاً على جزافية العلامة اللغوية، وإلاّ ما كان ينبغي تعدّدُ اللغة أصلاً والحق أن اللغاتِ مختلفةٌ في قِدَمها ونشوئها وخصائصها، وكلامُه يصدقُ على اللغة الإنجليزية مثلاً حيث إيقاع الشجرة (Tree) لا يوحي بمعناها، أما الشجرة في العربية فواضحة العلاقة بين الصوت والمعنى .

قال ابن فارس: "الشين والجيم والراء أصلان متداخلان، يقرُب بعضُهما من بعض، ولا يخلو معناهما من تداخُل الشيء بعضِه في بعض، ومن عُلُوٍّ في شيءٍ وارتفاع"[2].

---

[1] – ينظر : الألسنية ، د. ميشال زكريا ص٣٨ وما بعدها .

[2] – مقاييس اللغة (شجر ، ٣/٢٤٦) .

وذكَر أن الشجرة لا تخلو من ارتفاع وتداخل أغصان، ومنه المشاجرة حيث يرتفع الصوت ويتداخل الكلام .

ومن ناحية الإيقاع : الجيم والشين يخرجان – مع الياء المدية – من شجر الفم أي منتفخه ومَفرَجه وهو بين وسط اللسان ووسط الحنك الأعلى، والجيم والشين يتداخلان في المخرج ويتعاكسان في الصفات فالجيم جهر شديد مقلقل ، والشين رخو مهموس متفشٍّ بسبب الرخاوة، فهذا التداخل ثم التخالف يشبه أغصان الشجر، وكذلك تكون الجيم في النطق أصلاً مُكتَّفاً كالجذع وتكون الشينُ فرعَه المتفشي عنه (لاحظ وجودَ الجيم في أوّل كلمة جذعٍ وأول جذر ووسط شجرة وغيابها عن كلمة فرع ومعانيها كالغصن والفنن وغيرها ..) وتكون الراء ذات الانحراف والتكرار موحية بالجذور المنحرفة المكررة[1].

فكان مبدأ دي سوسير عقبةً في طريق بحوث الإيقاع ثم أزيلت، لكن الأمر الأشدّ كان في نظرية الشيخ عبد القاهر في النظم التي تنفي العلاقة بين دلالة اللفظ وإيقاعه، حين يقول في دلائل الإعجاز: "وذلك أنّ نظمَ الحروف هو تواليها في النطق فقط، وليس نظمُها بمُقتَضىً عن معنى ولا الناظمُ لها بمُقتفٍ في ذلك رسماً من العقل اقتضى أن يتحرّى في نظمه لها ما تحرّاه؛ فلو أنّ واضع اللّغة كان قد قال (ربض) مكان (ضرب) لما كان في ذلك ما يؤدي إلى فسادٍ"[2].

والطريقة المأمونة أن ينظر إلى دلائل الإعجاز للشيخ عبد القاهر من خلال الموقف التاريخي لا مجرّداً عنه، فقد كان الكتاب رداً متحمساً على أقوال القاضي عبد الجبار المعتزلي (– ٤١٥هـ) في كتابه المغني كما يرى الأستاذ محمود

---

[1] – تنظر صفات الجيم والشين والراء في علم تجويد القرآن ، الشيخ محمد هشام البرهاني ، ص ١٢٩ ، ١٥٣ .

[2] – ينظر : دلائل الإعجاز، ص٥٦ .

شاكر[1]، وهذا الحماس أظهره في مواضع كثيرة على هيئة المغالي في نصرة النظم على حساب المفردة .

فهل لو أن واضع اللغة قال (ربض) مكان (ضرب) لم يكن فسادٌ ؟

تأمّل : إن الحروف الثلاثة جهرية مع تميز الضاد بالاستطالة، لكن من حيث جريانُ الصوت عند النطق بالحرف فإن الضاد رخوة أي يجري معها الصوت والراء متوسطة والباء شديدة ينحبس عندها الصوت .

فالصوت يبدأ في (ضرب) رِخواً مع استطالتها ثم يتوسط ثم يشتد، وانحباسُ الصوت عند النطق بالباء وانطباقُ الشفتين ثم انفتاحهما يماثل حالة الضرب فعلاً حيث يبدأ باستطالة على المضروب وينتهي بوقوع آلة الضرب عليه ثم انفكاكها عنه .

أما العكس (ربض) فيبدأ متوسِّطاً ثم يشتدُّ ثم يكون رخواً مستطيلاً ليعبِّر عن حال استقرار وارتياح بعد العناء والتوفُّز، ومن ثَمّ دل الأصل ربض على سكون واستقرار، وقيل: ربضَ البعير، وسمَّوا المسكن- أيَّ مسكن- ربَضاً [2].

فكيف يمكن لواضع اللغة أن يجعل ربض مكان ضرب وينقلبُ الترتيب الصوتي كلُّه ثم يكون له الدلالة ذاتها ؟!

---

[1] - ينظر : مقدمة الأستاذ محمود محمد شاكر على دلائل الإعجاز ، ص : ب (مطبعة الخانجي، القاهرة، ١٣٧٥هـ)، وكان القاضي عبد الجبار يرى المزية باختيار الكلمات لا بالنظم ، ويقول: " فالذي تظهر فيه المزية ليس إلا الإبدال الذي تختص به الكلمات ، أي اختيار الكلمات لأداء المعنى المناسب..ولا يمتنع في اللفظة الواحدة أن تكون إذا استعملت في معنىً أفصح منها إذا استعملت في غيره ، فأما حسن النغم وعذوبة القول فمما يزيد الكلام حسناً على السمع لا أنه يوجد فضلاً في الفصاحة " المغني في أبواب التوحيد والعدل : ١٩٩/١٦.

[2] - ينظر : مقاييس اللغة ، ابن فارس (ربض ٢ / ٤٧٧) .

لهذا نجد كثيراً من النقاد الثقات آخرَ الدهر مع إجلالهم للشيخ عبد القاهر أضربوا عما قاله في (ضرب وربض) وأيقنوا بمراعاة الإيقاع في اللفظ المفرد العربي.

فالرافعي سمى هذا الإيقاع صوت النفس، وقال: "وهو الصوت الموسيقي الذي يكون من تأليف النغم بالحروف ومخارجها وحركاتها ... بحيث تكون الكلمة كأنها خطوة للمعنى في سبيله إلى النفس "[1].

ويذكرُ سيد قطب أن الإيقاع الموسيقي للّفظ هو في الأغلب جزء من دلالته[2].

ويرى أستاذنا الدكتور نور الدين عتر أن نغم الكلام يجب أن يعبر عن الحالة النفسية في الأدب وأن الحديث النبوي امتاز بموسيقاه الداخلية في تركيب أصوات الكلمات والحروف والحركات [3].

وألحّ الدكتور أحمد ياسوف على وجوده في المفردة العربية وكونِه منبِّهاً جمالياً، وطبقه في مواضع كثيرة في كتابه الصورة الفنية في الحديث، وأنا في دراستي هذه نقلت عنه ضروباً من ذلك، وهو الذي قال: "الإيقاع دعوة العواطف إلى التفاعل مع النص"، وضرب مثلاً من القرآن كلمةَ (رخاء) في قوله تعالى: ﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ﴾{ص:٣٦}، حيث يمكن أن تصور السهولة بصوتها لا بمعناها وهذا ما يسمى المحاكاة (الأوتوماتوبيا) أي محاكاة الوضع اللغوي لمظاهر الطبيعة، وهي نظرية قديمة عند علماء المسلمين كما في الخصائص لابن جني (-٣٩٢هـ)[4].

---

[1] - تاريخ آداب العرب ٢/٢٢١ .

[2] - ينظر: النقد الأدبي ص ٣٥ .

[3] - في ظلال الحديث النبوي ص ٤٢٥.

[4] - دراسات فنية في القرآن ص ٢٨ .

وإنما ناقشها ابن جني في الخصائص كمذهب قائم و لم يجزم به ولا بالنظرية الأقرب له وهي المواضعة والاصطلاح، ولا بنظرية شيخه أبي علي الفارسي أنها توقيفٌ[1].

وقد خلَت في بحثنا النماذج في مفردات الكنايات، ومن ذلك :

١- يضَع :

في حديث ((لَيَكُونَنَّ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ يَسْتَحِلُّونَ الْحِرَ وَالْحَرِيرَ ...)) وفيه : ((فَيُبَيِّتُهُمْ اللَّهُ ، **وَيَضَعُ الْعَلَمَ** ، وَيَمْسَخُ آخَرِينَ قِرَدَةً ...)).

ويضع العلم كناية عن ذهاب المكانة وانحطاط الأمر ، وسبق تخريج الحديث وشرح الكناية فيه[2]، وذكرت حينها أنّ في (وضعَ) طريقة في خفض اللسان مناسبة للمعنى، حيث يهبط اللسان من استعلاء الضاد إلى العين المستفلة.

والقياس على رأي الشيخ عبد القاهر أن واضع اللغة لو قال (عضَو) مكان (وضع) لهذا المعنى لم يضر. لكن اللسان حينها سيعبِّر عن الخفض وهو يرتفع!.

٢- تنفق :

في حديث ((وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفَاهَا **حَتَّى لَا تَعْلَمَ شِمَالُهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينُهُ**))[3].

وحتى وما بعدها كناية عن المبالغة في الكتمان.

وإيقاع (تنفق) يوحي بالتلطُّف وحسن التخلّص فالنون متوسِّطةٌ مخفيَّةٌ في الفاء، والفاء رِخوة والقاف شديدة، والنون والفاء مستفلتان ذلقيتان والقاف مستعلية مصمتة. النون والفاء كأنهما شيء من النفقة ينساب في رِفقٍ حتى يبلغ مأمَنه تحت ستار القاف الغليظ.

---

[1] - الخصائص ، ابن جني ١/ ٤٠، وما بعدها.

[2] - ص ١٤٩، وما بعدها.

[3] - تقدم تخريجه وشرح الكناية فيه ص ١٦٦.

ماذا لو أن واضع اللغة قال (تقفن) ؟!.

٣- **أليَنُ** :

في حديث ((خِيارُكُم **أليُنُكُم مَناكِبَ** في الصَّلاة))، وتقدّمَ هذا الحديث كنايةً عن سهولة الانقياد والتواضع[١]، وذكرت حينها أن لفظ اللين من أشكلِ الألفاظ بمعناه وأحسنها تصويراً بإيقاعه، إذ لا شدة في حروفه والشأنُ فيها استفالٌ وانفتاح، مع توسط الياء حرفِ اللين فيها. والاستفال يوحي بالتواضع والانفتاحُ بالحرية والانطلاق، واللين هو اللين !.

ترى هل من كلمة أخرى يمكن أن تحلّ مكان اللين في الدلالة على معناها ؟!

إذاً لا مفرَّ من ملاحظة الإيقاع في المفردة العربية والتسليم به وعدِّه من موازين الفصاحة، وما مثّلتُ به إنما هو من بعض مفردات الكنايات النبوية التي سبقت في البحث ورأيتَ حُسنَها وهي في مواضعها أحسنُ، وسأزيد الأمر بياناً في الفقرة الثانية: ملاءمة الإيقاع للمعنى وللسياق في الكنايات النبويه، على أنه لا ينبغي مغادرة هذه الفقره قبل الإدلاء باقتراح :

إنّ ابن فارس رحمه الله في مقاييسه اجتهد أن يرد المعاني المتعددة إلى أصول واحدة فأصاب من مظاهر الإعجاز ما جعله يعتقد بتوقيف اللغة[٢]، من دون أن ينبّهَ للإيقاع الموسيقي في تلك الأصول وأجزم لو أن دارساً صوتياً تتبع أصول المعاني التي استخلصها ابن فارس بملاحظة الإيقاع والتحليل الصوتي لانتهى إلى عجب يكتمل به صرح مقاييس اللغة، والله أعلم .

---

[١] - تقدم تخريجه وشرح الكناية فيه ص ١٢١ .

[٢] - صرح بالتوقيف في كتابه الصاحبي في فقه اللغة ص ٥.

المطلب الثالث: ملاءمة إيقاع الكناية النبوية للفكرة العامة

رأيتَ ملاءمة إيقاع المفردة النبوية للمعنى في الأمثلة السابقة حيث إيقاع "وضع" يوحي بالحطِّ، وإيقاع "تنفق" يوحي بالسرية والكتمان، وإيقاعُ "ألَيَن" يوحي باللين والرفق .

وأما ملاءمة إيقاع الكناية مفردةً أو مركبةً للفكرة العامة وللسياق الكلي فهذا باب واسع يدخل فيه ما قبله أيضاً، وهذه الملاءمةُ قد تكون موافقةً لسياقها أو سباقِها أو معاكسةً ولكنها في النهاية ملاءمةٌ للفكرة المقصودة :

فمن الضرب الأول حيثُ الملاءمةُ في الموافَقة حديثُ ((مِنْ خَيْرِ مَعَاشِ النَّاسِ لَهُمْ رَجُلٌ **مُمْسِكٌ عِنَانَ فَرَسِهِ** فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَطِيرُ عَلَى مَتْنِهِ ...))[1].

تقدّمت الكنايةُ بقوله (ممسك عِنان فرسه) عن الجاهزية النفسية ، وبحثت في موضعه عن العلة التي استعمل لأجلها العِنان دون الزِّمام واللجام والخِطام ، ورأيت أن العنان يشي بخفة الحركة ومرونتها زيادةً على دلالته في الحبس والتمكن، ومردُّ هذا الوحي إلى آخر الكلمة فلا بد مع النون من انفتاح الشفتين، أما الميم آخرَ الكلمات الثلاث فتُزَمُّ بها الشفتان وتنطبقان في إيحاء بالحبس والقبض ففيهنّ معنى الحبس وإيحاؤه، وفي العِنان معنى الحبس بغير إيحاء، فالعِنان امتلاكٌ في المعنى ومرونة في الإيقاع، والامتلاك والمرونة مناط الحسن في الفارس وفرسه.

ومن الضرب الثاني حيث الملاءمة في المعاكسة قولُ النبي صلى الله عليه وسلم للأعرابي: ((لَقَدْ حَجَّرْتَ **وَاسِعًا**))[2].

فقوله "واسعاً" كناية عن موصوف هو رحمة الله .

---

[1] – تقدم تخريجه وشرح الكناية فيه ص ١٣٧ .

[2] – تقدم تخريجه وشرح الكناية فيه ص ١٤٥.

وتأمل في إيقاع الكناية (واسعاً) وإيقاع سباقها (حجّرت) ترَ الجيم الشديدة المشدّدة وسط (حجّرتَ) توحي بالتكلف، وصورة التاء المبسوطة آخرَ الفعل حجرت مع العَقفَتين في جانبيها كأنما هي رسمٌ موضِّحٌ للتحجير . وتلك الشدة والانحباس يقابلها سهولة وانطلاق في الكناية (واسعاً)، ثمّ إن الواو والألف المدية في واسعاً تجعل الفم يتجه في ضمة ثم فتح ممدود، فالواو تمنح الألف بعدها فسحة في المد لا يمنحها أي حرف آخر لكونها من حُرِّ الفم ولا تعلق لها بالحنك من أي وجه، والسين الرخيّة في وسطها تقابل الجيم الشديدة في قلب سابقتها، وبعدَ السينِ العينُ التي لا تنضُب والتي تبتلع كل محاولة للنَّزح، ثم الإطلاق الأخير في الألف المنوّنة التي لا حدود لها. قلت حينها: فلا يلبثُ القبح في التحجير أن يغيب في هذا الجمال الوسيع كحجرٍ طاشَ في سماءٍ أو غارَ في عين ماء.

ففي هذا المثال كان إيقاع الكناية (واسعاً) معاكساً لإيقاع (حجرت) كأنما يمتصُّه أو يبدِّدُه، لكنه ملائم للفكرة الكلية أنّ رحمة الله لا تُحَدُّ .

ولكن ما هي علة التناسب بين الإيقاع والفكرة :

العلة هي مصدرُ الإيقاع أنه انفعال النفس، يقول مصطفى صادق الرافعي رحمه الله: "وليس يخفى أن مادة الصوت هي مظهر الانفعال النفسي، وأن هذا الانفعال بطبيعته إنما هو سبب في تنويع الصوت بما يخرجه فيه مداً أو غنّةً أو ليناً أو شدة ...الخ "[1].

ويرى عبد الملك مرتاض أنه لا يجوز جَنيُ الثمرة وقطع الشجرة، فالإيقاع النفسي هو الذي يولد الإيقاع الداخلي المؤدي بدوره إلى إيقاع خارجي في الشعر الموزون[2].

---

[1] – تاريخ آداب العرب٢/٢١٥.

[2] – ينظر : السبع المعلقات (مقاربة سيميائية أنتروبولوجية) ص ٢١٩ .

وهذا جليٌّ في لغة العرب ولا ينبغي التعويل على تقليل ريتشاردز لشأن الانفعال في ظهور الإيقاع[1]، فإن كلامَه في عموم اللغات، وإذا اكتفى بردِّ جانبٍ من الإيقاع إلى الحالة النفسية، فلا يبقى للجانب الآخر منه إلا الصنع والتكلف، والتكلّف في الأدب نوعُ فساد يقل ويكثر بحسب المبالغة فيه[2].

ومع القول بأنّ الانفعالَ هو مصدر الإيقاع فلا يتحتّمُ أن يقودَ الانفعالُ صاحبَه، ووحدةُ الذات والموضوع التي يَسِمون بها الشاعر دون المفكِّر[3] لا تتمحّضُ للشعر ولا تُلغي الفكرَ بل البليغُ يوصل الفِكرَ بالطريقة المؤثرة المفعمة بالروح .

أمّا ما وراء الانفعال فهو الافتعال، فقد يُقصَد إلى الإيقاع قصداً فيثقلَ على نفس المتلقي ثِقَلَه على نفس المتكلِّم، ذلك أنّ عمَلَ الانفعال في إيقاع الكلام يشبه عمله في الأسنان؛ إذا تركها المرءُ عَمِلت على سجيّتها وإذا بدأ يراعيها ويلاحظ عملَها خرج إلى التكلُّف وعضّ شفته أو لسانَه، وكذلك تناسقُ حركة اليدين في المشي إذا صرفَ المرء الفِكرَ إليهما اختلَّ وخرجَ مخرجَ التمثيل .

ومع ذلك لو أنّ الفصحاء جميعاً أرسلوا العِنان لأدبهم بغير تكلُّفٍ لم يخرج على الدرجة نفسِها في حسن الإيقاع نظراً لتفاوت الحسِّ الجمالي عندهم وتباين انفعالاتهم واختلافهم في امتلاك اللغة .

ولا ريب أن أكمل الخلق حسّاً وامتلاكاً للّغة هو النبي صلى الله عليه وسلم وشاهدُ ذلك مر في كثير من مواضع البحث وفيما ذكرنا آنفاً ونذكر لاحقاً، ويجدر بالذكر أن ما سقناه من الأمثلة إنما هو من الكنايات وقد انتهى البحث في

---

[1] – ينظر : مبادئ النقد الأدبي، ريتشاردز ص ١٨٨، إذ يردُّ جانباً من الإيقاع إلى الحالة النفسية، وهذا يعني صُنعَ سائره وتكلّفه .

[2] – ينظر : الشعر الجاهلي ظواهره وقضاياه الفنية، د. كريم الوائلي ص٢٢٣ .

[3] – ينظر : مقدمة في الصورة الفنية ، د. نعيم اليافي ص ٣٠ .

بعض التحقيقات إلى أن بلاغة الكناية تتمثل بأنها قفزة نوعية إلى الدليل فهي إثبات الشيء (الملزوم) بإثبات دليله (اللازم)، والواثب يتخفَّفُ عادةً ويجعل همَّهُ الوثبةَ، لكنّ الإيقاع في الكناية النبوية منسجمٌ مع المعنى متصلٌ بسائر إيقاع النص الكليّ الفاضل عن الكناية مما يدلُّ على توحُّد الكناية مع النص وعلى غاية التمكن والامتلاك منه صلى الله عليه وسلم لناصية اللغة.

المطلب الرابع: عناصر الإيقاع في الكناية النبوية

هي صفات الحروف والحركات والسكنات والمدود والرسم، وكلها متعاونة يطلبُ بعضُهاً بعضاً، لكني أركّز على الأظهر منها في كل كناية :

١- صفات الحروف :

كالهمس والجهر والشدة والرخاوة والصفير والقلقلة، ونحو ذلك ممّا درسه علماء العربية ثم انتظم في علم التجويد[١]، وأثرها في الإيقاع لا يخفى، وانظر مثلاً حديث: ((ثُمَّ عُرِجَ بِي حَتَّى ظَهَرْتُ لِمُسْتَوًى **أَسْمَعُ صَرِيفَ الْأَقْلَامِ**))[٢]كنايةً عن العلو وشدة القرب، وتأمّل ملاءمةَ الصفير في السين والصاد لصوت صرير الأقلام المعهود، فكأنها تحكيه .

٢- الحركات والسكنات :

---

[١] - ينظر : الكتاب، سيبويه ص ١١٠وما بعدها، وعلم تجويد القرآن ، الشيخ هشام البرهاني ص ١٣٩وما بعدها .

وعاد متخصصوا اللغة إلى دراسته في العصر الأخير فيما يسمى اللسانيات، ينظر: علم اللغة ، محمود السعران ص ١٣٩ وما بعدها؛ الأصوات ،كمال محمد بشر ص ٧٥، وما بعدها .

[٢] - تقدم تخريجه وشرح الكناية فيه ص ٢٥٦ .

كما في حديث: ((بَيْنَمَا رَجُلٌ **يَجُرُّ إِزَارَهُ** مِنْ الْخُيَلَاءِ خُسِفَ بِهِ فَهُوَ يَتَجَلْجَلُ فِي الْأَرْضِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ))[1].

فجر الإزار كناية عن الكِبر، ورأينا أن الكنايات التي تجسِّمه تتّسم بالثقل الموازي للشعور الداخلي، وأنّ الإزار مما يُسحَب لكنه عبّر بالجر إمعاناً في التغليظ، ورأينا التصعيدَ في قوة اللفظ والمعنى في ناحية الجزاء من الحديث (فهو يتجلجل فيها إلى يوم القيامة) وأنّ التضعيفَ الثلاثي في يجرُّ جُوزي بتضعيفٍ رباعي في يتجلجل ، والجيم الشديدة الواحدة جُوزيت بجِيمين ، والتعالي إلى السماء جوزي بتسفُّلٍ في الأرض .

وأضيفُ الآن حالةَ الضجيج في الإيقاع وتكرُّر الجيمِ في (رجُلٌ يجُرّ) والخاءِ في (الخُيلاء خُسِف) ، ويتجلجلُ التي تحكي صوت الارتطام العنيف بطبقات الأرض المنتهية بحرف الضاد .

فنلاحظ في حركات الجزء الأول من الحديث كثرةَ الضم والفتح حتى نصلَ إلى (خُسِف) وهي المحوِّل من الفعل إلى الجزاء، ومن الضمّ على الخاء إلى الكسر على السين، والفتحُ يعطي قوة للمعنى الذي قبله ضماً كان أم كسراً، وقد أعقب الكسرَ على السينِ فتحٌ على الفاء يوحي بالإمعان في الانكسار، وعلى العموم فإن الكسر في قسم الجزاء من الحديث كثيرٌ بالنسبة إلى القسم الأول، أمّا السكنات فهي للمتلقي فرصةٌ لالتقاط الأنفاس والتأمُّل .

٣- المدود :

تبطِّئُ الإيقاع كما في الحديث الذي مرّ ((لا يُشِيرُ أَحَدُكُمْ عَلَى أَخِيهِ بِالسِّلَاحِ فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي لَعَلَّ الشَّيْطَانَ يَنْزِعُ فِي يَدِهِ **فَيَقَعُ فِي حُفْرَةٍ مِنْ النَّارِ**))[2].

---

[1] - تقدم تخريجه وشرح الكناية فيه ص ١٠٩.

[2] - تقدم تخريجه وشرح الكناية فيه ص ٢٢٥.

وقوله (فيقع في حفرة من النار) كنايةٌ عن القتل ونحوه كما سبق ذكره، ورأينا فضلَ الخبر (لا يشير) على النهي (لا يُشِر) مما يرجع إلى علم المعاني، على أن له مزيّةً أخرى ترجعُ إلى الإيقاع حيث المقامُ مقامُ تأنٍّ وتحلُّمٍ أليقُ به الإيقاعُ الهادئُ الرخيمُ فكانت (لا يشيرُ) ذاتُ المدِّ أولى به من (لا يشر) المقتضبةِ، وانظر كثرةَ المدود في جزء التحذير من الحديث إلى قوله (لعل الشيطان) ففيه سبعة مدود؛ ستة طبيعية وواحد صلة، وكلّها في الأسماء أو الأفعال . أمّا عند المخالفة فإن الإيقاع يتسارع.. فيترِعُ فيقَعُ مع حذفٍ بينهما هو الملزوم المكنّى عنه، مع قلة في المدود أربعةٍ أحدها في الاسم (النار) وآخر صلة(يده) وآخران في حرف الجر في.

٤- الرسم :

لِشَكل الحروف أثرٌ جمالي سواء كان ظاهراً يراه القارئ أو مُتخيَّلاً يتوقَّعه السامع، من ذلك الألِفات في حديث ((المؤذِّنُون **أطوَلُ الناس أعناقاً** يومَ القيامة))[1] كناية عن الشرف، ففي الإيقاع الشكلي في (أعناقاً) ثلاث ألفات قائمة، تشبه أن تكون ثلاثة أعناقٍ من أعناق المؤذنين يوم القيامة .

وكذلك حديث ((لا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَخْرُجَ رَجُلٌ مِنْ قَحْطَانَ **يَسُوقُ النَّاسَ بِعَصَاهُ**))[2] كنايةً عن القهر والغلبة، وفيه من إيقاع الرسم عشرُ عِصيٍّ قائماتٍ ما بين ألف ولام أشدّها إثارة وتصويراً الألفُ الأخيرة التي في (عصاه).

وحديث ((لا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَخْرُجَ نَارٌ مِنْ أَرْضِ الْحِجَازِ **تُضِيءُ أَعْنَاقَ الْإِبِلِ** بِبُصْرَى))[3] كنايةً عن عظمة هذه النار، وفيها من الحسن أن الألف المدّية في

---

[1] - تقدم تخريجه وشرح الكناية فيه ص ١١٨ .

[2] - تقدم تخريجه وشرح الكناية فيه ص ١٥٢، ١٥٣.

[3] - تقدم تخريجه وشرح الكناية فيه ص ٢١٥ .

(نار) تلائم ارتفاع هذه النار وذهابها السماء، وأختها في (أعناق الإبل) متسقة مع طول هذه الأعناق، وأختهما التي ببصرى تغري بتخيّل البعد فقارئ الحديث يطلقُ يده عفواً بالتزامن مع هذا المدّ كأنما يشير إلى بعدها، وبقي ما يصل بين هذه النار في الحجاز وبين بصرى وإنها لمسافة بعيدة أبعد من أن يسعها مدٌّ طبيعي، إنها لتطلب مطيّةً من نوع (تضيء) ذلك المد الطويل الواجب والذي يتجه معترضاً لا مرتفعاً كالألِفات السابقة .

والآن مع كناية جديدة نطبّق عليها مع سياقها جميع عناصر الإيقاع:

فعن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ((لَنْ يَزَالَ المَرءُ فِي فُسْحَةٍ مِنْ دِينِهِ **مَا لَمْ يُصِبْ دَمًا حَرَاماً**))[1].

---

[1] – البخاري في الديات (قول الله تعالى : ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم ..) ٦٨٦٢، والإمام أحمد في المسند، باقي مسند المكثرين من الصحابة (مسند عبد الله بن عمر) ٥٦٤٨ ، واللفظ واحد وهو من طريق إسحاق بن سعيد عن سعيد بن عمرو بن سعيد بن العاص عن عبد الله ابن عمر ، إلا أنّ البخاري رواه عن علي بن الجعد الجوهري عن إسحاق ، فقال في حديثه: "المؤمن" ورواه الإمام أحمد عن أبي النضر هاشم بن القاسم الليثي عن إسحاق، وفي حديثه : "المرء " وكلاهما من الثقات الأثبات ، ولا خلاف في موضع الكناية كما قدّمت.

وكذلك روى أبو داود في الفتن والملاحم (في تعظيم قتل المؤمن) ٤٢٧٠ ، من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ((لَا يَزَالُ الْمُؤْمِنُ مُعْنِقًا صَالِحًا مَا لَمْ يُصِبْ دَمًا حَرَاماً فإذا أصابَ دماً حراماً بلَّحَ)) ، والعَنَق انبساط السير ، والتبليح الإعياء والانقطاع . ينظر : غريب الحديث ، الخطابي ١/ ٢٠٣ ، ٢٠٤ . وهو في معنى حديث ابن عمر رضي الله عنه .

وقد اخترت رواية الإمام أحمد التي فيها المرء لسببين :

الأول: أن الإمام البخاري قال : "حدثنا علي حدثنا إسحاقُ.."، قال ابن حجر في الفتح ١٢ / ١٨٨: " (حدثنا علي) كذا للجميع غير منسوب ، ولم يذكره أبو علي الجياني في تقييده، ولا نبّه عليه الكلاباذي، وقد ذكرتُ في المقدمة أنه علي بن الجعد ؛ لأن علي بن المديني لم يدرك إسحاق بن سعيد " فهو كيفما كان اجتهادٌ من الحافظ ابن حجر ، وانظر مقدمة الفتح (١/ ٢٣٣) إذ يقول إنه

و(**يصب دماً حراماً**) كنايةٌ عن القتل المحرّم إذ كان يردف القتلَ في الغالب خروجُ الدم فكني به عنه، وموضع الكناية لا خلاف فيه، والمعنى ظاهر في التضييق والتعسير على القاتل وبعد الرحمة والتوفيق عنه[1].

والغرض من الكناية بإصابة الدم عن القتل التصويرُ والتنفير؛ لأن رؤية الدم – ولو تخيُّلاً– لها مالها من الوقع في القلوب، وهذا في فطرة الناس وأجلى ما يكون عند الأطفال[2]، فإذا نهيتَ الطفل عن النافذة وقلت له إنه قد يموت إذا وقع فلن يرعويَ، ولكن إذا قلت: ستُجرَح ويسيلُ منك الدم، فإنه أنجع في ردعه.

ولكن سرّ التأثير في الحديث ليس هذا وحسب، فثمَّ الإيقاعُ الذي يترافق مع قراءة الحديث أو استماعه أو النظر فيه ويبعث العواطف على التفاعل مع النص ،

قال الدكتور أحمد ياسوف: "احتمالُ قيام المرء بفعل القتل المحرّم يجعلُ المكان الفسيح أضيقَ. والاستمرارُ قائم في الجملة الأولى (لا يزال) والفُجاءة المغايرة المضيِّقة للمساحة هي (ما لم يصب دماً) وكأنّ تضاؤل المساحة يخوِّلها حبسَ أنفاس القاتل، مع ما يشي به المدّ في لا يزال من الانفساح وما يشي به توالي الميم في

لم يجد فيما جمع البغوي من حديث علي بن الجعد رواية عن إسحاق بن سعيد . وأنا راجعت مسنده هذا فما وجدت رواية له عن إسحاق بن سعيد ولا وجدت متن الحديث والله أعلم .

والثاني : أنّ أبا النضر هاشم بن القاسم الليثي أجلُّ من علي بن الجعد الجوهري وكلاهما بغداديان ، والأول أشهر وأذكر عندهم وهو "ثقة ثبت من التاسعة، مات سنة سبع ومائتين وله ثلاث وسبعون/ ع" تقريب التهذيب ، ابن حجر٢ / ٥٧٠ ، والثاني علي بن الجعد "ثقة ثبت ، رُمي بالتشيّع ، من صغار التاسعة ، مات سنة ثلاثين ومائتين/ خ د" تقريب التهذيب ٢ / ٣٩٨.

[1] – فتح الباري ، ابن حجر ١٢ / ١٨٨.

[2] – لأن إدراك الإنسان عموماً والطفل خصوصاً للمحسوسات والمفاهيم البسيطة أقوى من إدراكه للمجرّدات والمفاهيم المعقّدة . ينظر: المدخل إلى علم نفس النمو ، د. عباس عوض، ص٧٤.

القسم الأخير من الالتصاق وضيق المكان فهو حرفٌ شفويّ ما لم دماً حراماً، وكأنّ اللون الأحمر يحصر جسده وروحه في حيِّزٍ مكاني ذهني "[1].

هكذا اعتمد الدكتور أحمد في ضبط الإيقاع على المدود وتوالي الميم، ومع التأمّل والترديد والاختبار العملي نحسُّ بجميع عناصر الإيقاع في هذا الحديث وكنايتِه، والإيقاعُ يؤثر في نفس المتلقي ولو لم يُعِره اهتماماً، وإليكم البيان :

الحديث جزءان :

الأول (لا يزال المرء في فسحة من دينهِ) ، ومركزه المعنوي كلمة فسحة .

والثاني الكنايةُ (ما لم يصب دماً حراماً) ، ومركزها المعنوي كلمة يُصِب.

و(ما لم) هي المحوِّل من الجزء الأول إلى الثاني.

١- صفات الحروف :

تتصف السينُ بالهمس الذي هو جريانُ النفس عند النطق بالحرف، والرخاوةِ التي هي جريان الصوت مع الحرف لضعف الاعتماد على المخرج[2].

وتمثل السين المحور من الجزء الأول إذ هي وسط في كلمتها (فسح) ووسط في جملتها، وجريانُ النفس والصوت فيها هو الذي يوحي بالفسحة، مع كون حروف الفسحة كلِّها توحي بالحرية من جهة اتسامها جميعاً بالهمس أي جريان النفس .

ويقابل السين في الجزء الثاني حرف الباء في كلمة (يصب) وهو معاكس في الصفة حيث يتسم بالجهرِ وهو انحباس النفس والشدَّة التي هي انحباس جري الصوت، فهو يوحي بالانقباض، وليس في الجزء الثاني من الهمس شيءٌ إلا في الصاد المكسورةِ في (يصب) والتي فيها شيء من معنى الحبس يتعلّق بصفة الإطباق

---

[1] - الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف ص ٦٩٩ .

[2] - علم تجويد القرآن ، د. هشام البرهاني ص ٢٤٠ ، ٢٤١ .

بالتصاق اللسان بالحنك الأعلى، والآيلةِ إلى انحباس النفس في البـــاء ، ثمّ ســـائرُ حروف هذا الجزء جهرية .

٢- الحرَكات والسَّكِنات :

تختلف الجملتان في الرحابة والاتساع من هذه الحيثية، فالجملة الأولى تتـــألّف من (١٤) حركة و(١٠) سكنات، والثانية من (٩) حركات و(٦) سكنات .

ويبلغ الجزء الأول (لا يزال المرء في فسحة من دينه) أن يدخل في ضرب مـــن الرمل (فاعلاتن فاعلن فاعلاتن فاعلن) على أن هذا مما يقع عرَضاً ولا يُلتفت إليه ولا يُزعَم أنه شعر[١] لكونه يتَّفق في الكلم بلا قصدٍ، وإنما ذكرته لبيان طول الجملة الأولى .

والحركات في الجزء الأول متنوّعـــة : (٥) فتحـــات، (٣) ضـــمات، (٦) كسرات، والتنوُّعُ ضمّاً وفتحاً وكسراً يوحي بحرية التصرف وتنوُّع الســـلوك ، والكسرُ هنا دالٌّ على الخصوصية ولا سيما أن ثلاثاً منه كانت في كلمة (دِينِهِ).

أما في الجزء الثاني (ما لم يصب دماً حراماً) فالحركات قليلـــة التنـــوع : (٧) فتحات، (١) ضمة، (١) كسرة، فقد سُبِيت من القاتل حرية التصرف حـــتى لم يكن له إلا تصرُّف واحدٌ فيه ضمة وكسرة وسكون هو التصرّف الأخير الـــذي تم به القتل (يُصِب) ثمّ لا شيء إلا الفتح كأنما هو سَلبٌ للإرادة وتسييرٌ مُطلَق من عَلٍ .

---

[١] - قال الإمام الرازي في تفسير قوله تعالى : ﴿ وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ ﴾ {يس:٦٩}: " لو صدر من النبي (صلى الله عليه وسلم) كلامٌ كثيرٌ موزونٌ مقفّى لا يكونُ شعراً لعدم قصـــده اللفظَ قصداً أولياً، ويؤيّد ما ذكرنا أنك إذا تتبّعت كلامَ الناس في الأسواق تجد فيه ما يكون موزوناً واقعاً في بحر من بحور الشعر، ولا يُسمّى المتكلِّم به شاعراً ولا الكلامُ شعراً لفقد القصد إلى اللفـــظ أولاً " مفاتيح الغيب ٢٦/ ٩٢ . وانظر تعليقاً في هذا المعنى في أول المبحث .

٣- المدود :

تعبِّر في الجزء الأول عن الفسحة في المكان والزمن، وهي ثلاثة مدود طبيعية (يزال — في- دِين) ومدّ صلة آخرَ المقطع الأول (دينهِ)، مدودٌ تلائم الفسحةَ مكانيّاً والمضارعَ المستمر في (يزالُ) زمانياً .

أما في المقطع الثاني فمدٌّ واحدٌ في أوله (ما) هو آخرُ العهد بالفسحة، وما وراءه الهاويةُ المتسارعة المؤدية إلى الحبس المعنوي، ثم تختفي المدود حتى تظهر في آخر المقطع في مدَّين طبيعيٍّ وعوضٍّ في كلمة واحدة (حراماً) إن أشعرا بشيءٍ فبِطُول ذلك الحبس .

٤- الرسم :

تدور مسألة الرسم هنا على الميم والألفات.

فالميم : تنطبق بلفظه الشفتان، ويُرسم نحو دائرة مغلقة فيعبِّر شكلُ لفظه وهيئة رسمِه عن حبسٍ.

والميم في الجزء الأول من الحديث تكرّرت مرتين: ميم (المرء) ، وميم (من دينه) .

وما زلت أنظر إلى (المرء) كصورة، أرى الميم رأسَه وفي داخل هذا الميم عقلُه الذي يبثُّ فيه المروءة ويعقِله ألا يشتطّ ويحجزه عما لا يليق . وفي رواية (المؤمن) ميمان أي عقلان أحدهما الذي في الرأس والآخر الإيمان .

أما ميمُ (مِن دينه) فقد جاءت مكسورة تعبِّر عن احتواءٍ في الخصوصية التي ذكرتُها في (دينه)، والخصوصية كذلك مظهرٌ للحرية .

وفي الجزء الثاني (ما لم يصب دماً حراماً) تبدو الميم سِمةً بارزة تكررت فيه أربع مرات مُضفِيةً جوَّ الانغلاق على هذا الجزء حيث تنغلقُ الشفتان خمس

مرات: أربعٌ بهنَّ ومرّة في باء (يصب)، وهذا يعني أن الشفتين تنغلقـــان في كـــل كلمة من هذا المقطع الصغير نسبياً .

وفي المحوِّل (ما لم) الذي يفصل بين الفسحة والهاويـــة نلاحـــظ في الشـــكل ارتفاعَ الميم إلى الأعلى حيث كان العقل ما يزال سامياً (مـــا) ثم انحطاطَهـــا إلى الأسفل(لم) تعبيراً عن الهَوِيِّ.

وفي (دماً حراماً) نلاحظ تكرر (ما) (ما) آخر الكلمتين كأنهما جدارا سجن شاهق، يختلطُ بهما اللونُ الأحمر بالتوقُّع من كلمة الدمِ، والجدران الحمراء تـــذكِّر بغرف الإعدام .

والخلاصة : ما يزال المرء في عقلِه ودينه يُحسِن فيُنصَر، ويعثُر فيُجبَرُ ، وهو في الجملة في سموٍّ وارتفاعٍ وانطلاقٍ حتى يترِعَ إلى الحيوانية فيقتلَ أخاه فيقعَ حبـــيسَ دمِه مخذولاً محروباً .

المبحث الثالث

علاقة الكناية النبوية بالطبيعة

المطلب الأول: نظرة القرآن والحديث والأدب إلى الطبيعة

قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾{الحج:١٨}.

وإذا تخطّينا البحث في سجود الكائنات حقيقةٌ هو أو مجاز عن الانقياد[1]، فإن وراءه كنوزاً من علم الطبيعة توحي بماهيتها وأنواعها ووظيفتها ومآلها، فهي البوابةُ الأجمل والمدخلُ الأمثل لحديث الطبيعة .

إنّ (مَن) في الآية تفيد العموم والعاقلية[2]، ففيه تشخيص للطبيعة الظاهرة والمغيَّبة، الكلُّ يسجد لله وهذا إجمالٌ ثم يبدأ التفصيل : الطبيعة الثابتة التي لا روح فيها (الشمس والقمر والنجوم والجبال)، والنامية (الشجر)، والمتحرّكة غير العاقلة (الدواب)، والمتحركة العاقلة (الناس) لكن الاختيار الذي مُنح لهذا الأخير جعله فريقين : ساجدٌ وجاحدٌ، مؤمنٌ وكافرٌ، فكثيرٌ من الناس يتّجهون مع مفردات الكون جميعها باتجاهٍ واحد، وكثيرٌ من الناس حقَّ عليهم العذاب على أنَّ هذا الكثيرَ الجاحدَ إنما هو كذلك بالنسبة للناس أمّا بالنسبة للكون الساجد فهو قليلٌ قليلٌ بل هو مفردةٌ واحدةٌ ضئيلةٌ لذلك عاد عليها ضمير المفرد (وكثيرٌ حقّ عليه

---

[1] – ينظر : تفسير الطبري ١٨ /٥٨٧ ؛ مفاتيح الغيب ، الرازي ١٩/٢٣ .

[2] – قال الشيخ الخضري في حاشيته على شرح ابن عقيل ١/ ٤٠: " استُعمِلت مَن في غير العاقل لا ختلاطه بها وتغليبه عليها " وهو يتحدث عن هذه الآية ، فالمشهور في استعمال (مَن) أنها للعاقل ، وما ذكرَ مِن أن مسوِّغَ استعمالها في الآية وفيها غير العقلاء هو اختلاطهم بالعقلاء وتغليب هؤلاء ذكرَه من جهة النحو ، أما من جهة البلاغة فالثمرة أكبر من ذلك والمراد تشخيصُ غير العقلاء وتتريلُهم منازل العقلاء ، والله أعلم.

العذاب)[1]، ولا جرم أن الذي يعترض هذا التيار الهائل من الساجدين يريد أن يمضيَ خلافَه لا جرمَ أنه مسحوقٌ هالكٌ سيلاقي أشدّ الهوانِ على يدِ خلق الله، ولا مُنقِذَ له، معَ ما ينتظرُه من عذاب الله يوم القيامة .

هَمَّت سمكةٌ بابتلاع الحوت فابتلعَت فُقاعةً من زَبَدِه ثم قرّت في بطنه! .

ولئن ظن الجاحدون أنهم سخّروا الطبيعة وملكوا أمرها واستخدموها في مآربهم فليعلموا أن هذا التسخير جزئيٌّ ظاهريٌّ يمضي وَفق تسخيرٍ كليٍّ واضح الجهة وسنّة كونية ثابتة تقضي بأنّ الأرض يرثها عبادُ الله الصالحون .

والطبيعة في الحديث النبوي الشريف لا تخرج عن هذا الاعتبارِ اعتبارِ التسخير والألفة بينها وبين المؤمن، وما يحدث من مصادمات جزئية بينهما يرجعُ إلى خطأ بشري وإلا فالطبيعة جندٌ مسخَّر .

وأمّا في النقد الأدبي فقد فُرِغَ من حديث الطبيعة وأنها مظهرُ التجلي الذي هو سمة الفنون[2]، وأنّ النظر اتجه إلى تفضيل الجمال الفني الذي هو انعكاس الطبيعة في المرآة الأدبية (البليغة) على الجمال الطبيعي الأصلي، لِما يضيفُ إليه المبدع من ذاته وموقفه الشعوري[3].

والحديث الشريف أرفعُ الأدب لصدوره عن الخالق معنىً وعن أكمل البشر لفظاً.

---

[1] – إن صيغة فَعِيل المفرد قد تستعمل للجماعة ، ولذلك شواهد (ينظر: قطر الندى، ابن هشام ص ٤٠١)، بل الآية التي نحن في ظلالها كافية شافية، لكن المتدبِّر في جميع تلك الشواهد يرى أنه لم يُعدل عن استعمال صيغ الجمع إلى صيغة فعيل إلا لأغراضٍ بلاغية جليلة كالذي ذكرتُ في (وكثيرٌ حق عليه العذاب) والله أعلم.

[2] – ينظر : الصورة الفنية في الحديث النبوي ، د. أحمد ياسوف ص٣٠٠ .

[3] – ينظر : النقد الأدبي الحديث أصوله واتجاهاته ورواده، د. محمد زغلول سلام ص ٥؛ المغامرة النقدية ، د.نعيم اليافي ص١٩٤ .

وليس الغرضُ استقراء مفردات الطبيعة في الحديث وكناياته، ولكن أرمي إلى بيان وظيفة الطبيعة في الكناية، وأصناف المشاهد الطبيعية فيها، معتمداً على ما سبق من أمثلة الدراسة مع تقديم مثال جديد في آخر المبحث .

المطلب الثاني : وظيفة الطبيعة في الكناية

لها وظيفتان: التفسير والتأثير .

أولاً – التفسير :

وبه يتبيّنُ أثر الطبيعة في صنع الكناية، فإن الكناية بطبيعتها إرداف ولزوم: شيءٌ يردف شيئاً فيُكنى به عنه ، وبذلك لا تخرجُ عن كونها حركةً طبيعيةً أو بيئيةً علماً أن البيئة هي من الطبيعة أيضاً ولكنها مصنوعة .

ويتجلّى هذا الأثرُ واضحاً في الكنايات اللونية والحركية فاللون مظهرٌ للطبيعة، والحركةُ مظهرٌ للحياة، إنهما يعكسان التفاعلات الداخلية في الأجسام وعنها ينجُمان.

ففي الطبيعة الفيزولوجية للإنسان يصبح اللون الأبيض في الوجه كناية عن السرور النفسي لأنه ناجم عنه،كحديث ((**أَلَمْ تُبَيِّضْ وُجُوهَنَا**))[1]، والأسودُ كناية عن الخزي ((وَعَلَى وَجْهِ آزَرَ **قَتَرَةٌ وَغَبَرَةٌ**))[2]، والأحمر يدل على طوارئ المشاعر ومدِّها كالغضب والشهوة والحياء ((ألا ترون إلى **حُمْرَةِ عَيْنَيْهِ** وَانْتِفَاخِ أَوْدَاجِهِ))[3]، والصُّفرة على جَزرٍ في الدم حيث ينكفئ على نفسه ويرتد إلى جُحرِه

---

[1] – تقدم تخريجه وشرح الكناية فيه ص ١٨٢، ١٨٣.

[2] – تقدم تخريجه وشرح الكناية فيه ص ١٨٩.

[3] – تقدم تخريجه وشرح الكناية فيه ص ١٩٦.

ارتدادَ الخائف أو انجحارَ الماكر ((**بني الأصفر**))[1]، والزرقة يُكنى بها عن البرودة لأنها لون جسم ذهبت منه حرارة الدم بالكلية ((مَلَكَانِ أَسْوَدَانِ **أَزْرَقَانِ**))[2].

وأما في الطبيعة الخارجية فبحسب الحال والسنة الكونية، فقد يُكنى بالبياض عن ارتفاع حسي يمثل به لارتفاع معنوي كالسحابة في حديث ((فإذا قصر مثل الرَّبابة **البيضاء**))[3]؛ فإنها لا تكون بيضاء إلا وهي مرتفعة في السماء لخفَّتها، بخلاف السواد الذي يُكنى به عن الكثافة الحسية والامتلاء والقرب ((غَمَامَتَانِ أَوْ ظُلَّتَانِ **سَوْدَاوَانِ**))[4]. وإذا كان البياض أكملَ الأحوال في معظم الأحيان فإنه في عالم النبات يعبِّر عن أدناها ويعبِّر الأصفرُ عن الوسط والكمالُ في الأخضر، كحديث الحِبّة التي تخرج ((**صَفْرَاءَ** مُلْتَوِيَةً))[5] وبيان ذلك في رواية أخرى أن ما كان إلى الظلّ فهو أبيض وما كان إلى الشمس فهو أصفر أو أخضر؛ لأن الشمس لها الدور الأجلّ في تركيب اليخضور كما رأينا في موضعه.

وكذلك الطبيعة في الكنايات الحركية لكنّ دورَها في صنع الكناية أقلُّ؛ إذ اللونُ بتفاعلاته يعمّ جميع أنواع الطبيعة الثابتة والنامية والمتحركة، أما الحركة فألصق بالنوعين الأخيرين ولاسيما الثاني منهما. والحركة كنايةٌ عن الحياة في حديث ((**مَا تَهَزَّزَتْ رُؤُوسُكُمَا**))[6]، وإذا كان ثمة حالةٌ نفسيةٌ تدفع إلى حركةٍ

---

[1] – تقدم تخريجه وشرح الكناية فيه ص ٢٠٦، ٢٠٧.

[2] – تقدم تخريجه وشرح الكناية فيه ص ٢١١– ٢١٤.

[3] – تقدم تخريجه وشرح الكناية فيه ص ١٨٤.

[4] – تقدم تخريجه وشرح الكناية فيه ص ١٨٦.

[5] – تقدم تخريجه وشرح الكناية فيه ص ١٨٦، ٢٠٤– ٢٠٥.

[6] – تقدم تخريجه وشرح الكناية فيه ص ١٩٨، ٢٢٥.

فإنَّ عدم الحركة يعني انعدام الحالة فكان قوله صلى الله عليه وسلم ((**مَنْ لَمْ يَرْفَعْ بِذَلِكَ رَأْسًا**))[1]كناية عن جمود الحسِّ والإعراض عن الأمركما مر.

وفي المحصلة قد يبلغ دور الطبيعة في الكناية أن يكون تفسيرياً ولا يقتصر على المظهر الجمالي فحسب .

ثانياً– التأثير :

يتعلق التأثير بالناحية الجمالية، وهو موجودٌ لا شكَّ فيه في كل حديث وفي كل كناية، بل الكناية بحدِّ ذاتها تعبير جمالي فيه مغايرة حتمية للتعبير السطحي وفيه قفزةٌ نوعية من الملزوم إلى اللازم لفظاً ومن اللازم إلى الملزوم ذِهناً وهذا يعني مجاذبةً للأعصاب وتحريكاً للأوتار الحسية عند المتلقي، ويأتي المنظر الطبيعي فيضيفُ إلى هذا المقدار من الحسِّ مقداراً آخر يأتي من الملابسة بين الإنسان والطبيعة ووقعِ مشاهداتها في نفسه .

وقد رأينا حديثَ آكلة الخضر ((حَتَّى إِذَا **امْتَدَّتْ خَاصِرَتَاهَا**))[2]، وهي كنايةٌ عن الشبع تملأ العين والقلب وتشرحُ نفسَ المتلقي لهذا المشهد الطبيعي المألوف المحبوب، فتُرشِّح لتفهُّمِه المثلَ المضروب به، فإذا الطبيعة المسخَّرة تغدو معلِّمةً وتعطي المثالَ النموذجي لغريزة الجوع والأكل، فيثوبَ إليه أقوامٌ جاوزوا حدَّ الطبيعة والاعتدال، فأكلوا الأخضر واليابس، وبسطوا اليدَ على نصيبهم ونصيب غيرهم .

---

[1] – تقدم تخريجه وشرح الكناية فيه ص ١٤١، ١٤٢.

[2] – تقدم تخريجه وشرح الكناية فيه ص ١٣٦.

المطلب الثالث: تنوّع المشاهد الطبيعية في الكناية

ليس المقصود إحصاءُ مشاهد الطبيعة في الكناية النبوية واستقصاؤها فهذا سبيل يطول ولا طائل منه الآن، على أنّ مشاهدَ الطبيعة أصناف :

مشاهد ثابتة، ومشاهد تمثيلية، ومشاهد رمزية، وهي كذلك في الكناية النبوية.

فمن المشاهد الثابتة: ((**مُمْسِكٌ عِنَانَ فَرَسِهِ**))[1]كنايةً عن الجاهزية. وتُصوِّرُ فارساً على فرسه مستعداً للطيران في كلِّ لحظة، واسمُ الفاعل يدلُّ على الثبات والديمومة.

ومن المشاهد التمثيلية: ((**تَعْدُو بِكَ قَلُوصُكَ لَيْلَةً بَعْدَ لَيْلَةٍ**))[2]كناية عن الجلاء والتغريب البعيد، والمضارع يفيدُ الاستمرار ويستحضرُ المشهد، ويتأيّد التمثيل فيه بتعاقب الليالي على هذه الحال.

ومن المشاهد الرمزية: ((**وَيَضَعُ الْعَلَمَ**))[3]كناية عن انحطاط المكانة وذهاب الشأن والعلم الجبل وهو مشهدطبيعي ثابتٌ، ودَكُّه مشهد طبيعي هائل مثير ولكن التعبير بالوضع والعلَم حوَّل القضية إلى رمز للذلِّ وجعل الحديث طائراً في الزمن حتى لو تبدّل العلَم فصار رايةً مثلاً وبأيٍّ وضع كان.

مثال زاخر بالطبيعة من الكنايات النبوية

ونحن مع حديث مفعم بالطبيعة والحياة والحركة، مختومٍ بالكناية ، فعن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ((بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي بِطَرِيقٍ، اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْعَطَشُ، فَوَجَدَ بِئْراً، فَنَزَلَ فِيها، فَشَرِبَ ثُمَّ خَرَجَ، فَإِذَا

---

[1] – تقدم تخريجه وشرح الكناية فيه ص ١٣٧، ١٣٨.

[2] – تقدم تخريجه وشرح الكناية فيه ص ١٤٨.

[3] – تقدم تخريجه وشرح الكناية فيه ص ١٤٩.

كَلْبٌ **يَلْهَثُ**، يَأْكُلُ الثَّرَى مِنْ الْعَطَشِ . فَقَالَ الرَّجُلُ : لَقَدْ بَلَغَ هَذَا الْكَلْبَ مِنْ الْعَطَشِ مِثْلُ الَّذِي كَانَ بَلَغَ مِنِّي . فَنَزَلَ الْبِئْرَ، فَمَلَأَ خُفَّهُ مَاءً ثُمَّ أَمْسَكَهُ بِفِيهِ حَتَّى رَقِيَ، فَسَقَى الْكَلْبَ فَشَكَرَ اللَّهُ لَهُ، فَغَفَرَ لَهُ)). قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ ! وَإِنَّ لَنَا فِي هَذِهِ الْبَهَائِمِ لَأَجْراً ؟. فَقَالَ: ((**فِي كُلِّ كَبِدٍ رَطْبَةٍ أَجْرٌ**)).[1]

و(يلهث) أي: يُخرِجُ لسانَه من شدّةِ العطشِ والتعبِ، كذا قال الخليل بن أحمد والجوهري وغيرهما[2].

وذكروا أن كلَّ شيء يلهثُ فإنما يلهثُ من إعياء أو عطش، إلا الكلب فإنه يلهث في حال التعب وحال الراحة، وفي حال الريِّ وحال العطش.

قال الجاحظ: "إنَّنا ما نرمي بأبصارنا إلى كلابنا وهي رابضةٌ وادعةٌ إلا وهي تلهثُ من غير أن تكون هناك إلا حرارةُ أجوافها والذي طُبعت عليه من شأنها"[3].

وهذه خِبرةٌ قديمةٌ قَيِّمة أثبتها العلم الحديث، وثبتَ أنَّ درجة حرارة جسم الكلب الطّبيعية تبلغ ٣٨,٦°م (الإنسان ٣٧°م) وليس للكلب غددُ تبريدٍ تفرز العرقَ كما هو الحال عند الإنسان، إنما يخرج الكلبُ لسانَه ويلهثُ للتخفيف من غلواء حرّه، بين عشر لهثات في الدقيقة إلى ثلاثمئة لهثة عند العطش والجهد[4].

---

[1] - أخرجه البخاري ، ومسلم ، وأبو داود ، والإمام مالك في الموطأ .

البخاري في الأدب (رحمة الناس والبهائم) ٦٠٠٩ ، ومسلم في الأدب (فضل سقي البهائم المحترمة وإطعامها) ٢٢٤٤ ، أبو داود في الجهاد (ما يؤمر به من القيام على الدواب والبهائم)٢٥٥٠، وهو في الموطأ ، في الجامع (جامع ما جاء في الطعام والشراب) ١٧٢٩ .

[2] - ينظر : العين ، الخليل بن أحمد (لهث ، ٤٢/٤) ، والصحاح ، الجوهري (لهث ، ٢٩٢/١).

[3] - الحيوان ١٧/٢ .

[4] - ينظر: الموسوعة العربية العالمية ٨/٢٠.

وهذا يعني أن اللهاث نفسَه ليس بدليل عطشٍ ما لم يقترن بما يدلُّ على سرعته لذا جاء في الحديث (يأكل الثرى) والثرى التراب الندي[1]، فاللهاثُ المتسارع هو الكنايةُ عن العطش.

والمشهد تمثيليٌّ والأجواءُ حارّةٌ يزيدُها اللهاثُ حرّاً.

وفيه الثرى والكلب والرجل، أي أنواع الطبيعة الثابتة والمتحركة والعاقلة.

ثمّ البيئةُ المتجلّيَّةُ في البئر والخفِّ، والطبيعةُ المغيّبةُ أعني الملائكةَ الذين يُوحي بهم قوله صلى الله عليه وسلم ((فشكر الله له)) والمعنى أظهرعملَه للملائكة وأظهرهم عليه[2]، وفيه ذِكرُ خالق الطبيعة جلَّ جلالُه.

وكلُّ ذلك في حركةٍ نَشِطَةٍ مِن سبعةَ عشرَ فِعلاً منها ما هو خارجيٌّ ومنها ما هو داخليٌّ يتعلَّقُ بالنيّة والشعور.

وإنَّ سؤالَ من سأل من الصحابة متعجِّبين من قصّة هذا الرجل وما أكرمه الله به من الأجر في قولهم: "وإن لنا في البهائم لأجراً" لَيدلُّ على قطيعةٍ سابقة بين العربي والطبيعة الحيوانية تتَّسم بجفاف الشعور وتلاشي الرحمة، دع عنك

---

[1] – شرح النووي على صحيح مسلم ٢٤١/١٤ ؛ فتح الباري ، ابن حجر ٤١/٥ .

[2] – قال الإمام القرطبي في المفهم (٥٤٥/٥) : " أي : أظهرَ ما جازاهُ به عند ملائكتِه ، وأثنَى عليه عندهم".

وقيل في الشكر إنه بمعنى : قَبِل الله عملَه ، ورجّح القاضي عياض الأولَ أي إظهار عمله على الملائكة (إكمال المعلم ١٨٠/٧) وهو ما اختاره القرطبي بعدُ و لم يذكر غيره .

وكلُّ معاني الشكر ترجع عند التحقيق إلى أصل الظهور، والشَّكُورُ من أسماء الله تعالى، ومعناه كما في لسان العرب، ابن منظور (شكر، ٤٢٥/٤) : أنه يزكو عنده القليلُ من أَعمال العباد فيُضاعف لهم الجزاء .

فيمكن الحمل على هذا المعنى فيقال إن عمل هذا الرجل على ضآلته زكا عند الله فأصبح ظاهراً عظيم الأجر، ويمكن توجيه الظهور فيه بإظهاره على الملائكة، والحق أن كلا المعنيين يستلزمُ الآخر لا محالة ، والله أعلم .

شعراءهم فإنهم شعراء وانظر إلى سوادهم وعامَّتهم، فلما جاء الإسلام ترقَّت مشاعرهم وتهذَّبت نفوسُهم وتأصَّلت مناهجُهم حتى في معاملة الحيوان والإحسان إليه.

ونصل الآن إلى التقرير النظري الذي تُوِّج به الواقع العملي وخُتِم به الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم: ((في كلِّ كبدٍ **رَطْبةٍ** أجرٌ)) فالرطوبةُ كناية عن الحياة إذ هي لازمةٌ عنها، قال القاضي عياض: " لأن من مات جفّ جسمُه وكَبِدُه "[1].

وقال الإمام الأبي: "ظاهره كلُّ كبدٍ حتى في الكافر"[2].

قال الإمام القرطبي: "في هذا الحديث ما يدلُّ على أنَّ الإحسانَ إلى الحيوان والرِّفقَ به، تُغفَر به الذنوبُ، وتعظم به الأجورُ، ولا يناقضُ هذا أنّا أُمِرنا بقتل بعضها، أو أُبِيحَ لنا؛ فإنّ ذلك إنّما شُرع لمصلحةٍ راجحةٍ على قتله، ومع ذلك فقد أُمِرنا بإحسان القِتلة، والرِّفقِ بالذبيحة"[3].

وكان لأستاذنا الدكتور نور الدين عتر وقفة أدبية جمالية مع هذا الحديث مشيراً إلى الحوار الداخلي (المنولوج) في حديث الرجل مع نفسه ثم في الحوار الجماعي بين الصحابة والنبي صلى الله عليه وسلم ، ثم في الجملة الختامية الثرية بما فيها من كناية وإيجاز وتعميم، فليراجع في موضعه[4].

ولا مزيدَ على ما قالوا سوى التذكير بأنّ الطبيعة لَعِبت في الكنايات النبوية دور المفسِّر والمؤثِّر، وتنوَّعت مشاهدُها، واستحقّت التكريم النبوي الأخير المشتمل على الكناية: ((في كلِّ كبدٍ **رطبةٍ** أجر)) .

---

[1] – إكمال المعلم ١٨١/٧.

[2] – إكمال إكمال المعلم ٥٧/٦ .

[3] – المفهم ٥٤٦/٥ .

[4] – ينظر: في ظلال الحديث ص ٣٤٥– ٣٤٦.

المبحث الرابع

علاقة الكناية النبوية بالبيئة

المطلب الأول: علاقة الأدب بالبيئة

الإنسان ابن بيئته فهي الإطار الذي يتحرّك فيه ويتعلَّم ويتكلم . وقد بنى علماء الاجتماع فنَّهم على مقدّمة أن الاجتماع الإنساني ضروريٌّ ، وحكى ابن خلدون كلمة فيه تقول : "الإنسانُ مدنيٌّ بالطبع "[1].

وهذا من قوله تعالى :﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾{الحجرات:١٣} .

فالإنسان إذاً مخلوق من اجتماعٍ، ثمّ هو لا يزالُ في اجتماعٍ بجعل الله سبحانه وتعالى، وهذا معنى قولهم: (مدني بالطبع)، ومن ثمَّ كانت البيئة من الطبيعة وكانت ذات مستويين :

الأول: العلاقات والعادات الناظمة لها وضعيةً أو شرعية .

الثاني: ما ينشأ من تفاعل هذه العلاقات والعادات مِن مصنوعات تخرجُ بإعادة تكييف ما يمكن تكييفُه من الطبيعة باستثمار سننها وقوانينها .

فلا عجب أن يكون الأدب انعكاساً لهذين المستويين وصورةً لهما كما هو انعكاس وصورة للدائرة الطبيعية الأم.

يقول الدكتور نعيم اليافي بعد ذِكره مواضيعَ النقد الثلاثةَ المبدعَ والنص والقارئ: " نستطيع أن نضيف إليه طرفاً رابعاً أو عنصراً لاحظه النقاد على

---

[1] – مقدمة ابن خلدون ٤/ ٥٣ .

استحياء، بعضهم أغفله وبعضهم أبرزه أوقنّنه بشكل أو بآخر، إنه عنصر الإطار أو المهاد الذي يشمل الأطراف الثلاثة ويضمّها ويؤثّر فيها كلِّها "[1].

ويعني بالإطار البيئة، وإذا تخفّف الأدبُ من إطار البيئة فلن يخرج من فلك الطبيعة .

إلا أنّ الحديث النبوي الشريف معانٍ مُترلةٌ من وراءِ البيئة والطبيعة، ووحيٌ من خالِقهما، لكنّ ضرورةَ أنه متجهٌ لهداية الناس إلى النظام الأمثل للعلاقات تحتِّمُ أن تكونَ هذه المعاني بألفاظهم ورسومهم، يقول الدكتور أحمد ياسوف: " الفكر النبوي وحيٌ لا علاقة له بالمحيط، في حين استدعى مشاهدات البيئة إلى مملكة التصوير لما تتمتَّع به هذه من حرارة المعايشة لدى المتلقِّين"[2].

المطلب الثاني: الخصوصية البيئية في الكناية

يقول د. محمد الحسن أمين أحمد: "الذي يقرأ العربية يعرفُ معنى (كتب زيدٌ)، ولكن الذي ليست له ثقافةٌ عربية ومعرفة بطرق تعبيرها عن عادات العرب وتقاليدهم لا يستطيع فهم (مهزول الفصيل) كناية عن الكرم "[3].

وإذا عمِدنا إلى الكناية النبوية على وجه الخصوص ففيها من البيئة عاداتِها وتقاليدِها ومصنوعاتِها من سيفٍ ورمح وسهم وثوب ونعل ووكاء وقلم وغير ذلك مما لا يُستغرَب ولا يُنكر إذ هو من بيئتهم وفي كلامهم .

والغرضُ خصوصيّةُ العلاقة بين الكناية والبيئة، فلا طائل من تتبُّع مفردات البيئة مع انتشارها في الكناية وغيرها، والخصوصيّة تتعلّقُ باللزوم الذي تقوم عليه الكناية، وأراه من جهتين :

---

[1] – المغامرة النقدية د. نعيم اليافي ص٣٨ .

[2] – الصورة الفنية في الحديث النبوي ص ٣٥٦ .

[3] – الكناية أساليبها ومواقعها في الشعر الجاهلي ص ١١٤ .

الأولى: أن اللزوم الطبيعي أقوى من اللزوم البيئي، وهذا يعني أن الكناية الطبيعية أبقى وأسرى في الزمن من الكناية البيئية، فبياض الوجه يلزم عن السرور، والسواد عن الخزي، والحمرة عن الغضب والحركة عن الحياة .. فهذه لزومات طبيعية لا تختلف وسبقَ حديثُها في مطلب الطبيعة وفي بحوث اللون والحركة في الكناية، أمّا الإشارة بكثرة الرماد عن الكرم وطول النجاد عن الطول وحمل العصا عن الضرب فهذه كناياتٌ اللزومُ فيها بيئيٌّ عرفيٌّ وليس طبيعياً، وغالباً ما تتحوّل الكنايات البيئية العرفية إلى أمثال فتسري في الزمن بثوب المَثَل لا بثوب الكناية .

وما أكثرَ ما تُخرَّج الكناية البيئية على الاتساع ما لم يجزم معايشوها بمعناها أو تُفسَّرَ من قريبٍ؛ وذلك لاختلاف البيئات عبر المكان والزمان، ولنا شاهدٌ في الكناية النبوية الشهيرة في قوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت قيس رضي الله عنها : ((وأما أبو الجهم **فلا يضعُ العصا عن عاتِقِه**))[1] فقد أُوِّلَت بالضرب وأُوِّلت بكثرة السفر وأوِّلت بغير ذلك مما نُضرِبُ عنه الآن وقد سبق ذكره في الفصل الأول من البحث حين انتهيت إلى ترجيح التأويل بالضرب من قِبَل أنّ أبا بكر بن عبد الله بن أبي الجهم وأبا سلمة بن عبد الرحمن بن عوف دخلا على فاطمة بنت قيس فحدثتهما حديثَها فرواه كل منهما على وجه: رواه أبو سلمة بهذا، ورواه أبو بكر هكذا : ((أما أبو جهم فرجلٌ ضرّابٌ للنساء)) فظهر أنه روى بالمعنى كما فهم وعلِم من سيرة جدِّه.

---

[1] – ينظر تخريجه وشرح الكناية فيه ص ٥٥.

الثانية: أن اللزومَ العُرفي هو السرُّ في استدامة الكناية البيئية وانتشارها عبر المكان والزمان ولو تبدّل اللازم صورةً، كالكناية في حديث ((**لا تُوكِي** فيُوكَى عَليكِ)) ورواياتِه: ((لا توعي)) و((لا تحصي))[1].

فها هنا لزوم بين حالة نفسية هي الشح وبين الفعل البيئي العرفي وهو الإيكاء والإيعاء والإحصاء، فربّما استعملت بعدُ استعمالَ المثل فيقال للمرء يُغلِقُ خزانته أو يَخبأُ ماعونه: (لا توكِ فيوكى عليك) ولا إيكاء حقيقة، وربما لوحظ فيها اللزوم فحسبُ وبقيت كناية مع تبدُّل الصورة فيقال لاتُغلِق ولا تخبأ كنايةً عن الشح فيه.

أما العنصر البيئي المصنوع فيأتي في المرتبة الثانية بعد اللزوم العرفي الذي يدخل في مستوى العادات البيئية، فالكناية ((**رُفِعت الأقلامُ وجفّت الصُّحُف**))[2] تحولت إلى مثل يُستعمله الناس للبتِّ والقطعِ بأمرٍ، وعاش وعمّر ولكن في ثوب المَثل الذي أصله كناية، لا في ثوب الكناية مع أن القلم والصحيفة من الأشياء البيئية الطائرة في الزمن .

المطلب الثالث: فاعليةُ الكناية البيئية النبوية واستمرارها

لا توجد كناية نبوية يقال فيها انقضى زمنها وذهب وجهُها؛ لأن الحديث النبوي الشريف شريعةٌ فيّاضة لن يبرَحها العلماء إلى يوم الدين ساقين أو شاربين، حتى في أخصِّ الكنايات البيئية وهي الكنايات التاريخية التي تصوِّر بيئةً جاهلية دارسة، وأقف عند هذه النقطة تحديداً وفيها أختار المثال فإنه إذا ثبتت فيها الفاعلية المستمرّة فثبوتها فيما فوقها أَولى .

---

[1] – ينظر تخريجه وشرح الكناية فيه ص ١٢٦ .

[2] – ينظر تخريجه وشرح كنايته ص ١٥٦ .

جاء في الصحيح عن زينب بنت أم سلمة قالت: سمعت أمي أم سلمة تقول جاءت امرأة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله، إن ابنتي تُوفِّي عنها زوجُها وقد اشتكت عينُها، أفنكحُلُها ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ((لا)). مرّتين أو ثلاثاً كلٌّ ذلك يقول لا، ثم قال: ((إِنَّمَا هِيَ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرٌ. وَقَدْ كَانَتْ إِحْدَاكُنَّ فِى الْجَاهِلِيَّةِ **تَرْمِى بِالْبَعَرَةِ عَلَى رَأْسِ الْحَوْلِ**)).

قال حُمَيد قلت لزينب وما تَرمِى بالبعرة على رأس الحول ؟

فقالت زينبُ: كانت المرأةُ إذا توفي عنها زوجُها دخلت حِفشاً، ولبست شرَّ ثيابها، و لم تمسَّ طيباً ولا شيئاً، حتى تمرَّ بها سنةٌ . ثمَّ تؤتى بدابّةٍ حمارٍ أو شاةٍ أو طيرٍ فتفتضُّ به، فقلّما تفتضُّ بشيءٍ إلا مات ! ثم تخرُجُ فتُعطى بعَرةً، فترمي بها، ثمّ تراجعُ بعدُ ما شاءت من طيبٍ أو غيرِه[1].

قال الإمام مالك عقب الحديث : الحفش البيتُ الرديء، وتفتض تمسح به جلدها كالنُّشرة .

وقال الإمام الشافعي: "الحِفش البيتُ الصغير الذليل من الشعر والبناء وغيره"[2].

---

[1] – البخاري في الطلاق (تحد المتوفى عنها زوجها أربعة أشهر وعشراً) ٥٣٣٧ ، ومسلم في الطلاق (وجوب الإحداد في عدة الوفاة ..) ١٤٨٩ ، والترمذي في الطلاق واللعان (ما جاء في عدة المتوفى عنها زوجها) ١١٩٧ ، والنسائي في الطلاق (ترك الزينة للحادة المسلمة ..) ٣٥٣٣ ، وأبو داود في الطلاق (إحداد المتوفى عنها زوجها) ٢٢٩٩ ، وابن ماجه في الطلاق (كراهية الزينة للمتوفى عنها زوجها) ٢٠٨٤ .

وأخرجه الإمام مالك في الموطأ ، في الطلاق (ما جاء في الإحداد) ١٢٧٠ .

وموضع الكناية (ترمي بالبعرة على رأس الحول) لا خلاف فيه .

[2] – مسند الإمام الشافعي، كتاب العدد ٢/ ١٦٧٦.

وقال أبو داود عقب حديثه : الحفش بيت صغير .

وقال الإمام الخطابي: " سمي حِفشاً لضيقه وانضمامه، والتحفُّش الاجتماع والانضمام . قال الأصمعي تحفَّش القوم إذا اجتمعوا"[1].

وكذلك الحاء والفاء والشين أصلٌ واحد يدلُّ على الجمع[2].

أمّا الافتضاضُ فيَؤُول ما فسِّر به إلى معنيين:

أحدهما: الاغتسالُ حتى تكون مثل الفضّة، وهذا عن الأخفش[3].

والآخر عن ابن قتيبة وقد قال : " سأَلتهم -يعني الحجازيين- عن ذلك الافتضاض كيف هو؟ فذكَر لي رجلٌ منهم يُكنى أَبا يونس أنَّ المعتدَّة كانت لا تغتسلُ ولا تمسُّ ماءً ولا تُقلِّم ظُفراً ولا تستاك ولا تنتِف من وجهها شعراً، ثم تخرج بعد الحَول بأقبح منظرٍ، ثم تفتضُّ بطائر تمسح به قُبُلَها وتَنبِذُه فلا يكاد يعيش !"[4].

والتفسيرُ الأول من اللغة أما الثاني فمن البيئة وهو أولى بالاعتماد.

وأما قول الإمام مالك الذي مرّ: (تمسح به جلدها)، فهو أعم من التفسير الذي قاله ابن قتيبة (تمسح به قُبُلَها)، ولا تعارض بينهما؛ لأنه من تخصيص بعض أفراد العام بالذكر لأهميته، أو "لأنه أطلق الجلد وتبيّن أنّ المرادَ به جلدُ القُبُل"[5].

---

[1] - غريب الحديث ، الخطابي ٢ / ٥٨٤.

[2] - ينظر : مقاييس اللغة،ابن فارس (حفش ، ٢ / ٨٦).

[3] - حكاه ابن حجر في فتح الباري ٩/٤٩٠ .

[4] - غريب الحديث ، ابن قتيبة ٢ / ٤٩٧.

[5] - فتح الباري، ابن حجر ٩/٤٩٠ .

ويُتوَّجُ هذا العَناء بقطف الثمَرة ورميِ البَعَرة! وبيّن أبو عبيد رحمه الله مذهبهنَّ في رمي البعرة أنّ الذي صنعَت بنفسها من قعودِها أهونُ عليها من بعرة يُرمَى بها كلب[1].

والخلاصة أنها عادة بيئية جاهلية درَسها الإسلامُ، وخِزيٌ وقـذَرٌ وامتـهانٌ عجيب للمرأة لا يوازيه إلا ما كان من إحراق نساء الهندوس أنفسهن حداداً على أزواجهن[2].

وهي لا تخرج من هذا الخزي والقذر إلا إذا رمت البعرة آخرَ الحول .

إذاً رميُها للبعرة يردف حول التوحُّش والتحفُّش فكنى النبي صلى الله عليه وسلم به عنهما وعمّا تلاقيه المعتدة من الشدّة وطولِ المدة بما يشبه العنوانَ الذي يُسكت عمّا تحته تعييراً وتعييباً وتقبيحاً، وقد بيّنت منه زينب قدراً يُفهِم الناسَ وما تركته أكثر.

والغرض من هذه الكناية شدُّ عزائم النساء المسلمات في التزام أحكام العدة الشرعية المطهَّرة المبرَّأة الميسّرة قياساً على ما كنّ يلتزمنه في الجاهلية .

فهذه الكناية على خصوصيتها البيئية المحضة وعلى أنها تصويرٌ لِما عفَّى عليه الزمن ونقَضُه الإسلام فإن تأثيرَها وفاعليَّتها سيبقيان أبدَ الدهر ما بقي في القوم أزواجٌ وعِدَدٌ واستثقالٌ وتبرُّم .

---

[1] – غريب الحديث، ابن سلام ٢/ ٩٦.

[2] – كما وصف ابن بطوطة عِياناً في رحلته ٢/ ١٤ .

المبحث الخامس

علاقة الكناية النبوية بالمبدع

المطلب الأول: المبدع في النقد الأدبي

نظراً لخصوصية المبدع في درسنا وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلا بد من عرض وجهة النظر النقدية في شأن المبدع في البلاغة العربية القديمة والنقد الحديث وبيان الصواب فيها .

أ- المبدع في البلاغة والنقد الأدبي عند العرب :

كان للمبدع شأنٌ وافر في علم البلاغة والنقد الأدبي عند العرب من جهتين:

الأولى: أن للمشافهة والإلقاء أعظم الأثر في نشر الأدب، والعرب ميّالون للاستماع أكثر من القراءة من لدن كونهم أمّة أميّةً حتى مصيرهم أمّة غير أميّة وإلى النهضة الحديثة حيث ينشد علي الجارم قصائد أحمد شوقي نيابةً عنه[1]، فالمبدع هو المنطلق الأول للكلمة ومن ثم كان المحط الأول للنقد .

وهذا يشترك به غير العرب معهم وإن قل حظُّهم منه، و" المهارة في الأدب لا تتناول سوى الألفاظ التي يستخدمها الكاتب، بينما مهارة الحديث تتناول أيضاً ما للمحدث من شخصية قد يكون أثرها أكبر وأعمق من أثر الألفاظ "[2].

والثانية: أن الصدق الواقعي وإن كان مبحثاً يهم الأخلاق إلا أنّ المتلقّيَ العربيّ قلّما يستطيع النظر إليه مجرداً عن المرسَلة فهو يحاكم الأديب أخلاقياً ويحاول التطبيق بين ما يفعل الأديب وما يقول، أمَا جاء في بعض تعريفات بلاغة الكلام أن يكون صدقاً في نفسه؟[3]وهذا ناشئ من معنى كلمة الأدب أنه دعوة إلى

---

[1] - ينظر: الشعراء وإنشاد الشعر ، علي الجندي، ص ٧٨.

[2] - قواعد النقد الأدبي، لاسل آبر كرمبي، ص ٤١.

[3] - ينظر : التعاريف ، المناوي ص ١٤٣، وفيه أن البلاغة تقال على وجهين: أحدهما أن يكون الكلام بذاته بليغاً وذلك يجمع ثلاثة أوصاف: صواباً في موضع لغته وطبقاً للمعنى المقصود به وصدقاً

مأدبة أخلاقية ومن وظيفة الأدب أنه إصلاحٌ وسموٌّ، وكذا رأى الرافعي رحمه الله أنّ أساس الفن على الإطلاق هو ثورة الخالد في الإنسان على الفاني فيه، وأنه يكون في الأدب من النقص والكمال بحسب ما يجتمع له من الاتساق والحق والخير والجمال[1].

وإنك لترى العربي إذا تمثّل بقولٍ صدَر عن غير أهله قدّم له بحديث: ((الحكمة ضالة المؤمن))[2] محتمياً به.

ب – المبدع في النقد الأدبي الحديث :

توسعت الدائرة وبات ينظر إليه على أنه عنصر في عملية التوصيل يتأثر بسائر عناصرها وتؤثر فيه، فتعاورت قضيَّته اتجاهاتٌ ثلاثة :

١- التقليديون الناهلون من أرسطو وأفلاطون ويسمَّون بالكلاسيكيين، وهم يؤكدون على الواقع الخارجي وتأثيره على المبدع، وأن اختلفت الوجهة فأفلاطون يعتقد أن الأسلوب صفة تتوفر في بعض الكتابات على أساس أن الفكرة لا بد أن تكون كاملة في الشكل والمضمون[3]، وبناء عليه رآه الناثرون

في نفسه. والثاني أن يكون بليغاً باعتبار القائل والمقول له وهو أن يقصد القائل أمراً ما فيورده على وجه حقيق أن يقبله المقول له .

[1] – ينظر : وحي القلم ٢/٢١٣.

[2] – الترمذي في العلم عن رسول الله (ما جاء في فضل العلم على العبادة) ٢٦٨٧ ، وابن ماجه في الزهد (الحكمة) ٤١٦٩ ، كلاهما من طريق إبراهيم بن الفضل عن سعيد المقبُري عن أبي هريرة مرفوعاً .

قال الترمذي : "حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه وإبراهيم بن الفضل المدني المخزومي يضعف في الحديث من قبل حفظه " . وفي التقريب (٩٢/١) : " متروك ، من الثامنة / ت ق " .

وللحديث شواهد، ومعناه صحيح، ينظر : كشف الخفاء (٤٣٥/١) .

[3] – ينظر : البلاغة والأسلوبية، د. محمد عبد المطلب ص ٢٢١.

مزيجاً بين الجمال والحقيقة ورأى الشعراء أن الإلهام يسبق الأسلوب، يقول الشاعر والناقد الإنكليزي ماثيو أرنولد (-١٨٨٨م):" كأن الطبيعة أخذت القلم من يده وكتبت له بقدرتها الشفافة النافذة"[١].

وهذا هو الإنسان الكوني، الذي يحسبه الناس نافذاً بفكره من خلال الكون على حين أن حقائق الكون هي النافذة من خلاله، يقول مصطفى صادق الرافعي: "ولو أردت أن تعرِّف الأديب من هو لما وجدت أجمع ولا أدقّ في معناه من أن تسميه الإنسان الكوني وغيره هو الإنسان فقط"[٢].

أمّا أرسطو فيرى أن الأسلوب صفة في كلِّ كتابةٍ أدبية على اختلاف جودته، وبناء عليه يتم الربط بين الأسلوب ومبدعه كما عند بوفون الرائد الأسلوبي الفرنسي (-١٧٨٨م) القائل بأن الأسلوب هو الرجل، حيث في كل أسلوب جانبان: شخصي ولاشخصي أي لغة المبدع ولغة المجتمع[٣].

٢- الذاتية (أي الرومانسية) الفرنسية وأهم رجالاتها سبترز (-١٩٦٠م) وتمنح المبدع أهمية تفوق الواقع، وتعدّ العمل الأدبي تعبيراً عن العالم الداخلي للفنان، فلا بدّ لفهم النص من فهم مبدعه، وذلك من خلال سيرته وما يُعلم عنه[٤]، وفضيلة الأدب عندهم أنه معبِّر عن الذات حتى يكون الأسلوب بصمة لصاحبه وحتى إن الكلمة لتستمد قوتها من شخصية صاحبها، يقول د.عز الدين

---

[١] - البلاغة والأسلوبية، الدكتور محمد عبد المطلب ص ٢٢٢، نقلاً عنه .

[٢] - وحي القلم ٢١٤/٢ ، وينظر المصدر نفسه : ٣/ ١٤ ، ٢٠٦/٢ . وأظن هذا المعنى هو الذي أوحى للرافعي بتسمية مقالاته : "وحي القلم" .

[٣] - ينظر : البلاغة والأسلوبية ، د. محمد عبد المطلب ، ص ٢٢٥.

[٤] - ينظر : البلاغة والأسلوبية ، د. محمد عبد المطلب ، ص ٢٢٥.

إسماعيل: "فمن حيويّة الشخصية وقوتها تستمد الكلمة، وهي بهذه الحيوية والقوة تؤثر في الآخرين"[1].

ويعلّل الأستاذ أحمد الشايب ربط الأسلوب بمبدعه بأنه معان مرتبة في نفس صاحبها قبل أن يصبح ألفاظاً مرتبة، فهو طريقة التعبير التي يسلكها الأديب لتصوير ما في نفسه[2].

٣- النقد الأدبي بأسلوبيته المعاصرة، حيث جنح إلى السكوت عن المبدع ودعا إلى تنحيته عن دائرة الدراسة الأدبية، قال الدكتور أحمد ياسوف : "وهو نهج أدبي رسخت أصولُه هذه الأيام، إذ صار الاعتناء بالمبدع مضيعة للوقت، وإهمالاً للنص، وإجحافاً بالمتلقي"[3]. ثم أكّد منهج تنحية المبدع بالنظر إلى الخطأ المحتمل في نسبة النص الأدبي إلى صاحبه، مع الإقرار بأنّ كلمةً في الزهد مثلاً يتضاعف أثرها إذا نُسبت لمشهور به، ويهبِط إذا نُسبت لمتهتِّك خليع .

على أن ما ذكره أدعى ألا يُنظَر إلى المبدع أصلاً لئلا تفوتَ نصوصٌ قيّمة.

وقد كان هذا المنهج استقر حتى أدّى إلى خفوت المبدع من تعريف الأدب حيث قالوا في تعريفه: "الكلام الإنشائي البليغ الذي يقصد به التأثير على مشاعر القراء والسامعين"[4]، فمال الاتجاه العام في الأسلوبية إلى النظرة الموضوعية وإلى التخلي عن الربط المحكم بين النص ومبدعه، ومحاولة إعطاء النص وجوداً مستقلاً عن حياة صاحبه. ويُذكَر في هذا السياق سبترز الفرنسي الذي ابتدأ متأثراً بنظريات فرويد (-١٩٣٩م) حول اللاشعور فأغرق في الرومانسية ثم أنكر

---

[1] - الأدب وفنونه ص ٣٣.

[2] - ينظر : الأسلوب ص ٤١.

[3] - دراسات فنية في القرآن الكريم ص ٢٤.

[4] - تاريخ الأدب العربي ، العصر الجاهلي ، د. شوقي ضيف ص ٧ .

منهجه السابق وتحول إلى التفسير الذي يعيش داخل بنائية النص بحيث يكون الأسلوب سطحاً يقود الدارس إلى أغوار أعمق في النص تساعد على إيجاد رؤية جديدة للعالم ليست بالضرورة شخصية ، وتكون مهمة الاسلوب الممارسة العملية لأدوات اللغة[1].

ج- وجهة نظري في قضية المبدع :

الوسط الأعدل -فيما أرى- هو استكشافُ المبدع ثم التأثُّرُ بمصداقية شعوره من خلال النص ذاته لا من حيثية خارجية، وعندها لا يكون هناك إهمال للنص ولا خطر من الخطأ في شخص مبدعه، ولهذا كان سيد قطب رحمه الله مصيباً لما عرف النص الأدبي بأنه "التعبير عن تجربة شعورية في صورة موحية "[2]، فلا بد أن يكون للأديب أو الشاعر طابع خاص حتى يصلنا بالكون الكبير، ولن يكون كذلك حتى يتسم بالصدق الفني أي صدق التأثر، قال: " ونحن لا نملك حق الاطلاع على ضمير الأديب ولكننا لا نعدم وسيلة لإدراك الصدق الفني في عمله من خلال تعبيره"[3].

وضرب مثلاً من شعر شوقي :

قف بتلك القصور في اليمِّ غرقى مُمسِكاً بعضُها من الذُّعر بعضا
كعذارى أخفَين في الماء بضّاً سابحاتٍ به وأبدَين بضّا[4]

فكلّ بيت بمفرده يعرض صورة جميلة الرسم والإيقاع، ولكنهما مجتمعين يكشفان عن اضطراب في الشعور أو تزوير فيه .

---

[1] - ينظر : البلاغة والأسلوبية ، د. محمد عبد المطلب ص ٢٣٢، ٢٣٣.

[2] - النقد الأدبي ، سيد قطب ، ص٧.

[3] - النقد الأدبي ، سيد قطب ، ص ٣١.

[4] - الشوقيات ٢٨٠/١ .

قلت: هذا التحول المفاجئ من أقصى الشمال جهة الأسى إلى أقصى اليمين جهة الأنس يشقّ على القارئ مما قد يحمله على الانسحاب من مصاحبة الكاتب في رحلته، والرحلات الباردة واقعةٌ حتى عند الأمير الأول للشعراء في قوله :

كأنّ عيونَ الوحش حول خبائنا وأرحُلِنا الجزعُ الذي لم يُثقَّبِ [1]

فإن الوَحشة التي تمثلها عيون الوحش حول الخباء لا تتفق مع الطمأنينة والأنس اللذين يمثلهما الجزْعُ (أي الخرَز)، وقد كان عنده فسحة في الأعصاب لينبِّه إلى أنه يعني في التشبيه الجزعَ الذي لم يُثقَّب! وهذا فتورٌ في الشعور حوّل البيت إلى مجرد تشبيه بصري يليق بدروس علم الأحياء .

وما قدّمته يتصل بسبب إلى نظرية الفحص الباطني للعمل الأدبي التي ألحّ عليها العقّاد، والتي تقوم على أن نتاج الأديب صورة لنفسه وحياته الباطنية فلا عُرِف الأديب إن لم يُعرَف من خلال أدبه! وهذا جوهر علم النفس اللانسوني المنسوب إلى لانسون الفرنسي(-١٩٣٤م) الذي "يقوم أساساً على نوع من الحتمية التي لا بد وأن تتشابه فيها تفصيلات عمل أدبي معين مع تفصيلات حياة المؤلف وصفاته النفسية"[2].

لكن العقّاد كان ينظر إلى الملامح العامة وانعكاسها في النتاج الكلي[3].

ويُستثنى من البحث كتب الأدب العربي التي سميت أدباً والمبدع فيها آدِبٌ غائب كأدب الكاتب لابن قتيبة، فإنها"وُضِعت لتكون أدباً لا من معنى أدب الفكر وفنه وجماله وفلسفته بل من معنى أدب النفس وتثقيفها وتربيتها وإقامتها فهي كتب تربية لغوية قائمة على أصول محكمة في هذا الباب"[4] لذلك لا ترى

---

[1] – ديوان امرئ القيس ص ٥٣.

[2] – البلاغة والأسلوبية ، د. محمد عبد المطلب ص ١٧٦.

[3] – ينظر: الفصول ، العقاد ص ٢٢٣ .

[4] – شرح أدب الكاتب للجواليقي ، مقدمة الرافعي ص : ٨ .

المؤلف في تأليفه؛ إذ الغرض منها أن تقوم مقام الأعراب الفصحاء في ملازمتهم والأخذ عنهم وهذا من أسرار حفظ اللغة .

ولا يفوتني التنويه بأنه قد تهيأ للنقد الأدبي ببلاغته العربية تجربة السكوت عن المبدع في أرقى صورها من خلال دراسة النصوص القرآنية والنبوية حيث اتجه النظر إلى الرسالة والمتلقي، لكن لا يعني هذا أنها الطريقة المثلى في نقد الأدب غير المقدّس .

المطلب الثاني: الصدق الفني للمبدع في الكناية النبوية

بخصوص المبدع في بحثنا الذي هو رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإن حديثه نُقِل أتمَّ نقلٍ وأحسنَه، وميّز علماء الحديث السقيمَ من الصحيح، والآفةُ من بعض الناقلين من جهة الضبط أو العدالة، وأمرهم مثبَتٌ مدوّن، فلا خشية من الخطأ في شخص المبدع.

ومن ذا يستطيع تجاهل حضورَ النبي صلى الله عليه وسلم في قلوب المسلمين، ممّا يضفي على متلقّي الحديث في كلِّ عصر شحنة شعوريةً تزيد وتنقص بقدر إيمانه؟.

ثم إنّ رواة هذا الحديث ومبلِّغيه كثُرٌ لا يُقاس بهم رواةُ شعر أو نثر، لا كمّاً ولا كيفاً، مِن صِدق تأثُّرٍ، وحُسن تصرّفٍ، وجودة إلقاء. فهو مادة الخُطَب وأحد أصول الدين، ولهذا أثرُه في المتلقي. مع الإقرار بوجود ثقلاء باردين من النقلة المبلِّغين يفسدون القضية على المتلقّي ويبدِّدون حماسته.

وفي هذه الحال وحالِ تلقّي الحديث من غير مؤمنٍ وحالِ تلقي الحديث قراءةً من كتاب يلعبُ الصدقُ الفني في الحديث الدورَ الأكبر في التأثير على المتلقي الواعي بديلاً عن حضور المبدع وتأثير شخصِه، فما هو الصدق الفني ؟

يُعنى بالصدق الفني انفعالَ الأديب أي إحساسَه بما يقول وتأثُّرَه به لحظة الإبداع، وسبق أن ذاكرة الخيال في عقل الإنسان لا تبقي إلا المشاعر التي تحرِّكه، أي الصور التي استقبلها بتفاعل عند عملية الإدراك، أما الصور التي لم يتأثّر بها لحظة إدراكها فتبقى – إذا بقيت في الذاكرة– خاملةً بعيدةً عن عملية الاسترجاع[1].

إذاً لا بدّ للأديب من انفعالٍ ما في لحظة تلقي الحدث، أما لحظة الإبداع فقد يعيش انفعالاً وثَمَّ الصدق الفني وقد يفتعِلُ افتعالاً بمزاولة المنطق والترتيبات العقلية أو بمحاولة التلفيق والتزوير.

والانفعالُ قسيمٌ للعاطفة وللشعور ويتخلف عنهما زمناً، فالإحساس الهادئ الكامن في الطبع يسمى العاطفة وهو الذي يقابل الفكر، والإحساس الآني المتقدِّم لحظة تلقي الحدث من الخارج يسمى الشعور، والإحساس الإضافي الذي تولّد عن الشعور وكمَن مدّة بعد الحدث ثم تمكن من الصدور على شكل تعبير هو الانفعال[2].

والحدث الذي يتلقاه المبدع في درسنا هو الوحي الإلهي المعنوي دون اللفظي، ولا شك أن الشعورَ حالة تلقّي الوحي هو في أرفع درجاته، وجماهير الأصوليين على جواز أن يؤخر النبي صلى الله عليه وسلم تبليغ الوحي قرآناً أو غيره إلى وقت الحاجة إليه، ومنعه الآمدي والرازي في تبليغ القرآن خاصة؛ لأنه متعبَّدٌ بتلاوته فيدخل في الحاجة إليه من وقت الخطاب[3].

---

[1] – ص ١٠١.

[2] – ينظر: مقدمة في دراسة الصورة الفنية ، د. نعيم اليافي ص ١٠٥ .

[3] – ينظر: المعتمد، أبو الحسين البصري ١ / ٣١٤ ؛ المحصول، الرازي ٣ / ٣٢٧؛ الإحكام، الآمدي ٣ / ٥٣.

فقد يدخل الشعور بالوحي المعنويِّ حالة كُمون بين لحظة التلقي ولحظة التبليغ، لكنّ هذا لا يعني أن تقلّ درجة الانفعال عن درجة الشعور؛ لأنه إذا تم التأخير إلى ظهور الحاجة فظهور الحاجة حدثٌ آخر يعطي دفعاً شعورياً يسبقُ الانفعال أثناء التبليغ فيخرج التبليغ – الإبداع اللفظي– حاراً بالانفعال والشعور معاً[1].

ومن هذه النقطة تأتي أهميّةُ تلمس مظاهر الصدق الفني في الحديث النبوي، علماً أن الإحاطة بها تستدعي الخوض في جميع فنون البلاغة، ثم لا يزعمُ أحدٌ بعد ذلك أنه استوعب المقصود . وأكتفي بالقدر الذي يتعلّق بالصدق الفني في الكناية النبوية ممّا نجم في تحقيقات البحث السابقة.

فمن أدلة الصدق الفني في الكناية النبوية :

أولاً– الكنايةُ نفسُها باعتبارها صورةً انحرافيةً دليلٌ على الصدق الفني فيها:

إن الكناية انتقال لفظي من الملزوم إلى اللازم ومن الصفة إلى دليلها، ذكرتُ هذا مراراً، والشاهد الآن أنّ هذا القفزَ النوعي إلى الدليل مباشرة لا يمكن أن يتمَّ بغير طاقةٍ إضافيّةٍ من الإحساس هي ما يُسمّى الانفعال أو الصدق الفني.

ثانياً– الكناية باعتبارها صورةً فنيّةً دليلٌ على الصدق الفني فيها:

قلت في مبحث التجسيم من الفصل الثاني إنّ التلاحم في التجسيم الكنائي بين الشكل والمضمون يبلغ الذِّروة بسبب إرادة كلٍّ من اللازم والملزوم معاً وهي خاصّة الصورة الفنية الكنائية عموماً[2]، فالشكل والمضمون في الكناية مُركّبٌ واحد يُرى غَورُه من سطحه ومُخُّه من سُوقه؛ لأن الكناية مركّب واحد دال

---

[1] – هذا في قياسنا البشري الذي لا ندري إن كان يسري على الشخصية البشرية الكاملة المحفوظة بالعصمة والرعاية أو أنّ لها سرّاً فوق ذلك، والله أعلم .

[2] – ص ١٦٢.

على معنىً ومعنىً آخر في عمقه، فالعلاقة فيها أصلاً داخلية ولا يمكن رؤيتها إلا من الداخل، ومن ثمّ فلن تكون إلا عن انفعالٍ وانبثاق روحي.

فالصورة على العموم مصدرها الانفعال[1]، وهي دليل عليه ، مع التأكيد على انسجامها والمنطقَ ، وأنه في الأدب الحق والفطرة السليمة لا يكون الانفعال إلا منطقياً ولا المنطق إلا انفعالاً كما قدمت[2].

ثالثاً- الإيقاع في الكناية النبوية دليل على الصدق الفني :

الإيقاع كما رأينا[3]يصدر عن انفعال، وبقدر ما يتّسق الإيقاع يظهرُ الصدق الفني، وتبيّنَ بالأدلة أن النبي صلى الله عليه وسلم في أعلى المراتب البشرية في هذا المضمار، وأنه يمتلك ناصية الحس واللغة معاً.

وتقدمت الأمثلة مبيَّنةً في مباحثها بما يغني عن الإعادة .

رابعاً- الصدق الواقعي في الكناية النبوية دليل على الصدق الفني :

يعني الصدقُ الواقعيُّ مطابقةَ الكلام للواقع، ويُعتبَر في الأدب دافعاً يؤدي إلى الصدق الفني وتأثُّر الأديب بما يقول ودافعاً لتأثّر المتلقي بما يسمع، وهو في الحديث مُسلَّمٌ به عند المبدع والمتلقي على حد سواء لأن مصدره الوحي، لكنه في الكناية خاصّة يُعتَبر مظهراً ودليلاً على الصدق الفني وليس دافعاً إليه؛ ذلك أنّ الكناية باعتبارها انتقالاً من الصفة إلى الدليل تتميز عن سائر ضروب البيان ببعدها الطبيعي عن الإغراق والغلو والمبالغة، إلا في الكناية عن النسبة فقد يخامرها شيء من ذلك، وهذا يفسر ندرتها في الحديث الشريف[4]، مع أن الحديث الشريف لو جاء بما ظاهره مبالغة وإغراق فإنه من الغيب الذي اطلع عليه النبي

---

[1] - ينظر : مقدمة في دراسة الصورة الفنية ، د. نعيم اليافي ص ٣٠ .

[2] - ص ٢٦٨.

[3] - في مبحث الإيقاع من هذا الفصل ص ٢٨٣.

[4] - ينظر ص ٩١ .

صلى الله عليه وسلم، فيدخلُ في الصدق الواقعي ولو استغربه الناس في حينه. وقد رأينا حديث **النار التي تضيء أعناق الإبل ببصرى**، وتمت المقارنة بنار امرئ القيس التي تنوَّرها من أذرعات فظهرَ الفرقُ بين الصدق الواقعي وبين الإغراق[1].

