جامعة البحرين

كلية الآداب

قسم اللغة العربية

والدراسات الإسلامية

التَّأْوِيلُ اللُّغَوِيُّ فِي أَمَالِي الْمُرْتَضَى

رسالة مقدمة لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الماجستير

في اللغة العربية وآدابها

إعداد

محمود إبراهيم سعيد حسن علي

الرقم الجامعي: 20153467

إشراف:

د. السيد عيسى السيد جواد الوداعي

(2023 – 2024م)

اعتماد لجنة التحكيم

جامعة البحرين

كلية الآداب

قسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية

برنامج الماجستير والدبلوم العالي في اللغة العربية وآدابها

ناقش الطالب محمود إبراهيم سعيد حسن علي ذو الرقم الجامعي 20153467 الأطروحة التي استكمل بها متطلبات الحصول على درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها والمعنونة بـ"التأويل اللغوي في أمالي المرتضى"، وذلك في يوم الأحد بتاريخ 25 مايو 2025م.

(لجنة المناقشة)

الاسم		التوقيع
د. السيد عيسى جواد الوداعي	مشرفًا	
أ.د. أحمد محمد ويس	ممتحنًا داخليًّا	
أ.د. خليفة بن الهادي المسياوي	ممتحنًا خارجيًّا	

التأويل اللغويّ في أمالي المرتضى

إعداد

محمود إبراهيم سعيد

المشرف

الدكتورعيسى السيد جواد الوداعي

ملخص الدراسة

تبحث هذه الدراسة في مفهوم التأويل ومناهجه وأنواعه مركّزة على البعد اللغويّ فيه، محاولة الكشف عن آلياته وتقنياته، ومن ثمَّ تحاول وصف عمليات التأويل التي ضمّنها الشريف المرتضى كتابه (أمالي المرتضى).

وقد جعل الباحث لدراسته إطارين: الأول منهما نظريّ، وينتظم فيه الفصلان الأول والثاني. ويبحث في أولهما دلالة لفظة (التأويل) واستعمالها الاصطلاحيّ عند علماء الإسلام. ثم تقف الدراسة على المجالات النصيّة والعلميّة التي يعمل فيها التأويل. ويبرز الباحث المناهج التي اعتمدها علماء الإسلام في معالجة التأويل؛ وهي: اتجاه منع التأويل، والاتجاه النقليّ، والعقليّ، والباطنيّ. مع التطرق إلى البحث النقدي واللساني الحديث للتأويل. وفي الفصل الثاني يعمد الباحث إلى تقنيات التأويل اللغويّ ويصنفها على المستويات اللغوية الأربعة: المعجم، والصرف، والنحو، والبلاغة.

والإطار الثاني في الدراسة تطبيقيّ، وينتظم فيه الفصلان الثالث والرابع، وفي الفصل الثالث يقف الباحث على منهج التأويل في (أمالي المرتضى)، وفي سبيل وصفه ينطلق الباحث من التعريف بالكِتاب، ووصف بنيته، وأغراض تأليفه، وروافد التأويل التي استفاد منها المرتضى. ومن ثم يبحث في مفهوم التأويل في الأمالي، واختلافه عن مفهوم التأويل العام، كما يبحث عن تقنيات التأويل على المستويات المختلفة. وفي الفصل الأخير من الدراسة يقف الباحث على سبعة نماذج مختارة من الكتاب ويحلّلها وفق المعطيات النظرية السابقة. وذيَّل الباحث الدراسة فيه تحليل للتأويل في مجالس الكتاب وتكملاته كافّة.

الكلمات المفتاحية: التأويل، التأويل اللغويّ، مناهج التأويل، تقنيات التأويل، أمالي المرتضى، الشريف المرتضى، التأويل النقليّ، التأويل العقليّ.

الإهداء

إلـــــى صـــــاحبَي الفضـــــل والمنّـــــة علـــــيَّ أمّـــــي وأبـــــي،،

إلـــــى كـــــل مـــــن أضـــــاء طريقًـــــا بعلمـــــه،،

إلـــــى كـــــل مـــــن أنَـــــارَ دَرْبًـــــا بحكمتـــــه،،

إلـــــى حَمَلَـــــة العلـــــم والمعرفـــــة..

أهـــدي هـــذا العمـــل المتواضـــع فـــأرجو أن يتفضّـــلوا علـــيَّ بـــالقبول.

شكر وتقدير.

أتقدَّم بوافر الشكر والامتنان إلى سعادة الدكتور عيسى السيد جواد الوداعي (أدام الله توفيقه) المشرف على هذه الرسالة معترفًا بفضله عليّ في مرحلتي البكالوريوس والماجستير؛ إذ وفقني الله للنهل من معينه والتزوّد من مورده الصافي، ولم يألُ سعادة الدكتور جهدًا في تقديم المعارف اللغويَّة والفوائد الأدبيَّة لنا، ولم يبخل علينا في التوجيه والإرشاد؛ فكم من كتاب نافع أرشدنا إليه، وكم من مسألة ماتعة لفتنا إليها.

وإنّي لأتشرف بأخذي عنه موادَّ كثيرة متنوِّعة؛ فممَّا درست على يديه النحو، والصرف، والاستشهاد النحويّ واللغويّ، والعروض، والصوتيَّات. كما تفضّل بمناقشتي في بحث التخرّج، وبالإشراف عليَّ في هذه الرسالة. فأرجو منه أن يقبلني تلميذًا له.

وأقدّم شكري لرئاسة قسم اللغة العربيَّة والدراسات الإسلاميَّة بجامعة البحرين لتذليلهم الصِّعاب وتيسيرها، وإلى أعضاء القسم الكرام لكل ما بذلوه طوال مسيرتي الجامعية.

ولا يفوتني شكر الأستاذ الدكتور أحمد ويس والدكتور ناصر حميد المبارك لمساهماتهما الفعّالة في هذه الرسالة.

وختامًا أشكر كل من تفضّل عليّ من الأساتذة والزملاء والأصدقاء بتقديم نصيحة أو فكرة، أو أعارني كتابًا، أو أرشدني إلى بحث أو رسالة.

قائمة المحتويات

الموضوع	رقم الصفحة
اعتماد لجنة التحكيم	ب
ملخص الدراسة	ج
الإهداء	د
الشكر والتقدير	هـ
قائمة المحتويات	و
قائمة الجداول والأشكال	ط
المقدمة	**1**
التمهيد **ترجمة الشريف المرتضى**	**7**
الفصل الأول **مفهوم التأويل، ومجالاته، ومناهجه**	**13**
مفهوم التأويل	14
التأويل في المعجم والاستعمال	14
التأويل في اصطلاح علماء الإسلام	18
بين التأويل والتفسير	22
مجالات التأويل	25
النصوص الدينيّة	25
العلوم الشرعيّة	26
النصوص الأدبيّة	30
علوم العربيّة	31
مناهج التأويل	35
اتجاه منع التأويل	35
الاتجاه النقليّ	37

الاتجاه العقليّ	37
الاتجاه الباطنيّ	43
التأويل في الدرس اللسانيّ والنقديّ الحديث	46
الفصل الثاني **التأويل اللغوي**	**57**
طبقة المفردات	61
مستوى التأويل المعجميّ	61
مستوى التأويل الصرفيّ	69
طبقة التركيبات	76
مستوى التأويل النحويّ	76
مستوى التأويل البلاغيّ	102
الفصل الثالث **المنهج التأويلي في أمالي المرتضى**	**116**
مفهوم الأمالي	117
بنية الكتاب	120
مفهوم التأويل عند الشريف المرتضى وحدوده	126
دوافع المرتضى ومنطلقاته	131
روافد التأويل	133
أسس التأويل المنهجيّة وإجراءاته التطبيقيّة	138
مستويات التأويل اللغويّ وتقنياته	146
التأويل المعجميّ وتقنياته	146
التأويل الصرفيّ وتقنياته	152
التأويل النحويّ وتقنياته	154
التأويل البلاغي وتقنياته	175

الفصل الرابع **تحليل نماذج مختارة من مجالس المرتضى**	**182**
1. مجلس يحوي تأويلًا على المستويات التأويلية اللغوية الأربعة	184
2. مجلس يغلب عليه التأويل المعجميّ	192
3. مجلس يحضر فيه التأويل الصرفيّ	205
4. مجلس يغلب عليه التأويل النحويّ	209
5. مجلس يغلب عليه التأويل البلاغيّ	219
6. تأويل حديث شريف	224
7. تحليل تكملة تأويلية	230
الخاتمة	**235**
قائمة المصادر والمراجع	**239**
ملحق **جدول تحليل المجالس**	**258**
ملخص الدراسة بالإنجليزية	**259**

قائمة الجداول

الرقم	الموضوع	الصفحة
1	العلامات الإعرابية	80
2	الآيات المؤولة في أمالي المرتضى	121
3	الأحاديث المؤولة في أمالي المرتضى	122
4	الاستشهاد والاستدلال في المجلس الخامس والثلاثين من الأمالي	190
5	وجوه التأويل وتقنياته والشواهد عليها في المجلس الرابع عشر	204
6	وجوه التأويل وحكمها ونوع التأويل فيها والشواهد النصية في المجلس الرابع والأربعين	208
7	عدد الوجوه في الإجابة على كل سؤال في المجلس الرابع عشر	231

قائمة الأشكال

الرقم	الموضوع	الصفحة
1	حركة التأويل بين المؤول والنص والدليل والمعنى الظاهر والباطن	20
2	التأويل العقليّ	38
3	من النص إلى التأويل الباطنيّ	44
4	علاقة التأويل اللغويّ بالاتجاهات الأخرى	58
5	علاقة الوظيفة بالممكنات الإعرابيّة الشكليّة والخيارات الإعرابيَة	83

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَـٰنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق والمرسلين محمد خاتم النبيّين، وعلى أهل بيته الطيّبين الطاهرين، وصحابته الغرّ الميامين، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

يتعامل الفرد مع نصوص متنوّعة في حياته، يكون منتجًا إياها مرَّة، ومتلقيًا مرة أخرى؛ فيبدأ الطفل بتلقي اللسان من خلال ما يسمع في اليوم الذي يفتح فيه عينيه، ثم تتوسع مداركُه ويدخل إلى مرحلة الدراسة التي يتلقى فيها نصوصًا مختلفة متنوعة تشكّل – من حيث يعلم أو لا يعلم – تصوره للعالم وما فيه. ثم يكبر هذا الفرد ظانًّا أنه خرج من مرحلة التلقي ليفاجأ بأنه ما يزال في تلقٍ إلى آخر يوم من حياته.

ولو نظرنا في النصوص لوجدناها متحدة في مادتها؛ فما هي إلا أصوات منتظمة في جذور معجمية متخذة هيئة صرفيَّة لِتكُون مفردة، هذه المفردات تنتظم زمانيًا ومكانيًا ويتفاعل بعضها مع بعض؛ لتكوّن جملًا مترابطة بروابط وعلاقات متنوعة مكوّنة نصًّا.

ومن جهة أخرى، لو نظرنا في الوجود من حولنا لوجدنا النصوص في كل جهة منه، في التعليم، ونقل المعارف العلميّة والفلسفيّة ومعالجتها، وفي العلاقات والتفاعلات الاجتماعيّة، وفي الأنظمة والتشريعات القانونيّة، وفي العبادات والشعائر الدينّية. وتجد لهذه النصوص على اختلاف أغراضها وأهدافها، ومنشئيها ومتلقيها، وبنياتها وخصائصها الفنيّة دلالات ومعاني، يهدف المتلقِّي – محاولًا قدر استطاعته بما يملك من قدرات وملكات – أن يكشفها ليصل إلى حقيقتها.

ومن ثَمّ، نجد النصوص تشترك كلها في غايةٍ إعلاميّة، فالمتكلم لم يتكلم إلا ليقدم معلومة لمتلقيه، لكنها تأتي لسبب أو لآخر على طبقات معنويّة، فبعض تلك النصوص سطحيّ يصل إليه كل من يعرف دلالات الألفاظ المعجميّة، وقواعد التركيب النحويّة. في حين تكون لبعضها معانٍ باطنة لا يصل إليها إلا من عرف معاريض كلام المتكلمين باللغة، وأحاط بأساليبهم، وأدرك مقاصد المتكلم وغاياته من خطابه، وعرف ظروف إنتاج النص، ثم تمكَّن من جمع أطراف الخطاب، رابطًا معانيَه الجزئية ليكوّن معنى كليًا، يستطيع أن يعكسه مرة أخرى؛ لينظر في الألفاظ والعبارات ويتوصل لدلالاتها الخفيَّة.

مسوّغات البحث

الحركة من سطح النص إلى معانيه الخفيَّة وفق ما تقتضيه الأدلة والقرائن هي ما ظهر في الدرس الأدبي والديني العربي باسم (التأويل). وقد اخترناه مجالًا للدراسة والبحث في هذه الرسالة لأمرين، وهما:

1. التأويل طريق من طرق فهم النصّ؛ فعندما ننظر في المتلقّين – لأي نصّ أدبيّ – نجدهم قد يختلفون في فهمهم النصّ الواحد، وأسباب ذلك كثيرة؛ منها اختلافهم في المساحة التي يعطونها أنفسهم للحركة باتجاه أعماق النص؛ فمنهم من يقف على المعاني الظاهرة، ومنهم من ينطلق إلى الأعماق محمّلًا النصَّ ما ليس ظاهرًا منصوصًا عليه في سطحه.

2. موقع التأويل في الفِكْر العربيّ والدَّرْس الدينيّ؛ فلو نظرنا إلى التأويل وعلاقته بالدرس اللغوي والديني العربي لوجدناه مواكبًا لحركة الشرح والنقد منذ بداياتها الأولى؛ لذا صار حريًّا بالدارسين النظرُ في التأويل من جوانبه المختلفة، وتحليله وكشفه بما يجعل من هذا العنصر أكثر وضوحًا لدى المتلقي العربي.

ولمّا لم يمكن الاقتصار على الجانب النظريّ فقط، فقد وقع الاختيار على كتاب للشريف المرتضى وهو "غُرَر الفَوائِد ودُرَر القَلائِد" المعروف بـ"الأمالي"، وذلك للأسباب الآتية:

1. **الخَلفيَّة النظريَّة** فكتاب الأمالي من إملاء المرتضى الذي له مؤلفات كثيرة في العلوم والفنون المختلفة، ويمكن للباحث اللجوء إليها والنظر فيها بغية الوصول إلى نظرية المرتضى في التأويل، مما يساعده على فهم أعمق لتأويلاته.

2. **كثرة التأويلات وتنوعها**؛ فالتأويل يأتي في المدوّنة مُطَّردًا متنوّعًا في مصادره وآلياته، وأهدافه وأغراضه، ممّا يسهم في الكشف عن جوانب مختلفة في نظرية المرتضى التأويلية.

3. **وسطية المرتضى وتأثير إنتاجه الفكري**؛ إذ يُعدُّ المرتضى من الشخصيات المؤثّرة في الدَّرس الدينيّ واللُغويّ؛ ويعود ذلك إلى أنَّه شخصيته المنفتحة على المذاهب الإسلاميّة؛ فقد تتلمذ على علماء ذوي خلفيَّات عقديّة مختلفة، وأثَّر في مقولات من جاء بعده من مؤيّديه ومعارضيه.

أهداف البحث وفرضيَّته

يهدف هذا البحث إلى وصف منهج التأويل عند الشريف المرتضى في كتابه (الأمالي) وتحليله؛ لاكتشاف مفهوم التأويل عنده، والأسس النظريّة والتطبيقيّة التي قام عليها منهجه التأويليّ، مع التركيز على البعد اللغويّ فيه، وذلك في ضوء تراث المرتضى الفكريّ والعلميّ في شتَّى المجالات التي كتب فيها.

وينطلق البحث من فرضية اتّخاذ المرتضى منهجًا توفيقيًا من المناهج التأويليّة المتنوّعة التي نهجها العلماء على اختلاف مرجعياتهم الفكرية، جامعًا المنهجين العقلي والنقلي، ومتخذًا من اللغة وعلومها أساسًا ينطلق منه.

بناء الرسالة

وللوصول إلى هدفنا رأينا أن نجعل بحثنا في تمهيد، وأربعة فصول، وملحق.

التمهيد: وفيه ترجمة موجزة نعرّف من خلالها بالشريف المرتضى، مع الوقوف على الجوانب الشخصيّة والاجتماعيّة والدينيّة المؤثّرة في تعامل المرتضى مع التأويل ونظرته إليه.

الفصل الأول: مفهوم التأويل ومجالاته ومناهجه في الثقافة العربية.

وهو فصل نظري، يقدم فيه الباحث نظرة واسعة للتأويل في الفكر العربي، متناولًا إياه من ثلاثة جوانب:

1. **المفهوم:** ويعالج فيه الباحث المفهوم الاصطلاحيّ للتأويل، بعد أخذ نظرة على المفهوم اللغوي للفظة (تأويل) ودلالات جذرها المعجمية، وعلى استعمالات هذا المصطلح في القرآن الكريم، وعلى تطور المصطلح ومفهومه في الدرس النقدي واللساني الحديث.
2. **المجالات:** ويُنظر في هذا الجانب إلى التأويل ودوره في معالجة النصوص المختلفة من حيث جنسها الأدبيّ، وإلى دور التأويل في العلوم الإسلاميَّة واللغويَّة المختلفة.
3. **المناهج المعرفيّة:** ويحاول الباحث فيه أن يصنف الإنتاج التأويليَّ العربيَّ إلى مناهج لها أسس نظريَّة ومنهجيَّة يحاول المؤول من خلالها التوصل إلى نتائج رصينة.

الفصل الثاني: التأويل اللغويّ وآلياته.

وهو فصل نظريّ، يربط فيه الباحث بين مفهوم التأويل في الثقافة العربيّة بمناهجه المختلفة، وبين المنهج اللغويّ بآلياته المختلفة التي جعلناها في أربعة مستويات:

1. المستوى المعجمي.
2. والمستوى الصرفي.
3. المستوى النحوي.
4. المستوى البلاغي.

الفصل الثالث: منهج التأليف والتأويل في أمالي المرتضى.

يَبحث هذا الفصل في كتاب الأمالي من حيث منهج تأليفه وعلاقته بالتأويل، ثم يبحث فيه عن منهج التأويل عند الشريف المرتضى من ستّ جهات منهجيّة، وهي:

1. المفهوم والحدود.
2. الدوافع والمنطلقات.
3. المجال والمدى.
4. الأسس المنهجيةّ.
5. الإجراءات التطبيقية.
6. التقنيات.

وسيكون الاعتماد في هذا الفصل على كلمات المرتضى في الأمالي وغيره، وعلى تطبيق مخرجات الفصل السابق عليه، ومقارنة منهجه بالمناهج المختلفة.

الفصل الرابع: تحليل نماذج مختارة من مجالس المرتضى.

وهو فصل تحليليّ، يعرض فيه الباحث عددًا من مجالس المرتضى، فيحلّلها مبرزًا حركة المرتضى التأليفيَّة فيها، وسير التأويل فيه وطبيعته، والتقنيات المستعملة بشيء من التفصيل.

الخاتمة: وفيها خلاصات البحث النظرية والتطبيقية.

ملحق: وفيه جدول استقصائي لأنواع التأويلات الواردة في الكتاب كاملًا، وآليات التأويل الموظَّفة فيها.

الدراسات السابقة.

الرسائل الجامعيّة:

1- "**أمالي المرتضى: دراسة في المنهج والنقد والتأويل**": للدكتور ثائر عبد الزهرة لازم المياحيّ، وهي رسالة دكتوراه قُدّمت في جامعة البصرة (2008م)، تقع في أكثر من ثلاثمائة صفحة، مقسمة على أربعة فصول، وقد سلّط الباحث فيها الضوء على الإنجاز العلميّ والمعرفيّ في كتاب الأمالي، وأكثر الفصول اتصالًا بموضوعنا هو الفصل الأول الذي تناول فيه الباحث الرؤية المنهجيّة للشريف. وأما الفصلان الثاني والثالث فهما مُنصرفان إلى القضايا البلاغية والنقدية في الكتاب، وأمَّا في الفصل الختامي فقد عاد الكاتب إلى معالجة مصطلحَي التفسير والتأويل معالجة معجمية واصطلاحية.

ويؤخذ على الرسالة عدم تنظيم مادتها؛ إذ أخَّر الباحث معالجة المصطلحات الأساسيّة إلى الفصل الختاميّ، وركّز على شخصية المرتضى ومصادره المعرفية من أساتذته، والكتب التي أحال إليها أكثر من التقنيّات والآليّات اللغويّة الموظَّفة في عمليّات التأويل، **كما أغفلت الرسالة** جوانب مهمّة في منهج المرتضى من قبيل اعتماده على الآليّات النحويّة والمعجميّة في التأويل.

2- "**منهج التأويل في أمالي المرتضى**": لإنتظار خضير بوهان القريشي، وهي رسالة ماجستير قُدّمت إلى مجلس كلية الفقه في جامعة الكوفة في العام (2006م). وتقع في مئة وأربعين صفحة، منتظمة في ثلاثة فصول، **تهدف الباحثة فيها** إلى دراسة المنهج الذي اعتمده المرتضى في أماليه. وفي الفصل الأول من الرسالة – الذي أخذ أكثر من أربعين صفحة – تناولت الكاتبة مصادر التأويل عند الشريف من القرآن الكريم والسنة والعقل واللغة والأخذ عن المشايخ والكتب، وفي الفصل الثاني تكلمت عن خصائص النص القرآنيّ التي تجعله موضوعًا للتأويل، وفي الفصل الثالث تناولت المباحث العلميّة التي تناولها المرتضى في كتابه.

ومما يؤخذ على الرسالة إهمالُها البعد اللغويّ في تأويل المرتضى فلم تبحث في التقنيّات التأويلية على مستويات البحث اللغوي المختلفة؛ وربما يعود هذا إلى الرسالة مقدّمة لنيل درجة الماجستير في الشريعة والعلوم الإنسانيّة، وليست في اللغة العربيّة وآدابها. **ويؤخذ عليها أيضًا** عدم عنايتها بالمقاصد الجدليّة للمرتضى في تأويله. وقد صيغت الرسالة بأسلوب ركيك مهلهل، كثرت فيه الأخطاء الإملائية وغيرها، حتى صعب على القارئ – في كثير من الأحيان – فهم مراد الباحثة بصورة واضحة.

الأوراق البحثية:

3- "**نقد النقد في التراث النقدي: الشريف المرتضى أنموذجًا**" للأستاذ الدكتور ثائر عبد الزهرة أيضًا، وهي ورقة بحثيّة محكمة في مجلة الأستاذ التابعة لجامعة بغداد نُشرت في العام (2018م). ويذكر فيها الدكتور الجدل النقدي في فهم عدد من النصوص القرآنية والشعرية بين المرتضى والآمدي.

4- "**الشريف المرتضى لغويًّا في أماليه**" للدكتور ميثم صالح الحمّاميّ، ورقة بحثيّة محكّمة في مجلة كليّة التربيّة للبنات للعلوم الإنسانيّة التابعة لجامعة الكوفة. يبحث فيها صاحبها في تأويلات المرتضى المعجمية والنحوية، وقد أجاد الباحث في كلامه فيهما، لكنه أهمل الجوانب الأخرى؛ فلم يعالج التأويلات التي استعمل فيها المرتضى الآليّات الصرفيّة والصوتيّة، والآليّات البلاغيّة المختلفة.

التمهيد

(ترجمة الشريف المرتضى)

قبل الدخول في صلب البحث رأينا أن نُمَهّد الطريقَ للقارئ بتمهيد يفتح أبوابَ البحث بترجمة موجزة للشريف المرتضى نعرّف فيها به، ونقف فيها على أهمّ مراحل حياته، مركزين النظر في أبرز ملامح شخصيته، وتوجهاته الفكرية والعقدية التي كان لها تأثيرٌ بارزٌ في نظرته للنصوص، واتخاذه التأويل سبيلًا في المعالجة.

نسبه:

"أبو القاسم علي بن الطاهر ذي المناقب أبي أحمد الحسين بن موسى بن محمّد بن موسى بن إبراهيم بن موسى الكاظِم بن جعفر الصادق بن محمّد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب"[1]. وقد لقب بعدد من الألقاب أشهرها "الشريف"، و"السيّد"، و "المرتضى"، و "ذو النجدين"، و "علم الهدى".

نشأته وتتلمذه:

وُلِد في العام 355 هـ[2]. في أسرة علم وأدب، وحسب ونسب؛ إذ إنه سليل الشجرة المحمديّة الطاهرة، وأبوه الحسين بن موسى كان نقيبَ الطالبيّين، وكان ذا جاهٍ بين خلفاء بني العباس وسلاطين بني بُوَيْه على السواء، لذا اختاره الطرفان سفيرًا بينهما.

وأخوه الشريف الرضي[3] الشاعر والأديب المعروف جامع نهج البلاغة. وبعد وفاة أبيهما قدَّم المرتضى أخاه الرضيَ وسلّمه نقابة الطالبيين، على الرغم من أن المرتضى يَكبُر الرضيَ.

---

[1] ابن خلكان، أحمد بن محمد: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط 1، 1971. ج 3 ص 313.

[2] الزركلي، خير الدين بن محمود: **الأعلام**، دار الكتب للملايين، بيروت، ط 15، 2002م، ج 4 ص 278.

[3] ينظر لترجمته: المرجع السابق، ج 6 ص 99.

و: ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج 4 ص 114.

و: الأمين، محسن: **أعيان الشيعة**، مطبعة ابن زيدون، ط 1، 1935م، ج 9 ص 216.

وقد رجّح بعض الباحثين أنه قدمه تزهدًا، ولأنّه وجد في نفس أخيه حب الرئاسة[1]. وهذا سبب راجح، ولعله فعل ذلك رغبة عن الانشغال في تحصيل العلم والمعرفة، خاصة وأنه ما يزال ملازمًا لشيخه محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد (ت 413 هـ).

وقد تتلمذ المرتضى على يد نخبة من علماء عصره منهم: محمد بن محمد بن النعمان المفيد، والحسين بن علي بن بابويه أخي الصدوق، وهارون بن موسى التلعكبريّ، ومحمد بن عمران المرزبانيّ[2].

وقد قال ابن البسّام الشنتريني فيه: " كان هذا الشريفُ المرتضى إمامَ أئمةِ العراق بين الاختلاف والاتفاق، إليه فَزَع علماؤها، وعنه أخَذ عظماؤها. صاحبُ مدارسِها، وجمّاعُ شاردِها وآنَسِها، ممّن سارت أخبارُه، وعُرِفت به أشعارُه، وحُمِدت في ذات الله مآثرُه وآثارُه؛ إلى تواليفه في الدين، وتصانيفه في أحكام المسلمين، بما يشهد أنه فَرُع تلك الأصول، ومن أهل ذلك البيت الجليل"[3].

وقد كان المرتضى يحيا في سعة من العيش؛ فكان يملك كثيرًا من البساتين والضِيَع، ونال من صلات الخلفاء والسلاطين شيئًا كثيرًا مما جعله من أثرياء عصره. وقد سخّر المرتضى هذه الثروة في خدمة العلم والعلماء، فمنها أنشأ نظامًا يشبه البعثات لطلاب العلم؛ إذ كان ينفق عليهم مدى الحياة! وذكر ياقوت الحموي روايات في ذلك منها أن المرتضى كان يكسب من أملاكه المتنوعة كل سنة أربعة وعشرين ألف دينار[4]. ويُذكر أنه استطاع في ذلك الزمان أن يجمع في مكتبته ثمانين ألف مجلد[5].

---

[1] ينظر: مقدمة المحقق في: المرتضى، علي بن الحسين، **غرر الفوائد ودرر القلائد: (أمالي المرتضى)**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 2009م، ج 1 ص 8 و9.

[2] الذهبي، محمد بن أحمد: **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامية، بيروت، ط1، 2003م، ج 9 ص 557.

[3] الشنتريني، علي بن بسام: **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تح: إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ط 1، 1979م، ج 8 ص 165 و166.

[4] ياقوت بن عبد الله: **معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)**، تح: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1993م، ج 4 ص 1731.

و: الأصبهاني: عبد الله أفندي، **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، تح أحمد الحسيني، منشورات مكتبة المرعشيّ، قم، 1983م، ج 4 ص 33.

[5] البحراني، هاشم بن سليمان: **معالم الزلفى في معارف النشأة الأولى والأخرى**، تحقيق وطباعة مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية، قم، 2004م، ج 1 ص 44. =

وللمرتضى مصنفات كثيرة أوصلها بعض الباحثين إلى أكثر من مئة مصنف[1]، منها:

1- غُرَر الفوائد ودُرَر القلائد: المعروف بـ"الأمالي".
2- الانتصار لما انفردت به الإماميّة: كتاب ينتصر فيه مؤلفه لما تذهب إليه الإمامية في 319 مسألة فقهيّة، ويردّ على من خالفهم الرأي.
3- الشافي في الإمامة: كتاب يُثبت فيه الإمامة من وجهة نظر الإمامية، ويرد فيه على القاضي عبد الجبّار إمام المعتزلة في زمانه.
4- تنزيه الأنبياء والأئمة: كتاب يُثبت فيه عصمة الأنبياء وينزههم من الوقوع في الخطأ والسهو والنسيان.
5- الذريعة إلى أصول الشريعة: كتاب في علم أصول الفقه.
6- الشهاب في الشيب والشباب: جمع فيه ما قاله أربعة شعراء – وهم: أبو تمام، والبحتري، وأخوه الرضي، وما قاله هو نفسه – في الشيب والشباب وما اتصل بهما. ولم يكتف المرتضى بالجمع فقط، بل قدّم شرحًا ونقدًا للأبيات والقصائد التي أوردها.
7- طيف الخيال: سار فيه على منهجه في **الشهاب**. لكن في موضوع آخر.
8- شرح القصيدة المذهبة: كتاب يشرح فيه بائية السيد إسماعيل بن محمد الحميري؛ التي مطلعها[2]:

هـلَّا وقفـت علـى المكـان المعشـبِ بـين الطُوَيلِـع فـاللوى مـن كبكـبِ

9- ديوان شعري: ديوان شعري كبير.

= و: مقدمة المحقق (الأمالي، ص: 9).

[1] ينظر: الطوسي، محمد بن الحسن، **الفهرست**، تح: جواد القويمي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 1، 1998م، ص 164 و165.

و: النجاشي، أحمد بن محمد: **رجال النجاشي**، تح: موسى الزنجاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 6، 1997م، ص 271

و: ابن شهر آشوب، محمد بن علي، **معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنفين منهم قديماً وحديثاً**، المطبعة الحيدرية، النجف، ط2، 1961م، ص 104.

و: الخطاوي، وسام: **المناهج التأويلية عند الشريف المرتضى**، مؤسسة دار الحديث، قم، ط1، 2006م، ص: 41 – 49.

و: كحالة، عمر: **معجم المؤلفين**، مؤسسة الرسالة، بيروت، د ط، ج 2 ص435.

[2] في الديوان: الحميري، إسماعيل بن محمد: **ديوان السيد الحميري**، شرحه وضبطه: ضياء حسين الأعلمي، الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1، 1999م، ص 37 – 47.

توفي – رحمه الله – سنة 436 هـ/ 1044م في بغداد ودفن فيها[1]، عن عمر ناهز الواحد والثمانين عامًا[2].

وقفات مع الشريف المرتضى

1. **التكوين العقديّ:**

عند النظر في عقيدة المرتضى نجده متبنيًا عقائد الإمامية بالجملة مدافعًا عنها، وعلى قارئ شخصية المرتضى ألا يعزلها عن هذا الاعتقاد؛ لأن للمعتقدات تأثيرًا دينيًّا وثقافيًّا وسياسيًّا واجتماعيًّا كبيرًا على الشخصيّة. وكان تبنيه عقيدة الإمامية المنطلق الأساس الذي انطلق منه في كتابه.

كما ينبغي النظر إلى جانب آخر من عقيدة المرتضى؛ وهو تبنيه بعض آراء المعتزلة المخالفة لآراء جمهور علماء الإمامية؛ كالقول بالصرفة. وهو ما دفع بعض الباحثين إلى نسبة المرتضى إلى المعتزلة[3]. والحقُّ أنَّ كتب المرتضى وآراءه تشير – بوضوح – إلى تبنيه التامّ عقائد الإمامية[4].

ومما تنبغي الإشارة إليه في هذا الصدد أنّ المرتضى كان منفتحًا على كافّة المذاهب والمدارس الإسلامية؛ فقد تتلمذ على يد علماء المسلمين شيعة وسنة على اختلاف توجهاتهم. وهذا ليس غريبًا في تلك القرون القليلة التي امتازت بالتقارب الإسلامي لدرجة يصعب فيها تصنيف بعض العلماء في المذاهب المختلفة.

2. **الوضع الاجتماعيّ والاقتصاديّ:**

ولد المرتضى ونشأ في عائلة ذات مكانة عالية اجتماعيًّا، فترعرع في مجالس أبيه التي كان ترتادها نخبة المجتمع الاجتماعية والسياسية والعلمية، وفيها يتبادلون أطراف الحديث بما يليق بمجالس العلم والعلماء، فتأثَّر المرتضى بهم تأثُّرًا كبيرًا، ثم كان لهذه الولادة تأثيرها في شخصيته الفريدة المتفردة بالآراء؛ فأبناء الطبقات الدنيا في المجتمعات لا يملكون – عادة – تَرَف الاختلاف والتفرُّد، على عكس أبناء الطبقات العليا الذين ينشؤون نشأة مريحة ماديًا تمكنهم من النظر في

---

[1] الذهبي، محمد بن أحمد: **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تح: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1963م، ج 3 ص 124.

[2] النجاشي: **رجال النجاشي**: ص 271.

[3] ينظر: الصفدي، خليل بن أيبك: **الوافي بالوفيات**، تح: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 2000م، ج 21 ص 7.

[4] ينظر: الشمري، رؤوف: **اعتزالية الشريف المرتضى بين الوهم والحقيقة**، مجلة رسالة التقريب، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، 2000م، ع 25 ص 137 – 156.

الأمور واختيار الآراء، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإنَّ أبناء الطبقات العليا من أبناء العلماء والأدباء يعيشون في تنافُس بينهم؛ لأنّ مكانات آبائهم تؤثر فيهم تأثيرًا عميقًا؛ فهم يريدون أن يملكوا من المَلَكات والكفاءات ما يمكنهم من شغل أماكن آبائهم خاصة في المجتمعات التقليدية.

وقد جعل نسب المرتضى الشريفُ له مكانة خاصة بين الناس؛ عامتهم وخاصتهم من حكام وعلماء. مما أعطاه ميزة اجتماعيّة جعلت من شخصيته تنمو لتكون شخصية قويّة قادرة على الصدح بآرائها واعتقاداتها، وإن كانت مخالفة لمشهور الرأي.

وكان لمكانة أسرته المادية أثر بارز على وضعه المالي، مما أعطاه سندًا ماليًا فعاش ومات ثريًّا متموّلًا، له من البساتين والضيع ما لا يعد ولا يحصى. فصار لا يحتاج لمساعدة من أحد ولا صِلة. وكان لهذا السند المالي دور في بناء شخصية المرتضى واستقلالها، وفي قدرتها على الصدح بآرائها دون الخوف من قطيعة أحد.

3. **مجال الاشتغال والإنتاج:**

كان المرتضى مشتغلًا بعدد من المجالات العلمية والمعرفية، وكان من أهمها مجال الجدل والمناظرة في الميادين العقدية والفقهية؛ فصنّف في العقائد كتابًا بعنوان (الشافي في الإمامة)، وهو كتاب كبير مطبوع في أربعة مجلدات. ردَّ فيه على كتاب (المغني في أبواب العدل والتوحيد) للقاضي عبد الجبّار المعتزليّ، محاولًا فيه إثبات العقائد الشيعية، وبخاصة عقيدتهم في الإمامة مستعملًا أدلة عقليّة ونقليّة. كما صنّف كتابًا بعنوان (تنزيه الأنبياء والأئمة)، وجّه فيه الآيات والروايات التي يفهم منها وقوع المعاصي من الأنبياء والأئمة من أهل البيت، وأوَّلها بما يتوافق واعتقاد الإمامية. وله أيضًا كتاب (المقنع في الغيبة) الذي يبين فيه علة غيبة الإمام المهدي، من خلال سَوق جملة من الأدلة العقلية والنقلية.

وفي المجال الفقهيّ، صنَّف كتاب (الانتصار لما تفردت به الإماميّة)، وهو كتاب كبير أيضًا يقع في أربعة أجزاء مطبوعة. عمد فيه صاحبه إلى الانتصار لآراء الإمامية الفقهيّة التي يخالفون فيها المذاهب الأخرى، وقد استعمل الشريف في هذا الكتاب الأدلّة الأصوليّة الأربعة؛ القرآن الكريم، والسنّة النبويّة، والعقل، والإجماع؛ للاحتجاج للإمامية، والاحتجاج على غيرهم.

كما أن للمرتضى عددًا من الكتب ذات الطابع الكلاميّ والجدليّ منها "الذخيرة في علم الكلام"، و "الرسائل والمسائل"، و"الملخص في أصول الدين" و"جمل العلم والعمل"، و"الموضِّح عن جهة إعجاز القرآن" المعروف بـ "الصرفة". في هذه الكتب وغيرها يدخل المرتضى ميدان الجدل الكلامي العقديّ متسلّحًا بأدواته العقليّة والنقليّة.

ولو نُظِر مرة أخرى للمجالات التي عمل فيها الشريف واشتغل بها، وإلى الكتب والرسائل التي أنشأها لوجدناه – تقريبًا – لم يكتب كتابًا إلا في الرد على آراء غيره وعقائده ممّا جعله معتادًا

في تأليفه وكلامه على وسائل نقض الحجج بعد تفكيكها، وهذا ما نجده واضحًا فيما عَمِد إليه في كتابه الأمالي حين عمل على تفكيك الآراء المختلفة في الآيات المباركة، ثم إعادة توجيهها ليبطل جهة استدلال المخالف بها.

4. الفترة الزمنية والحاضرة الثقافية:

عاش المرتضى في القرن الرابع الهجريّ في بغداد، في مجتمع ذي طابع منفتح. صار فيه العلماء في سعة للمناقشة وتبادل وجهات النظر دون ضغوط سياسية واجتماعية واضحة[1]؛ وكان لهذه البيئة تأثيرها في فكر المرتضى ونظراته التأويلية؛ إذ الإنسان ابن بيئته وحاضرته.

[1] أمين، أحمد: **ظهر الإسلام**، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، د ط، 2013م، ص 180 – 210.

الفصل الأول

مفهوم التأويل، ومجالاته، ومناهجه.

- **مفهوم التأويل:**
  - التأويل في المعجم والاستعمال.
  - التأويل في اصطلاح علماء الإسلام.
  - بين التأويل والتفسير.
- **مجالات التأويل:**
  - النصوص الدينيّة:
    - القرآن الكريم.
    - الحديث الشريف.
  - العلوم الشرعيّة:
    - العقيدة وعلم الكلام.
    - الفقه والشريعة.
  - النصوص الأدبية:
    - الشعر العربي.
    - النثر الفنيّ.
  - علوم العربيّة:
    - النحو والصرف.
    - علوم البلاغة.
- **مناهج التأويل:**
  - منع التأويل.
  - الاتجاه النقلي.
  - الاتجاه العقلي.
  - الاتجاه الباطني.
- **التأويل في الدرس اللساني والنقدي الحديث.**

الفصل الأول

مفهوم التأويل، ومجالاته، ومناهجه.

مفهوم التأويل

التأويل في المعجم والاستعمال

قال ابن منظور: "الأَوْلُ: الرُّجُوعُ. آلَ الشيءُ يَؤُولُ أَوْلًا ومَآلًا: رَجَع. وأَوَّلَ إِليه الشيءَ: رَجَعَه. وأُلْتُ عَنِ الشَّيْءِ: ارْتَدَدْتُ"[1].

وقال الفيروز آبادي[2]:

آلَ إليه أَوْلاً ومَآلاً: رَجَعَ. وعنه: ارتدَّ. وآلَ الدهن وغيره أَوْلًا وإِيَالًا: خثُر. وأُلْتُه أنا، لازمٌ متعدٍ. و[آل] الملك رعيته إيالاً: ساسهم، و[آل] على القوم أَوْلاً وإِيَالًا وإِيَالَة: وَلِيَ. و[آل] المال: أصلحه وساسه، [...] وأَوَّلَه إِليه: رجعه. والإِيَّل، كقِنَّب وخُلَّب وسَيّد: الوعل. وأوّل الكلام تأويلاً، وتَأَوَّلَه: دَبَّره وقدَّره وفسَّره. والتأويل: عبارَة الرؤيا، وبقلة طيبة الريح، من باب التنبيت.

وبالنظر فيما تقدم وغيره[3] يمكن حصر معاني التأويل الرئيسة بأربعة، وهي:

1. الرجوع والارتداد، وهو الأصل[4].
2. إصلاح السياسة.
3. التدبير والتفسير.
4. تعبير الرؤيا.

---

[1] ابن منظور، محمد بن مكرم: **لسان العرب**، (د.ت)، (د.ط)، ج:11، ص:32، مادة: (أ و ل).

[2] الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب: **القاموس المحيط**، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، ط 8، 2005م، ص 963، مادة: (أ و ل).

[3] للتوسع: الجوهري، إسماعيل بن حماد: **تاج اللغة وصحاح العربية**، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتب للملايين، بيروت، ط4، 1987م، ج 4 ص 528 و529.

و: الزّبيدي، محمد بن محمد: **تاج العروس من جواهر القاموس**، تح: جماعة، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، 2001م، ج 28 ص 31.

[4] الشريف الجرجاني، علي بن محمد: **التعريفات**، تح: جماعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1983م، ص 50.

وتطورت لفظة (التأويل) دلاليًّا مع ظهور الإسلام باستعمال القرآن إياها، والمفسّرين، والمتكلّمين. أمّا قبل الإسلام فكانت تدلّ على تفسير الأحلام فقط وتَعبِيرها. ويُلحظ هذا عند مراجعة المدوّنة العربية[1]، وذلك يظهر في الخبر الذي ينقله ابن إسحاق، قال:

وكان ربيعة بن نصر ملك اليمن بين أضعاف ملوك التبابعة، فرأى رؤيا هالته، وفَظِع بها فلم يَدَعْ كاهنًا، ولا ساحرًا، ولا عائفًا ولا منجمًا من أهل مملكته إلا جمعه إليه، فقال لهم: إنّي قد رأيت رؤيا هالتني، وفظعت بها، فأخبروني بها وبتأويلها، قالوا له: اقصُصها علينا نخبرك بتأويلها، قال: إنّي إن أخبرتكم بها لم أطمئنّ إلى خبركم عن تأويلها، فإنه لا يعرف تأويلها إلا من عرفها قبل أن أخبره بها. فقال له رجل منهم: فإن كان الملك يريد هذا فليبعث إلى سَطيح وشِقٍّ، فإنه ليس أحد أعلم منهما، فهما يخبرانه بما سأل عنه[2].

ووردت في المدونة العربية نصوص مشابهة للقصة مع اختلاف الشخصيات[3].

التأويل في التنزيل الكريم.

وجاءت مادة (التأويل) في سبعة عشر موضعاً من القرآن الكريم[4]:

الموضعان الأول والثاني: {هُوَ الَّذِي أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۖ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} (آل عمران: 7).

الموضع الثالث: {يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ أَطِيعُواْ اللّهَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً} (النساء: 59).

الموضع الرابع: {بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ ۚ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ} (يونس:39).

---

[1] اعتمدنا لبحثنا في المدونة العربية على: معجم الدوحة التاريخي للغة العربية (dohadictionary.org).

[2] ابن إسحاق، عبد الملك: **السيرة النبوية**، تح: مصطفى السقا وآخرون، مصطفى مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط 2، 1995م، ج 1 ص 15.

– ضبط الأسماء وتفصيل القصة في: ابن كثير، إسماعيل بن عمر: **البداية والنهاية**، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، الأحساء، ط 1، 1997م، ج 3 ص 117.

– العائف: فاعل العيافة، وهي زجر الطير والتطيّر به (لسان العرب: ج 9 ص 261)

[3] قصة عفيراء الكاهنة مع مرثد بن عبد كلال ملك اليمن: النويري، أحمد بن عبد الوهاب، **نهاية الإرب في فنون الأدب**، د ت، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط 1، 2003م، ج 16 ص 157 – 159.

[4] عبد الباقي، محمد فؤاد، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، دار الحديث، القاهرة، 1998م، ص 100.

الموضعان الخامس والسادس: {هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ۚ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ ۚ قَدْ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ} (الأعراف:53).

الموضع السابع: {وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَىٰ أَبَوَيْكَ مِن قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ} (يوسف:6).

الموضع الثامن: وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِن مِّصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَن يَنفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا ۚ وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ۚ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ (يوسف:21).

الموضع التاسع: {وَدَخَلَ مَعَهُ السِّجْنَ فَتَيَانِ ۖ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا ۖ وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ ۖ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ ۖ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ} (يوسف:36).

الموضع العاشر: {قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا ۚ ذَٰلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي ۚ إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُم بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ} (يوسف:37).

الموضع الحادي عشر: {قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ ۖ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالِمِينَ} (يوسف:44).

الموضع الثاني عشر: {وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ} (يوسف:45).

الموضع الثالث عشر: {وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا ۖ وَقَالَ يَا أَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ۖ وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُم مِّنَ الْبَدْوِ مِن بَعْدِ أَن نَّزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي ۚ إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاءُ ۚ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ} (يوسف:100).

الموضع الرابع عشر: {رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِن تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ۚ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۖ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ} (يوسف:101).

الموضع الخامس عشر: {أَوْفُوا الْكَيْلَ إِذا كِلْتُمْ وَزِنُواْ بِالقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً} (الإسراء:35).

الموضع السادس عشر: {قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ ۚ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا} (الكهف:78).

الموضع السابع عشر: {وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۚ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ۚ ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا} (الكهف: 82).

ويتبين لنا بعد التأمُّل في هذه الآيات أنَّ لفظة تأويل تحمل في داخلها دلالات مختلفة، وهذا شأن كل الألفاظ في العربية مع ملاحظة أن الكلمة في كل استعمالاتها تعني المرجع والإرجاع، كما أشرنا سابقًا.

وقد صنفها كمال الحيدري إلى ثلاثة أصناف[1]:

- الصنف الأول: تأويل القول، وفيه المواضع: 1-2-4-5-6.

[1] الحيدري، كمال [الدين]: **التأويل في القرآن (النظرية والمعطيات)**، دار فراقد، قم، ط 2، 2006م، ص 15-17.

- الصنف الثاني: تأويل الفعل، وفيه المواضع: 3 – 15 – 16 – 17.
- الصنف الثالث: تأويل الرؤيا، وفيه المواضع: 7–8–9–10–11–12–13–14.

وعندما ننظر في صنف تأويل القول عند الحيدريّ نجد أن فيه خمسة مواضع في ثلاث آيات، لكننا نجد التأمُّل فيها واجبًا.

ففي **آية آل عمران** يبين لنا سبحانه أنّ المنافقين الذين في قلوبهم زَيغ يتركون الآيات المحكمات من القرآن الكريم، ويعمدون إلى الآيات المتشابهة من القرآن (ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله). ثم سبحانه وتعالى ينكر حاصرًا علم تأويل القرآن بذاته سبحانه. وإدراج التأويل في هذه الآية تحت عنوان تأويل القول سليم، فإنَّ رجوع الضمير في "تأويله" إلى "الكتاب" واضح.

وأمّا في **آية يونس**، فيقول الطبري: "يقول تعالى ذكره: ما بهؤلاء المشركين يا محمد تكذيبك، ولكن بهم التكذيب (بما لم يحيطوا بعلمه) مما أنزل الله عليك في هذا القرآن من وعيدهم على كفرهم بربهم، (ولما يأتهم تأويله) يقول: ولما يأتهم بعد بيان ما يؤول إليه ذلك الوعيد الذي توعدهم الله في هذا القرآن"[1]. والوعيد من القول.

وفي **آية الأعراف**، فيذكر ابن كثير في معنى (تأويله) آراء، يقول: "أي: ما وعدوا به من العذاب والنَّكال، والجنة والنار، قاله مجاهد وغير واحد. وقال مالك: ثوابُه. وقال الربيع: لا يزال يجيء من تأويله أمر حتى يتم يوم الحساب، حتى يدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار فيتم تأويله يومئذ. وقوله: (يوم يأتي تأويله) أي: يوم القيامة، قاله ابن عباس"[2]. وعلى جميع المعاني السابقة يكون معنى (تأويله) مساويًا لمعناه في الآية السابقة[3].

---

[1] الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن [تفسير الطبري]**، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، الأحساء، ط 1، 2001م، ج12 ص 184.

[2] ابن كثير، إسماعيل: **تفسير القرآن العظيم**، ج3 ص 382.

[3] للتوسع في معاني التأويل في الآيات، ينظر: ابن العربي القاضي، محمد بن عبد الله: **قانون التأويل**، تحقيق ودراسة: محمد السليماني، دار القبلة، جدة، ط 1، 1986م، ص 234 – 240.

التأويل في اصطلاح علماء الإسلام

ذكر الأصوليون والفقهاء والمتكلمون تعريفات متعدّدة للتأويل:

فقد ذهب **الطوسي (ت 460 هـ)** إلى أن والتأويل: التفسير وأصله المرجع والمصير، من قولهم: آل أمره إلى كذا يؤول أولاً، إذا صار إليه، وأولته تأويلاً إذا صيّرته إليه"[1].

وعرّف **أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ)** التأويل بأنه: "احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظنّ من المعنى الذي يدل عليه الظاهر"[2]. وهذا التعريف من أشهر التعريفات للتأويل؛ وقد أخذ به عدد كبير من العلماء[3].

وأمّا **ابن رشد (ت 595 هـ)**: فقال "ومعنى التأويل هو إخراج اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى المجازة من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز؛ من تسمية [الشيء] بشبيهه، أو بسببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي"[4].

وعرض **ابن تيمية (ت 782 هـ)** تعريفين للتأويل عند السلف؛ أولهما: "تفسير الكلام وبيان معناه، سواء وافق ظاهره أو خالفه"[5]، وثانيهما: أنه "هو نفس المراد بالكلام"[6]. ويذكر معنى آخر للتأويل

---

1 الطوسي، محمد بن الحسن: **التبيان في تفسير القرآن**، تح: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1989م، ج 2 ص 399.

2 الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد: **المستصفى في علم الأصول**، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 1، 1993م، ص 196.

3 ينظر: الحلي، ابن المطهر، الحسن بن يوسف: **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، تح: عبد الحسين محمد البقال، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط 3، 1984م، ص155.

وناقش التعريف: الآمدي، علي بن محمد: **الإحكام في أصول الأحكام**، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، مؤسسة النور، الرياض، ط 2، 1942م، ج 3 ص 52 – 54.

4 ابن رشد، محمد بن أحمد: **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال**، تح: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط 2، ص 35.

5 ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: **التفسير الكبير**، تح: عبد الرحمن عميرة، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، د.ط، ج 2 ص 109.

6 المصدر السابق، الصفحة نفسها.

وهو: "صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى معنى مرجوح لدليل يقترن به"[1]، وينسب هذا التعريف إلى المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين والمحدثين والصوفية.

مناقشة التعريفات.

تدور هذه التعريفات – وإن اختلفت في صياغاتها –حول معنى الإرجاع والترجيع، وهو المعنى الذي نصّ عليه الطوسي، الذي تناول التأويل تناولًا لغويًا بحتًا دون أن يضع حدًّا له، أو ضابطًا يخرجه من سَمْت التعريف اللغويّ إلى حد التعريف الاصطلاحيّ.

وأمّا ابن رشد فقد نظر إلى التأويل من جهة المجاز اللغوي المعجمي؛ بدليل الأمثلة التي جاء بها، دون أن يوسع نطاق التأويل للوصول إلى أنواعه المختلفة كالتأويل الصرفي والنحوي والبلاغي.

وتعريف الغزاليّ – حين النظر والتأمُّل – أجدر التعريفات؛ لأنه التعريف المختار الذي استقر عليه علماء الإسلام من بعد أبي حامد[2]، وفيه عناصر تجدر ملاحظتها وتحليلها:

1. احتمالٌ يغلب على الظنّ: أول ما يواجه الناظر في التعريف قوله (احتمال) فالمؤول بهذا التعريف حين نظره في النصّ يرى احتمالات ويقيسها، ويُغلِّب أحدها على الآخر، إذ يكون أحد هذه المعاني قريبًا ظاهرًا في سطح الكلام. وهناك معنى – أو معانٍ – أكثر خفاء غير ظاهرة في سطح النصّ.

ويمكن النظر من جهة أخرى إلى التأويل بوصفه عمليّة في فهم النصّ، وإجراءً في الكشف عن معانيه الكامنة، قادرًا على فتح النص أمام قارئه، فيصل إلى معانٍ لا يصل إليها غيره، ومن ثمَّ يكون التأويل ليس اختيارًا فقط، بل يكون باعثًا ودافعًا لخلق المعاني والانتباه إليها، ليفتح أفق القارئ ويوسع مداركه.

---

1 المصدر السابق، ج 2 ص 108.

2 نصَّ على اصطلاح المتأخرين: ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر: **الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة**، تح: علي محمد الدخيل، دار العاصمة، الرياض، ط 1، 1988م، ج 1 ص 178.

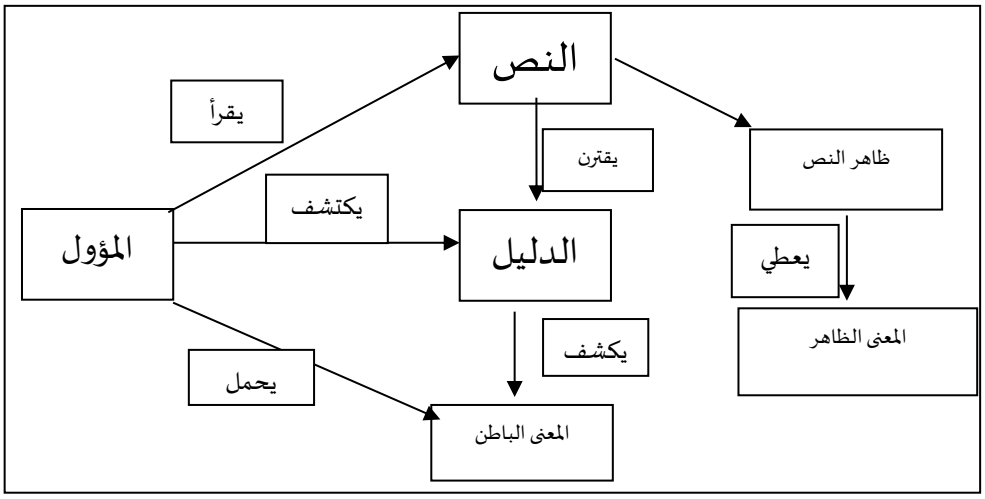
و: هلال، هيثم: **معجم مصطلح الأصول**، دار الجيل، بيروت، ط ،1 2003م، ص 64.

قريب منه في: البركتي، محمد عميم الإحسان: **التعريفات الفقهية**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2003م، ص50.

و: الطباطبائي: **الميزان**، ج 3 ص 44.

ويلحظ أيضًا في هذا الجزء من التعريف أنَّه اعتمد على الظن في بناء التأويل، والظنّ في لغة الفقهاء لا يعني نقيضَ العلم على نحو التمام، بل هو نوع من العلم المدعوم بالأدلة التي لا توصله لدرجة القطع[1]. ومن هذه الجهة أيضًا يفتح المجال للفقيه والمفسّر لقراءة القرآن الكريم والأدلة الشرعية الأخرى مع التحرُّر من قيود القطع في كل المسائل مع فتح باب الاجتهاد لهما؛ لقراءة النصوص والجمع بينها للوصول للحكم الشرعيّ الملائم للزمان والمكان والظروف المحيطة.

2. يعضده دليل: يرتكز التأويل السليم على وجود الدليل أو القرينة التي تصرف المعنى من المعنى الظاهر إلى معنى آخر، وهذه الأدلة والقرائن على اختلافها يمكنها أن ترشد القارئ إلى المعنى المراد في النص. وقد قسمت هذه القرائن إلى قرائن داخلية وخارجية.



الشكل (1): حركة التأويل بين المؤول والنص والدليل والمعنيَين الظاهر والباطن

وبالتأمل في التعريفات المذكورة للتأويل نجد أنها انتقلت شيئًا فشيئًا من المعنى اللغوي للتأويل (الترجيع) إلى معنى اصطلاحي عام (التفسير) ثمَّ إلى معنى اصطلاحي أخص (الحمل على غير الظاهر). وهو ما يظهر في المخطط المتقدّم؛ فالمؤول يقرأ النصَّ بما فيه من أدلّة محيطة به نصّيّة كانت أم لا، هذه الأدلّة هي التي تفتح النصّ على معانٍ غيرِ منصوص عليها في سطحه، ليصل إلى معانٍ باطنة، ثم يحملها عليه.

---

[1] "الظن: اصطلاح يرد لدى الأصوليين وغيرهم يراد به اصطلاحًا: رجحان أحد الاحتمالين في النفس من غير قطع. وفي مجال الحكم الشرعي يراد به الحكم الراجح غير الجازم": هلال: **معجم مصطلح الأصول**، ص 197.

ينظر: الآمدي: **الإحكام في أصول الأحكام**، ج 4 ص 184 – 196.

و: الزحيلي، محمد مصطفى: **الوجيز في أصول الفقه الإسلامي**، دار الخير، دمشق، ط 2، 2006م، ج 2 ص 314 و315.

ومن هنا لو رُمنا إعادة النظر في تعريف التأويل تعريفًا يحصره عن غيره، ويجمع جميع أفراده بأنواعها المختلفة أمكننا أن نقول هو: فتح النص على إمكاناته، واختيار الأليق منها. ويقوم هذا التعريف على ركيزتين أساسيتين:

الركيزة الأولى: فتح النص على إمكاناته: إذ يأتي المؤول إلى النصّ، فيعيد قراءة سطحه، وانطلاقًا منه ومن المرجعيّات التأويلية المختلفة يمكن له الوصول إلى عدد من المعاني غير المنصوصة؛ فالنص "باعث لما في داخل القارئ من نوازع وأفكار إنسانيّة، لذا فإن هذا القارئ الواعي (متلقي النص) لا يستطيع أن يعزل ذاته عن المثيرات التي يبعثها النص الأدبي. وهذا يعني أن النص يثير معاني تتعدد بتعدد قرائها. وهو مع كل قارئ يصبح نصًّا أدبيًّا جديدًا"[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الممكنات التأويليّة تزيد وتنقص وفق معطيات كثيرة، ولتسهيل النظر فيها ارتأينا أن ننظر إليها من ثلاث جهات رئيسة:

أولًا: المُرسِل:

يختلف المرسلون فيما بينهم في جوانب عديدة، فهم يختلفون في طبيعتهم؛ فمثلًا إذا كان المرسل هو الله (سبحانه وتعالى)، أو النبي (صلى الله عليه وآله) اكتسب صفة القداسة عند المؤول، فينبغي له أن يضع نفسه في مكان المتعلم، المستهدي بهدي القرآن الكريم والحديث النبوي، ومن ثمَّ؛ لا يكون حاكمًا على النص، بل النصّ حاكم عليه. على خلاف النصوص الأدبيّة واليوميّة التي يكون للمتلقي فيها مساحة أكبر للحركة التأويليّة بما يتناسب مع نظرته الفنية والأدبية.

كما يجد الباحث أن لتعدد النصوص المُرسَلة من مرسل واحد أثرًا في فتح مجال التأويل للمتلقي؛ لأن النصوص المتعددة لا بد أن تحمل معاني جزئية، يسعى المتلقي للجمع بينها؛ للوصول إلى أحكام عامة، وتصوّر شامل للمسائل والمواضيع المطروحة.

ثانيًا: المُرسَل إليه:

تتأثر الإمكانات التأويلية زيادة ونقصانًا بمعارف المتلقي، وخبراته اللغويّة، وتمرُّسه في التأويل؛ فإذا كان المتلقي يعرف أنّ مفردة يجريها العرب لمعانٍ خمسة أو ستة، ووردت في نصٍّ ما، فإنّه يضع هذه الاحتمالات في الحسبان عند معالجته النص، على عكس القارئ الذي لم يعرف للفظة إلا معنى واحدًا.

---

[1] الربّاعي، عبد القادر: **في تشكل الخطاب النقدي**، الأهلية للنشر والتوزيع، عَمّان، ط 1، 1998م، ص 20.

ثالثًا: النص ووظيفته:

النصوص تختلف في عدد الإمكانات الواردة فيها باختلاف أجناسها الكلاميّة، والوظيفة التي يركز عليها المتكلم في خطابه، فكلّما هيمنت (الوظيفة الشعرية)[1] زادت الإمكانات، وانسحب ذلك على الدراسات الشعريّة، التي هي مقاربة للأدب، مجردة وباطنية في الآن نفسه[2].

وكلما هيمنت (الوظيفة الإفهامية)[3] – خاصة إذا كان التركيز منصبًّا على الإقناع – قلَّت الإمكانات التأويلية للنص؛ لأنّ النص عندها يُبنى بناء منطقيًّا لإيصال المتلقي إلى نتيجة معيّنة، وتعدد الإمكانات قد يصعّب هذه العمليّة.

الركيزة الثاني: اختيار الأليق: بعد أن يفتح القارئ النص على إمكاناته، يحتاج أن يعين واحدًا منها؛ فالمتكلّم يريد من كلامه شيئًا واحدًا. واخترنا لفظة (أليق)، وهو اسم تفضيل للإشارة إلى صلاحية قبول أكثر من ممكن واحد – عادةً – عند تأويل أي نص؛ فيبحث المؤول عن أجدرها بالأخذ، وأكثرها مناسبة للسياق، والقرائن المختلفة المحيطة بالنصّ واللفظ أو التركيب المراد تأويله.

بين التفسير والتأويل

دار بين المفسرين والمتكلمين والأصوليين والفقهاء جدلٌ طويلٌ في التفريق بين التفسير والتأويل، ممّا دفع عددًا من المفسرين إلى وضع مقدمات للتفريق بين الاثنين[4]، وهناك من اعتنى بهذه المسألة فأفرد لها فصولًا ومباحثَ واسعة في كتاباته[5]، وقد نتجت عن ذلك الجدل طائفتان:

---

[1] ينظر: بومزبر، الطاهر بن حسين: **التواصل اللساني والشعرية (مقاربة تحليلية لنظرية رومان جابسون)**، الدار العربية للعلوم (ناشرون)، بيروت، ط1، 2007م، ص 52 – 56.

[2] ينظر: طودورف، تزفيطان، **الشعرية**، تر: شكري مبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال، الدار البيضاء، ط 2، 1990م، ص 23.

[3] ينظر: بومزبر: **التواصل اللساني والشعرية**، ص 39 – 43.

[4] ك ابن عاشور الطاهر، محمد بن محمد: **تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد**، الدار التونسية، تونس، 1984م، ج 1 ص 10 – 38.

[5] السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: **الإتقان في علوم القرآن**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974م، ج 4 ص 192 – 200.

و: الزركشي بدر الدين، محمد بن عبد الله: **البرهان في علوم القرآن**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط 1، 1957م، ج 2 ص 146 – 217.

و: الذهبي، محمد حسين: **التفسير والمفسرون**، مكتبة وهبة، القاهرة، 2005م، ج 1 ص 16 – 18.

الطائفة الأولى: تساوي بين التفسير والتأويل، وهو منسوب إلى السلف[1].

الطائفة الثانية: تفرّق بينهما، ومنهم الماتريديّ (ت333هـ)، والراغب الأصفهانيّ (ت502هـ)، وأبو نصر القشيريّ (ت514هـ)، والبغويّ (ت516هـ)، وأبو حيان الغرناطيّ (ت745هـ)[2].

ويمكن حصر وجوه التفريق بين المصطلحين في الآتي[3]:

1- أنَّ التفسير أعم من التأويل، وأكثر استعماله في الألفاظ ومفرداتها وأكثر استعمال التأويل في المعاني والجمل، وأكثر ما يستعمل التأويل في الكتب الإلهية، ويستعمل التفسير فيها وفي غيرها.

2- أنَّ التفسير بيان معنى اللفظ الذي لا يحتمل إلّا وجهاً واحداً، والتأويل تشخيص أحد محتملات اللفظ بالدليل استنباطاً.

3- أنَّ التفسير بيان المعنى المقطوع من اللفظ، والتأويل ترجيح أحد المحتملات من المعاني غير المقطوع بها، وهو قريب من سابقه.

4- أنَّ التفسير بيان الدليل المراد والتأويل بيان حقيقة المراد، مثاله: قوله تعالى: "إِنَّ رَبَّكَ لَبِالْمِرْصَادِ(الفجر:14)"؛ فتفسيره: أن المرصاد مفعال من قولهم: رصد يرصد إذا راقب، وتأويله التحذير عن التهاون بأمر الله والغفلة عنه.

5- أن التفسير يتعلق بالرواية والتأويل يتعلق بالدراية.

6- أن التفسير يتعلق بالاتباع والسماع والتأويل يتعلق بالاستنباط والنظر*.

وهذه الفروق التي ذكرها تحتاج لتأمل، فنقف عليها:

الفرق الأول: من الصحيح أنَّ التفسير أعمّ من التفسير. لكن لا نتّفق مع جعل التفسير للألفاظ المفردة، والتأويل للمعاني والجمل؛ لأنّ التأويل يشتغل في المفردات كما يشتغل في الجمل، ولأنّ التفسير يعمل أيضًا على كشف المعنى العام للآيات. ومن جهة أخرى نجد عرف الاستعمال قد جعل التفسير والتأويل للقرآن الكريم، أما لغيره فيستعملون (الشرح). بل نجدهم يستعملون لفظة (تأويل) في تعاملهم مع غير القرآن – خاصة الشعر – أكثر من (التفسير).

الفرقان الثاني والثالث: ينظر في الوجهين إلى احتمالات المعنى ووجوهه؛ إذ في إجراء التأويل – كما تقدّم – يفتح المؤول النص على إمكاناته، ثم يختار واحدًا منها، وكما قال الغزالي في تعريفه

---

[1] ابن تيمية: **التفسير الكبير**، ج 2 ص 109.

[2] السيوطي: **الإتقان في علوم القرآن**، ج 4 ص 192 – 195.

[3] الطباطبائي، محمد حسين: **الميزان في تفسير القرآن**، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، قم – إيران، د.ط، ج 3، ص 46.

*أوردها ذكرًا لها ولم يوافق عليها إجمالًا.

للتأويل: "احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظنّ"[1]، فالتأويل في نظره ترجيح لأحد الاحتمالات.

وقد يُنَاقش في قطعيّة معاني التفسير؛ إذ التفسير لا ينحصر بالآيات المحكمة من الذكر الحكيم، بل يعمّ القرآن الكريم كله محكمَه ومتشابَهه. ويدلّ على عدم قطعية المعاني التفسيريّة إيرادُ المفسّر الواحد أكثر من وجه في تفسير الآية الواحدة. ولكن هذا لا ينفي وجود الاختلاف بين التفسير والتأويل من هذه الجهة؛ إذ الفرق بينهما في آلية الاشتغال؛ فالمفسّر لا ينظر في الاحتمالات ويحشد لها القرائن والأدلة، بل ينظر في اللفظ ودلالته المباشرة أولًا ثم يحاول فهمه بأدواته اللغويّة والمعرفيّة المتنوّعة، ثم يعيد تكوين مضامين الآيات قصد إيضاحها لقارئه.

الفرق الرابع: يذكر هذا الفرق من يعرّف التأويل بتعريف يخالف التعريف المستقر للتأويل، وفيه يُقال: إنَّ التفسير هو كشفٌ لمعنى ألفاظ الآية، في حين ينظر التأويل في الدلالة المرادة من الآية. ودليل اختلاف مفهوم التأويل هنا أن "التحذير عن التهاون بأمر الله والغفلة منه" ليس تأويلًا للآية المذكورة بالمعنى الاصطلاحي للتأويل؛ لعدم وجود معنى ظاهر منصرف عنه إلى معنى آخر.

الفرقان الخامس والسادس: يرتكز هذان الفرقان على كون التأويل ملازمًا للاجتهاد، في حين يعتمد التفسير على المنقول، لكن هذا لا يعني أن التفسير يقتصر على المنقول فقط، بل فيه الاجتهاد أيضًا؛ إذ قد يقدّم المفسرون المتأخرون رؤى جديدة لم يتوصل إليها المتقدمون. ومن جهة أخرى نجد المؤول المتأخر يأخذ وينقل عن المتقدّم، لكن هذا لا ينفي أصل الاختلاف؛ لأنّ أصالة الاجتهاد في التأويل ظاهرة واضحة.

بعد هذا كلّه نجد أهمّ وجه فرق بين التفسير والتأويل هو أن التفسير أعمّ من التأويل؛ لأنهما في أصليهما اللغويان قريبان من بعضهما، ثم خُصَّ التأويل بالمعاني الباطنة، وأمَّا التفسير فقد خُصَّ بالمعاني الظاهرة.

---

[1] الغزالي: **المستصفى في علم الأصول**، ص 196.

مجالات التأويل

إنَّ التأويل باعتباره أداة للتلقي يدخل في فهم النصوص والجمع بينها مهما كانت طبيعتها، وقد اختار الباحث جعل مجالات التأويل في محورين:

المحور الأول: المحور الديني: وتدخل فيه دراسة القرآن الكريم والسنة دراسة تأويلية، وارتباط التأويل بالعقيدة والفقه.

المحور الثاني: المحور الأدبي: وتدخل فيه دراسة النصوص غير الدينية سواء كانت منظومة أو منثورة، كما عرضنا فيه تأثير التأويل على علوم العربية.

أولًا: المحور الديني.

النصوص الدينية

أولًا: القرآن الكريم

يمثّل القرآن الكريم أهمّ النصوص التي يشتغل عليها المؤولون؛ وهذا الارتباط راسخ في الذهن العربي؛ إذ حين يُذكر (التأويل) أول ما يتبادر إلى الذهن العربيّ قرينه (التفسير)، وقد سارا معًا في الفكر التفسيريّ، وذلك يظهر من خلال تتبع كثير من كتب التراث التفسيري، وكتب التفسير والتأملات القرآنية الحديثة. ويُحتمل أن يكون التأويل قد نشأ في بدايته كإجراء للتعامل مع النصوص من داخل التفسير.

وتجدر الإشارة – هنا – إلى قول بعض الباحثين: إنّ الآيات المحكمة لها التفسير والآيات المتشابهة لها التأويل، وذلك بناء على أن الآيات المحكمات معناها ظاهر لا يحتاج لتأوّل، أما الآيات المتشابهة فلا يراد بها ظاهر اللفظ، بل يراد بها معنى آخر غيره[1]. ورفض بعض العلماء هذا الرأي؛ كالطباطبائيّ الذي رأى أن التأويل صالح للعمل في الآيات المحكمات والمتشابهات على حدٍّ سواء[2].

---

[1] ينظر: السبحاني، جعفر: **المناهج التفسيرية في علوم القرآن**، مؤسسة الإمام الصادق، قم، 2011م، ص 165 – 173.

و: الجبوري، محمد عباس نعمان: **تأويل المتشابه عند المفسرين**، جامعة الكوفة، 2008م، ص 171.

2 الطباطبائي: **الميزان**، ج 3 ص 38 و39.

ويرى الباحث عدم حصر عمل التأويل على الآيات المتشابهة فقط، بل يمكن إجراؤه على الآيات المحكمات أيضًا؛ لأنَّها تحتمل بوصفها نصوصًا إمكانات دلالية متعددة وإن كانت أقل من الآيات المتشابهة.

ثانيًا: الحديث النبوي الشريف.

يكتسب التأويل أهمية كبرى في نصوص الحديث النبوي؛ لما للحديث النبوي من أهمية كبرى في المعرفة الإسلامية العقدية والفقهية والأخلاقية وغيرها، وقد اشتغل المسلمون على تأويل الحديث كثيرًا، ومنهم ابن قتيبة الدينوري (ت 276 هـ) الذي ألَّف كتابًا يقع فيما يقارب السبعمائة صفحة عَنوَنه بـ (تأويل مختلف الحديث)، وقد جمع فيه بين الأحاديث التي يُتَوهّم فيها التعارض والاختلاف، وهو أول من صنف في هذا الباب[1]. والتأويل في عنوان الكتاب هو التأويل على الاصطلاح المستقرّ اليوم لدى علماء الإسلام. ومن أبرز من كتب في هذا المجال الذي ألَّف كتابه الموسوم بـ(المجازات النبوية) الذي عمل فيه على الكشف عمَّا في الأحاديث النبوية من كنايات واستعارات ونحوها، متَّخذًا التأويل سبيلًا في فهم الأحاديث في كثير من الأحيان.

العلوم الشرعيّة.

أولًا: العقيدة وعلم الكلام.

يكتسب التأويل مكانة خاصة في الفكر الإسلاميّ عند اتصاله بالعقيدة وما يتصل بها، وقد دار جدال شديد بين العلماء في جواز التأويل وعدمه خاصة فيما يتصل بصفات الله وأسمائه. ومن أهم الفرق القائلة بالتأويل المعتزلة، قال الشهرستانيّ: "واتفقوا [المعتزلة] على رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار[كذا][2]، ونفي التشبيه عنه من كل وجه؛ جهة ومكاناً وصورة وجسمًا، وتحيُّزًا، وانتقالًا، وزوالًا، وتغيُّرًا، وتأثُّرًا. وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها، وسمَّوا هذا النمط توحيدًا"[3].

---

[1] الدينوري، ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم: **تأويل مختلف الحديث والرد على من يريب في الأخبار المدعى عليها التناقض (مقدمة التحقيق)**، تح: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن القيم، الرياض، ط 2، 2009م، ص: 27.

[2] خلاف قولهم والظاهر سقوط لفظة "نفي" فتكون العبارة: "واتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار.

انظر: القاضي، عبد الجبار بن أحمد: **شرح الأصول الخمسة**، تح: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 3، 1996م، ص 232 – 277.

[3] الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم: **الملل والنحل**، تح: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1992م، ص232.

وفي هذا السياق يقول القاضي عبد الجبّار (ت 415 هـ) عن (المحكم) و(المتشابه): "وبعد، فإنّ اللغة وإن وقعت محتملة فإنها تتفاوت؛ ففيها ما بني للاحتمال ووضع له، وفيها ما ظاهره يدل على أمر واحد، وإن جاز صرفه إلى غيره بالدليل ثم يختلف ذلك؛ ففيه ما يكون صرفه لما يصرف إليه في طريقة اللغة مستبعدًا، وفيه ما يكون سهلًا معروفًا، ولذلك قلنا إن المتكلِّم قد يكون مناقضًا في كلامه ومحيلًا"[1].

ولعلماء المعتزلة الكثير من التأويلات، منها قول الزمخشريّ في توجيهه قول الله تعالى **"الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (الرحمن:5)"** [2]:

> **لمّا كان الاستواء على العرش – وهو سرير المُلْك – مما يردف المُلْك جعلوه كناية عن المُلك؛ فقالوا: (استوى فلان على العرش)، يريدون مَلَك. وإن لم يقعد على السرير البتة. وقالوه أيضاً لشهرته في ذلك المعنى، ومساواته ملك في مؤداه. وإن كان أَشْرَحَ وأَبْسَطَ وأَدَلَّ على صورة الأمر. ونحوه قولك: (يد فلان مبسوطة)، (ويد فلان مغلولة)، بمعنى: أنه جواد أو بخيل. لا فرق بين العبارتين إلا فيما قلت. حتى إن من لم يبسط يده قط بالنوال، ولم تكن له يد رأساً قيل فيه: (يده مبسوطة)؛ لمساواته عندهم قولهم: (هو جواد)، ومنه قول الله (عز وجل): {وقالت اليهود يد الله مغلولة} (المائدة:64) أي: هو بخيل، {بل يداه مبسوطتان} (المائدة:64) أي: هو جواد من غير تصور يد ولا غلّ ولا بسط، والتفسير بالنعمة والتَّمحُّل للتثنية من ضيق الطعن، والمسافة عن علم البيان مسيرة أعوام.**

ويظهر في هذا النصّ ابتعاد الزمخشريّ عن معنى الاستواء الحرفي بتأويله بالملك من خلال الاستعمال اللغويّ، متوسعًا في ذكر العبارات التي فيها كناية.

والإمامية عامّة من القائلين بالتأويل، فقد روى علي بن إبراهيم القميّ (ت 307 هـ) في مقدمة تفسيره في الرد على من أثبت الرؤية[3]، بعد التقديم بقوله تعالى: **{مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ**

---

[1] القاضي، عبد الجبار بن أحمد: **متشابه القرآن**، تح: عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، ط 1، 1969م، ص 10.

[2] الزمخشريّ، محمود بن عمر: **تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تح: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط 3، 2009م، ص 651.

[3] في المصدر "وأما الرد على من أنكر الرؤية" وظاهر الكلام أن فيه سهو؛ لأن الآتي رد على من أثبت الرؤية، ولأن الشيعة لا يقولون بالرؤية الحسية. ينظر: المظفر، محمد رضا، **عقائد الإمامية**، مكتبة الأمين، النجف، 1968م، ص 38.

(11) أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ (12) وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ (13) عِندَ سِدْرَةِ الْمُنتَهَىٰ (14) عِندَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ} (النجم: 15)[1] عن الإمام علي بن موسى الرضا أنَّه قال لأحمد بن أبي نصر:

يا أحمد، ما الخلاف بينكم وبين أصحاب هِشام بن الحكم في التوحيد؟ فقلت: "جعلت فداك، قلنا نحن بالصورة؛ للحديث الذي روي أن رسول الله (صلى الله عليه وآله) رأى ربه في صورة شاب. وقال هشام بن الحكم بالنفي للجسم"

فقال: "يا أحمد، إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) لما أُسريَ به إلى السماء وبلغ عند سدرة المنتهى خُرِق له في الحجب مثل سمّ الإبرة، فرأى من نور العظمة ما شاء الله أن يُرَى. وأردتم أنتم التشبيه! دع هذا – يا أحمد – لا ينفتح عليك منه أمر عظيم.

من هذه الرواية تتبين رؤية الإمامية في التأويل الذين ذهبوا إلى تأويل الآيات التي يظنّ من ظاهرها التجسيم والتشبيه، موافقين في هذا المعتزلة*.

ثانيًا: الفقه والشريعة.

للتأويل موقع مهم عند فقهاء الإسلام؛ لأن من مهامّ الفقيه الكبرى معالجة النصوص الفقهية ودرء التعارض الظاهر بينها، ويمكنه في سبيل الدرء اتخاذ طريقٍ من ثلاثة؛ أولها: جمع الأدلة والتوفيق بينها. وثانيها: الحكم بنسخ أحدها غيره. وثالثها: ترجيح أحدها واختياره للعمل دون غيره[2]. وقد قدّم جمهور العلماء طريق الجمع والتوجيه على نظيريه؛ لما فيه من أخذ بالدليلين معًا وعدم رد لهما؛ فإنَّ النسخ والترجيح إسقاط لاعتبار أحد الدليلين. وعرفوا الجمع بأنه: "إظهار عدم التضاد بين الدليلين المتضادين في الظاهر بتأويل كل منهما أو بتأويل أحدهما"[3].

---

[1] القمي، علي بن إبراهيم: **تفسير القمي**، تح: محمد باقر الأبطحي، مؤسسة الإمام المهدي، قم، ط 1، 2014م، ج 1 ص 41.

* يتفق الفريقان في عدد من المسائل العقدية، أهمها: العدل والتوحيد، وإنكار الرؤية، وإثبات الحسن والقبح العقليين، والمنزلة بين المنزلتين. ينظر: السبحاني، جعفر: **بحوث في الملل والنحل (دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الإسلامية)**، مؤسسة الإمام الصادق، قم، 2006م، ج 3 ص 257.

[2] ينظر: السلمي، عياض بن نامي: **أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله**، دار التدمرية، الرياض، ط 1، 2005م، ص 420.

3 المصدر السابق، الصفحة نفسها.

ونجد الفقهاء والأصوليّين يقبلون بالتأويل في الأحكام الفقهيّة التكليفيّة، بل حُكِي عدم خلافهم في ذلك[1]. ولو أردنا إثبات هذه المكانة عندهم فإنه يكفينا ما قاله الإمام الشافعي بعد تأويله لحديث النبي (صلى الله عليه وآله): "إِنَّ الشَّمْسَ تَطْلُعُ وَمَعَهَا قَرْنُ الشَّيْطَانِ"[2]، إذ قال[3]:

وهكذا غير هذا من حديث رسول الله، هو على الظاهر من العام، حتى تأتي الدلالة عنه كما وصفت أو بإجماع المسلمين أنه على باطن دون ظاهر، وخاص دون ظاهر، وخاص دون عام. فيجعلونه بما جاءت الدلالة عليه، ويطيعونه في الأمرين جميعاً.

وقال في موضع آخر[4]:

فكل كلام كان عامًّا ظاهرًا في سنة رسول الله فهو على ظهوره وعمومه، حتى يُعلَم حديث ثابت عن رسول الله – بأبي هو وأمي – يدل على أنه إنما أريد بالجملة العامة في الظاهر بعض الجملة دون بعض، كما وصفت من هذا وما كان في مثل معناه. ولزم أهل العلم أن يمضوا الخبرين على وجههما وما وجدوا لإمضائهما وجهًا، ولا يعدونهما مختلفين وهما يحتملان أن يمضيا.

ونجد لهذا التأصيل أثرًا في اجتهادات من سار على طريق الشافعية، ومنهم الرُّوَيَّانِيّ (ت 502 هـ) عندما أراد إثبات جواز أكل ذبيحة المسلم إن نَسِي التسمية، فأوَّلَ قوله تعالى: **{وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ ۗ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ}** (الأنعام: 121)، فقد أجاز أن يكون المقصود بالذكر الذكر القلبيّ أو أن تكون الآية جاءت للردّ على المشركين الذين جادلوا المسلمين في تحريم أكل الميتة[5].

وهو بهذا يتخذ التأويل مسلكًا إلى فهم الآية، وإبطال الاستدلال بها على ما لا يراه؛ إذ يجيب عمن يستدل بالآية من أتباع المذاهب الأخرى، بأن الذكر المطلوب هنا الإيمان بقرينة السياق القرآني. أو بأن الذي لم يذكر اسم الله عليه الميتة بقرينة سبب النزول.

---

[1] الزحيلي: **الوجيز في أصول الفقه**، ج 2 ص 101.

[2] رواه: النسائي، أحمد بن شعيب: **سنن النسائي**، تح: حسن عبد المنعم شلبي وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 2001م، ج 2 ص 212.

[3] الشافعي، محمد بن إدريس: **الرسالة**، تح: أحمد محمد شاكر، دار الجيل، بيروت، 1939م، ص 323.

[4] الشافعي: **الرسالة**، ص 341.

[5] الروياني، عبد الواحد بن إسماعيل: **بحر المذهب**، تح: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2009م، ج 4 ص 113.

ثانيًا: المحور الأدبيّ.

النصوص الأدبيَّة

التأويل في الشعر العربيّ.

يردف التأويل كل عملية شرح مهما كان نوع النص المشروح نثرًا كان أم شعرًا، فنيًّا كان أم علميًّا. ومن هذا المنطلق حضر التأويل في شروح الشعر. وجاء ذلك بداية شرح الشعر، كما كان مع القرآن وتفسيره. بل يجد الباحث من الناحية النظرية الشعر أولى النصوص وأكثرها ملاءمة للتأويل؛ لطبيعته وسماته الفنية، ولأن المتلقي يستطيع فهم البيت الشعري على أكثر من صورة، ومن ثَمّ يكون للبيت الواحد تأويل أو أكثر[1]، ولهذا يصير باب التأويل واسعًا في الشعر[2].

ويحضر التأويل بصورة جلية في عدد من الأبواب التي تناولها النقاد القدماء في كتبهم، ومن ذلك باب (الاتساع) الذي أورد فيه ابن رشيق القيروانيّ (ت 463 هـ) في كتابه (العمدة)، إذ يقول في بدايته: "وذلك أن يقول الشاعر بيتًا يتسع فيه التأويل؛ فيأتي كل واحد بمعنى، وإنما يقع ذلك لاحتمال اللفظ، وقوته، واتساع المعنى"[3]، ثم يذكر عددًا من الأبيات الشعرية وبعض تأويلات الشراح لها، ومن ثم يفندها بقرائن متنوعة على رأسها قرينة السياق[4].