وأخيراً يمكن الاستئناس بالصدق الفني لتمييز الروايات

وممّن أسّس لهذا النهج في الأدب الدكتور ناصر الدين الأسد في إثبات قصائد الشعر الجاهلي ومعرفة المنحول منها، في أطروحته حين قال معلقاً على من زعم التوليد في قولهم:

إن بالشعب الذي دون سلعٍ لقتيلاً دمه ما يُطَلُّ[2]

"إن أكثر هذه القصيدة لا يمكن أن يكون موضوعاً متكلَّفاً منحولاً لما يظهره فيها النقد الفني الداخلي من أصالة وصدق فني وشخصية صادقة"[3].

والذي ينبغي في الصدق الفني نقدُ الصورة والإيقاع، فيقال بعد ذلك هذا أشبهُ بشعر فلان وهذا نابٍ عنه وهكذا.. مع احتمال الخطأ في الحكم؛ لأن الشاعر يعلو ويهبط ولا يكون شعرُه جنساً واحداً.

أمّا الحديث الشريف فنسيجٌ واحدٌ يعلو فلا يهبط، ويشكِّل القمة البشرية في الفصاحة والبلاغة إذ هو أفصح العرب الذين هم أفصح الناس، والمعوَّل في تمييز الروايات فيه على الدراسة المنهجية الدقيقة للمتن والإسناد، وبعدَ ذلك يمكن الاستئناس في تمييز الروايات بالصورة والإيقاع اللَّذَين هما مظهرا الصدق الفني،

---

[1] – ص ٢١٥ .

[2] – نسبه في الحماسة بشرح المرزوقي ٢/ ٣٥ لتأبّط شراً، وقيل هي للشنفرى يرثيه، وقيل هي لابن أخت تأبّطَ شراً خفاف بن ندبة .

وزعم المرزوقي أنها منحولة ولدها خلف الأحمر ، وكان ابن قتيبة ذكر ذلك في الشعر والشعراء ٢/ ٧٩٠ ، وانظر تاريخ الأدب العربي (العصر الجاهلي)، د. شوقي ضيف ص ١٥٤.

[3] – مصادر الشعر الجاهلي، ناصر الدين الأسد ص ٧٥ .

وسبق أن طبّقت هذا المنهج في بحث التجسيم الكنائي في قول النبي صلى الله عليه وسلم للأعرابي: ((**لَقَدْ حَجَّرْتَ وَاسِعاً**)) يكني عن موصوف هو الرحمة الإلهية، وهي الرواية الأصح سنداً، وفي الأخرى التي خرّجها ابن ماجه ((احتظرت واسعاً))، وبعد التحقيق في سند الروايتين وترجيح الأولى منهما، سعيتُ إلى الاستئناس لهذا الترجيح بالنقد الداخلي المتعلِّق بالإيقاع والصورة وظهر لي من ذلك ما تقرُّ به العين فانظره في موضعه[1].

المطلب الثالث: دلالة الكناية النبوية على الانشغال الفكري للمبدع

الانشغال الفكري مطلب ينبغي إلا نغادر قضية المبدع قبل أن نُلِمَّ به؛ فإنهم يحفِلون به في النقد الأدبي، ويرون الدليل عليه بالإحصاء وتفقُّد التكرار الذي يكشف عنه أي: "التكراريات التي تأخذ شكل ظاهرة أسلوبية"[2]مثل ما يُسمّى بالكلمات المفتاح، التي تصبح بتكرارها منفذاً إلى نفس الأديب لإضاءة بعض زواياها والكشف عن انشغاله الفكري[3].

وبالنسبة للنبي صلى الله عليه وسلم فماذا نتوقع أن يكون انشغالُه وهو رسولٌ مُبتعَث لهداية العالمين وإخراجهم من الظلمات إلى النور وإنقاذهم من النار بعبادة الله الواحد القهار، وإقامة حياة الناس على شريعته ؟

ومع ذلك لو كان بحثنا في عموم البلاغة والنقد لحاولت الإحصاء وتقصِّي الكلمات المكرّرة، لكنّ بحثَنا في الكناية وإني لأجد في الكناية دليلاً على الانشغال

---

[1] – ص ١٤٥ ، وما بعدها، وللتوسع ينظر: ص ٢٨٢، ٢٨٣.

[2] – البلاغة والأسلوبية، د. محمد عبد المطلب ص ١٩١.

[3] – ينظر : اللغة والإبداع ، د. شكري عياد ص ٨٧ .

الفكري لا يُستهان به،كيفَ وهي قفزٌ من الملزوم إلى اللازم ما كان له أن يتمَّ لولا تمكُّنٌ عميق للفكرة في النفس .

والمثال يوضّح المراد :

عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال، قال النبي صلى الله عليه وسلّم:

((**الْجَنَّةُ أَقْرَبُ إِلَى أَحَدِكُمْ مِنْ شِرَاكِ نَعْلِهِ وَالنَّارُ** مِثْلُ ذَلِكَ))[1].

والشراكُ سِيرُ النعل[2]الذي يدخلُ فيه إصبعُ الرجل، ويُطلَقُ على كلِّ سيرٍ وُقِيَت به القدم[3].

والجنة والنار كنايتان عن الموت لأنهما يردفانه، وسيأتي توجيه الكناية، وقبلها أذكر ما قاله الشراح في معنى الحديث وسبب اختيار الشراك، قالوا :

١- إنّ الطاعات الموصلة إلى الجنة والمعاصى المقرِّبة من النار قد تكونُ في أيسر الأشياء. كذا قال ابن بطال[4].

٢- إن سبب حصولِ الثواب والعقاب إنما هو سعيُ العبد، والسعي بالأقدام وكلٌّ من عمل خيراً استحق الجنة بوعده، ومن عمل شرّاً استحقّ النار بوعيده، وما وعدَ وأوعدَ منجزان فكأنهما حاصلان ، قاله الإمام الطيبي[5].

---

[1] - البخاري في الرقاق (الجنة أقرب إلى أحدكم من شراك نعله والنار مثل ذلك) ٦٤٨٨ . والإمام أحمد في مسنده ، مسند المكثرين من الصحابة (مسند عبد الله بن مسعود) ٣٦٥٨ .

[2] - لسان العرب، ابن منظور (شرك، ١٠ / ٤٤٨).

[3] - ينظر : فتح الباري ، ابن حجر ١١ / ٣٢١ .

[4] - شرح ابن بطال على صحيح البخاري١٠ / ١٩٨. وينظر : فتح الباري ، ابن حجر ١١ / ٣٢١ .

[5] - شرح الطيبي على المشكاة ٦/ ١٨٦١.

٣- إن سبب دخول الجنة والنار صفةٌ مع الشخص وهو العمل الصالح والسيِّئ، وهو أقرب إليه من شراك نعله؛ إذ هو- أي شراك النعل - مجاورٌ له والعملُ صفة قائمة به[١].

وعلّق الدكتور أحمد ياسوف على هذا الحديث باعتباره يحتوي على عنصر بيئيٍّ مهم هو شراك النعل، وقال بعد ذِكره القولين الأول والثاني: "وعلى أية حال القربُ ليس بحسي، بل هو معنوي، فالنص يلوِّح إلى سهولة دخول الجنة للمطيع وسهولة دخول النار للعاصي، والشراك جزئية معاينة في الواقع، وضبطُها الأصابعَ يذكر بضبط النفس إزاء الحرام، وتكرّر مشاهدتها يعدُّ تكريراً للموعظة"[٢].

ولّما كان الحديث الشريفُ جارياً على أساليب العرب مهيمناً عليها فأرى أن يُنظر إلى هذا الحديث من خلال أسلوب العرب وعادتهم في استثمار الجزئية البيئية شِراكِ النعل في أدبهم، وقد كانت العرب تقول: الموت أدنى من شراك النعل .

ويحفظُ الناس من حديث عائشة رضي الله عنها أنها عادت أباها أبا بكرٍ رضي الله عنه وقد مرض عَقيب الهجرة فسألته كيف تَجدك يا أبت؟

فقال رضي الله عنه :

كلُّ امرئٍ مُصبَّحٌ في أهلِه والموتُ أدنى من شِراك نعلِهِ[٣]

---

[١] - حكاه المناوي في فيض القدير ٣ / ٣٦٠.

[٢] - الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف، ص ٣٧٥ .

[٣] - روى الإمام البخاري في المناقب (مقدم النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه المدينة) ٣٩٢٦ ، والإمام مالك في الموطأ ، الجامع (ما جاء في وباء المدينة) ١٦٤٨، عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة وُعِك أبو بكر وبلالٌ. قالت: فدخلت عليهما، فقلت: يا أبت كيف تَجِدُك؟ ويا بلالُ كيف تَجِدُك؟ قالت: فكان أبو بكرٍ إذا أخذته الحُمَّى يقول:

وذكر المؤرخ النسابة أحمد بن يحيى البلاذري(-٢٧٩هـ) أن حكيماً النهشلي التميمي- وقيل اسمه الحكم- ارتجزه يومَ الوَقِيط من أيام بكرٍ وتميم[١]، وذلك في الجاهلية[٢]، فإن صحّ كان أبو بكرٍ رضي الله عنه قد تمثّل به وليس من قوله ، وربما لم يكن من قول حكيم أيضاً بل هو مما توارد عليه العرب لشهرة معناه، ففي أمثالهم : أدنى من الشِّسع ، وأدنى من شراك النعل[٣] .

كلُّ امرئٍ مُصبَّحٌ في أهلِه والموتُ أدنى من شِراك نعلِهِ

وكان بلالٌ إذا أقلعَ عنه الحمَّى يرفعُ عقيرتَهُ ويقول:

ألا ليتَ شعري هل أبيتنَّ ليلةً بوادٍ وحولي إذخِرٌ وجليلُ

وهل أرِدَن يوماً مياهَ مَجَنَّةٍ وهل يَبدُوَن لي شامةٌ وطَفِيلُ

قالت عائشة: فجئت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأخبرتُه، فقال: ((اللَّهُمَّ حَبِّبْ إِلَيْنَا الْمَدِينَةَ كَحُبِّنَا مَكَّةَ أَوْ أَشَدَّ ، وَصَحِّحْهَا ، وَبَارِكْ لَنَا فِي صَاعِهَا وَمُدِّهَا، وَانْقُلْ حُمَّاهَا فَاجْعَلْهَا بِالْجُحْفَةِ)).

وفيما أنشده بلال رضي الله عنه من الغريب الإذخر والجليل وشامة وطفيل ومجنة:

فأما الإذخر والجليل فكما قال ابن عبد البر: "نبتان من الكلأ طيبا الرائحة يكونان بمكة وأوديتها لا يكادان يوجدان بغيرها" التمهيد ٢٢/١٩٠ .

وأما شامة وطفيل فجبلان إلى الجنوب من مكة يطلاّن على مَجَنّةَ ماءِ عكاظ . ينظر : معجم البلدان، ياقوت الحموي ٣ / ٣١٥.

والبيت : كل امرئٍ مصبح .. الخ مثبت في ديوان أبي بكر رضي الله عنه ص ٥١.

[١] - جمل من أنساب الأشراف ١٢ / ١٣٣، وانظر أخبار يوم الوقيط في الكامل في التاريخ، ابن الأثير ١ / ٢٣٠.

وقيل: يوم الوقيط كان بين تميم وبكر بن وائل في الإسلام. ينظر: الشعر والشعراء ، ابن قتيبة، في ترجمة سعد بن ناشب ٢/ ٦٩٦؛ معجم ما استعجم، البكري ٤/ ١٣٨٣؛ مجمع الأمثال ، الميداني ٢/٤٣٣ ؛ معجم قبائل العرب ، د. عمر كحالة ١ / ١٢٨.

لكن ابن عبد ربه في العقد الفريد ٦/ ٤٦ والنويري في نهاية الأرب ١٥/ ٢٩٠ ذكرا شعراً لعنترة في يوم الوقيط في مقتل حكيم النهشلي فإن صحّ فهو دليل على أنه كان في الجاهلية، والله أعلم .

[٣] - ينظر : المستقصى في أمثال العرب ، الزمخشري ١ / ١٢١.

فقول النبي صلى الله عليه وسلم : (الجنة والنار أقرب إلى أحدكم من شـــراك نعله) هو من هذه البابة، والجنة والنار كناية عن الموت فإنهما يردفانه، لكن عندما يقف العرب عند الموت ويقولون: (الموت أقرب من شراك النعل) فإنهم ينظـــرون إلى زوال الحياة وانقضاء اللذات وهذا سواء منهم من كان مؤمناً أو كافراً. أمـــا النبي صلى الله عليه وسلم فيتجاوز هذا الحجاب ويَكني عنه بما يردِفُه وما هو أهمُّ منه لأن الغاية التي ينتهي إليها المرء هي الجنة والنار. فإذا كان الموت أقرب مـــن شراك النعل كما تقول العرب، فالجنة والنار كذلك أقرب إلى شراك النعل كمـــا يقول النبي صلى الله عليه وسلم .

والخلاصة أن النبي صلى الله عليه وسلم لا يريد أن يقف فكرُ النـــاس علـــى حدود الموت بل يريد أن ينتقلوا إلى الجنة والنار من بعده. فالحديث جاء تطـــويراً وتعميقاً لفكرةٍ وقولٍ سائدٍ عند العرب، ودالاً على انشـــغال فكـــري راســـخٍ بالحساب والجزاء عند النبي صلى الله عليه وسلم، والله أعلم .

الفصل الخامس

أغراض الكناية النبوية

تمهيد في أغراض الصورة

المبحث الأول: الأغراض التهذيبية للكناية النبوية

المطلب الأول: التهذيب الاجتماعي في الكناية النبوية

المطلب الثاني : التهذيب الجنسي في الكناية النبوية

المبحث الثاني : الأغراض الترغيبية للكناية النبوية

المطلب الأول: الترويح بحظ النفس

المطلب الثاني : التحبيب

المطلب الثالث: التسلية

المطلب الرابع : تعظيم المصاب لتعظيم الجزاء

المطلب الخامس : التبشير

المبحث الثالث : الأغراض الترهيبية للكناية النبوية

المطلب الأول: التخويف بإظهار نتيجة الفعل المرهَّب منه

المطلب الثاني: الوعيد

المطلب الثالث : التقبيح

المطلب الرابع : الترويع

المبحث الرابع: الأغراض الفنية للكناية النبوية

المطلب الأول: الاقتصاد

المطلب الثاني : المشاكلة

المطلب الثالث: الموازاة الفنية

المطلب الرابع: التخصيص والاحتراز

المطلب الخامس : التهوين

المطلب السادس : المواساة

المطلب السابع : التأكيد

تمهيد

في أغراض الصورة

رأينا في المباحث السابقة أن الكناية صورةٌ باعتبارين:

١- انحرافي بياني يتعلق بالمعنى ومعنى المعنى .

٢- فني يتعلق بالتجسيم والتشخيص واللون والحركة والإيقاع .

ورأينا تركيز الفلاسفة المسلمين على التخييل والتأثير في المتلقي أكثر من التخيّل عند المبدع وأن هذا من طبيعة الدعوة الإسلامية المتجهة إلى الآخر. أمّا الفلسفة الجديدة فتخبّطت بين التركيز على النص الأدبي لاكتشاف أدبيته، والتركيزِ على المبدع وعدِّ الصورة وسيلة تفريغ لشحنة إبداعه، والتأثيرِ على المتلقي بغض النظر عن النوايا.

وبالمحصلة كان للصورة - ومنها الكناية - ثلاث وظائف[١]:

١- المحاكاة، ويتفرع عنها التحسين والتقبيح.

٢- التفسير، والمراد منه التأثير في المتلقي.

٣- الدلالة على مبدعها، وتحقيق ضرورته.

والفصول السابقة عرضَت أدبيّةَ الكناية النبوية وخصوصيةَ المبدع وبقيَ المتلقي، وفي البلاغة العربية تبرز أهمية المتلقي من خلال مطابقة الكلام لمقتضى الحال كما جاء في بعض تعريفات البلاغة[٢]، وإنما يُراعى حال المخاطب لا المتكلِّم ومنه جاء إنكارهم لبعض مطالع القصائد، وجاء النسيب كالمفتاح للقلوب وأما الختام فهو الختام على كل حال.

---

[١] - سبق ذكر هذه الوظائف وبيانها في أول المبحث الثاني ص ١٠٢، ١٠٣.

[٢] - ينظر : ص ٣.

واليومَ يُنظَر إلى الأسلوب باعتباره قوة ضاغطة يسلِّطها المرسل على المستقبِل تحوي الإقناع والإمتاع ومن ثم التأثير مِمّا يَسلِب المستقبِلَ حرية التصرف فيسلسُ قياده[1].

وقد تصبح الصورة مضحكة أحياناً كما في قول أبي تمام في ممدوحه :

جذبتُ نَداه غدوة السبت جذبةً فخرَّ صريعاً بين أيدي القصائدِ[2]

وهناك اتجاه في الأسلوبية الحديثة يحدد مفهوم الأسلوب من خلال أثره في المتلقي، ويمثل هذا الاتجاه ميشال ريفاتير فالأسلوب عنده إبراز بعض عناصر سلسلة الكلام وحمل القارئ على الانتباه إليها، ويرى أن البحث الموضوعي يستدعي ألا ينطلقَ المحلِّل الأسلوبي من النص مباشرة وإنما ينطلق من الأحكام التي يبديها القارئ حوله، ويقيسُ المحلِّل الأسلوبي ضغطَ الأسلوب على المتلقي ووسائلَه وفرصَ نجاحه، ذلك أن المتلقي يمتلك حاسة التوقّع والانتظار وتأتي براعة الأديب بإعطائه فوق ما يتوقّع، وكلما زادت المفاجآت في الأسلوب زادت القوة الضاغطة[3].

ويُخشى أن يمثل قانون مراعاة الحال قوة ضاغطة عكسية يمارسها المتلقي على المرسِل فينشأ نفاقٌ خفيٌّ يتطور مع الزمن إلى قناعة[4].

فالحالة الصحية – فيما أرى– أن تكون مراعاة الحال غلافاً للمضمون المراد توصيلُه لا أن تصبح هي المضمون .

---

[1] – ينظر: البلاغة والأسلوبية ، د. محمد عبد المطلب ص ٢٣٥.

[2] – ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي ٢/ ٤٢ .

[3] – ينظر البلاغة والأسلوبية ، د. محمد عبد المطلب ص ٢٤٠، ٢٤١.

[4] – ينظر: فصول في التفكير الموضوعي ، د عبد الكريم بكار ص : ٢٥٩.

والأدب النبوي لا يُطلَب لذاته ولا لتحقيق ضرورة المبدع وتفريغ شِحنته، بل هو أدب هداية وتشريع ومهما فصّلنا في عناصره ودرسنا أدبيّته فإن الغاية والمطلوب النهائي فيه هو المتلقي.

وإن للكناية النبوية أغراضاً في المتلقي أحصيتُ منها في هذا الفصل نحو عشرين نوعاً ثم صنفتُها في أربع مجموعات وفي أربعة مباحث: الأغراض التهذيبية، ثم الترهيبية، ثم الترغيبية، ثم الفنية، ولِمُستكثرٍ أن يزيدَ .

وحسبي أنني تجاوزت بأشواطٍ ما ظلّوا يقصرون عليه وظيفة الكناية من الستر والتهذيب، مع رصد ما قدرت عليه من المؤثرات الصُّورية، وقياس أثرها في المتلقي .

المبحث الأول

الأغراض التهذيبية للكناية النبوية

طفقَ الناس في المدة قبل استقرار مصطلح الكناية عند علماء البلاغة العرب ينوِّعون الكناية بحسب الغاية منها، فخرجوا إلى نوعين: كناية يرجى منه الإيجاز، وأخرى يرجى منها الستر والتغطية لما لا يحسن ذكره. والثاني يتنوّع بحسب بواعثه إلى الستر لقُبح اللفظ، أو الخوف، أو التفخيم، أو لغير ذلك من أسباب النفس التي لا تكاد تنتهي[1].

وبعد استقرار المصطلح توثَّق النسب بين الكناية والتهذيب؛ لأنها أصبحت تقوم على مبدأ تغطية الملزوم باللازم، ولستر الملزوم أغراض منها أن الملزوم قد يكون قبيحاً لا يحسن ذكره واحتيج إليه فعُمِد إلى بعض ما يلزم عنه ليشار به إليه فتُخلِّص بذلك من النطق بالقبيح.

على أنّ التهذيبَ واختيارَ الكلمات الحسنة اللائقة من مهمّات الأدب، وهذا في حق البلغاء حقيقة وفي حق رسول الله صلى الله عليه وسلم تجوّز؛ لأن كلامه طبعٌ مترسّل لا يكون فيه عيب حتى يحتاج منه إلى تهذيب .

إذ **التهذيب في اللغة** التنقيةُ، قال ابن فارس: "الهاء والذال والباء: كلمةٌ تدلُّ على تنقية شيءٍ مما يَعِيبه يقال: شيءٌ مهذَّبٌ: منقًّى مما يَعِيبُه. وأصله الإهذاب: السّرعةُ في الطَّيرانِ والعَدْو، ومعناه أنّه لا يُمكِنُ التعلُّق به. يقال مرَّ الفرَسُ يُهذِبُ..."[2].

---

[1] – ينظر ص ١١ وما بعدها ، حيث كان معنى الكناية أن تعبر عن الشيء بغير لفظه.

[2] – مقاييس اللغة (هذب، ٤٥/٦) .

وفي اللسان أنّ أصل التهذيب تنقيةُ الحنظل من شحمه ومعالجةُ حَبِّه حتى تذهبَ مرارته ويطيبَ لآكله، وفيه أيضاً أن التهذيب في القِدح هو العمل الثاني والتشذيب العمل الأول[1]، فعلى هذا يكون أبلغ في التنقية من التشذيب.

ثم استعمل **التهذيب في البلاغة**، فعقد له أسامة بن منقذ (-٥٤٤هـ) في بديعه باباً سماه: التهذيب والترتيب، وقال: "اعلم أن التهذيب والترتيب هو أن يحصل المعنى قبل اللفظ، والقوافي قبل الأبيات، ويُقصَد الكلامُ الجزلُ دون الرذل، والعذبُ دون الجهم، ولا يُعملَ نظمٌ ولا نثرٌ عند الملل، فإن الكثير معه قليل، والنفيس خسيس، والخواطر ينابيع، فإذا رفَق بها جمّت، وإذا عُنف عليها نزحت"[2].

وقال ابن حجة الحموي:"هو عبارة عن ترداد النظر في الكلام بعد عمله، والشروع في تهذيبه وتنقيحه نظماً كان أو نثراً، وتغيير ما يجب تغييره، وحذف ما ينبغي حذفه، وإصلاح ما يتعيّن إصلاحه". وذكر أن علماء البلاغة لم يقرروا له شاهداً يخصه؛ لأنه وصف يعمُّ كلَّ كلامٍ منقَّح محرّر، على أنه عملٌ اشتهر به زهير بن أبي سلمى في حولياته[3].

ونشهد في الدراسات المعاصرة إصراراً على الوظيفة التهذيبية للكناية، فقرّرت الدكتورة هيفاء عربية النمطَ الاجتماعي التهذيبي للكناية في القضايا والعلاقات الاجتماعية التي يأنف العربي من إيرادها بصريح اللفظ ولا سيما ما يتعلّق بالمرأة التي هي عرضه وشرفه[4].

---

[1] – لسان العرب ، ابن منظور (هذب، ١/ ٧٨٢).

[2] – البديع في نقد الشعر ص ٢٩٥.

[3] – خزانة الأدب ٢/ ٣١.

[4] – ينظر : الكناية في البلاغة العربية ، ص ١٩٣ .

وقال الدكتور أحمد ياسوف: "الصورة الكنائية في الحديث النبوي ضرورة فنية لأنها مادة تصويرية، وضرورة اجتماعية لطابعها التهذيبي ... فالصورة الكنائية في الحديث ذات وظيفتين؛ لأنها أصلاً سجِلٌّ يحفل بالعادات والتقاليد الاجتماعية"[1].

ويقول أيضاً: "التهذيب هو المظهر الاجتماعي لوظيفة الكناية، فثمة دوافع اجتماعية تعبِّر عن الذوق العام والخُلق كامنةٌ خلف الكثير من الكنايات، وهذه الوظيفة الخلقية ليست غريبة عن الكناية النبوية التي هي ظل لفكرة قائمة خلف جدار اللفظ، فالبعد الخلقي من الطبيعة التقنية للكناية"[2].

وأصول الشواهد عندهم قضية (كانا يأكلان الطعام) باعتبارها كناية عن الحدَث، وقد حقّقت في الفصل الأول أنها كناية عن بشرية عيسى عليه السلام وأمِّه[3]، وقضية (رفقاً بالقوارير) وحقّقت في ذلك الفصل أيضاً أنها استعارة وليست كناية على الحدِّ والمصطلح[4].

ولست أنفي الطابع التهذيبي للكناية، فالتهذيب طابع الحديث الشريف عموماً وصفته التي لا تنفكُّ عنه، لكنّ غِنى الكناية النبوية يأبى أن تتمحَّض للتهذيب؛ ذلك أنه في كل كناية يُرى أنها للتهذيب تظهر فوائد وغايات ليست أقلَّ شأناً واعتباراً.

ويُتصوَّر التهذيب في سياق العلاقات الاجتماعية والشؤون الجنسية، فالأول حادِيه الأدب، والثاني باعثه الحرج، وسأمثّل لهذين القسمين في مطلبين: التهذيب الاجتماعي والتهذيب الجنسي.

---

[1] – الصورة الفنية في الحديث النبوي ، ص ٢٥٢ .

[2] – الصورة الفنية في الحديث النبوي ، ص ٢٦٤ .

[3] – ص٧٣.

[4] – ينظر : ص ١٧، ٧٠.

المطلب الأول: التهذيب الاجتماعي في الكناية النبوية.

روى الليث بن سعد عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت : قال النبيُّ صلى الله عليه ((مَا أَظُنُّ فُلَاناً وَفُلَاناً **يَعْرِفَانِ مِنْ دِينِنَا** شَيْئاً)) قال الليث: كانا رجلين من المنافقين[1].

فذكر ابن حجر رحمه الله أنه لم يقف على تسميتهما، وحكى عن الداودي استبعاد تأويل الليث[2].

إذاً هناك احتمالان :

الأول أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم يعلم حالَهما فالظنّ هنا بمعنى اليقين وعلى هذا تأويل الليث.

والثاني أن يكون الظنّ على وجهه، ويكون ما قال ابن حجر: "ليس من الظن المنهي عنه؛ لأنه في مقام التحذير من مثل من كان حاله كحال الرجلين والنهيُ إنما هو عن ظن السوء بالمسلم السالم في دينه وعرضه"[3].

والأوّل أولى والليثُ مع إمامته وجلالته هو راوي الحديث والظن به ألاّ يصرِّح بنفاقهما إلا بدليلٍ مِن علمٍ أخذه عمن فوقه في السند، أو من فهم واجتهاد وتدبر للنص وللكناية فيه، فإنّ عدمَ معرفة شيء من الدين لمن يعيشُ في دار الإسلام تلزمُ غالباً عن النفاق فيصحُّ أن يُكنَى بها عنه.

وبالكناية نقع على ضرب من الرُّقيِّ والتهذيب القولي والفطنة والسياسة التي تقضي بألا يصرِّح الرئيس بنفاق المنافقين تصغيراً لأمر النفاق وإطفاءً لشرِّه

---

[1] – البخاري في الأدب (ما يكون من الظن) ٦٠٦٨ .

[2] – ينظر : فتح الباري ١٠ / ٤٨٦.

[3] – فتح الباري ١٠ / ٤٨٦.

وتخريجاً له مخرجَ الجهل الوضيع وانعدام المعرفة، وقديماً قالوا: "الكيِّس العاقل هو الفَطِن المتغافل"[1]، والله أعلم.

المطلب الثاني : التهذيب الجنسي في الكناية النبوية

كما جاء في حديث سهل بن سعد رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((مَنْ يَضْمَنْ لِي **مَا بَيْنَ لَحْيَيْهِ وَمَا بَيْنَ رِجْلَيْهِ** أَضْمَنْ لَهُ الْجَنَّةَ))[2].

قال أبو عمر بن عبد البر رحمه الله في التمهيد: "معلومٌ أنه أراد بقوله (ما بين لحييه) اللسانَ و(ما بين رجليه) الفرجَ والله أعلم"[3].

وفي الاستذكار أنهما مصدر الكبائر، قال: "ومن الفم ما يتولّدُ من اللسان وهو كلمةُ الكفر وقذفُ المحصنات وأخذُ أعراض المسلمين، ومن الفم أيضاً شربُ الخمر وأكلُ الربا وأكلُ مال اليتيم ظلماً، ومن الفرج الزنى واللواطُ، ومن اتقى ما يأتي من اللسان والفرج فأحرى أن يتقي القتل"[4].

نعم هما أصل الشهوة الطبيعية الباعثة على القتل، وإلا فالقتل نفسه مُنافٍ للفطرة ولا باعث عليه، ثم إنهما سبب الخروج من الجنة فيكون ضمانهما سبب العودِ، والله أعلم .

---

[1] – رواها البيهقي بسنده إلى الربيع عن الشافعي في شعب الإيمان ٦/٣٣٠، ونسبها النووي إلى الشافعي كذلك ، وقيّدها بألا يترتّب على هذا التغافل مفسدة. ينظر: شرح النووي على صحيح مسلم ١٤/ ١٤٧ .

[2] – البخاري في الرقاق (حفظ اللسان) ٦٤٧٤ ، والترمذي في الزهد (ما جاء في حفظ اللسان) ٢٤٠٨ ، وروى الإمام مالك نحوه في الموطأ في الجامع (ما جاء فيما يخاف من اللسان) ١٨٥٤ عن عطاء بن يسار مرسلاً .

وثمة اختلافٌ في ضَمِن وتكفّل وتوكّل وهذا القبيل لكنّ موضع الكناية لا خلاف فيه .

[3] – التمهيد ٥ / ٦٢.

[4] – الاستذكار ٨ / ٥٦٥.

ويرى الإمام المناوي أن الحديث قدّم اللسانَ اهتماماً به لأنه أخص ويؤدي عن القلب ما فيه من الصور فإذا كذب كذب القلب واعوجَّ به، وإذا أخذ في الفضول أظلم القلب وتلبَّد[1].

وفيما يخص الثانية (ما بين رجليه) ذكرَ الدكتور أحمد ياسوف أنها إيماءة تواكب الذوق العربي بالعدول إلى اللفظ الأكثر تهذيباً وارتياحاً لدى المستمع والقارئ، وقال:"يبدو لنا أن المدلول الحسي لِما بين اللحيين وما بين الرجلين يرتبط باللَّجم والخَصي فالحيوان يُلجَم ليُمنع عن العضِّ والأكل في غير وقته، كما يأتي الخصيُ لمنع الحيوان من ممارسة الجنس، وكأنما يوحي الحديث بأن المسلم لا يحتاج إلى عمليّتي اللجم والخصي ليصون نفسه فلديه ما يغني من الروادع الدينية"[2].

وفي هاتين الكنايتين بـ (مابين) عن موصوفين يلتقي علم البيان وعلم المعاني، فذكر الشيخ عبد الرحمن حبنكة رحمه الله في فوائد اسم الموصول ودواعي اختياره: "تحاشي التصريح باسمه لكونه مُستهجَناً، أو يُؤثِر المتكلِّمُ عدمَ التصريح به تأدُّباً أو تعفُّفاً أو استحياءً أو غير ذلك، فيكونُ تمييزه بالوصف عن طريق الموصول وصلته محقِّقاً لمطلوب البيان، دون التعرض للتلفُّظ بما هو مستهجَنٌ ممجوج مُستكرَهٌ في آذان المتلقين، أو ما يؤثر المتكلّم عدم التصريح به لسبب من الأسباب " واستشهد بالحديث[3].

هذا أهم ما ورد في شرح الحديث من النقول القديمة والمتأخرة والمعاصرة، وما سواها صادرٌ عنها ودائرٌ حولها بالتوسّع في ذكر آفات اللسان وآفات الفروج. والحديثُ في خَطر هذين العضوين يطول، وفي حال افترضنا أن الغاية من الكناية

---

[1] – ينظر : التيسير بشرح الجامع الصغير ٢ / ٨٦٩ .

[2] – الصورة الفنية في الحديث النبوي ص ٢٦٧ .

[3] – البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها ١/ ٤٣٠، ٤٣١.

(ما بين رجليه) التهذيبَ ألاّ يُذكر العضوُ باسمه تكونُ هي التي استدعت الكناية الأولى (ما بين لحييه) من باب التنسيق إذ لا حرج في لفظ اللسان .

لكن يُشكِل عليَّ أن لّو صرّح باللسان والفرج لم يكن ضيرٌ من جهة الأدب؛ لأن الفرج في الأصل مجازٌ مرسل عن عضو النسل الموجود في مُنفرَج الفخذين علاقته المحلِّيَّة وليس هو على الحقيقة، قال ابن فارس: "الفاء والراء والجيم أصلٌ صحيح يدلُّ على تفتُّح في الشَّيء"[1] ومنه قيل للهناة بين الرِّجلين فرجٌ، وأكثر ما يذكره العرب به، إلاّ أن يكونَ بكثرة الاستعمال صار اسماً ذابت فيه المجازية وتحوّل إلى حقيقة.

والغرض أن هذه الكناية لم تخلُص للتهذيب، وثمة فوائدُ أخرى تتجلى في البينية: (ما بين.. وما بين..) فكأن فيهما تقييداً وحبساً وإضعافاً لهذين العضوين، وتذكيراً بالقدرة عليهما، وتحذيراً من خطرهما الكامن، بخلاف ما لو أطلَق لفظَيهما من هذا المحبس فستبدو الحيوانية وقد تحرّرت من أقفاصها وانطلقت على غير هُدىً، والله أعلم .

وليست القضيةُ في لفظٍ صريحٍ يدل على عضو جنسي فهذا سهلٌ قد يرد في مواضعه اللائقة ولا عيبَ فيه، إنما القضية في التصوير الجنسي الذي هو مناطُ الإثارة، وقد تفطن علماء البلاغة إلى هذه المسألة، وعابوا على المتنبي ما روي من قوله :

إنِّي على شغَفي بما في خُمْرِها لأعفُّ عمّا في سراويلاتها

وعدها العسكري من شنيع الكناية كما تقدّم[2].

---

[1] – مقاييس اللغة (فرج ، ٤ / ٤٩٨) .

[2] – في الفصل الأول ص ١٥، وثمَّ عزو البيت أيضاً.

فاستعماله للكناية (عما في سراويلاتها) في هذا الموضع أشد من تصريحه بالهن؛ لأنه وسّع دائرة الصورة وزاد من عمل الخيال الذهني .

فهذا لا نجده في الحديث، وربما يُمعِن الحديث في تحاشيه، وأحيلُ على كناية: (**جفَّ القلمُ بما أنت لاقٍ**) إذ يشكو أبو هريرة رضي الله عنه الفقرَ وخشيةَ العنت ويُلمِح إلى الخصاء، فيكونُ هذا جوابَه لا (**رُفعت الأقلام وجفّت الصحف**) التي قيلت لابن عباس، إنّ ذِكرَ القلم مع الصحيفة والرفع مع الجفاف في سياق النكاح بالذات يُغري بتصوّرٍ ما لعلَّ النبي صلى الله عليه وسلّم تحرَّز عنه وضرب عليه حجاباً[1]، والله أعلم.

[1] - ينظر تخريج الحديثين وشرح الكنايتين فيهما ص ١٥٥- ١٥٨.

المبحث الثاني

الأغراض الترغيبية للكناية النبوية

أعني بالأغراض الترغيبية الأدوارَ التي تؤدّيها الكناية في سياق الترغيب، فتعضدُ به الجزاء المرتّب على العمل الذي يقصد الشارعُ الترغيب فيه، فيكون عندنا أمران في الغالب:

الأول: أمرٌ أو ترغيبٌ هو مقصود الحديث .

والثاني: كناية تحملُ في طيّاتها ترغيباً ذاتياً سواءً في طبقة المعنى الذي هو اللازم والناتج والرديف، أو في طبقة معنى المعنى الذي هو الملزوم .

فيمكن أن تحمل الكناية ترويحاً أو تحبيباً أو تسليةً أو تعظيماً أو تبشيراً فيتأيّد به معنى الترغيب الذي يطلبه الحديث كلُّه.

المطلب الأول: الترويح بحظ النفس

نحو الكناية: ((حتى ما تجعلُ في في امرأتك)).

فعن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه رضي الله عنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودني عام حَجة الوداع من وجعٍ اشتدّ بي فقلت: إني قد بلغَ بي من الوجع، وأنا ذو مالٍ ولا يرثني إلا ابنةٌ أفأتصدّق بثُلُثَي مالي ؟ قال: ((لا)). فقلت بالشَّطر ؟ فقال: ((لا)) ثمّ قال: ((الثُّلُثُ وَالثُّلُثُ كَبِيرٌ -أو كَثِيرٌ- إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ ، وَإِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجْهَ اللَّهِ إِلَّا أُجِرْتَ بِهَا حَتَّى **مَا تَجْعَلُ فِي فِي امْرَأَتِكَ**)) فقلت يا رسول الله، أُخلَّفُ بعد أصحابي ؟ قال : ((إِنَّكَ لَنْ تُخَلَّفَ فَتَعْمَلَ عَمَلاً صَالِحاً إِلاّ ازْدَدْتَ بِهِ دَرَجَةً وَرِفْعَةً ، ثُمَّ لَعَلَّكَ أَنْ تُخَلَّفَ حَتَّى يَنْتَفِعَ بِكَ أَقْوَامٌ وَيُضَرَّ بِكَ آخَرُونَ . اللَّهُمَّ أَمْضِ لِأَصْحَابِي هِجْرَتَهُمْ وَلَا تَرُدَّهُمْ عَلَى أَعْقَابِهِمْ ،

لَكِن الْبَائِسُ سَعْدُ بْنُ خَوْلَةَ)) يَرثي له رسولُ الله صلى الله عليه وسلم أن مات بمكة[1].

ونحن مع قوله صلى الله عليه وسلم : حتى ما تجعل في في امرأتك .

قال الإمام النووي رحمه الله: "إذا وضعَ اللقمة في فيها فإنما يكون ذلك في العادة عند الملاعبة والملاطفة والتلذّذ بالمباح"[2].

وللدكتور أحمد ياسوف كلمة في هذا الحديث، قال: " تعبِّر القلّة هنا عن الترغيب، وقد بدأ النصّ بكل النفقات معمِّماً ثم دخل إلى جزئيّةٍ هي إطعام الزوجة لاستيفاء كلِّ الأعمال الفاضلة. وفي التعبير مشهد يكتنفه الحنان والتراحم في مؤاكلة الزوجة إذ جعلت الصورة الإنسانَ المنفق هو الذي يُلقِم زوجته بدلاً من الاعتماد على نفسها"[3].

إذاً هي كناية عن الملاعبة، مع كناية أخرى عن موصوفٍ هو الشيء القليل وهذا قَدْر الفم. ومن عجَبٍ تلاحمُ الكنايتين المعبِّر عن الآصرة الزوجية فإن القليل يغدو كثيراً بحسن العشرة وجمال الصورة، وتزداد الطلعة بهاءً بالجناس بين (في) و(في) الذي يوحي بعمق الشعور والتوحّد .

---

[1] – البخاري في الجنائز (رثاء سعد بن خولة) ١٢٩٦ ، ومسلم في الوصية (الوصية في الثلث) ١٦٢٨ ، والترمذي في الوصايا عن رسول الله (ما جاء في الوصية بالثلث) ٢١١٦ ، والنسائي في الوصايا (الوصية بالثلث) ٣٦٢٦ ، وأبو داود في الوصايا (ما جاء في ما لا يجوز للموصي في ماله) ٢٨٦٤ ، وابن ماجه في الوصايا (الوصية بالثلث) ٣٧٠٨ .

وأخرجه الإمام مالك في الأقضية (الوصية في الثلث لا تتعدى) ١٤٩٥ .

وهذه رواية البخاري من طريق مالك عن ابن شهاب عن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه وهي أكمل الروايات مع كثرة ما أخرج البخاري وغيره هذا الحديث وقطّعوه في مناسبات عدة ، و لم يغِب وضع اللقمة في فم المرأة إلا عند النسائي وابن ماجه، وهو في الصحيحين والموطأ وسائر الروايات إنما يقولون : (اللقمة تجعلها في في امرأتك) أو : (ترفعها إلى في امرأتك) ونحو ذلك .

[2] – شرح النووي على مسلم ١١ / ٧٨ .

[3] – الصورة الفنية في الحديث النبوي ص ٢٦٣ .

واستنبط منه العلماء أن حظَّ النفس لا يقدح في الثواب، فللنفس في هذه الصورة مدخلٌ ظاهر يتعلق بالظَّرف الجنسي أوّلاً لِما فيه من الملاعبة والملاطفة وما تؤولان إليه، ثم في ذات الإنفاق على الزوجة مجرَّداً عن الصورة فإنه يقع بداعية النفس وفي صلاح بدنها مصلحة للزوج بخلاف غيره من الإنفاق الذي تعظُمُ فيه المجاهدة، وإذا حصل الأجر في الأُولى ففي الآخرة أَولى[1].

قال الإمام النووي: "ويتضمّن ذلك أن الإنسان إذا فعل شيئاً أصلُه على الإباحة وقصدَ به وجه الله تعالى يُثاب عليه"[2].

وإذا فتحنا النافذةَ على مصراعيها وظهر لنا الحديث بحذافيره ونزّلنا الكناية مترلتَها وجدنا الحديث في سياق العيادة والترويح عن المريض؛ يَخالُ سعدٌ أنه هامةُ اليوم أو غد، ويستفتي النبيَّ صلى الله عليه وسلّم في ماله وابنته التي لا وارث معها من زوجة أو ولد، فيأمره النبي صلى الله عليه وسلّم ألا يزيد في الوصية عن الثلث وأن يُبقيَ لورثته، وأنّ النفقة على الأهل صدقة حتى اللقمة يُلقِمُها زوجَه يلاعبُها ويداعبها. ففي هذه الصورة ترويح ظاهرٌ عن النفس وتقويةٌ للروح ونشرٌ للبهجة مع كونه حقّاً لا ريب فيه، فإن سعداً شُفِي وتزوّج بعدُ ووُلِد له نحو ثلاثين بين ذكر وأنثى[3] أحدهم عامرٌ راوي الحديث .

والحاصل أن الترغيب في ثواب النفقة على الأهل استعان بالكناية المصوِّرة لحظ النفس والمروِّحة عنها بتذكُّر الملاعبة والمعاشرة، والله أعلم .

---

[1] – ينظر : شرح النووي على مسلم ١١/ ٧٨ ؛ فتح الباري ، ابن حجر ١/ ١٣٧ .

[2] – شرح النووي على مسلم ١١ / ٧٨ .

[3] – ينظر : فتح الباري ، ابن حجر ٥/ ٣٦٦ .

المطلب الثاني : التحبيب .

كالبَردين في حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((**مَنْ صَلَّى الْبَرْدَيْنِ** دَخَلَ الْجَنَّةَ))[1].

والبردان كنايةٌ عن موصوفين هما صلاة الفجر وصلاة العصر، كذا قال الأكثرون وتُرجِم به للباب في صحيح مسلم.

قال الخطابي: "البردان الغداةُ والعَشيّ، وهما الأبردان... وإنما قيل أبردان لطيب الهواء وبرده في هذين الوقتين"[2].

ويعنون بالعشي العصرَ، فإذا غابت الشمس فهي عِشاء[3].

وحكى ابن حجر قولاً فيه أنّ مَن موصولةٌ وليست شرطية، والمراد الذين صلَّوهما أوّل ما فُرضت الصلاة ثم ماتوا قبل فرض الصلوات الخمس؛ لأنها فرضت أولا ركعتين بالغداة وركعتين بالعشي، ثم فرضت الصلوات الخمس، فهو خبر عن أناسٍ مخصوصين لا عموم فيه، ثم قال ابن حجر: "قلت: ولا يخفى ما فيه من التكلّف، والأوجه أن (مَن) في الحديث شرطية ، وقوله (دخل) جواب الشرط. وعدل عن الأصل وهو فعل المضارع كأن يقول (يدخل الجنة) إرادةً للتأكيد في وقوعه بجعل ما سيقع كالواقع "[4].

---

[1] – البخاري في مواقيت الصلاة (فضل صلاة الفجر) ٥٧٤ ، ومسلم في المساجد ومواضع الصلاة (فضل صلاتي الصبح والعصر والمحافظة عليها) ٦٣٥ .

[2] – غريب الحديث، الخطابي ١/ ٨٦ ؛ غريب الحديث ، ابن الجوزي ١/ ٦٤ .

[3] – ينظر : لسان العرب ، ابن منظور (عصر ، ٤/ ٥٧٥) .

[4] – فتح الباري ٢ / ٥٣.

ويقال إنه صلى الله عليه وسلّم خصّ الصلاتين بالذكر لأن الصبحَ لذيذُ الكرى والعصرَ وقتُ الاشتغال بالتجارة، فتشُقّان على الأنفس، أو لأنهما مشهودتان تشهدهما ملائكة الليل والنهار[1].

وأرى أن الكناية عن هاتين الصلاتين بالبردين هي للتحبيب بهما؛ فإن كان فيهما مشقة من مغالبة النوم ولذيذ الكرى ففي هوائهما من الطِّيب والرَّوح ما ينعِشُ القلب ويبعثُ على النشاط، وإن كانت المشقة من مجاهدة النفس الميّالة إلى الكسب وحب المال ومبايعة الخلق ففيهما من الأجر والفضيلة وشهود الملأ الأكرمين ما يبرِّد الغليل ويثلج الفؤاد.

فالكناية جاءت للتحبيب في سياق الترغيب مما يساعد في الإقبال ويمهِّد السبيل إليه، والله أعلم .

المطلب الثالث: التسلية

نحو قوله صلى الله عليه وسلم: ((لم يبلغوا الحنث))، ففي حديث أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((مَا مِنْ النَّاسِ مِنْ مُسْلِمٍ يُتَوَفَّى لَهُ ثَلَاثٌ **لَمْ يَبْلُغُوا الْحِنْثَ** إِلَّا أَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ بِفَضْلِ رَحْمَتِهِ إِيَّاهُمْ))[2].

قال الخليل بن أحمد الفراهيدي رحمه الله: "الحِنث الذنب العظيم، ويقال: بلغ الغلام الحنث، أي : بلغ مبلغاً جرى عليه القلم في المعصية والطاعة، والحِنث إذا لم يبرَّ بيمينه"[3].

---

[1] – ينظر: فيض القدير، المناوي ٦ / ١٦٤؛ مرقاة المفاتيح ، ملا علي القاري ٣ / ٧٤ .

[2] – البخاري في الجنائز (فضل من مات له ولد فاحتسب) ١٢٤٨ ، والنسائي في الجنائز (من يتوفى له ثلاثة) ١٨٧٣، وابن ماجه في ما جاء في الجنائز (ما جاء في ثواب من أصيب بولده) ١٦٠٥ .

[3] – العين (حنث، ٣ / ٢٠٦)

وقال أبو القاسم السعدي: "حَنِث في اليمين حنثاً لم يبرّ فيها"[1].

وقال الراغب: "وعبّر بالحنث عن البلوغ لما كان الإنسان عنده يؤخذ بما يرتكبه خلافا لما كان قبله، فقيل بلغ فلانٌ الحنث"[2].

والشُّرّاح في هذا النهج، قال ابن حجر رحمه الله: "المعنى: لم يبلغوا الحلم فتُكتب عليهم الآثام "[3].

فهي على ما قالوا كناية عن البلوغ لأنه يَردِفه؛ إذ المرءُ لا يؤاخذ بما يعمل حتى يبلغ .

والأمر دائرٌ على الحِنث، لا على المحبة إذ لا يُعلَم أيهما أحبُّ إلى القلب: الصغيرُ معدِنُ البراءة ومعقِدُ الأمل والذي لا يُتَصوَّر منه العقوقُ أو الكبير الذي بلغ السعي ورُجِي نفعُه وطالت صحبته ؟ لا يمكن الجزم بشيءٍ فيه .

بيد أن الإمام الكشميري قال: "إن قيل: إن زيادة الحزن والوجع على موت الكبار قلنا: إن الغرض التشفيع، والشفاعة تكون من المعصومين الذين لم يحتلموا"[4].

وكلامه يردُّ على الزين بن المنيِّر في قوله: إن الكبير يدخل بطريق الفحوى؛ لأنه إذا ثبت ذلك في الطفل الذي هو كَلٌّ على أبويه فكيف لا يثبت في الكبير الذي بلغ معه السعي ووصل له منه النفعُ وتوجّه إليه الخطاب بالحقوق، ولعل هذا هو السر في إلغاء البخاري التقييد بذلك في الترجمة[5].

---

[1] – الأفعال ١ / ٢٣٩.

[2] – المفردات في غريب القرآن ١ / ١٣٣ .

[3] – فتح الباري ٣ / ١٢٠.

[4] – العرف الشذي ٢ / ٣٤٤.

[5] – حكاه ابن حجر في فتح الباري ٣ / ١٢٠، والمعروف الآن كتاب ناصر الدين بن المنير أخي الزين واسمه المتواري عن تراجم البخاري ، و لم يعلّق على هذه الترجمة ولا ذكرها في كتاب الجنائز ، ولا في جميع الكتاب .ينظر: ص١٢٢، وما بعدها من الكتاب المذكور.

ويردُّ عليه آخرُ الحديث أيضاً فإنه يدل على التخصيص بالصغار، والضميرُ في (رحمته) يعود إلى الله عز وجل لا إلى المسلِم[1].

واستنبط الإمام القرطبي المفسِّر منه أن أطفال المسلمين في الجنة، وحكى الإجماعَ عليه إلا شذوذَ من لا يعتدّ به، قال: "لأن الرحمةَ إذا نزلت بآبائهم استحال أن يُرحَموا من أجل من ليس بمرحوم"[2].

بقي أن نسأل: لم قال (لم يبلغوا الحنث) دون (لم يبلغوا الثواب) ؟

قال ابن حجر: "خص الإثم بالذكر لأنه الذي يحصل بالبلوغ؛ لأن الصبي قد يُثاب"[3].

قلت: كان ممكناً أن يقول: (لم يبلغوا الحلم) أو (لم يبلغوا) على أن الكناية في هذا السياق أبلغ، ولا ننسى أنه سياق تعزية فالغرض تسلية الوالد بأن ولده لم يبلغ الحِنث، أي لم يذنب، فهو على طهره ونقائه ومن ثَمَّ كان في رحمة الله وجنّته تمهيداً للبشارة بأن الوالد مغفورٌ له بموت هؤلاء، والله أعلم.

---

[1] – ينظر : فتح الباري ٣ / ١٢٠.

[2] – الجامع لأحكام القرآن ١١ / ١٤٠.

[3] – فتح الباري ٣ / ١٢٠.

المطلب الرابع : تعظيم المصاب لتعظيم الجزاء

كحبيبتيه، في حديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال : سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول : ((إِنَّ اللَّهَ قَالَ: إِذَا ابْتَلَيْتُ عَبْدِي **بِحَبِيبَتَيْهِ** فَصَبَرَ عَوَّضْتُهُ مِنْهُمَا الْجَنَّةَ)) يُرِيدُ عَيْنَيْهِ[1].

هذه رواية الإمام البخاري من طريق عمرٍو مولى المطّلب عن أنس بن مالك رضي الله عنه، وثمة روايات في غير الصحيح تقول (كريمتي عبدي) (وبصر عبدي) ذكرتها في التخريج وكأنها من الروايات بالمعنى، والكريمتان كالحبيبتين تُخرَّجان على الكناية عن موصوف، أما (بصر عبدي) فصريحة وهي مروية في المسند عن النضر بن أنس عن أنس بن مالك، فلعلّ هذا ما جعل الشيخ ملا علي القاري يقول فيما جاء في الصحيح من تفسير الحبيبتين بالعينين: "والظاهر أن هذا التفسير من أنس"[2]، على حين قال ابن حجر : "فسّرهما آخر الحديث بقوله (يريد عينيه) و لم يصرِّح بالذي فسّرهما "[3]، وكذا قال المناوي[4] .

---

[1] – البخاري في المرضى (فضل من ذهب بصره) ٥٦٥٣ ، من طريق الليث عن ابن الهاد عن عمرو مولى المطلب عن أنس رضي الله عنه . ورواه الترمذي في الزهد عن رسول الله (ما جاء في ذهاب البصر) ٢٤٠٠ ، من طريق عبد العزيز بن مسلم عن هلال بن أبي هلال (أبي الظلال) عن أنس ، وقال : حسن غريب من هذا الوجه ، وفيه : أخذت كريمتي عبدي .

وروى الإمام أحمد في المسند، باقي مسند المكثرين (مسند أنس بن مالك) ١٢٠٥٩ ، ما في البخاري ، وروى في المسند نفسه، ١٢١٨٥ : (بصر عبدي) ، وهي من طريق حرب بن ميمون الأنصاري عن النضر بن أنس عن أنس ، وحرب هو أبو الخطاب البصري " صدوق رمي بالقدر من السابعة ، مات في حدود الستين/ م ت فق " . تقريب التهذيب ، ابن حجر ١/ ١٥٥ .

[2] – مرقاة المفاتيح ٥ / ٢٧٢.

[3] – فتح الباري ١٠ / ١١٦.

[4] – ينظر : فيض القدير ٤ / ٤٨٨ .

ولا يتحتّم أن يكون التصريح والتفسير بالعينين من أنس رضي الله عنه، أمّا الفهمُ فنعَم؛ لأن التعبير عن العينين بالحبيبتين ممّا تتَواردُ عليه الأذهان ولا يكاد يلتبس على أحد، ولهذا لم يعتنِ المصنِّف بذكر المفسِّر، وصحّت الكناية .

وغيرُ خافٍ أن هذه الكناية لا يراد منها ستر القبيح بل التعظيمُ بالوصف وتكثيفُ المعنى قال ابن حجر رحمه الله: "المراد بالحبيبتين المحبوبتان؛ لأنهما أحبُّ أعضاء الإنسان إليه، لما يحصل له بفقدهما من الأسف على فوات رؤية ما يريد رؤيته من خير فيسرَّ به أو شرٍّ فيجتنبَه"[1].

وقال المناوي: "سماهما بذلك لأن العالم عالمان عالم الغيب وعالم الشهادة وكل منهما محبوب ، ومُدرِك الأول البصيرةُ ومُدرِك الثاني البصر... ولأن السرور يُكنى عنه بقرّة العين لما يشاهد المحبوب، ويُكنى عن الحزن بسخونتها للمفارقة عنه"[2].

وأرى أنّ هذه الكناية تشتمل على تصوير فني قوامه التشخيص فالتعبير بالحبيبتين أبلغ في هذا السياق من المحبوبتين ذلك أن الحبيب يقال عن المُحِبِّ والمُحَبّ[3]، وفيه من إسباغ المشاعر على العينين وجعل الافتراق من جانبين ما يزيدُ من حزن الفؤاد ولوعة البَين.

وأتساءل علام هذا الشَّحنُ العاطفي، أليس إذا عبّر بالعينين والبصر كان أبردَ وأصلبَ وأذكرَ للجَلَد ؟

---

[1] – فتح الباري ١٠ / ١١٦.

[2] – فيض القدير ٤ / ٤٨٨.

[3] – ينظر : لسان العرب ، ابن منظور (حبب ، ١/ ٢٨٩) .

وايْمُ الله إنه لأدبٌ رفيع وفضلٌ مطلقٌ وحسنُ عزاءٍ أن يَجرِيَ مع المصاب في تعظيم مصيبته واحترام حزنِه ثمّ يرتِّب عليها الجزاءَ العظيم الذي لم يكن لـــيُفهَم لولا تعظيمُ المصيبة، والله أعلم .

فكأن المراد بهذه الكناية بما فيها من تعظيمٍ للمصيبة التمهيدُ للعِـــوض الكـــبير المُنتَظر ألا وهو الجنة .

المطلب الخامس : التبشير .

كالذي في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صـــلى الله عليـــه وسلّم قال: ((إِذَا هَلَكَ كِسْرَى **فَلَا كِسْرَى بَعْدَهُ** وَإِذَا هَلَكَ قَيْصَرُ **فَلَـــا قَيْصَـــرَ بَعْدَهُ**. وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَتُنْفِقُنَّ كُنُوزَهُمَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ))[1].

فالكناية في قوله (فلا كسرى بعده...ولا قيصر بعده) عن ذهابِ دولة الفرس ودولة الروم فإن المملكة بالمَلِك، وجاءت بشارةً لقريش . بيانُ ذلـــك مـــا رواه الإمام البيهقي بسنده عن الإمام الشافعي، قال:

"كانت قريش تنتاب الشامَ انتياباً كثيراً وكان كثيرٌ من معاشها منه وتـــأتي العراقَ، فيقال: لما دخلَت في الإسلام ذكرَت للنبي صلى الله عليه وسلم خوفَها من انقطاع معاشها بالتجارة من الشام والعراق إذ فارقت الكفر ودخلـــت في الإسلام مع خلاف مَلِك الشام والعراق لأهل الإسلام، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ((إذا هلك كسرى فلا كسرى بعده))، فلم يكن بأرض العراق كسرى يثبتُ له أمرٌ بعده، وقال: ((إذا هلك قيصرُ فلا قيصرَ بعده))، فلم يكن بـــأرض الشام قيصر بعده، وأجابهم على ما قالوا له، وكان كما قال لهم صلى الله عليـــه

---

[1] – البخاري في المناقب (علامات النبوة في الإسلام) ٣٦١٨ ، ومسلم في الفـــتن وأشـــراط الساعة (لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل ..) ٢٩١٨ ، والترمذي في الفتن عن رسول الله (ما جاء إذا ذهب كسرى فلا كسرى بعده) ٢٢١٦ ، وقال : حسن صحيح .

وموضع الكناية لا خلاف فيه .

وسلم، وقطع الله الأكاسرة عن العراق وفارس وقيصرَ ومن قام بالأمر بعده عن الشام"[1].

قال ابن حجر: "كسرى بكسر الكاف ويجوز الفتح، وهو لقبٌ لكلِّ من ولي مملكة الفرس، وقيصر لقب لكل من ولي مملكة الروم"[2].

والمرادُ من الحديث وقعَ، ولم تبقَ مملكتهما على الوجه الذي كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلّم، وانحسروا عن الشام والعراق إلى ما وراءهما، ودبّ الوهن في أوصالهما، وآذنَ أمرُهما بالزوال، وكان الفساد إلى مُلك الفرس أسرعَ.

قال ابن كثير: "وعمّ هذا الدين وغلبَ وعلا على سائر الأديان في مشارق الأرض ومغاربها، وعلَت كلمتُه في زمن الصحابة ومن بعدهم، وذلت لهم سائر البلاد ودان لهم جميع أهلها على اختلاف أصنافهم، وصار الناس إمّا مؤمنٌ داخلٌ في الدين وإما مهادنٌ باذلٌ للطاعة والمال وإما محاربٌ خائفٌ وجِلٌ من سطوة الاسلام وأهله"[3].

وتدبّر هذه الكناية فإنها غنية بالتركيب الذي فيها: لا النافية للجنس واسمها وخبرها، ففيه إشارة إلى ذهاب ملكهما وبِشارة بأنه لا يعود .

ومعلومٌ أنّ لا النافية للجنس لا تعمل في المعرفة عند البصريين وأجازه الكوفيون في بعض الصور كالعلم المفرد والمضاف لكنية[4]. وكسرى وقيصر معرفتان، فالنحاة يذكرون هذا الحديث في جملة من الأمثلة التي عملت فيها (لا)

---

[1] – دلائل النبوة ٤ / ٣٩٤.

[2] – فتح الباري ٦ / ٦٢٦ .

[3] – البداية والنهاية ٦ / ١٨٣.

[4] – ينظر: شرح التصريح على التوضيح، الأزهري ١/ ٢٣٧، ٢٣٨.

في المعرفة سماعاً، قال الإمام السيوطي: "وأما ما سُمِع مما ظاهره إعمالها في المعرفة كقوله: (إذا هلك كسرى فلا كسرى بعده وإذا هلك قيصر فلا قيصر بعده)، وقوله: (قضية ولا أبا حسنٍ لها)[1] ... فمؤوَّلٌ باعتقاد تنكيره كما تقدَّم في العلَم بأن جعل الاسم واقعاً على مسمّاه وعلى كلِّ من أشبهه فصار نكرةً لعمومه أو بتقدير مثل"[2].

ولم يرق هذا التأويل للأستاذ عباس حسن رحمه الله، وقال في أمثلة هذا الصنف وذكرَ منها الحديثَ: "تناولَها النحاة بالتأويل كي يخضعوها لشرط التنكير. وهو تأويلٌ لا داعي لتكلُّفِه مع ورود تلك الأمثلة الصريحة، الدالة على أن فريقاً من العرب لا يلتزم التنكير . فعلينا أن نتقبّل تلك النصوصَ بحالها الظاهر دون محاكاتها ، ونقتصرَ في استعمالنا على اللغة الشائعة المشهورة التي تشترط الشروط التي عرفناها؛ توحيداً لأداة التفاهم، ومنعاً للتشعيب بين المتخاطبين بلغة واحدة"[3].

وأرى أنّه كلّما تعمّقنا في تقعيد اللغة واقتصرنا على المشهور منها أمعَنّا في الجفاء والقطيعة واستغرابِ تلك النصوص لتغدوَ ضرباً من التاريخ الذي ينسخُ

---

[1] – اشتهر على ألسنة الناس من قول سيدنا عمر بن الخطاب في علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، وجرى ذلك في كتب المتأخرين كابن هشام في شرح شذور الذهب ص ٢٧٣، والمعاصرين كالشيخ متولي الشعراوي رحمه الله في تفسيره ٩/ ١٤٢ .

والحق أنه بهذا اللفظ من كلام معاوية رضي الله عنه، رواه الخطابي في غريب الحديث ٢/ ١٩٩، وحكاه القرطبي في الجامع لأحكام القرآن ٣ / ١٥٩، وأهل المعاجم كابن منظور في لسان العرب (عضل ، ١١ / ٤٥١) ، وغيرهم كثير .

وأما عمر رضي الله عنه ، فقد روى ابن عساكر في تاريخ دمشق (٤٢ / ٤٠٦) من طريق ابن عيينة عن يحيى بن سعيد عن سعيد بن المسيب عنه أنه كان يتعوّذ بالله من معضلةٍ ليس لها أبو حسن.

فهذا لفظه ، وانظر : الإصابة ، ابن حجر ٤/ ٥٦٨ ؛ كنز العمال ، الهندي ١٠/ ٣٠٠ .

[2] – همع الهوامع ١ / ٥٢٣ .

[3] – النحو الوافي ١/ ٦٩٥.

جديدُه قديمَه، ثم يوشك أن ندع المشهور لما هو أشهر .. وهكذا ، وأي ضيرٍ في محاكاة نصوص هي آياتٌ في الحُسن والبلاغة ؟

على أن اقتراحه هذا فرعٌ من تحكيم الغاية في النحو، ثم التحكُّمِ في تفسير الغاية:

فإن تكن الغايةُ التخاطبَ في الجيل الواحد ومسايرةَ النُّظُم التعليمية الراهنة، كما صرح الأستاذ عباس حسن -رحمه الله- في مقدمة كتابه[1] فنعَم، وربما ساغ في سبيلها استبدالُ الذي هو أدنى بالذي هو خيرٌ إذا تغلّبَ وصار لغة العِلم والعالم .

وإن تكن الغايةُ الحفاظَ على شخصية الأمة والتواصل بين أجيالها الحاضرة وأجيالها الماضية ولا سيما العزيزة منها فالأمر على غير ما قال، والله أعلم .

إن كسرى وقيصر علمان لا كالعلمين، فلا هما من الأسماء الدالة على ذوات معينة (علم الشخص) ولا هما من الألقاب الدالة على ذوات مشخّصة معينة مع الإشعار بمدح أو ذم، والعلم لا يخلو في اصطلاحهم أن يكون اسماً أو لقباً أو كنية[2].

وأقرب ما يوسمان به أنهما من الأعلام التي تدلُّ على كل فرد من أفراد الجنس كأسامة وثُعالة أي مِن علم الجنس، وعلَم الجنس نكرةٌ معنىً معرفة لفظاً[3].

---

[1] - النحو الوافي ١/٧، ٨ .

[2] - ينظر : شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ١/ ١١٩.

[3] - ينظر : أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ، ابن هشام ١ / ١٣٢؛ شرح ابن عقيل ١ / ١٢٩.

فكلٌّ من ملك الفرس يسمى كسرى وكل من ملك الروم يسمى قيصر[1]، وقال ابن سِيده: "كِسرى وكَسرى اسمُ كل ملكٍ للفرس، وهو بالفارسية خسرو، أي: واسع الملك"[2].

ومن قولهم :

إذا ما مات كسرى قام كسرى نَعُدُّ ثلاثةً متواترينا[3]

إذاً كسرى وقيصر في مترلة بين التعريف والتنكير هي التي سوّغت دخول لا النافية للجنس عليهما، بل إن كونهما من أعلام الجنس الدالة على فردٍ فيه غير معيّن يجعلُهما أليقَ الأسماء بلا النافية للجنس وأولى بها من النكرات المطلقة.

والترغيب بالإسلام قام هنا على تبشيرٍ بزوال ملك كسرى وقيصر وتبشيرٍ ضمنيٍّ آخر بأن المُلكَ يؤول لأهل الإسلام، والله أعلم .

---

[1] – ينظر : الكليات، أبو البقاء الكفوي، ص ٧٤٢.

[2] – المخصص ١/ ٣٢٣ .

[3] – عزاه الإمام الخطابي في غريب الحديث (٢/ ٥١٨) لعبد الله بن همام السلولي من هوازن (– ١٠٠هـ)، وهو شاعر ذكره محمد بن سلام في الطبقة الخامسة من الشعراء الإسلاميين ، وقال كان حظياً عند آل حرب مكيناً فيهم . وهو الذي حدا يزيدَ بن معاوية على البيعة لابنه معاوية، وكان سَلماً لهم ولوعاً بإغرائهم في الملك والبيت ظاهر في هذا المعنى ، والذي يليه :

ولو جاؤوا برملةَ أو بهندٍ لبايعنا أميرةَ مؤمنينا !

ينظر طبقات فحول الشعراء ٢/ ٦٢٥ ؛ الأعلام ، الزركلي ١٤٣/٤.

المبحث الثالث

الأغراض الترهيبية للكناية النبوية

أعني بالأغراض الترهيبية الأدوار التي تؤدّيها الكناية في سياق الترهيب، فتعضد به الجزاء المرتّب على العمل الذي يقصد الشارعُ الترهيب منه، فيكون عندنا أمران في الغالب:

الأول: نهيٌ وترهيب مصرح به هو مقصود الحديث .

والثاني: كناية تحمل في طيّاتها ترهيباً ذاتياً سواءً في طبقة المعنى الذي هو اللازم، أو في طبقة معنى المعنى الذي هو الملزوم .

ويمكن أن تحمل الكناية تخويفاً أو ترويعاً أو وعيداً أو تقبيحاً فيتأيّد به معنى النهي الذي يطلبه الحديث كلُّه.

المطلب الأول: التخويف بإظهار نتيجة الفعل المرهَّب منه

كما في قول النبي صلى الله عليه وسلم: ((أيُّما امرأةٌ **أدخَلَت على قَومٍ مَن ليسَ منهم** فليست من الله في شَيءٍ ولن يُدخِلَها جنَّته))[1].

قال الإمام المناوي: "المرادُ أنها حمَلت من زنىً أو نحوه، فأتت بولدٍ فنسبته لصاحب الفراش فصار ولدَه في الظاهر يطّلع على باطن أمره ويعولُه ما دام حيّاً ويرثه إذا مات... فالزنى يُفضِي إلى اختلاط المياه واشتباهِ الأنساب فهي جديرةٌ بغضب رب الأرباب"[2].

والغالب فيه الزنا ولا باعثَ للمرأة على تكبُّد مشاق الحمل والولادة غيرُه، والغالب أنها إذا حملت سفاحاً وهي تقدِر أن تَستَّرَ بزوجها أن تستَّرَ وتسكُتَ

---

[1] – تقدم تخريجه في الفصل الأول ص ٧٠ .

[2] – فيض القدير ١ / ٥١٥.

عمّا كان، وتُدخِلَ في القوم من ليس منهم، فالعبارة بهذا الوصف كناية عن الزنى.

والحديث يرهّب النساء ألاّ يقعن فيه، على أن الترهيب هنا يقوم على شيئين:

الأول: الجزاءُ المقدَّر، وهو الذي يتوجّه نظرُ المتلقي إليه في أحاديث الترهيب عادةً، فإنّ من طبع الإنسان وقد خُلِق عجولاً أن يتعجّل العلمَ بالجزاء ، والجزاءُ فظيع بلا شكٍّ: أدخلَت على القوم من ليس منهم فليست من الله في شيءٍ، وكانت السببَ في دخول هذا اللصيق جنّةَ الأسرة فمُنعت به من دخول جنّة الله سبحانه وتعالى. وترى ما للكناية من دور ومشاركة في هذا النوع من الترهيب بالتمهيد للجزاء والتوطئة له .

ثمّ هي لا تدخل الجنة مع المحسنين، بل تؤخَّر وتعذَّب ما شاء الله، إلا أن تكون كافرةً فيجب عليها الخلود[1].

وربما أدّى إدخالها هذا الدعيّ إلى إخراجها من الملة بتقدير الله عزوجل، فلا تدخل الجنة على التأبيد، والله أعلم .

والثاني: التخويف بالقبح الذاتي، وللكناية هنا الدور كلُّه إذ هي بطبعها سترٌ وإفصاح؛ ستر للملزوم وإفصاح عن اللازم، سترٌ للسبب وبيان للأثر الذي به تُدرَك جسامةُ الفعل وشناعته ليُنفَر منه ويُحذَر، فمِن دون العقوبة المقدّرة يبدو الأمر جليلاً مَهولاً يتعلّق بدخول شخصٍ غريبٍ في نسيج واحد فيصبحُ يطَّلعُ على باطن أمرهم ويعولونه ويرثهم، ويعيش بينهم أجنبياً في هيئةَ مَحرم، فيغدو الحرام حلالاً والحلال حراماً، وهم عنه غافلون وبه حافلون، وغير ذلك من المحاذير التي لا يعلمها إلا الله ! فهذا في الجملة شيء شنيعٌ لا يحتمله قلبٌ .

---

[1] – ينظر: مرقاة المفاتيح، ملا علي القاري ١٠ / ٢٩٦ .

وهكذا كان الترهيب من الزنى بترتيب ذلك الجزاء يستعين بترتيبٍ آخر هو الكناية التي تسترُ اسمَ الشيء وتبدي سوءَته ونتائجَه ترهيباً وتنفيراً يَعتمِد على القبح الذاتي فيه، والله أعلم .

المطلب الثاني: الوعيد

كيوم السبع، في حديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال:

صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الصبح، ثم أقبل على الناس فقال: ((بَيْنَا رَجُلٌ يَسُوقُ بَقَرَةً إِذْ رَكِبَهَا فَضَرَبَهَا، فَقَالَتْ: إِنَّا لَمْ نُخْلَقْ لِهَذَا إِنَّمَا خُلِقْنَا لِلْحَرْثِ!)). فقال الناس: سبحان الله بقرة تَكلّم ! فقال: ((فَإِنِّي أُومِنُ بِهَذَا أَنَا وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ)) وما هما ثَمَّ ((وَبَيْنَمَا رَجُلٌ فِي غَنَمِهِ إِذْ عَدَا الذِّئْبُ فَذَهَبَ مِنْهَا بِشَاةٍ، فَطَلَبَ حَتَّى كَأَنَّهُ اسْتَنْقَذَهَا مِنْهُ، فَقَالَ لَهُ الذِّئْبُ: هَذَا اسْتَنْقَذْتَهَا مِنِّي، فَمَنْ لَهَا **يَوْمَ السَّبُعِ** يَوْمَ لَا رَاعِيَ لَهَا غَيْرِي ؟)) فقال الناس: سبحان الله ذئبٌ يتكلَّم! قال: ((فَإِنِّي أُومِنُ بِهَذَا أَنَا وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ)) وما هما ثَمَّ[1] .

فنحن مع خبر الذئب، وقوله: "فمن لها يوم السَّبُع ".

ذكر القاضي عياض أن الرواية الصحيحة بضم الباء (سُبُع) وهو الحيوان المعروف وأن الحربي رواه بتسكينها، وعن بعضهم و لم يسمِّه أنها بالمثناة التحتية الساكنة (السَّيْع) أي الضَّياع[2].

---

[1] – البخاري في أحاديث الأنبياء (حديث الغار) ٣٤٧١ ، ومسلم في فضائل الصحابة (من فضائل أبي بكر الصديق) ٢٣٨٨ ، والترمذي في المناقب عن رسول الله (في مناقب عمر بن الخطاب) ٣٦٩٥ .

[2] – ينظر : مشارق الأنوار ٢ / ٤٠٢. وفي لسان العرب، ابن منظور (سيع ، ٨/ ١٧٠) : أسعت وأضعت بمعنً ، وناقةٌ مِسياع تدع ولدها حتى يأكله السبع ، ومن الإتباع ضائع سائع ومضياع مسياع ، وأساع الراعي الإبل أساء حفظها فضاعت .

فعلى التسكين لها معنيان:

١- السبْع الموضعُ الذي عند المحشر من أرض الشام يومَ القيامة، فيكون المعنى: من لها يوم القيامة؟، رُوي عن ابن الأعرابي، و لم يذكر ابن الجوزي غيره، وقال: "من ضمَّ الباءَ غلط"[١].

وتُعُقِّبَ هذا بأنّ الذئب حينئذٍ لا يكون راعياً للغنم ولا تعلُّق له بها[٢].

فلعل الذي ساقه إلى هذا التفسير البريّةُ المشهورة بين القدس والكرك، والتي تسمى السَّبْعَ بسبع آبار فيها[٣]، وهي اليوم بير السبع من أرض فلسطين[٤].

٢- يوم السبْع عيدٌ كان لهم في الجاهلية يجتمعون فيه للهوهم، ويهملون مواشيَهم فيأكلها السبع، وهذا مذكور عن أبي عبيدة مَعمَر بن المثنى[٥]، ويحتمل أنهم يجترؤون فيه على ما يتحفظون منه في العادة، فإنهم يقولون: عبدٌ مُسبَعٌ إذا تُرِك حتى صار كالسَّبُع لجرأته على النَّاس[٦].

ثم بالضمِّ معانٍ أيضاً[٧]:

١- قيل: يحتمل أنه أراد بيوم السبُع يوم أكلي لها، يقال : سبَعَ الذيب الغنمَ، أي: أكلَها.

٢- وقيل: يوم السبُع يوم الإهمال، فعن الأصمعي أنّ المُسبَعَ المهمل، وأسبعَ الرجل غلامه إذا تركه يفعل ما يشاء . ونحوه ما ذُكِر من أن المُسبَع الرضيع الذي

---

[١] - غريب الحديث ١ / ٤٥٧.

[٢] - ينظر : فتح الباري ، ابن حجر ١ / ١٢٩.

[٣] - ينظر : معجم البلدان، ياقوت الحموي ٣ / ١٨٥.

[٤] - ينظر : الأطلس الإسلامي الجغرافي ، كمال حمود ص ١٠١ .

[٥] - معجم ما استعجم ، البكري ٣/ ٧١٩ .

[٦] - ينظر: العين ، الخليل (سبع، ١ / ٣٤٤).

[٧] - حكاها ابن حجر في الفتح ١ / ١٢٩.

تموت أمُّه فيتولى إرضاعَهُ غيرُها حكاه ابن فارس[1]، كأن ذلك لأجل الإهمال الذي يصيبه.

٣- وعن الداودي أن المعنى إذا طردك عنها السبُعُ فبقيت أنا فيها أتحكّم دونك لفرارك منه.

٤- وحكى الإمام النووي عن بعضهم أنه يوم القيامة لأن يوم السبُع يومَ الفزع ويوم القيامةِ يوم الفزع، فعبَّر بهذا عن هذا .

٥- يوم السبع إشارة إلى الفتن التي تهجم على الناس، فيدَعُون ماشيتهم هَمَلاً لا راعي لها، نُهبةً للسباع، فجعل السبع لها راعياً أي منفرداً بها، وهذا هو الأصح في تفسيرها كما قال النووي وابن حجر[2] وقريبٌ ممّا ذُكِر عن الأصمعي وابن فارس آنفاً، وهو الذي اقتصر عليه الإمام السيوطي في شرحه على صحيح مسلم[3].

وعلى الأصح الذي قالوا يكون يوم السبُع كنايةً عن الفتنة العارمة التي يردِفُها في الغالب أن تخلو الأيام للسباع فترتع في السائمة بلا رادعٍ ولا راعٍ .

وزاد من روعة الصورة لفظُ السَّبُع بإيقاعه المصوِّر، حيث في السين همسٌ وحسيسٌ يشبه الحركة الخفية والأنفاس البطيئة للوحش القابع بين الشجيرات، والباء التي تنطبقُ بها الشفتان وتنحبسُ بها الأنفاسُ تمثِّلُ الهدوءَ اللحظي المرعب الذي يسبق الهجوم، ثمّ تُفتَح الشفتان بالضم وهو الحركة المتقدمة المفاجئة التي تثب وثباً من الباء الشفوية إلى العين الحلقية بما يشبه وثبة السبع على فريسته

---

[1] - ينظر : مقاييس اللغة ، (سبع، ٣ / ١٢٨)

[2] - ينظر : شرح النووي على صحيح مسلم ١٥ / ١٥٧؛ فتح الباري ، ابن حجر ١ / ١٢٩.

[3] - ينظر : الديباج على صحيح مسلم ٥ / ٣٧٦.

لابتلاعها، والمشهور من ديدن الأطفال في لعبهم أن يفجأَ أحدهم رفيقه فيقـــولَ: بُعْ ،كالمُروِّع له ولهذا دلالته.

وما علاقة البقرة بالذئب ؟

البقرة التي تذمّرت من صاحبها ووبّخته لأنه ركبَها ثم ضربها فأخطأ في حقها مرّتين، فقالت له: لم نُخلق لهذا إنما خُلِقنا للحرث! وعبّرت بضـــمير الجماعـــة (خُلِقنا) و لم تقل (خلِقتُ) كأنما تعطيه درســـاً في علـــم الأحيـــاء ووظـــائف الحيوانات!.

و لم أجد من حاول الربط بين القصّتين، فيمكن القول بأن القســـوة والظلـــم والتعسُّفَ في استعمال الكون المُسخَّر وليَّ عُنقِه، وسوءَ استخدامه، ووضعَ الشيء في غير محلّه المعبِّر عن الطمع والجشع وغيابِ الحكمة مثلُ الذي كـــان في خـــبر البقرة، سيؤدي بالضرورة إلى اقتتال الناس ثمّ ضياع المال بالكلية وهذا يوم السبع، والله أعلم.

فأظن الغاية من الكناية في هذا الحديث الترهيب من الظلم والتعسف المؤدّيين إلى الفتنة، بطريقة الإنذار والوعيد بالفتنة وذهاب المال حتى تسلُوَ عنه القلوب ولا تتعلّقَ به وتصرفَ همّتها إلى تجنّب الفتن والأسباب الموصلة إليها .

واستعملَ الترهيبُ حيواناً مفترساً وصورة طبيعية بيئية معاً مما يعيشه النـــاس ويعهدونه، كما استعمل الأسلوب القصصي وتحقيقَ ما يُســـتغرَب مـــن نُطـــقِ الحيوانات وتوثيقَه بإيمان النبيّ صلى الله عليه وسلم وصاحبيه رضي الله عنهما.

المطلب الثالث : التقبيح .

كما في الكناية (حتى إن أحدهم ليضرب ابن عمه بالسيف) .

فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه في حديث وفد عبد القيس وأنهم قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم: إنّا حي من ربيعة وبيننا وبينك كفار مضر، ولا نقدر عليك إلا في أشهر الحرم، فمرنا بأمر نأمر به من وراءنا وندخل به الجنة إذا نحن أخذنا به. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: ((آمُرُكُمْ بِأَرْبَعٍ وَأَنْهَاكُمْ عَنْ أَرْبَعٍ : اعْبُدُوا اللَّهَ وَلاَ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَصُومُوا رَمَضَانَ وَأَعْطُوا الْخُمُسَ مِنَ الْغَنَائِمِ . وَأَنْهَاكُمْ عَنْ أَرْبَعٍ : عَنِ الدُّبَّاءِ وَالْحَنْتَمِ وَالْمُزَفَّتِ وَالنَّقِيرِ)). قالوا : يا نبيَّ الله ما علمك بالنقير ؟ قال: ((بَلَى، جِذْعٌ تَنْقُرُونَهُ فَتَقْذِفُونَ فِيهِ مِنَ الْقُطَيْعَاءِ ثُمَّ تَصُبُّونَ فِيهِ مِنَ الْمَاءِ حَتَّى إِذَا سَكَنَ غَلَيَانُهُ شَرِبْتُمُوهُ **حَتَّى إِنَّ أَحَدَكُمْ لَيَضْرِبُ ابْنَ عَمِّهِ بِالسَّيْفِ**)). قال وفي القوم رجل أصابته جراحة كذلك، قال: وكنت أخبأُها حياءً من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت: ففيم نشرب يا رسول الله؟ فقال: ((فِى أَسْقِيَةِ الأَدَمِ الَّتِى يُلاَثُ عَلَى أَفْوَاهِهَا)). قالوا: يا رسول الله، إن أرضنا كثيرة الجرذان، ولا تبقى بها أسقية الأدم! فقال نبي الله صلى الله عليه وسلم: ((وَإِنْ أَكَلَتْهَا الْجِرْذَانُ وَإِنْ أَكَلَتْهَا الْجِرْذَانُ وَإِنْ أَكَلَتْهَا الْجِرْذَانُ))[1].

---

[1] – الحديث من رواية أبي سعيد الخدري أخرجه مسلم في الإيمان (الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسوله وشرائع الدين) ١٨، وأخرج ابن ماجه شيئاً يسيراً منه في الزهد (الحلم) ٤١٨٧ ، ورواه الإمام أحمد في مسنده ، باقي مسند المكثرين (مسند أبي سعيد الخدري) ١٠٧٩١ .

وهو من رواية ابن عباس أذكَرُ ، ورواها البخاري في مواضع كثيرة منها في المغازي (وفد عبد القيس) ٤٣٦٨ ، ومسلم في الإيمان (الأمر بالإيمان بالله تعالى ورسوله وشرائع الدين) ١٧ ، والترمذي في الإيمان عن رسول الله (ما جاء في إضافة الفرائض إلى الإيمان) ٢٦١١ ، والنسائي في الإيمان وشرائطه (أداء الخمس) ٥٠٣١ ، وأبو داود في الأشربة (الأوعية) ٣٦٩٢ .

وليس في أي من مواضعه قصة السيف على أن حديث أبي سعيد أتمّ سياقاً ، وفي المسند رواية تؤيّده من حديث بعض الوفد ، سآتي عليها .

فالدُّباء القَرع اليابس، أي الوعاء منه، والحَنتم نوع من الجرار خُضر، والنقير: جذع يُنقر وسطه، والمزفّت المطلي بالقار، والقُطَيعاء نوع من التمر صغار. قال الإمام النووي: "أمّا معنى النهى عن هذه الأربع فهو أنه نهى عن الانتباذ فيها، وهو أن يُجعل فى الماء حبات من تمر أو زبيب أو نحوهما ليحلو ويُشرَب. وإنما خُصّت هذه بالنهى لأنه يُسرع إليه الإسكار فيها فيصير حراماً نجساً وتبطل ماليّته"[1].

ثم ذكر الإمام النووي أن هذا النهي نُسخ في قول الجماهير من العلماء[2].

والغرض الآن قولُ النبي صلى الله عليه وسلَّم: ((حتى إن أحدكم ليضرب ابن عمه بالسيف)) فإنه كنايةٌ عن غلبة السُّكْر الذي يردفه مثل هذه الأفعال.

---

[1] – شرح النووي على مسلم ١ / ١٨٥.

[2] – بحديث بريدة الأسلمي رضي الله عنه عند مسلم مرفوعاً : ((كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ الْأَشْرِبَةِ إلا فِي ظُرُوفِ الْأَدَمِ فَاشْرَبُوا فِي كُلِّ وِعَاءٍ غَيْرَ أَنْ لَا تَشْرَبُوا مُسْكِراً)) .مسلم في الأشربة (النهي عن الانتباذ في المزفت ...) ٩٧٧، والنسائي في الأشربة (الإذن في شيء منها) ٥٦٥٣ ، وأبو داود في الأشربة (في الأوعية) ٣٦٩٨ .

قال ابن رشد: " فمن رأى أن النهي المتقدم الذي نسخ إنما كان نهياً عن الانتباذ في هذه الأواني إذ لم يُعلم ههنا نهيٌ متقدّم غير ذلك قال: يجوز الانتباذ في كل شئ. ومن قال إن النهي المتقدم الذي نسخ إنما كان نهياً عن الانتباذ مطلقاً قال: بقي النهي عن الانتباذ في هذه الأواني " بداية المجتهد ١/ ٣٨٣.

فالجماهير على الأول ، وبقي الإمام مالك على كراهته وكذا الإمام أحمد والمذهب أنه لا يكره ، والله أعلم .

ينظر : حاشية ابن عابدين١٠/ ٣٩ ؛ الشرح الكبير ، الدردير ٢/ ١١٧ ؛ الحاوي الكبير ، الماوردي ١٣/ ٣٩٧؛ الشرح الكبير ، ابن قدامة ١٠/ ٣٤٠ .

قال المناوي: "معناه إذا شرب هذا الشراب سَكِر فلم يبق له عقلٌ ، وهاج به الشر فيضرب ابنَ عمِّه الذي هو عنده من أحب أحبابه. وهذه مفسدة عظيمة ونبّه بها على ما سواها من المفاسد "[1].

وما كان النبي صلى الله عليه وسلم ليفتات عليهم – حاشاه – ففي وفدهم رجلٌ أصابه ذلك، والوفد الجماعة المختارة تفِدُ عن القوم إلى الملك ونحوه في قضية[2]، فهم أشراف القوم ونجباؤهم ومظِنّة العقل والحكمة فيهم، وسؤاله للنبي صلى الله عليه وسلم يدلُّ على أنه من متكلّمتهم، فإن وقع له ما ذُكِر فمَن دونه بها أجدر.

وهذا الرجل اسمه الحارث وكان حضر شِرباً في بيتٍ فتمثّل بشعرٍ في امرأة منهم فقام بعض أهل البيت فضربه بالسيف فأصاب ساقه، فجعل يومَ الوفد إذ قال النبي صلى الله عليه وسلم ما قالَ يُسدِلُ ثوبه ليغطي الضربة ![3].

ثم إن الرجل لما طفِق يستر رجله بادر إلى السؤال عمّا ينبغي أن ينتبذوا به كأنما يريد ألا يقف القوم على هذه الملاحظة طويلاً. والقوم يعلمون خبره حين لم يستغربوا على النبي صلى الله عليه وسلم، وسكتوا عنها، ثم حاولوا أن يرخِّص لهم بأسقيتهم تعلّلاً بكثرة الجرذان في أرضهم ونقبِها أوعيةَ الجلد، فعزم عليهم ولم يرخّص .

---

[1] – فيض القدير ٧ / ٢ .

[2] – ينظر: العين ، الفراهيدي (وفد ، ٨/ ٨٠) ؛ لسان العرب ، ابن منظور (وفد ، ٣ / ٤٦٤) .

[3] – ينظر الخبر بتمامه من رواية العصريين أنفسهم عن بعض الوفد في المسند، مسند الشاميين (حديث وفد عبد القيس) ١٧٣٧٦ . قال الهيثمي في المجمع ١٧٨/٨ : "رواه أحمد ورجاله ثقات" .

وذكر السهيلي وفدَ عبد القيس في سياق من أقبلوا عام الوفود سنة تسع، وذكر أن اسم الرجل جَهم بن قُثَم[1]. والظاهر أنهما وفادتان الأولى متقدِّمة لقولهم فيها بيننا وبينك كفّار مضر ولا نقدر عليك إلا في أشهر الحرم، والثانية عام الوفود حين دانت الجزيرة.

وعبد القيس من أسد بن ربيعة بن نزار وكانت مساكنهم البحرين وسرّها هجَرُ الهُفوفُ غربَ السعودية اليوم، ومن أفضلهم بنو عصر رهطُ الأشجّ رئيس الوفد رضي الله عنه[2].

والحديث على طوله تمثل الكناية فيه موضع الوسط من القلادة فهي رمزٌ لما كانوا عليه من الجاهلية، ولّما ضاقوا بالنهي عن هذه الأسقية مع اعتيادهم لها وشغفِهم بها، جبههم النبي صلى الله عليه وسلم بالكناية وغلَبهم، فغلِقوا وأذعنوا، وقد كان من حُب العرب للخمر في الجاهلية أنهم جعلوا ضرّها نفعاً وسيئاتها حسناتٍ، فهي بزعمهم تحثّ على الشجاعة وتهوِّن من شأن العدو، يقول امرؤ القيس :

ونشرُب حتى نحسبَ الخيلَ حولنا نِقَاداً وحتى نحسِبَ الجَونَ أشقرا[3]

يشربون فيتعاظمون حتى تصغر خيل العدو في أعينهم فيرونها نقاداً والنِّقاد والنَّقَد صغار الغنم![4].

---

[1] – الروض الانف ٧/ ٤٢٨ .

[2] – الأنساب ، السمعاني ٤/ ٢٠١ ؛ الأطلس الإسلامي الجغرافي، كمال حمود ص٨ .

[3] – ديوان امرئ القيس ص ٧١.

[4] – ينظر: مقاييس اللغة، ابن فارس (نقد، ٥ / ٤٦٧)، والجَون الأسود والجَون الأبيض ، والأشقر من الدواب الأحمر ، ومن الناس الأبيض تعلوه حمرة خالصة ينظر : مقاييس اللغة (جون ١/ ٤٩٦) ؛ لسان العرب، ابن منظور (نقد ، ٤/ ٤٢١) . وورود كلمة الجون في هذا الموضع وهي من الأضداد يأتي ليرسّخ معنى الاضطراب في الرؤية وانعدام التمييز الذي يعتري السكران .

وتحث على الكرم بزعمهم، يقول عنترة:

وإذا شربتُ فإنني مستهلكٌ مالي، وعرضي وافرٌ لم يَكلَمِ[1]

وقال طرفة:

أُسدُ غِيلٍ فإذا ما شربوا وهبوا كلَّ أَمُونٍ وطِمَرّ[2]

أي وهبوا في سُكرهم كلَّ ناقة أمينة وثيقة الخَلْق، وفرسٍ جوادٍ طويل القوائم خفيف.[3]

قال أبو بكر بن داود الأصبهاني: "وهذا قبيحٌ كله لأنهم صيّروا سببَ السماحة والشجاعة زوال التمييز والمعرفة. وصاحب هذه الحال والمجنون سواءٌ بمترلة؛ لأنه يأتي الشيء بغير معرفة"[4].

ولكنهم صيّروه على كل حالٍ، وقلبوا الخيل نقاداً والأسود أشقر والكبير صغيراً والصغير كبيراً والقبيح حسناً والحسن قبيحاً، وهكذا فعلوا، فلما قبّح النبي صلى الله عليه وسلم المُسكِر لهم قبّحه بهذا الشيء الغريب الذي لا تملِكُ العرب أن تخرجه مخرج حُسنٍ بأي وجه؛ لأن ابنَ العم عُصبة، وضربُه بالسيف سفَهٌ يُجمِع العرب عليه إذ كان أمرُهم يدور على العصبية والقبلية، وانظر قول قيس ابن عاصم المِنقَري – سيد أهل الوبر– لّما قتلَ ابنُ أخيه ابنَه: " قطعتَ رحمَك، وقتلت ابن عمك، ورميت نفسك بسهمك، وقلّلت عددك"[5].

---

[1] – ديوان عنترة بن شداد ص ٢٠٦.

[2] – ديوان طرفة بن العبد ص ٦٥، ويروى البيت : فإذا ما شربوها وانتشَوا وهبوا....

[3] – تقدم البيت وشرحه في الفصل الأول ص٨٩.

[4] – الزهرة ٢/ ٧٢٦.

[5] – ينظر : المستقصى من أمثال العرب، الزمخشري ١/ ٧٠، في قولهم :" أحلم من الأحنف"؛ وفيات الأعيان، ابن خلكان ٢/ ٥٠١ في ترجمة الأحنف بن قيس .

المطلب الرابع : الترويع

كما في حديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ((اشْتَكَتْ النَّارُ إِلَى رَبِّهَا، فَقَالَتْ: رَبِّ **أَكَلَ بَعْضِي بَعْضاً** ! فَأَذِنَ لَهَا بِنَفَسَيْنِ، نَفَسٍ فِي الشِّتَاءِ وَنَفَسٍ فِي الصَّيْفِ، فَأَشَدُّ مَا تَجِدُونَ مِنْ الْحَرِّ وَأَشَدُّ مَا تَجِدُونَ مِنْ الزَّمْهَرِيرِ))[1] .

موضع الكناية : ((أكلَ بعضي بعضاً)) كناية عن خلاء جوفها وشدة جوعها إذ يردف خلوّ النار مما تأكله أن تأكل بعضَها.

قال الإمام الباجي: "يريد بذلك كثرةَ حرِّها، وأنها تضيق بما فيها، ولا تجد ما تأكله وتحرقُه حتى يعودَ بعضها على بعض"[2].

ولا بد لفحص الكناية من تبيُّن معنى شكوى النار إلى ربها، فهذا الضربُ من الشكوى والتغيّظ والزفير ونحوه فيه مذهبان :

الأول: الحمل على الظاهر والحقيقة وأنّ شدة الحر من وهجها وفيحها، وجعلَ الله تعالى فيها إدراكاً وتمييزاً بحيث تكلّمت بهذا، وهو الذي استصوبه الجماهير من العلماء منهم ابن عبد البر والإمام النووي[3]، وعليه فإن النار مخلوقةٌ كما هو مذهب أهل السنة، وبه ترجم الإمام البخاري للحديث.

والثاني: الحمل على المجاز وتقديره أن شدة الحر تشبه نار جهنم فاحذروه، وشكواها مجاز عن غليانها، ويكثرُ أن تستعير العرب الكلام للحال وتسمِّيه لسان

---

[1] – البخاري في بدء الخلق (صفة النار وأنها مخلوقة) ٣٢٦٠ ، ومسلم في المساجد ومواضع الصلاة (استحباب الإبراد بالظهر في شدة الحر ..) ٦١٧ ، والترمذي في صفة جهنم (ما جاء أن للنار نفسين ..) ٢٥٩٢ ، وابن ماجه في الزهد (صفة النار) ٤٣١٩ .

[2] – المنتقى ١/ ٣١.

[3] – ينظر : التمهيد ، ابن عبد البر ٥ / ١١ ؛ شرح النووي على صحيح مسلم ٥ / ١٢٠.

الحال، فمنهم من ذهب إليه مع القول بإمكان الأول كالإمام البيضاوي[1]، ومنهم من قال بالمجاز ومنعَ الحقيقة كالإمام الزمخشري[2]والمعتزلةِ الذين لا يجوزون قيام الحياة إلا ببنية مخصوصة تُتَصوّر فيها الحياة[3]، خلافاً لأهل السنة الذين لا يشترطون البنية ويجوِّزون أن يخلق الله تعالى الحياة ولو في جزء واحد من الأجزاء التي تتجزّأ بوجه من وجوه الانقسام[4].

قال الإمام الرازي : "هؤلاء المعتزلة ليس لهم في هذا الباب حجة إلا استقراء العادات ولو صدق ذلك لوجب التكذيب بانخراق العادات في حق الرسل، فهؤلاء قولهم متناقض بل إنكار العادات لا يليق إلا بأصول الفلاسفة"[5].

واستعارة العرب الكلام للحال لا تظهر في هذا الحديث، وعن الزين بن المنيّر أن المختار فيه الحمل على الحقيقة "لصلاحية القدرة لذلك، ولأن استعارةَ الكلام للحال وإن عُهِدت وسُمِعت لكن الشكوى وتفسيرَها والتعليلَ له والإذنَ والقبولَ والتنفُّسَ وقصرَه على اثنين فقط بعيدٌ من المجاز خارج عما أُلِف من استعماله"[6].

---

[1] – ينظر:تفسير البيضاوي ٤ / ٢٠٨.

[2] – ينظر: الكشاف ٣ / ٢٧٢.

[3] – قال القاضي عبد الجبار : " ولا يكون المحل مهيّأً لصحة وجود الحياة فيه إلا مع بِنية مخصوصة تقتضي كونه جسماً" المجموع في المحيط بالتكليف ص ١٢٤.

وأصل المعتزلة أصحابُ واصل بن عطاء الغزال الذي اعتزل عن مجلس الحسن البصري، ثم كانوا فرقاً وطرائق،ينظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري ص١٥٥-١٧١؛ التعريفات، الجرجاني ص ٢٨٢.

[4] – ينظر: المواقف ، العضد الإيجي ٢/ ٥٥ .

[5] – تفسير الرازي ٢٤ / ٤٩.

[6] – نقله الحافظ ابن حجر في فتح الباري ٢/ ١٩ عن المتواري في تراجم البخاري لزين الدين علي بن المنيِّر (-٦٩٩هـ) وكتابه مفقود ، والمعروف -كما سبق ذكره - كتاب أخيه ناصر الدين أحمد (- ٦٨٣هـ) ، وهو أخصَرُ من الأول ، طُبع بتحقيق صلاح الدين مقبول في الكويت ، وليس فيه العبارة التي ذكرها الحافظ ابن حجر .

فالآن ندرس الكناية ((أكل بعضي بعضاً)) في ضوء الحقيقة، إن هذه الكلمة الموجزة تصوِّر هول الموقف وشدة ما ينتظر الكافرين وتجمع أنواعاً من الفنون التصويرية البصرية والسمعية واللمسية والتشخيص والتجسيم والإيقاع التصويري واللون والحركة .

فالتشخيص في النار أن تنطقَ وتعبِّرَ عن نفسها بياء المتكلم (بعضي) ، ومع أن النار شخصية حقّة كما ترجّحَ فالخوف منها يتعاظم إذا جُلبِبَت بثوب الإرادة، وتسلّل إلينا صوتها كأنه صوت مخلوق عظيمٍ مخيفٍ يتضوّر جوعاً .

والتجسيمُ أن تَحوّلَ اللطيفُ إلى كثيف في صورة بصرية عجيبة حيث النار تتبعّض ويأكل بعضها بعضاً، ومعلوم أن النار الدنيوية المعهودة إذا نفِدَ زادُها أكل بعضها بعضاً على سبيل المجاز أي أخذت بالضمور والتلاشي، أمّا جهنم فيأكلُ بعضها بعضاً ولا تخبو ولا تنطفئ، وهذا يعني أنّ التبعُّض حقيقي وأن الأكل حقيقي حيث يبلغ من كثافة النار أن تكون وقوداً وناراً في آن واحد، كما بلغ من كثافتها أن يُصنع منها لُجُمٌ لكُتّامِ[1] العلم، والله أعلم .

وهي صورة لمسية ضغطية، حيث ينتقل الإحساس إلى المتلقي بوحي الحالة فيستشعر هذا التبعضُضَ واضطرامَه واعتراكه في بطنه هو ، وسائر الحديث يؤكد الصورة اللمسية بالنفسين الحرور والزمهرير اللذين يعانيهما المتلقي ويحسُّ بهما أشدّ إحساس وأبلغه في لُبَّتَي الصيف والشتاء .

والإيقاع مصوِّرٌ فتوالي الباء والعين في بعضي بعضاً يوحي بالتجزئة لتباعدهما في المخرج إذ الباء شفوي والعين حلقية، وهذا معنى البعضية في الأصل[2]، وتليهما

---

[1] – تقدّم هذا في حديث وكناية ص ٢٥٤.