التأويل في النثر الفنيّ.

يظهر لمتتبع كتب الشروح والنقد العربيّ أن الأدب المنثور لم يحظَ بما حظي به الشعر من اهتمام وعناية؛ إذ انشغل المشتغلون بالأدب المنثور بدراسة أجناسه وأنواعه دراسة شكليَّة وأسلوبيَّة، دون العناية بشرح المتون النثرية والغوص في معانيها.

ونحن نخرج الحديث النبوي من دائرة دراسة النثر الفنيّ؛ لأنه ذو طبيعة خاصة في وظيفته وغايته، وفي سماته الفنيَّة والشكليَّة، وجهة الصدور وهي المعصوم (صلى الله عليه وآله) الذي قال

---

[1] ينظر: الجرجاني، القاهر بن عبد الرحمن: **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، تح: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط 3، 1992م، ص 374.

[2] ينظر: الجرجاني القاضي، علي بين عبد العزيز: **الوساطة بين المتنبي وخصومه**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1966م، ص: 374.

[3] القيرواني، الحسن بن رشيق، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط 5، 1981م، ج 2 ص 94.

4 المصدر السابق، الصفحة نفسها.

فيه تعالى: **{وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ (3) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ}** (النجم:4)، فننزّه كلامه عن ضمّه إلى كلام غيره من أدباء وخطباء وكُتَّاب.

ولم يجد الباحث كتابًا بعد القرآن الكريم نال من العناية شرحًا وتفسيرًا ما ناله (نهج البلاغة) الذي جمع فيه الشريف الرضي كلام الإمام علي (عليه السلام) من خطب، ورسائل، ووصايا، وغيرها. ومن أهمّ من تصدوا لشرحه والتعليق عليه ابن أبي الحديد المعتزلي (ت 565 هـ) ولم يغب عن شرحه التأويل.

المجالات العلمية: علوم العربية.

أولًا: النحو والصرف.

أخّرنا الحديث حول علمي النحو والصرف؛ لأنهما يجعلان من النصوص العربية على اختلاف أنواعها – من قرآن وحديث وشعر ونثر – مصادرَ للسماع، فيبنون قواعدهم ومسائلهم عليها. من هنا كان جعلهما في هذا الموضع أولى من تقديمها مع العلوم الدينية. هذا مع ملاحظة العلاقة الوثيقة بين هذه العلوم وبين الدرس الديني، ويظهر هذا من الروايات التي أوردوها في نشأة النحو[1].

يعالج النحويّ النصوص بوصفها جملًا قائمة على تركيب معياريّ، لكلّ مركّب فيه أحكامه الخاصّة التي يحصل عليها من التركيب. ولكن هذه التركيب المعياريّ قد يتخلَّف في النصوص المعالجة مما يُلجئ النحوي إلى التأويل ليجعل من النص المُحَلَّل موافقًا للقواعد التي توصل إليها بعد عمليّة طويلة قائمة على الاستقراء، والاستنباط، والتعليل، والقياس.

فيعمل على جمع المادّة اللغويّة وتنظيمها، ثم استنباط القواعد العامّة والتفصيليّة منها. وعند التعامل مع النصوص اللغويّة التي يقاس عليها النحو، فلا يمكن للنحويّ تخطئتها إن لم توافق القاعدة التي توصل إليها، لذلك يلجأ إلى أحد أمرين: إما القول بالشذوذ عن القاعدة، وإما التأويل. ولأن المنطق التقعيديّ لا يقبل وجود كثير من الشذوذ – لأن الشاذ تفترض فيه القلّة، فإن زاد صارت القاعدة نفسُها محل تشكيك لجأ النحويّ إلى التأويل وخصوصًا في تطبيقات نظريّة العامل، وقد يصل الأمر إلى التماس النحويّين "عاملًا خفيًا ليس في الكلام حاجة إليه؛ تمسكًا

---

[1] ينظر: ضيف، شوقي: **المدارس النحوية**، دار المعارف، القاهرة، ط 7، د ت، ص 11 – 13.
و: الطنطاوي، أحمد: **نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة**، دار المعارف، القاهرة، ط 2، 1995، ص 16 – 19.

بأصل، أو حرصًا على اطّراده. وهذا يقودهم إلى ضروب من التأويل، تخرج بهم من إطار الدراسات اللُّغويّة إلى تحملات مرهقة لا قِبَل للمنطق بها"[1].

لكن هذا لا يعني أنَّ كل تأويل نحويّ مفسد للدرس النحويّ، بل على العكس من ذلك؛ لأن وجوده أساسيّ وبنيويّ فيه، لطبيعته القياسيّة المعياريّة من جهة، ولطبيعة اللغة السماعية الشفاهية المتغيِّرة من الجهة الأخرى، فلا يمكن الجمع بين الاثنين إلا بالتأويل، وإلا اختل النظام النحوي.

وفي هذه الثنائية – السماعيّة والقياسيّة – دار جدل نحويّ طويل، وكان تقديم أحدهما على الآخر من أهمّ نقاط الخلاف المنهجيّ بين المدرستين البصريّة والكوفيّة. وتولَّد من هذا لجوء النحويّ البصريّ للتأويل النحويّ للشواهد أكثر من نظيره الكوفيّ. فـ"المدرسة البصريّة حين نَحَّت الشواذّ عن قواعدها لم تحذفها ولم تسقطها، بل أثبتتها، أو على الأقل أثبتت جمهورها، نافذة في كثير منها إلى تأويلها، حتى تنحي عن قواعدها ما قد يتبادر إلى بعض الأذهان من أن خللًا يشوبها، وحتى لا يغمض الوجه الصحيح في النطق على أوساط المتعلمين"[2]، ينحون بذلك الشاهد النحوي الشاذ عن رتبة الاحتجاج ويخرجونه من دائرة الاستدلال.

وفي الدرس النحويّ العربيّ الذي كان التأويل فاعِلًا أساسيًّا فيه لا نجد قدامى النحاة توقفوا لتعريف التأويل. "وربما كان السبب في ذلك أن التأويل لم يتخذ له صورة مستقلة في أذهان الدارسين كفكرة القياس مثلًا، فقد طبقوا مظاهره دون أن يربطوا تلك المظاهر بعضها بالبعض الآخر، ويجمعوها تحت عنوان واحد"[3].

لكن النحاة المحدثين رأوا الوقوف عليه نظريًّا وتعريفه، فيعرّف بعضهم التأويل النحويّ بأنّه: "حمل الظواهر اللُّغويّة على غير الظاهر؛ للتوفيق بين أساليب اللغة وقواعد النحو"[4].

علوم البلاغة.

وعندما ننظر في علم البلاغة نجده لم يتخلّف عن النحو والصرف في استعمال التأويل وتوظيفه. وكي نستطيع دراسة توظيف التأويل في علم البلاغة علينا أن ننظر في علوم البلاغة الثلاثة (البيان والمعاني والبديع) واحدًا واحدًا.

---

[1] الحلواني، محمد خير: **أصول النحو العربي**، الناشر الأطلسي، الدار البيضاء، ط 2، 1983م، ص 206.

[2] ضيف: **المدارس النحوية**، ص: 162.

[3] عيد، محمد: **أصول النحو العربي**، عالم الكتب، القاهرة، ط 4، 1989م، ص 169.

[4] عبد الغفار، أحمد: **ظاهرة التأويل وصلتها باللغة**، دار الرشيد، الرياض، ط 1، 1980م، ص 169.

علم البيان.

وهو "معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه"[1]، وفي هذا التعريف يظهر لنا أنّ علم البيان قد ظهر ونشأ ليتعامل مع مكونات ثلاثة (المعنى – الكلام – الدلالة)، وهذه المكونات الثلاثة مكونات يعالجها التأويل، بل تكاد تكون مجاله الرئيس. كما تؤكد هذه العلاقة بين التأويل والبيان أن الأخير يهدف لتنويع طرق البيان؛ كي تتضح الدلالة مما يُحجِّم التأويل ويحدّه، ومن جهة أخرى الوقوف عند حدّ يمنع تأويل النص وتحميله ما لا يريده المتكلم.

لكن هذه النظرية لم تمنع دخول التأويل في علم البلاغة من أبواب أخرى حتى صار أصيلًا في علم البيان؛ ذلك أن القضايا التي يعالجها علم البيان يدخل فيها كثيرًا الحذف والتقدير، ولأن علم البيان يدرس الحقيقة والمجاز والعلاقة بينهما.

علم المعاني

عرّف السكّاكيّ علم المعاني بـ "تتّبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضي الحال ذكره"[2]، وهنا يلحظ أيضًا التداخل بين ميدان الاشتغال بين علم المعاني بوصفه علمًا يشتغل على الإفادة، والتأويل بوصفه عملية لاستخلاص الفوائد الباطنة في النص.

ولِمَا تقدّم، يمكننا أن نلحظ التأويل في مسائل شتّى من علم المعاني – بل في كلها – ومن أمثلته ادّعاء الإفادات التي تفيدها الأساليب البلاغيّة المختلفة. هذه الإفادات يتوصل إليها المتلقي من خلال دراسة سياق الكلام والقرائن المحيطة به وفيه. ومن أمثلته الحذف، كحذف المسند أو المسند إليه الذي يستلزم قديرًا[3]. ولهذا أمثلة كثيرة منثورة في كتبهم، نقف هنا على نموذج واحد

---

[1] السكاكي، يوسف بن أبي يكر: **مفتاح العلوم**، ضبطه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب اللبنانية، بيروت، ط 2، 1987م، ص 162.

[2] **المصدر السابق**، ص 161.

[3] ينظر: ابن الميثم، ميثم بن علي: **أصول البلاغة**، تح: جعفر السبحاني وآخرون، مؤسسة الإمام الصادق، قم، ط 1، 2012م، ص 174 – 179.

و: الجزري، ابن الأثير: **الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور**، تح: مصطفى جواد، المجمع العلمي، القاهرة، ط 1، 1955م، ص 122 – 143.

من أهم مصدر من مصادر علم المعاني، وهو "دلائل الإعجاز" لعبد القاهر الجرجاني بعد أن ساق عددًا من شواهد الشعرية لحذف المبتدأ قال[1]:

فتأمل الآن هذه الأبيات كلها، واستَقْرِها واحدًا واحدًا، وانظر إلى موقعها في نفسك، وإلى ما تجده من اللطف والظرف إذا أنت مَرَرتَ بموضع الحذف منها، ثم فَلَيْتَ النفس عما تجد، وألطفت النظر فيما تحس به. ثم تكلّف أن تَرِدَ ما حذف الشاعر، وأن تخرجه إلى لفظك، وتوقعه في سمعك، فإنك تعلم أن الذي قلت كما قلت، وأن رب حذف هو قلادة الجيد، وقاعدة التجويد، وإن أردت ما هو أصدق من ذلك شهادة، وأدل دلالة.

علم البديع.

أقل ما يدخل عليه التأويل من علوم البلاغة؛ ذلك أنه يعالج في مسائله وقضاياه الشكل الخارجي للألفاظ دون الدخول في دلالاتها. لكن هذا لا يعني انعدام دخول التأويل في بعض مسائله، كالمسائل المتعلقة بالسجع والفاصلة القرآنية؛ إذ إن المتكلم إذا أراد أن يسجع في كلامه اختار ألفاظًا وهيئات صرفية لها مواصفات مناسبة للسَّجْعة[2]، دون أخرى تناسب المقام وأقرب إلى البيان، ومن هذه الثنائية (الشكل والمعنى) يحدث توتر للدلالة يعالجه التأويل.

وعلى عقيدة تقديس القرآن، وأنه جاء في ذرى البيان ترى المفسرين اجتهدوا في توجيه بعض فواصله، ومن أشهرها توجيههم للتقديم والتأخير بين "هارون" و "موسى" في قوله تعالى: **{وَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سَاجِدِينَ** (120) **قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ** (121) **رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ}** (الأعراف: 122)، وقوله: **{فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَىٰ}** (طه: 70)، بأنه هذا التخالف في الذكر دليل على عدم قدرة العرب على الإتيان بمثل القرآن ولو على نحو التقليد، وأشار بعضهم إلى أن الاختلاف في ذكر قولهم دليل على الصورة التي نطق بها السحرة؛ إذ قدّم بعضهم موسى على هارون، وقدّم آخرون هارون على موسى[3]. وفي كلامهم تأويل؛ إذ النصّ القرآني ليس في ظاهره تحدٍّ، ولا أنهم نطقوا بصورة مختلفة.

---

[1] الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، ص 151.

[2] ينظر: عبد الباقي، محمد أحمد: **فن السجع وأثره في الدلالة (دراسة في الخطابة في العصر الأموي)**، المجلة الإفريقية للدراسات المتقدمة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، طرابلس، مارس 2023، م 1 ص 499 – 509. و: مبارك، زكي: **النثر الفني في القرن الرابع**، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، 2013م، ص 65 – 93.

[3] ينظر: ويس، أحمد محمد: **ثنائية الشعر والنثر في الفكر النقدي**، دار كنوز المعرفة، عَمّان، ط 1، 2017م، ص 341 و342.

مناهج التأويل

مرّ التأويل بمرحلتين: قديمة وحديثة، وبينهما فجوة كبيرة على مستوى التعريف والمفهوم، وتنسحب هذه الفجوة على ما يلي ذلك من مناهج متحدة في أسسها النظرية والمنهجية وفي إجراءاتها التطبيقية.

ويركز هذا البحث على المناهج القديمة؛ وذلك لاتصالها في المفهوم بما نحن بصدده من تأويل في أمالي المرتضى، ولكون المرتضى مطبقًا لمناهج التأويل المعروفة يومذاك، ومؤثرًا في متأخريه ممن قرأ نتاجه مباشرة أو تأثر بمن تأثر به.

اتجاه منع التأويل

وهو اتّجاه قائم على الأخذ بظواهر النصوص دون القبول بحملها على ما يخالفه.

وعند النظر في المكتبة العربية نجد كتبًا ومؤلفات مخصّصة للتحذير من التأويل والردّ عليه، منها: **(ذمّ التأويل)** لابن قدامة المقدسيّ[1]، و**(إبطال التأويلات لأخبار الصفات)** لأبي يعلى الفراء[2]. ومن هذا المنطلق نجد ابن قيّم الجوزية في نونيته يبطل القول بالتأويل، ويذمّ أصحابه، ويعده أصل الشرور والآثام[3]، وفيها يقول:

هـذا وأصـل بليـة الإسـلام مـن ... تأويـل ذي التحريـف والـبطلان
وهـو الـذي قـد فـرّق السـبعين بـل ... زادت ثلاثًـا قـول ذي برهـان

وبعد نسبة أصناف الشرور والانحرافات إلى التأويل يقول:

وجميـع مـا فـي القـوم مـن بـدع وأحـ ... ـداث تخـالف موجـب القـرآن
فأساسـها التأويـل ذوي الـبطلان لا ... تأويـل أهـل العلـم والإيمـان
إذ ذاك تفسـير المـراد وكشـفه ... وبيـان معنـاه إلـى الأذهـان

وعلينا أن نشير هنا إلى أن أكثر ما وقع عليه الجدل بين أصحاب هذا المنهج وغيرهم هي المسائل العَقَديّة المتصلة بأسماء الله وصفاته (سبحانه وتعالى)، كالآيات التي يظنّ من ظاهرها

---

[1] المقدسي، عبد الله بن محمد: **ذمّ التأويل**، تح: بدر بن عبد الله البدر، دار الفتح، الشارقة، ط 1، 1994م.

[2] الفراء، أبو يعلى، محمد بن الحسين: **إبطال التأويلات لأخبار الصفات**، تح: محمد بن حمد الحمود، دار إيلاف، 1987م.

[3] ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر: **الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية**، تح: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار ابن القيم، القاهرة، ط 1، 2007م، ص 104 – 115.

التجسيم، كقوله تعالى: {**يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**} (الفتح:10)، و{**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**} (طه:5)، و{**ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ**} (الأعراف:54، ويونس:3، والرعد:2، والفرقان:59، والسجدة:4، والحديد:4) و{**سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى**} (الأعلى: 1).

ويكفينا لبيان تطبيقات أصحاب هذا المنهج أن نُورد مثالًا من تفسير البغوي، قال[1]:

{ثم استوى على العرش} قال الكلبيّ ومقاتل: استقرّ. وقال أبو عبيدة: صعد. وأوّلت المعتزلة الاستواء بالاستيلاء، وأمّا أهل السنة فيقولون: الاستواء على العرش صفة لله تعالى، بلا كيف، يجب على الرجل الإيمان به، ويَكِل العلم فيه إلى الله عزَّ وجلَّ. وسأل رجل مالكَ بن أنس عن قوله: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} (طه: 5)، كيف استوى؟ فأطرق رأسه مليًّا، وعلاه الرحضاء، ثم قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أظنك إلا ضالًّا ثم أمر به فأُخرِج.

وعلى الرغم من تشدّد أصحاب هذا المسلك في مذهبهم، وتشنيعهم على من يؤول نجدهم يقعون في التأويل عند تعذّر الأخذ بالظاهر أو تعسره، فمثلًا نجد نقلًا عن الإمام أحمد أنه أوّل {**وَجَاءَ رَبُّكَ**} (الفجر: 22) بقدرته[2].

وممّن يقول بهذا الاتجاه الخوارج الذين تشددوا بأخذ الظواهر القرآنية، فأجازوا قتل مخالفيهم كبارًا وصغارًا مستدلّين بقوله تعالى: {**إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّواْ عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُواْ إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا**} (نوح:27)، وحكموا بكفر الإمام علي ومعاوية مستدلين بقوله {**إِنْ الحُكْمُ إِلّا لِلَّه**} (الأنعام: 57 ويوسف: 40 و67)[3].

---

[1] البغوي، الحسين بن مسعود: **معالم التنزيل في تفسير القرآن [تفسير البغوي]**، تح: محمد عبد الله النمر وآخرين، دار طيبة، الرياض، ط 4، 1997م، ج 3 ص 236.

والرُحْضَاء: العرق الشديد (**لسان العرب**: ج 7 ص 154).

للتوسع: الألباني، محمد ناصر الدين: **دروس الألباني**، الشبكة الإسلامية، الرياض، د ط.

و: جمعة، عبد الناصر محمود: **التأويل والانحرافات العقدية: تقرير حقائق وتفنيد مزاعم**، حولية كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر، بنين جرجا – مصر، ع: 18 ج 6 ص 4965 – 5050.

[2] المقدسيّ: **ذم التأويل**، ص 132.

رد ابن تيمية الرواية عن أحمد في: ابن تيمية، أحمد: **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمن من محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، 2005م، ج 16 ص 405 و406.

[3] الديلمي، محمود عيدان: **الصحابة ومكانتهم عند المسلمين**، كلية العلوم الإسلامية، بغداد، 1993م، 145 و146.

الاتّجاه النقليّ

يظهر عند النظر في مناهج التلقي في الثقافة العربية والإسلامية القديمة أنها تتمحور في جملتها حول النقل الذي يحتلّ المكانة الكبرى فيها، فكما أن الاتجاه السابق توقف على نقل النصوص دون معالجتها معالجة تأويلية فعليّة، فهناك من المفسرين والفقهاء والعلماء على اختلاف مشاربهم واشتغالاتهم من اختار طريقًا آخر، وهو طريق تأويل النقل بالنقل. ويمكننا عند مقارنة أصحاب الاتجاهين أن نقول: إن أصحاب الاتجاهين اتّفقوا على الاعتماد على النصوص، لكن أصحاب المنهج الثاني اختاروا أن يجمعوا النصوص بعضها إلى بعض للوصول إلى تصور عام يمكن من خلاله العودة مرة أخرى لفهم الجزئيّات.

ويعدّ التأويل من سُبل التعامل مع النصوص التي في ظاهرها التعارض؛ إذ هو طريق يعمل على جمع النصوص، والجمع والتوفيق أولى من الإهمال حال التعارض والمعارضة[1].

ويمكن أن ندرج تحت هذا الاتجاه العامّ عامّة المسلمين؛ إذ هو طريق أغلب المفسرين والفقهاء، وهو الطريق الذي اتخذه الأشاعرة وجملة الإمامية، وغيرهم من المذاهب والفرق الإسلامية. وقد اعتمد أغلب أصحاب هذا الاتجاه على القرآن الكريم والسنة النبوية لتأويل النصوص القرآنية، ومنهم ابن كثير الذي يرى أن أحسن طرق فهم النص القرآني تفسيره وتأويله بالقرآن الكريم، ثم بالحديث النبويّ، ثم بآثار الصحابة والتابعين[2].

وقد أجاز بعض أتباع هذا الاتجاه الاجتهاد عند فقدان النصوص المفسِّرة، ومنهم القرطبي الذي أجاز هذا على أن يكون الاحتكام إلى لسان العرب وأساليبهم اللغوية[3].

الاتجاه العقلي.

يرتبط التأويل بطبيعته بالعقل؛ حيث إن التأويل من إجراءات تلقي النصوص، وعمليات التلقي عمليات عقلية بالأصالة؛ لذا نجد العقل حاضرًا بصورة أو بأخرى في كل عملية تأويل. لكننا هنا لا نتناول حضور العقل بصفته أداة آلية للتأويل، بل بكونه آلة القياس والبرهان اللذين يعطيان

---

[1] ينظر: عبد الماجد، منير: **أوجه الجمع بين النصوص الشرعية ظاهرًا عند الأصوليين وتطبيقاتها**، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، الإسكندرية، م 7 ع 36.

[2] ابن كثير، إسماعيل بن عمر: **تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)**، تح: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998م، ج 1 ص 8 و9.

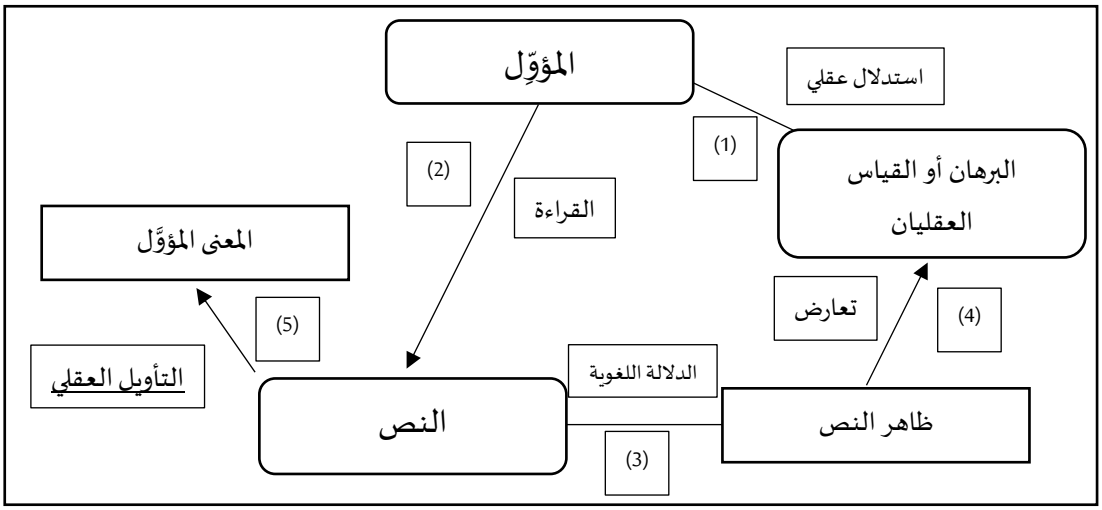
[3] القرطبي، محمد بن أحمد: **الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)**، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1964م، ج 1 ص 33 و34.

أحكامًا قطعية شاملة وكليّة، فإذا تقاطعت معها ظواهر نصوص شرعية صار على المتلقي توجيه النص إلى غير ظاهره متخذًا سبيلًا ما، ومن أهم هذه السبل التأويل.

ومما تنبغي الإشارة إليه أن التأويل العقلي يمكن تعريفه بأنه: حمل الدليل النصيّ على غير ظاهره بقرينة التعارض بينه وبين دليل عقلي[1].

وقد اتَّبع هذا الاتجاه عدد غير قليل من العلماء والمفكرين المسلمين، ونقف هنا عليها، مقدمين أقلها ميلًا للتأويل وهي فئة المفسرين، ثم فئة الفقهاء وانتهاء بالمتكلمين الذين هم أكثر الفئات ميلًا للتأويل العقلي بالمجمل[*].

ويمكن تصوّر هذه العملية على النحو الآتي:



الشكل (2): التأويل العقلي.

وعليه يمكن تصوّر خمس خطوات توصل إلى التأويل العقليّ، وهي على التفصيل الآتي:

1- **الاستدلال العقليّ:** لا يأتي الإنسان إلى الدليل إلّا وهو مُحمَّل بعدد من المقدمات الثقافيّة والمعرفيّة، كالاستدلالات العقليّة التي يقطع بصحتها، وهذه الأدلة بشكل أساسي تنتمي إلى نوعين من الأدلة العقليّة هما: البرهان والقياس.

---

[1] على الرغم من أننا أفرغنا الجهد في البحث عن تعريف سابق للتأويل العقلي إلا أننا لم نجد أحدًا سبق إلى تعريفه.

[*] نحن هنا نحاول قدر المستطاع أن نقلل من تكرار المطالب السابق ذكرها في (مجالات التأويل)؛ لأننا تكلمنا هناك عن إعمال التأويل في الفقه والتفسير والعقيدة، ونركز هنا على العلاقة بين التأويل العقلي خاصة، والمشتغلين في هذه المجالات.

وأنبه إلى وجود بعض العلماء الذين يصعب تصنيفهم تحت واحد من الأصناف الثلاثة لاشتغالهم بأكثر من مجال فاخترنا أن نضعهم تحت مجال اشتغالهم الرئيس، مع أخذ سمات استدلالاتهم الشكلية بالاعتبار.

2- **القراءة:** بعد هذه المقدّمات يأتي المتلقي إلى النص فيقرؤه قراءة تحليليّة للوصول إلى مضامينه ومعانيه؛ لإضافتها إلى منظومته المعرفية السابقة.

3- **الدلالة اللغويّة:** في القراءة الأولى للنص يكشف المتلقي دلالاته اللغويّة التي يصل إليها من خلال المستويات اللّغويّة المختلفة؛ وهي: (المستوى المعجمي، والمستوى الصرفي، والمستوى النحوي، والمستوى البلاغي).

4- **التعارض:** وفي أحيان كثيرة يراجع المتلقي مقدماته العقليّة فيجد تعارضًا بينها وبين الدلالة اللغويّة للنصّ، مما يضطرّه لمراجعة الاثنتين. وفي الغالب يختار أصحاب العقل والرأي التنازل عن ظاهر النصّ؛ لأن النصوص في غالبها ظنية الدلالة، فيكون بين طريقي الإهمال والتوفيق. ولأنّ الإهمال طريق صعب خاصّة إن كان النصّ متواترًا أو صحيح السند أو في حكمهما، فيتجّه للطريق الآخر وهو التوفيق.

5- **التأويل:** ومن هنا يراجع المتلقي النصّ مرة أخرى بقراءة ثانية تأويلية، فيحمله على غير ظاهره، وهو بهذا يوفق بين الدليلين دون أن يسقط أحدهما.

تأويل المفسّرين.

يقف المفسر – في العادة – على آيات القرآن آية آية ليفسّر مضامينها ويكشف معانيها، ولا بدّ له عند معالجته التفسيريّة للنصوص من الدخول في التأويل؛ لأنّ أغلب آيات القرآن تحتمل معاني مختلفة، وإن كان لها معنى بيّنًا واضحًا.

ويسمّى المنهج بين المفسرين بـ (التفسير الاجتهادي)، وهو "يعتمد العقل والنظر أكثر مما يعتمد النقل والأثر، ليكون المناط في النقد والتمحيص هو دلالة العقل الرشيد والرأي السديد، دون مجرد الاعتماد على المنقول من الآثار والأخبار"[1]. ويلحظ في هذا التعريف أن القائلين بهذا المنهج يعطون لأنفسهم الحق في فهم النصوص وتأويلها مستعملين الحجج والبراهين العقلية.

ويمكن أن نضم تحت هذا المنهج عددًا من المفسرين كالطوسيّ في **تفسير التبيان**، والطبرسيّ (ت 548 هـ) في **مجمع البيان**، والفخر الرازيّ (ت 606 هـ) في تفسيره **مفاتيح الغيب**.

وليس غريبًا أن يتّجه المفسرون – وهم أكثر الناس تشربًا بثقافة القرآن – إلى هذا النوع من التفسير؛ فـ "إنّ بعض آيات القرآن تتضمن براهين عقليّة؛ مثل الآية: **{لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا**

[1] معرفة، محمد هادي: **التفسير والمفسرون**، الجامعة الرضوية، مشهد، د ت، ط 2، ج 2 ص 801.

اللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ} (الأنبياء:22)، وقد دعا القرآن الناس إلى التفكُّر والتعقُّل والتدبُّر في آيات الله"[1].

تأويل الفقهاء.

يكثر الفقهاء أكثر من التأويل العقلي لأسباب كثيرة أهمها: أنّ الفقيه يهدف إلى استنباط الأحكام الفقهية من الأدلة الشرعية لتنزيلها على المواضيع الخارجية، وهو بهذا يمارس عملية عقلية ينتقل فيها من النصّ الثابت إلى الواقع المتغيّر، وهذه العمليّة تحتاج إلى جهد عقليّ أكثر من عمليّة الشرح والبيان التي يقوم عمل المفسر عليها. ولأن الجهد الفقهي الاستنباطي ينطلق من تقريرات علم الأصول، الذي نص فيه عدد من أهله على حجية العقل وجواز الاستدلال به؛ ومن هذا المنطلق يتناول الفقيه المسائل التي يعالجها مستحضرًا كافة الأدلة القابلة للإيراد فيه، ثم يعمل على معالجتها. بخلاف المفسر الذي يهدف أوّلًا وأخيرًا إلى بيان المضامين بما يملك من أدوات، فالعقل لدى الفقيه دليل، ولدى المفسر أداة للفهم.

ومع هذا نجد بين الفقهاء – بمذاهبهم المختلفة – خلافًا كبيرًا في القول بحجية العقل وفي الدور المعطى له في عملية الاستدلال الفقهي فالحنابلة وأهل الحديث الذين يحجّمونه حتى لا يكاد يكون موجودًا في العملية، أمَّا الشافعية فقد استعملوا الاستصحاب، والمالكية هم أصحاب المصالح المرسلة، والأحناف الذين قالوا بالقياس، وكل هذه الأدلة عقلية في حقيقتها.

تأويل المتكلّمِين[2].

بدأ الجدل العقديّ منذ القرون الأولى للإسلام حول توحيد الله وصفاته وأفعاله بين الفرق الإسلامية المختلفة. وهذا الجدل اتسمّ بتنوع الحجج والاستدلالات التي يسوقها كل فريق لتأييد اعتقاداته وأفكاره، ومن أهم أنواع الحجج التي اعتمدوها الحجج العقلية.

وتأخذ الحجج العقليّة مكانة عالية في المسائل العقدية؛ لأنّ الأصل في الاستدلال العقديّ عقليٌّ؛ لأنّ الاستدلال بالنصوص القرآنيّة والنبويّة من جهة قداسة مصدرها باطلٌ؛ لما فيه من استدلال

---

[1] رضائي، محمد علي: **دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن**، تعريب: قاسم بيضاني، مركز المصطفى، قم، ط 2، 2010م، ص 114.

وللتوسع في أدلة الموافقين والمعارضين للتفسيرين العقلي والاجتهادي ينظر: المرجع السابق، ص 125 – 130.

[2] علم الكلام أو علم أصول الدين: علم يشتمل على بيان الآراء والمعتقدات التي صرح بها صاحب الشرع، وإثباتها بالأدلة العقلية ونصرتها، وتزييف كل ما خالفها. (ابن الأكفاني، محمد بن إبراهيم: **إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم**، تح: عبد المنعم محمد عمر، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1990م، ص 161).

بمتنازع عليه، ولأنه من قبيل **المصادرة على المطلوب**[1]؛ لذا لم يكن هناك طريق لإثبات أصول العقائد والمسائل الكبرى فيها إلا طريق العقل.

ومن أبرز التيارات التي ركزت على العقل **تيار الاعتزال**[2].

ويمكننا أن نفهم مدى أهمية العقل عندهم بالنظر في ترتيب القاضيّ عبد الجبار لكتابه (فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة)، فتراه يبدأ سرد أدلتهم بالعقل قائلًا[3]:

> **أولها دلالة العقل؛ لأن به يميّز بين الحسن والقبيح، ولأن به يعرف بأن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع، وربما تعجَّب من هذا الترتيب بعضهم، فيظن أن الأدلة هي الكتاب والسنة والإجماع فقط، أو يظن أن العقل إذا كان يدل على أمور فهو مؤخر. وليس الأمر كذلك؛ لأن الله تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة، وكذلك السنة والإجماع.. وبالعقل يميّز بين أحكام الأفعال، وبين أحكام الفاعلين. ولولاه لما عرفنا من يؤاخذ بما يتركه أو بما يأتيه، من يحمد ومن يذم، ولذلك تزول المؤاخذة عمن لا عقل له.**

لقد جعل القاضي من العقل الدليل الأول الموصل إلى باقي الأدلة، ومناط التكليف، والمميّز للأحكام. وكما تقدَّم مع باقي المؤوّلين بمختلف تخصصاتهم، يكون الدليل العقليّ أحيانًا معارضًا ظواهر الآيات والأحاديث. وهذا الفهم للعقل والتأكيد على مكانته لا يغيب عن مؤلفات المعتزلة سواء أكانت عقديَّة أم فقهيّة أم وغير ذلك، فنجد الجاحظ مثلًا في رسالته (التربيع والتدوير) التي يهجو فيها أحمد بن عبد الوهاب ويستهزئ به بأسلوب أدبي رفيع يقول: "ولَعمْري إن العيون لَتُخطِئ، وإن الحواس لَتَكذب، وما الحُكم القاطع إلّا للذهن، وما الاستبانة الصحيحة إلّا للعقل؛ إذ كان زمامًا على الأعضاء وعيارًا على الحواس"[4].

---

[1] المصادرة على المطلوب: "هي التي تجعل النتيجة جزءَ القياس أو تلزم النتيجة من جزء القياس" (الجرجاني: **التعريفات**، ص 216).

وينظر: جبر، فريد وآخرون: **موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب**، مكتبة لبنان (ناشرون)، بيروت، ط 1، 1996م، ص 895 و896.

[2] للتوسع في مذهبهم وفرقهم: الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1 ص 43 – 85.

[3] القاضي، عبد الجبار بن أحمد: **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تح: فؤاد سيد، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 2017م، ص 87 و88.

[4] الجاحظ، عمرو بن بحر: **الرسائل الأدبية**، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 2، 2002م، ص 436.

ولا تختلف النظرة كثيرًا بين المعتزلة و**الأشاعرة**[1] في التوفيق بين العقل والنقل، فنجد الفخر الرازيّ – وهو من أعلام الأشاعرة – يقول[2]:

> **الدلائل النقلية لا تفيد اليقين؛ لأنها مبنية على نقل اللغات، ونقل النحو والتصريف، وعدم الاشتراك، وعدم المجاز، وعدم الإضمار، وعدم النقل، وعدم التقديم والتأخير، وعدم التخصيص، وعدم النسخ، وعدم المعارض العقلي. وعدم هذه الأشياء مظنون لا معلوم. والموقوف على المظنون مظنون، [وإنما]* ثبت هذا ظهر أن الدلائل النقلية ظنية وأن العقلية قطعية والظن لا يعارض القطع.**

بل يصل لما هو أعلى من هذا، إذ يرى أن تأويل النصوص المعارضة لدليل لعقل ليس إلا على سبيل التبرع من المفسّر والفقيه[3].

ويمتاز تأويل المتكلمين بأنه تأويل جدلي في أصله؛ إذ هو تابع إلى الظروف الثقافية والمعرفية التي نشأ فيها **الكلام** عند المسلمين. فالكلام لم يأتِ إلا بعد ظهور اختلاف حول عدد من المسائل العقائدية كمسألة الجبر والتخيير، ومسائل صفات الله وأفعاله، ومسائل عصمة الأنبياء، ومسألة الخلافة والإمامة. ولأنّ أصحاب كل رأي في هذه المسائل يسوقون من الأدلة النقلية ما أمكنهم وجب على الطرف الآخر الردُّ عليه، وبعد أن وجدوا كثرة الأدلَّة النقليَّة وتعارضها وبعضها، وتعارض عدد منها مع أمور ثابتة عندهم في منظومتهم العقائديّة والمعرفيّة لاذوا بعقولهم فبنوا براهينهم العقليَّة لمدعياتهم إلى أن وصلوا إلى درجة القطع بالرأي، ومن ثم وضعوا النتائج التي توصلوا إليها معيارًا لقبول مضامين الأدلّة النقليّة أو رفضها، ومن أهم الطرق التي استعملوها في هذا الباب التأويل.

هذا ونجد المتكلمين لم يحصروا مجال عملهم بالعقائد التي لها تأسس عملهم، بل امتدَّ كلامهم إلى أن وصل إلى المسائل الفقهيّة فناقشوها وتجادلوا فيها بالأسلوب نفسه، إلى أن وصل

---

[1] للتوسع: الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1 ص 94 – 103.

[2] الرازي، محمد بن عمر: **معالم أصول الدين**، تح: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، د ط، ص 27

* هكذا، والتصويب: فإذا.

[3] ينظر: الرازي، محمد بن عمر: **أساس التقديس**، تح: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986م، ص 220 و221.

الأمر بهم إلى تأليف الرسائل والكتب في ذلك، ومنها (التجريد) للقَدُّوريّ[1]، و(المبسوط) للسرخسيّ[2]، و(الخلاف) للطوسيّ[3].

الاتّجاه الباطنيّ.

يتكوّن الاتجاه الباطني من عدد من المدارس والتيارات الإسلامية التي يقول أصحابها: "إن النصوص الدينية لها معنيان: أحدهما ظاهر يفهمه الناس بواسطة اللغة، وبمعرفة أساليب الكلام، والثاني باطن لا يدركه إلا الذين اختصهم الله بهذه المعرفة، وهم يَصلُون إلى إدراك هذه المعاني المحجوبة عن عامة الناس بتعليم الله لهم مباشرة"[4]. ويمكن إدراج ثلاثة تيارات تحت عنوان الاتجاه الباطني:

الأول: التصوف: وهو عند ابن عَجِيبَة (ت 1224هـ): "علم يُعرف به كيفية السلوك إلى حضرة ملك الملوك، أو تصفية البواطن من الرذائل وتحلِيَتها بأنواع الفضائل، أو غيبة الخلق في شهود الحق، أو مع الرجوع إلى الأثر. فأوَّله علم، ووسطه عمل، وآخره موهبة"[5]. وعند زروق الفاسيّ (ت 899 هـ) "علم قُصِد لإصلاح القلوب، وإفرادها لله عما سواه"[6]، ويصعب ضبط تعريف له يجمع عليه؛ إذ "حُدَّ التصوّف ورسم وفسّر بوجوه تبلغ الألفين"[7].

الثاني: العرفان: يقول اليثربّي في تعريفه للعرفان: "العلم بالحقّ (سبحانه) من حيث أسماؤه وصفاته ومظاهره، والعلم بأحوال المبدأ والمعاد وحقائق العالم وكيفيّة رجوعها إلى الحقيقة الواحدة التي هي الذات الأحديّة للحقّ تعالى، ومعرفة طريق السلوك والمجاهدة لتحرير النفس من علائقها وقيود جزئيّتها ولاتّصالها بمبدئها واتّصافها بنعت الإطلاق والكلّية"[8].

---

[1] القدوري، أحمد بن محمد: **التجريد**، تح محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، دار السلام، القاهرة، ط 1، 2006م.

[2] السرخسي، محمد بن أحمد: **المبسوط**، تح جماعة، دار المعرفة، القاهرة، ط 1، 1995م.

[3] الطوسي، محمد بن الحسين: **الخلاف**، تح جماعة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1987م.

[4] عكام، محمود: **الموسوعة الإسلامية الميسرة**، دار صحارى، دمشق، 1995م، ج 3 ص 483.

[5] ابن عجيبة، عبد الله أحمد: **معراج التَّشوُّف إلى حقائق التصوف**، تح: عبد المجيد خيّالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، د ط، ص 25.

[6] زروق الفاسيّ، أحمد بن أحمد بن محمد: **قواعد التصوف**، تح: عبد المجيد خيّالي، دار الكتب العلمية، ط 2، 2005م، ص 26.

[7] **المصدر السابق**، ص 21.

[8] رزق، خليل: **العرفان الشيعي**، دار الفرقد، قم، ط 1، 2008م، ص 10.

نقلًا عن: يثربي، يحيى: **العرفان النظري** (فارسي)، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط 1، 1995م، ص 27 و28.

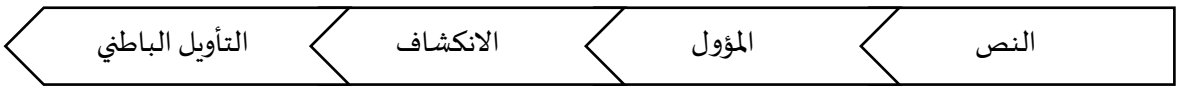
الثالث: أتباع المذاهب الباطنية: ويدخل تحت هذا التصنيف الإسماعيلية، ووصل لنا في عدد من المراجع والمصادر أنّهم يقولون بهذا النوع من التأويل، لكننا لا نستطيع دراسة تأويلهم؛ لندرة المصادر والمراجع التي نقلتها من جهة، ولأنّها مصادر ومراجع وسيطة يتبنَّى أصحابها مذاهب مغايرة لمذهبهم.

ويُعَدُّ اتجاه هذه التيارات أكثر الاتجاهات خوضًا في التأويل، وأبعدها من الظاهر. ولهم كلمات يهاجمون فيها الفقهاء والمفسرين وغيرهم ممن يستفيدون من الدلالات اللُّغويّة وينتقصون منهم. ومن أبرز الذين حملوا راية هذا الاتجاه محيي الدين بن عربي (ت 638 هـ) الذي يقول[1]:

> **وما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته العارفين به من طريق الوهب الإلهي الذين منحهم أسراره في خلقه، وفهَّمهم معاني كتابه وإشارات خطابه، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل (عليهم السلام) .. ولكن علماء الرسوم لما آثروا الدنيا على الآخرة وآثروا جانب الخلق على جانب الحق، وتعودوا أخذ العلم من الكتب ومن أفواه الرجال الذين من جنسهم، ورأوا في زعمهم أنهم من أهل الله بما علموا وامتازوا به عن العامة في حجبهم عن ذلك أن يعلموا أن لله عباداً تولى تعليمهم في سرائرهم بما أنزله في كتبه وعلى ألسنة رُسله، وهو العلم الصحيح عن العالم المعلم الذي لا يشك مؤمن في كمال علمه ولا غير مؤمن.**

فهو يصف من خالفه ولم يقل بالعرفان والتصوف بـ**أهل رسوم**[*]، والعرفاء والمتصوفة "يسمون الفقهاء وأهل الأثر ونحوهم علماء الرسوم؛ لأنهم عندهم لم يصلوا إلى الحقائق، واشتغلوا عن معرفتها بالظواهر والأدلة"[2]. ويشبههم بالفراعنة، ويتهمهم بتقديم الدنيا على الآخرة.

ويمكن تصوّر منوال لهذا التأويل على النمط الآتي:



الشكل (3): من النص إلى التأويل الباطني

---

[1] ابن عربي، محمد بن علي: **الفتوحات المكية**، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م، ص 421 و422.

[*] ينظر: الحمدي، عبد السلام: **صورة الصوفي لدى علماء الرسوم في نظر ابن عربي**، طواسين للتصوف والإسلاميات (موقع إلكتروني)، تاريخ الاطلاع: 2023/10/14 م، https://tawaseen.com/?p=4240 .

[2] ابن القيم، محمد بن أبي بكر: **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، تح: محمد المعتصم بالله، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 3، 1996م، ج 3 ص 164.

ويمكن جعل تلقي العارف والصوفي للنص على مرحلتين:

القراءة الاطّلاعيّة: يأتي المؤول العارف أو الصوفي إلى النص فيقرأه قراءة أولى، يقف فيها على ألفاظ النص ودلالاتها اللغويّة على نحو أوليّ.

القراءة الكَشْفِيَّة: يهمل المؤول الدلالات الظاهرة للنصّ، ليحمله على معانٍ خفيّة. وهو يعامل النصوص بوصفها مجموعة من الرموز والإشارات، ويوجهها حسب ما ينكشف له وما يقذفه الله في قلبه من علم ومعرفة. ونتائج هذه القراءة الكشفيّة لا يمكن دراستها دراسة علميّة لأمور أهمها:

1. يدّعي أصحاب هذا الاتّجاه اتصالهم **بمصدر** مقدس على نحو المكاشفة والشهود، ولا يمكن للطريقة العلمية دراسة هذا الاتصال.
2. المعرفة لدى هؤلاء **شخصية** نابعة من تجربة الإنسان الفرديّة واتّخاذه طريق السير والسلوك.
3. تحويلهم النص من كونه مجموعة من الدوال لها مدلولاتها اللغوية إلى **نظام من الرموز والإشارات**، وهذا النمط من التفكيك يتسم باللّا معياريّة.
4. اتّخاذهم طريق التلميح والتستُّر بالأفكار والمعتقدات، وهذا ما نصّ عليه ابن عربي بقوله[1]:

> **واصطلح أهل الله على ألفاظ لا يعرفها سواهم إلا منهم، وسلكوا طريقة فيها لا يعرفها غيرهم، كما سلكت العرب في كلامها من التشبيهات والاستعارات؛ ليفهم بعضهم عن بعض، فإذا خلوا بأبناء جنسهم تكلموا بما هو الأمر عليه بالنص الصريح، وإذا حضر معهم من ليس منهم تكلموا بينهم بالألفاظ التي اصطلحوا عليها، فلا يعرف الجليس الأجنبي ما هم فيه ولا ما يقولون.**

فهاهم يستعملون – إن كان يسمعهم غريب عنهم – ألفاظًا لا يعرف المراد منها إلا من كان منهم، وسلوكهم مسلك التورية مفهوم؛ لشدة الحرب التي كانت عليهم من الحكام ومن العلماء الذين لا يتبنون طريقتهم[2]. وهذا ينسحب على كتبهم ومؤلفاتهم التي عندما ألّفوها بِنيّة نشرها علموا أنها ستقع في يد غيرهم، لذا اتخذوا فيها أيضًا سبيل التورية والترميز.

---

[1] **الفتوح المكية**، ج 1 ص 424.

[2] ينظر: بدوي، عبد الرحمن: **تاريخ التصوف الإسلامي: من البداية حتى نهاية القرن الثاني**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 1، 1975م، ص 61 – 83.

التأويل في الدرس اللساني والنقدي الحديث.

فيما تقدّم عرضنا مناهج التأويل التقليدية، وهنا نعرض النظرة الحديثة للتأويل؛ لفتح نافذة على آخر ما وصلت إليه الدراسات الحديثة. وعند قراءة المنتجات اللسانيّة والنقديّة والفلسفيّة يظهر جليًّا أنَّ هذا الحقل كثير التشعُّب والتداخل بحيث لا يمكن أن يُبلغ منتهاه أو يشارف عليه في الوريقات المخصصة له في هذه الرسالة.

ويمكن جعل مراحل تطوّر علم التأويل أو الهيرمينوطيقا (Hermeneutics) في أربع مراحل أساسية مترتبة زمانيًّا؛ وهي: مرحلة ما قبل الحداثة، ومرحلة الحداثة، والمرحلة الفلسفيّة، ومرحلة ما بعد الفلسفيّة[1].

أولًا: مرحلة ما قبل الحداثة أو الهيرمينوطيقا الكلاسيكية.

ارتبطت الهيرمينوطيقا في نشأتها بالدرس الديني؛ إذ كانت محصورة – إلى حد كبير – بدراسات الكتاب المقدّس (التوراة والإنجيل وملحقاتهما)، ولا يمكن الحديث عن البحث التأويليّ في الكتاب المقدّس بعيدًا عن الانقسام الكنسيّ بين الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة؛ إذ عمدت الأخيرة إلى ترجمة الكتاب المقدّس من اللاتينيّة القديمة إلى اللغات الأوربيّة المستعملة، وتحريره من سلطة الكنيسة[2]. وأوَّل من نقل الكتاب المقدس هو مارتن لوثر (Luther Martin) (ت 1546م) مؤسّس البروتستانتيّة، وأصدر الترجمة الكاملة في العام (1534م)، ناقلًا إيَّاه من اليونانيّة المتروكة التي لا يفهمها إلا من تخصُّص في الدراسات الكنسيَّة إلى اللغة الألمانيَّة المحليَّة المحكيَّة، وكان دافعه من هذا وضع الكتاب المقدس بين يدي الإنسان العاديّ[3]. ولفهم النصوص الدينية ومعالجتها احتاجت البروتستانتية إلى وضع قواعد للتفسير، ومن التراث الفلسفيّ اليونانيّ استمدّ اللاهوتيّون البروتستانت مصطلح (الهيرمينوطيقا).

---

[1] وضع هذا التقسيم: راد، صفدر إلهي: **الهيرمينوطيقا: منشأ المصطلح ومعناه واستعمالاته في الحضارات الإنسانية المختلفة**، تعريب: حسين الجمال، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، ط 1، 2019م، ص 37 و38.

[2] للتوسّع في المقارنة بين أصول المذاهب المسيحية: شنودة الثالث، نظير جيد روفائيل: **اللاهوت المقارن**، الكلية الإكليريكية للأقباط الأرثوذوكس، القاهرة، ط 5، 1996م، ج 1.

[3] السواح، فراس: **موسوعة تاريخ الأديان**، تكوين، الكويت، ط 4، 2017م، ج 5 ص 337.

وقد استعمل الفعل (hermenia) والفعل (hereneuenie) في اليونانيّة القديمة بثلاثة معان مختلفة، وهي: القراءة بصوت عالٍ، والشرح والتفسير، والترجمة من لغة أجنبية[1].

وقد يكون أقرب لفظ لهذا المصطلح في اللغة العربية (البيان)؛ إذ يحمل في دلالاته كل المعاني التي يشير إليها المصطلح اليونانيّ.

ونجد هذا المصطلح حاضرًا في كتاب (فنّ الشعر) أو (الأرغانون) لأرسطو[2]، وكذلك في محاورة سقراط وأيون نجد المصطلح كثير التردد والاستعمال بالمعاني سابقة الذكر[3].

وأخذ مفسرو الكتاب المقدّس هذا المصطلح واستعملوه في دراساتهم، ومنهم اللاهوتي دان هاور (Dan Hauer) الذي وضع كتابًا بعنوان "الهيرمينوطيقا المقدّسة أو منهج تأويل النصوص المقدسة" وأصدره في العام (1654م)، وممّا يلفت النظر أنَّه فرَّق بين الهيرمينوطيقا وبين الشرح الاعتيادي؛ إذ جعل من (الهيرمينوطيقا) علمًا "يبحث في القواعد والمناهج والنظريّات الحاكمة على التفسير"[4].

ومن أهم الشخصيات في الهيرمينوطيقا الكلاسيكية جان مارتن كلادنيوس (Jean-Martin Cladnius) (ت 1759م)؛ إذ قدّم مقولات مهمّة تبين عمق نظر وإنعام في التأويل، وأهمها:

1. هدف التأويل وغايته.

يرى كلادينوس أنّ الغرض من التأويل أو (الهيرمينوطيقا) هو فهم النصوص والآثار ونقل ما فيها، والدافع الذي يدفع المؤول ليس إلا إيصال العبر والدروس الأخلاقية إلى المتلقي الأخير.

---

[1] مصطفى، عادل: **فهم الفهم: مدخل إلى الهيرمينوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر**، الهنداوي، القاهرة، 2018م، ص 21.

وقد اشتقت الهيرمينوطيقا من الميثولوجيا اليونانيّة القديمة، ينظر: **المصدر السابق**، ص 15 – 19.

وينظر: منصور، مهيدي: **مفهوم التأويلية وأصولها الفلسفية**، منصة الجمل (موقع إلكتروني)، تاريخ النشر: 3 سبتمبر 2011م، تاريخ الاطلاع: 22 مايو 2024، https://n9.cl/pu6hv.

[2] ينظر: بدوي، عبد الرحمن: **فنّ الشعر: مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد**، النهضة المصرية، القاهرة، 1953م، ص 3 – 7.

[3] أعاد ترجمتها في ذيل كتابه: مصطفى، عادل: **فهم الفهم**، ص 280 – 294.

[4] راد، صفدر: **الهيرمينوطيقا**، ص 46 و47.

وهو بهذا يحصر التأويل وممارسته بالأغراض الدينيّة والأخلاقيّة، دون الانطلاق به إلى الفضاءات الأوسع التي يمكن استعمال التأويل فيها[1].

2. التفريق بين الفهم والتفسير.

وليس الفهم والتفسير شيئًا واحدًا؛ إذ الفهم المباشر هو المتوقَّع في حالات التواصل شرط أن يعلم المخاطب بموضوع الرسالة، ومن ثمَّ لا يكون التأويل ذا حدود واسعة، بل ينحصر بالجمل المبهمة أو التي تتعارض فيها الأفهام. وقد جعل الإبهامات على أربعة أنواع، وجعل التأويل يعمل في الرابع منها فقط، وهذه الأنواع:

1. الإبهامات الناشئة من تحريف النّص: وكشف هذه الإبهامات من مهمة المصحّح أو المحقّق.
2. الإبهامات الناشئة من نقص المعرفة بلغة الأثر: وكشفها من مهمة اللغُوِيّين.
3. الإبهامات الناشئة من إبهام ذاتيّ في العبارة أو الكلمة: ولم يصرّح بالموكل إليه كشف هذا النوع.
4. الإبهامات الناشئة من عدم العلم الكافي بتاريخ البحث: ويعني به عدم الوصول إلى سياقات النص والقرائن المحيطة به.

3. قصد المؤلف.

ينطلق كلادنيوس من أنّ المؤلف يقصد شيئًا ويهدف له في رسائله، سواء كانت هذه الرسائل شفاهية أو مكتوبة، ويكون المعنى الذي يريده مطابقًا لقصده، وعلى المفسّر أو المؤول أن يتتبَّع مقاصد المؤلف للوصول إلى مراده.

4. زاوية النظر.

يعالج كلادنيوس مسألة غاية في الأهمية في كتابه، وهي أنّ التأويلات تختلف حسب الزاوية التي ينظر منها المفسّر، وهو بهذا يلتفت إلى أنّ المفسّر ليس ناقلًا موضوعيًا للمعارف، بل هو ينقل ما رآه من وجهة نظره وفق الشروط الثقافيّة والفكريّة التي ينطلق منها[2].

---

[1] ينظر: مصطفى: **فهم الفهم**، ص 48.

[2] راد، صفدر: **الهيرمينوطيقا**، ص 49 – 55.

ثانيًا: مرحلة الحداثة.

في القرن التاسع عشر حصلت النقلة الكبرى الأولى في (الهيرمينوطيقا) على يد الفيلسوف اللاهوتي الألماني فريدريك شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) (ت 1834 م)، ويمكن ملاحظة أنه – على الرغم من خلفيّته اللاهوتية – لم يحصر وظيفة التأويل بفهم النصوص الدينيّة التي تُراعى فيها عصمة منشئها، بل عمل أيضًا على النصوص البشريّة. ويمكن تلخيص إسهاماته في النقاط الآتية:

1. الهيرمينوطيقا فنّ الفهم.

يخالف شلايرماخر المتقدّمين عليه في النظر إلى (الهيرمينوطيقا)؛ فهو لا يراها شيئًا منفصلًا عن فهم النص، بل على العكس من ذلك يعرّفها بأنّها نظريّة الفهم أو فنّ الفهم[1].

2. أصالة سوء الفهم وارتباطه بالهيرمينوطيقا.

ويرى شلايرماخر أنّ المتلقي – لأنّه قد يخطئ في فهم عبارات الآخرين وكلماتهم – عليه أن يعالج النصوص من خلال قواعد الهيرمينوطيقا في أي نصٍّ كان، وهو بهذا يجعل منها أساسًا في القراءة والفهم، ويعطيها دورًا فعَّالًا في كل النصوص سواء أكانت هذه النصوص تحمل إبهامًا أم لا، ويكون عملها على النصوص كلّها، لا على ما استغلق منها فقط. فحوَّل بهذا الهيرمينوطيقا من كَونها حالة مؤقتة إلى حالة دائمة في التعامل مع النصوص.

3. مراعاة الجانبين اللُّغويّ والنَّفسيّ عند المؤلف.

يرى شلايرماخر أنه لا يمكن الاكتفاء بالجانب اللغويّ والتركيبيّ في النص، بل يجب أيضًا البحث في أهداف المؤلف وغاياته للوصول إلى فهم سليم للنص. وهو بهذا يؤكد صلاحية الهيرمينوطيقا للتعامل مع النصوص الإنسانية في المجالات المختلفة سواء أكانت هذه النصوص

وينظر: الخزعل، عادل: **محورية المؤلف في التأويل (جدل الحضور والغياب في الفكر الإسلاميّ المعاصر)**، الحوار المتمدن (موقع إلكتروني)، نشر في: 20 أبريل 2022م، تاريخ الاطلاع 22 مايو 2024م، https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=753664

[1] مصطفى: **فهم الفهم**، ص 42.

أدبية أم تاريخية أم سياسية أم فلسفية أم غير ذلك، وسواء أكانت هذه النصوص مكتوبة أم شفاهيَّة، رابطًا هذه النصوص جميعها بالاشتراك اللغوي في مادتها[1].

ويؤكد شلايرماخر على أننّا – إذا أردنا الوصول إلى فهم كامل للنصوص – يجب علينا الاطلاع على الخصائص اللغويّة والنحويّة للنص، والخصائص النفسيّة والفرديّة للمؤلف. فلا يمكن الاكتفاء بالجانب اللغويّ إذا أردنا الوصول الحقيقي للمراد؛ لأنَّ اللغة أحيانًا تضيق على المؤلف فلا يستطيع تبيين مراده.

وفي سبيل الوصول إلى فهم الجانب النفسيّ للمؤلف لا بد من اتخاذ سبيل الحدس والتنبُّؤ؛ إذ لا يمكن التعامل معه بالصورة نفسها التي يتعامل بها مع التفسير اللغويّ والنحويّ.

4. الفهم الدوري أو الحلقة الهيرمنيوطيقية.

وفي الناحية الإجرائية، يجعل شلايرماخر فهم أيَّ نصٍّ يحتاج إلى النظر في بُعدين؛ أولهما: النظر في النصّ أو العبارة بوصفهما كلًّا واحدًا، وبه يسعى المؤول إلى الوصول إلى المعنى العامّ من الخطاب. وثانيهما: النظر إلى الأجزاء التي يتكوّن منها النصّ. ومن خلال الانتقال بين هذين البعدين تتشكَّل الحلقة الهيرمنيوطيقيّة[2].

ومن الشخصيات المهمة التي تركت بصمتها على الهيرمينوطيقا في هذه الفترة الألماني فيلهلم دلتاي (Wilhelm Dilthey) (ت 1911م) الذي وسّع مجال عمل الهيرمينوطيقا إلى العلوم الإنسانية والاجتماعية كافّة، مدخلًا عليها العنصر التاريخي، وكان يسعى بجهوده النقديّة الهيرمنيوطيقيّة لجعل الهيرمينوطيقا منهجًا للعلوم الإنسانيّة في مقابل المنهج التجريبيّ الذي سيطر في عصره لمعالجة العلوم الطبيعية، وانطلق في جهوده من منطلقات إبيستمولجيّة لبيان الفرق بين العلوم الطبيعية والإنسانية، وخَلُص إلى أنّ الفرق بينهما ليس منحصرًا في الموضوع فقط، بل هو أعمق من ذلك بكثير؛ إذ يوجد تفاوت في ماهية بينهما في تعريف كل نوع من العلوم لنفسه[3].

---

[1] الفرحان، أحمد: **النص المقدّس في ضوء العصر الهرمنيوطيقي للعقل**، مجلة قضايا إسلاميّة معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2014م، ع 59 – 60، ص 193.

[2] للتوسع: راد: **الهيرمينوطيقا**، 61 – 80.

[3] للتوسّع: بولتمان، رودولف: **مسألة الهرمنيوطيقا**، ترجمة: علي حاكم صالح، مجلة قضايا إسلاميّة معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2014م، ع 59 – 60، ص 108 – 134.

ثالثًا: الهيرمينوطيقا الفلسفيّة.

وفي النصف الثاني من القرن العشرين، برز تيار جديد في الهيرمينوطيقا غيّر مسارها، وهو مسار الهيرمينوطيقا الفلسفية، ويسعى هذا التيار – اعتمادًا على منطلقاته الفلسفية – إلى البحث في العلاقة بينها وبين الوجود، وخَلُص أصحابها إلى أنّ الهدف الأساس من الهيرمينوطيقا هو التحليل الوجوديّ للفهم نفسه.

ويعدّ الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر (Martin Heidegger) (ت 1976 م) مؤسس هذا الاتّجاه في النظر إلى الهيرمينوطيقا، وهو لا يرى فيها مُجرَّد التأويل، بل هي سعيٌ للوصول إلى معرفة ماهيّة التأويل، ومن ثمَّ معرفة حقيقة الوجود.

ويجعل هايدغر للهيرمينوطيقا بُعدين؛ أولهما أنطولوجيّ وجوديّ، وثانيهما فينومينولوجيّ ظاهراتيّ. وأوّل البعدين هو ما يعطيها العمق الفلسفيّ، والثاني يعطيها الصِبغة المنهجيّة التي تجعلها صالحة لتكون قابلة للتطبيق في تحليل النصوص.

وقد ارتكز هايدغر في فلسفته الهيرمينوطيقيّة على مفهوم الدازاين (Dasein)، وهو حسب تعريف عبد الرحمن بدويّ: "الوجود في العالَم، وهذه العبارة لا تشتمل على المعنى المكانيّ [فقط]، بل وأيضًا وخصوصًا المعنى الأنطولوجيّ. وهذا الوجود الإنسانيّ عامّ بين الناس جميعًا. وإن بدأت تجربتي من وجودي أنا الخاص بي. ومهمة التحليل الأنطولوجيّ ستكون – إذن – الكشف عن الوجود الإنسانيّ بعامّة التراكيب الجوهريّة للإنسان"[1]. وهو لا يعني بـ(العالَم) في كلامه المحيط الخارجيّ أو الأرض، بل يعني به العالَم الذهنيّ والنفسيّ، وكل ما يحيط بالإنسان من ظروف وشروط وغير ذلك[2].

نور الدين، بوزار: مقاربات **منهجية في العلوم الإنسانية (منهج الفهم عند دلتاي نموذجًا)**، المجلة التعليمية، الجزائر، 2019م، م 6 ع 2 ص 111 – 124.

و: كعبش، روميسا: **البدايات المنهجية لنظرية التأويل (شلايرماخر ودلتاي)**، مجلة الفكر الثقافية (موقع إلكتروني)، تاريخ النشر: 1 فبراير 2020م، تاريخ الاطلاع 22 مايو 2024م، https://www.fikrmag.com/article_details.php?article_id=1039 .

[1] بدوي، عبد الرحمن: **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربيّة، بيروت، ط 1، 1984م، ج 2 ص 600.

[2] ينظر: محمد، عبد الحميد: **الدازاين وسؤال الوجود في فكر هايدغر**، مجلة مقاربات فلسفية، الجزائر، 2023م، م 10 ع 1، ص 73 – 86.

ووفقًا لمفهوم الدازاين يرى أنّه لا يمكن إزالة موانع الفهم كما يقول الكلاسيكيّون والرومانسيّون، بل يبقى الإنسان محدودًا بالأرضيّة الأنطولوجيّة لعالمه. وهو بهذا يوافق فريدرك نيتشه (Friedrich Nietzsche) (ت 1900م) الذي صرّح بأنه لا يمكن التخلّص من القَبْليّات التي تؤثّر في الفهم.

وعلى الرغم من أهمية الجهود التي بذلها هايدغر إلا أن جهوده تركزت على التأصيل الأنطولوجيّ، وقد التفت إلى هذا المأخذ تلميذه هانز جورج غادامير (Hans-Georg Gadamer) (ت 2002م)، وفي أعماله حاول أن يفسّر ويسهّل نظريّات أستاذه، وأن يضفي عليها صِبغة عمليّة، فهو يرى أن النظرة الأنطولوجيّة وسيلة للوصول إلى المعرفة[1].

رابعًا: مرحلة نقد الهيرمينوطيقا الفلسفيّة.

وهي آخر المراحل زمانيًّا في البحث الهيرمينوطيقيّ، وبطبيعة الحال لا يمكن تحديد لحظة تاريخيّة لبدء هذه المرحلة؛ لأنها مرحلة نقدية، والطبيعة الفلسفية للمرحلة السابقة تقتضي وجود نقد ذاتيّ فيها. ومن الجهة الأخرى يمكن القول: إنّ هذه المرحلة تمتدّ إلى زمن كتابة هذه الرسالة؛ حيثُ إنّ الهيرمينوطيقا الفلسفية لا تزال في طور المراجعة والنقد.

ويجب أن نُقرّر هنا أنّ أفراد هذا التيّار الحديث لم يكن موقفهم رافضًا لكل مقالات الهيرمينوطيقا الفلسفيّة، بل على العكس من ذلك؛ فقد تبنَّوا عددًا كبيرًا من أفكار سابقِيهم، لكنّهم وسعوا بعض المباحث والأفكار، وسجّلوا ملاحظات على بعضها، وأخذوا على بعض آخر منها.

وأبرز هؤلاء الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (Paul Ricœur) (ت 2005 م). ويعرّف ريكور الهيرمينوطيقا بأنها: "نظريّة عمل الفهم فيما يرتبط بتفسير النصوص". وهو بهذا يعيد لها ارتباطها الوجوديّ بالنصوص. ومن هذا المنطلق يَخْلُص إلى وجود هدفين لها؛ الأول منهما معرفيّ يتعلق بإيجاد وبيان قواعد كليّة وعامة للفهم صالحة لتفسير كل العلوم الإنسانيّة وغير الإنسانيّة.

---

[1] ينظر: تشودري، **هانز جورج غادامير: التأويلية**، ترجمة: زينب عبد المطلب، أثارة (موقع إلكتروني)، تاريخ النشر: 3 يونيو 2022م، تاريخ الاطلاع: 23 مايو 2024م، https://atharah.net/hans-georg-gadamer-hermeneutics/ .

وللتوسع: مصطفى: **فهم الفهم**، ص 157 – 212.

و: راد: **الهيرمينوطيقا**، ص 123 – 146.

وثانيهما هدف أنطولوجيّ وجوديّ يسأل فيه عن العمليّات والتغيّرات التي يمرّ بها الوجود الإنسانيّ في الفهم، وعن الوضع الذهنيّ والداخليّ للإنسان عند مواجهته للنصّ[1].

وقد أدى (التأمُّل) دورًا مهمًّا في بحوث ريكور في المجالات كافّة، ومنها الهيرمينوطيقيّة، وهو ينطلق فيه من مفهوم الدازاين الذي جاء به هايدغر، ويعرّف التأمّل بأنّه: "أنْ يخصَّ [الإنسان] نفسه بالجهود الإنسانيّة لأجل الحياة والميل إلى الوجود من خلال الآثار التي تكون علامة على هذا السعي"[2]. ولكي يصل الإنسان إلى فهم هذه الآثار وتفسيرها لا بد له من الهيرمينوطيقا التي تعنى بضوابط فهم العلامات[3].

وقد انتقد ريكور النظرة البنيويّة وتفريق البنيويين بين اللغة بوصفها نظامًا والكلام بوصفه منجزًا فرديًّا؛ إذ يُفْقد ذلك اللغة دورها في الوساطة بين الأذهان والأشياء، وتصير نظامًا مغلقًا مكتفيًا بذاته. واستعاض عنها بالنظرة الفينومينولوجيّة الظاهراتيّة، ومن هنا ربط دراساته بعلم الرموز (السيميولوجيا) وعلم الدلالة (السيميوطيقا)[4].

ومن هذين العلمين وصل ريكور إلى مفهوم الخطاب (Discourse)، والذي عرّفه بأنّه: "عنصر لغويّ أكبر من الجملة، ويقع تحت تأثير فرد خاصٍّ وزمانه وموقعه، ويرتبط بإرادته ومقصوده، ويشمل كل حالاته أثناء البيان"[5]. وهو وإن بدا مشابهًا لتعريف النص عند البنيويين إلا أنّه ناظر إلى علاقة الكلام بمنشئه أو مؤلفه، وإرادته. وهذه العناصر غائبة عن التعريف البنيويّ التقليديّ. والخطاب عنده مرتبط بذهن المؤلف وقَبْلِيَّاته، وإن كان له وجود مستقلٌّ في الخارج عنه.

---

[1] بن حسن، حسن: **النظرية التأويلية عند ريكور**، تنسيقت، مراكش، ط 1، 1992م، ص 14 – 16 و21 – 23.

[2] راد: **الهيرمينوطيقا**، 182.

[3] ينظر: ريكور، بول: **صراع التأويلات: دراسة هيرمينوطيقية**، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2005م، ص 47 – 51.

[4] ينظر: ريكور: **نظرية التأويل**، ص 31 – 33.

[5] راد: **الهيرمينوطيقا**، ص 185.

ويرى ريكور أنَّ تحليل النصّ يمر بثلاث مراحل[1]:

المرحلة الأولى: وهي مرحلة التبيّن، ويكشف فيها عن بُعد الحسّ (Sense). وفيها يدرس النصّ من خلال تبيين بنية اللغة، ويحلّل ويجزأ وتحدد علاقات المفردات والقضايا التي فيه، وبعبارة أخرى ينظر في أجزائه المكوّنة له وعلاقاتها في الكلّ.

المرحلة الثانية: وهي مرحلة الفهم، ويكشف فيها عن بعد المعنى (Meaning). وفي هذه المرحلة يبحث عن قصد المؤلف، لكنَّه لا يعني بالمؤلف المؤلفَ الحقيقيّ للنصّ أو الخطاب، بل يعني به الالتفات إلى الرموز في الخطاب والكيفيّة التي سُبك بها، فيكون الخطاب هو الكاشف عن قصد المؤلف لا العكس.

المرحلة الثالثة: وهي مرحلة التصاحُب، ويكشف فيها عن الدلالة أو المغزى (Significance)، وهذا النوع من الدلالة لا يتأتى إلا للمخاطب الخاص به، فتتوسع إثر ذلك إمكاناته ومعرفته الوجوديّة[2].

بين التأويل في الدرسين النقدي واللساني الحديثين والتأويل الإسلامي القديم.

وبعد هذه النظرة الخاطفة في معطيات الدرس التأويليّ الهيرمينوطيقيّ وجب علينا الإجابة عن سؤالين مشروعين قد يتبادران إلى ذهن كل من ينظر فيما تقدّم، ومؤدّى هذين السؤالين: كيف يمكن الاستفادة من هذه النظريّات الحديثة في دراسة التأويل الإسلاميّ بصورة عامّة؟ وكيف يمكن تطبيق هذه النظريّات وعكسها على دراسة التأويل في أمالي المرتضى؟

وعند الإجابة عن هذين السؤالين يجب الانطلاق من البحث المفهوميّ في التأويل عند العرب، والهيرمينوطيقا في الفكر الغربيّ، وأول ما يستوقف الباحث في هذه المسألة أنّ التأويل عند العرب والمسلمين حمل على غير الظاهر، في حين الهيرمينوطيقا – فيما تواطأت عليه التعريفات المختلفة – مجموعة من الضوابط والقوانين التي تضبط الفهم وترشده. وهي بهذا لا تقابل التأويل الإسلامي، بل أشبه العلوم الإسلاميّة لها علم أصول الفقه الذي عرّفوه بأنه: "القواعد الكليّة التي تقع كبرى لقياس الاستنباط، وتُنتج – بعد ضَمِّ صغرياتها إليها – حكمًا شرعيًّا كليًّا أو وظيفة

---

[1] ينظر: ريكور، **نظرية التأويل**، ص 129 – 140.

[2] للتوسع: باولر، ديفيد، **بول ريكور (مقال في موسوعة ستانفورد للفلسفة)**، ترجمة: محمد رضا، مجلة الحكمة (مجلة علمية إلكترونية)، تاريخ النشر: 12 يونيو 2018م، تاريخ الاطلاع: 23 مايو 2024م، https://hekmah.org/%D8%B1%D9%8A%D9%83%D9%88%D8%B1/ .

عمليّة"[1]. إذ يتشابه مع الهيرمينوطيقا في كونهما مجموعة من القواعد، مع تسجيل الاختلاف بينهما في أن علم أصول الفقه قد خصِّص واختصَّ بعملية الاستنباط الفقهيّ؛ للوصول إلى الأحكام الفقهيّة، بخلاف الهيرمينوطيقا التي لها مجال عمل أوسع؛ إذ كانت في التصوّر الكلاسيكيّ تدرس الكتاب المقدس بأبعاده المختلفة؛ فتدرس الإلهيات وما اتصل بالتصور اللاهوتي العقدي المسيحي، وجانب التعاليم والناموس. ومع دخول النظرة الحداثية عليها صارت تعالج النصوص المختلفة.

وبالعودة إلى مفهوم التأويل في التراث الإسلامي نجده مقترنًا – في التعريف المشهور – بغير الظاهر؛ إذ هو المؤوَّل إليه دائمًا، بخلاف الهيرمينوطيقا التي يمكن أن يعالج فيها النص دون حمل على غير الظاهر.

ثُمَّ نجد التأويل الإسلامي في تصوّر أغلب المفسرين والفقهاء يختصّ ببعض الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة المُشْكِلَة كالآيات المتشابهة والأحاديث الموجزة. في حين أن الهيرمينوطيقا كانت مشابهة له في هذا في النظرة الكلاسيكية ثم ابتعدت وتوسعت شيئًا فشيئًا.

وممّا يجب أخذه في الحسبان أيضًا أن التأويل الإسلامي يعالج النصوص باعتبارها صادرة من المقدس، سواء أكان هذا المقدس هو الله (سبحانه وتعالى) أم النبي (صلى الله عليه وآله وسّلم). وهذه القداسة تجعل النصّ مَعصومًا لفظًا ومعنى. أمّا الهيرمينوطيقا الغربيّة سواء الدينية منها أو غير الدينية فلا تعالج النصوص بالاعتبارات نفسها؛ حيث لا يعتقد المسيحيّون أن الكتاب المقدس من صياغة الله (سبحانه وتعالى) بألفاظه، بل هو مكتوب بأيدي الأنبياء والحواريّين والقدّيسين، وهؤلاء – وإن كانوا مؤيَّدين بروح القُدُس في عقيدتهم – إلّا أنهم ليسوا معصومين بمعنى العصمة الموجودة في العقيدة الإسلامية. وحتى لو سُلمت عصمتهم يبقى سؤال الترجمة وتأثيرُها على المعاني الدقيقة الموجودة في النص الأصليّ.

ولا يمكن للباحث أن يعقد مقارنة بين التأويل الإسلامي الذي يبدو عند النظر إليه مستقرًّا نسبيًا في مفهومه ومجالات عمله والهيرمينوطيقا التي مرّت بالمراحل التي أشرنا إليها على أن الأخيرة شيء واحد؛ لأنّها شهدت تبدلّات وتحولات تجعل مفهومها المتأخر بعيدًا عن المفهوم المتقدّم، حتى يكادا يكونان شيئين مختلفين؛ فما أبعد هيرمينوطيقا كلادينوس من هيرمينوطيقا ريكور!

وآخر ما نودُّ تسجيله في هذا المقام أنّ استفادتنا من الأعمال الغربية ستكون محدودة؛ لأنّها أعمال تأويلية أصيلة تُنظِّم العمل على النص المؤول نفسه، ونحن هنا لسنا بصدد الإتيان

---

[1] المظفّر، محمد رضا: **أصول الفقه**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 7، 1964م، ج 1 ص 8.

بتأويل أصيل، بل عملنا يقتصر على دراسة عمل تأويليّ مختلف عنها، ومُحصِّلة هذا أنّ الأعمال الغربية ستكون موازية عرضًا لأمالي المرتضى، ولا يمكن جعلُها معه في خطٍ طوليّ. وبعبارة أخرى: جميع الدراسات الحديثة للتأويل تأويل بحدّ ذاتها مستقلّة بنفسها، وأمالي المرتضى أيضًا عمل تأويلي بحدّ ذاته مستقلٌّ بنفسه، ومن ثمَّ لا يمكن الجمع بين الاثنين إلا على سبيل المقارنة.

ولكن هذا لا يعني – بحال من الأحوال – أن قراءة هذه الأعمال والنظر فيها لا يعطي الباحث أي فائدة في دراسته التأويل اللغوي أو التأويل بصورة عامّة عند المرتضى أو غيره من المسلمين؛ إذ إن في قراءة هذه الأبحاث توسيعًا لمدارك الباحث وشحذًا لقدراته الفكريّة والتحليليّة.

الفصل الثاني

التأويل اللُّغويّ

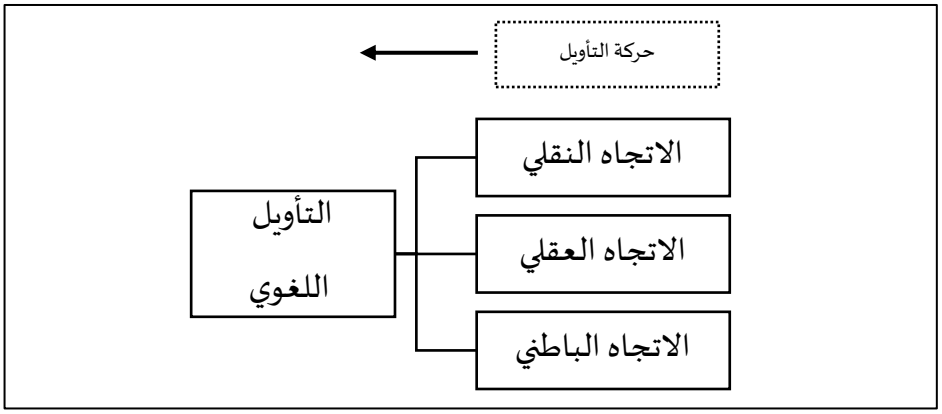
- **طبقة المفردات:**
  - مستوى التأويل المعجميّ وتقنياته.
  - مستوى التأويل الصرفيّ وتقنياته.
- **طبقة التركيب:**
  - مستوى التأويل النحويّ وتقنياته.
  - مستوى التأويل البلاغيّ وتقنياته:
    - التقنيات البيانية.
    - تقنيات علم المعاني.

الفصل الثاني

التأويل اللغوي

في الفصل الأول عرضنا نظرة واسعة للتأويل قائمة على عرض مفهوم التأويل وتعريفاته المختلفة ومناقشتها، وبيان المجالات التي يعمل فيها، والاتّجاهات الرئيسة لعلماء الإسلام والعربيّة فيه. وفي هذا الفصل نتحرَّك من الاتجاهات التي تبنوها إلى المنهج اللُّغويّ والتقنيات المستعملة في تأويلاتهم.

إنَّ أول ما علينا تقريرُه قبل الخوض في التأويل اللغوي أنه لا يكون بالعرض مع الاتّجاهات والمناهج السابقة، بل يأتي التأويل اللغوي ليكون طريقًا لكل المناهج السابقة. ويمكن تصوُّر التأويل على النحو الآتي:



الشكل (4): علاقة التأويل اللغوي بالتيارات الأخرى

وعليه، فمن الخطأ تصوُّر أن يكون التأويل اللغويُّ منعزلًا عن كل الاتّجاهات السابقة؛ لأنّ المؤوّل إذا وجد الظاهر غير مقبول؛ لوجود قرينة تُوجِب صرفَ المعنى عن المتبادَر، أو عن الدلالة اللغويَّة المباشرة للّفظ، وأراد التأويل اضطرَّ لاستعمال التقنيَّات اللغويَّة المختلفة لنقل دلالة النصّ إلى دلالة أخرى غيرها، مقبولة عنده، موافقة لما يقرّره من خلال الأدلة النقليَّة السماعيَّة والعقليَّة البرهانيَّة، أو من خلال الفلسفة العرفانيَّة والمعارف المتوصل إليها من خلال الكشف والشهود إن كان يقول بهما.

ويمكننا تعريف التأويل اللغوي بأنه عملية تلقٍ يوظف فيها المتلقي علوم اللغة بوصفها أدوات لتفكيك ظاهر النص وحمله على غيره[1].

فيتخذ المؤول **علوم اللغة المختلفة** مرجعًا لمقارباته التأويليَّة، وهو – عادة – لا يستعمل علمًا واحدًا من علوم اللغة، بل يوظِّف أيَّ علم يمكنه الاستفادة منه. وهذه العلوم على سبيل التمثيل لا الحصر: علم المعجم والألفاظ، وعلوم اللغات واللهجات، وعلم الصرف، وعلم النحو، وعلوم البلاغة، بالإضافة إلى المعرفة بما يحتاجه المؤوّل من نصوص أدبية شعريَّة أو نثريَّة يمكنه الاستشهاد والاحتجاج بها.

والمتلقي المفسر غير المؤول للنص لا يستعمل معرفته باللغة **لتفكيك النصّ**، بل للانتقال من الدوالّ للمدلولات فقط، دون أن يكسر الظاهر أو أن يتصرف فيه، على عكس المؤوّل الذي يتعامل مع الظاهر على أنه شيء يُراد كسره والالتفاف عليه، فيعود إلى علوم العربية ويتخذ منها أدوات تعينه على أداء مهمته. ومن خلال هذه الأدوات والعمليات المُجراة يتمكَّن المتلقي من **حمل النص على غير ظاهره**.

ومن أصعب الأسئلة التي تواجه الباحث عند الكلام في التأويل اللغوي هما: هل يعدّ التأويل اللغوي منهجًا؟ وإن قلنا بمنهجية التأويل اللغوي فهل هو منهج واحد أو هو عدد من المناهج؟

وللإجابة عن هذا السؤال ينبغي علينا الوقوف أولًا على تعريف المنهج هو "وسيلة محددَّة توصل إلى غاية معيَّنة"[2]، أو هو "الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم، بواسطة طائفة من القواعد العامّة، تُهيْمِن على سير العقل، وتحدّد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة"[3*]، والمنهج العلمي "خطة منظّمة لعدة عمليات ذهنية أو حسية بُغية الوصول إلى كشف حقيقة، أو البرهنة عليها"[4].

---

[1] على الرغم من كثرة ما كُتِب وأُلِّف في التأويل اللغوي من كتب ودراسات لم نجد من توقف على تعريفه بصورة واضحة.

[2] مجمع اللغة العربية في جمهورية مصر العربية: **المعجم الفلسفي**، إشراف: إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م، ص 195.

[3] بدوي، عبد الرحمن: **مناهج البحث العلمي**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 3، 1977م، ص 5.

[*] إن كانت النتيجة معلومة قبل اتخاذ الطريق فلا يمكن أن نعد ذلك منهجًا بحثيًا، ولكن يمكن عده منهجًا استدلاليًا.

[4] مجمع اللغة العربية: **المعجم الفلسفي**، ص: 195.

ويمكن لنا أن نلحظ وجود أربع محدّدات للمنهج في التعريفات السابقة، وهي:

1- الوسيلة أو الطريق.
2- التحديد والتخطيط.
3- التقعيد.
4- الغاية: وهي الكشف عن حقيقة.

والتأويل اللغويّ يتصف بهذه المحدّدات الأربع؛ فإنَّ المؤول يتخذ منه طريقًا محدّدًا بقواعد اللغة للكشف عن الدلالة الحقيقيّة للنصّ. لكن قد يُجادَل في علمية منهج التأويل اللغوي من حيث عدم الانضباط التامّ فيه، ويمكن الرد على مثل هذا الطعن بأن التأويل اللغوي يعمل في مجال العلوم الإنسانية واللسانية، وهذا المجال بصفة عامَّة تتسم نتائجه بشيء من اللامعيارية، بخلاف العلوم الطبيعية التي يجب فيها أن تكون النظريّة والمنهج موصلَين إلى نتائج ثابتة وقطعية دائمًا.

وكما هو الحال في علم النحو، وفي قواعده التي يحاول واضعوها بيان النظام التركيبي للّغة العربيّة، نجد هذه القواعد تتخلف أحيانًا فلا يمكن معها الوصول إلى قاعدة مطّردة دائمًا؛ ومن أوضح الأمثلة على ذلك مجيء الفاعل منصوبًا والمفعول مرفوعًا في قولهم (خرق الثوبُ المسمارَ)[1].