[2] – قال ابن فارس رحمه الله : " الباء والعين والضاد أصلٌ واحدٌ، وهو تجزئة للشيء. وكلُّ طائفة منه بعضٌ " مقاييس اللغة (بعض ،١ / ٢٦٩) . ولا أظن من قبيل المصادفة أن تُستعمل الباء

الضادُ مُطبَقةً مستطيلةً مُشعرة بالتجسيم والكثافة، ويأتي الخفض ثم النصب ممدُودَين مصوِّرين لحركة تداخل النار واختلاف ألسنتها على نحو ما نرى في نيران الدنيا .

ويزيد من حيويّة الحركة في الصورة ما نتوقّعه فيها من ألوان نارية متغيرة أسود وأحمر وأزرق وغير ذلك ..

فانظر إلى الكناية ومترلتَها من الحوار الذي جرى بينها وبين ربها سبحانه وتعالى تجِدْها المستودع الذي شُحِن بالمؤثرات، وما ينبغي للقلب إلا أن يطيرَ شَعاعاً من قول النار: أكل بعضي بعضاً ، فثمَّ الترويعُ الذي يعضد الغاية الترهيبية غير المباشرة .

وأحسبها من الاختراع فإن العرب وإن بعّضَت مجازاً ما لا يتبعّضُ نحو تبعيضهم الشرَّ في قول طرفة :

أبا منذرٍ أفنيتَ فاستبق بعضَنا حنانَيك بعضُ الشرِّ أهونُ من بعض[1]

والعين في بَعْد للدلالة على الانفصال والإرداف، وفي بُعْد للدلالة على التباين ، ينظر: مقاييس اللغة (بعد، ١ / ٢٦٨) .

[1] – ديوان طرفة بن العبد ص ١٧٢.

وجرى قوله هذا مجرى المثل ، ينظر : جمهرة الأمثال ، العسكري ١/ ٥٨٠ ؛ المستقصى في أمثال العرب ، الزمخشري ٢/ ١٠ .

ومعنى حنانيك : تحنناً بعد تحنن ورحمة بعد رحمة . ثم اختلف في التوجيه فقيل رحمَتَك أنتَ ، وقيل : رحمَك الله ، ينظر : غريب الحديث ، أبو عبيد ٤/ ٤٠١ ؛ الزاهر في معاني كلمات الناس ، ابن الأنباري ١/ ٩٦ .

وقال الأعلم الشنتمري في شرحه على ديوان طرفه في الموضع المذكور: " لم يقصد بهذا مقصد التثنية خاصة، وإنما يراد به التكثير فجُعلت التثنية علماً لذلك؛ لأنها أول تضعيف العدد وتكثيره".

إلاّ أنّ هذا التركيب (بعضي بعضاً) لم يسبق في كلامهم إلا بما يتبعّض حقيقة؛ لأنه موغل في الجسمية، و لم أر فيه إلا قول النَّمْر بن تَولَب رضي الله عنه:

أصبحتُ لا يَحملُ بعضي بعضاً أشكو العروقَ الآبضاتِ أَبْضاً[1]

يذكُر تفكُّكَ جُسمانه وانحلالَ بنيانه والوهن في أعضائه وأبعاضه، وعلى حُسنِها فأين تقع من الكناية النبوية التي بعّضت النار تبعيضاً زاد من هَولها وعُنفوانها بما يشبه تبعيضَ الذرة وانشطارَ النواة واعتلاجَ الصخور واعتراكَ الوحوش ؟

لقد حاولها ابن المعتز(-٢٩٦هـ) ، فقال :

اِصبِرْ على كيد الحَسودِ فإنّ صبركَ قاتِلُه

فالنّارُ تأكُلُ بَعضَها إنْ لم تجدْ ما تأكلُه[2]

وهذا التشبيه الضمني غاية في الحسن، موفّقٌ في بابه إذ يشبِّه ضُمورَ الحسود وموتَه بغيظِه بالنار التي نفد زادها فأكلت بعضها حتى خبَت ، لكن جهنم يأكل بعضها بعضاً فتزيد حرّاً واضطراماً .

---

[1] – ديوان النمر بن تولب العُكلي ص ٧٩ ؛ الأغاني، أبو الفرج ٢٢ /٢٨٦.

والأَبضُ الشدُّ والأبضُ التخلية فهما ضدّان، والأبضُ السكون والأبضُ الحركة فهما ضدان، وأنشده ابن الأعرابي في معنى الحركة على ما قال الزبيدي ، تاج العروس (أبض ، ١٨/ ٢٢٢) .

فيبدو لي أن لهذه الكلمة وظيفة التوتر في البيت لدلالتها على الأضداد ، وهذه هيئة الهَرِم لا تطمئنّ عروقُه ، ولا تزال بين شدٍّ وتخلية وسكون وحركة ، وأكثر أوجاعه من هذا التوتر والاضطراب الحاصل في الدم .

والنَّمر بن تولب العكلي يذكر في الصحابة ، كان شاعراً مجيداً جواداً يُشبَّه شعره بشعر حاتم، قيل وفد على النبي صلى الله عليه وسلم وكتب له كتاباً ، ثم نزل البصرة وعمّر طويلاً . ينظر : الإصابة ، ابن حجر ٦/ ٤٧٠ .

[2] – كذا في نهاية الأرب ، النويري ٣/٩٥ ، وفي ديوان ابن المعتز ٢/ ٤٠٣ : تأكل نفسها .

على أن ابن المعتز حُرِم مع ذلك الإيقاع الفذَّ في (بعضي بعضاً)، حينَ اقتصر على بعضٍ واحد .

وأخيراً فإن الصورة الفنية لهذه الكناية قد تؤثِّر في توجيه المعنى في الحديث وكيفيّة الزمهرير الذي فيه، فالزمهرير شدة البرد، ويقول العلماء إنه لا مانع من حصول الزمهرير من نفس النار؛ لأن المراد من النار محلُّها وهو جهنم وفيها طبقة زمهريرية وأن الزمهرير يحرقُ أهلَها ببرده كما تحرقهم النار بحرِّها، وأنهم أبداً من كفّ هذه لكفّ هذه[1].

لكنّ أكل النار بعضها بعضاً يُتصوَّر في اضطرام اللهب الذي هو حركة واهتياجٌ ولا يتصوّر في الزمهرير الذي هو تجمّد وانكفاء وهذا فيما نعهد من الدنيا، وقد أُذِن للنار بنفثة حرٍّ فعلامَ يؤذن لها بنفثة زمهرير ؟

لعلّ المقصود بالنَّفَسين في الحديث الشهيقَ والزفيرَ، إذ الشهيق النفَس الداخل والزفير النفَس الخارج[2]، فإذا شهِقَت النارُ سلَبت من هواء الكون وحرِّه حتى يشتدَّ بردُه، وإذا زفَرت بثّت في الكون من فيحِ نارها ما يبلغ به أوجَ حرِّه، والشهيق يسبق الزفير فلعل هذا أيضاً هو السر في تقديم نفَس الشتاء في الحديث على نفَس الصيف[3]، والله أعلم .

---

[1] – ينظر: تفسير غريب ما في الصحيحين، الحميدي ص ١٣٥؛ عمدة القاري، العيني ٥/ ٣٤؛ الدر المنثور، السيوطي ٨/ ٣٧٣ .

[2] – ينظر لسان العرب، ابن منظور (شهق ، ١٠/ ١٩١) .

[3] – كلٌّ من روى الحديث رواه بتقديم نفس الشتاء على نفس الصيف ومنها الروايات التي في البخاري ومسلم من طريق سعيد بن المسيب وأبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة ، إلا في مصنف ابن أبي شيبة في ذكر النار (ما أعد لأهل النار وشدته) ٣٤١٣٧ ، من طريق عبد الله بن إدريس عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة وفيه: ((فجعل لها نفسين: نفس في الصيف ونفس في الشتاء، فشدّةُ ما تجدون من البرد من زمهريرها وشدَّةُ ما تجدون من الحرِّ من سَمُومها)).

لكنه عاد في آخر الحديث فقدم نفس الزمهرير على نفس الحر، ورواه ابن ماجه عن أبي بكر بن أبي شيبة بهذا الإسناد فقدم نفس الشتاء على نفس الصيف كما هو عند سائر الرواة، وذكرت موضع روايته في تخريج الحديث.

المبحث الرابع

الأغراض الفنية للكناية النبوية

وهي الأدوار التي تؤديها الكناية في غير سياق التهذيب والترغيب والترهيب، وإنما هي أحوال فنية محضة لها أبعادها النفسية كالاقتصاد، والتأكيد، والمشـــاكلة، والموازاة، والتخصيص، والمواساة، والتهوين .

المطلب الأول: الاقتصاد.

وأعني به الاقتصاد في التأثير على الحس النفسي للمتلقي[1].

والاقتصاد لغة من القصد، وهو استقامة الطريق والعدل والتوسط بين طرفين، بين إفراط وتفريط وإسراف وتقصير[2].

فللاقتصاد إذاً مدخلٌ محمودٌ في العلوم والفنون والأخلاق وسائر الشؤون.

قال ابن الأثير: "اعلم أن هذه المعاني الثلاثة من الاقتصاد والتفريط والإفـــراط توجد في كل شيء من علم وصناعة وخلق ... وقد نُقِلت هذه المعاني الثلاثة إلى هذا النوع من علم البيان "[3].

ثمّ عرّف الاقتصاد في البلاغة، فقال: "هو أن يكون المعنى المضمر في العبـــارة على حسب ما يقتضيه المعبّر عنه في مترلته"[4].

وشرحه العلوي فقال: "معناه أن يكون المعنى المندرج تحـــت العبـــارة علـــى حسب ما يقتضيه المعبّر عنه مساوياً له من غير زيادة فيكون إفراطاً، ولا نقصـــانٍ فيكون تفريطاً"[5].

---

[1] – مرت الإشارة إليه في موضعين ص ٢٢٠، ٢٢٧ .

[2] – ينظر لسان العرب، ابن منظور(قصد، ٣ / ٣٥٣)؛ التعاريف ، المناوي ص ٥٨٣ .

[3] – المثل السائر ٢/ ٢٩٨– ٢٩٩.

[4] – المثل السائر ٢/ ٢٩٩.

[5] – الطراز ٣٠١/٢؛ معجم المصطلحات البلاغية وتطورها ، د. أحمد مطلوب ص ١٦٣ .

ويُذكَر الاقتصادُ في الألسنية بمعنى المجهود الأدنى والإنتاج الأقصى، وعُدَّ محرِّك التطوير في اللغة باتجاه الانتفاع أو الاستفادة القصوى من المجهود الذي يقوم به متكلم اللغة[1].

وفي الأدب "يشير هذا المصطلح إلى الاستخدام المقتصد المحكم للكلمات وهي تعبر عن الافكار والانفعالات. والكلمةُ (أي: الاقتصاد) ترادف الإيجاز الدقيق وذات معنىً مناقض للإسهاب اللفظي"[2].

وهذا غير الاقتصاد الأدبي الذي بشّر به الناقد السوري حنا عبود وسمّاه "علم الاقتصاد الأدبي" ليكون بديلاً عن الاقتصاد السياسي الناظم لحياة المجتمعات، ويعني به ترشيد الحياة المادية بالتربية الجمالية، وحكمَ الأدب للدولة والشعب[3].

وهذا طرحٌ غريب يتجاهل الوجود الراسخ لمصطلح الاقتصاد في علم البلاغة العربية، ولا ينطلق من أرضيّته.

ورأينا أن تعريف الاقتصاد في البلاغة العربية يقوم على مساواة المعنى المعبَّر عنه للأسلوب المعبَّر به، والاستخدامِ المحكم للكلمات في الإفصاح عن الأفكار والانفعالات، وانطلاقاً من هذا التعريف أبدعَ مصطفى صادق الرافعي (-١٣٥٦هـ) ما سمّاه الاقتصاد في التأثير على الحس النفسي للمتلقي، واعتبره من

---

[1] - ينظر : الألسنية، ميشال زكريا ص : ١٠٨، ١٠٩.

[2] - معجم المصطلحات الأدبية ، إبراهيم فتحي ص ٤١.

[3] - ينظر : فصول في علم الاقتصاد الأدبي ص ٢٠.

وخلاصة مراد الناقد حنا عبود من مصطلحه هذا أن تسود التربية الجمالية وترشد الحياة المادية وتتحول ملكية الطمع إلى ملكية القناعة .

وسمّى له عناصر أربعة: الفلز الأدبي الذي هو مزيج من الأسطورة والواقع الاجتماعي، والأنماط الأولية التي تعني التقليد الأدبي الحاكم على الأدب والمانع له من الجنوح ، والصياغة الفنية والحرية التي تعني إعادة إنتاج الأنماط الاولية . ينظر المصدر نفسه ص ١٠، ١١،١٨.

أخص خصائص القرآن الكريم "أنه لا يُسرِف على النفس ولا يستفرغُ مجهودَها بل هو مقتصِدٌ في كل أنواع التاثير عليها فلا تضيق به ولا تنفر منه ولا يتخوّنها الملال"[1].

فهذا اقتصاد من طبيعة البلاغة التي هي مراعاة الخطاب لمقتضى الحال، واقتصادٌ ينسجم ودرسَ الصورة الفنية القائمة على التقديم الحسي للمعنى والتي تتفاعل مع علمي النفس والجمال، ثم هو لا يتعارض مع التعريف السائد لها في البلاغة العربية الذي صاغه ابن الأثير بل هو تعميقٌ للبعد النفسي في ذلك التعريف.

وتمضي صور الحديث النبوي الشريف في هذا السبيل ..

يقول الدكتور أحمد ياسوف : "الصورة الحديثية لا تستهلك بحسيّتها كل الطاقة النفسية، بل تحرِّضها على تفهُّم ما بعد الحسيّة"[2].

ويذكر الفيلسوف الفرنسي جويو أنه حين يكون إحساس من الإحساسات اللذيذة القوية غيرَ متَّصفٍ بالجمال فمردُّ ذلك إلى أنّ الشدة المحليّة لهذا الإحساس تحول بطبيعتها دون انتشاره في الجملة العصبية فينتج عن ذلك أن يُستنفَذ الشعور في منطقةٍ معيّنة[3].

وهذا العيب من عيوب الصور الحسية التي تستنفذ طاقة المتلقي غير موجود في الحديث النبوي، فهو يتّسم بالاقتصاد ومداورة النفس وتربيتها دون إرهاقها.

ونظراً لخصوصية الكناية في الانتقال من الملزوم إلى اللازم لفظاً ومن اللازم إلى الملزوم ذهناً وإثبات الصفة بإثبات دليلها فهي مظِنة اقتصادٍ لغوي يتعلق

---

[1] – تاريخ آداب العرب ٢/٢٢٣.

[2] – الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف ص ٤٥١ .

[3] – ينظر : مسائل فلسفة الفن ص ٦٨ .

بالإيجاز، وهي من وجه آخر مظنة إسراف على الحس النفسي للمتلقي لأجل الانتقال الذي فيها.

على أن الكناية النبوية تخلّصت من هذه الإشكالية بطريقين:

١- توظيف السياق: فإذا كان في الكناية مقدار كبير من التصوير المنبّه للحس النفسي جُعِلَ ما قبلها سلّماً يُتدرَّجُ به للوصول إليها، وسبق الشاهد في الكناية (اعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف) إذ هي القمة البلاغية ومستودع المؤثرات الحسية، لذلك تدرّج الحديث في الوصول إليها، لئلا يُستنفذَ حسّ المتلقي من أوّل الأمر[١]، ففي هذا الحالة كان السياق هو الذي يلعب دور الاقتصاد لكنها هي الباعث عليه.

أو يكون ما بعدها من اليسر والسهولة بحيث يمتصُّ الفائض الحسيَّ فيها كالكناية بالمطيطاء في حديث خولة بنت قيس رضي الله عنها مرفوعاً: ((**إذا مشت أمتي المُطَيطاء وخدمتهم فارس والروم** سلِّط بعضُهم على بعض))[٢].

وهذه كناية سبق شرحها، وقلت آنذاك: إن الحركة في المطيطاء صاعدة منقطعة؛ إذ لو فُسِح للمتمطي في الجسم لأمعنَ فيها، وهي حافزة للمتلقي على التمثيل والتجربة الشكلية. وذكرتُ الاستعلاء في حرف الطاء والألف التي ردفته وملاءمتها لنفوس المتكبرين وأثرها على المتلقي (المتجاوب) الذي يستوي ظهرُه في محاولةِ تمطُّطٍ انفعالية أو فعلية تمثيلية.

وأضيف الآن أنّ هذا التصوُّرَ المجهد للحسِّ لا يلبث أن يخفّ ضغطه وتلين وطأته بالانتقال إلى الكناية الأخرى الوثيرة حيث الخدم والحشم من أبناء الملوك ، والراحة والدعة في أبناء هذه الأمة البادية، في قوله صلى الله عليه وسلّم: ((خدمتهم فارس والروم)) كناية عن قهرهم والغلبة عليهم وسبي أبنائهم وبناتهم

---

[١] - ينظر شرحُ ذلك وافياً في الفصل الثالث ص ٢١٨- ٢٢١.

[٢] - ينظر تخريجه وشرح كناية المطيطاء فيه ص ١١٢، ١١٦ .

وتسخير مهَرهم وصُنَّاعهم وهم أهل الملك والحضارة، ويفرغ العرب للترف والترفه ويتنافسون في الدنيا فيُسلَّط بعضهم على بعض، وقد كان[1].

والحاصل أن الكنايةَ فضلاً عن المعنى الذي حملته أدّت مهمّة أخرى في امتصاص وتفريغ الجهد الحسي الذي أصاب المتلقي من تمثُّله لمعنى المطيطاء، والله أعلم .

وهذا النمطُ من الأدوار سبق الرافعي إلى ملاحظته وسمّاه قوةَ الضعف في حديث له مع حافظ إبراهيم الشاعر مطالعَ القرن الماضي، قال: "وقد قرّرت له أن للألفاظ ما يشبه الألوان فليست كلها زرقاء ولا صفراء ولا حمراء، وربّ لفظة رقيقة تقع ضعيفة في موضع فيكون ضعفها في موضعها ذاك هو كل بلاغتها وقوتها... وهذا من روح الفن في الأسلوب، وأدرك شاعرنا مِن يومئذ ما سميته قوة الضعف"[2].

وكلام الرافعي في فصاحة الألفاظ ينسحب على بلاغة التراكيب ومنها الكناية.

---

[1] – الحديث من المعجزات النبوية من جهة الإخبار بما تحقق بعدُ . ينظر : البداية والنهاية، ابن كثير ٦/ ٢٥٥ ؛ فيض القدير ، المناوي ١/ ٤٤٥ .

[2] – وحي القلم ٢٧٩/٣. وكلامه في الألفاظ المفردة ، وضرب مثلاً لقوة الضعف كلمة "تناولها" في قول ديك الجن (ونسبه الرافعي خطأ إلى علي بن الجهم، ينظر: ديوان ديك الجن ص١٠٨؛ نهاية الأرب، النويري ١١١/٤):

مشعشعة من كفِّ ظبيٍ كأنما تناولهامن خدّه فأدارها

ويقابلها ضعف القوة في كلمة " عصروها " في بيت حافظ إبراهيم (من ديوانه ص ٢٤١) :

خمرة قيل إنّهم عصروها من خدود المِلاح في يوم عرس

قال الرافعي: "كلام من لم ينضج في البيان ولا الذوق ولا يكاد يُتوهّم معه إلا أن في خدود الملاح (خراجات) عُصِرت ، وعلى ضد هذا قول ابن الجهم (تناولها من خده)... ". وحي القلم ٢٨٢/٣.

وتلعب الكناية غالباً دورَ القوة؛ لأنها بطبعها تصويرٌ حسي، وأحياناً دورَ الضعف فيكون ضعفُها قوةً في امتصاص الفائض الحسي، كما في الكناية التي مثّلتُ بها، والله أعلم.

٢- الكناية ذاتها بمفرداتاها وتركيبها، كما فعلت كلمة "الظل" في شجرة الجنة التي يسير الراكب في ظلها مئة سنة، حيث أسبغت هذه الكلمة معنى النزهة على ذلك المسير الطويل، وصرفت عنه معنى المشقة[١].

وفي حديث آخر عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ((إِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مَا يَتَبَيَّنُ ما فِيهَا يَهوِي بِهَا فِي النَّارِ **أَبْعَدَ ما بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ**))[٢].

رواه الإمام مسلم هكذا بذكر المغرب من طريق بكر بن مضر وعبد العزيز الدَّراوَردي عن يزيد بن الهاد عن محمد بن إبراهيم عن عيسى بن طلحة التَّيمي عن أبي هريرة رضي الله عنه.

ورواه الإمام البخاري من طريق عبد العزيز بن أبي حازم عن يزيد بن الهاد بهذا الإسناد: ((أبعدَ ممّا بين المشرق)) هكذا دون ذكر المغرب . قال الحافظ ابن حجر: "كذا في جميع النسخ التي وقعت لنا في البخاري"[٣].

ووجهه الكرماني، فقال: "فإن قلتَ: لفظُ بين يقتضي دخولَه على متعدِّد قلتُ: المشرق متعدِّد معنىً؛ إذ مشرق الصيف هو غير مشرق الشتاء وبينهما بعد

---

[١] - ينظر: الفصل الثاني ص ٢٤٧، ٢٤٨.

[٢] - البخاري في الرقاق (حفظ اللسان) ٦٤٧٧ ، ومسلم في الزهد والرقائق (التكلم بالكلمة يهوي بها في النار) ٢٩٨٨ ، والترمذي في الزهد (فيمن يتكلم بالكلمة يضحك بها الناس) ٢٣١٤، وابن ماجه في الفتن (كف اللسان عن الفتنة) ٣٩٧٠ .

[٣] - ينظر : فتح الباري، ابن حجر ١١/ ٣١١ .

عظيم وهو نصف كرة الفلك، أو اكتفَى بأحد الضدين عن الآخر ...وفي بعض الروايات جاء صريحاً المغرب "[1].

والمصرِّحون في روايتهم بذكر المغرب عن يزيد بن الهاد أكثر عدداً وفيهم من هو أجلُّ من عبد العزيز بن أبي حازم المدني الذي هو "صدوق فقيه .../ ع".

وهؤلاء المصرّحون هم: بكر بن مضر المصري "ثقة ثبت .../ خ م د ت س" و عبد العزيز الدَّراوَردي المدني " صدوق كان يحدث من كتب غيره فيخطىء.../ع" وكلاهما عند مسلم، وحَيوَة بن شُرَيح المصري "ثقة ثبت فقيه زاهد .../ع"[2] وروايته في صحيح ابن حبان[3].

فالأرجح إثبات المغرب في الرواية ، والله أعلم.

أمّا الترمذي وابن ماجه فقد روياه من طريق محمد بن إسحاق عن محمد بن إبراهيم عن عيسى بن طلحة عن أبي هريرة، وفي روايته: ((يهوي بها في النار سبعين خريفاً)) .

---

[1] – الكواكب الدراري بشرح صحيح البخاري ٢٣/ ٦.

[2] – تنظر تراجم الرواة الأربعة عن يزيد بن الهاد في تقريب التهذيب، ابن حجر : عبد العزيز بن أبي حازم (٢/ ٣٥٦)، وبكر بن مضر (١/ ١٢٧)، وعبد العزيز الدراوردي (٢/ ٣٥٨)، وحيوة بن شريح(١/ ١٨٥) .

[3] – صحيح ابن حبان، في الحظر والإباحة (ما يكره من الكلام وما لا يكره) ٥٧٠٨ ، عن قتيبة بن سعيد عن حرملة بن يحيى عن ابن وهب عن حيوة عن يزيد بن الهاد بإسناده ولفظه بذكر المغرب كما هو عند مسلم ، وإسناده صحيح ورجاله ثقات كبار مشهورون غير حرملة بن يحيى فإنه "صدوق .../ م س ق" تقريب التهذيب ١/ ١٥٦ ، على أنه أعلم الناس بحديث ابن وهب كما روى الدوري عن ابن معين في تاريخه ٤/ ٤٧٧.

ومحمد بن إسحاق إمام المغازي ولكنه ليس في طبقة يزيد بن الهاد الثقة المُجمَع عليه[1].

فالأصح في هذا الحرف : ((أبعدَ ما بين المشرق والمغرب)) .

وهي الكلمةُ يسعى بها الرجل على المسلم عند سلطان جائر تؤدي إلى هلاكه، أو الكلمة ترضي السلطان في سخط الله، أو الكلمة الفاحشة التي فيها مُجون أو استخفاف بالشرع، أو الكلمة التي لا يعرف القائل حُسنَها من قبحها .. أقوالٌ للعلماء جمعَها الحافظ ابن حجر رحمه الله.[2]

والشاهد قوله صلى الله عليه وسلم (أبعد ما بين المشرق والمغرب) فإنه إذا طالت المسافة جداً بحيث لا يُدرك شأوُها ردِف ذلك أن يقال: أبعد ما بين المشرق والمغرب فهي كناية عن طول المسافة، قال الإمام العيني: "كناية عن عظمها ووسعها "[3].

وقال الدكتور أحمد ياسوف: "تبيِّن لنا هذه اللوحة حركةً سريعة، إذ يقع المرء في النار بعد أن تزلّ قدماه، فالمسافةُ تُرسَم بسرعةٍ في الذهن؛ لأن الزللَ حركة سريعة ومفاجئة وهو مبدأ المسافة النارية ، وبعد ظلمة الحركة في النار نصعد مع التصوير إلى نور المشرق والمغرب لنقيس مدى هذا الانزلاق الهائل"[4].

---

[1] – هو يزيد بن عبد الله بن أسامة بن الهاد الليثي ، أبو عبد الله المدني، وثقه ابن معين والنسائي وأبو حاتم وغيرهم مع كونه مكثراً ، وروى له الجماعة، توفي سنة تسع وثلاثين ومئة . ينظر الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم ٩/٢٧٥ ؛ تهذيب التهذيب، ابن حجر ٤/ ٤١٨ .

أما محمد بن إسحاق بن يسار المدني فوثقه غير واحد ووهاه آخرون ، روى له مسلم والأربعة والبخاري تعليقاً. ينظر: ميزان الاعتدال، الذهبي ٣/ ٤٦٨؛ تهذيب التهذيب، ابن حجر ٣/ ٥٠٤.

[2] – ينظر : فتح الباري ١١ / ٣١١.

[3] – عمدة القاري ٢٣ / ٧٢ .

[4] – الصورة الفنية في الحديث النبوي ، ص ٦٩٢ .

وأرى في هذا الحديث اقتصاداً في التأثير الحسي من جانبين :

الأول : العودة بخيال المتلقي من عالم الغيب (النار) إلى عالم الشهود (بين المشرق والمغرب) وكلاهما بالنسبة للمتلقي غير محدود لكنه بالثانية آنَسُ ، فكأنما كانت رحلةً خاطفةً من الدنيا (كلمة) إلى الآخرة (نار) إلى الدنيا (مشرق ومغرب) ، وسرعة هذه الرحلة مع عمق مضمونها وخطرِه تلائم صِغرَ الكلمة مع ما انطوت عليه من بلايا ومصائب ، ولا يُراد من المتلقي أن يعيش في الأجواء النارية أكثر من ذلك فيذهلَ عن سبب هذه الأجواء وينسى أنها كلمة ! .

والثاني : العودة بخيال المتلقي من المحور الرأسي (الهويُّ في النار) إلى المحور الأفقي (بين المشرق والمغرب)، وكنت أتساءل لِمَ لم يقل النبي صلى الله عليه وسلّم : يهوي بها في النار أبعد مما بين السماء والأرض ؟ فإنه في الظاهر أليق للتوازي في الجهة الواحدة، نعم جاء في بعض روايات الحديث (بين السماء والأرض) لكنها شديدة الضعف[1].

---

[1] – رواها ابن المبارك في الزهد ، باب من كذب في حديثه ليضحك القوم، رقم ٧٣٤ ، عن يحيى بن عبيد الله بن مَوهَب التيمي المدني عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ((إنّ العبدَ ليقولُ الكلمةَ لا يقول إلا ليضحكَ بها الناس يهوي بها أبعد ما بين السماء والأرض)).

ويحيى بن عبيد الله ضعيف جداً في قول أكثر أهل الجرح والتعديل ، وعن الإمام مسلم والنسائي وغيرهما أنه متروك الحديث . ونسخته عن أبيه عن أبي هريرة ومنها الحديث المذكور أكثرها مناكير، وأبوه لا يعرف كما قال الإمام أحمد ، فالحديث بهذا الإسناد شديد الضعف .

ينظر: التاريخ الكبير، البخاري ٨/ ٢٩٥؛ الضعفاء ، العقيلي ٤ / ٤١٥ ؛ المجروحون ، ابن حبان ١٢١/٣؛ تهذيب التهذيب، ابن حجر ٤/ ٣٧٥.

يقول الناقد الإنجليزي إيفور رتشاردز : " الحركة من أعلى أو أسفل لها طابعٌ يختلف عن طابع الحركة من اليمين أو اليسار ... فالمسافة الرأسية لا تبدو مساوية للمسافة الأفقية وإن كان لها نفسُ المقاس "[1].

والسرّ في ذلك أن العين بحُكم خِلقتها واتساعها العرضي ووجود صاحبتها (العين الأخرى) في الخطِّ ذاته تستروح للمشاهد الأفقية العرضية أكثر من المشاهد الشاقولية الرأسية ، وكلٌّ منا يدرك بتجربة نظره من العرض أكثر مما يُدرك من الارتفاع بأضعافٍ، وفي المشاهد الشاقولية الرأسية ثقلٌ على البصر ولا سيما إذا استدعت لَيَّ الرقبة ومطَّها وارتدادَ الرأس للأسفل والأعلى فإنه أشدُّ من الالتفات يمنةً ويسرةً ، وما شقَّ على العين شقَّ على النفس وطُبِعَ فيها استثقالُه . وبالعود إلى الحديث نجده يَرحمُ خيال المتلقي من متابعة حدث الهويِّ السريع العنيف النافق في النار، وينقله إلى البُعد الأفقي الأسهل تصوُّراً وتأمُّلاً .

فتمّت إدارة المحور من الشاقول إلى العرض ومن الغيب إلى الواقع، والله أعلم.

وهكذا تبيّن أن دراسة الاقتصاد في البلاغة ينبغي ألا تكتفي بملاحظة التساوي الظاهري بين المعنى واللفظ المعبّر عنه بل ينبغي الاتجاه إلى أغوار نفس المتلقي ورصد أثر التصوير فيها.

وكان النظر في النماذج المدروسة من الكنايات النبوية إلى نفي الإفراط، أما التفريط والتقصير في إثارة الحس فلسنا في سبيله؛ إذ المشكلة التي يقع بها الأديب مَن سما بفكره وفصاحته عن أهل عصره أن يَفرُط عليهم بتعبيره فيشقَّ عليهم مجاراته لا أن يفرِّط، فكيف يُتصوّر التفريط من أبلغ البشر وأفصحهم ومن كان لفظُه وعاءً لمعاني الوحي الإلهي!

---

[1] – مبادئ النقد الأدبي ص ٢٢١ .

إن الاقتصاد بمعنى السلامة من الإفراط في التأثير على حسِّ المتلقِّين مع اختلاف طبقاتهم وعصورهم إنما يعني امتلاكاً لناصية اللغة والفكر والعاطفة في آن واحد، وجاءت الكناية النبوية لتبعث على هذه الفائدة، أو تحملَها مع فائدتها الأصلية، والله أعلم.

المطلب الثاني : المشاكلة .

المشاكلةُ ذِكرُ الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته[1].

ووجدت لها شاهداً في الكناية النبوية، قولَه صلى الله عليه وسلم : ((أين المحترق؟)).

ففي حديث عائشة رضي الله عنها قالت: أتى رجلٌ إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسجد في رمضان، فقال: يا رسول الله، احترقت احترقت ! فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم ما شأنه؟ فقال: أصبت أهلي. قال: ((تَصَدَّقْ)). فقال: والله يا نبي الله مالي شيءٌ وما أقدِرُ عليه. قال: ((اجْلِسْ)). فجلس، فبينا هو على ذلك أقبل رجلٌ يسوق حماراً عليه طعام، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((**أَيْنَ الْمُحْتَرِقُ** آنِفًا)) ؟ فقام الرجل، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((تَصَدَّقْ بِهَذَا)). فقال: يا رسول الله أغيرَنا ؟ فوالله إنا لجياع ما لنا شيءٌ. قال: ((فَكُلُوهُ)).[2]

---

[1] – الإيضاح في علوم البلاغة ، القزويني ص ٣٢٨.

[2] – البخاري في الحدود (من أصاب ذنباً دون الحد فأخبر الإمام فلا عقوبة عليه) ٦٨٢٢ ، ومسلم– واللفظ له– في الصيام (تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم) ١١١٢ ، وأبو داود في الصوم (كفارة من أتى أهله في رمضان) ٢٣٩٤ .

ولا اختلاف في موضع الكناية .

وروى أبو هريرة رضي الله عنه القصة فقال في حديثه: (هلكتُ) بدل (احترقت)، وفيه أن الرجل قال لما أُعطي الصدقة ليتصدّق بها: ما بين لابتيها أهل بيت أفقر من أهل بيتي . فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت أنيابه[1].

وفي حديث سلمة بن صخر البياضي رضي الله عنه أنه أوتي من جماع النساء ما لم يؤت غيره فلما جاء رمضان ظاهر من امرأته توثيقاً لعزمه ثم وقع عليها، وفي خبره أن النبي صلى الله عليه وسلم أمره أن يعتق رقبة فذكر أنه لا يملك غير رقبته وضرب بيده على صفحتها، فأمره بالصيام، فقال: وهل أصبتُ الذي أصبت إلا من الصيام. فأمره بالإطعام، فذكر أنهم طووا ليلتهم بغير عشاء .. الحديث[2].

فقيل إن المحترق هو سلمة بن صخر وقيل غيره وأن حديثَ سلمة بن صخر في كفارة الظهار والمحترقَ في كفارة الصيام، وما جزم ابن حجر بشيءٍ في هذا الأمر[3].

والذي يعنيني حديثُ عائشة موطنُ الكناية أما الحديثان الآخران فيسهمان في تصوير جو القصة واستحضارها، فقول الرجل: (احترقت احترقت) كناية عن

---

[1] – حديث أبي هريرة رواه البخاري في الصوم (إذا جامع في رمضان و لم يكن له شيء فتُصُدِّق عليه) ١٩٣٦ ، ومسلم في الصيام (تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم) ١١١١ ، والترمذي في الصوم عن رسول الله (ما جاء في كفارة الفطر في رمضان) ٢٣٩٠ ، وأبو داود في الصوم (كفارة من أتى أهله في رمضان) ٢٣٩٠ ، وابن ماجه في الصيام (ما جاء في كفارة من أفطر يوماً من رمضان) ١٦٧١ .

[2] – حديث سلمة – أو سلمان– بن صخر رواه الترمذي وحسّنه في تفسير القرآن عن رسول الله (ومن سورة المجادلة) ٣٢٩٩ ، وأبو داود في المناسك (باب في الظهار) ٢٢١٣، وابن ماجه في الطلاق (باب في الظهار) ٢٠٦٢ ، والحاكم في المستدرك ، في الطلاق ٢/٢٢١ ، وقال : صحيح على شرط مسلم و لم يخرجاه ، ووافقه الذهبي . وابن خزيمة في صحيحه في الزكاة (الرخصة في إعطاء الإمام المظاهر من الصدقة ما يكفِّر به) ٢٣٧٨ .

[3] – ينظر : فتح الباري ٤/ ١٦٢ ، ١٦٤ .

الذنب الذي فعله إذ يلزم منه – في اعتقاده– أن يحترق في النار، فصحَّ أن يكنيَ عنه بالاحتراق .

وكررّ الكلمة فظهر أنه ملهوف مستغيث، وهذا ظنه ومبلغ علمه، فما بال النبي صلى الله عليه وسلم يقول: ((أين المحترق)) ويعيد الكناية ذاتها ؟

قال ابن حجر رحمه الله: "أثبت النبي صلى الله عليه وسلم له هذا الوصف إشارة إلى أنه لو أصرّ على ذلك لاستحقّ ذلك، وفيه دلالة على أنه كان عامداً"[1].

وذكر الإمام العيني نحوه[2]، و لم أر مزيداً عند غيرهما، والرجل قد تاب فعلام يثبت النبي صلى الله عليه وسلّم له هذا الوصف ؟

أقول : ظُرْفُ الرجل ظاهرٌ في الأحاديث الثلاثة، ففيها مجتمعة جلاءُ الصورة:

هيئتهُ حين طلع مستصرخاً (احترقت احترقت) ثم هيئته وهو يجيب النبي صلى الله عليه وسلم ويضرب بيده على رقبة نفسه أنه لا يملك غيرها، ثمَّ هيئته حين طمِع وقِيله (ما بين لابتيها) الذي بات ديدنَ لسان الفقراء من أهل العلم اليومَ ، واللابة الحرة، قال الزمخشري: "أصله في المدينة وهي بين لابتين، ثمّ جرى على أفواه الناس في كلّ بلدة"[3].

فما زال الرجل ينتقل من عَجَبٍ إلى عجب حتى بلغ أن يُضحِك النبي صلى الله عليه وسلّم فتبدوَ أنيابُه وقلّما كان .

قال ابن حجر رحمه الله في هذه الفقرة من حديث أبي هريرة: "قيل إن سبب ضحكه صلى الله عليه وسلم كان من تباين حال الرجل حيث جاء خائفاً على

---

[1] – فتح الباري ٤/ ١٦٢ .

[2] – عمدة القاري ١١ / ٣٧.

[3] – أساس البلاغة (لوب، ٢ / ١٨٢).

نفسه راغباً في فدائها مهما أمكنه فلمّا وجد الرخصة طمِع في أن يأكل ما أُعطِيَه من الكفارة .

وقيل ضحكَ من حال الرجل في مقاطع كلامِه وحُسن تأتّيه وتلطُّفِه في الخطاب وحُسن توسُّلِه في توصُّله إلى مقصوده"[1].

فأظن هذه الكناية (أين المحترق) أريد منها المشاكلة لحال الرجل ومقاله ومراعاة المستوى الفني في الخطاب، مع كونها حقّاً لا ريب فيه لأنها تعني أين الذي احترق في ظنه؟ أو أين الذي قال إنه احترق ؟ والله أعلم.

المطلب الثالث: الموازاة الفنية

وتلك أن يكلِّم أحدُهم رسولَ الله صلى الله عليه وسلم بأسلوب فنِّيٍ (انحرافي) فيكون جواب النبي صلى الله عليه وسلم له فنيّاً كذلك، نحو قول النبي صلى الله عليه وسلم لعائشة ((كُتِب عليكِ ما كتب عليهن)) كنايةً عن الحيض جواباً لقولها: "لا أصلي".

تقول أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم مهلِّين بالحج في أشهر الحج وحُرُم الحج، فترلنا سَرِفَ فقال النبي صلى الله عليه و سلم لأصحابه: ((مَنْ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ هَدْىٌ فَأَحَبَّ أَنْ يَجْعَلَهَا عُمْرَةً فَلْيَفْعَلْ، وَمَنْ كَانَ مَعَهُ هَدْيٌ فَلاَ)). وكان مع النبي صلى الله عليه و سلم ورجالٍ من أصحابه ذوي قوة الهديُ فلم تكن لهم عمرة، فدخل علي النبي صلى الله عليه وسلم وأنا أبكي فقال: ((مَا يُبْكِيكِ؟)). قلت: سمعتك تقول لأصحابك ما قلت فمُنعت العمرة. قال: ((وَمَا شَأْنُكِ؟)). قلت: لا أصلِّي! قال: ((فَلاَ يَضِرك ، أَنْتِ مِنْ بَنَاتِ آدَمَ، **كُتِبَ عَلَيْكِ مَا كُتِبَ عَلَيْهِنَّ**، فَكُونِي فِي حَجَّتِكِ، عَسى اللهُ أَنْ

---

[1] - فتح الباري ٤ / ١٧١.

يَرْزُقَكِهَا)). قالت : فكنت حتى نفَرنا من مِنى، فنزلنا المحصَّب فدعا عبدَ الرحمن فقال: ((اخْرُجْ بِأخْتِكَ الْحَرَمَ، فَلْتَهِلَّ بِعُمْرَةٍ، ثُمَّ افْرُغَا مِنْ طَوَافِكمَا أَنْتَظِرْكُمَا هاهُنَا)). فأتينا في جوف الليل فقال: ((فَرَغْتُمَا؟)). قلت: نعم . فنادى بالرحيل في أصحابه فارتحل الناس ومن طاف بالبيت قبل صلاة الصبح ثم خرج موجِّهاً إلى المدينة.[1]

هذه رواية البخاري من طريق أفلح بن حُميد عن القاسم عن عائشة، وثمة روايات أخرى ذكرتُها في تخريج الحديث فيها التصريح بالحيض دون الكناية، وهي في الصحيحين وغيرها من طريق عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة، والمخرَجان صحيحان وعبد الرحمن أجلُّ[2] لكن رواية أفلح فيها من التفصيل ما يربو على الروايات عن عبد الرحمن التي درات على مسألة الحكم الفقهي المتعلِّق

---

[1] – أخرجه الستة، وهذا لفظ البخاري في الحج (المعتمر إذا طاف طواف العمرة ثم خرج ..) ١٧٨٨، عن الفضل بن دُكين عن أفلحَ بن حُميد عن القاسم بن محمد عن عائشة .

وروي الحديث مختصراً فيه التصريح بلفظ الحيض وبغير (كتب عليك ما كتب عليهن) من طرق عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة عند البخاري في الحيض (كيف كان بدء الحيض) ٢٩٤ ، ومسلم في الحج (بيان وجوه الإحرام) ١٢١١ ، والنسائي في الطهارة (ما تفعل المحرمة إذا حاضت) ٢٩٠ ، وأبو داود في المناسك (في إفراد الحج)١٧٨٢ ، وابن ماجه في المناسك (الحائض تقضي المناسك إلا الطواف) ٢٩٦٣ .

ورواه الترمذي في الحج عن رسول الله (ما جاء ما تقضي الحائض من المناسك) ٩٤٥ مختصراً جداً من طريق عبد الرحمن بن الأسود عن أبيه عن عائشة ليس فيه لفظ النبي صلى الله عليه وسلم .

[2] – تظهر فضيلته بالمقارنة بين ترجمتيهما في تقريب التهذيب ، لابن حجر ، ففي ترجمة أفلح بن حميد الأنصاري النجاري المدني (١/١١٤) : "ثقة من السابعة مات سنة ثمان وخمسين ،وقيل بعدها/ خ م د س ق" وفي ترجمة عبد الرحمن بن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، التيمي المدني(٢/ ٣٤٨) : " ثقة جليل قال ابن عيينة :كان أفضل أهل زمانه، من السادسة، مات سنة ست وعشرين وقيل بعدها /ع".

بالحائض فيحتمل أن عبد الرحمن سمّى الأشياء بأسمائها، والمظنون مما خُبِر من أمر النساء وما طُبعن عليه من الحياء قديماً وحديثاً أنهن يَكنِين عن الحيض عندما يُخبرن أزواجهن به، وكذلك الرجال لا يجبَهون زوجاتِهن بالسؤال عنه بلفظه، والله أعلم.

والشاهد في رواية أفلح قوله صلى الله عليه وسلم: ((كُتِبَ عَلَيْكِ مَا كُتِبَ عَلَيْهِنَّ ...)) إذ لم أعثر على كلامٍ في بيان وبلاغة هذه الكلمة، مع أن الإمام العيني قال في كلمة عائشة رضي الله عنها (لا أصلي): "كناية عن الحيض، وهي من ألطف الكنايات"[1].

قلت: ألطف منه جواب النبي صلى الله عليه وسلم لها، وكنايتَه عن الحيض باسم الموصول وصلته، ويعدُّ هذا من الموازاة الفنِّية أنْ لو صرَّحت بالحيض لصرّح به ولكنها كنّت فكنَّى، مع ما في كنايته من المواساة لها بعموم البلوى بهذا في بنات جنسها، فعوّضها النبي صلى الله عليه وسلم من فائدةٍ فائدتَين، وردَّ لها صاع البلاغة صاعَين .

المطلب الرابع: التخصيص والاحتراز

حيث لا يبدو للكناية وجه معنوي غيرهما، كحديث أبي هريرة رضي الله عنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول: ((نسَاءُ قُرَيْشٍ خَيْرُ نِسَاءٍ **رَكِبْنَ الإِبِلَ** أَحْنَاهُ عَلَى طِفْلٍ وَأَرْعَاهُ عَلَى زَوْجٍ فِى ذَاتِ يَدِهِ)) يقول أبو هريرة على إثر ذلك: و لم تركب مريم بنت عمران بعيراً قط [2].

---

[1] – عمدة القاري ١٠ / ١٧٧.

[2] – أخرجه الشيخان، وباللفظ المذكور رواه البخاري في أحاديث الأنبياء (قوله تعالى : إذ قالت الملائكة يا مريم إن الله يبشرك ...) ٣٤٣٤ ، معلقاً على ابن وهب عن يونس عن الزهري عن

قال الإمام النووي: "ومعنى (ركِبن الإبل) نساء العرب؛ ولهذا قال أبو هريرة في الحديث: لم تركب مريم بنت عمران بعيراً قط. والمقصود أن نساء قريش خير نساء العرب، وقد عُلِم أن العربَ خيرٌ من غيرهم في الجملة، وأمّا الأفراد فيدخلُ بها الخصوص"[1].

وصرح العيني والمناوي بأن (ركبن الإبل)كناية عن نساء العرب[2] .

فبالكناية أخرج أبو هريرة مريمَ بنت عمران من هذه المقارنة، واستثناؤه لها بهذه الصورة لا يفيد الحصر بل يمكن استثناء غيرها أيضاً كآسية امرأة فرعون[3]، وسبق أن مراكبهم في مصر والشام كانت الحمير والبغال و لم تكن الإبل[4].

فالغاية من هذه الكناية التخصيص بالعربيّات، والاحتراز عن غيرهن ممن عُلِمت فضيلتهن، وكذا فهِمَ راوي الحديث أبو هريرة رضي الله عنه.

المطلب الخامس : التهوين .

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: لّما قُتِل أبي جعلت أكشف الثوب عن وجهه أبكي وينهَونِي عنه والنبي صلى الله عليه و سلم لا ينهاني، فجعلت

سعيد بن المسيب عن أبي هريرة ، ووصله مسلم عن حرملة بن يحيى عن ابن وهب ، في فضائل الصحابة (من فضائل نساء قريش) ٢٥٢٧.

ورواه البخاري في النفقات (حفظ المرأة زوجها في ذات يده) ٥٣٦٥ من طريق أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة ، بنحوه ليس فيه قوله الأخير .

[1] – شرح النووي على مسلم ١٦ /٨٠ .

[2] – ينظر : عمدة القاري ١٦ /٣٦؛ فيض القدير ٣ / ٤٩٢.

[3] – أخرج البخاري قبل حديث أبي هريرة في الباب نفسه حديثَ أبي موسى الأشعري رضي الله عنه يرفعه : ((فَضْلُ عَائِشَةَ عَلَى النِّسَاءِ كَفَضْلِ الثَّرِيدِ عَلَى سَائِرِ الطَّعَامِ، كَمَلَ مِنْ الرِّجَالِ كَثِيرٌ وَلَمْ يَكْمُلْ مِنْ النِّسَاءِ إِلَّا مَرْيَمُ بِنْتُ عِمْرَانَ وَآسِيَةُ امْرَأَةُ فِرْعَوْنَ)).

[4] – في الفصل الثالث ص٢٣٣.

عمّتي فاطمةُ تبكي فقال النبي صلى الله عليه وسلم: ((**تَبْكِينَ أَوْ لَا تَبْكِينَ** مَا زَالَتْ الْمَلَائِكَةُ تُظِلُّهُ بِأَجْنِحَتِهَا حَتَّى رَفَعْتُمُوهُ))[1] .

هذه رواية البخاري من طريق شعبة عن محمد بن المنكدر عن جابر، ورواية مسلم من هذا الطريق جاءت بصيغة الغائب (تبكيه أو لا تبكيه).

ورواية البخاري ونحوها عند مسلم من طريق سفيان بن عيينة عن ابن المنكدر قال : ((فَلِمَ تَبْكِي أَوْ لَا تَبْكِي فَمَا زَالَتْ الْمَلَائِكَةُ تُظِلُّهُ بِأَجْنِحَتِهَا حَتَّى رُفِعَ))[2].

والنتيجة أن الروايات عن شعبة فيها التخيير وعن سفيان فيها الشك .

فحمل القاضي عياض التخييرَ على الشك وقال في (تبكين أو لا تبكين): "قد يكون هذا شكّاً من الراوي في أي الكلمتين قال، أو يكون على طريق التسوية للحالين... والأول أظهر"[3].

وحمله النووي على وجهه من التسوية، فقال : "معناه سواء بكت عليه أم لا فما زالت الملائكة تظله، أي فقد حصل له من الكرامة هذا وغيره، فلا ينبغي البكاء على مثل هذا، وفي هذا تسلية لها"[4].

وقال ابن حجر: "تبكين أو لا تبكين للتخيير، ومعناه أنه مُكرّمٌ بصنيع الملائكة وتزاحمهم عليه لصعودهم بروحه، ويحتمل أن يكون شكّاً من الراوي"[5].

---

[1] – البخاري في الجنائز (الدخول على الميت بعد الموت إذا أدرج في أكفانه) ١٢٤٤ ، ومسلم في فضائل الصحابة (من فضائل عبد الله بن عمرو بن حرام والد جابر) ٢٤٧١ ، والنسائي في الجنائز (في البكاء على الميت) ١٨٤٥ .

[2] – البخاري في الجنائز (ما يكره من النياحة على الميت) ١٢٩٣ ، ومسلم في فضائل الصحابة (من فضائل عبد الله بن عمرو بن حرام والد جابر) ٢٤٧١، والنسائي في الجنائز (تسجية الميت) ١٨٤٢ .

[3] – مشارق الأنوار ١ / ١٠١.

[4] – شرح النووي على مسلم ١٦ / ٢٥ .

[5] – فتح الباري ٣ / ١١٦.

وجزم العيني بالتخيير على معنى التسوية، فقال: "كلمة (أو) ليست هي للشك من الراوي بل هي من كلام الرسول صلى الله عليه وسلم للتسوية بين البكاء وعدمه أي فوالله إن الملائكة تظله سواء تبكين أم لا"[1].

ومع صحة الروايات بالنهي، فإن رواية التخيير هذه أبلغُ الروايات ولعل سائرها كان بالمعنى، وتفضلُ عليهنَّ بالكناية ذلك أن التخيير هنا كناية عن التسوية، والتسويةُ عن انعدام قيمة الفعل، والمعنى ليس بكاؤكِ بذي قيمة ولا يعوّلُ عليه ولا يؤثر سلباً ولا إيجاباً وقد حقّت للشهيد أبي جابر الكرامةُ وحفاوة الملائكة به .

فهو صلى الله عليه وسلم يهوِّن من شأن بكائها ومن مصيبتها بأسلوب كنائي لطيف جارٍ عند العرب ومؤثِّر في نفوس المتلقِّين أعظمَ الأثر، وفي شعر حسان يخاطب المشركين مَن هجا منهم رسول الله صلى الله عليه وسلم :

فمن يهجو رسول الله منكم ويمدحه وينصره سواء[2]

أي سواء منكم من يهجوه ومن يمدحه، أي لا قيمة لكم ولا اعتبار ولا وجود، وهذا من أبلغ التهوين وأفظعه، لا يحسن إلا هذا وليس بجيّدٍ تخريجُه على الاستفهام الإنكاري بمعنى: هل يستوي من يهجو رسول الله منكم ومن يمدحه (منكم أو مِنّا) ؟[3] هذا في البلاغة دون الأول وأقرب إلى المباشرة والسطحية، والله أعلم.

---

[1] – عمدة القاري ٨ / ٢٥.

[2] – ديوان حسان بن ثابت ١/ ١٨.

[3] – ممن خرجه على هذا المعنى ابن السراج في الأصول في النحو ٢ / ١٧٧.

المطلب السادس : المواساة .

روى الشَّعبي عن البراء بن عازب رضي الله عنهما قال: خطبَنا النبي صلى الله عليه وسلم يوم الأضحى بعد الصلاة، فقال: ((مَنْ صَلَّى صَلَاتَنَا وَنَسَكَ نُسُكَنَا فَقَدْ أَصَابَ النُّسُكَ ، وَمَنْ نَسَكَ قَبْلَ الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ قَبْلَ الصَّلَاةِ وَلَا نُسُكَ لَهُ)). فقال أبو بُردةَ بن نِيَارٍ خالُ البراء: يا رسول الله، فإني نسَكت شاتي قبل الصلاة، وعرفت أن اليومَ يومُ أكلٍ وشربٍ وأحببت أن تكون شاتي أوّلَ ما يُذبَح في بيتي، فذبحت شاتي وتغدَّيتُ قبل أن آتي الصلاةَ. قال: ((**شَاتُكَ شَاةُ لَحْمٍ**)) قال: يا رسول الله، فإن عندنا عَناقاً لنا جذَعةً هي أحبُّ إليَّ من شاتَين، أفتَجزي عني؟ قال: ((نَعَمْ وَلَنْ تَجْزِيَ عَنْ أَحَدٍ))[1].

والعَناق ولد المعز، والحكم محلُّ إجماع، قال ابن رشد: "فإنهم أجمعوا على أنه لا يجوز الجذع من المعز بل الثنيُّ فما فوقه؛ لقوله عليه الصلاة والسلام لأبي بردة لما أمره بالإعادة: يجزيك، ولا يجزي جذعٌ عن أحد غيرك"[2].

والقضية في قول النبي صلى الله عليه وسلم : ((شاتك شاة لحم)) أي لحمٍ لك تنتفع به[3]، وكونُها شاةَ لحم يردف عدمَ قبولها أضحيةً فهي كناية عنه .

والسؤال: ما الغرض من هذه الكناية ؟

---

[1] – البخاري في الجمعة (الأكل يوم النحر) ٩٥٥ ، ومسلم في الأضاحي (وقتها) ١٩٦١ ، والترمذي في الأضاحي عن رسول الله (ما جاء في الذبح بعد الصلاة) ١٥٠٨ ، والنسائي في صلاة العيدين (ذبح الضحية قبل الإمام) ١٥٦٣، وأبو داود في الضحايا (ما يجوز من السن في الضحايا) ٢٨٠١ .

[2] – بداية المجتهد١/ ٣٤٨، وينظر : حاشية ابن عابدين ٩/ ٤٦٦؛ حاشية البجيرمي على الخطيب ٤/ ٢٧٩؛ الشرح الكبير ، ابن قدامة ٣/٥٣٥، مع الإشارة إلى اختلافهم في سنِّ الثني من الماعز.

[3] – ينظر: فتح الباري، ابن حجر١٠ / ١٣؛ عمدة القاري ، العيني ٦/ ٤٠٣.

قيل إن أبا بردة لما اعتقد أن شاته شاة أضحيةٍ أوقع صلى الله عليه وسلم في الجواب قولَه (شاة لحم) موقع قوله (شاة غير أضحية)[1].

وأحسب أن المراد مواساةُ أبي بردة والتلطُّف بردِّ أضحيته أبلغَ تلطُّف وأحسنَه بإخباره أن شاتَه شاةُ لحمٍ، وهذا يعني أن منفعتها لم تبطل بالكلية وأن أصل المنفعة وهو اللحم باقٍ وإنما فسد وصفُ الأضحية، وجوّ الحديث يشي بهذه المواساة في الكناية أولاً، ثم في الترخيص له بذبح العناق، والله أعلم .

المطلب السابع : التأكيد

ومثالُه الكناية (تخطفنا الطير) .

فقد روى الإمام البخاري وأبو داود من حديث البراء بن عازب رضي الله عنهما قال: جعل النبي صلى الله عليه وسلم على الرَّجّالة يوم أحد – وكانوا خمسين رجلاً – عبدَ الله بن جبير، فقال: ((إِنْ رَأَيْتُمُونَا **تَخْطَفُنَا الطَّيْرُ** فَلَا تَبْرَحُوا مَكَانَكُمْ هَذَا حَتَّى أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ، وَإِنْ رَأَيْتُمُونَا هَزَمْنَا الْقَوْمَ وَأَوْطَأْنَاهُمْ فَلَا تَبْرَحُوا حَتَّى أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ)). فهزموهم، قال: فأنا والله رأيتُ النساءَ يشتدِدن قد بدت خلاخِلُهُنّ وأسوُقُهنّ رافعاتٍ ثيابَهنّ، فقال أصحاب عبد الله بن جبير: الغنيمةَ أيْ قومِ الغنيمةَ! ظهرَ أصحابُكم فما تنتظرون ؟ فقال عبد الله بن جبير: أنسيتم ما قال لكم رسولُ الله صلى الله عليه وسلم؟! قالوا: والله لنأتينّ الناسَ فلنُصِيبنّ من الغنيمة. فلمّا أتَوهُم صُرِفَت وجوهُهُم فأقبلوا منهزمين ...[2]

---

[1] – ينظر: فتح الباري، ابن حجر ١٠ / ١٣.

[2] – البخاري في الجهاد والسير (ما يكره من التنازع والاختلاف ...) ٣٠٣٩ ، وأبو داود في الجهاد (في الكمناء) ٢٦٦٢ .

وعزاه الإمام السيوطي في الخصائص الكبرى (ص٣٦١) للإمام النسائي دون أبي داود ، و لم أعثر عليه في الصغرى لكنه في الكبرى في التفسير (سورة آل عمران) ١١٠٧٩ .

وروى الإمام أحمد والحاكم وصححه من حديث ابن عباس رضي الله عنهما الحديث في قصة غزوة أحد وفيه أن النبي صلى الله عليه وسلّم قال للرماة: ((احْمُوا ظُهُورَنَا فَإِنْ رَأَيْتُمُونَا نُقْتَلُ فَلا تَنْصُرُونَا وَإِنْ رَأَيْتُمُونَا قَدْ غَنِمْنَا فَلا تَشْرَكُونَا))[1].

---

[1] – أخرجه الإمام أحمد في المسند ، مسند بني هاشم (مسند ابن عباس) ٢٦٠٤ ، والحاكم في المستدرك ، كتاب التفسير (سورة آل عمران) ٣٢٤/٢ ، وقال : صحيح الإسناد ولم يخرجاه ، ووافقه الذهبي .

وجميع رجاله ثقات إلا عبد الرحمن بن أبي الزناد بن ذكوان المدني البغدادي "صدوق تغير حفظه لما قدم بغداد وكان فقيهاً من السابعة ولي خراج المدينة فحُمِد .../ خت م ٤" تقريب التهذيب ، ابن حجر(٢/ ٣٤٠). ورواية مسلم له في المقدمة (في أن الإسناد من الدين) ٣٠، عن أبيه موقوفاً وذلك قوله : "أدركت بالمدينة مائةً كلّهم مأمونٌ ما يُؤخذ عنهم الحديث، يقال: ليس من أهله".

فيقال إنه أتي في بغداد من قِبل الرواة عنه، وعن عليٍّ بن المديني: ما حدّث بالمدينة فهو صحيح وما حدّث ببغداد أفسده البغداديون، وعنه أيضاً : حديثه بالمدينة مقارب وما حدث به بالعراق فهو مضطرب، قال : وقد نظرت فيما روى عنه سليمان بن داود الهاشمي فرأيتها مقاربة .

وتُكلِّم أيضاً في روايته عن أبيه، طعن بها الإمام مالك لإغرابه فيها . ينظر : تهذيب الكمال، المزي ٩٩/١٧.

وذكره ابن رجب رحمه الله فيمن ضُعِّف حديثه في بعض الأماكن دون بعض. شرح علل الترمذي ٦٠٥/٢ ، ٦٠٦ .

والذي قاله ابن المديني عن سليمان بن داود احترازٌ واستثناء له من البغداديين ، قال ابن حجر: "سليمان بن داود بن داود بن علي بن عبدالله بن عباس، أبو أيوب البغدادي الهاشمي، الفقيه ثقة جليل، قال أحمد بن حنبل : يصلح للخلافة، من العاشرة مات سنة تسع عشرة وقيل بعدها/ عخ ٤ " تقريب التهذيب ٢٥١/١ .

فحديث ابن أبي الزناد هاهنا تجاذبه أمران :

الأول: أن الراوي عنه بغدادي ولكنه سليمان بن داود الثقة الجليل ، فلا ضير .

والثاني: أن روايته فيه عن أبيه ، وتكلم بها الإمام مالك ، والله أعلم .

ورأيت الإمام الذهبي يقرّ الحاكم على تصحيح حديثه في مواضع كثيرة منها هذا الموضع ، وعلى كلٍّ فلا يقوم لإسناد البخاري عن البراء بن عازب .

والأول أصحّ إسناداً، ويفضلُ عن الثاني بأن البراء شهد المعركة وهو قوله في الحديث : فأنا والله رأيت النساء يشتددن ... ، أما ابن عباس رضي الله عنه فقد رُوِيت له فرواها وهذا لا يضر في الصحة[1]، لكن يقوي احتمالَ أنه روى بالمعنى وأن البراء روى باللفظ.

ثمّ إذا ترجّح حديث البراء على حديث ابن عباس بالنظر إلى الإسناد فسنرجع إلى المقارنة بينهما في المستوى البلاغي، والبلاغة في حديث البراء أظهَرُ حين قال النبي صلى الله عليه وسلّم: ((إن رأيتمونا تخطفنا الطير)) فاعتبرها برواية ابن عباس: ((إن رأيتمونا نُقتل)) تجد الفرق بيِّناً.

والخطف الاستلاب بخفة[2].

قال الإمام الخطابي: "قوله (يخطفنا الطير) مَثل، والمعنى: إن رأيتمونا قد انهزمنا وولّينا فلا تبرحوا. يقال: فلانٌ ساكنُ الطير وواقعُ الطير إذا كان هادئاً وقوراً، وضربَ المثلَ بالطير؛ لأنه لا يقعُ إلا على الشيء الساكن، ويقال للإنسان إذا طاش وأسرع قد طار طيره"[3].

وقال ابن الأثير في الجامع: "تمثيلٌ لشدّة ما يُتوقّع أن يلقاه، أي: لو رأيتمونا وقد أخذتنا الطير وأعدمتنا من الأرض فلا تبرحوا مكانكم"[4].

وقال في النهاية: "أي تَستلِبُنا وتطير بنا وهو مبالغة في الهلاك"[1].

---

[1] – لأنه مرسل صحابي محكوم باتصاله على المذهب الصحيح الذي سارت عليه جماهير العلماء. ينظر: المنهل الروي، بدر الدين بن جماعة ص ٤٥ ؛ التقييد والإيضاح ، زين الدين العراقي ص ٧٥؛ الإيضاح في علوم الحديث والاصطلاح، د. مصطفى الخن،د. بديع السيد اللحام ص ١٤٢، ١٤٣.

والحديث في مغازي النبي صلى الله عليه وسلم فرواية ابن عباس فيه عن الصحابة، لا ريب في ذلك .

[2] – مقاييس اللغة ،ابن فارس (خطف،٢ / ١٩٦).

[3] – غريب الحديث ، الخطابي ١ / ١١٤.

[4] – جامع الأصول في أحاديث الرسول ٨ / ٢٣٥.

ويظهر لي أن المثل الذي طلبه ابن الأثير غير المثل الذي طلبه الخطابي، فالخطابي لم يرد أخذ الطير لهم بل الهزيمةَ والهلع الذي يصيبهم حتى يشبه حالهم حال الطائش طائرِ الطير زائلِ الوقار، الذي يُزعِجُ الطيرَ بحركته فلا تسكُن إليه، وعلى هذا يتنزّل مثل الخطابي: فلان طار طيره إذ أسرع وطاش .

ومرادُ ابن الأثير أن تأخذَهم الطير وتزيلَهم عن وجه الأرض فهو تخييلٌ لما يمكن أن يقع، وحكى الإمام العيني عن الداودي نحوه[٢].

وعليه فإن المصطلحَ الأمثل لهذه الحال هو الكناية، ومنهم من صرّح بها، قال شمس الحق آبادي رحمه الله: "(تخطفنا الطير) كناية عن الهزيمة والقتل"[٣].

والأمر كما قال، فإن الجيش إذا هُزم وتناثر قتلاه تناهبَتهم الطير غالباً فصحّ أن يُكنى به، والطير لا تنتهب الأشلاء حتى ينصرف عنها العدو المنتصر وتخلوَ لها الأجواء، فيكون نهيُ النبي صلى الله عليه وسلم للرماة ألا يبرحوا بهذه الكناية أقوى وأعظمَ تأكيداً وأشدَّ تحريجاً وأبلغَ في إعذارهم وإقامة الحجة عليهم، فينبغي ألا يزولوا عن مواضعهم بأي احتمالٍ وأية حالٍ ولو هُزِمَ المسلمون ولو قُتِلوا ولو انصرف العدو وأقبلت الطيور ترتع في الجثث وتنافَسُ في سرقتها حتى يأتيَهم الأمرُ من النبي صلى الله عليه وسلم!ثم كان ما كان من قدر الله سبحانه وتعالى.

فهذا الوجهُ أقرب مما قاله الإمام الخطابي رحمه الله، وليس لكلمة (تخطفكم) مترلٌ يصلحُ في كلامه، والله أعلم .

بقي شيءٌ من روح التأكيد في هذه الكناية ولعله كلُّ روحِها؛ أنها صورة فنية تقوم على التقديم الحسيِّ للمعنى على نحو ما مرّ في بحث التجسيم، ثم هو تقديمٌ مرتكز على الطبيعة والبيئة معاً فالطير من الطبيعة الحيّة المتحركة التي تأنس بها

---

[١] – النهاية في غريب الحديث (خطف ، ٢/ ٤٩) .

[٢] – ينظر عمدة القاري ١٤ / ٣٩٢ .

[٣] – عون المعبود ٧ / ٢٣٢.

النفس في الجملة كشيءٍ يوحي بالعلو والحرية والنشاط، ولكنه إذا اقترن بالحرب دلّ على الفتك واستحرار القتل وثَمَّ البيئةُ وما تثيرُه من التداعيات والذكريات في هذا الشأن، فإنه من المعاني الراسخة عند العرب، توارثه الشعراء وتنافسوا فيه وقلّ كتاب من أمهات البلاغة والنقد إلا وخصّه بالدرس[1].

فقد غلب عليه في الجاهلية النابغة الذبياني فقال:

إذا ما غزوا بالجيش حلّق فوقَهم عصائبُ طيرٍ تهتدي بعصائب[2]

ثمّ من الإسلاميين حُمَيد بن ثور رضي الله عنه:

إذا ما غدا يوماً رأيتَ غمامةً من الطير ينظُرْن الذي هو صانعُ[3]

ثم غلب عليه أبو نواس فقال:

تتأيّا الطيرُ غُـــدوتَه ثِقةً بالشِّبْع من جَزَرِهْ[4]

واستحسنوا قول أبي تمام:

وقد ظُلِّلَت عِقبانُ أعلامه ضُحىً بعِقبان طيرٍ في الدّماءِ نواهِلِ

أقامـــت مع الرّاياتِ حتى كأنّها منَ الجيش إلا أنّها لم تُقاتلِ[5]

والشاهد أن هذه الصورة من وقوع الطير في القتلى بعد جلاء المعركة تحوّلت إلى كناية ثابتة ومديحٍ رصينٍ لا يكادُ شاعرٌ من مدَحة الملوك يُخلي ممدوحه منـــه وبه يتبيّن أثر هذه الكناية التي استعملها النبي صلى الله عليه وسلّم والتأكيد الذي تقرِّره في نفوس المتلقِّين، والله أعلم .

---

[1] – ينظر : كتاب الصناعتين، العسكري ص ٢٢٥؛ دلائل الإعجاز ، عبد القاهر ص ٣٨٤ .

[2] – ديوان النابغة الذبياني ص ٥٧، ويروى : (أبصرت فوقهم) بدل (حلق فوقهم).

[3] – ديوان حميد بن ثور ص ١٠٦.

[4] – ديوان أبي نواس ١/ ٥٠٠.والمعنى : تنتظر الطير مسيره للحرب ثقة بما سيتركه لها منتصـــراً من قتلى وأشلاء .

[5] – ديوان أبي تمام ٢/ ٤٠.

الفصل السادس

أثر الكناية النبوية في الاستنباط

المبحث الأول: تأصيل الاستنباط الكنائي

المطلب الأول: تعريف الاستنباط

المطلب الثاني: أنواع الاستنباط من النصوص

المطلب الثالث: اعتبار النبي صلى الله عليه وسلم للاستنباط الكنائي

المطلب الرابع : تأثير الاستنباط الكنائي في أصل التكليف

المطلب الخامس: طرق التأثير الكنائي في الاستنباط

المبحث الثاني: أثر الكناية النبوية في الاستنباط العقدي

المطلب الأول: الكناية ونزول عيسى عليه السلام

المطلب الثاني: الكناية وخلق أفعال العباد

المطلب الثالث: الكناية وقانون الأسباب والمسبَّبات

المبحث الثالث: أثر الكناية النبوية في الاستنباط الفقهي والأخلاقي

المطلب التمهيدي: تعريف الفقه والأخلاق والصلةُ بينهما

المطلب الأول: أثرُ الكناية في الاستنباط حين لا تتعيّن

المطلب الثاني: أثر الكناية في الاستنباط حين تتعيّن ثمّ يختلِف توجيهها

المبحث الرابع: أثر الرواية بالمعنى في الاستنباط الكنائي

المطلب الأول: الروايةُ بالمعنى والاحتجاجُ بالحديث في اللغة

المطلب الثاني: نماذج من تخيّر اللفظ وتأثيره في الاستنباط

المبحث الأول

تأصيل الاستنباط الكنائي

هذا الفصل "أثر الكناية النبوية في الاستنباط" بمباحثه الأربعة ثمرةٌ لما تقدّمه من مباحث، ولا يجوز قطع الشجرة لجني الثمرة، بمعنى أنه لا يمكن الانتفاع بهذا الفصل على الوجه المُستحسَن ما لم تتم القراءة المتأنِّية لما سبق من مباحث الأطروحة حيث أُصِّلت الكناية ونُفي عنها ما كان يلتبسُ بها ودُرِست خصائص اللون والحركة والبيئة والطبيعة والتصوير وصلةُ كلٍّ منها باللزوم الكنائي الذي يقوم عليه فصل الاستنباط الآن، وأبدأ هذا الفصل بتأصيل الاستنباط الكنائي في خمسة مطالب تشمل تعريف الاستنباط، وأنواعه، واعتبار الشارع للاستنباط الكنائي، وتأثير الاستنباط الكنائي في أصل التكليف، ثم في طرق التأثير الكنائي في الاستنباط على العموم.

المطلب الأول: تعريف الاستنباط

الاستنباط لغةً: استخراج الماء من الأرض، فالنون والباء والطاء كما يقول ابن فارس: "كلمةٌ تدلُّ على استخراج شيء. واستنبَطتُ الماءَ: استخرجتُه، والماء نَفْسُه إذا استُخرِجَ نَبَطٌ. ويقال: إنّ النَّبَط سُمُّوا به لاستنباطهم المِياه"[1].

واصطلاحاً: استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن وقوة القريحة[2].

قال علاء الدين البخاري (-٧٣٠هـ): "في العدول عن لفظ الاستخراج إلى لفظ الاستنباط إشارةٌ إلى الكُلفة في استخراج المعنى من النصوص التي بها

---

[1] - مقاييس اللغة (نبط، ٥ / ٣٨١) ؛ وانظر : لسان العرب، ابن منظور (نبط، ٧ / ٤١٠).

[2] - ينظر : قواطع الأدلة في الأصول ، أبو المظفر السمعاني ٢ / ٩٢؛ التعريفات ، الجرجاني ص ٣٨. والمنقول لفظه .

عظُمت أقدار العلماء وارتفعت درجاتهم، فإنه لولا المشقّة ساد الناس كلّهم[1]، وإلى أنّ حياةَ الروح والدين بالعلم والغوصِ في بحاره كما أنّ حياة الجسد والأرض بالماء"[2].

والأصل فيه قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾ {النساء:٨٣}

قال الإمام الطبري(-٣١٠هـ): "وكلُّ مستخرجٍ شيئاً كان مستتراً عن أبصار العيون أو عن معارف القلوب، فهو له مُستنبِط، يقال: استنبطتُ الركيَّة إذا استخرجتُ ماءها"[3].

وقال أبو جعفر النحاس(-٣٣٨هـ): "لعلمه الذين يستنبطونه منهم: أي يستخرجونه. يقال: نبطتُ البئرَ إذا أخرجت منها النبَط وهو ما يخرج منها. ومن هذا سمي النبَط لأنهم يخرجون ماء في الارض"[4].

فيحتمل أنّ لفظ الاستنباط حقيقة في كلِّ استخراج ومنه استخراج المعاني واستخراج الماء، ويحتمل أن يكون حقيقةً في استخراج الماء وحده، فيكون استنباط المعاني استعارة على التشبيه باستنباط الماء، والله أعلم .

---

[1] - هذا صدر بيت للمتنبي ، وتمامه :

لولا المشقَّة ساد النَّاس كلُّهم الجود يُفقِرُ والإقدام قتَّالُ

ينظر : ديوان المتنبي ٢٨٧/٣، والمعنى ظاهر .

[2] - كشف الأسرار عن أصول البزدوي ١ / ٣٥.

[3] - تفسير الطبري ٨ / ٥٧١ .

[4] - معاني القرآن ٢ / ١٤١.

المطلب الثاني: أنواع الاستنباط من النصوص

النصوص في بحثنا هي من كنايات النبي صلى الله عليه وسلم باعتبارها موضوعاً مستقلاً للاستنباط، أو مؤثّراً في الاستنباط من السياق التي هي فيه.

والاستنباط منها قد يكون عقدياً أو فقهياً أو أخلاقياً .

ذلك أن الفقه في الأصل هو فهم غرض المتكلم من كلامه. ثم بدأ اصطلاحه من هذه القاعدة عريضاً يشمل[1]:

- الاعتقادات كوجوب الإيمان ونحوه، وهو علم الكلام أو التوحيد أو العقائد.

- والوجدانيات، أي: الأخلاق الباطنة والملكات النفسانية كالتواضع وحب الخير وحرمة الكبر والحسد، وهو علم الأخلاق أو السلوك أو التصوف.

- والعمليات كالعبادات والمعاملات ونحوها من الأحكام الشرعية الفرعية العملية، وهي التي سميت بعدُ بالفقه.

فهذه أنواعُ الفقه التي تُستنبط من النصوص وللكناية مدخل في جميع هذه الأنواع كما سيأتي.

المطلب الثالث: اعتبار النبي صلى الله عليه وسلم للاستنباط الكنائي.

فائدة هذا المطلب أن يكون للاستنباط الكنائي قدوةٌ وسابقةٌ يُحتذى بها ويُتَّكأ عليها، وإن لم تكن في الأصل شرطاً له؛ إذ الكناية من كلام العرب ولا يحصل بها انتفاعٌ ما لم تكن محلَّ استنباط .

---

[1] - ينظر: أبجد العلوم، صديق حسن القنوجي ٢ / ٤٠٠.

ومرّ معنا في الفصل الأول تنويه النبي صلى الله عليه وسلم بالكناية بلفظها قبل أن يُصطَلح على تخصيص عمومها اللغوي بلازم وملزوم[1]، واستفدنا منه آنذاك اعتبارَ النبي صلى الله عليه وسلم للكناية على عمومها .

فالآن نسوق مثالاً عملياً يدل على اعتباره الكنايةَ وَفق مصطلحها وجعلِها موضع استنباطٍ، وأتعمّدُ في المثال المختار أن يكون اللزوم فيه بيئياً عرفياً؛ لأنه إذا صَلُح للمقصود صَلحُت له الكنايات الطبيعية بالأولى إذ اللزوم فيها أقوى كما سبق بيانه[2].

فلو أن رجلاً ابتدأ مسلِّماً، فقال: عليك السلام، بتأخير لفظ السلام كان هذا كناية عن اعتقاده بموت المسلَّم عليه، وكذلك هي عند العرب كانوا إذا سلّموا على الميت قالوا: عليك السلام، فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن السلام على الحي بهذه الهيئة. وفي حديث جابرِ بنِ سُلَيمٍ رضي الله عنه قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم، فقلتُ: عليكَ السلامُ يا رسولَ الله! فقالَ: ((لَا تَقُلْ عَلَيْكَ السَّلَامُ؛ فَإِنَّ عَلَيْكَ السَّلَامُ تَحِيَّةُ الْمَوْتَى))[3].

قال الإمام القرطبي: "قوله (عليك َالسلامُ تحيَّةُ الميِّتِ) يعني أنّهُ الأكثرُ في عادة الشعراء، كما قال:

---

[1] – ص ٨.

[2] – في مبحث علاقة الكناية بالبيئة في الفصل الرابع ص ٣٠٥.

[3] – الترمذي في الاستئذان والآداب عن رسول الله (ما جاء في كراهية أن يقول عليك السلام مبتدئاً)٢٧٢١ ، من طريق أبي تميمة الهجيمي عن رجل من قومه، وفي ٢٧٢٢ عن أبي تميمة عن أبي جريٍّ جابر بن سليم ، وقال : حسنٌ صحيح .

والنسائي في الكبرى ، عمل اليوم والليلة (كيف السلام) ١٠١٤٩، وأبو داود في الأدب (كراهية أن يقول عليك السلام) ٥٢٠٩ ، وفي اللباس (ما جاء في إسبال الإزار) ٤٠٨٤ .

عَلَيكَ سَلامُ اللهِ قيسَ بنَ عاصمٍ ورحمتُهُ ما شاءَ أن يَترحَّمـــا[1]

لا أنّ ذلك اللفظَ هو المشروعُ في حقِّ الموتى؛ لأنهُ صلى الله عليه وسلم قـــد سلَّم على الموتى كما سلّم على الأحياء، فقـــال: السّـــلامُ علـــيكم دارَ قـــومٍ مؤمنين[2][3].

---

[1]- لِعَبدة بن الطبيب في رثاء قيس بن عاصم المنقري رضي الله عنه ، في قطعةٍ مشهورة رواهـــا أبو تمام في الحماسة١/٤٦١، وهي في شعر عبدة بن الطبيب، د. يحيى الجبوري ص ٨٧.

وقد كان شعره وصلَ إلينا متفرقاً. ينظر : تاريخ التراث العربي، المجلد الثاني، فـــؤاد ســـزكين ١٨٥/٢ .

[2]– رواه مسلم والنسائي وأبو داود وابن ماجه : مسلم في الجنائز(ما يقال عند دخول القبـــور والدعاء لأهلها)٩٧٤ ، والنسائي في الجنائز (الأمر بالاستغفار للمؤمنين) ٢٠٣٩ ، وأبـــو داود في الجنائز (ما يقول إذا زار القبور أو مر بها) ٣٢٣٧، وابن ماجه في ما جاء في الجنائز(ما جاء فيمـــا يقال إذا دخل المقابر) ١٥٤٦ .

وقد قيل إنه لا تعارضَ بينهما ؛ لاحتمال أن يكون الله أحياهم لنبيه (صلى الله عليه وسلم) ، أو أنه يُحتمل أن يكون النهي مخصوصاً بمن يرى أنها تحية الموتى وبمن يتطيّر بها من الأحياء؛ فإنها كانت عادة جاهلية وجاء الإسلام بخلاف ذلك .

ويُردُّ على الاحتمال الأول (احتمال الخصوصيّة) بحديث عائشة رضي الله عنها أن رســـول الله صلى الله عليه وسلم علـــّمها كيف تسلـــِّم على أهل البقيع، فقال: ((قولي : السلام على أهلِ الديار من المؤمنينَ والمسلمين)). مسلم في الجنائز (ما يقال عند دخول القبور والدعاء لأهلـــها) ٩٧٤ ، والنسائي في الجنائز (الأمر بالاستغفار للمؤمنين) ٢٠٧٣ .

ذكره ابن حجر في الفتح ١١/ ٦ ، ونقَل عن القرطبي أنه قال يُحتمل أن يكون حديث عائشـــة لمن زار المقبرة فسلـــّم على جميع من بها، وحديث ابن جُرَيٍّ إثباتاً ونفياً في السلام على الشـــخص الواحد.

وقد كنت ألحظ مراراً من صنيع الحافظ ابن حجر رحمه الله تعالى أنه إذا قال : (القرطبي) فيعني المحدِّث صاحب المفهم وكثيراً ما ينقل عنه. لكنني لم أجد هذا النص عنـــده ، ووجدتـــه في تفســـير القرطبي الجامع لأحكام القرآن (٣٠١/٥) ، والله أعلم .

[3] – المفهم ٤٨٤/٥.

وفائدة النهي الكراهة، كما ذكر القاضي عياض والإمام النووي وغيرهما[1].

والسببُ أنّ هذا القولَ كان كناية عن الموت فإنه كان يلزم عند العرب من اعتقاد المرء موت صاحبه أن يقول راثياً له: عليك السلام. فاعتبرها النبي صلى الله عليه وسلم، ونهى عن ابتداء الحيِّ بها، والله أعلم .

المطلب الرابع : تأثير الاستنباط الكنائي في أصل التكليف

بحسب الكناية من الاستنباط دخولُها في أصل التكليف في بيان من هو المكلّف من المسلمين.

فعن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ: عَنْ النَّائِمِ حَتَّى يَسْتَيْقِظَ، وَعَنْ الصَّغِيرِ حَتَّى يَكْبُرَ، وَعَنْ الْمَجْنُونِ حَتَّى يَعْقِلَ أَوْ يُفِيقَ))[2].

---

[1] – إكمال المعلم شرح صحيح مسلم ٧/ ٤١، وقال الإمام النووي في شرحه على صحيح مسلم١٤/١٤٠: " إن قاله استحقَّ الجواب على الصحيح المشهور. وقيل : لا يستحقُّه ". وهوما أكده أيضاً في المجموع ٤/٥٠٢، وفي الروضة٤/١٧ أنه تسليم مع كراهته يجب فيه الرد .

والأكثرون على أنه ليس بسلام :

ينظر : حاشية ابن عابدين ٩/ ٥٩٦ ؛ المغني ، ابن قدامة ١/ ٦٢٦. هذا مع اتفاقهم جميعاً على الكراهة فيه.

[2] – النسائي في الطلاق (من لا يقع طلاقه من الأزواج) ٣٤٣٢ ، وأبو داود في الحدود (في المجنون يسرق أو يصيب حداً) ٤٣٩٨ ، وابن ماجه في الطلاق (طلاق المعتوه والصغير والنائم) ٢٠٤١ . وابن حبان في صحيحه في الإيمان (التكليف) ١٤٢ ، والحاكم في المستدرك في البيوع ٢/٦٧ ، وقال صحيح على شرط مسلم و لم يخرجاه ووافقه الذهبي.

جميعاً من طريق حماد بن سلمة عن حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم النخعي عن الأسود عن عائشة.

ولا خلاف في موضع الكناية سوى أن في رواية النسائي من طريق عبد الرحمن بن مهدي عن حماد بن سلمة (ثلاث) وقال غيره عن حماد: (ثلاثة) .

قال التقي السبكي في إبراز الحكم من حديث رفع القلم ص ٢٨ ، بعدما ساق من روايات الحديث: " فأما حديث عائشة رضي الله عنها فهو حديث متصل حسن ورجاله كلهم علماء؛ الأسود بن يزيد النخعي، وابن أخيه إبراهيم بن يزيد النخعي جبلان علماً وديناً، متفق عليهما. وحماد ابن أبي سليمان فقيه أهل الكوفة جليل وحديثه يدخل في الحسن. وحماد بن سلمة عالم كبير روى له الجماعة إلا البخاري.." .

وفي تقريب التهذيب١/ ١٧٨ : "حماد بن أبي سليمان مسلم الأشعري مولاهم، أبو إسماعيل الكوفي فقيه صدوق، له أوهام. من الخامسة، ورمي بالإرجاء. مات سنة عشرين أو قبلها/ بخ م ٤".

وللحديث شواهد يرتفع بها إلى الصحة منها ما رواه الإمام الترمذي في الحدود عن رسول الله (ما جاء فيمن لا يجب عليه الحد) ١٤٢٣، من طريق الحسن البصري عن علي بن أبي طالب مرفوعاً ، وقال : حسن غريب من هذا الوجه وقد روي من غير وجه عن علي عن النبي صلى الله عليه و سلم. قال : ولا نعرف للحسن سماعاً عن علي بن أبي طالب. وقد رُوي هذا الحديث عن عطاء بن السائب عن أبي ظبيان عن علي بن أبي طالب عن النبي صلى الله عليه و سلم نحو هذا الحديث. ورواه الأعمش عن أبي ظبيان عن ابن عباس عن علي موقوفاً و لم يرفعه. والعمل على هذا الحديث عند أهل العلم .

قال أبو عيسى: كان الحسن في زمان علي وقد أدركه ولكنا لا نعرف له سماعاً منه اهـ .

وحديث عطاء عن أبي ظبيان عن ابن عباس عن علي مرفوعاً رواه الحاكم في كتاب الإمامة (باب التأمين) ١/ ٣٩٨ ، وقال صحيح على شرطهما ووافقه الذهبي.

وقد رأيتَ تصحيح ابن حبان والحاكم لحديث عائشة وموافقة الذهبي ، وقال الإمام النووي في المجموع٣/٦ : " هذا الحديث صحيح رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم علي وعائشة ".

أما الشوكاني فقال في إرشاد الفحول (٣٢/١) : " وهو- أي حديث رفع القلم- وإن كان في طرقه مقالٌ لكنه باعتبار كثرة طرقه من قسم الحسن، وباعتبار تلقِّي الأمة له بالقبول لكونهم بين عامل به ومؤوِّلٍ له صار دليلاً قطعياً ".

والذي تبيّن من استعراض الطرق وأقوال العلماء أن حديث عائشة بنفسه دائرٌ بين الحسن والصحة وباعتبار تعدد طرقه صحيحٌ كما ذكر الإمام النووي .

قال الإمام المناوي: "كناية عن عدم التكليف؛ إذ التكليف يلزم منه الكتابة فعبّر بالكتابة عنه"[1].

ولا يفيد التعبير بالرفع أنه كان موضوعاً عليهم قَبلُ، قال الإمام الطحاوي: "وإنما المعنى رُفِع عنهم فلم يُكتَب عليهم"[2].

إذاً فلم عبّر بالرفع ؟

يحتمل كما ذكر الآمدي أنه يدلُّ على الحطِّ تخفيفاً في حال الانتقال والنقصان عن رتبة الكمال، فالعقل والفهم عند الصبي مثلاً يظهران بالتدريج فجعل الشارع البلوغَ ضابطاً وعبّر بالرفع للإشارة إلى أن الأصل أن يوضع عليهم القلم بقدر ما ظهر من العقل لكنه خفّف عنهم ذلك[3].

ويحتمل كما قال الإمام المناوي أنه: "عبّر بلفظ الرفع إشعاراً بأن التكليف لازمٌ لبني آدم إلا لثلاثة وأن صفة الوضع لا تنفكُّ عن غيرهم"[4].

فيكون في هذا التعبير فائدة لطيفة جداً كما قال الأستاذ الدكتور نور الدين عتر: "توجبُ الحذرَ من المعصية، فإن التكليف لازمٌ لبني آدم كلهم لا ينفك عنهم إلا للثلاثة المذكورين"[5].

فهذا الحديث أصل في باب الأهلية والتكليف، ولا بد من العقل والبلوغ واليقظة وإلا فلا تكليف ولا واجبات.

---

[1] – فيض القدير ٤ / ٣٥.

[2] – بيان مشكل الآثار ١٠ / ١٧٥.

[3] – بنظر: الإحكام في أصول الأحكام ١ / ١٩٩.

[4] – فيض القدير ٤ / ٣٥.

[5] – إعلام الأنام شرح بلوغ المرام ، المعاملات والأسرة ص ٥٠١ .

قال الإمام سيف الدين الآمدي: " اتفق العقلاء على أن شـــرط المكلَّـــف أن يكون عاقلاً فاهماً للتكليف؛ لأن التكليف خطابٌ، وخطابُ من لا عقل لـــه ولا فهمَ محالٌ كالجماد والبهيمة"[1].

وقال الشاطبي: " فجميع هؤلاء لا قصد لهم، وهي العلـــة في رفـــع أحكـــام التكليف عنهم"[2].

وقال ابن النجار: "يُشترط فيه العقل وفهم الخطاب؛ لأن التكليف خطـــاب وخطاب من لا عقل له ولا فهم له مُحال، ولأن المكلَّف به مطلوب حصوله من المكلف طاعة... والقصد إلى ذلك إنما يتصور بعد الفهم"[3].

وأما وجوب الزكاة والضمان على الصغير والمجنون فهذا لتعلقه بالمال، وأمـــرُ المميِّز بالصلاة ليس من جهة الشارع بل من جهة الولي، فهذا كله مـــن أحكـــام الوضع لا التكليف فلا يعارض الحديث[4].

المطلب الخامس: طرق التأثير الكنائي في الاستنباط

نحن في صدد الكناية عند علماء البيان وهذا حررته في الفصل الأول وانتهيت إلى أن الكناية يراد فيها اللازم والملزوم معاً: اللازم على وجه الحقيقـــة والملـــزوم بطريق الإفادة إذ اللازم يدلّ عليه وينجم عنه.

وكان من البيانيين أصوليون انتهوا إلى هذا التقرير كالبهاء السبكي الذي قال: "لا يتخيّل أن ذلك جمع بين حقيقة ومجاز ولا بين حقيقتين؛ لأنّ التعدّد هنا ليس

---

[1] – الإحكام في أصول الأحكام ١ / ١٩٩.

[2] – الموافقات ١ / ٢٣٧.

[3] – شرح الكوكب المنير ١ / ٤٩٩.

[4] – ينظر : أصول السرخسي ٢ / ٣٣٤؛ الإحكام ،الآمدي ١ / ٢٠٠؛ الفروق ، القرافي ٢ / ١٠٥؛ إرشاد الفحول، الشوكاني١/٣٢؛ البحر المحيط ، الزركشي ١ / ٢٨٠.

في إرادة الاستعمال بل في إرادة الإفادة، واللفظ لم يُستعمَل إلا في موضوعه، وقد يُستعمَل اللفظ في معنىً ويُقصَد به إفادة معانٍ كثيرة "[1].

وهو مذهب أخيه أيضاً[2].

وفي الجملة فإن للأصوليين في الكناية أربعة مذاهب لخّصها جماعة منهم ابن النجار الحنبلي من متأخِّريهم (-٩٧٢هـ) فذكر[3]:

١- حقيقة إن استعمل اللفظ فيما وضع له أولاً وأريد الملزوم بانتقال الذهن إليه ومجاز إذا أريد الملزوم و لم يلاحظ حقيقة اللازم أبداً، كالتعبير عن الكرم بكثرة الرماد دون ملاحظة لكثرة الرماد.

وهذه الصورة تدخل في المثل كما حققّتُ غير مرّة فإنك إذا قلت لكريمٍ: (كثيرَ الرماد) ولا رماد حقّاً فالمعنى أنه مثل من قيل فيه كثير الرماد أيّامَ الرماد.

٢- حقيقة مطلقاً .

٣- مجاز مطلقاً.

٤- قسم ثالثٌ سوى الحقيقة والمجاز.

وفي حاشية العطار أن الرابع هو المعروف الذي اقتصر عليه المحققون ومنهم السكاكي وصاحب التلخيص من أن الكناية حقيقة غير صريحة، وأما الكناية عند الفقهاء فما احتمل معنيين فأكثر سواء كان أحد المعنيين أو المعاني لازماً لغيره منها أم لم يكن[4].

---

[1] - عروس الأفراح ٤/٢٣٨.

[2] - شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع لتاج الدين السبكي، المطبوع مع حاشية العطار ١/٤٣٢.

[3] - ينظر : شرح الكوكب المنير ١/ ١٩٩- ٢٠٢ .

[4] - حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع ١/ ٤٣٣، وما بعدها.

فالواقع عند الفقهاء والأصوليين في تحديد الكناية يشبه ما حصل عند البيانيين مما بذلتُ الفصل الأول في تحريره وبيان استقرار المصطلح فيه ثم رصدِ الخروج عنه نظرياً وعملياً، والسبب تداخل العلوم وتأثّر كل من علمي البيان والأصول بالآخر .

واستقرار المصطلح البياني كان على يد السكاكي (-٦٢٦هـ) في مفتاح العلوم، والذي أفاد منه بهاء الدين السبكي (- ٧٧٣هـ) الفقيه الأصولي فاستقر المصطلح عند الأصوليين أيضاً.

وثمة خروجٌ عليه عند الأصوليين كما وقع عند البيانيين، ومن ذلك ما قاله بدر الدين الزركشي (-٧٩٤هـ): "الكناية ما احتمل معنيين فصاعداً وهي في بعض المعاني أظهر"[١].

وكذا الإمام الشاطبي (-٧٩٠هـ) في موافقاته[٢]. حين ذكر الكناية عما يُستحيى التصريح به، كالكناية عن قضاء الحاجة بالغائط، جارياً على الأصل اللغوي.

وهذا عَودٌ على أول أمر الكناية ومعناها العام في الستر حين قال شمس الأئمة السرخسي (- ٤٨٣هـ): "وكل ما يكون متردِّدَ المعنى في نفسه فهو كناية"[٣].

وقال :"الحكم بها لا يثبتُ إلا بالنية أو ما يقوم مقامها من دلالة الحال؛ لأنّ في المراد بها معنى التردّد، فلا تكون موجبةً للحكم ما لم يزُل ذلك التردد بدليلٍ يقترن بها"[٤].

---

[١] - المنثور في القواعد، ٣ / ١٠١.

[٢] - الموافقات ٢ / ١٦٥.

[٣] - أصول السرخسي ١ / ١٨٨.

[٤] - أصول السرخسي ١ / ١٨٨.

وبحثنا في تأثير الكناية كما استقر عليها المصطلح البياني وإنما ذكرتُ ما ذكرت لبيان أنّ المحقِّقين الأصوليين على مصطلح البيانيين وأن ما يُرى أعمّ من ذلك عندهم وعند الفقهاء فهو على الأصل اللغوي ومعنى الستر .

ففي الكناية ثروة؛ لأنها من طبقتين كما تقرّرَ لازمٍ وملزومٍ (المعنى ومعنى المعنى) والاستنباط منها استخراج الملزوم (معنى المعنى)، ولكن لّما كان اللازم والملزوم فيها مرادين فيمكن الاستفادة من اللازم أيضاً خلافاً للمجاز الذي يحوي لازماً وملزوماً فإذا طُلِب فيه اللازم أُعرِض عن الملزوم.

ويتجلّى تأثيرها في طريقتين :

أولاً- حينَ لا تتعيّن الكناية، فيراها البعض كنايةً، ويقف البعض عند المعنى لا يتعدّاه إلى معنى أعمق ولا يفترض وجود ملزومٍ له .

ثانياً- حين تتعيّن الكناية، ولكن يُختَلَف في توجيه اللازم فيؤدي ذلك إلى اختلاف في توجيه الملزوم.

والآن نمضي في جولة حول تأثير الكناية في أنواع الاستنباط العقدي والفقهي والأخلاقي ثم نختمُ الفصلَ بأثر الرواية بالمعنى في الاستنباط الكنائي.

المبحث الثاني

أثر الكناية النبوية في الاستنباط العقدي

للكناية النبوية أهمية بالغة في كثير من المسائل العقدية.

وكان يمكن أن أقسّم هذا المبحث باعتبار طرق التأثير الكنائي في الاستنباط التي بيّنتها آخرَ المبحث السابق، لكنني آثرت تنويعه بحسب العناوين العَقدية المشهورة؛ لأنّه أجلى لتأثير الكناية في المباحث العقدية.

والمقصودُ التمثيلُ لا الحصر والاستيعاب، فسأضرب الأمثال للتأثير الكنائي في قضية نزول عيسى عليه السلام، وخلق الأفعال، وقانون الأسباب والمسبَّبات، مع بيان طرق التأثير في كلٍّ منها.

المطلب الأول : الكناية ونزول عيسى عليه السلام

نزول عيسى عليه السلام متواتر، صرّح به الإمام الطبري في تفسير قوله تعالى: ﴿ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ... ﴾ { آل عمران: ٥٥}، وساق جملة من الأحاديث، أوَّلُها الحديث الذي سأدرسه وهو موطن الكنايات[1] .

وروى ابن منده رحمه الله (-٣٩٥هـ) في كتابه الإيمان جملةً من الأحاديث تحت عنوان: "ذكر وجوب الإيمان بنزول عيسى بن مريم عليه السلام، وإيمانه بالمصطفى عليه السلام وبشريعته"[2] وأوَّلُه الحديث موطن الكنايات .

ثُمَّ أُلِّفت فيه الكتب ومن أشهرها وأجمعها كتاب التصريح بما تواتر في نزول المسيح للعلامة محمد أنور شاه الكشميري(-١٣٥٢هـ) بتحقيق الشيخ

---

[1] - ينظر : تفسير الطبري ٦ / ٤٥٨.

[2] - الإيمان ، ابن منده ١/ ٥١٢ .

عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله، كتب فيه سبعين حديثاً صريحاً في نزول المسيح[1]، وأوَّلُها الحديث موطن الكنايات، والحديث هو:

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((وَالَّذِى نَفْسِى بِيَدِهِ لَيُوشِكَنَّ أَنْ يَنْزِلَ فِيكُمُ ابْنُ مَرْيَمَ -صلى الله عليه وسلم- حَكَماً مُقْسِطاً، فَيَكْسِرَ الصَّلِيبَ، وَيَقْتُلَ الْخِنْزِيرَ، وَيَضَعَ الْجِزْيَةَ، وَيَفِيضَ الْمَالُ حَتَّى لاَ يَقْبَلَهُ أَحَدٌ))[2].

ففيه كناياتٌ ثلاث يكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية .

أولاً- يكسر الصليب :

قال النووي: "معناه يكسره حقيقة ويبطلُ ما يزعمه النصارى من تعظيمه"[3].

قال ابن حجر: "أي يبطل دين النصرانية"[4].

---

[1] - ينظر ص ٥٥ من الكتاب المذكور .

[2] - البخاري في المظالم والغصب (كسر الصليب وقتل الخنزير) ٢٤٧٦ ، ومسلم (في الإيمان (نزول عيسى بن مريم حاكماً بشريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم) ١٥٥ ، والترمذي في الفتن عن رسول الله (ما جاء في نزول عيسى بن مريم) ٢٢٣٣ ، وابن ماجه في الفتن (فتنة الدجال وخروج عيسى ..) ٤٠٧٨ ، كلهم من طريق الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة ، ورواه أبو داود في الملاحم (خروج الدجال) ٤٣٢٤ ، من طريق قتادة عن عبد الرحمن بن آدم عن أبي هريرة ، وفيه زيادة : ((ويهلك الله في زمانه الملل كلها إلا الإسلام)) وعبد الرحمن هو "ابن آدم البصري ...صدوق من الثالثة/ م د " تقريب التهذيب ، ابن حجر ٢ / ٣٣٦.

وفي البخاري من رواية الكشميهني ((ويضع الجزية)) وفي رواية غيره ((ويضع الحرب)) فتح الباري ، ابن حجر ٦ / ٤٩١.

وعند الطبراني في الأوسط (حديث أحمد بن محمد بن صدقة) ١٣٤٢، من طريق أبي صالح عن أبي هريرة : ((ويقتل الخنزير والقرد)). قال الحافظ ابن حجر : " إسناده لا بأس به " فتح الباري ٦ / ٤٩١ .

[3] - شرح النووي على صحيح مسلم ١٩٠/٢ .

[4] - فتح الباري ٤٩١/٦.

فكسرُ الصليب لازمٌ لإبطال النصرانية كنايةٌ عنه .

ثانياً- يقتل الخنزير:

قال ابن حجر: "أي: يأمر بإعدامه مبالغةً في تحريم أكله. وفيه توبيخٌ عظيم للنصارى الذين يدَّعون أنهم على طريقة عيسى ثم يستحلّون أكل الخنزير ويبالغون في محبته"[1].

وهو أولى مما ذكره الشيخ ملا علي القاري وتابعه عليه شمس الحق العظيم آبادي ثم المباركفوري[2]، أي : يحرِّم اقتناءَه وأكلَه، ويبيح قتلَه .

فلفظ (ويقتل الخنزير) عزيمةٌ لا إباحة.

ثالثاً- يضع الجزية :

قال الإمام الطحاوي: "إن المالَ إذا عاد في الناس إلى أن صار لا يقبلُه أحد صاروا بذلك جميعاً أغنياء، وذهب الفقرُ والمسكنةُ وجميعُ الوجوه التي جعل الله الصدقة لأهلها ... وكذلك الجزيةُ إنما جعلها الله تعالى على من جعلها عليه لتُصرَف فيما يحتاج إليه من قتالٍ ومما سواه مما يجب صرفها فيه فإذا ذهب ذلك و لم يكن لها أهلٌ تُصرَفُ إليهم سقطَ فرضُها"[3].

وقال القاضي عياض: "قيل: معناه يسقطها ولا يقبلُ من أحد إلا الإيمان. وقيل: يفرضها على من عصاه لظهوره على الكفَرة وقهره لهم. وقيل: يقتل من كان يؤدِّيها لنبذهم العهدَ وخروجهم مع الدجال"[4].

فهذه أربعة أقوال في معنى وضع الجزية:

١- يسقطُ الجزية أي يحمل الناس على الإسلام أو القتل ولا يقبلُ الجزية .

---

[1] - فتح الباري ٤ / ٤١٤.

[2] - ينظر : مرقاة المفاتيح ١٦ / ٥٨ ؛ عون المعبود ١١ / ٣٠٦؛ تحفة الأحوذي ٦ / ٤٠٥.

[3] - شرح مشكل الآثار ١ / ٦٠.

[4] - مشارق الأنوار ٢ / ٥٨٠.

٢- يثبِتُ الجزية ويقهَرُ بها الكفرة ويفرضُها عليهم، فيكون الوضعُ هنا لإفادة الإذلال والقهر.

٣- يقتلُ من كان يؤدِّيها لنبذهم العهد وخروجهم مع الدجال .

٤- توضَعُ الجزية لاستغناء الناس بكثرة الأموال.

وجماهير الشراح على القول الأول، واستدلو بقول أبي هريرة في بعض روايات الحديث : واقرؤوا إن شئتم : ﴿ وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ ..﴾{ النساء : ١٥٩}[١].

قال البغوي رحمه الله : "فلا يبقى أحدٌ إلا آمنَ به حتى تكون الملّة واحدة، ملة الإسلام"[٢].

وكذلك فهمها أبو هريرة رضي الله عنه .

واستدلو كذلك بما جاء في رواية أبي داود المذكورة في التخريج: ((ويهلك الله في زمانه الملل كلَّها إلا الإسلام)). وغير ذلك[٣].

وهو مناسبٌ لما قبله من كسر الصليب وقتل الخنزير .

وعلى هذا القول تنجم مشكلة: هل ينسخ عيسى عليه السلام حُكمَ الجزية الذي جاء به الإسلام، وهو إنما ينزل حَكَماً به؟ وقد قال ابن قتيبة: "إذا نزل

---

[١] - البخاري في أحاديث الأنبياء (نزول عيسى بن مريم) ٣٤٤٨ ، ومسلم في الإيمان (نزول عيسى بن مريم حاكماً بشريعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم) ١٥٥ .

[٢] - معالم التنزيل ٢ / ٣٠٨ .

وفي الآية قولان بحسب عود الضمير في موته، قبل موت عيسى أو قبل موت الكتابي، لكن فهمَ أبي هريرة رضي الله عنه يرجِّح الأول. ينظر: تفسير الطبري ٩/ ٣٧٩ .

[٣] - تفسير غريب ما فى الصحيحين، الحميدي ص ١١٨؛ شرح النووي على مسلم ٢ / ١٩٠؛ فتح الباري، ابن حجر ٦ / ٤٩١؛ عون المعبود، العظيم آبادي ١١ / ٣٠٦.

المسيح عليه السلام لم ينسخ شيئاً مما أتى به محمَّدٌ رسول الله صلى الله عليه وسلم"[1]؟

والجواب -كما ذكر الإمام النووي- أن النبي صلى الله عليه وسلم هو المبيِّن للنسخ، فليس بإسقاط الجزية نسخٌ لما تقرّر بشريعتنا؛ لأنه مقيّدٌ بأنها تستمرُّ إلى نزوله فتوضَع[2].

فرجعت الجمل الثلاث: يكسر الصليب، ويقتل الخنزير، ويضع الجزية، كنايةً واحدة عن زوال المِلل وبقاء الإسلام.

فأما يكسر الصليب ويقتل الخنزير فلا اختلاف في لازمها ولا ملزومها، وأما يضع الجزية فاختُلِفَ في توجيه لازمها هل هو إثبات للجزية أو إلغاءٌ لها، ثمَّ هل يلغيها عيسى عليه السلام أو تلغو بنفسها بموت أهلِها، ويترتب على ذلك اختلافٌ في الملزوم، وإن كان المؤدى في النهاية واحداً هو ظهور ملة الإسلام وزوال غيرها.

المطلب الثاني: الكناية وخلق أفعال العباد

عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: ما رأيت شيئاً أشبه باللّمم مما قال أبو هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ((إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَى ابْنِ آدَمَ حَظَّهُ مِنَ الزِّنَى أَدْرَكَ ذَلِكَ لاَ مَحَالَةَ ، فَزِنَى الْعَيْنَيْنِ النَّظَرُ، وَزِنَى اللِّسَانِ النُّطْقُ، وَالنَّفْسُ تَمَنَّى وَتَشْتَهِى، **وَالْفَرْجُ يُصَدِّقُ ذَلِكَ أَوْ يُكَذِّبُهُ**))[3].

---

[1] - تأويل مختلف الحديث ص ١٨٨.

[2] - ينظر : شرح النووي على مسلم ٢ / ١٩٠.

[3] - البخاري الاستئذان (زنا الجوارح دون الفرج) ٦٢٤٣ ، و مسلم في القدر (قدر على ابن آدم حظه من الزنا وغيره) ٢٦٥٧ ، وأبو داود في النكاح (ما يؤمر به من غض البصر) ٢١٥٢.

وفي رواية أخرى عن أبي صالح عن أبي هريرة يرفعه: ((كُتِبَ عَلَى ابْنِ آدَمَ نَصِيبُهُ مِنَ الزِّنَى مُدْرِكٌ ذَلِكَ لاَ مَحَالَةَ، فَالْعَيْنَانِ زِنَاهُمَا النَّظَرُ، وَالأُذُنَانِ زِنَاهُمَا الاِسْتِمَاعُ، وَاللِّسَانُ زِنَاهُ الْكَلاَمُ، وَالْيَدُ زِنَاهَا الْبَطْشُ، وَالرِّجْلُ زِنَاهَا الْخُطَا، وَالْقَلْبُ يَهْوَى وَيَتَمَنَّى، **وَيُصَدِّقُ ذَلِكَ الْفَرْجُ وَيُكَذِّبُهُ**))[1].

والرواية الثانية أطول لكن لا خلاف في الخاتمة: (الفرج يصدق ذلك أو يكذبه)، ولا خلاف في أنها كناية عن فعل الزنا الحقيقي المعروف .

قال الإمام النووي: "معناه أنه قد يحقِّق الزنى بالفرج وقد لا يحقِّقه بأن لا يولج الفرج في الفرج وإن قارب ذلك"[2].

واللازم الذي هو تصديق الفرج وتكذيبه كان مثار استنباط؛ لأن نسبة التصديق إلى الفرج قد تكون حقيقية أو مجازية .

فتصديق الفرج يعني وقوعَ الحكم وفق ما تشتهي النفس، وهذا الوقوع كنايةٌ عن الزنا، فنسبة التصديق والتكذيب إلى الفرج على سبيل الاستعارة لا يغيِّر من حقيقة الكناية شيئاً، فهي هنا من طبقتين: لازم هو وقوع الحكم وفق الشهوة وملزوم هو الزنا.

ثم إيقاع الحكم قد ينسب إلى الفرج مجازاً والحالُ أن العبد هو الذي أمعنَ في الشهوة حتى أوقعَ الزنا أو ثاب وارعوى فلم يوقعه .

وقد ينسب إلى الفرج حقيقة وهو الأصل إذا أمكن، فيغدو الفرج موقعاً أو مانعاً للزنا، ويكون فيه دليلٌ على أن العبد لا يخلقُ فعلَ نفسه .

قال ابن حجر: " في قوله (والنفس تشتهي والفرج يصدق أو يكذب) ما يُستدلُّ به على أن العبد لا يخلق فعل نفسه؛ لأنه قد يريد الزنا مثلاً ويشتهيه فلا يطاوعه العضو الذي يريد أن يزني به، ويعجزه الحيلة فيه، ولا يدري لذلك سبباً.

---

[1] – مسلم في القدر (قدر على ابن آدم حظه من الزنا وغيره) ٢٦٥٧.

[2] – شرح النووي على مسلم ١٦ / ٢٠٦.

ولو كان خالقاً لفعله لما عجز عن فعل ما يريده مع وجود الطواعية واستحكام الشهوة، فدلّ على أن ذلك فعلُ مقدِّرٍ يقدِّرها إذا شاء ويعطِّلها إذا شاء"[1].

و مسألة خلق أفعال العباد مشهورة في كتب العقيدة منذ زعم القدرية أن كلّ عبدٍ خالقٌ لفعله و لم يرَوا الكفر والمعاصي بتقدير الله تعالى[2].

قال الإمام البيهقي: "وإنما سُمُّوا قدريةً؛ لأنهم أثبتوا القدر لأنفسهم ونفوه عن الله سبحانه وتعالى، ونفوا عنه خلقَ أفعالهم وأثبتوه لأنفسهم. فصاروا بإضافة بعض الخلق إليه دون بعضٍ مضاهين للمجوس في قولهم بالأصلين النور والظلمة وأن الخير من فعل النور والشر من فعل الظلمة"[3].

وينسب القول بالقدر إلى المعتزلة أيضاً على أن أكثرهم يرون أن العبد يخلق أفعالَه بقدرةٍ خلقها الله فيه، ثم منهم من يقول بعد ذلك إن الله لا يوصف بالقدرة على شيء يقدر عليه عبادُه ومحالٌ ان يكون مقدور واحد لقادرين، ومنهم من يصفه بها فإن حصلَ الفِعلُ بالقدرة القديمة كان اضطراراً وإن بالحادثة كان اختياراً[4].

---

[1] – فتح الباري، ابن حجر ١١ / ٥٠٤.

[2] – التعريفات، الجرجاني ص ٢٢٢.

[3] – الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد ص ٢٣٧.

[4] – ينظر: الأصول الخمسة ، القاضي عبد الجبار ص٧٧ وما بعدها ؛ مقالات الإسلاميين، الأشعري ص ٥٤٩.

وثمة من قال بأن الله – تعالى عن قولهم- لا يوصف بالقدرة إلا على الجواهر لا على الأعراض من حياة وموت وصحة ومرض وقوة وعجز ولون وطعم وريح، وأن ذلك أجمع فعل الجواهر بطبائعها ، وهؤلاء هم المعمرية أصحاب معمر بن عبّاد السلمي ، وهم ينفون القدرة عن الله عزوجل وعن العبد أيضاً ويثبتونها للجواهر ولهم فظائع منكرة غير هذا . ينظر: مقالات الإسلاميين، الأشعري ص١١ ، ٥٤٨؛ المواقف، الإيجي ٣ / ٦٥٦، ٦٦٧.

وعلى الضفة الأخرى فرقة الجبرية وأشدُّها الجهمية، قالوا: لا قدرة للعبد أصلاً لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات[1].

والمذهب ما قاله أهل السنة أنه ليس للعبد من أفعاله الاختيارية إلا الكسب فليس مجبوراً كالجبرية ولا خالقاً كالمعتزلة. والكسبُ هو تعلق القدرة الحادثة، وقيل : هو الإرادة الحادثة، من غير صحَّة كونِ العبد ينفردُ بذلك المقدور، ومن غير صحّة المشاركة منه وإنما له مجرّد المقارنة، أي توجُّه القصد[2].

قال الإمام اللقاني(- ١٠١٤هـ) في الجوهرة :

فخالقٌ لعبده وما عمِلْ موفّق لمن أراد أن يصل

وعندنا للعبد كسبٌ كلِّفا به ولكن لا يؤثر،اعرفا[3]

وأدلتهم مشهورة في هذا الباب :

فمن القرآن قوله تعالى : ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ {الأنعام:١٠٢}.

وقوله: ﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ {الصافات:٩٦} .

قال البيهقي: "فدخل فيه الأعيان والأفعال من الخير والشر"[4].

---

[1] – أصحاب جهم بن صفوان الذي قُتلَ في مروَ آخرَ ملك بني أمية .

ينظر : مقالات الإسلاميين ، أبو الحسن الأشعري ص٢٧٩، ٢٨٠ ؛ التعريفات ، الجرجاني ص ١٠٨.

[2] – حاشية الباجوري على جوهرة التوحيد ص٢٤٧ .

[3] – شرح جوهرة التوحيد ، الباجوري ص ٢٣٦، وما بعدها.

[4] – الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد ، البيهقي ص ١٤٢.

ومن الأحاديث: حديث أبي هريرة مرفوعاً: ((جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا أَنْتَ لَـاقٍ))، وحديث جابر أن سراقة بن مالك سأل النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله بيِّن لنا ديننا كأنّا خُلِقنا اليوم فيما العملُ اليومَ أفيما جفَّت به الأقلامُ وجرت به المقاديرُ أم فيما نَستقبلُ ؟ قال: ((لاَ، بَلْ فِيمَا جَفَّتْ بِهِ الأَقْلاَمُ وَجَرَتْ بِهِ الْمَقَادِيرُ)) قال : ففيمَ العملُ ؟ ...فقال: ((اعْمَلُوا فَكُلٌّ مُيَسَّـرٌ)) وجفافُ القلم كنايةٌ عن إبرام القضاء، ومرّ الحديثان وشرح الكنايتين فيهما في مبحث التجسيم من الفصل الثاني[1].

ومن العقل أن الفعل الاختياري قد يتخلّف عن القصد، ولو كان الإنسان خالقَه لم يتخلَّف عن قصده، وهذا محسوسٌ مشاهد، ويشهدُ له الحديث الذي طلبناه: والفرج يصدِّق ذلك أو يكذبه .

قال الإمام البيهقي: "وقوع هذه الأفعال أو بعضِها على وجوهٍ تخالف قصدَ مكتسبها يدلُّ على مُوقع أوقعها على ما أراد غير مكتسِبها، وهو الله ربّنا خلقَنا وخلق أفعالنا، لا شريك له في شيء من خلقه تبارك الله رب العالمين"[2].

فقد ظهر أثر الكناية حجةً نقليّةً لمذهب أهل السنة في هذه المسألة وتلك الكناية (جفّ القلك بما أنت لاقٍ) عن إبرام القضاء، ودليلاً للحجة العقلية في أن الفعل الاختياري قد يتخلّف عن القصد وتلك الكناية (الفرج يصدق ذلك أو يكذِّبه)، والله أعلم.

---

[1] – ص ١٥٥، ١٥٧.

[2] – الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد ص ١٤٤.

المطلب الثالث: الكناية وقانون الأسباب والمسبَّبات

يتفرع عن القول بأن الله خالقُ كلِّ شيءٍ بطلان دعوى أن شيئاً يؤثِّرُ بطبعه أو بقوَّةٍ أودعها الله فيه.

فمن اعتقد أن شيئاً يؤثر بطبعه كفرَ إجماعاً، ومن اعتقد أن شيئاً يؤثر بقوة أودعها الله فيه فالأصح تفسيقه، ومن اعتقد أن المؤثر هو الله لكنه جعل بين الأسباب والمسببات تلازماً عقلياً فهو جاهل ربما جرَّه الجهلُ إلى كفر إذا هو أنكر المعجزات، ومن اعتقد أن الله هو المؤثر وأنّ بين الأسباب والمسببات تلازماً عادياً فهو الناجي الذي بان سبيله وصحّ إيمانه[1].

وقد جاءت الكناية في حديث يُعتبر أصلاً في القضية، حديثِ أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((لا عَدْوَى وَلا طِيَرَةَ وَلا هَامَةَ وَلا صَفَرَ[2]، وَفِرَّ مِنْ الْمَجْذُومِ كَمَا تَفِرُّ مِنْ الْأَسَدِ)).

---

[1] – ينظر: حاشية الباجوري على جوهرة التوحيد ص ٢٣٦.

[2] – **الطيرة** التشاؤم، وكان لهم فيه طريقة أنهم ينفرون الظباء والطيور، فإن أخذت ذات اليمين تبركوا به، وإن أخذت ذات الشمال رجعوا عن سفرهم وحاجتهم، وتشاءموا بها، وأصلها قضية السوانح والبوارح. ينظر: المفهم، القرطبي ١٤٠/٢؛ لسان العرب، ابن منظور (برح، ٤١١/٢) .

وذكر الأبّيّ (إكمال إكمال المعلم ٣٩/٦) أنها ربما أُخِذت من الطيران؛ لأن الإنسان إذا تشاءم بشيء وكرهه تباعد عنه، فشبّهت سرعة إعراضه عنه بالطيران.

– والمشهور في **الهامة** أنها البوم والذكر منها الصدى، والعرب تشاءمُ به وإذا سقطت في دارِ أحدِهم رآها ناعيةً (ينظر: المعلم، المازري ١٧٨/٣)، وقيل: إنّ عِظامَ الميِّت أو رأسَهُ ينقلبُ هامةً تطيرُ، وقيل: إذا قُتِل الرجل خرجت من رأسه هامة (طائر أو دودة) فتدور حول قبره تقول: اسقوني اسقوني، فإن أُدرِك بثأره وإلّا بقيت سبعةَ أيامٍ على زعم اليهود (!) ، وفي ذلك يقول ذو الأصبع العدواني (كما في المفضليات، الضبي ص١٦٠):

يا عمرُو إلا تدَعْ شتمي ومَنقصتي أضربْك حتى تقولَ الهامةُ: اسقوني

ينظر: التمهيد، ابن عبد البر ٢٤ / ١٩٩؛ فتح الباري، ابن حجر ٢٤١/١٠.

وفي رواية عن الزهري أن أبا سلمة بن عبد الـــرحمن حدثـــه أن رســـول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((لا عَدْوَى)) ويحدّث أن رسول الله صلى الله عليـــه وسلم قال: ((لا يُورِدُ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ)).

قال أبو سلمة: كان أبو هريرة يحدثّهما كلتيهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم صمت أبو هريرة بعد ذلك عن قوله ((لا عدوى)) وأقام على أن ((لا يورد ممرضٌ على مصح)) قال فقال الحارث بن أبي ذُباب وهو ابن عم أبي هريرة: قد كنت أسمعك يا أبا هريرة تحدثنا مع هذا الحديث حديثاً آخر قد سكتّ عنـــه، كنت تقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ((لا عدوى))، فأبى أبو هريـــرة

– والمشهور في **الصفر** ما فسّر به جابر بن عبدالله رضي الله عنه في حديثه ((لا عدوى ... ولا صفر))، قال : هي دواب البطن. [مسلم في السلام (لا عدوى ولا طيرة ولا هامـــة ...) ٢٢٢٢]، وعليه أكثر العلماء (ينظر: تفسير غريب الموطأ، ابن حبيب ١٤٨/٢، غريب الحديث، ابـــن ســـلام ٢٦/١)، وبه ترجم البخاري فقال :"لا صفر: وهو داء يأخذ البطن" كما سيأتي في تخريج الحديث.

ثم قيل في هذه الدواب أنها حيّة تكون في البطن تصيب الماشية والناس، وهي أعدى من الجرب عند العرب. رواه الطبري في تهذيب الآثار (٣٨/٣) بإسناده عن أبي عبيدة معمر بن المثنى عن يونس ابن عبيد الجرميّ، أنه سأل رؤبة بن العجاج عنه فذكره.

وقيل دودٌ في البطن يهيج عند الجوع (المعلم، المازري ١٧٧/٣)، وشاهده ما روى الأصـــمعي (الأصمعيات ص٩٠)لأعشى باهلة يرثي أخاه :

لا يغمزُ الساق من أيْنٍ ولا وصَبٍ ولا يعضُّ على شُرسُوفه الصفَرُ

الأين: الإعياء والتعب، والشرسوف: رأس الضلع مما يلي البطن. فهذا وصف بشدة الخَلق وصحة البنية وعفة النفس وسمو الهمة.

والثاني أن صفر هو النسيء بتأخير المحرم إلى صفر، الذي كانوا يفعلونه بالجاهلية. وهو تفســـير الإمام مالك رواه عنه أبو داود في الطب (في الطيرة) ٣٩١٤ .

ويتفرّع عنه قولٌ آخر أن أهل الجاهلية كانوا يتشاءمون بدخول صفر وانقضاء الحرم لما فيه من عود الحروب والغارات . ينظر: إكمال المعلم ، القاضي عياض (١٤٦/٧).

وكل هذا يجوز أن يكون مراداً بالإبطال . ينظر : شرح النووي على مسلم(٢١٥/١٤).

أن يعرف ذلك، وقال: ((لا يورد ممرض على مصح)) فما رآه الحارث في ذلك حتى غضب أبو هريرة فرَطَن بالحبشية، فقال للحارث: أتدري ماذا قلت؟ قال: لا. قال أبو هريرة قلت: أبيت.

قال أبو سلمة: ولعمري لقد كان أبو هريرة يحدّثنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((لا عدوى)) فلا أدري أنسي أبو هريرة[1]، أو نسخ أحد القولين الآخر ؟[2].

---

[1] – قطع الإمام القرطبي في المفهم(٥/٦٢٥) بأن (لا عدوى) غير منسوخ بالآخر (لا يورد ..)، وفسّر سكوت أبي هريرة عنه باحتمالات : أحدها النسيان. والثاني : أنَّهما لَّما كانا خبرين مُتغايرين لا مُلازمةَ بينهما، جاز للمحدِّث أن يحدِّث بأحدِهما، ويسكُتَ عن الآخر، حسبما تدعو إليه الحاجةُ. والثالث: أن يكونَ خاف اعتقادَ جاهلٍ يظنُّهما متناقضين فسكت عن أحدهما، حتى إذا أمِنَ من ذلك حدَّث بهما جميعاً. والرابع: وجهٌ لم يطلع عليه أحداً .

وعلى احتمال النسيان فلا يؤثر في صحة حديث (لا عدوى) لسببين ذكرهما الإمام النووي في شرحه على مسلم(١٤/٢١٤) : الأول أن نسيان الراوي للحديث لا يقدح في صحته عند جماهير العلماء ولا في وجوب العمل به. والثاني : أن (لا عدوى) ثابت من رواية غير أبي هريرة . كحديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه عند مسلم في الباب نفسه ٢٢٢٢ ، و عند الإمام أحمد في باقي مسند المكثرين (مسند جابر بن عبد الله) ١٣٧٠٣ و ١٣٩٣٩.

ولا يتعارض نسيان أبي هريرة هنا مع حديث ((من بسط رداءه ثم ضمّه إليه لم ينس شيئاً سمعه من مقالتي)) [البخاري في المزارعة (ما جاء في الغرس) ٢٣٥٠ ، ومسلم في فضائل الصحابة (من فضائل أبي هريرة الدوسي) ٢٤٩٢]،

فلعل أبا هريرة كان يسمع حديث (لا عدوى) قبل واقعة بسط الرداء . أو يحتمل أن يكون المراد أنه لا ينسى تلك المقالة التي قالها ذلك اليوم، لا أنه ينتفي عنه النسيان أصلاً . ينظر : فتح الباري، ابن حجر ١٠/٢٤٢ ؛ أبو هريرة راوية الإسلام ، د. محمد عجاج الخطيب، ص ١٠٩، ١١٨،

[2] – أخرجه البخاريُّ، ومسلم، وأبو داود، وابن ماجه: من طرق خمسٍ عن أبي هريرة : أبي سلمة بن عبد الرحمن ، وسنان بن أبي سنان الدؤلي ، ويعقوب بن عبد الرحمن ، وذكوان السمّان ، وسعيد بن ميناء .

أولاً – من طريق أبي سلمة بن عبد الرحمن عن أبي هريرة :

– رواه البخاري في الطب (لا صفر : وهو داء يأخذ البطن) ٥٧١٧ ، من طريق صالح عن الزهري ، ومسلم في السلام (لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر..) ٢٢٢٠، من طريق يونس وصالح عن الزهري عن أبي سلمة .. الحديث : ((لا عدوى ولا صفر ولا هامة)) فَقَالَ أَعْرَابِيٌّ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ! فَمَا بَالُ الْإِبِلِ تَكُونُ فِي الرَّمْلِ كَأَنَّهَا الظِّبَاءُ ، فَيَجِيءُ الْبَعِيرُ الْأَجْرَبُ ، فَيَدْخُلُ فِيهَا ، فَيُجْرِبُهَا كُلَّهَا؟ قَالَ : ((فَمَنْ أَعْدَى الْأَوَّلَ؟)). وليس فيه : ((وفر من المجذوم..)) .

وهذا الأعرابي مبهم في متن الحديث ، قال في الفتح (٢٤١/١٠) : "لم أقف على اسمه " .

– ورواه البخاري أيضاً في الطب(لا هامة) ٧٧١ ، وأبو داود في الطب (الطيرة) ٣٩١١ ، من طريق معمر عن الزهري نحو الرواية الأخرى عند مسلم في السلام (باب لَا عَدْوَى ، وَلَا طِيَرَةَ ، وَلَا هَامَةَ ، وَلَا صَفَرَ ، وَلَا نَوْءَ ، وَلَا غُولَ ، وَلَا يُورِدُ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ) ٢٢٢١ من طريق يونس عن ابن شهاب .

– و من طريق محمد بن عمرو بن علقمة الليثي عن أبي سلمة عن أبي هريرة : رواه ابن ماجه في الطب (من كان يعجبه الفأل ويكره الطيرة) ٣٥٤١ ، من طريق علي بن مسهر عن محمد بن عمرو ابن علقمة عن أبي سلمة ، بلفظ : ((لا يورِد المُمرِضٌ على المُصِحّ)). دون أن يذكر شيئاً آخر.

ومحمد بن عمرو من المشهورين بالصدق والصيانة مع كلام في حفظه والخلاصة أن حديثه في مرتبة الحسن كما ذكر ابن الصلاح ، ومر ذلك في ترجمته ص ١٤٦.

ثانياً – من طريق سنان بن أبي سنان الدؤلي عن أبي هريرة :

البخاري في الطب (لا عدوى) ٥٧٧٥ ، ومسلم في السلام (لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر..) ٢٢٢٠ نحو حديث يونس وصالح عن الزهري عن أبي سلمة بن عبد الرحمن.

ثالثاً – من طريق العلاء بن يعقوب عن أبيه عن أبي هريرة :

رواه مسلم من طريق إسماعيل بن جعفر عن العلاء ... الحديث ، بلفظ : ((لا عدوى ولا هامة ولا نَوء ولا صفر)) . بزيادة : ولا نوء . وليس فيه خبر الأعرابي .

و أبو داود في الطب (في الطيرة) ٣٩١٢، عن القعنبي عن عبد العزيز بن محمد عن العلاء ... به عند مسلم .

رابعاً – من طريق أبي صالح ذكْوان السمّان عن أبي هريرة :

رواه البخاري في الطب (لا هامة) ٥٧٥٧ ، بلفظ : ((لا عدوى ولا طيرة ولا هامَة ولا صفر)) . دون أن يذكر شيئاً آخر .

فنحن مع خبرين متعارضين في الظاهر :

الأول: ((**لا عدوى**))، والعَدْوَى اسمٌ من الإعداء وهو التجاوز، وأعداه الداءُ يُعديه إعداءً جاوز غيره إليه، حتى يصيبَه ما بصاحب الداء، وقيل: مثلُ ما بصاحب الداء، وكذلك العرب كانت تظنُّ أَن المرض بنفسه يتَعَدَّى[1].

فيحتمل كما ذكر القاضي أن يكون نهياً عن قول ذلك أو اعتقاده، أو يكون خبراً، أي: لا تقع عدوى بطبعها[2].

خامساً – من طريق سعيد بن ميناء عن أبي هريرة :

رواه البخاري في الطب (الجذام) في ترجمة الباب ، قال : وقال عفّان : حدثنا سَليمُ بن حيّانَ حدثنا سعيد بن مِيناءَ قال: سمعت أبا هريرة يقول: قال رسول الله(صلى الله عليه وسلم): ((لا عدوى ولا طِيرة ولا هامَة ولا صفَر **وفِرَّ من المجذوم، كما تفرُّ من الأسد**)).

قال في الفتح (١٠/١٥٨) : "عفّان هو ابن مسلم الصفّار ، وهو من شيوخ البخاري لكن أكثرما يخرجُ عنه بواسطة، وهو من المعلّقات التي لم يصلها في موضع آخر ، وقد جزم أبو نعيم أنه أخرجه عنه بلا رواية، وعلى طريقة ابن الصلاح يكون موصولاً" ، وفي تدريب الراوي(١/ ١٨٣) : "ما عزاه البخاريُّ لبعض شيوخه بصيغة قال فلان وزاد فلان ونحو ذلك، فليس حكمه حكم التعليق عن شيوخ شيوخه ومن فوقهم، بل حكمه حكم العنعنة والاتصال بشرط اللقاء والسلامة من التدليس، كما جزم به ابن الصلاح"، ينظر: علوم الحديث، ابن الصلاح ص٦٧، وما بعدها.

وأما قولُه: ((وفر من المجذوم كما تفرُّ من الأسد)) فقد قال ابن حجر١٠/١٥٩: "لم أقف عليه من حديث أبي هريرة إلا من هذا الوجه".

وروي هذا الحرف مستقلاً عن حديث (لا عدوى) بأسانيد ضعيفة عند أحمد وعبد الرزاق : رواه أحمد في باقي مسند المكثرين (باقي مسند أبي هريرة) ٩٤٢٩ من طريق شيخ بمكة عن أبي هريرة مرفوعاً ، ففيه راو مبهم ، ورواه الإمام معمر في الجامع (في المجذوم) ٢٠٣٣٢ من حديث أبي قلابة مرسلاً .

[1] – ينظر: النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (عدا، ٣/١٩٢) ؛ لسان العرب، ابن منظور(عدا، ١٥/ ٣١).

[2] – ينظر: إكمال المعلم (٧/١٤٥) .

والثاني: ((فر من المجذوم فرارك من الأسد))، فظاهره كناية عن وجود العدوى في الجذام؛ إذ يلزم عن هذا الوجود الأمرُ بالفرار منه.

ومثله ((لا يورد ممرض على مصح)): أي لا يورد صاحب الإبل المراض إبله على إبل صاحب الإبل الصحاح[1].

فهذا النهي الذي جاء بصورة النفي يمكن أن يعدَّ كنايةً عن وجود العدوى.

فكيف ينفي العدوى ويثبتها في آنٍ واحد ؟

اختلف العلماء في الجواب، ورأيت خلافهم يدور على طريقتين: النسخ والجمع.

الطريقة الأولى: النسخ

أي أن ((فر من المجذوم)) ومثله ((لا يورد ممرضٌ على مصح)) منسوخ بقوله: ((لا عدوى)).

ويُفهم من كلام عائشة رضي الله عنها، فقد أخرج ابن أبي شيبة عنها وقد سألتها امرأة عن الحديث المتقدِّم في الفرار منه، فقالت: كلا والله ! ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((لا عدوى)) و ((من أعدى الأول ؟))، وقد كان لنا مولىً أصابه ذلك فكان يأكل في صِحَافي ، ويشرب في أقداحي ، وينام على فراشي[2].

قال القاضي عياض: "وهذا يدلّ على فحوى كلام عائشة، أنها لم تنكر الحديث الأول، ولكنها ذهبت إلى نسخة بقوله : (لا عدوى) وبفعله عليه السلام، وقد روي ذلك عن أئمة السلف"[3].

---

[1] - شرح صحيح مسلم، النووي (٢١٧/١٤).

[2] - مصنف ابن أبي شيبة في العقيقة (الأكل مع المجذوم) ٢٤٥٤١.

[3] - إكمال المعلم ١٦٢/٧، وممن أشار إليهم سلمان الفارسي وابن عباس، كما روى عنهم الطبري في تهذيب الآثار ٣/ ٢٨-٣١ .

ويتأيَّد هذا بما رُوي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم واكل مجذوماً وقال له: ((كل ثقةً بالله، وتوكّلاً عليه))[1] .

لكن جماهير العلماء أنكروا النسخ كما سيأتي وذلك لعدم توفر شرطي النسخ اللذين هما التعارض وتأخر الناسخ؛ فالجمع ممكن، ولم يعرف تاريخ أيٍّ من النصَّين فيعرفَ المتأخِّر منهما والمتقدِّم. وإنما ينبغي الجمع بين حديث الفرار من المجذوم وحديث مؤاكلة النبي صلى الله عليه وسلم له، قال النووي: "وحمل الأمر باجتنابه والفرار منه على الاستحباب والاحتياط لا للوجوب، وأما الأكل معه ففعله لبيان الجواز، والله أعلم"[2] .

وهذا الذي قاله الإمام النووي من اجتناب المجذوم هو الذي اعتمده جماهير العلماء، بما فيهم المذاهب الأربعة[3].

وخالف ابن حزم الظاهري بالنظر إلى توجيهه حديثَ ((لا عدوى وفر من المجذوم فرارك من الأسد)) بأنك لو فررت ذلك الفرار لما نفعك إن كان الله قدّر عليك أمراً[4].

وسيأتي بيان قول ابن حزم، وكونه مرجوحاً .

الطريقة الثانية : الجمع

---

[1] – أخرجه الترمذي وأبو داود وابن ماجه: الترمذي في الأطعمة (في الأكل مع المجذوم) ١٨١٧، وأبو داود في الطب (في الطيرة) ٣٩٢٥ ، وابن ماجه في الطب (الجذام) ٣٥٤٢، وذكر الترمذي عقبه أنه حديث غريب، لا يعرف إلا من حديث يونس بن محمد عن المفضَّل بن فَضالة البَصري ، وأنه يُروى موقوفاً عن ابن عمر ، وهو أصح . مشيراً إلى ضعف الحديث بسبب ضعف راويه، وهو غير المفضَّل بن فضالة بن عُبيد المصري الثقة المشهور .

[2] – شرح صحيح مسلم ٢٢٨/١٤.

[3] – ينظر : بدائع الصنائع، الكاساني (٣٢٨/٢) ؛ حاشية الدسوقي (٣٨٩/١) ؛ مغني المحتاج، الخطيب (٢٣٦/١)؛كشاف القناع، البهوتي (١٢٦/٦) .

[4] – ينظر : المحلى ٢٠٣/٤ .

لقد اعتبر علماء المصطلح هذه الجمل الثلاث مثالاً واضحاً للجمع بين ما ظاهره التعارض في بحث مختلف الحديث حتى إن الحافظ العراقي، قال في ألفيته:

والمتْنُ إنْ نافاهُ متنٌ آخَرُ . وأمْكنَ الجمعُ ، فلا تنافُرُ

كمتن"لا يُوردُ" مع"لا عَدوى" فالنفيُ للطَّبعِ و"فِرَّ"عَدْوا

أوْ لا ، فإن نسخٌ بدَا فاعملْ به . أوْلا،.فرجِّحْ واعملَنْ بالأشْبَه[1]

قال الإمام السخاوي: "المتن الصالح للحجَّة إن نافاه بحسب الظاهر متن آخر مثله وأمكن الجمع بينهما بوجهٍ صحيحٍ زال به التعارض فليس بينهما حينئذٍ تنافرٌ بل يُصارُ إليهما ويُعمَلُ بهما معاً وأمثلته كثيرة كمتن فر من المجذوم فرارك من الأسد الموازي لمعنى متن لا يورد ...مع متن لا عدوى ولا طيرة وكلها في الصحيح"[2].

وهو الذي عليه الجمهور أنه يجب الجمع بينهما، وهما صحيحان، كما نقل ذلك النووي، وغيره[3].

ثم على هذا القول، هناك تفاسير أقربها خمسة :

التفسير الأول أن يقال إن نفيه للعدوى باقٍ على عمومه، وأما الأمر بالفرار من المجذوم فمن باب سد الذرائع، لئلا يتَّفق للشخص الذي يخالطه شيءٌ من ذلك بتقدير الله تعالى ابتداءً لا بالعدوى المنفية، فيظن أن ذلك بسبب مخالطته، فيعتقد صحة العدوى فيقع في الحرج، وكذلك النهي في (لا يورد) .

---

[1] – ألفية العراقي ص١٩٣.

[2] – فتح المغيث ٣/٧١

[3] – شرح صحيح مسلم ١٤/٢١٤.

وهذا التفسير هو الأشهر بين جماهير العلماء، وهي طريقة أبي عُبيد، والطحاوي، واختاره الحافظ ابن حجر، وتبعه السخاوي[1]، وعليها لا يكون في الأمر بالفرار من المجذوم كناية ولا بالآخر لا يورد ممرض على مصح.

والثاني أن يكون (لا عدوى) نهياً عن اعتقاد كون بعض الأمراض تفعل في غيرها بطبيعتها، وأما أن تكون سبباً بخلق الله سبحانه عندما يمرض ما وردت عليه فلم ينفه، فيكون نهي أن يورد الممرض على المصح لئلا يمرض الصحاح من قبل الله جلت قدرته عند ورود المرضى فتكون المرضى كالسبب فيها.

واختاره العراقي في ألفيته-كما سبق ذكره- فقال:

كمتن "لا يُورِدُ"مع"لا عَدوى" فالنفيُ للطَّبعِ و"فِرَّ"عَدْوا

وهذا القول قريبٌ من الأول.

والثالث أن العدوى جنسان:

عدوى الجذام والجرب ونحوهما وليست هي المنفيَّة في الحديث؛ لأن الجذام قد تشتد رائحته فيؤذي الجليس بطول الاشتمام فينتقل إليه، والمثال في الجرب أوضح؛ وذلك أن الجرب في الإبل يكون رطباً فيسيل مع الماء نُطَفٌ منه فتصل إلى بعيرٍ آخر فتأخذه الحكة، وعدوى الطاعون، وهذه مَنفيَّة في الحديث؛ لأن الفرار منه كالفرار من قدر الله. هذا توجيه ابن قتيبة واستدلَّ له بالمشاهدة[2]، وينبني على أن (فر من المجذوم) كناية عن وجود العدوى في الجذام.

---

[1] - غريب الحديث (٢/٢٢٣) ؛ شرح معاني الآثار (٤/٣١٠) ؛ فتح الباري (٦/٦٢) ؛ شرح الألفية(٣/٧١-٧٢) .

[2] - ينظر: تأويل مختلف الحديث (١/١٠٣) .

والرابع : إن إثبات العدوى في الجذام ونحوه مخصوص من عموم نفي العدوى. وهذا القول رجّحه الشوكاني[1]، وهو قريب من الثالث، وينبني أيضاً على أن (فر من المجذوم) كناية عن وجود العدوى في الجذام.

والخامس : يتعلق بـ (لا عدوى) و(فر من المجذوم)، أن معناه : فرَّ من المجذوم فرارك من الأسد لا عدوى، أي: لا يعديك ولا ينفعك فرارك مما قُدِّر عليك. قاله ابن حزم، وأضاف : "ولو لم يكن معناه هذا لكان آخر الحديث ينقض أوله وهذا محال، وأيضاً فلو كان على معنى الفرار لكان الأمر به عموماً فوجب أن تفر منه امرأته وولده وكل أحد حتى يموت جوعاً وجهداً ولوجب أن تقفل الأزقة أمامه كما يفعل بالأسد وهذا باطل بيقين، وما يشك أحد أنه قد كان في عصره عليه السلام مجذومون فما فرّ عنهم أحد"[2].

فالذي حملَ ابنَ حزمٍ على هذا التوجيه أنه إن لم يفعل ذلك لكانت (فرّ من المجذوم) كناية عن وجود العدوى ولعارض آخرُ الحديث أوّلَه، ورأيُه رحمه الله مرجوحٌ بعدم تعيُّن الكناية في (فر من المجذوم)، وبعدم تعيُّن هلاك المجذوم إذا اجتُنِب؛ لأنه لا تعدم الوسيلة للتعامل معه بطريقة تكفل له العيش دون أن يحصل الأذى لغيره، والله أعلم .

وكثيراً ما نسمع اليوم بالأمراض المعدية، وعرَّفوا العدوى حديثاً بأنها نقل مرض معد بالاتصال المباشر أو غير المباشر مع المريض بواسطة إفرازاته، وذكروا أن الجذام سببه عدوى بجرثومة عُصيّات الجذام، وأن طريقة العدوى به غير معروفة، لكنه من المتفق عليه أنه لا بد لحصول العدوى من الاختلاط الوثيق

---

[1] – ينظر: نيل الأوطار ٣٧٧/٧ .

[2] – المحلى ٢٠٣/٤ .

بالمرضى ودخول الجراثيم إلى الجسم بواسطة خدش أو جرح الجلد أو بواسطة الغشاء المبطّن للأنف[1].

وهو أقرب ما يكون إلى تفسير ابن قتيبة (الثالث)، ومع ذلك فالراجح من التفاسير هو الأول قول الجمهور أنه لا عدوى، ولا عدوى عند التحقيق؛ لأنه إذا كان مرض الأول بسببٍ خلقَه الله تعالى من الجرثومة وغيرها، فمرض الثاني كذلك، وانتقال الجرثومة لا يعني انتقال المرض.

فرأيتَ ما للكناية من أثرٍ في حصول الاحتلاف في هذه القضية، ذلك أن الكناية عن العدوى بـ (فرّ من المجذوم فرارك من الأسد) ونظيره (لا يورد ممرض على مصح) لم تتعيّن فمن قال بالكناية أثبت العدوى في الجذام، ومن لم يقل بها جعل الحديث أمراً واحداً يدلُّ على ظاهره وحسب، والذي ترجّح لديّ هو الثاني أنهما ليسا بكناية، وأن نفي العدوى أمر واقعٌ في الشريعة الإسلامية، لكنه ينبغي أن يُفهَم من خلال عقيدتها في ردِّ الأسباب إلى الخالق سبحانه، ومن خلال نظامها العملي في مواجهة كلِّ المواقف والأزمات، فالحذر مطلوب، والقدرُ مسلَّمٌ به، وبين هذا وذاك تتقدَّم الحياة وتزدهر.

---

[1] – ينظر: القاموس الطبي العربي ، د. اللبدي ص ٧٢٥ ، ٣٣٥.

المبحث الثالث

أثر الكناية النبوية في الاستنباط الفقهي والأخلاقي

يخطر في البال أوّلَ وهلةٍ أن يُشقَّ هذا المبحث مَبحثين، أو يُعرضَ في مطلبين أحدهما لأثر الكناية النبوية في الاستنباط الفقهي والآخر لأثرها في الاستنباط الأخلاقي، لكنّ خصوصية التعبير الكنائي وكونه من طبقتين معنى ملزوم ولازمٍ محسوس يرشِّح الكناية لتكون من طبقتين أيضاً: فقهٍ وأخلاق، فأجلى لأثر الكناية أن يُجعلا معاً ويُعرَضَ المبحثُ في مطلبين حسب طريقتَي التأثير الكنائي في الاستنباط التي مرت في المبحث الأول من هذا الفصل: ألا تتعين الكناية، أو تتعيّن ويُختلف في توجيه اللازم.

مع التمهيد بمطلب يعرف الفقه والأخلاق وما بينهما من آصرة شبيهة بالتي بين اللازم والملزوم من الكناية.

المطلب التمهيدي: تعريف الفقه والأخلاق والصلةُ بينهما

أ- تعريف الفقه:

هو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية[1].

وربما أضافوا قيداً احترازياً فقالوا: بحيث لا يُعلم كونُها من الدين ضرورة[2].

والتعريفات المعاصرة تدخل في التعريف كلمة: (فرعية) ليشمل القيدَ المذكور؛ لأن ما يُعلم من الدين بالضرورة هو من الأحكام الأصلية التي تدخل في باب العقائد، فيقولون: العلم بالأحكام الشرعية الفرعية العملية.. الخ[3].

---

[1] - الحدود الأنيقة، زكريا الأنصاري ص ٦٧. وينظر: التعريفات، الجرجاني ص ٢١٦؛ التعاريف، المناوي ص ٥٦٣ .

[2] - كما في تعريف الإمام الرازي في المحصول ١ / ٩٢.

[3] - ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية ١ / ١٢.

وقد يُستغنى عن ذلك بقيد: (المكتسب من أدلتها التفصيلية) أي بالاجتهاد، والاجتهاد سبيله الظن، وإنما سمي علماً لأن المجتهد إنما يصل إلى الحكم بالظن الغالب، فيجب عليه العمل قطعاً بما أدّى إليه اجتهاده، قال الإمام الرازي: "فالحكم معلومٌ قطعاً والظنّ واقعٌ في طريقه"[1]. فللقطع بوجوب العمل سُمِّي علماً.

ثم كان قيد (العملية) الذي يُقصَد به أعمالُ الجوارح هو المُخرج لعلم الأخلاق المتعلِّق بأعمال القلوب.

ب- تعريف علم الأخلاق:

هو معرفة النفس ما لها وما عليها من الوجدانيات. ويسمى : بعلم الأخلاق وبعلم التصوف وعلم السلوك[2]، وخلاصة الكلِّ رياضة النفس على محاسن الأخلاق.

والخُلُق "عبارة عن هيئة راسخة للنفس، تصدرُ عنها الأفعال المحمودة بسهولة من غير حاجةٍ إلى فكرٍ وروِيَّة"[3] فمنه ما يكون جِبلَّة ومنه ما يُكتسَب بالمران، وثمرته الألفة وانقطاع الوحشة بين الخلق[4].

فالبرّ والعفّة والحياء والصدق والزهد ومحبة الخير للأخ والسماحة والقناعة والشكر والتواضع والصبر والإيثار أخلاق حسنة، ونقيضها الفجور والخسة والفحش والكذب والحسد والحقد والشح والطمع والكُفران والكِبر والجزع والأثرة ..

---

[1] - المحصول ، الرازي ١ / ٩٢.

[2] - أبجد العلوم، القنوجي ٢ / ٣٢٨ . وينظر: التعريفات، الجرجاني ص ٨٣؛ التعاريف ، المناوي ص ٤٤.

[3] - أبجد العلوم ، القنوجي ٢ / ٣٠٨.

[4] - إحياء علوم الدين ، الغزالي ٢ / ١٥٨.

ومر بنا في البحث طائفة من كنايات الأخلاق المحمودة والمذمومة كلِين المناكب ووطاءة الكنَف وطول اليد وجر الإزار والمطيطاء والإيكاء مما كان في مبحث التجسيم من الفصل الثاني.

ج- الصلة بين الفقه والأخلاق:

قد يلحق العلماء هذا العلمَ (الأخلاقَ) بمباحث العقيدة لكونه من شعب الإيمان[1]، ولأن مبعثه الإيمان بالله واليوم الآخر، فمن آمن بالله علم أنه مراقب ومن آمن باليوم الآخر علم أنه محاسب، فيجتهد في قول الخير وإكرام الضيف وإكرام الجار وسائر المعروف.

وقد يبثُّونه في ثنايا المباحث الفقهية لأن الأخلاق تتجلى في السلوك العملي مِمّا يرجعُ نظامُه إلى موازين الفقه .

وقد يفردونه بالتأليف .

وأنا اخترت أن أجعل الأخلاق مع الفقه سواءً للأسباب التالية:

أولاً- إن الأخلاق كما قال ابن تيمية "معانٍ تقوم بالشخص المحسوس، ونفسُ الأخلاق القائمة فيه ليست بمحسوسة وإنما يُحَسُّ بالأفعال الظاهرة الصادرة"[2].

فرجعت القضية إذاً من أعمال القلوب إلى أعمال الجوارح .

والعكسُ صحيحٌ أيضاً فكل مسألة فقهيّةٍ ترجعُ إلى خُلُقٍ لا مناصَ من ذلك، فإن عُلِمت علّةُ الحكم ظهرَ وجهُ الخُلق، وإن لم تُعلَم رجعت إلى أمّ الأخلاق وهي الخضوع والتعبُّد لله عز وجل.

---

[1] - ينظر: مختصر شعب الإيمان، القزويني ص ٢١ وما بعدها، وفهرس المختصر ص ١٥٩وما بعدها.

[2] - درء تعارض العقل والنقل ، ابن تيمية ٣ / ٣٤٤.

ولا تتجلّى هذه الثنائية في شيءٍ كما تتجلّى في الكناية؛ لأنها أصلاً من طبقتين، لازمٍ محسوسٌ وملزومٍ معنويٌّ، وذلك ما كنا نقول إنها تقديمٌ حسيٌّ للمعنى، فالطبقة الحسية تخضع لأحكام الفقه العملي، والطبقة المعنوية تخضع لأحكام الفقه الوجداني .

لكن ينصرفُ النظرُ إلى الفقه أو الخُلُق بحسب الأظهر منهما في السياق.

ثانياً- إنّ شرطَ البحث ألا يعدوَ الكنايات النبوية الصحيحة الثابتة، فلن تؤثر فيه قضية قبول الحديث الضعيف في فضائل الأعمال[1]؛ لأن الضعيف هنا ليس من موضوع البحث، ولا شأن لنا به مذ طلبنا الصحيح من لفظ النبي صلى الله عليه وسلّم، فالكنايات في بحثنا تصلح للفقه وللفضائل معاً.

فسأعرضُ في كلِّ مطلبٍ مما يلي مثالين للتأثير الكنائي في الاستنباط إحدهما يغلب عليه طابع الفقه، والآخر يغلب عليه طابع الأخلاق.

المطلب الأول: أثرُ الكناية في الاستنباط حين لا تتعيّن

- المثال الأول: عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((لَعَنَ اللَّهُ السَّارِقَ **يَسْرِقُ الْبَيْضَةَ فَتُقْطَعُ يَدُهُ**، وَيَسْرِقُ الْحَبْلَ فَتُقْطَعُ يَدُهُ))[2].

---

[1] - ينظر: الكفاية في علم الرواية ، الخطيب البغدادي ص ١٣٣؛ توضيح الأفكار ، الصنعاني ١ / ١٨٦.

[2] - البخاري في الحدود (لعن السارق إذا لم يسمّ) ٦٧٨٣، ومسلم في الحدود (حد السرقة ونصابها) ١٦٨٧ ، والنسائي في قطع السارق (تعظيم السرقة) ٤٨٧٣ ، وابن ماجة في الحدود (حد السرقة) ٢٥٨٣ .

وهو حديث يعارض في الظاهر نصاب القطع الذي أقلُّه في المذاهب الأربعة ربع دينار كما سيأتي، وأين البيضة والحبل من ربع دينار ؟ فاختلفوا لذلك في توجيه المعنى.

وفي رواية البخاري المشار إليها في التخريج، قال الأعمش: "كانوا يرون أنه بيض الحديد، والحبلُ كانوا يرون أنه منها ما يسوى دراهم" .

وقال ابن حبان عقب رواية الحديث: "يشبه أن يكون أراد به صلى الله عليه وسلّم بخطابه هذا بيضةَ الحديد أو بيضةَ النعامة التي قيمتها تبلغ ربع دينار فصاعداً، وكذلك الحبل أراد به الحبال الكبار التي تكون بالآبار العميقة القعر أو للمراكب العَمّالة في البحر "[1].

وسبق أن أنكرَ ابنُ قتيبة على يحى بن أكثم القاضي (-٢٤٢هـ) هذا التأويل أي بيضة الحديد وحبلَ المراكب، قال: "وهذا التأويل لا يجوز عند من يعرف اللغة ومخارج كلام العرب؛ لأن هذا ليس موضعَ تكثيرٍ لما يسرق السارق فيُصرَفَ إلى بيضة تساوي دنانير وحبلٍ عظيمٍ لا يقدرُ على حمله السارقُ، ولا من عادة العرب والعجم أن يقولوا: قبح الله فلاناً فإنه عرض نفسه للضرب في عقد جوهر وتعرّض لعقوبة الغلول في جراب مسكٍ، وإنما العادة في مثل هذا أن يقال: لعنه الله تعرّض لقطع اليد في حبلٍ رثٍّ أو كبَّة شعر أو إداوة خلَقٍ، وكلّما كان من هذا أحقرَ كان أبلغ"[2].

وذكر الشريف المرتضي(-٤٣٦هـ) الجوابَ على ابن قتيبة بأنّ البيضةَ من السلاح وحبلَ السفينة ليسا بعلمين في النفاسة كعقد الجوهر وجراب المسك بل هي من الأشياء الحقيرة للسرقة وربما اشتريت بأقل من نصاب القطع، ثمّ علّق

---

[1] - صحيح ابن حبان في الحظر والإباحة (اللعن) ٥٧٤٨ .

[2] - تأويل مختلف الحديث ص ١٦٦؛ غريب الحديث ١ / ١٤٩.

على هذا الجواب قائلاً: "وهو متوجّهٌ لكن أي وجه لتخصيص البيضة والحبل بالذكر وليس هما النهاية في التقليل؟"[1].

وأيّدَ ابن عبد البر ما قال ابن قتيبة من أنهما بيضةُ الدجاجة والحبلُ المعهود، وقال في تأويل يحيى بن أكثم : "ليس بشيء والصواب ما قدمت لك"[2] يعني أحد ثلاث : شذوذ الحديث، أو كان قبل إحكام الحدِّ بنصاب القطع، أو أريد به جنس القلة.

وجمعت ما قيل في توجيه: (يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده) فإذا هي عشرة أقوالٍ جعلتُ الكناية آخرَها:

١- إن الحديث شاذٌّ لمعارضته نصاب القطع الذي تمالأت فيه الأحاديث[3].

٢- إن الحديث قيل في وقت نزول آية قطع السارق مجملةً ثمَّ أحكِمَت بعدُ بأحاديث النصاب[4].

٣- تمثيلٌ لجنس القليل، و تنبيه على عظيم ما خسر وهي يدَه في مقابلة حقير من المال وهو ربع دينار فإنه يشارك البيضة والحبل في الحقارة، وإن كانا أقلَّ منه[5].

٤- المراد جنس البيض وجنس الحبال، أي يسرق منهما ما يبلغ النصاب[6].

٥- المراد يسرق البيضة أوالحبل فيقطعه بعض الولاة سياسةً لا قطعاً جائزاً شرعاً[7].

---

[1] - أمالي المرتضى ٣/ ٩٤.

[2] - ينظر: الاستذكار ٧ / ٥٣٦.

[3] - قاله ابن عبد البر في الاستذكار ٧ / ٥٣٦.

[4] - قاله ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث ص ١٦٦.

[5] - قاله ابن عبد البر في الاستذكار ٧ / ٥٣٦.

[6] - شرح النووي على صحيح مسلم ١١/ ١٨٣ .

[7] - شرح النووي على صحيح مسلم ١١/ ١٨٣ .

٦- المراد: بيضة المغفر وحبل السفينة[١]. وقد أخرج بن أبي شيبة عن حاتم بن إسماعيل عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي رضي الله عنه أنه قطع يد سارق في بيضة حديد ثمنها ربع دينار[٢]. قال الحافظ ابن حجر: "ورجاله ثقات مع انقطاعه، ولعلّ هذا مستند التأويل الذي أشار إليه الأعمش"[٣].

٧- أن يبقى من نصاب القطع ثمنُ البيضة والحبل فيقطعَ به[٤].

٨- المراد المبالغة في التنفير عن السرقة وجعلُ مالا قطعَ فيه بمنزلة مافيه القطع مبالغةً والعرب تسلك هذا الطريق إذا أغيَت في تكثير شيء أو تحقيره فتذكر ما لا يصح وجودُه أو يندر وجودُه، كما في حديث ((مَنْ بَنَى مَسْجِدًا لِلَّهِ كَمَفْحَصِ قَطَاةٍ أَوْ أَصْغَرَ بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ))[٥]. [٦]

ويَرِدُ عليه أن المبالغةَ فيما يستحيلُ عادةً إنما تُقبلُ إذا دخله ما يدلُّ عليه مثل كاد ولو وكأن والتشبيه ونحوه بحيث لا يتوقَّعُ المرءُ الحقيقة منه[٧]، وحديث المسجد من هذا الباب أما القطع بالبيضة والحبل فالذهن قد يتوجّه إلى الحقيقة فيه.

---

[١] - قاله الأعمش ثم ابن حبان كما رأينا أول المطلب.

[٢] - مصنف ابن أبي شيبة في الحدود (في السارق من قال يقطع في أقل من عشرة دراهم) ٢٨٦٧١، وجعفر هو الصادق بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي رضي الله عنهما ، والانقطاع ظاهر بين محمد وعلي رضي الله عنه .

[٣] - فتح الباري ١٢ / ٨٣.

[٤] - الحاوى الكبير ، الماوردى ١٣ / ٥٧٦.

[٥] - من حديث جابر بن عبد الله: ابن ماجه في المساجد والجماعات (من بنى لله مسجداً) ٧٣٨ ، وابن خزيمة في صحيحه في الصلاة (فضل المسجد وإن صغر المسجد وضاق) ١٢٩٢ ، ومن حديث أبي ذر رواه ابن حبان في صحيحه في الصلاة (المساجد) ١٦١١ .

[٦] - ذكره القرطبي في المفهم ٥/ ٧٤ .

[٧] - ينظر : الإيضاح في علوم البلاغة ، القزويني ص ٣٤٠.

٩- البيضة في اللغة تقال للمبالغة في المدح والذم، وذلك أنها تعني التفرُّدَ وعدمَ النظير فعلى المدح يُعنى بها بيضةُ النعام التي تحاط وترعى كالمرجوِّ نجابتهم من الأبناء، وعلى الذمّ يقال عن بيضة النعام التي تُترك في الفلاة حتى تفسدَ فلا يكون شيءٌ أذلَّ منها وأضيع[١].

فحسن بها التمثيل كأن المراد: يسرق الجليل والصغير، وأما الحبل فأكثر ما يستعمل للتحقير[٢].

١٠- إذا سرق البيضة فلم يُقطَع جرَّهُ ذلك إلى سرقة ما هو أكثر منها فيُقطع، فكانت سرقة البيضة هي سبب قطعه، أي يجرُّه من سرقة القليل إلى سرقة الكثير عادةً، قال الطيبي: "لعلَّ المرادَ باللعن هنا الإهانة والخذلان كأنه قيل: لما استعمل أعز شيء عنده في أهون شيء وأحقره خذله الله وأهانه حتى قطع"[٣].

وثَمّ الكناية بقطع اليد عن حدوث سرقة النصاب فهو اللازم له شرعاً، والبيضةُ ليست نصاباً لكنها ستؤدي بالاعتياد إلى سرقة ما هو أكبر من البيضة ممّا قد يُقطَع به.

فالكناية كما ترى لم تتعيّن بل هي وجهٌ من عشرة أوجه، ومع ذلك فلها تأثيرها في الاستنباط، وذلك أنه إذا قلنا بالكناية بالقطع عن حدوث سرقة النصاب يكون فيه إشارة إلى اشتراط النصاب للقطع، وإذا لم نقل بالكناية كان في الحديث دليل على عدم اشتراط النصاب فيكون حجةً لمن لا يشترطونه، ويُحوِجُ المشترطين إلى تأويل الحديث كما تقدّم.

---

[١] - ينظر : البيان والتبيين ، الجاحظ ٣/ ١٤٦ ؛ مجمع الأمثال ، الميداني ١ / ٢٨٥ .

[٢] - ينظر : فتح الباري، ابن حجر ١٢ / ٨٣.

[٣] - شرح الطيبي على المشكاة ٩/ ٢٥٣١. وينظر: فتح الباري ، ابن حجر ١٢ / ٨٢ ، الديباج، السيوطي ٤ / ٢٩٢، فيض القدير، المناوي ٥ / ٢٦٩.

والذين لا يشترطون النصاب هم أهل الظاهر وحُكِي عن الحسن البصري والخوارج، قالوا: يُقطع في القليل والكثير؛ لظاهر هذا الحديث، وحملاً للآية ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ {المائدة: ٣٨} على عمومها[١].

وأمّا جماهير العلماء والمذاهب الأربعة فاشترطوا النصاب لقطع يد السارق؛ لحديث عائشة رضي الله عنها مرفوعاً: ((لَا تُقْطَعُ الْيَدُ إِلَّا فِي رُبْعِ دِينَارٍ فَمَا فَوْقَهُ))[٢].

فهذا نصٌّ في اشتراط النصاب، والنصاب في أحاديث أخرى أعلى من هذا ولكنه مشترط على أية حال[٣].

---

[١] – ينظر: المحلى، ابن حزم ١١ / ٣٢٧؛ الاستذكار ، ابن عبد البر ٧ / ٥٣٦؛ شرح النووي على مسلم ١١ / ١٨١.

[٢] – الستة : البخاري في الحدود (قول الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما..) ٦٧٨٩، ومسلم – واللفظ له – في الحدود (حد السرقة ونصابها) ١٦٨٤ ، والترمذي في الحدود عن رسول الله (ما جاء في كم تقطع يد السارق) ١٤٤٥ ، والنسائي في قطع السارق (ذكر الاختلاف عن الزهري) ٤٩١٦ ، وأبو داود في الحدود (ما يقطع فيه السارق) ٤٣٨٤ ، وابن ماجه في الحدود (حد السارق) ٢٥٨٥ .

[٣]– أخذ الشافعية بحديث عائشة رضي الله عنها، فقالوا: النصاب ربع دينار ذهباً أو ما قيمته ربع دينار سواء كانت قيمته ثلاثة دراهم أو أقل أو أكثر ولا يقطع في أقل منه .

ينظر: حاشية البجيرمي على الخطيب ٤ / ١٦٤، ١٦٥.

– ومذهب المالكية والحنابلة القطعُ في ربع دينار أو ثلاثة دراهم أو ما قيمته أحدهما ولا قطع فيما دون ذلك؛ لحديث ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع في مِجَنٍّ ثمنه ثلاثة دراهم [البخاري في الحدود (قول الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما..) ٦٧٩٥ ، ومسلم في الحدود (حد السرقة ونصابها) ١٦٨٦ ، والترمذي في الحدود عن رسول الله (ما جاء في كم تقطع يد السارق) ١٤٤٦ ، والنسائي في قطع السارق (القدر الذي إذا سرقه السارق قطعت يده) ٤٩٠٨ ، وأبو داود في الحدود (ما يقطع فيه السارق) ٤٣٨٥ ، وابن ماجه في الحدود (حد السارق) ٢٥٨٤].

ينظر: بداية المجتهد ، ابن رشد ٢ / ٣٦٨؛ المغني ، ابن قدامة ٢٣٥/١٠ .

والحاصل أن الكناية أثّرت فقهياً بدلالتها للجماهير على النصاب دون أهل الظاهر، وأخلاقياً بدلالتها على أن الخِسَّةَ تتحوّل بالاعتياد إلى خلقٍ يبعثُ على الفظيع من الأعمال.

– ومذهب الأحناف أنه لا يُقطع إلا في عشرة دراهم أو ما قيمته ذلك، وحجتهم الاختلاف في قيمة المجن زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: " كان ثمن المجن في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يُقوَّم عشرة دراهم ".[المستدرك على الصحيحين ، في الحدود ٤ / ٤٢٠.وقال صحيح على شرط مسلم و لم يخرجاه ، ووافقه الذهبي] .

وما روي عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما أنه لا قطع إلا في دينار أو عشرة دراهم.[حديث علي في مصنف عبد الرزاق في في اللقطة (في كم تقطع يد السارق) ١٨٩٥٢ ، وسنن الدارقطني في كتاب الحدود ٣٤٩ . وحديث ابن مسعود في مصنف عبد الرزاق في اللقطة (في كم تقطع يد السارق)١٨٩٥٠، وسنن الدارقطني في كتاب الحدود ٣٣٠ . قال الترمذي عقب حديث ابن عمر في الحدود عن رسول الله (ما جاء في كم تقطع يد السارق) ١٤٤٦ في حديث ابن مسعود: "وهو حديث مرسل رواه القاسم بن عبد الرحمن عن ابن مسعود والقاسم لم يسمع من ابن مسعود، وفي حديث علي : "ليس إسناده بمتصل" .]

فأخذوا بالاحتياط ودرء الحدود بالشبهات وقرروا النصاب عشرة دراهم.

ينظر: حاشية ابن عابدين ٦/ ١٤٠، ١٤١.

وذكر ابن رشد أن الجمع بين الأحاديث ممكن على مذهب الشافعي بأن يكون ربع الدينار هو الأقل وما كان فوق ذلك من واقعات الأعيان فلا تعارضه وإن جعل النصاب فوق ربع دينار لزم بطلان العمل بحديث عائشة مع صحته، قال : "فإن كان الجمع أولى من الترجيح فمذهب الشافعي أولى المذاهب" بداية المجتهد ٢ / ٣٦٨. والله أعلم.

– **المثال الثاني** : عن عقبة بن عامر الجهنيّ رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((إِيَّاكُمْ وَالدُّخُولَ عَلَى النِّسَاءِ)) فَقَالَ رَجُلٌ مِن الْأَنْصَارِ: يَا رَسُولَ اللَّهِ ! أَفَرَأَيْتَ الْحَمْوَ ؟ قَالَ : ((**الْحَمْوُ الْمَوْتُ**))[1].

فهذا تحذيرٌ شديدٌ، ونهي وكيد، قال الحافظ ابن حجر: "(إياكم والدخولَ) بالنصب على التحذير، وهو تنبيه المخاطَب على محذورٍ ليحترز عنه كما قيل: إياك والأسد. وقوله(إياكم) مفعول بفعلٍ مضمرٍ تقديره: اتقوا، وتقدير الكلام: اتقوا أنفسَكم أن تدخلوا على النساء والنساءَ أن يدخلن عليكم "[2].

والحمو أحدُ الأحماء وهم قَرابةُ الزوجِ مثل أخيه، وعمِّه وابنَيهما، ويقالُ لهؤلاءِ من جهة الزوجة: أَختانٌ . والصِّهرُ يجمعُ ذلك كلَّه[3]. وحكى الإمام

---

[1] – البخاري ومسلم والترمذي جميعاً من طريق الليث بن سعد عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير مرثد بن عبد الله عن عقبة بن عامر الجهني ، واللفظ واحد .

البخاريُّ في النكاح (لا يخلُوَنَّ رجل بامرأة) ٥٢٣٢ ، ومسلم في السلام(تحريم الخلوة بالأجنبية والدخول عليها) ٢١٧٢، والترمذيُّ في الرضاع (ما جاء في كراهية الدخول على المغيبات) ١١٧١ وقال : " حديث عقبة بن عامر حديث حسن صحيح . وإنما معنى كراهية الدخول على النساء على نحو ما روي عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: لا يخلونَّ رجلٌ بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان[الترمذي في الفتن عن رسول الله (ما جاء في لزوم الجماعة) ٢١٦٥]

ومعنى قوله (الحَمْوُ) يُقال هو أخو الزوج .كأنه كره له أن يخلو بها ".

وروى الإمام مسلم في هذا الحديث عن الليث بن سعد أن الحمو أخو الزوج وما أشبهه من أقارب الزوج ، ابنُ العم ونحوُه.

[2] – فتح الباري ٣٣١/٩.

[3] – ينظر: إكمال المعلم، القاضي عياض ٦٠/٧.

النووي اتفاق أهل اللغة عليه[1]، وكذا فسره الليث بن سعد والترمذي كما تقدم في تخريج الحديث .

لكن أبا عبيد القاسم بن سلام رحمه الله قال : " الحَمو أبو الزوج ...يقول: فليمت ولا يفعل ذلك. فإذا كان هذا من رأيه في أبي الزوج وهو مَحرمٌ فكيف بالغريب ؟"[2] .

وفي تفسير (الحمو الموت) أقوالٌ تَؤُول إلى خمسة آخرها الكناية :

الأول- ما ذكره أبو عبيد أنه خطاب للحمو الذي هو أبو الزوج: فليمُت ولا يخلُ بكنَّته .

الثاني- لابن الأعرابي في كلمة له رواهاالخطابي، قال: "هذه كلمة تقولها العرب مثلاً، كما تقول: الأسد الموت، أي: لقاؤه مثل الموت. وكما تقول: السلطان نار، أي: مثل النار. والمعنى: احذروه كما تحذرون الموت"[3].

وهذه على أن الحمو أخو الزوج وابن عمه ونحوهما، قال الإمام القرطبي: "يشبهُ الموتَ، في الاستقباحِ والمَفسدة، أي: فهو محرَّمٌ معلومُ التحريم . وإنَّما

---

[1] - ينظر : شرح صحيح مسلم ١٥٣/١٤ . لكن الحافظ ابن حجر نقل في ذلك خلافاً فقال في الفتح ٣٣١/٩ : "وقد اقتصر أبو عُبيدٍ وتبعهُ ابن فارسٍ والداوديُّ على أن الحموَ أبو الزوجة ، زاد ابن فارس : وأبو الزوج . يعني أن والد الزوج حموُ المرأة، ووالدُ الزوجة حمو الرجل، وهذا الذي عليه عرف الناس اليوم . وقال الأصمعي وتبعه الطبري والخطابي ما نقله النووي [يعني أنهم قرابة الزوج] ، وكذا نُقِل عن الخليل " .

ينظر : الغريب للخطابي (٧٢/٢) ؛ العين ، الخليل (حمو ، ٣١١/٣) ؛ مجمل اللغة، ابن فارس (حمو، ٢٩٤/١) ؛ النهاية ، ابن الأثير (حما ، ٤٤٨/١) .

[2] - غريب الحديث، ابن سلام ٣ / ٣٥٤.

[3] - غريب الحديث ، الخطابي ٧١/٢ .

بالغَ في الزَّجر عن ذلك، وشبَّهَهُ بالموتِ؛ لتسامُح الناس في ذلك من جهة الزوج والزوجة؛ لإلفِهم ذلك، حتى كأنَّهُ ليس بأجنبيٍّ من المرأة عادةً"[1].

والتأويلان عن أبي عبيد وابن الأعرابي ذكرهما الإمام المازري سواءً[2]، وقال القاضي عياض: "الأشبه أنه في غير أبي الزوج ومن عدا المحارم منهم"[3]، واقتصر القرطبي على تفسير ابن الأعرابي، وقال الإمام النووي رافضاً تفسير أبي عبيد: "والمراد بالحمو هنا أقارب الزوج غير آبائه وأبنائه . فأما الآباء والأبناء فمحارم لزوجته تجوز لهم الخلوة بها، ولا يوصفون بالموت ... فهذا الذي ذكرته هو صواب معنى الحديث . وأما ما ذكره المازري ، وحكاه أن المراد بالحمو أبو الزوج، وقال : إذا نهي عن أبي الزوج ، وهو محرم ، فكيف بالغريب ؟ فهذا كلام فاسد مردود، ولا يجوز حمل الحديث عليه"[4].

الثالث- أن الحموَ شرٌّ لا بد منه كالموت، قاله ابن الأثير وفسره بأن خلوة المحرم بها أشدّ من خلوة غيره من الأجانب؛ لأنه ربما حسّن لها أشياء، وحمَلها على أمور تثقلُ على الزوج من التماس ما ليس في وسعه، فتسوءُ العشرة بين الزوجين بذلك؛ ولأنّ الزوج قد لا يؤْثِر أن يَطّلِع والدُ زوجته أو أخوها على باطن حاله ولا على ما اشتمل عليه"[5].

والحمو على هذا القول هو أبو الزوجة أو أخوها، وفتنتُه لا تعدو إفساد المعيشة.

---

[1] - المفهم ٥/٥٠٢.

[2] - المعلم ١/١٥٣.

[3] - إكمال المعلم ٧/٦٠.

[4] - شرح صحيح مسلم ١٤/١٥٤.

[5] - ينظر : النهاية(حما، ١/٤٤٨) .

الرابع- لا ينبغي لأحد أن يخلو بالمرأة إلا الموت، وهو ما حكاه الحافظ ابن حجر عن عبد الغافر الفارسي (-٥٢٩هـ) أنه قال: "يحتمل أن يكون المراد أن المرأة إذا خلت فهي محل الآفة، ولا يؤمن عليها أحد، فليكن حموها الموت. أي: لا يجوز لأحد أن يخلو بها إلا الموت، كما قيل: نعم الصهر القبر، وهذا لائقٌ بكمال الغيرة والحمية"[١].

وذكر المناوي أن خبر (نعم الصهر القبر) لا أصل له، وأن من قال بنحوه في الإسلام، فقد قاله تعزياً ومواساةً عند موت البنت، لا على مذهب الجاهلية من بغضهم للبنات[٢] .

ويُحفظ عن عقيل بن عَلَفة المُرِّي الغطفاني - شاعر أموي- قولُه :

إني وإن سِيق إلي المهرُ ألف وعُبدانٌ وذَود[٣]عشر

أحبّ أصهاري إلي القبر[٤]

وكانوا إذا دفنوا البنات قالوا: زوّجناهن من القبر[٥]. وهذا كله ليس على مذهب الوأد، بل على التعزي حين فقد البنات .

---

[١] - فتح الباري ٩/٣٣٢.

[٢] - ينظر: فيض القدير٣/٥٣٣ . لكن ورد في الفردوس بمأثور الخطاب للديلمي (٤/٢٥٩)،رقم٦٧٦٤ عن ابن عباس (رضي الله عنه) : ((نعم الكفءُ القبر للجارية)) لكنه بغير إسناد . وذكر العجلوني في كشف الخفاء (١/٤٩٠) شواهد موقوفة ومرفوعة له ، وأشار إلى ضعفها كلها.

[٣] - الذَّوْدُ للقطيع من الإبل الثلاث إلى التسع، وقيل ما بين الثلاث إلى العشر أو أكثر من ذلك، على أنه من الإناث . ينظر : لسان العرب، ابن منظور (ذود، ٣ / ١٦٧).

[٤] - روى هذا الشعر ابن عساكر في تاريخ مدينة دمشق ٤١/٣٢.

ويضرب المثل بعقيل في الأنفة والغيرة، وابنته زوج الخليفة يزيد بن عبد الملك، ينظر: طبقات فحول الشعراء، الجمحي ٢/٧١٠ ؛ الأعلام، الزركلي ٤/٢٤٢ .

[٥] - ينظر : اللسان، ابن منظور (صهر، ٤/٤٧١) .

وتأويل الحديث به مستبعدٌ؛ لأن العرب وهي تعزِّي بفقد البنات سمّت الموت والقبر صهراً لا حماً، كما مرّ في الأخبار والأشعار .

الخامس- لقاءُ الحمو يفضي إلى الموت، يفهم هذا من كلام القاضي عياض "مؤدٍّ إلى الفتنة والهلاك"[1]، وهو نص كلام الإمام القرطبي إذ قال: "يُفضِي إلى موت الدِّين، وإلى موتها بطلاقها عند غَيرة الزوج، أو برجمها إن زنت معه"[2].

وهذ الوجه معتبرٌ جداً ويمكن أن نضيف إليه موتَ آصرة القرابة وانحلال العصبة بما يثيره دخول الحمو-أخو الزوج- على المرأة من شرٍّ ينجمُ عنه تقطيع الأرحام.

وثمَّ الكناية : الحمو الموت، أي: لقاؤه يفضي إلى الموت، أي يلزم عنه الموت، فثمة حذفٌ للمضاف، والأصلُ :لقاء الحمو، وإلى هذا الحد لا كناية؛ لأن الملزوم (الحمو) مصرَّحٌ به، لكن ثمة حذفٌ آخرُ هو لازمٌ عن لقاء الحمو ملزومٌ للموت، إذ لا يكون لقاء الحمو مؤدياً إلى الموت إلا بهذه الواسطة وهي الفتنة، فكني باللازم (الموت) عن ملزوم محذوف هو الفتنة، وهذه الفتنة تؤدي إلى موت حقيقي أو مجازي بحسب معناها، فربما أثارت غيرةَ الزوج فطلّقها وهذا للمرأة موتٌ مجازي، وربما بلغت أن يزني بها فتُرجمَ معه فتموتَ حقيقة، وربما لم يكن هذا ولا ذاك ولكن أدّت إلى زوال العِرض والحياء فهذا موت الدين، وربما قطعت الأرحام فهذا موت العصبة.

فعلى القول الثالث بأن الحمو أبو الزوجة وأخوها وأن خلوته بها مع كونها تكدّر صفو المعيشة لا يمكن اجتنابها والاحترازُ منها، على هذا القول لا حُرمة،

---

[1] - إكمال المعلم ٦٠/٧.

[2] - المفهم ٥/ ٥٠٣

وعلى قول أبي عبيد بأن الحمَ أبو الزوج وليمت ولا يفعل ذلك فالخلوة ليس على التحريم بل الكراهة عنده.

وسائر الأقوال التي بُنِيت على أن الحمو أخو الزوج ونحوُه من أقاربه تقضي بتحريم الخلوة، ولا سيما القول المبنيُّ على الكناية بالموت عن المفاسد التي تفضي إليه كالطلاق والزنا.

وخلوة الرجل حماً أو غيرَه بأجنبية عنه حرام[1]، لعموم الأحاديث التي تنهى عن الخلوة بالأجنبية، ومنها هذا وحديث ابن عباس المرفوع: ((لا يخلونَّ رجلٌ بامرأةٍ إلا مع ذي مَحرَم))[2].

أما خلوة أبي الزوج بكنَّته ونحوُ أبي الزوج من المحارم على المرأة فليست بحرام، ولكن لمعنى الفتنة وضعفِ المانع العادي كرهَ الإمامُ مالك سفرَ الرجل بزوجة أبيه، إن كان قد طلّقها، ففي مواهب الجليل: "وسُئِل مالك عن سفر الرجل بامرأة أبيه: أتراه ذا محرم؟ فقال: قال الله سبحانه: ﴿أُمَّهاتُكُمْ وبَناتُكُمْ﴾ {النساء: ٢٣}. وقال: هؤلاء ذو المحرم، فأما الرجل يكون أبوه قد طلق المرأة وتزوّجت أزواجاً يريد أن يسافر معها، فلا أحب ذلك"[3].

فالكناية على القول بها تؤثِّر هنا خُلقياً بالحضِّ على الغيرة والحدِّ من الاختلاط الذي يشيع بين الأحماء والكنائن محارمَ وغيرَ محارم، وفقهياً باستنباط كراهة الخلوة للأحماء المحارم في بعض الأحوال وتحريمها لغير المحارم.

---

[1]- ينظر: الهداية، المرغيناني ٨٦/٤ ؛ حاشية العدوي ٦٣٧/٢؛ المجموع، النووي ٢٤١/٤؛ كشاف القناع، البهوتي ١٦/٥.

[2]- متفق عليه: البخاري في النكاح (لا يخلون رجل بامرأة إلا ذو محرم) ٥٢٣٣ ، ومسلم في الحج (سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره) ١٣٤١.

[3] - مواهب الجليل، الخطاب ٥٢١/٢.

المطلب الثاني: أثر الكناية في الاستنباط حين تتعيّن ثمّ يختلِف توجيهها.

فهنا الكناية متعينة ولا موضع لغيرها، ولكن اختلافاً في توجيه اللازم يؤدي إلى اختلافٍ في توجيه الملزوم .

– **المثال الأول**: عن أبي هريرةَ رضي الله عنه، أنَّ رسولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم قال : ((لا تَبْدَؤوُا اليهودَ ولا النَّصارَى بالسَّلام. فإذا لَقِيتُم أحدَهُم في طريقٍ **فاضطرُّوهُ إلى أضيَقِهِ**))[1].

---

[1] – أخرجه مسلم والترمذي :

مسلم في السلام (النهيِّ عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام ، وكيف يُرَدُّ عليهم) ٢١٦٧، والترمذي في الاستئذان والآداب عن رسول الله (ما جاء في التسليم على أهل الذمة) ٢٧٠٠ ،كلاهما عن قتيبة ابن سعيد عن عبد العزيز الدَّراوَرديّ عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة.. الحديث .

ورواه الإمام مسلم في الموضع ذاته من طرق عن سهيلٍ قال في بعضها ((إذا لقيتُم اليهودَ)) ، وفي بعضها ((أهل الكتاب))، وفي بعضها : ((إذا لقيتُمُوهم)) ...

فليس ثمة كبير خلافٍ، ولا خلاف في موضع الكناية (فاضطروهم إلى أضيقه) .

والمدار على سهيل بن أبي صالح (ذَكْوان السمّان) " أبو يزيد المدنيّ، صدوق تغير حفظه بأخرة، روى له البخاري مقروناً وتعليقاً ، من السادسة .../ع" تقريب التهذيب ، ابن حجر ٢٥٩/١ .

وقد أنكر النسائي على البخاري تركه الرواية عن سهيل في الصحيح (يعني في الأصول)، قال في التهذيب (١٢٩/٢) : ((وعاب ذلك عليه النسائي، فقال السلمي: سألت الدارقطني لم ترك البخاري حديث سهيل في كتاب الصحيح ؟ فقال : لا أعرف له فيه عذراً ، فقد كان النسائي إذا مر بحديث سهيل قال : سهيل– والله– خيرٌ من أبي اليمان ويحيى بن بُكير !)) .

إلا أن عذر البخاري بينه ابن حجر– وقال: إن البخاري ذكره في تاريخه– وهو أنه كان لسهيل أخ فمات، فوجد عليه فنسي كثيراً من الحديث . ينظر : تهذيب التهذيب (١٢٩/٢) ، وكذا نسبه للبخاري في مقدمة الفتح ١/ ٤٠٨.

و لم أجد هذا المنقول عن البخاري في أي من التاريخين الصغير والكبير ، ورأيت الذهبي نسبه في الميزان (٢٢٤/٢) لعلي بن المديني .

واختلفت الرواية عن ابن معين في تضعيف سهيل ، وقال أبو حاتم : يكتب حديثه ولا يحتج به .

والكناية في قوله: (فاضطروه إلى أضيقه)، ففي حال التقاء المسلم والـــذمي في طريق واحد وجهاً لوجهٍ فإن أحدهما ينبغي أن يُفسح للآخر، والعادة تجـــري أن يفسح المفضول للفاضل؛ لأجل إكرامه واحترامه فإنه يلزم عن الإكـــرام التقـــديم وعن عدمه المشاحّة في ذلك. وهذا قد يُتسامَحُ فيه بين مسلِمَين فيفسحُ الفاضـــل للمفضول إرادةَ التواضع وتحصيل الأجر، ولكن مع الذمي لا يجوز تواضع المسلم بل يجب مراعاة وصف الإسلام العزيز الذي فيه وتقديم هذه المصلحة على هـــوى نفسه بالتواضع .

وبالمحصلة يكون التنحي للذميِّ كناية عن رفعه وتعظيمه، وعدمُه كناية عـــن عدم رفعه وتعظيمه.

وقال ابن عدي : لسهيل نسخ ، وقد روى عنه الأئمة ، وحدث عن أبيه وعن جماعة عن أبيه ، وهذا يدل على تمييزه كونه ميز ما سمع من أبيه وما سمع من غير أبيه ، وهو عندي ثبت لا بأس بـــه مقبول الأخبار .

ونقل في التهذيب عن الحاكم قوله : سهيل أحد أركان الحديث ، وقد أكثر مسلم الرواية عنـــه في الأصول والشواهد ، إلا أن غالبها في الشواهد ، وقد روى عنه مالك وهو الحكم في شيوخ أهل المدينة الناقد لهم ، ثم قيل في حديثه بالعراق أنه نسي الكثير منه ، وساء حفظه في آخر عمره .

ينظر: تهذيب التهذيب، ابن حجر (١٢٩/٢) ، والكامل، ابن عـــدي (٤٤٩/٣) ، والجـــرح والتعديل، ابن أبي حاتم (٢٤٦/٤) .

وأما تضعيف ابن معين له ، فقد أنكره عليه الإمام أحمد ، فيما نقله ابن رجب، وقال : لم يكن ليحيى بسهيل علم ... وسهيل صالح .وأورد ابن رجب مع ذلك رواية أخرى عن عباس عن ابن معين أن سهيلاً ثقة .

ينظر : شرح علل الترمذي ص:١٢٠-١٢١-١٢٢ .

والخلاصة ما قاله الإمام الترمذي : " تكلّم بعض أهل الحديث في سهيل بن أبي صالح ومحمد بن إسحاق وحماد بن سلمة ومحمد بن عجلان، وأشباه هؤلاء إنما تكلموا فيهم من جهـــة حفظهـــم في بعض ما رووا وقد حدث عنهم الأئمة ". شرح علل الترمذي (ص:١٢٠) فيما عنون لـــه محققـــه أستاذنا الدكتور نور الدين: "تراجم طائفة من جلة أهل الحديث تكلِّم فيهم من جهة حفظهم" .

وبتطبيق الكناية في الحديث يكون قد تمَّ العمل باللازم حين اضطره إلى التنحي وهو فرعٌ فقهي، وبالملزوم إذ لم يحصل الإكرام والتعظيم والتواضع لمن لا ينبغي التواضع له مما يدخل في مسائل الأخلاق.

قال الإمام القرطبي: "أي لا تتنّحَوا لهم عن الطريقِ الضيِّق، إكراماً لهم واحتراماً. وعلى هذا، فتكون هذه الجملةُ مناسبةً للجملةِ الأولى في المعنى والعطف[1].

وليس معنى ذلك أنّا إذا لقيناهم في طريقٍ واسعٍ، أنَّا نُلجِئُهم إلى حَرْفِه حتى نُضيِّق عليهم؛ لأن ذلك أذىً منَّا لهم من غيرِ سببٍ، وقد نُهينا عن أذاهم"[2].

وهذا نحو ما قاله القاضي عياض: "ألا يظهرَ برِّهم بالتنحِّي لهم عن منهج الطريق وعن سبيله ويؤثرَهم به"[3].

وقريبٌ من ذلك ما قاله الإمام النووي: "قال أصحابُنا: لا يترك للذمي صدر الطريق بل يُضطرُّ إلى أضيقه إذا كان المسلمون يطرقون، فإن خلت الطريق عن

---

[1] – ووجه المناسبة مع الجملة الأولى أنه إنّما نهى عن ذلك؛ لأنَّ الابتداءَ بالسَّلام إكرامٌ، والكافرُ ليس أهلاً لذلك. فالذي يناسبُهم الإعراضُ عنهم.

قال النووي: "مذهبنا تحريمُ ابتدائهم به ... وبهذا الذي ذكرناه عن مذهبنا قال أكثر العلماء وعامّة السلف" شرح صحيح مسلم ١٤/ ١٤٥.

وإنما قالوا ذلك استدلالاً بظاهر الحديث حاشية العدوي ٢/ ٦١٧؛ حاشية البجيرمي على الخطيب٤/ ٢٤٥؛ كشاف القناع، البهوتي ٢/ ٤٤٥.

وإلا فمكروه، ينظر: حاشية ابن عابدين ٩/ ٥٩١، ٥٩٢.

وتناقلت كتب الشروح مثل إكمال المعلم، القاضي عياض (٧/ ٥٢) ، وفتح الباري، ابن حجر (١١/ ٤٥) كلمةً للإمام الأوزاعي أنه قال: "إن سلّمت فقد سلّم الصالحون، وإن تركت فقد ترك الصالحون" ولم أعثر على إسنادٍ لها بعد طول بحث، والله أعلم .

[2] – المفهم ٥/٤٩٠.

[3] – إكمال المعلم ٧/٥٣.

الزحمة فلا حرج... قالوا: وليكن التضييق بحيث لا يقع في وَهْـدةٍ ولا يصـدِمُه جدارٌ ونحوه"[1].

وبالغ المباركفوري رحمه الله فقال في التضييق عليه: "بحيث لو كان في الطريق جدارٌ، يلتصقُ بالجدار، وإلا فيأمرُه ليعدلَ عن وسط الطريق إلى أحدِ طرفيه... وذلك أنا مأمورون بإذلالهم ﴿حتّى يُعْطُوا الجِزْيَةَ عن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ {التوبة: ٢٩}"[2].

وأكثر الشراح قصدوا ألا يُؤثَر الذمي بصدر الطريق دون المسلم، وهكذا في كلّ أمر. ولكن الذي فهمه المباركفوري من الآية واقعٌ نحوه في تفسير ابن كثير لها إذ يقول : "(وهم صاغرون) أي: ذليلون حقيرون مُهانون فلهذا لا يجوز إعزازُ أهل الذمّة ولا رفعُهم على المسلمين، بل هم أذلاء صغرة أشقياء كما جاء في صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه.."و ساق الحديث[3].

واكتفى آخرون بإعطاء الجزية صغاراً، وممن قال ذلك ابن قيم الجوزية في أحكام الذمة[4].

واتجه ابن عابدين (-١٢٥٢هـ) رحمه الله إلى مراعاة الزمان في معاملة أهل الذمة فإن قويت شوكتُهم حسُنَ التشدُّد معهم وإن ضعفوا خُفِّف عنهم، كلُّ ذلك اعتباراً لعزة الإسلام وأهله، ومال في زمنه إلى التشدد ووجوب أن يلازموا الصَّغار والهوان[5].

إذاً فقد أثرت هذه الكناية (فاضطروهم إلى أضيقه) في الاستنباط من وجهين:

---

[1] - شرح صحيح مسلم ١٤/ ١٤٧.

[2] - تحفة الأحوذي ٥/ ١٨٨ .

[3] - تفسير ابن كثير ١٣٣/٤ .

[4] - أحكام الذمة ٢٣/١.

[5] - حاشية ابن عابدين ٦/ ٣٣٦.

١- العمل باللازم والملزوم معاً، بأن أُخِذ من اللازم عملُ الجارحة والتصـــرفُ المحسوس، وأخذ من الملزوم عملُ القلب والنية .

٢ - الاختلاف في توجيه الكناية بسبب اختلاف في معنى اللازم:

فمن رأى أن معنى اللازم عدمُ التنحي لهم كان كناية عن ملـــزوم هـــو عـــدم الإكرام، وعليه أكثرالشراح كما أسلفت.

ومن رأى أنَّ معناه المبالغة في جبههِم والتضييق عليهم حتى يلتصـــقوا بحـــرف الطريق كان كناية عن إذلالهم ووضع عصا الصغار عليهم .

- **المثال الثاني**: عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ((كَانَتْ امْرَأَةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ، قَصِيرَةٌ، تَمْشِي مَعَ امْرَأَتَيْنِ طَوِيلَتَيْنِ، فَاتَّخَذَتْ رِجْلَيْنِ مِنْ خَشَبٍ، وَخَاتَماً مِنْ ذَهَبٍ مُغْلَقٍ مُطْبَقٍ، ثُمَّ حَشَتْهُ مِسْكاً - وَهُوَ أَطْيَبُ الطِّيبِ - فَمَرَّتْ بَيْنَ الْمَرْأَتَيْنِ، **فَلَمْ يَعْرِفُوهَا**، فَقَالَتْ بِيَدِهَا هَكَذَا)) وَنَفَضَ شُعْبَةُ يَدَهُ .

روى الحديث أبو أسامة عن شعبة هكذا، ورواه يزيد بن هارون عنه وسائر الرواة باختصارٍ أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكرَ امرأة من بني إسرائيل حشـــت خاتمها مسكاً والمسك أطيب الطيب[١].

---

[١]- أخرجه مسلم، والنسائي ، والترمذي ، وأبو داود .

ومدار الحديث على خُلَيد بن جعفر والمُستمِرّ بن الريّان تارة على الانفراد ، وأخـــرى علـــى الاقتران عن أبي نَضـــْرةَ المنذر بن مالك عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه :

أولاً - من طريق خُلَيدٍ عن أبي نضرة عن أبي سعيد :

- رواه مسلم في الألفاظ من الأدب (في استعمال المسك وأنه أطيب الطيب ..) ٢٢٥٢، عـــن أبي بكر بن أبي شيبة عن أبي أسامة عن شعبة عن خليد بن جعفر عن أبي نضـــرة عـــن أبي ســـعيد الخدري... الحديث الذي أثبته في المتن .

والمعروف أن أبا أسامة يأتي بالسياق على أتم وجوهه[1].

– ورواه النسائي في الزينة (أطيب الطيب) ٥١١٩ ، عن عبد الرحمن بن محمد بن سلام عن شبابة عن شعبة ... بإسناده عند مسلم ، واقتصر لفظه على ذكر خاتم الذهب ، أنها حشته مسكاً وأنه أطيب الطيب .

– ورواه النسائي في الجنائز (المسك) ١٩٠٥، عن محمود بن غيلان عن أبي داود وشبابة عن شعبة ... بإسناده عند مسلم ، بلفظ : ((أطيب الطيب المسك)) هكذا دون قصة.

– ورواه الترمذي في الجنائز عن رسول الله (في ما جاء في المسك للميت) ٩٩١، عن محمود بن غيلان عن أبي داود وشبابة عن شعبة ... بإسناده عند مسلم ، بلفظ : ((أطيب الطيب المسك)) هكذا دون قصة . قال أبو عيسى : هذا حديث حسن صحيح .

ثانياً – من طريق خُلَيد والمُستمِرِّ عن أبي نضرة عن أبي سعيد :

– رواه مسلم في الألفاظ من الأدب (في استعمال المسك وأنه أطيب الطيب ..) ٢٢٥٢، عن عمرو الناقد عن يزيد بن هارون عن شعبة عنهما معاً عن أبي نضرة عن أبي سعيد ...الحديث ، واقتصر لفظه على ذكر خاتم الذهب ، أنها حشته مسكاً وأنه أطيب الطيب .

– ورواه النسائي في الزينة (ذكر أطيب الطيب) ٥٢٦٤ ، عن أبي بكر بن إسحاق عن عبد الرحمن بن غزوان عن شعبة ... بإسناده عند مسلم ، واقتصر لفظه على ذكر خاتم الذهب ، أنها حشته مسكاً وأنه أطيب الطيب . لكنه لم يقل إنها من بني إسرائيل.

ثالثاً – من طريق المُستمِرِّ عن أبي نضرة عن أبي سعيد :

– رواه أبو داود في الجنائز (في المسك للميت) ٣١٥٨ ، عن مسلم بن إبراهيم عن المستمِرِّ بن الريّان ... بهذا الإسناد ، ولفظه : ((أطيب طيبكم المسك)) هكذا دون قصة.

[1] – ينظر: شرح علل الترمذي، ابن رجب ٢/ ٤٨٨، في أصحاب هشام بن عروة وأن حماد بن أسامة كان يجوِّد الحديث، بمعنى يتقنه ويتم سياقه، أمّا ما يُرمى به من التدليس فالصحيح براءته منه، ينظر : ميزان الاعتدال، الذهبي ١/ ٥٨٨؛ شرح علل الترمذي، ابن رجب ٢/ ٦٨١، وحاشية محققه الأستاذ الدكتور نور الدين عتر (رقم١) من تلك الصحيفة؛ طبقات المدلسين، ابن حجر ص٣٠.

وكان الإمام أحمد يجلُّ أمره جداً وينعته بالضبط، وقد روى له الجماعة، ينظر: سير أعلام النبلاء الذهبي ٩/ ٢٧٨.

قال الإمام القرطبي: "يُحتمَلُ أن تكون هذه المرأةُ فعلت هذا لتستُرَ قِصَرَها عن الناس، فلا ينظرون إليها. ولعلَّ قِصَرَها كان خارجاً عن غالب أحوال القصار. فإن كان هذا فلا إثمَ عليها؛ لصحَّة قصدِها وحُسنِ تستُّرها. وإن كانت فعلَت ذلك لتتزيَّنَ بإلحاقها نفسَها بالطِّوَال، فذلك ممنوعٌ منه؛ فإنَّه من باب تغيير خلْقِ الله تعالى كما تقدَّمَ"[1] يشيرُ إلى كلامه في كتاب اللباس (في لعن المتنمِّصات و المتفلِّجات للحسن) لكنه قال في ذلك الموضع: "قال علماؤنا: هذا المنهيُّ عنه المتوعَّد على فعله إنما هو فيما يكون باقياً؛ لأنه من باب تغيير خلق الله، فأما ما لا يكون باقياً كالكحل والتزيّن به للنساء فقد أجازه العلماء مالك وغيره"[2].

فالذي يبدو من خلال مقارنة كلام الإمام القرطبي في الموضعين أن المرأة إنما اتخذت رِجلين من الخشب باقيتين، وعليه فرَّع ذلك التفريع من جواز فعلها إذا قصدت التستُّر وحرمته إذا قصدت الزينة.

وهذا تفصيل بنحو ما ذكره القاضي عياض[3]، وذكره النووي أيضاً[4] وهو أن الأمر دائر على القصد، فحيث كان القصد صحيحاً شرعاً فلا بأس عليها وإن كان القصد التزوير والتعاظم والتبرُّج فهو حرام.

ويغلب على ظني أن الرِّجلين من الخشب كالحذاء الذي يزيد الطول ويصدر الصوت لا سيّما إذا كان من الخشب، فليستا باقيتين حتى تكونا من تغيير خلق الله، ولكن مناط التحريم الفتنة، والله أعلم .

---

[1]- المفهم ٥/٥٥٦.

[2]- المفهم ٥/٤٤٤.

[3] - إكمال المعلم ٧/١٩٣.

[4] - شرح صحيح مسلم ١٥/٩.

ثم لم يعيِّن أحدٌ منهم مراد هذه المرأة، لكن يدلُّ على سوء القصد نفضُ خاتمها بالطيب في حضرة الملأ، وروى الإمام أحمد عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الدنيا، فقال: ((إنّ الدنيا خَضِرة حُلْوة فاتَّقُوها واتَّقُوا النساء)) . ثمّ ذكر نسوةً ثلاثاً من بني إسرائيل، امرأتين طويلتين تُعرَفان وامرأة قصيرة لا تُعرَف، فاتخذت رِجلين من خشب، وصاغت خاتماً فحشَته من أطيب الطِّيب المسكِ، وجعلت له غلَقاً، فإذا مرّت بالملأ أو بالمجلس قالت به، ففتحته، ففاح ريحُه. قال المستمر بخِنصَره اليسرى فأشخصَها دون أصابعه الثلاث شيئاً وقبض الثلاثة[1].

فالحديث جليٌّ في أنها فعلت ذلك ليُنظَر إليها وتستميل قلوب الرجال بالعطر والمنظر، والله أعلم .

وكان هذا هو السبب في منعهن المساجدَ، كما ثبت ذلك في مصنف عبد الرزاق من حديث عائشة موقوفاً، قالت: "كنّ – نساءَ بني إسرائيل– يتّخذن أرجلاً من خشب، يتشرّفن للرجال في المساجد، فحرّم الله عليهن المساجد، وسلّطت عليهن الحيضة"[2]، قال الحافظ ابن حجر: "وهذا وأن كان موقوفاً فحكمه حكم الرفع؛ لأنه لا يقال بالرأي"[3].

---

[1] - المسند، مسند المكثرين (مسند أبي سعيد الخدري) ١١٠٣٤، عن عبد الصمد عن المستمرُّ بن الريّان .. به عند مسلم.