ويمكن عدّ التأويل اللغويّ منهجًا واحدًا إن أردنا به المنهج العامّ، وعددًا من المناهج إن أريد تحديد طرق استعماله أو مستعمليه، فيقال: مناهج التأويل اللغويّ في القرآن، ومناهج التأويل اللغويّ في الشعر، ومناهج المفسّرين، ومناهج الفقهاء، وهكذا.

ويمكن أن يُدرس المنهج اللغويّ عند شخص معيَّن – كما نَروم في هذه الدراسة – لأن لكل متلقٍ أُسُسَه النظريّة للاستدلال، وله أسلوب خاص به.

ولدراسة تقنيات التأويل اللغوي اخترنا جعله على مستويات أربعة، يمكن نظمها تحت طبقتين اثنتين.

- الطبقة الأولى: طبقة المفردات؛ وفيها التأويل المعجميّ، والتأويل الصرفيّ.
- الطبقة الثانية: طبقة التركيب؛ وفيها التأويل النحويّ والتأويل البلاغيّ.

---

[1] ينظر: ابن مالك، محمد بن عبد الله: **شرح الكافية الشافية**، تح: عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط 1، 1982م، ج 2 ص 512.

و: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998م، ج 2 ص 6.

وفي الطبقة الأولى ننظر في المعاني الجزئيَّة التي تعطيها الألفاظ مفردة دون النظر في انتظامها تركيبيًّا مع غيرها من الألفاظ، وفي الطبقة الثانية يكون النظر إلى المعاني الكليّة التي تعطيها الألفاظ.

الطبقة الأولى: طبقة المفردات

مستوى التأويل المعجميّ.

يتكوَّن الكلام – بالضرورة – من ألفاظ ذات دلالة تصوريّة تنتظم مع بعضها في تركيب نحويّ بلاغيّ، ونقف في هذا المبحث على التقنيات التي قد يستعملها المؤوّل في معالجاته التأويليّة على مستوى هذه الألفاظ، فيعطيها غير دلالاتها الظاهرة في سطح النص.

وللألفاظ ثلاثة أنواع من الدلالات عند إبراهيم أنيس، وهي[1]:

- دلالة صوتيَّة: من عمليات النطق، ومن طبيعة الأصوات المنطوق بها، ومن النغم المُطبّق عند لفظها.
- دلالة صرفيَّة: من صيغة الكلمة الصرفيَّة وبنيتها.
- دلالة اجتماعيَّة: تعطي الكلمة دلالات بحسب استعمالها في التواصل الاجتماعي بين الأفراد.

وأما علي عبد الواحد وافي فيحدِّثنا عن نوعين من الروابط بين الألفاظ ومدلولاتها، وهي:

- الروابط الطبيعيَّة: وفيها يشتقُّ المتكلّم للأشياء من أصواتها أسماءً؛ كبعض أصوات الإنسان والحيوان، وأصوات الطبيعة.
- الروابط الوضعيَّة: وهي غير مؤسَّسة على محاكاة الأصوات، وفيها الاشتقاق بدرجاته الثلاث[2].

وهو بهذا ينظّم النوعين الثاني والثالث اللَّذين نصَّ عليهما أنيس ويضمُّهما تحت النوع الثاني من الروابط. والقول بالتقسيم الثاني يجعل العلاقات بين الألفاظ العربية – على الأقل – ومدلولاتها ليست اعتباطيَّة دائمًا، بل تكون العلاقة منطقية في النوع الأول وطبيعية. إذ عند تسميتهم صوت الماء **خريرًا** لم يكن الاختيار فيه للحروف أو الفونيمات (Phonemes) اعتباطايًّا دون علاقة بالمُسمَّى، بل جاء محاكاة لصوت الماء في الطبيعة.

---

[1] ينظر: أنيس، إبراهيم: **دلالة الألفاظ**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 3، 1976م، ص 44 – 51.

[2] وافي، علي عبد الواحد: **فقه اللغة**، نهضة مصر، القاهرة، ط 3، 2004م، ص 136 – 142.

وهنا تطرح أسئلة حول تعدد المعاني للفظ الواحد، فهل يجب أن يرجع هذا التعدد إلى المجاز أم إلى الاشتراك اللفظي؟ وهل يكون القول بأي معنى غير المعنى الوضعيّ قولًا بالمجاز؟ ومن ثمَّ يكون القول به تأويلًا؟

لا يمكن القول بذلك؛ لأن هذه المعاني في كثير من الأحيان تكون المعاني المتبادرة الظاهرة للنصّ، وليست المعاني التي وضعت اللفظة لها، ومن هذا القبيل تسمية العبادة المعروفة بـ (الصلاة)، وأصل الصلاة في المعجم مطلق العبادة[1]، فلو فَهِم مفسّر ما قوله تعالى: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ** (المائدة: 6) الصلاة المعروفة لم يكن عمله تأويلًا، بل على العكس لو فرضنا وجود مفسّر فهم الصلاة هنا مطلق العبادة لكان هو من مارس تأويلًا للآية.

التقنية الأولى: الاشتراك اللفظيّ والتعميم والتخصيص.

يرى أصحاب أصول الفقه أن للألفاظ ثلاث حقائق[2]:

- الحقيقة اللغوية التي تؤخذ من الوضع الأصلي للّفظ.
- الحقيقة الاصطلاحية التي تعارف المتكلمون عليها.
- الحقيقة الشرعية التي استعملها الشارع لمعان معينة.

ولو راجعنا هذه (الحقائق) ونظرنا فيها بإنعامٍ لوجدنا أنها ترتبط فيما بينها – عادة – بعلاقة عموم وخصوص؛ فمثلًا لفظة (الصلاة) التي تدل على مطلق الدعاء والعبادة في حقيقتها اللغويَّة، تدل بحقيقتها الشرعية على عبادة إسلاميَّة مخصوصة معروفة.

ويرى الأصوليون والفقهاء أنَّ أولى الدلالات التي على القارئ المصير إليها عند معالجته لنصٍّ شرعي ما أسموه بـ (الحقيقة الشرعيَّة)؛ لأن النصوص الشرعية لها معجمها الخاص، لأنَّ الشارع لما استعملها لمعانٍ معينة حدَّد دلالتها وخصصها.

ويكمُن التأويل في اختيار المحمل المناسب وترجيحه؛ إذ لو نظرنا في سطح النصّ وحده دون النظر إلى الثقافة الإسلاميَّة المكوَّنة من جملة النصوص والمعارف الإسلامية لما وجدنا قرينة ولا مُرجِحًا لمعنى على الآخر.

---

[1] ينظر: الزبيدي: **تاج العروس**، ج 38 ص 437.

[2] ينظر: الغزالي: **المستصفى**، ص 189.

و: صنقور، محمد: **المعجم الأصولي**، منشورات الطيار، قم، ط 3، 2007م، ج 2 ص 40.

وتدخل الألفاظ الدالّة على أكثر من معنى واحد تحت ما يسمى بـ**(الاشتراك اللفظي)**، ويعنى به "اللفظ الواحد الدالّ على معنيَين مختلفَين فأكثر دلالةً على السواء عند أهل تلك اللغة"[1]، ولتساوي دلالة اللفظ على أكثر من معنى على التساوي، لم يكن هناك مُرجِّح لمعنى على معنى آخر إلا وجود السياق، فهو الحاكم في مثل هذه الحالة.

وهذه الظاهرة كثيرة الدوران في المعجم العربي؛ لأنّ اللفظة توضع لمعنى واحد، ثم باستعمالها في سياقات مختلفة تتطور دلالتها مع مرور الزمن، وتتَّسع لتدلَّ على معنى أعمّ، أو تضيق لتدلّ على معنى أخصّ. وكَثُر البحث في المشتركات اللفظية في التراث العربيّ والإسلاميّ واعْتُني بدراسته في علم **الوجوه والنظائر**[2]، ووجود أكثر من معنى واحد للّفظ فتح المجال لتأويله بأكثر من معنى، فنجد ابن الجوزي يقول في كتابه (نزهة الأعين النواظر)[3]:

الْكفْر: التغطية والستر..

وَذكر أهل التَّفْسِير أَن الْكفْر فِي الْقُرْآن على خَمْسَة أوجه :

- **أَحدهَا: الْكفْر بِالتَّوْحِيدِ[..]**
- **وَالثَّانِي: كفران النِّعْمَة [..]**
- **وَالثَّالِث: التبري [..]**
- **وَالرَّابِع: الْجُحُود [..]**
- **وَالْخَامِس: التغطية. وَمِنْه قَوْله تَعَالَى فِي الْحَدِيد- : {أعجب الْكفَّار نَبَاته}، يُرِيد الزراع الَّذين يغطون الْحبّ.**

وهذه الوجوه قريبة من بعضها حتى لا يكاد يكون ما بينها اشتراك لفظي، بل تخصيص وإطلاق، إلا من جهة القول بالمعنى اللُّغوي والمعنى الشرعيّ؛ إذ المعنيان الأول والثاني معانٍ شرعية. وأما الثالث والرابع والخامس فمعانٍ لغويَّة.

---

[1] السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تح: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998، ج 1 ص 292.

و: ابن فارس، أحمد: **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، تح: عمر فاروق الطبَّاع، مكتبة المعارف، بيروت، ط1، 1993م، ص 261.

[2] ينظر: حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، تح: محمد شرف الدين يالتقايا، وكالة المعارف، إسطنبول، 1943م، ج 2 ص 2001.

[3] ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي: **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**، تح: محمد عبد الكريم الراضي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1987م، ص 94 و95.

والأهم – في المقام – من بين المعاني التي ذكرها ابن الجوزي المعنى الخامسُ؛ إذ المفسّرون مختلفون في تفسير لفظة الكفّار في الآية، مما جعلهم يفهمونها، ويفهمون التصوير فيها على وجوه مختلفة[1].

ومنه أيضًا ما ذكره الزمخشري في تفسير قوله تعالى: **{وَغَدَوْا عَلَىٰ حَرْدٍ قَادِرِينَ}** (القلم:25)، قال: "والْحَرْدُ من حَارَدَتْ السَّنة إذا منعت خيرها، والمعنى: وغدوا على نَكَد ومنع غير عاجزين عن النفع. وقيل: الحَرْد السرعة، أي: غدوا مسارعين نشطين لما عزموا عليه من الحرمان. ومعنى قادِرِينَ على هذا التأويل: عند أنفسهم. وقيل: حرد اسم الجنَّة المذكورة"[2].

فللفظة إذن ثلاثة معان؛ وهي: المنع، والسرعة، واسم للجنة المذكورة. ويكون الأخذ بأي من هذه المعاني ردًّا للبقية، ويكون الذي فيه حملًا لآية كلّها على معنى مغاير عن المعنى الآخر.

التقنية الثانية: القول بالتضادّ.

وهو صورة خاصة من صور الاشتراك اللفظيّ، وقد عُرِّف بأنه "فِي اللغة العربيَّة كلمات تتَمَيَّز بخاصية مزدوجة تستعمل على وَجْهَيْن متضادين؛ كقولهم: (جَلَل) للكبير وَالصَّغِير وللعظيم، و(الصَّارِخ) المستغيث والمغيث"[3]. وهو أعظم من الاشتراك اللفظيّ وأشدُّ خطرًا؛ لأن المعاني في المشترك اللفظي تكون إما متشابهة على سبيل التعميم والتخصيص والإطلاق والتقييد، وإما أن تكون أجنبية عن بعضها بعضًا – ولو ظاهرًا – كما في استعمال (عين) للباصرة ومنبع الماء. أمَّا مع التضاد فالخلاف يكون بين معنيَين متعاكسين تمامًا.

وتظهر لنا خطورة هذه النوع من التأويل عند النظر في فهم المفسرين لقوله تعالى: **{وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ}** (البقرة:228)؛ إذ اختلفوا في لفظة (قروء)، يقول الثعالبي: "والقرء في اللغة: الوقت المعتاد تردده، فالحيض يسمى على هذا قرءاً، كذلك يسمى الطهر قرءاً. واختُلف في المراد بالقروء هنا، فقال عمر وجماعة كثيرة: المراد بالقروء في الآية الحيض. وقالت عائشة وجماعة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم المراد الأطهار، وهو قول مالك"[4].

---

[1] ينظر: القرطبي: الجامع **لأحكام القرآن**، ج 17 ص 255.
و: ابن عاشور: **التحرير والتنوير**، ج 27 ص 404.

[2] الزمخشري: **الكشّاف**، ج 4 ص 589.

[3] حسن، محمد: **الراموز على الصّحاح**، تح: محمد علي الرديني، دار أسامة، دمشق، ط 3، 1986م، ص 47.

[4] الثعالبي، عبد الملك بن محمد: **الجواهر الحسان في تفسير القرآن [تفسير الثعالبي]**، تح: علي محمد معوض وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1997م، ج 1 ص 456 و457.

وبهذا يظهر قِدَم هذا الخلاف ووقوعه بين عرب أصلاء، وهم الصحابة؛ فعمر يفهم شيئًا، وعائشة تفهم غير فهمه. ومما يجعل الأمر أشدّ أن كل واحد منهما لا يقول بشيء يشبه قول الآخر، بل يقول بضدّه، ولا ينحصر هذا الخلاف في كتب التفسير، بل ينعكس على الفقه أيضًا[1].

ومما قد يورد على كلامنا فيه أن هذا النوع من الخلاف ينتمي إلى التفسير لا التأويل. ولا نتفق مع هذا؛ إذ يدخل هذا في التأويل من جهة تساوي الاحتمال بين الاثنين فيكون المعنى مشكَّكًا فيعمد المتلقي إلى اختيار واحد من الممكنات اللغويَّة، والاختيار هو لبّ التأويل.

التقنية الثالثة: القول باختلاف اللُّغات.

اهتمّ مفسرو القرآن وشرَّاح الشعر والنحويّون بذكر اللغات العربية المختلفة؛ فاللّسان العربيّ يتكون من عدَّة لغات – أي لهجات – تتوزَّع على القبائل والأقاليم العربيَّة. ولتميُّز اللُّغات عن بعضها دور في فهم النصوص وتوجيهها. وحتى مع تسألم العرب على لغة أدبيَّة موحدة[2] يبقى للغة الشاعر اليومية تأثيرها في شعره؛ إذ لا يمكن الفصل بين الاثنتين فصلًا تامًّا، بل تتسرَّب الألفاظ والتركيبات من اللغة اليوميَّة إلى اللغة الأدبيَّة والعكس.

وقد يكون تسالم العرب على لغة أدبيّة موحدة حَدَّ من هذه الظاهرة كثيرًا، لكننا نجدها ظاهرة واضحة في تفسير القرآن والحديث. ويشهد للقائل بها فهم عدد من العلماء لحديثه (صلى الله عليه وآله): "إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف"[3]، وحديثه (صلى الله عليه وآله): "أقرأني جبريل على حرف فراجعته، فلم أزل أستزيده ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف"[4]، إذ فهم بعضهم أن القرآن نزل على سبع لغات[5]. وقد خالف في هذا الفهم جمع من العلماء وقالوا: إن القراءات الواصلة إلينا الآن كلّها على لغة قريش[6].

---

[1] ابن قدامة، عبد الله بن أحمد: **المغني**، تح: عبد القادر عطا وآخرين، مكتبة القاهرة، القاهرة، ط 1، 1967م، ج 8 ص 100 – 102.

[2] ينظر: حسين، محمد الخضر: **نقض كتاب في الشعر الجاهلي**، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، ط 1، 2014م، ص 85 – 92.

[3] البخاري، محمد بن إسماعيل: **الجامع الصحيح**، تح: محمد زهير أبو ناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط 1، 2001م، ج 6 ص 184 حد 4992.

[4] النيشابوي: **صحيح مسلم**، ج 1 ص 560 حد 270.

[5] ينظر: العسقلاني، ابن حجر، أحمد بن علي: **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، تح: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1959م، ج 9 ص 29.

[6] ينظر: البغا، مصطفى ومحيي الدين، مستو: **الواضح في علوم القرآن**، دار الكلم الطيب، دمشق، ط 2، 1998م، ص 114.

. وتنسب رسالة إلى ابن عباس في (اللغات في القرآن)[1]. وفيها يفسر ابن عبّاس عددًا من ألفاظ القرآن بلغات القبائل العربيّة أو بلغات أعجمية*؛ ومنها قوله في (الرغد) إنه الخصب بلغة طيء، و(الصاعقة) الموت بلغة عُمان، و(خاسئين) بلغة كنانة، (أمانيهم) أباطيلهم بلغة قريش، و(شقاق) ضلال بلغة جرهم، و(رفث) جماع بلغة مذحج، و(أفيضوا) بلغة خزاعة وعامر بن صعصعة، و(بغيًا) حسدًا بلغة تميم، و(تعضلوهن) بلغة أزد شنوءة، و(صرهنَّ) قطعهن بالنبطية[2].

ومن هذا اختلافهم في تفسير (بَعْلًا) في قوله تعالى: {**أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ**} (الصافات:125)؛ إذ يروي السيوطيّ عن ابن عباس أنها تعني ربًّا بلغة اليمن، ويروي عن قَتادة أنها ربًّا أيضًا بلغة أزد شنوءة[3]. أما السيوطي فيقول في تفسيره: "واعلم أن قولهم (بَعل) اسم لصنم من أصنامهم"[4].

وتجدر الإشارة إلى عدد من التحديات التي تواجه المفسّر والمؤوّل عند القول بأن لفظة في القرآن جاءت بلغة خاصة من لغات العرب، ومنها:

1- عدم وجود معجم موسّع رصين مختصّ برصد الألفاظ على لغات العرب المختلفة، حاشا بعض الفوائد المتناثرة في المعاجم وكتب الأدب.
2- تداخل ألفاظ القبائل الخاصّة، والألفاظ العربيّة العامّة في النصوص العربية؛ فمن المتصوّر أن لغات العرب كلها أتت من أصل واحد يمكن تسميته باللغة العربيّة الأمّ، ثمّ اختلفت بعد انتشار القبائل في الأرض، وتطور دلالات المفردات عند كل واحدة منها على نحو مختلف عن تطوره عند الأخرى، هذا مع افتراض وجود قطيعة ثقافيّة واجتماعيّة وأدبيّة بين القبائل وهو ما لم يكن حاصلًا في الواقع، مما يؤدّي إلى تسرُّب التطور الدلاليّ من قبيلة لأخرى.
3- صعوبة القطع بأن اللفظة جاءت في موضع معين على لغة قبيلة ما، ولم تأت على لغة قبيلة أخرى في كثير من المواضع، خاصة إذا كانت الدلالات متقاربة بينها، وتصلح كل واحدة منها لأن تكون مرادة في النص.

---

[1] المقرئ، إسماعيل بن عمرو: **اللغات في القرآن**، تح: صلاح الدين المنجد، مطبعة الرسالة، القاهرة، ط 1، 1946م.

*اكتفينا للتمثيل بمثال واحد واحد لكل لغة من لغات العرب.

[2] المقرئ: **اللغات في القرآن**، ص 20 – 22.

[3] **الإتقان**: ج 2 ص 107.

[4] **المصدر السابق**، ج 26 ص 354.

ولعلّ هذه الصعوبات جعلت بعض المفسرين يذكرون أكثر من وجه لفهم الآية الواحدة، إذا وردت فيها لفظة تُحمَل على لغة قوم من الأقوام، ومن ذلك ما صنع البيضاوي الذي قال في تفسير قوله تعالى: {**وتضحكون ولا تبكون (60) وأنتم سامدون**} **(النجم:61)**، قال في تفسير (سامدون): "لاهون أو مستكبرون من سمد البعير في مسيره إذا رفع رأسه، أو مغنون لتشغلوا الناس عن استماعه من السمود وهو الغناء"[1]، ففي الوجه الأول فسّر الدلالة من خلال العودة إلى أصل الوضع اللغوي، أما في الوجه الثاني الذي جاء به على نحو الاحتمال فيرجع فيه – وإن لم يذكر – إلى ما روي عن ابن عباس من أن السمود تعني الغناء

التقنية الرابعة: القول بالمجاز اللغوي.

من التقنيات التي تعمل على مستوى المعجم القول بالمجاز اللغويّ، وهذا النوع من المجاز يختلف عن المجاز العقليّ في أنَّه لا يعمل على مستوى التركيب، بل يكون النظر فيه إلى استعمال مفردة مكان مفردة أخرى. ولعبد القاهر الجرجاني كلام دقيق في وصف هذا، إذ يقول[2]:

> **واعلم أن المجاز على ضَربين: مجازٌ من طريق اللغة، ومجازٌ من طريق المعنى والمعقولِ، فإذا وصفنا بالمجاز الكلمةَ المفردة كقولنا: (اليد مجازٌ في النعمة) و(الأسد مجازٌ في الإنسان وكلِّ ما ليس بالسَّبع المعروف)، كان حُكمًا أجريناه على ما جرى عليه من طريق اللغة؛ لأنا أردنا أنّ المتكلم قد جاز باللفظة أصلها الذي وقعت له ابتداءً في اللغة، وأوقعها على غير ذلك، إمَّا تشبيهاً، وإمَّا لصلةٍ وملابَسةٍ بين ما نقلها إليه وما نقلها عنه.**

وهو بهذا يفرّق بين مجاز النقل، الذي تنقل فيه المفردة من معناها الوضعيّ إلى معنى آخر، وبين مجاز التأليف الذي هو على مستوى إسناد المفردات إلى غير فاعلها الحقيقيّ. وعلى هذا الأساس يمكن عد المجاز اللغويّ النقليّ استبدالًا معجميًّا.

---

[1] البيضاوي، عبد الله بن عمر: **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1998م، ج 5 ص163.

[2] الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن: **أسرار البلاغة**، تح محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، 1991م، ص 408.

ويأتي الاستبدال المعجميّ على وجهين:

الوجه الأول (الاستعارة).

و"هي استعمال اللفظ في غير ما وُضِع له لعلاقة المشابَهة بين المعنى المنقول عنه والمعنى المستعمل فيه، مع قرينة صارفة عن إرادة المعنى الأصليّ"[1]. والاستعارة – وإن كانت تبدو في الوهلة الأولى تشبيهًا حُذف أحد طرفيه – تأخذ مرتبة في البيان تختلف عن التشبيه؛ لأنها لا يُنص فيها على التشبيه، ولأن فيها نقلًا واستعارة لإحدى صفات المشبَّه به إلى المشبَّه، بخلاف التشبيه الذي يُكتفى فيه بإظهار الشبه بين الاثنين. وبهذا يكون القول بالاستعارة بأقسامها المختلفة من أعمال التأويل.

الوجه الثاني (المجاز المرسل).

وهو "الكلمة المستعملة قصداً في غير معناها الأصليّ لملاحظة علاقة غير المشابهة مع قرينة دالّة على عدم إرادة المعنى الوضعيّ"[2].

وللمجاز المرسل علاقات متنوّعة، يمكن جعل أغلبها في مجموعات ثنائية.

1- السببيّة/ المسببيّة: أن يذكر السبب ويراد المسبَّب، أو العكس.
2- الكليّة/ الجزئيّة: أن يذكر الكل ويراد الجزء، أو العكس.
3- اللّازميّة/ الملزوميّة: أن يذكر اللازم ويراد الملزوم أو العكس.
4- العموم/ الخصوص: استعمال اللفظ العام وإرادة المخصص، أو العكس.
5- اعتبار ما كان/ اعتبار ما يكون: تسمية الشيء بما كان عليه أو بما سيكون عليه.
6- الحاليّة/ المحليّة: أن يذكر الحالُّ ويراد المحل، أو العكس.
7- البدليّة/ المبدّليّة: أن يذكر البدل ويراد المبدل عنه أو العكس.

وتبقى ثلاث من العلاقات المهمة وهي:

- الآلية: إن ذكرت الآلة وأريد أثرها، ويمكن إدراج هذه العلاقة تحت الثنائية الأولى؛ لأن الآلة سبب لأثرها.
- المجاورة: بأن يذكر الشيء ويراد مجاوره، كأن يقال: (كلمت الجدار)، والمراد من يجلس بجواره. ولا نجد لها مكانًا في الثنائيات المذكورة، وإن كانت تشبه الثنائية السادسة للاعتبار المكانيّ فيها.

---

[1] الهاشمي: **جواهر البلاغة**، ص 258.

[2] الهاشمي: **جواهر البلاغة**، ص 252.

- التعلّق الاشتقاقيّ: وهو استعمال المشتقّات مكان بعضها؛ كاستعمال المصدر مكان اسم المفعول، واسم الفاعل مكان المصدر، واسم الفاعل مكان المفعول، والمفعول مكان الفاعل. وقد اخترنا جعل هذا النوع من المجاز داخلًا في التقنيات الصرفيّة؛ لأنه لا يمس الجذور المعجميَّة للمفردات، بل يكون على مستوى الصيغ الصرفيَّة.

وقد يُعترض على إفرادنا تقنية خاصة بالعموم والخصوص مع ذكر البلاغيين لها تحت المجاز المرسل، فنردّ على هذا بأن العلاقة بين العامّ والخاصّ أوسع من العلاقة المعالجة في مبحث المجاز المرسل، ولهذا يتكلم الأصوليون عن الحقائق الثلاث وما أسموه بالمجاز الشرعي والمجاز العرفي العام، والمجاز العرفي الخاص.

ووجه التأويل في هذا النوع من المجاز أن المتأول يبحث عن اللفظ المبدل عنه، وهو لفظ ليس ظاهرًا في سطح النص، بل يكمن في اللفظ المبدل عنه.

مستوى التأويل الصرفي.

ونعني بالتأويل على المستوى الصرفيّ التأويل الذي يعتمد على المباني والصيغ الصرفيّة، واخترنا وضع المستوى الصرفيّ بعد المستوى المعجميّ لأننّا رأينا تقديم ما يعالج الوحدات اللُّغويّة الأصغر على ما يعالج الوحدات الأكبر، وعلى هذا التنظيم يكون ترتيب المستويات: المستوى الصوتي (يعالج الحروف وأصواتها)، ثم المعجمي (يعالج المفردات والجذورها)، ثم الصرفي (يعالج المفردة وشكلها)، ثم النحوي (المفردة في تركيبها)، ثم البلاغي (علاقات المفردات ببعضها بعضًا المعنوية، ودلالة شكلها التركيبي).

وبالنظر لقوة الصلة بين الصرف والأصوات، وكثرة تأثير المباني الصرفيّة على الحروف والأصوات، وتداخل البحثين الصوتيّ والصرفيّ في التراث العربيّ، قررنا معالجة التقنيات المستعملة في المستويَين معًا.

التقنية الأولى: اختلاف القراءات وما يتولد عنه من اختلاف في الفهم.

تُمثّل القراءة الأولى أول مراحل تلقي النص؛ إذ لا يمكن للمتلقي استيعاب النصّ وسبر أغوار معانيه إلا بعد أن يقرأ النصّ قراءة يحوِّل فيها النصّ بأحرفه ومقاطعه الصوتيّة إلى دوالّ بصريَّة ثُمَّ يلفظها صوتيًا أو يعالجها ذهنيًّا، من هنا لا يمكن تصوُّر أيّ عملية فهم ولا عملية تحليل أو تأويل إلا بعد القراءة الأولى.

وعند الكلام في تأويل النصوص العربيَّة وفق الاختلافات القرائيَّة علينا النظر أولًا إلى النوع الذي تنتمي إليه؛ إذ لكل نوع منها طبيعة خاصَّة به.

أولًا: القرآن الكريم.

كتاب الله منقول إلينا بالتواتر في رسمه، لكننا نجد من الجهة الأخرى القراءات القرآنية* التي تتبدل معها صورة بعض الألفاظ الظاهرة مما يولد أفهامًا مختلفة للنص. وإن كان هذا النوع من التبدل تبدلًا على مستوى الظاهر فليس تأويلًا بنحو أوليّ، إلا أنه له ارتباط بالتأويل من جهة أن قارئ النص القرآني إذا اختار قراءة مختلفة للفظة عن القراءة المعروفة التي يقرأ بها يمارس نوعًا من الضغط على ظاهر النص، ويفتحه على ممكنات لم تكن واردة مع ضبط القراءة الأصلي.

وفي أحيان أخرى يكتفي المفسّر بإيراد قراءات للفظ لبيان أوجه الفهم الممكنة له، كما فعل الطبري مع قوله تعالى: **{وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ}** (البقرة: 222)، إذ يقول[1]:

> **اختلفت القرأة في قراءة ذلك؛ فقرأه بعضهم "حَتَّى يَطْهُرْن" بضم الهاء وتخفيفها، وقرأه آخرون بتشديد الهاء وفتحها [يَطَّهَّرن].**
>
> **وأما الذين قرؤوه بتخفيف الهاء وضمها [يَطْهُرْن]، فإنهم وجهوا معناه إلى: ولا تقربوا النساء في حال حيضهن حتى ينقطع عنهم دم الحيض ويَطْهُرْنَ. وقال بهذا التأويل جماعة من أهل التأويل[...] وأما الذين قرؤوا ذلك بتشديد الهاء وفتحها، فإنهم عنوا به: حتى يغتسلن بالماء. وشددوا الطاء؛ لأنهم قالوا: معنى الكلمة: حتى يَتَطَّهْرْن. أدغمت التاء في الطاء لتقارب مخرجيهما.**
>
> **وأولى القراءتين بالصواب في ذلك قراءة من قرأ حتى يَطَّهَّرْن بتشديدها وفتحها، بمعنى: حتى يغتسلن؛ لإجماع الجميع على أن حراماً على الرجل أن يقرب امرأته بعد انقطاع دم حيضها حتى تَطْهَر.**

فيشير الطبريّ إلى معنيين اثنين لا يمكن الوصول إليهما إلا النظر في القراءات، وهذا الاختلاف القرائي مؤثر على الفهم ومن ثمَّ التأويل.

---

* عالجنا في الصفحة السابقة مسألة القراءات القرآنية من جهة موافقتها لغات العرب المختلفة، وهنا نحن نعالجها من جهة الاختلاف في القراءة المؤثر في فهم النص على نحو مباشر.

[1] **جامع البيان**، ج 3 ص 732.

ومن ذلك أيضًا ما أورده الزمخشري في تفسير قوله تعالى: **{أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ ۖ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ}**، إذ يقول[1]:

> **قرئ خراجاً فخراج وخرجاً فخرج وخرجاً فخراج* ، وهو ما تخرجه إلى الإمام من زكاة أرضك وإلى كل عامل من أجرته وجعله. وقيل: الخرج ما تبرَّعتَ به، والخراج ما لزمك أداؤه، والوجه أن الخرج أخص من الخراج؛ كقولك: خراج القرية وخرج الكردة؛ وقيل: زيادة اللفظ لزيادة المعنى، ولذلك حسنت قراءة من قرأ خَرْجاً فخَراج ربك يعني: أم تسألهم على هدايتك لهم قليلاً من عطاء الخلق فالكثير من عطاء الخالق خير.**

فأورد الزمخشريّ قراءة زادت في المصدر (خَرْجًا) ألفًا بعد الراء، فصارت (خَراجًا) ثم أورد معانيها، وأورد معاني اللفظ الوارد في قراءة حفص.

ولا تدخل في هذه التقنية الحالات التي يكون الاختلاف القرائي فيها مؤثرًا على الجذر اللغويّ نفسه؛ إذ هذا يجعل تأثير تعدّد القراءات تأثيرًا معجميًّا، ولا الحالات التي يكون فيها التأثير منصبًّا على العلامات الإعرابية ونحوها مما يجعل التأثير نحويًا.

ثانيًا: السنة النبوية.

وكما للقراءات القرآنية تأثير على تفسيره وتأويله، فلقراءة الأحاديث النبوية أيضًا تأثير على فهمها وتأويها، ولو نظرنا في التراث الإسلامي لوجدنا كتبًا كثيرة اشتغلت في مجال السنة النبويّة وشرحها، ولو نظرنا فيها لوجدنا اختلافات كثيرة بين الروايات يرجع عدد منها إلى تعدُّد أصل الحديث؛ بأن يكون النبي (صلى الله عليه وآله) تحدث مرتين بكلام يتشابه مع وجود اختلاف قليل بين المرتين في لفظه (صلى الله عليه وآله)، وفي أحيان أخرى يكون الاختلاف ناشئًا من اختلاف الرواة في نقل الحديث الواحد، مع ملاحظة تجويز كثير من العلماء روايةَ الحديث بالمعنى[2]. ويقول ابن حجر في هذا: "إن مخارج الحديث إذا كثرت قلّ أن تتفق ألفاظه لتوارد أكثر الرواة على الرواية بالمعنى بحسب ما يظهر لأحدهم أنه وافٍ به، والحامل لأكثرهم على ذلك أنهم كانوا لا يكتبون،

---

[1] **الكشاف**، ج 18 ص 712.

الكردة: القطعة من التمر: ابن فارس، أحمد: **معجم مقاييس اللغة**، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1979م، ج 5 ص176.

*لم يضبطها المؤلف ولا المحقق والظاهر أن تشكيلها خَراجاً فَخَراج وخَرْجاً فَخَرْجاً وخَرجاً فخَرَاج.

[2] ينظر: ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن: **علوم الحديث [مقدمة ابن الصلاح]**، تح: نور الدين عمر، دار الفكر، بيروت، د ط، ص 208 – 222.

ويطول الزمان فيتعلَّق المعنى بالذهن فيرتسم فيه، ولا يستحضر اللفظ فيحدّث بالمعنى لمصلحة التبليغ، ثم يظهر من سياق ما هو أحفظ منه أنه لم يوفِ بالمعنى"[1].

وعلى الرغم من تجويز علماء الحديث والفقهاء الرواية بالمعنى نجدهم يتنازعون عند معالجتهم الروايات في لفظها، وكأن اللفظ آتٍ من المعصوم نفسه (صلى الله عليه وآله)، ويمكن إرجاع هذا إلى عدة أمور منها: أنَّ رواة الحديث في الواقع لم يعملوا برخصة الرواية بالمعنى، ولأنَّ الفقهاء عنوا بلفظ الحديث لتأثيره على عملية الاستدلال، ولأن الرواة كانوا في غالبهم عرب صرحاء أو متشربين العربية قادرين على تأدية الحديث بما يكون قريبًا في الدلالة مع الأصل[2].

وكل ما يهمنا في بحثنا هذا أنَّ الاختلافات النقلية على مستوى الألفاظ لها تأثير عميق في فهم النص؛ وهذا يعود لأمور أهمها: أن الراوي حتى لو كان مجيدًا للعربية عالمًا بمعاني ألفاظها ودلالات تراكيبها إن روى بالمعنى سيكون نصه مختلفًا ولو بنحو يسير في دلالته عن النص الأصلي؛ لأن التغييرَ البسيط في اللفظ تغييرٌ دقيق في الدلالة.

ثالثًا: الشعر والأدب.

ولو جئنا إلى الشعر ونظرنا في الاختلافات اللفظية بين رواياته لوجدناها أقل مما يأتي في الحديث النبوي؛ لأن الشعر العربي يحفظه انتظامه بالأوزان الشعرية والقافية، على عكس كلامه (صلى الله عليه وآله) المنثور، ولكن هذه السمات الإيقاعية لم تمنع الاختلاف كليًّا، بل نجده حاضرًا في روايات الشعر خاصة الجاهليّ منه، وما كان في العصور الإسلامية الأولى. وأمثلته أكثر من أن تحصى في عجالة المقام[3]. وهذا يعود إلى اعتماد العرب على ذاكرتهم في حفظ الشعر

---

[1] العسقلاني: **فتح الباري**، ج 17 ص 128.

[2] ينظر: ابن الصلاح، **المقدمة**، ص 214.

و: شبكة، نورا محمد: **الرواية بالمعنى وأثرها في قبول الأخبار والترجيح بينها**، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، المنصورة، 2021م، ع 36 ج 1 ص 118 – 154. =

= و: حرّاق، هدى: **تصرف الرواة في الروايات التفسيرية وأثره على التفسير (الرواية بالمعنى أنموذجًا)**، مجلة المعيار، 2019م، ع 45 م 23 ص 340 – 365.

[3] ينظر: ابن رميدة، ناصر الدين: **اختلاف روايات المعلقات وأثره في النقد**، المجلة الأمريكية الدولية للعلوم الإنسانية والاجتماعية (A.I.J.H.S.S.)، https://2u.pw/nCUkdcq ، تاريخ النشر: 2022/3/1، تاريخ الاطلاع: 2023/11/4.

و: جناني، حميد: **أسباب اختلاف الروايات في الشعر العربي القديم (المعلقات أنموذجًا: مقارنة بين لبيد بن ربيعة وطرفة بن العبد)**، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، النجف، 2018م، ع 1 م 47 ص 233 – 256.

وروايته ردحًا من الزمن[1]. وقد يكون أكثر من عني بمراجعة روايات الأبيات الشعرية النحاة عند إيرادهم الشواهد وتوجيهها والرد عليها[2*].

التقنية الثانية: القول بدلالة الصيغة الصرفيَّة على غير ما وضعت له.

يشير الصرفيون إلى تفاوت بين الدلالة الأصلية لاستعمال بعض المفردات الصرفيَّة، والدلالة الحقيقيَّة لها. وعلى الرغم من كثرة إشارة القدماء إلى هذه الظاهرة في مجال تحليل النصوص وتفسيرها[3] لم نجدهم توقفوا عليها من الناحية النظريَّة. وأما في الدراسات الحديثة فنجد مصطلح **التَنَاوُب الدلالي** الذي جاء به الدكتور طه الجنديُّ وعنى به: "أن تقوم صيغة ما بأداء الدور الدلاليّ المنوط بصيغة أخرى"[4].

ويذكر الجنديُّ أن هناك رأيَين متعارضين في التراث النحويّ والبلاغيّ في النظر للتناوب الدلالي:

الرأي الأول: "التناوب الدلالي بين الصيغ الصرفية عمل مشروع، ومعترف به في العربية، وأن القالب الصرفي صالح لأداء الدور الدلالي لقالب آخر؛ لأن فيه نوعًا من المرونة والطوعيَّة يجعله قابلًا للاستعمالات المتنوِّعة"[5]. وهذا الرأي هو الرأي الأشهر بين الأعلام، وعدّ منهم:

- الفرَّاء (ت 215 هـ): الذي فسَّر (لا عاصم) في قوله تعالى: {**لا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَ**}(هود:43): لا معصوم.
و{**خُلِقَ مِن مَّاءٍ دَافِقٍ**} (الطارق:6) أي مدفوق، و{**فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَّاضِيَةٍ**} (القارعة:7) أي مرضيَّة. وفي قول الحطيئة:

---

[1] ذُكرت أسبابٌ أخرى للاختلاف في روايات الشعر القديم، ينظر: الرافعي، مصطفى صادق: **تاريخ آداب العرب**، دار الكتاب العربي، بيروت، د ط، ج 1 ص 241 و242.

[2] ينظر: شحاتة، إبراهيم: **الشاهد النحوي بين الرواية والتوجيه (دراسة دلالية نقدية)**، حولية كلية اللغة العربية، جرجا – مصر، 2012م، ع 16 ج 3 ص 1941 – 2011.

[*] اكتفينا بالتنظير عن التمثيل إرداة للاختصار، وفي المراجع المحال إليها ما يغني عن التكرار.

[3] مثلًا: ابن يعيش، يعيش بن علي: **شرح المفصل**، بتقديم: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2001م، ج 1 ص 57 – 59.

و: المبرد، محمد بن يزيد: **المقتضب**، تح: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، 1993م، ج 3 ص 269.

[4] الجندي، طه: **التناوب الدلالي بين صيغ الوصف العامل**، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1998م، ص 10.

[5] **المصدر السابق**، ص 40.

دَعْ المكـــــارِم لا تَرْحـــــلْ لِبُغيَتهـــــا واقْعُـد فإنَّـك أنـتَ الطَّـاعِم الكَّاسِـي

الكاسي: المَكْسُوّ[1].

- والأخفش الأوسط (ت 221 هـ) في تفسير لقوله تعالى: **{وإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا}** (الإسراء:45) مستورًا أي ساترًا. وفي قولنا (إنك مشؤوم علينا وميمون) أي شائم ويامِن[2].

الرأي الثاني: وهو رأي يذهب إلى رفض القول بالتناوب الدلاليّ من منطلق رفض الترادُف، وهذا الرأي "يؤكّد على المعنى الثابت للصيغة الخاص بها، والأصيل فيها، ومن أجله أوثرت في مكانها؛ لذا فهي مقصودة لذاتها، ولم تَرِد لتنوب عن غيرها في موضعها"[3]. وهذا الرأي أقلّ شهرة من الرأي الأول، وعدّ الجنديّ من القائلين به:

- ابن دُرُسْتَوَيه الذي ينقل عنه السيوطي رفضه لأن تأتي صيغتان بمعنى واحد، وأن الذين رأوا هذا من العلماء وقعوا في الوهم والغلط[4].
- وأبا هلال العسكري الذي عدَّ الترادف بمعنى التطابق خلاف الحكمة، وبيّن في كتابه الفروق اللغوية الفروق الدقيقة بين كل لفظة وأخرى، وقد عقد الباب الأول في كتابه لتأصيل نظريّته وعالج فيه الاختلاف بين الصيغ الصرفيَّة ودلالتها بما يُشبه ما قاله ابن درستويه[5].

---

[1] الفراء، يحيى بن زياد: **معاني القرآن**، تح: أحمد يوسف النجاتي وآخرَين، الدار المصرية، القاهرة، ط 1، 1955م، ج 2 ص 15.

البيت: الحطيئة، جُرُول بن أوس: **ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السّكيت**، دراسة وتبويب: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1993م، ص 119.

قال ابن السّكيت: أي أنك ترضى بأن تُشْبع وتُكْسى، يقال: كسي الرجل بكساء إذا اكتسى. قال: لما بلغ الزبرقان قول الحطيئة: "دع المكارم" استعدى [شكا] عليه عمر بن الخطاب (رضي الله عنه)، فقال: "يا أمير المؤمنين، إنه هجاني"، فأنشده الزبرقان قول الحطيئة، فقال عمر: "ما أراه هجاك، ولكنه مدحك"، فقال الزبرقان: "اجعل بيني وبينه حسان بن ثابت"، فبعث عمر إلى حسان، فلمّا أتاه أنشده قول الحطيئة، فقال حسان: "يا أمير المؤمنين، ما هجاه، ولكن سَلَح عليه!".

[2] الأخفش [الأوسط]، سعيد بن مسعدة: **معاني القرآن**، تح هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 1990م، ج 2 ص 425.

[3] الجندي: **التناوب الدلالي**، ص 42.

[4] السيوطي: **المزهر**، ج 1 ص 303.

[5] العسكري، أبو هلال، الحسن بن عبد الله: **الفروق اللغوية**، تح: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1997م، ص 22 – 25.

ومن بعد البيان النظريّ يعرض للأشكال الممكنة للتحويل، وعدّها خمسة[1]:

1. نيابة (فَاعِل) عن (مَفْعُول).
2. نيابة (مَفْعُول) عن (فَاعِل).
3. نيابة (فَعِيل) عن (فَاعِل) و(مَفْعُول).
4. نيابة (فَعُول) عن (فَاعِل) و(مَفْعُول).
5. نيابة (أَفْعَل) عن اسم الفاعل والصفة المشبهة.

وقد أشار الجنديّ إلى نوع آخر من التناوب لا يقلّ أهمّية في بحثنا هذا عن الدلاليّ، وهو **التناوب الوظيفيّ**، الذي يعرفه بأنه "استعمال العنصر اللغوي الواحد للدلالة على أكثر من معنى صرفيّ واحد"[2]، فبعض الصيغ الصرفيَّة يمكن أن تدلّ على أكثر من معنى صرفيّ؛ فمثلًا: (مَفْعِل) ومَفْعَل تصلحان للدلالة على المصدريّة والمكانيّة والزمانيّة.

وقد اكتفى الجنديّ بالإشارة إلى التناوب الوظيفيّ وتعريفه واكتفى بذلك عن معالجته معالجة دقيقة، ولم يعمد إلى بيان أنواعه وكيفيّاته، أو إلى ذكر شروطه وأحواله وما شابه، ولم نجد أحدًا من الباحثين تعرض لهذه الظاهرة بحثًا وتدقيقًا.

---

[1] ومن الباحثين من استدرك على الجندي وجاء بوجوه أخرى للتناوب، ينظر: عبد الفتاح، محمد فيصل: **التناوب بين مشتقات الأسماء (دراسة صرفية دلالية في ضوء القرآن الكريم)**، مجلة كلية اللغة العربية بالمنوفية، المنوفية، ديسمبر 2020م، ع 35 ص 138 – 162.

و: البسيوني، عبد الله أحمد وماسيري، ديكوري: **التناوب الدلالي للصيغ الصرفية (تطبيق على القرآن الكريم)**، مجلة جامعة المدينة العالمية، كوالالمبور، مايو 2013م، ع 6 ص 396 – 412.

[2] الجندي: **التناوب الدلالي**، ص 13.

الطبقة الثانية: طبقة التركيب.

مستوى التأويل النحوي.

ندرس هذا المستوى كيف يستخدم المؤول علم النحو لتأويل النص، وصولًا إلى تأويلات تتجاوز ظاهره. ومن ثمَّ يجب أن ننظر إلى النحو بوصفه أداة تحليلية للنص، وليس مجرد وسيلة لتقويم اللسان؛ إذ يمثل علم النحو العربي أداة فعّالة لفهم النص وتلقيه، بل يمكن عدّه أول منهج نصيّ لسانيّ؛ لدقته العلميّة وتأسيسه المنهجي على نظرية العامل وغيرها[1].

ويمكننا أن نجعل تقنيات التأويل النحوية في ست تقنيات، هي:

1- الاختلاف الإعرابي.
2- القول بالحذف والتقدير.
3- القول بالتقديم والتأخير.
4- القول بالزيادة.
5- الاختلاف في مرجع الضمير.
6- الاختلاف في متعلق شبه الجملة.

التقنية الأولى: الاختلاف الإعرابي.

لو تأملنا في نظام التركيب النحويّ العربيّ لوجدناه قائمًا على نظرية العامل، والعامل في اصطلاح النحاة: "ما أوجب كون آخر الكلمة مرفوعًا أو منصوبًا أو ساكنًا؛ نحو: جاء زيدٌ، ورأيت زيدًا، ومررت بزيدٍ"[2]. وتنتظم المفردات من خلال علاقات العمل النحوي في وظائف ترتبط بالمعنى، لتأخذ واحدة من الحالات الثلاث الممكنة (الرفع، والنصب، والجرّ أو الجزم)، وهذه الحالات تكون وسيطًا بين المفردة بوظيفتها وحركتها الإعرابيّة التي تمثّل علامة للحالة.

---

[1] للتوسع: الموسى، نهاد: **نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر**، بيروت، ط 1، 1980م.

و: عمارية، حاكم: **اللسانيات العربية من خلال كتاب سيبويه في ضوء اللسانيات الغربية الحديثة (دراسة مقانة)**، مجلة أنساق، قطر، 2019م، م 3 ع 1 ص 66 – 86.

[2] الجرجاني، عبد القاهر: **العوامل المئة النحوية في أصول علم العربية (بشرح خالد الأزهري الجرجاوي)**، تح: البدراوي زهران، دار المعارف، القاهرة، ط 2، 1988م، ص 73.

وترتبط العلامة الإعرابية ارتباطًا مباشرًا بنظريّة العامل؛ إذ إن نظرية العامل "لا تعدو أن تكون رصدًا للعلاقات المعنويّة واللفظيّة في التركيب، وما ينجم عن هذه العلاقات من ظواهر صوتية على أواخر الكلمات المعربة"[1]. ولا يتوقف دور العلامة الإعرابيّة عند هذا الحدّ، بل تصل إلى ما هو أبعد من هذا، يقول الجرجاني: "كان قد عُلِم أنّ الألفاظ معلّقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأنّ الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها، وأنه المعيار الذي لا يتبين نقصان كلام ورجحانه حتى يُعْرَض عليه، والمقياس الذي لا يعرف صحيح من سقيم حتى يُرْجع إليه"[2].

وبعد هذه المقدمة القصيرة نعرض لاستعمال هذه التقنية، وهو على وجهين:

الوجه الأول: الاختلاف القرائيّ.

يمكن أن تؤثّر القراءات القرآنية في هذا المستوى كما أثّرت في المستوى المعجمي، ومن هنا يصل تأثيرها إلى المعاني والدلالات العامة للآيات القرآنية، ونورد هنا بعض النماذج التي تعطينا تصورًا لهذا الأثر:

النموذج الأول: قراءة (خَالِصَة) بالرفع والنصب في قوله تعالى: **{قُل مَن حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي أَخرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزقِ قُل هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِي ٱلحَيَوٰةِ ٱلدُّنيَا خَالِصَة يومَ ٱلقِيَٰمَةِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلأٓيَٰتِ لِقَوم يَعلَمُونَ}** (الأعراف: 32). فقد قرأها السبعة بالرفع، إلا نافعًا فقرأها بالنصب[3].

إعراب قراءة (خالصةٌ) بالرفع وتوجيه معناها: ترتفع خالصة خبرًا للمبتدأ (هي)، مع تعلّق أشباه الجمل (للذين آمنوا) و(في الحياة الدنيا) بها. فيكون المعنى: "الطيّبات والزينة خالصة للمؤمنين في الآخرة، فأمّا الدنيا فقد شاركهم فيها الكفّار"[4]. وبهذا فهم الآيةَ الطبريُّ الذي يقول: "زينة الله التي أخرج لعباده، وطيّبات رزقه، للذين صدّقوا الله ورسوله، واتبعوا ما أُنْزِل إليك من ربك في الدنيا،

---

[1] الحلواني: **أصول النحو العربي**، ص 131.

[2] **دلائل الإعجاز**، ص 28.

[3] ابن خالويه، الحسين بن أحمد: **إعراب القراءات السبع وعللها**، تح: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 1992م، ج 1ص 180.

[4] قمحاوي، محمد الصادق: **طلائع البشر في توجيه القراءات العشر**، دار العقيدة، الإسكندرية، ط 1، 2006م، ص 74.

وقد شَرَكَهم في ذلك فيها مَن كفر بالله ورسوله وخالف أمر ربّه، وهي للذين آمنوا بالله ورسوله خالصة يوم القيامة، لا يشركهم في ذلك يومئذ أحدٌ كفر بالله ورسوله وخالف أمر ربّه"[1].

إعراب قراءة (خالصةً) بالنصب وتوجيه معناها: تنتصب حالًا للضمير المستقرّ في قوله (يوم القيامة)، وخبر الضمير (هي) محذوفٌ تقديره (كائن) أو (استقر) وبه تتعلّق أشباه الجمل كافّة. ومعنى الآية بهذا التركيب: "هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا، وهي ثابتة في القيامة خالصةً"[2].

النموذج الثاني: قراءة (الأرحام) بالجرّ والنصب في قوله تعالى: **{وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا}** (النساء:1). فقد قرأها السبعة بالنصب، إلا حمزة قرأها بالجرّ[3].

إعراب قراءة (الأرحامَ) بالنصب وتوجيه معناها: تنتصب على العطف على لفظ الجلالة الواقع مفعولًا به، أو على محلّ شبه الجملة (به). ويكون المعنى: "اتّقوا مخالفته وقطع الأرحام المندرج فيها؛ فنبّه سبحانه وتعالى بذلك، وقرنها باسمه تعالى على أن صِلتها بمكان منه"[4].

إعراب قراءة (الأرحامِ) بالجر، وتوجيه معناها: تجرّ الأرحام لعطفها على الضمير في (به)، أو بعمل جارّ محذوف (باء)، وقد تعرّض لهذه القراءة الطبريُّ الذي أورد في تفسيره للآية[5]:

> **وأما قوله:(والأرحام)، فإن أهل التأويل اختلفوا في تأويله. فقال بعضهم: معناه: واتقوا الله الذي إذا سألتم بينكم قال السائل للمسؤول: (أسألك به وبالرّحِم).. قال محمد [الطبري نفسه]: وعلى هذا التأويل قول بعض من قرأ قوله: (وَالأرْحَامِ) بالخفض عطفًا بـ(الأرحام)، على (الهاء) التي في قوله: (به)، كأنه أراد: واتقوا الله الذي تساءلون به وبالأرحام، فعطف بظاهر على مكنيّ مخفوض.**

---

[1] الطبري: **مجمع البيان**، ج 12 ص 398 و399.

[2] ابن خالويه: **إعراب القراءات السبع**، ج 1 ص 180.

وذُكِر قريبًا منه في: ابن عاشور: **التحرير والتنوير**، ج 8(ب) ص 96.

[3] ابن خالويه: **إعراب القراءات السبع**، ج 1 ص 127.

[4] قمحاوي: **طلائع البشر**، ص 52.

[5] **مجمع البيان**، ج 7 ص 519.

وهذا النوع من العطف (عطف الاسم على الضمير المخفوض دون تكرار الخافض) غير مقبول عند البصريّين إلّا في الضرورات، خلافًا للكوفيّين الذين أجازوه مُتَّخذين من هذه القراءة أحد الشواهد التي بنوا عليها[1].

الوجه الثاني: الاختلاف في الوظيفة النحوية.

للإعراب أثر كبير في فهم النص المقروء، والإعراب يستعمل بمعنيين:

- **المعنى الأول:** الإعراب ضَبْط المفردات المُعربة بالشكل، وهو المعنى المراد – عادة – في الكتب النحوية القديمة، وبه يراد في تسميتهم النحو بعلم الإعراب، إذ يرتبط النحو بالتشكيل من حيث وظيفته بل تعريفه؛ فيقول ابن جني في تعريف علم النحو بأنه "انتحاء سمت كلام العرب في تصرّفه من إعراب وغيره كالتثنية والجمع والتحقير والتكسير والإضافة والنسب والتركيب وغير ذلك"[2]. وهو بهذا يجعل الإعراب – بمعنى التشكيل – في كفّة وباقي الظواهر النحويّة والصرفيّة في كفَّة؛ مما يؤكّد مكانة الإعراب من علم النحو.
- **المعنى الثاني:** ويمكن للإعراب أن يأخذ دورًا تحليليًا في دراسة النصّ من خلال النظر في العلل التي أدت لاختيار التشكيل[3]؛ فمثلًا في قولنا: (جاءَ زيدٌ) لم يكن الضمّ في "زيدٌ" إلّا لأخذه وظيفة الفاعليّة في الجملة، وبتعبير آخر عمل الفعل (جاء) في (زيدٌ) الرفعَ لمَّا وقع فاعلًا له. وبأي طريقة أردنا النظر إلى العلَّة التي من أجلها رُفِع (زيد) فلن نخرج عن النظام الشكليّ والتركيبيّ للجملة. والإعراب بهذه النظرة يأتي مؤثّرًا بقوة في فهم النصّ، وقد يؤدّي بنا إلى التأويل؛ لأننا لو نظرنا إلى الأسماء فإنها يمكن أن تأخذ عددًا من العلامات، وهذه العلامات تدل على ثلاث حالات، وتحت كل حالة من الحالات عدد من الوظائف النحويّة.

---

[1] ينظر: الأنباري، أبو البركات، عبد الرحمن بن محمد: **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين**، بحاشية: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، القاهرة، ط 1، 2003م، ج 2 ص 379 – 388.

[2] ابن جني، عثمان: **الخصائص**، تح: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، القاهرة، ط 2، 1952م، ج 1 ص 35.

[3] ينظر: الحلواني: **أصول النحو العربي**، ص 108 – 113

الحالة	الرفع							
الموقع الإعرابي	المبتدأ	الخبر	الفاعل	نائب الفاعل	اسم كان	خبر إن	تابع المرفوع	المضارع المجرد
العلامة الأصلية	الضمة							
العلامات الفرعية	الواو			الألف			ثبوت النون	
مستحق العلامة	جمع المذكر السالم والأسماء الستة			المثنى			الأفعال الخمسة	

الحالة	النصب									
الموقع الإعرابي	المفعول به	المفعول فيه	المفعول المطلق	المفعول لأجله	الحال	اسم إن	خبر كان	المنادى	المستثنى	تابع المنصوب	المضارع المسبوق بناصب
العلامة الأصلية	الفتحة										
العلامات الفرعية	الياء			الكسرة		الألف			حذف النون		
مستحق العلامة	جمع المذكر السالم والمثنى			جمع المؤنث السالم		الأسماء الستة			الأفعال الخمسة		

الحالة	الجر			
الموقع الإعرابي	الاسم المجرور بحرف الجر		المضاف إليه	تابع المجرور
العلامة الأصلية	الكسرة			
العلامات الفرعية	الياء			الفتحة
مستحق العلامة	جمع المذكر السالم والأسماء الستة			الممنوع من الصرف

الحالة	الجزم	
الموقع الإعرابي	المضارع المجزوم	
العلامة الأصلية	السكون	
العلامات الفرعية	حذف حرف العلة	حذف النون
مستحق العلامة	المضارع المعتل	الأفعال الخمسة

الجدول (1): العلامات الإعرابية

ومن خلال النظر في الجدول السابق يمكن ملاحظة تداخلٍ إعرابيّ بين الوظائف المختلفة، مع الالتفات إلى أنَّ العلامة الواحدة صالحة لأكثر من حالة إعرابية واحدة بالاعتبار، ويمكن جعل هذا الاشتراك على نوعَين اثنين:

- **النوع الأول: الاشتراك المُشْكِل:** ونعني به الاشتراك بين أكثر من حالة إعرابية في العلامة لمستحق واحد؛ كاشتراك الأفعال الخمسة في حذف النون في حالتَي الجزم والنصب، واشتراك الأسماء المثنّاة في الياء في حالتي النصب والجرّ، واشتراك الأسماء الممنوعة من الصرف في الفتح في حالتي النصب والجرّ، ومنه الكسرة في جمع المؤنث السالم المجرور والمنصوب.
- **النوع الثاني: الاشتراك غير المشكل:** ونعني به اشتراك الحالات الإعرابية في العلامات مع عدم استحقاق المعرب العلامةَ ذاتَها. ومنه مثلًا الألف التي يشترك فيها كل من: المثنى

المرفوع، والأسماء الستّة المنصوبة. ومنها: الفتحة التي يشترك فيها الممنوع من الصرف المجرور والمفرد المنصوب وما بحكمه.

ويظهر لنا أنَّ النوع الأول مؤدٍ للتأويل على عكس الثاني؛ لأن الأول لا تكون فيه العلامة قرينة مانعة لجميع الاحتمالات، وحاصرة في معنى واحد، وأما النوع الثاني فلا تؤثّر العلامة فيه هذا التأثير؛ إذ القارئ يربط دائمًا بين نوع المفردة المُعربة، والعلامة الموجودة فيها، فينتبه إلى أنّ هذا الاشتراك ليس إلا توافقًا عرضيًّا.

الفهم والإعراب

وحين نطالع في كتب النحو والإعراب نجد قضيَّة مُشكِلة جدًّا في التطبيقات النحوية، وهي قضية الفهم على الإعراب أو العكس. ويقول الزركشي في هذا: "عليه [المُعرِب] أنْ يفهمَ معنى ما يريد أن يعربه مفردًا كان أو مركبًا قبل الإعراب؛ فإنه فرع المعنى"[1]. ويعقد ابن جني بابًا في (الخصائص) بعنوان "تجاذُب المعاني والإعراب" وينبّه في بدايته لأهميته مبيّنًا منهجه في التعامل معه بقوله: "وذلك أنّك تجد في كثير من المنثور والمنظوم الإعراب والمعنى متجاذبَين؛ هذا يدعوك إلى أمر، وهذا يمنعك منه. فمتى اعْتَوَرا كلامًا ما أمسكت بعروة المعنى وارتحت لتصحيح الإعراب"[2]. ويأتي كلامه هذا متسقًا مع تعريفه للإعراب بأنه: "الإبانة عن المعاني بالألفاظ"[3].

ومن ثمَّ يظهر لنا من كلام الاثنين أنهما يجعلان المعنى مقدَّمًا على الإعراب؛ فلا يجوز للمعرب أن ينطلق في الإعراب إلّا بعد فهم النص. وهنا يأتي السؤال، كيف يكون للإعراب دور في التأويل إذا كان الفهم مقدَّمًا على الإعراب؟ ولا يمكن أن يكون كلاهما مقدَّمًا على صاحبه؛ لكسر ذلك القواعد المنطقية البسيطة؛ إذ فيه تناقض، ويلزم منه الدور والتسلسل.

ويمكن للإجابة عن هذا السؤال القول: إنَّ الكلام يأتي بتراكيب معياريّة ثابتة إلى حد كبير، مما يجعل المتلقي قادرًا على فهم النصّ من خلال توقُّع الإعرابات فيه، وسيكون إعرابه صحيحًا في الغالب؛ بسبب الجانب الشكليّ للنحو الملائم للجمل والتراكيب المعروفة، وممّا يعينه في هذا العلاماتُ الإعرابية، حتى يكون الإعراب أشبه ما يكون بعملية تلقٍ غير واعية دون معالجة مقصودة، وأما مع بعض المفردات والتراكيب التي تحتاج لإنعام نظر ففهم المتلقي للسياق يساعده في إعرابها.

---

[1] **البرهان**، ج 1 ص 302.

[2] المصدر السابق، ج 3 ص 258.

[3] **الخصائص**، ج 1 ص 36.

الاختلاف الإعرابيّ

من أهمّ العمليات النحويّة المتصلة بعملية الفهم تحديدُ الوظيفة الإعرابية التي تأخذها العناصر اللغوية سواء أكانت هذه العناصر مفردات أم مُركبَّات، ويرى تمَّام حسَّان أنَّ السبيل الذي يتخذه النحويّ لمعالجة الجملة أو النص للوصول إلى وظيفة كل جزء فيه، ومن ثمَّ الوصول إلى معناه هو سبيل جمع القرائن؛ إذ "المعنى الوظيفيّ متعدِّد بالنسبة للمعنى الواحد"[1]،

ويمثّل حسّان لنظريته بإعراب جملة قياسية وهي (ضَرَبَ زَيدٌ عَمْرًا)، فيشير إلى أنَّ القرائن تحدّد إعراب كل مفردة.

- فلفظة (ضَرَبَ) فعل ماضٍ؛ لأنها جاءت على صيغة (فَعَل) الدالة على الفعل الماضي للهيئة التي هي عليها، ولأنها صورة من الصور الثلاث (ضرب – يضرب – اضرب).
- ولفظة (زَيدٌ) فاعلٌ لضَرَبَ، للقرائن السبع الآتي: 1- قرينة الصيغة (الانتماء إلى مبنى الاسم)، 2- وقرينة العلامة الإعرابيّة (الرفع)، 3- وقرينة التعليق (وجود العلاقة الإسنادية بينه وبين الفعل الماضي)، 4- وقرينة الرتبة، 5- وقرينة الترتب (التأخّر اللفظي)، 6- وقرينة الصيغة في الفعل (مجيء الفعل مبنيًّا للمعلوم)، 7- وقرينة المطابقة (مطابقة الفعل في الجنس والعدد).
- ولفظة (عَمرً) مفعول به للفعل ضرب؛ لخمس قرائن، وهي: 1- قرينة الصيغة، 2- قرينة العلامة الإعرابية (النصب)، 3- قرينة التعليق، 4- قرينة الرتبة، 5- قرينة الترتب[2].

ونظرية القرائن لا تعني أنَّ إعراب المفردات والتركيبات لا يمكن أن يكون محلَّ خلاف؛ إذ هذا الضرب من التحليل يكون ناجعًا إذا كانت الجملة المحلّلة جملة بسيطة، كالجملة المعروضة، أمَّا إذا كانت الجملة معقّدة والقرائن فيها لا تصل إلى حدّ الوضوح فستكون عرضة للخلاف النحويّ.

الشكل الأول من الاختلاف الإعرابيّ: الاختلاف في إعراب ظاهر العلامة.

وفيه يدور الاختلاف حول ما كان معربًا بعلامة ظاهرة؛ وهو الأسماء المعربة غير معتلّة الآخر بما يمنع ظهور علامتها، كالأسماء المقصورة والمنقوصة، ومنه الأفعال المضارعة.

---

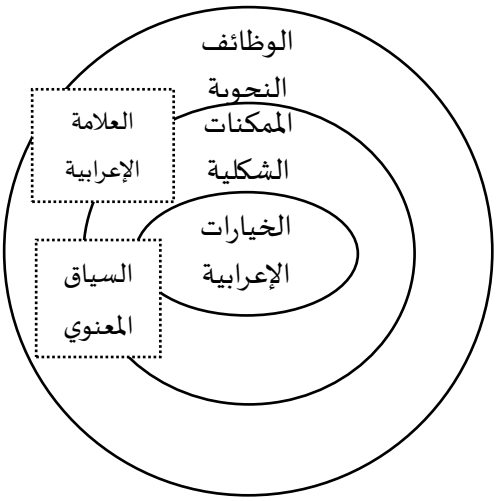
[1] حسّان، تمام: **اللغة العربية معناها ومبناها**، دار الثقافة، الدرار البيضاء، 1994م، ص 180.

[2] حسّان، تمام: **اللغة العربية معناها ومبناها**، ص 181.

ويمكن أن تكون العلامة الظاهرة على نوعين اثنين، ويفيد التمييز بينهما في التأسيس لطبيعة التعامل النحويّ مع النصوص وما يتبعه من معالجات تأويليّة؛ إذ البيان في النوع الأول أكثر من الثاني، وعليه تكون سعة التأويل في الأول أقلّ من الثاني الذي يعطي المتلقي مساحة تأويلية أوسع.

- **<u>النوع الأول:</u>** العلامة الظاهرة المنقولة، وهي العلامة الإعرابيَّة الظاهرة المضبوطة في النصّ لفظًا أو كتابة، سواء أكانت هذه العلامة حرفيّة أم كانت حركيّة.

ويمكن تصور منوال للاختيارات الإعرابية لظاهر الحركة المنقولة على النحو الآتي:



الشكل (5): علاقة الوظيفة بالممكنات الإعرابية الشكلية والخيارات الإعرابية

ففي البداية يقف المُعرب على نوع المفردة ويحدّد نوعها محدّدًا إن كانت اسمًا، أم فعلًا، أم حرفًا. ثُمَّ يلاحظ العلامات الإعرابية المُلحقة بها، وهي تحدُّه بعدد من الممكنات. ومن ثَمَّ يستبعد الاحتمالات غير المناسبة للتركيب النحويّ، وينظر إلى معنى النص الإجماليّ ويستبعد من خلاله بعض المُمكنات شكلًا، وقد يُرجِّح من خلاله احتمالًا واحدًا على البقيَّة.

وتجدر الإشارة هنا إلى اختلاف الحالات الإعرابيَّة في عدد الممكنات؛ ويمكن ترتيبها من أكثر الممكنات عددًا إلى الأقل على النحو الآتي:

1. المنصوبات: إذ هي من الأسماء أكثر من عشرة، وكلها مكمّلات إسنادية.
2. المرفوعات: وهي من الأسماء سبعة، كلها عُمَد، ما عدا التوابع.
3. المجرورات: وهي اثنان فيهما الجرّ أصيل (الاسم المجرور بحرف الجر، والمضاف إليه)، والتوابع.
4. المجزوم: وهو المضارع المجزوم لا غير.

ولذا كان الاختلاف في إعراب المنصوبات أكثر وأشدّ من غيره.

ومثال هذا اختلاف المفسرين في إعراب (متاعَ)* في قوله تعالى: { **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلَىٰ أَنفُسِكُم ۖ مَّتَاعَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا**} (يونس:23). فقد أورد السمين الحلبيّ خمسة احتمالات إعرابيَّة، يعطي كل واحد منها معنى مختلفًا عن الآخر[1]:

1. ظرف زمان: زمن التمتُّع بالحياة.
2. حال: متمتِّعين بالحياة.
3. مفعول مطلق: لتأكيد فعل مقدّر (يتمتَّعون متاعَ الحياة).
4. مفعول به: لفعل مقدَّر (يبغون متاعَ الحياة).
5. مفعول لأجله: لأجل متاع الحياة.

ولو تأملنا قليلًا لوجدنا أنَّ الأسماء المنصوبة في العربية تسعة*، ولم يستثنِ منها الحلبيّ إلا ما لا يمكن القول به؛ لغياب العامل الذي تحتاجه هذه المعمولات في وجودها؛ فاسم إنَّ وخبر كان لا يكونان إلا مع وجودهما في الجملة المنسوخة بأحدهما، وكذا المستثنى لا يكون إلا بوجود أداة الاستثناء، والمنادى لا يكون إلا بوجود أداة النداء ولو تقديرًا، والتوابع لا تكون إلا بوجود متبوع مناسب.

- **<u>النوع الثاني:</u>** العلامة الظاهرة غير المنقولة إذا كانت حركيّة لم يُضْبط النص بها، ويمكن أن تكون في حالتين فقط:
  - الحالة الأولى: أن يكون النص مكتوبًا دون تشكيل ولم يروَ ضبطها أو وقع الاختلاف فيه.
  - الحالة الثانية: أن يكون النص منطوقًا ولم تضبط أواخر كلماته للوقف أو لغيره.

---

*اختلفوا في قراءتها؛ فقرأها حفص بالنصب ورفعها الباقون.

ينظر: الرعيني: **الكافي**، ص 126.

[1] السمين الحلبي، أحمد بن يوسف: **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**، تح: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، 1986م، ج 6 ص 174.

وينظر: العكبري، أبو البقاء، عبد الله بن الحسين: **التبيان في إعراب القرآن**، تح: علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1976م، ج 2 ص 570.

*إذا جعلنا التوابع عند عدها واحدًا.

ومن أمثلة هذا النوع في الخلاف ما وقع في ضبط وإعراب وفهم قول النبي (صلى الله عليه وآله) "لَا تَقُومُ السَّاعَةُ عَلَى أَحَدٍ يَقُولُ: الله الله"[1].

فضبط النَّوويُّ لفظَ الجلالة بالضمّ رافعًا له ومغلّطًا من يخالفه، والظاهر أنه يريد رفعه على الابتداء. ويكون معنى الحديث عنده أن القيامة لا تقوم على مؤمن يراقب الله في أفعاله، ويتقي سخطه[2].

أما القرطبيَّ فقد ضبط لفظ الجلالة بالنصب بفعل مضمر على التحذير، ويقول بأنه لم يأتِ بالنصب اجتهادًا، بل سماعًا من المحققين[3]، فيكون المعنى أنَّ القيامة لا تقوم وفي الأرض من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر.

وهذا الخلاف أصله اختلاف في رواية الحديث، وقد أثَّر هذا الاختلاف في إعراب لفظ الجلالة، ومن ثمَّ في فهم الحديث الشريف مما جعل النصَّ يدل دلالتين مختلفتين اختلافًا شبه تامّ.

الشكل الثاني من الاختلاف الإعرابي: الاختلاف في إعراب مقدّر العلامة.

ويمكن أن تكون العلامة الإعرابيَّة مقدَّرة، فلا تظهر في سطح الكلام لمانع. وهذا النوع من ويكون التقدير لجميع الحركات أحيانًا، ولبعضها في أحيان أخرى:

- التقدير لجميع العلامات:
  - الاسم المقصور، تقدر فيه الحركات للتعذُّر.
  - الاسم المضاف إلى ياء المتكلم، تقدر فيه الحركة لاشتغاله بحركة المناسبة.
- التقدير لبعض العلامات:
  - الاسم المنقوص: تقدر فيه الضمة والكسرة للثقل.

---

[1] أخرجه: النيشابوري: **صحيح مسلم**، ج 1 ص 431.

وأخرجه أيضًا في الصفحة نفسها بلفظ: "لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الأرض: الله الله"

[2] النووي، محيي الدين، يحيى بن شرف: **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، د تح، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ط 2، 1994م، ج 2 ص 234.

[3] القرطبي، أحمد بن عمر: **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، تح: محيي الدين ديب مستو وآخرين، دار ابن كثير، دمشق، ط 1، 1996م، ج 1 ص 364.

وينظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: **عقود الزبرجد على مسند الإمام أحمد**، تح: سلمان القضاة، دار الجيل، بيروت، 1994م، ج 1 ص 181.

- المضارع المعتل بالألف: تقدر فيه الضمة والفتحة لتعذر نطقهما على الألف، وأمّا علامة جزمه فحذف حرف العلة.
- المضارع المعتل بالواو أو الياء: تقدر فيه الضمة للثقل.

وقد اعتنى النحاة بمقدَّر العلامة خاصَّة الأسماء منه، وأدرجوا أحكامه في عدد من مسائل العلم، ومنها مسائل التقديم والتأخير في الجملة الفعليَّة، إذ حكموا بوجوب الالتزام بترتيب الجملة المعياريّ إذا وُجِد اسمان مقدَّرَا العلامة وانعدمت القرينة. وينص الشاطبيّ على أنّ اللبس من المواضع التي يُمْنع فيها التقديم والتأخير، كما لو كان الفاعل والمفعول مقدري العلامة؛ نحو: (ضرب موسى عيسى)[1]. وهو بهذا يشير إلى مفهوم الرتبة، التي ينحصر المتلقي بالاعتماد عليها إذا فقدت باقي القرائن[2].

ومن أمثلة الاختلاف في إعراب مقدّر العلامة ما وقع في إعراب لفظة (طوى) في قوله تعالى: **{إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ ۖ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى}** (طه:12). إذ يورد لها السمين الحلبيّ أربعة أعاريب[3]:

- الرفع:
  - خبر لمبتدأ محذوف تقدره (هو) عائد على الوادي.
- النصب:
  - مفعول به لفعل محذوف تقديره (أعني).
- الجرّ:
  - بدل للوادي المجرور.
  - أو عطف بيان للوادي.

ولو كانت اللفظة ظاهرة العلامة لحدّت الوجوه الإعرابية الممكنة فيها، وانعكس ذلك في المعاني المعجميَّة التي ذكرها المفسّرون للّفظة؛ فمثلًا القرطبيّ ذَكَر لها ثلاثة معانٍ[4]:

1. اسم موضع أو وادٍ في الشام.

---

[1] الشاطبي، إبراهيم بن موسى: **المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية**، تح: جماعة، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامية بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط 1، 2007م، ج 2 ص 598.

[2] للتوسع: كركب، محمد: **قرينة الرتبة عند النحاة والبلاغيين القدامى**، مجلة أمارات في اللغة والنقد والأدب، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف – الجزائر، 2021م، م 5 ع 2 ص 60 – 74.

[3] **الدر المكنون**، ج 8 ص 17.

[4] الجامع لأحكام القرآن، ج 11 ص 175.

2. ما ثُنِّيَ من الأشياء، بمعنى تضاعف فيه التقديس والبركة.
3. مصدر من (طَوَى) أي ارتفع.

وهذا النوع من الألفاظ يعطي للمتلقي سعة تأويلية أوسع مما تعطيه الأسماء ظاهرة العلامة، إذ تكون فيها الاحتمالات الإعرابيّة أكثر.

الشكل الثالث من الاختلاف الإعرابي: الاختلاف في إعراب المفردات المبنيَّة.

والشكل الثالث أن تأتي المفردة مبنية من أصلها، والبناء "لزوم آخر الكلمة ضربًا واحدًا من سكون أو حركة لا لشيء من العوامل"[1]. فهو بالتعريف يخرج الكلمة من التأثر بالعوامل. والمبنيّ "لا تظهر على آخره حركات الاعراب؛ لأنَّه ثابت الآخر على حالة واحدة، فإن وقع أحد المبنيَّات موقع مرفوع أو منصوب أو مجرور أو مجزوم، فيكون رفعه أو نصبه أو جره أو جزمه اعتباريًّا. ويسمى إعرابه **إعرابًا محليًّا** أيْ باعتبار أنه حالٌّ محلَّ مرفوع أو منصوب أو مجرور أو مجزوم. ويقال إنّه مرفوع أو منصوب أو مجرور أو مجزوم محلًّا، أيْ بالنظر إلى محلّه في الجملة، بحيثُ لو حلَّ محلَّه مُعرب لكان مرفوعًا أو منصوبًا أو مجرورًا أو مجزومًا"[2] .

ونحن في هذا الشكل نتحدَّث فقط عن المفردات المبنيَّة دون المركبات المبنيَّة؛ لأنَّنا سَنُخصص لها مبحثًا خاصًّا بها. ويمكن جعل المبنيَّات على النحو الآتي:

- المبنيات من الأسماء.
  - الضمائر وأسماء الإشارة.

واخترنا جعلهما معطوفين؛ لأنَّهما يرتبطان مع موجود في النصّ أو خارجه على سبيل الإحالة، وللاثنين أهمية كبرى في تحليل النصّ وفهمه، ولذا أفردنا لهما مبحثًا خاصًّا بهما.

  - الأسماء الموصولة، وأسماء الشرط، وأسماء الاستفهام.
  - الأسماء المركّبة.

وهي أسماء تُركَّب تركيبًا مزجيًّا، وأغلبها تُبنى على فتح الجزئين، ويمكن جعلها على ثلاث فئات:

  - فئة الأعداد: من أحد عشر إلى تسعة عشر، ما عدا اثني عشر.

---

[1] ابن جني: **الخصائص**، ج 1 ص 38.

[2] الغلاييني، مصطفى بن محمد سليم: **جامع الدروس العربية**، المكتبة العصرية، بيروت، ط 28، 1993م، ج 1 ص 28.

- الظروف المركبة: كتركيبهم صباح ومساء، في مثل: "أجدّ في طلب العلم صباحَ مساءَ".
- الأحوال المركبة: كقولهم: "هو جاري بيتَ بيتَ".
- الأعلام المركبة: وهي معدودة محدودة، أهمها: "بعلبك، ومعديكرُب".

وقد أشار عدد من النحاة إلى مجيء الكلمة الثانية أو الجزء الثاني من الكلمة بمنزلة التاء المربوطة[1]، وهم بهذا يشيرون أيضًا إلى علّة البناء فيه، وهي علّة تشبيه.

- اسم لا النافية للجنس.

يعرب اسم لا النافية للجنس منصوبًا، إلا أنَّ الاسم إن لم يكن مضافًا، ولا شبيهًا به، رُكِّب معها، وبني على ما ينصب به[2]، وهذا ممّا اختلف عليه النحاة فذهب البصريّون إلى البناء، والكوفيّون إلى الإعراب[3].

- المُنادى (في بعض المواضع).

وهو يعرب منصوبًا إذا كان مضافًا أو نكرة غيرَ مقصودة، ويبنى على الضمّ إذا كان معرفة مفردة أو كان نكرة مقصودة[4].

- أسماء متفرقة تنتمي إلى الأنواع الآتي:
  - العلم المختوم بـ "ويه"؛ مثل: سيبويه، وحمدويه، ونفطويه.
  - ما كان سبابًا للمؤنث على وزن (فَعَالِ) ولا يكون إلا في النداء: يا خباثِ، ويا فساقِ.
  - ما كان علمًا للأنثى على وزن (فَعَالِ)؛ مثل: حذامِ، وسجاحِ*.
  - الظروف المُبهمة التي قطعت عن الإضافة لفظًا لا معنى؛ مثل: قبل، وبعد.

---

[1] الأشموني، علي بن محمد: **شرح الأشموني على ألفية ابن مالك**، د تح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998م، ج 1 ص 116.

[2] ابن مالك، محمد بن عبد الله: **شرح تسهيل الفوائد**، تح: عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة، ط 1، 1990م، ج 2 ص 53.

[3] الأنباري: **الإنصاف**، ج 1 ص 302.

[4] للتوسّع: الصيمري، عبد الله بن علي: **التبصرة والتذكرة**، تح فتحي أحمد مصطفى علي الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط 1، 1982م، ج 1 ص 338.

*اختلفت الآراء في علة إعراب هذه الأسماء، وضربنا صفحًا عن ذكرها اختصارًا وخوف الإطالة فيما لا يخدم مقاصد البحث، ويمكن الرجوع إلى حاشية المحقق في: ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن: **شرح ابن عقيل على ألفيّة ابن مالك**، تحقيق وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، 2009م، ج 1 ص 17.

وهذه الظروف تبنى في هذه الحالة؛ لأنها تأتي بمعنى الحرف.

- "أمسِ" إن دلت على اليوم السابق مباشرة.

وتبنى أمس لتضمُّنها معنى أل التعريف، وكان بناؤها على متحرك تفاديًا لالتقاء الساكنين[1].

- بعض الظروف؛ مثل: إذ، والآن، وحيث.

وهذه الأسماء كلُّها لا تظهر عليها العلامات الإعرابيَّة؛ لبنائها. ولكنَّها تأخذ محلًّا من الإعراب، فتشغل إحدى الوظائف النحويَّة من الجملة العربيَّة، وهذا يعطي المتلقي مجالًا وسِعَة لتأويل النصّ، وأمثلة هذا كثيرة، ومنها في "قوله {**الَّذين يُؤمنُونَ بِالْغَيْبِ**}(البقرة:3) (الذين) في موضع خفضِ نعتٍ للمتقين، أو بدل منهم، أو في موضع نصب على إضمار (أعني)، أو في موضع رفع على إضمار مبتدأ، أو على الابتداء والخبر (أولئك على هدى من ربهم)"[2]، وكذلك في قوله تعالى: {**الَّذِينَ قَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ وَقَعَدُوا لَوْ أَطَاعُونَا مَا قُتِلُوا ۗ قُلْ فَادْرَءُوا عَنْ أَنفُسِكُمُ الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**}(آل عمران:168) "(الذين) في موضع نصب على النعت للذين نافقوا*، أو على البدل، أو على إضمار (أعني)، أو في موضع رفع على إضمار مبتدأ"[3].

وبهذا تمكّن القيسيّ من إعراب (الذين) في الموضع الأول بخمسة أعاريب موزَّعة على الرفع والنصب والجر، وفي الموضع الثاني بأربعة أعاريب موزعة على الرفع والنصب، ولم يكن هذا ليكون لو استبدل الاسم الموصول باسم معرب، فلو كانت الآيتان باسم الفاعل: الأولى بـ (المؤمنون أو المؤمنين) والثانية بـ (القائلون أو القائلين)؛ لامتاز المرفوع عن المنصوب والمجرور.

- المبنيات من الأفعال.
  - الفعل الماضي (باتفاق النحاة).
  - فعل الأمر.

---

[1] ينظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: **الأشباه والنظائر في النحو**، تح: عبد الإله نبهان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، د ط، ج 1 ص 229.

[2] القيسي، محمد بن أبي طالب: **مشكل إعراب القرآن**، تح: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1985م، ج 1 ص 74.

*في الآية التي قبلها: {وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا ۚ وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوِ ادْفَعُوا ۖ قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَّاتَّبَعْنَاكُمْ ۗ هُمْ لِلْكُفْرِ يَوْمَئِذٍ أَقْرَبُ مِنْهُمْ لِلْإِيمَانِ ۚ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِم مَّا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ ۗ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ} (آل عمران: 167).

[3] القيسي: **مشكل إعراب القرآن**، ج 1 ص 178.

وفعل الأمر مما اختلفوا فيه بين جزمه وبنائه على ما يجزم به مضارعه[1]، ولا نجد فائدة حقيقيَّة في بحث هذه المسألة لا على مستوى التطبيق ولا فيما نحن فيه من أثر ذلك على التأويل.

- الفعل المضارع إذا اتصلت فيه نون النسوة أو التوكيد.

وأمَّا الفعل المضارع فالأصل فيه الإعراب؛ لمضارعته اسم الفاعل[2]، إلّا أنّه يبنى على السكون إذا اتصلت به نون النّسوة، وعلى الفتحة إذا اتَّصلت به نون التوكيد المخفّفة أو المثقّلة.

- الحروف كلها مبنية.

وعلينا الانتباه إلى أن البناء في الأفعال والحروف يختلف عن البناء في الأسماء؛ حيث لا تشغل الأفعال ولا الحروف وظائف إعرابيّة بخلاف الأسماء المبنيّة، ومن ثمَّ لا يفتح بناء هذه الألفاظ التأويلَ للمتلقي، وعلى هذا لن نتعرّض لها.

الشكل الرابع من الاختلاف الإعرابي: الاختلاف في إعراب المركّبات.

المركّبات نوعان؛ الجمل، وأشباه الجمل. ولن نتكلم عن أشباه الجمل هنا؛ لأنّ الاختلاف الحاصلَ فيها اختلاف في المتعلَّق وليس اختلافًا في الوظيفة الإعرابيةّ.