[2] – المصنف في الصلاة (شهود النساء الجماعة) ،٥١١٤ ، قال ابن حجر في الفتح ٢/٣٥٠ : " أخرجه عبد الرزاق بإسناد صحيح".

[3] – فتح الباري (٢/٣٥٠).

فالظاهر من سياق الحديث سوء قصدها وقد نُهي عن تطيّب المرأة في غير أهلها[1]، لكن قال القرطبي: "وكلُّ ذلك هو شرعُنا، وهل كان كذلك في شرع بني إسرائيلَ أو لا ؟كلُّ ذلك مُحتمَلٌ".

وللكناية "فلم يعرفوها" دور كبير في هذا الشأن، ذلك أنها كناية عن مبلغ تبرُّجها وتجمُّلها، وما زال المرء يقول لصديقه إذا ظهر في حلة بارعة : ما عرفناك! تعجباً من هيئته.

أو كناية عن حصول قصدها في التستر كما رأى الشراح .

أو كناية عن سقوط حرمتها في نظر الناس ويترتب عليه أن تتعرّض لأذى الفساق ولهوهِم، من الآية ﴿يأَأَيُّهَا النَّبِىُّ قُل لأَّزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذالِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلاَ يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَّحِيماً﴾ {الأحزاب:٥٩}.

والمعنى يُعرفن من الحرائر فلا يتعرضُّ لهنّ الفساق كتعرضهنّ للإماء[2].

---

[1] – لحديث أبي موسى الأشعري مرفوعاً : ((كلُّ عينٍ زانيةٌ ، والمرأةُ إذا استعطَرَت فمرَّت بالمجلس فهي كذا وكذا)) يعني زانية .

رواه الترمذي في الأدب عن رسول الله (ما جاء في كراهية خروج المرأة متعطرة) ٢٧٨٦ ، قال : حديث حسن صحيح .

والنسائي في الزينة (ما يكره للنساء من الطيب) ٥١٢٦ ، بلفظ : ((أيُّما امرأةٍ استعطرَت ، فمرّت على قومٍ ليجدوا من ريحها فهي زانية)) .

وحديث أبي هريرة مرفوعاً : ((وليخرجْنَ وهنَّ تـَفِلاتٌ)) رواه أبو داود في الصلاة (ما جاء في خروج النساء إلى المسجد) ٥٦٥، وابن حبان (موارد الظمآن) في المواقيت (دخول النساء المسجد وصلاتهن فيه) ٣٢٧، وابن خزيمة في الصلاة (الأمر بخروج النساء إلى المساجد تفلات) ١٦٧٩، وأول الحديث : لا تمنعوا إماء الله مساجد الله ... الحديث . ورواه ابن حبان أيضاً من حديث زيد بن خالد في الباب المذكور رقم ٣٢٦ .

[2] – ينظر: تفسير الطبري ٢٠/ ٣٢٤ ؛ نظم الدرر فى تناسب الآيات والسور، البقاعي ٦ / ١٣٥.

وقال الرازي: "ويمكن أن يقال: المراد يعرفن أنهن لا يزنين"[1].

وقال أبو حيان (-٧٤٥هـ): "ليحتشمن ويُهَبن، فلا يطمع فيهن"[2].

وهذا مذهبٌ مشهور له في عدم التفريق بين الأمة والحرة في وجوب التستر، قال: "والظاهر أن قوله (وَنِسَاء الْمُؤْمِنِينَ) يشمل الحرائر والإماء، والفتنة بالإماء أكثر، لكثرة تصرفهن بخلاف الحرائر، فيحتاج إخراجهن من عموم النساء إلى دليل واضح"[3].

والحاصل أن هناك اختلافاً في توجيه اللازم (لم يعرفوها) يؤدي إلى اختلافٍ في توجيه الملزوم :

فإذا قُصِد به التعجب كان كناية عن مبلغ تبرُّجها.

وإذا قصد به الجهل بعينِها كان كناية عن تستُّرها حتى لا تعرَف.

وإذا قصِد به الجهلُ بحرمتها (كما في الآية) كان كناية عن ابتذالها والتعرُّض لها من قِبل فسّاق القوم.

وهو في الأول والثالث يدخل في باب ذمِّ التهتك والفتنة ويترتّبُ عليه تحريم ما فعلته من اتخاذ رِجلي الخشب، وفي الثاني يدخل في باب الحياء والستر ويترتّب عليه جواز فعلها ذلك.

فظهر أن الكناية في جميع ما سبق لعبت دوراً في اختلاف المستنبطين من الأحاديث الشريفة سواءً كان ذلك من جهة تعيُّنها وعدمه أم من جهة الاختلاف

---

[1] - مفاتيح الغيب ٢٥ / ١٩٨.

[2] - تفسير البحر المحيط ٧ / ٢٤٠.

[3] - تفسير البحر المحيط ٧ / ٢٤٠.

في توجيه لازمها ومن ثم في توجيه ملزومها، وبان أيضـــاً أنّ الكنايـــة بطبيعـــة تكوينها هي القالب الأمثل لإخراج المسألة بفقهها وخُلُقها، والله أعلم.

المبحث الرابع

أثر الرواية بالمعنى في الاستنباط الكنائي

قبل البدء بمطالبه أنوّه بأمرين:

– أنّ المبحثَ لا بدَّ متعرِّضٌ لأثر الرواية بالمعنى في التصوير تبعاً للاستنباط ما دام الهدف من التصوير هو التأثير في المتلقي وهذا يعني دخولَ الصورة الفنية الدينية في بابٍ واسعٍ من الاستنباط الأخلاقي هو الحكمة في الوعظ والتلطّف في الأمر والنهي بأحسن السبل المؤثِّرة .

– وأنه كان في الصدارة من الخطة الأولية من الأطروحة، ثم استقرّ الرأي على تأخيره إلى هذا الموضع حتى يمرَّ العمل بجملةٍ وافرة مُستَكثرة من الكنايات النبوية يمكن البناء عليها لهذا المبحث الهام.

وجعلتُ هذا المبحث في مطلبين، أحدهما الرواية بالمعنى والاحتجاج بالحديث في اللغة، وثانيهما نماذج من تخيّر اللفظ وتأثيره في الاستنباط.

المطلب الأول: الروايةُ بالمعنى والاحتجاجُ بالحديث في اللغة

أ– حكم رواية الحديث بالمعنى :

الجمهور على جوازها بشروط.

يقول الإمام الترمذي: "فأما من أقام الإسناد وحفظه وغير اللفظ فإن هذا واسع عند أهل العلم إذا لم يتغير المعنى... وإنما تفاضل أهل العلم بالحفظ والإتقان والتثبت عند السماع، مع أنه لم يسلم من الخطأ والغلط كبير أحد من الأئمة مع حفظهم"[1].

---

[1] – العلل الصغير ، الترمذي ١ / ٧٤٦.

قال ابن رجب في شرحه على العلل:" كلامه يشعر بأنه إجماع وليس كذلك، بل هو قول كثير من العلماء"[1].

وهذا الكثير الذي قاله هم جمهور العلماء والذي استقر عليه العمل، قال الإمام النووي: "جمهور السلف والخلف من الطوائف على أنه يجوز في المعنى بجميعه إذا قطع بأداء المعنى"[2].

أمّا "إن لم يكن عالماً بالألفاظ ومقاصدها، خبيراً بما يحيل معانيها لم تجز له الرواية بالمعنى بلا خلاف، بل يتعيّن اللفظ الذي سمعه"[3].

ويُنسَب إلى الإمام مالك تجويزُها في غير حديث النبي صلى الله عليه وسلم خاصة، قال الترمذي : "سمعت معن بن عيسى القزاز يقول: كان مالك بن أنس يشدِّد في حديث رسول الله صلى الله عليه و سلم في الياء والتاء ونحوهما"[4].

وطريقةٌ أخرى تجيز الرواية بالمعنى للصحابة دون غيرهم لِما اجتمع لهم من الفصاحة والبلاغة والجبلّة العربية ومشاهدة أقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله، جزم بها ابن العربي المالكي (-٥٤٣هـ)، وقال: "فأفادهم المشاهدة عقلَ المعنى جملةً واستيفاءَ المقصد كلِّه، وليس من أخبرَ كمن عاينَ"[5].

---

[1] - شرح علل الترمذي ١/ ١٤٧.

[2] - التقريب المطبوع مع تدريب الراوي ٢/ ٩١ ، ٩٢ .

ويُنظر: اللمع في أصول الفقه، الشيرازي ص ٤٣؛ الأصول، شمس الأئمة السرخسي ١ / ٣٤٩؛ قواطع الأدلة في الأصول، أبو المظفر السمعاني ١ / ٣٥٤؛ المنهل الروي، بدر الدين بن جماعة ص ٩٩؛ الباعث الحثيث، ابن كثير ص ١٤١.

[3] - التقريب المطبوع مع تدريب الراوي ٢/ ٩١ .

[4] - العلل الصغير ١ / ٧٤٨.

[5] - ينظر: أحكام القرآن ١/ ٣٥، في قوله تعالى: ﴿فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلاً غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ ...﴾ {البقرة: ٥٩}.

وطريقة تُجيزُ مطلقاً، وأخرى تمنع مطلقاً .. لكن الجمهور على جوازها بالشرط المذكور، والكلام في غير ما جرى التعبّد بلفظه كالتشهد ونحوه.

قال الشيخ أحمد محمد شاكر: "والمتتبّع للأحاديث يجد أن الصحابة أو أكثرهم كانوا يروون بالمعنى[1]... كذلك نجد التابعين حرصوا على اللفظ، وإن اختلفت ألفاظهم، فإنما مرجع ذلك إلى قوة الحفظ وضعفه، ولكنهم أهل فصاحة وبلاغة وقد سمعوا ممن شهد أحوال النبي صلى الله عليه وسلم وسمع ألفاظه. وأما من بعدهم فإن التساهل عندهم في الحرص على الألفاظ قليل، بل أكثرهم يحدث بمثل ما سمع"[2].

ويتفرّع عن هذه المسألة رواية بعض الحديث الواحد، فمنعه بعضهم مطلقاً بناء على منع الرواية بالمعنى، ومنعه بعضهم مع تجويز الرواية بالمعنى، وجوّزه بعضهم مطلقاً، قال الإمام النووي: "والصحيح التفصيل، وجوازُه من العارف إذا كان ما تركه غير متعلّقٍ بما رواه بحيث لا يختلُّ البيان ولا تختلف الدلالة بتركه"[3].

ب- الاحتجاج بالحديث في اللغة:

لم تنجم مسألة الاحتجاج بالحديث الشريف في قواعد اللغة إلا في الأزمنة المتأخرة لّما أنكر أبو حيان الأندلسي (-٧٤٥هـ) على ابن مالك (-٦٧٢هـ) كثرة اعتماده على الحديث بأنّ المتقدِّمين من أئمة النحو كالخليل وأبي عمرو بن العلاء وأبي زيد والكسائي وسيبويه لم يكونوا يستشهدون به، وأن بعض أذكياء

---

[1] - كذا قال ابن الصلاح أن الغالب على المتقدمين الرواية بالمعنى . ينظر: أدب المفتي والمستفتي ، ١ / ٢٤٠.

[2] - الباعث الحثيث، الحاشية ص ١٤٣.

[3] - التقريب المطبوع مع تدريب الراوي ص ٩٧/٢ .

المتأخرين علّل ذلك بعدم وثوقهم به لأجل الرواية بالمعنى، والرواةِ من العجم والمولّدين[1].

لكن هذا التعليل لم يصرِّح به المتقدِّمون، ولا هم صرّحوا برفض الاحتجاج بالحديث[2].

فيحتمل أنهم لم يستشهدوا بالحديث لأنه يحتاج إلى صناعة في الجرح والتعديل ولم يكونوا من أهلها، إنما غلب عليهم استقراء اللغة من البوادي كما في نظرية النموذج الحديثة[3].

---

[1] – ينظر : همع الهوامع ، السيوطي ١ / ٣٩٣؛ توجيه النظر إلى أصول الأثر، الشيخ طاهر الجزائري ٢ / ٧٠٠؛ الحديث النبوي وأثره في الدراسات اللغوية والنحوية ، د. محمد ضاري حمادي ص ٤٣٠، وما بعدها .

[2] – ولست أدري ما مستند الرفض الذي جاء في كتاب الدكتور فاضل السامرائي (ابن جني النحوي ص ١٢٩) : " النحويون القدامى لا يحتجون بالحديث النبوي ولا يستشهدون به ورفضوه جملة"، وهو يقول في كتابه الآخر (الحجج النحوية ص ١٤٨): "لم يهمل النحاة الأوائل الاحتجاج بالحديث النبوي الشريف" وذكر احتجاج الفراء وسيبويه ببعض الحديث.

[3] – في النظرية التوليدية التحويلية التي أسسها تشومسكي ومر ذكرها في الفصل الرابع ص٢٦٠، وفيها ينطلق الباحث التوليدي من فرضية الحدس اللغوي المستند إلى الكفاية اللغوية، فالإنسان الذي يتكلّم لغة معينة يستطيع أن يفهم جمل لغته هذه كما أنه يستطيع أن يحكم على اللغة الجديدة من حيث الخطأ والصواب في التركيب، هذه هي الكفاية. أمّا الحدس اللغوي فهو المعطيات اللغوية التي يتوصّل بها الباحث الألسني إلى قواعد اللغة عبر ما يسمى بالأنموذج، أي يضعون قواعد اللغة بناء على ما يسمعونه من متكلّمها لكنهم يفترضون أنّه مثاليٌّ ويهملون العوامل التي تحدُّ من الكفاية اللغوية كالشرود الذهني ومحدوديّة الذاكرة وغيرها. ينظر : الألسنية ، د. ميشال زكريا ص : ١٥٦ – ١٦٤.

وقد سبق بها أئمة اللغة العربية الذين أقاموا في البادية ليسمعوا الأعراب ويضبطوا اللغة على كلامهم في القرن الثاني الهجري حين وجد أئمة اللغة وأوائل مصنفي المعاجم في أعراب البادية ملاذاً من هذا الخضم العالمي من أوزاع اللغات المقبلة إلى حواضر الخلافة الإسلامية إبّان الفتح، فبات الأعراب يومئذ أهل الفصاحة، يلتمسهم الرواة ويحملون عنهم ويرَون فيهم بقية اللغة ومادة العرب.

ثم كان مَن بعدَهم يُكثِرون أو يُقِلُّون، بحسب شوكتهم في الحديث حتى جاء ابن مالك رحمه الله، فنصر الاستشهاد بالحديث على وجه الاحتجاج[1].

وأخيراً كانت قراراتُ مجمع اللغة العربية بمصر في العصر الأخير في محاولة للتوسّط بين أنصار المذهبين، وما كلُّ توسُّطٍ وسَطٌ، ونص قرارهم:

"اختلف علماء العربية في الاحتجاج بالأحاديث النبوية؛ لجواز روايتها بالمعنى ولكثرة الأعاجم في رواتها.

وقد رأى المجمع الاحتجاج ببعضها في أحوال خاصة، مبيّنة فيما يأتي:

١- لا يُحتجُّ في العربية بحديثٍ لا يوجد في الكتب المدونة في الصدر الأول، كالكتب الصحاح الستة فما قبلها.

٢- يحتجُّ بالحديث المدوّن في هذه الكتب الآنفة الذكر، على الوجه الآتي:

أ- الأحاديث المتواترة والمشهورة.

ب- الأحاديث التي تُستعمل ألفاظها في العبادات.

ج- الأحاديث التي تعدُّ من جوامع الكلم.

د- كتب النبي صلى الله عليه وسلم.

ينظر: المزهر في علوم اللغة، السيوطي ١ / ٢٤٤؛ شرح أدب الكاتب، مقدمة الرافعي ص٨.

على أنهم قديماً وحديثاً يفترضون المثالية في متكلّم اللغة وهذا يعني وجود هامشٍ من أخطاء الذاكرة والوهم أغضَوا عنه وتسامحوا فيه. وهذا الهامش واسع اليوم ضيقٌ في بادية العرب آنذاك؛ لصفاء عقولهم وقوة قريحتهم.

[1] - على سبيل المثال يقول ابن مالك في وقوع الشرط مضارعاً والجواب ماضياً، وساق حديث النبي صلى الله عليه وسلم، يرويه أبو هريرة: ((مَن يقم ليلةَ القدر إيماناً واحتساباً غُفِرله)) [متفق عليه: البخاري في الإيمان (قيام ليلة القدر من الإيمان) ٣٥، مسلم في صلاة المسافرين (الترغيب في قيام رمضان وهو التراويح) ٧٦٠] : "إن النحويين يستضعفون ذلك ويراه بعضهم مخصوصاً بالضرورة، والصحيح الحكم بجوازه مطلقاً لثبوته في كلام أفصح الفصحاء، وكثرة صدوره من فحول الشعراء" شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح، ص ١٤، ١٥.

فجعل الأصل في الاحتجاج لصحة القضية ثبوتَها في الحديث الشريف.

هـ- الأحاديث المروية لبيان أنه كان صلى الله عليه وسلم يخاطب كل قوم بلغتهم.

و- الأحاديث التي دوّنها من نشأ بين العرب الفصحاء.

ز- الأحاديث التي عرف من حال رواتها أنهم لا يجيزون رواية الحديث بالمعنى، مثل القاسم بن محمد، ورجاء بن حيوة، وابن سيرين.

ح- الأحاديث المروية من طرق متعددة، وألفاظها واحدة"[1].

وقد يرى أنّ هذا التقنين الشكلي لمادة تفيض حيوية يبتعدُ عن الواقع العملي لهذه المادة وما يقوم بها من الصناعة الحديثية.

ففيما يخص البند (ج) وقولهم: (يُحتجُّ بالأحاديث التي تعدُّ من جوامع الكلم) هذا يعني أنّ في حديث النبي صلى الله عليه وسلم جوامع وغير جوامع !

وجوامع الكلم هي الموجز من القول بأن يكون كثير المعاني قليل الألفاظ[2].

وهي عند التحقيق سمة حديثه كلِّه، ولا وجهَ لتخصيص بعضه دون بعض، لكنهم عندما يمثِّلون لها يذكرون أحاديث قِصاراً[3]؛ لأنها أجلى للغرض، على أنها في الغالب تكون جزءاً من حديث أطول، أو تكون كالتقرير لسباقها أو القاعدة لسياقها، وكلُّ كلامه صلى الله عليه وسلّم مَعينٌ لا ينضُب .

وفيما يخص البند (ز) وقولهم: (يُحتجُّ بالأحاديث التي عرف من حال رواتها أنهم لا يجيزون الرواية بالمعنى مثل القاسم بن محمد ورجاء بن حَيْوة وابن سيرين)

فهذا فيه مغالطة؛ لأن منعَ هؤلاء الأئمة من الرواية بالمعنى لا يعني أن الأحاديث التي يروونها سلمت من الرواية بالمعنى، والإمام الترمذي الذي روى

---

[1] - مجمع اللغة العربية في ثلاثين عاماً، مجلة المجمع اللغوي ٧/٤.

[2] - ينظر: مشارق الأنوار ، القاضي عياض ١ / ٢٩٦؛ شرح النووي على صحيح مسلم ١٣ / ١٧٠.

[3] - ينظر: فتح الباري، ابن حجر ١٣ / ٢٤٨.

التزام النفر الثلاثة بتأدية الألفاظ روى في الموضع نفسه عن ابن سيرين أنه كان يسمع من عشرة: اللفظ مختلف والمعنى واحد[1].

فالذي يستفاد من التزامهم باللفظ الترجيحُ[2]، فإذا انتهى الحديث إلى أكثر من راوٍ بينهم القاسم بن محمد مثلاً فاختلَف لفظُهم ترجّحَ لدينا لفظ القاسم إذ كان لا يروي بالمعنى، من غير أن يدلّ هذا على أن الحديث لم تدخله رواية بالمعنى قبل أن يصل إلى القاسم أو بعد خروجه من يده، وسيأتي في المطلب الثاني حديثٌ رواه القاسم فيه مصداق ما أقول[3].

وأكثر من ذلك فإن القاسم بن محمد الذي ضربوه مثلاً كان يلحنُ مع جلالته وتقدّمه في العلم، فعن ابن أبي عَتيق أنه تحدّث والقاسمُ عند عائشة رضي الله عنها قال: وكان القاسم رجلاً لحّانةً وكان لأمٍّ ولد، فقالت له عائشة: مالك لا تحدِّث كما يتحدَّث ابنُ أخي هذا؟ أما إني قد علمتُ من أين أُتِيتَ، هذا أدّبته أمّه وأنت أدّبتك أمّك... الحديث[4].

فلعلّ هذا مما جعل القاسم بن محمد يلتزمُ أداء اللفظ، والله أعلم.

وللأستاذ الدكتور نور الدين عتر كلمةٌ هي الفيصل الذي طبَّق المِفصل، يقول: "نلفت النظر إلى أننا في الدراسة الأدبية نتطلّب لفظ الحديث، لأنه مطلوب بشكلٍ أساسي في الدراسة الأدبية. ونستطيع أن نقول : إن من تحرّى رواية الثقات واختبرها وجدها تحرص على رواية الحديث بلفظه في معظم

---

[1] – العلل الصغير ١ / ٧٤٦.

[2] – ذكر الحافظ العراقي في التقييد والإيضاح ص ٢٨٦، في النوع السادس والثلاثين (معرفة مختلف الحديث) من وجوه الترجيحات الترجيحَ بكون الراوي لا يروي بالمعنى .

[3] – ص ٤٨١.

[4] – رواه مسلم في المساجد (كراهة الصلاة بحضرة الطعام...) ٥٦٠.

الأحوال، وإن ما يروونه بالمعنى قليل، وأكثر ما يكون بوضع لفظ موضع آخر، مما لا يبعد الباحث عن أسلوب الحديث النبوي الأصلي، ويستطيع إن كان له إلمامٌ بفنّ المصطلح أن يتوصّل إليه ويتخيَّره للدراسة الأدبية"[1].

وهذا الكلام ينسحب على الدراسات اللغوية عموماً نحوية أو بيانية، وأصدرُ عنه من جهتين :

الأولى- إذا كانت الدراسة الأدبية تتطلب لفظ الحديث فإن درسَ الكناية النبوية ألصقُ بلفظ النبي صلى الله عليه وسلم وأشدّ طلباً وتحرِّياً له.

الثانية- الوصول إلى ما يغلب على الظن أنه لفظ النبي صلى الله عليه وسلم ممكنٌ بتطبيق قواعد المصطلح عند الموازنة بين الروايات وتخيُّر الأصح منها.

والقضية أن رواية الصحابة وعرب التابعين بالمعنى لا تضر في الاحتجاج للنحو لأنهم في زمن الاحتجاج، والشأن في غيرهم أيسرُ وأكثرُ ضبطاً لِما أكبّوا على سماع الحديث وروايته فدارت الأسانيد على الأئمة الذين يُجمَع حديثهم، وهي أكثر الحديث، فيُعلَم اللفظ الأصح بمقارنة الروايات.

على أن موضوع بحثنا كنايةُ النبي صلى الله عليه وسلم ولفظُه.

ولا نعدَم وسيلة للوصول إلى لفظ النبي صلى الله عليه وسلم يقيناً أو غلبة ظن بسبر الروايات وفحصها وتمحيصها وموازنتها وتخيُّر اللفظ بكون أحد الحديثين فصيحاً والآخر دونه، أوكونه اتفق عليه الشيخان، أوكون راويه أكثر أو أجلّ، أو أحسن سياقاً واستقصاءً .. وغير ذلك من طرق الترجيح والتخيُّر التي بلغ بها الحافظ زين الدين العراقي مئة وعشراً، ثم قال: "وثَمّ وجوهٌ أخر"[2].

---

[1] - علم الحديث والدراسات الأدبية ص٦٥ .

[2] - التقييد والإيضاح، زين الدين العراقي ص ٢٨٩.

المطلب الثاني: نماذج من تخيّر اللفظ وتأثيره في الاستنباط

جوهرُ الكناية لازم كُني به عن ملزومٍ مع إرادتهما معاً.

فمن الزاوية النظرية المنطقية لا يعدو تأثير الرواية بالمعنى في الكناية أحدى ثلاث: أن تُحذف الكناية بالكلية جرّاء اختصار الحديث، أو يُصرّحَ بالملزوم ويُستغنى عن اللازم، أو يُستبدل ببعض كلماتها كلِماً آخرَ مع بقاء اللازم والملزوم.

وعملياً إذ لم أزل في بحثي متفحِّصاً موضع الكناية من كلِّ حديثٍ جاء، إن كان في لفظها خلافٌ في الكتب الستة أو خلافٌ قويٌ من غير الكتب الستة بيّنتُه ووازنت الروايات حتى أبلُغَ الأصحَّ والأمثلَ، فتحصّل لديّ من نحو مئة كنايةٍ نبوية مدروسةٍ مخرّجةٍ أحاديثُها أن تأثير الرواية بالمعنى في هذا النوع البلاغي ثم في الاستنباط منه يمكن ردّهُ جميعاً إلى الأصناف الثلاثة التي تقررت نظرياً، فسأذكرها الآن وأمثِّل بما سبق تخريجه ودراستُه مُلخَّصاً بما يؤدي الغرضَ إنشاء الله.

الصنف الأول– أن تُحذَف الكناية من بعض الروايات جرّاء اختصار الحديث .

وله أسباب منها:

١ – أن يستغني الراوي عنها بالسياق ظنّاً منه أنها لا تؤثّر في المعنى .

مثاله: حديث الرحم ((خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ فَلَمَّا فَرَغَ مِنْهُ قَامَتْ الرَّحِمُ فَأَخَذَتْ بِحَقْوِ الرَّحْمَنِ، فَقَالَ لَهُ: مَهْ. قَالَتْ: هَذَا مَقَامُ الْعَائِذِ بِكَ مِنْ الْقَطِيعَةِ)).

فهذا الحديث رواه البخاري ومسلم، وخلاصة ما جاء في تخريج الحديث ودراسته[1] أنّ مداره على معاوية بن أبي مزرِّد يرويه عن سعيد بن يسارٍ عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعاً.

---

[1] – خُرِّج ودُرست الكناية فيه في مبحث التشخيص من الفصل الثاني ص ١٦٩، وما بعدها.

فرواه البخاري في تفسير القرآن عن خالد بن مَخَلَد عن سليمان بن بلال عن معاوية بن أبي مزرِّد، بهذا اللفظ الذي فيه ((فأخذت بحقو الرحمن)) .

ورواه في التوحيد عن إسماعيل بن أبي أُوَيس عن سليمان بن بلال عن معاوية بدون هذه الجملة.

وفي الأدب من طريق عبد الله بن المبارك عن معاوية بدونها أيضاً.

أما مسلمٌ فرواه من طريق حاتم بن إسماعيل عن معاوية بدونها أيضاً .

على أنّ زيادةَ خالد بن مخلد عن سليمان عن معاوية، مؤيَّدةٌ بما رواه الإمام أحمد في مسنده عن أبي بكر الحنفي عن معاوية بن أبي مزرّد أثبتَ فيه هذا اللفظ، وأبو بكر ثقة روى له الجماعة.

فالزيادة صحيحة، ويرجّح كفّتها احتمالُ أن من لم يروها إنما فعل ذلك تحرّجاً منه وظنّاً أنها لا تؤثر في المعنى واكتفى بقوله (هذا مقام العائذ بك) على أنها تقوم مقام (فأخذت بحقو الرحمن) وتغني عنها، كما مرّ.

ورأينا في موضعه ذاك[1] أنّ الشهرة فيها لمذهبين: طريقة الإمرار بلا كيف وطريقة التأويل، وبالتأويل تكون استعارةً تمثيلية لحال المستجير، ويحتمل أنه إذا طّبقنا عليها قانون الكناية باصطلاحها من دلالة اللازم على الملزوم – حيث لا يشترط في اللازم الخوض في الكيف– تيسّرَ لنا إمرارُ الصفة بلا كيف مع تحصيلِ معنىً من الكلام، إذ هو كناية عن الاستجارة، والله أعلم.

٢– الميل إلى الفقه على حساب التصوير .

كما في حديث وفد عبد القيس ونهيِ النبي صلى الله عليه وسلم إياهم عن النَّقير ونحوه من أوعيتهم، وقوله كناية عن مبلغ سُكرهم به: ((حتى إن أحدكم

[1] – في الفصل الثاني ص ١٧٤.

ليضرب ابن عمه بالسيف)) وما جعل الرجل منهم يخبأ جراحته تلك . ذكرتُ هذا الحديث في مطلب التقبيح من فصل أغراض الكناية[1].

وهذه رواية أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أخرجها الإمام مسلم .

وقلتُ ثمَّ إن الحديث من رواية ابن عباس رضي الله عنهما أذكَرُ وأشهر ، فقد رواه البخاري عنه في مواضع كثيرة منها في المغازي، ومسلم في الإيمان، والترمذي في الإيمان، والنسائي في الإيمان وشرائطه، وأبو داود في الأشربة . وليس في أي من مواضعه قصة السيف، إنما يتعلّق جميعها بما علّمهم النبيّ صلى الله عليه وسلم من شرائع الإسلام وما نهاهم عنه من الأشربة.

على أن حديث أبي سعيد أتمُّ سياقاً، وفي المسند سياقٌ أتمّ منه وأكثرُ تفصيلاً يذكر قصة السيف واسمَ الرجل الذي خبأ الجراحة وسبب جراحته تلك، وهو من رواية العصريين أنفسهم عن بعض الوفد في خبرهم مع النبي صلى الله عليه وسلّم، بإسنادٍ رجاله ثقات، ولا يضر كون الصحابي مبهماً، كما تقدّم في موضعه[2].

وقدوم الوفد في السنة الخامسة أي قبل هجرة ابن عباس مع أبيه قبيل الفتح[3].

فكأن ابن عباس رضي الله عنه لّما سمع الحديث من الصحابة سمعه بغير قصة السيف أو أنّ اهتمامَه في هذا الحديث كان بالشرائع منه دون القصص، أمّا أبو سعيدٍ الخدري فرواه أتمَّ، ورواه بعض الوفد بحذافيره.

وقول النبي صلى الله عليه وسلم (حتى إنّ أحدَكم ليضربُ ابن عمِّه بالسيف) وإن كان لا يؤثر في حقيقة النهي لكنّه يؤثر في قَبول النهي رغم استحكام العادة،

---

[1] – في الفصل الخامس ص ٣٥٨، وما بعدها.

[2] – في الفصل الخامس ص ٣٦٠.

[3] – ينظر: الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر ٣ / ٦٣١.

ويستفاد منه استعمال الفطنة والحكمة في الحِجاج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

- وحديث ((كُتِب عليكِ ما كتب عليهن)) فيه كنايةٌ باسم الموصول وصلته عن الحيض جواباً لقول عائشة رضي الله عنها: "لا أصلي" الذي هو أيضاً كناية عن الشيء نفسه.

تقدّم إخراج الستة له[1]، وأنّ هذا من لفظ البخاري في الحج من طريق أفلحَ ابن حُميد عن القاسم بن محمد عن عائشة، وأن الحديث رُوِي مختصراً دون (كتب عليك ما كتب عليهن) وفيه تصريح عائشة بالحيض، من طرقٍ عن عبد الرحمن بن القاسم عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها عند البخاري في الحيض، ومسلم في الحج، والنسائي في الطهارة، وأبو داود في المناسك، وابن ماجه في المناسك .

ورواه الترمذي في الحج عن رسول الله مختصراً جداً من طريق عبد الرحمن بن الأسود عن أبيه عن عائشة ليس فيه شيءٌ من لفظ النبيِّ صلى الله عليه وسلّم.

والمخرَجان صحيحان وأفلح وابن القاسم ثقتان، مع كون عبد الرحمن بن القاسم أجلَّ -كما رأينا في ترجمة الرجلين في موضعه- لكنّ رواية أفلح فيها من التفصيل ما يربو على الروايات عن عبد الرحمن التي درات على مسألة الحكم الفقهي المتعلِّق بالحائض فيحتمل أن عبد الرحمن سمّى الأشياء بأسمائها واقتصرَ على مراده مراعاةً للفقه، والمظنون مما خُبِر من أمر النساء وما طُبعن عليه من الحياء أنهن يَكنِين عن الحيض، وكذلك الرجال لا يجبَهون زوجاتِهن بالسؤال عنه بلفظه. فالزيادة من أفلحَ زيادة ثقة وسياقه أتم ويُستأنس بما ذكرت أخيراً في تأييد روايته.

---

[1] - تقدم تخريجه والكناية فيه في مطلب الموازاة الفنية من الفصل الخامس ص ٣٨٤، وما بعدها.

وفي الكنايتين (لا أصلي) و (كتب عليك ما كتب عليهن) فوائد جمة تتعلق بالحكمة وسعة الصدر وحسن السياسة ولطف المعشر .

مع ما في كناية النبي صلى الله عليه وسلم (كتب عليك..) من الموازاة الفنية لقول عائشة (لا أصلي) وأنّ فيها كنايةً ومواساةً لها بعموم البلوى في بنات جنسها كما ذُكِر في موضعه.

٣ – تقطيع الحديث بحسب الحاجة .

كحديث المرأة من بني إسرائيل التي حشت خاتمها مسكاً وهو أطيب الطيب واتخذت رجلين من خشب ((فمرت بين المرأتين فلم يعرفوها)).

تقدّم[١] إخراجُ مسلم والنسائي والترمذي وأبي داود له، فسأذكر خلاصة ذلك مع أسماء الأبواب من الكتب لتعلّقها بالغرض الآن:

مدار الحديث على خُلَيد بن جعفر والمُستمِرّ بن الريّان تارة على الانفراد ، وأخرى على الاقتران عن أبي نَضْرةَ المنذر بن مالك عن أبي سعيد الخدري(رضي الله عنه) :

– من طريق خليدٍ وحده :

رواه مسلم في الألفاظ من الأدب (في استعمال المسك وأنه أطيب الطيب ..)، من طريق أبي أسامة عن شعبة عن خليد بن جعفر عن أبي نضرة عن أبي سعيد يرفعه: ((كَانَتْ امْرَأَةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ ، قَصِيرَةٌ ، تَمْشِي مَعَ امْرَأَتَيْنِ طَوِيلَتَيْنِ ، فَاتَّخَذَتْ رِجْلَيْنِ مِنْ خَشَبٍ ، وَخَاتَماً مِنْ ذَهَبٍ مُغْلَقٍ مُطْبَقٍ ، ثُمَّ

[١] – تقدم تخريجه والحديث عن الكناية فيه في مبحث الاستنباط الفقهي والأخلاقي من الفصل السادس ص ٤٤٨، وما بعدها.

حَشَتْهُ مِسْكاً- وَهُوَ أَطْيَبُ الطِّيبِ - فَمَرَّتْ بَيْنَ الْمَرْأَتَيْنِ، فَلَمْ يَعْرِفُوهَا، فَقَالَتْ بِيَدِهَا هَكَذَا)) وَنَفَضَ شُعْبَةُ يَدَهُ .

ورواه الترمذي في الجنائز عن رسول الله (في ما جاء في المسك للميت)، عن محمود بن غيلان عن أبي داود وشبابة عن شعبة ... بإسناده عند مسلم ، بلفظ : ((أطيب الطيب المسك)) هكذا دون قصة . قال أبو عيسى : هذا حديث حسن صحيح .

ورواه النسائي في الزينة(أطيب الطيب) عن عبد الرحمن بن محمد بن سلام عن شبابة عن شعبة ... بإسناده عند مسلم ، واقتصر لفظه على ذكر خاتم الذهب ، أنها حشته مسكاً وأنه أطيب الطيب.

ورواه في الجنائز (المسك) عن محمود بن غيلان عن أبي داود وشبابة عن شعبة ... بإسناده عند مسلم ، بلفظ : ((أطيب الطيب المسك)) هكذا دون قصة.

- من طريق خُلَيد والمُستمِرِّ معاً :

رواه مسلم في الألفاظ من الأدب (في استعمال المسك وأنه أطيب الطيب ..) من طريق يزيد بن هارون عن شعبة عنهما معاً عن أبي نضرة عن أبي سعيد ...الحديث ، واقتصر لفظه على ذكر خاتم الذهب ، أنها حشته مسكاً وأنه أطيب الطيب .

ورواه النسائي في الزينة (ذكر أطيب الطيب) ، من طريق عبد الرحمن بن غزوان عن شعبة ... بإسناده عند مسلم ، واقتصر لفظه على ذكر خاتم الذهب، أنها حشته مسكاً وأنه أطيب الطيب. لكنه لم يقل إنها من بني إسرائيل.

-من طريق المُستمِرِّ وحده :

رواه أبو داود في الجنائز (في المسك للميت) عن مسلم بن إبـــراهيم عـــن المستمِرِّ بن الريّان ... بهذا الإسناد، ولفظه: ((أطيب طيبكم المسك)) هكذا دون قصة.

والكناية في قوله (فلم يعرفوها) تفرّد بها أبو أسامة عن شعبة عن خليد عن أبي نضرة . أما يزيد بن هارون عن شعبة، وسائر الرواة فقد رووه باختصارٍ، همُّهـــم في ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم : والمسك أطيب الطيب .

فانظر إلى أسماء الأبواب تجدها جميعاً تلهجُ بالمسك، حتى عند الإمام مســـلم الذي فيه طريق أبي أسامة إذ جاء: باب استعمال المسك ..

فكأن غرض سائر الرواة والمصنفين منهم إثباتُ جـــواز اســـتعمال المســـك ومدحُه، واتخاذُ المرأة رجلين من خشبٍ وأنها مرّت بالملأ فلم يعرفوها لا يؤثِّر في هذا الغرض فلم يُذكر إلا في حديث أبي أسامة .

وأبو أسامة يأتي بالسياق على أتم وجوهه كما مرّ في ذلك الموضع، والترجيح بكون الراوي يحرص على تمام السياق طريقةٌ معتبرة من الطرق الـــتي أحصـــاها العراقي كما تقدّم[1].

ومن هذه الكناية (لم يعرفوها) التي أغفلها الرواة غير أبي أسامة يُستَنبطُ جواز التغيير في الخلقة إذا كان الغرضُ التستّر وإزالة الشهرة وصرف الأنظار كما ذكره بعض الشراح احتمالاً، أو يُعلم بها مبلغُ تبرّج المرأة، أو يفهم منها سقوط حرمتها وتعرُّض الفساق لها، فللكناية أثرٌ بالغٌ في الاستنباط والتصوير، كمـــا تقـــدّم في موضعه.

الصنف الثاني – أن يُصرَّح بالملزوم، ويُضربَ على اللازم :

---

[1] – في هذا المبحث ص٤٦٢.

وهذا أكثر ما يقعُ من رواية الكناية بالمعنى، إذ يَفهمُ الراوي من اللازم الـــذي سمعه ملزوماً فيدعُ اللازم ويتعلَّقُ بالملزوم فيذكرَه، فتتعطّل الكناية، ويذهبُ وجهُ التصوير الفني، وربما فوّت ذلك فرصةَ استنباطٍ من اللازم .

كحديث ((أما أبو الجهم فلا يضع العصا عن عاتقه)) وما ذُكِر مـــن أنـــه كناية عن كثرة الضرب أو كثرة السفر.

تقدم تخريج الحديث[1] وروايةُ مسلم والنسائي وأبي داود وابن ماجه لـــه مـــن طرقٍ عن فاطمة بنت قيس في خبر نكاحها من أسامة رضي الله عنهما .

– فمن طريق أبي سلمة بن عبد الرحمن عن فاطمة بنت قيس: ((أما أبو جهمٍ فلا يضع عصاه عن عاتقه)) رواه مسلم في الطلاق، والنسائي في النكاح، وأبـــو داود في الطلاق.

– ومن طريق أبي بكر بن عبد الله بن أبي الجهم بن صُخَير العَدَوي أنه دخـــل مع أبي سلمة بن عبد الرحمن على فاطمة بنت قيس فحدثتهم الحـــديث، وفيـــه: ((أما أبو جهم فرجلٌ ضرّابٌ للنساء)). رواه مسلم في الطـــلاق، والترمـــذي في النكاح وفيه : ((فرجل شديد على النساء))، وابن ماجه في النكاح وفيه ((وأبـــو جهم يضرب النساء)).

– ومن طريق عبد الرحمن بن عاصم بن ثابت عن فاطمة بنت قيس، وفيـــه: ((أخاف عليك قَسقاسَته للعصا)) رواه النسائي في الطلاق.

وانتهيتُ في موضعه إلى أن المتأمّل في روايات الحديث يـــرى أن حـــديث أبي سلمة وأبي بكر بن أبي الجهم واحد، ففي رواية أبي بكر بن أبي الجهم أنه دخـــل مع أبي سلمة إلى فاطمة بنت قيس فحدثتهم. فكأن أبا سلمة روى ما سمعه منـــها بلفظه، ورواه ابن أبي الجهم بالمعنى أنه ضرّاب للنساء، أو شديد على النســـاء أو يضرب النساء، وابن أبي الجهم أعلم بجدّه .

---

[1] – تقدم تخريجه في الفصل الأول ص ٥٦ .

فلمّا رواها حفيد أبي الجهم بالمعنى ذهب وجهُ الكناية أي لازمها وبقي الملزوم، وفي ذلك من جواز ضرب النساء ما لا يخفى، لكن من الوجهة التصويرية فالتأثير في الكناية أبلغُ وأجملُ إذ فيها صورة التهديد المستمر وليس فيها صورة الضرب وما يقترن بها من الغلظة والوحشة. كما أن المشورة في الخطبة وقد استُثنِيَت من أصل الغيبة ينبغي التحفُّظُ فيها قدرَ الإمكان فإذا حصل المراد بالعبارة الخفيفة لم يُصَر إلى ما هو أشدّ، والله أعلم.

- وقول النبي صلى الله عليه وسلم لفاطمة عمة جابر وهي تبكي أخاها: ((تَبْكِينَ أَوْ لَا تَبْكِينَ مَا زَالَتْ الْمَلَائِكَةُ تُظِلُّهُ بِأَجْنِحَتِهَا حَتَّى رَفَعْتُمُوهُ)).

تقدّم درسُه[1]، وهذه رواية البخاري في الجنائز من طريق شعبة عن محمد بن المنكدر عن جابر، ونحوها عند مسلم في فضائل الصحابة، والنسائي في الجنائز، من هذه الطريق .

وروى البخاري في الجنائز أيضاً من طريق سفيان بن عيينة عن محمد بن المنكدر عن جابر، قال في روايته: ((فَلِمَ تَبْكِي أو لَا تَبْكِي)) على الشك من الراوي. ونحوها عند مسلم في فضائل الصحابة ، والنسائي في الجنائز.

والنتيجة أن الروايات عن شعبة فيها التخيير وعن سفيان فيها الشك.

فاستظهر القاضي عياض أن (أو) في رواية شعبة على الشك ، وفسرها النووي بالتخيير ، ومال إلى التخيير ابن حجر وجزم به العيني .

وبالتخيير (تبكين أولا تبكين) تحصل الكناية؛ إذ التخيير في مثل هذا الموضع جارٍ في كلام العرب كنايةً عن التسوية، والمعنى: سواءٌ بكاؤك وعدمه، ثم التسوية كناية عن النهي إذ العقل يقضي بالتنزُّه عن الشيء الذي يستوي وجوده وعدمه.

---

[1] - تقدم تخريجه ودراسة الكناية فيه في الفصل الخامس ص ٣٨٧، وما بعدها.

فالحاصلُ النهيُ وكذا رواه سفيان في أحد الشكَّين فـذهب الـلازم وبقـي الملزوم، وفُقِد مع اللازم في روايته أسلوبٌ عربي ذكيٌّ بليغ أتيت بشاهد له مـن شعر حسان في ذلك الموضع .

- وقول النبي صلى الله عليه وسلم للرماة في أحد : ((إِنْ رَأَيْتُمُونَا **تَخْطَفُنَـا الطَّيْرُ** فَلَا تَبْرَحُوا مَكَانَكُمْ هَذَا حَتَّى أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ))[1].

رواه البخاري في الجهاد والسير ، وأبو داود في الجهاد ، من حديث البراء بن عازب رضي الله عنهما.

وروى الإمام أحمد والحاكم وصححه ووافقه الذهبي من حديث ابن عبـاس رضي الله عنهما الحديث في قصة غزوة أحد وفيه أن النبي صلى الله عليه وسـلّم قال للرماة: ((احْمُوا ظُهُورَنَا فَإِنْ رَأَيْتُمُونَا نُقْتَلُ فَلَا تَنْصُرُونَا وَإِنْ رَأَيْتُمُونَـا قَـدْ غَنِمْنَا فَلَا تَشْرَكُونَا)).

وفي إسناده عبد الرحمن بن أبي الزناد، وحديثه هذا تجاذبه أمران :

الأول: أن الراوي عنه بغدادي وهم لا يثقون برواية البغداديين عنـه، لكنـه سليمان بن داود الثقة الجليل، فلا ضير .

والثاني: أن روايته فيه عن أبيه، وتكلّم بها الإمام مالك، والله أعلم .

ومع تصحيح الحاكم والذهبي له فلا ينهض لإسناد البخاري في حديث البراء.

ويفضُل حديث البراء حديثَ ابن عباس -سوى قضية الإسناد- بـأنّ الـبراء شهد المعركة، وهو قوله في الحديث : فأنا والله رأيت النساء يشتددن ... ، أمـا ابن عباس رضي الله عنه فقد رُوِيت له فرواها وهذا لا يضر في الصـحة، لكـن يقوي احتمالَ أنه روى بالمعنى وأن البراء روى باللفظ .

---

[1] - خُرِّج الحديث وشُرِحت كنايته في الفصل الخامس ص ٣٩٠، وما بعدها.

و(تخطفنا الطير) التي ذكرها البراء كناية عن القتل الذي ذكره ابـــن عبـــاس، لكن اللازم الذي هو خطف الطير ذهب من رواية ابن عباس فذهب معه وجـــهٌ غايةٌ في البلاغة يتعلق ببيئة العرب وتأثُّرها بمنظر الطير التي تَنافسُ على الجثث بعد انحسار المعركة وانصراف الجند، فيكون نهيُ النبي صلى الله عليه وسلم للرماة ألا يبرحوا بهذه الكناية أقوى وأعظمَ تأكيداً وأشدَّ تحريجاً وأبلغَ في إعذارهم وإقامـــة الحجة عليهم كما تبيّن في موضعه.

الصنف الثالث– أن يُستبدل شيءٌ (تركيبٌ أو كلمة) ضمن الكناية مـــع بقاء اللازم والملزوم.

وفي هذه الحال تخسر الصورة الفنية بعض عناصرها المتعلقة بفصـــاحة الـــنبي صلى الله عليه وسلم دون تغيير في جوهر الكناية .

نحو قول النبي صلى الله عليه وسلم لسعد : ((إِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَـــا وَجْهَ اللَّهِ إِلَّا أُجِرْتَ بِهَا حَتَّى مَا تَجْعَلُ فِي فِي امْرَأَتِكَ)).

تقدم درسه[1]، وأن البخاري رواه في مواضع منها الجنائز، ومسلم في الوصية، والترمذي في الوصايا، والنسائي في الوصايا، وأبو داود في الوصايا، وابن ماجه في الوصايا .

وهذه من رواية البخاري من طريق مالك عن ابن شهاب عن عامر بن سعد ابن أبي وقاص عن أبيه وهي أكمل الروايات مع كثرة ما أخرج البخاري وغـــيره هذا الحديث وقطّعوه في مناسبات عدة، و لم يغِب وضعُ اللقمة في فم امرأتـــه إلا عند النسائي وابن ماجه، وسائر روايات الصحيحين والموطأ تثبتُها وإن اختُلف في

[1] – خُرِّج الحديث وشُرِحت كنايته في مطلب الترويح في الفصل الخامس ص ٣٣٩ وما بعدها.

بعض تفصيلاتها، ففي رواية: (اللقمة تجعلها في في امرأتك) وفي رواية: (ترفعها إلى في امرأتك) ونحو ذلك .

و "ما تجعل في في امرأتك" كنايةٌ عن الملاعبة والملاطفة، مع كناية أخرى عن موصوفٍ هو الشيء القليل الذي هو قدْرُ الفم. وذكرتُ في موضعه تلاحمَ الكنايتين المعبِّر عن الآصرة الزوجية وأن القليل يغدو كثيراً بحسن العشرة وجمال الصورة، وقوّةَ الجناس بين (في) و(في) الذي يوحي بعمق الشعور والتوحّد .

والمعنى الأخير (الجناس) يزول بالرواية الأخرى (ترفعها إلى في امرأتك) لكنه لا يؤثر في جوهر الصورة ولا يزيل عنها وصف الكناية ولا يغيِّر من لازمها أو ملزومها.

- وحديث ((إِنَّ اللَّهَ قَالَ: إِذَا ابْتَلَيْتُ عَبْدِي بحَبِيبَتَيْهِ فَصَبَرَ عَوَّضْتُهُ مِنْهُمَا الْجَنَّةَ)) يُرِيدُ عَيْنَيْهِ.

تقدّم درسُه[1]، وهذه من رواية الإمام البخاري في المرضى بإسناد جليل من طريق الليث عن ابن الهاد عن عمرٍو مولى المطّلب عن أنس بن مالك رضي الله عنه .

وثمة روايات في غير الصحيح تقول ((كريمتي عبدي)) و ((بصر عبدي)) روى أولاهما الترمذي في الزهد، من طريق عبد العزيز بن مسلم عن هلال بن أبي هلال (أبي الظلال) عن أنس، وقال : حسن غريب من هذا الوجه .

وروى الثانية الإمام أحمد في مسنده من طريق حرب بن ميمون الأنصاري عن النضر بن أنس عن أنس، وحرب هو أبو الخطاب البصري، صدوق رمي بالقدر، كما سبق ذكره، والإسنادان لا يقومان لإسناد البخاري .

---

[1] - في مطلب تعظيم المصاب لتعظيم الجزاء من الفصل الخامس . ص٣٤٥، ٣٤٦.

وكأنهما من الروايات بالمعنى، فأمّا (بصر عبدي) فصريحة، وأما الكريمتان فكالحبيبتين تُخرَّجان على الكناية عن موصوف، مع أن الكناية بالحبيبتين تشتمل على تصوير فني قوامه التشخيص إذ الحبيب يقال عن المحِبّ والمُحَبّ، ففيه من إسباغ المشاعر على العينين وجعل الافتراق من جانبين ما يزيدُ من حزن الفؤاد ولوعة البَين كما ذكرت في ذلك الموضع، والمقصود تعظيم المصيبة بفقدهما تمهيداً لفهم العوض الكبير المنتظر الذي هو الجنة .

وهذا التعظيم يحصل بالكناية بالحبيبتين، وهو من الكناية بالكريمتين أبعد، وليس من التصريح بالبصر في شيء.

- وحديث ((إِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مَا يَتَبَيَّنُ ما فِيهَا يَهوِي بِهَا فِي النَّارِ أَبْعَدَ ما بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ)).

تقدّمَ درسه[1]، وهذه رواية البخاري في الرقاق، ومسلم في الزهد والرقائق .

ورواها الترمذي في الزهد، وابن ماجه في الفتن، من طريق محمد بن إسحاق ابن يسار إمام المغازي، قال فيها : ((يهوي بها في نارجهنم سبعين خريفاً)) وهو صدوق تكلِّم فيه وليس من شرط الصحيح .

ويشبه أن تكون رواية بالمعنى، إذ فهِم الراوي معنى البعد فقيَّده بسبعين خريفاً.

وثمة روايةٌ شديدة الضعف[2]فيها: ((يهوي بها أبعد ما بين السماء والأرض)) رواها ابن المبارك في الزهد عن يحيى بن عبيد الله بن مَوهب التيمي المدني عن أبيه عن أبي هريرة، ويحيى بن عبيد الله متروك، كما مرّ في موضعه.

---

[1] - تقدم تخريجه وشرح الكناية فيه في مطلب الاقتصاد من الفصل الخامس ص ٣٧٥ وما بعدها .

[2] - خرجت في الفصل الخامس ص ٣٧٨ .

والشاهد قوله صلى الله عليه وسلم (أبعد ما بين المشرق والمغرب) فإنه إذا طالت المسافة جداً بحيث لا يُدرك شأوُها ردِف ذلك أن يقال: أبعد ما بين المشرق والمغرب فهي كناية عن طول المسافة، لكن فيها اقتصاداً في التأثير الحسي من جانبين:

الأول: العودة بخيال المتلقي من عالم الغيب الموحش (النار) إلى عالم الشهود المأنوس (بين المشرق والمغرب)، إذ لا يُراد به أن يعيش في الأجواء النارية أكثر من ذلك فيذهلَ عن سبب هذه الأجواء وينسى أنها كلمة!.

ورواية محمد بن إسحاق (يهوي بها في النار سبعين خريفاً) لا تعطي هذه الفائدة ولا ترجع المتلقي إلى عالم الشهود ليتفكر في كلمته.

والثاني: العودة بخيال المتلقي من المحور الشاقولي (الهويُّ في النار) إلى المحور الأفقي (بين المشرق والمغرب) لاسترواح العين للمشاهد العرضية، وما شقَّ على العين شقَّ على النفس، فترحمُ هذه الكناية خيال المتلقي من متابعة حدث الهويِّ السريع العنيف النافق في النار، وتنقله إلى البُعد الأفقي الأسهل تصُّوراً وتأمُّلاً .

وهذا لا يتحقق بالرواية الثالثة (بين السماء والأرض) على فرض قبولها.

فالكناية التي جاءت في الرواية الأصح أدارت المحور من الشاقول إلى العرض ومن الغيب إلى الواقع مقتصدةً في التأثير على الحس النفسي للمتلقي، وهذه خلاصة ما جاء في موضعه، والله أعلم.

وهكذا تبيّن ما للرواية بالمعنى من أثرٍ في الاستنباط الكنائي في حال حذف الكناية من بعض الروايات استغناءً بالسياق، أو حذف اللازم والتصريح بالملزوم، أو الإبقاء عليهما مع تغيير لفظ في الكناية، وظهر أنه بسبر الروايات ومقارنتها يمكن الوصول إلى ما يغلب على الظن أنه لفظ النبي صلى الله عليه وسلم لجعله موضوعاً للدراسة الأدبية، والحمد لله رب العالمين.

الخاتمة

آيبون تائبون عابدون لربنا حامدون

بلغنا المنزل من سفرنا هذا في الكناية النبوية الشريفة وأثرها في الاستنباط ، و لم يبق إلا بصماتٍ أسجّلها في ختامه ؛ فإن الضيف مخبر أهله بمبيت ليلته.

النتائج:

أ- نتائج عامة في البلاغة والكناية في الأدب والحديث.

- إن البلاغة العربية التقليدية بحدودها وتقسيماتها هي الضمان الذي يمكِّن النقد الأدبي من الخوض في الأسلوبية الحديثة والإفادة من جديد علم النفس والجمال دون ضياع الشخصية العربية.

- إن تعريف السكاكي للكناية جامع مانع، وهو الذروة التي توّجت ما سبقها من جهود ولا سيما جهود الشيخ عبد القاهر، أما ما بعده فكان رجوعاً إلى ما قبله في المستوى النظري حيناً وفي المستوى التطبيقي أحياناً.

- تتحول الكناية إلى مثلٍ عند كثرة الاستعمال ، ومن هذه النقطة جاء الخلط بين الكناية والمجاز بالنظر إلى الأمثلة التقليدية للكناية التي لم تعد لوازمها حقيقة ، والحق أنها ليست بكنايات بل هي أمثال ذات أصلٍ كنائي.

- الكناية تعبير بالصورة، والتلاحمُ بين الصورة والفكرة لا يبلغ حد التماهي في أيٍّ من الأنواع البلاغية قدْرَ ما يبلغُ في الكناية.

- مزية الكناية هي في الإيجاز المعنوي والتصوير الفني وليس في الغموض.

- التجسيم في الكناية يشكل ظاهرةً متميزة ، أما التشخيص فهو ألصق بالاستعارة.

- فائدة التجسيم أنه تقديم حسي للمعنى يلائم الفطرة ، ويحافظ على المغايرة الجمالية، وفائدة التشخيص أن الناس مع اعتقادهم بالمعاني لا يحسبون لها الحساب ولا يرون لها الحقَّ الذي يرونه للأشخاص ذات الإحساس والتفكير .

- للطبيعة (ومنها البيئة) دور بالغ في صنع الكناية ، والكناية باعتبارها إردافاً ولزوماً لا تخرج عن كونها حركة طبيعية ، ولمشاهد الطبيعة دور في زيادة التأثير الكنائي يأتي من الملابسة بين المتلقي والطبيعة ووقعِ مشاهداتها في نفسه.

– الكنايات الطبيعية أسرى في الزمن من الكنايات البيئية التي غالباً ما تتحول إلى أمثال وتُخرّج على الاتساع، وذلك لاختلاف البيئات عبر المكان والزمان، ولأن اللزوم العرفي أضعف من اللزوم الطبيعي.

– اللون والحركة مظهران طبيعيان يعكسان التفاعلات الداخلية في الأجسام وعنها ينجُمان، ولهذا كان قالب الكناية بلازمها وملزومها أليق أنواع البلاغة بهما .

– الكناية باعتبارها صورة بيانية وصورة فنية دليل على الصدق الفني .

– اللغة العربية مُوقّعةٌ ابتداءً من اللفظ إذ يلائم معناه موسيقاه، وإنما يتفاضل أهل الأدب في تملك اللغة وصدق الشعور.

– المنطق والانفعال لا يختصمان عند أصحاب الفطرة السليمة وكلما اقتربت الفطرة إلى الكمال توحّد المنطق والانفعال.

– الكناية ذات صلة بالإيقاع باعتبارها صورة تنبعث مع الإيقاع من مصدر واحد هو الانفعال.

– خصوصية الكناية في الانتقال اللزومي من الصفة إلى الدليل تجعل الصدق الواقعي فيها مظهراً للصدق الفني ، وليس دافعاً إليه فحسب كما في سائر أنواع البلاغة ، وذلك بسبب بعدها الطبيعي عن الإغراق.

– الكناية دليل على الانشغال الفكري للمبدع ، وهي قفزٌ من الملزوم إلى اللازم ما كان له أن يتمَّ لولا تمكُّنٌ عميق للفكرة في النفس.

ب– نتائج خاصة بالكنايات في الحديث لشريف

– إنّ السمو البلاغي في الأحاديث النبوية دائرٌ مع صحة اللفظ، وهذا يؤكد ضرورة الاعتماد على منهج نقد المحدثين للمتن والإسناد، ومقارنة الروايات وتخيُّر لفظ النبي صلى الله عليه وسلم في الدراسة الأدبية .

– الكناية أهم دليل على أصالة البلاغة العربية لورودها في الحديث الشريف باسمها ، ثم بتكييفها الذي اصطلح عليه.

– لا تقتصر أغراض الكناية النبوية على التهذيب ، بل لها أغراض تقوم بها الصورة من ترغيب وترهيب ذاتيين يتأيّدُ بهما معنى الأمر والنهي الذي يطلبه الحديث كله، ولها أغراضٌ فنية تساهم في درجة التأثير في المتلقي.

– تحتوي الكنايات النبوية على عناصر متنوعة من التصوير الفني من تشخيص وتجسيم ولون وحركة وإيقاع وهذا يؤدي إلى زيادة التأثير في المتلقي.

– استحضار الصورة يفيد في فهم الحديث وحل مشكله؛ فهو يقرب المتلقي من الواقعة ويجعله كالمشاهد لها.

– إن النبي صلى الله عليه وسلم صادرٌ عن وحيٍ فهو براءٌ من مشكلات الخيال التي تنشأ من قصور الحاسة وتسلّط بعض الصور على ذهن المبدع.

– تنساب الكناية النبوية في حديثها بغير نفور ولا فتور ، فيأتي تصويرها وإيقاعها ملائماً لسائر الحديث الشريف ، وقد تلعب الكناية دور الاقتصاد فيه.

– أظهرت النماذج المدروسة من أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم حكمةً بالغة في مداورة النفس ومحاورتها والتأثير فيها بغير مللٍ ولا كللٍ ولا ثقل وهذا ما يُسمّى الاقتصاد في التأثير الحسي، وهذا إنما يعني امتلاكاً لناصية اللغة والفكر والعاطفة في آن واحد، وهكذا دراسة الاقتصاد في البلاغة ينبغي ألا تكتفي بملاحظة التساوي الظاهري بين المعنى واللفظ المعبّر عنه بل ينبغي الاتجاه إلى أغوار نفس المتلقي ورصد أثر التصوير والإيقاع الموسيقي فيها.

– أن أوّلَ أدوار الكناية النبوية في الاستنباط دخولُها في أصل التكليف في حديث رفع القلم عن ثلاث .

– إن في الكناية النبوية ثروة من الاستنباط؛ لأنها من طبقتين لازمٍ وملزومٍ، والاستنباط منها استخراج الملزوم ، ولكن لّما كان اللازم والملزوم فيها مرادين فيمكن الاستفادة من اللازم أيضاً .

– يتجلى تأثير الكناية في اختلاف المستنبطين حين لا تتعيّن فيراها البعض كناية ، ولا يراها آخرون كذلك، وحين تتعين ولكن يختلف في توجيه لازمها وملزومها.

– تدخل الكناية وَفق مصطلحها المستقرِّ كحجة نقلية أو عقلية في كثير من مسائل الاعتقاد.

– إن خصوصية التعبير الكنائي وكونه من طبقتين معنى ملزومٍ ولازمٍ محسوس يرشِّح الكناية لتكون من طبقتين أيضاً: فقهٍ وأخلاق، فالطبقة الحسية تخضع لأحكام الفقه العملي، والطبقة المعنوية تخضع لأحكام الفقه الوجداني.

– بسبر الروايات ومقارنتها يمكن الوصول إلى ما يغلب على الظن أنه لفظ النبي صلى الله عليه وسلم لجعله موضوعاً للدراسة الأدبية، فهذا هو المنطلق لا قرارات مجمع القاهرة في شأن الاحتجاج بالحديث لكون بنودها شكلية لا تستوعب حيوية الحديث النبوي الشريف.

– للرواية بالمعنى أثرٌ في الاستنباط الكنائي في حال حَذف الكناية من بعض الروايات استغناءً بالسياق، أو حَذف اللازم والتصريح بالملزوم، أو الإبقاء عليهما مع تغييرٍ جزئيٍّ في لفظ اللازم.

– أكثرُ ما تضرُّ الرواية بالمعنى الصورةَ الفنية الدينية مع دخولها في بابٍ واسعٍ من الاستنباط الأخلاقي هو الحكمة في الوعظ والتلطّف في الأمر والنهي بأحسن السبل المؤثِّرة.

– الاختراع في الكنايات النبوية كثير ، وتعبِّر الكنايات النبوية المخترعة عن صورٍ بيئية حاضرة في ذهن العربي لم يكن يستطيع التعبير عنها بالطريقة الملائمة وهذا يفسِّر التأثير القويّ للكناية النبوية في نفوس المتلقِّين.

– ظهر من مقارنة الكناية النبوية المخترعة بما جاء عن بلغاء العرب وأكابر شعرائهم المتأثرين بها أنهم قصَّروا عنها حين راموا حكايةَ المعنى ، فإذا اقتبسَ منها الأديب الأريب كانت كلمةُ النبي صلى الله عليه وسلم كالعروس من حولها وصيفاتها، ومِن عجَبٍ أن كنايات الحديث وأمثالَه لا تُبتذَل بالإيداع والاقتباس من أهل الادب بل تزداد توقّداً كلّما نفخوا فيها ، وتظهرُ فضيلتُها حيث حلَّت من كلامهم .

التوصيات

- إن باب الكشف عن الاختراع في الحديث النبوي مفتوحٌ لا يشاء أحد أن يقع على جديد منه إلا وجد ، فأقترح أن يَنتدِب لموضوع الاختراع النبوي قومٌ ممن طلبوا الحديث والأدب أو يستعين هؤلاء بهؤلاء فيحصل من اجتماعهم جلاء البيان النبوي وحضورِه في أساليب العرب.

- وأوصي بدراسة مدى اطلاع الوزير ابن الأثير على كتب الشيخ عبد القاهر الجرجاني ومدى تأثره بها، وأهمية ذلك بخصوص الكناية أن ابن الأثير أعاد المسيرة إلى خطوطها السابقة لعبد القاهر و لم يُفِد من التقدم الذي حققه خلافاً للسكاكي وهذا سبب إرباكاً في مسيرة الكناية بعدُ.

- وأوصي بتتبع أصول المعاني التي استخلصها ابن فارس في جميع مقاييسه بملاحظة الإيقاع والتحليل الصوتي فيها، فإنه رحمه الله اجتهد في ردِّ المعاني المتعددة إلى أصول واحدة فأصاب من مظاهر الإعجاز ما جعله يعتقد بتوقيف اللغة العربية، من دون أن ينبّهَ للإيقاع الموسيقي فيها، فهلّا وُضِعت هذه اللبنة.

- وأخيراً فلعل هذا البناء الكنائي المتضمِّنَ للتأصيل والتطبيق بما فيهما من دراسة لعلاقات الكناية النبوية وأغراضها وصورها الفنية وتأثيرها في الاستنباط ، لعل هذا جميعه يصلح أن يكون نَواة لمشروعٍ بلاغي فقهيٍّ في الحديث النبوي الشريف يسري على المجاز وسائر أنواع البلاغة، وأنا أوصي بذلك، وأسأل الله عز وجل أن يجعلني من السائرين في الركب على الدرب، وأن يغفر لنا ولوالدينا ولعلمائنا ولمن له حق علينا وللمؤمنين والمؤمنات أجمعين.

لا إله إلا الله وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد وهو على كل شيءٍ قدير، وصلى الله على سيدنا محمد والحمد لله رب العالمين.

٩/ ذو الحجة/ ١٤٣١هـ

الفهارس العلمية

١- فهرس الآيات الكريمة

٢- فهرس الأحاديث النبوية الشريفة

٣- فهرس الكنايات النبوية

٤- فهرس الأعلام

٥- فهرس المصطلحات

٦- فهرس التحقيقات

٧- فهرس الأشعار

٨- فهرس الأمثال

٩- فهرس المصادر والمراجع

١٠- فهرس الموضوعات

فهرس الآيات القرآنية الكريمة

الآية	السورة: رقم الآية	الصحيفة
﴿فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلاً غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ ﴾	{البقرة: ٥٩}	٤٥٦
﴿قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ﴾	{البقرة: ٦٩}	٢٠٢
﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾	{البقرة:٢٢٣}	١١، ٦٩
﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾	{البقرة:٢٢٣}	١٧، ٥٣
﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ﴾	{البقرة: ٢٣٥}	٣٠
﴿ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ ﴾	{ آل عمران: ٥٥}	٤٠٨
﴿وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ﴾	{آل عمران:٧٧}	٣١
﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ﴾	{آل عمران:١٠٦}	١٨٣
﴿وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ﴾	{النساء:٢١}	٥٥
﴿أُمَّهَاتُكُمْ وبَنَاتُكُمْ﴾	{النساء: ٢٣}	٤٤٣
﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنْ الْغَائِطِ﴾	{النساء:٤٣}	١٧
﴿أَوْ لَامَسْتُمْ النِّسَاءَ﴾	{النساء:٤٣، المائدة:٦}	١١، ٤٣
﴿وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ قَوْلاً بَلِيغاً﴾	{النساء :٦٣}	٢
﴿ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾	{النساء:٨٣}	٣٩٦
﴿ وَأُحْضِرَتِ الأَنْفُسُ الشُّحَّ ﴾	{النساء: ١٢٨}	١٢٨
﴿ وَإِنْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ إِلَّا لَيُؤْمِنَنَّ بِهِ قَبْلَ مَوْتِهِ﴾	{ النساء : ١٥٩}	٤١١
﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾	{المائدة: ٣٨}	٤٣٦

﴿كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾	{المائدة:٧٥}	١٤، ٥٥، ٧٣
﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾	{الأنعام:١٠٢}	٤١٥
﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِي أَيْدِيهِمْ﴾	{الأعراف:١٤٩}	٤٠
﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَت كُلَّ شَيءٍ﴾	{الأعراف:١٥٦}	١٤٦
﴿فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلاً خَفِيفاً﴾	{الأعراف:١٨٩}	١٧
﴿حتّى يُعْطُوا الجِزْيَةَ عن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾	{التوبة: ٢٩}	٤٤٧
﴿ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ﴾	{هود:٤٤}	٥٥
﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي﴾	{هود:٤٤}	٥٢
﴿ أَنزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رَابِياً﴾	{الرعد:١٧}	٤٤، ٤٨
﴿وَإِنْ كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ﴾	{إبراهيم:٤٦}	٤٤
﴿وَلَقَدْ كَذَّبَ أَصْحَابُ الحِجْرِ الْمُرْسَلِينَ وَآتَيْنَاهُمْ آيَاتِنَا فَكَانُواْ عَنْهَا مُعْرِضِينَ وَكَانُواْ يَنْحِتُونَ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتاً آمِنِينَ فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُصْبِحِينَ﴾	{الحجر:٨٠-٨٣}	١٢٩
﴿ وإذا بُشِّر أحدُهم بالأنثى ظلَّ وجهُهُ مُسْوَدًّا وهُوَ كَظِيمٌ ﴾	{النحل:٥٨}	١٨٣
﴿فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾	{النحل:١١٢}	١٠٦
﴿ فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنفَقَ فِيهَا﴾	{الكهف:٤٢}	٥٩، ٢٢٤
﴿ وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْباً﴾	{مريم:٤}	٨٢
﴿ فَغَشِيَهُمْ مِنْ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ﴾	{طه:٧٨}	٨٧
﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقاً﴾	{طه:١٠٢}	٢٠٩
﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ	{الحج:١٨}	٢٩٤

وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾

﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ {النور:٣٥} ٨٩

﴿وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ﴾ {الفرقان : ٢٧} ٢٢٤

﴿وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَاناً﴾ {القصص:٣٤} ٢

﴿ وَبَلَغَتْ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ﴾ {الأحزاب:١٠} ٩٠

﴿ وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضاً لَمْ تَطَؤوهَا﴾ {الأحزاب:٢٧} ٤٧

﴿ياأَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذالِكَ أَدْنَى أَن يُعْرَفْنَ فَلاَ يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَّحِيماً﴾ {الأحزاب:٥٩} ٤٥٢

﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾ {يس:٦٩} ٢٧٣، ٢٩٢

﴿قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ﴾ {الصافات:٤٨} ٧٩

﴿ كَأَنَّهُنَّ بَيْضٌ مَكْنُونٌ﴾ {الصافات:٤٩} ٥٧

﴿ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ {الصافات:٩٦} ٤١٥

﴿فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ﴾ {ص:٣٦} ٢٧٩

﴿وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا﴾ {فصلت:٢١} ١٧

﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ {الشورى:١١} ٤١

﴿ أَوَمَنْ يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ﴾ {الزخرف:١٨} ٥٩

﴿فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمْ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنظَرِينَ﴾ {الدخان:٢٩} ٩٠

﴿ فَلَمَّا رَأَوْهُ عَارِضاً مُسْتَقْبِلَ أَوْدِيَتِهِمْ﴾	{الأحقاف:٢٤}	١٨٩
﴿ أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً﴾	{الحجرات:١٢}	٤٧
﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾	{الحجرات:١٣}	٣٠٣
﴿وَحَمَلْنَاهُ عَلَى ذَاتِ أَلْوَاحٍ وَدُسُرٍ﴾	{القمر:١٣}	٣١
﴿وَخَلَقَ الْجَآنَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ﴾	{الرحمن:١٥}	٢٠٩
﴿فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ﴾	{الرحمن:٥٦}	٢٣
﴿مُدْهَامَّتَانِ﴾	{الرحمن:٦٤}	١٨٦
﴿وَظِلٍّ مَمْدُودٍ﴾	{الواقعة:٣٠}	٢٤٥
﴿وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾	{الحشر:٩} و{التغابن: ١٦}	١٢٨
﴿ثُمَّ ذَهَبَ إِلى أَهْلِهِ يَتَمَطَّى﴾	{القيامة:٣٣}	١١٦
﴿ وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ ﴾	{عبس:٤٠،٤١}	١٨٩
﴿ وَحَدَائِقَ غُلْباً ﴾	{عبس:٣٠}	٢٤٠
﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴾	{العاديات: ٨}	٢٤٢

فهرس الأحاديث الشريفة

طرف الحديث	الرواة رضي الله عنهم	الصحيفة
اتَّقُوا اللَّعَّانَيْنِ...	أبو هريرة	١٨
اتقوا المَلاعن الثلاثة ...	معاذ بن جبل	١٨
احْمُوا ظُهُورَنَا فَإِنْ رَأَيْتُمُونَا نُقْتَلُ فَلا تَنْصُرُونَا...	ابن عباس	٣٩١
أَخْوَفُ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمْ مَا يُخْرِجُ اللَّهُ لَكُمْ ...	أبو سعيد الخدري	١٣٦
إذا جلسَ بين شُعَبها الأربع ...	أبو هريرة	٧٤
إذا دَخَلَ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ...	صهيب الرومي	١٨٢
إِذَا قُبِرَ الْمَيِّتُ - أَوْ قَالَ أَحَدُكُمْ- أَتَاهُ مَلَكَانِ...	أبو هريرة	٢١١
إذا مشَت أمَّتي المُطَيطاءَ وخدمَتهُم ...	خولة بنت قيس	١١٢، ٣٧٣
إِذَا هَلَكَ كِسْرَى فَلَا كِسْرَى بَعْدَهُ...	أبو هريرة	٣٤٧
أَسْرَعُكُنَّ لَحَاقًا بِي...	عائشة	١٢٤
اشْتَكَتْ النَّارُ إِلَى رَبِّهَا ...	أبو هريرة	٣٦٣
اعْدُدْ سِتّاً بَيْنَ يَدَيْ السَّاعَةِ...	عوف بن مالك	٢٠٦
أَلا أُنَبِّئُكُمْ بِخِيَارِكُمْ ...	ابن مسعود	١٢٣
ألا ترضى أن المؤذِّنين أطولُ الناس أعناقاً ...	بلال بن رباح	١١٨
أما أبو جهمٍ فلا يضع عصاه عن عاتقه ...	فاطمة بنت قيس	٥٥
أَمَّا أَوَّلُ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ فَنَارٌ تَحْشُرُ النَّاسَ ...	أنس بن مالك	٢٣١
آمُرُكُمْ بِأَرْبَعٍ وَأَنْهَاكُمْ عَنْ أَرْبَعٍ ...	أبو سعيد الخدري	٣٥٨
إِنَّ أَبْوَابَ الْجَنَّةِ تَحْتَ ظِلَالِ السُّيُوفِ....	أبو موسى الأشعري	٢١٩
إنّ الدنيا خَضِرة حُلْوة فاتَّقُوها...	أبو سعيد الخدري	٤٥١
إِنَّ السَّاعَةَ لَا تَكُونُ حَتَّى تَكُونَ عَشْرُ آيَاتٍ...	حذيفة بن أسَيد	٢٣٢
إِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ مَا يَتَبَيَّنُ ما فِيهَا ...	أبو هريرة	٣٧٥،٤٧٥
إِنَّ اللَّهَ قَالَ: إِذَا ابْتَلَيْتُ عَبْدِي بِحَبِيبَتَيْهِ ...	أنس بن مالك	٣٤٥، ٤٧٤

إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ عَلَى ابْنِ آدَمَ حَظَّهُ مِنَ...	أبو هريرة	٤١٢
إِنَّ اللَّهَ لاَ يَنْظُرُ إِلَى مَنْ يَجُرُّ إِزَارَهُ ...	أبو هريرة	١٠٩
إِنَّ اللَّهَ يُبغِضُ الْبَلِيغَ مِنْ الرِّجَالِ الَّذِي يَتَخَلَّلُ ...	عبد الله بن عمرو	٢٣٨
أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا رأى مَخِيلة	عائشة	١٨٨
أن النبي صلى الله عليه وسلم واكل مجذوماً..	جابر بن عبد الله	٤٢٣
إِنَّ أَوَّلَ زُمْرَةٍ تَدْخُلُ الْجَنَّةَ عَلَى صُورَةِ...	أبو هريرة	٩٤
إِنْ رَأَيْتُمُونَا تَخْطَفُنَا الطَّيْرُ فَلَا تَبْرَحُوا...	البراء بن عازب	٣٩٠
أَنَّ رَجُلاً مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ اسْتَأْذَنَ رَبَّهُ فِي الزَّرْعِ ...	أبو هريرة	٢٣٦
أن رسول الله قطع في مِجَنٍّ...	ابن عمر	٤٣٦
إِنَّ فِي الْجَنَّةِ لَشَجَرَةً...	أبو هريرة	٢٤٥
إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ شِرَّةً وَلِكُلِّ شِرَّةٍ فَتْرَةً ...	أبو هريرة	١٥٨
إِنَّ مَثَلَ مَا بَعَثَنِي اللَّهُ بِهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنَ الْهُدَى...	أبو موسى الأشعري	١٤١
إِنَّ مِن ضِئضِئِ هَذَا ..	أبو سعيد الخدري	١٣٠
أن نبيَّ الله صلى الله عليه و سلم ائتزرَ ببُردةٍ...	مطرف بن الشخير (مرسل)	١٨١
أنا الرحمن، خلقتُ الرحمَ ...	عبد الرحمن بن عوف	١٧٢
إِنَّا لَمْ نَجِئْ لِقِتَالِ أَحَدٍ...	المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم	٢٣٩
أُنَاسٌ مِنْ أُمَّتِي عُرِضُوا عَلَيَّ يَرْكَبُونَ...	أم حرام بنت ملحان	١٩٩
إِنَّكَ تَأْتِي قَوْماً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ ...	معاذ بن جبل	٢٥٤
أَهْلَكتُم - أو قَطَعتُم- ظَهَرَ الرَّجُل	أبو موسى الأشعري	١١٧
إِيَّاكُمْ وَالدُّخُولَ عَلَى النِّسَاءِ ...	عقبة بن عامر الجهني	٤٣٨
إِيَّاكُم والشُّحَّ، فإنَّما هَلَكَ...	عبد الله بن عمرو	١٢٨

أيُّما امرأة أدخلت على قومٍ...	أبو هريرة	٧٠، ٧٩، ٣٥٢
أَيْنَ الْمُحْتَرِقُ آنفًا ...	عائشة	٣٨٠
أَيُّهَا النَّاسُ لَا تَتَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ...	عبد الله بن أبي أوفى	٢١٧
بَيْنَا رَجُلٌ يَسُوقُ بَقَرَةً ...	أبو هريرة	٣٥٤
بَيْنَمَا رَجُلٌ يَجُرُّ إِزَارَهُ مِنْ الْخُيَلَاءِ	ابن عمر	١٠٩، ٢٨٦
بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي بِطَرِيقٍ، اشْتَدَّ عَلَيْهِ الْعَطَشُ ...	أبو هريرة	٢٩٩
بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي فِي حُلَّةٍ تُعْجِبُهُ نَفْسُهُ	أبو هريرة	١١١
تَبْكِينَ أَوْ لَا تَبْكِينَ مَا زَالَتْ الْمَلَائِكَةُ تُظِلُّه...	جابر بن عبد الله	٣٨٧
تجدون شرَّ الناس ذا الوجهين...	أبو هريرة	٦٦
تُدْنَى الشَّمْسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ الْخَلْقِ...	المقداد بن الأسود	٢٥١
تُرْسَلُ الْأَمَانَةُ وَالرَّحِمُ فَتَقُومَانِ جَنَبَتَيْ...	أبو هريرة وحذيفة بن اليمان	١٦٤
تطلعُ عليكم قَبل الساعةِ سحابةٌ سَوداءُ...	عقبة بن عامر	١٨٧
تَعِسَ عَبْدُ الدِّينَارِ وَعَبْدُ الدِّرْهَمِ...	أبو هريرة	١٤١
ثُمَّ عُرِجَ بِي حَتَّى ظَهَرْتُ لِمُسْتَوًى أَسْمَعُ...	ابن عباس وأبي حيّة الأنصاري	١٦٢، ٢٥٦،٢٨٥
الْجَنَّةُ أَقْرَبُ إِلَى أَحَدِكُمْ مِنْ شِرَاكِ نَعْلِهِ ...	عبدالله بن مسعود	٣٢٢
حِجَابُهُ النُّورُ لَوْ كَشَفَهُ...	أبو موسى الأشعري	١٨٤
الحكمة ضالة المؤمن...	أبو هريرة	٣١١
خذي فرصة من مسك فتطهَّري بها...	عائشة	٤٦
خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم مهلِّين	عائشة	٣٨٣
خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ فَلَمَّا فَرَغَ مِنْهُ قَامَتْ الرَّحِمُ...	أبو هريرة	١٦٩، ٤٦٣
خِيارُكُم أليُنُكُم مَناكِبَ في الصَّلاة ...	ابن عباس	١٢١، ٢٨١

الرحم شُجنة من الرحمن...	عائشة وأبو هريرة وعبد الله بن عمرو	١٧٥
الرَّحِمُ مُعَلَّقَةٌ بِالْعَرْشِ...	عائشة	١٧٤
رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثٍ...	عائشة	٤٠١
رُوَيدَك يا أنجشة سَوقَك ...	أنس بن مالك	٧٠
سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمْ اللَّهُ تَعَالَى ...	أبو هريرة	٢٤٨
سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمْ اللَّهُ تَعَالَى فِي ظِلِّهِ ...	أبو هريرة	١٦٦
السّلامُ عليكم دارَ قومٍ مؤمنين...	عائشة	٤٠٠
سيكون من بعدي خلفاء، ومن بعد الخلفاء ...	أبو جابر الصدفي	١٥٣
صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً صلاة العصر بنهارٍ ثمّ قام خطيباً...	أبو سعيد الخدري	١٩٦
فر من المجذوم كما تفرُّ من الأسد...	أبو هريرة	٤٢١
فسما بصري صُعُداً فإذا قصرٌ...	سمرة بن جندب	١٨٤
فَضْلُ عَائِشَةَ عَلَى النِّسَاءِ ...	أبو موسى الأشعري	٣٨٦
فقال أحدهم: اللهم إنِّي كانَ لي أبوانِ ...	ابن عمر	١٣٤
قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم مقاماً ما ترك شيئاً...	حذيفة بن اليمان	١٩٧
قَطَعتَ عُنُقَ صاحِبِكَ	نفيع بن الحارث	١١٧
قولي: السلام على أهلِ الديار من المؤمنينَ ...	عائشة	٤٠٠
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعودني...	سعد بن أبي وقاص	٣٣٨
كَانَتْ امْرَأَةٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ قَصِيرَةٌ ...	أبو سعيد الخدري	٤٤٨
كلُّ عينٍ زانيةٌ والمرأةُ إذا استعطَرَت...	أبو موسى الأشعري	٤٥٢
كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ الْأَشْرِبَةِ فِي ظُرُوفِ الْأَدَمِ	بريدة الأسلمي	٣٥٩
كيف أنعمُ وصاحبُ الصُّور...	أبو سعيد الخدري	٢٤٤
كَيْفَ بِكَ إِذَا أُخْرِجْتَ مِنْ خَيْبَرَ ...	ابن عمر	١٤٨

لا، إِنَّمَا هِيَ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرٌ..	أم سلمة	٣٠٧
لاَ ، بَلْ فِيمَا جَفَّتْ بِهِ الأَقْلاَمُ...	جابر	١٥٧
لا تَبْدَؤوُا اليهودَ...	أبو هريرة	٤٤٤
لاَ تَدْخُلُوا عَلَى هَؤُلاَءِ الْقَوْمِ الْمُعَذَّبِينَ ...	عبد الله بن عمر	١٢٩
لا تُقْطَعُ الْيَدُ إِلَّا فِي رُبْعِ دِينَارٍ ...	عائشة	٤٣٦
لا تَقُلْ عَلَيْكَ السَّلَامُ؛ فَإِنَّ ...	جابر بن سليم	٣٩٩
لا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى تَخْرُجَ نَارٌ ...	أبو هريرة	٢١٥، ٢٨٧
لا تقوم الساعة حتى تدافَعَ نساءُ بني عامر على ذي الخلَصة.....	عبد الله بن عمرو (بحكم المرفوع)	٢٣٥
لا تقوم الساعة حتى تضطرب أَليات نساء دوس..	أبو هريرة	١٥٤، ٢٣٤
لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَخْرُجَ رَجُلٌ مِنْ قَحْطَانَ ...	أبو هريرة	١٥٢، ٢٨٧
لا تقوم الساعة حتى يخرج قوم يأكلون بألسنتهم	سعد بن أبي وقاص	٢٣٨
لا تمنعوا إماء الله مساجد الله ...	أبو هريرة	٤٥٢
لا تُوكِي فيُوكَى ...	أسماء بنت أبي بكر	١٢٦
لا تَيْئَسَا مِنْ الرِّزْقِ مَا تَهَزَّزَتْ رُؤوسُكُمَا...	حَبّة وسَواء ابني خالد الخزاعي	١٩٨، ٢٢٤
لا عَدْوَى وَلا طِيَرَةَ وَلا هَامَةَ...	أبو هريرة وجابر بن عبد الله	٤١٧ ، ٤١٨
لا يخلونَّ رجلٌ بامرأةٍ ...	ابن عباس	٤٤٣
لا يَزَالُ الْمُؤْمِنُ مُعْنِقًا صَالِحًا مَا لَمْ يُصِبْ دَماً..	أبو الدرداء	٢٨٨
لا يُشِيرُ أَحَدُكُمْ عَلَى أَخِيهِ بِالسِّلَاحِ...	أبو هريرة	٢٢٥، ٢٨٦
لا يَغْتَسِلُ رَجُلٌ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، وَيَتَطَهَّرُ ...	سلمان الفارسي	٢٢٩
لا يُوردُ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ ...	أبو هريرة	٤١٨
لَعَنَ اللَّهُ السَّارِقَ يَسْرِقُ الْبَيْضَةَ فَتُقْطَعُ يَدُهُ...	أبو هريرة	٤٣١
لَقَدْ حَجَّرْتَ وَاسِعاً	أبو هريرة	١٤٥، ٢٨٢

لَنْ يَزَالَ المَرءُ فِي فُسْحَةٍ مِنْ دِينِهِ مَا لَمْ يُصِبْ دَماً	ابن عمر	٢٨٨
اللَّهُمَّ حَبِّبْ إِلَيْنَا الْمَدِينَةَ كَحُبِّنَا مَكَّةَ أَوْ أَشَدَّ..	عائشة	٣٢٤
لو أن ثوبك هذا كان في تنُّور ...	أنس بن مالك	٤٨
لَيَكُونَنَّ مِنْ أُمَّتِي أَقْوَامٌ يَسْتَحِلُّونَ الْحِرَ	أبو عامر أو أبو مالك الأشعري	١٤٩، ٢٨٠
المؤذِّنُون أطوَلُ الناس أعناقاً ...	معاوية بن أبي سفيان	١١٨، ٢٨٧
مَا أَظَلَّتْ الْخَضْرَاءُ وَلا أَقَلَّتْ الْغَبْرَاءُ...	أبو ذر وعمرو بن العاص وأبو الدرداء	١٩٠، ١٩٩
مَا أَظُنُّ فُلَاناً وَفُلَاناً يَعْرِفَانِ مِنْ دِيننا...	عائشة	٣٣٣
مَا مِنْ النَّاسِ مِنْ مُسْلِمٍ يُتَوَفَّى لَهُ ثَلَاثٌ ...	أنس بن مالك	٣٤٢
مَنْ اغْتَسَلَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ غُسْلَ الْجَنَابَةِ...	أبو هريرة	٢٤٩
من بسط رداءه ثم ضمّه إليه ...	أبو هريرة	٤١٩
مَنْ بَنَى مَسْجِدًا لِلَّهِ كَمَفْحَصِ قَطَاةٍ...	جابر بن عبد الله	٤٣٤
من تعزّى بعزاء الجاهلية فأعضُّوه ...	أبي بن كعب	٨
من حملَ علينا السِّلاحَ...	أبو هريرة	٦٥
مِنْ خَيْرِ مَعَاشِ النَّاسِ لَهُمْ رَجُلٌ...	أبو هريرة	١٣٧، ٢٨٢
مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ ..	ابن عباس	٢٢٨
مَنْ سُئِلَ عَنْ عِلْمٍ فَكَتَمَهُ أَلْجَمَهُ اللَّهُ...	أبو هريرة وعبد الله بن عمرو	٢٥٣
مَنْ صَلَّى الْبَرْدَيْنِ ...	أبو موسى الأشعري	٣٤١
مَنْ صَلَّى صَلَاتَنَا وَنَسَكَ نُسُكَنَا ...	البراء بن عازب	٣٨٩
مَنْ يَضْمَنْ لِي مَا بَيْنَ لَحْيَيْهِ ...	سهل بن سعد	٣٣٤
مَن يقم ليلةَ القدر إيماناً	أبو هريرة	٤٥٩
نسَاءُ قُرَيْشٍ خَيْرُ نِسَاءٍ رَكِبْنَ الإِبِلَ	أبو هريرة	٣٨٣
هذا حين حمي الوَطيس	العباس	١٤٤

واعلَم أنّ الأمّةَ لو اجتمعَت ...	ابن عباس	١٥٦
وَالَّذِى نَفْسِى بِيَدِهِ لَيُوشِكَنَّ أَنْ يَنْزِلَ ...	أبو هريرة	٤٠٩
يُؤْتَى بِالْقُرْآنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَأَهْلِهِ...	النواس بن سمعان	١٨٦
يَا أَبَا هُرَيْرَةَ جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا أَنْتَ لَاقٍ ...	أبو هريرة	١٥٥
يَتْرُكُونَ الْمَدِينَةَ عَلَى خَيْرِ مَا كَانَتْ...	أبو هريرة	٢٤١
يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَى ثَلَاثِ طَرَائِقَ...	أبو هريرة	٢٣١
يَدْخُلُ أَهْلُ الْجَنَّةِ الْجَنَّةَ وَأَهْلُ النَّارِ النَّار...	أبو سعيد الخدري	١٨٦، ٢٠٤
يَلْقَى إِبْرَاهِيمُ أَبَاهُ آزَرَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ...	أبو هريرة	١٨٩
يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ حتى يغيب ...	ابن عمر	٢٥١

فهرس الكنايات النبوية الشريفة

الكناية النبوية	المكنى عنه	الصحيفة
أبعدَ ما بين المشرق والمغرب	طول المسافة	٣٧٧، ٤٧٥
اتقوا المَلاعن الثلاثة	الحدث	١٨
آخذ بعنان فرسه	الجاهزية والاهتمام	١٤١،٢٦٣
أدخلَت على قوم من ليس منهم	الزنى	٧٧، ٧٩، ٣٥٢
إذا مشت أمتي المُطَيطاء	الكبر	١١٢، ١١٦، ٣٧٣
أسمع صريف الأقلام	القرب والعلو	٢٥٦، ٢٨٥،٢٥٧
أشير إليه بالأصابع	الشهرة	١٥٨
أطوَلُ الناس أعناقاً	الشرف والاعتزاز	١١٨، ٢٨٧
أطولكُنّ يداً	كثرة الخير والصدقة	١٢٤
أكل بعضي بعضاً	شدة الجوع	٣٦٣
إلا أن تكونوا باكين	التأثر والاعتبار	١٢٩
ألجمه الله بلجام من نار	الإذلال الشديد	٢٥٤
ألم تبيض وجوهنا	التشريف	١٨٢، ١٨٣،٢٩٦
أليُنُكُم مَناكِبَ	التواضع واللطف	١٢١، ٢٨١
امْتَدَّتْ خَاصِرَتَاهَا	الشبع	٢٦٩،١٣٦، ٢٩٨
أين المحترق	مرتكب الذنب	٣٨٢
بحبيبتيه	العينان	٣٤٥، ٤٧٤
البحر الأخضر	البحر الكبير	٢٠٠
بنو الأصفر	موصوف: الروم صفة: المرض	٢٠٦، ٢٠٧، ٢٩٧
تبكين أو لا تبكين	التسوية وانعدام قيمة الأمر	٣٨٨، ٤٧١

تخطفنا الطير	الهزيمة والقتل	٣٩٣، ٤٧٢
تضطرب أليات نساء دوس علـــى ذي الخلصة	التعبد له والازدحام عليه	٢٣٥
تعجبه نفسه	الكبر	١١١
تعدو بك قلوصك ليلةً بعد ليلة	النفي والجلاء البعيد	١٤٨،٢٠٦، ٢٠٧، ٢٩٩
تعلقت(أو أخذت) بحقو الرحمن	الاستجارة	١٦٩،٤٢٢،٢٦٣،٤٦٤
التقم القرن وحنى الجبهة	الجاهزيـــة القصـــوى والتوجه التام	٢٤٥
تلده أمه أحمر	رقة البشرة أو العري	١٩٨
تنفرد سالفتي	الموت	٢٤٠
ثم جهَدها	كناية عن غياب الحشفة في الفرج.	٧٤
جفَّ القلمُ بما أنت لاقٍ	انبرام القضاء	١٥٥،١٥٧،٤١٦،٣٣٧
الجنة تحت ظلال السيوف	الاشتباك مع العدو	٢١٩
الجنة والنار أقرب إلى أحدكم مـــن شراك نعله	الموت	٣٢٢
حتى إن أحدكم ليضرب ابن عمه بالسيف	غاية السكر وغياب العقل	٣٥٩،٤٨٠
حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه	المبالغة في الإخفاء	١٦٦، ٢٦٥،١٦٧
حجّرت واسعاً	رحمة الله	١٤٥، ٢٨٢
حضرت الملائكة	طي الصحف وانقضاء الكتابة وفوات فضـــيلة التبكير	٢٥٠
حمرة عينيه وانتفاخ أوداجه	الغضب	١٩٦، ٢٩٦

الحمو الموت	الطلاق أو الفتنة أو الزنى	٤٣٨، ٤٤٢
خدمتهم فارس والروم	الغلبة والاستخدام	١١٢، ٣٧٣
خرّا على وجوههما	الموت	٢٤١
رُفع القلم عن ثلاث	كناية عن عدم التكليف	٤٠١، ٤٠٣
رُفِعت الأقلامُ وجفّت الصُّحُف	إبرام القضاء	١٥٦، ٣٠٦، ٣٣٧
ركبن الإبل	نساء العرب	٣٨٤
سحابةٌ سَوداءُ	كثافة مادتها	١٨٨
شاتك شاة لحم	عدم قبولها أضحية	٣٨٩
صفراء ملتوية	الضعف	١٨٦، ٢٩٧، ٢٠٤
ظلتان سوداوان	كثافة المادة (من الخير)	١٨٦، ٢٩٧
على وجه آزر قتَرة وغبَرة	الذل والعذاب	١٨٩، ٢٩٦
عليكَ السلام (الابتداء بها)	موت المسلّم عليه	٤٠١
فإذا قصر مثل الرَّبابة البيضاء	الارتفاع	١٨٤، ٢٩٧
فاضت عيناه	الشعور المتعاظم بالحب أو الخشية	٢٤٨
فاضطروه إلى أضيقه	عدم رفعه وتعظيمه	٤٤٥
فبادر الطرف نباتُه	السرعة الفائقة	٢٣٦
الفرج يصدق ذلك	فعل الزنى	٤١٣
فلا كسرى بعده، فلا قيصر بعده	ذهاب الدولتين	٣٤٧
في كل كبد رطبة أجر	الحياة	٣٠٠
فيقع في حفرة من النار	قتل أخيه	٢٢٥، ٢٦٣، ٢٨٦
قد اسودُّوا	الاحتراق	١٨٦
قطعتم ظهر الرجل- قطعت عنق صاحبك	المبالغة من المادح والشعور المتعاظم بالفخر عند الممدوح	١١٧

كُتِب عليكِ ما كتب عليهن	الحيض	٣٨٣، ٤٦٦
كلب يلهث يأكل الثرى	العطش	٣٠٠
لا تُوكِي ، لا توعي، لا تحصي	الشح	١٢٦، ٢٦٩، ٣٠٦
لا يجاوز حناجرهم	التحجر والبلادة	١٣٠
لا يضعُ العصا عن عاتِقِه	كثرة الضرب	٥٥، ٣٠٥، ٤٧٠
لا يفرق بين اثنين	التبكير إلى الجمعة	٢٣١
لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرتين .	فطنة المؤمن	٦٧
لم يبلغوا الحِنث	البلوغ	٣٤٢
لم يرفع بذلك رأساً	الإعراض	١٤٢،١٤١،٢٧٠، ٢٩٨
لم يعرفوها	مبلغ تبرجها أو حصول قصدها في التستر أو سقوط حرمتها	٤٥٢، ٤٦٧
ليس بينها وبين الله حجاب	سرعة قبول دعوة المظلوم	٢٥٦
ما أظلت الخضراء وما أقلت الغبراء	موصوفان: الأرض والسماء	١٩٠، ١٩٩
ما أظن ... يعرفان من ديننا شيئاً	النفاق	٣٣٣
ما بين لَحييه وما بين رجليه	موصوفان : الفم والفرج	٣٣٤
ما تجعل في في امرأتك	صفة: الملاعبة موصوف: الشيء القليل	٣٣٩ ، ٤٧٣
ما تهزّزت رؤوسكما	الحياة	١٩٨، ٢٢٥، ٢٩٧

ما لم يصب دماً	القتل	٢٨٨.
معلقة بالعرش	علو المنزلة والخطر	٢٦٣
ملكان أسودان أزرقان	شدة الهول المجتمعة من الظلمة و البرودة	٢١١، ٢١٤، ٢٩٧
ممسك عنان فرسه	الجاهزية	١٣٧، ١٣٨،٢٦٣ ٢٨٢،٢٩٩
من حمل علينا السلاح	نية القتال	٦٥
من صلّى البردَين	موصوفان: الفجر والعصر	٣٤١
من فارق الجماعة شبراً	المعصية للسلطان	٢٢٨
الموطؤون أكنافا	التواضع	١٣٢
نارٌ تحشُر الناس (أو ترحَل الناس)	شدة النار واستطارتها طولاً وعرضاً	٢٣٢
نار تضيء أعناق الإبل ببصرى	عظم النار	٢١٥، ٢٨٧
يتخلل بلسانه	التكلُّف والتفاصح	٢٣٩
يتضاغَون عند رِجليَّ	شدة الجوع	١٣٥، ٢٦٩
يجر إزاره	الكبر	١٠٩، ٢٨٦
يحلِب ناقتَه فما يشرَبُه	فجأة الساعة في غفلة من الناس	١٨٨
يسرق البيضة فتقطع يده	سرقة النصاب فيما بعد	٤٣١
يسرق الحبل فتقطع يده	سرقة النصاب فيما بعد	٤٣١
يسوق الناس بعصاه	القهر	١٥٣، ٢٨٧
يسير الراكب في ظلها مئة سنة	عِظَم الشجرة	٢٤٥
يضع الجزية	إبطال الملل إلا الإسلام	٤٠٩
يضع العلم	الإذلال والحط من	١٤٩،٢٨٠، ٢٩٩

	المكانة	
يغيب أحدهم في رشحه	الخجل والخوف	٢٥١
يقتل الخترير	إبطال النصرانية	٤٠٩
يكسر الصليب	إبطال النصرانية	٤٠٩
يمدُر حوضَه فما يسقي فيه	فجأة الساعة في غفلة من الناس	١٨٨
ينشُران الثوبَ فما يطويانِه	فجأة الساعة في غفلة من الناس	١٨٨
يوم السبُع	الفتنة العارمة	٣٥٥

فهرس الأعلام

العلم	الصحيفة
إبراهيم بن الفضل المخزومي	٣١١
إبراهيم بن المهاجر البجلي	٤٦
إبراهيم بن متمم بن نويرة	١٩٤
إبراهيم بن يزيد الخوزي	٧١
إبراهيم بن يزيد النخعي	٤٠١- ٤٠٢
إبراهيم دملخي	١٨٥-١٨١-٢٠١-٢٠٨-٢٢١
إبراهيم عليه السلام	١٨٩
إبراهيم فتحي	٣٧١
إبراهيم مصطفى	٩٤- ٩٧-٢٧٢
ابن أبي الحديد: عبد الحميد بن هبة الله	١٢٠
ابن أبي أوفى: عبد الله الخزاعي	٢١٨-٢١٩
ابن أبي حاتم: عبد الرحمن الرازي	٧١-١١٤-٢١٢-٢١٣-٢٣٨-٣٧٧-٤٤٥
ابن أبي حجلة: أحمد بن يحيى	١٩٥
ابن أبي داود السجستاني:أبو بكر عبد الله	١١٨
ابن أبي ذئب: محمد بن عبد الرحمن	٢٢٩- ٢٣٠
ابن أبي عتيق: عبد الله بن محمد	٤٦١
ابن أبي عمر العدني: محمد بن يحيى	١٧٥
ابن الأثير: ضياء الدين نصر الله بن محمد	٤٣- ٤٥- ٤٧- ٤٨- ٤٩- ٥٠- ٥١- ٥٢- ٥٣- ٥٤- ٦٧- ١٤٤-٢٢١-٣٧٠-٣٧٢
ابن الأثير: عز الدين علي بن محمد	٣٢٤
ابن الأثير: مجد الدين المبارك بن محمد	٦٣- ١١١-١٢٨-١٣٨-١٤٧-١٥٢-١٨٩-٢٠٦-٢٠٩- ٢٣٥-٢٤٠-٣٩٢-٣٩٣-٤٢١-٤٣٩
ابن الأعرابي: محمد بن زياد	١٤٣-١٤٤-٣٥٥-٤٣٩-٤٤٠
ابن الأنباري: أبو بكر محمد بن القاسم	٨٩- ١١٦-٣٦٦
ابن الحاجب: عثمان بن عمر	١٠٢
ابن الحشرج: عبد الله الجعدي	٢٧- ٣٦
ابن الرومي: علي بن العباس	١٧٧
ابن الزبير: عبد الله	٦٥
ابن السراج: أبو بكر محمد بن السري	٣٨٨
ابن السكن : سعيد بن عثمان	٢٣٠

ابن الصلاح: عثمان الشهرزوري ٧١- ٧٢- ٤٢٠-٤٢١-٤٥٧
ابن العربي: أبو بكر محمد بن عبد الله ٤٧١
ابن القطان: علي بن محمد ١٨- ٧٠- ١١٥
ابن الكلبي: هشام بن محمد ٢٣٤
ابن المبارك: عبد الله ٢٣٩-٣٧٨-٤٦٤-٤٧٥
ابن المسيب: سعيد ٢٥٠
ابن المعتز: عبد الله بن المعتز ٣٦٧-٣٦٨
ابن النجار الحنبلي: محمد بن أحمد ٤٠٤- ٤٠٥
ابن الهاد: يزيد بن عبد الله ٣٤٥-٣٧٥-٣٧٦- ٣٧٧- ٤٧٤
ابن بطال: علي بن خلف ١٤٦- ١٥٠-٢٢٦-٣٢٢
ابن بطة العكبري: عبيد الله بن محمد ٤١١
ابن بطوطة: محمد بن عبد الله ٣٠٩
ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم ١٧٤- ٤٣٠
ابن جريج: عبد الملك بن عبد العزيز ٢١٣- ٢٢٩
ابن جني : أبو الفتح عثمان ٨٤- ٢٧٩- ٤٥٨
ابن حبان: أبو حاتم محمد البستي ٧٠- ٧١- ٧٢- ١١٢-١١٣-١١٤-١١٤-١١٦-١١٩-١٢١-
١٢٨-١٧١-١٩٠-١٩٢-١٩٨-٢١٣-٢٣٨-٢٤٤-٢٥٠-
٢٥٣-٣٧٦-٣٧٨-٤٠١-٤٠٢- ٤٣٢- ٤٣٣- ٤٣٤.