وقد جعل النحاة الجمل في نوعين:

- جمل ليس لها محلّ من الإعراب، وهي: الابتدائية، والاستئنافية، الاعتراضية، والتفسيرية، جملة صلة الموصول الاسميّ والحرفيّ، وجملة جواب القسم، والشرط غير الجازم، والنداء، والجمل التابعة لجمل ليس لها محل من الإعراب.
- جمل لها محلّ من الإعراب، وهي: جملة الخبر، والحال، وجملة المفعول به بعد القول أو بعد فعل قلبيّ أو تحويليّ، والجملة المضاف إليها، وجملة جواب الشرط بحرف جازم مقترنة ب(الفاء أو (إذا)، والجمل التابعة لمفرد، والجملة التابعة لجملة لها محل.

وقد نصَّ العديد من النحاة على أنّ الحدَّ الذي يجعل للجملة محلًّا من الإعراب جوازُ تأوُّلِها بالمفرد، ثم أعطوها وظيفة المفرد المؤول وحكمه[3].

---

[1] الأنباري: **الإنصاف**، ج 2 ص 427.

[2] المصدر السابق، ج 2 ص 446.

[3] ينظر: الغلاييني: **جامع الدروس العربية**، ج3 ص 285.

و: فلفل، محمد عبدو: **معالم التفكير في الجملة عند سيبويه**، دار العصماء، دمشق، ط 1، 2009م، ص 95 و96. =

وإعطاء الجملة محلًّا من الإعراب يفتح التأويل كما يفتحه إعطاء المفرد محلًّا؛ لانعدام العلامة الإعرابية، بل لو نظرنا في المدوَّنات التفسيريَّة التي عُنيت بالجانب النحويّ والتركيبيّ لوجدنا الاختلاف في إعراب الجمل أكثر منه في إعراب المفردات المبنية.

نعم، قد تكون الاحتمالات الإعرابيَّة المفتوحة مع الجمل أقلّ من الاحتمالات المفتوحة للمفردات، لقلة الأماكن التي قد تشغلها الجملة من الإعراب؛ إذ الاحتمالات المفتوحة عادة هي: جملة الخبر، وجملة الحال، والجملة التابعة لمفرد على نحو النعت. أمَّا الإمكانات النظريَّة الباقية فلا تكون مفتوحة إلّا إذا وجدت أدوات ربط نصيّة؛ فجملة المفعول به لا تكون إلّا بعد أفعال القول أو أنواع خاصة من الأفعال. والجملة المجرورة بالإضافة لا تكون إلّا بعد ظروف مخصوصة، وبعد لفظ (آية). والجملة التابعة لجملة لها محلّ لا تكون إلّا معطوفة بأحد حروف العطف.

ويمكن للباحث بعد معالجة ما يمكن الاختلاف في إعرابه أن يرتب العناصر بحسب السعة التأويلية التي تقدّمها للمتلقي على النحو الآتي:

1. المفردات المبنيَّة ومقدّر العلامة؛ لأنهما لا تظهر فيهما العلامة الإعرابيّة، فيقبلان أن يأخذا وظائف نحوية مختلفة في حالاتها.
2. الجملة التي لها محلّ؛ وهي جمل مبنيّة لا تظهر عليها علامات إعرابيّة أيضًا، لكن السعة التأويليّة فيها تقلُّ عن المفردات؛ لأنَّ الاحتمالات الإعرابيّة معها أقل من المفردات.
3. المفردات ظاهرة العلامة؛ لأنَّ ظهور العلامة يحدّ كثيرًا من الإعرابات الممكنة؛ إذ يحصر الاحتمالات الممكنة بحالة واحدة من الحالات الثلاث (الرفع والنصب والجرّ للأسماء، والرفع والنصب والجزم للأفعال).

التقنية الثانية: التقديم والتأخير.

جعل النحاة الجمل العربية في ضربين، هما: الجملة الاسميَّة والجملة الفعليَّة. ثم حلّلوا كلَّ واحدة منهما إلى ركنيين إسناديّين وهما في الاسميَّة المبتدأ والخبر، وفي الفعلية الفعل والفاعل. ولأنّ العربيّة بفضل الإعراب والقرائن يَرِد فيها التقديم والتأخير. وهذان المفهومان يقتضيان وجود مكان افتراضيّ للمقدَّم والمقدَّم عليه، أو للمؤخَّر والمؤخَّر عليه؛ إذ لا يمكن أن يقال بتقديم شيء على شيء إلّا بأن يكون لكل واحد مكان معلوم.

= وهناك من أشكل على هذا الحد، ينظر: مصطفى، عمر: **التأويل في إعراب الجمل (الجملة الشرطية مثالًا)**، مجلة جامعة دمشق، 2009م، م 25 ع 1 و2، ص 15 و16.

وهذا ما سمّاه النحاة والبلاغيّون (حق التقديم والتأخير)، وأسموه أيضًا (الرُّتبة). وجعلوا الجمل على الشكل الآتي:

- الجملة الاسمية: مبتدأ + خبر.
- الجملة الفعلية: فعل + فاعل + مفعولات الفعل.

ويدخل هذا البحث ضمن أبواب علم النحو وضمن علوم البلاغة، ونحن هنا نهدف إلى الكلام فيه منفصلًا منفردًا عن التقنيات الآتي بيانها في المستوى الآتي، مع تركيز القول على الجانب التركيبيّ النحويّ وأثره على المعنى.

ويقول الجرجانيّ في مدخله لـ (باب التقديم والتأخير): "هو باب كثير الفوائد، جمُّ المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية، لا يزال يفتر لك عن بديعة، ويفضي بك إلى لطيفة، ولا تزال ترى شعرًا يروقك مَسمعه، ويلطف لديك موقعه، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك ولطف عندك، أن قُدّم فيه شيء، وحُوّل اللفظ عن مكان إلى مكان"[1]. مشيرًا إلى أهميَّة النظر في أحوال التقديم والتأخير البلاغيّة، ويؤكّد كلامه ما قلنا من أنّ التقديم والتأخير تحويلٌ للفظ من مكان إلى مكان آخر. ولا تقلّ أهميَّة التقديم والتأخير في النحو عنها في علوم البلاغة لا في الصناعة النحويّة ولا في التفكير النحويّ؛ بدليل أننا نجد أحد عشر مسألة من مسائل الإنصاف تدور حول التقديم والتأخير.

وعلينا ملاحظة أن التقديم والتأخير – عادة – لا يفرد له باب مستقلّ في الكتب النحوية، بل يأتي تحت الأبواب والمسائل، فتجدهم تحت باب الابتداء يتكلَّمون عن وجوب تقديم المبتدأ وجوازه ووجوب تأخيره. وتجدهم أيضًا يفعلون ذلك عند كلامهم في باب الفاعل فيمنعون تقديمه على فعله[2].

ويمكن جعل التقديم والتأخير على ثلاثة أنواع:

- النوع الأول: تقديم الركن وتأخيره.
- النوع الثاني: تقديم ما كان كالجزء من الركن وتأخيره.
- النوع الثالث: تقديم الفضلة وتأخيرها مع تغيُّر حكمها.

والكلام في النوع الأول محصور في الجملة الاسميَّة؛ فالجملة الفعليَّة لا يتصوَّر فيها تقديم الفاعل على الفعل؛ لأنَّ في ذلك إخراجًا لها من شكل الجملة الفعليَّة وتنظيمها إلى الجملة الاسمية.

---

[1] **دلائل الإعجاز**، ج 1 ص 106.

[2] مسألة خلافية، ينظر: السيوطي: **همع الهوامع**، ج 1 ص 576.

وتتكوَّن الجملة الاسميَّة من مبتدأ يأخذ موقع المسند إليه، وخبرٍ يأخذ موقع المسند. وعند الخروج من الصناعة النحويَّة التطبيقيَّة إلى النحو النظريّ، نجدهم أسموا المبتدأ باسمه (مبتدأ) لأنه المقدّم في الإسناد. فهم لم يسمّوه مبتدأ بالنظر إلى موقعه في الجملة، بل بالنظر إلى موقعه المنطقيّ.

وممّا لا شك فيه أنَّه لا يمكن إسناد الشيء إلى مجهول، بل يجب أن يُحدّد المسند إليه أولًا، وقد قيل: "ثبّت العرش ثم انقش"، كذلك لا يمكن للمتكلّم أن يتكلّم – نظريًّا – حتى يبيّن الموضوع الذي يريد الكلام فيه. وهو في الصناعة النحوية ما أسموه (المبتدأ).

لكن هذا الكلام النظري ليس واقعًا في اللسان العربي، إذ يقدّم العربي ويؤخر، فمثلًا يقول امرؤ القيس[1]:

ويــوم دخلــت الخِــدرَ خِــدرَ عُنَــيزَةٍ فقالــت: لــك الــوَيْلاتُ إنَّــك مُرْجِلــي

ومحل شاهدنا مقول القول من الشطر الثاني، فتراه على التنظيم الآتي: ([خبر محذوف تقديره كائن] – شبه الجملة متعلقة بالخبر المحذوف – مبتدأ مؤخر)، فقدّم الخبر على المبتدأ. ولو لاحظنا الجملة الثانية لوجدناها على تنظيم الآتي: (إن الناسخة – الضمير في محل نصب اسم إن – مرجلي خبر إن مرفوع مضاف إلى ضمير).

فالجملة الثانية جاءت موافقة للتنظيم الافتراضي، بعكس الأولى التي جاء فيها المبتدأ مؤخرًا عن الخبر أو فلتقل: عن متعلق الخبر.

وربما يكون التقديم والتأخير في النموذج السابق لا يفتح لنا النص على التأويل النحويّ، مع ملاحظة أن التقديم والتأخير هنا يفيد في المستوى البلاغي معنى الحصر، ويمكن أن نستفيد معاني على المستوى النحوي في مثل: "ضرب موسى عيسى" فالتقديم هنا يأتي قرينة على الفاعل، ولأنه القرينة الممكنة الوحيدة في المثال المذكور وجب تقديم الفاعل على المفعول به، فلو عُكس الترتيب عُكس المعنى المفهوم من الجملة.

ولو تأمَّلنا في المسألة وحاولنا تفكيك آليات فهم الكلام العربيّ لوجدنا أنَّ لمكان اللفظ قيمة كبرى في التركيب النحويّ، وما يرتبط به من معانٍ؛ ودليل هذا ما قدّمنا إذ يمكن القول: إنّ المتلقي في حال الاستماع أو القراءة تأتيه الكلمة بألفاظها متحقّقة في موضع زمانيّ مُعيَّن يمثل مكانها من

---

[1] حندج بن حجر: **ديوان امرئ القيس**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، بيروت، ط 5، 1958م، ص 11.

الجملة، وهو يضع المفردة في الوظيفة المنتظرة إلى أن تأتيَ العلامة الإعرابيَّة فتؤكِّد فهمه، أو تنسخه.

فمثلًا لو قيل: ضربَ زيدًا عمرٌو. سيسمع المتلقي: "ضَ رَ بَ" فسيصله المعنى المعجمي والصرفي للدالّ فيصل إلى معنى الضرب على فعليَّته في الماضي، فينتظر الفاعل والمفعول به على الترتيب، إلى أن يسمع (زَيْ دَنْ)، وهو ما إن يميّز أن هذا الدّال يدل على اسم سيتوقع الوظيفة الفاعلية، وعند وصول المتكلم إلى فتح حرف (الدَّال) سينسخ المتلقي الافتراض ويفهم المفعولية في زيد.

ومن الأدلَّة التي تبين أهميَّة الموقع في الفهم العربي أن اللهجات المحكيَّة اليوم لمّا تخلت عن إعراب أواخر الكَلِم، وجمدت الألفاظ على صورة واحدة مهما كانت الوظيفة النحويّة التي تأخذها، جعلت الموقع الحاكم على الجملة. بل ليس ذلك محصورًا بلغتنا المحكيّة اليوم فقد وصف غير واحد ممن جال في الأراضي العربية، وسمع ممّن تؤخذ اللغة الفصيحة منهم، وشهد بأن العرب يتخففون من الإعراب، بل ويسقطونه[1]. وترتبط المفردات العربية فيما بينها في مركَّبات مختلفة في أنواعها.

وعملية التأويل المتصلة بالتقديم والتأخير يجب أن تكون على مرحلتين[2]:

المرحلة الأولى: افتراض أنَّ أصل النص تركيب آخر.

المرحلة الثانية: فهم النص المؤول بالنظر إلى التركيب الآخر.

فيفترض أنَّ للكلام أصلًا غير منطوقه، ومن ثمَّ يعمد إلى هذا الأصل ويفهمه ويحلّله، وهنا علينا ملاحظة أنَّ التقديم والتأخير الذي يمكن أنَّ يكون القول به تقنية تأويلية هو التقديم والتأخير الجائز، أمَّا القول بالتقديم والتأخير الواجبين فليسا بمؤثرين في التأويل النحويّ؛ إذ المتكلّم لم يفعله مختارًا، بل اضطر إليه فلا قيمة له، وإنما القيمة للاختيارات.

---

[1] كالأصمعي، وأبو عمرو بن العلاء، وابن أبي إسحاق.

ينظر: التوحيدي، أبو حيان، علي بن محمد: **البصائر والذخائر**، تح: وداد القاضي، دار صادر، بيروت، ط 1، 1988م، ج 6 ص 147.

[2] ينظر: المبارك، ناصر: **الظاهر اللغويّ في الثقافة العربية (دراسة في المنهج الدلاليّ عند العرب)**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 2004م، ص 121.

التقنية الثالثة: القول بالحذف والتقدير.

وتأتي مسألة الحذف والتقدير النحويَين لتفتح بابًا واسعًا من أبواب التأويل، وهذا الباب من أهم أبواب التأويل وأخطرها؛ إذ المتلقي المؤوّل لا يكتفي بمعالجة ما هو ملفوظ في سطح النصّ، بل يتجاوزه ليدعيَ وجود ألفاظ محذوفة في النصّ لا يقوم نسيجُه إلَّا بها.

وقد تنبّه النحاة إلى مسألة الحذف منذ الأجيال الأولى، وحاز على اهتمامهم، قال سيبويه: "اعلم أنهم [العرب] مما يحذفون الكَلِم، وإن كان أصله في الكلام غير ذلك. ويحذفون ويعوضون، ويستغنون بالشيء عن الشيء الذي أصله في كلامهم أن يستعمل حتى يصير ساقطًا"[1]. وهو بهذا يشير إلى أصالة الذكر، وأنَّ الحذف الحاصل في الكلام ليس إلا عارضًا يعرض فيه، وأن الحذف النحوي ليس حذفًا معنويًا، بل هو من قبيل إخفاء اللفظ لوجود الأدلة والقرائن الدالّة على المحذوف، والتي تجعله كالمذكور.

وليس التقدير النحويّ مطلقًا، بل له أصول وأسس يقوم عليها. وأهم هذه الأسس أن التقدير يكون لمستحقّ الوجود وفق نظرية العامل، ولما يجب أن يكون موجودًا في الإسناد النحوي. وبتعبير آخر: التقدير النحوي يظهر ما حذف من نسيج النص وشبكة علاقاته. ويقول ابن هشام منبّهًا: "الحذف الذي يَلزم النحويَّ النظرُ فيه هو ما اقتضته الصناعة، وذلك بأن يجد خبرًا بدون مبتدأ أو بالعكس، أو شرطًا بدون جزاء أو بالعكس، أو معطوفًا بدون معطوف عليه، أو معمولًا بدون عامل"[2].

وأفضل طريقة للوصول إلى هذه المحذوفات وتصيُّدها في النصّ النظرُ فيه بوصفه مجموعة من الثنائيَّات التركيبيَّة التي لا يكون وجود طرف منها إلا بوجود الطرف الثاني. ومن هذه الثنائيَّات: (المبتدأ/الخبر)، و(الفعل /الفاعل)، و(الفعل المتعدي/المفعول به)، و(الموصوف/الصفة)، و(المؤكَّد/ المؤكِّد)، و(المعطوف عليه /المعطوف)، و(حرف الجرّ/ الاسم المجرور)، و(حرف النداء/المنادى)، و(أداة الاستثناء/المستثنى) و(الناسخ الحرفي/ اسم الناسخ الحرفي)، و(الناسخ الحرفي/خبر الناسخ الحرفي)، و(الناسخ الفعلي/اسم الناسخ الفعلي)، و(الناسخ الفعلي/خبر الناسخ الفعلي)، و(جملة الشرط/جملة جواب الشرط)، و(جملة القسم/جملة جواب القسم).

---

[1] سيبويه، عمرو بن عثمان: **الكتاب**، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، 1998م، ج 1 ص 25.

[2] **مغني اللبيب**، ص 853.

وتنبغي الإشارة هنا إلى الحذف والتقدير اللَّذين نبحث فيهما هما الجائزان فقط، دون الواجبين؛ لأن الحذف الواجب حذف قياسيّ مُطَّرد قادت إليه قواعد اللغة والتركيب، ويكون التقدير فيه ثابتًا، وهذا الثبات يبطل التقنية التأويليَّة من أصلها. ومثال ذلك حذف الخبر وجوبًا بعد (لولا)، ومثاله في الأثر المنسوب لعمر بن الخطاب: "لولا عليٌّ لهَلَك عمر"[1]، إذ حذف الخبر وجوبًا وتقديره (موجود)، وهذا مطّرد في كلّ جملة دخلتها (لولا).

والعرب تحذف أنواعًا من المفردات منها فاعل الفعل المبنيّ للمعلوم[2]، والمضاف، والصفة، والمعطوف، والمستثنى، والحال، والتمييز. ومما يحذف المفعول به، وقد رأى عدد من النحاة أن حذف المفعول به لا يشرط فيه وجود الدليل أو القرينة[3].

وممَّا يمكن إدخاله في الحذف فاعل الفعل المبنيّ للمجهول، وإن كانوا لا يعدونه في الحذف عادة؛ لعدم وجود وظيفة الفاعلية في الجملة القائمة على الفعل المبني للمجهول

ويقع الحذف أيضًا على الحروف سواء أكانت الحروف حروف جرّ، أم نواسخ حرفيّة، أم حروف ناصبة.

والحذف لا يقع على المفردات فقط، بل يقع على الجمل أيضًا، فمثلًا تحذف جملة الشرط وجوابها، وجملة الشرط إن حذفت حذفت معها أداة الشرط، والذي يجعل النحوي يكتشف وجودها دخول فاء الشرط على جواب الشرط، والأكثر ورودًا في كلام العرب حذف جملة جواب الشرط، وأمثلته كثيرة، ومنها في قوله تعالى: **{وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ ۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَن رَّأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ}** (يوسف:24)، فالبصريّون – لأنهم يمنعون تقدّم جملة الجواب على جملة الشرط – جعلوا التقدير: (وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربه لهمّ بها). وأما الكوفيّون فيجيزون تقدم جملة الجواب، فيقولون هنا بالتقديم والتأخير، ولا يقولون بالحذف والتقدير في مثل هذه الآية.

ومن الجمل التي يقع عليها الحذف جملة القسم كاملة، وأحيانًا فعلها فقط، وقد أشار النحاة إلى جواز حذف المبتدأ والخبر معًا، في مثل قوله تعالى: **{وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِن نِّسَائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَحِضْنَ}** (الطلاق:4)، إذ يكون التقدير فيها: (واللائي لم يحضن فعدَّتهن ثلاثة أشهر). وعلى الرغم من أنن النحاة يذكرون هذا الضرب من الحذف بعد

---

[1] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، تح: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط 1، 1986م، ج 6 ص 45. وقال بعد نقل الأثر: "هذه الزيادة ليست معروفة في هذا الحديث".

[2] في جواز حذف الفاعل خلاف، ينظر: السيوطي: **همع الهوامع**، ج 3 ص 120.

[3] السيوطي: **الإتقان**، ج 3 ص 198.

إيراد مسائل حذف المبتدأ والخبر، إلّا أن هذا النوع من الحذف يختلف عن النوعين المتقدّمين؛ إذ حذف المبتدأ أو الخبر حذف مفردات، وحذفهما معًا حذف للجملة.

ورابط هذه المعالجة النحوية بالتأويل أنَّها تفتح الباب للمؤول لتقدير مفردات لم تكن في سطح الجملة، ولهذا أمثلة كثيرة، منها في تأويل قوله تعالى: **{فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَى}** (الليل:4)، فقدَّرها البغويّ: (فأمَّا من أعطى ماله في سبيل الله)[1]، وقدّرها ابن كثير: (فأمَّا من أعطى ما أُمِر بإخراجه)[2]، وقدرها الحسن: (فأمَّا من أعطى الصدق من قلبه)[3]. وكلّ تقدير من الثلاثة تأويل الآية مختلفًا عن الآخر.

التقنية الرابع: القول بالزيادة.

في مقابل القول بالحذف والتقدير يأتي القول بالزيادة، وبعد مطالعة كتب النحو القديمة والحديثة لم نجد من عرّف **الزّيادة** بماهيتها منهم، نعم وقفوا على تعريفها وظيفيًا كما فعل ابن جني إذ يقول: "ومعنى قولي (زِيدَت) أنَّها إنمَّا جيء بها توكيدًا للكلام"[4]. ويمكننا إعادة تنظيم هذا التعريف الوظيفيّ وإعادة تشكيله لنقول: الزيادة ظاهرة نحويَّة يأتي المتكلم فيها بـ(الباء)، أو (الكاف)، أو (اللام)، أو (من)، أو (لا)، أو(ما)، أو (كان) على ألا يكون للمَزِيد دلالة ذاتيَّة مستقلَّة تضيفها إلى النص إلّا التوكيد.

وهذا التعريف المقترح مكون من ثلاثة أجزاء رئيسة:

1. الزيادة ظاهرة نحويّة: وبهذا نميّزها عن الزيادة الصرفيّة، وهي تلك الحروف المُضافة إلى الجذر اللغويّ في عملية اشتقاق الأسماء والأفعال المجموعة في (سألتمونيها)[5].
2. حصر الزوائد النحويّة: وهذه الزوائد خمسة حروف وهي: الباء، والكاف، واللام، و(من) و(لا). وفعل واحد وهو (كان)، ولم تسمع زيادة الأسماء.
3. الوظيفة الدلاليَّة: تفرَّغ هذه الزوائد من دلالتها الأصليَّة فلا تقصد، ومن ثَمَّ لا يكون لها معنى إلا التوكيد.

---

[1] البغوي: **التفسير**، ج 5 ص 262.

[2] ابن كثير: **التفسير**، ج 8 ص 403.

[3] القرطبي: **التفسير**، ج 20 ص 83.

[4] ابن جني، عثمان: **سر صناعة الإعراب**، ت تح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2000م، ج 1 ص 143.

[5] ينظر: ابن يعيش: **شرح المفصل**، ج 5 ص 314.

وقد اختلف النحويون في وقوع الزيادة في القرآن فمنعها بعضهم؛ كابن مضاء[1] والرازيّ[2]. وأجازها آخرون كالزمخشري[3] وأبي حيان[4]. وإنمَّا منع المانعون بحجة عدم جواز الزيادة اللفظية في القرآن. والحق أنَّ القول بالزيادة لا يعني أبدًا أنَّ اللفظ الزائد من قبيل الحشو واللَّغو اللَّذين لا قيمة فيهما، بل لهذه الزيادات فائدة التوكيد التي وإن كانت لا تفيد معنى مستقلًا بذاتها إلا أنها فائدة يقصدها المتكلم في كلامه ويوظّف من أجلها أدوات وأساليب متنوعة.

التقنية الخامسة: الاختلاف في مرجع الضمير.

عندما ننظر في القرآن الكريم نجده كأي نصّ عربيّ تتنوَّع الأسماء فيه بين الظاهر والمضمر، والضمائر في القرآن كثيرة جدًّا؛ إذ وردت فيه أغلب ضمائر الرفع والنصب والجر، متصلة ومنفصلة، ظاهرة ومستترة بكثرة، وأمارة هذا أن بعض المحدَثين عدّ ورود ضمير المفرد الغائب (هو) ظاهرًا في النص القرآني فوجده 481 مرة[5]. وكل ضمير بطبيعة الحال يشير إلى موجود مذكور في النصّ أو خارجه، ويبحث النحويّ والمفسّر عنه ليكشف المقصود به.

وقد ذكر النحاة عددًا من القواعد التي تَحْكُم المتلقي عند بحثه عن مرجع الضمير، وقد ذكر السيوطيّ منها[6]:

1- الأصل عَوْد الضمير على أقرب مذكور.

وقد استثنى من هذه القاعدة إذا كان المتقدّم تركيبًا إضافيًّا، فيكون الأصل الإرجاع إلى المضاف لا المضاف إليه، إلّا أن ترد قرينة لفظيّة كما في قولنا: (جاءت أمُّ زيدٍ وهو يضحك)؛ إذ لا يمكن إرجاع ضمير المذكر إلى (أمٌّ) المؤنث. أو معنويَّة كما في قوله تعالى على لسان فرعون: **{فَاجْعَل لِّي صَرْحًا لَّعَلِّي أَطَّلِعُ إِلَىٰ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّي لَأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ}**(القصص:38). إذ يظهر من السياق أن المتَّهم بالكذب موسى (عليه السلام) وليس إلهه (سبحانه وتعالى).

---

[1] ابن مضاء، أحمد بن عبد الرحمن: **الرد على النحاة**، تح: محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام، القاهرة، ط 1، 1979م، ص 74.

[2] الرازي: **التفسير الكبير**، ج 1 ص 97.

واكتفينا في الاقتباس بالوجه الأول عن الوجهين الباقيين خوف الإطالة.

[3] ينظر: **الكشاف**، ج 2 ص 115.

[4] ينظر: الغرناطي، محمد بن يوسف: **البحر المحيط في التفسير**، تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 2000م، ج 7 ص 254.

[5] المناوي، أحمد محمد زين: **ضمير الجلالة**، طريق القرآن (مدونة رقمية)، تاريخ النشر: 2016/9/24م، تاريخ الاطلاع: 2023/12/9م، https://2u.pw/ubX2JFu.

[6] **الإتقان**، ج 2 ص 337 – 343.

2- الأصل توافق الضمائر في المرجع.

وهذه القاعدة تعني أنَّ الضمائر إذا تكرَّرت كان الأصل إرجاعها إلى مرجع واحد، كما في قوله تعالى: **{أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّي وَعَدُوٌّ لَّهُ}** (طه:39)، إذ يكون تقدير الآية: أن اقذفي موسى في التابوت، فاقذفي موسى في اليم، فليلقِ موسى اليمُّ بالساحل، يأخذ موسى عدوٌّ لي وعدو لموسى.

وهناك من جوَّز غير هذا كابن عاشور الذي يقول: "والضمائر الثلاثة المنصوبة يجوز أن تكون عائدة إلى موسى؛ لأنَّه المقصود، وهو حاضر في ذهن أمه الموحى إليها، وقذفه في التابوت وفي اليمّ وإلقاؤه في الساحل كلُّها أفعالٌ متعلّقة بضميره؛ إذ لا فرق في فعل الإلقاء بين كونه مباشرًا أو في ضمن غيره؛ لأنَّه هو المقصود بالأفعال الثلاثة. ويجوز جعل الضميرَين الأخيرين عائدين إلى التابوت ولا لَبْس في ذلك"[1].

وأما الزمخشري فلا يرى جواز إرجاع الضمائر إلى أكثر من مرجع في مثل هذه الآية فيقول: "والضمائر كلها راجعة إلى موسى. ورجوع بعضها إليه وبعضها إلى التابوت: فيه هجنة؛ لما يؤدي إليه من تنافر النظم. فإن قلت: المقذوف في البحر هو التابوت، وكذلك الملقى إلى الساحل. قُلْتُ: ما ضرك لو قُلْتَ: المقذوف والملقى هو موسى في جوف التابوت، حتى لا تفرق الضمائر فيتنافر عليك النظم الذي هو أمُّ إعجاز القرآن؟"[2].

وهذا الخلاف في مرجع الضمير مؤثر على فهم الآية، وهذا الخلاف التأويلي إذ كل صاحب رأي يرجح رأيه بالقرائن اللغوية والمعنوية التي يتبناها بغية الوصول إلى حقيق المقصود بالآية الكريمة.

ومن الظواهر التي تستحقُّ الوقوف عليها في الضمائر من الجهة النحويّة والبلاغيّة ظاهرة الالتفات، وهو – على الرغم من اهتمام البلاغيّين به أكثر من النحاة – ظاهرة نحويّة؛ إذ الإحالة والإرجاع مصطلحان نحويّان، وفي نظرنا من دراسة ما يمكن دراسته في أكثر من مستوى من مستويات تحليل اللغة يجب أن تكون في المستوى الأدنى في التركيب، والمستوى النحوي الذي يدرس الجملة العربيَّة أبسط من المستوى البلاغيّ الذي يتعدَّى الجملة لدراسة الخطاب بكل ما فيه.

والالتفات "انصراف المتكلم عن المخاطبة إلى الإخبار وعن الإخبار إلى المخاطبة وما يشبه ذلك"[3]، أو هو "التحويل الكلاميّ من اتّجاه إلى آخر من جهات أو طرق الكلام الثلاث (التكلم – والخطاب – والغيبة) مع أن الظاهر في متابعة الكلام يقتضي الاستمرار على ملازمة التعبير

---

[1] **التحرير والتنوير**، ج 16 ص 217.

[2] **الكشاف**، ج 3 ص 63.

[3] ابن المعتز، عبد الله بن محمد: **البديع في البديع**، د تح، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1990م، ص 152.

وفق الطريقة المختارة أوَّلًا دون التحوّل عنها"[1]، وهو من الظواهر التي لا تظهر في أي نصّ، بل لا تكون إلا في النصوص العالية، و"يسمى أيضًا **شَجاعة العربيَّة**، وإنما سُمّيَ بذلك؛ لأن الشجاعة هي الإقدام، وذاك أنَّ الرجل الشجاع يركب ما لا يستطيعه غيره، ويتورد ما لا يتورده سواه، وكذلك هذا الالتفات في الكلام، فإن اللغة العربيَّة تختصُّ به دون غيرها من اللُّغات"[2].

ومن الشواهد القرآنية على الالتفات قوله تعالى: {**هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۖ حَتَّىٰ إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ**} (يونس:22)؛ إذ يأتي الخطاب في البداية مخاطبًا به السامعين باستخدام ضمير المخاطب، ثم ينتقل الخطاب إلى ضمائر الغائب من قوله (وجَرين بهم)، وتتواصل الآيات على النسق ذاته.

وللالتفات فوائد فنيَّة أهمُّها أنه ينفي السَأم بكسر النَّمَط في الخطاب[3]، وقد زعم البلاغيُّون له أغراضًا أخرى منها ما يضيف معنى إلى النص، كالإعراض، والتلميح[4]. ولأنَّ هذين الغرضين ليسا ثابتين وليس لهما أداة محدّدة تنصّ عليهما أمكن للمتلقي أن يفهمها أو يفهم غيرهما حسب ما يقتضيه السياق والقرائن المحيطة، وبهذا ينفتح باب التأويل.

أضف لهذا أنَّ الالتفات – على الرغم من اشتراطهم عدم تَشْغِيبه للبيان – قد يسبب نوعًا من الاضطراب في فهم المتلقي فيجعله يعيد النظر في النص للبحث عن المرجع المحال إليه عند وقوعه.

التقنية السادسة: الاختلاف في تعليق أشباه الجُمل.

من الاختلافات في التحليل النحويّ التي تنعكس على فهم النص **تعليق أشباه الجمل**، وأشباه الجمل: "الظرف أو الجارّ الأصليّ مع المجرور. وإنَّما سمّيت بذلك لأنها مُركَّبة كالجمل؛ فهي تتألف من كلمتين لفظًا أو تقديرًا"[5].

---

[1] حنبكة، عبد الرحمن حسن: **البلاغة العربية (أسسها، وعلومها، وفنونها)**، دار القلم، بيروت، ط 1، 1996م، ج 1 ص 479.

[2] ابن الأثير [ضياء الدين]، نصر الله بن محمد: **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تح: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر، القاهرة، د ط، ج 2 ص 135.

[3] القرطاجني، حازم بن محمد: **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تح محمد الحبيب ابن الخوجة، الدار العربية للكتاب، تونس، ط 3، 2008م، ص 314.

[4] حنبكة: **البلاغة العربية**، ج 1 ص 483.

[5] قباوة، فخر الدين: **إعراب الجمل وأشباه الجمل**، دار القلم، حلب، ط 5، 1989م، ص 271.

وأما التعلُّق فهو "الارتباط المعنويّ لشبه الجملة بالحدث، وتمسُّكُها به، كأنَّها جزء منه؛ لا يظهر معناها إلا به، ولا يكتمل معناه إلا بها"[1]، ويكون هذا على سبيل التقييد والبيان؛ إذ تأتي الظروف مقيّدة للحدث في الزمان أو المكان، وكذا الحروف تفعل أو تقيد الآلة أو الشبه أو الغاية أو غيرها بالمعاني الأصليَّة أو الفرعيَّة التي تفيدها حروف المعاني. وهذه الحروف والظروف – كما أشار – لا يمكنها أن تستغني عن متعلقها كما لا يمكن لحرف الجرّ أن يستغني عن مجروره.

وهذا المبحث شأنه شأن الالتفات يدرس – عادة – في البلاغة إلّا أنَّنا اخترنا جعله هنا للأسباب عينها التي حَدَتْنا لدراسة الالتفات في المستوى النحويّ؛ إذ أشباه الجمل مصطلح نحوي، ولها وظائف تركيبيَّة، من قبيل قبولها أخذ موضع الخبر على رأي بعض النحاة[2]، وكذا فإنها تأخذ محلَّ النعت أو الصفة في التركيب.

والتقييد والإطلاق معنيان إضافيَّان على النصّ فليسا من سطحه، بل يصل إليهما المتلقي من خلال فهم علاقات المفردات والتركيبات ببعضها، ومن خلال خبراته اللغوية المتراكمة، أو من خلال جمع النصوص بعضها إلى بعض.

التقنية السابعة: الاختلاف في معاني الحروف.

من أدق ما يبحث في كتب النحو معاني الحروف، وكثيرًا ما اختلف النحاة في قبول الحرف الواحد للمعاني بين موسّع ومضيّق، وقد اخترنا النظر في هذا الاختلاف بوصفه تقنية على المستوى النحويّ على إدخاله في المستوى المعجميّ، أو المستوى البلاغيّ. فلم ندخله في المستوى المعجميّ؛ لأن الحروف لا تدلّ على معانٍ معجميّة[3]. ولم ندخله في المستوى البلاغيّ خلافًا لمن أدخله في علم المعاني؛ لأن علم المعاني ينظر إلى الفوائد الدلالية المتولّدة من سبك الكلام.

وقد "ذكر بعض النحويّين أنّ جملة حروف المعاني ثلاثة وسبعون حرفاً. وزاد غيره على ذلك حروفًا أُخَر، مختلفًا في حرفيّة أكثرها. وذكر بعضهم نيفًا وتسعين حرفاً"[4]. ومن المعلوم في

---

[1] قباوة: **إعراب الجمل وأشباه الجمل**، ص 273.

[2] ينظر: الشاطبي: **المقاصد الشافية**، ج 2 ص 7 – 11.

[3] حسّان، تمام: **اللغة العربية معناها ومبناها**، ص 125.

[4] المرادي، بدر الدين، الحسن بن القاسم: **الجنى الداني في حروف المعاني**، تح فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1992م، ص 28.

العربية أنَّ الحرف الواحد يأتي بمعانٍ مختلفة، وقد تكون اللّام أكثر الحروف معاني، لدرجة أنَّ بعض النحاة والبلاغيين أفرد لها كتبًا ورسائل، كالزجاجي الذي عدّ لها حوالي الثلاثين نوعًا[1].

وللتمثيل لما تقدّم نقف على حرف واحد من حروف الجر، وهو الباء. وهذا الحرف يرد على عشرة معانٍ[2]، وأمثلتها في كتب البلاغة واضحة لا يكاد المتعلم يشتبه فيها، ولكنها في النصوص العالية سواء أكان هذا النص قرآنيًّا أو كان نصًّا أدبيًّا تشتبه كثيرًا على المتلقي، وقد يحتمل لها أكثر من معنى، كما هو في قوله تعالى: **{وَامْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ}** (المائدة:6)، حيث ذكر القرطبي ثلاثة معانٍ محتملة لها، هي الزيادة والتبعيض والتضمين[3]. ولكل وجه من الوجوه الفهم الذي يؤدي إليه.

مستوى التأويل البلاغيّ.

يَصل بنا الكلامُ إلى المستوى الثاني من المستويات التركيبيَّة، وهو المستوى البلاغيُّ، وربما يكون هذا المستوى اللُّغويّ أكثرَ المستويات التي يعمل فيها المتأوِّل؛ إذ يأخذ هذا المستوى دراسة المعاني والدلالات بنحو أساسيّ.

وقد دَرَج القدماء وتابعهم المحدثون على جعل علم البلاغة في ثلاثة علوم تتصل أحيانًا وتنفصل في أحيان أخرى؛ بحسب ما تقتضيه الفوائد العلمية والصناعية التي يقصدها البلاغيُّ. ونحن إذ نريد في هذه الدراسة أن نحصي التقنيات التي يقصد المؤوّل استعمالها للانتقال من سطح النص إلى معانيه الخفيّة، علينا أن نوزع التقنيات التأويلية في المستوى البلاغي على علوم البلاغة الثلاثة.

أولًا: التقنيات البيانية.

تقنية التأويل البيانية الأولى: القول بالتشبيه.

وفي التشبيه "يُثبت [المتكلم] للمشبَّه حكمًا من أحكام المشبَّه به"[4]، وهو بهذا يربط بين الشيئين القريبين من بعضهما في تصوّر المتلقي أو قد يكونان بعيدين في ذهنه، ومثال الأول أن

---

[1] الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق: **اللّامات**، تح مازن مبارك، دار الفكر، دمشق، ط 2، 1985. يقع الكتاب في (130) صفحة دون مقدمة التحقيق وفهارسه.

[2] ينظر: السامرائي، فاضل صالح: **معاني النحو**، دار الفكر، عمّان، ط 1، 2000م، ج 3 ص 19 – 33.

[3] **الجامع لأحكام القرآن**، ج 6 ص 88.
وينظر: أبو السعود: **إرشاد العقل السليم**، ج 3 ص 10.

[4] ابن الأثير: **المثل السائر**، ج 2 ص 121.

تقول: (الرمح كالسيف يحارب به). إذ الشَّبه بين السيف والرمح معلوم، وهما يندرجان تحت حقل معجميّ واحد وهو حقل السلاح، وأمّا التشبيه البعيد أو الغريب الذي يحتاج فيه المتلقي للانتقال "من المشبّه إلى المشبّه به إلى فكر وتدقيق نظر؛ لخفاء وجهه بادئ الرأي"[1].

وفي الاثنين يكوّن المتلقي رابطًا ذهنيًا بين المشبَّه والمشبَّه به، وهذا الرابط على مشابهته وجه الشبه باصطلاح البلاغيّين إلا أنَّه يختلف عنه في حقيقته؛ إذ الربط بين الاثنين لا يقف على الاشتراك في الصفة المرادة أو المحدَّدة دائمًا؛ لأنّ المتكلّم يستعمل التشبيه على نحو الرمز أحيانًا. فمثلًا لو شبّه الشاعر أو الكاتب العربيُّ امرأته بالفرس لجمالها، فهو من حيثُ يشعر أو لا يشعر يستدعي جميع المعاني المرتبطة بالفرس في الثقافة العربية، فهي رَكُوب العربيّ الذي يسافر عليه ويرتحل، ووسيلة حربه، ومفخرته، وماله الذي يصونه، وغيرها من المعاني[2].

وبهذا يصل المتلقي إلى معانٍ قد يكون المتكلّم قاصدًا لها أو لا يكون. وهذا الوصول – في الغالب ليس وصولًا واعيًا، بل هو من قبيل الإيحاءات التي تكوّن تصورات غير واعية في ذهن المتلقي، وهذا لا ينفي كون التشبيه مجالًا للتأويل؛ إذ يمكن للمتلقي معالجة التشبيه معالجة تقليدية يقف فيها – حسب استطاعته – على وجه الشبه المراد من المتكلّم. وهذا هو المتعارف في الدراسات التقليديَّة للنصوص، ويندرج تحت هذه الدراسات كلُّ ما كتبه الباحثون والعلماء العرب منذ الصدر الأول إلى ما قبل قرن أو اثنين من يومنا هذا.

وبهذا يمكن أن ينفتح التشبيه على التأويل من جهتين اثنتين.

الجهة الأولى: ادّعاء وجه شبه غير منصوص عليه في عبارة التشبيه، ويكون هذا في التشبيه المجمل باصطلاح علماء البلاغة[3]. وحين يأتي التشبيه على هذا النحو يمكن للمتلقي اختيار الوجه الذي يراه مناسبًا حسب ما يقتضيه السياق وما يقتضيه العرف اللغويُّ الاستعماليُّ؛ فلو قيل: "زيد كالأسد" لن يفهم المتلقي العربيُّ أن وجه الشبه الرابط بين زيد والأسد هو الحيوانيَّة، ولا السَبُعيَّة، ولا الخمول، ولا غيرها من الصفات والأوصاف التي يتصف الأسد بها، بل كان العرف اللغويُّ الاستعماليُّ حاكمًا عليه بأن المتكلم إنَّما قصد الشجاعة.

ولكن هذا العرف قلَّما يحكم في الكلام الأدبيّ العالي؛ إذ قلَّما يستعمل الأديب المتمكّن في إنتاجه – شعرًا كان أم نثرًا – هذه التشبيهات المُبتذلة، ويُكثر الأديب من استعمال التشبيهات

---

[1] الهاشمي، **جواهر البلاغة**، ص 235.

[2] للتوسع في الرمز في الشعر الجاهلي: رومية، وهب أحمد: **شعرنا القديم والنقد الجديد**، عالم المعرفة، الكويت، د ط.

[3] ينظر: عتيق، عبد العزيز: **كتاب علم البيان**، دار النهضة، بيروت، 1982م، ص 90.

المُبتكرة التي يفتح بها للمتلقي أبوابَ الاختيار. وهو على الرغم من فتحه لهذا الباب إلّا أنَّه – إن لم يقصد الإلغاز – يأتي به في سياق يجعل المتلقي ينصرف إلى وجه الشبه الذي يريده، وإلّا فَقَدَ النصُّ صفة البيان التي هي السمة الأولى التي تجعل النص بليغًا، وهذا الباب المورب لوجود التقدير فيه يبقى منفتحًا على تأويل المتأوِّل.

الجهة الثانية: ادّعاء التشبيه لمَّا لم ينصَّ فيه على التشبيه. ومن هذا ما اصطلحوا عليه بالتشبيه البليغ، وخطورة هذا الادعّاء تأتي من أنَّ المدعي يكسر الرابطة الإسناديّة – غالبًا – بين المبتدأ والخبر وما بحكمهما، ليدعي أنَّ النسبة بينهما ليست نسبة مطابقة، بل نسبة تشبيه.

أمَّا لو نصَّ في العبارة على التشبيه بإحدى أدواته كالكاف، ومثل وشبه، وما كان في معناها فإنه يخرج من المجاز إلى الحقيقة عند البلاغيين[1]، وهذا النصّ على التشبيه يحصر التأويل بوجه التشبيه المقصود، ولو نصَّ في التشبيه على وجه الشبه أيضًا لكان مجال التأويل محدودًا جدًّا.

تقنية التأويل البيانية الثانية: القول بالكناية.

والكناية لغة: "أن تتكلم بشيء وتريد غيره. وكنى عن الأمر بغيره يَكْنِي كناية: يعني إذا تكلَّم بغيره مما يستدلُّ عليه"[2]، وأمَّا في الاصطلاح فهي: الإتيان بـ"لفظ أُرِيد به غير معناه الذي وضع له، مع جواز إرادة المعنى الأصلي، لعدم وجود قرينة مانعة من إرادته"[3].

وعلينا ملاحظة أن القول بالكناية يختلف عن القول بالمجاز في النصّ؛ إذ القول بالمجاز يدفع المعنى الظاهر ويدعي عدم إرادته، خلاف القول بالكناية الذي لا يعني بالضرورة إنكار المعنى الظاهر، ولكنه يفتح المجال للقول بمعنى آخر خلف المعنى الظاهر. فلو قلنا مثلًا: "هندُ بعيدة مهوى القِرط"، والذي في معناه الظاهر يعني وجود مسافة طويلة بين موضع القرط بين أذنها وكتفها، وفي معناه المجازيّ يعني طول هند نفسِها؛ إذ لازم وجود المسافة الطويلة طول الرقبة، ولازم طول الرقبة طول صاحبتها.

وقد يكون هذا الانفتاح هو الانفتاح الأوسع في الدَّرْس العَربيّ التقليديّ على تعدُّد المعاني للنصّ الواحد؛ إذ في العقل التُّراثيّ القائم على المنطق المعياريّ لا يمكن قبول أكثر من وجه يريده المتكلّم من كلامه، وعلى المفسّر أو الشارح أن يجتهد للوصول إلى هذا المعنى الواحد الذي يريده

---

[1] ينظر: السيوطي: **الإتقان**، ج 3 ص 138.

[2] ابن منظور: **لسان العرب**، ج 15 ص 233.

[3] الهاشمي: **جواهر البلاغة**، ص 288.

المتكلم، ولولا درس الكناية في التراث العربي لبقي الأمر هكذا بإرادة معنى واحد. لكن الكناية تأتي لتعالج معنيَين اثنين قد يكون المتكلم يريدهما معًا، أو يكتفي بقصده للمعنى المجازي دون المعنى الظاهر[1].

ثانيًا: تقنيات علم المعاني.

وعلم المعاني هو: "العلم الذي تعرف به أحوال اللفظ العربيّ التي بها يطابق مقتضى الحال"[2]، ويدخل فيه السكاكيّ: "تتبع تراكيب الكلام في الاستدلال"[3]، في حين يجعله القزوينيّ في أبواب ثمانية[4]: أحوال الإسناد الخبري، وأحوال المسند إليه، وأحوال المسند، وأحوال متعلقات الفعل، والقصر، والإنشاء، والوصول وفصل، والإيجاز والإطناب والمساواة.

وقبل الخوض في التقنيات تجدر الإشارة إلى أن علم المعاني يعالج دلالات التركيبات، وهذه الدلالات دلالات لطيفة لا يوجد لها دليل واضح جليّ في سطح النصّ، بل يعمل صاحب المعاني إلى النظر في أحوال الكلام المُمكنة – من تقديم وتأخير ووصل وفصل وغيرها – ويتدبَّر فيها ليصرّح بالسبب الذي جعل المتكلم يختار ضربًا من التعبير على غيره. وهذه العملية من أصلها عملية تأويلية كما لا يخفى.

تقنية المعاني الأولى: الاختلاف بين الخبرية والإنشائية.

يُقَسَّم الكلامُ العربيُّ بين الخبر والإنشاء، فأما الخبر فهو "كلام يحتمل الصدق والكذب لذاته"[5] أو "ما يتحقق مدلوله في الخارج بدون النطق به"[6]. وأما الإنشاء فهو عكس الخبر: "كلام لا يحتمل صدقًا ولا كذبًا لذاته"[7]، وعرّفه بعضهم: "ما لا يحصل مضمونه ولا يتحقق إلا إذا تلفَّظت به"[8].

---

[1] ينظر: التهانوي، محمد بن علي: **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تح علي دحروج، نقله من الفارسية: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان (ناشرون)، بيروت، ط 1، 1996م، ج 2 ص 384 – 386.

[2] **جواهر البلاغة**، ص 47.

[3] **مفتاح العلوم**، ص 435.

[4] القزويني: **الإيضاح**، ج 1 ص 54.

[5] الهاشمي: **جواهر البلاغة**، ص 55.

[6] **المرجع السابق**، الصفحة نفسها.

[7] **المرجع السابق**، ص 69.

[8] **المرجع السابق**، الصفحة نفسها.

ولا يحتاج الخبر إلى أدوات تنصّ عليه، على عكس الإنشاء الذي له صيغ وأدوات تنص عليه؛ فمثلًا للأمر فعل الأمر ولام الأمر الجازمة للفعل المضارع، وللنهي (لا الناهية)، وللاستفهام أسماء الاستفهام وحروفه، وللتعجب صيغه السماعيّة والقياسيّة.

وأحيانًا تحذف هذه الأدوات من الإنشاء أو لا تستعمل، فيشتبه الإنشاء بالخبر، فتُستعمل الصياغة الخبريّة والمراد الإنشاء لأغراض كالتفاؤل، وإظهار الحرص وحمل المخاطب على المطلوب، والدعاء، والتلطُّف في تجنّب صورة الأمر[1].

وليس من سبيل للتمييز بين الخبر والإنشاء إلا الذوق السليم والفهم الدقيق لمعاريض الكلام العربي وللنصّ محلّ النظر، فمثلًا لو نظرنا في جملة الترحم على ميت (رحمه الله) لوجدناها في تركيبها جملة خبرية، ولكنَّ المراد منها الدعاءُ، وجَعَلها على هذه الصورة أحدُ أمرين إمَّا إرادة الدعاء وإمَّا التفاؤل. وممَّا لا شك فيه أنَّ معناها – لو قلنا بالخبريّة – يختلف إلى حدّ كبير عن المعنى الإنشائيّ؛ إذ معناها الخبريّ أن الله (سبحانه وتعالى) رَحِمَ الميت وغفر له، وأمّا المعنى المراد منها على طلب الرحمة والمغفرة من الله للميت.

وعلى العكس من هذا يخرج الإنشاء إلى الخبر، وهو خروج نادر، كما في قوله (صلى الله عليه وآله): "مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَأْ مَقْعَدَهُ مِنْ النَّار"[2]. ففيه جملة جواب الشرط (فليتبوأ) ولو كانت على صيغة الأمر إلَّا أنَ المراد – برأي الجمهور – منها الإخبار بدخول النار[3].

تقنية المعاني الثانية: القول بأغراض الأساليب البلاغية.

ومن التقنيات التي تفتح الأساليب البلاغية على التأويل القول بأغراضها، فالجمل الخبرية يمكن أن تأتي لأغراض منها: الاسترحام والتوبيخ والتحفيز. وقد عدّ الهاشمي أهمّ عشرة أغراض، ثم ذيل عدّه بقوله: "وقد يجيء [الخبر] لأغراض أخرى، والمرجع في معرفة ذلك إلى الذوق والعقل

---

[1] ينظر: القزويني: **الإيضاح**، ج 3 ص 93.

و: الصعيدي، عبد المتعال، **بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة**، مكتبة الآداب، القاهرة، ط 17، 2005م، ج 2 ص 275.

[2] حديث متواتر عنه (صلى الله عليه وآله). وأخرجه: البخاري: **الصحيح**، ج 2 ص 80.

[3] ينظر: أبو موسى، محمد: **دلالات التراكيب (دراسة بلاغية)**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 2، 1987م، ص 185 – 192.

السليم[1]. وأمَّا الجمل الإنشائية فالخروجات فيها لا تقلّ عن الجمل الخبريَّة؛ فالاستفهام مثلًا يخرج إلى كل واحد وعشرين معنى[2].

والذي يجعلنا نقف على معالجة أهل المعاني لهذه الأغراض أنّهم يدّعون أنّ المتكلّم ينوي شيئًا بكلامه ليس عليه في النصّ دليل لفظي، فمثَلا يقول البلاغيُّ في الاستفهام في قوله تعالى: **{مَتَىٰ نَصْرُ اللَّهِ}** (البقرة:214) أنَّ الغرض منه الاستبطاء، وليس من دليل ملفوظ عليه إلا القرائن المحيطة بالاستفهام.

وليس هذا محصورًا في أسلوب الاستفهام من بين الأساليب الإنشائيَّة، بل هو عامٌّ فيها كلِّها. فلو نظرنا في أسلوب الأمر لوجدناه – أيضًا – يخرج إلى أغراض كثيرة؛ إذ يخرج الأمر إلى ثلاثة عشر معنى[3].

ولو نظرنا في كتب التفسير وجدنا أصحابها يختلفون في توجيه الأمر في الآيات، ومنها – مثلًا – الأمر في قوله تعالى: **{وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِۦٓ إِنَّهُ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ الصُّدُورِ}** (الملك:13)؛ إذ حملوه على التسوية، والتهديد، والتعجيز، والخبريَّة[4].

هذا ولا يمكن إغفال أهميَّة الالتفات إلى هذه الأغراض البلاغيَّة، والكلام حولها لسببين أساسيَّين: الأول: كما قدَّمنا مع الاستفهام هذه الأغراض – في غالبها – لا دليل ملفوظًا عليها، فيعمل المتلقي على البحث في السياق الذي جيء فيه بالأمر، وفي مكونات الجملة، والمعنى الذي تضيفه إلى النصّ لاختيار الغرض المناسب. والثاني: قد يختلف المفسرون والمؤولون في توجيه الأمر فيقولون بمعان مختلفة.

ويمكننا رؤية تجلي ذلك في كلام القرطبيّ حول قوله تعالى: **{قُلْ مَن كَانَ فِي الضَّلَٰلَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَٰنُ مَدًّا}** (مريم:75)، إذ جوز خروج الأمر فيها إلى الخبرية أو إلى الدعاء[5]، ووفاقه

---

[1] الهاشمي: **جواهر البلاغة**، ص 56.

[2] ينظر: التفتازاني، مسعود بن عمر: **مختصر المعاني**، مع حاشية محمود حسن، مكتبة البشرى، كراتشي، ط 1، 2010م، ج 1 ص 417 – 425.

و: عتيق، عبد العزيز: **كتاب علم المعاني**، دار النهضة، بيروت، ط 1، 2009م، ص 92 – 109.

[3] ينظر: الهاشمي: **جواهر البلاغة**، ص 75 – 82.

و: ابن فارس: **الصاحبي**، ص 138 – 141.

[4] ينظر: القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**، ج 18 ص 213.

و: الرازي: **مفاتيح الغيب**، ج 3 ص 589.

[5] القرطبيّ: **الجامع لأحكام القرآن**، ج 11 ص 144.

في هذا ابن عاشور[1]. وأما الطبرسيّ فرأى جواز المعنى الأول دون الثاني[2]، وعلى العكس منه ابن كثير[3].

تقنية المعاني الثالثة: القول بالحصر والقصر.

ومن التقنيات التي يمكن للمؤوّل استفادتها من علم المعاني القول بالحصر، وهنا نود الإشارة إلى أن كتب البلاغة والنحو وأصول الفقه استعملت ثلاثة مصطلحات لوصف هذه الظاهرة وهي: الحصر، والقصر، والاختصاص. وقد أشار بعض الأعلام إلى التفرقة بينها[4]، ولكننا نجد مشهور العلماء على اختلاف فنونهم يستعملون الثلاثة بمعنى واحد[5]، وهو الأرجح[6].

وهنا يجب الالتفات إلى أنَّ الحصر يمكن أن يتوصَّل إليه باستعمال الأدوات، ويكون هذا بالاستثناء من الجملة المنفيَّة؛ نحو قوله تعالى: **{وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ}** (آل عمران:144)، أو باستعمال (إنَّما) نحو قوله تعالى: **{إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ}** (الحجرات:10)، ومنها العطف في قولنا: "زيدٌ شاعرٌ لا كاتبٌ" و"ما زيدٌ كاتبٌ بل شاعرٌ"[7]. وهذا النوع من الحصر لا تأويل في القول به؛ لأنَّه ظاهر في سطح النصّ على سَمْت العرب المعروف في الحصر. لذا كلامنا سيتوجه إلى الصور الأخرى التي يتوصل فيها إلى الحصر؛ لاعتمادها على شيء من التأويل:

---

[1] ابن عاشور: **التحرير والتنوير**، ج 16 ص 156.

[2] الطبرسي، الفضل بن حسن: **مجمع البيان في تفسير القرآن**، د تح، دار المرتضى، بيروت، ط 1، 2006م، ج 6 ص 340.

[3] ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، ج 5 ص 228.

[4] ك: الخفاجي، شهاب الدين، أحمد بن محمد: **عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي [حاشية الشهاب]**، د تح، دار صادر، بيروت، د ط، ج 1 ص 120.

ولتقي الدين السبكي كتاب بعنوان "**الاقتناص في الفرق بين الحصر والاختصاص**". ذكره: السيوطي: **الإتقان**، ج 3 ص 175.

[5] ك: الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، ص 328.

[6] ينظر: طاهر، نسرين: **ظاهرة الحصر والقصر مفهومًا وبلاغة في إطار القرآن الكريم**، الجامعة الوطنية للغات الحديثة والعلوم، إسلام آباد، 2007م، 34 – 37.

[7] المغربي، ابن يعقوب، أحمد بن محمد: **مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح**، تح خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط، ج 1 ص 50 و51.

الصورة الأولى: تعريف الجزئين.

ويصل إليه المتكلم إذا عرّف المبتدأ والخبر معًا، كأن يقول: "الإنسان البشر" ووجه الحصر فيه أن المبتدأ والخبر كلاهما مُحلَّيَان بـ(أل) من جهة، والخبر يطابق المبتدأ في الخارج من الجهة الأخرى، فصار الخبر يستغرق كل أفراد المبتدأ. ومن أمثلة هذا قولنا: (زيد المنطلق)، وقوله تعالى: **{الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ}** (الفاتحة:2)[1].

ويفيد تعريف المُسند النسبة بين المعلومَين كأن تقول: "هذا المعلم"، أو يفيد القصرَ الحقيقيَّ كما في قولنا: "محمد نبيٌّ آخر الزمان"؛ أي: لا نبيَ غيرُه في آخر الزمان، "أو زيدٌ الأمير"؛ أي لا أمير سواه. أو القصر المُبَالغيَّ كقولنا: "عليٌّ العالم" كأنَّ العلم لم يكن إلا فيه[2].

ومن هذا ما في قوله تعالى: **{إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ}** (آل عمران: 19)، قال في ابن عاشور[3]:

> **والتعريف في الدِّين تعريف الجنس؛ إذ لا يستقيم معنى العهد الخارجي هنا، وتعريف الإسلام تعريف العَلَم بالغلبة؛ لأن الإسلام صار علمًا بالغلبة على الدين المحمديّ.**
>
> **فقوله: إن الدين عند الله الإسلام صيغة حصر، وهي تقتضي في اللسان حصر المسند إليه – وهو الدين – في المسند، وهو الإسلام، على قاعدة الحصر بتعريف جزئي الجملة، أي لا دين إلا الإسلام، وقد أكد هذا الانحصار بحرف التوكيد.**

الصورة الثانية: الحصر بضمير الفصل.

وقد عَدَّ عددٌ من البلاغيّين والأصوليّين الإتيان بضمير الفصل من طرق التوصُّل إلى الحصر، كما في قوله تعالى: **{إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ}** (الكوثر:3)، وقوله: **{وَإِنَّ جُنْدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ}** (الصافات:173).

---

[1] ينظر: السيوطي: **الإتقان**، ج 3 ص 173.

[2] ينظر: الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، ص 179 – 181.

و: القزويني: **الإيضاح**، ج 2 ص 132.

و: الهاشمي: **جواهر البلاغة**، ص 135.

[3] ابن عاشور: **التحرير والتنوير**، ج 3 ص 190.

وينظر: ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، ج 2 ص 20 و21.

وممّن يقول بهذا ابن الحاجب (ت 646 هـ)، ويحتج له بدليلين: الأول أن ضمير الفصل في الآيات السابقة وغيرها لم يذكر إلا للحصر، والثاني: أن ضمير الفصل لم يوضع إلا لفائدة، ولا فائدة في مثل هذه الآيات إلا الحصر[1].

ولا نوافق ابن الحاجب فيما ذهب إليه؛ لأنَّ دليله الأول دليل ادِّعائيّ، ولا يمكن إثباته إلا بإثبات دليله الثاني. وأما دليله الثاني فلا نتفق معه أيضًا؛ لأنَّ الفائدة الرئيسة لضمير الفصل التأكيد، والتأكيد فائدة مقصودة للمتكلّم، فيستعمل للوصول إليها الأدوات ويتخذ أساليب التركيب المعروفة.

ويؤيد كلامنا أنَّنا لو حذفنا ضمير الفصل من الآيات المباركة لن نفقد الحصر؛ لأن الحصر متأتٍ من تعريف الجزئين سابق الذكر. وبيانه أن (اسم إنّ) "شانئك" معرَّف بالإضافة إلى الضمير، وخبرها "الأبتر" معرفة بـ(الألف واللام). وفي آية الصافّات أيضًا (اسم إنَّ) معرَّف بالإضافة وخبرها معرف بـ(الألف واللام). وممَّا يؤكِّد أنَّ وظيفة الضمير هنا التأكيد كون الخبر إنكاريًّا؛ إذ في آية الكوثر يأتي للردَّ على من عاب النبي بألَّا ذرية له، أو لتثبيت قلب النبي بعد أن عانى منهم. وفي آية الصافّات تأكيد لمن أنكر أنَّ جند الله وعباده المؤمنين سيغلبون في آخر الزمان أو يوم القيامة.

الصورة الثالثة: الحصر بتقديم ما حقه التأخير.

وأما الصورة الثالثة عند عدد كبير من البلاغيّين والأصوليّين للوصول إلى الحصر فهي تقديم المعمولات، وهو ممّا اختلفوا فيه؛ فقد قال به الجرجانيّ[2]، وخالفه الزركشيّ[3] وابن الحاجب[4*].

---

[1] ابن الحاجب، عثمان بن عمر: **أمالي ابن الحاجب**، تح فخر صالح قدارة، دار عمار (عمّان) ودار الجيل (بيروت)، 1989م، ج 2 ص 818.

[2] الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، ص 121.

[3] الزركشي، بدر الدين، محمد بن عبد الله: **البحر المحيط في أصول الفقه**، د تح، دار الكتبي، عمّان، ط 1، 1994م، ج 5 ص 190 – 195.

و: الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن: **الكوكب الدري فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية**، تح محمد حسن عواد، دار عمار، عمّان، ط 1، 1985م، ص 427.

[4] ابن الحاجب، عثمان بن عمر: **الإيضاح في شرح المفصل**، تح موسى بناي العليلي، وزارة الأوقاف، بغداد، 1982م، ج 1 ص 47.

[*] للتوسع في الخلاف: الحربي، راضي صيّاف: **مفهوم الحصر: حقيقته وصوره (دراسة أصولية)**، مجلة كلية البنات، الأقصر، 2021م، ع 5 ص 433 – 438.

وهذا الخلاف ينعكس على العملية التأويلية؛ إذ من يرى أن التقديم والتأخير لا يؤديان معنى الاختصاص والقصر إلا بالقرائن عليه البحث عن هذه القرائن للوصول إلى معنى القصر، أمَّا من يرى أنَّهما يفيدن الحصر فلا يحتاج إلى حشد القرائن.

أنواع الحصر.

ومما يقع فيه التأويل ويدخل تحت ما نحن فيه الاختلافُ في نوع الحصر. وقد جعلوا الحصر ضربين:

الضرب الأول: الحقيقي، "وهو أن يختص المقصور على المقصور عليه بحسب الحقيقة والواقع بألا يتعاه إلى غيره أصلًا"[1]. وهذا الضرب ينقسم إلى قسمين:

- حقيقي واقعيّ: وهو "إثبات شيء ونفي ما عداه حقيقة"[2] كقولنا: (لا إله إلا الله).
- حقيقي ادعائيّ: وهو "إثبات شيء ونفي ما عداه ادعاءً"[3]، ويختلف هذا عن الأول في أنَّنا لا ننفي كل ما هو غير المقصور على نحو التحقيق والواقع، بل نجعله غير منظور أو ملاحظ كما في قولنا "ما زيد إلا قائم"، فنحن بهذه الجملة لا ننفي جميع الصفات التي يتصف بها زيد من رجولة وطول ولون وغيرها، بل لا نضعها في الحسبان، ونكتفي بواحدة نجدها أهم بالذكر فنؤكد عليها مستعملين الحصر.

الضرب الثاني: الإضافيّ: وهو "وهو أن يختص المقصور بالمقصور عليه بحسب الإضافة والنسبة إلى شيء آخر معين، لا لجميع ما عداه"[4]. كأنَّ تقول لمن يظنُّ سفر عمرو: "ما المسافر إلا زيد".

والمطالع في كتب البلاغة والمعاني يجد اضطرابًا واضحًا في تقسيمات الحصر[5]، مما يؤكد عمق هذا الباب، وسعته التأويلية الكبرى التي جعلت من الظاهر خابيًا خافيًا لدرجة صعوبة إيجاد أمثلة واضحة للأقسام الموضوعة.

---

[1] الهاشمي: جواهر البلاغة، ص 170.

[2] الشيرازي، أحمد أمين: **البليغ في المعاني والبيان والبديع**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 1، 2000م، ص 115.

[3] **المرجع السابق**، الصفحة نفسها.

[4] الهاشمي: **جواهر البلاغة**، ص 170.

[5] توسع في معالجة تقسيمات الحصر: أبو موسى: **دلالات التراكيب**، ص 39 – 91.
وينظر: البامياني، محمدي: **دروس في البلاغة (شرح مختصر المعاني للتفتازاني)**، مؤسسة البلاغ، بيروت، ط 1، 2008م، ج 2 ص 306 و307.

تقنية المعاني الرابعة: توجيه التقديم والتأخير في الإخبار والنفي والاستفهام ونحوها.

ومما يبحث في علم المعاني مكوّنات الجملة الحمليَّة الإخباريَّة، والجملة الاستفهاميَّة، والجملة المنفيَّة. ووضعوا لكلّ واحدة منها أصولًا وأحكامًا. ففي الجملة الخبرية أشاروا إلى فوائد منها أنَّ العرب "إنَّما يقدّمون الذي بيانُه أهمُّ لهم وهم ببيانه أغنى، وإن كانا جميعاً يُهِمّانِهم ويَعْنِيانهم"[1]، ويقول الجرجانيُّ في هذه الفائدة: "أنَّك إن أردتَ أن تُحقِّق على السامع أَنَّه قد فعل، وتمنعه من الشك، فأنت لذلك تبدأ بذكره، وتَوَقِعِه أوّلاً ومن قبلِ أن تذكر الفعلَ في نفسِه؛ لكي تُباعده بذلك من الشُّبهة، وتَمْنعَه من الإنكار، أو من أن يُظنَّ بك الغَلطُ أو التزيُّد"[2]. ومنها تقديم ما يكون أشد وقعًا وتأثيرًا في السامع، فإذا "صدر عن بعض الفضلاء قبيحة، قَدَّموا اسمه على فعله؛ لأنه أوقع في النفوس من العكس، فكان عند المخبر أهم"[3].

وفي جملة الاستفهام يقدم المشكوك فيه، فعندما يقال: "أبنيت الدار؟" يكون المشكوك فيه البناء نفسه، فلا يمكن القطع بوجود دار مبنيَّة، أما لو قيل: "أأنت بنيت الدار؟" يكون المشكوك فيه الباني وليس البناء نفسه، فيجب أن تكون الدار مبنيَّة قائمة حينئذ. كذلك لو قيل مثلًا: "أهذه الدار بنيت؟" يكون السؤال عن الدار القائمة هل هي من بناء الفاعل أم غيره، مع التسليم بأنها مبنية؛ لوجود اسم الإشارة، والتسليم بأنَّ الفاعل قد بنى دارًا[4].

وأما حروف النفي فتنفي المتصل بها؛ فلو قيل: "لم أضرب زيدًا" كان النفي للإسناد في الجملة، بأن يكون المتكلم ينفي أن يكون وقع منه ضرب على زيد، مع إمكانيَّة أن يكون هناك ضرب وقع على زيد، أما لو قيل: "ما أنا ضربت زيدًا" فيكون النفي للفاعل، مع إثبات وقوع الضرب على زيد.

ويتفرع عن هذا سلب العموم وعموم السلب، وسلب العموم يكون في مثل قول المتنبي[5]:

مـــا كُـــلُّ مـــا يتمنـــى المـــرءِ يُدْرِكـــه تَجْـــرِي الرِّيَـــاح يمـــا لا تَشْـــتَهِي السُـــفُنُ

إذ فيه يكون النفي للعموم، وليس العكس، بأن يكون مفهوم الكلام أنَّ المرء يدرك بعض ما يتمنَّى في الدنيا، لكنه لا يدركه كلَّه.

---

[1] سيبويه: **الكتاب**، ج 1 ص 34.

[2] الجرجانيّ: **دلائل الإعجاز**، ص 128 و129.

[3] ابن الميثم: **أصول البلاغة**، ج 158.

[4] ينظر: ابن الميثم: **المصدر السابق**، ص 159.

[5] أحمد بن الحسين: **الديوان**، د تح، دار بيروت، بيروت، 1983م، ص 471.

وأما عموم السلب فهو نفي كلّ أفراد أو أجزاء المذكور، كقول أبي النجم راجزًا[1]:

قَــدْ أصْــبَحَتْ أمُّ الخِيَــارِ تَــدَّعِي

عَلَــيَّ ذَنْبًــا كلُّــهُ لَــمْ أَصَــنَعِ

ومعناه أنها اتهمت بذنب لم يفعل منه شيئًا، مع ملاحظة أنه رفع (كلُّه) ولو نصبها لما كان في البيت عموم سلب، بل سلب عموم[2].

وعلاقة هذا بالتأويل أنَّ المتلقي إذا قال بهذه الفوائد فإنَّه يقول بما لا نصَّ عليه في سطح الكلام.

تقنية المعاني الخامسة: القول بمفهوم المخالفة.

وممَّا يتَّصل بعلم المعاني دراسة ما اصطلحوا عليه في علم الأصول مفهوم المخالفة، ونجد هذا المبحث جديرًا بعلم المعاني؛ لأسباب أهمها:

1. أنَّه مرتبط بالمباحث البيانية ومباحث المعاني؛ إذ هو ظل لنعت والشرط والاستثناء.
2. ولأنَّه مرتبط بأحوال الكلام، وتركيبه كان الأجدر به علم المعاني على علم البيان.
3. ولأنَّ هذا المبحث أجنبيّ عن باقي علوم اللغة كالمعجم، والصرف، والنحو، والشعر.

والموافقة: "دلالة اللفظ على ثبوت حكم المنطوق به للمسكوت عنه نفيًا أو إثباتًا؛ لاشتراكهما في معنى يدرك من اللفظ بمجرد معرفة اللغة، دون الحاجة إلى بحث واجتهاد"[3]. وربما يكون التعريف يحتاج إلى تأنٍ وتدبُّر فيه وفي حدوده وتخرجياته، وأسهل طريق للوصول إلى المعنى الذي يراد منه هو النظر إلى العلل في المسكوت عنه، هما علتان:

الأولى: فحوى الخطاب، إذا كانت العلَّة في المسكوت منه أولى وأقوى من المذكور، كما في قوله تعالى: **{فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ}** (الإسراء:23)، إذ يفهم من الآية تحريم ضرب الأبوين، وأذيتهما بما يزيد عن التأفُّف.

---

[1] العجلي، الفضل بن قدامة: **الديوان**، جمع وشرح وتحقيق: محمد أديب جمران، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 2006م، ص 256.

[2] الظلمي، يحيى بن حسين: **قاعدة عموم السلب وسلب العموم وتطبيقاتها الأصولية**، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، الرياض، 2016م، ع 32 ص 85 و86.

[3] الزحيلي: **الوجيز**، ج 2 ص 154.

الثانية: لحن الخطاب، إذا كانت العلَّة في المسكوت عنه مساوية للعلَّة في المذكور، كما في قوله تعالى: {**إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا**} (النساء:10)، إذ يفهم من الآية حرمة إتلاف أموال الأيتام كما يحرم أخذها.

أما مفهوم المخالفة – وهو ما نريده – فعرفوها بأنها "دلالة اللفظ على نفي الحكم الثابت للمنطوق عن المسكوت؛ لانتفاء قيد من قيود المنطوق"[1]. وهو قد يأتي في خمسة مواضع.

1. **مفهوم الوصف:** وهو عند الأصوليين أعمُّ مما هو في النحو، فهو "كل لفظ يضيّق من معنى الموصوف ويقلل من شموله؛ سواء كان نعتًا نحويًّا، مثل: أكرم رجلًا فقيرًا، أو مضافًا؛ نحو: في سائمة الغنم زكاة، أو ظرفًا أو مجرورًا، نحو؛ أطعم رجلًا يوم الجمعة، وتصدق على رجل من الفقراء"[2]، وفي هذه الأمثلة يمكن أن يفهم أن تكرم الرجل الفقير دون غيره، وأن الزكاة غير واجبة في الأغنام غير السائمة، كذلك لا تطعم رجلًا في غير الجمعة، ولا تتصدق على غير الفقراء.
2. **مفهوم الشرط:** وهو "دلالة اللفظ المعلَّق فيه الحكم على شرط على ثبوت نقيض هذا الحكم للمسكوت عنه الذي انتفى عنه ذلك الشرط. والمراد به الشرط اللغويُّ؛ مثل: إن، وإذا. وليس الشرط الأصوليُّ القسيم للسبب والمانع"[3]. ولبيانه نقول: لو جيء بشرط نحو: "من يدرس ينجح" يمكن للمتلقي أن يفهم دلالته على رسوب من لا يدرس. وأمثلة هذا كثيرة في الاستدلالات الفقهيَّة، فمثلًا من قوله (صلى الله عليه وآله): "مَنْ وَهَبَ هِبَةً فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا مَا لَمْ يَثُبْ مِنْهَا"[4]، ففهم الشرَّاح والفقهاء أنَّ الواهب إذا عُوِّض عن هبته لم يكن له الحقُّ في أخذها[5].
3. **مفهوم الحصر:** وهو أقوى المفاهيم؛ إذ الحصر في وضعه يميز بين نفي وإيجاب؛ بمعنى أنك لو قلت: "لم يقم إلا زيد" كنت تخرج الجميع من القيام، وتدخل زيدًا فقط فيه.
4. **مفهوم الغاية.**

---

[1] الزحيلي: **الوجيز**، ج 2 ص 154.

[2] الشهركاني، إبراهيم إسماعيل: **المفيد في شرح أصول الفقه**، ذوي القربى، قم، ط 1، 2009م، ج 1 ص 240.

[3] الزحيلي: **الوجيز**، ج 2 ص 158.

[4] النيسابوري، الحاكم، محمد بن عبد الله: **المستدرك على الصحيحين**، تح مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1990م، ج 2 ص 60.

[5] الزيلعي، جمال الدين، عبد الله بن يوسف: **نصب الراية لأحاديث الهداية، قدّم** له: محمد يوسف البنوري وحققه: محمد عوامة، الريان (بيروت) ودار القبلة (جدة)، ط 1، 1997م، ج 4 ص 125.

5. **مفهوم العدد**[*].

والذي يجعل القول بالمفهوم فاتحًا للتأويل وجهين اثنين:

الوجه الأول: إنَّ القول بالمفهوم المخالفة قول بمعنى لم ينصّ عليه في الكلام، بل هو معنى في ظلّ الكلام.

الوجه الثاني: إنَّ القول بمفهوم المخالفة – وإن كان إجماعيًّا في أصله – ليس إجماعيًا في تفصيلاته، فقد اختلفوا في القول بكل من مفهوم الشرط، ومفهوم الوصف، ومفهوم الغاية.

والقول بالمفهوم يرتبط بالتأويل من جهة أنَّ القول به يقتضي افتراض انعكاس لما هو مذكور في النص.

[*]للتوسع في **مفهوم الغاية ومفهوم العدد** ينظر: الزحيلي: الوجيز، ج 2 ص 160 – 162. و: الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج 3 ص 92 – 94. و: الشوكاني، محمد بن علي: **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تح أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، دمشق، ط 1، 1999م، ج 1 ص 378 – 380.

الفصل الثالث

المنهج التأويلي في أمالي المرتضى

- **مفهوم الأمالي.**
- **بنية الكتاب.**
- **مفهوم التأويل عند الشريف المرتضى.**
- **دوافع المرتضى ومنطلقاته.**
- **روافد التأويل.**
  - الاستشهاد بالقرآن الكريم.
  - الاستشهاد بالحديث الشريف.
  - الاستشهاد بالشعر العربي.
  - الاستشهاد بالمنثور.
- **أسس التأويل المنهجية وإجراءاته التطبيقية.**
- **مستويات التأويل اللغويّ وتقنياته في أمالي المرتضى.**
  - التأويل المعجميّ وتقنياته.
  - التأويل الصرفيّ وتقنياته.
  - التأويل النحويّ وتقنياته.
  - التأويل البلاغيّ وتقنياته.

الفصل الثالث

المنهج التأويلي في أمالي المرتضى

يقع هذا السِفْر فيما يربو على الألف صفحة، منتظمة في ثمانين مجلسًا وسبع وثلاثين تكملة مضافة على المجالس. وقد نشر الكتاب بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم.

ويأتي الكتاب بعنوانين اثنين الأول منهما: **(غُرَرُ الفوائد ودُرَر القلائد)** وهو عنوان مسجوع كعادة المؤلفين في تلك العصور، وهو عنوان جذَّاب في معناه؛ إذ يشي بأنه حاوٍ للفوائد العلميَّة المميَّزة كأنَّها الخيل ذات الغرَّة عند العرب، وما في الكتاب كالدُّرر التي توضع وسط القلائد لقيمتها وجمالها. وأما العنوان الثاني للكتاب **(الأمالي)** – وهو الأشهر – فهو كاشف عن الفنِّ الذي اتَّخذه المؤلف عند تأليف الكتاب.

مفهوم الأمالي.

والأمالي "جمع الإملاء، وهو أن يقعد عالِم وحوله تلامذته بالمحابر والقراطيس، فيتكلم العالم بما فتح الله عليه من العلم ويكتبه التلامذة، فيصير كتابًا ويسمونه (الإملاء) و(الأمالي). وكذلك كان السلف: من الفقهاء، والمحدثين، وأهل العربية، وغيرها في علومهم. فاندرست؛ لذهاب العلم والعلماء وإلى الله المصير"[1]. ويقول الخطيب البغدادي: "يُستحبُّ عقدُ المجالس لإملاء الحديث؛ لأنّ ذلك أعلى مراتب الرّاوِين، ومن أحسن مذاهب المحدّثين، مع ما فيه من جمال الدين، والاقتداء بسُنَن السَّلف الصالحين"[2]. وفنُّ الأمالي من فنون التأليف المشهورة في الحضارة العربية؛ فلو طالعت في المكتبة التُّراثية لوجدت عددًا كبيرًا من الكتب التي تحمل في عنوانها اسم (الأمالي).

وكان لـ "درر القلائد وغرر الفوائد" أثرٌ واضح على الإنتاج الأدبيّ والنقديّ بعده، ومن هذا تأثر ابن الشجري في أماليه به، وفي هذا يقول محمود الطناحي في مقدمته لأمالي ابن الشجري: "والناظر في أمالي ابن الشجري يرى مشابهة واضحة بينها وبين أمالي المرتضى في الشكل العامّ، من حيث تقسيم الأمالي إلى مجالس، وتفريع المجالس إلى مسائل وفصول. ثم تعدَّى تأثُّر ابن

---

[1] حاجي خليفة: **كشف الظنون**، ج 1 ص 161.

[2] البغدادي [الخطيب]، أحمد بن علي: **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، تح محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، 1983م، ج 2 ص 53.

الشجريّ الشريفَ المرتضى في الشكل العامّ للأمالي إلى أن نقل شيئًا من كلامه وشواهده، مصرّحًا وغير مصرّح"[1]. ويذكر المحقّق أيضًا أن ابن الشجري استنْسَخ "الدرر والغرر" بيده[2].

الأمالي بين المشافهة والتدوين.

لو نظرنا في مفهوم الإملاء والأمالي لوجدنا أنَّ الأمالي في حقيقتها ليست مؤلفًا كتابيًّا أصيلًا لصاحبها، بل صاحب الأمالي يتحدَّث في مجالسه من جهة، ومن جهة أخرى يدوّن طلبته ما قال، وعليه تمثل الأمالي ظاهرة وسيطة بين الثقافة الشفاهيَّة للعرب في عصور ما قبل الإسلام وصدره، والثقافة الكتابيَّة التي سيطرت مع انتشار العلوم وظهور التنظيمات الإداريَّة المعقدَّة مع توسُّع رُقعة الدولة الإسلاميَّة.

وكل ثقافة من الاثنتَين تتسمُّ بعدَد من السِّمات والخصائص المختلفة عن الأخرى؛ فالثقافة الشفاهيَّة تتسمُّ – على سبيل المثال – بكثرة الاستطرادات، وتعدد المواضيع المطروقة. والناظر في أمالي المرتضى يجد هذا بارزًا جليًّا خصوصًا في الجزء الأخير من كل مجلس، وهو الجزء الذي يتحدث فيه المرتضى عن القضايا الأدبية والتاريخية. في حين يعتني المؤلف في الثقافة الكتابيّة بموضوعه ويُنظِّم الكلام في فيه، وتراه يسير وفق خطة تأليفيَّة واضحة المعالم غالبًا. وربَّما يكون أهم سِمات هذه الثَّقافة الانتظام؛ إذ يَعمد الكاتب إلى إيجاد نَمط معيَّن يتبعه طوال تأليفه؛ ليسهّل على قارئه متابعتَه. وهذا النمط نجده واضحًا في الأمالي بتنظيمها في مجالس تأتي في كثير من الأحيان في بنية تركيبيَّة موحَّدة، تبدأ بآية وتأويلها، ثم حديث وتأويله، وتنتهي باستطراد أدبيّ أو تاريخيّ.

تدوين أمالي المرتضى.

من الباحثين من يرى أن (الأمالي) من تأليف المرتضى وجمعه؛ لوحدة الأسلوب التأليفيّ فيه[3]. ولا نتفق مع هذا الرأي على الرغم من اتفاقنا على وحدة الأسلوب التأليفيّ؛ لأنَّ عنوان الأمالي يكشف طريقة جمع الكتاب، ومجرد وحدة الأسلوب لا تعني بالضرورة أنَّ الكتاب من تدوين المرتضى؛ إذ يتصوّر أن يتبّع الشيخ نمطًا ثابتًا في دروسه التي يلقيها مشافهة.

---

[1] ابن الشجري، هبة الله بن علي: **أمالي ابن الشجري**، تح: محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1992م، ج 1 ص 191 (مقدمة المحقق).

[2] **المصدر السابق**، ج 1 ص 148 (مقدمة المحقق).

[3] المطرودي، محمد إبراهيم: **الشريف المرتضى وأدبه (رسالة دكتوراه)**، كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر، القاهرة، 1979م، ص 166 و167.

وقد اختلفت المصادر في المكان الذي ألفت فيه هذه الأمالي، فذهب إعجاز حسين إلى أنه كان في طريق الحجاز برفقة تلاميذه وكُلَّما نزل معهم في مكان للاستراحة حدَّثهم وهم يدوِّنون خلفه[1]، وذهب آخرون إلى أنَّ المرتضى أملاه في داره في أزمنة متباعدة[2]. ولنتابع التأليف أو تباعده آثارٌ تنعكس على المؤلف نفسه، ومن تلك الآثار:

أولًا: إن التَّتابع يقتضي ضيقَ – غالبًا – وقت التفكير في المسائل المطروحة، وصعوبة النَّظر في الشواهد والأدلَّة المساعدة في التأويل والاحتجاج، ويكون الاعتماد فيها على قديم المحفوظ وسرعة الاستحضار، بعكس عقد المجالس المتباعدة التي يتيح تباعُدها للمتكلِّم إعداد موضوعه إعدادًا جيّدًا، وتحضير أدلَّته وشواهده وتنظيمها.

ثانيًا: إنَّ التَّتابع يقتضي ظهور شخصية واحدة للمتكلِّم على عكس التباعُد؛ فإن كان التباعُد كبيرًا بين المجالس فسيبين شخصية المتكلم وتغيُّرها.

ثالثًا: تباعُد المجالس يُصعِّب على المتكلِّم الثبات على نمط واحد في الكلام، بعكس التَّتابع الذي يسهل عملية التنميط.

ولو رُمنا النظر في القولين وحاولنا تحقيقهما من خلال الآثار المترتّبة على كل من التتابع والتباعد لأمكننا الوصول إلى قول وسط؛ فلو نظرنا إلى متانة التأليف وحضور الشواهد بقوة في الكتاب لرجحنا التباعد، ولو نظرنا إلى ثبات أسلوب التأليف وعدم بروز تطور في شخصية المتكلّم لرجحنا التتابع. لذا يمكننا القول إن المجالس الثمانين كانت متتابعة إلى حد كبير، مع احتمال وجود بعض الفُسح التي تتيح للمرتضى الإعداد لمجلسه.

---

[1] النيسابوي، إعجاز حسين: **كشف الحجب والأستار عن أسماء الكتب والأسفار**، تقديم المرعضي النجفي، مكتبة المرعشي، قم، ط 2، 1988م، ج 1 ص 393.

[2] **مقدمة المحقق**: ج 1 ص 18.

بنية الكتاب.