ابن حبيب: عبد الملك الإلبيري ٤١٨
ابن حجر : العسقلاني أحمد بن علي ١٨- ٤٦- ٥٢- ٦٥- ٧٠- ٧١- ٧٤- ٩٤-١١٠-١١١-
١١٢-١١٤-١١٥-١١٧-١٢٢-١٢٤-١٢٥-١٢٦-١٣٧-
١٤٢-١٤٦-١٥٠-١٥٢-١٥٣-١٥٤-١٥٥-١٥٧-١٥٨-
١٦٢-١٦٧-١٧٠-١٧١-١٧٥-١٨١-١٨٤-١٩٠-١٩١-
١٩٢-١٩٨-٢٠٠-٢٠٠-٢٠١-٢١٣-٢١٩-٢٢٥-٢٢٦-
٢٢٨-٢٢٩-٢٣٢-٢٣٣-٢٣٨-٢٤٠-٢٤١-٢٤٢-٢٤٤-
٢٤٨-٢٥٠-٢٥١-٢٥٥-٢٥٧-٢٨٨-٢٨٩-٣٠١-٣٠٨-
٣٢٢-٣٣٣-٣٤٠-٣٤١-٣٤٣-٣٤٤-٣٤٥-٣٤٦-٣٤٨-
٣٤٩-٣٥٥-٣٥٦-٣٦٤-٣٦٧-٣٧٥-٣٧٦-٣٧٧-٣٧٨-
٣٨١-٣٨٢-٣٨٧-٣٨٩-٣٩٠-٣٩١-٤٠٠- ٤٠٩- ٤١٠-
٤١١- ٤١٣- ٤١٤- ٤١٧- ٤٢٠- ٤٢١- ٤٢٥- ٤٣٤-
٤٣٥- ٤٣٨- ٤٣٩- ٤٤١- ٤٤٤- ٤٤٥- ٤٤٦- ٤٤٩-
٤٥١- ٤٦٠- ٤٦٥- ٤٦٦.

ابن حزم: علي بن أحمد ١٥٠-٢٣٥-٤٢٣-٤٢٦-٤٣٦
ابن خراش: عبد الرحمن بن يوسف ١٧١
ابن خزيمة: محمد بن إسحاق ٢٢٩-٣٨١-٤٣٤-٤٥٢
ابن خلدون: عبد الرحمن بن محمد ٣٠٣
ابن خلكان: أبو العباس أحمد بن محمد ١٠٣- ٣٦٢
ابن دريد: محمد بن الحسن ١٧٢
ابن دقيق العيد: محمد بن علي ٦٥-١٥٧
ابن رجب الحنبلي: عبد الرحمن بن أحمد ١٤٦-١٥٧-١٥٩-٢١٢-٢٣٠-٣٩١-٤٢٠-٤٤٥-٤٤٩-
١٧٤-٤٥٦
ابن رشد: أبو الوليد محمد بن أحمد ٣٥٩-٣٨٩-٤٤٦-٤٤٧
ابن رشيق: الحسن القيرواني ١١- ١٩- ٨٧- ١٤٣-٢٠٩
ابن سعد: محمد بن سعد بن منيع ٢٣٨
ابن سنان الخفاجي: عبد الله بن محمد ٣- ٢٣- ٥٠- ٥٢
ابن سيده: علي بن إسماعيل ١٦١-١٦٤-٣٥١
ابن سيرين: محمد ٤٦٠- ٤٦١
ابن سينا: الحسين بن عبد الله ٥- ١٠٠- ١٠٢- ١٣٣
ابن عابدين: محمد أمين ٣٥٩- ٣٨٩- ٤٠١-٤٣٧-٤٤٦-٤٤٧
ابن عباس: عبد الله ٦٣-١٢١-١٢١-١٢٢-١٥٦-٢٠٦-٢٠٧-٢١٢-٢٢٨-٣٣٧-
٣٥٨-٣٩١-٣٩٢-٤٠٢-٤١٢-٤٢٢-٤٣٧-٤٤١-٤٤٣-
٤٦٥-٤٧٢-٤٧٣

ابن عبد البر: أبو عمر يوسف ١٣١-١٣٢-١٩١-٣٢٤-٣٦٣-٤١٥-٤٣٢-٤٤٨-٤٥١-٣٣٤
ابن عبد ربه: أحمد بن محمد ٥١- ٣٢٤
ابن عدي : عبد الله الجرجاني ٤٨- ٧١-١١٢-١١٤-١٧١-١٩٠-١٩١-٢١٢-٤٦٠-٤٦٠
ابن عساكر: أحمد بن محمد ٢١٧-٣٤٩-٤٤١
ابن عقيل: عبد الله بن عبد الرحمن ١٧٦-٢٩٤-٣٥٠
ابن عمر: عبد الله ٦٥- ٧١- ٧٢-١٠٩-١١٢-١١٣-١١٦-١٢٢-١٤٨-٢٤٢-
٢٥٠-٢٥٢-٢٨٨-٤٢٣-٤٣٦-٤٣٧
ابن عيينة: سفيان ٣٤٩
ابن فارس: أبو الحسين أحمد ٢- ٩٣- ٩٧-١١٠-١١٦-١٣٩-١٤٣-١٤٧-١٤٨-١٥٠-
١٥١-١٦٣-١٦٩-١٧٢-١٧٥-١٨٦-١٩٠-١٩٣-١٩٨-
٢٢٥-٢٣٧-٢٤٦-٢٥٠-٢٧٣-٢٧٦-٢٧٨-٢٨١-٣٠٨-
٣٣٠-٣٣٦-٣٥٦-٣٦٥-٣٩٢-٣٩٦-٤٣٩

ابن قتيبة الدينوري: عبد الله بن مسلم ٩٠-١١٦-١٦١-١٩٤-١٩٥-٢٠٥-٢١٩-٢٤٦-٣٠٨-٣١٥-٣٢٠-٣٢٤- ٤١١- ٤٢٥- ٤٢٧- ٤٣٢- ٤٣٣.

ابن قدامة المقدسي: عبد الله بن أحمد ٣٥٩-٣٨٩-٤٠١-٤٣٦

ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر ٤٤٧

ابن كثير: إسماعيل بن عمر ٤٧-١٩٢-٢٠٢-٢١٧-٢٥٦-٣٤٨-٣٧٤-٤٦٢-٤٧١

ابن ماجه: محمد بن يزيد القزويني ١٨- ٤٦- ٥٦- ٦٥- ٦٧- ٧٤- ٩٤- ١٠٩-١١٧- ١١٨-١٢٦-١٣٦-١٣٨-١٤٥-١٦٣-١٨٢-١٨٤-١٨٩-١٩١-١٩٨-٢٠٠-٢٠٦-٢١٨-٢٢٩-٢٣٢-٢٤٥-٢٥٠-٢٥١-٢٥٢-٢٥٥-٣٠٧-٣١١-٣٣٩-٣٤٢-٣٥٨-٣٦٣-٣٦٩-٣٧٥-٣٧٦-٣٧٧-٣٨١-٣٨٤-٤٠٠-٤٠١- ٤٠٩- ٤١٩-٤٢٠- ٤٢٣- ٤٣١- ٤٣٤- ٤٣٦- ٤٦٦- ٤٧٠- ٤٧٣-٤٧٥.

ابن مالك: جمال الدين محمد بن عبد الله ٣٥٠-٤٥٧-٤٥٩

ابن معين: يحيى أبو زكريا ٧١-١١٤-١٧١-١٩٠-١٩١-٢١٢-٣٧٦-٣٧٧-٤٤٤-٤٤٥

ابن منده: محمد بن إسحاق ٢١٣- ٤٠٨

ابن منظور: محمد بن مكرم ٦٣-٩٣-٩٧-١٠٦-١٢٢-١٢٧-١٣٢-١٣٦-١٣٩-١٤٣-١٤٥-١٥٥-١٧٢-١٧٧-١٨٨-٢٠٣-٢٠٧-٢١٠-٢٣٣-٢٤١-٢٤٢-٢٤٦-٢٤٧-٢٥٣-٢٧٢-٣٠١-٣٢٢-٣٣١-٣٤١-٣٤٦-٣٤٩-٣٥٤-٣٦٠-٣٦١-٣٦٨-٣٧٠- ٤١٧ -٤٢١- ٤٤١

ابن هرمة: إبراهيم بن علي ٢٦- ٣٠

ابن هشام: عبد الله بن يوسف ١٧٦-٢٩٥-٣٤٩-٣٥٠

ابن وديعة: عبد الله بن وديعة الانصاري ٢٢٩

ابن وهب : إسحاق بن إبراهيم الكاتب ٨٥

ابن وهب: عبد الله بن وهب القرشـــي المصري ١٥٥-١٨٦-٣٧٦-٣٨٥-٣٨٦

ابن يعقوب المالكي ٣٧- ٣٨- ٦١

أبو أحمد الجرجاني: محمد بن محمد ١٨٥

أبو أسامة: حماد بن أسامة ٤٤٨- ٤٤٩-٤٦٧- ٤٦٩

أبو الأحوص: سلام بن سليم ٤٦

أبو البركات: بدر الدين الغزي محمد ٢٣٧

أبو الجهم: عامر بن حذيفة ٥٦-٣٠٥-٤٧٠-٤٧١

أبو الحسين البصري: محمد بن علي ٣١٧

أبو الخير: مرثد بن عبد الله ٤٣٨
أبو الدرداء: عويمر بن زيد ١٩١-٢١٣ -٢٨٨
أبو الزناد : عبد الله بن ذكوان ٢١٢ — ٣٨٦- ٣٩١
أبو السعود: محمد بن محمد العمادي ٤٧
أبو العلاء المعري: أحمد بن عبد الله ١٣٤
أبو الفرج الأصفهاني: علي بن الحسين ٨٨-٢٠٥-٣٦٧
أبو الفرج بن الجوزي: عبد الرحمن بن علي ١٦٠- ١٧٥- ١٨٧- ٢٠٢-٣٤١-٣٥٥.
أبو القاسم السعدي: علي بن جعفر ١٩٣- ٣٤٣
أبو المظفر السمعاني: منصور بن محمد ٣٩٦- ٤٥٦
أبو النضر: هاشم بن القاسم الليثي ٢٨٨- ٢٨٩
أبو اليقْظان: عثمان بن عمير البجلي ١٩١
أبو اليمان: الحكم بن نافع ٤٤٤
أبو أيوب الأنصاري: خالد بن زيد ٢١٢- ٢٣٨
أبو بردة بن نيار: هانئ الأنصاري ٣٨٩- ٣٩٠
أبو بكر الجوزقي: محمد بن عبد الله ١٥٥
أبو بكر الحنفي: عبد الكبير بن عبد المجيد ١٧٠- ٤٦٤
أبو بكر الشعراني (خادم المتنبي) ١٥
أبو بكر الصديق: عبد الله ١٩٢- ٣٢٣- ٣٢٤- ٣٥٤
أبو بكر بن أبي شيبة ١٤٣- ١٧٤-١٧٥-٢١٣-٣٦٨-٣٦٩- ٤٢٢- ٤٣٣- ٤٣٤- ٤٤٨.
أبو بكر بن أبي موسى الأشعري ٢١٨
أبو بكر بن عبد الله بن أبي الجهم ٥٦- ٣٠٥- ٤٦٠- ٤٦١.
أبو بكر محمد بن إسحاق الصاغاني ٤٥٨- ٤٤٩
أبو بكر محمد بن داود الأصبهاني ٣٦٢
أبو بَكرة نُفَيع بن الحارث ١١٧
أبو تمام: حبيب بن أوس ٢٩- ٣٦- ٤١- ٤٢- ٤٩- ٨٨-١٤٧-١٧٧-٢٠٧-٣٢٨- ٣٩٤
أبو تميمة الهجيمي: طريف بن مجالد ٣٩٩
أبو جابر الصدفي ١٥٣
أبو جعفر الرازي : عيسى بن أبي عيسى ١٧١
أبو جعفر النحاس: أحمد بن محمد ٣٩٧
أبو حاتم الرازي: محمد بن إدريس ٧١-١١٤-١٧١-١٩١-٢١٢-٢١٣-٣٧٧-٤٤٤

أبو حامد بن الشرقي:أحمد بن محمد ١٥٥
أبو حنيفة: النعمان بن ثابت ٢٥٦
أبو حيان: محمد بن يوسف ١٨٣-٢٠٣-٢٢٤- ٤٥٢- ٤٥٣- ٤٥٧.
أبو داود السجستاني: سليمان بن الأشعث ١٨- ٤٦- ٥٦- ٦٦- ٦٧- ٧٠- ٧٢- ٧٤- ١١٤-١١٧-١٢٦-١٢٨-١٣٠-١٤٥-١٤٨-١٤٩-١٧٢-١٧٥-٢٠٠-٢٠٦-٢٠٧-٢١٨-٢٣٢-٢٣٨-٢٤٠-٢٥٠-٢٥٢-٢٥٥-٢٨٨-٣٠٠-٣٠٧-٣٠٨-٣٣٩-٣٥٨-٣٥٩-٣٧٧-٣٨٠-٣٨١-٣٨٤-٣٨٩-٣٩٠-٣٩٩-٤٠٠-٤٠١- ٤٠٩- ٤١١- ٤١٢- ٤١٨- ٤١٩- ٤٢٠- ٤٢٣- ٤٣٦- ٤٤٨- ٤٤٩- ٤٥٢- ٤٥٦- ٤٦٦- ٤٦٧- ٤٦٩- ٤٧٠- ٤٧٢- ٤٧٣.
أبو داود الطيالسي: سليمان بن داود ٤٤٩- ٤٥٨
أبو ذؤيب الهذلي: خويلد بن خالد ١٦٥
أبو ذر الغفاري: جندب بن جنادة ١٩٠-١٩١-١٩٢-١٩٣-١٩٩-٢٢٩-٢٣٨-٤٤٤
أبو زرعة الدمشقي: عبد الرحمن بن عمرو ٧١
أبو زرعة الرازي: عبيد الله بن عبد الكريم ٧١- ١١٤ -١٩١
أبو زيد المروزي: محمد بن أحمد ١٧٠
أبو زيد: سعد بن أوس الأنصاري البصري ٤٥٧.
أبو سعيد الحميري ١٨
أبو سعيد الخدري: سعد بن مالك ١٢٣-١٣٠-١٣٦-١٤٢-١٤٤-١٨٦-١٩٦-٢٠٥-٢١٢-٢٤٤-٣٥٨- ٤٤٨- ٤٤٩ – ٤٥١- ٤٦٥- ٤٦٧- ٤٦٨.
أبو سعيد المقبري: كيسان ٢٢٩
أبو سفيان بن حرب: صخر ٢٠٦- ٢٠٧
أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف ٥٦-١٤٦-١٤٥- ١٥٥- ٣٠٥- ٣٦٨- ٤١٨- ٤١٩- ٤٢٠- ٤٧٠.
أبو صالح: ذكوان السمان ١٤١-١٥٩-١٧٥- ٢٤٤-٣٦٨-٤٠٩- ٤١٣- ٤١٩- ٤٢٠- ٤٤٤- ٤٤٥.
أبو ظبيان: حصين بن جندب ٤٠٢
أبو عامر – أو أبو مالك – الأشعري ١٤٩
أبو عبيد البكري: عبد الله بن عبد العزيز ١٩٥- ٢٣٤- ٣٢٤- ٣٥٥
أبو عبيد: القاسم بن سلام ١٨٤-١٨٦-٣٠٩- ٣٦٦- ٤١٨- ٤٢٥- ٤٣٩- ٤٤٠- ٤٤٣.

أبو عبيدة: معمر بن المثنى ٥- ١١- ١٣- ١١٦-٢٣٤-٣٥٥-٤١٨.
أبو علي الفارسي: الحسن بن أحمد ٢٧٩
أبو علي القالي: إسماعيل بن القاسم ١٦١- ١٩٥- ٢٤١
أبو علي النيسابوري: الحسين بن علي ٢٥٣
أبو عمرو بن العلاء: زبان ٤٥٧
أبو عوانة : يعقوب بن إسحاق ١٣٥
أبو فراس الحمداني: الحارث بن سعيد ١٥
أبو قِلابة: عبد الله بن زيد الجرمي ٤٢١.
أبو مالك الأشعري: الحارث بن الحارث ١٥٠
أبو مسعود البدري: عقبة بن عمرو ١٤٣-١٤٤
أبو معاوية الضرير: محمد بن خازم ١٩٨
أبو موسى الأشعري: عبد الله بن قيس ٦٥- ٧٤-١١٧-١٤١-١٨٤-٢١٨-٢١٩-٣٤١-٣٨٦-٤٥٢
أبو موسى المديني: محمد بن أبي بكر ٤١٢
أبو نضرة: المنذر بن مالك ١٩٦- ٤٤٨- ٤٤٩- ٤٦٧- ٤٦٨- ٤٦٩.
أبو نعيم الأصبهاني: أحمد بن عبد الله ٤٢١
أبو نواس: الحسن بن هانئ ٤٩-١٤٣-١٤٤-٣٩٤
أبو هريرة: عبد الرحمن بن صخر ٦٥- ٦٦- ٦٧- ٧٠- ٧٢-١٠٩-١١١-١١٩-١٢٣-١٣٧-
١٤١-١٤١-١٤٥-١٥٢-١٥٥-١٥٦-١٥٩-١٦٤-١٦٩-
١٧١-١٧٥-١٧٦-١٨٨-١٨٩-٢١١-٢١٢-٢١٥-٢٢٥-
٢٢٩-٢٣٠-٢٣١-٢٣٢-٢٣٤-٢٣٦-٢٤١-٢٤٢-٢٤٥-
٢٤٨-٢٤٩-٢٥٠-٢٥٢-٢٥٣-٢٩٩-٣١١-٣٣٧-٣٤٧-
٣٥٤-٣٦٣-٣٦٨-٣٧٥-٣٧٨-٣٨١-٣٨٢-٣٨٥-٣٨٦-
٤٠٩- ٤١١- ٤١٢- ٤١٣- ٤١٦- ٤١٧- ٤١٨- ٤١٩-
٤٢٠- ٤٢١- ٤٣١- ٤٤٤- ٤٤٧- ٤٥٢- ٤٥٩- ٤٦٣.

أبو يعقوب الخريمي: إسحاق بن حسان ١٣- ٢٤
أبو يعلى الفراء الحنبلي: محمد بن الحسين ١٧٤.
أبو يعلى الموصلي: أحمد بن علي ٢٢٩-٢٤٤
أبوقابوس مولى عبد الله بن عمرو ١٧٥
أبي بن كعب ٨- ٩
الأبّي: محمد بن خلفة ٣٠٢-٤١٧
الآجري: أبو بكر محمد بن الحسين ١١٤
أحمد الخوص ٦١

أحمد الشايب ٣١٣
أحمد بن الحسين بن عبد الصمد ١١٤
أحمد بن حنبل ٩- ٤٨- ٥٦-١٣٥-١٤٢-١٧٠-١٧١-١٧٥-١٩٠-١٩١-١٩١-١٩٨-٢١٢-٢٣٨-٢٨٨-٣٢٢-٣٤٥-٣٥٨-٣٥٩-٣٦٠-٣٧٧-٣٩١- ٤١٩- ٤٢١- ٤٤٥- ٤٤٩- ٤٥١- ٤٦٤- ٤٧٢- ٤٧٤.
أحمد بن محمد بن الأزهر السجستاني ١١٤
أحمد بن محمد بن صدقة ٤٠٩
أحمد بن يحيى البلاذري ٣٢٤
أحمد بن يحيى بن خالد ١١٢
أحمد زكي صفوت ٢٢١
أحمد شوقي ٢١١-٣١٠-٣١٤
أحمد محمد شاكر ٤٥٧
الأحنف بن قيس ٣٦٢
الأخفش: سعيد بن مسعدة ٣٠٨
أرسطو ٥- ٨-١٠٢-٣١١-٣١٢
آزر (أبو إبراهيم عليه السلام) ١٨٩
الأزهري : خالد بن عبد الله المصري ٣٤٨
الأزهري: محمد بن أحمد الهروي ١٧٧
أسامة بن زيد ٥٦
أسامة بن منقذ ٣٣١
إسحاق بن راهويه ١١٤
إسحاق بن سعيد بن عمرو الأموي ٢٨٨-٢٨٩
إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة ٢٠٠
أسماء بنت أبي بكر ١٢٦- ١٢٧
أسماء بنت شكل ٤٦
إسماعيل بن إبراهيم بن عقبة ١٣٤
إسماعيل بن أبي أويس ١٦٩-١٨٦-٤٦٤
إسماعيل بن أبي خالد ٢١٨
إسماعيل بن جعفر ٤٢٠
الإسماعيلي : أبو بكر ١٥٠-١٥٤-١٥٥
الأسود بن يزيد النخعي ٣٨٤- ٤٠١- ٤٠٢
أسيا (امرأة فرعون) ٣٨٦

الأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل **١٠٧**– ٣٦٤- ١٧٤- ٤١٤- ٤١٥.
أصبغ بن الفرج ١٥٥
الأصبغ بن خالد القرقساني ١١٤
الأصمعي: عبد الملك بن قريب ٨٨- ٨٩- ٩٤-١٩٥-٣٠٨-٣٥٥-٣٥٦- ٤١٨- ٤٣٩
الأعرج: عبد الرحمن بن هرمز ٣٨٦
أعشى باهلة: عامر بن الحارث ٤١٨
الأعشى: ميمون بن قيس ١٩٥- ٢٠٣
الأعلم الشنتمري: يوسف بن سليمان ١٩٣-٢١٠-٣٦٦
الأعمش : سليمان بن مهران ١٩١-١٩٨-٢٤٤-٣٦٨-٤٠٢- ٤٣٢- ٤٣٣- ٤٣٤.

أفلاطون ٣١١
أفلح بن حميد النجاري ٣٨٤-٣٨٥- ٤٦٦
الأقرع بن حابس الحنظلي ١٣٠
الألباني : ناصر الدين ١١٦
الآلوسي: أبو الفضل محمود ٤٧- ٢٠٩
أم حرام بنت ملحان ١٩٩- ٢٠٠ — ٢٠١
أم زرع (في حديث عائشة) ٤٥
أم سلمة : هند بنت أبي أمية ٣٠٧
أم معبد الخزاعية ٢٤٠
الآمدي : الحسن بن بشر ٥٢
الآمدي: سيف الدين علي بن محمد ٤٠٣- ٤٠٤-١٧٤-٣١٧
امرؤ القيس الكندي ١٩- ٥٠- ٥٧- ٨٦-٢٠٨-٢٠٩-٢١٥-٢١٦-٣١٥-٣٦١
أنجشة (حادي الإبل) ١٧
أنس بن مالك ٤٨-١٩٩-٢٠٠-٢١٢-٢٣١-٣٤٢-٣٤٥-٣٤٦- ٤٧٤.

الأوزاعي: عبد الرحمن بن عمرو ١٥٥-٤٦١
أوغدن ٢٦٦
الباجوري: إبراهيم بن محمد ٤١٥- ٤١٧.
الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف ٣٦٣
الباقلاني: أبو بكر محمد بن الطيب ١٠٧.
البجيرمي: سليمان بن محمد ٣٨٩- ٤٣٦- ٤٤٦.
البحتري: الوليد بن عبيد ٢٨- ٢٩- ٤٢- ٥٥- ٩٠- ١٧٧
البخاري: محمد بن إسماعيل ١٧- ١٨- ٤٦- ٥٢- ٦٥- ٦٦- ٦٧- ٧١- ٧٤- ٩٤-١٠٩-

-١١٠-١١١-١١٤-١١٥-١١٧-١٢٤-١٢٦-١٢٩-١٣٠-
-١٣٥-١٣٦-١٤١-١٤٢-١٤٥-١٤٦-١٤٨-١٤٩-١٥٠-
-١٥٢-١٥٤- ١٥٥-١٥٦-١٦٦-١٦٧-١٦٩-١٧٠-١٧٤-
-١٧٥-١٨٤-١٨٥- ١٨٦-١٨٨-١٨٩-١٩٦-١٩٨-١٩٩-
-٢٠٠-٢٠٥-٢٠٥-٢٠٦-٢٠٧-٢١٢-٢١٣-٢١٥-٢١٨-
-٢١٩-٢٢٥-٢٢٨-٢٢٩-٢٣٠- ٢٣١-٢٣٤-٢٣٦-٢٣٨-
-٢٤٠-٢٤٢-٢٤٤-٢٤٥-٢٤٨-٢٤٩-٢٥١-٢٥٣-٢٥٥-
-٢٥٦-٢٨٨-٣٠٠-٣٠٧-٣٢٢-٣٢٣-٣٣٣-٣٣٤-٣٣٩-
-٣٤١-٣٤٢-٣٤٣-٣٤٥-٣٤٥-٣٤٧-٣٥٤-٣٥٨- ٣٦٣-
-٣٦٨-٣٧٥-٣٧٧-٣٧٨-٣٨١-٣٨٤-٣٨٥-٣٨٦-٣٨٧-
-٣٨٩-٣٩٠-٣٩١-٤٠١-٤٠٢- ٤٠٩- ٤١١- ٤١٢- ٤١٨-
-٤١٩- ٤٢٠- ٤٢١- ٤٣١- ٤٣٢- ٤٣٦- ٤٣٧- ٤٣٨-
-٤٤٣- ٤٤٤- ٤٥٩- ٤٦٢- ٤٦٣- ٤٦٤- ٤٦٥- ٤٦٦-
٤٧١- ٤٧٢- ٤٧٣- ٤٧٤- ٤٧٥.

بدر الدين بن جماعة: محمد بن إبراهيم ٣٩٢- ١٧٤- ٤٥٦.

بدر الدين بن مالك: محمد ابن الناظم ٤

البراء بن عازب ٢١٢-٢١٣-٣٨٩-٣٩٠-٣٩٢- ٤٧٢- ٤٧٣.

بريدة الأسلمي رضي الله عنه ٣٥٩

البزار: أحمد بن عمرو ٧١-١٢٢-١٢٣-١٢٤.

البزدوي فخر الإسلام: علي بن محمد ٣٩٧.

بشار بن برد ١٩٤- ١٩٥- ٢٠٣

بشر بن بكر البجلي التنيسي ١٤٩

بشر بن عاصم الثقفي ٢٣٨

بشير بن يسار ١٧١

بَعجة بن عبد الله الجهني ١٣٨

البعلي : ابن اللحام علي بن محمد ٢٥٦

البغدادي : عبد القادر بن عمر ١٠٢

البغوي : أبو القاسم عبد الله بن محمد ٢٨٩

البغوي: أبو محمد الحسين بن مسعود ٤١١

البقاعي: إبراهيم بن عمر ٤٥٢

بكر بن مضر ٣٧٦

بلال بن أبي الدرداء ١٩١

بلال بن أبي رباح ١١٨-١٢٠-١٢١-٣٢٣

بهاء الدين العاملي: محمد بن حسين ٢٠٤
البهوتي: منصور بن يونس ٤٢٣- ٤٤٣- ٤٤٦.
البوصيري: محمد بن سعيد ١٨- ١٤٠
بوفون ٣١٢
البيضاوي: عبد الله بن عمر ٣٦٤
البيهقي: أحمد بن الحسين ١١٨-١١٩-١٣٥-١٦١-١٧٣-١٧٤-١٧٦-٢٣٩-٣٣٤-
٣٤٧- ١٧٤- ٤١٤- ٤١٥- ٤١٦.
تأبط شرا: ثابت بن جابر ٣٢٠
الترمذي: محمد بن عيسى ١٨- ٤٦- ٥٢- ٥٦- ٦٥- ٦٦- ٩٤-١١٢-١١٣-١١٤-
١١٥-١١٦-١٢٦-١٤٥-١٤٦-١٥٦-١٥٩-١٦٦-١٧٢-
١٧٥-١٨٢-١٨٧-١٨٩-١٩٠-١٩١-١٩٢-١٩٦-٢٠٠-
٢٠٧-٢١٢-٢١٣-٢١٨-٢٣٠-٢٣٢-٢٣٨-٢٤٠-٢٤٤-
٢٤٥-٢٤٨-٢٤٩-٢٥١-٢٥٢-٢٥٣-٢٥٥-٣٠٧-٣١١-
٣٣٤-٣٣٩-٣٤٥-٣٤٧-٣٥٤-٣٥٨-٣٦٣-٣٧٥-٣٧٦-
٣٧٧-٣٨١-٣٨٤-٣٨٩-٣٩٩-٤٠٢- ٤٠٩- ٤٢٣- ٤٣٦-
٤٣٧- ٤٣٨- ٤٣٩- ٤٤٤- ٤٤٨- ٤٤٩- ٤٥٢- ٤٥٥-
٤٥٦- ٤٦٠- ٤٦٥- ٤٦٦- ٤٦٧- ٤٦٨- ٤٦٩- ٤٧٠-
٤٧٣- ٤٧٤- ٤٧٥.
تشومسكي ٢٦٠- ٤٥٨
تميم بن غيلان بن سلمة ٢١٣
التوربشتي: فضل الله ١٩٣
ثابت بن أسلم البناني ١٨٢
الثعالبي : عبد الملك بن محمد ١١- ١٧- ١٤٧
ثعلب: أبو العباس أحمد بن يحيى ١٩٢
الثوري : سفيان بن سعيد ١١٥
جابر بن سليم : أبو جري ٣٩٩
جابر بن عبد الله ١٥٧-٢١٢-٤٣١-٣٨٦- ٤١٨- ٤١٩- ٤٢٣- ٤٣٤- ٤٧١.
الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر ١١- ١٢- ١٣- ٢٤- ٨٢- ٨٦-٩٦-١٠٣-١٢٧-١٤٤-
١٩٥-٢٠٣-٢٢٤-٣٠٠-٤٣٥
جبر ضومط ١٠٨
جبور عبد النور ١٠٦-١٦٣
الجرجاني: علي بن محمد ٤٧- ٧٩-١٠٦-٢١٢-٣٦٤-٣٩٦- ٤١٤- ٤١٥- ٤٢٨-
٤٢٩.

جرير بن عبد الحميد الضبي ٢٤٤
جرير بن عبد الله البجلي ٢٣٤
جرير بن عطية الشاعر ٨٥
جعفر بن محمد(الصادق) ٤٣٣- ٤٣٤
جعفر بن يحيى بن ثوبان ١٢١- ١٢٢
الجمحي: محمد بن سلام ٢٠٥- ٣٥١- ٤٤١
جهم بن صفوان ٤١٥
جهم بن قَثَم ٣٦١
الجواليقي: موهوب بن أحمد ٣١٥
الجوهري: إسماعيل بن حماد ٢٠٩- ٣٠٠

جويو ٣٧٢
حاتم بن إسماعيل ١٧٠- ٤٦٤- ٤٣٣
الحارث العصري ٣٦٠
الحارث بن أبي ذباب ٤١٨- ٤١٩
حازم القرطاجني ٩٦- ١٤٤
حافظ إبراهيم ٣٧٤
الحافظ المزي : يوسف بن عبد الرحمن ١١٥
الحاكم : محمد بن عبد الله ١٢٤-١٢٨-١٧٢-١٨٨-١٩٠-١٩١-١٩٢-١٩٦-٢١٢-
٢٣٥-٢٤٠-٢٥٣-٣٨١-٣٩١-٤٠١-٤٠٢-٤٣٧- ٤٧٢.
حامد عوني ٦١
حبة بن خالد ١٩٨- ٢٢٤
الحجاج بن يوسف ٢٨- ٥٧
حذيفة بن أسيد ٢٣٢
حذيفة بن اليمان ١٦٤- ١٩٧
حرب بن ميمون الأنصاري:أبو الخطاب ٣٤٥- ٤٧٤
الحربي: إبراهيم بن إسحاق ١٦١- ٢٥١
حرملة بن يحيى ٣٧٦-٣٨٦
الحريري : القاسم بن علي ٨٨- ٢٤٦
حسان بن ثابت ٢٨- ٨٦- ٣٨٨
الحسن بن حامد الحنبلي ٤١٢
الحسن بن يسار البصري ٨- ٣٦٤- ٤٠٢- ٤٣٦
حسين الجسر ١٧٤.

الحسين بن محمد بن أبي المعشر السندي ١١٣
الحسين بن محمد بن أبي معشر الحراني ١١٣
الحصين بن الحمام المري ٥٩
حكيم النهشلي ٣٢٤
حماد بن أبي سليمان ٤٠١- ٤٠٢
حماد بن زيد ١٨٢- ٢٠٠
حماد بن سلمة ١١٥-١٨٢-١٩١-١٩٢-٤٠١-٤٠٢-٤٤٥
حمزة بن عبد المطلب ١١٣
الحموي: ابن حجة ٥٤- ٥٧- ٥٨- ١٢٩-١٤٤-٢١٦- ٣٣١
حميد بن ثور الشاعر ٣٩٤
حميد بن نافع ٣٠٧
الحميدي: محمد بن أبي نصر ١٢٧ - ٢٢٨- ٢٥٧- ٣٦٨- ٣٧١- ٤١١
حنا عبود ٣٧١
حنين بن إسحاق ٥
حيوة بن شريح ٣٧٦
خالد بن الوليد ١٣٠
خالد بن مخلد القطواني ١٧٠- ٤٦٤
خريم بن خليفة ١٣
الخضري : محمد الدمياطي ٢٩٤
الخطاب: محمد بن محمد بن عبد الرحمن ٤٤٣
الخطابي: حمد بن محمد ٦٣- ١٠٢-١٨١-٢٥٣-٢٨٨-٣٠٨-٣٤١-٣٤٩-٣٥١-
٣٩٢-٣٩٣-١٧٤- ٤٣٩.
الخطيب البغدادي: أحمد بن علي ١٣- ١٨٣-٤٣١
الخطيب التبريزي : محمد بن عبد الله ١٧-٢٠٧-٣٢٨
الخطيب الشربيني: محمد بن أحمد ٤٢٣
الخطيب القزويني : محمد بن سعد الدين ٣- ٤- ٣٣- ٣٦- ٣٧- ٣٨- ٣٩- ٤٢- ٥٨- ٦٠- ٦١-
٦٥- ٦٦- ٦٧- ٧٦- ٧٨- ٧٩ - ١٢٥-١٦٣-١٦٧-١٧٣-
٣٨٠-٤٣٤
خفاف بن ندبة ٣٢٠
خلف الأحمر بن حيان ٣٢٠
خليد بن جعفر ٤٤٨- ٤٤٩- ٤٦٧- ٤٦٨- ٤٦٩.
خليفة بن خياط ٢٠١
الخليل بن أحمد الفراهيدي ١٧١-٣٠٠-٣٥٥-٢٧٢-٣٤٢-٣٦٠-٤٣٩- ٤٥٧.

الخنساء: تماضر بن عمرو ٨٨
خولة بنت قيس ١١٢- ١١٣
د. ابتسام حمدان ٢٧٣- ٢٧٤
د. إحسان عباس ٢٦٢- ٢٦٣-٢٦٤-٢٦٥-٢٦٦-٢٧٣
د. أحمد مطلوب ٤- ٣٤- ٨٢- ٨٤- ٨٦- ٨٧- ٨٨- ٩٠- ١٤٣-١٧٣-٣٧٠
د. أحمد ياسوف ٦٤- ٦٥- ٦٦- ٦٧- ٦٨- ٦٩- ٧٢- ٧٣- ٧٤-٩٧- ١٠٠-
١٠٨-١١١-١٢٠-١٢٠- ١٣٨-١٤٢-١٤٦- ١٧٦-١٨٠-
١٨١-١٨٥-٢١٤-٢٢٤-٢٤٤-٢٧١-٢٧٩-٢٨٩-٢٩٠-
٢٩٥-٣٠٤-٣١٣-٣٢٣-٣٣٢-٣٣٥-٣٣٩-٣٧٢-٣٧٧
د. الشافعي ١٧٤
د. اللبدي ٤٢٧
د. بديع السيد اللحام ٣٩٢
د. بسام بركة ٩٨
د. بشار عواد معروف ٧٠
د. بشرى الصالح ٩٥
د. جابر عصفور ٩٥- ١٠٠-١٠١-١٠٢-١٠٣
د. حسن يوسف عمر ١٠٢
د. حسين مؤنس ١٢٩
د. رجاء عيد ٦٨
د. زاميل يعقوب ٩٨
د. شكري عياد ٢٤٤- ٣٢١
د. شكري فيصل ٦٢- ١٣٤
د. شوقي ضيف ٦- ٣٢- ٢٧٤-٣١٣-٣٢٠
د. صلاح فضل ٧- ٢٦٠
د. طه حسين ٥
د. عباس عوض ٢٨٩
د. عبد الحميد الهنداوي ٤
د. عبد الرحمن بدوي ٩٤
د. عبد العزيز شرف ٧- ٦٤- ٦٨- ٢٥٩-٢٦٠-٢٦١
د. عبد العزيز عتيق ٦٠
د. عبد الكريم بكار ٣٢٨
د. عبد الملك مرتاض ٢٧٤- ٢٨٣
د. عبد المنعم خفاجي ٧- ٦٤-٦٨- ٢٥٩- ٢٦٠-٢٦١

د. عز الدين إسماعيل ١٠٠- ٢٧٤- ٣١٢
د. عز الدين السيد ١١٩- ١٢٠-١٩٧
د. علي عبد الواحد ٢٦٠
د. علي يونس ٢٧٤
د. عمر كحالة ٣٢٤
د. غانم قدوري الحمد ١٣٢
د. فاخر عاقل ٨
د. فاضل السامرائي ٤٥٨
د. فاطمة محجوب ٢٢٣
د. فضل عباس ٣- ٨- ٦٠- ٦١- ٦٢- ٦٤
د. كريم الوائلي ٢٨٤
د. مازن المبارك ٤- ٦
د. مجيد ناجي ٦٧
د. محمد البدوي ١٩٦
د. محمد الحسن أمين أحمد ٦٩- ٣٠٤
د. محمد زغلول سلام ٩٧-٩٨-٢٩٥
د. محمد سعيد رمضان البوطي ١٧٤
د. محمد ضاري حمادي ٤٥٨
د. محمد عبد المطلب ٧- ٦٩-١٠٣-٢٥٩-٢٦١-٢٦٢-٣١١-٣١٢-٣١٤-٣١٥-
٣٢١-٣٢٨
د. محمد عجاج الخطيب ٤١٩
د. محمد علي سلطاني ٧
د. محمد قاسم ٢٠٣
د. محمد مصطفى الأعظمي ١٢١
د. محمد هشام البرهاني ١١٦- ١٢٣- ١٣٣-٢٧٧- ٢٨٥- ٢٩٠
د. محمد يوسف نجم ٢٦٦- ٢٧٣
د. محيي الدين صبحي ٤١- ٤٩
د. مصطفى الخن ٣٩٢
د. مصطفى ناصف ١٠٨
د. ميشال زكريا ٧- ٦٩-٢٥٩-٢٦٠-٢٧٦-٣٧١-٤٥٨
د. ناصر الدين الأسد ٣٢٠
د. نعيم اليافي ٩٣- ٩٤- ٩٥- ١٠٣-١٠٤-١٠٥-٢٢٣- ٢٦٦-٢٦٧-٢٦٨-
٢٦٩-٢٧٥-٢٨٤- ٢٩٥-٣٠٤-٣١٧-٣١٩

د. نور الدين عتر ٧١- ٧٢-١٤٦-٢١٢-٢٣٠- ٢٧٩- ٣٠٢- ٤٤٥- ٤٤٩- ٤٦١.
د. هيثم غرة ٥
د. هيفاء عربية ٢١- ٣١- ٣٤- ٣٣١
د. يحيى الجبوري ٤٠٠
د.أحمد عمر مختار ١٨١-١٨٥-٢٠٧
الدارقطني: علي بن عمر ١٥٠-٢١٨-٢٢٩- ٤٣٧- ٤٤٤.
الداودي: أحمد بن سعيد ٣٣٣-٣٥٦-٣٩٣-٤٣٩
الدردير: أحمد بن محمد العدوي ٣٥٩
الدسوقي : محمد بن عرفة ٣٨- ٦١- ٤٢٣
الدوري: عباس ١٧١-٣٧٦-٤٤٥
دي سوسير ٢٦٠-٢٧٦-٢٧٧
ديان ديكون ١٦٨
ديك الجن: عبد السلام الحمصي ٣٧٤
الديلمي: شيرويه بن شهردار ٤٥٦
الذهبي: محمد بن أحمد ١١٤-١١٥-١١٥-١٢٥-١٥٠-١٦٠-١٧٢-١٨٨-١٩١- ١٩٢-١٩٨-٢٠١-٢١٧-٢٣٤-٢٣٥-٢٣٨-٢٤٠-٢٥٣- ٣٧٧-٣٨١-٣٩١-٤٠١-٤٠٢- ١٧٤- ٤٣٧- ٤٤٩- ٤٧٢.
ذو الإصبع العدواني: حرثان بن الحارث ٤١٧
ذو الرمة: غيلان ٦٣
رؤبة بن العجاج ٤١٨
الرازي :محمد بن أبي بكر ١٠٦
الرازي: فخر الدين محمد بن عمر ١٢٨-١٨٣-٢٠٢-٢٤٧-٢٩٤-٣١٧-٣٦٤ -٢٧٣-٢٩١- ١٧٤- ٤٢٨- ٤٢٩- ٤٥٣.
الراعي النميري: عبيد بن حصين ١٦٠-١٦١
الراغب الأصبهاني: الحسين بن محمد ١٠٦- ١١٠-١٧١-١٨٣-٢٠٢-٢٤٠-٣٤٣
الرافعي: مصطفى صادق ١٠٨-٢٢٢-٢٧١-٢٧٥-٢٧٩-٢٨٣-٣١١-٣١٢-٣١٥- ٣٧١-٣٧٤- ٤٥٩
الربيع بن سليمان ٣٣٤
رجاء بن حيوة ٤٦٠
رشيد بن رميض العنبري ٥٧
ركس نايت ٩٤
الرمادي : أحمد بن منصور ١٥٥

رملة بنت أبي سفيان: أم حبيبة ٣٥١
رومان جاكبسون ٢٦٢
ريتشاردز ١٩٦- ٢٦٦-٢٨٤-٣٧٩
الزبيدي: محمد مرتضى ١٠٦-١٥٨-١٦٠-٢٠٢-٢٠٣-٢٠٩-٢٣٦-٢٣٧-٢٧٢-٣٦٧
الزركشي: محمد بن بهادر ٤٠٤-٤٠٦
الزركلي: خير الدين ١٣-٢١٧-٣٥١-٤٤١
زكريا الأنصاري ٤٤٣
الزمخشري: محمود بن عمر ٢٠- ٣٠- ٣١- ٣٢- ٣٣- ٣٤- ٤٧-١٦٠-١٩٥-٣٢٤-
٣٦٢-٣٦٤-٣٦٦-٣٨٢
الزهري: ابن شهاب ١٤٥- ١٥٥-١٥٥-٢٣٤-٣٣٣- ٣٣٩-٣٨٥- ٤٠٩- ٤١٨-
٤٢٠- ٤٧٣.
زهير بن أبي سلمى ٢١٠- ٣٣١
زهير بن حرب ١٦٦- ١٧٤
زياد بن الأعجم ٢٧- ٢٨- ٣٥- ٤١
زياد بن عبد الله النميري ٤٨
زيد الخير الطائي ١٣٠
زيد بن أسلم ١٢٢-٢٠٥-٢٣٨-٢٣٩
زيد بن ثابت ٢١٢
زيد بن خالد ٤٥٢
زين الدين علي بن المنير ٣٤٣-٣٦٤
زينب بنت أم سلمة ٣٠٧- ٣٠٩
زينب بنت جحش ١٢٤-١٢٥
سالم بن أبي النضر ٢١٧
سالم بن عبد الله ١٣٥
سبترز ٣١٢
السبكي: بهاء الدين أحمد بن علي ٣٧- ٣٨- ٣٩- ٤٠- ٨٠- ١٤٤- ٤٠٤-٤٠٥-٤٠٦
السبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن علي ٤٠٥
السبكي: تقي الدين علي بن عبد الكافي ٤٠٢
ستانلي هايمن ٢٦٦- ٢٧٣
السجزي: أبو الوقت عبد الأول بن عيسى ١٨٧
السخاوي: محمد بن عبد الرحمن ٧٢-١١٤-١٥٥-١٥٦- ٤٢٤- ٤٢٥.
سُرَاقة بن مالك بن جُعشُم ١٥٨-٤١٦

السرخسي شمس الأئمة: محمد بن أحمد ٤٠٤- ٤٠٦- ٤٥٦
السعد التفتازاني: مسعود بن عمر ٣٧- ٣٨- ٦١
سعد بن أبي وقاص ٢٣٨-٣٣٨-٣٣٩-٤٧٣
سعد بن خولة ٣٣٩
سعد بن ناشب ٣٢٤
سعيد المقبري ٧٠- ٧١-٢١٢-٢٢٩-٢٣٠-٣١١
سعيد بن المسيب ١٤٥-٣٤٩-٣٦٨-٣٨٦-٤٠٩
سعيد بن عمرو بن سعيد بن العاص ٢٨٨
سعيد بن ميناء ٤١٩- ٤٢١
سعيد بن يسار ١٦٩- ٤٦٣
سفيان بن عبد الرحمن بن عاصم الثقفي ٢٣٨

سفيان بن عبدالله بن ربيعة الثقفي ٢٣٨
سفيان بن عيينة ١٧٥-٣٨٧-٤٧١
السكاكي: يوسف بن أبي بكر ٣- ٣٣- ٣٤- ٣٥- ٣٦- ٣٨- ٣٩- ٤٢- ٤٨- ٥٢- ٥٣-
٥٤- ٥٧- ٦٤- ٧٦- ٧٨- ٨٠- ٨١- ٨٣- ٨٦- ١٦٣- ٤٠٦
سلّام بن شرحبيل ١٩٨
سلمان الفارسي ٢٢٩- ٤٢٢
سلمان بن المغيرة ١٨٢
سلمة بن الأكوع ٦٥
سلمة بن صخر البياضي ٣٨١
السلمي : أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين ٤٤٤
سليمان بن بلال ١٦٩-١٧٠-١٧٥-٤٦٤
سليمان بن حيان ٤٢١
سليمان بن داود الهاشمي ٣٩١- ٤٧٢
سليمان بن عبد الملك ٨٦
سِماك بن الوليد الحنفي اليمامي ١٩٠-١٩١
سمرة بن جندب ١٨٤
السمرقندي: نصر بن الحسن ١٨٧
السمعاني : عبد الكريم بن أبي بكر ١١٤- ٣٦١
سنان بن أبي سنان الدؤلي ٤١٩- ٤٢٠.
سهل بن سعد ٣٣٤

سهيل بن أبي صالح ٤٤٤- ٤٤٥
السهيلي: عبد الرحمن بن عبد الله ٢١٠- ٣٦١
سواء بن خالد ١٩٨- ٢٢٤
سودة بنت زمعة ١٢٤
سيبويه: عمرو بن عثمان ١٣٣-١٧٧-٢٨٥-٤٥٧
سيد قطب ٢٧١- ٢٧٩-٣١٤
السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر ٥٥- ٧٤- ٨٤- ٨٨-١١٣-١٣٨-١٤٤-١٦٣-١٦٧-٢١٩-٢٥٥-٣٤٩-٣٤٩-٣٥٦-٣٦٨-٣٩٠- ١٧٤- ٤٢١- ٤٣٥- ٤٥٨- ٤٥٩.
الشاطبي: إبراهيم بن موسى ٤٠٤-٤٠٦
الشافعي: محمد بن إدريس ٢٠٣-٢٠٤-٣٠٧-٣٣٤-٣٤٧
شبابة بن سوار ٤٤٩- ٤٦٨.
شبيب بن البرصاء الشاعر ٣٠
شريح القاضي بن الحارث ١٣
شريح بن الأحوص الشاعر ٣٠
الشريف الرضي: محمد بن الحسين ٤٩- ١٠٢-١٢٥-١٨١
الشريف المرتضي: علي بن الحسين ٤٣٢
شعبة بن الحجاج ٧٤-٢١٣-٣٨٧- ٤٤٨- ٤٤٩- ٤٦٧- ٤٦٨- ٤٦٩- ٤٧١.
الشعبي: عامر بن شراحيل ٣٨٩
شعيب الأرنؤوط ٧٠- ١١٦
شمس الحق العظيم آبادي ١٤٩- ٣٩٣- ٢٥٣- ٤١٠-٤١١
الشنفرى: عمرو بن مالك الشاعر ٢٨- ٢٩- ٤١- ٣٢٠
شهر بن حوشَب ١٩١
الشوكاني: محمد بن علي ٤٠٢-٤٠٤-٤٢٦
الشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي ٢٥٦- ٤٥٦
الصاحب بن عباد ١٥
صالح بن كيسان ١٣٥- ٢٢٩- ٤٢٠
صالح عليه السلام ١٢٩
صدقة بن خالد ١٤٩
صدقة بن موسى ١٢٣
صديق حسن القنوجي ٣٩٨
الصغاني: أبو الفضائل الحسن بن محمد ٢١٣

صفية بنت شيبة ٤٦
صلاح الدين مقبول ٣٦٤
الصنعاني : الأمير محمد بدر الدين ٤٣١
صهيب الرومي ١٨٢ -١٨٢
الضبي: المفضّل ٤٧١
الضحاك بن مخلد ١٢١
الضياء المقدسي: محمد بن عبد الواحد ١٥٦
طاهر الجزائري ٤٥٨
الطبراني: سليمان بن أحمد ٨-٧١-١١٢-١١٣-١٦-١١٨-١٢٠-١٥٠-١٥٣-١٥٦-
١٥٦-١٦١-١٧١-١٨٨-١٩٨-٤٠٩
الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير ٤٧ -٧٣-١١٤-١٧١-١٩٠-٢٠٢-٢٠٢-٢٠٩-٢٢٤-٢٣٣-
٢٤٢-٢٤٧-٢٧٣-٢٩٤-٣٩٧- ١٧٤ -٤٠٨- ٤١١- ٤١٨-
٤٢٢- ٤٣٩- ٤٥٢.
الطحاوي: أبو جعفر أحمد بن محمد ٤٨-١٩٣-٤٠٣- ٤١٠- ٤٢٥.
طرفة بن العبد ٨٩-١٩٣-٣٦٢-٣٦٦
الطيبي: الحسن بن محمد ١٨-١٣١-١٥٧-١٩٢-١٩٣-٢٢٦-٣٢٢-٤٣٥.
عائشة بنت أبي بكر ٤٦ -٧٤-١٢٤-١٢٥-١٧٤-١٧٥-١٧٦-٢١٢-٣٢٣-٣٣٣-
٣٨٠-٣٨١-٣٨٣-٣٨٤-٣٨٥-٤٠٠-٤٠١-٤٠٢-٤٢٢-
٤٣٦- ٤٣٧- ٤٥١- ٤٦١- ٤٦٦- ٤٦٧.
عائشة بنت طلحة ١٢٤ -١٢٥
عادل مرشد ٧٠
عاصم بن سفيان الثقفي ٢٣٨
عامر بن سعد بن أبي وقاص ٣٣٨-٣٣٩-٤٧٣
عبادة بن الصامت ١٩٩ -٢٠٠
العباس بن الأحنف ٢٧
العباس بن عبد المطلب ١٤٤ -٤٦٥
عباس حسن ٣٤٩ -٣٥٠
عبد الجبار الجرجاني ٢٧٧ -٢٧٨ -٣٦٤
عبد الحق الإشبيلي ٧٠
عبد الحميد بن بَهرام ١٩١
عبد الرحمن بن أبي الزناد ٣٩١-٤٧٢
عبد الرحمن بن أبي بكر ٣٨٤
عبد الرحمن بن أبي ليلى ١٨٢

عبد الرحمن بن آدم ٤٠٩
عبد الرحمن بن إسحاق ٢١٢
عبد الرحمن بن إسماعيل بن علي الرقي ١١٤
عبد الرحمن بن الأسود ٣٨٤
عبد الرحمن بن الديبع ١٥٦
عبد الرحمن بن القاسم بن محمد ٣٨٤-٣٨٥-٤٦٦
عبد الرحمن بن حجيرة ١٨٨
عبد الرحمن بن عاصم ٥٦
عبد الرحمن بن عاصم بن ثابت ٤٧٠
عبد الرحمن بن عوف ١٧٢- ٢١٣
عبد الرحمن بن غزوان ٤٤٩- ٤٦٨.
عبد الرحمن بن غُنم الأشعري ١٤٩- ١٩١
عبد الرحمن بن محمد بن سلام ٤٤٩- ٤٦٨.
عبد الرحمن بن مهدي ٤٠٢
عبد الرحمن بن يزيد ١٤٩
عبد الرحمن بن يزيد بن جابر ١٤٩-١٥٠
عبد الرحمن حسن حبنكة ١٠٧- ٣٣٥
عبد الرزاق الصنعاني ١٢٢-١٣٢-٢٢٩-٢٣٠-٢٣٤- ٤٢١- ٤٣٧- ٤٥١
عبد السلام هارون ١٤٧ - ٢٠٣
عبد الصمد بن عبد الوارث ٤٥١
عبد العزيز بن أبي حازم ٣٧٥- ٣٧٦
عبد العزيز بن أبي رواد ٢١٣
عبد العزيز بن محمد الدراوردي ٣٧٦- ٤٢٠- ٤٤٤.
عبد العزيز بن مسلم ٣٤٥- ٤٧٤
عبد الغافر الفارسي ٤٤١
عبد الفتاح أبو غدة ٧١- ٤٠٩
عبد القاهر الجرجاني ٥- ١١- ٢٠- ٢١- ٢٥- ٢٦- ٢٧- ٢٨- ٢٩- ٣٣- ٤٢-
٤٨- ٥٢- ٥٤- ٥٧- ٥٩- ٦٠- ٦١- ٧٢- ٧٣- ٧٦- ٧٧-
٨٠- ٩٥-١٢٥-١٦٣-٢٢٧-٢٦٣-٢٦٤-٢٦٥-٢٧٧-٢٧٩-
٢٨٠-٣٩٤
عبد الله بن أبي أوفى ٢١٧
عبد الله بن أحمد ١٧٤
عبد الله بن إدريس ٣٦٨

عبد الله بن الزبير ٢٢١
عبد الله بن المبارك ١٦٩
عبد الله بن جبير ٣٩٠
عبد الله بن دينار ١١٢- ١٧١
عبد الله بن سلام الصحابي ٤٨- ٢٣١
عبد الله بن سليمان ١١٤
عبد الله بن سيف الدولة (في رثاه المتنبي) ٤٦
عبد الله بن عبد الرحمن الأنصاري ١٩٩
عبد الله بن عمر ١٢٩- ١٣٥
عبد الله بن عمرو بن العاص ١٢٧- ١٧٥- ١٩١-٢٣٥-٢٣٨-٢٣٨-٢٥٣
عبد الله بن عمرو بن حرام ٣٨٧
عبد الله بن مسعود ١٢٣- ٣٢٢- ٤٣٧
عبد الله بن همام السلولي ٣٥١
عبد الله بن يونس ٧٠ -٧١
عبد الله سراج الدين ١٥٩-١٦١-٢٤٠
عبد الملك بن مروان ١٩٤- ٢١٧
عبد الهادي الغلاييني ٢٢٣
عبد شمس بن عبد مناف ٢٢- ٤٦
عبدة بن الطبيب ٤٠٠
عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود ١٠٣
عبيد الله بن عمر العمري ١٣٥- ٢٢٩
عبيد الله بن مَوهَب التيمي ٣٧٨-٤٧٥
عبيد سَنُوطا ١١٣
عتي بن ضمرة ٨
عثمان بن أبي شيبة ٢٤٤
عثمان بن عفان ٥١- ٥٢
عثمان بن يحيى القرقساني ١١٣
العجلوني: إسماعيل بن محمد ١٥٦- ٤٤١
العجلي: أحمد بن عبد الله ١٩٠
العدوي: علي بن أحمد ٤٤٣- ٤٤٦.
عدي بن زيد العبادي ٢٠٥
العذري: أبو العباس ابن دلهاث ١٨٧
العراقي: زين الدين عبد الرحيم بن ٣٩٢- ٤٢٤- ٤٢٥- ٤٦١- ٤٦٦.

الحسين

عروة بن الزبير ١٧٤- ٣٣٣

العسكري: أبو هلال الحسن بن عبد الله ١٩٥-٣٣٦-٣٦٦-٣٩٤

العضد الإيجي: عبد الرحمن بن أحمد ١٠٧-٣٦٤- ١٧٤- ٤١٥.

عطاء بن أبي رباح ١٢١-٢٥٣

عطاء بن السائب ٤٠٢

عطاء بن يسار ٣٣٤

العطار: حسن بن محمد ٤٠٥

عطية بن سعد العوفي ٢٤٤

عطية بن قيس الكلابي ١٤٩

عفان بن مسلم الصفار ٤٣٦

العقاد: عباس محمود ٣١٥

عقبة بن عامر الجهني ١٨٧- ١٨٨-٢٣٨- ٤٣٨.

عقيل بن علفة المري ٤٤١

العقيلي: محمد بن عمرو ٣٧٨

العكبري: أبو البقاء عبد الله بن الحسين ١٥- ٤٠- ٨٤- ١٦٤

عكرمة بن عمّار العجلي ١٩٠

علاء الدين البخاري: عبد العزيز بن أحمد ٣٩٦.

العلاء بن يعقوب بن عبد الرحمن ٤٢٠

العلائي: أبو سعيد خليل بن كيكلدي ٢١٣

علقمة بن عُلاثة العامري ١٣٠

علقمة بن قيس بن قرثَع الضبي ٢٢٩

العلوي: يحيى بن حمزة ٥٢- ٥٣- ٣٧٠

علي الجارم ٥٨- ٥٩-٣١٠

علي الجندي ٣١٠

علي بن أبي طالب ١٣٠-١٤٢-١٤٣-١٥٣-٢٠٤-٢١٢-٢٤٠-٣٤٩- ٤٠٢-
٤٣٣-٤٣٤- ٤٣٧.

علي بن الجعد الجوهري ٢٨٨- ٢٨٩

علي بن الجهم ٣٧٤

علي بن المديني ١٧١- ٢٨٨- ٣٩١-٤٤٤

علي بن زيد بن جدعان ١٩١- ١٩٢- ١٩٦

علي بن مسهر ٤٢٠

علي بن يعقوب الربيعي ١١٤
عُمارة بن ثَوبان ١٢١-١٢٢
عمارة بن زاذان البصري ٤٨- ٢٥٣
عمارة بن عامر الأنصاري ٢٣٠
عمر بن أبي ربيعة ٢٢- ٤٦- ٢١٠
عمر بن الخطاب ٥١- ٥٢- ١١٥- ١٢٤-١٤٨- ١٩٢- ٢٣٨- ٣٤٩- ٣٥٤
عمر بن شبة ٢٤٢
عمر بن عبد العزيز ١٣٢
عمر بن عبيد الله التيمي ٢١٧
عمر بن علي المقدّمي ٢٣٨
عمرة بنت عبد الرحمن ١٢٥
عمرو الناقد: عمرو بن محمد بن بكير ٤٤٩
عمرو بن دينار ١٧٥
عمرو بن شعيب ٢٣٨
عمرو بن معد يكرب ٤٢
عمرو بن يحيى بن عمارة ١٨٦
عمرو مولى المطلب ٣٤٥- ٤٧٤
عنترة بن شداد العبسي ٣٢٤- ٣٦٢
عوف بن أبي جميلة العبدي ٨
عوف بن مالك الأشجعي ٢٠٦
عياض بن موسى اليحصبي القاضي ١٨-١١٧-١٢٧-١٣٢-١٣٦-١٥٠-١٥٧-١٨٥-١٨٧-٢٢٨-
٢٤٠-٢٤٢-٢٤٦-٢٥١-٢٥٥-٢٥٧-٣٠١-٣٠٢-٣٥٤-
٣٨٧-٤٠١- ٤١٠- ٤١٨- ٤٢١- ٤٢٢- ٤٣٨- ٤٤٠-
٤٤٢- ٤٤٦- ٤٥٠-٤٦٠- ٤٧١.
عيسى بن طلحة التيمي ١١٨
عيسى عليه السلام ١٥٣-٣٣٢-٤٠٨- ٤٠٩- ٤١٠- ٤١١- ٤١٢.
العيني:بدر الدين محمود بن أحمد ١٤٢-١٨٩-٢٣٠-٢٣٦-٢٤٦-٣٦٨-٣٧٧-٣٨٢-٣٨٥-
٣٨٦-٣٨٨-٣٨٩-٣٩٣-٤٧١
عُيينة بن بدر الفزاري ١٣٠
الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد ٢٥٦- ٤٢٩
فؤاد سزكين ٤٠٠
الفارابي: أبو نصر محمد بن محمد ١٠٢
فاطمة بنت عمرو بن حرام ٣٨٧-٤٧١

فاطمة بنت قيس ٥٦- ٣٠٥-٤٧٠
الفراء: يحيى بن زياد ٥- ١١٦
الفربري: محمد بن يوسف ١٨٥
فرويد ٣١٣
الفريابي: جعفر بن محمد ١٥٥
الفضل بن دكين ٣٨٤
القابسي: أبو الحسن علي بن محمد ١٧٠
القاسم بن زكريا ١٥٥
القاسم بن عبد الرحمن ٤٣٧
القاسم بن محمد بن أبي بكر ٣٨٤- ٤٦٠- ٤٦١- ٤٦٦.
قتادة بن دعامة السدوسي ٤٠٩
قتيبة بن سعيد ٣٧٦-٤٤٤
القحطاني (ورد في الحديث مما سيكون) ١٥٣- ١٥٤
قدامة بن جعفر ٢٢- ٢٣- ٨٦
القرافي: أحمد بن إدريس ٤٠٤
القرطبي: أبو العباس أحمد بن عمر ٢٠٤- ٢٠٩-٢١٩-٣٠١-٣٠٢-٣٩٩-٤٠٠ — ٤١٧- ٤١٩- ٤٣٤- ٤٣٩- ٤٤٢- ٤٤٦- ٤٥٠.
القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد ٧٣- ٩٠-٢٤٠-٣٤٤-٣٤٩- ٤٠٠
قريط بن أنيف العنبري ٦٣
القزويني: سراج الدين عمر بن علي ٤٣٠
القَعقاع بن حكيم ١٥٩
القعنبي: عبد الله بن مسلمة ٤٢٠
القلقشندي: أحمد بن علي ١٨٢
القنوجي: صديق بن حسن ٤٢٩
القونوي: قاسم بن عبد الله ١٧٢
قيس بن خارجة بن سنان ١٢
قيس بن سعد بن عبادة ٥١
قيس بن عاصم المنقري ٣٦٢- ٤٠٠
الكاساني: أبو بكر بن مسعود ٤٢٣
كامل المهندس ١٠٦
الكرماني: محمد بن يوسف ٢٠٠-٢٣٠- ٣٧٥-١٧٤
الكرمي: مرعي بن يوسف ١٧٤
الكسائي: علي بن حمزة ٤٥٧

الكشميري: محمد أنور شاه ١٣٥- ١٥٣- ٣٤٣-٤٠٨
الكشميهني: محمد بن مكي ٤٠٩
كعب بن زهير ٢٤١
كعب بن علقمة ١٨٨
الكفوي: أبو البقاء أيوب بن موسى ٢٢٦- ٣٥١
الكلاباذي: أبو نصر أحمد بن محمد ٢٨٨
كلورد برنارد ٩٨
كمال هاشم حمود ١٢٩- ٢١٦- ٢١٧-٢٣٤-٣٥٥-٣٦١
كمال محمد بشر ١٣٣- ٢٨٥
الكندي: يعقوب بن إسحاق ٩٤- ١٠٠
لاسل آبر كرمبي ٣١٠
لانسون ٣١٥
لبيد بن ربيعة ٦٣-١٦٠-١٦٢.
اللقاني: إبراهيم بن إبراهيم ٤١٥
الليث بن سعد ١٩٩- ٢٠٠-٣٤٥-٣٣٣-٤٥٣-٤٥٤-٤٨٩
ليلى الأخيلية ٥٦
مؤمَّل بن إسماعيل ١١٣- ١١٤ - ١١٥
مؤمّل بن سعيد ١١٥
ماثيو أرنولد ٣١٢
المازري: محمد بن علي ٤١٧-٤١٨-٤٤٠
مالك بن أسماء ٨٥
مالك بن أنس ١٤٨-١٨٦-٢٠٠-٣٠٠-٣٠٧-٣٠٨-٣٢٣-٣٣٩-٣٥٩-
٣٩١- ٤١٨- ٤٤٣- ٤٤٥- ٤٥٠- ٤٥٦- ٤٦٢- ٤٦٣.
مالك بن طوق التغلبي ٤٩
مالك بن مرثد الزماني ١٩١- ١٩٠
الماوردي: أبو الحسن علي بن محمد ٣٥٩- ٤٣٤
مايك فانس ١٦٨
المباركفوري: محمد عبد الرحيم ٦٦- ١٨٧- ٤١٠- ٤٤٧.
المبرد: أبو العباس محمد بن يزيد ١١- ١٤- ١٥- ٢٣- ٩٠-٢٢١-٢٣٤
المتنبي : احمد بن الحسين ١٥- ٤٠- ٤٦- ٤٩- ٥٨- ٨٣- ٨٤- ١٤٠-١٦٤-٣٣٦-
٣٩٧
المتوكل العباسي: جعفر بن المعتصم ٩٠
متولي الشعراوي ١٦٣-٣٤٩

مجاهد بن جبر ١٨٦-٢٣٣-٢٤٧
مجدي وهبة ١٠٦
محمد (الباقر) بن علي بن الحسين ٤٣٣- ٤٣٤
محمد أبو زهرة ١٧٤
محمد الطاهر بن عاشور ١٨٣
محمد بن إبراهيم بن عيسى بن طلحة التيمي ٣٧٥- ٣٧٦
محمد بن إسحاق بن التنوخي ١٥٥
محمد بن إسحاق بن يسار ١٤٨-٢١٢-٣٧٦-٣٧٧- ٤٤٥- ٤٧٥- ٤٧٦.
محمد بن الصبَّاح ١١٧
محمد بن المثنى ١٦٦
محمد بن المنكدر ٣٨٧- ٤٧١
محمد بن الهيثم بن شبابة ٤٢
محمد بن جعفر: غندر ٩-٢١٣
محمد بن زياد ١٠٩
محمد بن عبد الله مولى المغيرة بن شعبة ١٨٨
محمد بن عجلان ١٥٩-٢٢٩- ٢٣٠ -٤٤٥
محمد بن على بن مهدى ١١٤
محمد بن علي بن موسى بن طلحة القمي ٢٩
محمد بن عمرو بن علقمة الليثي ١٤٥- ١٤٦-٤٢٠
محمد بن كعب القرظي ٧٠
محمد بن نصر الطوسي ٨٨
محمد بن يحيى الذهلي ١٥٥
محمد بن يحيى بن حبان ٢٠٠
محمد بن يزيد بن عبد الصمد ١٥٠
محمد عوامة ٧٠
محمود السعران ١٣٣- ٢٨٥
محمود بن غيلان ٤٤٩- ٤٦٨
محمود شاكر ٢٧٧- ٢٧٨
مرثد بن عبد الله الزِمّاني ١٩١
مرجريت نايت ٩٤
المرزوقي: أحمد بن محمد ٣٢٠
المرغيناني: علي بن أبي بكر ٤٤٣

مروان بن الحكم ٢٤٠
مروان بن محمد ٨٢
مريم بنت عمران ١٦٣- ٣٣٢- ٣٨٥- ٣٨٦
المستعصم بالله : عبد الله بن منصور ٢١٧
المستعين بالله: أحمد بن محمد بن المعتصم ٤٢
المستمر بن الريان ٤٤٨- ٤٤٩- ٤٥١- ٤٦٧- ٤٦٨- ٤٦٩.
مسدد بن مسرهد ١٦٦-١٧٥
مسروق بن الأجدع ١٢٤
مسلم بن إبراهيم ٤٤٩- ٤٦٩.
مسلم بن الحجاج ١٧- ١٨- ٤٦- ٥٢- ٥٦- ٦٥- ٦٦- ٦٧- ٧٤-٩٤-١٠٩-
١١١-١١٧-١١٨-١٢٤-١٢٥-١٢٦-١٢٨-١٢٩-١٣٠-
١٣٦-١٣٨-١٤٢-١٤٤-١٤٦-١٥٢-١٥٨-١٦٤-١٦٦-
١٦٧-١٦٩-١٧٠-١٧٤-١٧٥-١٨٢-١٨٤- ١٨٦-١٨٧-
١٨٨-١٨٩-١٩٦-١٩٧-٢٠٠-٢٠٥-٢٠٥-٢٠٦-٢٠٧-
٢٠٩-٢١٣-٢١٥-٢١٨-٢١٩-٢١٩-٢٢٥-٢٢٨-٢٣١-
٢٣٢-٢٣٤-٢٤٢-٢٤٤-٢٤٥-٢٤٨-٢٤٩-٢٥١-٢٥٢-
٢٥٣-٢٥٥-٢٥٦-٣٠٠-٣٠٧-٣٣٩-٣٤١-٣٤٧-٣٥٤-
٣٥٨-٣٥٩-٣٦٣-٣٦٨-٣٧٥-٣٧٦-٣٧٧-٣٧٨-٣٨٠-
٣٨١-٣٨٤-٣٨٥-٣٨٦-٣٨٧-٣٨٩-٣٩١-٤٠٠-٤٠١-
٤٠٢- ٤٠٩- ٤١١- ٤١٢- ٤١٣- ٤١٨- ٤١٩- ٤٢٠-
٤٣١- ٤٣٦- ٤٣٧- ٤٣٨- ٤٤٣- ٤٤٤- ٤٤٧- ٤٤٨-
٤٤٩- ٤٥٩- ٤٦١- ٤٦٢- ٤٦٣- ٤٦٥- ٤٦٦- ٤٦٧-
٤٦٨- ٤٦٩- ٤٧٠- ٤٧١- ٤٧٣- ٤٧٥.
المسور بن مخرمة ٢٤٠
مصطفى أمين ٥٨- ٥٩
مصطفى ناصف ٩٦
مصعب بن الزبير ٢١٧
مصعب بن عمير ٢٢١
مُطرِّف بن عبد الله بن الشِّخِّير ١٨١
معاذ بن جبل ١٨- ٢٥٤
معاوية بن أبي سفيان ١١٨- ٢٠١-٣٤٩
معاوية بن أبي مزرد ١٧٦- ١٦٩-١٧٠-١٧٥-٤٦٣-٤٦٤-١٧٤
معاوية بن يزيد ٣٥١

المعتز بالله : محمد بن المتوكل بن المعتصم ٤٢
معمر بن راشد ٢٣٤-٤٢١
معمر بن عباد السلمي ٤١٤
معن بن عيسى القزاز ٤٥٦
المغيرة بن شعبة ١٨٨
مغيرة بن مقسم ١٧١
المفضل بن تميم غيلان ٢١٣
المفضل بن فضالة البصري ٤٢٣
المفضل بن فضالة بن عبيد المصري ٤٢٣
المقداد بن الأسود ٢٥٢- ٢٥١
مكي بن عبدان ١٥٥
ملا علي القاري ١٢٠- ١٢٢-١٢٦-١٣١-١٣٥-١٤٨-١٥١-١٥٩-١٧٤-
١٧٦-١٩٧-٢١٣-٢٣٧-٢٤٥-٢٥٣-٣٤٢-٣٤٥-٣٤٥-
٣٥٣-٤١٠.
المناوي: عبد الرؤوف ٨-٩٧-٩٩-١١٩-١٢٢-١٢٣-١٥٩-١٧٢-١٧٥-١٩٧-
١٩٨-٢٠٤-٢٣٢-٢٣٨-٢٣٩-٢٤٩-٢٥٣-٢٥٧-٣١٠-
٣٢٣-٣٣٥-٣٣٦-٣٤٢-٣٤٥-٣٤٦-٣٥٢-٣٦٠-٣٧٠-
٣٧٤-٣٨٦-٤٠٣- ٤٢٩- ٤٣٥- ٤٤١.
المنذري: عبد العظيم ٧٢-١١٣-١١٦-١٨٨
منصور بن صفية بنت شيبة ٤٦
المهدي (في الحديث مما سيكون) ١٥٣
المهلب بن أحمد بن أبي صفرة ١٥٤
موسى بن جمهور البغدادي ١١٤
موسى بن سهل الجوني ١٥٠
موسى بن عبيدة الرَّبَذي ١١٢
مي شيخاني ٩٨
الميداني: أبو الفضل أحمد بن محمد ٩- ٤٩-١٤٣-١٥٨-١٦١-١٩٥-٣٢٤-٤٣٥.
ميشال ريفاتير ٣٢٨
النابغة الجعدي ١٤
النابغة الذبياني ٦٢- ١٣٤-٣٩٤
ناصر الدين بن المنير ٣٤٣- ٣٦٤
نافع بن عمر الجمَحي ٢٣٨
نافع مولى ابن عمر ١٣٥- ١٤٨

النسائي: أحمد بن شعيب ٤٦- ٥٦- ٦٥- ٧٠- ٧٢- ٧٤- ١٠٩-١١٤-١٢٤-١٢٦-
١٣٠-١٣٦-١٤٥-١٥٥-١٥٦-١٦٦-١٧١-١٨١-١٩١-
٢٠٠-٢١٢-٢٢٩-٢٣١-٢٤٨-٢٤٩-٢٥٥-٣٠٧-٣٣٩-
٣٤٢-٣٥٨-٣٥٩-٣٧٧-٣٧٨-٣٨٤-٣٨٧-٣٨٩-٣٩٠-
٣٩٩-٤٠٠-٤٠١-٤٠٢- ٤٣١- ٤٣٦- ٤٤٤- ٤٤٨- ٤٤٩-
٤٥٢- ٤٦٥- ٤٦٦- ٤٦٧- ٤٧٠- ٤٧١- ٤٧٣.

نصر بن سيار ٤٤- ٤٥

نصيب بن رباح الشاعر ٨٦

النضر بن أنس ٣٤٥- ٤٧٤

النضر بن شُمَيل ١١٩

النضر بن محمد بن موسى اليمامي ١٩٠

نعيم بن حماد ١٥٣- ٢٣٩

النمر بن تولب ٣٦٧

النواس بن سمعان ١٨٦

نوفل بن عبد مناف ٢٢- ٤٦

النووي : يحيى بن شرف ٥٦-١١٧-١١٩-١٢٤-١٢٩-١٣١-١٣٦-١٤٢-١٥٥-١٦١-
١٦٤-١٨٢-٢٠٤-٢٠٦-٢٠٦-٢٠٩-٢١٧-٢٢٦-٢٤٢-
٢٥١-٢٥٧-٢٧٣-٣٠١-٣٣٤-٣٣٩-٣٤٠-٣٥٦-٣٥٩-
٣٦٣-٣٨٦-٣٨٧-٤٠١-٤٠٢- ٤١١- ٤١٢- ٤١٣- ٤١٨-
٤١٩- ٤٢٢- ٤٢٣- ٤٢٤- ٤٣٣- ٤٣٦- ٤٣٩- ٤٤٠-
٤٤٦- ٤٥٠- ٤٥٦- ٤٥٧- ٤٦٠- ٤٧١.

النويري: شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب ١٢٣-١٤٤-٣٢٤-٣٦٧-٣٧٤

هاشم بن عبد مناف ٢٢- ٤٦- ١٧٧

هاشم بن مرثد ١٧١

هرقل (ملك الروم في حديث أبي سفيان) ٢٠٧

هشام الدستوائي ٧٤

هشام بن عروة ٤٤٩

هشام بن عمار ١٤٩-١٥٠

هلال بن أبي هلال: أبو الظلال ٣٤٥- ٤٧٤

هند بن أبي هالة ١٦١

هند بنت عتبة ٣٥١

الهندي: علي بن حسام ٣٤٩
الهيثمي: نور الدين علي بن أبي بكر ٧١-١١٢-١١٣-١١٨-١٢٢-١٢٤-١٥٣-١٦١- ١٨٨-١٩١-٢٣٩-٣٦٠
هيغل ٩٧
واصل بن عطاء ٣٦٤
وكيع بن الجراح ١٧٤
وهب بن منبه ٢٠٢
ياقوت الحموي ٢٠١- ٢١٧-٣٢٤-٣٥٥
يحيى بن أبي كثير ١٩٠
يحيى بن أكثم القاضي ٤٣٢- ٤٣٣
يحيى بن بكير ٤٤٤
يحيى بن خالد البرمكي ٢٥٦
يحيى بن سعيد الأنصاري ١١٢- ١١٣ - ١٩٩- ٢٠٠- ٣٤٩
يحيى بن سعيد القطان ٩- ١٦٦-٢١٢
يحيى بن عبيد الله بن مَوهَب التيمي ٣٧٨-٤٧٥
يحيى بن عمارة ١٨٦
يزيد بن أبي حبيب ٤٤٨
يزيد بن الحكم الشاعر ٢٨
يزيد بن المهلب ٢٨
يزيد بن الهاد ٧٠- ٧١- ٣٧٧
يزيد بن الوليد ٨٢
يزيد بن رومان ١٧٤
يزيد بن عبد الملك ٤٤١
يزيد بن معاوية ٣٥١
يزيد بن هارون ٤٤٨- ٤٤٩- ٤٦٨- ٤٦٩.
يعقوب بن عبد الرحمن ٤١٩- ٤٢٠.
يعقوب عليه السلام ٢٣٣
يعلى بن عطاء ٢١٣
يوسف عليه السلام ٢٣٣
يونس بن عبيد الجرمي ٤١٨
يونس بن محمد المؤدب ٤٢٣
يونس بن يزيد الأيلي ١٥٥- ٣٨٥- ٤٢٠

فهرس المصطلحات

في البلاغة والأدب والعقيدة والأصول

المصطلح	موضع تفسيره
الإبداع	٢٥٩
الإبهام	٨٣
الاتساع	٨٧
الأحاجي	٨٤
الاختراع	١٤٣
الإرداف	٢٢
الاستخدام	٨٤
الاستعارة	٨١
الاستعارة التخييلية	١٧٣
الاستعارة المكنية	٨١
الاستنباط	٣٩٦
الأسلوبية	٧- ٢٦٠
الإشارة	٨٦
الاعتقادات	٣٩٨
الأغاليط	٨٤
الإغراق	٨٩
الإفراط	٨٩
الاقتصاد	٣٧٠
الألغاز	٨٤
الانفعال	٣١٧
الإيماء	٨٦

الإيهام ٨٢
البلاغة ٣

التتبيع ٢٣
التجسيم (في الأدب) ١٠٦
التحليل الأسلوبي ٢٥٩، ٢٦٠
التخييل ٨٢
التدبيج ٨٨
التشخيص ١٦٣
التعريض ٥٠
التكوين الشعائري للفن ١٠٤
التلميح ٨٥
التمثيل ٨٢
التنكيت ٨٨
التهذيب ٣٣١
التوجيه ٨٢
التورية ٨٢
الجمال ٩٧
الجهمية ٤١٥
الحركة الإشارية وغير الإشارية ٢٢٤، ٢٢٥
الحركة الاهتزازية ٢٣٢
الحركة البطيئة الثقيلة ٢٣٨
الحركة الدائرية ٢٥٢
الحركة الرشيقة ٢٣٦
الحركة الضعيفة ٢٤١

الحركة العنيفة ٢٣٩
الحركة المتنامية ٢٤٨
الحركة المركبة ٢٢٩
الحركة المفردة ٢٢٨.
الحركة الممتدة ٢٤٥
الحركة المنقطعة ٢٤٤
الخيال ٩٩
دليل الخطاب ٢٥٦
الرمز ٨٦
الرومانسية ٣١٢
الشعور ٣١٧
الصدق الفني ٣١٧
الصدق الواقعي ٣١٩.
الصورة ٩٣
الصورة البارزة ١٠٤
الصورة الغارقة ١٠٤
الصورة الفنية ٩٨
العاطفة ٣١٧
العدوى في اللغة والطب ٤٢١، ٤٢٦ .
علم البديع ٤
علم البيان ٤
علم المعاني ٤
العمليات ٣٩٨
العنصر الجمالي ٢٦٠
العنصر اللغوي ٢٦٠

العنصر النفعي ٢٦٠
العنوان ٨٥
الغلو ٨٩
الفصاحة ٢
الفن ٩٧
القدرية ٢٢٢، ٤١٤
الكلاسيكية ٣١١
الكلمات المفتاح ٣٢١
الكنايات الحركية ٢٢٣
الكنايات اللونية ١٨٠
الكنايات المتحركة ٢٢٣
الكنايات الملونة ١٨٠
الكناية ٣٣- ٨١
اللحن ٨٥
اللزوم ٧٩
لطافة المعنى ٨٦
المبالغة ٨٩
المجاز المركب ٨٢
المحاكاة في الفن ١٠٢
المشاكلة ٣٨٠

المعمرية ٤١٤
المعمّى ٨٤
معنى المعنى ٢٦٤
الموازاة الفنية ٣٨٣

الموقف التاريخي ٢٥٩
نظرية الاتصال ٢٥٩
الوجدانيات ٣٩٨

فهرس التحقيقات

التحقيق	الصحيفة
– الدفاع عن التقسيم والتحديد الذي نظمه السكاكي للبلاغة ثم زاد عليه بدر الدين ابن مالك فصار ثلاثياً.	٤
– أهمية علم البلاغة في تحصين البلاغة وتمكينها من الإفادة من الأسلوبية الحديثة من دون ذوبان الشخصية العربية.	٦
– شيوع أسلوب الكناية في المجتمع العربي قديماً والإشارة إليها في الحديث الشريف(فأعضوه بهن أبيه ولا تكنوا)، وبيان وجه اختيار هذه المسبة والصلة بين الهن وبين العصبية.	٩
– دراسة التطور التاريخي لمفهوم الكناية حتى استقرار المصطلح.	١١ وما بعدها
– الذب عن المتنبي في البيت الشهير الذي صار مثلاً للكناية الشنيعة، بأن الرواية فيه على غير ما اشتهر.	١٥
– بيان أن الكناية ظلت تستعمل بالمعنى اللغوي حتى ابن رشيق و لم يوضع لها حد وإن نُوِّعت بحسب الغايات منها وبدأ النقد بشكله البسيط ونُوِّه بأصالة الكناية عند العرب.	٢٠
– الرد على من زعم أن عبد القاهر الجرجاني أدخل الكناية في المجاز ، وتحقيق أنه فصل بينهما وأنها قسيم للمجاز عنده لا قسم منه.	٢١
– نقد حكاية الشيخ عبد القاهر للإجماع بأن الكناية أبلغ من الإفصاح وأن المجاز أبداً أبلغ من الحقيقة، وما أوردته عليه من خلاف الجاحظ وأبي يعقوب الخريمي وأدلة أخرى، ولكل مقام مقال.	٢٤
– بيان أن عبد القاهر أول من عرف الكناية تعريفاً علمياً بحسب الماهية لا الغاية، وأول من حقق بلاغة الكناية، وأول من قسمها وفق محددات ذاتية ومهد لتنويعها .	٢٠ وما بعدها
– تحقيق تحول الكناية إلى مجاز عند كثرة الاستعمال وأنها قضية مهمة في التفريق بينهما، والاستدلال بكلام للزمخشري فسره البعض على غير وجهه.	٣١
– استقراء مذهب الزمخشري في كتابه الفائق في غريب الحديث واستنتاج أنه يجري على المعنى اللغوي للكناية في مواضع وعلى المعنى الاصطلاحي القائم على الإرداف في مواضع أخرى وأنه إذا جرى على الاصطلاح بين وجه الإرداف وإذا جرى على اللغة اقتضبها اقتضاباً.	٣٢، ٣٣

- بيان عمل السكاكي في الكناية أنه استبدل بالإرداف مصطلح اللـزوم، وفـرق بشكل دقيق بين الكناية والمجاز ، ونوع الكناية تنويعاً منبثقاً عن تقسيم الكناية. ٣٣ ومـا بعدها.
- التنبيه إلى خطأ وقع في كتاب الدكتور أحمد مطلوب " معجم البلاغـة العربيـة وتطورها" في نقله لتعريف السكاكي حين قال : "بما يلزمه" بدلاً من " ما هو ملزومه" فعكس التعريف وأصبحت الكناية بناء عليه انتقالاً من ملزوم مصـرح بـه إلى لازم مسكوت عنه وهذا خلاف تعريف السكاكي ومذهبه، وإنما كان التنبيه ضرورة نظـراً لجلالة هذا المرجع واستغناء المتأدبين به عن الأصول، ولأن هذه النقطة بالـذات هـي الفيصل بين المجاز والكناية. ٣٤
- انتقاد البعض للسكاكي وتنظيره الفلسفي للكناية مع إقرارهم بأن له الفضـل في تحديد المصطلح البلاغي للكناية على صورته الأخيرة، والجواب عنه بأن التنظير الفلسفي هو الذي أدى إلى التحديد فما ينبغي أن تُمدَح النتيجة وتُذمّ الوسيلة. ٣٤
- بيان أن السكاكي فرق بين الكناية والمجاز بأمرين: أن الكناية لا تنافي إرادة الحقيقة خلافاً للمجاز الذي ينافيها، وأن الكناية انتقال من لازم مصرح به إلى ملزوم مسكوت عنه بعكس المجاز، وهذا مشهور من أمر السكاكي وإنما أنبه إليه توطئة لما بعده. ٣٥
- الإشكال الذي وقع في الجمع بين قول القزويني في تعريف الكنايـة :" إرادة لازم المعنى مع جواز إرادة معناه" وقوله في التفريق بينها وبين المجاز : "إرادة المعنى الحقيقي" من دون لفظ الجواز. وبيان أن هذا الإشكال أوقع الشراح في حيرة وسبّب إرباكاً في مسيرة الكناية بعدُ، ومن هذه الثغرة بدأ الانحراف عن خط السكاكي. ٣٧، ٧٩
- الإيراد على قول السعد التفتازاني : "إن الكناية كثيراً ما تخلو عـن إرادة المعـنى الحقيقي للقطع بصحة قولنا فلان طويل النجاد ولا نجاد" بأن صحة قولنا ذلك شـيء وأن نسميه كناية شيء آخر ، والحق أنه ليس كناية إن لم يكن هناك نجاد بل هو مجاز مركب (مثل) كان في أصله كناية ، ومع كثرة الاستعمال تحول إلى مثل كما سـبق عند الزمخشري. ٣٨
- بيان التغيير الذي أحدثه القزويني في تعريف السكاكي للكناية ، وقوله : " لفـظ أريد به لازم معناه" وتبريره لذلك بأن اللازم ما لم يكن ملزوماً يمتنع أن يُنتقل منـه إلى الملزوم فيكون الانتقال حينئذ من الملزوم إلى اللازم ، وردِّ البهاء السبكي عليه وتصويبه لما قال السكاكي. ٣٨
- تحقيق أن الكناية عند ضياء الدين بن الأثير هي نوع من المجاز عدمت فيه القرينة، ٤٤

وليس كناية على الاصطلاح.

٥١ – تحقيق أن ابن الأثير وقع فيما انتقده على غبره من الخلط بين التعريض والكناية وأنه عدّ قولهم : " أشكو إليك قلة الفأر" تعريضاً والصحيح أنه كناية .

٥٢ – الإشارة إلى التشابه الحرفي بين كلام لعبد القاهر في تفاضل التراكيب وكلام لضياء الدين بن الأثير تميل النفس إلى أنه أخذه من عبد القاهر رغم تجاهله له في المثل السائر.

٥٣ – بيان أن الكناية عند عبد القاهر والسكاكي نوع جلاء وأنها عند ابن الأثير والعلوي خفاء مغرق وغموض .

٥٦ – ترجيح أن يكون المراد من حديث ((لا يضع العصا عن عاتقه)) أنه كثير الضرب بناءً على الروايات الأخرى ولا سيما رواية حفيد أبي الجهم.

٥٧ – تحقيق أن الحموي صاحب الخزانة خرج بتمثيله للكناية عن التعريف الذي اعتمده من قول عبد القاهر والسكاكي، ومثّل للكناية باستعارات ومجازات.

٥٨– ٧٥ – تحقيق أن المؤلفات الحديثة المشهورة وقعت فيما وقع به الحموي من الخروج عن تعريف السكاكي الذي اعتمدَته للكناية إلى أمثلة هي استعارات.

٥٩ – بيان ما فعله مؤلفا البلاغة الواضحة في حديثهم عن فائدة الكناية حين اقتبسوا من عبد القاهر قوله: " تعطيك الحقيقة مصحوبة بدليلها" فزادا في آخرها: "في صور كثيرة" وذلك ليدخلا الأمثلة التي هي مجازات.

٦٠ – تحقيق أن الدكتور فضل عباس في كتابه "البلاغة فنونها وأفنانها " نسب إلى عبد القاهر اختياراً في تعريف الكناية لم يختره ، وهذا الاختيار في حقيقته هو المعنى الأول للكناية قبل أن يطورها عبد القاهر ، وتجاهل الدكتور فضل قضية الإرداف الذي أقام علها عبد القاهر تعريفه للكناية ، وزاد الدكتور فضل في تعريف القزويني جملة لم يقلها وهي اشتراط القرينة التي لا تمنع من إرادة المعنى الحقيقي.

٦٥ – تحقيق أن حمل السلاح مرادٌ قطعاً في حديث ((من حمل علينا السلاح فليس منا)) وأنه كناية عن القتال أو نية القتال ، وليس المراد نية القتال بغير حمل سلاح كما وجهه الدكتور أحمد ياسوف.

٦٦ – تحقيق أن الدكتور أحمد ياسوف مثل للكناية بما هو استعارة مخالفاً الذي اعتمده في تعريفها، وكذلك تأكيدُه أن الكناية يمكن أن تكون استعارة يخالف ذلك التعريف.

٦٧ – استشعارُ أن السبب في محاولة المتأخرين توسيع مفهوم الكناية ليشمل المجاز هو رغبتهم في أن يتسع لبحوث ابن الأثير فيها، دون أن يلتفتوا لما في ذلك من خطر

التراجع عن جهود عبد القاهر والسكاكي التي تم بها استقرار المصطلح.
– تحقيق أن الكناية موجودة في النقد الأجنبي في مرحلة متقدمة من نظرية الاتصال استقلالاً، وليس بثوب الاستعارة . ٦٩
– النظر في قول الدكتور أحمد ياسوف : " إن الكناية ضرب من الغموض الفني" وتحقيق أنها جلاء وليس غموضاً وبيان أنّ كلام الشيخ عبد القاهر الذي استدل به الدكتور جاء في معرض المثل لا الكناية. ٧٠
– تخريج حديث ((أيما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم)) وتحقيق قبوله وأنه دائر بين الصحة والحسن . ٧٠
– تحقيق الحالة الفريدة التي مرت في تقريب التهذيب في ترجمة عبد الله بن يونس أنه "مجهول الحال مقبول" ، واعتراض مؤلفي تحرير تقريب التهذيب الدكتور بشار عواد والشيخ شعيب الأرنؤوط عليه بأن هذه العبارة لا معنى لها، والجواب بأن لها معنىً يتجه إلى قبول الراوي مع كونه مستوراً. ٧٠، ٧١
– بيان أن مزية الكناية هي في الإيجاز المعنوي والتصوير الفني وليس في الغموض. ٧٣
– بيان أن قوله تعالى في عيسى وأمه: (كانا يأكلان الطعام) هو كناية عن البشرية التي تستلزم ذلك ، وليس عن الحدث. ٧٣
– بيان أن الكناية في حديث ((إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها)) هي في قوله (جهدها) وليس في الشعب الأربع فإنها استعارة. ٧٥
– نقد التعريفات الثلاثة للكناية، وتحقيق أن تعريف عبد القاهر مانع ليس بجامع، وأن تعريف القزويني غير جامع ولا مانع ، وأن الجامع المانع إنما هو تعريف السكاكي. ٧٧– ٨٠
– تحقيق أن تعريف القزويني غير مانع لأنه لم يمنع صور المجاز من التسلل إلى الكناية ، وغير جامع لأنه عكس بين اللازم والملزوم فخرجت صور هي من الكنايات المحضة. ٧٨، ٧٩
– تحقيق أن المراد باللزوم في الكناية هو الاقتضاء الخارجي وليس الذهني ، وأن هذا مما يردُّ على تعريف القزويني لها. ٧٩
– تحرير صلة الكناية بما يمكن أن يلتبس بها من الأنواع البلاغية كالاستعارة والتمثيل والتورية والإبهام والاستخدام والأحاجي واللحن ولطافة المعنى والاتساع والتدبيج والتنكيت والمبالغة والغلو ونحو ذلك. ٨٠ وما بعدها
– وجهة نظري في مثال التنكيت المشهور يذكرني طلوع الشمس صخراً .. واقتراحي مثالاً آخر . ٨٨
– بيان أنه لا غلو في قوله تعالى : وبلغت القلوب الحناجر ، وأنه كناية عن شدة ٩٠

الخوف على تقدير حذف مضاف هو خفقان القلوب.