يتكوّن الكتاب من ثمانين مجلسًا وتكملة. وقد اتَّبع المرتضى منهجًا محدَّدًا في عرض تلك المجالس.

أولًا: الافتتاح بتأويل الآيات.

يفتتح المرتضى مجالسه بآيات من القرآن عادة؛ إذ افتتح به سبعين مجلسًا من الثمانين. فلم يخالف هذه العادة إلا في عشرة مجالس، ويمكن جعل هذه العشرة في صنفين:

الصنف الأول (التكملات): جاءت بعض المجالس تكملة لمجالس سابقة: فالمجلس العاشر[1] يكمل فيه ذكر أخبار الزنادقة. والمجالس الحادي عشر[2] والثاني عشر[3] والثالث عشر[4] يعود فيها لإكمال أخبار المعتزلة. والمجلسان السابع عشر[5] والثامن عشر[6] والتاسع عشر[7] يواصل فيها ذكر أخبار المعمّرين. والمجلسان العشرون[8] والحادي والعشرون[9] يتوسع بهما في ذكر الأجوبة المستحسنة والمُسكِتة.

الصنف الثاني (الابتداء بالحديث): وقد وقع مرة واحدة في المجلس الثاني والثلاثين[10]. وبدأ فيهالمرتضى بتأويل حديثه (صلى الله عليه وآله): "لَوْ كَانَ القُرْآنُ فِي إِهَابٍ مَا مَسَّتْهُ النَّارُ"[11]. ويمكن توجيه هذا الخروج عن النَّسق بأنَّ هذا المجلس جاء بعد مجلس قصير فاكتفى فيه المرتضى

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 157.

[2] الأمالي، ج 1 ص 175.

[3] الأمالي، ج 1 ص 183.

[4] الأمالي، ج 1 ص 194.

[5] الأمالي، ج 1 ص 247.

[6] الأمالي، ج 1 ص 259.

[7] الأمالي، ج 1 ص 272.

[8] الأمالي، ج 1 ص 283.

[9] الأمالي، ج 1 ص 293.

[10] الأمالي، ج 1 ص 406.

[11] ابن حنبل، أحمد: **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تح شعيب الرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 2001م، ج 28 ص 536.

- الإهاب: الجلد قبل أن يدبغ (ابن فارس: مقاييس اللغة، ج 1 ص 149).

ببيان أوجُه التأويل لآية فقط. فلربما منعه من الإكمال مانع أو زَحَمه شيء فأراد إكمال المجلس في يوم آخر وعند العَدِّ عُدَّ مجلسًا مستقلًا.

ويمكن متابعته في الآيات التي أولها من خلال النظر في الجدول الآتي:

الجزء الأول															
ت	السورة	رقم الآية	م	ص	ت	السورة	رقم الآية	م	ص	ت	السورة	رقم الآية	م	ص
1	الإسراء	16	1	29	31	طه	78	26	339	61	آل عمران	588	48	588
2	الإسراء	85	2	39	32	النحل	26		340					
3	الحجر	19	2	41	33	التوبة	30	27	351					
4	الأعراف	172	3	54	34	إبراهيم	9		352					
5	القيامة	22		61	35	البقرة	210	28	362					
6		23			36	البقرة	189		363					
7	يونس	100	4	64	37	البقرة	202	29	374					
8	هود	103		68	38	البقرة	212		376					
9		104			39	الأعراف	89	30	385					
10		105			40	البقرة	102	31	399					
11	المرسلات	35			41	آل عمران	7	33	418					
12		36			42	يوسف	92	34	429					
13	الصافات	27			43	الأنبياء	37	35	441					
	الطور	25			44	يوسف	24	36	452					
14	الدخان	28	5	75	45	يوسف	33	37	33					
15		29			46	هود	45	45	474					
16	هود	118	6	94	47	التوبة	55	39	485					
17	الإسراء	72	7	108	48	الأنفال	24	40	496					
18	يوسف	18	8	124	49	التكوير	26	41	507					
19	الرحمن	21	9	138	50		27							
20	البقرة	177	14	207	51		28							
21	البقرة	41	15	221	52		29							
22	البقرة	273	16	233	53	هود	20	42	518					
23	آل عمران	21			54	ص	75	43	532					
24	النساء	155			55	الإسراء	47	44	542					
25	المؤمنون	117			56	القصص	88	45	554					
26	الرعد	2			57	الإنسان	9							
27	الأعراف	146	22	304	58	الرحمن	27							
28	المائدة	116	23	317	59	البقرة	186	46	566					
29	الأحزاب	10	24	321	60	النحل	10	47	576					
30	النبأ	9	25	329	61	آل عمران	588	48	588					

الجز الثاني															
ت	السورة	رقم الآية	م	ص	ت	السورة	رقم الآية	م	ص	ت	السورة	رقم الآية	م	ص
62	الإسراء	64	49	5	93	الأعراف	143	70	185	124	يوسف	61	التكملة	255
63	البقرة	257	50	14	94	البقرة	72	71	192	125	النور	43		260
64	آل عمران	8	51	25	95		73		192	126		44		
65	البقرة	68	52	34	96	الأعراف	189	72	199	127	يس	6		271
66		69			97		190			128	الأنعام	151		297
67		70			98	الصافات	95	73	203	129	طه	114		300
68		71			99		96			130	فاطر	32		303
69	المائدة	28	53	43	100	هود	34	74	211	131	الزخرف	86		306
70		29			101	البقرة	185	75	217	132	البقرة	54		310
71	البقرة	74	54	50	102	البقرة	53	76	223	133	المائدة	93		312
72	البقرة	31	55	62	103	الأنعام	228	77	228	134	آل عمران	40		316
73	الزخرف	45	56	71	104	الأنعام	23	78	234	135	البقرة	49		
74	هود	106	57	77	105		24		234	136	الأحقاف	9		317
75		107		77	106	التكوير	8	79	240	137	يونس	94		
76		108		77	107		9			138	التغابن	9		333
77	مريم	28	58	86	108	البلد	10	80	247					
78	البقرة	49	59	94	–		–							
79	الكهف	23	60	104	117		20							
80		24		104	118	يونس	61		255					
81	البقرة	286	61	114	119	النور	43		260					
82	البقرة	15	62	126	120		44							
83	البقرة	36	63	135	121	يس	6		271					
84	الإسراء	48	64	142	122	الأنعام	151		297					
85	الكهف	67			123	طه	114		300					
86	هود	20			124	فاطر	32		303					
87	هود	40	65	148	125	الزخرف	86		306					
88	المائدة	60	66	157	126	البقرة	54		310					
89	البقرة	22	67	163	127	المائدة	93		312					
90	مريم	28	68	170	128	آل عمران	40		316					
91		29			129	البقرة	49							
92	الشورى	51	69	177	130	الأحقاف	9		317					
					131	يونس	94							
					132	التغابن	9		333					

- (ت): تسلسل، (م): رقم المجلس، (ص): صفحة.
- التسلسل يراعي عدّ الآيات.

الجدول (2): الآيات المؤولة في أمالي المرتضى

ويمكن من خلال النظر في الجدول ملاحظة نقاط مهمة:

الأولى: تعرَّض المرتضى لمئة واثنتين وثلاثين (132) آية، من تسع وعشرين (29) سورة من سور القرآن الكريم فقط.

الثانية: أكثر السور حضورًا في كتابه سورة البقرة؛ إذ أوَّل ستًّا وعشرين (26) آية منها.

الثالثة: من جهة النسبة أكثر السور تأويلًا في كتابه سورة البلد؛ إذ أوّل تسع آيات من أصل عشرين آية منها، أي ما نسبته (45%).

الرابعة: حاز المجلس الرابع على المرتبة الأولى من حيث عدد الآيات المؤوّلة فيه، إذ أوَّلَ فيه ثماني آيات من خمس سور مختلفة.

الخامسة: الآية الوحيدة التي عرّضها للتأويل مرتين هي الآية الثلاثون من سورة التوبة

ثانيًا: تأويل الأحاديث.

من الجوانب التي أغفلها الباحثون – أو كادوا – تأويل المرتضى الأحاديث النبوية، وهي حاضرة بوصفها نصوصًا مؤوَّلة خمسًا وعشرين مرة، ويمكن متابعتها بالجدول الآتي:

التسلسل	ترتيب المجلس	الجزء	الصفحة
1	1	1	33
2	3	1	57
3	5	1	80
4	6	1	98
5	7	1	115
6	8	1	126
7	10	1	173
8	15	1	225
9	22	1	312
10	25	1	335
11	26	1	343
12	29	1	378
13	30	1	387

التسلسل	ترتيب المجلس	الجزء	الصفحة
14	32	1	406
15	42	1	431
16	37	1	464
17	48	1	590
18	64	2	145
19	68	2	173
20	68	2	173
21	68	2	173
22	79	2	245
23	التكملة	2	267
24	التكملة	2	277
25	التكملة	2	330

الجدول (3): الأحاديث المؤولة في أمالي المرتضى.

من خلال الجدول يلاحظ أنَّ تأويل الأحاديث لم يحضر في الكتاب بمثل حضور تأويل الآيات القرآنيَّة؛ لا من جهة العدد ولا من جهة الاطّراد؛ فقد غاب تأويل الأحاديث في خمسة عشر مجلسًا بين المجلسَين الثامن والأربعين، والرابع والستين.

ويكننا أيضًا ملاحظة أن حضور الأحاديث في النصف الأول من الكتاب أقوى من النصف الثاني بصورة واضحة، إذ أورد سبعة عشر حديثًا في الجزء الأول، وثمانية أحاديث في الجزء الثاني، وقد يعود ذلك إلى أنَّه أراد أن يركّز طاقته على القرآن الكريم؛ لما له من قوة في الاستدلال.

ويصرّح المرتضى بمذهبه في تأويل الحديث بقوله: "إذا كان من أخبار الآحاد التي لا توجب علمًا ولا تُثْلِج صدرًا، وكان له ظاهر ينافي المعلوم المقطوع به تأوَّلنا ظاهره على ما يطابق الحقَّ ويوافقه إن كان ذلك سهلًا، وإلا فالواجب اطّراحه وإبطاله"[1].

فالمرتضى يرى التأويل واجبًا للأحاديث التي تخالف ما هو ثابت إن كان التأويل ممكنًا دون ليٍّ لمعنى الحديث، وفي كلامه هذا إلزام لنفسه بما لا يلزمه؛ إذ هو يرى عدم حجيّة الخبر الواحد[2].

ثالثًا: التذييلات والاستطرادات.

يلحظ مطالع الكتاب أن المرتضى يذيّل مجالسه بنوعين رئيسين من التذييل:

- **النوع الأول (التذييل الاستطراديّ):** في بعض المجالس يمر المرتضى على ذكر معلومة في معالجته التأويليَّة للآيات القرآنيَّة أو الأحاديث النبويَّة، ثم يجعل منها بابًا ينطلق منه مستطردًا ومفصِّلًا.

وقد وقع مثل هذا في المجلس التاسع؛ إذ كانت المسألة المعالجة تكرار **{فَبِأَيِّ آلاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ}** في سورة الرحمن ثم أخذ يَعدُّ القصائد التي وقع فيها التكرار؛ ليبين أنه ليس من عيوب الكلام إن كان هناك ما يقتضيه، وتَوسَّع في ذكرها، فذكر أربعة شواهد من مقطوعات شعريَّة ونثريَّة، وكان مجموع ما رواه من الأبيات الشعرية لإثبات هذا أربعة وعشرين بيتًا[3].

ومنه ما وقع في المجلس الرابع؛ فبعد أن تعرَّض لدلالات الدهر في كلام العرب أراد أن يعطف الكلام بنقيض المصائب، فتحدَّث عن أنواع المنافع التي يرزقها اللهُ عبدَه[4].

ومنه أيضًا الاستطراد في ذكر المُراد بلفظة (العِرض) في كلام العرب، بعد إيراد حديث النبي (صلى الله عليه وآله): "لا تَنَاجَشُوا ولا تَدَابَرُوا، كُلُّ المُسْلِمِ عَلَى المُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَعِرْضُه"[5].

---

[1] **الأمالي**: ج 2 ص 329.

[2] المرتضى: **الذريعة إلى أصول الشريعة**، ص 364.

[3] ينظر: **الأمالي**: ج 1 ص 141 – 144.

[4] ينظر: **الأمالي**: ج 1 ص 70 – 74.

[5] لم أجده بلفظه، وقد يكون مختصرًا عما رواه في: النيشابوري: **صحيح مسلم**، ج 4 ص 986.

ومنه أيضًا ذكره أنواع المآدب وأسماءها في المجلس السادس والعشرين، بعد تأويله قوله (صلى الله عليه وآله): "إِنَّ هَذَا القُرْآنَ مَأْدُبَةُ اللهِ، فَتَعَلَّمُوا مَأْدُبَتَهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ، وإِنَّ أَصْفَرَ الْبُيُوتِ لَجَوْفٌ أَصْفَرُ مِنْ كِتَابِ اللهِ تَعَالَى"[1]، إذ توسع المرتضى في ذكر أسماء (المآدب) في كلام العرب[2].

- **النوع الثاني (التذييل الاستئنافيّ):** ولكن أغلب الاستطرادات في الكتاب لا ترتبط بالوجوه التأويليَّة بصورة مباشرة، لكن هذا لا يعني أنَّها أجنبيَّة عنها؛ إذ هي تأتي داعمة ومساندة لأغراض الكتاب العلميَّة ومقاصد كاتبه الفكريَّة والعقديَّة.

ويتجلَّى هذا الارتباط بصورة واضحة بالنظر في أنواع التذييلات بالنظر إلى محتواها وفائدتها، ويمكن جعلها على أربعة أنواع:

النوع الأول: الفوائد اللغويَّة والبلاغيَّة.

يصادف القارئ في (الأمالي) عددًا من التذييلات التي تهدف إلى بيان معاني الألفاظ، ومنها مثلًا في المجلس السادس إذ يورد قصة دخول الأصمعيّ على الرشيد وتباحُثهما في أسماء القمر في أطواره وأحواله المختلفة، وقد عَلَّق المرتضى على الخبر بتعليق مطوَّل بيّن فيه علل التسمية ووجوهها[3]. وكذا عندما تعرَّض في التكملة إلى معنى (الإجباء) في اللغة[4]. ومنه ما ذكرناه في لفظة معالجته المعجمية للفظة (عرض)، وإيراده لأسماء المآدب.

وهناك عدد أقل من الفوائد البلاغيَّة أجلاها ما جاء في ذيل المجلس الستين، إذ تعرض في هذه الفوائد إلى أنواع التَّشبيه بالنظر إلى عدد المشبَّهات والمشبَّهات بها، فأورد فيها شواهد على

وجاء فيه باللفظ الآتي: " عن أبي هريرة. قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): (لا تحاسدوا. ولا تناجشوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، ولا يبع بعضكم على بيع بعض. وكونوا، عباد الله! إخوانا. المسلم أخو المسلم. لا يظلمه، ولا يخذله، ولا يحقره. التقوى ههنا) ويشير إلى صدره ثلاث مرات (بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم. كل المسلم على المسلم حرام. دمه وماله وعرضه)".

[1] روي صدره موقوفًا عن ابن مسعود في: ابن حبان، محمد، **المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، تح محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، ط 1، 1976م، ج 1 ص 100.

ورفع إلى النبي في: الطبرسي: **مجمع البيان**، ج 1 ص 44.

[2] الأمالي، ج 1 ص 344 – 346.

[3] الأمالي، ج 1 ص 103 – 107.

[4] الأمالي، ج 2 ص 330.

تشبيه الواحد بالواحد، والاثنين بالاثنين، والثلاثة بالثلاثة، والأربعة بالأربعة، والخمسة بالخمسة، والستة بالستة[1].

النوع الثاني: الفوائد الأدبيَّة والنقديَّة.

وتأخذ القسم الأكبر من الاستطرادات في الكتاب؛ إذ يعرض فيها المرتضى شطرًا من النصوص الشعرية في موضوعٍ ما، كما فعل في موضعَي مدح الشيب[2] وذمه[3]، وفي وصف المضاجعة[4]، وفي الكرم والضيافة ومدح أهلهما[5]، وفي الزهد وذمّ الدنيا[6]، وفي تذكر الأوطان والحنين إليها[7]، وفي وصف الذئب[8]. وكثيرًا ما يختار شاعرًا فيورد مقاطع مختارة من شعره، ومنهم مروان بن أبي حفصة الذي تعرَّض المرتضى إلى شعره في ستة مجالس[9].

وفي أحيان أخرى يبرز الجانب النَّقديّ في الشريف المرتضى فيتعرض إلى قضايا نقديَّة يغلب عليها الموازنة والكلام في التناصات، ومنها المواضع التي أشرنا إليها من شعر ابن أبي حفصة، وعرضه لأبيات الراعي في الأثافي والرماد، وأبيات الشعراء التي جاءت في المعاني نفسها[10]، والتناص المعنويّ بين المتنبيّ وصريع الغواني والبحتريّ وغيرهم[11]، وموازنة بعض أبيات بشار بغيره[12]، وفي بعض المجالس يستطرد في مناقشة بعض الأراء النقدية، منها أنه ناقش الآمدي في بيتين عابهما على البحتري[13]، ومناقشته لأبي العباس ابن عمار فيما عابَه على أبي تمام[14].

---

[1] الأمالي، ج 2 ص 107 – 113.
[2] الأمالي، ج 1 ص 561 – 565.
[3] الأمالي، ج 1 ص 567 – 575.
[4] الأمالي، ج 2 ص 56 – 61.
[5] الأمالي، ج 2 ص 96 – 103/ 137 – 142.
[6] الأمالي، ج 2 ص 196 – 198.
[7] الأمالي، ج 2 ص 131 – 134.
[8] الأمالي، ج 2 ص 182 – 184.
[9] الأمالي، ج 1: 488 – 495/ 502 – 506/ 509 – 517/ 520 – 523/ 532 – 541/ 544 – 553.
[10] الأمالي، ج 2 ص 26 – 33.
[11] الأمالي، ج 2 ص 37 – 40.
[12] الأمالي، ج 2 ص 120 – 125.
[13] الأمالي، ج 2 ص 80 – 85.
[14] الأمالي، ج 2 ص 219 – 222.

النوع الثالث: التراجم والأخبار.

ومن الاستطرادات المطرّدة في الكتاب التراجم وذكر الأخبار، ويمكن جعلها في ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: تراجم الشعراء وأخبارهم: ومنه وقوفه على الفرزدق[1].

الضرب الثاني: تراجم العلماء وأخبارهم: فقد ترجم المرتضى لعدد من العلماء على رأسهم المعتزلة؛ ويمكن عزو هذا إلى الموافقات الفكرية والعقائدية بين المرتضى والمعتزلة، بل وصلت عناية المرتضى بالمعتزلة إلى تخصيص ثلاثة مجالس لهم، وهي المجالس الحادي عشر والثاني عشر والثالث عشر، وهو ما يربو على الثلاثين صفحة من الكتاب[2].

الضرب الثالث: تراجم المتهمين الزنادقة وأخبارهم: فقد ترجم لعدد من الزنادقة وبين مقالاتهم؛ ويمكن عزو هذا إلى أنه أراد أن يكشف الستار قليلًا عن طائفة من الذين يأتي بتأويلاته للردّ عليهم، وجمع هذا في المجلس التاسع من كتابه[3].

النوع الرابع: المباحث العقديَّة والكلاميَّة.

يعرض المرتضى في بعض الاستطرادات عددًا من المباحث العقديَّة الخلافيَّة فيبحثها سائقًا الأدلة والحجج لإثبات ما يراه صوابًا، ومنها: "مسألة في القول بوجوب الأصلح عليه تعالى"، و"مسألة في الاستدلال على نفي الرؤية بالأبصار"، وقد أكثَرَ في التكملة من هذه المباحث حتى زادت على عشرة مباحث.

مفهوم التأويل عند الشريف المرتضى وحدوده.

تقدّم الكلام في مفهوم التأويل عند علماء العربية والإسلام، وظهر فيه أن التعريف الأشهر للتأويل هو تعريف أبي حامد الذي عرَّفه بأنه "احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر"[4].

---

[1] الأمالي، ج1 ص 83 – 93.

[2] الأمالي، ج 1 ص 175 – 206.

[3] الأمالي، ج 1 ص 144 – 156.

[4] الغزالي: **المستصفى**، ص 196.

ولكن القول بأن هذا المفهوم موافق لمفهوم التأويل عند المرتضى مُشكِل لسببين:

الأول: لو نظرنا إلى الأمر نظرة تاريخية لوجدنا أبا حامد متأخرًا عن المرتضى؛ إذ الأول عاش بين العامين (450هـ) و(505هـ)[1]، والثاني توفي سنة (436هـ)، وعليه لم يكن للمرتضى أن يرى تعريف التأويل بصياغة أبي حامد.

الثاني: ومن جهة أخرى نجد التأويل من المفاهيم الكبرى التي لها انزياحاتها عند الاستعمال، ومن ثمَّ يمكن القول إن لكل من تعرض لتفسير القرآن الكريم أو لشرح غيره من النصوص تأويله الخاص. وهذا لا ينفي وجود حدّ للتأويل يفصل ما يمكن تسميته تأويلًا عن غيره.

ومن ثَمَّ صار علينا أن ننظر في نتاج المرتضى المعرفي للوصول إلى مفهوم التأويل عنده، وأقرب ما كتب المرتضى في التنظير لمسائل التلقي كتابه **(الذريعة إلى أصول الشريعة)**؛ لأن الكتاب ينتمي إلى مجال أصول الفقه، الذي يعمل على دراسة الأدلَّة الشرعيَّة للوصول إلى الأحكام الفقيهة، والناظر في المباحث التي يعقدها أصحاب كتب الأصول في كتبهم – ومنهم المرتضى في الذريعة – يجدها كثيرًا ما تبحث العلاقة بين النص وفهمه.

لم يبيّن المرتضى صراحة مفهوم التأويل الذي بنى عليه كتابه، غير أنه يمكننا الوصول إلى بعض حدوده من خلال متابعة المرتضى في بعض الأبواب والمباحث التي عقدها، منها ما قاله في تقسيم الخطاب إلى (مُجمل) و(مفسَّر)؛ لنصل إلى ما يحتمل التأويل من النصوص وما لا يحتمل.

فأما (المجمل) فهو "الخطاب الذي لا يستقل بنفسه في معرفة المراد به"[2]، أو هو "كل خطاب يحتاج إلى بيان"[3]، فهو مجال – بلا شك – للتأويل؛ لأن احتياجه إلى البيان يعني احتماله لوجوه الفهم. وقد أشار المرتضى إلى أن المجمل يمكن أن يكون مجملًا لوضع اللغة ممثلًا له بالمشترك اللغوي[4].

---

[1] ينظر: الزركلي، **الأعلام**، ج 7 ص 22.

[2] المرتضى، علي بن الحسين: **الذريعة إلى أصول الشريعة**، تح علي رضا المددي، دار الحديث، قم، ط 1، 2020م، ج 1 ص 561.

[3] **المصدر السابق**، ج 1 ص 566.

[4] المرتضى: **الذريعة**، ج 1 ص 564 و565.

وأما (المفسَّر) فهو "ما استقل بنفسه"[1] في معرفة المراد به. وهو ينقسم إلى:

1. "ما يدل على المراد بلفظه" وهو أبعد النصوص عن التأويل.
2. "ما يدل بفحواه" ومثّل له بقوله تعالى: **{فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ}** (الإسراء:23)، وبقولهم "مؤتمن على القنطار"، مبيّنًا أن الآية تدل على منع كل أذية لهما، والقول دال على أن الموصوف أمين، لا يضيع الأمانة، ولا يخونها مهما كبرت أو صغرت.
3. "الدال على المراد بفائدته" و"ما يدل عليه بمفهومه"، ويعني بهما مفهومي الموافقة والمخالفة.

وعند النظر في أقسام المفسَّر – ما عدا الأول منها – نجدها مجالًا للتأويل، مستعملة فيها التقنيات المشار إليها سابقًا. ممّا يعني يظهر أن أغلب النصوص قابلٌ للتأويل في نظر المرتضى.

ومن المسائل المهمة التي تعرض إليها المرتضى إمكان احتمال العبارة معنيين في آن واحد، فيقول: "واعلم أنه غير ممتنع أن يراد باللفظة الواحدة في الحال الواحدة من المعبِّر الواحد المعنيان المختلفان، وأن يراد بها أيضًا الحقيقة والمجاز، بخلاف ما حُكي عمّن خالف في ذلك من أبي هاشم وغيره"[2]. ومثّل له بتعدُّد المعاني في قولهم: (إن لمست امرأتك فأعد الطهارة) إذ يحتمل يراد بها مقاربة النساء أو اللمس باليد[3].

ولو عدنا مرة أخرى إلى الأمالي نجد المرتضى قد استعمل لفظة (تأويل) في (172) موضعًا. وهي في أغلب الأحيان ترد في بداية المجلس:

- إمَّا بصفة العنوان (تأويل آية) أو (تأويل حديث): فيكون التأويل هنا بمعنى حل الإشكال وتوجيه المعنى.
- وإمَّا عند تعديد وجوه الفهم الممكنة للآية أو الحديث، فيقول" التأويل الأول.. التأويل الثاني.. الوجه الثاني من التأويل"، فهو يعدّدها سواء كانت مقبولة في نظره أم لا.

وربما تكون أهم المواضع لفهم التأويل في نظر المرتضى ما جاء في المجلس الثلاثين في تأويل قوله تعالى: **{فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ**

---

[1] **المصدر السابق**، ج 1 ص 561.

[2] **المصدر السابق**، ج 1 ص 218 و219.

[3] **المصدر السابق**، ج 1 ص 220.

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} (آل عمران:7). إذ يقول فيه[1]:

> **وما يعلم تأويل المُتشابه بعينه وعلى سبيل التفصيل إلَّا الله؛ وهذا صحيحٌ؛ لأن أكثر المتشابه قد يحتمل الوجوه الكثيرة المطابقة للحق الموافقة لأدلة العقول. فيذكر المتأوّل جميعَها، ولا يقطع على مراد الله منها بعينه، لأن الذي يلزم مثل ذلك أن يعلم في الجملة أنه لم يرد من المعنى ما يخالف الأدلة؛ وأنه قد أراد بعض الوجوه المذكورة المتساوية في الجواز، والموافقة للحق. وليس من تكليفنا أن نعلم المراد بعينه؛ وهذا مثل (الضلال) و(الهدى) اللذين نبين احتمالهما لوجوه كثيرة؛ منها ما يخالف الحق فيقطع على أنه تعالى لم يرده، ومنها وجوه تطابق الحق، فيعلم في الجملة أنه قد أراد أحدها، ولا يعلم المراد منها بعينه وغير هذا من الآي المتشابهة؛ فإن أكثرها يحتمل وجوها، والقليل منها يختص بوجه واحد صحيح لا يحتمل سواه.**

وفي ضوء هذا الاقتباس يمكن الوصول على ملامح مفهوم التأويل عند المرتضى.

1. التأويل المرتضى يجوز للآيات المحكمة والمتشابهة.
2. للآيات المتشابهات وجوه كثيرة للفهم، وعلى المؤوِّل ذكرها جميعًا.
3. على المتأوِّل أن يتبع الأدلَّة في بحثه عن المراد من المؤوَّل.
4. يمكن من خلال الأدلَّة الوصول إلى وجوه راجحة، ولكن على المتأوِّل ألَّا يقطع بها.
5. من الوجوه التي يمكن أن يصل إليها المتأول وجوهٌ فاسدة تخالف الأدلَّة، وعليه القطع ببطلانها وأنَّه (سبحانه وتعالى) لم يردها.
6. للعقل وأحكامه موقع الحاكميَّة على الوجوه التي قد يصل إليها المتأول، فإن وصل إلى معنى يخالف الأدلة العقلية يجب القول.

وبهذا يكون مفهوم التأويل عند المرتضى مرتبطًا بالقرائن العقليَّة أكثر من غيرها، إذ هو يرى وجوب صرف النص عن ظاهره، ويصرّح بمذهبه هذا بقوله: "فإذا ورد عن الله تعالى كلام ظاهره يخالف ما دلَّت عليه أدلة العقول وجب صرفه عن ظاهره – إن كان له ظاهر – وحمله على ما يوافق الأدلَّة العقليَّة ويطابقها؛ ولهذا رجعنا في ظواهر كثيرة من كتاب الله تعالى اقتضى ظاهرهُا الإجبار أو التشبيه، أو ما لا يجوز عليه تعالى"[2]. وهو يعني بقوله: (إن كان له ظاهر)

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 420.

[2] الأمالي، ج 2 ص 258 و259.

الظاهر في مصطلح الأصوليّين، وهو "ما دلَّ دلالة ظنِّيَّة وضعًا أو عرفًا"[1]، فكأنه شكَّك في رجحان المعنى في الخطاب الذي يخالف الدليل العقلي.

وينصّ المرتضى على حاكميَّة الأدلَّة العقليَّة على النصوص عندما يعالج دلالة (كان) على الماضي فيقول: "ولو سلَّمنا تبرعًا وتطوعًا أن دخول (كان) على العلم أو القدرة يقتضي ظاهرُها الماضي دون المستقبل لحملنا ذلك على أن المراد به الأحوال كلها؛ لأن الأدلَّة العقليَّة تقضي على ما يطلق من الكلام، ولا يقضي الكلام على الأدلَّة"[2].

ويؤصّل المرتضى لهذا في **الذريعة** بقوله لتقديمه دليل العقل وجعله مخصّصًا للأدلة النقلية في الذريعة بقوله[3]:

اعلم أن تخصيص العموم بكل دليل أوجب العلم – من عقل وكتاب وسنة مقطوع بها وإجماع – لا شبهة فيه، ولا خلاف من محقق في مثله؛ لأن الدليل القاطع إذا دل على ضدّ حكم العام لم يجز تناقض الأدلة، فلا بد من سلامة الدليلين، ولا يسلمان إلا بتخصيص ظاهر العموم.

- **فإن قيل: لم كنتم بأن تخصوا العموم بدليل العقل أولى ممن خص دليل العقل بالعموم؟**
- **قلنا: دليل العقل لا يدخله الاحتمال والحقيقة والمجاز، والعموم يصح فيه كل ذلك، فلهذا خصصنا العموم بالعقل.**

من خلال ما تقدّم يكون مفهوم التأويل عند المرتضى: (كشف وجوه الفهم الممكنة على المستوى اللغويّ للنص وسبرها باستعمال الأدلة والقرائن النقليَّة والعقليَّة؛ لإسقاط الممتنع منها وترجيح أقربها للمراد).

---

[1] ابن النجار، محمد بن أحمد: **مختصر التحرير في أصول الفقه**، تح عبد الرحمن بن حمود المطيري، مكتبة الإمام الذهبيّ، الكويت، ط1، 2018م، ص 177.

وينظر: ابن النجار، محمد بن أحمد، **شرح الكوكب المنير [المختبر المبتكر شرح المختصر]**، تح محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط2، 1997م، ج 3 ص 459.

[2] الأمالي، ج 1 ص259.

[3] **الذريعة إلى أصول الشريعة**، ج 1 ص 511 و512.

دوافع المرتضى ومنطلقاته.

إنَّ عمليَّة التأويل – بوصفها عملية واعية يقوم بها المتلقي – يجعل من اللَّازم البحث عن الدوافع والمنطلقات التي حَذَت بالمؤوِّل لاتخاذ التأويل سبيلًا لفهم النص وتوجيهه.

وأفضل ما يكشف عن دوافع المرء لتأويله النصوصُ التي عالجها والقضايا التي ناقشها، ويمكننا تصنيف الإشكالات المعالجة في الكتاب على النحو الآتي:

قضايا عقديَّة.

أكثر النصوص التي عالجها المرتضى في كتابه الآيات التي قد يفهم منها ما يخالف عقيدته في الله (سبحانه وتعالى) وأفعاله وصفاته. فنجده يعالج آيات قد يفهم من ظاهرها التجسيم كقوله تعالى: **{كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ}** (القصص:88)، وقوله: **{إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ}** (الإنسان:9)، وقوله: **{وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ}** (الرحمن:27)[1]، أو قوله تعالى: **{وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ}** (البقرة:186)[2]، أو قوله تعالى: **{مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ۖ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ}** (ص:75)[3]. وكذلك الآيات التي قد يفهم منها وصف الله بما لا يجوز وصفه به كرؤيته (سبحانه وتعالى) يوم القيامة كقوله تعالى: **{وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (22) إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ}** (القيامة:23)[4]، ونسبة النفس إليه في قوله: **{تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ}** (المائدة:116)[5]، ووصف فعله بالمستهزئين بالاستهزاء في قوله تعالى: **{اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ}** (البقرة:15)[6].

وهنا علينا النظر في البنية العقديَّة التي يتبناها المرتضى، وتأثيرها على موقفه التأويليّ من الآيات الكريمة. ويتبنى المرتضى كما أشرنا في التمهيد آراء إماميَّة واعتزالية[7]، وأهم الأصول المشتركة بين هذين المذهبين نفيُ الجسميَّة عن الله سبحانه وتعالى، ووفق هذا الأصل العقديّ وجَّه المرتضى الآيات والأحاديث.

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 554.

[2] الأمالي، ج 1 ص 566.

[3] الأمالي، ج 1 ص 532.

[4] الأمالي، ج 1 ص 61.

[5] الأمالي، ج 1 ص 317.

[6] الأمالي، ج 2 ص 126.

[7] للتوسع: السبحاني: **بحوث في الملل والنحل**، ج 3 ص 267 – 292.

وقد تعرّض المرتضى في كتابه إلى عدد من المسائل المتصلة بالعقيدة ومنها بعض النصوص التي يفهم منها قدح في عصمة الأنبياء، وهذه القضيَّة من كبريات القضايا في الفكر الإسلاميّ، ويبدو أن لهذه القضية موقعًا رئيسًا في فكر الشريف؛ بدليل أنه أفرد لها مؤلفًا وَسَمه بـ **(تنزيه الأنبياء)**، وفي مقدمته ينصُّ على موقفه العقديّ بأنه لا يقبل الصغائر عليهم ولا الكبائر[1]، وفيه يعقد ثلاثة عشر فصلًا لتنزيه ثلاثة عشر نبيًّا، وخمسة فصول لتنزيه خمسة من أئمة أهل البيت، وفي كلّ فصل يذكر الآيات والأحاديث والأخبار التي يُفهم من ظاهرها ارتكابهم المعاصي والذنوب، فيسقط ما يمكن إسقاطه من الأحاديث بضعف الإسناد، ويؤوّل ما يحتمل التأويل منها.

وفي الأمالي تعرَّض المرتضى لعدد من هذه النصوص خاصَّة القرآنيّة منها وعالجها تأويليًّا، ومنها قوله تعالى: **{وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ..}** (البقرة:102)[2]، ومنها قوله تعالى في وصف موقف النبيّ نوح (عليه السلام) حين أراد خلاص ابنه: **{وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي}** (هود:45)[3]، وقوله تعالى في خبر يوسف وامرأة العزيز **{وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَن رَّأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ}** (يوسف:24) [4].

وهذه القضية مطروحة للنقاش بين علماء الإسلام بمذاهبهم المختلفة، وهناك نوع آخر من القضايا التي اهتمَّ بها والإشكال فيها ليس عقديًّا بالضرورة، بل هو بياني، وهذا الإشكال يمكن أن يكون على نحو السؤال من المسلمين الذين يريدون معرفة مراد الله (سبحانه وتعالى) بآية ما، أو خطر لهم سؤال عند قراءتهم الآيات والأحاديث. وفي كثير من الأحيان يَظْهر من طبيعة الإشكال الذي يورده أن المُشكِل ليس مسلمًا، فإمَّا أن يكون من ظاهري الكفر والانتماء لواحد من الأديان التي لها وجود وانتشار في الحاضرة الإسلاميّة، وإمَّا أن يكون ممّن لا يؤمنون بدين من الملاحدة والدهريّين، الذين كان لهم انتشار لافت في العصرين العباسيَّين الأول والثاني.

---

[1] المرتضى، علي بن الحسين: **تنزيه الأنبياء**، تصحيح وتعليق فاطمة قاضي شعار، منشورات المدرسة العليا، ط 1، 2001م، ص 15.

[2] الأمالي، ج 1 ص 399.

[3] الأمالي، ج 1 ص 474.

[4] الأمالي، ج 1 ص 452.

روافد التأويل.

عند معالجة النصوص تأويليًّا يحتاج المؤول إلى روافد تأويليَّة تمدُّه بالمعرفة اللازمة للتأويل. وكما أشرنا سابقًا كلّما كانت هذه الروافد أوسع كانت رؤيته التأويليَّة أوسع، وكلما كانت متنوعة أكثر استطاع الخروج بمعانٍ مختلفة أكثر للنصّ الواحد.

وقد تنوعت هذه الروافد في الأمالي بشكل يلفت الانتباه إذ يرجع المرتضى في كتابه إلى:

1. آيات من القرآن الكريم.
2. أحاديث من السنة النبوية.
3. الشواهد الشعرية.
4. الأمثال العربية.
5. آراء العلماء.
6. الأدلة العقلية.

أولًا: الاستشهاد القرآن الكريم والقراءات القرآنية.

يأخذ القرآن الكريم مساحة واسعة في الاستدلال في الكتاب، وهذا الأمر متوقع جدًّا لثلاثة أسبابٍ:

أولهما: أنَّ المرتضى في كثير من الأحيان يكون بصدد تفسير آيات قرآنية أو تأويلها، ولأن القرآن الكريم كله من الله سبحانه وتعالى فيكون تأويل القرآن بالقرآن من قبيل جمع الشواهد لكشف مراد المتكلم.

وثانيهما: أنَّ القرآن الكريم أفصح وأبلغ نصّ عربيٍّ فمن المتوقع أن يَرجع إليه من أراد الكشف عن سَنَن العرب وعاداتهم الكلاميَّة.

وثالثها: أنَّ القرآن الكريم أكثر النصوص العربية دراسة وتحليلًا، بل قد يكون أكثر نصٍّ تعرّض للتحليل والدراسة على الإطلاق بين جميع النصوص على اختلاف لغاتها. وهذه الكثرة جعلت المعرفة بدقائق اللغة والبيان فيه متراكمة واسعة.

وللسببين الأول والثاني جعل المرتضى من الشاهد القرآني مقدَّمًا على غيره من الشواهد في الاستدلال.

ومن الذين تكلموا في استدلال المرتضى بالقرآن الكريم الدكتور البصير الذي قال[1]:

لقد أكثر المرتضى من ذكر الشاهد القرآني حتى فاق غيره من الشواهد الأخرى؛ مثل الأخبار، والأشعار، وغيرها. ولعل السبب في ذلك يعود إلى مسألتين الأولى تتعلق بمبدأ تفسير القرآن بالقرآن، أما الثانية فصلتها بكثرة الأوجه والتخريجات التي يأتي بها المرتضى إحاطة شمولية بتأويله بحيث يفرغ جميع محفوظه القرآني لدعم مذهبه وتثبيت فكرته المتنازع حولها وهذه ميزة في المؤول يجب الارتقاء إليها.

ويرى الباحث أنَّ في كلامه إشكالين:

الإشكال الأول[2]: ادعاء أنَّ الشواهد القرآنية أكثر من باقي الشواهد؛ إذ الشواهد الشعريّة في الكتاب أكثر من الشواهد القرآن؛ إذ بلغ عدد الشواهد القرآنية (410) شاهدًا في حين كان عدد الشواهد الشعرية (1349) شاهدًا.

الإشكال الثاني: ادعاء التزام المرتضى بمبدأ تفسير القرآن بالقرآن؛ إذ المرتضى لم يكن من أصحاب هذا المبدأ إذ فسّر القرآن بالحديث وبكلام العرب منظومه ومنثوره، وجعل القرآن شاهدًا لتفسير أحاديث النبيّ (صلى الله عليه وآله) في غير موضع.

ونعم، لم يقع تأويل الشعر بالقرآن في الأمالي؛ ويعود هذا إلى أنَّ المدوَّنة القرآنية أصغر حجمًا من الشعر، ولو أخذنا المدونة القرآنية على المستوى المعجمي – مثلًا – لوجدناها خالية من حقول معجمية كاملة بنحو كلي أو شبه كليّ، فلا نجد في المدوَّنة القرآنية كثيرًا من الألفاظ الدالة على وصف الناقة والخيل، ولا في وصف المرأة ومفاتنها، ولا الخمر وأنواعه، وهذا يعود إلى غرض النص القرآني الرئيس، وهو الهداية. على عكس الشعر الذي تتنوع فيه الوظائف والأغراض.

ومما يدخل تحت الاستشهاد بالقرآن الكريم الاستشهاد بالقراءات، ولكن القراءات لم تأت في الكتاب بوصفها أدلة، وإنّما جاءت لتوجيهها وبيان أثرها على المعنى ك قراءة حمزة لقوله تعالى: **{وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ}** (المائدة:60) الذي قرأ (عَبُد) بضمّ الميم إذ يعرض وجه الاتساق بين القراءة والوجوه التي ذكرها[3]. ومنها ما جاء به في معرض تأويله قوله تعالى: **{وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ}**

---

[1] البصير، ثائر عبد الزهرة: **أمالي المرتضى دراسة في المنهج والنقد والتأويل (أطروحة دكتوراه)**، مجلس كلية الآداب في جامعة البصرة، 2008م، ص 59.

[2] وقعت في الإشكال ذاته: القريشي، إنتظار خضير بوهان: **منهج التأويل في أمالي المرتضى (رسالة ماجستير)**، مجلس كلية الفقه في جامعة الكوفة، 2006م، ص 34.

[3] الأمالي، ج 2 ص 158 – 160.

(البقرة:31)، إذ يشير إلى تعيّن رجوع الضمير إلى المسميات عند من قرأها (عرضهم)، وجواز عودته على الأسماء عند من قرأ (عَرَضَها) أو (عَرَضَهُنَّ)[1]. وكذا عرضه لوجوه قراءة قوله تعالى: {لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ} (البقرة:177)، إذ يرفع بعضهم (البرُّ) وينصبه آخرون، فيبيّن صحة الوجهين وحجة كل واحد منهما[2].

وهذه المواضع لا تدخل فيما نحن في صدده؛ فالمرتضى لم يأت بالقراءات للاحتجاج بها، وإنّما جاء بها للاحتجاج لها أو توجيهها، وشتان بين الاثنين. ولم يورد المرتضى أيَّ قراءة دليلًا على تأويل، وإن كان المرتضى استشهد بها في غير الأمالي[3].

ثانيًا: الاستشهاد بالحديث النبوي.

للحديث النبويّ دور كبير في الاستشهاد في الكتب الدينية بصورة عامّة، ولكن تلحظ قلة الأحاديث التي جاءت شواهد وأدلة للتأويل؛ فلم يرد فيه إلا (53) مرة. ويمكن إرجاع هذه القلّة النسبية إلى أنَّ المرتضى يناقش عادة فهم المشككين في أصل الدين أو المخالف في المذهب، فأمَّا الأول فلا يمكن الاستدلال عليه بالحديث النبويّ لأنه لا يرى له عصمة قائله، وأمّا الثاني فله طرق تختلف عن طرق المرتضى، ومن اليسير على الخصم التشكيك في طرق الأحاديث وأسانيدها.

ولمشكلة الإسناد نجد المرتضى يأتي بالأحاديث النبويّة عادة شواهد لغويّة لا شواهد شرعية، ولأنَّ الأحاديث إذا أريد منها الاستشهاد اللغوي لا يهتمّ بأسانيدها كما يهتمّ بها إذا أريد منها إثبات عقيدة أو حكم فقهيّ أو واقعة تاريخية أسقط المرتضى كل أسنايدها ما عدا حديثًا واحدًا وهو قول النبي (صلى الله عليه وآله): "إنَّ هذا القرآن مأدبة الله"[4].

وقالت القريشيّ: "وهو [المرتضى] كثيراً ما يلجأ إلى اتباع طريقة التمحيص مع الأحاديث الواردة عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) وأهل بيته (عليه السلام) وذلك بالإشارة إلى أن الحديث مطمئن إليه، ومتأكد من صحة سنده". ونجد في كلامها شيئًا من الخطأ؛ إذ لم يستشهد المرتضى بغير حديث النبيّ إلا حين تعرَّض لأصول **مذهب العدل**[5]، وكان في وارد إثبات أن أصول هذا

---

[1] الأمالي، ج 2 ص 67 و68.

[2] الأمالي، ج 1 ص 212 و213.

[3] الكرعاوي، سعاد كريدي: **الشريف المرتضى وجهوده اللغوية والنحوية**، مطبعة تموز، دمشق، ط 1، 2012م، ص 186.

[4] الأمالي، ج 1 ص 343.

[5] مذهب العدل: مذهب من يقول بأنَّ العدل أصل من أصول الدين، وهم الإمامية والمعتزلة.

المهب مستمدة من الإمام عليّ وأبنائه (عليهم السلام)، أفورد أحاديث منسوبة إلى الإمام علي وأحفاده: الباقر والصادق والكاظم[1].

وربَّما يكون سبب محدوديّة الاستشهاد بأحاديث الأئمة أنه لا يراها صالحة للاستشهاد في الجملة؛ لأن الطرف المقابل قد لا يرى إمامة القائلين بها، أو للاختلاف في النقل عنهم إذ يرى جملة علماء السنة أن الشيعة لم ينقلوها على وجهها.

ثالثًا: الاستشهاد الشعريّ.

حاز الاستشهاد بالشعر المساحة الأكبر من الاستشهاد في الكتاب؛ إذ بلغ عدد الشواهد الشعريّة فيه (1249) بيتًا شعريًّا، وقد نسب المرتضى الأبيات إلى قائليها في أغلب المواضع، لم يأت إلا بـ(100) بيت غير منسوب.

ومن القضايا التي يمكن الوقوف عليها عند معالجة الاستشهاد الشعريّ في الأمالي قضية زمن الاستشهاد؛ إذ يلحظ من المرتضى أنه اعتمد على الشواهد الجاهليّة، وشواهد صدر الإسلام، وشواهد العصر الأموي. مع عدم احتجاجه بالأبيات العباسيَّة، فهو وإن أورد عددًا كبيرًا منها فهو يوردها على سبيل النوادر أو الموازنات النقديّة. وهذا يشي بالتفات المرتضى إلى مسألة زمن النص ومنع الاستشهاد النحويّ واللغويّ بما جاء بعده؛ إذ أغلب النحاة على أن زمن الاستشهاد الشعري ينتهي بالكميت بن زياد (ت126هـ) أو بإبراهيم بن هرمة (ت176هـ)[2]، وهذا يعني أن زمن الاستشهاد ينتهي تقريبًا بنهاية الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية سنة (132 هـ).

وقد تتبع سالم مرعي الهدروسي شواهد المرتضى الشعرية، وصنفها حسب عصورها فكان عدّه: الشواهد الشعرية المنسوبة إلى شعرائها (1249) بيتًا شعريًا، تصنف وفق العصور على النحو الآتي: (400) بيتًا جاهليًا، و(360) بيتًا للمخضرمين، و(255) بيتًا إسلاميًا، و(234) بيتًا أمويًا[3].

ومن خلال هذا العدّ يمكن التأكيد على أن الاعتماد في الأمالي على الشواهد الشعرية جاء مرتبًا من الأقدم إلى الأحدث، ويمكن تفسير هذه الملحوظة بأنَّ المرتضى حاله حالّ علماء العربية يجدون الشاهد الأقدم أجدر من الشاهد الأحدث وأعلى منه قيمة.

---

[1] **الأمالي**، ج 1 ص 162 – 166.

[2] ينظر: جبل، محمد حسن: **الاحتجاج بالشعر في اللغة**، دار الفكر العربي، القاهرة، د ط، ص 78 – 81.

[3] الهدروسي، سالم مرعي: **المجالس الأدبية وأنماطها الثقافية في أمالي الشريف المرتضى (دراسة وصفية تحليلية)**، مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب، 2021م، م 18 ع 2 ص 468 و467.

ومما يمكن إدخاله في هذه الشواهد من جهة نظمها الأراجيز؛ فهي وإن لم تكن للأغراض الشعرية المتعارفة في شعر العرب، وجاءت على وزن خاص فلم يعدها أغلبهم من الشعر، إلا أن انتظامها الإيقاعي يشفع لها للدخول في هذا الباب، وقد أورد المرتضى منها (55) بيتًا على سبيل الاستشهاد.

رابعًا: أمثال العرب ومنثور كلامهم.

استشهد المرتضى بالأمثال والكلام المنثور مرات قليلة؛ إذ حضر هذا النوع من الشواهد (30) مرة. وعندما ننظر في استحضار المرتضى للأمثال العربية نلحظ أنَّه عادة استعملها للبحث المعجميّ أو البلاغيّ، ولم يستعملها في الدراسة النحوية. ويمكن تفسير هذا الانحصار بأن الأمثال وإن كانت صالحة للاستشهاد النحويّ تضعف في الاستدلال؛ وذلك لاتصافها بالإيجاز الذي يعقّد الدراسة النحويّة[1]، ولأنَّها كثيرًا ما تخرج عن القياس[2].

وهنا تجدر الإشارة إلى أن المرتضى اعتمد في كتابه استنطاق القارئ لإيصال بعض الأفكار، وورد مثل هذا في المجلس السابع والستين في معنى (عفا) و(درس)، فيقول[3]:

وقال آخرون في معنى قوله: «لم يعف» مثل الوجه الثاني؛ أي أنه لم يدرس أثُرها لما نسجتها، بل هي بواق ثوابت، فنحن نحزن لها، ونجزع عند رؤيتها، ولو عفت وامّحت لاسترحنا، وهذا مثل قول ابن أحمر:

أَلَا لَـــيْتَ الْـــمَنازِلَ قـــد بَلِينـــا فَـــلا يَبْكِـــين ذَا شَـــجْنٍ حَزِينَـــا

ومثل قول الآخر:

لَيْـــتَ الـــدّيارَ الَّتِـــي تبقـــى لِتُحْزِنَنـــا كَانَـــت تَبِـــين إذَا مـــا أَهْلُهَـــا بَـــانُوا

---

[1] ينظر: صيني، محمود (وزميلاه): **معجم الأمثال العربية**، مكتبة لبنان، بيروت، ط 1، 1992م، ص: (ي) من المقدمة.

[2] ينظر: السيوطي: **المزهر**، ج 1 ص 375 و376.

وللتوسع: سليمان، أبو القاسم محمد: **الاستشهاد بالأمثال في النحو العربي (دراسة تحليلية تطبيقية على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك) (رسالة ماجستير)**، جامعة المدينة العالمية، كوالالمبور، 2012م، ص 28 – 34.

[3] الأمالي، ج 2 ص 168.

البيت الأول: الباهلي، عمرو بن أحمر: **الديوان**، جمع وتحقيق: حسين عطوان، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، د ط، ص 156.

البيت الثاني: لم نقف على نسبته، ورد في: المرزباني، محمد بن عمران: **معجم الشعراء**، تح فاروق سليم، ط 1، 2005م، ص 448.

وليس قوله:

*** فهـــل عنـــد رســـم دارس مـــن معـــوّل***

نقضًا لهذا، إنما هو كقولك: (دَرَسَ كتابُك)، أي: ذهب بعضه وبقي بعض.

فهو هنا قد جعل القارئ شاهدًا على نفسه؛ إذ القارئ يعلم ما يريده فينبغي أن يكون ما يقوله موافقًا لمراده.

أسس التأويل المنهجية، وإجراءاته التطبيقية

وحين النظر إلى التأويل في أمالي المرتضى يمكن القول إنه قائم على أسس منهجيّة وإجرائية واضحة، وهي:

1. التأويل أداة جدلية.

أول ما يقف الباحث عليه عند معالجة أي ظاهرة أسبابُها ودوافعها، ولأن التأويل عمليَّة واعية – كما أشرنا – فيجب البحث في الدافع الذي حمل المرتضى على ممارسته. ولو تأملنا في مقدمات مجالس الأمالي فسنجدها غالبًا تبدأ بـ"إن سأل سائل"، أو "إن قال قائل"، وهو بهذا يضع خصمًا افتراضيًّا في الطرف الآخر ليردَّ على احتجاجه.

يأتي هذه الخصم بآية أو رواية فيخرجهما على وجه لا يرتضيه المرتضى، محتجًّا بظاهر تلك الآية أو الرواية، فينبري المرتضى لدحض ذلك الوجه، جاعلًا خصمه مردَّدًا بين ثلاثة خيارات:

أولها أن يسقط النص من الاعتبار من جهة الصدور، بأن يقول هذا الدليل يفقد الشرعيَّة لأنَّه لم يصدر أو لا يمكن إثبات صدوره، وهذا الخيار غير مطروح في الأمالي؛ لأن أكثر النصوص المعالجة نصوص قرآنيَّة، فلا يمكن الاعتراض على صدورها أو التشكيك فيها. بخلاف النصوص الحديثيَّة التي تختلف كل فرقة عقدية وكل مذهب فقهيّ على طرق إثبات صدورها.

والخيار الثاني أن يسقط النصَّ من الاعتبار لعدم تناسبه مع باقي الأدلَّة دون محاولة التوفيق بينها وبين غيرها، وهذا الخيار – وإن كان مقبولًا عند عدد من العلماء – يعدُّ أضعف ملجأ يذهب إليه الفقيه أو المتكلّم؛ لأنه ينبغي أن تكون الأدلّة – إن كانت صحيحة – مشيرة إلى حقيقة واحدة. والذي يختار هذا الخيار لا يعالج هذه الإشارات وإنما يكتفي بترك الشاذّ. ولم يختر المرتضى هذا الأسلوب في الجدل ترفُّعًا عن تهمة العجز.

وأما الخيار الثالث – وهو خيار المرتضى – فهو التوفيق بين الأدلة، ولا سبيل للتوفيق بين الأدلة التي ظاهرها التعارض إلا من خلال التأويل. وهذا الخيار هو الذي اختاره المرتضى في كتابه الأمالي.

ومن ذلك مثلًا ما أورده في الجمع بين قوله تعالى: **يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ ۚ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ** (هود:105)، وقوله: **هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنطِقُونَ (35) وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ** (المرسلات:36)، وقوله: **{وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ}** (الصافات:27)*. إذ يعرض المرتضى وجهًا للجمع بين الآيتين الأولى والثانية من جهة، والآية الثالثة من جهة أخرى وهو أن يكون المنع محصورًا على جزء من يوم القيامة والإذن في جزء آخر. ثمَّ ضعَّف المرتضى هذا الوجه لأن الخطاب في الآيات جميعها جاء لوصف الحال في يوم القيامة مطلقًا دون تقييد. ثم أشار إلى وجه آخر وهو أن يكون النطق الممنوع هو النطق المسموع المقبول الذي فيه الأعذار والمبررات لأعمالهم في الدنيا. ثم يسوق بعض الشواهد الشعرية التي تثبت استعمال العرب هذا الضرب من البيان. وما يهمّ في هذا المثال أنَّ المتلقي لهذه النصوص عليه أن يختار أحد ثلاثة خيارات:

- الخيار الأول: إسقاط بعض الأدلة عن الاعتبار من جهة الصدور.

وهذا الخيار ممتنع في هذه الحالة لأنه سيكون أمام نصوص قرآنية.

- الخيار الثاني: إسقاط بعض الأدلة من الاعتبار لعدم تناسبها مع ما تشير إليه باقي الأدلة.

وهذا الخيار كما قدّمنا مرفوض عند المرتضى، وإن كان ممكنًا إن قيل بأن في الآيات متشابه ومحكم.

- الخيار الثالث: التوفيق بالتأويل.

وهو الخيار الذي اختاره المرتضى وغيره ممن أشار إلى تأوليهم، وهو يمكّن من اختاره من الجمع بين النصوص والتوفيق بينها للوصول إلى فهم يتناسب معها جميعًا، وهذا الخيار يمتاز عن الخيارين الآخرين أنَّ فيه أخذًا بالنصوص جميعًا.

---

* يبدو أنَّ المحقق وقع في خطأ حين استخراج الآية الكريمة؛ إذ أشار إلى الموضع من سورة الصافات، وإلى الآية 27 من سورة الطور، ولا يمكن أن يكون المرتضى يعني الموضع الثاني؛ لأنه في سياق وصف حال أهل الجنّة بعد دخولها.

2. التأويل الناقص ووجوه الفهم.

اقترحنا في الفصل الأول من هذه الرسالة تعريفًا للتأويل، وهو: فتح النص على إمكاناته واختيار الأليق منها. وهذا التعريف يصف التأويل من خلال إجراءاته، لكنَّنا عند النظر في كتاب الأمالي نجد المرتضى لا يكمل هذه الإجراءات، إذ تراه يكتفي – في الغالب – بفتح النص على إمكاناته، فيبيّن أوجه الفهم الممكنة للآية أو الرواية دون أن يختار وجهًا واحدًا منها.

ويرى المرتضى أن على المؤول أن يعرض جميع الممكنات لغويًا في أوّل معالجته لمعنى النص، ثم يطّرح ما لا يتوافق مع ثوابته، ومن بعد هذه العملية قد يصل إلى معنى واحد معيّن، أو في الغالب يصل إلى دوران الحق بين أكثر من معنى[1]. وقد التفت المستشرق إجناتس جولد تسير (Ignác Goldziher) (ت 1921م) إلى تعدّدية المعنى في مذهب المرتضى إذ يقول[2]:

> **ويأبى المرتضى عن نفسه وعن أصحابه في المذهب القولَ في موضع من القرآن بوجه واحد من التفسير تثبت صحته على الإطلاق. والثابت عندهم ثبوتًا مطلقًا هو عدم إمكان ذلك الوجه من تفسير الخصوم الذي يخالف أفكارهم الأساسية. أمّا هم أنفسهم فيضعون للمشاكل التي تقدّمها النصوص محاولات من الحل يرون أنه لا يمكن عدّ واحدة منها غير ممكنة، وأن الواحدة أو الأخرى من هذه المحاولات تطابق المعنى الحقيقي لكلام الله (سبحانه). وهم يحتفظون لأنفسهم في ذلك بالحق في نظرية وجوه القرآن.**

ولفهم وجوه التأويل لا بد من التمييز بينها من خلال وضع حدود لكل نوع من الوجوه الواردة في الأمالي، وفي أي كتاب اتَّبع هذا النسق التأويلي، وتكون الوجوه على النحو الآتي:

1- الوجه المطلق: وهو الوجه الذي لا يمكن حمل النص على غيره.
2- الوجه الراجح: وهو الوجه الذي تؤيده القرائن، وإن وأمكن غيره.
3- الوجه المرجوح: وهو عكس الوجه الراجح.
4- الوجه الجائز: وهو يشمل الوجهين الراجح والمرجوح، إذ هو كل وجه لا تمنعه باقي الأدلة.
5- الوجه الممنوع: وهو الوجه الذي يخالف الثوابت.
6- الوجه الممتنع: وهو الوجه الذي لا يمكن القول به؛ لعدم دلالة اللفظ عليه[3].

---

[1] ينظر مفهوم التأويل عند المرتضى ص 151.

[2] تسير، جولد: **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة وتقديم عبد الحليم النجار، مكتبة السنة النبوية، القاهرة، ط 1، 1955م، ص 138.

[3] ستظهر أمثلة هذه الوجوه في الفصل الرابع من الرسالة عند تحليل المجالس كاملة.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن المرتضى جعل من فتح النص على إمكاناته بمثابة الدليل على بطلان قول الخصم، وقد يكون استعمل هذا النمط من الاحتجاج على سبيل المغالطة؛ إذ مع جواز قبول أكثر من وجه – كما يذهب المرتضى – لا يمكن أن يكون تعديد أوجه الفهم الممكنة دليلًا مستقلًا على بطلان مدعى الخصم.

وبتعبير آخر، إذا جاء الخصم بوجه للفهم يوافق ظاهر الدليل، وكان المرتضى يجده مخالفًا للمنظومة العقديّة أو الفكريَّة التي يؤمن بها، فعليه أن يبطل هذا الوجه من الفهم. ويجدر باحتجاجه أن يكون قائمًا على نقض دليل الخصم من جهة، وإقامة الأدلة على معنى آخر للدليل النَّصي من جهة أخرى؛ كي لا يكون النص دون دلالة.

وليس في تكثير وجوه التأويل دليل على بطلان وجه بعينه، ولكن يمكن قراءة هذه الطريقة من المرتضى بأنه يريد تبادل الأدوار مع الخصم؛ بأن يكون هو في مقام الاستدلال ويكون الخصم في مقام النقض. وهذا التبادل تبدُّل خطير في سيرورة الحجاج؛ إذ يقلب كلَّ ما فيه. ويمكن القول: إنَّ السرَّ الذي جعل المرتضى ينحو هذا المنحى كون اللغة بطبيعتها المرنة تعطي المتلقي قدرة على فهم النصوص – وإن بدا معناها ظاهرًا – بأوجه كثيرة متنوعة.

وهو بهذا يضع المُشكل على النص أو الذي فهمه فهما يخالف منظومة المرتضى العقائدية في مأزق الاحتمالات، وإذا تطرق الاحتمال إلى الدليل بطل الاستدلال به.

3. الدوران بين الحقيقة والمجاز.

للمرتضى نظرة خاصة في التفريق بين الحقيقة والمجاز، ويمكن استشفاف هذه النظرة من خلال النظر في عدد من القواعد التي نصَّ عليها في الأمالي[1]:

القاعدة الأولى: الحمل على الحقيقة أولى من المجاز*: قال: "وأولى الأقوال بالصواب قول من حمل الكلام على التنوُّر الحقيقي؛ لأنَّه الحقيقة وما سواه مجاز؛ ولأن الروايات الظاهرة تشهد له؛ وأضعفها وأبعدها من شهادة الأثر قولُ من حمل ذلك على شدة الغضب واحتداد الأمر تمثيلًا وتشبيهًا؛ لأن حمل الكلام على الحقيقة التي تعضدها الرواية أولى من حمله على المجاز والتوسُّع مع فقد الرواية"[2].

---

[1] أصّل المرتضى للحقيقة والمجاز في: **الذريعة**، ج 1 ص 207 – 215.

*هذه القاعدة ليست خاصَّة بالمرتضى، واخترنا ذكرها تأكيدًا لها، ولبيان أن المرتضى مع انفتاحه الواسع على التأويل لا يبطل الظاهر بل يجعله مقدَّمًا على المجاز.

[2] الأمالي، ج 2 ص 149.

وهو بهذا ينصُّ على عدم جواز حمل الخطاب على المجاز إذا كان ظاهره تؤيده النصوص الأخرى، بل يجب عندئذ الالتزام بالظاهر.

وفي موضع آخر من الأمالي في معرض نقض فَهْمِ من فَهِمَ قوله تعالى: **{وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فاعِلٌ ذلِكَ غَداً إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ}** (الكهف:23) بأن كل ما يفعله الإنسان من خير وشرّ إنما يفعله بإرادة الله ومشيئته، مما يقتضي الجبر. فيبيّن وجهًا يتفادى فيه القول بالجبر وهو أن يكون المراد بالآية (ولا تقولن إنّك تفعل إلا ما يريد الله)، وهذا الوجه يخلو من تقدير محذوف برأي المرتضى؛ لأنه جعل من أن مصدرية، وبهذا يكاد الوجه يخلو من التأويل، ثم يعقّب قائلًا: "وعلى هذا الجواب لا شبهة في الآية، ولا سؤال للقوم علينا. وفى هذا الوجه ترجيح لغيره من حيث اتَّبعنا فيه الظاهر، ولم نقدِّر محذوفًا، وكلُّ جواب مطابق الظاهر ولم يُبنَ على محذوفٍ كان أولى"[1].

وفي موضع آخر في تأويل قوله تعالى: **{شَهْرُ رَمَضانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدىً لِلنَّاسِ وَبَيِّناتٍ مِنَ الْهُدى وَالْفُرْقانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ}** (البقرة:186) يذكر الوجه الذي اختاره الجمهور بأن الشهود هنا يعني الإقامة في البلد دون سفر، ثم يذكر وجهًا لأبي عليّ الجبائي في لفظة (شَهِد) على أنها تحتمل أن تكون بمعنى الإدراك والمشاهدة. ثم يرد على من أبطل وجه أبي علي بقوله[2]:

> **وقد طعن قومٌ على تأويل أبي عليّ وقالوا: ليس يحتمل الكلام إلّا الوجه الأول. وليس الأمر على ما ظنّوه؛ لأن الكلام يحتمل الوجهين معًا؛ وإن كان للقول الأول ترجيح ومزيّة على الثاني من حيث يحتاج في الثاني من الإضمار إلى أكثر مما يحتاج إليه في الأول؛ لأن على القول الأول لا يحتاج إلى إضمار الإقامة وارتفاع السفر؛ لأن قوله تعالى: (فَمَنْ شَهِدَ) يقتضي الإقامة؛ وإنما يحتاج إلى إضمار باقي الشروط من الإمكان والبلوغ وغير ذلك.**
>
> **وفى القول الثاني يحتاج مع كلّ ما أضمرناه في القول الأول إلى إضمار الإقامة؛ ويكون التقدير: فمن شاهد الشهر وهو مقيم مطيق بالغ إلى سائر الشروط؛ فمن هذا الوجه كان الأول أقوى.**

القاعدة الثانية: إرجاع المجاز إلى الحقيقة: يرى المرتضى أن المجاز ضرب من التعبير الموجود في الكلام العربيّ، ومن هذه الكلام النصوص الشرعية. فيقول: "وكلام العرب وحي وإشارات واستعارات ومجازات. ولهذه الحال كان كلامهم في المرتبة العليا من الفصاحة؛ فإنّ الكلام متى

---

[1] الأمالي، ج 2 ص 104.

[2] الأمالي، ج 2 ص 218.

خلا من الاستعارة، وجرى كلّه على الحقيقة كان بعيدا من الفصاحة، بريّا من البلاغة، وكلام الله تعالى أفصح الكلام"[1].

وهذه النصوص الشرعية إذا أريد استعمالها أدلة لإثبات أي مسألة دينية يجب أن تكون دلالتها واضحة قوية على المراد إثباته بها، وفي هذا يقول[2]:

> **الكلام قد تدخله الحقيقة والمجاز؛ ويحذف بعضه وإن كان مرادًا، ويختصر حتى يفسّر؛ ولو بسط لكان طويلًا. وفى هذه الوجوه التي ذكرناها تظهر فصاحته، وتقوى بلاغته؛ وكلّ كلام خلا من مجاز وحذف واختصار واقتصار بَعُد عن الفصاحة، وخرج عن قانون البلاغة. والأدلّة لا يجوز فيها مجاز، ولا ما يخالف الحقيقة؛ وهي القاضية على الكلام، والتي يجب بناؤه عليها؛ والفروع أبدا تبنى على الأصول.**

وفي ذيل ما اقتبسنا يشير المرتضى إلى وجوب أن تكون الأصول التي تقاس عليها النصوص قطعية الدلالة بأن تكون نصوصًا صريحة واضحة المعنى خالية من المجاز. وعلى ما تقدّم يمكن القول إنَّ التأويل في تصوره هو إرجاع النصوص ظنيّة الدلالة لوجود المجاز فيها إلى النصوص قطعية الدلالة.

القاعدة الثالثة: لا بد من وجود قرينة أو حجة تصرف إلى المجاز: يرى المرتضى أنه ينبغي ألا يذهب القارئ إلى القول بالمجاز إلا إذا وجد قرينة تدعوه إلى هذا، وتبدو هذه القاعدة واضحة جليّة في قوله عندما رد أحد تأويلات خصومه: "هذا عدول منكم عن الظاهر الّذي ادّعيتم أنكم متمسكون به؛ وليس أنتم بأن تعدلوا عنه بأولى منا؛ بل نحن أحق؛ لأنا نعدل عنه لدلالة؛ وأنتم تعدلون بغير حجة"[3].

وهذه القاعدة قاعدة متسالَم عليها عند علماء العربية؛ إذ الأصل في الكلام الحقيقة لأنّ كل لفظ فيه وضع لمعنى خاصّ حقيقي، وهو ما يصير إليه المتلقي إلا إذا أقام المتكلم في كلامه ما يدلّ على إرادته المجاز[4].

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 31 و32.

[2] الأمالي، ج 2 ص 258.

[3] الأمالي، ج 2 ص 206.

[4] ينظر: المبارك، **الظاهر اللغويّ في الثقافة العربية**، ص 37 و38.

القاعدة الرابعة: الابتعاد عن الإغراق في القول بالمجاز: ينبّه المرتضى إلى مشكلة خطيرة يقع فيها الكثير ممن يتخذ طريق التأويل، وهي الإغراق في المجاز بما يفقد الخطاب دلالاته المرادة، ووجدنا ذلك عند تناوله قوله تعالى: {خُلِقَ الإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ} (الأنبياء:37)، قال[1]:

وهذا الّذي ذكره البلخيّ تصريح بأن المراد بالعجل غيره، وهو الطبع الداعي إليه، والشهوة المتناولة له، ويجب أيضًا أن يكون المراد بـ(من) ههنا (في)؛ لأن شهوة العجل لا تكون مخلوقة من الإنسان، وإنما تكون فيه. وهذا تجوّز على تجوّز، وتوسّع على توسّع، لأن القلب أوّلا مجاز، ثم هو من بعيد المجاز. وذكرُ العجل والمراد به غيره مجازٌ آخر، وإقامة (من) مقام (في) كذلك.

فهو يرفض تأويل البلخي بحجة أنه قائم على التجوز على التجوز؛ إذ يقتضي القول به القول بالمجازات الآتية:

1- مجاز مرسل علاقته المسببيّة في القول بأن المراد (العَجَل) مسبب العجل وهي الشهوة.
2- القول بمجيء (من) بمعنى (في).

ويمكن القول إنَّ المرتضى لم يقدّم تصورًا واضحًا لهذه العلة في التأويل التي حذَّر منها على المستوى النظريّ، ولم يضع ضوابط واضحة للقول بأن تأويل ما فيه إغراق في المجاز. ويمكن وصف بعض التأويلات التي ساقها في ثنايا كتابه بأن فيها إغراقًا في المجاز، ومن ذلك وجهين حمل فيهما لفظة (بلاء) في قوله تعالى: **{وَإِذْ نَجَّيْنَاكُم مِّنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ ۚ وَفِي ذَٰلِكُم بَلَاءٌ مِّن رَّبِّكُمْ عَظِيمٌ}** (البقرة:49). بأنها الخير والشر مرة، والخير وحده مرة أخرى. وهذا القول فيه إغراق؛ لأنه مخالف مخالفة واضحة للمعنى المتبادر، ولأن يجب فيه إرجاع اسم الإشارة إلى الإنجاء لا العذاب ولا الاستحياء.

4. اعتماد العقل والنقل في التأويل والابتعاد عن الحدس.

يلحظ المطالع في أمالي المرتضى أن للعقل والنقل دورًا كبيرًا في التأويل؛ فقد كانا فاعلين في الدفع للتأويل، وفي الاستدلال على بعض الوجوه أو نقضها. وأما الاستدلال الحدسي فغائب تمامًا عنها. ويمكن إرجاع هذا إلى أن الاستدلال الحدسي يفقد الصفة العلميَّة؛ إذ لا يعتمد التأويل على أدلة قابلة للسَبْر والقياس. وهذا الأمر متوقَّع منه بالنظر إلى تكوينه المعرفيّ.

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 444.

5. تنويع الأدلة المتنوعة ومعارضتها.

استقى المرتضى أدلته من موارد مختلفة، وللربط بينها استعمل عددًا من الروابط الحجاجيّة لربط أدلته وبيان قوتها، ويمكن تصنيف هذه الروابط إلى:

- روابط التقويّة والاستشهاد: من قبيل قوله: "وممّا يمكن أن يكون شاهدًا لصحَّة هذا التأويل من القرآن"، وقوله: "وهذا يجري مجرى"، وقوله: "يجري ذلك مجرى"، وقوله: "نظير هذا قوله تعالى"، وقوله: يشهد بصحة هذا التأويل قوله تعالى"، وقوله: "ويقويه قوله تعالى بعد هذه الآية".

وفي كل هذه المواضع يستشهد المرتضى بآيات من سور أخرى جاءت في سياقات مشابهة أو مختلفة، إلَّا الأخير منها؛ إذ يعتمد فيه على السياق الذي وردت فيه الألفاظ والتراكيب لبيان المراد منها.

- روابط الجدل: نجد المرتضى في عدد من الوجوه والأقوال التي جاء بها في الأمالي يتخذ سبيل المحاورة الجدلية، وذلك بأسلوب (فإذا قالوا .. قلنا).

6. اتخاذ المنهج اللغوي.

وآخر الأسس التي نودّ الإشارة إليها في هذا المقام اتخاذه اللغة بمستوياتها المختلفة سبيلًا ومنهجًا للتأويل. وهو ما سنتطرق إليه تفصيلًا في المبحث القادم.

مستويات التأويل اللغويّ وتقنياته.

في هذا المبحث نبحث التأويل اللغويّ في الأمالي على المستويات اللغوية الأربعة (المستوى المعجميّ، والمستوى الصرفيّ، والمستوى النحويّ، والمستوى البلاغيّ)، محاولين الوصول إلى التقنيات التي استعملها ومبينين طريقة استعماله لها.

التأويل المعجميّ وتقنياته.

أول ما يقابلنا عند دراسة المعالجات المعجميّة التأويليّة في الأمالي الدور المركزي الذي أخذه السياق اللغويّ في تحديد الدلالة المعجميَّة والكشف عنها، يقول الحمّاميّ في هذا الشأن: "استغل السيد المرتضى براعته في توظيف المعنى المعجميّ في الكشف عن معاني النصوص التي تعرَّض لها، مستغلًا الزخم السياقيّ وما يضفيه على المفردة من جِدَّة وتوسعة، فكانت هذه وسيلة من وسائله في تأويل وجوه النصّ"[1]، ويرجع هذا الأمر إلى تبصُّر المرتضى بدور السياق في قراءة النص وفهمه؛ إذ يقول[2]:

> **اللفظ إذا تعقّبَه غيرُه تغيَّرت حاله في صورته، وليس يجري مجرى المخصصات المنفصلة، من دليل عقليّ أو غيره؛ ألا ترى أن أكثر الكلامِ مركّبٌ ممَّا إذا فصلنا بعضه من بعض أفاد ما لا يفيده المركب. نحو قولنا: (سما) و(رمى) و(جرى)؛ لأنّ (سما) يفيد العُلوّ، و(رمى) يفيد الرمي المخصوص، و(جرى) يفيد الركض، ومع التركيب والزيادة يفيد فائدة أخرى.**

وما السياق اللغويّ إلَّا "ما يسبق العنصر اللغويّ أو يليه في كلام أو نص، سواء أكان صوتًا أم كلمة أم جملة"[3].

ويشير عمّاش إلى أن المرتضى استعمل المعالجة المعجمية ووظَّف السياق فيها للوصل إلى أهداف غير وظيفة الشرح "منها تقديم المعطيَّات النحويَّة والصرفيَّة، والتأصيل والاشتقاق في الألفاظ، ومعلومات عن استعمال الألفاظ"[4].

---

[1] الحمّامي، ميثم مهدي صالح: **الشريف المرتضى لغويًّا في أماليه**، مجلة كلية التربية للبنات للعلوم الإنسانية، 2017م، ص 117.

[2] المرتضى: **الذريعة**، ج 1 ص 478 و479.

[3] البعلبكي، رمزي منير: **معجم المصطلحات اللغوية**، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1990م، ص 119.

[4] عمّاش، أحمد كاظم: **أمالي المرتضى (مقاربة معجمية)**، مجلة بابل للدراسات الإنسانية، 2023م، ص 801.

ويجعل عمَّاش طرق معالجة المرتضى للمسائل المعجمية ثلاث طرق:

- الطريقة القصيرة: يوضّح المرتضى بها دلالة المفردة باختصار، ويستعمل هذه الطريقة لبيان الألفاظ الغربية بالإتيان بمرادفها.
- الطريقة المتوسطة: يذكر فيها معاني الألفاظ دون ذكر الإشكالات والردود الواردة فيها.
- الطريقة الطويلة: يعرض فيها آراء كثيرة ويقف عليها ناقدًا لها ومرجحًا بعضها على بعض.

ونجد تصنيف عمّاش مفيدًا في الفهرسة ودراسة المعالجات منهجيًّا. ويبدو أن المرتضى اختار جعل معالجاته على هذه الأنواع الثلاثة لتكون المعالجة ملائمة مع المراد فتكون مؤبِّدة لوظيفتها التفسيريَّة والتأويليَّة؛ إذ – أحيانًا – لا يحتاج المرتضى لأكثر من بيان الغريب، وفي بعض الحالات يروم المرتضى بيان قبول الألفاظ معاني مختلفة ليفتح النصَّ لمقاربات دلاليَّة مختلفة، وأحيانًا يختار المرتضى أن يؤسِّس معالجته التأويلية على منطلقات معجميَّة فتكون الطريقة الثالثة هي المناسبة.

وقد حازت المعالجات المعجميَّة مكانة عُليا في الأمالي؛ إذ أفرد لها المرتضى عددًا من استطراداته، بل يكاد لا يغفل المعالجة المعجمية عند تعرّضه لتأويل الآية أو الحديث. وقد أحصينا ما يقارب التسعين نصًّا عرّضه المرتضى للمعالجات المعجميَّة.

ويمكن جعل هذه المعالجات في نوعين:

النوع الأول: بيان المعنى والمراد دون تأويل.

وفي هذا الضرب من المعالجة لا يفتح المرتضى النصوص تأويليًا، وكل ما يفعله فيها أنه يبين المعنى المعجميّ للَّفظة. ومنه ما أورده في آخر مسألة من التكملة في معنى (التغابُن)[1]، ومنه إيراده أن معنى (تسيمون) هو ترعون[2]، وأنَّ معنى (المَشْمَعَة) هو الضحك واللهو[3]. وهذا النوع من المعالجة لا داعي بحثيّ للوقوف عليه.

النوع الثاني: المعاجلة التأويليّة للألفاظ المعجمية.

وهذا الضرب من المعالجة هو المستحق لإنعام النظر في بحثنا، وهو الغالب في الأمالي، وقد استعمل المرتضى أغلب التقنيات المعجمية في معالجاته.

---

[1] الأمالي، ج 2 ص 333.

[2] الأمالي، ج 1 ص 576.

[3] الأمالي، ج 1 ص 464.

التقنية الأولى: التعميم والتخصيص والاشتراك اللفظيّ.

ومن التعميم ما ورد في المجلس الثاني عندما تعرّض المرتضى إلى قوله تعالى: **{وَالْأَرْضَ مَدَدْناها وَأَلْقَيْنا فِيها رَواسِيَ وَأَنْبَتْنا فِيها مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ}** (الحجر: 19) وإلى العلَّة التي من أجلها ذُكر (الموزون) دون المكيل، إذ أشار إلى عموم الموزون لكل ما هو موزون ومكيل[1]. منه قوله في لفظة (يوم): **{قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ}** (يوسف: 92) هو الزمان والحين مطلقًا تحت التعميم.

ويلحظ أن التعميم لم يأت كثيرًا في الأماليّ؛ وربما يعود هذا إلى أن التعميم هو اقتراب من المعنى اللغويّ الوضعيّ للألفاظ، ممَّا يحُدُّ من السعة التأويليّة للمؤول، وهو بخلاف ما يريده المرتضى في الأمالي.

وأما التخصيص فنجده كثيرًا في الأمالي؛ ومنه مثلًا معالجته الأوجه الممكنة لقوله تعالى: **{قَدِ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا ۚ وَمَا يَكُونُ لَنَا أَن نَّعُودَ فِيهَا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا}** (الأعراف: 89)؛ إذ أورد وجهًا يخصص فيه الملَّة بملة سماوية منسوخة[2].

ومنه أيضًا تخصيصه (العدوى) بأنها عدوى الجُذام ونحوه مما لا ينتقل بالريح والنَفَس[3] في قوله (صلى الله عليه وآله وسلّم): "لَا عَدْوَى وَلَا هَامَةٌ وَلَا طِيَرَة"[4]. وتخصيصه دلالة الاسم الموصول وصلته في قوله تعالى: **{وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُونَ}** (الصافات:96) بأنها ما عملوا من الحجارة والخشب ونحوها[5]، وكذلك الاسم الموصول وصلته في قوله تعالى: **{ما أَدْرِي ما يُفْعَلُ بِي وَلا بِكُمْ}** (الأحقاف:9) بالمنافع والمضارّ الدنيويَّة، أو بما يمكن أن يُغيَّر ويُنْسَخ من الشريعة التي شُرِعت للنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وأمَّته[6].

ويلحظ هذا التخصيص يختلف عن التخصيص بأشباه الجمل المحذوفة التي يكون التأويل فيها على المستوى النحويّ، كما سيأتي.

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 41.

[2] الأمالي، ج 1 ص 385.

[3] الأمالي، ج 2 ص 173.

[4] النيسابوري: **صحيح مسلم**، ج 4 ص 746.

[5] الأمالي، ج 2 ص 203.

[6] الأمالي، ج 2 ص 317.

وأمَّا لو وسّعنا النظر في اشتراك الدلالات اللفظي لوجدنا المشترك اللفظي أكثر مظاهر التأويل ورودًا في الأمالي؛ وسنكتفي في هذا المقام بذكر عددٍ من الأمثلة على ذلك.

فمثلًا عندما يحاول المرتضى الكشف عن وجوه حلِّ التعارض بين قوله تعالى: {**فَأَلْقى عَصاهُ فَإِذا هِيَ ثُعْبانٌ مُبِينٌ**} (الشعراء: 32)، وقوله تعالى: {**وَأَنْ أَلْقِ عَصاكَ فَلَمَّا رَآها تَهْتَزُّ كَأَنَّها جَانٌّ وَلَّى مُدْبِراً وَلَمْ يُعَقِّبْ**} (القصص: 31) إذ ذكر وجهًا من وجوه الجمع من أن (الجانّ) في الآية الثانية ليس صغير الحيّات كما قد يظنّ، بل هو الواحد من الجنِّ[1]؛ ليجعل الآيتين تشبّهان عصا موسى عندما ألقاها بِتَشبِيهَين مختلفين.

وهو بهذا التأويل يخالف التأويل المشهور الذي يرى أصحابه أنها في البداية كانت حية صغيرة ثم صارت ثعبانًا ضخمًا وذلك كي لا يهول الأمر على النبي موسى (عليه السلام)[2]، وقد يكون تأويل المرتضى راجحًا على تأويلهم؛ بدليل وجود إذا الفجائية في آية الشعراء التي يقتضي وجودها انقلاب العصا انقلابًا فجائيًا سريعًا إلى ثعبان مبين.

وكذلك نجده يؤوّل (الإذن) في قوله تعالى: {**وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ**} (يونس: 100) بالأمر، والتوفيق، والإعلام، والعلم[3]. وفي موضع آخر يؤوّل (الرحمة) بفعل النعم والإحسان وليس رقَّة القلب[4]، ويؤول (الصَرْف) بأنه عدم الإيتاء، والشهادة بالانصراف، والامتحان بالانصراف، والمنع من إبطال الدليل[5]. و(النَفْس) جوهر الحياة، وذات الشيء، والإرادة، والعقوبة، والغيب[6]. و(السُبَات) الراحة والدِّعَة، أو القطع والحلق، أو النوم الممتد الطويل، أو السكون[7]، وغيرها الكثير.

وهنا تجدر الإشارة إلى أنَّ المرتضى أحيانًا يذكر المعاني الممكنة للّفظ معجميًّا، ثم يختار واحدًا منها مبطلًا دلالة اللَّفظ على باقي المعاني المُحتملة، كما فعل عند كلامه عن (الرحمة) وعن (النفس)، وفي أحيان أخرى لا يختار ويكتفي بالإشارة، مع ترجيح أحدها أو إهمال الترجيح.

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 53.

[2] القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**، ج 13 ص 160.
و: الطوسي: **التبيان في تفسير القرآن**، ج 8 ص 78.

[3] الأمالي، ج 1 ص 64 و65.

[4] الأمالي، ج 1 ص 97 و98.

[5] الأمالي، ج 1 ص 464.

[6] الأمالي، ج 1 ص 317 – 319.

[7] الأمالي، ج 1 ص 329.

وقد اختار المرتضى هذه استعمال هذه التقنية على هذا النحو ليفتح النص القرآني على الممكنات الدلالية المتنوعة من جهة، ولأداء الغرض الحجاجيّ الذي يرومه في أغلب تأويلاته. أمَّا غيره من المفسرين والمؤولين فإنهم إذا استعملوا هذه التقنية – فعادة – يكون استعمالهم لها محدودًا على أضيق نطاق؛ لأن يكون لبيان معنى الألفاظ المراد فقط دون التكثير في الممكنات ولا ترجيح لأحدها على الآخر.

التقنية الثانية: القول بالتضادّ.

لم يُغفل المرتضى القول بالتضادّ عند معالجته للألفاظ؛ إذ أشار المرتضى إلى أنَّ (قال) في قوله تعالى: **{وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ}** (التوبة: 30) يحتمل معنيَي الظن والاعتقاد[1]، كذا البيضة في قوله (صلى الله عليه وآله وسلّم): "لَعَنَ اللهُ السَّارِقَ، يَسْرِقُ الْبَيْضَةَ فَتُقْطَعُ يَدُهُ، وَيَسْرِقُ الْحَبْلَ فَتُقْطَعُ يَدُه"[2]. ومنه أيضًا تأويله (البلاء) بالخير والشر[3] في قوله تعالى: **{وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَٰلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ}** (البقرة:49).

ولو أنعمنا النظر في هذه الأمثلة الثلاثة لوجدنا التأويل فيها مختلفًا في توظيفه؛ إذ في الآية الأولى يمكن فهم إتيان المرتضى بالمعاني المتضادَّة على أنَّه من قبيل الكشف عن المعاني المحتملة فقط، وأمَّا في الحديث فيأتي بالمعنيَين ليجعل من جملة (يسرق البيضة) مقابلة في معناها لجملة (يسرق الحبل)، وفي الآية الثالثة يوضّح المرتضى أحد وجوه الفهم للآية المباركة بأن ذيل الآية مرتبط بتنجية الله لقوم موسى لا سوء العذاب من خلال العطف واسم الإشارة المُحيل إلى المصدر المتصيَّد من الفعل (أنجيناكم)، على أن يكون المعنى المراد من البلاء النعمة والخير لا الشرَّ والامتحان.

التقنية الثالثة: اختلاف اللغات.

لم أجد في الأمالي أيَّ موضعٍ أشار فيه المرتضى إلى اختلاف لغات العرب على المستوى المعجميّ، ويمكن تبرير هذا الغياب بأن المرتضى انتبه إلى ما أشرنا إليه سالفًا من الصعوبة البالغة التي تواجه المتأول أو المفسّر إذا أراد القول بأن لفظة ما أتت على لغة من لغات العرب دون أخرى.

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 351.

[2] البخاري: **الجامع الصحيح**، ج8 ص 161.

[3] الأمالي، ج 2 ص 94 و95.

التقنية الرابعة: المجاز اللغوي.

يُكثر المرتضى من القول بالمجاز اللغويّ بأنواعه المختلفة عند معالجته للنصوص، ونبدأ أولًا بالاستعارة.

عند عرض المرتضى تأوليه لقوله تعالى: **{وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا}** (الإسراء: 85) يستعمل القول بالاستعارة التصريحيَّة؛ فيقول إنَّ الروح في الآية قد يقصد بها القرآن الكريم، وأتى البيان القرآنيُّ بالروح بديلًا لشبه القرآن في المنظومة الدينيَّة بالروح في الإنسان من جهة الأهميَّة والمركزيَّة[1].

ويقول بالاستعارة المكنيَّة في قوله (صلى الله عليه وآله وسلَّم): "تَقِيءُ الأَرْضُ أَفْلَاذَ كَبِدِهَا"[2]، فيرى في الحديث تشبيهًا بالإنسان الذي يخرج ما في جوفه متقيئًا[3].

وأظهر أنواع المجاز اللغويّ في الأمالي وأكثرها توظيفًا المجازُ المرسل؛ ولكثرته نكتفي بذكر ثلاثة مواضع جاء فيها.

الموضع الأول منها عندما أشار المرتضى إلى أنَّ (السمع) و(البصر) يأتيان بمعنى العلم[4]، وهذا التبديل المعجمي لم يأت لعلاقة مشابهة، بل للآلية؛ إذ السمع والبصر آلتا العلم والإدراك.

والموضع الثاني عندما أوّل المرتضى قوله تعالى: **{يا أُخْتَ هارُونَ ما كانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَما كانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا}** (مريم:28) بأن أخت هارون أي منحدرة من نسل هارون أخي موسى أو غيره[5]، وهو بهذا يقول بوجود مجاز مرسل علاقته الخصوص؛ إذ هارون اسم علم للجدّ.

والموضع الثالث في قوله تعالى: **{وَلا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ}** (هود:34)، إذ أشار إلى أن المراد بـ(الغيّ) العقاب المترتّب عليه[6].

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 40.
[2] النيسابوري: **صحيح مسلم**، ج 2 ص 701.
[3] الأمالي، ج 1 ص 115.
[4] الأمالي، ج 1 ص 519.
[5] الأمالي، ج 2 ص 170 و171.
[6] الأمالي، ج 2 ص 211.

وبهذا القول يدّعي المرتضى وجود عملية استبداليّة في سطح الكلام على النحو الآتي:

البديل	السمع/ البصر	أخت هارون	يغويكم
المبدل عنه	العلم	حفيدة هارون	يعاقبكم

التأويل الصرفيّ وتقنياته.

في أثر الكلام في التأويل المعجمي يأتي التأويل الصوتيّ والصرفيّ في الأمالي، ويبدو هذا الضرب من التأويل محدودًا نسبيًّا في الكتاب؛ إذ وقعنا على ثلاثة عشر نصًّا استعمل المرتضى فيها التأويل الصرفيّ الصوتيّ. ولتبرير هذه القلة يمكن القول: إنَّ التأويلَين الصرفيّ والصوتيّ يَندَرِجان في حقيقتهما تحت التأويل المعجميّ؛ إذ يمكن جعل التقنية الأولى منه (الاختلاف القرائِيّ) صورة من صور تقنية (اختلاف اللغات) على المستوى المعجميّ، ويمكن جعل التقنية الثانية منه وهي القول بدلالة الصيغة الصرفيَّة على غير ما وضعت له أو (التناوب الدلالي) تحت المجاز المرسل؛ إذ جعلها البلاغيُّون من صوره.

التقنية الأولى: الاختلاف القرائي.

أشار المرتضى إلى القراءات القرآنية في نزر قليل من المجالس، منها المجلس التاسع والسبعون الذي عرض فيه المرتضى لقوله تعالى **{وَإِذَا الْمَوْؤُدَةُ سُئِلَتْ (8) بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ}** (التكوير:9) إذ عرض فيها القراءات المختلفة لها، وما يهمنا منها في هذا الموضع قراءة من قرأ (سَأَلَتْ) بفتحات ثلاث[1]؛ إذ في هذه القراءة إعادة توزيع للوظائف النحوية في الجملة، ولها تأثير كبير في دلالة الآيات. وبيّن المرتضى أننا لو حملنا الآية على هذه القراءة سيفهم منها "أن الله تعالى أكملها في تلك الحال [حال موتها]، وأقدرها على النطق"[2]، وفي الآية نفسها يذكر المرتضى أن هناك من يقرأ (قُتِّلت) بتشديد التاء، ثم يعقّب عليه قائلًا: "فالمراد به تكرار الفعل بالموءودة هاهنا، وإن كان لفظها لفظ واحدة فالمراد به الجنس، وإرادة التكرار جائزة"[3]. أي أنه يحتمل أن يكون التقتيل بمعنى تكرار القتل أو الإمعان فيه والمبالغة.

ومن المجالس التي أورد فيها تأويلات مرتبطة بالاختلاف القرائيّ على المستوى المعجميّ المجلسُ الحادي والثلاثون؛ إذ ذكر فيه قراءة من قرأ (المَلَكَيْنِ) (المَلِكين) بكسر اللَّام في قوله

---

[1] الأمالي، ج 2 ص 241.

[2] الأمالي، ج 2 ص 241.

[3] الأمالي، ج 1 ص 242.

تعالى:{**وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ**} (البقرة:102).وهو بهذا يحل إشكال أن تكون الملائكة وهم {**عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ (26) لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ**}(الأنبياء:27) يُعلِّمون الناس السحر الذي من فعله كَفَر، ويصرف الكلام إلى أنَّ الناس يَتعلَّمون ما عَلَّمتهم الشياطين من كُفْر وسحر سواء أكان هذا بالتعليم المباشر منهم أم بواسطة مَلِكَي من ملوك بابل[1].

وتجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن ما فعله المرتضى بذكره الوجوه القرائيّة وأثرها الدلاليّ يعدّ من التأويل؛ إذ النصّ المعروض للنقاش هو النص القرآنيّ بالرواية الأشهر (رواية حفص عن عاصم)، أو على الأقل النصّ القرآنيّ برواياته المشهورة المتواترة. فلما جاء بقراءات أخرى للنص ذاته عمل فيه وفتح على احتمالات ليست موجودة في القراءة المشهورة، مما يعرّض النصّ إلى التأويل ويزيد السعة التأويلية الممكنة للمرتضى.

التقنية الثانية: التناوب الدلاليّ.

إذ قال المرتضى إن المصدر (البرَّ) أتى بمعنى اسم الفاعل في قوله تعالى {**وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ**} (البقرة:177). وهو بهذا التأويل يحلُّ إشكال الإخبار بالوصف عن المصدر[2]، ويكون المعنى أن البارّ أي الصالح هو من آمن بالله وبما يجب عليه الإيمان به. وهو بهذا يفتح المجال لتأويل مغاير للتأويل المشهور بالقول بوجود مضاف محذوف بتقدير: ولكن البر برُّ من آمن. ويبدو الفرق بين التأويلين دقيقًا لطيفًا؛ إذ الحمل على اسم الفاعل يجعل النص يشير إلى الحالة الإيمانية التامّة التي يجب أن يتصف بها الإنسان ذاته ليعدَّ صالحًا، أمَّا الوجه المشهور فيكون دالًّا على شرط قبول العمل الصالح وهو الإيمان بالله تعالى.

وكذا حمله المصدر (تأويل) على اسم المفعول في قوله تعالى: {**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ**} (آل عمران:7) فيكون المراد: ولا يعلم مُتأوَّله إلا الله[3]. وكذلك عندما أراد الردَّ على قول من قال إن النبي (صلى الله عليه وآله وسلّم) لم يقل أحد بأنه رجل مسحور، بل قالوا: إنه ساحر، فقال إن لفظة (مسحورًا) في قوله تعالى: {**إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا**} (الإسراء: 47) اسمُ مفعول في صورته لكن المراد به اسم الفاعل (ساحر)[4]. ومن لطيف تأويلاته أنه عندما وقف على قوله تعالى: {**قَالَ أَتَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ (95) وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُونَ**} (الصافات:96) أنه تنبَّه إلى

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 403.

[2] الأمالي، ج 1 ص 207.

[3] الأمالي، ج 1 ص 419.

[4] الأمالي، ج 1 ص 543.

المصدر المؤول في (ما تعملون)، وهو (عملكم) بمعمولكم أي مصنوعكم، ولأن مذهبه تنزيه الله (سبحانه وتعالى) عن نسبة أفعال العباد إليه رأى أن يؤوّله باسم المفعول[1].

التأويل النحوي وتقنياته.

ويظهر عند التأمل فيما سطَّره المرتضى من تأويلات في الأمالي أنه عني كثيرًا بالجانب التركيبيّ، وهذا أمر متوقَّع في أي معالجة تأويلية للنصوص؛ إذ المعالجة التأويليَّة تقتضي معالجة النص أو الخطاب بما هو كلٌّ مركَّبٌ من مفرداته.

قال الحماميّ: "وردت مسائل [في الأمالي] تُعنى بالتركيب أو تنضوي تحت هذا المفهوم، بين تقدير المحذوف أو تقديم وتأخير للعمدة أو الفضلة في الجملة كوسيلة [كذا] يعتمدها الشريف المرتضى في بيان وجوه التأويل، وفي دفعه لما يتناقض في النصوص مع بعضها، أو ما يتعارض مع العقل، ومنها معانٍ لبعض الحروف تُرجَّح في موضع دون الآخر، ومسائل أخرى في هذا الصدد"[2].

وتنبغي الإشارة هنا إلى دور يلعبه المذهب النحوي للمؤول أثناء التأويل؛ إذ أحيانًا تقتضي بعض الآراء النحوية القول بحذف عنصر من عناصر تركيب الخطاب مما يفتح المجال لتقديره فيتأتى للمؤول ما لا يتأتى لو قال برأي نحوي آخر لا يرى وجود محذوف في الجملة.

من هذا المنطلق نرى من الواجب أولًا البحث في المذهب النحويّ الذي يتبناه المرتضى، وللوصول إلى مذهبه يجب البحث على مستويين: مستوى المصطلح النحوي، ومستوى المسائل الخلافيّة؛ لأن البحث على هذين المستويين يكشف عن مذهب المفسّر والمؤول، كما يمكّن من الإجابة على سؤال: هل كان ملتزمًا التزامًا تامًّا بروى إحدى المدرستين أم اتخذ طريق التوفيق بينهما؟

في اختيار المصطلحات نجده يُمازج على نحو واضح بين اصطلاحات الكوفيين والبصريين، وعلى سبيل المثال نجد المرتضى استعمل مصطلح (العطف)، وهو مصطلح بصريّ ويقابله في الاصطلاح الكوفيّ (النسق)، وهذا ما صرّح به ابن يعيش بقوله[3]:

---

[1] الأمالي، ج 2 ص 204.

[2] الحمامي: **الشريف المرتضى لغويًا في أماليه**، ص 125.

[3] ابن يعيش: **شرح المفصل**، ج 5 ص 3.

يقال: (حروف العَطْف) و(حروف النَّسْق)، فالعطف من عبارات البصريين، وهو مصدرُ عطفت الشيءَ على الشيء إذا أملته إليه، يقال: (عَطَفَ فلانٌ على فلان)، و(عطفتُ زِمَامَ الناقة إلى كذا)، و(عطف الفارسُ عِنانَه)؛ أي: ثَناهُ وأماله. وسُمّي هذا القبيل عطفًا؛ لأن الثاني مَثْنيّ إلى الأوّل، ومحمول عليه في إعرابه. والنسق من عبارات الكوفيّين، وهو من قولهم: (ثَغْرٌ نَسَقٌ)، إذا كانت أسنانه مستوية، (وكلامٌ نَسَقٌ) إذا كان على نظام واحد. فلمّا شارك الثاني الأوّلَ وساواه في إعرابه، سمي نسقًا.

ونجد المرتضى اختار المصطلح البصريّ (العطف) على المصطلح الكوفيّ، ويبدو هذا واضحًا في مواضع عدة من كتابه منها:

الموضع الأول: في تأويل قوله تعالى: **{فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ}** (آل عمران:7)، إذ يقول: "ويمكن أيضًا على هذا الوجه مع عطف «الراسخين» على ما تقدّم.. واستغنى فيه عن حرف العطف.. فيستغنى به عن حرف العطف، ولو عطف بحرف العطف كان حسنًا"[1].

الموضع الثاني: حين أراد معالجة العطف في قوله تعالى: **{فَما بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّماءُ وَالْأَرْضُ}** (الدخان:29)، فيقول: "والفعل الّذي أضيف إلى السماء – وإن كان لا يجوز إضافته إلى الأرض – فقد يصح عطف الأرض على السماء بأن يقدر لها فعل يصح نسبه إليها، والعرب تفعل مثل هذا.."[2].

الموضع الثالث: في تأويل قوله تعالى: **{وَمَنْ كانَ فِي هذِهِ أَعْمى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمى وَأَضَلُّ سَبِيلًا}** (الإسراء:72)، إذ يقول: "ولمن أجاب بالجواب الرابع [العمى في الموضع الأول العمى عن الإيمان، والعمى الثاني العمى المعروف] ألّا يجعل قوله تعالى: {فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمى} لفظة تعجب، بل يجعله إخبارًا عن عماه من غير تعجّب، وإن عطف عليه بقوله تعالى: {وَأَضَلُّ سَبِيلًا} ويكون تقدير الكلام: (ومن كان فى هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وهو أضل سبيلًا)"[3].

ومن استعماله للمصطلحات البصريّة أيضًا استعماله (الزيادة)، و(الإلغاء)، و(الظرف)[4]. وفي الجهة الأخرى نجده استعمل عددًا من مصطلحات الكوفيّين، وأوضح هذه الاستعمالات استعماله مصطلح (الكناية) عوضًا عن (الضمير).

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 419.

[2] الأمالي، ج 1 ص 79 و80.

[3] الأمالي، ج 1 ص 110.

[4] ينظر: الكرعاوي: **الشريف المرتضى وجهوده اللغوية والنحوية**، ص 212 – 215.

ويقول مهدي المخزومي في تعريف (المكنّي) عند الكوفيين: "وهو الضمير عند البصريين. وتسمية الضمير بالمكنّي صحيحة مقبولة؛ لأن الضمير كناية عن الاسم الظاهر. وإن كان المكنّي أعمّ من الضمير واسم الإشارة والاسم الموصول؛ لأنهنّ جميعًا كنايات عن الأسماء الظاهرة"[1]، وعلى أية حال لا يعني الكوفيّون بالمكنّي إلا الضمير، وهذا وجه اعتراض نحاة البصرة على نظرائهم في تسميتهم.

ويقول ابن يعيش[2]:

> **لا فَرْقَ بين المضمر والمَكنيّ عند الكوفيّين، فهما من قبيلِ الأسماء المترادِفةِ، فمعناهما واحدٌ، وإن اختلفا من جهةِ اللفظ. وأمّا البصريون فيقولون: المضمرات نوع من المكنيّات، فكلُّ مضمر مَكنيّ، وليس كلُّ مكنيّ مضمرًا. فالكِنايةُ إقامةُ اسم مُقامَ اسم تَوْرِيَةً وإيجازًا، وقد يكون ذلك بالأسماء الظاهرةِ، نحو: (فُلان)، و(الفُلان)، و(كَيْتَ، وكَيْتَ)، (وكَذَا، وكَذَا)؛ فَفُلان كناية عن أعلام الأناسيّ، والفلان كناية عن أعلام البَهائم، و(كَيْتَ وكَيْتَ) كناية عن الحديث المُدْمَجِ. و(كَذَا وكَذَا) كنايةٌ عن العدد المبهَم.**

ويجب التنبيه في هذا المقام إلى أنَّ الكلام حول الاختلاف الاصطلاحي لا يعني ضرورةً أنّ البصريَّين اتفقوا جميعًا دائمًا على مصطلح واحد، والكوفيّين في المقابل على مصطلح آخر؛ إذ كثيرًا ما يستخدم أبناء الفريقين مصطلح الفريق الآخر، وقد وقع هذا في المصطلح الذي نحن بصدده[3]؛ إذ استعمل الفراء – وهو من أبرز أعلام المدرسة الكوفية – مصطلح (الضمير)[4]، وفي الجهة المقابلة نجد ابن السرّاج استعمل عقد بابًا عنونه بـ(الكنايات)[5].

وقد لاحظنا أنّ المرتضى استخدم المصطلحين الكوفيّ والبصريّ للإشارة إلى مفهوم واحد مرات في كتابه، من هذا استخدامه مصطلحي (النفي) و(الجحد)؛ فاستخدم المصطلح البصريّ (النفي) أكثر من ستين مرة في الأمالي، واستعمل مصطلح (الجحد) عشر مرات تقريبًا. ويمكن القول إنّ المصطلح الذي يعدّ الأصل في استعماله هو النفي؛ لكثرة وروده، ولأنه جاء به ابتداء في

---

[1] المخزومي، مهدي: **مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو**، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط 2، 1958م، ص314.

[2] ابن يعيش: شرح المفصل، ج 2 ص 292.

[3] الخثران، عبد الله بن أحمد، **مصطلحات النحو الكوفي دراستها وتحديد مدلولاتها**، مكتبة هجر، القاهرة، ط 1، 1990م، ص 62.

[4] الفراء: **معاني القرآن**، ج 2 ص 43.

[5] ابن السراج، محمد بن سري: **الأصول في النحو**، تح محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 2009م، ج 1 ص 493.

مرات كثيرة. وأمّا الجحد فأتى في أغلب الحالات على سبيل حكاية أقوال النحاة المتقدمين من أهل المذهب الكوفيّ، وعلى رأسهم الفراء.

وأمّا على مستوى تبني الأقوال النحويّة فنجده أيضًا في المسائل الخلافيّة تبنى أحيانًا آراء المدرسة الكوفيّة، ومن أجلى هذه المواضع تجويزه تقدّم جملة الجواب على الشرط[1]، وقد تابعهم كثيرًا في المسائل المتعلقة بمعاني الحروف[2].

ويبدو أن المرتضى لم يشغل نفسه كثيرًا بالجدل النحويّ، وهذا ما يفهم من قلّة مناقشته للآراء النحويّة على الجانبين النظريّ والتقعيديّ، وذلك لأنَّه أفرغ جهده في الفوائد التطبيقية للصناعة النحويّة[3].

وعند تحليل المجالس والوقوف على أضرب التأويل فيها وجدنا التأويل النحوي حاضرًا في سبعة وسبعين نصًّا. ويمكن جعلها في التقنيات التي استخلصناها في الفصل الثاني على النحو الآتي.

التقنية الأولى (الاختلاف الإعرابي)

يعدّ الإعراب ضربًا من ضروب التحليل النصيّ، ويمكن أن يتوصَّل المتلقي إليه بطريقين: طريق تلقائيّ عفويّ، وطريق تدبريّ، ويمكن أن تختلف نتائج الطريقين في بعض الأحيان مما ينتج عنه الاختلاف الإعرابي، وقد جعلنا في الفصل الثاني الاختلاف الإعرابي على نوعين اثنين، وهما: الاختلاف الإعرابي التابع للاختلاف القرائي والاختلاف في الوظيفة النحوية، والآن نحاول البحث عن مظاهر هذين النوعين من الاختلاف الإعرابي في الأمالي.

أولًا: الاختلاف الإعرابي التابع للاختلاف القرائي.

أورد المرتضى من هذا الضرب تأويلًا واحدًا في المجلس الثامن في تأويل قوله تعالى: **{وَجَاءُوا عَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ}** (يوسف: 18) وناقش من استنكر إسناد الكذب في الآية إلى الدّمِ، على الرغم من كون الدم غير عاقل. فأشار إلى قراءة من قرأ الآية: **وَجَاءُوا عَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبًا**، بنصب (كذبًا) على أنها مفعول مطلق لفعل محذوف تقديره (كذبوا)، وهو بهذا يأتي بإعراب لا يمكن القول به مع قراءة من قرأ بالجرِّ، إذ يلزم مع الجر أن يكون (كذبٍ) صفة لدم[4].

---

[1] حسن: **النحو الوافي**، ج 4 ص 451.

[2] الكرعاوي: **الشريف المرتضى وجهوده اللغوية والنحوية**، ص108 – 104.

[3] ينظر: **المرجع السابق**، ص 123.

[4] الأمالي، ج 1 ص 125.

وفي الوهلة الأولى يبدو أن الاختلاف القرائي لا يعدو كونه شكليًّا، لكن عند التأمل في التركيب النحويّ لقراءة النصب يظهر أن الأمر يعدو الاختلاف في لفظة واحدة؛ إذ نصبه يقتضي وجود عامل عَمل النصب فيه، وهذا العامل ليس مذكورًا في الجملة، فيقتضي تقديره، وينبغي تقدير هذا العامل بما يتناسب مع الخطاب ويشي به المصدر المذكور، فيكون المحذوف الفعل (كَذَب)، ولأنَّ المقدَّر فعل فلا بدَّ من تقدير فاعل له، فقدَّره المرتضى بـ(واو الجماعة) المناسبة لواو الجماعة في "وجاءوا". وإذ قدَّر المرتضى فعلًا وفاعلًا ممَّا يكوّن جملة فلا بدَّ من النظر إلى نوع هذه الجملة من جهة كونها تأخذ محلًّا من الإعراب أو لا. ويمكن الوصول في النهاية إلى أن هذه الجملة في محل نصب حال للفعل "جاؤوا".

هذا من جهة التركيب النحوي، وأمَّا من جهة الدلالة فأيضًا المعنى يختلف بين النصب والجر؛ إذ يكون الإسناد في النصب بين الذين جاؤوا – وهم إخوة يوسف – والكذب. أما في حال الخفض فتكون النسبة بين الدم والكذب على إضافة التخصيص.

ثانيًا: الاختلاف في الوظيفة النحويَّة.

وكما يكون الاختلاف راجعًا لاختلاف القراءة يمكن أن يكون أيضًا دون القول باختلاف القراءات؛ إذ يتاح في كثير من الأحيان توجيه مفردات النص بأعاريب مختلفة، ويكون هذا في أنواع مختلفة من المعربات.

1. الاختلاف في وظيفة ظاهر العلامة.

ويختلف هذا النوع عن الاختلاف السابق المرتبط بالاختلاف القرائي؛ إذ يكون مع اتحاد الوظائف النحوية في الحالات الإعرابية، أو لأنَّ العلَامة مشتركة بين أكثر من حالة إعرابيّة كما بيَّنَّا سابقًا.

وقد وقع مثل هذا في الأمالي في أكثر من موضع، منها عند حلّ الإشكال النحويّ في قوله تعالى: **{وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا ۖ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ}** (البقرة: 177)؛ إذ يعرض المرتضى وجهين يمكن معهما رفع (الموفون) وهما: العطف على

(من آمن) وهو الراجح عنده، والقطع على الرفع للمدح. وأيضًا يعرض وجهين لنصب (الصابرين) وهما: النصب على المخالفة والعطف على (ذوي القربى)[1].

وفي توجيه رفع (الراسخون) في قوله تعالى: {**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا**} (آل عمران:7)، إذ يضع المرتضى احتمالَين يجيزان الرفع، وهما: أن تكون (الواو) عاطفة للمفردات وعليه تكون (الراسخون) معطوفة على لفظ الجلالة وتكون جملة (يقولون) في محل نصب حال. أو أن تكون الواو حاليَّة وجملتها في محل نصب لجملة (يعلم)، وتأخذ (الراسخون) الرفع على الابتداء، وجملة (يقولون) الرفع على الخبريَّة[2].

ويلحظ أنَّ كل توجيه نحويّ يقتضي فهمًا مختلفًا للآية؛ إذ لو قيل بالإعراب الأول يكون الراسخون يعلمون تأويل القرآن، أما على الإعراب الثاني يكونون لا يعلمون تأويل القرآن، بل يسلّمون به وبغيبه؛ لخروجهم من الحصر.

ويبدو أنَّ المرتضى يرجح عطف (الراسخون) على لفظ الجلالة؛ لتقديمه هذا الوجه على سواه، ولأنه فصَّل القول فيه وفي الاعتراضات الممكنة عليه، ولأنه ردَّ على الجبائي الذي اختار الوجه الثاني وضعّف الأول. وقد يكون هذا راجعًا إلى النظرة العقدية التي يتبناها المرتضى.

2. الاختلاف في مقدّر العلامة.

لم نجد في الأمالي أيَّ موضع استعمل فيه المرتضى تقنية القول الاختلاف الإعرابيّ في مقدّر العلامة، وهذا مما يدعو إلى التأمّل؛ إذ الأسماء التي جاءت في القرآن مقدرة العلامة الإعرابية كثيرة جدًّا وأكثرها تكرارًا (عيسى) و(موسى). يمكن أن يكون السبب في عدم وقوفه عليها هو أنها عادت تكون محفوفة بالقرائن التي تُعيِّن إعرابها.

ولعل أشهر ما يندرج تحت هذا النوع من الخلاف الإعرابي اختلاف المفسرين والمعربين في إعراب (عقباها) قوله تعالى: {**فَكَذَّبُوهُ فَعَقَرُوهَا فَدَمْدَمَ عَلَيْهِمْ رَبُّهُم بِذَنبِهِمْ فَسَوَّاهَا (14) وَلَا يَخَافُ عُقْبَاهَا**}(الشمس:15)، إذ يرجح بعضهم أنها مفعول به للفعل (يخاف) فيما يرى آخرون أنها فاعل به، ولكل واحد من الوجهين الإعرابيين وجوه للفهم[3].

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 211 و212.

[2] الأمالي، ج 1 ص 420.

[3] ينظر: الطبري: **جامع البيان**، ج 24 ص 460.

و: القرطبي: **الجامع لأحكام القرآن**، ج 20 ص 80.

3. الاختلاف في المفردات المبنية.

وكذلك لم يحضر الاختلاف في المفردات المبنية في الأمالي كثيرًا؛ إذ رصدنا مواضع قليلة له منها:

في معرض ردّه على إشكال من أشكل على ظاهر قوله تعالى: **{إِنِّي أُرِيدُ أَن تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ ۚ وَذَٰلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ}** (المائدة:29) بأنه يوحي بأن هابيل المقتول كان يريد لأخيه أن يتورَّط بدمه، فبيّن وجوهًا لتأويل الآية منها أن الضمير (كاف المخاطب) المجرور بالإضافة في "إثمك" يمكن أن يكون فاعلًا للمصدر أو مفعولًا به[1].

ومنها تأويله قوله تعالى: **{وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ}** (البقرة:102). إذ جوّز المرتضى عطف (ما الموصولة) في (ما أنزل) على (ملكِ سليمان) المجرور بحرف الجر فتكون في محل جرٍّ، بخلاف الإعراب المتبادر وهو أن تكون معطوفة على (السحرَ) المنصوب مفعولًا به فتكون منصوبة[2].

وهذا الاختلاف لم يكن إلَّا لأنَّ الاسم الموصول مبنيّ، فلو كان معربًا ظاهر العلامة لتعيَّن أن يأخذ وظيفة معيَّنة تحدّدها الحالة الإعرابيَّة والعلامة الظاهرة، فمثلًا لو كانت الآية باسم المفعول "المُنزَل" لظهرت عليه العلامة، ومن ثمَّ لو كانت حركة الجر الكسرة عليه (المنزلِ) لتعين العطف على (الملكِ)، ولو كانت حركة النصب الفتحة (المنزلَ) لتعين العطف على (سحرَ).

4. الاختلاف في إعراب الجمل.

وهو أكثر الاختلافات الإعرابية ذكرًا في الأمالي، ولا يسع المقام لذكرها كلها، فنكتفي بإيراد ثلاثة أمثلة منها.

الأول: في قوله تعالى: **{وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ لَكُمْ وَلِتَطْمَئِنَّ قُلُوبُكُم بِهِ ۗ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ (126) لِيَقْطَعَ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتَهُمْ فَيَنقَلِبُوا خَائِبِينَ (127) لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ}** (آل عمران:128)

وفي الآية يجيب المرتضى عن إشكالين نحويين، الأول: عطف المتغايرَين؛ إذ (يتوب) فعل معطوف على الاسم (الأمر). والثاني: نصب المضارع (يتوب) دون عامل مذكور. وهذان

---

[1] الأمالي، ج 2 ص 43 و44.

[2] الأمالي، ج 1 ص 400.

الإشكالان يردان في (يعذبهم) كذلك. وعرض المرتضى للإجابة عن هذا الإشكال أربعة وجوه، منها: أنَّ الجملتين ليستا معطوفتين على (الأمر) بل هما معطوفتان على الفعل (ليقطع) وبها يحل الإشكالين؛ إذ (يقطع) فعل منصوب لدخول اللام عليه، فيأخذ الفعل المعطوف عليه حكمه[1].

الثاني: في قوله تعالى: **{وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْماءِ هؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ}** (البقرة:31) الذي قد يشكل عليه تكليف الله (سبحانه وتعالى) الملائكة بما لا يستطيعون وهم بخلاف عقيدة المرتضى.

ولردّ هذا الإشكال عرض المرتضى – كعادته – وجوهًا لتأويل الآية بما يستقيم مع مذهبه، ومنها أن جملة (أنبئوني) ليست في محل نصب مَقول القول، بل هي في محل جزم جواب الشرط لجملة (إنْ كنتم)[2]. وهو بهذا يوافق الكوفيين الذين أجازوا تقدُّم جملة جواب الشرط على جملته.

الثالث: في قوله تعالى: **{وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتاعٌ إِلى حِينٍ}** (البقرة:37). وهي آية يناقش فيها المرتضى ثلاثة إشكالات، منها أن فيها أمرًا من الله للناس والشياطين بالعداوة إلى يوم القيامة. وردَّ المرتضى هذا الإشكال المتوهم فقال: إن جملة (بعضكم لبعضكم عدو) في محل نصبٍ حالًا[3]. وفي الحقيقة قوله هذا لا يعدُّ من التأويل؛ إذ لا يتصور وجود إعراب آخر لهذه الجملة.

التقنية الثانية (التقديم والتأخير).

استعمل المرتضى هذه التقنية في الأمالي أكثر من مرة منها: في تأويل قوله تعالى: **{وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَن رَّأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ}** (يوسف:24)، وهذه الآية قد يفهم من ظاهرها أن نبي الله يوسف (عليه السلام) همّ بارتكاب المعصية مع امرأة العزيز، وهو ما يخالف عقيدة المرتضى في تنزيه الأنبياء (عليهم السلام). لذا يعرض المرتضى أوجهًا من تأويل الآية بما لا يدلّ على المعنى المرفوض، ومن هذه الأوجه القول بتقديم جملة جواب الشرط على أداته وجملته، وهو هنا يتبنى رأي الكوفيّين[4]. ولأنّ الحرف (لولا) يفيد الامتناع للامتناع يكون النبي منزهًا عن إرادة المواقعة.

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 588.

[2] الأمالي، ج 2 ص 62.

[3] الأمالي، ج 2 ص 137.

[4] الأمالي، ج 1 ص 453.

ويمكن أيضًا القول بأن هذا التوجيه يدخل تحت الاختلاف الإعرابيّ في المركّبات المبنيّة؛ إذ هذا التوجيه مطابق في شكله ومضمونه لما تقدَّم في قوله تعالى: **{فَقالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْماءِ هؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ}** (البقرة:31).

لكن الاختلاف هنا ليس إعرابيًا كما في آية (البقرة)؛ إذ آية (يوسف) لن يكون للجملة محل من الإعراب على الإعرابين؛ فالقول بأن جملة (همَّ بها) جملة جواب شرط لـ(لولا) مقدَّمة يقتضي انعدام المحلّ الإعرابي، وكذا لو قيل إنها معطوفة على ما جملة (ولقد همت) يمنع عنها المحل الإعرابي؛ إذ ستكون معطوفة على جملة استئنافية.

وليس هذا فقط ما جعلنا نعدّ التقنية المستعملة فيها التقديم والتأخير وليست تقنية الاختلاف الإعرابي؛ إذ كلام المرتضى صريح في أنّه استعمل هذه التقنية إذ إنه بعد شرح الوجه الذي تفهم عليه الآية قال[1]:

> **فإن قيل: هذا الجواب يقتضي أنّ جواب فَلَوْلا يتقدّمها، ويكون التقدير: لولا أن رأى برهان ربّه لهمّ بضربها ودفعها، وتقدّم جواب فَلَوْلا قبيح غير مستعمل، أو يقتضي أن تكون فَلَوْلا بغير جواب.**
>
> **قلنا: أما تقدّم جواب فَلَوْلا فجائز، وسنذكر ما فيه عند الجواب المختص بذلك، غير أنّا لا نحتاج إليه فى هذا الجواب، لأنّ الهمّ بالضرب قد وقع، إلا أنه انصرف عنه بالبرهان؛ والتقدير: ولقد همت به وهمّ بدفعها لولا أن رأى برهان ربه لفعل ذلك.**

ويظهر من كلام المرتضى أنه يرجح رأي الكوفيّين في هذه المسألة؛ إذ يقول: "وليس تقديم جواب (لَوْلا) بأبعد من حذف جواب (لَوْلا) جملة من الكلام. وإذا جاز عندهم الحذف – لئلا يلزمهم تقديم الجواب – جاز لغيرهم تقديم الجواب؛ حتى لا يلزم الحذف"[2].

ويمكن أيضًا إدراج أحد الوجوه التي تأولها المرتضى لقوله تعالى: **{فَلا تُعْجِبْكَ أَمْوالُهُمْ وَلا أَوْلادُهُمْ إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِها فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كافِرُونَ}** (التوبة:55)؛ إذ يشير المرتضى إلى جواز أن تكون شبه الجملة (في الحياة الدنيا) متعلقة بجملة (فلا تعجبك أموالهم)[3]. وصحيح أن هذا الوجه يمكن عدّه في الاختلاف في المتعلّق، ولكن لتقديم جملة كاملة وجعلها فاصلة بين المتعلِّق والمتعلَّق عليه يمكن عدها أيضًا تحت التقديم والتأخير.

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 453.

[2] الأمالي، ج 1 ص 455.

[3] الأمالي، ج 1 ص 487.

التقنية الثالثة (الحذف).

وقد تكون هذه التقنية أكثر التقنيات تطبيقًا في الأمالي. وللحذف مركزيّة في الأمالي؛ إذ يرى المرتضى أن للحذف مكانة مركزية في البلاغة العربيّة، ولذا خصص المرتضى مسألة من التكملة للكلام في الحذف يقول فيها[1]:

وأنت إذا تأملت ضروب المجازات التي يتصرف فيها أهل اللسان فى منظومهم ومنثورهم وجدتها كلّها مبنية على الحذف والاختصار؛ ولأن قوله تعالى: {وَجاءَ رَبُّكَ} (الفجر:22) و {وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ} (يوسف:82) مما الحذف فيه ظاهر.

وإنما كان الكلام أبلغ وأفصح؛ لأن كلامه قلّل بحذف بعضه ومعانيه بحالها. وكذلك قولهم فى المدح: فلان البدر، والبحر، واللّيث. وفى الذم: هو الحمار، والحائط؛ إنما هو مبنىّ على الحذف، لأن المراد هو مشبه ومماثل لما ذكر؛ فأسقط من الكلام ما يقتضي التشبيه؛ لدلالة القول عليه.

ويرى المرتضى أن ظاهرة الحذف موجودة في القرآن الكريم أكثر من أيّ كلام عربيّ؛ لأنها من مقوّمات البلاغة والفصاحة؛ فيقول: "وفي القرآن من الحذوف العجيبة، والاختصارات الفصيحة ما لا يوجد فى شيء من الكلام"[2].

وقد استفاد المرتضى من هذه التقنية كثيرًا في تأويل النصوص، وقد قال المرتضى بوجود خمسة محذوفات من الخطاب وقدَّرها؛ وهي: الأسماء، والأفعال، والحروف، وأشباه الجمل، والأفعال.

النوع الأول: حذف الأسماء.

وهو أكثر الحذوف ورودًا في الأمالي، ويمكن حصر المحذوفات من الأسماء بستة محذوفات:

1. حذف المبتدأ.

وقد جاء هذا النوع من الحذف الاسميّ مرة واحدة في الأمالي. في معرض كلام المرتضى في قوله تعالى: **{قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا ۖ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ۖ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ}** (يوسف: 18) في كلامه على علة الرفع في (صبرٌ)، قال: "وأما ارتفاع قوله: **{فَصَبْرٌ جَمِيلٌ}** فقد

---

[1] المرتضى، علي بن الحسين، **أمالي المرتضى [غرر الفوائد ودرر القلائد]**، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط 1، 1954م، ج 2 ص 311. وليس هذا النص موجودًا في الطبعة المعتمدة في هذه الرسالة؛ إذ يفترض أن تكون في التكملة الخامسة منها.

[2] الأمالي، ج 2 ص 64.

قيل: إنَّ المعنى: فشأني صبر جميل، أو الّذي أعتقده صبر جميل. وقال قطرب: معناه فصبري صبر جميل"[1]. وعلى التأويلات الثلاثة يكون المقدّر مبتدأ أو في محل رفع مبتدأ.

2. حذف الفاعل.

ويمكن ملاحظة قوله بحذف الفاعل في موضعين. الأول في تأويله لقوله (صلى الله عليه وآله): " لَا يَمُوتُ لِمُؤْمِنٍ ثَلَاثَةٌ مِنْ الْأَوْلَادِ فَتَمَسُّهُ النَّارُ إلَّا تَحِلَّةَ الْقَسَمِ"[2]؛ إذ يتأمَّل في المصدر المضاف إلى مفعوله (تحلّة القسم)، ويشير إلى جواز أن يكون فاعل هذا المصدر الله (سبحانه وتعالى)، على أن يكون التقدير: (إلا تحلة اللهِ القسمَ)[3].

ومنه أيضًا ما جاء به في تأويل قوله تعالى: **{وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ}** (البقرة:102) إذ يحتمل المرتضى أنّ فاعل الفعل المبنيّ للمجهول ليس الله سبحانه وتعالى، ولا الملائكة، بل الضُلَّال والعُصَاة من الشياطين[4]. وعلى هذا يكون ينتفي الإشكال المتوهم في أن الله (سبحانه وتعالى) علّم الملائكة – أو الملوك على قراءة من قرأ (مَلِكَين) – السحر، ويكون معلّمو السحر الأوائل هم الشياطين.

ومواطِئ للتأويل السابق ما قاله في تأويل قوله تعالى: **{لِتُنْذِرَ قَوْماً ما أُنْذِرَ آباؤُهُمْ فَهُمْ غافِلُونَ}** (يس:6)؛ إذ يحتمل المرتضى أن يكون فاعل الفعل المبنيّ للمجهول القوم أنفسهم أو بعضهم[5]، وبهذا لا يكون الآباء معذورين لعدم قيام البينة عليهم، بل الله سبحانه وتعالى أنزل الكتب وبعث الرسل بإنذارهم وتحذيرهم، ولكنهم لم يتواصوا بالحق ولا بالتحذير من الضلال والكفر. ولا يخفى بُعد هذا التأويل عن السياق حين التأمّل؛ إذ الفعل الأول (تنذر) فاعله رسول الله (صلى الله

---

[1] الأمالي، ج 2 ص 125.

[2] الترمذي: **الجامع الكبير [سنن الترمذي]**، ج 2 ص 362.

و: البخاري: **الجامع الصحيح**، ج 8 ص 134.

وفيهما: "لا يموت لأحد من المسلمين من الأولاد .."

وجاء بهذا اللفظ في: الخطابي، حَمْد بن محمد: **غريب الحديث**، تح عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، دار الفكر، دمشق، 1982م، ج 1 ص 314.

[3] الأمالي، ج 2 ص 46.

[4] الأمالي، ج 1 ص 400.

[5] الأمالي، ج 2 ص 274.

عليه وآله) فيكون من المفروض أن يكون المنذرون للأقوام السابقين إخوان النبي من الأنبياء والرسل (عليهم السلام أجمعين).

3. حذف المفعول به.

وأما المفعول به فقد قال المرتضى بحذفه مرات أكثر بكثير من الفاعل، نذكر ثلاثة مواضع منها.

الأول: في قوله تعالى: **{قَدِ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا ۚ وَمَا يَكُونُ لَنَا أَن نَّعُودَ فِيهَا إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا}** (الأعراف: 89)، فعندما أراد المرتضى الرد على من قال: إنَّ هذه الآية تدل على أنَّ الله يشاء الكفر لأحد من خلقه، وهو بهذا يجبر عباده عليه. فردَّ بوجوه لتأويلها منها وجود مفعول به محذوف للفعل (يشاء) تقديره: (أن يردكم إلى الحق)، أو (أن يمكنكم من إكراهنا)، أو (أن يتعبدنا بإظهار ملتكم مع الإكراه. وفي الثلاثة يكون المصدر المؤوَّل مفعولًا به للفعل[1].

الثاني: في قوله تعالى: **{وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ}** (التكوير: 29)، والإشكال في ظاهرها هو الإشكال في السابقة، فيرد عليه باستعمال التقنية نفسها، إلا أنَّه يختار أن يقدّر مفعولين؛ أولهما: للفعل "تشاؤون" وتقديره (شيئًا). وثانيهما: للفعل "يشاء" تقديره (تمكينكم)[2].

الثالث: تقدير مفعول به ثان في قوله تعالى: **{وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ}** (البقرة: 212)، إذ قدَّره بـ(النعيم واللذات في الجنة)[3].

4. حذف المضاف.

وهو أكثر المفردات التي قال المرتضى بحذفها، فقد أحصينا ما يناهز العشرين موضعًا قال المرتضى به، أولها في قوله تعالى: **{وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ (22) إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ}** (القيامة:23)؛ إذ يورد المرتضى في وجوه الردّ على من قال بأن هذه الآية تدل على إمكان رؤيته (سبحانه وتعالى) في الآخرة بأن في الكلام مضافًا محذوفًا والتقدير (وجوه يومئذ ناضرة، إلى ثواب ربها ناظرة).

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 386 و387.

[2] الأمالي، ج 1 ص 52.

[3] الأمالي، ج 1 ص 378.

ومن ذلك أيضًا تأويل المرتضى لقوله (صلى الله عليه وآله وسلم): "لا تَسُبُّوا الدَّهْرَ؛ فإنَّ اللهَ هُوَ الدَّهْرُ"[1] بأن فيه مضافًا محذوفًا والتقدير: (فإن الله هو مصرّف الدهر)[2]. ومنه تأوُّل المرتضى قوله تعالى: {**فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ**} (الدخان:29) بـ(فما بكى عليهم أهل السماء والأرض)[3].

وممّا ذكر من حذف المضاف ما تأوَّله بعضهم في قوله تعالى: {**وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ (45) قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ ۖ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۖ إِنِّي أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ**} (هود:46)؛ إذ قالوا بتقدير: (إن أصله عمل غير صالح)، جاعلين الضمير مضافًا إلى مضاف محذوف. وقد أبطل هذا التقدير المرتضى؛ تنزيهًا لنبي الله وزوجه. وقال بجواز تقدير مضاف آخر لـ"غير" تقديره: (صاحب)[4].

ويرجع سبب كثرة قول المرتضى بحذف المضاف إلى سهولة القول بحذفه من الناحية التركيبيّة؛ ويرجع هذا إلى أنه لا يتكلَّف له موقعًا وظيفيًّا من الجملة، بل سيستعيد موقعه من المضاف إليه، ثم سيعمل فيه المضافُ الجرَّ.

5. حذف المضاف إليه.

كما يحذف المضاف في التركيب الإضافي يحذف المضاف إليه، وقد ادَّعى المرتضى حذفه في مواضع قليلة، ومنها في قوله تعالى: {**وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ**} (البقرة: 212)، إذ قدر مضافين إلى "حساب"؛ وهما: (المرزوق) و(المخلوقين)[5].

وكذا في قوله تعالى: {**وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ**} (البقرة: 186)؛ إذ يقدّر المرتضى مضافات إليها مناسبة لـ "قريب" منها: (الإجابة)، و(المعونة)، و(النعمة)[6].

---

[1] النيسابوري: **صحيح مسلم**، ج 4 ص 763.

[2] الأمالي، ج 1 ص 70.

[3] الأمالي، ج 1 ص 75.

[4] الأمالي، ج 1 ص 476.

[5] الأمالي، ج 1 ص 377.

[6] الأمالي، ج 1 ص 566.

6. حذف الموصوف.

وعلى صعيد المركب الوصفي فأول ما يمكن ادعاء حذفه الموصوف؛ وقد رصدناه مرة واحدة في الأمالي، في آيات سورة هود سابقة الذكر؛ إذ في معالجته لها أورد قراءة من قرأ: **(إِنَّهُ عَمَلَ غَيْرَ صَالِحٍ)** على أن يكون (عمل) فعلًا ماضيًا، وهنا ينبغي تقدير موصوف تصفه الصفة، ويكون التقدير: (إنه عَمَلَ عملًا غيرَ صالح)، وعلَّق المرتضى قائلًا[1]:

فأمّا القراءة بنصب اللّام فقد ضعّفها قوم، وقالوا: كان يجب أن يقال: (إنه عَمَلَ عَمَلًا غَيْرَ صَالِح؛ لأن العرب لا تكاد تقول هو يعمل غيرَ حَسَن، حتى يقولوا: عَمَلًا غير حسن.

وليس وجهها بضعيف فى العربية؛ لأنّ من مذهبهم الظاهر إقامة الصفة مقام الموصوف عند انكشاف المعنى وزوال اللبس؛ فيقول القائل: قد فعلت صوابًا، وقلت حسنًا. بمعنى فعلتُ فِعْلًا صوابًا، وقلت قولًا حسنًا.

وعند النظر في الأمالي نجد المرتضى لم يورد أي موضع فيه حذف الصفة، وليس هذا بالغريب؛ إذ يقل حذفها في اللغة[2].

النوع الثاني: حذف الأفعال.

وأما من جهة الأفعال فقد ندر أن يقول المرتضى بتقديرها مفردة – دون أن تكون جملة – ووجدنا هذا في موضع واحد، وهو عند كلامه في قوله تعالى: **{إِذْ جَاءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا}** (الأحزاب: 10)؛ إذ نجده عندما تعرض إلى سؤال من سأل: كيف يمكن أن تبلغ القلوب الحناجر ويبقى الإنسان حيًّا؟ أجاب على هذا التساؤل بوجهين أحدهما أن الكلام على الكناية، وثانيهما أن فيه فعلًا محذوفًا تقديره (كاد)، ويكون تقدير الكلام عندئذ (وإذ زاغت الأبصار وكادت القلوب تبلغ الحناجر. ثم توسع المرتضى في ذكر معاني (كاد) في كلام العرب[3].

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 477.

[2] ينظر: ابن هشام، عبد الله بن يوسف: **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**، تح يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، د ط، ج 3 ص 289.
و: الأشموني: **شرح الأشموني**، ج 2 ص 328.

[3] الأمالي، ج 1 ص 322 – 325.

والذي يبدو لنا أنَّ في هذا التأويل تكلُّفًا؛ إذ لا دليل في الكلام يدلّ على المقاربة، ولتقدير (كاد) لا بد من:

أولًا: جعلها في صدر الجملة.

ثانيًا: جعل القلوب اسمًا لها.

ثالثًا: تأويل الفعل الماضي بالمضارع.

وفي هذا إعادة تشكيل للجملة. ويبقى الوجه الأول الذي ساقه المرتضى بأن الخطاب آتٍ على سبيل الكناية عن شدة الخوف والفزع أقوى وأولى.

النوع الثالث: حذف الحروف.

ذهب المرتضى إلى وجود عدد من الحروف المحذوفة في الخطاب وقدّرها، ونسوق ثلاثة أمثلة على ذلك.

المثال الأول: (من) التبعيضيّة و(أن المصدريّة).

أورد المرتضى تأويلات لقوله تعالى: **{لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ}** (آل عمران:128)؛ لبيان وجه عطف الفعل على الاسم كما تقدّم[1]، وفي معرض كلامه أورد جواز أن يكون في الآية حرفان مضمران بعد (أو)، وهما: (من) التبعيضية، و(أن المصدرية). وعليه يكون التقدير: (ليس لك من الأمر شيءٌ أو من أن يتوب عليهم أو يعذبهم). ويكون وجه حل الإشكال تأويل (أن) المصدرية وفعلها بمصدر، فتكون النتيجة: "ليس لك من الأمر شيء أو من توبتهم ومن عذابهم"[2].

المثال الثاني: (واو الاستئناف) أو فاؤه.

ومن الوجوه النحويّة التي عالج بها المرتضى قوله تعالى في وصف اليهود: **{وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ}** (المائدة:64)، وجود واو استئناف أو فائه في جملة (غُلّت أيديهم)[3]. وبهذا يكون الخطاب في الآية يذكر قول اليهود، ثمّ يستأنف بخطاب متعالٍ يرد عليهم.

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 589.

[2] الأمالي، ج 1 ص 589.

[3] الأمالي، ج 2 ص 6.

المثال الثالث: (لا) النافية.

ومن أعجب وجوه التأويل التي تعرّض إليها في قوله تعالى: **{لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ ۖ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ (28) إِنِّي أُرِيدُ أَن تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ ۚ وَذَٰلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ}** (المائدة:29) القول بحذف (لا) النافية قبل تبوء، وبعد أن أورد المرتضى عددًا من الشواهد التي جاء فيها هذا الضرب من الحذف[1]. ولكنه عقَّب بتعقيب يمكن أن يفهم منه رفضه هذا الوجه، وهو: "وهذا الجواب يضعّفه كثير من أهل العربية؛ لأنهم لا يستحسنون إضمار (لا) في مثل هذا الموضع"[2].

النوع الرابع: حذف الجمل.

نجد المرتضى قال بحذف الجمل سواء أكانت هذه الجمل جملًا مقترنة مع غيرها شَرطيًّا أم لا، ومن الجمل غير المقترنة شرطيًا ما ذهب إليه في تأويل قوله تعالى: **{وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ}** (البقرة:30)، إذ قدَّر في خطاب الله سبحانه وتعالى جملة هي: "وإنّي عالم أن سيكون من ذريته من يفسد فيها"[3]، ويقول إنَّ هذه الجملة المقدَّرة اكتفي عن إيرادها لدلالة ما ورد من خطاب الملائكة، ومن ثَمَّ ينبّه إلى أن الخطاب القرآنيّ جاء على اختصار شديد في حكاية الحوار، موردًا عددًا من المواضع القرآنيَّة التي جاءت على هذا السَمْت.

وعندما ننظر في تأويل المرتضى هذه الآية نجده يفتحها دلاليًا على معنى غير ظاهر؛ إذ يبدو في الخطاب أنَّ الملائكة تستفهم مستنكرة خلافة الإنسان في الأرض ولازم هذه الخلافة التمكين، وتمكينُه يجعله قادرًا على الإفساد في الأرض. أما على الوجه الذي وجهّه المرتضى فالملائكة لم تحلّل التلازم المنطقي بين الأسباب والنتائج، بل كان استنكارها على ما هو موجود في ظاهر الخطاب الإلهي الأصلي.

ويمكن أيضًا أن ندرج تحت هذا العنوان (حذف الجمل) أحد الوجوه التي قال بها في تأويل قوله تعالى: **{انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا}** (الإسراء:48) إذ يقدّر جملة في محل نصب نعت لـ"سبيلًا" بتقدير: "فلا يستطيعون سبيلًا يرجع إليه"[4].

---

[1] الأمالي، ج 2 ص 44.

[2] الأمالي، ج 1 ص 45.

[3] الأمالي، ج 2 ص 64.

[4] الأمالي، ج 2 ص 143.

وقد تأوَّل المرتضى وجود حذف في الجمل المقترنة شرطيًّا، ومن حذف جملة الشرط ما قاله في تأويله قوله تعالى: {**سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ**} (الأعراف:146)؛ إذ يورد عددًا من الوجوه التي يمكن حمل الخطاب عليها بما لا يقتضي الجبر، ومنها كونه "جوابًا لمحذوف؛ كأنه قال: "ذلك بأنه متى ما أظهرنا لهم آياتنا كذبوا بها""[1].

ومنه ما قاله في قوله تعالى: {**وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ ۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَن رَّأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ ۚ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ ۚ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ**} (يوسف:24)، إذ يقدّر المرتضى جملة جواب الشرط بوجهين: الأول: (لهمّ بها)، والثاني: (لعزم أو فعل)[2].

النوع الخامس: حذف أشباه الجمل.

مما يمكن حذفه ومن ثَمَّ تقديره في الكلام أشباه الجمل، وقد أكثر المرتضى من تقديرها خاصّة شبه الجملة الجرّية (حرف الجرّ ومجروره)؛ ومنها في قوله تعالى: {**رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً ۚ إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ**} (البقرة:8)؛ إذا يقدّر المرتضى شبه جملة مقيدة للفعل تُزِغ، ويكون التقدير: " لا تزغ قلوبنا عن ثوابك ورحمتك"، أو "لا تزغ قلوبنا عن اليقين والإيمان"[3]. وكذا في قوله تعالى: {**وَسْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنا أَجَعَلْنا مِنْ دُونِ الرَّحْمنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ**} (الزخرف:45)؛ إذ يقيد المرتضى الفعل "أرسلنا" بجارٍّ ومجرور بتقدير (إليه)[4].

التقنية الرابعة (القول بالزيادة).

وأمّا تقنية القول بالزيادة فلم نرصدها إلا مرة واحدة في معالجته لقوله تعالى: {**خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ ۖ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ**} (الأنعام:128)، إذ احتمل أن تكون (إلا) فيها زائدة في وجهين من الوجوه السبعة التي ذكرها في تأويل الآية[5]. ولم يفصّل القول كثيرًا في الوجهين.

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 305.

[2] الأمالي، ج 1 ص 455.

[3] الأمالي، ج 2 ص 26.

[4] الأمالي، ج 2 ص 72.

[5] الأمالي، ج 2 ص 77 و78.

ويمكن أن تكون علة أنّه لم يقل بالزيادة كثيرًا في تأويله للآيات أن القول بوجود حروف زائدة في القرآن الكريم محلّ نظر عند المفسرين والنحاة[1]، مما يجعل الوجوه التي فيها قول بالزيادة سهلة الردّ.

التقنية الخامسة (الاختلاف في مرجع الضمير).

ومما يمكن الاستفادة منه الضمير؛ إذ في إرجاعه إلى مراجع مختلفة تغيير لمعاني النصوص من الآيات وأحاديث وغيرها. وقد أكثر المرتضى الكلام في الضمائر ومراجعها، ومنه كلامه في قوله تعالى: **{لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا ۖ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ ۗ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ}** (البقرة: 177)؛ إذ وقف على الضمير المتصل في "حبه"، وأجاز فيه أربعة أوجه:

الأول: أن يكون راجعًا إلى "المال"؛ وعليه يكون المصدر (حبّ) مضافًا إلى مفعوله.

الثاني: أن يكون راجعًا إلى "من آمن"؛ وعليه يكون المصدر مضافًا إلى فاعله.

الثالث: أن يكون راجعًا إلى المصدر المؤول من الفعل "آتى" الذي يؤول بإتيانه، وعليه أيضًا يكون المصدر مضافًا إلى مفعوله.

الرابع: أن يكون راجعًا إلى الله سبحانه وتعالى؛ وعليه تكون أيضًا مضافًا إلى مفعوله[2].

وعند النظر في الاحتمالات الأربعة التي أوردها المرتضى نجدها متنوعة؛ إذ فيها إضافة إلى الفاعل وإلى المفعول.

وفيها إرجاع إلى أقرب مذكور وهو (المال)، وفيها إرجاع إلى بعيد. وفيها إرجاع إلى مصدر مؤول مستلّ من فعل مذكور.

ونجد المرتضى في مواضع أخرى يعتمد على تنويع الإحالات لحلّ الإشكالات المدعاة على الآيات الكريمة، ومنها ما قاله في حل التعارض الظاهر بين "ولقد علموا" و"لو كانوا يعلمون" في قوله تعالى في آية السحر: **{وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ ۚ وَلَبِئْسَ مَا**

---

[1] ينظر: مرحباوي، صالح: **الحروف الزائدة في اللغة العربية: قراءة في آراء النحاة والبلاغيين**، مجلة النص، مخبر النص المسرحي، الجزائر، 2022م، م 8 ع 2 ص 258 و281.

[2] الأمالي، ج 1 ص 209 و210.

شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ} (البقرة: 102)؛ إذ قال: إن الضمير في (لو علموا) عائد على الشياطين معلمي السحر، وفي "لو كانوا يعلمون" عائد على متعلمي السحر من البشر[1].

ومنه تأويله قوله تعالى: **{أُولَٰئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُم مِّن دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ۘ يُضَٰعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ ۚ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ}** (هود:20)؛ إذ أجاز إرجاع الضمير (واو الجماعة) في (ما كانوا) إلى أولياء المشركين مما يعبدون وما يتخذون من شركاء، وعليه يكون المعنى أن هؤلاء في القيامة لا يسمعون دعاءهم ولا يرون حالهم[2].

ومن المسائل التي تعرض المرتضى إليها في أماليه مسألة العدد في الضمير؛ إذ وردت في الذكر الكريم ضمائر جمع يظهر أنها ترجع إلى مثنًى. ومن هذا ما جاء في قوله تعالى مخاطبًا آدم وحواء: **{وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ}** (البقرة:36). فيبيّن المرتضى ثلاثة وجوه تجعل الإحالة في الضمير إلى جمع، وهي:

الأول: أن يكون الضمير عائدًا على آدم وحواء وما سيلحقهما من ذرية.

الثاني: أن يكون عائدًا على آدم وحواء وإبليس.

الثالث: أن يكون عائدًا على آدم وحواء والحيّة التي كانت معهما في الجنة.

ثم ساق عددًا من الشواهد والأدلة التي تظهر أن من عادة العرب أن تخاطب الاثنين بخطاب الجمع[3].

التقنية السادسة (تعليق أشباه الجمل).

ومن التقنيات نادرة الاستعمال في الأمالي تعليق أشباه الجمل بغير ما يبدو في الظاهر، وقد رصدنا هذا الاستعمال مرة واحدة فقط، وهي في تأويل قوله تعالى: **{فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ}** (التوبة: 55) إذ أجاز المرتضى تعليق شبه الجملة (في الحياة الدنيا) بالفعل (تعجبك)، على الرغم من أنَّ المتبادر في هذه الآية أنها متعلّقة ومقيَّدة للفعل (يعذّبهم)[4].

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 404.

[2] الأمالي، ج 1 ص 519.

[3] الأمالي، ج 2 ص 135 و136.

[4] الأمالي، ج 1 ص 486.

التقنية السابعة (الاختلاف في معاني الحروف).

ونجد هذه التقنية كثيرة الورد في الأمالي؛ فقد جاءت فيما يربو على الخمسة عشر موضعًا من الكتاب، وهنا نعرض إلى جملة منها.

فعندما أراد المرتضى دفع القول بوجود الحشو في قوله تعالى: **{فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ}** (النحل:26) جاء بثلاثة وجوه للنظر إلى حرف الجرّ (من) **أولها:** حمله على (عن) "فيكون المعنى: فخرّ عنهم السقف من فوقهم؛ أي خرّ عن كفرهم وجحودهم"[1]. **وثانيها:** أن تكون (من) بمعنى (اللّام)[2]. وثالثها: أن تكون هي ومجرورها للتأكيد وزيادة البيان[3].

وحينما أراد المرتضى دفع إفادة التجسيم في قوله تعالى: **{قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ۖ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ}** (ص:75)، جاء بوجوه منها: أنّ اليدَين في الآية نعمة الدنيا والآخرة، على أن تكون (الباء) آتية بمعنى (اللّام)[4].

ومن الحروف التي أوَّلها المرتضى حاملًا إيَّاها على معانٍ مختلفة (ما) وهي في العربيَّة تأتي اسميَّة تامَّة وغير تامَّة، وتأتي حرفيَّة، ولكل واحدة أنواع. وقد وقف عليها في مواضع من كتابه؛ أولها: في توجيه قوله تعالى: **{وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ}** (البقرة:102)؛ إذ أجاز أن تكون (ما) الثانية فيها النافية وليست الموصولة[5]، وهو بهذا يخرجها من اسميَّتها إلى الحرفيَّة، وكذا يخرجها من كونها معطوفة على (السحر) إلى أن تكون نافية لجملة مستأنفة. وجهة الاختلاف بين الوجهين أنَّ في القول بأنها موصولة بعد واو عاطفة أن الشياطين يعلمون السحر والشيء الذي أنزله الله على الملكين، وأمَّا مع القول بأنها نافية بعد واو استئنافية يكون الله (سبحانه وتعالى) أنزل شيئًا على الملكين.

ثانيها: في قوله تعالى **{أُوْلَٰئِكَ لَمْ يَكُونُواْ مُعْجِزِينَ فِى الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُم مِّن دُونِ اللهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ۘ يُضَٰعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ ۚ مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُواْ يُبْصِرُونَ}** (هود:20)؛ إذ

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 340.

[2] الأمالي، ج 1 ص 341.

[3] الأمالي، ج 1 ص 342.

[4] الأمالي، ج 1 ص 532.

[5] الأمالي، ج 1 ص 402.

يقف المرتضى على دلالة (ما كانوا يستطيعون..) فيورد احتمالات منها أن (ما) في الموضعين ليست النافية، بل المصدريَّة الظرفيَّة؛ بمعنى: سيعذبون ما داموا يسمعون ويبصرون في جهنَّم[1].

وممّا تقدم في هذا المبحث يتضح أنَّ التأويل النحوي كان حاضرًا بقوة في الأمالي، ويمكن وصف حضور هذا الضرب من التأويل بالتنوّع إذ استعمل المرتضى التقنيات الست كلها، وتبقى من السبع تقنية الزيادة التي على الرغم من أن المرتضى له رأي خاصّ فيها – كما تقدّم – إلا أنَّه قال بها في بعض المواضع. كما يلحظ كثرة استعماله التأويل النحوي عددًا، وتوالي استعماله؛ إذ يحضر في أغلب النصوص المؤولة.

[1] الأمالي، ج 1 ص 519.

التأويل البلاغي وتقنياته.

ونجد التأويل البلاغيّ له مكانة عالية في الأمالي؛ إذ عمد إلى القول به وتوظيفه لحلّ عدد كبير من الإشكالات وللإجابة على كثير من الأسئلة التي يمكن أن تسأل حول النصوص الواردة، وليس مستغربًا في العمل التأويلي، خاصة بالنظر إلى الأسس المنهجيّة التي أسس عليها المرتضى عمله؛ إذ من أهمها معالجة العلاقة بين الحقيقة والمجاز[1].

وقد استفاد المرتضى كثيرًا من علوم البلاغة وتحديدًا علمي البيان والمعاني، وبغيرها ممَّا اعتاد الدارسون إدخاله في الدراسة على المستوى البلاغيّ من قبيل المجاز المرسل، أو بغيره ممَّا كان له صلة قوية بالبلاغة من قبيل الحذف والزيادة، واختيار معاني الحروف ونحوه.

كما أن إسهامات المرتضى النقديَّة في الأمالي بصورة عامَّة تتخذ من البلاغة وعلومها سُلَّمًا للوصول إلى المقولات النقديَّة وتحقيقها، والردّ على أقوال السابقين.

وممَّا يؤكّد حضور البلاغة وعلومها في الكتاب إفرادُه بعض المباحث لدراسة عدد من القضايا البلاغيَّة كما سيأتي.

التأويل على المستوى البياني.

التقنية الأولى (القول بالتشبيه).

لم يحضر القول بالتشبيه كثيرًا في ثنايا التأويل في الأمالي؛ إذ لم نرصد حضوره صريحًا إلا مرتين. على الرغم من تناوله التشبيه بأنواعه من حيث عدد المشبَّهات والمشبَّهات بِها في إحدى استطراداته[2].

الأولى: عندما تعرَّض إلى إشكال عقديّ في قوله تعالى: **{ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ}** (الأعراف:146)، وملخص الإشكال الذي تعرَّض له في هذه الآية أنَّ الغفلة من الأعذار التي يعذر بها المخطئ[3]. وهذا لا يتناسب والدلالة الظاهرة في الآية، لذا حملها المرتضى على التشبيه البليغ. ويكون المعنى عندئذ: (وكانوا عنها كالغافلين). وهذا التشبيه يعدّ من تشبيهًا مجازيًّا عند البلاغيّين؛ لعدم النص فيه على التشبيه بالأداة، ومن ثمَّ يعد القول بوجود عملًا تأويليًّا.

---

[1] ينظر ص 166

[2] الأمالي، ج 2 ص 107 – 113.

[3] ينظر الاستدلال على عذر الجاهل نصًّا وعقلًا في: الرازي، محمد بن عمر: **المحصول في علم أصول الفقه**، تح طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1998م، ج 2 ص 260 و261.

والثانية: قال بالتشبيه بمعاني مختلفة في قوله تعالى: {**وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً ۚ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ**}(البقرة:171)؛ إذ يورد خمسة وجوه للتشبيه فيها والقول بأيّها يعطي دلالة مختلفة عن الآخر؛ وهي[1]:

1. تشبيه واعظ الذين كفروا وداعيهم إلى الإيمان والطاعة بالراعي الذي ينعق بالأغنام التي لا تعقل، وعليه يكون الضمير المقدَّر في جملة (صمٌّ بكمٌ) راجعًا إلى (ما لا يسمع) أو (الذين كفروا)، وعلى هذا تكون دلالة الآية قريبة إلى دلالة قوله تعالى: {**وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ ۖ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ**} (فاطر:22)، في أن النبي أو أي واعظ لا يتمكن من إيصال الهداية لمن لا يريدها.
2. تشبيه الذين كفروا بالغنم. وهو من قبيل الاستهزاء بالكفار الذين اختاروا أن يكونوا كالأغنام لا تسمع ولا تعقل.
3. تشبيه تمثيليّ بين حالة النبي والذين آمنوا في دعائهم للكفار بناعق في الغنم. وفي القول بهذا النوع من التشبيه تشبيه الصورة بالصورة؛ إذ يكون النبي والواعظ حين يخاطبون هؤلاء الكفار مشابهين لمن ينعق في الأغنام يريد هدايتها.
4. تشبيه الذين كفروا في دعائهم للأصنام دون الله بالناعق بالغنم التي لا تسمع ندائه. وهذا التشبيه مختلف عن الثلاثة المتقدمين؛ إذ يكون الناعق فيه هم الكفار لا الواعظ، ويكون المعنى فيه أنَّ الذين كفروا حين ينادون أصنامهم كالراعي الذي ينعق في غنمه فتنزجر دون أن تفهم ما يقول، ويكون الصمّ والبكم والعميّ هم الأصنام لا الأغنام. وهذا الوجه أرجح الوجوه في نظر الباحث؛ لأن لا معنى لوصف الأغنام التي لا تسمع إلا دعاء ونداء بالعمى.
5. مشابه للرابع، إلّا أنَّ الأغنام فيه تسمع ولا تعي. هو يختلف عن الرابع في أنه يوجه وصف الأصنام بالصمم والبكم والعمى بأن ليس عدم القدرة على السمع والبصر، بل عدم القدرة على فهم ما يرون ويسمعون.

التقنية الثانية (القول بالكناية).

ومن التقنيات المطّردة كثيرة الورود في الكتاب القول بالكناية؛ إذ رصدنا القول بها في الكتاب خمسين مرة تقريبًا. وربما يكون هذا دليلًا على انفتاح المرتضى على المعاني المتعدّدة

[1] الأمالي، ج 1 ص 221 – 224.

للنصّ الواحد؛ إذ – كما أشرنا – الكناية تمثّل أجلى صور انفتاح التلقي القديم على تعدُّد المعنى. وهنا نختار ثلاثة من النصوص التي أخذ فيها القول بالكناية صفة محوريَّة في التأويل.

أولها: في قوله تعالى: **{فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ}** (الدخان:29). إذ يعرض المرتضى عند معالجته نفي البكاء عن السماء ضربين رئيسين؛ الأول منهما قائم على التأويل النحويّ بتقدير مضاف محذوف (فما بكى عليهم أهل السماء). والضرب الثاني قائم على الكناية وقد قال فيه بوجوه كثيرة منها:

1. إنَّ في الآية كناية عن عدم الأخذ بثأرهم.
2. إنَّ فيها كناية عن عدم ارتفاع عمل منهم إلى السماء.
3. بكاء السماء كناية عن المطر[1].

ويكون المراد حين القول بالوجه الأول أنَّ الله (سبحانه وتعالى) عزيز لا يتمكن أحد من خلقه على مغالبته ولا الانتقام من فعله. وأمَّا القول بالثاني فيعني أنهم إنما عذبوا لكفرهم بالله وعدم عبادته فلم يرتفع له عمل منهم، ويمكن أيضًا أن يقال في عدم بكاء الأرض عليهم أنهم لم يخلفوا عملًا صالحًا على أهل الدنيا، فيذكرهم أحد. وأمَّا القول بالوجه الثالث ففيه إشارة إلى فعل العرب حين كانوا يندبون ويرثون الموتى فيطلبون المطر أن يصب على قبر المرثيّ.

ثانيها: عند ردّه التعارض المتوهَّم بين قوله تعالى: **{وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا}** (الإسراء:72)، وقوله: **{وَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ اليَوْمَ حَدِيدٌ}** (ق:22). إذ قد يُدَّعى بين الآيتين تعارُض من جهة أن آية (ق) تصرّح بقوة البصر ونفاذه، بخلاف آية (الإسراء) التي تصف بعض أهل الآخرة بالعمى. ولحلّ هذا الإشكال يعرض المرتضى وجهين قائمين على القول بالكناية في تأويل الآية الأولى:

1. العمى في الدنيا كناية عن عدم التأمّل أو عن الإيمان والمعرفة.
2. العمى الأخروي كناية عن الخوف والغمّ والحزن[2].

ثالثها: في تأويل قوله: **{وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الأُمُورِ}** (البقرة:210)؛ إذ قد يُشكل مشكل بأنَّ رجوع الأمور إليه يقتضي خروجها منه. ولدرء هذا الإشكال يقدم المرتضى أربعة وجوه قائمة على الكناية في الآية[3]:

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 78 و79.
[2] الأمالي، ج 1 ص 108 و109.
[3] الأمالي، ج 1 ص 362 و363.

1. إرجاع الأمور كناية عن انكشاف حقيقة الأمور للناس يوم القيامة.
2. كناية عن مجازاة الناس محسنهم بإحسانهم، ومسيئهم بإساءته.
3. كناية عن ملكه وتملكه للأمور يوم القيامة.
4. كناية عن عودة الأمور إلى حالها الذي كانت عليه قبل الخلق.

التقنية الثالثة (القول بالمجاز العقلي).

قال المرتضى بالمجاز العقليّ في مواضع محدودة في كتابه، وهي على ما رصدنا أربعة مواضع.

الموضع الأول: في قوله تعالى: **{وَسْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنا أَجَعَلْنا مِنْ دُونِ الرَّحْمنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ}** (الزخرف:45)؛ إذ يرى أن المأمور بالسؤال في ظاهر الآية النبيّ، ولكن في الحقيقة الأمّة هي المأمورة بالسؤال؛ "لأنه (عليه السلام) لا يحتاج إلى السؤال"[1] ثم ساق عددًا من الشواهد القرآنية التي وجه الخطاب في الظاهر إلى النبيّ مع توجهه في حقيقته إلى الأمّة.

الموضع الثاني: في قوله تعالى مخاطبًا بني إسرائيل: **{وَإِذْ نَجَّيْناكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذابِ يُذَبِّحُونَ أَبْناءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِساءَكُمْ، وَفِي ذلِكُمْ بَلاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ}** (البقرة:49)؛ إذ أشار المرتضى إلى وجود مجاز عقليّ في الآية؛ من جهتَي الفاعل والمفعول؛ وهو في الفاعل لأنهم في الأصل أنجوا أنفسهم، وأسند الفعل لله (سبحانه وتعالى) لأنه من قدَّر ويسَّر النجاة لهم. ومن جهة المفعول لأنَّ من قوم موسى من لم يُدْرك ما قبل العبور، وهؤلاء أبناء الناجين، وجُعل الفعل واقعًا عليهم إلحاقًا لهم بآبائهم[2].

الموضع الثالث: في قوله تعالى مخاطبًا بني إسرائيل أيضًا: **{وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً فَادَّارَأْتُمْ فِيها وَاللَّهُ مُخْرِجٌ ما كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (72) فَقُلْنا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِها كَذلِكَ يُحْيِ اللَّهُ الْمَوْتى وَيُرِيكُمْ آياتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ}** (البقرة:73)؛ إذ يشير المرتضى إلى كون القاتل شخصًا واحدًا من بني إسرائيل، والفعل أسند إليهم جميعًا للإشارة إلى تحميلهم مسؤوليَّة الجريمة[3].

الموضع الرابع: وهو أيضًا في خطابه سبحانه لبني إسرائيل: **{يا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلى بارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بارِئِكُمْ فَتابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ}** (البقرة:54)؛ وفي هذا الموضع يتداخل القول بالمجاز العقليّ بالمجاز اللغويّ؛ إذ يشير

---

[1] الأمالي، ج 2 ص 71.
[2] الأمالي، ج 2 ص 95 و96.
[3] الأمالي، ج 2 ص 193.

إلى أن معنى "اقتلوا أنفسكم" تعني أن يقتل كلُ واحد نفسه أو أن يقتل بعضهم بعضًا أو ألا يدفعوا من أراد قتلهم[1].

وممَّا تقدَّم يظهر أنَّ لتقنيات التأويل البيانيَّة حضورًا متفاوتًا في الأمالي؛ إذ يمكن وصف التقنية الثانية (القول بالكناية) بالاطِّراد والكثرة، والتقنية الثالثة (القول بالمجاز العقلي) بالقلَّة، وأما التقنية الأولى (القول بالتشبيه) بالقلة.

تقنيات المعاني

التقنية الأولى (الاختلاف في الخبرية والإنشائية).

وهي تقنية القول بخبريَّة الجملة التي ظاهرها الإنشاء، والعكس بأن يقال بإنشائيّة الجملة التي ظاهرها الخبريَّة، وقد رصدنا استعمالها في ثلاثة مواضع:

الموضع الأول: في قوله تعالى: **{أُوْلَٰٓئِكَ لَمْ يَكُونُواْ مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُم مِّن دُونِ اللهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ۘ يُضَٰعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ ۚ مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُواْ يُبْصِرُونَ}** (هود:20)، وفيها يُجيز المرتضى أن تُحمل الآية على الإنشاء من جهتين؛ الأولى: حمل (أولئك لم يكونوا معجزين في الأرض) على الإنشاء بمعنى الوعيد والتوعُّد. والثانية: حمل (وما كان لهم من دون الله من أولياء) على الإنشاء أيضًا بأن يكون المراد معناها الأمر أي: (آمنوا بالله دون أولياء من دونه)[2].

الموضع الثاني: في قوله تعالى: **{وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ}** (المائدة:64)؛ إذ في فهمه للآية وتأويله إيَّاها رجَّح أن يكون قوله "غلّت أيديهم ولعنوا بما قالوا" إنشاء بمعنى الدعاء على صورة الخبر[3].

الموضع الثالث: عند وقوفه على قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): "كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَّى يَكُونَ أَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِه أَوْ يُنَصِّرَانِه"[4]. بأن يقال في معناه أنَّ الله (سبحانه وتعالى) يَمُنُّ على خلقه بأن جعلهم لطاعته، فلا تعصوه وتخالفوه[5].

---

[1] الأمالي، ج 2 ص 310.

[2] الأمالي، ج 1 ص 518 – 520.

[3] الأمالي، ج 2 ص 7.

[4] بلفظه غير مسند في: ابن قتيبة: **تأويل مختلف الحديث**، ص 47.
وقريبًا منه في: البخاري: **الجامع الصحيح**، ج 2 ص 100.

[5] البخاري: **الجامع الصحيح**، ج 2 ص 74.

التقنية الثانية (القول بالأغراض البلاغيّة).

وقد قال المرتضى بالأغراض البلاغيَّة مرَّات معدودة في أماليه، ويمكن أن نعدّ فيها توجيهه تكرار **{لَا أَعْبُدُ ما تَعْبُدُونَ}** في سورة "الكافرون" و**{فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ}** في سورة "الرحمن" بأن الغرض منه التأكيد[1]. والقول بأنَّ الغرض من تكرار لفظ أو عبارة لأن ذلك يمنعهما من أن تكون لهما دلالة خاصة بهما[2].

وكذا يمكن أن نعدّ فيه أيضًا أحد وجوه التأويل التي ساقها المرتضى لقوله تعالى: **{خُلِقَ الْإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ ۚ سَأُرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ}** (الأنبياء:37)؛ إذ قال بأن ذكر (من عجل) محمول على المبالغة[3].

وكذا قوله بتفريغ المفضَّل والمفضَّل عليه من الاشتراك في قوله تعالى على لسان نبيه يوسف (عليه السلام): **{قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ}**(يوسف:33)[4].

ويمكن أن يدخل فيه أيضًا معالجته العطف في قوله تعالى: **{ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً}** (البقرة:74) إذ أشار إلى جواز حمله على الإباحة أو على التفصيل والتمييز أو على سبيل الإبهام فيما يرجع إلى المخاطب[5].

ويظهر لنا عند التتبُّع في الأمالي أنَّ المرتضى لم يعتمد هذه التقنية كثيرًا في تأويله؛ وربما يعود هذا إلى أنها ليست واضحة ولا قاطعة، مما يجعل القول بها لا يمكن إثباته.

التقنية الثالثة (القول بالحصر والقصر).

لم يستعمل المرتضى هذه التقنية؛ إذ لم يقل بوجود حصر أو قصر في آية ليس منصوصًا فيها عليه بالأدوات التي أشار إليها البلاغيّون والنحاة بأنها نص في الحصر وهي: النفي المتبوع بالاستثناء، واستعمال (إنما). ويمكن القول إنه ابتعد عن هذه التقنية ابتعادَه عن مثيلاتها من التقنيات التي يصعب إثباتها وتستحيل إقامة البرهان عليها. ذلك أن الخصم يستطيع أن يحملها – في غالب السياقات – على قصد الاهتمام والتأكيد.

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 139.

[2] ينظر: المبارك: **الظاهر اللغويّ في الثقافة العربية**، ص 100.

[3] الأمالي، ج 1 ص 441.

[4] الأمالي، ج 1 ص 463.

[5] الأمالي، ج 2 ص 50 و51.

التقنية الرابعة (القول بالمفهوم).

يبدو أن المرتضى اقتصد في استعمال هذه التقنية؛ إذ لم يستعملها بوصفها أداة للتأويل إلا في موضع واحد حسب رصدنا، وهو في قوله تعالى: {**لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ جُناحٌ فِيما طَعِمُوا إِذا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**} (المائدة:93)؛ إذ يتعرض المرتضى إلى إشكال نفي الجناح عن المؤمنين شرط الاتّقاء والإيمان وعمل الصالحات، فيقول: إنَّ الشرط فيها يمكن أن يؤخذ على أنه ذو مفهوم أو غير ذي مفهوم، ثم يشرح الوجوه الممكنة لفهمه.

فأمّا الوجه الأول الذي أشار إليه المرتضى فهو الشرط هنا ليس لبيان التكليف إذ على الإنسان أن يلتزم بتكليفه ويمتنع عمَّا حرَّمه الله، فإن فعل ذلك ارتفع عنه الجناح من كلّ وجه. ويبدو أن المرتضى توقَّع أن يُعتَرض على هذا الوجه ببُعده فيذيّل بيانه بقوله: "وليس بمنكر حذف ما قدَّرناه لدلالة الكلام عليه، فمن عادتهم أن يحذفوا ما يجرى هذا المجرى، وتكون قوة الدَّلالة عليه وسوقها إليه مغنيين عن النطق به. وفي القرآن وفصيح كلام العرب وأشعارها أمثلة كثيرة لذلك لا تُحصى"[1].

وأمّا الوجه الثاني فملخصه أن في قوله (وآمنوا) عدول عن العطف على جملة الشرط، ويبينه قائلًا[2]:

> **وأما بيان الوجه الثاني: فهو أنّا نعدل عن ظاهر الشرط فيما ولي الاتقاء [إذا ما اتقوا]؛ من ذكر الإيمان وعمل الصالحات، ونجعله ليس بشرط وإن كان معطوفًا على شرط؛ لأن العدول عن الظاهر بالأدلّة القاهرة واجب لازم مستعمل في أكثر القرآن؛ فكأنه تعالى لمّا أراد أن يبيّن وجوب الإيمان وعمل الصالحات وتأكيد لزومه عطفه على ما هو واجب لازم من اتقاء المحارم؛ لاشتراكهما في الوجوب، وإن لم يشتركا في كونهما شرطًا في نفي الجناح فيما يُطعم؛ وهذا تفسُّحٌ وتوسُّعٌ في البلاغة يحار فيها العقل استحسانًا واستغرابًا؛ وتعويل على أن المخاطب بذلك على إرساله والعدول عن تفصيله يضع كلّ شيء منه فى موضعه؛ وكم في القرآن من هذه الغرائب في الفصاحة والعجائب والحذوف والاختصارات التي لا يتجاسر بليغ ولا فصيح على الإقدام عليها، والمرور بشعبها خوفًا من الزلل والخلل!**

---

[1] الأمالي، ج 2 ص 313.

[2] الأمالي، ج 1 ص 313 و314.

الفصل الرابع

تحليل نماذج مختارة من مجالس المرتضى

- **مجلس يحوي على تأويل على المستويات التأويلية اللغوية الأربعة. (المجلس الخامس والثلاثون)**
- **مجلس يغلب عليه التأويل المعجميّ. (المجلس الرابع)**
- **مجلس فيه تأويل صرفيّ. (المجلس الرابع والأربعون)**
- **مجلس يغلب عليه التأويل النحويّ. (المجلس الرابع عشر)**
- **مجلس يغلب عليه التأويل البلاغيّ. (المجلس الأربعون)**
- **تأويل حديث نبويّ شريف. (المجلس السادس والخمسون)**
- **تحليل تكملة تأويلية. (التكملة الخامسة والعشرون)**

الفصل الرابع

تحليل نماذج مختارة من مجالس المرتضى.