- بيان دلالات الصورة في اللغة والفلسفة والنفس والرمز والبلاغة ، والإشـــارة إلى تأثير معنى المَيل الذي هو أقيس معاني الصورة لغةً في تقلب دلالاتها. ٩٣، ٩٤، ٩٥

- بيان أن وصف الصورة بالفنية يتفق مع الأصل اللغوي للفن، فباعتبار أنه النـــوع تكون الصورة الفنية نوعاً من التصوير قائماً على التقديم الحسي للمعنى، وباعتبار أنـــه التعنية والاطراد الشديد تكون الصورة الفنية مؤشراً على الانطلاق في شتى الوســـائل والاتجاهات العلمية والذوقية التي تفيد في إغناء الصورة. ٩٨

- بيان معنى الخيال والتوهم وأنهما في الفلسفة خزانة المحسوسات خلافاً لما هو شائع في أذهان الناس من اقترانهما بالباطل. ١٠٠

- بيان عمل الحس المشترك والمصوِّرة (الخيال) - وهما من القـــوى الذهنيـــة- في التقاط صور المحسوسات واسترجاعها ، وأن هذا الاسترجاع لا بد من أن ينحرف عن صورة المحسوس الواقعية . ١٠٠

- بيان مشكلات الخيال التي تنشأ من قصور الحاسة وشَوبِها مما يعرِّض الحس للزلل والشطط ، وبيان مشكلاتِه التي تنشأ عن انتقائية عمل الخيال مما يســـبب تفاوتـــاً في الإبداع والتلقي وتسلُّطاً لبعض الصور على ذهن المبدع، وبيان أن النبي صلى الله عليه وسلم براءٌ من جميع هذه المشكلات لصدوره عن الوحي، وتوجُّهُ الأطروحة لإثبـــات ذلك عملياً. ١٠١

- بيان وظيفة الصورة وأنها تزيينية في الفلسفة القديمة تقوم علـــى محاكـــاة الواقـــع بأحسن منه أو بأشدّ قبحاً ، وتأثيرية في الفلسفة الإسلامية تجعل أكبر همها المتلقي مع تحقيقٍ لضرورة المبدع الوجدانية ، وتراوحها في الفلسفة الحديثة بين التأثير على المتلقي وتحقيق ضرورة المبدع. ١٠٢، ١٠٣

- خلاصة التجربة التي اقترحها الدكتور نعيم اليافي لبيان وظيفة الصورة وبيان أنهـــا غير ممكنة في الكناية لأن الكناية تعبير بالصورة ولأن التلاحم بين الصورة والفكـــرة لا يبلغ حد التماهي في أيٍّ من الأنواع البلاغية قدْرَ ما يبلغُ في الكناية. ١٠٣

- تحقيق أن الدرس التقليدي للكناية المتجلي في عمل السكاكي وتنويعه لها يندرج اليوم فيما يسمى المنهج الرمزي فلا وجه لانتقاده فيما صنع بل له الفضل والأسبقية . ١٠٥

- بيان أن منهجي المتبع في درس الصورة الفنية الكنائية هو المنهج النفســـي لأنـــه الأقدر على استيعاب أنواعها باعتبارها تصويراً حسياً ، ولأن الدرس وفق هذا المنـــهج يتسم بالجدّة ويتجاوز التقليد. ١٠٥

- تحقيق أن التجسيم الأدبي بمعناه الاصطلاحي الحديث كان موجوداً عند علماء البلاغة العربية واستعمله الراغب الأصفهاني والظنُّ بأنه لم ينتشر خشية الالتباس بالتجسيم العقدي. ١٠٦
- بيان فاعلية التجسيم وقيامها على التقديم الحسي للمعنى مما يلائم الفطرة التي تأنس بالمحسوس ويحافظ على المغايرة بالتحويل من المعنى إلى المحسوس وتلك قيمة جمالية لا تفقد روحها ولو تكررت. ١٠٨
- بيان الصورة الفنية في جر الإزار كبراً من حيث التجسيم، وتلمُّسُ السرِّ في استعمال الجر دون السحب مع كون الجر لما ثقُل والسحب لما خفّ، ثم ملاءمة الإيقاع لهذه الكناية وجزائها. ١١٠
- بيان أن مما يزيد من ثقل الكبر ويعيق من حركة المتكبر توجه نظره إلى نفسه (إلى الداخل) مما يتعارض مع حركته في الخارج وهذا جوهر الكناية في (تعجبه نفسه). ١١٢
- تخريج حديث إذا مشت أمتي المطيطاء وبيان درجة إسناده أنه من الصحيح لغيره بتضافر أسانيده الحسان. ١١٢، ١١٣، ١١٤
- التحقيق في أمر عثمان بن يحيى القرقساني وأنه مستور روى عنه جماعة منهم أئمة ثقات و لم يأت بمنكر وأن حديثه لا ينزل عن مرتبة الحسن. ١١٤
- التحقيق في أمر مؤمَّل بن إسماعيل العدوي وأن حديثه لا ينزل عن مرتبة الحسن واستبعاد أن يكون الإمام البخاري قال فيه منكر الحديث . ١١٥
- بيان الصورة في (إذا مشت أمتي المطيطاء) والحركة الصاعدة المنقطعة والإيقاع الملائم لمعنى التكبر في شدة الطاء واستعلائها والمد الأخير . ١١٦
- بيان الصورة في قطعتم ظهر الرجل وأنها كناية عن التمطط إلى الغاية والشعور المتعاظم بالفخر الناجمين عن المبالغة في المديح ، حتى يكاد الظهر ينقطع. ١١٨
- الكناية في (أطول الناس أعناقاً) عن الفخر والكرامة ، ونفي الدكتور عز الدين السيد أن يراد به طول العنق الخَلقي لأنه غير جميل، وجواب الدكتور أحمد ياسوف بأنه جميل وقد قيل بعيدة مهوى القرط، وجواب ابن أبي الحديد قديماً أن ذلك من أجل ألا يلجموا بالعرق ، ووجهة نظري أن المراد طولُ العنق خِلقةً مع وجود قدر مناسب من غِلَظ العنق فهذه صفة غُلب الرجال الممدوحين، ثم بيان مجانسة الجزاء للعمل في هذه الكناية ، ثم ملاءمة الإيقاع في أعناقاً للمعنى بتصوير ثلاث ألفات قائمة والمد وتنوين النصب آخره . ١٢٠
- التحقيق في صحة حديث (خياركم ألينكم مناكب) لغيره بتضافر أسانيده ١٢٢

الحسان.
– قبول حديث عمارة بن ثوبان على قاعدة قبول المستور إذا كان أهل القرون الأولى. ١٢٢
– الكناية في (ألينكم مناكب) عن التواضع ، وبيان الصورة الفنية فيها من حيث التجسيمُ وملاءمة الإيقاع في ألينكم لمعنى اللين . ١٢٣
– تجسيم التواضع في الكناية بالموطئين أكنافاً عنه ، وبيان أن الحديث ضعيف ولا سيما موضع الشاهد منه ، واعتذاري لإيراده خلافاً لشرط الرسالة بأن مرادي استقصاءُ تجسيم التواضع والإشارة إلى ندرته في الكنايات الشريفة صحيحةً أم غير صحيحة خلافاً للكِبر، وتفسير ذلك بأن الكبر شعور ثقيل ينجذب بثقله إلى التجسيم أما التواضع فينأى بخِفّته عنه. ١٢٤
– تجسيم السماحة في حديث (أسرعكن لَحاقاً بي أطولكن يداً) والكناية به عن الصدقة وكثرة الخير ، وبيان أن ذِكرَ علماء البلاغة له في المجاز إنما يعنون به اليد وحدَها أنها مجازٌ عن النعمة التي تكون بها، أما الكناية فهي في طول اليد جميعاً فلا تعارُض مع الذي قالوا. ١٢٥
– الإشارة إلى أن القول بطول اليد كناية عن السماحة أليق من قول بعض العلماء بأنه كناية عن قصر الطمع، والمؤدى واحد ولكن التعبير بالسماحة يشرح النفس ويمنح شعوراً بالامتداد المناسب لطول اليد بخلاف التعبير بقصر الطمع . ١٢٦
– الإشارة إلى أنه لا إشكال في فهم زوجات النبي صلى الله عليه وسلم الظاهرَ من طول اليد، فهكذا طبيعة النساء. ١٢٦
– بيانٌ في أن حديث (لا توكي فيوكى عليك) كنايةٌ عن الشح لا عن البخل، وإنكارٌ ضمني على من جعله كناية عن البخل؛ لأنه لم يحصل من السيدة أسماء منع حقٍّ حتى يقال بخِلت، ثم جلاء الفرق بين الشح والبخل والاستناد إلى القرآن والحديث بذلك. ١٢٨
– تجسيم التأثر والاعتبار في الكناية : (إلا أن تكونوا باكين) . ١٢٩
– الكناية بلا يجاوز القرآن حناجرهم عن التحجر والبلادة ، وبيان أن فهم هذه الكناية قائم على كلمة الحناجر وأن ابن عبد البر رحمه الله حين جعلها من التشبيه بآكل الطعام الذي لم يجاوز حنجرته لم يلاحظ أن الحنجرة للصوت وليست للطعام ، ثم بيان عمل الحنجرة وأنها أهم أعضاء النطق لاحتوائها على الوترين الصوتيين والمزمار كما أثبت العلم، فحديث الحناجر من الإعجاز النبوي وجلاء ذلك في المقارنة مع بيتين ١٣٣

للنابغة وأبي العلاء يذكران الحناجر في سياق الطعام، أما النبي صلى الله عليه وسلم فلا يذكرها إلا مع القراءة فله السبق في نسبة الأصوات إلى الحنجرة.
- الكناية بـــ (يتضاغَون عند رجليّ) عن الجوع في حديث الغار ، وبيان الصـــورة الفنية والتجسيم الصوتي والبصري فيها . ١٣٥
- رأي العلامة الكشميري في أن منع الرجل اللبن عن أولاده مع ضـــغائهم حـــتى استيقظ أبواه ظُلمٌ للصغار، وأن الرجل تكلّف ما لم يطلب منه وأنه جاهل معـــذور. والجواب عنه باستحضار صورة الرجل الذي بقي على رجاء استيقاظ أبويه في كـــل لحظة فبقي على منع أولاده حتى مرّ الوقتُ في تجربة عصيبة من التردد وضغاء الولد من حوله. واستحضارُ هذه الصورة يستند إلى عبارة في الحديث نفسه . ١٣٥
- تجسيم الكناية بامتداد الخاصرتين للشبع في حـــديث آكلـــة الخضـــر (امتـــدت خاصرتاها) ، وما توحي به الصورة من النعمـــة والفراهـــة، وملاءمـــة المـــدود في (خاصرتاها) لمعنى امتداد الخاصرتين . ١٣٧
- بيان ما قيل في معنى آكلة الخضر، ووجهة نظري بأنها إشارةٌ للاقتصار على طيب الدنيا وجديدها، وعدم الادخار والاستكثار. ١٣٧
- التجسيم في الكناية بممسك عنان فرسه عن التأهّب والجاهزية ، وأنهـــا صـــورة حسية بصرية نحتيّة في الظاهر لكنها جياشة الأعماق ، ولقطةٌ قريبة مركـــزة لفـــارس واحد بين إخوانه يراد منها استشفاف أعماق هذا الفارس ، وأن الفرق بـــين المضـــي والمضارعة في أفعاله سمع وطار ويبتغي هو الفرق بين العمل الحادث والنية المستمرة . ثم تلمُّس السر في التعبير بالعنان دون الزمام واللجام والخِطام مع اشتراكهم جميعاً في معنى الحبس ما يوحي به العنان من خفة الحركة ومرونتها نظراً لانفتاح الشفتين آخره عنـــد النون خلافاً للميم آخرهنّ ، ثم التنويه بأن الفارس في هذا الحديث (من خير معـــاش الناس لهم..) يمثل أشرفَ الأمنين ، يليه الراعي المؤمن الذي يمثل الأمن الغذائي. ١٣٨، ١٣٩، ١٤٠
- المقارنة بين (ممسك بعنان فرسه) وبين ما حاوله الشعراء كالمتنبي والبوصيري في تصوير الفارس مع فرسه وظهور فضيلة البلاغة في الكناية النبوية وقصورهم عنها حين خرجوا إلى جعل الفارس وفرسه شيئاً واحداً فعبروا عن التمكن دون الخفة والظـــاهر دون المشاعر والجماعة دون الفرد. ١٤٠
- الموازنة بين حديثي (ممسك بعنان فرسه) و (آخذ بعنان فرسه) وبيـــان أنهمـــا كنايتان عن شيء واحد هو الجاهزية لكنهما في تصوير الحال مختلفان ، فالأول يعبّر عن ١٤١

ظهور شأن الفارس والثاني عن إغفاله من قبل الناس المهتمين بالدرهم والدينار ومع ذلك فهو (آخذٌ) بشأنه غير ملتفت لاستخفافهم.

١٤٣ – تجسيم الإعراض في حديث الغيث في قوله (من لم يرفع بذلك رأساً)، وتحقيق أنها كناية عن مطلق الإعراض لا عن التكبر كما ذكر بعض الشراح ، واستدلالي لما اخترته بجملة من كلام العرب .

١٤٤ – تحقيق أن هذه الكناية (لم يرفع بذلك رأساً) من الاختراع الذي تداوله الأدباء بعد النبي صلى الله عليه وسلم .

١٤٦ – بيان أن المحفوظ في حديث الأعرابي الذي بال في المسجد هو : (لقد حجرت واسعاً)، أما (احتظرت) فهي رواية خالف فيها محمد بن عمرو بن علقمة الثقات عن أبي سلمة ، ومحمد بن عمرو صدوق له أوهام أكثرها في روايته عن أبي سلمة.

ثم التعقُّب على بعض الأفاضل حين اعتمد الروايتين معاً في دراسته الأدبية فاستشعر القسوة من التحجير والإيحاء بالحيوانية من الاحتظار بأنَّ الأعراب لا يُؤبنون بهبوط حيواني وإن وُسِموا بقسوة، وأن الصحيح في الإسناد والمعنى حجرت.

١٤٧ – بيان أن واسعاً في (حجرت واسعاً) كناية عن موصوف هو رحمة الله ، وأن إيقاعها يلائم المعنى من حيث الواو والمد والسين الرخية والعين والتنوين في مقابلة الجيم الشديدة المشددة في حجرت.

١٤٨ – تحقيق أن (حجرت واسعاً) من الاختراع ، وبيان اقتباس ابن فارس لها ومحاولته لاحتذائها في تراكيب انقطعت دون سماء هذه الكناية النبوية.

١٤٩ – جلاء الصورة الفنية في حديث إجلاء اليهود وابن أبي الحقيق (تعدو بك قلوصك ليلة بعد ليلة) كناية عن الطرد والنفي البعيد وفقدان الزمام، وكيف ظهرت اللوحة بخلفية من الوهن والضعف وظهرت القوة نقشاً بارزاً متمثلاً في ناقة قوية قلوصٍ تعدو بالرجل.

١٥٠ – تخريج حديث المعازف المعلّق عند البخاري وبيان صحته بمجيئه موصولاً من طرق عديدة منها ما هو صحيح فضلاً عن كون البخاري علقه بصيغة الجزم.

١٥١ – استشعار مبلغ ثراء القوم في (يروح عليهم بسارحة لهم يأتيهم–الفقير– لحاجة) وأنهم مخدومون لا يباشرون عمَلهم إنما لهم التوجيه والثمرة، وأن حذف حرف العطف بين يروح ويأتيهم يوحي بسرعة قدوم الفقير عليهم متحيناً الفرصة .

١٥٢ – بيان الصورة الفنية في الكناية (ويضع العلم) التي جسّمت الإذلال والزوال ، وسر

التعبير بالعلم دون الجبل أن العلم رمز للعزة، والملاءمة بين معنى الوضع وإيقاع لفظه حيث يهبط اللسان من استعلاء الضاد إلى العين المستفلة.

١٥٣ – التحقيق أن السوق بالعصا في حديث القحطاني إن أريد به المجاز فهو استعارة وإن أريد به الحقيقة فهو كناية عن القهر والغلبة . ثم بيان اختلاف الشراح في القحطاني بين مادحٍ وذام وأن الحديث مجرّداً لا يدلُّ لأي منهما غير أنه يشير إلى انحطاط من يسوقهم القحطاني واستحقاقهم العصا بذلك.

١٥٤ – حلُّ الإشكال في إيراد البخاري لحديث القحطاني في باب (تغير الزمان حتى تعبد الأوثان)، حيث لم ير له الإسماعيلي وجهاً وردّ المهلب بأن طاعة القحطاني وليس من قريش هو من تغير الزمان. ووجهة نظري أن ثمة مناسبة قوية بينهما بملاحظة الحديث الآخر في الباب حديث اضطراب أليات نساء دوس على ذي الخلصة ، وذلك أن دوساً من قحطان وأنها تسِفُّ في الدين والأخلاق حتى يتغلب القحطاني على تلك الناحية ويسوق أهلها بالعصا إلى خير أو شر.

١٥٥، ١٥٦ – تحقيق صحة حديث (يا أبا هريرة جف القلم بما أنت لاق) الذي رواه البخاري معلقاً بصيغة الجزم ووصله جماعة ، وصرّح الإمام النسائي بصحته ، وتحقيق إيراد العجلوني له في كشف الخفاء بعد حديث ابن عباس (جف القلم بما هو كائن) ووسمه له بالحسن قاصداً حديث ابن عباس لا حديث أبي هريرة.

١٥٨ – الاختراع في جف القلم كنايةً عن الفراغ من القضاء وتمكن هذه الكناية في الثقافة الإسلامية، وضرب المثل لهذا التمكن بسؤال سراقة بن مالك رضي الله عنه.

١٥٩ – تحقيق صحة حديث أبي هريرة (إن لكل شيءٍ شرّة) الذي لم يرو إلا من طريق محمد بن عجلان الذي يقال إن أحاديث أبي هريرة اختلطت عليه، وبيان أن الذي اختلط عليه هو حديث أبي هريرة من طريق سعيد المقبري فحسب.

١٦٠،١٦١ – تحقيق أن الكناية في (إذا أشير إليه بالأصابع) هي عن الشهرة ، وأنها من الاختراع، وأن قول لبيد (من يبسط الله عليه إصبعاً) هو بمعنى الأثر الحسن كما ذكر المتقدمون من علماء البلاغة ، وليس بمعنى الشهرة والإشارة بالأصابع كما ذكر من بعدَهم، ولذلك لا يُعكِّر على الاختراع في الكناية النبوية.

١٦٤ – تحقيق أن التشخيص بمعناه الاصطلاحي كان موجوداً في كلام الشراح وعلماء البلاغة العرب، وإن استعمل بمعان أخرى أيضاً.

١٦٥ – تحقيق أن التشخيص لا يشكل ظاهرة في الكناية النبوية وأنه لا ينفك عن استعارة.

- بيان أن الاستعارة بالكناية ليست في مجال الأطروحة لأنها لا تشكل كناية مستقلة. ١٦٥
- بيان أن الغالب في تشخيص المعاني في الحديث الشريف أن تكون شخوصاً حقيقية غيبية، وأما تشخيص الجمادات فلتصعيد روح الألفة بينها وبين الناس لكنه قائم على أصل التشبيه. ١٦٦
- تحقيق أن عبارة (حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه) كناية عن المبالغة في إخفاء الصدقة وأنها تتألف من مجموع استعارتين مكنيتين في كلٍّ منهما تشخيص. ١٦٧
- التفكير خارج الصندوق في كناية (حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه) ، ذلك بأن فيها توصيفاً لقوتي الخير والشر حيث الأولى إيجابية فاعلة والثانية سلبية منفعلة، وأعجب ما في التشخيص فيها أنه لا يتم إلا بتجريد مقابلٍ في المرء ذي اليمين والشمال حيث صار الترصّدُ والنفقةُ من يديه وليسا منه، والفائدة الكبيرة في هذا التجريد منحُهُ فرصة التفكير والتأمل خارج الصندوق، ومن ثم إدراكه المتكامل للموقف. ١٦٨
- فضل (تنفق) على تعطي وتبذل ونحوها في الكناية (حتى لا تعلم شماله ما تنفق يمينه)، بأن لها أصلين أحدهما الانقطاع والآخر الخفاء ، وكلا الأصلين يدعم الصورة . ١٦٩
- تخريج حديث خلق الله الخلق فلما فرغ قامت الرحم .. ، وبيان أن (أخذت بحقو الرحمن) زيادة صحيحة مقبولة ، وأن من لم يروها ربما تحرّج منها للإشكال العقدي . ١٧١
- التحقيق في اختلاف العلماء في رحم المرأة ورحم القرابة أيهما الأصل في الآخر، وبيان أن حديث (أنا الرحمن، خلقت الرحم وشققت لها اسماً من اسمي) يدل على أن رحم القرابة هي الأصل ثم استعير لرحم المرأة. ١٧٢
- تحقيق أن (أخذت بحقو الرحمن) كناية عن الاستجارة فيها تشخيص المجرد مع احتمال كون الرحم شخصاً حقيقياً . ١٧٣
- تحقيق أن التعليق في حديث عائشة (معلقة بالعرش) غير التعلق في حديث أبي هريرة (تعلقت بحقو الرحمن) خلافاً لما جرى عليه بعض الأفاضل ، فحديث أبي هريرة حالَ قلق الرحم وخوفها وطلبِها الأمان ، وحديث عائشة حال اطمئنان الرحم واعتزازها بعد منحها الأمان. ١٧٦
- تحقيق أن الكناية (أخذت بحقو الرحمن) من الاختراع الذي تداوله الأدباء بعدُ، مع قصورهم عنها . ١٧٧، ١٧٨
- الكشف عن نظرية لونية في مضمار الكنايات في الحديث الشريف مفادها أن اللون إذا صُرِّح به في الكناية كان هو هي، وإذا أُحِسَّ بالتوقع أي بذِكر أشياء يُعهَدُ ١٨٠

لونها كان له أثرٌ ما في تنشيطها وتوسيع آفاقها .
بيان أن ما يُعاب على استخدام اللون في النقد الأدبي من الوقوع في الربطيّة لا سبيل ١٨٠
له على الكناية لأنها ناشئة عن ملزومات بحسب تعريفها.
– تحرير النظرة العربية إلى اللون الأبيض وبيان أنه مع الأسود لا يدلان بالضـــرورة ١٨١، ١٨٢
على ثنائية الخير والشر بل على مطلق التمايز، والاستشهاد بوصف للنبي صلى الله عليه
وسلم ، وتفضيلهم المداد الأسود على الصحيفة البيضاء.
– تخريج حديث إذا دخل أهل الجنة الجنة الذي رفعه حماد بن سلمة ووقفه غـــيره ، ١٨٣
وترجيح الرفع بأنه زيادة ثقة مقبولة.
– تحقيق أن تبييض الوجوه الحاصل للمؤمنين في الجنة كما جاء في القرآن والحديث ١٨٣
بياض حقيقي ناجم عن أحوال التشريف والسرور فهو كناية عنهما، وليس مجازاً كما
قال الراغب .
– تحقيق أن البياض في حديث (فإذا قصر مثل الربابة البيضاء) كناية عن الارتفـــاع ١٨٥
فضلاً عن الجمال في اللون ، لأن البياض في السحابة يلزم عن خفة مادتها وارتفاعها في
السماء.
– تحقيق أن السواد في الكنايات قد ينشأ عن أصلٍ ناريٍّ، أو عـــن كثافـــة المـــادة ١٨٦، ١٨٧
وكلاهما موجود في الحديث
– تحقيق أن (ظلتان سوداوان) في حديث البقرة وآل عمران كناية عن كثافة المـــادة ١٨٧
وعظم الحمولة وأن لهل فائدة في الإظلال والغيث.
– تحقيق أن السواد في السحابة السوداء التي تطلع قبل الساعة كناية عن كثافة المادة ١٨٨
التي فيها. وأن المفاجأة في الحديث قامت على عنصرين أحدهما انشغال الناس والثـــاني
ضرب توقعهم لما فيها من الخير.
– بيان أن أوحش الألوان اجتماع السواد مع الغبرة كالذي على وجوه الكافرين في ١٨٩
الآية، وعلى وجه آزر في الحديث ، وأنهما كناية عما لقي من الإذلال والعناء.
– تخريج حديث ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراء.. وبيان أنه صـــحيح لغـــيره ١٩٠، ١٩١
بتضافر أسانيده الحسان .
– التحقيق في رواية عكرمة بن عمار العجلي البصري وترجيح قبولها في غير يحيى بن ١٩٠
أبي كثير بشرط أن يكون الراوي عنه ثقة، كما هو الحال في روايته لحديث أبي ذر ما
أظلت الخضراء.
– التحقيق في رواية شهر بن حوشب وأنها لا بأس بهـــا إذا كـــان الـــراوي عنـــه ١٩٠

عبد الحميد بن بَهرام كما هو الحال في روايته حديث أبي الدرداء في صدق أبي ذر.
– التحقيق في رواية علي بن زيد بن جدعان ، وأن حديثه في غير ما أنكر عليه لا يزل عن الحسن وإن كان الأئمة تكلموا فيه. ١٩٢
– بيان أن الغبراء والخضراء في حديث صدق أبي ذر كناية عن موصوفين هما الأرض والسماء ، والإفادة من الكناية بهما إرادةَ العموم ، لا التخصيص بحالة نحو ما ذكر ثعلب. ١٩٢، ١٩٣
– مناسبة التعبير بالغبراء لحال أبي ذر المشهورة بالزهد وتمام هذه الحال بالصدق. ١٩٣
– مناقشة اعتراض ابن حبان وقوله في حديث أبي ذر إنه تخصيص بحالة وأن ظاهر الحديث غير مراد محتجاً بأن النبي صلى الله عليه وسلم أصدق قطعاً ، والجواب عنه بأن الشهادة بأفضلية أبي ذر في الصدق إنما جاءت من النبي صلى الله عليه وسلم وهذا يقتضي بديهةً أنه أصدق من أبي ذر، وإلا لم تقبل الشهادة ، فالنبي صلى الله عليه وسلم خارج المقارنة أصلاً. ١٩٣، ١٩٤
أما من سواه كأبي بكر رضي الله عنه وغيره فالمختار المعروف أن نفي الأفضلية على أبي ذر لا يعني نفي المساواة له في الصدق .
– تحرير نظرة العرب إلى اللون الأحمر ، وتحقيق الخلاف في مَثل (الحسن أحمر) هل يراد به أن سبيل الحسن شديد والمشاق كبيرة أو المراد أن الجمال في الحمرة ، وترجيح الثاني. ١٩٤، ١٩٥
– بيان أن اللون الأحمر من أكثر الألوان حملاً للمعاني كالشهوات والانفعالات والثورة والقتل، يرشحه لذلك فيزياؤه التي تعطيه امتداداً وحركة خارج حدوده باتجاه العين. ١٩٦
– تخريج حديث (إن الغضب جمرة في قلب ابن آدم) في الخطبة الطويلة ، وترجيح قبول هذا السياق الذي زاده علي بن زيد بن جدعان ، وبيان أن حمرة العين كناية عن الغضب لأنها تلزم عنه. ١٩٦،١٩٧
– تخريج حديث (لا تيأسا من الرزق ..) وتصريح البخاري في تاريخه بالسماع بين الأعمش وسلام بن شرحبيل.
– بيان أن اللون الأخضر هو من أطيب الألوان ، وأن البحر والسماء كان يعبر عنهما باللون الأخضر ١٩٩، ٢٠١

- تحقيق أن الخضرة في الأحياء دليل على قوة المادة وشبابها، وأن الأصفر دليل على انكسارها وبدء انحسارها حتى ترجع إلى بياض أو سواد على خلاف ما بدأت به إلا أن يكون الأصل في لونها الصفرة كالليمون والعرار، أو كانت الصفرة انعكاساً لأمر خارجي كأشعة الشمس والضوء . ٢٠٣
وأما في الأشياء من ملبس وأثاث وصبغ ونحوه مما ليس بحيٍّ فالصفرة زينة .

- تحقيق أن المراد بالبقرة الصفراء في القرآن الصفرة المعروفة وليس السواد كما قاله البعض؛ لأن العرب لا تقول عن الأسود فاقع بل حالك . ٢٠٢
- تحقيق أن اللون الفاقع سارٌّ، ولا يكون فاقعاً إلا إذا كانت الصفرة مادة لونه، أما صفرة المرض فلا تكون فاقعة. ٢٠٣
- تحقيق معنى قول الشاعر (وصفراء العشية كالعرارة) أن المراد انعكاس صفرة الأصيل عليها وهذا مستحسن. ٢٠٣
- تحقيق مهم في معنى صفراء ملتوية في الحديث وأنه كناية عن الضعف ، وليس عن سرعة النمو ولا عن الحسن، ومنافشة شرح القرطبي لرواية (ما يكون إلى الشمس أصيفر وأخيضر، وما يكون إلى الظل فهو أبيض) ، وبيان أنه ينبغي تتزيل الحديث على سنن النمو في النبات وأن البياض أول المنازل ثم الصفرة ثم الكمال في الخضرة. ٢٠٥
- بيان أن في (بني الأصفر) في حديث الهدنة كنايةً عن موصوف هو الروم وعن صفة هي المرض والتغيُّر . ٢٠٧
- بيان غلبة اللون الأصفر على اللوحة في حديث (اعدد ستاً بين يدي الساعة) وملاءمته للمعنى . ٢٠٧
- تحرير نظرة العرب إلى اللون الأزرق وأنهم كانوا ينفرون منه لارتباطه بالروم والجن والموت، وهذا غير الأزرق الذي في السماء والبحر فالعرب تسميه أخضر . ٢٠٩، ٢١٠
- تخريج حديث الملكين الأسودين الأزرقين منكر ونكير ، وأن مداره على عبد الرحمن بن إسحاق الذي لم يقبله أهل المدينة، والذي ضُعِّف حديثه عن أبي الزناد ، وبيان أن أهل المدينة لم يحمدوه لأجل قوله بالقدر لا طعناً في حفظه ، وأن حديثه هنا ليس عن أبي الزناد، والراجح تحسين حديث عبد الرحمن بن إسحاق هذا ، ويشهد له حديث موقوف عن أبي الدرداء له حكم المرفوع، ورجاله ثقات وفيه تميم بن غيلان وهو إما أن يكون صحابياً أو مستوراً تقادم العهد به فيقبل حديثه ، وبالجملة يصح الحديث لغيره. ٢١٢، ٢١٣

- تحقيق أن (أسودان أزرقان) في حديث منكر ونكير كناية عن الظلمة والبرودة ، ثم بيان الصورة الفنية في الحديث، وما يوحي به اجتماع الاسمين منكر ونكير واجتماع لونيهما، ثم إيحاء الزرقة بالجثة برائحة الموت العتيق، وأثر البرودة في الزيادة من شدة السؤال والامتحان . ٢١٤

- الكناية بإضاءة أعناق الإبل ببصرى عن عظم النار التي تخرج في الحجاز، وتحقيق الدقة العلمية التي تحمل بها الحديث مقارنة ببيت امرئ القيس الذي عدَّ من باب الإغراق، والاستعانة بعلم الجغرافيا في هذا التحقيق. ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧.

- تحقيق أن المكاتبة ربما كان لها فضل على السماع كما في مكاتبة عبد الله بن أبي أوفى رضي الله عنه للأمير عمر بن عبيد الله التيمي بحديث الجنة تحت ظلال السيوف، حيث تمّم السياق خلافاً لرواية أخرى عنه سماعاً، وخلافاً لرواية أبي موسى الأشعري رضي الله عنه حال الالتحام بالعدو حين اجتزأ من الحديث جملةً واحدة : (واعلموا أن أبواب الجنة تحت ظلال السيوف)، ثم تقوية احتمال أن تكون كلمة أبواب مدرجة لخلو حديث ابن أبي أوفى منها وهو أرجح. ٢١٨، ٢١٩

- بيان أن الجنة تحت ظلال السيوف كنايةٌ عن الالتحام مع العدو وتشابك السيوف حتى يكون لها ظل، ثم الإفاضة في شرح الصورة الفنية لهذه الجملة من الحديث بأنها تشكل ذروة التصعيد المعنوي في الخطاب، وتحتوي لونين بالتوقع هما الأخضر والأبيض، وعلى ملمسين الحار والبارد، وما فيها من اقتصاد في التأثير على الحس النفسي للمتلقي يقوم على التدرج وإظهار المكروه بثوب محبّب. ٢٢١

- تحقيق أن هذه الكناية (الجنة تحت ظلال السيوف) من الاختراع الذي تسابق إليه البلغاء من كل عصر ، مع انقطاعهم دونه ، واختيار ثلاثة منهم يمثلون الأول والأوسط والآخر، هم عبد الله بن الزبير رضي الله عنه وضياء الدين بن الأثير ومصطفى صادق الرافعي. ٢٢٢

- بيان السبب في عدولي عن اصطلاح الدكتور نعيم اليافي في الصورة الحركية والمتحركة أنها في الأولى حركة في الخيال وفي الثانية حركة في الخارج، بأنه لو عكس لما كان بعيداً، والمتوجّه أن نعتبر الحركية ما كانت الحركة فيها هي الصورة فتُنسَبُ إليها، والمتحركةَ ما كانت الحركةُ فيها عنصراً نَشِطاً وليس هو كلَّ الصورة . ٢٢٣

بيان أهمية الحركة الإشارية، وأن أول دلالة وأعم دلالة لحركة الجسد هي الحياة ، ومن ثم كانت الحركة كناية عنها كما في الحديث (ما تهززت رؤوسكما) . ٢٢٤

٢٢٥ بيان المناسبة بين (ما تهززت رؤوسكما) وسبب ورود الحديث، بأن ابني خالد كانا في علاج ذلك الشيء مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث تَهزَّزُ الرؤوس في غمرة العمل .

وبيان مناسبة هذه الكناية لدوام الرزق بأن الرأس آخرُ الجسم سكوناً ومن فمه تخرج الروح بعد انسلالها من سائر الجسد والأطراف ، والرزق كائنٌ ما دام هذا الرأس يهتز وتَخفِق فيه الروح، وأن الحديث أوعبَ حياة المرء من ولادته أحمر لا قشر له إلى موته حين يسكن رأسه.

٢٢٦ – الكناية (فيقع في حفرة من النار) عن قتل أخيه، وفضل لا يشير على لا يشر في حديث (لا يشير أحدكم على أخيه بالسلاح) بأن استعمال الفاء الفصيحة والذي يوحي بحجم الخطر وبُعد الهاوية يناسبه مبالغةٌ في النهي أوّلَ الأمر لهذا جاء النهي على هيئة الخبر ولفظِه ، وأن إيقاع لا يشير الممدودة يلائم مقام التأني والتحلُّم المطلوب أول الحديث، وأنه عند المخالفة تسارع الإيقاع وقلت المدود.

٢٢٦ – تحقيق أن في حديث (لا يشير أحدكم...) اقتصاداً في التأثير على الحس النفسي للمتلقي من جانبين: الحذف الذي يُتجنَّب فيه ما لا يُرغب، والتدرج في سرعة الإيقاع.

٢٢٧ – بيان نظر عبد القاهر في تفضيل الحركة المركبة على المفردة بأن الأخيرة تحتاج إلى شكل أو لون، ومعارضتها بما في الكنايات النبوية من حركات مفردة ومركبة واهتزازية، لكل منها شأنها في ذاتها وشأنها في سياقها.

٢٢٩ – بيان الحركة في الكناية (من فارق الجماعة شبراً) أنها حركةٌ مفردة (أي في اتجاه واحد) وحيدة، صغيرة في حجمها، قصيرة في مسافتها، تناسب ضآلة هذا المنفرد إذا قيس بعظمة الجماعة ، فهي أبلغ من المركبة في هذا الموضع .

٢٣١ – بيان أن الكناية (لا يفرق بين اثنين) حركة مركبة في اتجاهين متعاكسين في وقت واحد، وشكل هذه الحركة بغض النظر عن المعنى يوحي بالنفرة والوحشة إذا كانت داخلية بين المتحرِّكَين ، فإذا تمت بسبب خارج عنهما كما في الحديث أوحت بالتكلُّف والخشونة.

٢٣٢ – بيان أن في الكناية (نار تحشر الناس) حركة مركبة من حركتين دائبتين في اتجـــاه واحد تطلب إحداهما الأخرى، وهي كناية عن شدة هذه النـــار واســـتطارتها طـــولاً وعرضاً ، وفي صورتها هول ناجم من تشخيص النار وإسباغ الإرادة عليها.

٢٣٣ – التحقيق في البعير الذي يحمل العشرة وإمكان تسمية المركب الآلي بعيراً حقيقة لا مجازاً بالنظر إلى البعير في اللغة أنه كلّ ما يحمل وإن اشتهر إطلاقه على الجمل.

٢٣٤ – إثارة التساؤل حول تجاهل معمر وعبد الرزاق لأمر ذي الخلصة وهو في طريقهما إلى مكة، والجواب المظنون أن التحقق من أمره تعذَّر لكونه بيتاً سُكِن ، أو أنهم تجنبوه لئلا ينبعثَ بزيارة مشاهير الناس ورؤوسِهم.

٢٣٥ – الجمع بين اضطراب أليات نساء دوس على ذي الخلصة في حـــديث أبي هريـــرة وتدافع نساء بني عامر عليه في حديث عبد الله بن عمرو، بأن بني عـــامر يشـــاركون دوساً في تلك المنطقة ، و بيان وجه ذكر النساء دون الرجال في هذا الحديث بـــأنهن أسرع إلى هذا النوع من الفتن، والرجال تبع أو ذاهب أمرهم.

٢٣٥ – بيان الصورة الفنية في اضطراب أليات النساء على الصنم وأنها لقطة قريبة مركزة قد يراد بها الاستخفاف والتصغير لشأنهن فلسن غيرَ أَلْياتٍ تضطرب، وأنَّ أكثرَ ســـعي النساء إلى السحرة والكهنة والأوثان إنما هو في هذا السبيل الوضيع .

٢٣٧ – فضيلة الفعل بادر على الفعل سبق في حديث (فبادر الطرفَ نباته) إذ يمثِّلُ الحركة الكاملةَ في سرعتها والكاملةَ في حسنها، لأن في بدر أصلان هما السرعة والكمال . ثم بيان ما في جو الحديث من الظرف والرقة وأن (دونك يـــا ابـــن آدم لا يشـــبعك إلا التراب) تخرج هنا على معنى توبيخ الملاطفة والتحبب لا التوبيخ المعهود ، والاستناد في ذلك إلى استرسال الأعرابي ومداخلته اللطيفة.

- تحسين الترمذي لحديث (إِنَّ اللَّهَ يُبغِضُ الْبَلِيغَ مِنْ الرِّجَالِ الَّذِي يَتَخَلَّلُ بِلِسَانِه) مع غرابته، وتخريج المناوي لتحسين الترمذي على أنه من أجل عمر بن علي المقدمي الثقة المدلس ، والجواب عنه بأنه صرح بالتحديث في هذا الحديث، ووجهة نظري أن تحسين الترمذي كان من أجل عاصم بن سفيان الثقفي الصدوق الذي عليه مدار الإسناد، وبيان أن للحديث شواهد قد تميل به إلى الصحة. ٢٣٨

- بيان وجه الكناية في (يتخلل بلسانه) عن التكلُّف والتفاصح إذ لا يكون التخلل إلا عن حالةٍ ذاهبةٍ في النفس مذهب اللسان بين الأسنان وقعر الفم من التقعر والثقل. ٢٣٩

- التحقيق في الكناية (تنفرد سالفتي) أنها عن القطع بالسيف وبيان عنف هذه الحركة وما يستلزمه ذلك من تخيل سالفة النبي صلى الله عليه وسلم وأنه أغلب العنق كما يوصف بذلك الأسود وسادة الرجال. ٢٤٠، ٢٤١

- ترجيح عود الضمير في (يجدانها وحشاً) إلى الغنم لا إلى المدينة ، وأن هذا التوحش في الغنم إما على معنى النفرة أو على معنى الشراسة مما يؤدي إلى حركتهما طلباً أو هرباً ، حتى إذا وصلا ثنية الوداع ورأيا المدينة خلاء قفراً خرّا على وجوههما في حركة ضعيفة متهالكة هي آخر أمر البشرية. ٢٤٢،٢٤٣

وأربط التوحش هنا بقضية البعران وترجيح كونها آلية بأنه لا يسهل تذليل الدواب في النار الحاشرة والمظاهر الكونية العجيبة.

ثم بيان تأثير كلمات الحديث في الصورة الفنية (ينعقان الوداع وحشاً) وخاصة كلمة ينعقان التي هي عند الناس ألصق بغراب البين.

ثم أثر الإبقاء على الراعيين قليلاً بعد الناس في تمثل حجم الكارثة .

- تخريج حديث (كيف أنعمُ وصاحبُ الصُّور قد التقَمَ القَرْنَ)، وبيان إخراج أبي يعلى وابن حبان له برجال ثقات هم رجال الشيخين من طريق أبي صالح ذكوان السمان عن أبي سعيد، ورواية الترمذي له من طريق عطية العوفي وقوله فيه حسن وأنه روي من غير وجه عن عطية ، فلم يشر الترمذي إلى رواية أبي صالح وهي أقوى ، فيترجح أن يكون الحديث صحيحاً . ٢٤٤

ثم بيان الصورة الفنية للكناية في الحديث وتحقيق أن الحركة المنقطعة في التقام القرن

تقرِّبُ الصورة من النحت ظاهراً ولكنها تسبب توتراً باطناً .

٢٤٧ – تحقيق معنى الظل في (شجرة يسير الراكب في ظلها) وتأويل بعض العلماء للظل من جهة أن الجنة لا شمس ولا حر بها أصلاً ، وبيان أن الظل يقال أيضاً على ما يستر مطلقاً ولو لم يكن حر وشمس، ودور هذه الكلمة (الظل) في الاقتصاد من التأثير على حس المتلقي وتحويل مسير مئة سنة إلى معنى النزهة بهذه الكلمة .

٢٤٨ – تحقيق أن (فاضت عيناه) كناية عن الشعور بحركة متنامية في امتلاء العين بالدمع تعكس شعوراً متنامياً في القلب.

٢٤٩ – تحقيق أن (ذكر الله خالياً) في حديث السبعة تحتمل معنيين: خالياً عن الناس وخالياً بالله ، والثاني يرشّح لجزاء من جنس العمل .

٢٥٠ – الصورة في (إذا خرج الإمام حضرت الملائكة) وبيان أن هؤلاء هم ملائكة البُكور يكتبون الناس على قدر منازلهم في الحضور، في هيئة راقية تمثِّل النظام وتطلب الكمال في تصعيد للزمن والحدث : الزمن يتقارب والقربان يتضاءل ، وأن حضورهم كناية عن طي الصحف وانقضاء الكتابة وفوات فضيلة التبكير، وهذا الحضور يتم من باب المسجد إلى مواضع استماعهم في حركة أفقية تشبه حركة الناس ، فكأنهم بعضُ جماعة المسلمين أُسنِد إليها عمل الرقابة مع حرصها على الذكر. وبيان مجيء الفعل حضرت بالماضي وكنايةً عن محذوف هو طي الصحف إيحاءً بالسرعة وحثاً على الاستعجال وإضراباً عن المتخلِّفين الجفاةِ الكسالى .

٢٥٢ – تحقيق أن (يغيب أحدهم في رشحه) يبدأ بصورة جماعية وينتهي بلقطة قريبة مركزة على فرد واحد، ولم يبيِّن سبب العرق لكنه ذكرَ القيام لرب العالمين، فالعامل في العرق معنوي وحالة نفسية داخلية من خجل أو خوف يناسبه التمثيل بواحد وتمّت الكناية في حركة شاقولية متنامية حيث لا يُراد صرف الفكر في الحديث الأول إلى

امتداد العرق أفقياً بل المراد ارتفاعه حتى يبلغ أنصاف أذنيه ، أما حديث (تدنو الشمس من رؤوس الخلائق) فالعامل في العرق حسي خارجي فناسب تصوير الجماعة .

– تخريج حديث (من سئل عن علم فكتمه) وبيان صحة الحديث وأن تحسين ٢٥٣
الترمذي له إنما هو من طريق عمارة بن زاذان ، وقد رواه الحاكم وغيره من طرق صحيحة .

– تخريج كثير من العلماء لحديث (ألجمه الله بلجام من نار) على التمثيل والتشبيه ، ٢٥٣، ٢٥٤
ووجهة نظري أنه على الحقيقة وأن النار يبلغ من كثافتها أن يصنع منها لُجم ويلف لجام النار على كاتم العلم في حركة دائرية ترسخ معنى الحبس والانغلاق، وحينها تتوجه الكناية بهذا عن حيوانية الكاتم أو عن غاية الإذلال له بتخريجه مخرج الحيوان.

– وجهة نظري في تصويب حمل (ليس بينها وبين الله حجاب) على الحقيقة لا على ٢٥٦
الاستعارة لأن حملها على الحقيقة لا يتضمن إثبات حجاب لله ولا نفي الحجاب عنه ، أما حملها على الاستعارة فيتضمن القول بأن الحجاب استعارة فيكون ذلك مدخلاً إلى المشكلة العقدية المعروفة .

ثم بيان فائدة تخصيص دعوة المظلوم بنفي الحجاب أنه لتعظيم قدرها وتحريج أمرها، ولا مفهوم له.

– بيان أن سماعَه صلى الله عليه وسلم صريف الأقلام لا يستلزم اطِّلاعَه على جري ٢٥٧
المقادير كما ذكر بعض العلماء ، ولكن يدلُّ على قرب وعلوٍّ يلزم منهما سماع الصريف فيكون كناية عنهما، والحركة المرافقة لها نشِطة جداً ودائمة لا تفتُر والعمل جماعي. ومن وجه آخر تُعَدُّ هذه الكناية من الصور السمعية التي تمحَّضت للسمع .

– بيان أن في الكناية مستويين مستوى المعنى ومستوى معنى المعنى، فالمعنى هو ٢٦٣
السطح من الكناية على أنه ميدان علم المعاني، ومستوى المعنى من الكناية النبوية مفعم بهذا الصنف من البلاغة، وهذا يعني أن الانشغال بمضمون الكناية لم يحل دون تطعيم السطح بالبلاغة.

– بيان سبق الشيخ عبد القاهر إلى نظرية معنى المعنى للناقدَين ريتشاردز وأوغدن ٢٦٤، ٢٦٥
بقرونٍ، وأن معنى المعنى هو المضمون من الكناية .

– التوفيق بين قولين متعارضين في الظاهر للشيخ عبد القاهر في مسألة وضوح الدلالة ٢٦٤
وغموضها وبيان أن التعارض بالنسبة إلى المجاز، أما الكناية فخارج التعارض.

– التنبيه إلى أن العربية ذات أسس ووظائف تتجاوز التواصل الأفقي في الجيل الواحد ٢٦٦
إلى تواصل تصاعديٍّ عبر الاجيال لذا ينبغي ألا يُسمَح بتعدي الحدود .

- الرد على تهمة الاثنينية في التركيب الكنائي بأن الكناية مركب واحد وأن معنى المعنى في عمق المعنى وليس في جواره وأنه ليس شيء مثل الكناية في التلاحم بين الصورة والفكرة . ٢٦٧

- حكاية انتقاد البيان التقليدي بأنه يقوم على مبدأ المشابهة وليست المغايرة بأقل شأناً منه في الجمالية ، والرد بأنه لا يمكن الحديث في الكناية عن مشابهة ولا مغايرة لأنها مركب متوحّد . ٢٦٧

- حكاية انتقاد البناء المنطقي للتراكيب البيانية لأن الصورة تنشأ من العاطفة لا من المنطق والمنطق سبيل الذهن العلمي الذي يرى الأشياء من الخارج ، أما الذهن الشعري فيراها من الداخل، والجواب بأن الكناية مركَّب واحد دال على معنىً ومعنىً آخر في عمقه فالعلاقة فيها أصلاً داخلية ولا يمكن رؤيتها إلا من الداخل، ومن ثم فلن تكون إلا عن انفعالٍ وانبثاقٍ روحي ، وفي الفطرة السليمة الكاملة لا يكون الانفعال إلا منطقياً ولا المنطق إلا انفعالاً بوجه من الوجوه. ٢٦٧، ٢٦٨

- حكاية انتقاد التراكيب البيانية التقليدية بالجمود وهذا ينشأ من قضية المشابهة ، والرد بأن مشكلة المشابهة تم نفيها عن الكناية فكذلك الجمود. ٢٦٨

- تحصيل أن الكناية تعبير صوريٌّ إيحائيٌّ آنيٌّ غيرُ جاهزٍ ولا مُعَدٍّ مُسبَقاً، وليس له إلا مظهرٌ واحد وتركيبٌ واحد هو الصورة فلا مشكلة في التشابه ولا المغايرة . ولا ثنائية في الرؤية ولا جمود فيها ؛ لأنها متجددة بتجدد اللوازم ولأنها تعبير بالصورة الحسية من الواقع المعاش. ٢٦٧، ٢٦٩

والتذكير بالعديد من الكنايات النبوية وملاحظة التصوير في جميعها مما ينفي التهم عنها.

- الكنايات القديمة لا تموت ولكنها تتحوّل بكثرة الاستعمال أمثالاً ومجازات. ٢٦٩

- بيان المراد بالإيقاع وأنه ليس الذي يتصل بالعروض ويُنفى عن النبي صلى الله عليه وسلم إنما هو إيقاع آخر يسمى حديثاً بالإيقاع الداخلي وهذا من صفة اللغة العربية نفسها وليس متكلفاً. ٢٧٣

- بيان أن الشعر لا يصلح لرسول الله لمعنيين الميزان المناسب للإيقاع الذي هو ضرب من الملاهي، وتبعية المعنى للوزن . ٢٧٣

- الفوضى في النثر غير حتميّة بل وغير مقبولةٍ، وإنما تباينَ من تباينَ من فصحاء العرب واختلفت مراتبهم بانتظام نثرهم في إيقاعٍ تسيغه الآذانُ وتحنُّ له الأسماع، فهذا وجهٌ من التباين والآخرُ البيان والثالثُ التصوير. ٢٧٤

- إثبات الإيقاع في اللغة العربية وأنه من طبيعتها فهذا يعني أنه موجود في الحديث وكناياته ضرورةً وموجود في أعلى مراتبه؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم أفصح العرب. ٢٧٦

- تحقيق أن مبدأ دي سوسير في جزافية العلامة اللغوية ونظام العلاقة اللغوية يعارض كون الإيقاع من طبيعة اللغة ، وأن هذا المبدأ ينطبق على اللغة الإنكليزية ولا ينطبق على اللغة العربية ، وما استدل به من انفصام العلاقة الصوتية بين كلمة الشجرة ومعناها في الإنكليزيه لا يصح تطبيقه على الشجرة ومعناها في العربية ، وتفصيلٌ في إيقاع الشجرة يثبت ما قلته. ٢٧٦، ٢٧٧

- بيان أن مبدأ دي سوسير في الجزافية مسبوق بنظرية عبد القاهر في النظم، وتحقيق أنه ينبغي أن ينظر إلى نظرية النظم من خلال الموقف التاريخي وأنها كانت رداً متحمساً مبالغاً فيه على القاضي عبد الجبار المعتزلي، وما ذكره من أنه لا علاقة بين معنى ضرب وإيقاعها لا يستقيم، ثم بيان الإيقاع في ضرب وربض وملاءمة كل منهما لمعناه. ثم الاستزادة من أمثلة مفردات الكنايات النبوية التي تثبت هذا مثل تنفق وألين ويضع . ٢٧٨، ٢٨٠،٢٨١

- تحقيق ملاءمة إيقاع الكناية النبوية للفكرة العامة توافقاً كممسك بعنان فرسه للجاهزية حيث العنان يشي بخفة الحركة ومرونتها زيادةً على دلالته في الحبس والتمكن، أو تعكاساً كملاءمة واسعاً للرحمة ومعاكستها لإيقاع حجرت . ٢٨٢، ٢٨٣

- تحقيق علة التناسب بين الإيقاع والفكرة أن مصدر الإيقاع انفعال النفس ٢٨٣

- ملاحظة أن الإيقاع في الكناية النبوية دليل سام على البلاغة، لأن الكناية قفزة نوعية إلى الدليل والواثب يتخفَّفُ عادةً ويجعل همَّهُ الوثبةَ، لكنّ الإيقاع في الكناية النبوية منسجمٌ مع المعنى متصلٌ بسائر إيقاع النص الكليّ الفاضل عن الكناية مما يدلُّ على توحُّد الكناية مع النص وعلى غاية التمكن والامتلاك منه صلى الله عليه وسلم ٢٨٤

لناصية اللغة.

- التمثيل لكل عنصرمن عناصر الإيقاع (صفات الحروف والحركات والسكنات والمدود والرسم) بكناية نبوية يَبرز هذا العنصرُ فيها. ٢٨٥- ٢٨٨

- تخريج حديث لن يزال المرء في فسحة من دينه ما لم يصب دماً حراماً وبيان أنه لا اختلاف في موضع الكناية وسبب اختياري لرواية الإمام أحمد (المرء) على رواية الإمام البخاري (المؤمن). ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١،

و ملاحظة الأثر النفسي للكناية بكلمة الدم وأنها تحدث ما لا تحدثه كلمة القتل. ٢٩٢، ٢٩٣

ثم تطبيق وافٍ لعناصر الإيقاع الأربعة على الحديث ورصد تأثيرها النفسي على المتلقي.

- تحقيق البلاغة في استعمال (مَن) في قوله تعالى : (ولله يسجد من في السموات ومن في الأرض) بأنه تشخيص وتنزيل لغير العقلاء منازل العقلاء، ٢٩٤

وفي عود الضمير المفرد على الجمع في قوله تعالى (وكثير حق عليه العذاب) بإنها إشارة إلى ضآلة هذا الكثير من الناس بالنسبة إلى عدد الساجدين في الكون.

- تحقيق وظيفة الطبيعة في الكناية أنها تتجلى في التفسير والتأثير، فالتفسير يتبين به أثر الطبيعة في صنع الكناية ولأنها إرداف ولزوم فهي لا تخرجُ عن كونها حركةً طبيعيةً (والبيئة طبيعة مصنوعة) ، ويتجلّى هذا الأثرُ واضحاً في الكنايات اللونية والحركية فاللون مظهرٌ للطبيعة، والحركةُ مظهرٌ للحياة، إنهما يعكسان التفاعلات الداخلية في الأجسام وعنها ينجُمان. ٢٩٦- ٢٩٨

والتأثير يتعلق بالناحية الجمالية، والكناية بحدِّ ذاتها تعبير جمالي فيه مغايرة حتمية للتعبير السطحي ، ويأتي المنظر الطبيعي فيضيفُ إلى هذا المقدار من الحسِّ مقداراً آخر يأتي من الملابسة بين الإنسان والطبيعة ووقعِ مشاهداتها في نفسه.

- الكناية الطبيعية (حتى إذا امتدت خاصرتاها) في حديث آكلة الخضر ، وأثرها في نفس المتلقي، وأنها ترشّح لتفهمه المثلَ المضروب بها . ٢٩٨

- تنوّع المشاهد الطبيعية في الكناية النبوية من مشاهد ثابتة: (ممسك عنان فرسه)، وتمثيلية : (تعدو بك قلوصك ليلة بعد ليلة)، ورمزية (ويضع العلم). ٢٩٩

- التمثيل بحديث زاخر بالطبيعة والحياة والحركة، مختومٍ بالكناية ، حديث الرجل الذي سقى الكلب، وكناية (في كل كبد رطبة أجر)، وتحليل للصورة الفنية لهذا الحديث بما فيه من مشاهد طبيعية وبيئية وأفعال خارجية وداخلية . ٣٠١- ٣٠٢

وملاحظة أن في سؤال الصحابة المتعجب (إن لنا في البهائم لأجراً؟) إشعاراً بالقطيعة التي كانت بين العرب والطبيعة الحيوانية.

- بيان أن الإنسان مخلوق من اجتماعٍ، ثمّ هو لا يزالُ في اجتماعٍ بجعل الله سبحانه وتعالى، وهذا معنى قولهم: (مدني بالطبع)، ومن ثمَّ كانت البيئة (العلاقات والمصنوعات) من الطبيعة ، وكان الأدب انعكاساً لها. ٣٠٣

-ملاحظة أنّ الحديث النبوي الشريف معانٍ مُنزلةٌ من وراءِ البيئة والطبيعة، ووحيٌ من خالِقهما، لكنّ ضرورةَ أنه متجهٌ لهداية الناس إلى النظام الأمثل للعلاقات تحتِّمُ أن تكونَ هذه المعاني بألفاظهم ورسومهم . ٣٠٤

خصوصيّةُ العلاقة بين الكناية والبيئة المنبثقة عن مبدأ اللزوم ، وملاحظة أن اللزوم الطبيعي أقوى من اللزوم البيئي، وغالباً ما تتحوّل الكنايات البيئية العرفية إلى أمثال فتسري في الزمن بثوب المَثَل لا بثوب الكناية نحو كثير الرماد، وكثيراً ما تخرج على الاتساع نحو لا يضع العصا عن عاتقه، وذلك لاختلاف البيئات عبر المكان والزمان. ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦

وملاحظة أن اللزوم العرفي هو السر في استدامة الكناية البيئية وليس العنصر البيئي المصنوع.

- ضرب المثل لاستمرارية الكناية البيئية النبوية بأخص الكنايات البيئية وهي الكنايات التاريخية التي تصوِّر بيئةً جاهلية دارسة (ترمي بالبعرة على رأس الحول) كناية عن الذل الذي تعيش فيه. فهذه الكناية على خصوصيتها البيئية المحضة وعلى أنها تصويرٌ لِما عفَّى عليه الزمن ونقَضُه الإسلام فإن تأثيرَها وفاعليَّتها سيبقيان أبدَ الدهر ما بقي في القوم أزواجٌ وعِدَدٌ واستئقالٌ وتبرُّم. ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩

- بيان ما للمبدع من شأنٍ وافر في علم البلاغة والنقد الأدبي عند العرب من جهتين: أثر المشافهة في نشر الأدب وميل العرب للسماع، واهتمام المتلقي العربي بالصدق الواقعي للأدب. ٣١٠

- بيان المذاهب في شأن المبدع حيث يمنحه الرومانسيون أهمية تفوق الواقع، ٣١١، ٣١٢،

والعكس عند الكلاسيكيين، أما الأسلوبية المعاصرة فتسكت عنه وتركز على العمل ٣١٣،
الأدبي، ووجهة نظري أن نستكشف المبدع من خلال نصه لا من حيثية خارجيه ٣١٤
فنكشف عن الصدق الفني للمبدع ونتأثر بشعوره من خلال نظرية الفحص الباطني التي
شرعَ بها العقاد.

– بيان طريقة الكشف عن الصدق الفني للمبدع بمتابعة التصوير في أدبه، وتطبيقٌ ٣١٤، ٣١٥
مارسه سيد قطب على قطعةٍ من شعر أحمد شوقي أثبتَ فيه زيف شعوره في هذه
القطعة بالذات، وآخرُ مارسته على بيتٍ لامرئ القيس .

– استثناء كتبٍ كأدب الكاتب ونحوه من قضية المبدع لأنها تعليمية تثقيفية وليست ٣١٥
أدباً بالمعنى المقصود، كما أشار إلى ذلك الرافعي.

– تحليل قضية الصدق الفني في الأدب وفي الحديث الشريف ، وبيان أن للصدق ٣١٦، ٣١٧
الفني في الحديث النبوي الشريف دوراً كبيراً في التأثير على المتلقي ، وصدق إحساس
النبي صلة الله عليه وسلّم أحقٌّ أن يسري إلى قلوب المتلقين للحديث.

– تحقيق أدلة الصدق الفني في الكناية النبوية، وهي: ١– الكناية ذاتها باعتبارها ٣١٩
صورة انحرافية لا تتم بغير طاقة إضافيّةٍ من الإحساس هي ما يُسمّى الانفعال أو
الصدق الفني. ٢– الكناية باعتبارها صورة فنية لأن الصورة الفنية مصدرها الانفعال.
٣– الإيقاع في الكناية النبوية لأن مصدره الانفعال أيضاً. ٤– الصدق الواقعي في
الكناية النبوية.

– بيان أن الصدق الواقعي يعتبر في الأدب دافعاً يؤدي إلى الصدق الفني وتأثُّر ٣٢٠
الأديب بما يقول ودافعاً لتأثّر المتلقي بما يسمع، وتحقيق أنه في الكناية مظهر ودليل على
الصدق الفني لأنها انتقال من الصفة إلى الدليل وهذا يعني البعد الطبيعي عن الإغراق .

– بيان أن المعوَّل عليه في تمييز الروايات في الحديث الشريف هو الدراسة المنهجية ٣٢٠ ، ٣٢١
الدقيقة للمتن والإسناد، وبعدَ ذلك يمكن الاستئناس في تمييز الروايات بالنقد الداخلي
للصورة والإيقاع اللَّذَين هما مظهرا الصدق الفني، كما فعلت في اصطفاء رواية (
حجرت واسعاً) على (احتظرت) بالسند أولاً ثم استأنست لذلك بالصدق الفني
ومظهريه التصوير والإيقاع.

- تحقيق دلالة الكناية على الانشغال الفكري للمبدع بأنها قفزٌ من الملزوم إلى اللازم ٢٢١، ٣٢٢، ما كان له أن يتمَّ لولا تمكُّنٌ عميق للفكرة في النفس، والتمثيل لذلك بالكناية النبوية: (٣٢٣، الجنة أقرب لأحدكم من شراك نعله والنار مثل ذلك) كناية عن الموت كما كانت ٣٢٤، العرب تقول: (الموت أدنى لأحدكم من شراك نعله) لكن النبي صلى الله عليه وسلم ٣٢٥ تجاوز قضية الموت بالكناية عنها بما وراءها مما هو أهم منها ، لانشغاله صلى الله عليه وسلم بالحساب والجزاء.

- بيان الوضع الصحيح لقانون مراعاة الحال في البلاغة ، ذلك أنه يخشى من أن يمثل ٣٢٨ هذا القانون قوةً ضاغطة عكسية يمارسها المتلقي على المرسِل فينشأ نفاقٌ خفيٌّ يتطور مع الزمن إلى قناعة، والحالة الصحية أن تكون مراعاة الحال غلافاً للمضمون المراد توصيلُه لا أن تصبح هي المضمون.

- تحقيق الصلة بين الكناية والتهذيب وأنها توثقت بعد استقرار المصطلح لأنها ٣٣٠ أصبحت تقوم على مبدأ تغطية الملزوم باللازم، ولستر الملزوم أغراض منها التهذيب.

بيان إصرار المعاصرين على الطابع التهذيبي للكناية بالنظر إلى (رفقاً بالقوارير) و(كانا ٣٣٢ يأكلان الطعام)، والجواب عن ذلك بأنهما ليسا بكنايتين ، وأن الكناية لا تخلص للتهذيب بل لها أغراض معه.

- تحقيق أن (ما أظن فلاناً وفلاناً يعرفان من ديننا شيئاً) كناية عن النفاق ، وبها نقع ٣٣٣ على ضرب من الرُّقيِّ والتهذيب القولي والفطنة والسياسة .

- بيان أن الكناية بما بين لحييه وما بين رجليه عن الفم والفرج لم تخلُص للتهذيب، ٣٣٦ وثمة فوائدُ أخرى تتجلى في البينية: (ما بين.. وما بين..) فكأن فيهما تقييداً وحبساً وإضعافاً لهذين العضوين، وتذكيراً بالقدرة عليهما، وتحذيراً من خطرهما الكامن.

- بيان أن التهذيب الجنسي في الكنايات ليس في قضية ستر لفظٍ صريحٍ يدل على ٣٣٧ عضو جنسي فهذا سهلٌ قد يرد في مواضعه اللائقة ولا عيبَ فيه، إنما القضية في التصوير الجنسي الذي هو مناطُ الإثارة، فهذا الذي يتجنبه الحديث.

- استكشاف الأغراض الترغيبية التي تؤدّيها الكناية لتعضدَ بها الجزاء المرتّب على ٣٣٨ العمل ، فيكون في الكناية ترغيب ذاتي في طبقة المعنى أو معنى المعنى، ويمكن أن تحمل الكناية ترويحاً أو تحبيباً أو تسليةً أو تعظيماً أو تبشيراً.

- تحقيق الكناية في (اللقمة تجعلها في في امرأتك) عن صفة هي الملاعبة وموصوف ٣٣٩، ٣٤٠ هو الشيء القليل، وأنها جاءت هكذا في أكمل الروايات وأحسنهاوأصحها، والتعجب من تلاحمُ الكنايتين المعبِّر عن الآصرة الزوجية، وأن الترغيب في ثواب النفقة على

الأهل استعان بالكناية المصوِّرة لحظ النفس والمروِّحة عنها بتذكُّر الملاعبة والمعاشرة.

– بيان أن البردين في (من صلى البردين دخل الجنة) كنايةٌ عن موصوفين هما صلاة الفجر وصلاة العصر، وأن (مَن) للشرط وليست موصولة، وأن الكناية للتحبيب بهما في سياق الترغيب . ٣٤١، ٣٤٢

– بيان أن (لم يبلغوا الحنث) كناية عن البلوغ ، وتلمس الحكمة في هذه الكناية وأنه لم يصرح بالبلوغ لأن المقصود تسلية الوالد بأن ولده لم يبلغ الحِنث، أي لم يذنب، فهو على طهره ونقائه ومن ثَمَّ كان في رحمة الله وجنّته تمهيداً للبشارة بأن الوالد مغفورٌ له بموت هؤلاء. ٣٤٣، ٣٤٤.

– بيان أن الحبيبتين في حديث (إذا ابتليت عبدي بحبيبتيه ..) كناية عن العينين، وأن هذا أقصح ألفاظ الحديث ودونه كريمتي عبدي وبصر عبدي اللذان هما رواية بالمعنى. وأن المراد منها التعظيمُ بالوصف وتكثيفُ المعنى والشَّحنُ العاطفي وتشتمل على تصوير فني قوامه التشخيص ، وأنها تعزية حسنة. ٣٤٥، ٣٤٦

– الكناية والتبشير في قوله (فلا كسرى بعده...ولا قيصر بعده) عن ذهابِ دولة الفرس ودولة الروم، وغنى هذه الكناية بالبلاغة في طبقة المعنى (لا النافية للجنس واسمها وخبرها) وبيان أن كسرى وقيصر في منزلة بين التعريف والتنكير هي التي سوّغت دخول لا النافية للجنس عليهما، بل إن كونهما من أعلام الجنس الدالة على فردٍ فيه غير معيّن يجعلُهما أليقَ الأسماء بلا النافية للجنس وأولى بها من النكرات المطلقة. ٣٥١

– استكشاف الأغراض الترهيبية للكناية النبوية ، وأنها يمكن أن تحمل ترهيباً ذاتياً (تخويفاً أو ترويعاً أو وعيداً أو تقبيحاً) يتأيّد به معنى النهي الذي يطلبه الحديث كلُّه. ٣٥٢

– بيان أن (أيما امرأة أدخلت على قوم من ليس منهم) كناية عن الزنى وأن هذا الترهيب جاء على مستويين : ترتيب الجزاء بحرمانها من الجنة، والترهيب بالقبح الذاتي لدخول من ليس من القوم فيهم بما يتصوره المرء في ذلك من أهوال. ٣٥٢، ٣٥٣

– بيان الأقوال في معنى (فمن لها يوم السبع) ، وترجيح أنها كناية عن الفتنة العارمة التي يردفها أن تخلو الأيام للسباع ، وملاءمة الإيقاع في السبع لمعنى الروع الذي تحدثه الكناية. ٣٥٦، ٣٥٧

و تلمُّسٌ للعلاقة بين قصة البقرة وقصة الذئب، بأن التعسف والظلم في استعمال الكون المسخر هو المؤدي إلى الفتنة التي تجعل من السبع وارثاً، وأن الغاية من الكناية في هذا الحديث الترهيب من الظلم والتعسف المؤدّيين إلى الفتنة، بطريقة الإنذار والوعيد بالفتنة وذهاب المال حتى تسلُوَ عنه القلوب ولا تتعلّقَ به وتصرفَ همّتها إلى تجنّب الفتن

والأسباب الموصلة إليها.

- بيان أن (حتى إن أحدكم ليضرب ابن عمه بالسيف) في حديث وفد عبد القيس ٣٥٨
كناية عن غلبة السكر حتى يذهب العقل، وملاحظة خلو حديث ابن عباس من هـذه الجملة ووجودها في حديث أبي سعيد الخدري وكلاهما صحيح، ووجودها في حديث العصريين في المسند ، وما سيأتي في المبحث الأخير من الفصل السادس تعليل ذلك بأن ابن عباس اهتم بالفقه من الحديث دون تفاصيل الخبر ، وأنه لم يشهد الواقعة بل رويت له .

- تحقيق الترهيب الذي وقع في هذه الكناية (ضرب ابن العم بالسيف) بأنه قام على ٣٦١، ٣٦٢
التقبيح الذي لا تملك العرب إخراجه مخرج حسن كما فعلت حين جعلت الخمر باعثة على الكرم والشجاعة.

- بيان أن قول النار (أكلَ بعضي بعضاً) كناية عن خلاء جوفها وشدة جوعهـا إذ ٣٥٦، ٣٥٧،
يردف خلوّ النار مما تأكله أن تأكل بعضَها، وتجمع أنواعاً من الفنون التصويرية البصرية ٣٥٨
والسمعية واللمسية والتشخيص والتجسيم والإيقاع التصويري واللـون والحركـة ، وتحقيق أنها من الاختراع الذي تقاصر عنه الأدباء، كالنمر بن تولب وابن المعتز .

- بيان أن الضدية في معنى الأبض في بيت النمر بن تولب (أشكو العروق الآبضات ٣٧٦
أبضا) أعطت البيت وظيفة التوتر، وأن هذه هيئة الهَرِم لا تطمئنّ عروقُه ، ولا تزال بين شدٍّ وتخلية وسكون وحركة ، وأكثر أوجاعه من هذا التوتر والاضطراب الحاصـل في الدم ، ومع كلمة الجون في بيت امرئ القيس التي رشحت لانعدام التمييز عند الشارب بدا لي أن للأضداد وظائف ومنازل في الاستعمال لا تصلح في كل حين لكـن هـذا يحتاج إلى بحث.

- محاولة لفهم جديد لمعنى النفَسين في (نفس في الصيف ونفس في الشتاء) من خلال ٣٨٦
الصورة الفنية للحديث بأنهما الشهيق والزفير.

- استكشاف الأغراض الفنية للكناية النبوية كالاقتصاد، والتأكيـد، والمشـاكلة، ٣٧٠
والموازاة، والتخصيص، والمواساة، والتهوين .

- الاعتراض على الناقد حنا عبود في طرحه للاقتصاد الأدبي بمعنىً لا ينطلـق مـن ٣٧١
أرضيته في البلاغة.

- بيان أن الرافعي عمّق مفهوم الاقتصاد في البلاغة وأعطاه بعداً نفسياً ، وأنه النهج ٣٧١، ٣٧٢
الأمثل لدراسة الاقتصاد ، وأن الاقتصاد في التأثير على الحس النفسي للمتلقـي سمـة القرآن والحديث.

- تحقيق أن الكناية لخصوصيتها في الانتقال اللزومي مظِنة اقتصادٍ لغوي يتعلق بالإيجاز، وهي من وجه آخر مظنة إسراف على الحس النفسي للمتلقي لأجل الانتقال الذي فيها، وأن الكناية النبوية تخلصت من هذه الإشكالية بتوظيف السياق للتدرج إليها كالجنة تحت ظلال السيوف، أو بالكناية ذاتها كيسير الراكب في ظلها، وأبعد ما بين المشرق والمغرب ، حيث تم بيان الاقتصاد في جميع هذه الأمثلة. ٣٧٣- ٣٧٨

- بيان أن (أين المحترق) كناية عن مرتكب الذنب أريد منها المشاكلة لحال الرجل ومقاله ومراعاة المستوى الفني في الخطاب. ٣٨١، ٣٨٢

- بيان أن في قول النبي صلى الله عليه وسلم لعائشة (كُتِب عليكِ ما كتب عليهن) الذي هو كناية عن الحيض باسم الموصول وصلته موازاةً فنية لقول عائشة رضي الله عنها (لا أصلي) كناية عن الحيض، وقد ذكر بعض العلماء بلاغة عائشة في قولها (لا أصلي) و لم يذكروا بلاغة (كتب عليك ما كتب عليهن) وفيها فضلاً عن الكناية مواساة لعائشة بعموم البلوى بهذا في بنات جنسها. ٣٨٣- ٣٨٥

- بيان أن هذه الكناية (كتب عليك ما كتب عليهن) جاءت في رواية أفلح بن حميد أما الروايات عن عبد الرحمن بن القاسم فقد صرح فيها بالحيض ودرات على مسألة الحكم الفقهي المتعلِّق بالحائض فيحتمل أن عبد الرحمن سمّى الأشياء بأسمائها، والمظنون مما خُبِر من أمر النساء وما طُبعن عليه من الحياء قديماً وحديثاً أنهن يَكنِين عن الحيض عندما يُخبرن أزواجهن به، وكذلك الرجال لا يجَبَهون زوجاتِهن بالسؤال عنه بلفظه، والمخرجان صحيحان، لكن عبد الرحمن يعتني بالفقه. ٣٨٤

- بيان أن (ركبن الإبل)كناية عن نساء العرب، يراد منها التخصيص بالعربيّات، والاحتراز عن غيرهن ممن عُلِمت فضيلتهن كمريم وآسيا. ٣٨٦

- بيان أن التخيير في (تبكين أو لا تبكين) في حديث بكاء عمة جابر كناية عن التسوية، والتسوية هنا كناية عن انعدام قيمة الأمر، والمقصود منه تهوين المصاب ، وبيان أن هذا الأسلوب الكنائي جار عند العرب والاستشهاد له ببيت حسان. ٣٨٧، ٣٨٨

- بيان أن (شاتك شاة لحم) كناية عن عدم قبولها أضحية ، لكنه تلطف بالرد بأن منفعتها لم تبطل بالكلية وأن أصل المنفعة وهو اللحم باقٍ وإنما فسد وصفُ الأضحية، فهي كناية يراد بها المواساة. ٣٩٠

- بيان أن (تخطفنا الطير) في حديث البراء في شأن الرماة كنايةٌ عن القتل، وتحقيق أن رواية ابن عباس (إن رأيتمونا نقتل) رواية بالمعنى ، فهي دون الأولى في صحة السند، والأولى راجحةٌ أيضاً بأن البراء شهد المعركة وابن عباس رويت له. ٣٩٢

- تحقيق أمر عبد الرحمن بن أبي الزناد في حديث ابن عباس في غزوة أحد، بأنّ الراوي عنه وإن كان بغدادياً إلا أنه الثقة الجليل سليمان بن داود فلا ضير، وبأن روايته فيه عن أبيه ، وتكلم بها الإمام مالك، لكن الإمام الذهبي أقر الحاكم على تصحيح حديثه في مواضع كثيرة هذا أحدها. ٣٩١

- ترجيح تفسير ابن الأثير لتخطفنا الطير على تفسير الخطابي لها، والكناية على الأول تتنزل، وأن هذه صورة بيئية راسخة تداولها الشعراء. ٢٩٣، ٢٩٤

- بيان أن لفظ الاستنباط يحتمل أن يكون حقيقة في كلٍّ استخراج ومنه استخراج المعاني واستخراج الماء، ويحتمل أن يكون حقيقةً في استخراج الماء وحده، فيكون استنباط المعاني استعارة على التشبيه باستنباط الماء. ٣٩٦، ٣٩٧

- بيان اعتبار النبي صلى الله عليه وسلم للاستنباط الكنائي ٣٩٨، ٣٩٩

في حديث (لا تقل عليك السلام فإنها تحية الموتى) وأن في هذا الاعتبار قدوةً وسابقةً يُحتذى بها ، وإن لم تكن في الأصل شرطاً له؛ إذ الكناية من كلام العرب ولا يحصل بها انتفاعٌ ما لم تكن محلَّ استنباط.

- بيان ما قيل في الجمع بين حديث ابن جري (لا تقل عليك السلام فإنها تحية الميت)، وبين تسليم النبي على أهل القبور بالسلام عليكم واختيار أنها عادة الشعراء وليس هي اللفظ المشروع . ٤٠٠

- تخريج حديث رفع القلم وبيان صحته بتعدد الطرق، وتلقي الأمة له بالقبول. ٤٠٢

- تحقيق دخول الكناية في أصل التكليف بقوله رفع القلم عن ثلاث، ثم بيان معنى العبارة وسر التعبير بالرفع بأنه يفيد الحط تخفيفاً أو يلزم غيرهم مما يوجب الحذر. ٤٠٣

- بيان مذاهب الأصوليين في الكناية أنها أربعة ١- حقيقة إن استعمل اللفظ فيما وضع له أولاً وأريد الملزوم بانتقال الذهن إليه ومجاز إذا أريد الملزوم و لم يلاحظ حقيقة اللازم أبداً، كالتعبير عن الكرم بكثرة الرماد دون ملاحظة لكثرة الرماد (وهي المثل كما حققت) ٢- حقيقة مطلقاً ، ٣- مجاز مطلقاً، ٤- قسم ثالثٌ سوى الحقيقة والمجاز، وهو المعروف الذي اقتصر عليه المحققون من أن الكناية حقيقة غير صريحة. ٤٠٥، ٤٠٦

وبيان أنه حصل عند الأصوليين ما يشبه تطور الكناية عند البيانيين من استقرار وخروج.

- تحقيق أن في الكناية ثروة من الاستنباط؛ لأنها من طبقتين كما تقرّرَ لازمٍ ٤٠٧

وملزوم (المعنى ومعنى المعنى) والاستنباط منها استخراج الملزوم (معنى المعنى)، ولكن لّما كان اللازم والملزوم فيها مرادين فيمكن الاستفادة من اللازم أيضاً خلافاً للمجاز الذي يحوي لازماً وملزوماً فإذا طُلِب فيه الملزومُ أُعرِض عن اللازم.

ويتجلى تأثير الكناية حين لا تتعين فيراها البعض كناية ، ولا يراها آخرون كذلك، وحين تتعين ولكن يختلف في توجيه لازمها وملزومها.

- بيان الأقوال في معنى وضع الجزية وترجيح أنه كناية عن لزوم الإسلام ورفض غيره. ٤١١

- بيان ما حُلّ به مشكل الحديث في وضع عيسى عليه السلام الجزية التي هي حكم شرعي بأن المبين للنسخ هو النبي صلى الله عليه وسلم. ٤١١، ٤١٢

- بيان أن تصديق الفرج في حديث (والفرج يصدق ذلك أو يكذبه) يعني وقوعَ الحكم وفق ما تشتهي النفس وأن هذا الوقوع كنايةٌ عن الزنا، فنسبة التصديق والتكذيب إلى الفرج على سبيل الاستعارة لا يغيِّر من حقيقة الكناية شيئاً. ٤١٣

وقد ينسب إيقاع الحكم إلى الفرج حقيقة وهو الأصل إذا أمكن، فيغدو الفرج موقعاً أو مانعاً للزنا، ويكون فيه دليلٌ على أن العبد لا يخلقُ فعلَ نفسه.

- تحقيق أثر الكناية في مسألة خلق الأفعال بكونها حجةً نقليّةً لمذهب أهل السنة كالكناية (جفّ القلك بما أنت لاقٍ) عن إبرام القضاء، ودليلاً للحجة العقلية في أن الفعل الاختياري قد يتخلّف عن القصد وتلك الكناية (الفرج يصدق ذلك أو يكذِّبه). ٤١٥، ٤١٦

- تخريج حديث لا عدوى ولاهامة ولا طيرة ولا صفر وفر من المجذوم فرارك من الأسد ، وشرح غريبه، وبيان كونه أصلاً في قضية الأسباب والمسبّبات، ومنزلة الكناية من هذا الحديث، حيث يحتمل أن تكون (فر من المجذوم فرارك من الأسد) و (لا يورد ممرض على مصح) كنايتين عن وجود العدوى ، وعليه يتعارضان مع حديث لا عدوى. ٤١٧- ٤٢٧

ثم بيان طرق العلماء في دفع التعارض بين الجانبين ، وأن المسألة برمتها أصبحت المثال المشهور لنوع مختلف الحديث في المصطلح، وأن منهم من ذهب إلى الكناية عن وجود العدوى في الجذام والجرب فيتخصص بهما نفي العدوى، ومنهم من نفى حقيقة الأمر في فر من المجذوم وتأوّله على تأكيد نفي العدوى وإنما تأوله لئلا يكون كناية فيعارض آخر الحديث أوله، ومنهم من ذهب إلى أن فر من المجذوم ونظيره أمرٌ لسدِّ الذريعة لا لوجود العدوى وعليه فلا كناية وهو مذهب الجماهير. وبذلك يتبين أثر الكناية في الاستنباط في هذه القضية.

- بيان ما قيل في وجه تحديث أبي هريرة رضي الله عنها بلا يورد وسكوته عن لا عدوى وهل هو نسيان، وهل لنسيان الراوي تأثير في صحة حديثه، وكيف يتفق مع حديث بسط الرداء وقبضه. ٤١٩

- تحقيق أن خصوصية التعبير الكنائي وكونه من طبقتين معنى ملزومٍ ولازمٍ محسوس يرشِّح الكناية لتكون من طبقتين أيضاً: فقهٍ وأخلاق ، فالطبقة الحسية تخضع لأحكام الفقه العملي، والطبقة المعنوية تخضع لأحكام الفقه الوجداني، لكن ينصرفُ النظرُ إلى الفقه أو الخُلُق بحسب الأظهر منهما في السياق. ٤٢٨- ٤٣١

- تحقيق أثر الكناية في الاستنباط حين لا تتعين والتمثيل له في جانب الفقه بحديث يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده، وبيان الاختلاف فيه على عشرة أقوال وأن أقربها إلى أساليب العرب أن يكون المراد بالبيضة والحبل ما هو معهود وأن سرقتهما ستؤدي إلى سرقة ما هو أكبر منهما مما يبلغ النصاب فيقطع ، فالقطع كناية عن حدوث سرقة النصاب فيما بعد، وأن في القول بالكناية حجة للجماهير لاشتراط النصاب وإلا نقل بها تكن حجة لأهل الظاهر في عدم اشتراطه. ٤٣١- ٤٤٣

وفي جانب الأخلاق بحديث (الحمو الموت) والاختلاف فيها على خمسة أقوال أَولاها أن الموت كناية عن الفتنة أو الطلاق أو الزنى ، فالكناية على القول بها تؤثِّر هنا خُلقياً بالحضِّ على الغيرة والحدِّ من الاختلاط الذي يشيع بين الأحماء والكنائن محارمَ

وغيرَ محارم، وفقهياً باستنباط كراهة الخلوة للأحماء المحارم في بعض الأحوال وتحريمها لغير المحارم.

– تحقيق أن خبر (نعم الصهر القبر) لا أصل له وأن من قال بنحوه في الإسلام قاله تعزياً بفقد البنات لا على مذهب الجاهلية. ٤٤١

– تحقيق أثر الكناية في الاستنباط حين تتعين ثم يختلف في توجيهها، والتمثيل له من جانب الفقه بحديث (فاضطروه إلى أضيقه) فمن رأى أن معنى اللازم عدمُ التنحي لهم كان كناية عن ملزوم هو عدم الإكرام، وعليه أكثرالشراح ، ومن رأى أنَّ معناه المبالغة في جبههِم والتضييق عليهم حتى يلتصقوا بحرف الطريق كان كناية عن إذلالهم ووضع عصا الصغار عليهم. ٤٤٤– ٥٣٤

ومن جانب الأخلاق بحديث المرأة من بني إسرائيل التي حشت خاتمها مسكاً واتخذت رجلين من خشب ومرت بين المرأتين فلم يعرفوها، وأن بعض الشراح رأوا في (لم يعرفوها) كناية عن التستر ، وعليه فلا بأس بما فعلت إن كان قصدها التستر، وسياق الحديث لا يدل له بل قصدها الفتنة و(لم يعرفوها) كناية عن المبالغة في التجمل أو سقوط حرمتها.

– التحقيق في أمر سهيل بن أبي صالح وبيان صحة روايته. ٤٤٥

– بيان أن الصورة الفنية الدينية تدخل في بابٍ واسعٍ من الاستنباط الأخلاقي هو الحكمة في الوعظ والتلطّف في الأمر والنهي بأحسن السبل المؤثِّرة . ٤٥٥

– التحقيق في مسألة الاحتجاج بالحديث الشريف للنحو والدراسات اللغوية، وأن المتقدمين لم يصرحوا برفضهم له، فيحتمل أنهم لم يستشهدوا بالحديث لأنه يحتاج إلى صناعة في الجرح والتعديل و لم يكونوا من أهلها، إنما غلب عليهم استقراء اللغة من البوادي كما في نظرية النموذج الحديثة. ٤٥٧، ٤٥٨

– بيان قرارات مجمع اللغة في القاهرة في مسألة الاحتجاج بالحديث الشريف وأنها توفيقية شكلية لا تقومُ لواقع علم الحديث وحيويّةِ مادته، ونقدُ بعض بنود القرار ومنها البند الذي يجيز الاستشهاد بحديث يرويه من لا يروي بالمعنى كالقاسم بن محمد وأن هذا البند ليس بشيء لأن المعنى ربما يكون قد دخل الحديثَ قبل وصوله إلى القاسم. ٤٦٠

– بيان أن رواية الصحابة وعرب التابعين بالمعنى لا تضر في الاحتجاج للنحو لأنهم في زمن الاحتجاج، والشأن في غيرهم أيسرُ وأكثرُ ضبطاً لِما أكبّوا على سماع الحديث وروايته فدارت الأسانيد على الأئمة الذين يُجمَع حديثهم، وهي أكثر الحديث، فيُعلَم اللفظ الأصح بمقارنة الروايات. ٤٦٢

- تحقيق أسباب حذف الكناية من بعض الروايات بأنها : ١- استغناء الراوي عنها في السياق ظناً منه أنها لا تؤثر بالمعنى كما حذف بعضهم أخذ الرحم بحقو الرحمن من الحديث . ٢- الميل إلى الفقه على حساب التصوير كما حذفت قصة السيف من حديث وفد عبد القيس الذي يرويه ابن عباس وكما حذفت (كتب عليك ما كتب عليهن) من حديث عبد الرحمن بن القاسم في حج عائشة وثبتت في رواية غيره. ٣- تقطيع الحديث بحسب الحاجة مما يؤدي إلى حذف فيه كما حذفت (لم يعرفوها) من بعض روايات حديث المرأة من بني إسرائيل، لاهتمام الرواة بقضية المسك . ٤٦٣- ٤٦٩

وبيان أن جميع هذه الكنايات كان لها شأن في التصوير والاستنباط .

- تحقيق أثر الرواية بالمعنى في حذف لازم الكناية والتصريح بملزومها، إذ يَفهمُ الراوي من اللازم الذي سمعه ملزوماً فيدعُ اللازم ويتعلَّقُ بالملزوم فيذكرَه، فتتعطّل الكناية، ويذهبُ وجهُ التصوير الفني، وربما فوّت ذلك فرصةَ استنباطٍ من اللازم ، وفي هذه الحال يفوت ما في اللازم من فوائد وما في أسلوب الكناية كذلك، نحو رواية حفيد أبي الجهم لحديث (لا يضع العصا عن عاتقه) بضراب للنساء. وكذا (تبكين أو لا تبكين) التي رواها بعضهم بقوله (لا تبكي) ، و(تخطفنا الطير) في حديث البراء ، وهي في حديث ابن عباس (إن رأيتمونا نقتل). ٤٦٩-٤٧٣

- تحقيق أثر الرواية بالمعنى في تغيير شيء ضمن الكناية مع بقاء لازمها وملزومها، وفي هذه الحال تخسر الصورة الفنية بعض عناصرها المتعلقة بفصاحة النبي صلى الله عليه وسلم مع بقاء جوهر الكناية ، نحو (حتى ما تجعل في في امرأتك) حين رواها بعضهم: (ترفعها إلى في امرأتك) ففوّت الجناس الذي يلائم تجانس المشاعر بين الزوجين، ونحو (حبيبتيه) في حديث إذا ابتليت عبدي، فقد رواها بعضهم فقال: (كريمتي عبدي) وهما دون الحبيبتين من جهة التشخيص وتعظيم المصاب لتعظيم الجزاء، ونحو (أبعدَ ما بين المشرق والمغرب) في حديث الهوي في النار ، رواه بعضهم فقال: (سبعين خريفاً) وبعضهم : (أبعد ما بين السماء والأرض) فلم يتغير جوهر الكناية ولكن تغيرت الصورة ، وفي جميع هذه الأمثلة كانت البلاغة رفيقة الصحة والرواية باللفظ. ٤٧٣- ٤٧٦

فهرس الأشعار

من الأبيات والأراجيز والنظم العلمي

الشعر	الصحيفة
حسان بن ثابت رضي الله عنه:	٣٨٨
فمن يهجو رسول الله منكم ويمدحه وينصره سواء	
ابن الرومي:	١٧٨
ظُلِمت حاجتي فلاذت بحقويـ ـك فأسلمتُها بكفّ القضاء	
جرير:	٨٥
أنا البازي المدلّ على نمير أتحتُ من السماء لها انصبابا	
البحتري :	٥٥
فأوجَرْتُه أخرى فأحللتُ نصلَها بحيث يكون اللبّ والرعب والحقد	
المتنبي :	٨٣
ويُغْنِيك عما ينسب الناسُ أنّه إليك تناهى المكرُمات وتُنسَب	
وما طَرَبي لما رأيتك بدعةً لقد كنتُ أرجو أن أراك فأطرَبُ	
نَصيب :	٨٦
وعاجُوا فأثنَوا بالذي أنت أهلُه ولو سكتُوا أثنت عليك الحقائب	
ابن الرومي:	١٧٨
وهم لائذون مني بحقويـ ـك وشيطانهم ذَلولٌ رَكوبُ	
الشافعي :	٢٠٣
إذا اصفرَّ لونُ المرءِ وابيضَّ شعرُهُ تنغَّصَ من أيَّامه مُستطابُها	
أحمد شوقي:	٢١١
تروح المنايا الزُّرقُ فيه وتغتدي وما هي إلا الموجُ يأتي ويذهبُ	
يزيد بن الحكم:	٢٨
أصبحَ في قيدِك السماحةُ والمجدُ وفضلُ الصلاحِ والحسبِ	
المتنبي:	٥٨

وفي النفس حاجاتٌ وفيك فطانةٌ سكوتي بيانٌ عندَها وخِطاب
أبو تمام: ٢٠٧
أبقَت بني الأصفر المِمراض كاسمهمُ صُفْرَ الوجوه وجلَّت أوجهَ العربِ
امرؤ القيس: ٣١٥
كأنّ عيونَ الوحش حول خبائنا وأرحُلِنا الجزعُ الذي لم يُثقَّبِ
النابغة الذبياني: ٣٩٤
إذا ما غزوا بالجيش حلّق فوقَهم عصائبُ طيرٍ تهتدي بعصائب
المتنبي: ١٥، ٥٠
إنّي على شغَفي بما في خُمْرِها لأعفُّ عمّا في سـراويـلاتها
الشنفرى: ٢٨
لقد أعجبتني لا سَقُوطاً قناعُها إذا مشت ولا بذاتِ تلفُّت
يبيتُ بمنجاةٍ من اللوم بيتُها إذا ما بيوتٌ بالملامة حُلّت
عمرو بن معديكرب رضي الله عنه: ٤٢
فلَو أنّ قومي أنطقَتني رماحُهم نطقتُ ولكنّ الرماحَ أجرَّتِ
المتنبي : ١٤٠
فكأنما نُتِجتْ قياماً تحتهم وكأنما وُلدوا على صَهَواتها
المتنبي: ٣٣٦
إنّي على شغَفي بما في خُمْرِها لأعفُّ عمّا في سـراويـلاتها
زياد الأعجم: ٢٧، ٢٨،
إنّ السماحةَ والمروءةَ والندى في قبَّةٍ ضُرِبَت على ابن الحشْرَج ٣٥
البحتري: ٢٩
ظلِلنا نعودُ الجودَ من وعكك الذي وجدتَ وقلنا اعتلَّ عضوٌ من المجد
أبو تمام : ٢٩، ٣٦
أبَينَ فما يزرنَ سوى كريمٍ وحسبُكَ أن يزرنَ أبا سعيدِ
أبو تمام : ٤٠

فإن أنا لم يحمدْك عنّيَ صاغراً عدوُّكَ فاعلم أنني غيرُ حامدِ

أبو تمام : ٤١

وغيري يأكلُ المعروفَ سُحْتاً وتشحُب عنده بيضُ الأيادي

النابغة: ٦٢

يُخطِّطن بالعِيدان في كلِّ مترلٍ ويخبأنَ رُمّـــان الثُّدِيِّ النواهدِ

طرفة: ١٩٣

رأيت بني غبراءَ لا يُنكِرونني ولا أهلُ ذيّاك الطِّراف الممدَّدِ

أبو تمام: ٣٢٨

جذبتُ نَداه غدوة السبت جذبةً فخرَّ صريعاً بين أيدي القصائدِ

حماسي: ٣٩

أبَتِ الروادفُ والثديُّ لقُمْصِها مسَّ البطون وأن تمسَّ ظهورا

الأعشى: ٢٠٣

بيضاءُ ضحوتها وصفـــ ـــراءُ العشيّةِ كالعَراره

امرؤ القيس : ٣٦١

ونشرُب حتى نحسبَ الخيلَ حولنا نِقَاداً وحتى نحسِبَ الجَونَ أشقرا

ديك الجن: ٣٧٤

مشعشعة من كفِّ ظبيٍ كأنما تناولهامن خـــدّه فأدارهـــا

شريح بن الأحوص: ٣٠

رفعتُ له ناري فلمّا اهتدى بها زجرتُ كلابي أن يهرَّ عَقورها

الحصين بن الحمام المري: ٥٩

فلسنا على الأعقابِ تَدمى كلومُنا ولكن على أقدامِنا تقطُر الدّما

أبو تمام : ٨٨

تردّى ثياب الموتِ حُمْراً فما دجى لها الليلُ إلا وهي من سندسٍ خُضْرُ

البحتري: ٩٠

لو أنّ مشتاقاً تكلّف غيرَ ما في وُسْعِه لسعى إليك المنبرُ

أبو العلاء المعري: ١٣٤
طَعامُ غنيّ الإنسِ والفاقدِ الغِنى سواءٌ ، إذا ما غيّبَتهُ الحناجرُ
بشار بن برد: ١٩٤
وخذي ملابسَ زينةٍ ومصبَّغات فهي أفخر
فإذا ظهرتِ تقنّعي بالحُمر إن الحسن أحمر
عدي بن زيد العبادي: ٢٠٥
وبنو الأصفر الكرام ملوك الـــــروم لم يَبقَ منهمُ مذكور
أعشى باهلة: ٤١٨
لا يغمزُ الساق من أيْنٍ ولا وصَبٍ ولا يعضُّ على شُرسُوفه الصفَرُ
العراقي: ٤٢٤
والمتــْنُ إنْ نافاهُ متنٌ آخــَــرُ . وأمْكنَالجمــعُ ، فلا تنافــُــرُ
كمــتن"لا يُورِدُ" مع"لا عَدوى" فالنــفيُللبطــَّبعِ و"فِرَّ"عَــدْوا
أوْ لا ، فإن نسخٌ بدَا فاعملْ به . أوْلا،.فرجِّحْ واعملَنْبالأشْــبَه
امرئ القيس : ٨٦
وخلــيلٍ قد أفــارقُه ثمّ لا أبكي على أثرِه
أبو نواس: ٤٩
لا أذودُ الطيرَ عن شجرٍ قد بلوتُ المــرّ من ثمرِه
طرفة بن العبد: ٨٩
أُسدُ غِيلٍ فإذا ما شربوا وهبوا كلَّ أَمُونٍ وطِمَرْ
النابغة الذبياني: ١٣٤
من الواردات الماءِ بالقاع تستقي بأذنابــها قبلَ استقاءِ الحناجر
بعضهم: ١٧٧
سَماعَ اللهِ والعلــماءِ أَنِّــي أَعوذُ بحَقْوِ خالك يا ابنَ عَمْرِو
كعب بن زهير رضي الله عنه: ٢٤٠
دَرِبوا كما دربت ببطنِ خفيّةٍ غلبُ الرّقاب من الأسودِ ضواري

أبو نواس : ٣٩٤
تتأيّا الطيرُ غُــدوتَه ثِقةً بالشِّبْع من جَزَرِهْ
طرفة: ٣٦٢
أُسدُ غِيلٍ فإذا ما شربوا وهبوا كلَّ أَمُونٍ وطِمَرْ
الراعي النميري: ١٦٠
ضعيفُ العصا بادي العُروق تَرى له عليها إذا ما أمحَلَ الناسُ إصبَــعا
الخنساء رضي الله عنها: ٨٨
يذكِّرني طلوعُ الشمس صخراً وأذكره لكلِّ غروب شــمس
أبو نواس : ١٤٣
إن أنــت لم ترفــعْ بــه رأساً – هُدِيتَ– فَنصفَ راسِ
حافظ إبراهيم: ٣٧٤
خمرة قيــل إنّــهم عصــروها من خدود المِلاح في يوم عرس
أحمد شوقي: ٣١٤
قف بتلك القصور في اليمِّ غرقى مُمسِكاً بعضُها من الذُّعر بعضا
كعذارى أخفَين في الماء بضــّاً ســابحاتٍ به وأبــدَين بضــّا
النَّمْر بن تَولَب رضي الله عنه: ٣٦٧
أصبحتُ لا يَحملُ بعضي بعضاً أشكو العروقَ الآبضــاتِ أَبْضــاً
طرفة: ٣٦٦
أبا منــذرٍ أفنيتَ فاستبق بعضَنا حنانَيك بعضُ الشرِّ أهونُ من بعض
العباس بن الأحنف: ٢٧
سأطلبُ بعدَ الدار عنكم لتقرُبوا وتسكبَ عيناي الدموعَ لتجمُدا
لبيد بن ربيعة رضي الله عنه : ١٦٠
من يبسط الله عليه إصبعاً بالخير والشر بأيٍّ أولعا
يملأ له منه ذَنوباً مُترَعاً

ذو الرّمّة : ٣ ،٦٢
عشـــيّةَ مالي حيـــلةٌ غيـــر أننـــي بلقْطِ الحصى والخطِّ في الأرض مُولَع
أخـــطُّ وأمحو الخـــطَّ ثـــم أعيـــدُه بكفَّـــيّ ، والغربانُ في الدارِ وُقَّـــعُ

لبيد بن ربيعة رضي الله عنه: ٦٣
لعمرُك ما تدري الطَّوارِقُ بالحصى ولا زاجراتُ الطير ما الله صانعُ
أبو ذؤيب الهذلي رضي الله عنه: ١٦٥
وإذا المنيّةُ أنشبَت أظفارَها ألفيتَ كلَّ تميمةٍ لا تنفعُ
حُمَيد بن ثور رضي الله عنه: ٣٩٤
إذا ما غدا يوماً رأيتَ غمامةً من الطير ينظُرْن الذي هو صانعُ
البحتري: ٤٢
شَجْوُ حُسّادِه وغيظُ عِداه أن يَرى مُبصِرٌ ويسمعَ واعي
اللقاني: ٤١٥
وعندنا للعبد كسبٌ كلِّفا به ولكن لا يؤثر،اعرفا
أحمد شوقي: ٢١١
أما الوليُّ فقد سقاك بسُمِّه ما ليس يسقيك العدوُّ الأزرقُ
ابن الرومي: ١٧٨
أعوذ بحقويك العزيزين أن أُرى مُقِرّاً بضيمٍ يترك الوجهَ حالكا
حسان بن ثابت رضي الله عنه: ٢٨
بنى المجدُ بيتاً فاستقرّت عمادُه علينا فأعيا الناسَ أن يتحوّلا
ابن الرومي: ١٧٨
أنا بالله عائذٌ وبـــحقويـــ ـــك وآلاء كفِّك المسؤولةْ
المتنبي: ٣٩
تشتكي ما اشتكيتُ من ألم الشو قِ إليها والشوقُ حيث النحولُ
أبو تمام: ١٧٧

ولاذت بحقويه الخلافةُ والتقت على خِدرها أرماحُه ومناصِلُه
تأبط شرا أو الشنفرى أو خفاف بن ندبة : ٣٢٠
إن بالشعب الذي دون سلعٍ لقتـــيلاً دمـــه ما يُطَـــلُّ
بلال رضي الله عنه أو غيره: ٣٢٤
ألا ليتَ شعري هل أبيتنَّ ليلةً بوادٍ وحولي إذخِرٌ وجليلُ
وهل أرِدَن يوماً مياهَ مَجَنَّةٍ وهل يَبدُوَن لي شامةٌ وطَفِيلُ
ابن المعتز: ٣٦٧
اِصبِرْ على كيد الحَسودِ فإنّ صـــبـــركَ قـــاتِـــلُه
فالنّارُ تأكُـــلُ بَعضَـــها إنْ لم تـــجـــدْ ما تأكـــلُه
المتنبي: ٣٩٧
لولا المشقَّة ساد النَّاس كلُّهم الجود يُفـــقِرُ والإقدام قتَّالُ
امرئ القيس: ١٩، ٥٧
وبيضةِ خِدْرٍ لا يُرامُ خِباؤها تمتّعت من لهوٍ بها غيرَ مُعجَل
ابن هَرمَة : ٢٦
لا أمتِعُ العُوذَ بالفِصال ولا أبتـــاعُ إلا قريبةَ الأجَلِ
البحتري: ٢٨
أو ما رأيت المجدَ ألقى رحلَه في آل طلحةَ ثم لم يتحوَّلِ
حماسي: ٢٩
وما يكُ فيّ من عيبٍ فإنّي جبانُ الكلب مهزولُ الفصيلِ
المتنبي : ٤٦
ألستَ من القوم الذين رماحُهمْ نداهُمْ ومن قتلاهُمُ مُهْجةُ البُخلِ
الشريف الرضي : ٤٩
إلا يكن نصلاً فغِمدُ نُصول غالته أحداث الزمان بِغول
امرئ القيس : ٥٠
فصِرنا إلى الحُسنى ورقّ كلامُها ورُضْتُ فذلّت صعبةٌ أي إذلال

حسان بن ثابت رضي الله عنه : ٨٦
أولاد جفنةَ حول قبر أبيهمُ قبرِ بن ماويةَ الكريمِ المفضِلِ
بعضهم: ٨٧، ٨٨
عقِلتُ لها من زوجها عددَ الحصى مع الصبح أو مع جُنحِ كلِّ أصيل
إنشاد ابن الأعرابي: ١٤٣
ولا قَائلٍ عَوْرَاءَ تُؤْذِى جليسَه ولا رافعٍ رأساً بَعْورَاءِ قائِلِ
المتنبي : ١٦٤
وما الموتُ إلا سارقٌ دقَّ شخصُه يصُول بلا كفٍّ ويسعى بلا رجلِ
بعضهم: ١٧٧
وعُذتُم بأحقاء الزَّنادقِ بعدما عركتُكُمُ عَركَ الرّحى بثِفالها
البحتري : ١٧٧
لاذت بحَقويه الخلافة ؛ إنها قِسْمٌ لأفضل هاشمٍ فالأفضل
امرء القيس : ٢٠٩
أيقتلني والمَشـــرَفيُّ مُضاجعي ومسنونةٌ زُرْقٌ كأنياب أغوال
امرؤ القيس : ٢١٥
تنوَّرتُها من أذرِعاتٍ وأهلُها بيثربَ أدنى دارِها نظرٌ عالِ
أبو بكر رضي الله عنه أو حكيم النهشلي أو غيرهما: ٣٢٣
كلُّ امرئٍ مُصبَّحٌ في أهلِه والموتُ أدنى من شِراك نعلِهِ
أبو تمام: ٣٩٤
وقد ظُلِّلَت عِقبانُ أعلامه ضُحىً بعِقبان طيرٍ في الدّماءِ نواهِلِ
أقامـــت مع الرّاياتِ حتى كأنّها منَ الجيش إلا أنّها لم تُقاتلِ
اللقاني: ٤١٥
فخالقٌ لعبده وما عمِـــلْ موفّق لمن أراد أن يصل
ليلى الأخيلية : ٥٦
ومُخرَّقٌ عنه القميصُ تـــخالُه وسطَ البيوت من الحياء سَقيما

عبدة بن الطبيب: ٤٠٠
عَلَيكَ سَلامُ اللهِ قيسَ بنَ عاصمٍ ورحمتُهُ ما شاءَ أن يَترحَّما
عمر بن أبي ربيعة: ٢٢، ٤٦
بعيدةُ مَهوى القِرط إمّا لنَوفلٍ أبوها ، وإمّا عبدُشمسٍ وهاشمُ
نصر بن سيّار: ٤٤
أرى خِللَ الرماد وميضَ جمرٍ ويوشك أن يكون له ضِرام
فإنّ النار بالزَّندَين تُورَى وإن الحرب أوّلها كلام
أبو تمام : ٤٩
مالي رأيتُ ترابَكُم يبسَ الثرى مالي أرى أطوادَكُم تتهدّم
بعضهم: ١٠١
عليك بأوساطِ الأمور فإنّها طريقٌ إلى نهج الصواب قويمُ
ولا تكُ فيها مفرِطاً أو مفرِّطاً كلا طرفَي قصد الأمور ذميمُ
الخطابي: ١٠٢
ولا تغل في شيءٍ من الأمر واقتصد كلا طرفي قصدِ الأمور ذميمُ
النابغة الجعدي رضي الله عنه: ١٤
أَكْني بغير اسمها وقد علِم الله خفيَّات كلِّ مُكتَتَمِ
البوصيري: ١٤٠
كأنّهمْ في ظهورِ الخيلِ نبتُ رُباً مِن شدَّة الحَزمِ لا مِن شِدَّة الحُزُمِ
زهير بن أبي سلمى: ٢١٠
فلمّا وردن الماء زُرقاً جِمامُهُ وضعن عِصيَّ الحاضرِ المُتخيَّم
عنترة: ٣٦٢
وإذا شربتُ فإنني مستهلكٌ مالي، وعرضي وافرٌ لم يَكلَمِ
الحجّاج : ٥٧
لستُ براعي إبلٍ ولا غنمْ ولا بجزّار على ظهر وَضَم
قريط بن أنيف العنبري: ٦٣

لا يسألونَ أخاهُم حين يندبُهم في النائبات على ما قال بُرهانا

مالك بن أسماء : ٨٥

منطق صائب وتلحن أحياناً وخير الحديث ما كان لحناً

حماسي (بعض بني قيس بن ثعلبة) : ٨٧

بيضٌ مفارقُنا تغلي مراجِلنا نأسو بأموالنا آثار أيدينا

عبد الله بن همام السلولي: ٣٥١

إذا ما مات كسرى قام كسرى نَعُــدُّ ثــلاثــةً متواتــريــنا

ولو جاؤوا بِرمــلةَ أو بهنــدٍ لبايعــنا أميــرةَ مؤمنــينا !