وفي الفصل الختاميّ من رسالتنا هذه اخترنا أن نأخذ نماذج من الكتاب ووضعها أمام التحليل لتجربة النتائج النظريّة المتقدّمة والتأكد من صلاحيتها، ولكي تكون بصورة أوضح وأجلى. ومما دفعنا لوضع هذا الفصل أيضًا أنَّنا في الفصل السابق كنا نعرض للتقنيات ونمثّل لها من الكتاب دون عرض المعالجة التأويليّة بصورة شاملة، فلسدّ هذا النقص لا محيص عن مثل هذا الفصل.

هذا، وإذ لم يكن بالوسع تحليل جميع مجالس الكتاب اخترنا أن نجعل المجالس المختارة للتحليل متمايزة متنوعة. ويمكن للقارئ مراجعة ملحق هذه الرسالة، ففيه جدول تحليليّ للكتاب يعرض النصوص المؤوَّلة ونوع الإشكال فيها، وطبيعة الاستدلال والأدلة التي استشهد بها المرتضى، والتقنيات التأويليّة المستعملة.

وللحفاظ على نوع من التنوُّع في النماذج المحلل أخترنا النماذج على النحو الآتي:

1. مجلس يحوي على تأويل على المستويات اللُّغويَّة الأربعة الرئيسة، وهو المجلس الخامس والثلاثون.
2. مجلس يغلب عليه التأويل المعجميّ، وهو المجلس الرابع.
3. مجلس يغلب عليه التأويل الصرفيّ، وهو المجلس الرابع والأربعون.
4. مجلس يغب عليه التأويل النحويّ، وهو المجلس الرابع عشر.
5. مجلس يغلب عليه التأويل البلاغيّ، وهو المجلس الأربعون.
6. مجلس اعتنى فيه بتأويل حديث نبويّ، وهو المجلس السادس والخمسون.
7. تكملة تأويليَّة، وهي التكملة الخامسة والعشرون.

وسنلتزم في تحليل كل مجلس بوصف بنية المجلس، وذكر النص أو النصوص المؤولة، وببيان الإشكالات ونوعها، والوجوه التي أوردها، والشواهد والاستدلالات التي ساقها، وأخيرًا تقنيات التأويل المستعملة.

أولًا: مجلس يحوي على تأويل على المستويات اللغوية الأربعة الرئيسة.

يمثّل المجلس الخامس والثلاثون من الأمالي[1] أفضل مجلس لتأكيد المنهج اللغويّ المتنوّع للشريف المرتضى؛ وذلك لتنوّع التأويل فيه ومجيئه على المستويات الأربعة الأساسية، واخترنا في دراستنا لهذا المجلس مقارنته بتأويل الرازيّ للآية في تفسيره الكبير، وبتأويل أبي حيان الأندلسي في تفسيره البحر المحيط.

بنية المجلس.

لم يوافق هذا المجلس الشكل القياسيَّ الذي جاءت عليه أغلب مجالس الأمالي على نحو التمام؛ إذ لم يأت فيه بتأويل حديث نبويّ. مع بقاء أهم عنصرين من عناصر بنية المجلس في الأمالي؛ وهما تأويل آية، والاستطراد الأدبيّ.

الآية محل التأويل.

قوله تعالى: **{خُلِقَ الْإِنْسانُ مِنْ عَجَلٍ سَأُرِيكُمْ آياتِي فَلا تَسْتَعْجِلُونِ}** (الأنبياء:37).

الإشكال ونوعه.

لم يصرّح المرتضى بنوع الإشكال الذي قد يوجَّه إلى هذه الآية، وربما يكون السبب في ذلك أنَّه يَرى أنه أوضح من أن يُذكر، وهو إشكال بيانيّ؛ إذ كيف يمكن أن يخلق الإنسان من العجل وهو حالة يَتَصِف بها الإنسان؟ وألّا يخالف هذا الآيات المُحكمة والأحاديث المتواترة الواضحة في أن الإنسان خلق من طين.

وجوه التأويل.

1. القول بالمبالغة: إنّ الإنسان شديد العجلة، أشار إليه الرازي مختارًا له، وأشار إليه أبو حيان.
2. القول بالقلب: إنّ العجل خُلق من الإنسان، أشار إليه الرازي وأبو حيان مستبعدَين له.
3. القول بمعنى آخر للعجل: خُلق الإنسان من ضعف، أشار إليه الرازي وأبو حيان.
4. القول بتناوب صرفيّ: خُلق الإنسان بتعجُّل وسرعة، أشار إليه أبو حيان
5. القول بمعنى آخر للعجل: خُلق الإنسان من طين، أشار إليه الرازي وأبو حيان على أنه بلغة حِميَر.
6. القول بالخصوص: خُلق آدم من عجل أي سرعة، أشار إليه أبو حيان.

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 441 – 451.

7. القول بالخصوص أيضًا: خَلق الله آدم معاجلًا به غروب الشمس.
8. القول بالخصوص أيضًا: خَلق الله آدم فوثب عجلانًا مبادرًا إلى ثمار الجنة.

وجوه لم يقل بها المرتضى:

1. القول بالخصوص: المعني بالإنسان هنا لا اسم الجنس بل شخص معين، وهو النضر بن الحارث، أشار إليه الرازي وأبو حيان.
2. نسبة العجلة إلى غير الله: نسبتها إلى آدم أثناء خلقه "يا رب عجّل تمام خلقي قبل أن تغيب الشمس"، أشار إليه أبو حيان.

وقد أشار المرتضى عند عرضه الوجوه الثمانية إلى أنّه يرجّح الأول. ويكمن الوصول لهذا الاستنتاج انطلاقًا من قوله في بداية معالجته "قد ذُكر في هذه الآية وجوهٌ من التأويل نحن نذكرها، ونرجّح الأرجح منها"[1] وعند ملاحظة الطريقة التي ساق بها الوجوه يظهر أنه عني بالاستدلال للوجه الأول وقدّم له عددًا من الشواهد والاستدلالات. ومما يقوي هذا الاستنتاج العادة التي اتخذها المرتضى في سوقه الوجوه، وهي أنه يأتي بالوجه الأرجح عنده أولًا ثُمَّ يأتي بسائر الوجوه. وأجلى ما قاله في تأكيد اختياره هذا الوجه: "وفي الجواب الأول حُسن تقديم ذلك على طريق الذمّ والتوبيخ والتقريع من غير إضافة إليه عز وجل؛ فالجواب الأول أوضح وأصحّ"[2].

ومن الجهة الأخرى نراه بعد إتمام الوجوه يقول: "وهذه الأجوبة المتأخّرة مبنية على أنّ المراد بالإنسان فيها آدم (عليه السلام) دون غيره"[3].

ومما يدعو إلى التأمّل عدم ذكر المرتضى للوجهين الذين أشار إليهما الرازيّ وأبو حيان في تفسيريهما للآية الكريمة، على الرغم من أنهما وجهان مرويان عن جملة من كبار المفسرين الذين لا يتصوّر أنَّ المرتضى كان غافلًا عن قولهم في الآية؛ إذ الأول منهما منسوب إلى ابن عبَّاس، والثاني منسوب إلى مجاهد.

وقد يكون السبب في عدم ذكره الوجه الأول أنَّ القول بأنَّ الإنسان هنا إنسان مخصوص وهو النضر بن الحارث لا يتناسب مع سياق الآيات التي جاء لوعيد الكفار عامَّة، وهذا يختلف عن الوجوه التي قال فيها المرتضى أنَّ المراد به آدم (عليه السلام)؛ لأن آدم أبو البشر فبيان حالة خلقه تجعلهم يعتبرون.

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 441.
[2] الأمالي، ج 1 ص 444.
[3] الأمالي، ج 1 ص 445.

أمَّا الوجه الثاني فهو قريب من الوجه الثامن من وجوه المرتضى فربما يكون اكتفى بالثامن عن ذكره، أو لأن ما صحَّ عنده رواية عن ابن عباس الوجه الثامن من الوجوه التي ذكرها لا هذا الوجه.

الشواهد والاستدلال.

اكتفى المرتضى لدعم الوجه الأول بشواهد نصّيّة، فلم يأتِ باستدلال كلاميّ أو عقليّ. وجاءت هذه الشواهد متنوعة كعادة المرتضى؛ فاستدلّ بآية قرآنيّة[1]، وبيت شعريّ[2]، وعادة العرب في كلامها[3]. ولم يغفل المرتضى في معرض الاستدلال عن السياق؛ إذ جعل من قوله تعالى (فلا تستعجلون) قرينة على أنَّ المراد بالآية أنَّ الإنسان في طبعه شِدَّة تعجله الأمور، فجاءت الآية توبيخًا وتقريعًا لهم على اتخاذهم هذا الطريق مع قدرتهم على مفارقته إلى طريق التثبُّت والتدبُّر.

وأما الوجه الثاني فهو أغنى الوجوه من الناحية الجدليَّة، فقد بدأ عند ذكره له بالتصريح بمن قال به من علماء العربيّة، وهم: أبو عبيدة، محمد بن المستنير المعروف بقطرب[4]. وقد استدلَّ له أيضًا على النحو الذي استدلَّ به للوجه الأول فلم يأت باستدلال عقليّ، وجاء بشاهدين قرآنيين[5]، وشواهد من شعر العرب ونثرهم[6].

---

[1] وهي قوله تعالى: {وَكَانَ الإِنْسَانُ عَجُولًا} (الإسراء:11).

[2] وهو قول الخنساء:

ترتـع مـا غفلـت حتـى إذا ادَّكـرت فإنَّمـا هـي إقبـال وإدبـارُ

الخنساء، تماضر بنت عمرو: **ديوان الخنساء**، اعتنى به وشرحه: حمدو طمّاس، دار المعرفة، بيروت، ط 2، 2004م، ص 46.

واستشهد به في: الزمخشري: **الكشاف**، ج 2 ص 399.

وفي: الجرجاني: **دلائل الإعجاز**، ص 300.

[3] وهو قول العرب في المبالغة: "ما خُلقتَ إلا من نوم"، وقولهم: و"ما خلق فلان إلا من شر"، و"ما أنت إلا أكل وشرب".

[4] ينظر في ترجمتهما على الترتيب: الزركلي: **الأعلام**، (ج 7 ص272) و(ج 7 ص 95).

[5] وهي قوله تعالى: {وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ} (آل عمران:40)، وقوله: {مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ} (آل عمران:76).

[6] وهي الأبيات الآتية:

- قول الأعشى:

لمحقوقـة أن تسـتجيبي لصـوته وأن تعلمـي أنّ الـمُعانَ موفَّـق

الأعشى الكبير، ميمون بن قيس: **الديوان**، شرح وتعليق: محمد حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، د ط، ص 223.

- وقول الأخطل [ولم ينسبه المرتضى]:

علـى العيـارات هـدّاجون قـد بلغـت نجـران، أو بلغـت سـوءاتِهم هجـرُ

ومما يُلحظ هنا أنَّ المرتضى لم يقلّل من الشواهد التي تؤيّد هذا الوجه على الرغم من أنَّه لا يوافق عليه.

في حين جاء الفخر الرازي ببيت واحد دون نسبة يثبت تسمية العرب من يكثر من فعل بالفعل نفسه.

ثم يسعى المرتضى لنقض هذا الوجه، ويحشد لهذا أنواعًا من الاستدلال، فأولًا يأتي باستدلال كلاميّ عقديّ، وهو أنَّه لا يمكن قبول أنَّ في القرآن قلبًا تنزيهًا له. ثم نَاقِش في جواز نسبة خلق العجل – وهو من أفعال الإنسان – إلى الله (سبحانه وتعالى). ويُنهي اعتراضه على هذا الوجه

الأخطل، غياث بن غوث: **الديوان**، شرح وترتيب: مهدي ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1994م، ص 109.

وقول خِداش بن زهير:

ونركـــب خـــيلًا لا هـــوادة بينهـــا وتشـــقى الرّمـــاح بالضَـــيَاطِرة الحُمـــرِ

العامري، خداش بن زهير: **الديوان**، جمع وترتيب: يحيى الجبوري، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، 1986، ص 79.

- وبيت لم نقف على نسبته:

تمشـــى بـــه عُـــوذَ النِّعـــاج كأنَّهـــا عـــذارى ملـــوك فـــى بيـــاض ثيـــاب

وقول ابن مقبل [ولم ينسبه المرتضى]:

حســـرت كفّـــى عـــن السّـــربال آخـــذه فـــردًا يَجِـــزُّ علـــى أيـــدي المفيضـــينا

ولم أجده في الديوان المطبوع: ابن مقبل تميم بن أبيّ: **الديوان**، تح: عزة حسن، دار الشرق العربي، بيروت، 1995م.

- وقول ابن الأحمر:

وجُـــرْدٍ طـــار باطلُهـــا نســـيلًا وأحـــدث قَمْؤهـــا شَـــعَرًا قِصـــارَا

ولم نصل لديوان مطبوع له.

- وبيت لم نقف على نسبته:

وقســـورة أكتـــافهم فـــي قسّـــيهم إذا مـــا مشـــوا لا يغمـــزون مـــن النّســـا

وقول شاعر آخر [أورد عجزه دون صدره، ولم ينسبه]:

لخلّابـــة العينـــين كذّابـــة المنـــى وهـــنّ مـــن الإخـــلاف والولعـــان

ورد في: ابن منظور: **لسان العرب**: ج 8 ص 410 مادة (و ل ع).

قول العرب: "عرضتُ الناقةُ على الحوض"، "إذا طلعت الشعرى استوى العود على الحرباء".

بأنّ فيه إقامة (من) مقام (في). بقوله أن في القول بـ"هذا تجوُّز على تجوُّز، وتوسُّع على توسُّع، لأن القلب أوَّلًا مجاز، ثم هو من بَعيد المجاز؛ وذكر العجل والمراد به غيره مجاز آخر"[1].

في حين اكتفى أبو حيان بنسبته إلى أبي عمرو ثمَّ ضعَّف هذا الوجه بإشارته إلى أن القلب يكون في الشعر لا في الكلام المنثور.

ولو تأمّلنا في رد المرتضى على هذا الوجه ورد أبي حيان لوجدنا الاختلاف فيهما جوهريًّا؛ إذ منطلق ردّ المرتضى عقديّ فجعل من المسلمات العقدية حاكمة على فهم النص القرآني إثباتًا ونفيًا، أمَّا أبو حيان فلم يظهر هذا الجانب.

وقد اختلفا في حدود وقوع القلب عند العرب؛ إذ يرى المرتضى أنه لا يكون في القرآن الكريم، وقد يفهم من كلامه أنَّه يمكن أن يكون في المنثور. في حين منع أبو حيان وقوعه في المنثور مطلقًا. وهذا ممَّا اختلف فيه العلماء من نحويين وبلاغيين فصاروا على أربعة مذاهب، وهي[2]:

- المذهب الأول: جائز في القرآن الكريم وفي الشعر والنثر شرط عدم اللبس، وهو مذهب مشهور جدًّا؛ إذ عليه ابن مالك، وابن فلاح، وابن الضائع، والأخفش، وابن السرّاج، وابن الأنباريّ، والثعالبي، والمبرّد، والزمخشريّ، والطبريّ.
- المذهب الثاني: جائز في الشعر فقط شرط عدم اللبس، وعليه الآمدي وحازم القرطاجني.
- المذهب الثالث: جائز في الضرورة مع وجوب وجود مسوّغ له، وعليه المغاربة كابن عصفور وابن أبي الربيع.
- المذهب الرابع: أنه لا يجوز في القرآن وجائز في غيره، وعليه النحاس، والسمين الحلبيّ.

وعليه فإنَّ المسألة خلافية فلا يمكن الاستدلال بها على بطلان الوجه إلا بعد إثبات بطلان القول بوجود القلب في القرآن أو في الكلام المنثور.

وأمَّا الوجه الثالث فنسبه إلى الحسن البصريّ[3]، وقد أجاز المرتضى هذا الوجه إن كان هناك شاهد عليه. وهذا يدلّ عل التزام المرتضى بألّا يرد الاحتمال الدلاليّ للألفاظ إن لم يصله شاهد عليه، بل هو يبقيه في فضاء الاحتمال.

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 444.

[2] عبد الفتاح، محمد إبراهيم حسنين: **أسلوب القلب في النحو العربيّ (دراسة تحليلية لشواهده وأنواعه)**، مجلة كلية اللغة العربية بالقاهرة، ع 33، ص 117 – 125.

[3] ترجمته في: الزركلي: **الأعلام**، ج 2 ص 226.

وأما الوجه الرابع فنسبه إلى أبي الحسن الأخفش[1]، وقد ساق آية مؤيدة للمعنى[2]، ثم أورد اعتراضًا ممكنًا على هذا الوجه من جهة السياق بأنَّ هذا لا ينسجم مع ذيل الآية {سَأُرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ}، وردَّه بأنه يمكن أن يكون وجه المطابقة أن يكون معنى الآية أنهم "لمّا استعجلوا بالآيات واستبطؤوها أعلمهم تعالى أنه ممن لا يعجزه شيء إذا أراده ولا يمتنع عليه"[3]. وهذا الوجه في الجمع بين المعنيين راجح بقرنية اتصال ياء المتكلم المخفّفة بالفعل.

وأما الوجه الخامس فقد استدل عليه بشاهد قرآني[4] وآخر شعري[5]، وقد أشار المرتضى إلى أن صاحب العين – وهو الخليل بن أحمد – جاء بهذا المعنى ولم يستشهد له، وقال بأن الشاهد الذي جاء به يصلح ليكون شاهدًا له. ثم أوردًا رواية أخرى للبيت الشعريّ مع تغيير بسيط في الألفاظ، ولم نجد هذه الظاهرة متكررة في الكتاب. وفي ذيل الوجه عالج مسألة التناسب مع السياق والمعنى الكليّ للآية.

في اكتفى أبو حيان ببيت شعريّ واحد منسوب إلى أحد الحِميَرِيّين؛ لإثبات أن الطين يسمى عجلًا بلغتهم.

وأما الوجوه السادس والسابع والثامن فجاء بها مقتضبة، وفيها يجعل من (ال) التعريف في "الإنسان" عهدية، وإن لم يصرح. لو ينسب الوجه السادس لأحد، ونسب السابع إلى مجاهد[6]، والثامن إلى ابن عبّاس[7] والسدّيّ[8].

وهو بهذا النسبة يعطي الوجوه شيئًا من الدعم؛ إذ نسبة القول إلى الصحابة والتابعين يعدّ من التفسير والتأويل بالأثر، وهو في حكم الاستدلال بالنصوص.

---

[1] الأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة. ترجمته في: الزركلي: **الأعلام**، ج 3 ص 102.

[2] وهي قوله تعالى: {إِنَّما قَوْلُنا لِشَيْءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} (النحل:40)

[3] الأمالي، ج 1 ص 444.

[4] وهو قوله تعالى: {وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسانِ مِنْ طِينٍ} (السجدة:7).

[5] وهو بيت غير منسوب وأورده بروايتين:

والنّبــع ينبــت بــين الصّــخر ضــاحية والنخــل ينبــت بــين المــاء والعجــل

والنّبــع فــي الصّــخرة الصّــماء منبتُــه والنّخــل ينبــت بــين المــاء والعجــل

[6] مجاهد بن حجر. ترجمته في: الزركلي: **الأعلام**، ج 5 ص 278.

[7] عبد الله بن عباس (رضي الله عنه). ترجمته في: الزركلي: **الأعلام**، ج 4 ص 95.

[8] إسماعيل بن عبد الرحمن السدي. الزركلي: **الأعلام**، ج 1 ص 317.

ويمكن متابعة الاستدلال والاستشهاد في هذا المجلس بالجدول الآتي:

الوجه	النسبة	الاستدلال النقلي				الاستدلال العقلي
		القرآن	الحديث	الشعر	النثر	
الأول	✗ الوجه المختار	✓	✗	✓	✓	✗
الثاني	✓ أبو عبيدة وقطرب وأبو القاسم البلخي	✓	✗	✓	✓	لنقضه
الثالث	✓ الحسن البصري	✗	✗	✗	✗	✗
الرابع	✓ أبو الحسن الأخفش	✓	✗	✗	✗	✗
الخامس	✗	✓	✗	✓	✗	✗
السادس	✗	✗	✗	✗	✗	✗
السابع	✓ مجاهد	✗	✗	✗	✗	✗
الثامن	✓ ابن عباس والسدي	✗	✗	✗	✗	✗

الجدول (4): الاستشهاد والاستدلال في المجلس الخامس والثلاثين من الأمالي

وممَّا تقدّم يظهر اهتمام المرتضى البالغ بالاستدلال والاستشهاد بخلاف المفسرين – الرازي وأبي حيان – اللذين اكتفيا من الاستشهاد بنسبة الوجوه إلى القائلين بها وبشاهد واحد على واحد من وجوه التأويل.

ومن هذا يظهر الاختلاف الجوهريّ بين كتاب الأمالي وبين كتب التفسير؛ إذ كتاب الأمالي يركّز على الشواهد والاستدلالات أكثر من كتب التفسير التي يكتفي كثير منها بذكر وجه واحد أو عدد محدود من الوجوه، وإن أكثر من الوجوه لم يطل في الاستدلال عليها ومناقشتها.

وقد تكون علة هذا أنَّ المرتضى لا يتعرّض إلى آيات القرآن جميعًا، بل ينتخبها انتخابًا، ثم يركز جهده عليها، بخلاف كتب التفسير التي تقصد التعرّض إلى آيات القرآن جميعها وشرحها مما يجعل التركيز أقلّ على الآية الواحدة.

تقنيات التأويل اللغوي ومستوياتها.

تنوعت تقنيات التأويل لهذه الآية كما أشرنا سابقًا، فجاءت على المستويات المختلفة:

فعلى المستوى المعجمي نجده حمل العَجَل – وهو السرعة – على الضعف والوهن مرة، وعلى الطين ونحوه مرة أخرى؛ إذ في هذا قول بالاشتراك اللفظي، وحمل على معنى معجمي مغاير

للمعنى المتبادر. وقد بذل المرتضى في تقوية هذا الحمل من خلال سوق الأدلة والشواهد الممكنة عليها.

ويمكن أن يتداخل مع المستوى المعجمي المستوى الصرفيّ؛ إذ لا يخطئ من يقول إن حمل المرتضى العجل على التعجيل وعلى المعاجلة على المستوى المعجمي، وإن كنّا نرجح جعلهما على المستوى الصرفيّ؛ للاشتراك في مادة المفردة وجذرها، وكون اختلاف المعنى مستقى من دخول حروف الزيادة على الجذر.

ولم يغب المستوى النحوي عن هذا المجلس؛ إذ إنه حاضر في القول بالقلب (خلق العجل من الإنسان)، وكذلك يمكن ملاحظته في الرد الذي جاء به المرتضى على هذا الوجه بأن قال إن فيه إقامة (من) مقام (في).

ولم تغب تقنيات المستوى البلاغي أيضًا إذ أورد المرتضى منها تقنية الحمل على المبالغة في وصف الإنسان بكثرة العجلة، وهي التقنية الأساس في الوجه المرجح.

ثانيًا: مجلس يغلب عليه التأويل المعجمي.

كثرت المجالس التي غلب عليها التأويل المعجميّ، وقد اخترنا المجلس الرابع[1] لكثرة استعمال تقنيات هذا المستوى فيه مع ملاحظة أنَّ التأويل المعجمي يقتصر حضوره على المعالجة الأولى، دون الثانية والثالثة، ولكنَّنا اخترنا تحليل التأويل في المعالجات الثلاث مع التركيز على المعاجلة الأولى ليكون التحليل شاملًا.

بنية المجلس.

يتكون المجلس الرابع من ثلاث معالجات تأويلية، واستطراد عقديّ.

المعالجة الأولى: تأويل لقوله تعالى: **{وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يَعْقِلُونَ}** (يونس: 100)، وقوله (صلى الله عليه وآله): "أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلْهُ"[2].

المعالجة الثانية: جمع لقوله تعالى: **{يَوْمَ يَأْتِ لا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ}** (هود: 105)، وقوله تعالى: **{هَذَا يَوْمُ لا يَنْطِقُونَ}** (المرسلات: 35 و36)، وقوله تعالى: **{وَأَقْبَلَ بَعْضُهُم عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُون}** (الصافات:27، والطور:25).

المعالجة الثالثة: بيان المراد في قوله (صلى الله عليه وآله): "لَا تَسُبُّوا الدَّهْرَ؛ فَإِنَّ الدَّهْرَ هُوَ اللهُ"[3].

الاستطراد: يعرض فيه المنافع التي أعطاها الله (تبارك وتعالى) الأحياء، وقد جعلها ثلاثة أنواع: منفعة تفضّل، ومنفعة عِوض، ومنفعة ثواب.

الهدف التأويليّ

وقد يظهر أنَّ هذه النصوص الثلاثة أجنبية عن بعها، ولا صلة بينها. ولكنها في الحقيقة ترتبط فيما بينها بعلاقة دقيقة؛ وهي العلاقة الجامعة للنصوص العقدية في الكتاب التي تصف أفعال الله، وأفعال العباد، وما يصحّ نسبته للخالق وما تصح نسبته للمخلوق من صفات وأفعال.

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 64 – 74.

[2] الهيثمي: **مجمع الزوائد**، ج 10 ص 536.

[3] الحديث في: النيشابوري، **صحيح مسلم**، ج 4 ص 763.

و: ابن حنبل: **المسند**، (ج 15 ص 70) و(ج 16 ص 239) و(ج 16 ص 272) و(ج 16 ص 290) و(ج 37 ص 246).

ففي النص الأول يبحث المرتضى في مسألة اختيار العباد لأفعاله، وفي النص الثاني يبحث في تعارض ظاهر بين بعض النصوص القرآنية، وهذا وإن لم يكن مرتبطًا ارتباطًا مباشرًا بأفعال الله وصفاته ولا أفعال العباد وصفاتهم إلّا أنه منطلقه يدور في صفات الله من جهة أنّه سبحانه وتعالى حكيم عليم لا يمكن أنَّ يأتي بكلام يتعارض مع بعضه **{وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا}** (النساء:82). وفي النص الثالث يعالج مسألة تسمية الله سبحانه وتعالى بالدهر.

الإشكالات ووجوه التأويل.

في المعالجة الأولى.

تعرَّض المرتضى أولًا إلى ظاهر الآية الذي قد يفهم منه إجبار الإنسان على الإيمان والكفر، مما يقتضي بطلان التكليف؛ وبعبارة أخرى إذا كان الإنسان يؤمن ويكفر باختيار إلهي دون اختيار منه ولا ترجيح فلا يمكن أن يعاقب على كفره، ولا يكافأ لإيمانه؛ لأن ذلك ينافي العدل.

ومسألة الجبر والاختيار من المسائل التي دار فيها نقاش طويل بين الفرق العقدية الإسلامية بين قائل بالجبر وقائل بالتفويض وقائل بالاختيار.

- القول الأول (الجبر): قال الشهرستاني: "الجبر هو نفي الفعل حقيقة عن العبد وإضافته إلى الرب تعالى، والجبرية أصناف. فالجبرية الخالصة: هي التي لا تثبت للعبد فعلًا ولا قدرة على الفعل أصلًا، والجبرية المتوسطة: هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلا، فأما من أثبت للقدرة الحادثة أثرًا ما في الفعل، وسمي ذلك كسبًا، فليس بجبريّ"[1].

ومن أشهر القائلين بالجبر الجهمية[2]، وقد قال جهم: "وأنَّه لا فعل لأحد في الحقيقة إلا الله وحده، وأنّه هو الفاعل. وأنَّ الناس إنما تنسب إليهم أفعالهم على المجاز"[3].

- القول الثاني (التفويض): وهو عكس الجبر، وهو رأي المعتزلة الذين قالوا أنَّ الأفعال "بقدرة العبد وحدها"[4].

---

[1] الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1 ص 85.

[2] ينظر في ترجمة الجهمية والتعريف بجهم: الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1 ص 86.

[3] الأشعريّ، أبو الحسن، عليّ بن إسماعيل: **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تح نعيم زرزور، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 2005م، ج 1 ص 219.

[4] الإيجي، عضد الدين، عبد الرحمن بن أحمد: **المواقف في علم الكلام**، دون تحقيق، عالم الكتب، القاهرة، 1999م، ص 315.

- القول الثالث (الكسب): وبه قالت الأشاعرة وبعض المعتزلة والشعيبية من الخوارج[1]، وهي أن: "أفعال العباد مخلوقة لله تعالى حقيقة والعبد مكتسبها"[2].
- القول الرابع (أمر بين أمرين): وهو رأي اختصت به الإمامية عمن سواها من فرق المسلمين، ويعنون بالأمر بين الأمرين أنَّ الحق في أفعال العباد لا الجبر ولا التفويض بل بينهما، وبيّن المظفّر عقيدة الإمامية في أفعال العباد بقوله[3]:

إنَّ أفعالنا من جهة هي أفعالنا حقيقة ونحن أسبابها الطبيعية، وهي تحت قدرتنا واختيارنا، ومن جهة أخرى هي مقدورة لله تعالى وداخلة في سلطانه؛ لأنه هو مفيض الوجود ومعطيه، فلم يجبرنا على أفعالنا حتى يكون قد ظلمنا في عقابنا على المعاصي؛ لأن لنا القدرة والاختيار فيما نفعل، ولم يفوّض إلينا خلق أفعالنا حتى يكون قد أخرجها عن سلطانه، بل له الخلق والحكم والأمر، وهو قادر على كل شيء ومحيط بالعباد.

- ويمكن فهم هذه العقيدة من هذا الخبر[4]:

عن بريد عمير بن معاوية الشامي قال: دخلت على علي بن موسى الرضا بمَرْو فقلت له: يا بن رسول الله، روي لنا عن الصادق جعفر بن محمد (عليهما السلام) [أنه] قال: إنه لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين. فما معناه؟ قال: من زعم أن الله يفعل أفعالنا ثم يعذبنا عليها فقد قال بالجبر، ومن زعم أن الله (عز وجلّ) فوَّض أمر الخلق والرزق إلى حججه (عليهم السلام) فقد قال بالتفويض. والقائل بالجبر كافر والقائل بالتفويض مشرك فقلت له: يا بن رسول الله فما أمر بين أمرين؟

فقال: وجود السبيل إلى إتيان ما أمروا به وترك ما نهوا عنه. فقلت له: فهل لله (عز وجلّ) مشيئة وإرادة في ذلك؟ فقال: فأمّا الطاعات فإرادة الله، ومشيئته فيها الأمر بها والرضا لها والمعاونة عليها. وإرادته ومشيئته في المعاصي النهي عنها والسخط لها والخذلان عليها. قلت: فهل لله فيها القضاء؟ قال: نعم ما من فعل يفعله العباد من خير أو شر إلا ولله فيه قضاء. قلت: ما معنى هذا القضاء؟ قال: الحكم عليهم بما يستحقونه على أفعالهم من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة.

---

[1] السبحاني: **محاضرات في الإلهيات**، ص 192 و193.

[2] الشهرستاني: **الملل والنحل**، ج 1 ص 85.

[3] المظفر: **عقائد الإمامية**، ص 44.

[4] الصدوق، محمد بن علي: **عيون أخبار الرضا**، دون تحقيق، الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 2، 2013م، ج 1 ص 114.

ويعتقد المرتضى القول الرابع، وبه يصرّح في رسالة له يبين فيها مذهبه وأدلته، ويقول فيها: "كلّ هذا التصرف فعل العباد، انفردوا به، لا صنع لله تعالى فيه، وإن كان هو المُقدِر لهم عليه"[1].

وقد عرض المرتضى الإشكال في صورة جدلية بينه وبين سائل، يقول هذا السائل: "وظاهر هذا الكلام يدلّ على أنّ الإيمان إنّما كان لهم فعله بإذنه وأمره، وليس هذا مذهبكم [القول بالأمر بين الأمرين]. وإن حمل الإذن هاهنا على الإرادة اقتضى أنّ من لم يقع منه الإيمان لم يرده الله منه، وهذا أيضًا بخلاف قولكم. ثم جعل الرّجس الّذي هو العذاب على الذين لا يعقلون، ومن كان فاقدًا عقله لا يكون مكلّفا، فكيف يستحقّ العذاب؟ وهذا بالضد من الخبر المرويّ عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال: (أكثر أهل الجنة البله)"[2].

وإثر هذا يقدّم المرتضى وجوهًا من التأويل يرى أنها صالحة لحل هذا الإشكال العقائدي، وهي:

1. الإذن في الآية بمعنى الأمر، أي أنَّ الله أمر الناس أن يكونوا مؤمنين.
2. الإذن بمعنى التوفيق والتيسير والتسهيل.
3. الإذن بمعنى العلم.

ومن ثمّ يردّ على الشاهد الذي ساقه على لسان السائل بوجهين من التأويل؛ أولهما صرف البله من كونهم أهل الغفلة والنقص والجنون إلى الغافلين عن الشرّ والقبيح، من حيث لا يعرفون طريقهما، ويدخل هذا في باب الاستعارة التصريحية.

وثانيا أخذ البله على الغفلة والنقصان على الحقيقة مع صرفه إلى الأطفال والمجانين والبهائم ونحوها، مما يترحم عليهم الله (جل وعلا) ويتكرّم عليهم بإتمام عقولهم قبل دخول الجنة.

ولو نظرنا في الإنتاج التفسيري الإسلامي سنجد المفسرين يفهمون الآية ويفسرونها أو يؤولونها تبعًا للمذاهب الكلامية التي يتبعونها، ولهذا سنعرض هنا ما جاء في تفاسير تمثّل آراء المذاهب الأربعة.

- المذهب الأول (الجبر): لم يصلنا لهم كتاب في التفسير، ولم أجد في المصادر والمراجع أحدًا منهم وقف على هذه الآية، ويمكن تصوّر نظرتهم لها بأنَّ الله سبحانه وتعالى هو الذي يجعل الإنسان مؤمنًا أو كافرًا.

---

[1] المرتضى، علي بن الحسين: **الرسائل والمسائل (مسألة في خلق الأفعال)**، تح عدة من المحققين، مجمع البحوث الإسلامية، ط 1، 2020م، ج 2 ص 425.

[2] الأمالي، ج 1 ص 64.

- المذهب الثاني (الاختيار): قال الزمخشري (وهو من أشهر مفسري المعتزلة): "(وَما كانَ لِنَفْسٍ) يعنى من النفوس التي علم أنها تؤمن (إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ) أي بتسهيله؛ وهو منح الألطاف"[1]. وهذا التفسير مطابق للوجه الثاني من وجوه المرتضى.

- المذهب الثالث: الكسب: قال الرازي (وهو من أشهر مفسري الأشاعرة): "الإذن عبارة عن الإطلاق في الفعل ورفع الحرج وصريح هذه الآية يدل على أنه قبل حصول هذا المعنى ليس له أن يقدم على هذا الإيمان"، ثمَّ يقول:

احتج أصحابنا على صحة قولهم بأن خالق الكفر والإيمان هو الله تعالى بقوله تعالى: {وَيَجْعَلَ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ} (يونس:100) وتقريره أنَّ الرجس قد يراد به العمل القبيح، قال تعالى: {إِنَّما يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً} (الأحزاب:33) والمراد من الرجس هاهنا العمل القبيح، سواء كان كفرًا أو معصية، وبالتطهير نقل العبد من رجس الكفر والمعصية إلى طهارة الإيمان والطاعة، فلمَّا ذكر الله تعالى فيما قبل هذه الآية أن الإيمان لا يحصل إلا بمشيئة الله تعالى وتخليقه، ذكر بعده أن الرجس لا يحصل إلا بتخليقه وتكوينه والرجس الذي يقابل الإيمان ليس إلا الكفر، فثبت دلالة هذه الآية على أن الكفر والإيمان من الله تعالى.

- المذهب الرابع (أمر بين أمرين): ورأينا أن نذكر غير المرتضى من أصحاب هذا المذهب لبيان رؤيتهم بصورة أوضح، قال الطباطبائيّ في الميزان حين وقوفه على الآية[2]:

لمَّا ذكر في الآية السابقة أنَّ الأمر إلى الله سبحانه لو شاء أن يؤمن أهل الأرض جميعًا لآمنوا لكنه لم يشأ، فلا مَطمعَ في إيمان الجميع، زاد في هذه الآية في بيان ذلك ما محصله: أنَّ المِلك – بالكسر – لله فَله أصالة التصرُّف في كل أمر، لا يشاركه في ذلك مشارك إلا أن يأذن لبعض ما خلقه في بعض التصرفات.

والإيمان بالله عن اختيار والاهتداء إليه أمر من الأمور يحتاج في تحققه إلى سبب يخصه، ولا يؤثّر هذا السبب ولا يتصرَّف في الكون بإيجاد مسبّبه إلا عن إذن من الله سبحانه في ذلك .. فقوله: (وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله) حكم عام حقيقي ينيط تملك النفوس للايمان إلى إذن الله.

---

[1] الزمخشري: **الكشّاف**، ج 2 ص 373.

[2] الطباطبائي: الميزان في تفسير القرآن، ج 10 ص 127.

ورووا أنَّ المأمون سأل الإمام علي بن موسى الرضا عن هذه الآية فأسند عن آبائه عن الإمام عليّ أنه قال:

إنّ المسلمين قالوا لرسول الله (صلَّى الله عليه وآله وسلّم): لو أكرهت يا رسول الله من قدرت عليه من النّاس على الإسلام لكثر عددنا وقوينا على عدوّنا. فقال رسول الله (صلَّى الله عليه وآله وسلم) ما كنت لألقى الله ببدعة لم يحدث إليّ فيها شيئاً، وما أنا من المتكلّفين. فأنزل الله عليه: يا محمّد، {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا} (يونس:99) على سبيل الإلجاءِ والاضطرار في الدنيا كما يؤمنون عند المعاينة ورؤية البأس في الآخرة. ولو فعلت ذلك بهم لم يستحقّوا منّي ثوابًا ولا مدحًا، ولكنّي أريد منهم أن يؤمنوا مختارين غير مضطرين ليستحقُّوا منّي الزُّلفى والكرامة ودوام الخلُود في جنّة الخلد. {أَفَأَنتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ} (يونس:99) وأمّا قوله {وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ} (يونس:100) فليس ذلك على سبيلِ تحريم الإيمان عليها، ولكن على معنى أنّها ما كانت لتؤمن إلاّ بإذن الله، وإذنه أمره لها بالإيمان ما كانت مكلّفة متعبّدة وإلجاؤه إيّاها إلى الإيمان عند زوال التكليف والتعبّد عنها. فقال المأمون فرّجت عنّي فرج الله عنك.

ويلحظ أنَّ حمل الإذن على الأمر جاء به المرتضى أيضًا.

وممّا تقدّم يمكن القول إنَّ المرتضى انطلق من رأي الإماميّة في مسألة أفعال العباد، ودافع عن مذهبهم في المسألة.

ولتقييم الوجوه المعجمية التي وجَّه المرتضى إليها لفظة الإذن في النص الأول نرجع إلى المعاجم اللغوية للتأكد من ذكرهم للمعاني التي ذكرها وإيراد الوجوه الأخرى المحتملة معجميًّا، مع إيراد بعض الشواهد الموجودة في المعاجم والمدونة العربية لاستعمال العرب الألفاظ التي أولها على الوجوه التي ذكرها.

1. الإذن: الأمر.
   - جاء في العين: وفعله بإذني، أي بعِلْمي، وهو في معنى بأَمري، وكذلك الذي يأذَنُ بالدخول على الوالي وغيره.
   - جاء في لسان العرب: وَيَكُونُ بإِذْنِه بأَمره.
   - ومنه قوله تعالى: **{فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَن تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ}** (النور:36).
2. الإذن: التوفيق. لم يجده الباحث في المعاجم، ولم يجد شاهدًا عليه في بحثه، ولكن هذا لا يعني أنَّ القول به خاطئ تمامًا؛ إذ يبقى محتملًا لاقترابه من الدلالة الوضعية، ولأنَّ عددًا من المفسرين قالوا به.

3. الإذن: العلم.

- جاء في العين: وأذِنْتُ بهذا الشيء أي عَلِمتُ، وآذَنَني: أعلمني
- جاء في القاموس المحيط: أذِنَ بالشيء، كسَمِعَ، إذْناً، بالكسر ويُحَرَّكُ، وأذاناً وأذانَةً: عَلِمَ به. {فَأْذَنوا بحَرْبٍ}، أي: كونوا على عِلْمٍ. وآذَنَهُ الأمْرَ و. به: أعْلَمَهُ. وأذَّنَ تَأذيناً: أكْثَرَ الإعْلامَ.. وفَعَلَهُ بإذْني وأذِيني: بِعِلْمي.
- ومنه قول سارة القُرظيّة[1]:

كهـــولٌ مـــن قُريظَـــةَ أتلفـــتهم ســـيوف الخزرجيّـــة والرّمـــاحُ
ولـــو أذنـــوا بـــأمرهم لحالَـــت هنـــاك دونهـــم حـــربٌ رداحُ

في المعالجة الثانية

في المعالجة الثانية من هذا المجلس يتخذ المرتضى نهجًا مغايرًا للطريقة الأولى في التوصُّل إلى الوجوه التي يريد ذكرها؛ إذ يعترف منذ البداية بعد إيراد الآيات المراد جمعها بأنها "ظاهرة الاختلاف؛ لأن بعضها ينبئ عن أن النطق لا يقع منهم في ذلك اليوم، ولا يؤذن لهم فيه، وبعضها ينبئ عن خلافه"[2].

وقد أورد المرتضى وجهين للجمع بين الآيات ينفي عنها ظاهر الاختلاف؛ الأول منهما: قول قال به عدد من المفسرين، ولم ينسبه المرتضى لأحد منهم. وملخصه أنَّ يوم القيامة يوم طويل فيمكن أن يمنعوا من الكلام في بعضه، ويؤذن لهم في بعضه. وقد ضعّف المرتضى هذا الوجه لأنه رأى فيه تحميلًا للنص ما لا يحتمل؛ لأن الإشارة فيه إلى اليوم بطوله، "وعلى هذا التأويل يجب أن يكون قوله تعالى (هذا يوم لا ينقطون) في بعضه، والظاهر بخلاف ذلك"[3]. وأجد أن السبب الذي يدعوه لردّ هذا الوجه سبب نحويّ تركيبيّ؛ إذ لو نظرنا في إعراب الآية لوجدنا لفظة

---

[1] الحموي، ياقوت بن عبد الله: **معجم البلدان**، دون تحقيق، دار صادر، بيروت، 1977م، ج 5 ص 86.

- وبهذا اللفظ في:

كهـــولٌ مـــن قُريظَـــةَ أتلفتهـــا ســـيوف الخزرجيّـــة والرّمـــاحُ
رُزِئنـــا والرزيَّـــة ذات ثقـــلٍ يمـــرُّ لأهلهـــا المـــاء القـــراحُ
ولـــو أذنـــوا بـــأمرهم لحالَـــت هنـــاك دونهـــم حـــربٌ رداحُ

- الأصفهاني، أبو الفرج، علي بن الحسين، **كتاب الأغاني**، تح إحسان عباس وزميليه، دار صادر، ط 3، 2008م، ج 22 ص 80.

[2] الأمالي، ج 1 ص 68.

[3] الأمالي، ج 1 ص 69.

يوم مضافًا وجملة "ينطقون" في محل جر بالإضافة، وهذه الإضافة إضافة تعريف؛ فيكون (سبحانه وتعالى) عرّف يوم القيامة وسمّاه بيوم امتناع النطق.

وثاني الوجهين الوجه الذي رآه المرتضى "سديدًا" في تأويل الآيات أن الله (سبحانه وتعالى) "نفى النطق المسموع المقبول الذي ينتفعون به، ويكون لهم في مثله عذر أو حجة. ولم ينف النطق الذي ليست هذه حاله"[1]. وعليه يكون نطقهم كله غير نافع لهم وغير منقذ لهم، فما هو إلا تلاوم وتساؤل وتحسُّر. ومن ثَمَّ يحمل عدم إعطائهم الإذن على أنه (سبحانه وتعالى) "لا يستمع لهم ولا يقبل عذرهم"[2].

في المعالجة الثالثة

ويختتم المرتضى هذا المجلس بتأويل حديث شريف، دون إيراد للإشكال، والظاهر أنه هنا ليس في وارد ردّ إشكال، بل كل ما أراده هنا أن يبيّن المراد بالحديث الشريف، وبلفظة (الدهر) فيه. نعم، يمكن الوصول إلى نوع إشكال خفيّ فيه، وهو أن الله (سبحانه وتعالى) يختلف عن الدهر ضرورة؛ إذ إنَّ الدهر ليس إلا الزمن.

وبدأ المرتضى المعالجة بذكر الوجه الأشهر في تأويل الحديث، وهو "أنَّ المراد به لا تسبوا الدهر؛ فإنه لا فعل له، وإنّ الله مصرفه ومدبره"[3].

لكن المرتضى يرى أنَّ هناك تأويلًا أحسن منه، وهو أنّ العرب ينسبون ما وجب نسبته إلى الله من أفعاله إلى الدهر، خاصة المصائب والنوائب، فيسبّونه ويذمونه. فيأتي النبي ليقول "لا تسبّوا من فعل بكم هذه الأفعال ممّن تعتقدون أنه هو الدهر؛ فإنّ الله تعالى هو الفاعل لها"[4].

ويلحظ أن المعالجات الثلاث تختلف من ناحية الطول والقصر، ومن ثمَّ مدى العناية بتأويلها؛ وذلك يعود إلى أن المعالجة الأولى وما فيها من نصوص تمثل المكوّن الرئيس من المجلس، وأمّا المعالجتان الثانية والثالثة فجاءتا بوصفهما نوعًا من الاستطراد بعد المعالجة الأولى.

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 69.

[2] الأمالي، ج 1 ص 70.

[3] الصفحة نفسها.

[4] الصفحة نفسها.

الشواهد والاستدلال.

يبدأ المرتضى في **معالجته الأولى** بذكر احتجاج السائل الذي يستدل عقليًّا ببطلان الثواب والعقاب مع الجبر؛ لما فيه من ظلم ومخالفة للعدل. ويحتجّ أيضًا السائل بحديث: "أكثر أهل الجنة البله".

وكيّ يدحض المرتضى أجاب أولًا على الاحتجاج الأول بالوجوه المذكورة سابقًا داعمًا كل واحد منها بعدد من الشواهد والاستدلالات.

ففي الوجه الأول احتجّ بورود لفظة (الإذن) بمعنى الأمر في قوله تعالى: **{وَما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ}** (آل عمران: 145). وأمّا الوجه الثاني فلم يورد المرتضى فيه أي شاهد نصّي، مكتفيًا باستدلال عقليّ لا يوصل إلّا إلى جواز الوجه، وهو أنه "لا شبهة في أنّ الله يوفّق لفعل الإيمان، ويَلْطُف فيه، ويسهّل السبيل عليه"[1]. ويعلو الوجه الثالث على باقي الوجوه من جهة كثرة الاستدلالات والعناية بها؛ إذ استشهد بعادة العرب في كلامها[2]، داعمًا إياه باستدلال عقلي. ثم أخذ يناقش فيما يعدّه توهمًا من أن الإِذْن (بكسر الهمزة وسكون الذال) لا يعني العلم مستدلًا بشطر شعريّ[3]، وذلك أنه ساق عددًا من النظائر التي تبيّن أن الإذن اسم فعل[4].

وبعد هذا كله خلص المرتضى إلى ردّ الشاهد الروائيّ بشواهد شعرية تؤكد وصف العرب من لم يعرف طريق الشر والقبيح بالبله[5]. وأما الوجه الثاني فقد أيده باستدلال عقليّ واستدلّ أيضًا

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 64.

[2] فالعرب تقول: "أَذِنتُ لكذا وكذا" و "آذَنتُ فلانًا بكذا".

[3] الشطر صدر بيت لعدي بن زيد [ولم ينسبه]، وتمامه:

أيُّهـــا القلـــب تعلَّـــل بـــدَنَنْ إنَّ همِّـــي فـــي ســـماعٍ وأذَن

ديوان عدي بن زيد العبادي، ص 172.

[4] وهي: "مَثَل ومِثْل، وشَبَه وشِبْه".

[5] وهما بيتان: بيت لم ينسبه ولم نقف له على نسبة.

ولقـــد لهـــوت بطفلـــة ميّـــادة بلهـــاء تطلعنـــي علـــى أســـرارها

وبيت أبي النجم العجلي:

مـــن كـــل عجـــزاء سَـــقوط البرقـــعِ بلهـــاء لـــم تحفـــظ ولـــم تضـــيَّعِ

الديوان، ص 262. وفيه:

مـــن كـــل بيضـــاء سَـــقوط البرقـــعِ بلهـــاء لـــم تحفـــظ ولـــم تضـــيَّعِ

وساق في إثر هذا الشاهد بيتين في البراقع وسقوطها استطرادًا أدبيًّا.

له بخبر مجهول القائل لم ينسبه إلى النبيّ أو لغيره "بأن الأطفال والبهائم إذا دخلوا الجنّة لم يدخلوها إلا وهم على أفضل الحالات وأكملها"[1].

وبناء على هذا ونظرًا إلى ما تقدَّم مما جاء في المعجم وفي كلام العرب يبدو أنَّ الوجوه يمكن أن ترتب من حيث قوة الاستدلال المرتضى عليها وما يمكن أن يحشد من أدلة لإثباته على النحو الآتي:

أولًا الوجه الثالث؛ لأنه استدلَّ له بدليل عقليّ وآخر نقليّ، ولأنَّ القول بأنَّ الإذن يعني العلم حاضر في المعاجم العربية وله الكثير من الشواهد في المدونة العربية.

ثانيًا الوجه الأول؛ لأنه اكتفى بدليل نقليّ دون اسناد بدليل عقليّ؛ ولأن القول بأنَّ الإذن في الآية الأمر لا يخرج من الإشكال إلا أن يقال أنَّ معناها أنَّ الله أمر الناس كافة بالإيمان فلا يمكن أن يؤمنوا إلا بأمر. وهذا المعنى لا يخفى ضعفه؛ إذ لا طائل من أن يذكر هذا المعنى في القرآن الذي نزل بهداية الناس إلى الإيمان.

ثالثًا الوجه الثاني؛ لأنه لم يتسدل له بدليل عقليّ، واكتفى بدليل عقليّ لا يصلح في مقام إثبات الوجه، وكل ما يمكن الوصول إليه به جواز هذا الوجه. ومما يضعف هذا الوجه عدم ذكر أصحاب المعاجم هذا المعنى، وعدم ورود شاهد عليه في المدونة العربية، فيما وقع بيد الباحث.

وفي **المعالجة الثانية** لدفع التعارض الظاهر بين الآيات التي ذكر فيها كلام المعذّبين من كفار ومشركين ونحوهم يوم القيامة ومنعهم من النطق، فقد استدل المرتضى بعدد من الشواهد والأدلة لتوجيهها بحيث ينتفي التعارض.

ففي الوجه الأوّل الذي رآه المرتضى ضعيفًا – كما تقدّم – فقد ضعّفه لمخالفته الظاهر على النحو الذي ذكرناه فيما سبق، ولم يسق أيَّ دليل تقويته. وأمّا الوجه الثاني فقد بيّن أن العرب من عادتها أنّها تقول لمن لم يهتد لحجة في الخصام والجدال: "خرس فلان عن حجته" ونحوه. ثمّ ساق شاهدين شعريَّين يثبتان هذه العادة البيانية[2].

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 68

[2] الأول منهما لمسكين الدارمي، وهو قوله:

أعْمَـى إذا مـا جـارتي خرجـت حتّـى يـواري جـارتي الخـدر

ويصـمّ عمّـا كـان بينهمـا سـمعي ومـا بـي غيـرُه وقـر

مسكين الدارمي، ربيعة بن عامر: **الديوان**، تح: كارين صادر، دار صادر، بيروت، ط 1، 2000م، ص 60 و61.

وفي **المعالجة الثالثة** من هذا المجلس التي عني فيها بلفظة (الدهر) فقد أورد لها وجهين سبق ذكرهما، وفي الأول منهما يكتفي ببيان الوجه دون استدلال عليه. وأمّا الوجه الثاني – وهو المختار عنده – فحشد له عددًا من الأدلة أولها دليل تاريخي متعلق بسبب النزول؛ فقد بيَّن السياق التاريخي واصفًا عقيدة ملحدي العرب وعباد أوثانهم مبينًا أن هذا الحديث يحذر من الوقوع فيما جرت عليه عادتهم من نسبة الأشياء إلى الله تعالى، ثمَّ مضى يستدلّ على إسنادهم المصائب إلى الدهر بقوله (جلّ وعلا) على لسان المشركين: **{ما هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيا نَمُوتُ وَنَحْيا وَما يُهْلِكُنا إِلَّا الدَّهْرُ}** (الجاثية:24)، وحكى رواية الأصمعي "ذمّ أعرابيٌّ رجلًا فقال: هو أكثر ذنوبًا من الدهر".

وتزوّد من الشواهد الشعريّة فأورد أربعة شواهد وينسبها لشعراء جاهليين[1].

وثانيهما قول الشاعر [لم ينسبه]:

لقد طال كتمانيك حتّى كأنّني بردّ جواب السّائلي عنك أعجم

وفي: البغدادي [الخطيب]، أحمد بن علي: **تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها [تاريخ بغداد]**، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 2002م، ج 14 ص 312. ورد منسوبًا إلى أبي نعيم الفضل بن دكين بهذه الصورة:

ما زال كتمانيك حتّى كأنّني بردّ جواب السّائلي عنك أعجم
لأسلم من قول الوشاة وتسلمي سلمت وهل حيٌّ على الناس يسلم

[1] أولهم: لبيد بن ربيعة بقوله:

في قرومٍ سادةٍ من قومه نظر الدّهر إليهم فابتهلْ

ابن ربيعة، لبيد: **الديوان بشرح الطوسي**، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه: حنّا نصر، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1993م، ص 133.

- وثانيهم: مقطوعة من شعر عمرو بن قميئة أو قمئة، أولها:

كأنّي وقد جاوزت تسعين حجّة خلعت بها عنّي عِذار لجامي

ومحل الشاهد فيها:

رمتني بنات الدّهر من حيث لا أرى فكيف بمن يُرمى وليس برامي

باختلاف بسيط في: ابن قميئة، عمرو: **الديوان**، تحقيق وشرح وتعليق: حسن كامل الصيرفي، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، د ط، ص 45 – 47.

- وثالثهم: لعدي بن زيد العبادي، وهو قوله:

حنتني حانيات الدّهر حتّى كأنّي خاتل أدنو لصيد
قصير الخطو يحسب من رآني ولست مقيّدا أنّى بقيد

ديوان عدي بن زيد، ص 198.

=

وأورد شاهدًا خامسًا ولم ينسبه، وهو لزهير بن أبي سلمى، وهو قوله[1]:

فاســتأثر الــدّهرُ الغــداةَ بهــم والــدَّهرُ يرمينــي ومــا أرمــي

يــا دهــر قــد أكْثَــرْتَ فَجْعَتَنــا بِسُــرَاتنا ووَقَــرْتَ فــي العظــم

وقد عني المرتضى بشرح الأبيات وبيان معانيها إلى ما يتجاوز الغرض منها وهو الاستشهاد، ويمكن ردّ هذه الاستطراد إلى الدوافع النفسيّة والأدبيّة والعلميّة العامّة للمرتضى.

تقنيات التأويل اللغوية ومستوياتها.

استعمل المرتضى في هذا المجلس تقنيات تأويل متنوعة، وإن كان التركيز فيها على التقنيات المعجميّة.

ففي المعالجة الأولى استعمل المرتضى تقنية القول بوجود أكثر من معنى للفظة (إذن) مع القول بوجود اشتراك لفظيّ فيها، بين المعنى المتبادر وبين معان أخرى في الوجوه الثلاثة التي ساقها، سواء كان معنى (الإذن) الأمر، أو التوفيق والتيسير والتسهيل، أو العلم والتعليم. كما استعمل أيضًا معارفه في علم المعجم وفقه اللغة في إثبات أن لفظة (إذن) يمكن أن تأتي اسم فعل.

وفي تأويل الحديث الشريف الموازي للآية استخدم المرتضى تقنية معجمية؛ بأنه حمل لفظة البله على الغافل عن السوء، أو تقنية نحوية باعتبار حذف الجارّ والمجرور، أو تقنية بلاغية باعتبار وجود الكناية فيه.

وفي المعالجة الثانية يبدو النحو حاضرًا لمنع التأويل المردود عند المرتضى، كما تقدّم، وقد استعمل المرتضى القول بالمجاز المرسل في مقام إثبات الوجه الذي رآه سديدًا في تأويل الآية،

= – ورابعهم: كُثَيِّر: وهو قوله:

وكنــت كــذي رجلــين رجــلٍ صــحيحة ورجــلٍ رمــى فيهــا الزّمــان فشــلّتِ

كثيّر عزة، كثيّر بن عبد الرحمن: **الديوان**، جمع وشرح: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1971م، ص 99.

[1] ابن أبي سلمى، زهير: **الديوان**، شرحه وقدّم له: علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1988م، ص 123.

وفيه بيتان بين البيتين المذكورين وهما:

لــو كــان لــي قِرنًــا أناضــله مــا طــاش عنــد حفيظــة ســهمي

أو كــان يعطــي النَّصــف قلــت لــه أحــرزت قِســمك فَالْــهُ عــن قســمي

إذ القول بأن النطق الممتنع من الكفار والمشركين يوم القيامة هو الكلام بالحجّة والعذر عما أسلفوا فيه مجاز مرسل علاقته عموم وخصوص.

وفي معالجته الثالثة من هذا المجلس تكلّم في المراد بالحديث الشريف "لا تسبوا الدهر فإنّ الله هو الدهر" فقد وظّف تقنيتين؛ الأولى نحوية والثانية بلاغية؛ فأمَّا التقنية النحوية فقد استعملها حين عرض للوجه المشهور بأن في الحديث حذفًا لمضاف، فيكون تقديره: (لا تسبوا الدهر فإن الله هو مصرّف الدهر). وأمّا التقنية البلاغية فهي تقنية بيانية، وهي التقنية التأويل في الوجه المختار؛ وممّا يجب التنبّه إليه أن المرتضى لم يستعملها لمعالجة النصّ محل التأويل، ولكنه استعملها على نصوص تبيّن السياق التاريخي لاستعمال مفردة (الدهر)؛ وهي تلك النصوص والخطابات التي اعتاد العرب على قولها حتى بعد إسلامهم، والتي فيها إسناد أفعال الله إلى الدهر، ومن ثمّ سبّ الدهر وذمّه.

وعلى ما تقدّم يمكن أن تُنظّم النصوص بوجوه التأويل فيها وتقنيات التأويل وأدلتها في الجدول الآتي.

النص	الوجه	التوجيه	حكم الوجه	التقنية	الشواهد النصية				الاستدلال العقلي
					القرآن	الحديث	الشعر	النثر	
المعالجة الأولى									
الآية	1	الإذن الأمر		تعدّد المعنى، والاشتراك اللفظي	✓	✗	✗	✗	
الآية	2	الإذن التوفيق		تعدّد المعنى، والاشتراك اللفظي	✗	✗	✗	✗	✓
الآية	3	الإذن العلم		تعدّد المعنى، والاشتراك اللفظي	✗	✗	✓	تمثيل	
الحديث	1	البله عن الشر		التخصيص	✗	✗	✓	✓	
الحديث	2	البله ناقصي العقل		لا تأويل	✗	✓	✗	✗	✓
المعالجة الثانية									
الآيات	1	المنع في جزء والسماح في جزء	مردود	تقييد، علة رد الوجه بيانية نحوية	–	–	–	–	–
الآيات	2	نفي النطق بالحجّة	مختار	المجاز المرسل	✗	✗	✓	✓	✗
المعالجة الثالثة									
الحديث	1	فإن الله هو مصرف الدهر	مرجوح	الحذف والتقدير [المستوى النحوي].	✗	✗	✗	✗	✗
كلام المسلمين	2	المقدّر هو الله	راجح	المجاز المرسل	✓	✗	✓	✓	✗

الجدول (5): وجوه التأويل وتقنياته والشواهد عليها في المجلس الرابع عشر.

ثالثًا: مجلس يحضر فيه التأويل الصرفيّ.

التأويل الصرفيّ أقل أنواع التأويل اللغويّ حضورًا في الأمالي، ولم يغلب التأويل الصرفيّ على أي مجلس غلبة واضحة، ولهذا اخترنا أكثر المجالس من حيث حضور التأويل الصرفيّ، وهو المجلس الرابع والأربعون[1].

بنية المجلس.

يأتي هذا المجلس على نمط التأليف المعتاد للأمالي؛ إذ فيه تأويل آية واستطراد.

الآية: قوله تعالى: **{نَحْنُ أَعْلَمُ بِما يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوى إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُوراً}** (الإسراء:47).

الاستطراد: استطراد أدبيّ شعريّ يذكر فيه شعر مروان بن أبي حفصة، والذي يحتلّ الرتبة الأولى في عدد الأبيات المروية في الكتاب؛ وذلك أنه أكثر من شعره في استطراداته.

الإشكالات.

يختار المرتضى في هذا المجلس أن يجعل الإشكال واضحًا جليًّا للمتلقي؛ إذ يصوغه على لسان سائل بما نصّه: " لمَ وحَّد نَجْوى وهو خبر عن جمع؟ وما معنى مَسْحُورًا وما جرت عادة مشركي العرب بوصف رسول الله صلى الله عليه وآله بذلك، بل عادتهم جارية بقرفه [أي: باتهامه] بأنه ساحر؟".

وجوه التأويل وتقنيات التأويل.

في السؤال الأول أتى المرتضى بوجهين؛ الأول منهما هو المختار؛ بدليل أنه جاء به أولًا، وأنه لم ينسبه لغيره كالثاني، بل نسبه إلى نفسه قائلًا: "قلنا". وهذا الوجه المختار معتمد على القواعد الصرفية؛ إذ يحل المرتضى الإشكال بأن لفظة (نجوى) مصدر؛ والمصدر "يوصف به الواحد والاثنان والجمع والمذكر والمؤنث وهو مقرّ على لفظه". ولا يمكن عدُّ هذا الوجه من التأويل؛ لأنه لم يحمل فيه النص على غير ظاهره.

وأمّا الوجه الثاني فنحويّ معتمد على مبدأ كثرة الحذف في العربية؛ ووقوعه هنا للمضاف الذي تقديره (أصحاب)، وإقامة المضاف إليه مقامه.

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 542 – 554.

ثم أجاب على السؤال الثاني بأربعة أوجه مختلفة، وهي:

- أولها: (مسحورًا) تعني متغيّر العقل، وهو تأويل معجميّ قائم على تعدّد المعنى مع الاشتراك اللفظي.
- ثانيها: (مسحورًا) تعني مخدوعًا، وهو من باب الوجه الأول.
- ثالثها: (مسحورًا) أي له رئة، كناية عن بشريته وعن كونه مخلوقًا مثلهم، ولكونه كناية يدخل في المستوى البلاغي.
- رابعها: (مسحورًا) أي ساحرًا، وفي هذا قول بالتناوب الدلاليّ للصيغ الصرفية؛ إذ يدّعى فيه مجيء ما جاء على صورة اسم المفعول بمعنى اسم الفاعل.

ويبدو أن المرتضى ليس متأكدًا من الوجه الأخير؛ إذ يقول بعد عرضه: "ورأيت بعض العلماء يطعن على هذا الاستشهاد الأخير"[1]. ويختتمه بقوله: "والوجوه الثلاثة الأُوَل أوضح وأشبه"[2].

الاستشهاد والاستدلال.

السؤال الأول:

في الوجه الأول لإجابة ذكر عددًا من الأمثلة الصرفية[3]، والتي يمكن عدّها شواهد على الرغم من أنها ليست منقولة عمّن يحتج به من العرب؛ وذلك أن هذه الأمثلة الصرفية تتعدى كونها أمثلة لأنّ تكون أقيسة يقاس عليها، وبعبارة أخرى هذه الأمثلة مقعدّة على قواعد العرب بعد عمليتي استقراء واستنباط.

وأمَّا الوجه الثاني فلم يستدل له بأي دليل، ويمكن إرجاع هذا لأمرين: أولهما أنه ليس الوجه المختار، فلا يبذل فيه المرتضى كل ما أوتي من قدرات استدلالية. وثانيهما أن القول بحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه جائز لا يحتاج إلى دليل ولا إثبات؛ لكثرة وروده في القرآن الكريم وفي كلام العرب، وكثرة من تكلموا فيه واستعملوه في التأويل، وعليه يكون إيراد الشواهد والاستدلال إطناب لا داعي له.

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 544.

[2] الصفحة نفسها.

[3] "الرجال صوم"، و"المنازل حمد".

ومن ثمّ جاء بشاهدين للإشارة إلى جواز تثنية (نجوى) وجمعه[1]، ويبدو أنه جانب الصواب في هذه المسألة؛ إذ (نُجَّى) و(أنجية) ليسا جمعًا لـ (نجوى) بل جمعًا لـ(نَجِيّ).

السؤال الثاني:

استدل في الوجه الأول بعادة العرب بأنهم يصفون من يرون فيه "البله والغفلة وقلة التحصيل بأنه مسحور"[2]. وهذا يدخل في الاستشهاد بكلام العرب.

وفي الوجه الثاني يستدل بشاهدين شعريين جاهليين[3]، وفي الثالث يرجع فيها إلى لغات العرب، وإلى المعجم.

وفي الوجه الأخير أتى بشاهد قرآني[4]، وبشاهدين من كلام العرب[5]. ولكنه يورد طعن عدد من العلماء على هذا الوجه دون التصريح بأسمائهم، ويبيّن أن العرب عندما تقول (مشؤوم) فإنها

---

[1] أول الشاهدَين: بيت للصحابي سواد بن قارب السدوسي (رضي الله عنه):

أتاني نَجِيَّي بعد هدْءٍ ورقدةٍ ولم أكُ فيما قد بلوت بكاذب

النيسابوري: **المستدرك على الصحيحين**، ج 3 ص 704.

وثانيهما: لسحيم بن وثيل اليربوعي:

ظلّت نساؤهم والقوم أنجِيَةٌ يُعدى إليها كما يُعدى على الغنم

جاءت منسوبًا إليه في: ابن منظور: **لسان العرب**، ج 15 ص 309. بهذا اللفظ:

قالت نساؤهم والقوم أنجية يعدى عليها كما يعدى على النعم

[2] الأمالي، ج 1 ص 543.

[3] الأول نسبه إلى امرئ القيس، وهو:

أرانا موضعين لحتم غيبٍ ونُسحَر بالطّعام وبالشّراب

ديوان امرئ القيس، ص 97. وباختلاف بسيط؛ إذ جاء بهذا اللفظ:

أرانا موضعين لأمر غيب ونسحر بالطعام وبالشراب

والثاني نسبه إلى أمية بن أبي الصلت، وهو:

فإن تسألينا فيمَ نحن فإنّنا عصافير من هذا الأنام المُسَحَّرِ

وليس مثبتًا في ديوانه المطبوع: **ديوان أمية بن أبي الصلت**، تح سجيع جميل الجبيلي، دار صادر، بيروت، ط 1، 1998م.

ووجدناه في قصيدة للبيد، مطلعها:

أعاذل قومي فاعذلي الآن أو ذري فلست وإن أقصرت عنّي بمقصر

ديوان لبيد، ص 103.

[4] وهو قوله تعالى: {وَإِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجاباً مَسْتُوراً} (الإسراء:45).

[5] وهما قول العرب: "المُلفَج" يريدون: (الملفِج). و"فلان مشؤوم على فلان وميمون" يريدون: (شائم) و(يامن).

لا تريد (شائم) بل تريد أن الشؤم لحقه فالفعل واقع عليه، وأورد في هذا المقام قول علقمة بن عبدة الفحل[1]:

ومــن تَعــرَّض للغربــان يزجرهــا علــى ســلامته لا بــد مشــؤوم

يمكن متابعة وجوه التأويل في المجلس، وشواهدها من خلال الجدول الآتي:

السؤال	الوجه	التوجيه	حكم الوجه	مستوى التأويل	الشواهد النصية			
					القرآن	الحديث	الشعر	النثر
إفراد (نجوى)	1	نجوى مصدر	راجح	لا تأويل، اعتماد على المعرفة الصرفيّة	✗	✗	✗	تمثيل
	2	حذف المضاف	مرجوح	نحويّ	✗	✗	✗	✗
اتهام النبي بأنه مسحور	1	مسحور متغيّر العقل	راجح	معجميّ	✗	✗	✗	✓
	2	المسحور المخدوع	راجح	معجميّ	✗	✗	✓	✗
	3	مسحور له رئة أو كبد	راجح	بلاغيّ	✗	✗	✗	✗
	4	مسحورًا أي ساحر	مرجوح	صرفيّ	✓	✗	✗	✓

الجدول (6):

وجوه التأويل وحكمها ونوع التأويل فيها والشواهد النصية في المجلس الرابع والأربعين.

[1] الفحل، علقمة بن عبدة: **ديوان علقمة بشرح الأعلم الشنتمري**، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه: حنّا نصر الحتي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1993م، ص 44.

رابعًا: مجلس يغلب عليه التأويل النحويّ.

حين ننظر في حضور المستوى النحويّ نجده غالبًا على عدد مجالس الكتاب، وهنا نقف على أحدها، وهو المجلس الرابع عشر[1]، وقد اخترناه لاستعمال المرتضى وجوهًا مختلفة فيه تعتمد على التأويل النحويّ.

بنية المجلس والنصوص المؤولة.

يتكون المجلس من:

تأويل آية: وهي قوله تعالى: **{لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا ۖ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ ۗ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ}** (البقرة: 177).

استطراد: وهو استطراد تاريخي ذكر المرتضى فيه أيام العرب وحروبها ومعاركها في الجاهلية.

الإشكالات ووجوه التأويل.

يعالج المرتضى في هذا المجلس ستة من الإشكالات؛ وهي:

1. نفي كون تولية الوجوه نحو المشرق والمغرب من البرّ على الرغم من كونه من الصلاة، وهو إشكال بياني ذو أصول عقدية فكرية.
2. الإخبار بمن الموصولة عن المصدر.
3. الاختلاف في مرجع الضمير في "حبّه".
4. علّة رفع (الموفون).
5. علّة نصب (الصابرين).
6. ظاهرة تعدد صور الخطاب بين الإفراد والجمع في الآية.

والإشكالات الخمسة الأخيرة كلها نحويّة. وقد جعلها المرتضى في صورة أسئلة، قائلًا[2]:

1. **كيف ينفي كون تولية الوجوه إلى الجهات من البرّ، وإنما يفعل ذلك في الصلاة، وهي برّ لا محالة؟**
2. **وكيف خبّر عن البرّ (بمن) والبرّ كالمصدر، و (من) اسم محض؟**

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 207 – 221.

[2] الأمالي، ج 1 ص 207.

3. **وعن أيّ شيء كنى بالهاء في قوله تعالى: {وَآتَى الْمالَ عَلى حُبِّهِ}؟ وما المخصوص بأنها كناية عنه وقد تقدمت أشياء كثيرة؟**
4. **وعلى أيّ شيء ارتفع الْمُوفُونَ؟**
5. **وكيف نصب (الصَّابِرِينَ)، وهم معطوفون على (الموفين)؟**
6. **وكيف وحّد الكناية في مواضع وجمعها في أخر؟ فقال: {مَنْ آمَنَ وآتَى الْمالَ وأَقامَ الصَّلاةَ}، ثم قال: (وَالْمُوفُونَ)، (والصَّابِرِينَ)؟**

ومن ثمّ ينطلق في الإجابة عنها واحدًا واحدًا.

السؤال الأول[1]. [كيف ينفي كون تولية الوجوه إلى الجهات من البرّ، وإنما يفعل ذلك في الصلاة، وهي برّ لا محالة؟]

أتى فيه المرتضى بوجهين اثنين؛ أولهما: أنّ الصلاة ليست البر كله، بل بعضه؛ ومن ثمَّ مَن صلى لجهة من الجهات أو لجميع الجهات لن يحرز البر كله. وثانيهما: أنّ صفة البر منتفية عن الصلاة إلى غير القبلة التي اختارها الله لنبيه (صلى الله عليه وآله وسلّم) وللمسلمين وهي الكعبة المشرّفة، إذ لا برّ في خلاف الشريعة النازلة على النبي التي نسخت جملة من الفروض وهيئاتها، ومنها القبلة.

ولم يرجح المرتضى وجهًا على الآخر بصورة واضحة، ويصعب علينا استشفاف ذلك، إلا بعادته في تقديمه الوجه الأرجح على غيره.

السؤال الثاني[2]. [وكيف خبّر عن البرّ (بمن) والبرّ كالمصدر، و (من) اسم محض؟]

وللإجابة عن هذا السؤال أتى المرتضى بثلاثة أوجه تسوّغ الإخبار عن (البر) بـ(من)؛ أولها حمل (البرّ) على (البارّ) أو (ذو البر). وثانيها: "أن العرب قد تخبر عن الاسم بالمصدر والفعل، وعن المصدر بالاسم"[3]. وثالثها: أن يكون المعنى: "ولكنّ البرَّ برُّ من آمن"[4]. وفي هذا السؤال أيضًا لم يصرح بوجهه المختار.

والأخذ بأي وجه من الوجوه يختلف عن الأخذ بالآخر؛ إذ حمل البرّ على اسم الفاعل يجعل الآية تتحدث عن الحالة الإيمانية التي تجعل الإنسان ليعدَّ صالحًا. وأمَّا لو حملنا الآية على حذف المضاف فتكون تتحدث عن شرط الإيمان لقبول العمل الصالح. والوجه الثاني أليق بالسياق؛

---

[1] الصفحة نفسها.

[2] الأمالي، ج 1 ص 207 – 209.

[3] الأمالي، ج 1 ص 208.

[4] الصفحة نفسها.

إذ ينقل ابن كثير في سبب نزولها: "إن الله تعالى لما أمر المؤمنين أولا بالتوجه إلى بيت المقدس ثم حولهم إلى الكعبة، شق ذلك على نفوس طائفة من أهل الكتاب وبعض المسلمين، فأنزل الله تعالى بيان حكمته في ذلك وهو أن المراد إنما هو طاعة الله (عزّ وجلّ)، وامتثال أوامره، والتوجه حيثما وجّه واتباع ما شرع، فهذا هو البر والتقوى والإيمان الكامل، وليس في لزوم التوجه إلى جهة من المشرق أو المغرب بر ولا طاعة إن لم يكن عن أمر الله وشرعه"[1]. وأمَّا الوجه الثاني ففيه إشكال في الاستدلال سنعرض له في المبحث التالي.

السؤال الثالث[2]. [وعن أيّ شيء كنى بالهاء في قوله تعالى: {وَآتَى الْمالَ عَلى حُبِّهِ}؟ وما المخصوص بأنها كناية عنه وقد تقدمت أشياء كثيرة؟]

وهذا السؤال أكثر الأسئلة وجوهًا في المجلس؛ إذ جاء فيه بخمسة أوجه مختلفة؛ وهي:

- الأول: أن تكون راجعة على المال. فيكون هذا الإنسان يدفع المال على الرغم من حبِّه له، ويمكن إرجاع هذا الحب إلى الطبيعة البشرية أو إلى حاجة خاصة لهذا المال.
- الثاني: أن تكون راجعة على من آمن بالله. بأن يكون المصدر أضيف إلى فاعله، وبهذا يكون المعنى مقاربًا إلى المعنى الأول؛ إذ يكون التقدير: على حبّ من آمن المال.
- الثالث: أن تكون راجعة إلى الإيتاء. وعلى هذا الوجه يكون دافع العطاء هو حب العطاء بذاته.
- الرابع: أن تكون راجعة إلى الله (سبحانه وتعالى)، وهذا الوجه أيضًا يبين الدافع لإعطاء المال، ولكن فيه يكون الدافع محبة الله (سبحانه وتعالى).
- الخامس: أن تكون راجعة إلى من آمن، ولكن مع إعراب مختلف عن إعراب الآية في الوجه الثاني؛ إذ فيه يجوّز أنَّ يكون (ذوي القربى) مفعولًا لـ(حبّ)، أنّ يكون مفعول به الأول لـ (آتى) مقدّر. وأمَّا الوجه الثاني فيكون فيه (ذوي القربى) مفعولًا (آتى)، ومفعول (حبّ) مقدّر. ويصرح المرتضى أن هذا الوجه مرجوح معقبًا: "والأجوبة الأُولَى أَوْلَى"[3]؛ وقد يكون السبب الذي دفعه إلى تضعيف الوجه الخامس أنَّ فيه تقديرًا كثيرًا؛ إذ التقدير فيه: وآتى من آمن المال ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين على حبّه إياهم.

وبعد الوجه الرابع استطرد في مناقشة كلامية حول تساوي بين المحبة والإرادة.

---

[1] ابن كثير: **تفسير القرآن العظيم**، ج 1 ص 354.

[2] الأمالي، ج 1 ص 209 – 211.

[3] الأمالي، ج 1 ص 211.

السؤال الرابع. [وعلى أيّ شيء ارتفع الْمُوفُونَ؟]

وقد أجاب عنه بوجهين لرفع (الموفون) أولهما: أن يكون مقطوعًا على الرفع، وثانيهما: أن يعطف على خبر لكنّ المرفوع. ولكل واحد من الوجهين دلالته المختلفة عن الآخر؛ إذ في الثاني سيكون المعنى: لكي يكون البرّ مقبولًا يجب أن يكون المرء مؤمنًا بالله وموفيًا بوعده. أمَّا الأول فتفهم فيه الجملة على أنها مدح للمؤمن.

وروى المرتضى عن الزجاج قوله: "وهذا [الوجه الأول] أجود الوجهين"[1]. ومما ينبغي الالتفات إليه أن المرتضى كاد أن ينقل كل ما جاء به الزجاج في كتابه "معاني القرآن وإعرابه" نقلًا يكاد أن يكون حرفيًّا. إذ جاء الزجّاج بالمسألة على النحو الآتي[2]:

> **وقوله عزَّ وجلَّ: {والمُوفونَ بعَهْدِهِمْ إذَا عَاهَدُوا}. في رفعها قولان: الأجود أن يكون مرفوعاً على المدح؛ لأنّ النعت إذا طال وكَثُرَ رُفِعَ بعضُه ونُصِب على المدح. [و]المعنى: (هم الموفون بعهدهم) وجائز أن يكون معطوفاً على (من). [و]المعنى (ولكن البر، وذو البر المؤمنون والموفون بعهدهم).**

والمرتضى جاء به على الصورة الآتية[3]:

> **{وَالْمُوفُونَ}، ففي رفعه وجهان: لذلك يجب أن يكون مرفوعاً على المدح؛ اعتبر النعت إذا طال وكثر رفع بعضه، ونصب بعضه على المدح؛ وأنه يعني: وهم الموفون بعهدهم، قال الزجّاج: وهذا أجود الوجهين. والوجه الآخر أن يكون معطوفا على مَنْ آمَنَ، وبالتالي معنى: ولكن ذا البرّ وذوي البرّ المؤمنون والموفون بعهدهم.**

السؤال الخامس. [وكيف نصب (الصَّابِرِينَ)، وهم معطوفون على (الموفين)؟]

وأتى المرتضى بوجهين أيضًا لنصب (الصابرين)؛ أولهما: النصب على المدح. وثانيهما: أن يكون معطوفًا على {ذوي القربى}. والأخذ بأي الوجهين يختلف عن الأخذ بالآخر بوضوح؛ إذ مع الأخذ بالوجه الأول تكون الجملة لمدح المؤمنين بأنهم يصبرون في البأساء والضرَّاء وحين البأس. وأمَّا مع الأخذ بالوجه الثاني يكون المعنى أنَّهم يعطون الصابرين كما يعطون ذوي القربى واليتامى وغيرهم. وأشار أيضًا إلى ترجيح الزجاج الوجه الأول على الثاني، وقد احتذى المرتضى حذو الزجاج في هذه المسألة أيضًا.

---

[1] الصفحة نفسها.

[2] الزجاج، إبراهيم بن السري: **معاني القرآن وإعرابه**، تح: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1998م، ج 1 ص 247.

[3] الأمالي، ج 1 ص 211.

السؤال السادس. [وكيف وحّد الكناية في مواضع وجمعها في أخر؟ فقال: {مَنْ آمَنَ وآتَى الْمالَ وأَقامَ الصَّلاةَ}، ثم قال: (وَالْمُوفُونَ)، (والصَّابِرِينَ)؟]

يكتفي المرتضى في هذا السؤال بالإشارة إلى قواعد بلاغية بيانية تشير إلى الخطاب بالمفرد والجمع يمكن أن يراعى فيه اللفظ أو المعنى.

إجابة على سؤال لم يعرضه في بداية المجلس.

وبعد تفصيله الأجوبة على الأسئلة التي ساقها بداية المجلس أخذ يجيب عن سؤال لم يطرحه في البداية حول اختلاف القراء في رفع ونصب (البرّ) في قوله {ليس البرّ}. مبيّنًا أن (البرّ) والاسم الموصول (من) يتساويان في التعريف، فيصلح كل واحد منهما لأن يكون اسم ليس أو خبرها. ثم يذكر عللًا نحوية ترجح الرفع أو النصب. فالرفع علته ينظر فيه إلى فعلية (ليس)، ولأن الفاعل موضعه من حيث الرتبة بعد الفاعل مباشرة. وأما النصب لشبهها بالمضمر، والمضمر أولى بالحذف من الاسم الظاهر.

ويلحظ أنَّ المرتضى قدّم وجوهًا كثيرة للإجابة عن الأسئلة التي طرحها في بداية المجلس، وتظهر في الجدول الآتي:

رقم السؤال	1	2	3	4	5	6
عدد الوجوه	2	3	5	2	2	–

الجدول (7): عدد الوجوه في الإجابة على كل سؤال في المجلس الرابع عشر

وهذا العدد من الاحتمالات يولد عددًا كبيرًا من وجوه فهم الآية، وعدد الوجوه في فهمها هو حاصل ضرب عدد الوجوه في بعضه، وهو مئة وعشرين وجهًا، وكلها نظريًّا صحيحة مخرجة عن جميع الإشكالات.

وقد استدل المرتضى – كعادته – بأدلة متنوعة في الوجوه التي ساقها في الإجابة على الأسئلة السبعة. ولكن نلحظ تفاوتًا كبيرًا في عدد الشواهد وطبيعتها بين الأسئلة والأوجه التأويلية التي ذكرها.

السؤال الأول

لم يأت المرتضى بشاهد نصيّ لإثبات أي من الوجهين؛ ففي الوجه الأول للإجابة عليه اكتفى بمناسبة وجه التأويل للإجابة على السؤال، وفي الوجه الثاني انطلق من الواقع الشعائري الديني للنصارى في توجههم إلى المشرق، واليهود في توجههم إلى بيت المقدس، وجعل من الآية

رادّة على من لم يتَّبع النبيّ وشريعته منهم. وعلى ما تقدّم يمكن أن نعد هذا من الاستدلال التاريخي من جهة اعتماده على التاريخ، أو من الاستدلال العقلي باعتبار بنائه بناءً منطقيًّا.

السؤال الثاني

ساق المرتضى في الوجه الأول شاهدًا قرآنيًا[1]، وثلاثة شواهد شعريّة جاهلية[2]. وأمَّا الوجه الثاني فقال فيه أنه مأخوذ من عادة العرب[3]، ثم استشهد له ببيت شعري[4]. ولا يخلو الاستشهاد في هذه الوجه من الإشكال؛ إذ الشواهد التي ذكرها يمكن أن يحمل فيها المصدر (الصريح أو المؤول) على التناوب الدلاليّ؛ إذ قول العرب: "إنمَّا البرُّ الذي يصل الرحم" يمكن حمله على: وليس البارّ الذي يصل الرحم، وكذا قول الشاعر:

لعمرك ما الفتيان أن تنبت اللّحى ولكنّما الفتيان كل فتى ندّ

يمكن حمله على: ما الفتيان نابتو اللحى.

---

[1] وهو قوله تعالى: {قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ ماؤُكُمْ غَوْراً} (الملك:30)، وفيها (غور) تعني غائرًا.

[2] أولها: قول الخنساء:

ترتع ما رتعت حتى إذا ادّكرت فإنّما هي إقبال وإدبار

المراد من "إقبال وإدبار": مقبلة ومدبرة. وقد سبق تخريجه.

وثانيها: بيت لعمر بن كلثوم:

تظلّ جيادهم نوحًا عليهم مقلّدة أعنّتها صفونا

وفي: ابن كلثوم، عمرو: **الديوان**، تح إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1991م، ص 71.

تظلّ الخيل نوحًا عليهم مقلّدة أعنّتها صفونا

والمراد من "نوحًا" نائحة.

وثالثها: لم نقف على نسبته:

هريقي من دموعهما سجامًا ضباع وجاوبي نوحًا قيامًا

والشاهد فيه كسابقه.