عمر بن أبي ربيعة القرشي: ٢١٠

سحرتني الزرقاءُ من مارونِ إنَّما السِّحرُ عند زرق العيونِ

ذو الأصبع العدواني : ٤١٧

يا عمرُو إلا تدَعْ شتمي ومَنقصتي أضربْك حتى تقولَ الهامةُ: اسقوني

فهرس الأمثال

المثل	الصحيفة
من يطُلْ هَنُ أبيه ينتطِقْ به	٩
لبس له جلد النمر	٤٩
قلب له ظهر المِجن	٤٩
لا بد للمصدور من أن ينفُث	١٠٣
رفعَ به رأساً	١٤٣
كيف تَوَقِّيكَ وقد جفَّ القلم	١٥٨
جفّ القلمُ فلا تتعنَّ	١٥٨
الحسن أحمر	١٩٤
كلّ إناء يرشَحُ بما فيه	١٩٧
أدنى من الشِّسع	٣٢٤
أدنى من شراك النعل	٣٢٤
أحلم من الأحنف	٣٦٢
بعضُ الشرِّ أهونُ من بعض	٣٦٦

المصادر والمراجع

- الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، أبو عبدالله عبيدالله بن محمد بن بطّة العكبري الحنبلي (– ٣٧٨هـ) ،ت: د.عثمان عبدالله آدم الأثيوبي، دار الراية ، الرياض، ط٢: ١٤١٨هـ.
- أبجد العلوم ، صديق بن حسن القنوجي، ت: عبد الجبار زكار، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط: ١٩٧٨م.
- إبراز الحِكَم من حديث رفع القلم، تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي (-٧٥٦هـ) ، ت: كيلاني محمد خليفة، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط١: ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.
- إبطال التأويلات لأخبار الصفات، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء (- ٤٥٨هـ)، ت : محمد الحمود ، دار إيلاف، الكويت .
- ابن جني النحوي، د. فاضل صالح السامرائي، دار عمار، عمّان، ط١: ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٦م.
- أبو هريرة راوية الإسلام، د. محمد عجاج الخطيب، مطبعة التقدم، القاهرة، ط٣: ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.
- الإتقان في علوم القرآن ، جلال الدين السيوطي (- ٩١١هـ) ، ت: شعيب الأرنؤوط، مصطفى شيخ مصطفى، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط١: ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م.
- إحصاء العلوم ، أبو نصر الفارابي ، ت: عثمان أمين، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٤٩م.
- أحكام القرآن، أبو بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي المالكي (- ٥٤٣هـ)، اعتنى به محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:١.
- أحكام أهل الذمة لابن قيم الجوزية شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر (٧٥١هـ) ، ت : د . صبحي الصالح ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط١ : ١٣٨١هـ ، ١٩٦١م .
- الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الآمدي أبو الحسن، ت: د. سيد الجميلي، دار الكتاب العربي ، بيروت، ط١: ١٤٠٤هـ .
- إحياء علوم الدين، محمد بن محمد الغزالي أبو حامد، دار المعرفة ، بيروت.
- أدب الكاتب، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة الكوفي المروري الدينوري، ت: محمد محيى الدين عبدالحميد، المكتبة التجارية ، مصر، ط٤: ١٩٦٣م.
- أدب المفتي والمستفتي، عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الشهرزوي أبو عمرو، ت: د. موفق عبد الله عبد القادر، عالم الكتب ، بيروت، ط١: ١٤٠٧هـ.
- الأدب وفنونه، د. عز الدين إسماعيل، دار الفكر العربي، القاهرة، ط: ١٩٧٨م.
- إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (- ١٢٥٠هـ)، ت: محمد سعيد البدري، دار الفكر، بيروت، ط: ١٤١٢هـ،١٩٩٢م.
- أساس البلاغة ، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (-٥٣٨ هـ)، ت: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.
- أساس التقديس ، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين الرازي(- ٦٠٦هـ) ، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط١: ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.

- أسباب حدوث الحروف، أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا (– ٤٢٨هـ) ، ولادتمبير أخوليديان، قسناربا، تفليس، ١٩٦٦م.
- الاستذكار، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري، تحقيق : سالم محمد عطا ، محمد علي معوض، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى ، ١٤٢١ – ٢٠٠٠.
- أسرار البلاغة في علم البيان، عبد القاهر الجرجاني، اعتنى به الشيخ محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤٠٩هـ، ١٩٨٨م.
- الأسس الجمالية للإيقاع البلاغي في العصر العباسي، د. ابتسام أحمد حمدان، دار القلم العربي، حلب، ط١: ١٤١٨هـ، ١٩٩٧م.
- الأسس النفسية لأساليب البلاغة العربية ، د. مجيد عبد المجيد ناجي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط١: ١٩٨٤م.
- الأسلوب، أحمد الشايب، مكتبة النهضة المصرية، ط٦: ١٩٦٦م.
- الأسلوبية والبيان العربي ، د. محمد عبد المنعم خفاجي، د. محمد فرهود، د. عبد العزيز شرف، الدار المصرية اللبنانية، ط١: ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.
- الأسماء والصفات ، البيهقي أحمد بن الحسين أبو بكر (– ٤٥٨ هـ) ، ت : عبد الله بن محمد الحاشدي، مكتبة السوادي ، جدة، ط١.
- الاشتقاق ، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد(– ٣٢١هـ) ،ت: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة ط٣.
- الإصابة في تمييز الصحابة،الحافظ ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (– ٨٥٢هـ) ، ت : علي محمد البجاوي ، دار الجيل، بيروت ، ط١: ١٤١٢هـ .
- الأصمعيات لأبي سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعي (٢١٦هـ) ، ت : أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، ط٢ ، دار المعارف ، مصر .
- الأصنام، أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي، ت: أحمد زكي باشا، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٣: ١٩٩٥م.
- الأصوات (القسم الثاني من علم اللغة العام) ، كمال محمد بشر، دار المعارف، مصر، ط٢: ١٩٧١م.
- أصول الجرح والتعديل، د. نور الدين عتر، دار الفرفور، ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.
- الأصول الخمسة المنسوب إلى القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسد آبادي (–٤١٥هـ) ، ت: د. فيصل بدير عون، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، ط١: ١٩٩٨م.
- أصول السرخسي ، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسى (– ٤٩٠هـ) ، ت: أبو الوفاء الأفغاني، دار الكتاب العلمية، بيروت،ط١: ١٤١٤هـ،١٩٩٣م.
- الأصول في النحو، أبو بكر محمد بن سهل بن السراج النحوي البغدادي، ت: د.عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ط٣: ١٩٨٨م.
- الأطلس الإسلامي الجغرافي الجديد ، إعداد المهندس كمال حمود ، دار القلم العربي ، حلب .
- أطلس تاريخ الإسلام، د. حسين مؤنس، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط١: ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.
- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد ، أحمد بن الحسين البيهقي، ت: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة ، بيروت، ط١: ١٤٠١هـ.

- إعجاز القرآن ، أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم الباقلاني(- ٤٠٣هـ) ، ت: أحمد صقر، دار المعارف ، القاهرة.
- الأعلام ، خير الدين الزركلي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط٥: ١٩٨٠م .
- إعلام الأنام شرح بلوغ المرام ، أ.د. نور الدين عتر ، دار الفرفور ودار اليمامة ، دمشق، ط٧.
- أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، حمد بن سليمان الخطابي(- ٣٨٨هـ) ت : د. محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود، مركز إحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى ، مكة المكرمة .
- الأغاني ، أبو الفرج الأصفهاني علي بن الحسين (-٣٥٦هـ) ، ت : سمير جابر، دار الفكر ، بيروت، الطبعة الثانية.
- الأفعال، أبو القاسم علي بن جعفر السعدي، عالم الكتب ، بيروت، ط١: ١٩٨٣م.
- أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات، مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي المقدسي (— ١٠٣٣هـ)، ت : شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ،بيروت، ط١: ١٤٠٦هـ ١٩٨٥م.
- إكمال إكمال المعلم لأبي عبد الله محمد بن خليفة الأبي (٨٢٧هـ) ، مكتبة طبرية ، الرياض .
- إكمال المعلم بفوائد مسلم للقاضي عياض بن موسى بن عياض اليحصبي (٥٤٤هـ) ، ت : د . يحيى إسماعيل، دار الوفاء ، مصر، ط١ : ١٤١٩هـ ، ١٩٩٨م.
- الإلزامات والتتبع ، أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني (٣٠٦- ٣٨٥هـ) ، ت: مقبل بن هادي الوادعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢: ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.
- الألسنية، د. ميشال زكريا ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت، ط٢: ١٩٨٦م.
- ألفية الحافظ العراقي (التبصرة والتذكرة) ، اعتنى به قاسم النوري، دار الفجر، دمشق، ط١: ١٤٢٥هـ، ٢٠٠٥م.
- الألوان نظرياً وعملياً ، إبراهيم دملخي ، منشورات جامعة دمشق ، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩م.
- أمالي السيد المرتضى في التفسير والحديث والأدب، أبو القاسم علي بن الطاهر أبي أحمد الحسين المرتضى (- ٤٣٦هـ) ، اعتنى به محمد بدر الدين النعساني الحلبي، مطبعة السعادة، مصر، ط١: ١٣٢٥هـ، ١٩٠٧م.
- الأمالي في لغة العرب،أبو علي إسماعيل بن القاسم القالي البغدادي (- ٣٥٦هـ)، دار الكتب العلمية بيروت، ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م.
- الآمدي وآراؤه الكلامية ، د حسن الشافعي ، دار السلام، القاهرة، ط١: ١٩٩٨م، ١٤١٨هـ.
- الأنساب ، عبد الكريم بن محمد التميمي السمعاني (٦٦٢هـ) ، تعليق: عبد الله البارودي، دار الجنان، بيروت، ط١: ١٤٠٨هـ ، ١٩٨٨م.
- أنيس الفقهاء في تعريفات الألفاظ المتداولة بين الفقهاء ، قاسم بن عبد الله بن أمير علي القونوي (- ٩٧٨هـ)، ت: د. أحمد بن عبد الرزاق الكبيسي ، دار الوفاء، جدة، ط١: ١٤٠٦هـ.
- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، جمال الدين بن يوسف الأنصاري المصري المعروف بابن هشام الأنصاري، دار الجيل ، بيروت، ط٥: ١٩٧٩م.

- إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل ، محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة(- ٧٣٣هـ)، ت : وهبي سليمان غاوجي الألباني، دار السلام، ط١: ١٩٩٠م.
- الإيضاح في علوم البلاغة، الخطيب القزويني جلال الدين محمد بن سعدالدين بن عمر ، ت: بهيج الغزاوي، دار إحياء العلوم ، بيروت، ط٤: ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.
- الإيضاح في علوم الحديث والاصطلاح، د. مصطفى الخن، د. بديع السيد اللحام، دار الكلم الطيب، بيروت، ط٦: ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٧م.
- الإيمان، محمد بن إسحاق بن يحيى بن منده، ت: د. علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ط٢: ١٤٠٦هـ.
- الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث ، الحافظ ابن كثير (-٧٧٤هـ) ، تأليف أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت.
- البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (- ٧٩٤هـ)، ت: محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤٢١هـ ، ٢٠٠٠م.
- البخلاء ، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، ت: أحمد العوامري، علي الجارم، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط: ١٤٢٢ هـ ، ٢٠٠١ م
- بدائع الصنائع لعلاء الدين الكاساني لعلاء الدين الكاساني (٥٨٧هـ) ، دار الكتاب العربي، بيروت ، ط٢ : ١٩٨٢م
- بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الاندلسي (الشهير بابن رشد الحفيد) (- ٥٩٥هـ) ، اعتنى به خالد العطار ، دار الفكر، بيروت، إعادة طبع: ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
- البداية والنهاية ، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي أبو الفداء، مكتبة المعارف ، بيروت.
- البديع في نقد الشعر ، أسامة بن منقذ(-٥٤٤هـ) ، ت: د. أحمد بدوي و د. حامد عبد المجيد ، مطبعة البلابي الحلبي ، القاهرة ، ١٣٨٠هـ، ١٩٦٠م.
- البرصان والعرجان والعميان والحولان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، ت: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط١: ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.
- البرهان في وجوه البيان، أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب، ت: د. أحمد مطلوب، د. خديجة الحديثي ، مطبعة العاني، بغداد ، ١٣٨٧هـ، ١٩٦٧م.
- البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها ، عبد الرحمن حسن حبنكة، دار القلم ، دمشق، الدار الشامية ، بيروت، ط١: ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.
- البلاغة العربية بين التقليد والتجديد ، د. محمد عبد المنعم خفاجي، ود. عبد العزيز شرف، دار الجيل بيروت، ط١: ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.
- البلاغة الواضحة ، علي الجارم ومصطفى أمين ، اعتنى به فضل الحميدان، مكتبة العلم الحديث، ط١: ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.
- البلاغة تطور وتاريخ ، د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، الطبعة التاسعة.

- البلاغة عند المعتزلة ، محمد هيثم غرة ، أطروحة دكتوراة ، قسم اللغة العربية من كلية الآداب ، جامعة دمشق، ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.
- البلاغة فنونها وأفنانها ، علم البيان والبديع ، د. فضل عباس ، دار الفرقان للنشر والتوزيع، عمان، ط١: ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.
- البلاغة فنونها وأفنانها علم المعاني ، د. فضل عباس . دار الفرقان للنشر والتوزيع ، إربد ، ط٤: ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.
- البلاغة والأسلوبية ، د. محمد عبد المطلب، لبنان ناشرون،بيروت، المصرية العالمية، القاهرة ط١: ١٩٩٤م.
- البيان والتبيين ، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (-٢٥٥هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت.
- بين الفلسفة والنقد، شكري محمد عيّاد، منشورات أصدقاء الكتاب، القاهرة،ط: ١٩٩٠م.
- تاج العروس من جواهر القاموس ، محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (- ١٢٠٥هـ) ، دار الهداية .
- تاريخ ابن معين برواية الدوري ، يحيى بن معين أبو زكريا(- ٢٣٣هـ) ، ت: د. أحمد محمد نور سيف،مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة ، الطبعة الأولى ، ١٣٩٩هـ — ١٩٧٩م.
- تاريخ آداب العرب ، مصطفى صادق الرافعي (- ١٣٥٦هـ) ، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢: ١٣٩٤هـ، ١٩٧٤م.
- تاريخ الأدب العربي (العصر الجاهلي) ، د. شوقي ضيف، دار المعارف، مصر.
- تاريخ التراث العربي ، فؤاد سزكين، نقله إلى العربية د . محمود فهمي حجازي ، جامعة الإمام محمد بن سعود،ط: ١٤٠٣هـ ، ١٩٨٣م .
- التاريخ الكبير، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ)،ت: السيد هاشم الندوي، دار الفكر، بيروت.
- تاريخ المدينة، أبو زيد عمر بن شبة النميري البصري (- ٢٦٢هـ) ، ت: فهيم شلتوت، دار الفكر، قم، إيران، ط: ١٤١٠هـ.
- تاريخ النقد الأدبي عند العرب، إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ط٤: ١٤٠٤هـ - ١٩٨٣م.
- تاريخ بغداد ، الخطيب البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- تاريخ خليفة بن خياط الليثي العصفري ، ت: د. أكرم ضياء العمري، دار القلم ، مؤسسة الرسالة - دمشق ، بيروت، ط٢: ١٣٩٧م.
- تاريخ مدينة دمشق ،الحافظ علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (٥٧١هـ) ، ت : علي شيري ، دار الفكر ، بيروت، ١٤١٩ هـ ، ١٩٩٨م.
- تأويل مختلف الحديث ، عبدالله بن مسلم بن قتيبة أبو محمد الدينوري (-٢٧٦هـ)، تحقيق : محمد زهري النجار، دار الجيل، بيروت ، ١٣٩٣هـ، ١٩٧٢م.
- تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، ت: أحمد صقر، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، ١٣٧٣هـ، ١٩٥٤م.
- التبصير في معالم الدين ، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (- ٣١٠ هـ) ، ت: علي الشبل ، دار العاصمة، الرياض ، ط١.

- تحرير تقرير التهذيب ، د . بشار عواد معروف والشيخ شعيب الأرنؤوط ، مؤسسة الرسالة ، ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.
- التحرير والتنوير ، الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، دار سحنون للنشر والتوزيع ، تونس ،ط: ١٩٩٧ م.
- تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي ، محمد بن عبد الرحمن المباركفوري (- ١٣٥٣هـ) ، دار الكتب العلمية، بيروت .
- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (٨٤٩ ، ٩١١هـ) ت: د. أحمد عمر هاشم، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.
- الترغيب والترهيب ، الحافظ عبد العظيم بن عبد القوي المنذري (_ ٦٥٦هـ)، بتعليق الشيخ الألباني وعناية مشهور سليمان ، مكتبة المعارف ، الرياض ، ط١: ١٣٢٤هـ.
- الترغيب والترهيب ، عبد العظيم بن عبد القوي المنذري أبو محمد، ت: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط١: ١٤١٧هـ.
- الترغيب والترهيب، الحافظ عبد العظيم بن عبد القوي المنذري (_ ٦٥٦هـ) اعتنى به أبو صهيب الكرمي ، بيت الأفكار الدولية، عمّان).
- التصريح بما تواتر في نزول المسيح ، محمد أنور شاه الكشميري(-١٣٥٢هـ) ، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب .
- تطور الصورة الفنية في الشعر العربي الحديث، د. نعيم اليافي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق.
- التعاريف (التوقيف على مهمات التعاريف) ، محمد عبد الرؤوف المناوي (- ١٠٣١هـ)، ت : د. محمد رضوان الداية ، دار الفكر المعاصر ، دار الفكر - بيروت ، دمشق ، الطبعة الأولى ، ١٤١٠.
- التعريفات ، علي بن محمد بن علي الجرجاني(-٨١٦هـ) ، تحقيق : إبراهيم الأبياري ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٥.
- التعلم ونظرياته ، د. فاخر عاقل ، دار العلم للملايين، ط٤: ١٩٧٧م.
- تغليق التعليق على صحيح البخاري ، أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني(- ٨٥٢هـ)، ت: سعيد عبد الرحمن موسى القزقي، المكتب الإسلامي، دار عمار (بيروت- عمان) ط١: ١٤٠٥هـ.
- تفسير ابن كثير ، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (-٧٧٤هـ) ، ت: سامي سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢: ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩ م
- تفسير أبي السعود (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم) ، محمد بن محمد العمادي أبو السعود، دار إحياء التراث العربي — بيروت.
- تفسير البحر المحيط ، محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، ت: عادل عبد الموجود ، وعلي محمد عوض ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط١: ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠١ م.
- تفسير البغوي (معالم التنزيل) ، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي (- ٥١٦ هـ)، ت: محمد النمر و عثمان ضميرية وسليمان الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٤: ١٤١٧ هـ ، ١٩٩٧ م.

- تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل) ،أبو سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي الشافعي (-٦٨٥هـ) ، دار الفكر، بيروت.
- تفسير الجلالين ، الجلال المحلي محمد بن أحمد (-٨٦٤هـ)، الجلال السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر (٩١١هـ) دار ابن كثير، دمشق، ط١٢، ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.
- تفسير الرازي (مفاتيح الغيب) ، فخر الدين محمد بن عمر التميمي الرازي(- ٦٠٦هـ) ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤٢١هـ ،٢٠٠٠ م.
- تفسير الشيخ متولي الشعراوي (خواطري في تفسير القرآن الكريم) ، مؤسسة أخبار اليوم.
- تفسير الطبري (جامع البيان في تأويل القرآن) ، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (-٣١٠هـ) ، ت: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط١: ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
- تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) ، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى : ٦٧١ هـ) ، ت: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، ط: ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٣م.
- التفسير النفسي للأدب، د. عز الدين إسماعيل، مكتبة غريب، القاهرة، ط٤.
- تفسير غريب الموطأ لابن حبيب عبد الملك السُّلمي الأندلسي (٢٣٨هـ) ، ت : د . عبد الرحمن بن سليمان العثيمين ، مكتبة العبيكان ، ط١ ، ١٤٢١هـ ، ٢٠٠١م.
- تفسير غريب ما فى الصحيحين ، محمد بن أبي نصر فتوح بن عبد الله بن فتوح بن حميد بن يصل الأزدي الحميدي، ت: د. زبيدة محمد سعيد عبد العزيز، مكتبة السنة، القاهرة، ط١: ١٤١٥ هـ، ١٩٩٥م.
- تفسير مجاهد بن جبر المكي القرشي المخزومي (١٠٤هـ) ، ت: عبد الرحمن الطاهر السورتي، دار المنشورات العلمية، بيروت، ١٣٩٦هـ.
- التفكير من خارج الصندوق ، مايك فانس و ديان ديكون، ترجمة ونشر مكتبة جرير، السعودية، ط: ٢٠٠٢م.
- تقريب التهذيب، الحافظ ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي (-٨٥٢هـ) ، ت : الشيخ محمد عوامة ـ طباعة دار الرشيد ، حلب ط١: ١٤٠٦هـ ، ١٩٨٦م [1].
- تقريب التهذيب، الحافظ ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي (-٨٥٢هـ)ت: عادل مرشد . مؤسسة الرسالة ، بيروت.
- التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، الحافظ زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي، ت: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر ، بيروت، ط١: ١٣٨٩هـ - ١٩٧٠م.
- تلخيص الحبير في أحاديث الرافعي الكبير،أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني،ت: عبدالله هاشم المدني، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، ١٣٨٤هـ ، ١٩٦٤م.

[1] – هي المعتمدة ، ولجأت إلى طبعة الرسالة للمقارنة والتوثق في موضع نبهت فيه إليها.

- التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن عبد البر النمري القرطبي (- ٤٦٣هـ)، ت : مصطفى بن أحمد العلوي ،محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية ، المغرب ، ١٣٨٧هـ.
- تنوير الحوالك شرح موطأ مالك، عبدالرحمن بن أبي بكر أبو الفضل السيوطي، المكتبة التجارية الكبرى ، مصر ،ط: ١٣٨٩ – ١٩٦٩.
- تهذيب الآثار (الجزء المفقود) ، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (- ٣١٠ هـ) ، تحقيق علي رضا ، دار المأمون للتراث .
- تهذيب الآثار لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (٣١٠هـ) ـ ت : محمود محمد شاكر ـ مطبعة المدني ـ القاهرة.
- تهذيب التهذيب ، أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر شهاب الدين العسقلاني (٧٧٣- ٨٥٢هـ) ، عناية: إبراهيم الزيبق و عادل مرشد، مؤسسة الرسالة، بيروت ، ط١: ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م.
- تهذيب الكمال في أسماء الرجال ، الحافظ أبو الحجاج يوسف بن الزكي المزي، ت: د. بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١: ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.
- تهذيب اللغة ، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (-٣٧٠هـ) ، ت: د. عبد الله درويش، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
- توجيه النظر إلى أصول الأثر، طاهر الجزائري الدمشقي، ت: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة المطبوعات الإسلامية ، حلب، ط١: ١٤١٦هـ ، ١٩٩٥م.
- التوشيح على صحيح البخاري ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (-٩١١هـ)، ت: رضوان رضوان، مكتبة الرشد، الرياض ، ط١: ١٤١٩هـ ١٩٩٨م.
- توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، محمد بن إسماعيل الأمير الحسني الصنعاني، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة السلفية ، المدينة المنورة.
- التيسير بشرح الجامع الصغير، الحافظ زين الدين عبد الرؤوف المناوي(- ١٠٣١هـ) ، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض،ط٣: ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- الثقات، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، ت: شرف الدين أحمد، دار الفكر، ط١: ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م.
- ثلاث قضايا حول موسيقى القرآن، د. نعيم اليافي، مجلة التراث العربي، ع١٧، تشرين الأول، اتحاد الكتاب العرب،دمشق، ١٩٨٤م.
- جامع الأصول في أحاديث الرسول، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير (- ٦٠٦هـ)، ت: عبد القادر الأرنؤوط، مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، دمشق ، الطبعة الأولى .
- جامع التحصيل في أحكام المراسيل، أبو سعيد بن خليل بن كيكلدي العلائي، ت: حمدي عبد المجيد ، عالم الكتب، بيروت، ط٢: ١٤٠٧ هـ، ١٩٨٦م.
- جامع العلوم والحكم ، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي(- ٧٩٥) ، دار المعرفة ، بيروت، الطبعة الأولى ، ١٤٠٨هـ.

- الجامع للإمام معمر بن راشد (١٥١هـ) ، ت : حبيب الرحمن الأعظمي ، توزيع المكتب الإسلامي ، ط٢ : ١٤٠٣هـ ، ١٩٨٣م (ملحق بالمصنف لعبد الرزاق).
- الجرح والتعديل ، عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس الرازي (٣٢٧هـ)، دار إحياء التراث العربي،بيروت، الطبعة الأولى ، ١٢٧١هـ ، ١٩٥٢م.
- جُمَل من أنساب الأشراف، أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري (- ٢٧٩هـ) ، ت: د. سهيل زكار، د. رياض زركلي، دار الفكر ، بيروت، إعادة طبع عن الأولى : ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م.
- جمهرة الأمثال ، أبو هلال الحسن بن عبد الله العسكري(- ٣٩٥هـ) ، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم و عبد المجيد قطامش، دار الفكر، الطبعة الثانية ، ١٩٨٨م.
- جمهرة أنساب العرب ، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي (- ٤٥٦هـ) ، ت: عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ط: ١٣٨٢هـ.
- جمهرة خطب العرب ، أحمد زكي صفوت ، المكتبة العلمية، بيروت.
- جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع ، أحمد الهاشمي (- ١٣٦٢هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١٢.
- جوهرة التوحيد ، الشيخ إبراهيم اللقاني (١٠١٤هـ) ومعه شرح الجوهرة للشيخ إبراهيم الباجوري (١٢٧٦هـ)، ت: عبد السلام شنار ، دار البيروتي ، دمشق ، ط١: ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.
- حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار) ، محمد أمين الشهير بابن عابدين، ومعه تكملة رد المحتار لنجل المؤلف محمد علاء الدين، ت: عادل عبد الموجود، علي معوّض ، دار عالم الكتب، الرياض، ط: ١٤٢٣ هـ، ٢٠٠٣م.
- حاشية البجيرمي على الخطيب (تحفة الحبيب على شرح الخطيب المعروف بالإقناع) ، سليمان البجيرمي، دار الفكر، ط: ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.
- حاشية الخضري على شرح ابن عقيل، محمد الدمياطي الشافعي الخضري (١٢٨٧هـ)، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، مصر ، ط: ١٣٥٩هـ، ١٩٤٠م.
- حاشية الدسوقي ، محمد عرفة الدسوقي ، ت : محمد عليش ، دار الفكر ، بيروت .
- حاشية الدسوقي على شرح السعد (مطبوع مع عروس الأفراح) مطبعة السعادة، مصر ١٩٣٧م.
- حاشية العدوي في الفقه المالكي لعلي الصعيدي العلوي المالكي ، ت : يوسف محمد البقاعي ، دار الفكر ،بيروت، ط: ١٤١٢هـ.
- حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع لابن السبكي، الشيخ حسن العطار، المكتبة التجارية الكبرى، مصر. (وبهامشه تقريرات عبد الرحمن الشربيني ثم تقريرات محمد علي المالكي).
- الحاوى الكبير ، أبو الحسن الماوردى، دار الفكر ، بيروت.
- الحجج النحوية حتى نهاية القرن الثالث الهجري ، د. فاضل صالح السامرائي، دار عمار، عمّان، ط١: ١٤٢٤هـ، ٢٠٠٤م.
- الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى، ت: د. مازن المبارك، دار الفكر المعاصر ، بيروت، ط١: ١٤١١هـ.

- الحديث النبوي الشريف من الوجهة البلاغية، د. عز الدين علي السيد، دار إقرأ، بيروت، ط٢: ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.
- الحديث النبوي الشريف وأثره في الدراسات اللغوية والنحوية د. محمد ضاري حمادي ، بغداد اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري، ط١: ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.
- الحصون الحميدية للمحافظة على العقائد الإسلامية ، الشيخ حسين الجسر ، ت: رضوان رضوان ، المكتبة التجارية، مصر، ١٣٥١هـ، ١٩٣٢م.
- الحيوان، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (-٢٥٥هـ) ، ت: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ١٤١٦هـ ، ١٩٩٦م.
- خزانة الأدب وغاية الأرب ، تقي الدين ابن حجة الحموي أبو بكر علي بن عبد الله (- ٨٣٧هـ) ، ت : عصام شعيتو، مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى ، ١٩٨٧.
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، عبد القادر بن عمر البغدادي (- ١٠٩٣هـ) ت: محمد نبيل طريفي و أميل بديع يعقوب ، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط: ١٩٩٨م.
- الخصائص الكبرى، جلال الدين عبد الرحمن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤٠٥هـ ، ١٩٨٥م.
- الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني، ت: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، بيروت .
- الدر المنثور، جلال الدين السيوطي، دار الفكر ، بيروت ،ط: ١٩٩٣م.
- درء تعارض العقل والنقل، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (- ٧٢٨هـ) ، ت: محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية ، الرياض ،ط:١٣٩١هـ
- الدراسات الصوتية عند علماء التجويد ، د. غانم قدوري الحمد ، دار عمار، عمان، ط٢: ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.
- دراسات فنية في القرآن الكريم، أ.د. أحمد ياسوف، دار المكتبي، دمشق، ط١: ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.
- دراسات في علم اللغة ، د. فاطمة محجوب ، دار النهضة العربية، القاهرة، ط: ١٩٧٦م.
- دراسات في علم النفس الأدبي ، د. حامد عبد القادر ، المطبعة النموذجية، القاهرة، ط١ : ١٩٤٩م.
- درة الغواص في أوهام الخواص، القاسم بن علي الحريري (-٥١٦هـ)، ت: عرفات مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط: ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.
- دلائل الإعجاز ، عبد القاهر الجرجاني (- ٤٧٤هـ) ، اعتنى به الشيخ محمد رشيد رضا ، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط١: ١٤٠٩هـ، ١٩٨٨م.
- دلائل الإعجاز ، عبد القاهر الجرجاني (- ٤٧٤هـ)، ت: محمود محمد شاكر ، مطبعة الخانجي ،القاهرة ، ١٣٧٥هـ[1].
- دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي (-٤٥٨هـ)، ت: د. عبد المعطي قلعَجي،دار الكتب العلمية، بيروت، دار الريان، القاهرة، ط١: ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.

[1] - رجعت إليها مرة واحدة إلى مقدمة الأستاذ محمد شاكر، وصرحت بذلك في موضعه.

- الديباج على صحيح مسلم بن الحجاج ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (- ٩١١ هـ) ، ت: أبو اسحاق الحويني، دار ابن عفان، الخبر(السعودية)، ط١: ١٤١٦ هـ، ١٩٩٦ م .
- ديوان إبراهيم بن هَرمَة ، ت: محمد جبار المعيبد ، مطبعة الآداب، النجف، ١٣٨٩هـ، ١٩٦٩م.
- ديوان ابن الرومي أبي الحسن علي بن العباس بن جريج (- ٢٨٤هـ) ، ت: د. حسين نصّار ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط٢: ١٩٩٣م.
- ديوان ابن المعتز أبي العباس عبد الله بن المعتز بن المتوكل (- ٢٩٦هـ) ، شرح مجيد طراد ، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١: ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.
- ديوان أبي الطيب المتنبي (-٣٥٤هـ) بشرح أبي البقاء العكبري (التبيان في شرح الديوان) ، اعتنى به : مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ الشلبي، دار المعرفة، بيروت .
- ديوان أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، ت: راجي الأسمر، دار صادر، بيروت، ط١: ١٩٩٧م.
- ديوان أبي تمام ، شرح د. محيي الدين صبحي ، دار صادر، بيروت ، ط١: ١٩٩٧م. [1]
- ديوان أبي تمام حبيب بن أوس الطائي (-٢٣١هـ) بشرح الخطيب التبريزي، ت: محمد عبده عزام، دار المعارف، مصر ، ط٣.
- ديوان أبي ذؤيب الهذلي ، اعتنى به سوهام المصري ، المكتب الإسلامي، دمشق ، بيروت، ط١: ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.
- ديوان أبي نواس ، شرحه إيليا الحاوي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١: ١٩٨٣م.
- ديوان أحمد شوقي (الشوقيات)، اعتنى به د. يوسف البقاعي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.
- ديوان الأعشى الكبير ميمون بن قيس ، اعتنى به د. محمد أحمد قاسم، المكتب الإسلامي ، بيروت، ط١: ١٤١٥هـ، ١٩٩٤م.
- ديوان الإمام الشافعي، اعتنى به يوسف علي بديوي، دار الفجر، دمشق، ط١: ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.
- ديوان البحتري ، ت: حسن الصيرفي، دار المعارف، مصر، ط٣.
- ديوان البوصيري شرف الدين أبي عبد الله محمد بن سعيد (- ٦٩٦هـ) ،ت: محمد سيد كيلاني، مطبعة مصطفى بابي الحلبي وأولاده ، مصر، ط١: ١٣٧٤هـ، ١٩٥٥م.
- ديوان الحماسة ، اختيار أبي تمام، شرح العلامة التبريزي، دار القلم، بيروت.
- ديوان الخنساء، دار التراث العربي، بيروت، ١٣٨٨هـ، ١٩٦٨.
- ديوان الراعي النميري (-٩٠هـ) وأخباره ، بعناية ناصر الحاني وعز الدين التنوخي ، المجمع العلمي العربي، دمشق، ١٣٨٣هـ، ١٩٦٤م.
- ديوان الشريف الرضي، ت: د. محمود حلاوي ، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط١: ١٤١٩هـ، ١٩٩٩م.
- ديوان الشنفرى ، إعداد طلال حرب، دار صادر ، بيروت، ط١: ١٩٩٦م.

[1] - هو الذي اعتمدته إلا في موضعين رجعت بهما إلى الديوان بشرح الخطيب التبريزي وكنت أصرح بذلك.

- ديوان الصبابة، ابن أبي حجلة أحمد بن يحيى بن أبي بكر التلمساني (-٧٧٦هـ) ، تحقيق :محمد زغلول سلام ، منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٨٧ م.
- ديوان العباس بن الأحنف ، ت: عاتكة الخزرجي، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط١.
- ديوان النابغة الذبياني ، صنعة ابن السِّكِّيت يعقوب بن إسحاق (- ٢٤٤هـ) ت: د. شكري فيصل، دار الفكر.
- ديوان النابغة الذبياني ، مطبعة الهلال، مصر، ١٩١١م.[1]
- ديوان النمر بن تولب العُكلي، ت: د. محمد نبيل طريفي ، دار صادر ، بيروت، ط١: ٢٠٠٠م.
- ديوان امرئ القيس ، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف ، مصر .
- ديوان بشار بن برد ، اعتنى به محمد الطاهر بن عاشور، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٣٦٧هـ، ١٩٥٧م.
- ديوان جرير ، ت: د. نعمان طه، دار المعارف، مصر.
- ديوان حافظ إبراهيم ، اعتنى به أحمد أمين وأحمد الزين وإبراهيم الأبياري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢: ١٩٨٧.
- ديوان حسان بن ثابت ، ت: د. وليد عرفات، دار صادر ، بيروت، ط: ١٩٧٤م.
- ديوان حميد بن ثور الهلالي ، صنعة الأستاذ عبد العزيز الميمني ، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٧١هـ، ١٩٥١م.
- ديوان ديك الجن عبد السلام الحمصي، ت: د. أحمد مطلوب، عبد الله الجبوري، دار الثقافة، بيروت.
- ديوان ذي الرمة غيلان بن عقبة العدوي (- ١١٧هـ) ، شرح أحمد بن حاتم الباهلي ورواية ثعلب ، ت: د. عبد القدوس أبو صالح ، مؤسسة الإيمان ، بيروت، ط٢: ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.
- ديوان زهير بن أبي سلمى، صنعة الأعلم الشنتمري، ت: د. فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط٣: ١٤٠٠هـ، ١٩٨٠م.
- ديوان زياد الأعجم ، ت: د. يوسف بكار، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٣م.
- ديوان طرفة بن العبد بشرح الأعلم الشنتمري(-٤٧٦هـ) ، ت: درية الخطيب و لطفي الصقّال ، مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٣٩٥هـ، ١٩٧٥م.
- ديوان عمر بن أبي ربيعة ، اعتنى به قدري مايو ، عالم الكتب، بيروت، ط١: ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.
- ديوان عمرو بن معديكرب الزبيدي ، جمع مطاع الطرابيشي، مجمع اللغة العربية ، دمشق، ط٢: ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م.
- ديوان عنترة، ت: محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، دمشق.
- ديوان كعب بن زهير ، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٣٦٩هـ، ١٩٥٠م.
- ديوان لبيد بن ربيعة العامري (-٤١هـ) ، ت: د. إحسان عباس ، وزارة الإرشاد والإنباء ، الكويت، ١٩٦٢م.

[1] – الطبعة التي اعتمدتها هي الأولى طبعة الدكتور شكري فيصل ورجعت إلى الثانية في موضع لأنني لم أعثر على البيت فيه.

- ديوان ليلى الأخيلية ، ت: خليل العطية وجليل العطية، دار الجمهورية، بغداد ، ط٢: ١٣٩٧هـ، ١٩٧٧م.
- ذكر أسماء من تكلم فيه وهو ثقة ، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ٧٤٨هـ) ت : محمد شكور الميادييني ، دار المنار ، الزرقاء، ط١: ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.
- رحلة ابن بطوطة (تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار) ، المطبعة الأزهرية، مصر ، ط١: ١٣٤٦هـ، ١٩٢٨م.
- رسائل الجاحظ ، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (- ٢٥٥هـ) ، ت: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة،ط١: ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.
- رسائل الكندي الفلسفية ، أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي ، ت: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة حسان، القاهرة، ط٢.
- الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، محمد عبد الحي اللكنوي الهندي (- ١٣٠٤هـ) ، بتعليقات الشيخ عبد الفتاح أبو غدة ، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة السادسة (دار البشائر، بيروت) ١٤٢١هـ، ٢٠٠٠م.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ، محمود الألوسي أبو الفضل، دار إحياء التراث العربي – بيروت.
- الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام، الإمام المحدث عبد الرحمن السهيلي (٥٨١هـ) ، ت: عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب الإسلامية، مصر، ط١: ١٣٨٧هـ، ١٩٦٧م.
- روضة الطالبين وعمدة المفتين ، الإمام محي الدين النووي ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط٢: ١٤٠٥هـ.
- روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، محمد بن حبان البستي أبو حاتم، ت: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية ، بيروت ،ط: ١٣٩٧هـ- ١٩٧٧م.
- زاد المسير في علم التفسير، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي(-٥٩٧هـ)، المكتب الإسلامي ، بيروت، ط٣: ١٤٠٤هـ.
- الزاهرفي معاني كلمات الناس ، أبو بكر محمد بن القاسم الأنباري (- ٣٢٨هـ) ، ت : د . حاتم الضامن ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط١ : ١٤١٢هـ ، ١٩٩٢م .
- الزهد ، عبد الله بن المبارك المرزوي ،ت: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية ، بيروت.
- الزهرة، أبو بكر محمد بن داود الأصبهاني، ت:د. إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الزرقاء، ط٢: ١٤٠٦هـ، ١٩٨٥م.
- سؤالات أبي عبيد الآجري لأبي داود السجستاني، ت: محمد علي قاسم العمري، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط١: ١٣٩٩هـ ، ١٩٧٩م.
- السبع المعلقات (مقاربة سيميائية/ أنتروبولوجية)، د. عبد الملك مرتاض، اتحاد الكتاب العرب، ط: ١٩٨٩م.

- سر الفصاحة ، ابن سنان محمد بن عبد الله الخفاجي الحلبي (– ٤٦٦هـ) دارالكتب العلمية ، بيروت، ط١: ١٤٠٢هـ، ١٩٨٢م.
- السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي ، د. محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر دمشق ط١: ١٤٠٨هـ ١٩٩٨م.
- السنة ، عبد الله بن أحمد بن حنبل الشيباني ، د. محمد سعيد سالم القحطاني، دار ابن القيم ، الدمام، ط١: ١٤٠٦هـ.
- سنن ابن ماجه ، محمد بن يزيد أبي عبد الله القزويني (– ٢٧٥هـ) ، ت : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الفكر، بيروت .
- سنن أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (– ٢٧٥هـ)، ت : محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار الفكر،بيروت .
- سنن البيهقي الكبرى ، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى أبو بكر البيهقي، ت: محمد عبد القادر عطا، مكتبة دار الباز ، مكة المكرمة ،ط: ١٤١٤ هـ، ١٩٩٤م.
- سنن الترمذي ، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (–٢٧٩هـ) ، ت : أحمد شاكر ، دار إحياء التراث ، بيروت .
- سنن الدارقطني، علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي، ت: عبد الله هاشم يماني المدني، دار المعرفة ، بيروت، ١٣٨٦ هـ – ١٩٦٦م.
- سنن النسائي (المجتبى) الإمام النسائي أحمد بن شعيب (–٣٠٣هـ) ، ت : الشيخ عبد الفتاح أبو غدة ، مكتب المطبوعات ، حلب، ط٢ : ١٤٠٦هـ ، ١٩٨٦م .
- سنن النسائي الكبرى، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، ت: د.عبد الغفار سليمان البنداري ، سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط١: ١٤١١هـ، ١٩٩١م.
- سير أعلام النبلاء ، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (–٧٤٨ هـ) ، ت: شعيب الارنؤوط ، وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة التاسعة ١٤١٣ هـ، ١٩٩٣ م.
- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ، عبد الله بن عقيل العقيلي المصري (– ٧٦٩هـ) ، وعليه منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل ، محمد محيي الدين عبد الحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- شرح أدب الكاتب، أبو منصور موهوب بن أحمد الجواليقي، تقديم مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت.
- شرح الأربعين النووية ، تقي الدين محمد بن علي، المشهور بابن دقيق العيد (–٧٠٢هـ) بعناية الشيخ عبد العزيز السيروان ، دار الرائد العربي ، بيروت ط: ١٤٠٤هـ، ١٩٨٤م.
- شرح التصريح على التوضيح، الشيخ خالد بن عبد الله الأزهري، وبهامشه حاشية العليمي، دار الفكر.
- شرح الرضي على الكافية ، رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي المتوفى سنة ٦٨٨ هـ، صححه وعلق عليه يوسف حسن عمر، جامعة قاريونس، بنغازي ،ط١: ١٣٩٨ هـ – ١٩٧٨ م.
- شرح الزرقاني على موطأ مالك ، محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني (١١٢٢هـ) ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ : ١٤١١هـ.
- شرح السعد التفتازاني على تلخيص المفتاح (مطبوع مع عروس الأفراح) مطبعة السعادة، مصر ١٩٣٧م.

- شرح السيوطي لسنن النسائي، عبدالرحمن بن أبي بكر أبو الفضل السيوطي، ت: عبدالفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية ، حلب، ط٢: ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- شرح الطيبي على مشكاة المصابيح (الكاشف عن حقائق السنن) شرف الدين الحسين بن عبد الله بن محمد الطيبي (- ٧٤٣هـ) ت: د. عبد الحميد هنداوي، مكتبة نزار الباز، مكة المكرمة، ط١: ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.
- الشرح الكبير ، أبو البركات سيدى أحمد الدردير، إحياء الكتب العربية (عيسى البابى الحلبي وشركاه) .
- الشرح الكبير ، أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي(- ٦٨٢هـ) ، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع.
- شرح الكوكب المنير، تقي الدين أبو البقاء محمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي المعروف بابن النجار (- ٩٧٢هـ)، ت: د. محمد الزحيلي و نزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط٢: ١٤١٨هـ ، ١٩٩٧ م.
- شرح سنن ابن ماجه، السيوطي ، الكنكوهي ، فخر الحسن الدهلوي ، قديمي كتب خانة ، كراتشي.
- شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، عبدالله بن يوسف بن عبدالله بن يوسف بن أحمد بن عبدالله بن هشام، ت: عبدالغني الدقر، الشركة المتحدة للتوزيع ، دمشق، ط١: ١٩٨٤م.
- شرح صحيح البخاري ، ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، اعتنى به ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض.
- شرح صحيح مسلم (المنهاج)، الإمام محي الدين يحيى بن شرف النووي (- ٦٧٦هـ) ، دار إحياء التراث، بيروت ، ط٢ : ١٣٩٢هـ .
- شرح علل الترمذي ، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي (٧٣٦- ٧٩٥هـ) ، ت: د. نور الدين عتر، دار الملاح، دمشق، ط١: ١٣٩٨هـ، ١٩٧٨م.
- شرح مشكل أبيات المتنبي ، ابن سيده، ت:مصطفى السقا وحامد عبد المجيد. الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٦م.
- شرح مشكل الآثار ، أبو جعفر الطحاوي، ت: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١: ١٤٠٨هـ ، ١٩٨٧م.
- شرح معاني الآثار، أبو جعفر الطحاوي أحمد بن محمد الحنفي (٣٢١هـ) ، ت: محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط١: ١٣٩٩هـ.
- شرح نهج البلاغة، عبد الحميد بن هبة الله بن محمد بن الحسين بن أبي الحديد، أبو حامد، عز الدين (- ٦٥٦هـ)، ت: محمد أبو الفضل ابراهيم، مطبعة البابي الحلبي.
- شعب الإيمان ، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق : محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية ،بيروت، الطبعة الأولى ، ١٤١٠هـ.
- الشعر الجاهلي ظواهره وقضاياه الفنية، د. كريم الوائلي، دار العالمية، القاهرة.
- شعر النابغة الجعدي ، ت: عبد العزيز رباح ، المكتب الإسلامي، دمشق، ط١: ١٣٨٤هـ، ١٩٦٤م.
- شعر عبدة بن الطبيب، د. يحيى الجبوري، دار التربية، بغداد، ط١: ١٣٩١هـ، ١٩٧١م.
- الشعر والشعراء ، ابن قتيبة ، ت: أحمد محمد شاكر ، دار المعارف، القاهرة.

- الشعراء وإنشاد الشعر ، علي الجندي، دار المعارف ، القاهرة، ط: ١٩٦٩م.
- الشفاء (الفن السادس من كتاب الطبيعيات علم النفس) ، الشيخ الرئيس أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط١: ١٩٨٨م.
- شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح ، ابن مالك جمال الدين محمد بن عبد الله الطائي النحوي (-٦٧٢هـ) ، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار العروبة، القاهرة.
- الصاحبي في فقه اللغة ، أبو الحسين أحمد بن فارس، المكتبة السلفية، القاهرة، ط: ١٣٢٨هـ، ١٩١٠م.
- صبح الأعشى في صناعة الإنشا، أحمد بن علي القلقشندي، ت: د. يوسف علي طويل، دار الفكر ، دمشق، ط١: ١٩٨٧م.
- الصحاح لإسماعيل بن حماد الجوهري (في حدود ٤٠٠هـ) ، ت : أحمد عبد الغفور عطار ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط٤ ، ١٩٩٩٠ م .
- صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان ، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي (٣٥٤هـ) ، ت : شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٤١٤هـ ، ١٩٩٣م.
- صحيح ابن خزيمة، محمد بن إسحاق بن خزيمة أبو بكر السلمي النيسابوري، ت: د. محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي ، بيروت ،ط: ١٣٩٠ هـ- ١٩٧٠م.
- صحيح البخاري لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ) ـ دار السلام / الرياض ، ودار الفيحاء / دمشق ـ ط٢ ـ ١٤١٩هـ ، ١٩٩٩م (وفق ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي).
- صحيح مسلم للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٦١هـ) ، ت : محمد فؤاد عبد الباقي، دار عالم الكتب ، الرياض، ط١ : ١٤١٧هـ ، ١٩٩٦م.
- الصورة الأدبية ، د. مصطفى ناصف، دار مصر ، القاهرة، ط١: ١٩٥٨.
- الصورة الشعرية في النقد العربي الحديث ، د. بشرى موسى الصالح ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء وبيروت، ط١: ١٩٩٤م.
- الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي عند العرب د. جابر عصفور ، المركز الثقافي العربي ، بيروت، ط٣: ١٩٩٢م.
- الصورة الفنية في الحديث النبوي الشريف ، د. أحمد ياسوف ، دار المكتبي، دمشق، ط٢: ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.
- الضعفاء الكبير، أبو جعفر محمد بن عمر بن موسى العقيلي، ت: عبد المعطي أمين قلعجي، دار المكتبة العلمية ، بيروت، ط١: ١٤٠٤هـ ، ١٩٨٤م.
- الطبقات الكبرى، محمد بن سعد بن منيع أبو عبدالله البصري الزهري، ت: إحسان عباس، دار صادر ، بيروت، ط١: ١٩٦٨ م.
- طبقات المدلسين ، للحافظ أحمد بن علي بن حجر (٨٥٨هـ) ، ت : عاصم بن عبد الله القريوتي ، مكتبة المنار،عمان ، ط١ : ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٣م.
- طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، ت: محمود محمد شاكر، دار المدني ، جدة.

- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، يحيى بن حمزة العلوي (-٧٤٩هـ) ، دار الكتب الخديوية، القاهرة، ط١: ١٣٣٢هـ، ١٩١٤م.
- العرف الشذي شرح سنن الترمذي، محمد أنور شاه بن معظم شاه الكشميري، ت: محمود أحمد شاكر، مؤسسة ضحى للنشر والتوزيع، ط١.
- عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، بهاء الدين السبكي أحمد بن علي(-٧٧٢هـ) (مع شروح التلخيص) مطبعة السعادة، مصر ١٩٣٧م.
- العقد الفريد ، أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (-٣٢٨هـ) ، ت: د. مفيد قميحة و د. عبد المجيد الترحيني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤٠٤هـ، ١٩٨٣م.
- العقيدة الإسلامية كما جاء بها القرآن الكريم، الشيخ محمد أبو زهرة ، مجمع البحوث الإسلامية ، القاهرة .
- العلل الصغير، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي ، ت أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي ، بيروت.
- علم الأسلوب والنظرية البنائية ، د. صلاح فضل ، دار الكتاب المصري، القاهرة ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت، ط١: ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.
- علم اللغة مقدمة للقارئ العربي ، د. محمود السعران، دار المعارف، مصر، ١٩٦٢م.
- علم اللغة، الدكتور علي عبد الواحد وافي ، دار نهضة مصر، القاهرة ، ط٩.
- علم تجويد القرآن ، د. محمد هشام البرهاني ، مكتبة الأوزاعي، دمشق ، ط٩: ١٤٢٣هـ، ٢٠٠٢م.
- علم الحديث والدراسات الأدبية، د. نور الدين عتر ، ط١: جامعة حلب، ١٩٨٦م.
- العلو للعلي الغفار ، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (-٧٤٨ هـ) ، ت : أبو محمد أشرف ابن عبدالمقصود ، مكتبة أضواء السلف ،الرياض، الطبعة الأولى ، ١٩٩٥م.
- علوم الحديث ، ابن الصلاح أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري (- ٦٤٣هـ) ، ت: د. نور الدين عتر، دار الفكر ، سوريا ، ١٤٠٦هـ، ١٩٨٦م.
- عمدة القاري شرح صحيح البخاري ، البدر العيني محمود بن أحمد(-٨٥٥هـ) ، اعتنى به عبد الله محمود عمر ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤٢١هـ، ٢٠٠١م
- العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، الحسن بن رشيق القيرواني، أبو علي(- ٤٦٣ هـ) ، ت: محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت ، ط٥: ١٤٠١هـ، ١٩٨١م.
- عون المعبود شرح سنن أبي داود، محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الثانية ، ١٤١٥.
- العين ، الخليل بن أحمد الفراهيدي (-١٧٠هـ) ، ت: د.مهدي المخزومي ود.إبراهيم السامرائي ، مكتبة الهلال، بيروت.
- غريب الحديث ، أبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق الحربي (-٢٨٥هـ) ، ت : د. سليمان العايد، جامعة أم القرى ، مكة المكرمة ، ط١ : ١٤٠٥هـ .

- غريب الحديث ، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي ابن الجوزي (- ٥٩٧ هـ)، تحقيق : د.عبدالمعطي أمين قلعجي، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٥م.
- غريب الحديث ، أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي(- ٢٢٤هـ) ، ت: د. محمد عبد المعيد خان، دار الكتاب العربي ، بيروت، الطبعة الأولى ، ١٣٩٦هـ.
- غريب الحديث ، حمد بن محمد بن إبراهيم الخطابي البستي أبو سليمان،ت: عبد الكريم إبراهيم العزباوي، جامعة أم القرى ، مكة المكرمة ،ط: ١٤٠٢هـ.
- غريب الحديث، عبد لله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (-٢٧٦هـ)،ت : د . عبد الله الجبوري، مطبعة العاني، بغداد، ١٣٩٧هـ .
- الفائق في غريب الحديث، جار الله محمود بن عمر الزمخشري (-٥٣٨هـ) ، ت: علي محمد البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة ، لبنان ، الطبعة الثانية.
- فتح الباري ، الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (-٨٥٢هـ) ، ت : محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب ، دار المعرفة ، بيروت ، ١٣٧٩هـ .
- فتح المغيث شرح ألفية الحديث ، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (- ٩٠٢هـ) ، اعتنى به صلاح عويضة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٤١٢هـ، ٢٠٠١م.
- الفتن، أبو عبد الله نعيم بن حماد المروزي (- ٢٢٩ هـ)، ت: د.سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط: ١٤١٤ هـ، ١٩٩٣ م.
- الفردوس بمأثور الخطاب، أبو شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلمي الهمداني (٥٠٩هـ) ، ت : السعيد ابن بسيوني زغلول ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط١ : ١٤٠٦هـ ، ١٩٨٦م.
- الفروق، أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي(-٦٨٤هـ)، ت: خليل المنصور، دار الكتب العلمية،بيروت، ط: ١٤١٨هـ ، ١٩٩٨م.
- فصل المقال في شرح كتاب الأمثال ، أبوعبيد البكري ، ت: د.إحسان عباس و د.عبدالمجيد عابدين، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ط٣: ١٩٨٣م.
- فصول في التفكير الموضوعي ، أ.د عبد الكريم بكار ، دار القلم ، دمشق ، الدار الشامية، بيروت، ط٤: ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.
- فصول في علم الاقتصاد الادبي ، حنا عبود ، اتحاد الكتاب العرب ١٩٩٧ .
- الفصول، عباس محمود العقاد، مطبعة السعادة، مصر، ط: ١٩٢٢م.
- فقه اللغة وسر العربية ، أبو منصور الثعالبي(-٤٣٠هـ)، ت: مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي، دار الفكر، بيروت.
- فكرة الجمال، هيغل (- ١٨٣١) ، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط٣: ١٩٨٨م.
- فلسفة البلاغة ، جبر ضومط، المطبعة العثمانية، لبنان، ١٨٩٨م.
- فلسفة البلاغة بين التقنية والتطور، د. رجاء عيد ، دار المعارف، مصر، الطبعة الثانية.
- الفن ومذاهبه في الشعر العربي، د. شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط٩: ١٩٧٦م.
- في البلاغة العربية ، علم البيان ، د. عبد العزيز عتيق ، بيروت، ١٤٠٠هـ، ١٩٨٥م.

- فيض الباري شرح صحيح البخاري ، الشيخ محمد أنور الكشميري ، ثم الديوبندي ، المتوفى سنة ١٣٥٢هـ، دار الضياء للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى .
- فيض القدير شرح الجامع الصغير ، عبد الرؤوف المناوي(- ١٠٣١هـ) ، المكتبة التجارية الكبرى – مصر، ط١ ، ١٣٥٦هـ.
- في ظلال الحديث النبوي، د. نور الدين عتر، الطبعة الثالثة، دمشق، ١٤٣٢هـ ٢٠١١م.
- القاموس الطبي العربي ، د . عبد العزيز اللبدي ، دار البشير ، عمّان ، ط١ ، ١٤٢٥هـ ، ٢٠٠٥ م .
- قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية ، د. زاميل يعقوب، د. بسام بركة، مي شيخاني، دار العلم للملايين ، بيروت، ط١: ١٩٨٧م.
- قصة البلاغة ، أحمد الخوص، المطبعة العلمية ، دمشق ط١: ١٤١٣هـ، ١٩٩٢م.
- قطر الندى وبلُّ الصدى، جمال الدين عبد الله بن يوسف الأنصاري ابن هشام ، بشرح الشيخ محيي الدين عبد الحميد، وتحقيق عبد الجليل العطا، دار الفجر، دمشق، ط٣: ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.
- قواطع الأدلة في الأصول، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار المروزى السمعاني التميمي الحنفي ثم الشافعي (- ٤٨٩هـ)، ت: محمد حسن اسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤١٨هـ،١٩٩٩م.
- قواعد الشعر ، أبو العباس أحمد بن يحيى ثعلب (- ٢٩١هـ) ، ت: د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٢: ١٩٩٥م.
- قواعد النقد الأدبي، لاسل آبر كرمبي، ترجمة محمد عوض محمد، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة،ط٣: ١٩٥٤م.
- الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، الذهبي ، ت: محمد عوامة وأحمد الخطيب، دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علوم القرآن ، جدة، ط١: ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- الكامل في التاريخ ، ابن الأثير عز الدين محمد بن محمد بن عبد الكريم الجزري (- ٦٣٠هـ) ت: أبو الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.
- الكامل في اللغة و الأدب ، محمد بن يزيد المبرد، أبو العباس (- ٢٨٥هـ)، ت : محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثالثة ١٤١٧ هـ ، ١٩٩٧ م.
- الكامل في ضعفاء الرجال ، عبد الله بن عدي الجرجاني (- ٣٦٥هـ) ، ت : يحيى مختار غزاوي ، دار الفكر ، بيروت ، ط٣ ، ١٤٠٩هـ ، ١٩٨٨م .
- كبرى اليقينيات الكونية، د. محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق طبعة مصورة عن الثامنة : ١٤١٧هـ ١٩٩٧م .
- الكتاب ، أبو بشر عمرو بن عثمان سيبويه (-١٨٠هـ) ت: عبد السلام هارون ، الخانجي، القاهرة، ط٣: ١٤٠٨هـ ، ١٩٨٨م.
- كتاب الصناعتين ، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري(-٣٩٥هـ) ، ت: علي البجاوي، محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت ، ١٤١٩هـ، ١٩٩٨م.

- كشاف القناع عن متن الإقناع للبهوتي منصور بن يونس بن إدريس ، ت : هلال مصيلحي مصطفى هلال ، دار الفكر ، بيروت ، ط١ : ١٤٠٢هـ
- الكشاف عن حقائق التنزيل ، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي(-٥٣٨ هـ)، ت : عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي ، بيروت.
- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي ، تأليف : عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري (- ٧٣٠هـ) ، ت: عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط: ١٤١٨هـ/١٩٩٧م
- كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، عبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري (المتوفى : ٧٣٠هـ)، ت: عبد الله محمود عمر، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط١: ١٤١٨هـ،١٩٩٧م.
- كشف الخفاء ومزيل الالباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، إسماعيل بن محمد العجلوني (-١١٦٢هـ)، ت: أحمد القلاش ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٤: ١٤٠٥هـ.
- الكشكول ، بهاء الدين محمد بن حسين العاملي، ت: محمد عبد الكريم النمري ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤١٨هـ -١٩٩٨م.
- الكفاية في علم الرواية، أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر الخطيب البغدادي، ت: أبو عبدالله السورقي و إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية ، المدينة المنورة.
- الكليات ، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفَوي (١٠٩٤هـ) ، ت: د.عدنان درويش ، محمد المصري، مؤسسة الرسالة ، بيروت، ط٢: ١٤١٩هـ ، ١٩٩٨م.
- الكناية أساليبها ومواقعها في الشعر الجاهلي ، د. محمد الحسن أمين أحمد ، دار المكتبة الفيصلية، بيروت، ط١: ١٩٨٥م.
- الكناية في البلاغة العربية بين النظرية والتطبيق ، هيفاء عربية ، رسالة ماجستير مخطوطة نوقشت في قسم اللغة العربية من كلية الآداب ، جامعة حلب ، ١٩٩١م.
- كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي البرهان فوري (-٩٧٥هـ)، ت: بكري حياني - صفوة السقا.، مؤسسة الرسالة، الطبعة الخامسة ،١٤٠١هـ/١٩٨١م.
- الكواكب الدراري بشرح صحيح البخاري، محمد بن يوسف بن علي الكرماني (-٧٧٥هـ)، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ط٢: ١٤٠١هـ، ١٩٨١م .
- لزوم ما لا يلزم ، أبو العلاء المعري ، الطبعة الهندية.
- لسان العرب ، جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي (- ٧١١هـ)، دار صادر ، بيروت ، ط١ .
- لسان الميزان ، ابن حجر العسقلاني، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط٣: ١٤٠٦هـ ، ١٩٨٦م.
- لغة الجسد الإيماءات والحركات ، آلان بيز، ترجمة: عبد الهادي غلاييني، دار الإيمان، دمشق، بيروت، ط١: ١٤١٣هـ، ١٩٩٣م.
- اللغة والإبداع، د. شكري محمد عيّاد، القاهرة، أنترناشينال برس، ط١: ١٩٨٨م.

- اللغة واللون، الدكتور أحمد عمر مختار ،عالم الكتب، القاهرة، ط٢: ١٩٩٧.
- اللمع في أصول الفقه، أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط١: ١٤٠٥هـ ، ١٩٨٥م.
- مبادئ النقد الأدبي ، أيفور ريتشاردز، ترجمة د. محمد مصطفى بدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط١: ١٩٦٣م.
- مبادئ النقد الأدبي، أيفور أمسترونج رتشاردز، ترجمة: د. محمد مصطفى بدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٣م.
- المتواري على تراجم البخاري ، ناصر الدين أحمد بن المنيّر (-٦٨٣هـ) ، ت: صلاح الدين مقبول أحمد ، مكتبة المعلّا ، الكويت، ط١: ١٤٠٧هـ، ١٩٨٧م.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، أبو الفتح ضياء الدين نصرالله بن محمد بن محمد بن عبدالكريم الموصلي (- ٦٣٧هـ) ، ت : محمد محيي الدين عبدالحميد، المكتبة العصرية، بيروت :١٤٢٠هـ، ١٩٩٥م.
- مجاز القرآن، أبو عبيدة معمر بن المثنى ، ت: د. محمد فؤاد سزكين، الخانجي، القاهرة، ١٣٧٤هـ، ١٩٥٤م.
- المجازات النبوية ، الشريف الرضي ، مطبعة الآداب ،بغداد، ١٩١٦.
- مجالس ثعلب، أبو العباس يحيى بن أحمد ثعلب (- ٢٩١هـ) ، ت: عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة ، النشرة الثانية.
- المجروحون، أبو حاتم محمد بن حبان البستي، ت: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي ، حلب.
- مجمع الأمثال ، أبو الفضل أحمد بن محمد بن أحمد الميداني (٥١٨هـ) ، ت: محمد محيى الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (-٨٠٧هـ) ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: ١٩٨٨.
- مجمع اللغة العربية في ثلاثين عاماً ، مجلة المجمع اللغوي، القاهرة.
- المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث، الحافظ أبو موسى محمد بن عمر الأصبهاني المديني (- ٥٨١هـ)، ت : عبد الكريم العزباوي ، مركز إحياء التراث الإسلامي في جامعة أم القرى، مكة ، ط١ : ١٤٠٨هـ ١٩٨٨م
- المجموع شرح المهذب، محيي الدين بن شرف النووي (- ٦٧٦ هـ) ، ت : محمود مطرحي ، دار الفكر، بيروت، ط١ : ١٤١٧هـ .
- المجموع في المحيط بالتكليف، عبد الجبار بن أحمد المعتزلي (٤١٥هـ) جمع الحسن بن أحمد بن متوية البُحراني (٤٦٩هـ)، عني به الأب جين يوسف هوبن ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت.
- محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، لأبي القاسم حسين بن محمد الراغب الأصبهاني، مكتبة الحياة، بيروت.

- المحصول في علم الأصول، محمد بن عمر بن الحسين الرازي، ت: طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، الرياض، ط١: ١٤٠٠هـ.
- المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي (- ٤٥٨هـ)، ت: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط : ٢٠٠٠م.
- المحلى، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى : ٤٥٦هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- محمد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) شمائله وخصاله الحميدة، الشيخ عبد الله سراج الدين، دار الفلاح، حلب، ط٧: ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.
- مختار الصحاح ، محمد بن أبي بكر بن عبدالقادر الرازي، ت: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت، ط: ١٤١٥هـ ، ١٩٩٥م.
- مختصر شعب الإيمان للبيهقي، اختصار القزويني ، ت: الشيخ عبد القادر الأرناؤوط ، دار ابن كثير، دمشق، ط٤: ١٤٣١هـ، ٢٠١٠م.
- المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ابن اللحام أبو الحسن علي بن محمد بن علي البعلي (- ٨٠٣هـ) ، ت: د. محمد مظهربقا ، جامعة الملك عبد العزيز، مكة المكرمة.
- المخصص ، أبو الحسن علي بن إسماعيل النحوي اللغوي الأندلسي المعروف بابن سيده (- ٤٥٨هـ) ، ت: خليل جفال،دار إحياء التراث العربي ، بيروت ،ط١ : ١٤١٧هـ،١٩٩٦م.
- المدخل إلى علم الجمال، هيغل (- ١٨٣١) ، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط٣: ١٩٨٨م.
- المدخل إلى علم النفس الحديث ، ركس نايت، مارجريت نايت، تعريب : د. عبد العلي الجسماني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت، ط٢: ١٩٩٣م.
- المدخل إلى علم نفس النمو ، د. عباس محمود عوض، دار المعرفة الجامعية، مصر، ١٩٩٩م.
- مدخل جديد إلى الفلسفة ، د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط١: ١٩٧٥.
- المراح في المُزاح، أبو البركات بدر الدين محمد بن محمد الغزي (- ٩٨٤هـ)، ت: بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم ، بيروت ، ط١: ١٤١٨ هـ- ١٩٧٧م.
- مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ، الشيخ ملا علي بن سلطان القاري الحنفي (١٠١٤هـ) ، بعناية: صدقي العطار، دار الفكر ، بيروت، ط١: ١٤١٢هـ، ١٩٩٢م.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي، ت: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط١: ١٩٩٨م.
- مسائل فلسفة الفن المعاصرة، جان ماري جويو، ترجمة سامي الدروبي، دار اليقظة العربية، دمشق، ط٢: ١٩٦٥م.
- المستدرك على الصحيحين ، أبو عبدالله محمد بن عبدالله الحاكم النيسابوري (- ٤٠٥هـ) ، ت: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١: ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- المستصفى في علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ، ت: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط١: ١٤١٣هـ.

- المستقصى في أمثال العرب ، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (-٥٣٨ هـ)، دارالكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية ، ١٩٨٧م.
- مسند أبي عوانة، الإمام أبو عوانة يعقوب بن إسحاق الإسفرائيني(-٣١٦هـ) ، ت: أيمن بن عارف الدمشقي، دار المعرفة ، بيروت،ط: ١٤١٩هـ .
- مسند أبي يعلى أحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى الموصلي التميمي، ت: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث ، دمشق، ط١: ١٤٠٤ هـ- ١٩٨٤م.
- مسند الإمام أحمد بن حنبل (-٢٤١هـ)، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، ١٩٩١م.
- مسند الإمام محمد بن إدريس الشافعي (٢٠٤هـ) ، ت: د. رفعت فوزي عبد المطلب، دار البشائر الإسلامية ، بيروت، ط١: ١٤٢٦هـ، ٢٠٠٥م.
- مسند البزار ، الإمام أبو بكر أحمد بن عمرو البزار (٢٩٢هـ) ،ت : د . محفوظ الرحمن زين الله ، عادل سعد مكتبة العلوم والحكم ، المدينة المنورة ، الطبعة الاولى.
- مسند علي بن الجعد الجوهري البغدادي (- ٢٠٧هـ) ، ت: عامر حيدر، مؤسسة نادر، بيروت، ط١: ١٤١٠هـ، ١٩٩٠م.
- مشارق الأنوار على صحاح الآثار، القاضي أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي المالكي(-٥٤٤هـ) ، المكتبة العتيقة ، تونس، دار التراث، القاهرة .
- مشكاة المصابيح،محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، ت: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي ، بيروت، ط٣: ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- مصادر الشعر الجاهلي، ناصر الدين الأسد، دار المعارف، مصر، ط٧: ١٩٨٨م.
- مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه ، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل الكناني البوصيري (٨٤٠هـ)، ت : د. عوض الشهري، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ط١: ١٤٢٥هـ ، ٢٠٠٤م.
- المصباح في المعاني والبيان والبديع. بدر الدين محمد بن محمد بن مالك (الشهير بابن الناظم) (-٦٨٦هـ) ت: د. حسني يوسف، مكتبة الآداب، القاهرة ، ط١: ١٤٠٩هـ، ١٩٨٩م.
- مصنف عبد الرزاق، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، ت: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي ، بيروت، ط٢: ١٤٠٣هـ.
- المصنف في الأحاديث والآثار، أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي، تحقيق : كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد ، الرياض، الطبعة الأولى ، ١٤٠٩
- مع البلاغة العربية في تاريخها ، د. محمد علي سلطاني ، دار المأمون للتراث ، دمشق ١٩٧٩م.
- معاني القرآن الكريم، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس، ت: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى ، مكة المكرمة، ط١: ١٤٠٨هـ، ١٩٨٨م.
- المعتمد في أصول الفقه، محمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين، ت: خليل الميس، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط١: ١٤٠٣هـ.
- المعجم الأدبي ، جبور عبد النور ، دار العلم للملايين، بيروت، ط١: ١٩٧٩.

- المعجم الأوسط ، الحافظ الطبراني سليمان بن أحمد (- ٣٦٠هـ)،ت : طارق محمد وعبد المحسن الحسيني ، دار الحرمين ، القاهرة ، ١٤١٥هـ .
- معجم البلدان، ياقوت بن عبد الله الحموي أبو عبد الله، دار الفكر، بيروت.
- المعجم الكبير ، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني(-٣٦٠هـ)، مكتبة العلوم والحكم ، الموصل، حمدي بن عبدالمجيد السلفي، ط٢: ١٤٠٤هـ ، ١٩٨٣م.
- معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى ودار إحياء التراث، بيروت .
- معجم المصطلحات الأدبية ، إبراهيم فتحي ، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين ، طبع التعاضدية ، صفاقس، تونس ط١: ١٩٨٦.
- معجم المصطلحات البلاغية وتطورها ، د. أحمد مطلوب ، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط: ٢٠٠٧م.
- معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مجدي وهبة وكامل المهندس ، مكتبة لبنان ، بيروت، ١٩٩٧م.
- المعجم الوسيط ، مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، الطبعة الأولى التي أخرجها إبراهيم مصطفى وآخرون، نشر دار الدعوة، اسطانبول.
- معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز البكري الأندلسي ، ت: مصطفى السقا، عالم الكتب، بيروت، ط٣: ١٤٠٣هـ.
- المعلم بفوائد مسلم لأبي عبد الله محمد بن علي بن عمر المازري (٥٣٦هـ) ، ت : محمد الشاذلي النيفر ، الدار التونسية للنشر ، تونس ، ١٤٠٧هـ ، ١٩٨٧م.
- المغامرة النقدية، د. نعيم اليافي، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط١: ١٩٩٢م.
- المغني ، ابن قدامة المقدسي عبد الله بن أحمد (٦٢٠هـ) ، دار الفكر ، بيروت، ط١ : ١٤٠٥هـ.
- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب ، جمال الدين عبد الله بن يوسف المعروف بابن هشام الأنصاري (٧٦١هـ) ، ت : محمد محيي الدين عبد الحميد ، مطبعة المدني ، القاهرة .
- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ،شمس الدين محمد بن الخطيب الشربيني ، إشراف : صدقي محمد جميل العطار ، دار الفكر ، بيروت ، ط١ : ١٤١٩هـ ، ١٩٩٨م .
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني المعتزلي (-٤١٥هـ)، نشر وزارة الثقافة والإرشاد، مصر.
- مفتاح العلوم، أبو يعقوب يوسف بن محمد بن علي السكاكي (- ٦٢٦هـ) ، ت: د. عبد الحميد الهنداوي ، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط: ١٤٢٠هـ، ٢٠٠٠م.
- المفردات في غريب القرآن ، أبو القاسم الحسين بن محمد الأصبهاني (-٥٠٢هـ) ، ت: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.
- المفضليات للمفضل الضبي ، ت : أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون ، ط٣ ، دار المعارف ،مصر .
- المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم ، الإمام الحافظ أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي (-٦٥٦هـ) ، ت : محي الدين مستو ، وآخرون ، دار ابن كثير ، دمشق ، بيروت ـ دار الكلم الطيب، دمشق ، بيروت ، ط١ : ١٤١٧هـ ، ١٩٩٦م .

- المقاصد الحسنة ، شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي (- ٩٠٢هـ) ، دار الكتاب العربي، بيروت.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (-٣٢٤هـ) ، تصحيح:هلموت ريتر ، جمعية المستشرقين الألمانية ـ ط٣ ١٤٠٠هـ ، ١٩٨٠ م .
- مقامات الحريري ، القاسم بن علي بن محمد الحريري البصري، مطبعة المعارف، بيروت، ١٨٧٣م.
- مقاييس اللغة ، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (٣٩٥هـ) ، ت : عبد السلام هارون، اتحاد الكتاب العرب، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- مقدمة ابن خلدون، ت: عبد السلام شدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، ط١: ٢٠٠٥م.
- مقدمة لدراسة الصورة الفنية د. نعيم اليافي ، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٢م.
- المنتقى شرح الموطأ، أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي (- ٤٧٤هـ)، مطبعة السعادة،مصر، ١٣٣١هـ.
- المنثور في القواعد، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (- ٧٩٤هـ)، ت: د. تيسير فائق محمود، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، الكويت، ط٢: ١٤٠٥هـ.
- المنفردات والوحدان ، مسلم بن الحجاج بن مسلم أبو الحسين النيسابوري، ت: د. عبدالغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط١: ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٨م.
- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، أبو الحسن حازم القرطاجني ، ت: محمد حبيب الحوجة، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ط ٣: ١٩٨٦م.
- المنهاج الواضح للبلاغة، حامد عوني، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة .
- المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، محمد بن إبراهيم بن جماعة، ت: د. محيي الدين عبد الرحمن رمضان، دار الفكر ، دمشق، ط٢: ١٤٠٦هـ.
- موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، نور الدين علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي (-٨٠٧هـ) ، ت: محمد عبد الرزاق حمزة، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري ، أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي (-٣٧٠هـ)، ت: أحمد صقر ، دار المعارف، مصر .
- الموافقات، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (-٧٩٠هـ)، ت: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط١: ١٤١٧هـ، ١٩٩٧م.
- المواقف ، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (- ٧٥٦هـ) ، ت: د عبد الرحمن عميرة، دار الجيل ، بيروت ، ط١: ١٩٩٧م.
- مواهب الجليل في شرح مختصر سيدي خليل لمحمد بن عبد الرحمن المغربي (٩٥٤هـ) ، دار الفكر ، بيروت، ط٢ : ١٣٩٨هـ.
- مواهب الفتاح ، ابن يعقوب المالكي (مطبوع مع عروس الأفراح) مطبعة السعادة، مصر ١٩٣٧م.
- الموجز في تاريخ البلاغة ، الدكتور مازن المبارك ، دار الفكر ، دمشق، الإعادة السادسة للطبع ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.

- الموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، الرياض، ط: ١٤١٦هـ، ١٩٩٦م.
- الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية ، الكويت(الجزء الأول ، دار السلاسل، الكويت ط٢).
- موسيقى الشعر العربي، دراسة فنية وعروضية، د. حسني عبد الجليل يوسف، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط: ١٩٨٩م.
- الموطأ ، للإمام مالك بن أنس الأصبحي (١٧٩هـ) ، ت : محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث ، مصر .
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي(- ٧٤٨ هـ)، ت: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت .
- النحو الوافي، الأستاذ عباس حسن (-١٩٧٨م) ، دار المعارف، مصر، ط: ١٩٧٤م.
- نظرات وآراء في العربية وعلومها : أ. د مازن المبارك ، دار البشائر ، دمشق ، ط١: ١٤٢٨هـ، ٢٠٠٧م.
- نظرة جديدة في موسيقى الشعر العربي، د. علي يونس، الهيئة المصرية العامة للكتاب،ط: ١٩٩٣م.
- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، ت: عبد الرزاق غالب المهدي، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط: ١٤١٥هـ، ١٩٩٥م.
- نظم المتناثر في الحديث المتواتر ، الشيخ أبو عبد الله محمد بن جعفر الكتاني ، دار الكتب السلفية، مصر، ط:٢.
- النقد الأدبي أصوله ومناهجه، سيد قطب، دار العربية، بيروت، ط٤: ١٩٦٦م.
- النقد الأدبي الحديث ، أصوله واتجاهاته ورواده د. محمد زغلول سلام ، المعارف، الاسكندرية .
- النقد الأدبي ومدارسه الحديثة، ستانلي هايمن، ترجمة : إحسان عباس و د. محمد يوسف نجم ، دار الثقافة ، بيروت، ط١: ١٩٥٨ م.
- نقد الشعر ، قدامة بن جعفر، ت: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٦٣م.
- نقد النثر ، أبو الفرج قدامة بن جعفر ، ت: د. طه حسين، وعبد الحميد العبادي ، المطبعة الأميرية ببولاق ، القاهرة ، ١٩٤١م.[1]
- نهاية الأرب في فنون الأدب ، شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري(-٧٣٣هـ) ، ت : مفيد قمحية وجماعة، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م .
- النهاية في غريب الحديث والأثر ، ابن الأثير مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (- ٦٠٦هـ) ، ت: محمود الطناحي و طاهر الزاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، إدارة الطباعة المنيرية، مصر .
- الهداية شرح البداية للمرغيناني علي بن أبي بكر بن عبد الجليل (٥٩٣هـ) ، المكتبة الإسلامية ، بيروت.
- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (٩١١هـ) ، ت: د.عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقية، مصر.
- وحي القلم ، مصطفى صادق الرافعي، دار الكتاب العربي، بيروت.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، إحسان عباس، دار صادر ، بيروت .
- يتيمة الدهر ، أبو منصور عبد الملك الثعالبي النيسابوري (- ٤٢٩هـ) ، مطبعة الصاوي، مصر ، ط١: ١٣٥٣هـ، ١٩٣٤م.

[1] - ظهر فيما بعد أن نقد النثر هو كتاب البرهان في وجوه البيان لابن وهب بتحقيق الدكتور حفني شرف ثم الدكتور أحمد مطلوب.

فهرس الموضوعات

الإهداء

شكر وتقدير

المقدمة أ

الفصل الأول تأصيل الكناية في علم البلاغة **١**

المبحث الأول: التعريف بعلم البلاغة وموقع الكناية من هذا العلم ٢

المطلب الاول : تعريف علم البلاغة ٢

المطلب الثاني : أقسام علم البلاغة ٤

المطلب الثالث : وظيفة علم البلاغة ٦

المطلب الرابع : موقع الكناية من علم البلاغة ٨

المبحث الثاني: تطور مفهوم الكناية عند البلاغيين واستقرار المصطلح ١١

المطلب الأول : مرحلة التعبير عن الشيء بغير لفظه ١١

أولاً – أبو عبيدة معمر بن المثنى ١١

ثانياً – الجاحظ ١٢

ثالثاً – المبرّد ١٣

رابعاً – العسكري ١٤

خامساً – الثعالبي ١٦

سادساً – ابن رَشيق ١٨

ميزات المرحلة الأولى ١٩

المطلب الثاني : مرحلة الإرداف والتتبيع ٢٠

أولاً – الشيخ عبد القاهر الجرجاني ٢٠

أ- تعريف الكناية تعريفاً علمياً اصطلاحياً ، وفصلها عن المجاز ٢٠

ب- تحقيق بلاغة الكناية وفلسفتها ٢٣

ج – تقسيم الكناية وفق محدِّدات ذاتية ٢٦

ثانياً – الزمخشري ٣٠

أ- الفصل بين الكناية والتعريض ٣٠
ب- إضافة قسم ثالث للكناية ٣١
المطلب الثالث : مرحلة اللزوم ٣٣
أولاً – السكاكي ٣٣
أ- تعريف الكناية عند السكاكي ٣٣
ب– الفرق بين الكناية وبين المجاز عند السكاكي ٣٤
ج - أقسام الكناية وأنواعها عند السكاكي ٣٥
ثانياً – القزويني ٣٦
أ- تعريف الكناية عند القزويني والفرق بينها وبين المجاز ٣٦
ب- أقسام الكناية عند القزويني ٣٨
المبحث الثالث: طرائق خارج المفهوم المستقر للكناية ٤٣
المطلب الأول : الخروج على المستوى النظري ٤٣
- ابن الأثير ضياء الدين ٤٣
أ- الكناية من المجاز عند ابن الأثير ٤٤
ب – إعادة تقسيم ابن الأثير للكناية ٤٥
ج- الفصل بين الكناية والتعريض عند ابن الأثير ٥٠
- العلوي ٥٢
أ- تعريف العلوي للكناية ٥٣
ب- تقسيم العلوي للكناية ٥٣
المطلب الثاني: الخروج على المستوى العملي ٥٤
- الحموي ٥٤
- الدراسات الحديثة ٥٧
المبحث الرابع: تعريف الكناية ٧٦
المطلب الأول : التعريف المختار للكناية ٧٦
نقد تعريف الشيخ عبد القاهر ٧٧

نقد تعريف السكاكي ٧٧
نقد تعريف القزويني ٧٨
اختيار تعريف السكاكي ٨٠
المطلب الثاني : علاقة الكناية بسائر الأنواع البلاغية ٨١
الصنف الأول : ضرب منفصلٌ عن الكناية وأهمه المجاز اللغوي والتورية ٨١
أولاً- علاقة الكناية بالمجاز اللغوي ٨١
ثانياً- علاقة الكناية بالتورية وما وراءها ٨٢
الصنف الثاني : ضرب يصدق في بعض صوره على الكناية وهو أعم منها ٨٥
الصنف الثالث : ضرب بينه وبين الكناية عموم وخصوص نسبي ٨٦

الفصل الثاني: الصورة الفنية للكناية النبوية ٩٢
المبحث الأول: مفهوم الصورة الفنية ٩٣
المطلب الأول: تعريف الصورة الفنية ٩٣
أ- الصورة ٩٣
ب- الفن ٩٧
- تعريف الصورة الفنية ٩٧
المطلب الثاني : علاقة الخيال بالصورة الفنية ٩٩
المطلب الثالث: وظيفة الصورة ١٠٢
أولاً - في الفلسفة القديمة ١٠٢
ثانياً - عند الفلاسفة المسلمين ١٠٢
ثالثاً- في الفلسفة الجديدة ١٠٣
المطلب الرابع: منهج دراسة الصورة الفنية للكناية ١٠٤
١- المنهج الرمزي ١٠٤
٢- المنهج النفسي ١٠٥
- اختيار المنهج النفسي ١٠٥

المبحث الثاني: التجسيم في الكنايات النبويه ١٠٦
المطلب الأول : تعريف التجسيم وفاعليته ١٠٦
أولاً- تعريف التجسيم ١٠٦
ثانياً- فاعلية التجسيم ١٠٨
المطلب الثاني: نماذج من التجسيم الكنائي في الحديث النبوي ١٠٩
أولاً – تجسيم المشاعر النفسية ١٠٩
- الكِبر والتواضع ١٠٩
- تجسيم السماحة والحرص ١٢٤
- تجسيم التأثر والتحجر ١٢٩
- تجسيم الجوع والشِّبع ١٣٤
- تجسيم الاهتمام والإعراض ١٣٧
ثانياً - تجسيم الأفكار العامة ١٤٥
- تجسيم الرحمة الإلهية ١٤٥
- تجسيم ذهاب المكانة والأمر ١٤٨
- تجسيم القهر والغلبة ١٥٢
- تجسيم القضاء ١٥٥
- تجسيم الشهرة ١٥٨
المبحث الثالث: التشخيص في الكنايات النبوية ١٦٣
المطلب الأول : تعريفه التشخيص وأقسامه ١٦٣
أولاً- تعريف التشخيص ١٦٣
ثانياً- أقسام التشخيص ١٦٤
المطلب الثاني : مترلة التشخيص من الكنايات النبوية ١٦٥
أولاً- تشخيص الجماد ١٦٦
ثانياً- تشخيص المجرد ١٦٩

الفصل الثالث: اللون والحركة في الكناية النبوية **١٧٩**
المبحث الأول : اللون في الكناية النبوية ١٨٠
المطلب الأول : الكنايات اللونية ١٨١
١– اللون الأبيض ١٨١
٢– اللون الأسود ١٨٥
٣– اللون الاحمر ١٩٤
٤ – اللون الأخضر ١٩٨
٥– اللون الأصفر ٢٠١
٦– اللون الأزرق ٢٠٨
المطلب الثاني: الكنايات الملوّنة ٢١٥
المبحث الثاني : الحركة في الكناية النبوية ٢٢٣
المطلب الأول : الكنايات الحركية ٢٢٣
أ– أنواع الكنايات الحركية من حيث ارتباطُها بالجسم ٢٢٣
١– إشارية (لغة الجسد) ٢٢٣
٢– غير إشارية ٢٢٥
ب– أنواع الكنايات الحركية من حيث العدد ٢٢٧
١– مفردة ٢٢٨
٢– مركبة ٢٢٩
٣– اهتزازية ٢٣٣
ج– أنواع الكنايات الحركية من حيث السرعة ٢٣٥
١– رشيقة سريعة ٢٣٦
٢– بطيئة ثقيلة ٢٣٨
هـ– أنواع الكنايات الحركية من حيث القوة ٢٣٩
١– عنيفة ٢٣٩
٢– ضعيفة ٢٤١

و- أنواع الكنايات الحركية من حيث الاستمرار والتعاظم ٢٤٤
١- منقطعة ٢٤٤
٢- ممتدة ٢٤٥
٣- متنامية ٢٤٨
ز- أنواع الكنايات الحركية من حيث الشكل الهندسي ٢٤٩
١- أفقية ٢٤٩
٢- شاقولية ٢٥١
٣- دائرية ٢٥٢
المطلب الثاني : الكنايات المتحركة ٢٥٤
حركة تحس بالتوقع ٢٥٤
حركة يصرّح بها ٢٥٦

الفصل الرابع : علاقات الكناية النبوية ٢٥٨
تمهيد في العلاقات ومناهج دراستها ٢٥٩
أ- المنهج الوصفي ٢٦٠
ب- المنهج التفسيري ٢٦١
المبحث الأول: علاقة الكناية النبوية بالتركيب اللغوي ٢٦٢
المطلب الأول : علاقة الكناية بالمعنى ٢٦٣
المطلب الثاني : علاقة الكناية بمعنى المعنى ٢٦٤
المطلب الثالث: مشكلات التركيب في البلاغة التقليدية ودفعُها عن الكناية ٢٦٦
الأولى- مشكلة الرؤية الثنائية ٢٦٦
الثانية - مشكلة المشابهة ٢٦٧
الثالثة - مشكلة البناء المنطقي ٢٦٨
الرابعة- مشكلة الجمود ٢٦٩

المبحث الثاني: علاقة الكناية النبوية بالإيقاع ٢٧١
المطلب الأول: تعريف الإيقاع ٢٧٢
المطلب الثاني: إثبات الإيقاع في اللغة العربية ٢٧٥
المطلب الثالث: ملاءمة إيقاع الكناية النبوية للفكرة العامة ٢٨٢
- الملاءمة في الموافقة ٢٨٢
- الملاءمة في المعاكسة ٢٨٢
- علة التناسب بين الإيقاع والفكرة ٢٨٣
المطلب الرابع: عناصر الإيقاع في الكناية النبوية ٢٨٥
١- صفات الحروف ٢٨٥
٢- الحركات والسكنات ٢٨٥
٣- المدود ٢٨٦
٤- الرسم ٢٨٧
- مثال يطبق عليه جميع عناصر الإيقاع ٢٨٨
المبحث الثالث : علاقة الكناية النبوية بالطبيعة ٢٩٤
المطلب الأول: نظرة القرآن والحديث والأدب إلى الطبيعة ٢٩٤
المطلب الثاني : وظيفة الطبيعة في الكناية ٢٩٦
أولاً - التفسير ٢٩٦
ثانياً- التأثير ٢٩٨
المطلب الثالث: تنوّع المشاهد الطبيعية في الكناية ٢٩٩
المشاهد الثابتة ٢٩٩
المشاهد التمثيلية ٢٩٩
المشاهد الرمزية ٢٩٩
- مثال زاخر بالطبيعة من الكنايات النبوية ٢٩٩
المبحث الرابع: علاقة الكناية النبوية بالبيئة ٣٠٣
المطلب الأول: علاقة الأدب بالبيئة ٣٠١

المطلب الثاني: الخصوصية البيئية في الكناية ٣٠٢
المطلب الثالث: فاعليةُ الكناية البيئية النبوية واستمرارها ٣٠٦
المبحث الخامس: علاقة الكناية النبوية بالمبدع ٣١٠
المطلب الأول: المبدع في النقد الأدبي ٣١٠
أ- المبدع في البلاغة والنقد الأدبي عند العرب ٣١٠
ب – المبدع في النقد الأدبي الحديث ٣١١
ج- وجهة نظري في قضية المبدع ٣١٤
المطلب الثاني: الصدق الفني للمبدع في الكناية النبوية ٣١٦
- أدلة الصدق الفني في الكناية النبوية ٣١٨
- الاستئناس بالصدق الفني لتمييز الروايات ٣٢٠
المطلب الثالث: دلالة الكناية النبوية على الانشغال الفكري للمبدع ٣٢١

الفصل الخامس: أغراض الكناية النبوية ٣٢٦
تمهيد في أغراض الصورة ٣٢٧
المبحث الأول: الأغراض التهذيبية للكناية النبوية ٣٣٠
المطلب الأول: التهذيب الاجتماعي في الكناية النبوية ٣٣٣
المطلب الثاني : التهذيب الجنسي في الكناية النبوية ٣٣٤
المبحث الثاني : الأغراض الترغيبية للكناية النبوية ٣٣٨
المطلب الأول: الترويح بحظ النفس ٣٣٨
المطلب الثاني : التحبيب ٣٤١
المطلب الثالث: التسلية ٣٤٢
المطلب الرابع : تعظيم المصاب لتعظيم الجزاء ٣٤٥
المطلب الخامس : التبشير . ٣٤٧
المبحث الثالث : الأغراض الترهيبية للكناية النبوية ٣٥٢
المطلب الأول: التخويف بإظهار نتيجة الفعل المرهَّب منه ٣٥٢

المطلب الثاني: الوعيد ٣٥٣
المطلب الثالث : التقبيح ٣٥٧
المطلب الرابع : الترويع ٣٦٣
المبحث الرابع: الأغراض الفنية للكناية النبوية ٣٧٠
المطلب الأول: الاقتصاد. ٣٧٠
المطلب الثاني : المشاكلة ٣٨٠
المطلب الثالث: الموازاة الفنية ٣٨٣
المطلب الرابع: التخصيص والاحتراز ٣٨٥
المطلب الخامس : التهوين ٣٨٦
المطلب السادس : المواساة ٣٨٩
المطلب السابع : التأكيد ٣٩٠

الفصل السادس: أثر الكناية النبوية في الاستنباط ٣٩٥
المبحث الأول: تأصيل الاستنباط الكنائي ٣٩٦
المطلب الأول: تعريف الاستنباط ٣٩٦
المطلب الثاني: أنواع الاستنباط من النصوص ٣٩٨
المطلب الثالث: اعتبار النبي صلى الله عليه وسلم للاستنباط الكنائي ٣٨٩
المطلب الرابع : تأثير الاستنباط الكنائي في أصل التكليف ٤٠١
المطلب الخامس: طرق التأثير الكنائي في الاستنباط ٤٠٤
المبحث الثاني: أثر الكناية النبوية في الاستنباط العقدي ٤٠٨
المطلب الأول: الكناية ونزول عيسى عليه السلام ٤٠٨
المطلب الثاني: الكناية وخلق أفعال العباد ٤١٢
المطلب الثالث: الكناية وقانون الأسباب والمسبَّبات ٤١٧
المبحث الثالث: أثر الكناية النبوية في الاستنباط الفقهي والأخلاقي ٤٢٨
المطلب التمهيدي: تعريف الفقه والأخلاق والصلةُ بينهما ٤٢٨

المطلب الأول: أثرُ الكناية في الاستنباط حين لا تتعيّن ٤٣١
- المثال الأول (يسرق البيضة فتقطع يده) ٤٣١
- المثال الثاني (الحمو الموت) ٤٣٨
المطلب الثاني: أثر الكناية في الاستنباط حين تتعيّن ثمّ يختلِف توجيهها ٤٣٩
- المثال الأول (فاضطرُّوهُ إلى أضيَقِهِ) ٤٣٩
- المثال الثاني (فلم يعرفوها) ٤٤٣
المبحث الرابع: أثر الرواية بالمعنى في الاستنباط الكنائي ٤٥٥
المطلب الأول: الروايةُ بالمعنى والاحتجاجُ بالحديث في اللغة ٤٥٥
أ- حكم رواية الحديث بالمعنى ٤٥٥
ب- الاحتجاج بالحديث في اللغة ٤٥٧
المطلب الثاني: نماذج من تخيّر اللفظ وتأثيره في الاستنباط ٤٦٣
الصنف الأول- أن تُحذَف الكناية جرّاء اختصار الحديث ٤٦٣
الصنف الثاني - أن يُصرَّح بالملزوم، ويُضربَ على اللازم ٤٦٩
الصنف الثالث- أن يُستبدل شيءٌ ضمن الكناية مع بقاء اللازم والملزوم ٤٧٣

الخاتمة **٤٧٧**

الفهارس العلمية **٤٨٢**
١- فهرس الآيات الكريمة ٤٨٣
٢- فهرس الأحاديث النبوية الشريفة ٤٨٧
٣- فهرس الكنايات النبوية ٤٩٤
٤- فهرس الأعلام ٥٠٠
٥- فهرس المصطلحات ٥٣١
٦- فهرس التحقيقات ٥٣٦
٧- فهرس الأشعار ٥٧٠

٨- فهرس الأمثال ٥٨٠
٩- فهرس المصادر والمراجع ٥٨١
١٠- فهرس الموضوعات ٦٠٧

تمت بحمد الله