[3] فالعرب تقول: "إنّما البرُّ الذي يصل رحمه ويفعل كذا وكذا".

[4] وهو قول الشاعر:

لعمرك ما الفتيان أن تنبت اللّحى ولكنّما الفتيان كل فتى ندّ

ولم ينسبه، وجاء في: البغدادي، عبد القادر بن عمر، **شرح أبيات مغني اللبيب**، تح: عبد العزيز رباح وأحمد يوسف دقاق، دار المأمون للتراث، بيروت، ط 2، 1994م، ج 8 ص 97. أن البيت ملفق من صدري بيتين لابن بيض، وهما:

لعمرك ما الفتيان أن تنبت اللّحى وتعظم أبدان الرجال من الهبر

ولكنّما الفتيان كل فتى نديّ صبور على الآفات في العسر واليسر

وفي الوجه الثالث يسوق آية قرآنية واضحة الدلالة على الوجه الذي أراده[1]، وأخرى يمكن الاستدلال بها مع الأخذ بتأويل ابن عباس (رضي الله عنه)[2] وشاهدين شعريين[3]، وشاهدين من كلام العرب[4].

وقد يكون المرتضى ملتفتًا إلى الضعف في الوجه الثاني، ولذا ركَّز على الوجهين الأول والثاني وبذل الجهد في الاستدلال لهما.

السؤال الثالث

أتى بمثال نحوي مصنوع. ولم يأت بدليل على الوجه الثاني. وفي الوجه الثالث ساق شاهدين شعريين للنصب على المدح[5] وشاهدًا واحدًا للنصب على الذمّ، وفي الوجه الرابع احتجّ بالسياق، واكتفى بذكر الوجه الخامس وتوجيه الإعراب معه دون الاستشهاد عليه.

السؤال الرابع: لم يأت باستدلال لا عقليّ ولا نقليّ، وذلك أنَّ القطع على الرفع مشهور ولا يحتاج إلى إقامة الدليل عليه، وكذا العطف على المتقدّم.

---

[1] وهي قوله تعالى: {وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ} (البقرة:93)، أي أشربوا في قلوبهم حبّ العجل.

[2] وهي قوله تعالى: {لَيْسَ عَلَى الْأَعْمى حَرَجٌ} (النور:61)، أي ليس على من أكل مع الأعمى حرج.

[3] أولهما قول النابغة الجعدي [ولم ينسبه]:

وكيف تواصل من أصبحت خلالته كأبي مرحبِ

ديوان النابغة الجعدي، ص 39. أراد (خلالته كخلالة أبي مرحب).

وثانيهما قول النابغة الذبياني:

وقد خفت حتى ما تزيد مخافتي على وعلٍ في ذي المطارة عاقل

النابغة الذبياني، زياد بن معاوية: **الديوان**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، ط 2، د تاريخ، ص 144. (أراد على مخافة وعل).

[4] وهي: "أطيب الناس الزبد" أي: أطيب ما يأكل الناس الزبد. و"حسبت صباحي زيد" أي حسبت صباح زيدٍ.

[5] أولهما قول القطاميّ:

هم الملوك وأبناء الملوك لهم والآخذون به والساسة الأول

القطامي، عمير بن شييم: **الديوان**، دراسة وتحقيق محمود الربيعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001م، ص 201.والضمير في (لهم) عائد على (الملك).

وثانيهما: بيت كثر الاستشهاد به في كتاب النحو والأدب، دون أن ينسبه أحد إلى قائل، وهو:

إذا نهى السفيه جرى إليه وخالف والسفيه إلى خلاف

مرجعًا الضمير إلى السَّفه.

السؤال الخامس

استشهد فيه بشاهدين شعريين جاهليّة للنصب على المدح، وشاهد ثالث للنصب على الذمّ[1]، ولم يأت بشاهد للوجه الثاني. وقد تكون علة الاستشهاد للوجه الأول أنَّ النصب على المدح مما يقلّ في لغة العرب فيحتاج إلى استدلال، على عكس العطف المعروف الذي لا يحتاج إلى دليل.

السؤال السادس: لم يأت في إجابته بأي دليل أيضًا؛ وذلك أنَّه ليس في مَعرض التأويل.

تقنيّات التأويل ومستوياتها.

أكثر مستوى لغوي حضورًا في هذا المجلس هو المستوى النحويّ، لكن هذا لا يعني عدم حضور باقي المستويات فيه؛ إذ نجد المرتضى في التأويل الأول للإجابة عن السؤال الثاني يورد معاني يعتمد فيها على التأويل الصرفيّ؛ إذ حمل فيها المصدر على معنى اسم الفاعل.

---

[1] أولهما قول الخرنق بنت بدر بن هفّان:

لا يبعدن قومي الذين هم سمّ العداة وآفة الجُزر
النازلين بكل معترك والطيبين معاقد الأزر

وأشار بعد إيراده إلى الروايات فيه فمن الرواة من يرفع (النازلون) و(الطيبون)، ومنهم من ينصبهما، ومنهم من يرفع أحدهما وينصب الآخر.

وفي: ابنة بدر، الخرنق: **الديوان**، تح حسين نصار، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1996م، ص 29. جاء البيت الثاني بهذا اللفظ:

النازلون بكل معترك والطيبين معاقد الأزر

وثانيهما قول الشاعر [ولم أجد من نسبه]:

إلى الملك القرم وابن الهمام وليثَ الكتيبة في المزدحم
وذا الرأي حين تغمّ الأمور بذات الصليل وذات اللجم

فنصب (ليث) على المخالفة أو المدح، وعليها عطف (ذا).

وثالثهما لعروة بن الورد، وهو قوله:

سقوني الخمر ثم تكنفوني عداةَ اللهِ من كذب وزور

وهو في: ابن الورد، عروة: **الديوان**، دراسة وشرح وتحقيق: أسماء أبو بكر محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م، ص 63. بهذا اللفظ:

سقوني النسء ثم تكنفوني عداةَ اللهِ من كذب وزور

وقالت الشارحة في حاشيتها: "يقال لكل مسكر نسء".

وقد أجراه موظّفًا التقنيات الآتية:

1. تقنية الاختلاف الإعرابيّ.

وذلك عند معالجته لعامل الرفع في (الموفون) والنصب في (الصابرين)؛ هذا وإن لم يعتمد كثيرًا على التوجيه الإعرابي في توجيه دلالة الآية، إلا أنّ مما لا شك فيه أن لكل وجه من الوجوه أثرًا في المعنى، وإن لطف وبدا أقلّ من أن يرى ويلاحظ؛ إذ في القول بالرفع على القطع يكون معنى الآية: إن الذين آمنوا بما عليهم الإيمان به وآتوا المال في الأوجه المذكورة وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وصبروا أولئك هم الصادقون المتقون الموفون، وأيضًا يفهم من تركيب الآية بعد تقدير المبتدأ المحذوف بالضمير (هم) الحصر؛ لتعريف الجزئين وعليه يكون المعنى أنه لا يفي بعهده إلا من كانت تلك صفته.

أنَّا عند تقدير النصب على المدح للفظة (الصابرين) تنتقل الجملة من كونها جملة خبرية لفظًا ومعنى إلى جملة خبرية اللفظ إنشائية المعنى، وذلك يترتب عليه انزياح معنوي واسع؛ لأن جملة (والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس) ستأخذ موقع الجملة الاعتراضية.

2. الحذف والتقدير.

ومن التقنيات التأويلية النحوية الحاضرة في الوجوه التي ذكرها المرتضى تقنية الحذف والتقدير، وحضورها موجود على نحو مستقل وعلى نحو الإلحاق بغيرها؛ فأما الإلحاق فقد جاءت متصلة بما تقدّم في الاختلاف الإعرابي في عامل النصب والرفع.

وأما على نحو مستقل فتبدو جلية في الوجوه التي ذكرها عند توجيهه للإخبار عن المصدر بالاسم الموصول؛ إذ في تقدير: "ولكنّ ذا البر" قول بحذف للمضاف، ومن ثمَّ إقامة المضاف إليه مقامه. ولم يكتف المرتضى بتقدير مضاف إلى ما وقع في الظاهر اسم لكن، بل قدّر أيضًا لما هو في الظاهر خبر لكن؛ فقدّر: "ولكنّ البرَّ برُّ من آمن".

3. الاختلاف في إرجاع الضمير.

ومن الأسئلة التي تعرّض لها المرتضى – كما تقدّم – في هذه الآية سؤال يتعلّق بمرجع الضمير في (حبه) وقد وجهه المرتضى بخمسة وجوه إعرابية. وفي اثنين منها يرى أن المصدر قد أضيف إلى مفعوله؛ وذلك لو أُرجِع إلى لفظ الجلالة أو إلى (المال)، وكذا نراه أرجع الضمير في أحد وجوهه إلى ما شأنه الفاعلية وهو (من آمن)، وفي أحد وجوهه نراه قد أرجعه إلى مصدر متأول من (آتى) فيكون التقدير وآتى المال على حب الإتيان.

وتكمن أهمية هذه الوجوه أنها تقتضي تحديد أحد معمولات المصدر؛ ذلك أن المصدر لمشابهة الفعل يعمل فيما يعمل فيه فعله، وبهذا يتعدى المصدر (حبّ) إلى مفعول كما يتعدى فعله. فإن قيل إن الضمير المضاف إليه في محل رفع فاعل وجب تقدير مفعول به، والعكس.

خامسًا: مجلس يغلب عليه التأويل البلاغيّ.

وقد اخترنا المجلس الأربعين[1]؛ لاحتوائه على تقنيات بلاغية متنوعة أكثر من أي مجلس آخر.

بنية المجلس والنص محل التأويل

يتكون هذا المجلس من مكونَين فقط؛ وهما:

- تأويل لقوله تعالى: **{يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ۖ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ}** (الأنفال: 24).
- استطرادات متنوعة: إذ يستطرد في ذكر في خبر طعن كرز بن عامر لحصن بن حذيفة والمقطوعات والقصائد المقولة فيه. ثم في بعض شعر مروان بن أبي حفصة، وأخيرًا بعض المقطوعات النثرية والشعرية في وصف القلم.

الإشكالات وأنواعها.

وفي هذا المجلس اختار المرتضى أن يصوغ على لسان السائل الإشكال في سؤالين على الطريقة الآتية.

- "ما معنى الحول بين المرء وقلبه؟ وهل يصحّ ما تأوّله قومٌ من أنّه يحول بين الكافر وبين الإيمان؟

والباعث الذي دفع المرتضى لمعالجة هذا الإشكال عقيدته في أفعال أنها (أمر بين أمرين)، وليس العباد مجبورين ولا مختارين اختيارًا مطلقًا[2]. وقد نصَّ المرتضى في ختام تأوليه للآية بأنه في معرض الردّ على المجبّرة، قائلًا:

> **فأما المجبّرة فلا شبهة لهم في الآية، ولا متعلّق بها؛ لأنّه تعالى لم يقل: إنَّه يحول بين المرء وبين الإيمان، بل ظاهر الآية يقتضي أنّه يحول بينه وبين أفعاله، وإنَّما يقتضي ظاهرها أنه يحول بينه وبين قلبه؛ وليس للإيمان ولا للكفر ذكر، ولو كان للآية ظاهر يقتضي ما ظنوه – وليس لها ذلك – لانصرفنا عنه بأدلة العقل الموجبة أنه تعالى لا يحول بين المرء وبين ما أمره به، وأراده منه، وكلّفه فعله؛ لأن ذلك قبيح، والقبائح عنه منفيّة.**

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 496 – 506.

[2] مرّ الكلام في التعريف بمذاهب المسلمين في أفعال العباد، ومذهب المرتضى في ذلك، راجع: ص 218.

- وما معنى قوله: لِما يُحْيِيكُمْ؟ وكيف تكون الحياة في إجابته؟"[1]

وقد ساق المرتضى هذه الأسئلة لبيان وجوه المعنى الممكنة لفهم الآية ودفع اعتراضات المشكلين وشبهاتهم.

وجوه التأويل والاستدلال فيها.

يسوق المرتضى خمسة وجوه للإجابة على المجموعة الأولى من الأسئلة، ويستدل لكل وجه من الوجوه بدليل أو استدلال واحد على الأقل.

السؤال الأول.

وأول الوجوه التي ذكرها أن الله (سبحانه وتعالى) يحول بين المرء وقلبه بالموت، واستدل لهذا بذيل الآية؛ على أن يكون الموت مناسبًا من جهة الموضوع والسياق للحشر. وعلى هذا التأويل يخرج المرتضى من الإشكال، ويتسق معنى الإحالة بمعنى الآية؛ ويكون المعنى: يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم حياة دائمة، فإنَّكم لا بدَّ ميتون وإليه سبحانه تحشرون.

وثاني الوجوه أن العرب تسمي فاقد العقل فاقدًا للقلب؛ ذلك أن العقل والقلب شيء واحد[2]. وأضاف على العادة اللغوية الاستعمالية للعرب شاهدين أحدهما قوله تعالى: {**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ**} (ق:37) والمراد فيها: لمن كان له عقل. وثانيهما: بيت لقيس بن الملوّح، وهو[3]:

ولـي ألـف وجـهٍ قـد عرفـتُ مكانـه ولكـن بـلا قلـب إلـى أيـن أذهـب

والمراد فيه: ولكن بلا عقل.

ويكون معنى الآية على هذا الوجه أنَّ الله (سبحانه وتعالى) يحول بين المرء وعقله فلا يعي ما يراه من آيات الله وبراهينه، ولا يمكن أن يعني المرتضى بهذا الوجه الجبر، بل يمكن أنه أراد به سلب التوفيق.

---

[1] الأمالي، ج 1 ص 496.

[2] ينظر: ابن منظور: **لسان العرب**، ج 11 ص 458 (مادة ع ق ل)

[3] مجنون ليلى، قيس بن الملوح: **الديوان**، جمع وتحقيق وشرح عبد الستار أحمد فراج، مكتبة مصر، القاهرة، 1979م، ص 38.

وثالث الوجوه أنه (سبحانه وتعالى) قريب من الإنسان يعلم ما يبطنه، واستدل لهذا المعنى بقوله تعالى: {**وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ**} (ق:16)، كما نجده أكّد مجيء القرب بمعنى غير قرب المسافة بأن العرب تقول: "فلان أقرب إلى قلبي من فلان، وزيد منى قريب، وعمرو منّي بعيد، ولا يريدون المسافة".

ورابعها أنّ الله (سبحانه وتعالى) يحول بين المرء وقلبه بأن يبدّل خوف المؤمن أمنًا، وثقة الكافر بالنصر جبنًا وانهزامًا، وهذا الوجه ينظر فيه إلى السياق التاريخي الذي نزلت فيه الآية وحالة الضعف التي كان عليها المسلمون آن ذاك.

والوجه الخامس والأخير لفهم إحالة الله أنه يحول بين الإنسان وما يدعوه إليه قلبه من مواقعة القبائح؛ وذلك بسنّ التشريع الإسلاميّ الذي يدعو إلى كل خير وينهى عن كل شرّ. وهذا يستلزم أن تحمل الإحالة على النهي لا أنّ يكون المراد منها المنع والتقييد، ولهذا المعنى استدل بعادة العرب في تسمية الناهي مانعًا، واستدل بقول عبيد الله بن قيس الرقيّات[1]:

حـــال دون الهـــوى وَدُو ن ســرى اللّيــل مصــعب
وســـياط علـــى أكفّـــ ـــفِ رجـــال تقلّـــب

السؤال الثاني

ساق المرتضى أربعة وجوه لمعنى الإحياء في الآية المباركة؛ أولها: الحياة في النعيم والثواب، واستدلّ له استدلالًا عقليًّا؛ إذ الحياة الأخروية في الجنة ونعيمها هي ما يستحق العمل في الدنيا.

وثانيها أن تكون الآية محرّضة على جهاد الكفار والمشركين؛ إذ في هذا إضعاف لهم وفل لشوكتهم فلا يستطيعون استصغار المؤمنين أو سحقهم، واستدلّ لهذا المعنى بقوله تعالى: {**وَلَكُمْ فِي الْقِصاصِ حَياةٌ**} (البقرة:179).

وثالثها أن يكون معنى الحياة في الآية الطاعة، وقد جاءت هذه الآية بهذه التعبير لأن كل طاعة حياة وكل معصية موت، واستدلّ بقول العرب لمن كانت حياة صعبة منغصّة: "فلان لا عيش ولا حياة".

---

[1] ابن قيس الرقيّات، عبيد الله: **الديوان**، تحقيق وشرح: عزيزة فوال بابتي، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1995م، 64.

ورابعها أن يكون معنى الآية الحياة حكمًا لا فعلًا، وبتعبير آخر يكون المعنى أن آمنوا بالله وبرسوله لكي تكونوا مستحقين للحياة؛ فإن الذي لا يؤمن بالله وبرسوله حكمه حكم الميت، بدليل أن النبيّ والمؤمنين مأمورون بقتاله. واستدل لهذا بقوله تعالى: {وَمَنْ دَخَلَهُ كانَ آمِناً} (آل عمران:97)، على أنّ المراد بالآية أنّ من دخل حرم الله يجب أن يأمن ويؤمّن.

ولم يبين المرتضى الوجه المختار أو المرجّح لا في الإجابة عن السؤال الأول ولا الثاني، ويمكن الأخذ بقرينة ترتيبه للوجوه؛ فيكون الوجه الأول مرجحًا على الثاني، والثاني مرجحًا على الثالث وهكذا.

ويمكن القول أنَّ أضعف الوجوه التي ساقها المرتضى في هذا المجلس هو الوجه الرابع في إجابة السؤال الثاني؛ إذ يبعد أن يكون معنى الآية أنَّ الله يدعو المؤمنين للبقاء على الإيمان الذي هو شرط احترام الحياة.

تقنيات التأويل ومستوياتها.

وعلى صعيد التقنيات المستعملة في هذا المجلس فهي منتمية إلى أكثر من مستوى لغويّ؛ فمثلًا نجد من المستوى النحويّ تقنية الحذف والتقدير في الوجه الثاني.

ومن المستوى المعجميّ تقنية القول بالاستعارة في الوجه الثاني من إجابة السؤال الأول؛ وذلك أن المرتضى يشير إلى أن العرب تسمي فاقد العقل بلا قلب على نحو الاستعارة التصريحية، ويمكن أن يفهم من كلامه ومن نمط مجيئهم بالقلب مكان العقل والعكس أنهما يرونهما مترادفين؛ ومن ثمَّ يمكن عدّ مثل هذا من الترادف من جهة، ومن الاشتراك اللفظي من جهة أخرى؛ إذ لفظة القلب يمكن أن يفهم من العقل أو القلب المعروف.

ومن المستوى المعجميّ أيضًا الاستبدال المقول به في الوجه الخامس من إجابة السؤال الأول؛ ذلك أنه بيَّن أنَّ العرب يسمون الناهي عن الشيء مانعًا له وحائلًا عنه.

وقد حضرت تقنيتان من تقنيات التأويل البلاغيّ:

- تقنية القول بالكناية.

وهذه التقنية تعدّ في التقنيات البيانيّة. وقد أجراها في الوجه الثالث من إجابة المجموعة الأولى؛ حيث أشار إلى تحمّل الآية معنى الكناية عن القرب.

ويمكن أن نعد الوجه الرابع من المجموعة نفسها من باب الكناية أيضًا؛ إذ يحمل فيها المرتضى الإحالة هنا على معنى الكناية عن تقليب الله (سبحانه وتعالى) القلوب، وعكس أحوالها

جاعلًا المؤمن الذي يشعر بالخوف لقلة العدد والعدة يشعر بشعور الأمان والثقة وترقب النصر، وعلى العكس من ذلك الكافر؛ إذ يجعله الله بعد أن كان واثقًا من وصوله إلى النصر عند لقاء المسلمين لكثرة أنصاره وأعوانه يشعر بشعور الخوف وانعدام الثقة.

- تقنية التخصيص.

وهذا حاصل في الوجه الأول من إجابة المجموعة الأولى؛ ذلك أنه خصّص الإحالة بالموت. وهذه التقنية كذلك مستعملة في الوجه الأولى من المجموعة الثانية؛ إذ حمل فيها الحياة على الحياة الأخروية.

وربما يكون التفريق بين التقنيات الثلاث الواردة في هذا المجلس من ناحية المفهوم يبدو واضحًا إلا عند التطبيق ومحاولة التمييز بين ما كان من على سبيل الاستعارة والاستبدال وما هو على سبيل التخصيص البلاغي نجد تداخلًا كبيرًا يصعب معه تحديد التقنية المستعملة في الوجه. والأمر نفسه مع بين الاستعارة والاستبدال المعجمي والكناية؛ إذ يقتضي استبدال اللفظة مكان اللفظة كناية من نوع ما.

سادسًا: تأويل حديث نبويّ.

واخترنا المجلس السادس والخمسين[1]؛ لإيراده وجوهًا كثيرة في فهم الحديث، واستعماله تقنيات متنوعة من حيث المستويات اللغوية؛ إذ يمكن توزيعها على المستويات كلها ما عدا المستوى الصرفيّ الذي لم يوظّفه في تأويل الحديث الشريف.

بنية المجلس والنصوص محل التأويل فيه والإشكالات المعالجة فيها.

يتكوّن هذا المجلس من مكونين فقط، وهما تأويل آية مباركة، والثاني تأويل حديث شريف، وسنركز في هذا التحليل على تأويل الحديث مع عرض تأويل الآية ليكون التحليل شاملًا.

الآية المباركة: قوله تعالى: **{وَسْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنا أَجَعَلْنا مِنْ دُونِ الرَّحْمنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ}** (الزخرف:45).

والإشكال المعالج في هذه الآية بيانيّ؛ إذ كيف يمكن أن يأمر الله (سبحانه وتعالى) النبي (صلى الله عليه وآله وسلّم) بسؤال الأنبياء المرسلين من قبله وكلهم أموات، والميت لا يتصوّر منه جوابًا.

الحديث الشريف: قوله (صلى الله عليه وآله وسلّم): "كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ حَتَى يَكُونَ أَبَواهُ يُهَوِّدَانِه أَوْ يُنَصِّرَانِه"[2].

وقد أورد المرتضى هذا الحديث ليبيّن الوجوه التي يمكن قبولها لهذا الحديث دون القول بالجبر[3]، وليرد على ما قاله بعض من تقدّم عليه.

ويلحظ هنا أن المرتضى لم يتخذ طريقته المعهودة في عرض الإشكالات من خلال السائل الافتراضي؛ وقد تكون العلة في ذلك أنه لو أورد المرتضى مصطلح (السائل) في معرض شرح الإشكال والتوصل لوجوه التأويل لوقع القارئ أو السامع في حيرة؛ لأن السائل في الآية ينصرف إلى النبي المأمور بالسؤال.

---

[1] الأمالي، ج 2 ص 71 – 77.

[2] بلفظه غير مسند في: ابن قتيبة: **تأويل مختلف الحديث**، ص 47.

وقريبًا منه في: البخاري: **الجامع الصحيح**، ج 2 ص 100.

[3] مرّ الكلام في اختلاف المسلمين في مسألة أعمال العباد بين الجبر والتفويض والأمر بين أمرين، ومذهب المرتضى فيها راجع صفحة 191 وما بعدها.

الوجوه والتقنيات والاستدلال عليها.

الآية المباركة

حمل المرتضى الآية على ثلاثة وجوه مختلفة، ولكل واحد منها ساق من الأدلة والشواهد ما يقوّيه؛ ففي الوجه الأول يكون معناها "وسل تبّاع من أرسلنا من قبلك من رسلنا"[1] بحذفٌ المضاف وإقامة للمضاف إليه مقامه. ويقدّم لإثبات جواز هذا الوجه ثلاثة أنواع من الشواهد؛ شاهد من كلام الله، وهو قوله تعالى: {وَلكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ} (البقرة:177) على أن يكون التقدير: (ولكنَّ البرَ برُّ من آمن). وشاهد شعريّ لم ينسبه، وهو قول ذي الرمة[2]:

لهـم مجلـسٌ صَـهْبُ السِّـبالِ أذلّـةٌ سَواسِـيَةٌ أحرارُهـا وعبيـدُها

وأيضًا استدل بالعادة التعبيرية العربية في قولهم: "السخاء حاتم، والشعر زهير" على أن يكون المعنى السخاء سخاء حاتم، والشعر شعر زهير.

ثم يعرض المرتضى إلى نوع من المجاز العقليّ في الآية؛ وذلك بادّعائه أن المأمور بالسؤال في الآية في المعنى أمّة النبيّ وليس النبي بنفسه؛ لأنه لا يحتاج للسؤال. ويسوق لهذا المعنى ثلاثة شواهد قرآنية[3]، وشاهدًا شعريًّا للكميت، وهو قوله[4]:

إلـى السـراج المنيـر أحمـد لا تعـدلني رغبـة ولا رهـب
عنـه إلـى غيـره ولـو رفـع النّـا س إلـى العيـون وارتقبـوا
لـو قيـل أفرطـت، بـل قصـدت ولـو عنَّـ ـفَنـي القـالون أو ثلبـوا
لَـجَّ بتفضـيلك اللّسـان ولـو أكـ ـثَـر فـي الضّـجاج واللّجـب
أنـت المصـفّى المهـذب المحـض فـي التشـ ـبيـه إن نـصَّ قومـك النسـب

---

[1] الأمالي، ج 2 ص 71.

[2] ذو الرمة، غيلان بن عقبة: **الديوان**، تحقيق وتقديم وتعليق عبد القدوس أبو صالح، مؤسسة الإيمان، بيروت، ط 2، 1982م، ج 2 ص 1235.

[3] وهي قوله تعالى: {المص (1) كِتابٌ أُنْزِلَ إِلَيْكَ فَلا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ} (الأعراف:2)، وقوله: {اتَّبِعُوا ما أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ} (الأعراف:2)، وقوله: {يا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلا تُطِعِ الْكافِرِينَ} (الأحزاب:1).

[4] الأسدي، الكميت بن زياد: **الديوان**، جمع وشرح وتحقيق: محمد نبيل طريفي، دار صادر، بيروت، ط 1، 2000م، ص 562.

على أن يكون المخاطب بهذا الخطاب أهل بيت النبي (عليهم الصلاة والسلام)؛ "لأن أحدًا من المسلمين لا يمتنع من تفضيله (عليه السلام) والإطناب فى وصف فضائله ومناقبه، ولا يعنّف فى ذلك أحد"[1].

وفي ختام عرض هذا الوجه ذكر المرتضى جواز أن يكون النبيّ هو المخاطب على الحقيقة كما يقتضيه ظاهر النصّ على أن يكون هذا السؤال من قبيل الاستنطاق لعلماء أهل الكتاب من قبيل عبد الله بن سلّام[2]، وحملهم على الاعتراف بنبوته (صلى الله عليه وآله وسلّم).

وأما الوجه الثاني في فهم هذه الآية فيكاد يخلو من التأويل؛ إذ يحمل فيه المرتضى الخطاب على معنى أن يكون النبي (صلى الله عليه وآله) مأمورًا أن يسأل النبيين في السماء إذا لقيهم، وبهذا تكون الآية أمرًا للنبي خاصًا غيبيًا.

ويختم التوجيهات بوجه ثالث ناسبًا إياه لابن قتيبة، وهو قريب في المعنى من الوجه الأول، لكنه يختلف عنه في كون المحذوف حرف جرّ ومجروره، ويكون التقدير فيها: (وسل من أرسلنا إليه قبلك رسلًا من رسلنا). وقد اعترض المرتضى عليه؛ لأن الضمير المجرور بمنزلة الضمير المنفصل لا يجوز إضماره. وساق لإثبات هذا أمثلة نحوية.

ولأن هذا الوجه مشكل رجّح الوجهين السابقين عليه، ويبدو أن المرتضى يميل للوجه الأول أكثر من الثاني؛ لتقديمه إياه عليه، ولأنه عني به واجتهد في إثباته والإتيان بالشواهد عليه.

الحديث الشريف[3]

ابتدأ المرتضى بوجوه لفهمه لا يتفق معها، أولها القول بالنسخ؛ وذلك بادّعاء أن الشريعة كانت على منع التوارث بين الأب وابنه الصغير الذي لم يُظهر الإيمان في العهد الأول من الإسلام؛ إذ اختلاف الدين من موانع الميراث، وقد قال رسول الله: "لَا يَرِثُ المُسْلِمُ الْكَافِرَ، وَلَا الْكَافِرُ الْمُسْلِمَ"[4]. ولأن الشريعة كانت لا تلحق الأبناء بالآباء كان سبي أطفال المشركين محرَّمًا. وقد استدل المرتضى على بطلان هذا الوجه والوجوه المواطئة له بقول ابن قتيبة الذي رد عليها بأن النسخ لا يكون للأخبار، وإنمّا يكون في الأوامر والنواهي. ثمّ عقّب المرتضى على كل الوجوه

---

[1] الأمالي، ج 2 ص 72.

[2] تنظر ترجمته في: الزركلي، **الأعلام**: ج 4 ص 90.

[3] للتوسُّع في آراء العلماء في تأويل هذا الحديث يراجع: الأزهريّ، محمد بن أحمد: **تهذيب اللغة**، تح محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط 1، 2001م، ج 13 ص 223.

[4] البخاري: **الجامع الصحيح**، ج 8 ص 156.

السابقة قائلًا: "وهذا كله تخليطٌ وبُعدٌ عن الجواب الصحيح"[1]. ويمكن توجيه اعتراض المرتضى على هذه الوجوه لأسباب:

أولها: السبب الذي نقله عن ابن قتيبة؛ لأنَّ الأحكام الشرعية هي مجال النسخ، وهذا الحديث جاء بصورة الخبر، ويمكن الردّ على هذا السبب في تضعيف هذه الوجوه بأنَّه يتوقف على الصورة الظاهرة من لفظ الحديث، ويمكن أن يقال إن الحديث الشريف في حقيقته أمر جاء بصورة الخبر؛ ليبين وجوب إلحاق الأبناء بأديان آبائهم في الأحكام.

ثانيها: ولأنَّ القول بالنسخ آخر العلل التي يذهب إليها الفقيه، ولا يصار إليه إلا إذا امتنع غيره.

ومن ثَمَّ قدّم (احتمالين) أو وجهين لفهم الحديث. أولهما: أن يكون المقصود بالفطرة في الحديث (الدين) والطاعة، فيكون معنى الحديث: كل مولود يولد لعبادة الله وطاعته. مستشهدًا لهذا المعنى بقوله (تقدست أسماؤه): **{وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ}** (الذاريات:56).

وهذا الاحتمال لا يقوم إلّا بافتراض مجيء (على) في الحديث بمعنى (اللّام) التي لبيان العلّة. وأورد المرتضى لإثبات تناوب حروف المعاني ومجيء بعضها بمعنى بعض رواية حكاها عن "يعقوب بن السّكّيت عن أبي زيد عن العرب أنهم يقولون: صِف عليّ كذا وكذا حتى أعرفه، بمعنى صف لي. ويقولون: ما أغيظك عليّ! يريدون ما أغيظك لي". وأورد كذلك شاهدين شعريين، وهما قول الطرمّاح[2]:

كـــأنّ مخوّاهـــا علـــى ثفناتهـــا معـــرّس خمـــس وقّعـــت للجنـــاجن

الذي جاءت فيه (اللّام) بمعنى (على)، ويكون المعنى أن الناقة جاءت على الجناجن.

---

[1] الأمالي، ج 2 ص 74.

[2] الطرماح، الحكم بن حكيم: **الديوان**، تح عزة حسن، دار الشروق العربي، بيروت، ط 2، 1994م، ص 271.

- مخوّى: اسم مكان من (خوّى)، و "خَوَّت الإبل تَخويةً: خمصت بطونها وارتفعت" (ابن منظور: **لسان العرب**، ج 14 ص 246 مادة خ و ي).
- ثفنات: جمع مفرده ثفنة، وهي "من البعير والناقة: الركبة وما مسّ الأرض من كركرته وسعداناته وأصول أفخاذه" (**لسان العرب**، ص 78 مادة ث ف ن).
- الجناجن: "عِظام الصدر، وقيل: رؤوس الأضلاع.. واحدها جِنْجِن وجَنْجَن" (**لسان العرب**، ج 13 ص 100 و101، مادة ج ن ج ن).

وقول عنترة بن شداد[1]:

شــرِبَتْ بمــاء الدحرضَــين فأصــبحت زوراء تنفــر عــن حيــاض الــدَّيْلَم

وفيه جاءت (الباء) بمعنى (من).

وعلينا التمييز بين الشاهد النثريّ والشاهدين الشعريَّين من حيث إن الأول جاء به لإثبات مجيء (على) بمعنى (اللّام)، وأمّا الأخيرين فهما لإثبات جواز تناوب حروف المعاني فقط. وبعبارة أخرى: أتى المرتضى بالشاهدين لإثبات القاعدة العامّة في حروف المعاني من أنها يمكن أن يأتي الواحد منها مكان الآخر، دون النظر إلى الحرف المُبدل ولا الحرف المبدل به. وأما الشاهد النثريّ فهو الذي عليه الاعتماد في القول بهذا الوجه؛ لأنّ مؤداه أقرب لما المرتضى في صدد إثباته، ودلالته أخص على المطلوب.

وذيَّل المرتضى هذا الوجه بعرض آيات قرآنية حاملًا لها على معانٍ مشابهة للمعنى الذي قدّمه في فهم الحديث الشريف؛ أول هذه الآيات قوله تعالى: **{فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا}** (الروم: 30)، وقوله تعالى: **{لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ}** (الروم:30). على أن يكون معنى (الفطرة) في الأولى و(الخلق) في الثانية الدين والطاعة.

وثاني الوجهين المحتملين في فهم الحديث الشريف أن يكون المراد بـ (الفطرة) فيه الخلقة. ويكون مفهوم الحديث: "كل مولود يولد على الخلقة الدالّة على وحدانية الله تعالى وعبادته والإيمان به؛ لأنه عز وجل قد صوّر الخلق وخلقهم على وجه يقتضي النظرُ فيه معرفتَه والإيمانَ به؛ وإن لم ينظروا ولم يعرفوا"[2]. ويمكن بيان هذا الوجه بأن الإنسان لمّا كان مظهرًا من مظاهر قدرة الله وحسن خلقه صار دليلًا على وجوده واستحقاقه العبادة، فحتى لو أضلت الآباء والأمهات أبناءهم يبقى دليلًا عليه (سبحانه وتعالى).

ونبّه المرتضى إلى أن هذا الوجه يتميز على الوجه الأول بأنه لا داعي فيه لحمل حرف الجرّ على غير ما وضع له، وهذا ممّا يقوي التأويل ويجعله أقرب للقبول؛ إذ كلما كان التأويل أقل وأيسر كان أصلح، والعكس بالعكس.

---

[1] العبسي، عنترة بن شداد: **الديوان بشرح الخطيب التبريزي**، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه: مجيد طراد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1992م، ص 163.

- الدحرضين: "موضعان أحدهما دُحْرُض والآخر وسِيع" (**لسان العرب**، ج 7 ص 149).

[2] الأمالي، ج 2 ص 75.

واختار المرتضى إهمال الاستشهاد لهذا الوجه بالشواهد اللغوية المقبولة، وربما يكون هذا راجعًا إلى أنه رأى أنَّ القول بأنَّ الفطرة تعني الخلقة معروف مشهور لا يحتاج لإثبات. مع ملاحظة أنه جاء بالآية الكريمة: **{فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا}** (الروم:30) على أنّ هذا الوجه من تأويل الفطرة هو الواجب أو المحتّم في تفسير الآية.

وبعد هذا التفصيل في الاحتمالات الممكنة لفهم الفطرة يتوقف على المعاني الممكنة لفهم (التهويد) و(التنصير) الوارد في الحديث، ويحتمل فيهما وجهين أيضًا؛ أولهما: أن يكون المراد بهما أن يوقعا فيه الشبهة والضلال فيتبع دينهما. وثانيهما: أن يجعلاه على اليهودية أو النصرانية حكمًا؛ ذلك أن الأطفال يُلحقون بآبائهم في الأحكام الشرعية.

وعلى الأول من وجهي فهم (يهودانه) و(ينصرانه) يكون ذكر الأبوين لأن الأولاد عادة يتبعون دين آبائهم سواء كان في ذلك هدايتهم أو ضلالتهم.

وفي ذيل المجلس عاد المرتضى مرة أخرى إلى الوجوه التي قيلت في فهم الحديث الشريف، ويتعرض لنقضها وتفنيدها. وأول الوجوه التي يعرض إليها وجه القول بالنسخ، ويقوم اعتراضه عليه بأن النسخ لا يصار إليه إذا لم يوجد وجه صحيح سليم غيره.

ثم يعترض على رأي ابن المبارك (ت 181 هـ)[1] في معنى الحديث دون أن يذكره بالتفصيل، ولذا عدنا إلى البغوي الذي ذكره في معرض تفسيره لقوله تعالى: **{فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ}** (الروم:30). قائلًا[2]:

> **وحُكِيَ عن عبد الله بن المبارك أنه قال: معنى الحديث إنَّ كل مولود يولد على فطرته، أي: على خلقته التي جُبِل عليها في علم الله تعالى من السعادة أو الشقاوة، فكل منهم صائر في العاقبة إلى ما فطر عليها، وعامل في الدنيا بالعمل المشاكل لها، فمن أمارات الشقاوة للطفل أن يولد بين يهوديين أو نصرانيين، فيحملانه –لشقائه–على اعتقاد دينهما.**

ويحكم ببطلان هذا الرأي لأن فيه جبرًا على الكفر ومحاسبة عليه. ثم يذكر أنّ ابن قتيبة رد رأي ابن المبارك بأن الحديث في عموم المواليد فلا يصحّ تخصيصه. ويسهجن عدم ذكر ابن قتيبة مانع الوجه كما ذكره هو مبيّنًا أنه لو قال بفساد الوجه من جهة الجبر لقوّض بنفسه وجه التأويل الذي ساقه بنفسه.

---

[1] تنظر ترجمته في: الزركلي، **الأعلام**، ج 4 ص 115.

[2] البغوي: **معالم التنزيل**، ج 6 ص 270.

سابعًا: تحليل تكملة تأويلية.

وقد اخترنا التكملة الخامسة والعشرين[1]؛ لتنوع التأويل فيها، ولكثرة الفوائد اللغوية البيانية فيها. ويعرض المرتضى فيها إلى قوله تعالى: **{يا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلى بارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بارِئِكُمْ فَتابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ}** (البقرة:54).

وقد اختار المرتضى في هذه التكملة أن يمضي في طرح الإشكال على الطريقة التي سار عليها في أكثر التكملات، بل وفي أكثر المجالس، وهي الابتداء بالسؤال، وقد جاء السؤال في هذه الآية على الصورة الآتية[2]:

> **كيف يجوز أن يتعبّدهم بقتل أنفسهم، والعبادة بذلك لا تحسن إلا أن تكون مصلحة لهذا المكلّف في دينه؛ إما بأن يفعل طاعة أو يمتنع من قبيح؛ وهو بعد الموت قد خرج من كلّ تكليف، فلا يصحّ منه شيء من الأفعال؟!**

ويرجح الباحث أن هذه التكملة وغيرها من التكملات جاءت على سبيل الإضافة إلى المجالس، وقد لا تكون إملاء كالمجالس، بل هي مجموعة مسائل جاءت المرتضى في رسائل فأجاب عليها بمثلها، أو قد تكون أسئلة سألها بعض تلاميذه شفاهيًّا بعد فراغه من إملاء الأمالي، فأجاب عليها في بعض مجالسه، والله أعلم. وما يرجح هذين الاحتمالين أنها عنونت في الكتاب بأنها (تكملات)، وأنها جاءت على مفردة تتناول نصًّا واحدًا أو مسألة واحدة، بخلاف المجالس التي يجمع فيها المرتضى – عادة – المسائل العقدية والأدبية إلى النصوص المؤول.

وجوه التأويل.

وفي معرض الجواب على السؤال المذكور آنفًا يذكر ثلاثة أوجه سُبق إليها ووجهًا واحدًا من اجتهاده.

الوجه الأول: القول بالقتل الحقيقيّ على صفة الانتحار، وقد أبدى المرتضى رفضه لهذا الوجه.

الوجه الثاني: القول بالقتل الحقيقيّ أيضًا لكن على أن يقتل كل واحد منهم الآخر.

الوجه الثالث: القول بأنهم مأمورين بالاستسلام لمن أراد قتلهم، وبعارة أخرى يكون مؤدى الآية سلبهم حق الدفاع عن النفس.

---

[1] الأمالي، ج 2 ص 310 – 312.

[2] الأمالي، ج 2 ص 310.

الوجه الرابع: تأويل النص بأن يكون معنى القتل فيه الاجتهاد في التوبة والندم، وتكليف النفس بالمشاقّ الشديدة حتى يصلوا إلى قريب الموت لشدة ذلك.

الاحتجاج والاستدلال.

الوجه الأول: يرفض المرتضى الوجه الأول؛ لحكمه بصحة الإشكال الوارد في السؤال، وأقام لهذا استدلالًا عقليًّا كلاميًا.

الوجه الثاني: روى المرتضى على سبيل الحكاية غير المسندة أو المرفوعة " أنهم برزوا بأسيافهم، واصطفّوا صَفَين يضرب بعضهم بعضًا، فمن قتل منهم كان شهيدًا، ومن نجا كان تائبًا"[1].

الوجه الثالث: لم يقف المرتضى للاستدلال على الوجه الثالث منفردًا عن غيره، ولكنّ هذا لا ينفي أنه قوّاه بالدفاع عنه ونفي ما يمكن أن يعترض عليه، كما سيأتي.

الوجه الرابع: استدلّ المرتضى عليه بأن العرب لها (مذهب معروف مشهور) في جعل من قارب الشيء فاعلًا له؛ فيقولون: "ضرب فلان عبده حتى قتله، وفلان قتله العشق، وأخرج نفسه، وأبطل روحه، وما جرى مجرى ذلك. وإنما يريدون المقاربة والمشارفة والمبالغة فى وصف التناهي والشدة؛ فلما أراد تعالى أن يأمرهم بالتناهي والمبالغة فى النّدم على ما فات، وبلوغ الغاية القصوى فيه جاز أن يقول: (فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ)"[2].

وبعد هذا الاحتجاج أراد المرتضى الرد على كلّ مدخل يمكن الدخول عليه فيه، فيورد عددًا من الإشكالات الممكنة ويرد عليها.

الإشكال الأول: حمل الكلام على المجاز والتوسع، والأولى إبقاؤه على حقيقته. وأجاب على هذا الإشكال بذكاء ونباهة؛ حيث أجاز الحمل على هذا الوجه بطريق العقل، ويمكن أن يعاد تنظيم استدلاله وتحليله على النحو الآتي.

- أولًا: لابد أن يكون للآية معنى صالح.
- ثانيًا: وجوه التأويل التي قيلت في هذه الآية بالإضافة إلى ما أضافه أربعة.
- ثالثًا: الوجه الأول باطل فاسد.
- رابعًا: الوجوه الثالث والرابع والخامس كلها فيها تأويل.

---

[1] الأمالي، ج 2 ص 310.

[2] الأمالي، ج 2 ص 311.

ومع جمع ما جاء في النقاط الأربع يمكن الوصول إلى نتيجة تساوي الوجوه الثلاثة في الاعتبار والدرجة، إذ إن الطعن في الوجه الذي قال به طعن في جميع الوجوه الممكنة للآية، وعلى الطاعن أن يأتي بوجه خامس صالح للآية، وإلا بقيت الآية دون وجه ممكن.

ولا يمكن أن يفهم من كلام المرتضى في رده على هذا الاعتراض أنه يريد أن يبطل به الوجهين الثالث والرابع؛ لأنه قد ساق عددًا من المرجّحات لكل واحد منهما، ولم يَعمد إلى نقضهما بشيء، ويكون حمل كلامه على ما حملناه أنسب لأسلوب المرتضى في النقض والإثبات.

الإشكال الثاني: قال تعالى: **{وَلا تَقْتُلُواْ أَنْفُسَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَان بِكُمْ رَحِيماً}** (النساء:29) وفيها يعني بأنفسكم إخوانكم. وقد ردّ المرتضى هذا الإشكال بأن حمل الأنفس في آية (النساء) على الإخوان من باب المجاز لا الحقيقة لوجود قرنية سياقية صارفة إليه، وهذه القرينة غائبة في آية (البقرة) محلّ التأويل.

ويلحظ أن المرتضى لم يتعرّض إلى وجوه الفهم التي قال بها المفسرون في تأويل آية النساء، مع أن من ينظر في كتب التفسير يجدهم يختلفون في هذه الآية أشدّ اختلاف ويخطئ الواحد منهم الآخر، بالتالي لا يمكن القياس عليها لوجود الاحتمال. وقد لخّص الاختلاف فيها الطبرسي (ت 548 هـ) في أربعة وجوه، قال[1]:

- **أحدها: أن معناه لا يقتل بعضكم بعضًا لأنكم أهل دين واحد، وأنتم كنفس واحدة، كقوله: {فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ} (النور:61)، عن الحسن وعطاء والسدي، والجبائي.**
- **ثانيها: أنه نهى الإنسان عن قتل نفسه في حال غضب أو ضجر، عن أبي القاسم البلخي.**
- **وثالثها: أن معناه لا تقتلوا أنفسكم بأن تهلكوها بارتكاب الآثام والعدوان في أكل المال بالباطل وغيره من المعاصي التي تستحقون بها العذاب.**
- **ورابعها: ما روي عن أبي عبد الله (عليه السلام) [جعفر بن محمد الصادق] أن معناه لا تخاطروا بنفوسكم في القتال فتقاتلوا من لا تطيقونه.**

وقد يكون المرتضى تجاوز هذا الاحتجاج لأحد أمرين؛ الأول: أن يكون قائلًا بأن المقصود به أن يقتل الواحد منهم الآخر. الثاني: أنه ابتغى الاختصار في الردّ عليه، ولم يرد أن يتشعب ويطيل في الردّ على الإشكال بما لا تتسع له التكملة التي يبتغي فيها الاختصار قدر الإمكان.

---

[1] الطبرسي: **مجمع البيان**، ج 3 ص 57 و58.

الإشكال الثالث: "كيف يجوز أن يُستحق القتلُ بعد التوبة من الوجوه التي بها استحق القتل؟"[1]

وهذا الإشكال موجّه إلى الوجوه الثلاثة الأولى بصفة أساسية، والمرتضى يردّ عليه لحماية الوجهين الثاني والثالث من الاعتراض، وهو ناظر إلى أنّ "التائب من الذنب كمن لا ذنب"[2]، فكيف يؤمر هذا التائب الذي هو بحكم البريء من الذنب؟ يجيب المرتضى على هذا الإشكال بأن القتل في الآية ليس على سبيل العقوبة، بل هو على سبيل الامتحان. ومن المعلوم – ضرورة – أنّ الله امتحن المؤمنين بالقتال المقاتلة، وفيهما قتل العدو وقتل النفس.

الإشكال الرابع: ويمكن الاعتراض على الوجوه الثلاثة الأولى أيضًا بإشكال آخر، وهو أنّ التوبة – التي هي الندم والعزم على الترك – مختلفة عن القتل.

وردّ على هذا الإشكال بردّين، مختارًا أولهما؛ وهو أنّ (الفاء) في الآية المباركة عاطفة، ومن المعروف عند البلاغيّين والنحاة أن العطف يقتضي التغاير، وهو وإن لم يصرّح بهذا في هذا الموضع إلا أنه جاء به على نحو الإشارة الضمنية. وثاني الردود أنه يصح إسناد ما لا تقوم التوبة إلا به إلى التوبة، مستشهدًا باستعمال تركيبي؛ وهو: "إنَّ توبتك رد ما غصبت، وإنمّا يريد أنّ توبتك لا تتمّ إلا به"[3].

تقنيات التأويل ومستوياتها.

يمكن القول إن تقنيات التأويل في هذه التكملة تركزّت على المستويين المعجميّ والبلاغيّ؛ وهذا ليس غريبًا على الجهود التأويلية للشريف؛ إذ هي أكثر التقنيات استعمالًا بشكل عامّ في الكتاب كما تقدّم.

في الوجوه الأربعة المذكورة أجرى المرتضى التأويل المعجمي على لفظتين من الآية الكريمة؛ الأولى منهما لفظة (اقتلوا)؛ إذ أجراها في الوجهين الأول والثاني على القتل الحقيقيّ، وفي الوجه الثالث على القتل بمعنى الاستسلام للقتل، وكما تقدّم لم يسق شاهدًا على هذا المعنى. وفي الوجه الرابع حملها المرتضى على إدخال المشقة على النفس حتى تكاد تموت، ويمكن عدّ هذا ضربًا من الكناية، بالتالي عدّه في تقنيات التأويل البلاغيّ.

---

[1] الأمالي، ج 2 ص 311.

[2] حديث نبوي: ابن ماجه، محمد بن يزيد: **سنن أبن ماجه**، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د ت، ج 2 ص 419.

[3] الأمالي، ج 2 ص 312.

واللفظة الثانية التي توقّف عليها المرتضى عليها وأوّلها في وجوهه لفظة (أنفسكم) إذ جعلها في الوجه الأول المرفوض على أن تكون بمعنى كل واحد يقتل نفسه، ويجري على هذا الوجهان الثالث والرابع. وفي الوجه الثاني حملها على أن تكون بمعنى بعضكم. وهنا ينبغي التفريق بين الحمل على قتل الإنسان نفسه وعلى قتل بعضهم بعضًا؛ إذ الأول فهم على ظاهر الخطاب، فلا تأويل فيه؛ فلما كان المخاطبون مأمورين بقتل ذواتهم صار التعبير عن المعنى متساويًا سواء كان بصورة المفرد (اقتلوا نفسكم) أو بصورة التعبير القرآني (اقتلوا أنفسكم). وأمّا الثاني فهو حمل على غير الظاهر؛ إذ النفس حقيقة الشيء في وضعها، وليست غيره. وهذا ما صرّح به المؤلف في قوله: "ولأن ذلك [يعني حمل أنفسكم على إخوانكم] مجاز لا محالة، وإنّما حُمِل على الإخوان بدليل. والظاهر أن يكون تكليفًا لقتل الواحد نفسه، وسلامة على نفسه"[1].

[1] الأمالي، ج 2 ص 311.

الخاتمة

وبهذا نختم رسالتنا المعنونة بـ (التأويل اللغويّ في أمالي المرتضى)، ولها انطلقنا بتمهيد نعرّف فيه بعليّ بن الحسين المرتضى صاحب الكتاب محل الدراسة، ثُمَّ عطفنا القول إلى معالجة مفهومية لمصطلح التأويل متخذين من الوضع اللغويّ مرشدًا، وأضفنا إلى ذلك الاستعمالات القرآنية لمفردة (تأويل)، ومن ثَمَّ ذكرنا التعريفات الرائجة للمصطلح عند علماء الإسلام، ومجالات اشتغاله في التراث الديني والأدبي، ودخوله في علوم العربيّة، ومن بعد هذا عدنا مرة أخرى إلى علماء الإسلام وبيّنا مناهجهم في التأويل على اختلاف مشاربهم ومذاهبهم، ثمَّ أخذنا نظرة واسعة على مفهوم التأويل أو (الهيرمينوطيقا) في الدرس الغربيّ الحديث، وعقدنا مقارنة بين المفهوم التقليدي للتأويل في الثقافة الإسلاميّة والهيرمينوطيقا في الدرس اللساني الحديث.

وبعد الفصل الأول الذي يعدّ فصلًا تمهيديًا لإعطاء نظرة شاملة على الممارسات التأويليّة دخلنا في الفصل الثاني إلى جوهر الرسالة مركزين الكلام حول الجانب اللغويّ للتأويل مبينين العلاقة الوجودية بين اللغة والتأويل، ثم قدمنا عرضًا لأهم عشرين تقنيّة يمكن للمتأول استعمالها على مستويات الدراسة اللغوية الأربعة (المعجم – الصرف – النحو – البلاغة).

وعلى إثر العرض النظريّ في الفصل الثاني دخلنا على الفصل الثالث الذي خصصنا الكلام فيه على التأويل في أمالي المرتضى، فحاولنا بيان مفهوم التأويل في الكتاب، والدوافع التي دفعت المرتضى للتأويل، ومنطلقاته التي كان ينطلق منها، والروافد والمصادر التي ساعدته في الوصول إلى الوجوه التي قال بها. من ثمَّ فصلنا القول في أسسه المنهجية وإجراءاته التطبيقية في معالجاته التأويلية. ولأنه جعل من اللغة سبيلًا للتأويل حاولنا البحث عن التقنيات العشرين التي عرضناها في الفصل السابق فيه، مع عرض أهم ما قد جاء في الدراسات السابقة للأمالي بخصوص الجوانب المعجميّة والصرفيّة والنحويّة والبلاغيّة، وعند عرضنا لها ناقشنا أهم أفكارها وحاولنا تتميمها وضبط ما وجدنا فيه من قصور.

وكيلا يهمل الجانب التطبيقيّ العمليّ للبحث خصصنا الفصل الرابع لتحليل المعالجات التأويلية في ستة مجالس وتكملة واحدة من الكتاب. وألحقنا به جدولًا فيه تحليل لكل مجالس الأمالي نوضح فيه النصوص المؤول وأنواع الإشكالات المعالجة فيها، وطبيعة الاستدلال والاستشهاد الذي جاء به المرتضى، وتقنيات التأويل التي جاء بها للوصول إلى أوجه الفهم.

وقد خلصنا في البحث إلى نتائج عدة أهمها:

- تختلف النصوص في إمكاناتها التأويلية حسب الوظيفة الخطابية المقدّمة فيها على غيرها، فكلما زادت الوظيفة الشعرّية والجمالية زادت الاحتمالات التأويلية، وعلى العكس من ذلك كلما زادت الوظيفة الإفهامية قلّت.
- النصوص الدينية أكثر النصوص تعرُّضًا للتأويل؛ لأهميتها الكبرى في الدين الإسلامي، ولدفع التعارضات الممكنة، ولوجود الاختلاف المذهبي. وعلى هذا يمكن أن يكون القرآن الكريم أكثر كتاب تعرُّضًا للتأويل تاريخيًا، ومن بعده في النصوص الدينية تجيء الأحاديث النبوية، ومن بعدهما آثار الصحابة والتابعين.
- ارتبط تأويل القرآن وغيره من النصوص الدينية مع العلوم الشرعية – خاصة علم العقيدة والفقه – بعلاقة تبادلية؛ إذ التأويل أداة لفهم النصوص وتوجيهها.
- للعلماء العرب فيه اتجاهات أهمها الاتجاه النقلي، والاتجاه العقلي، والاتجاه الباطني. وتحت كل واحد من هذه الاتجاهات عدد من المناهج والمسالك التي اتخذها العلماء.
- دخل التأويل في الدراسات الغربية لأسباب دينية في البداية، ومن هناك توسع مجاله ليشمل جميع النصوص على اختلافها.
- مرّ التأويل في الدرس الغربيّ بأطوار تطوّر وتحوّل كبرى تشمل مجالات العمل والاشتغال، والآليات والوسائل، بل وصل الأمر إلى تبدلّات في التعريف والمفهوم.
- تتخذ الاتجاهات التأويلية كلها من اللغة منهجًا وطريقًا للانتقال من المعنى الظاهر إلى المعنى الباطن.
- التأويل اللغوي يكون في طبقتين:

أ. الطبقة الأولى: طبقة المفردات، ويدخل فيها مستوى التأويل المعجمي ومستوى التأويل الصرفيّ.

ب. الطبقة الثانية: طبقة التركيب، ويدخل فيها مستوى التأويل النحوي، ومستوى التأويل البلاغي.

- وقد عرضنا في هذه الرسالة عشرين تقنية موزعة على المستويات على النحو الآتي:

أ. المستوى المعجميّ: وفيه أربع تقنيات؛ الأولى: التعميم والتخصيص، والثانية: القول بالتضاد، والثالثة: القول باختلاف اللغات، والرابعة: القول بالمجاز اللغوي.

ب. المستوى الصرفيّ: وفيه تقنيتان؛ الأولى: الاختلاف القرائي وما يتولد عنه من اختلاف الفهم، والثانية: القول بالتناوب الدلاليّ، أو القول بدلالة الصيغة الصرفية على غير ما وضعت له.

ج. المستوى النحويّ: وفيه سبع تقنيات؛ الأولى: الاختلاف الإعرابيّ، والثانية: القول بالتقديم والتأخير، والثالثة: القول بالحذف والتقدير، والرابعة: القول بالزيادة، والخامسة: الاختلاف في مرجع الضمير، والسادسة: الاختلاف في تعليق أشباه الجمل، والسابعة: الاختلاف في معاني الحروف.

د. المستوى البلاغيّ: وتنقسم التقنيات فيه إلى تقنيات البيان وتقنيات المعاني، ورصدنا تقنيتين للبيان وهما: القول بالتشبيه والقول بالكناية. ومن تقنيات المعاني رصدنا خمس تقنيات رئيسة، وهي: الأولى: الاختلاف بين الخبرية والإنشائية، الثانية: القول بأغراض الأساليب البلاغية، الثالثة: القول الحصر والقصر، والرابعة: توجيه التقديم والتأخير في الإخبار والنفي والاستفهام ونحوها، والخامسة: القول بمفهوم المخالفة. ولم نرصد أي تقنية بديعية.

- لكتب الأمالي مكانة خاصة في المكتبة العربية والإسلاميّة؛ وهي كتب تهدف إلى جمع الفوائد العلمية والأدبية في المجالات المختلفة، وهي كتب يدور التأليف فيها بين المشافهة والتدوين.
- المرتضى – بوصفه عالمًا إسلاميًا مشتغلًا بمعالجة النصوص الدينية والاستنباط منها، إلى جانب انشغاله العلمي والذهني بالخلافات الإسلامية في الأصول والفروع – جاء جهده في الأمالي تأويليًّا في الغالب.
- لأن المرتضى ممّن جعل للعقل مكانة كبرى في عملية الاستدلال والاستنباط جاءت القرائن العقلية أكثر من غيرها لصرف اللفظ عن ظاهره إلى معانٍ أخرى.
- وقد استدلّ المرتضى بأنواع مختلفة من الأدلة ومنها الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والشواهد الشعريّة، والأمثال العربيّة، وآراء العلماء.
- يستعمل المرتضى التأويل أداة جدليّة للجمع بين النصوص المتعارضة عوض إسقاطها للردّ على مخالفيه.
- يستعمل المرتضى التأويل لثلاثة أغراض:

الأول: دفع التعارض بيّن النصوص؛ إذ يؤول أحدها ليتسق مع النص الآخر.

الثاني: ردّ أي إشكال أو أي فهم يتعارض مع الأصول العقدية التي يعتقدها المرتضى خاصة فيما يتعلق بصفات الله وأفعاله.

الثالث: رد الإشكالات البيانية واللغوية عن القرآن الكريم.

- يقلب المرتضى بالتأويل وإيراد الوجوه الأدوار في الحجاج فينتقل من مقام رد الفعل إلى مقام الفعل، فهو يفتح النص من خلال إيراد الوجوه الممكنة لفهمه، ويكون الطرف الآخر مسؤولًا عن ردّ الوجوه التي ساقها.

- اتخذ المرتضى منهجًا توفيقيًا يوفّق فيه بين الاتجاهات التأويلية، جامعًا التأويل النقلي مع التأويل العقلي، مبتعدًا عن التأويل الباطني.
- اتخذ المرتضى – كغيره من المؤولين – من اللغة منهجًا للانتقال من المعنى الظاهر إلى معانٍ باطنة، وقد استعمل لهذا أغلب التقنيات التي رصدناها فيما سبق.

وفي نهاية بحثنا هذا نرجو أن يكون ذا نفع وفائدة، وأن يضاف إلى المكتبة العربيّة، وأن يضاف إلى المشاريع البحثية في معالجة التأويل سواء أكان في أمالي المرتضى أم غيره من المدونات العربيّة الثريّة التي لعب فيها التأويل دورًا محوريًّا دافعًا لحركة البحث والنظر فيها والتلقي وإعادة التمثل والتشكيل. ويبقى هذا مجال التأويل مجالًا حيًّا محتاجًا لمزيد من البحث والنظر، على الرغم من عدد الدراسات والأبحاث المكتوبة فيه.

هذا ونحمد الله سبحانه وتعالى على توفيقه، و{**سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ (180) وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ (181) وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**} (الصافات:182).

قائمة المصادر والمراجع

المدونة: المرتضى، علي بن الحسين، **غرر الفوائد ودرر القلائد: (أمالي المرتضى)**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، 2009م.

1. ابن الأثير، ضياء الدين، نصر الله بن محمد: **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر**، تح: أحمد الحوفي وبدوي طبانة، دار نهضة مصر، القاهرة، د ط.
2. الأخطل، غياث بن غوث: **الديوان**، شرح وترتيب: مهدي ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1994م.
3. الأخفش [الأوسط]، سعيد بن مسعدة: **معاني القرآن**، تح هدى محمود قراعة، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 1990م.
4. الأزهريّ، محمد بن أحمد: **تهذيب اللغة**، تح محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط 1، 2001م.
5. الأسدي، الكميت بن زياد: **الديوان**، جمع وشرح وتحقيق: محمد نبيل طريفي، دار صادر، بيروت، ط 1، 2000م.
6. ابن إسحاق، عبد الملك: **السيرة النبوية**، تح: مصطفى السقا وآخرون، مصطفى مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط 2، 1995م.
7. الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن: **الكوكب الدري فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية**، تح محمد حسن عواد، دار عمار، عمّان، ط 1، 1985م.
8. الأشعريّ، أبو الحسن، عليّ بن إسماعيل: **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**، تح نعيم زرزور، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 2005م.
9. الأشموني، علي بن محمد: **شرح الأشموني على ألفية ابن مالك**، د تح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998م.
10. الأصبهاني، عبد الله أفندي: **رياض العلماء وحياض الفضلاء**، تح أحمد الحسيني، منشورات مكتبة المرعشيّ، قم، 1983م.
11. الأصفهاني، أبو الفرج، علي بن الحسين، **كتاب الأغاني**، تح إحسان عباس وزميليه، دار صادر، ط 3، 2008م.
12. الأعشى الكبير، ميمون بن قيس: **الديوان**، شرح وتعليق: محمد حسين، مكتبة الآداب، القاهرة، د ط.

13. ابن الأكفاني، محمد بن إبراهيم: **إرشاد القاصد إلى أسنى المقاصد في أنواع العلوم**، تح: عبد المنعم محمد عمر، دار الفكر العربي، القاهرة، ط1، 1990م.
14. الألباني، محمد ناصر الدين: **دروس الألباني**، الشبكة الإسلامية، الرياض، د ط.
15. الآمدي، علي بن محمد: **الإحكام في أصول الأحكام**، تعليق: عبد الرزاق عفيفي، مؤسسة النور، الرياض، ط 2، 1942م.
16. الأمين، محسن: **أعيان الشيعة**، مطبعة ابن زيدون، ط 1، 1935م.
17. أمين، أحمد: **ظهر الإسلام**، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، د ط، 2013م.
18. الأنباري، أبو البركات، عبد الرحمن بن محمد: **الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين**، بحاشية: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، القاهرة، ط 1، 2003م.
19. أنيس، إبراهيم: **دلالة الألفاظ**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 3، 1976م.
20. الإيجي، عضد الدين، عبد الرحمن بن أحمد: **المواقف في علم الكلام**، دون تحقيق، عالم الكتب، القاهرة، 1999م.
21. الباميانى، محمدي: **دروس في البلاغة (شرح مختصر المعاني للتفتازاني)**، مؤسسة البلاغ، بيروت، ط 1، 2008م.
22. الباهلي، عمرو بن أحمر: **الديوان**، جمع وتحقيق: حسين عطوان، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، د ط، ص 156.
23. باولر، ديفيد، **بول ريكور (مقال في موسوعة ستانفورد للفلسفة)**، ترجمة: محمد رضا، مجلة الحكمة (مجلة علمية إلكترونية)، تاريخ النشر: 12 يونيو 2018م، تاريخ الاطلاع: 23 مايو 2024م، https://hekmah.org/%D8%B1%D9%8A%D9%83%D9%88%D8%B1/ .
24. البحراني، هاشم بن سليمان: **معالم الزلفى في معارف النشأة الأولى والأخرى**، تحقيق وطباعة مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية، قم، 2004م.
25. البخاري، محمد بن إسماعيل: **الجامع الصحيح**، تح: محمد زهير أبو ناصر، دار طوق النجاة، بيروت، ط 1، 2001م.
26. ابنة بدر، الخرنق: **الديوان**، تح حسين نصار، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1996م.
27. بدوي، عبد الرحمن: **تاريخ التصوف الإسلامي: من البداية حتى نهاية القرن الثاني**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 1، 1975م.
28. بدوي، عبد الرحمن: **فنّ الشعر: مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد**، النهضة المصرية، القاهرة، 1953م.

29. بدوي، عبد الرحمن: **مناهج البحث العلمي**، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 3، 1977م.
30. بدوي، عبد الرحمن: **موسوعة الفلسفة**، المؤسسة العربيّة، بيروت، ط 1، 1984م.
31. البركتي، محمد عميم الإحسان: **التعريفات الفقهية**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2003م.
32. البسيوني، عبد الله أحمد/ وماسيري، ديكوري: **التناوب الدلالي للصيغ الصيغ الصرفية (تطبيق على القرآن الكريم)**، مجلة جامعة المدينة العالمية، كوالالمبور، مايو 2013م، ع 6.
33. البصير، ثائر عبد الزهرة: **أمالي المرتضى دراسة في المنهج والنقد والتأويل (أطروحة دكتوراه)**، مجلس كلية الآداب في جامعة البصرة، 2008م.
34. البعلبكي، رمزي منير: **معجم المصطلحات اللغوية**، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1990م.
35. البغا، مصطفى ومحيي الدين، مستو: **الواضح في علوم القرآن**، دار الكلم الطيب، دمشق، ط 2، 1998م.
36. البغدادي [الخطيب]، أحمد بن علي: **تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها والعلماء من غير أهلها ووارديها [تاريخ بغداد]**، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 2002م.
37. البغدادي [الخطيب]، أحمد بن علي: **الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع**، تح محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، 1983م.
38. البغدادي، عبد القادر بن عمر، **شرح أبيات مغني اللبيب**، تح: عبد العزيز رباح وأحمد يوسف دقاق، دار المأمون للتراث، بيروت، ط 2، 1994م.
39. البغوي، الحسين بن مسعود: **معالم التنزيل في تفسير القرآن [تفسير البغوي]**، تح: محمد عبد الله النمر وآخرين، دار طيبة، الرياض، ط 4، 1997م.
40. بولتمان، رودولف: **مسألة الهرمنيوطيقا**، ترجمة: علي حاكم صالح، مجلة قضايا إسلاميّة معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2014م، ع 59 – 60.
41. بومزبر، الطاهر بن حسين: **التواصل اللساني والشعرية (مقاربة تحليلية لنظرية رومان جابسون)**، الدار العربية للعلوم (ناشرون)، بيروت، ط1، 2007م.
42. البيضاوي، عبد الله بن عمر: **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، تح: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1998م.
43. تسير، جولد: **مذاهب التفسير الإسلامي**، ترجمة وتقديم عبد الحليم النجار، مكتبة السنة النبوية، القاهرة، ط 1، 1955م.
44. تشودري، هانز جورج غادامير: **التأويلية**، ترجمة: زينب عبد المطلب، أثارة (موقع إلكتروني)، تاريخ النشر: 3 يونيو 2022م، تاريخ الاطلاع: 23 مايو 2024م، https://atharah.net/hans-georg-gadamer-hermeneutics/ .

45. التفتازاني، مسعود بن عمر: **مختصر المعاني**، مع حاشية محمود حسن، مكتبة البشرى، كراتشي، ط 1، 2010م.
46. التهانوي، محمد بن علي: **موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تح علي دحروج، نقله من الفارسية: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان (ناشرون)، بيروت، ط 1، 1996م.
47. التوحيدي، أبو حيان، علي بن محمد: **البصائر والذخائر**، تح: وداد القاضي، دار صادر، بيروت، ط 1، 1988م.
48. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: **التفسير الكبير**، تح: عبد الرحمن عميرة، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، د.ط.
49. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمن من محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد، المدينة المنورة، 2005م.
50. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم: **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**، تح: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط 1، 1986م.
51. الثعالبي، عبد الملك بن محمد: **الجواهر الحسان في تفسير القرآن [تفسير الثعالبي]**، تح: علي محمد معوض وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1997م.
52. الجاحظ، عمرو بن بحر: **الرسائل الأدبية**، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط 2، 2002م.
53. جبر، فريد وآخرون: **موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب**، مكتبة لبنان (ناشرون)، بيروت، ط 1، 1996م، ص 895 و896.
54. جبل، محمد حسن: **الاحتجاج بالشعر في اللغة**، دار الفكر العربي، القاهرة، د ط.
55. الجبوري، محمد عباس نعمان: **تأويل المتشابه عند المفسرين**، جامعة الكوفة، 2008م.
56. الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن: **أسرار البلاغة**، تح محمود محمد شاكر، دار المدني، جدة، 1991م.
57. الجرجاني، القاهر بن عبد الرحمن: **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، تح: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ط 3، 1992م.
58. الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن: **العوامل المئة النحوية في أصول علم العربية (بشرح خالد الأزهري الجرجاوي)**، تح: البدراوي زهران، دار المعارف، القاهرة، ط 2، 1988م.
59. الجرجاني القاضي، علي بين عبد العزيز: **الوساطة بين المتنبي وخصومه**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1966م.
60. الجزري، ابن الأثير: **الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور**، تح: مصطفى جواد، المجمع العلمي، القاهرة، ط 1، 1955م.

61. جمعة، عبد الناصر محمود: **التأويل والانحرافات العقدية: تقرير حقائق وتفنيد مزاعم**، حولية كلية اللغة العربية، جامعة الأزهر، بنين جرجا – مصر.
62. جناني، حميد: **أسباب اختلاف الروايات في الشعر العربي القديم (المعلقات أنموذجًا: مقارنة بين لبيد بن ربيعة وطرفة بن العبد)**، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، النجف، 2018م، ع 1 م 47.
63. الجندي، طه: **التناوب الدلالي بين صيغ الوصف العامل**، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1998م.
64. ابن جني، عثمان: **الخصائص**، تح: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، القاهرة، ط 2، 1952م.
65. ابن جني، عثمان: **سر صناعة الإعراب**، ت تح، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2000م.
66. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي: **نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر**، تح: محمد عبد الكريم الراضي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1987م.
67. الجوهري، إسماعيل بن حماد: **تاج اللغة وصحاح العربية**، تح: أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتب للملايين، بيروت، ط4، 1987م.
68. ابن الحاجب عثمان بن عمر: **أمالي ابن الحاجب**، تح فخر صالح قدارة، دار عمار (عمّان) ودار الجيل (بيروت)، 1989م.
69. ابن الحاجب، عثمان بن عمر: **الإيضاح في شرح المفصل**، تح موسى بناي العليلي، وزارة الأوقاف، بغداد، 1982م.
70. حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله: **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، تح: محمد شرف الدين يالتقايا، وكالة المعارف، إسطنبول، 1943م.
71. ابن حبان، محمد، **المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، تح محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، ط 1، 1976م.
72. حرّاق، هدى: **تصرف الرواة في الروايات التفسيرية وأثره على التفسير (الرواية بالمعنى أنموذجًا)**، مجلة المعيار، 2019م، ع 45 م 23.
73. الحربي، راضي صيّاف: **مفهوم الحصر: حقيقته وصوره (دراسة أصولية)**، مجلة كلية البنات، الأقصر، 2021م، ع 5.
74. حسّان، تمّام: **الخلاصة النحوية**، عالم الكتب، القاهرة، ط 1، 2000م.
75. حسّان، تمام: **اللغة العربية معناها ومبناها**، دار الثقافة، الدرار البيضاء، 1994م.
76. بن حسن، حسن: **النظرية التأويلية عند ريكور**، تنسيفت، مراكش، ط 1، 1992م.
77. حسن، عباس: **النحو الوافي**، مكتبة المحمدي، بيروت، ط 1، د تاريخ.
78. حسن، محمد: **الراموز على الصّحاح**، تح: محمد علي الرديني، دار أسامة، دمشق، ط 3، 1986م.

79. حسين، محمد الخضر: **نقض كتاب في الشعر الجاهلي**، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، ط 1، 2014م.
80. الحطيئة، جُرُول بن أوس: **ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السّكيت**، دراسة وتبويب: مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1993م.
81. الحلواني، محمد خير: **أصول النحو العربي**، الناشر الأطلسي، الدار البيضاء، ط 2، 1983م.
82. الحلي، ابن المطهر، الحسن بن يوسف: **مبادئ الوصول إلى علم الأصول**، تح: عبد الحسين محمد البقال، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط 3، 1984م.
83. الحمّامي، ميثم مهدي صالح: **الشريف المرتضى لغويًّا في أماليه**، مجلة كلية التربية للبنات للعلوم الإنسانية، 2017م، ص 117.
84. الحمدي، عبد السلام: **صورة الصوفي لدى علماء الرسوم في نظر ابن عربي**، طواسين للتصوف والإسلاميات (موقع إلكتروني)، تاريخ الاطلاع: 2023/10/14 م، https://tawaseen.com/?p=4240 .
85. حمودة، طاهر سليمان: **ظاهر الحذف في الدرس اللغوي**، الدار الجامعية، الإسكندرية، 1998م.
86. الحموز، عبد الفتاح أحمد: **التأويل النحوي في القرآن الكريم**، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1984م.
87. الحموي، ياقوت بن عبد الله: **معجم البلدان**، دون تحقيق، دار صادر، بيروت، 1977م.
88. الحميري، إسماعيل بن محمد: **ديوان السيد الحميري**، شرحه وضبطه: ضياء حسين الأعلمي، الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1، 1999م.
89. حنبكة، عبد الرحمن حسن: **البلاغة العربية (أسسها، وعلومها، وفنونها)**، دار القلم، بيروت، ط 1، 1996م.
90. ابن حنبل، أحمد: **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تح شعيب الرناؤوط وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 2001م.
91. الحيدري، كمال [الدين]: **التأويل في القرآن (النظرية والمعطيات)**، دار فراقد، قم، ط 2، 2006م.
92. ابن خالويه، الحسين بن أحمد: **إعراب القراءات السبع وعللها**، تح: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 1، 1992م.
93. الخثران، عبد الله بن أحمد، **مصطلحات النحو الكوفي دراستها وتحديد مدلولاتها**، مكتبة هجر، القاهرة، ط 1، 1990م.
94. الخزعل، عادل: **محورية المؤلف في التأويل (جدل الحضور والغياب في الفكر الإسلاميّ المعاصر)**، الحوار المتمدن (موقع إلكتروني)، نشر في: 20 أبريل 2022م، تاريخ الاطلاع 22 مايو 2024م، https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=753664

95. الخطاوي، وسام: **المناهج التأويلية عند الشريف المرتضى**، مؤسسة دار الحديث، قم، ط1، 2006م.
96. الخطابي، حَمْد بن محمد: **غريب الحديث**، تح عبد الكريم إبراهيم الغرباوي، دار الفكر، دمشق، 1982م.
97. الخفاجي، شهاب الدين، أحمد بن محمد: **عناية القاضي وكفاية الراضي على تفسير البيضاوي [حاشية الشهاب]**، د تح، دار صادر، بيروت، د ط.
98. ابن خلكان، أحمد بن محمد: **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ط 1، 1971.
99. الخنساء، تماضر بنت عمرو: **ديوان الخنساء**، اعتنى به وشرحه: حمدو طمّاس، دار المعرفة، بيروت، ط 2، 2004م.
100. أبو دية، عماد حسن: **الجملة الظرفية وعوارض تركيبها (دراسة تطبيقية في شعر الإمام الشافعي)**، مجلة جامعة الأزهر، غزة، 2013م، م 15 ع.
101. الدينوري، ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم: **تأويل مختلف الحديث والرد على من يريب في الأخبار المدعى عليها التناقض**، تح: سليم بن عيد الهلالي، دار ابن القيم، الرياض، ط 2، 2009م.
102. الديلمي، محمود عيدان: **الصحابة ومكانتهم عند المسلمين**، كلية العلوم الإسلامية، بغداد، 1993م.
103. الذهبي، محمد بن أحمد: **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامية، بيروت، ط1، 2003م.
104. الذهبي، محمد بن أحمد: **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، تح: علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1963م.
105. الذهبي، محمد حسين: **التفسير والمفسرون**، مكتبة وهبة، القاهرة، 2005م.
106. راد، صفدر إلهي: **الهيرمينوطيقا: منشأ المصطلح ومعناه واستعمالاته في الحضارات الإنسانية المختلفة**، تعريب: حسين الجمال، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، ط 1، 2019م.
107. الرازي، محمد بن عمر: **أساس التقديس**، تح: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986م.
108. الرازي، محمد بن عمر: **المحصول في علم أصول الفقه**، تح طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 3، 1998م.
109. الرازي، محمد بن عمر: **معالم أصول الدين**، تح: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، بيروت، د ط.

110. الرافعي، مصطفى صادق: **تاريخ آداب العرب**، دار الكتاب العربي، بيروت، د ط.
111. الربّاعي، عبد القادر: **في تشكل الخطاب النقدي**، الأهلية للنشر والتوزيع، عَمّان، ط 1، 1998م.
112. ابن ربيعة، لبيد: **الديوان بشرح الطوسي**، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه: حنّا نصر، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1993م.
113. رزق، خليل: **العرفان الشيعي**، دار الفرقد، قم، ط 1، 2008م.
114. ابن رشد، محمد بن أحمد: **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال**، تح: ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، ط 2.
115. رضائي، محمد علي: **دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن**، تعريب: قاسم بيضاني، مركز المصطفى، قم، ط 2، 2010م.
116. ذو الرمة، غيلان بن عقبة: **الديوان**، تحقيق وتقديم وتعليق عبد القدوس أبو صالح، مؤسسة الإيمان، بيروت، ط 2، 1982م.
117. ابن رميدة، ناصر الدين: **اختلاف روايات المعلقات وأثره في النقد**، المجلة الأمريكية الدولية للعلوم الإنسانية والاجتماعية (A.I.J.H.S.S.)، https://2u.pw/nCUkdcq ، تاريخ النشر: 2022/3/1، تاريخ الاطلاع: 2023/11/4.
118. رومية، وهب أحمد: **شعرنا القديم والنقد الجديد**، عالم المعرفة، الكويت، د ط.
119. الروياني، عبد الواحد بن إسماعيل: **بحر المذهب**، تح: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2009م.
120. ريكور، بول: **صراع التأويلات: دراسة هيرمينوطيقية**، ترجمة: منذر عياشي، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2005م.
121. الزّبيدي، محمد بن محمد: **تاج العروس من جواهر القاموس**، تح: جماعة، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، 2001م.
122. الزجاج، إبراهيم بن السري: **معاني القرآن وإعرابه**، تح: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1998م.
123. الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق: **اللّامات**، تح مازن مبارك، دار الفكر، دمشق، ط 2.
124. الزحيلي، محمد مصطفى: **الوجيز في أصول الفقه الإسلامي**، دار الخير، دمشق، ط 2، 2006م.
125. الزركشي، بدر الدين، محمد بن عبد الله: **البحر المحيط في أصول الفقه**، د تح، دار الكتبي، عمّان، ط 1، 1994م.
126. الزركشي بدر الدين، محمد بن عبد الله: **البرهان في علوم القرآن**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، ط 1، 1957م.
127. الزركلي، خير الدين بن محمود: **الأعلام**، دار الكتب للملايين، بيروت، ط 15، 2002م.

128.زروق الفاسيّ، أحمد بن أحمد بن محمد: **قواعد التصوف**، تح: عبد المجيد خيّالي، دار الكتب العلمية، ط 2، 2005م.
129.الزمخشريّ، محمود بن عمر: **تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، تح: خليل مأمون شيحا، دار المعرفة، بيروت، ط 3، 2009م.
130.الزيلعي، جمال الدين، عبد الله بن يوسف: **نصب الراية لأحاديث الهداية، قدّم** له: محمد يوسف البنوري وحققه: محمد عوامة، الريان (بيروت) ودار القبلة (جدة)، ط 1، 1997م.
131.السامرائي، فاضل صالح: **معاني النحو**، دار الفكر، عمّان، ط 1، 2000م.
132.السبحاني، جعفر: **بحوث في الملل والنحل (دراسة موضوعية مقارنة للمذاهب الإسلامية)**، مؤسسة الإمام الصادق، قم، 2006م.
133.السبحاني، جعفر: **المناهج التفسيرية في علوم القرآن**، مؤسسة الإمام الصادق، قم، 2011م.
134.ابن السراج، محمد بن سري: **الأصول في النحو**، تح محمد عثمان، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط 1، 2009م.
135.السرخسي، محمد بن أحمد: **المبسوط**، تح جماعة، دار المعرفة، القاهرة، ط 1، 1995م.
136.السكاكي، يوسف بن أبي يكر: **مفتاح العلوم**، ضبطه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب اللبنانية، بيروت، ط 2، 1987م.
137.ابن أبي سلمى، زهير: **الديوان**، شرحه وقدّم له: علي حسن فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1988م.
138.السلمي، عياض بن نامي: **أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله**، دار التدمرية، الرياض، ط 1، 2005م.
139.سليمان، أبو القاسم محمد: **الاستشهاد بالأمثال في النحو العربي (دراسة تحليلية تطبيقية على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك)** (رسالة ماجستير)، جامعة المدينة العالمية، كوالالمبور، 2012م.
140.السمين الحلبي، أحمد بن يوسف: **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**، تح: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، 1986م.
141.السواح، فراس: **موسوعة تاريخ الأديان**، تكوين، الكويت، ط 4، 2017م.
142.سيبويه، عمرو بن عثمان: **الكتاب**، تح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط 3، 1998م.
143.السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: **الإتقان في علوم القرآن**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974م.

144. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: **الأشباه والنظائر في النحو**، تح: عبد الإله نبهان، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق.
145. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: **عقود الزبرجد على مسند الإمام أحمد**، تح: سلمان القضاة، دار الجيل، بيروت، 1994م.
146. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: **المزهر في علوم اللغة وأنواعها**، تح: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998م.
147. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر: **همع الهوامع في شرح جمع الجوامع**، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998م.
148. الشاطبي، إبراهيم بن موسى: **المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية**، تح: جماعة، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامية بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط 1، 2007م.
149. الشافعي، محمد بن إدريس: **الرسالة**، تح: أحمد محمد شاكر، دار الجيل، بيروت، 1939م.
150. شبكة، نورا محمد: **الرواية بالمعنى وأثرها في قبول الأخبار والترجيح بينها**، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، المنصورة، 2021م، ع 36.
151. ابن الشجري، هبة الله بن علي: **أمالي ابن الشجري**، تح: محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1992م.
152. شحاتة، إبراهيم: **الشاهد النحوي بين الرواية والتوجيه (دراسة دلالية نقدية)**، حولية كلية اللغة العربية، جرجا – مصر، 2012م، ع.
153. الشمري، رؤوف: **اعتزالية الشريف المرتضى بين الوهم والحقيقة**، مجلة رسالة التقريب، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، طهران، 2000م.
154. الشمسان، إبراهيم: **الجملة الشرطية عند النحاة العرب**، مطبعة الدجوي، القاهرة، ط 1، 1981م.
155. الشنتريني، علي بن بسام: **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة**، تح: إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، طرابلس، ط 1، 1979م.
156. شنودة الثالث، نظير جيد روفائيل: **اللاهوت المقارن**، الكلية الإكليريكية للأقباط الأرثوذوكس، القاهرة، ط 5، 1996م.
157. ابن شهر آشوب، محمد بن علي، **معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة وأسماء المصنفين منهم قديماً وحديثاً**، المطبعة الحيدرية، النجف، ط2، 1961م.
158. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم: **الملل والنحل**، تح: أحمد فهمي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1992م.
159. الشهركاني، إبراهيم إسماعيل: **المفيد في شرح أصول الفقه**، ذوي القربى، قم، ط 1، 2009م.

160.الشوكاني، محمد بن علي: **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تح أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، دمشق، ط 1، 1999م.
161.الشيرازي، أحمد أمين: **البليغ في المعاني والبيان والبديع**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 1، 2000م.
162.الصدوق، محمد بن علي: **عيون أخبار الرضا**، دون تحقيق، الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 2، 2013م.
163.الصعيدي، عبد المتعال، **بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة**، مكتبة الآداب، القاهرة، ط 17، 2005م.
164.الصفدي، خليل بن أيبك: **الوافي بالوفيات**، تح: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 2000م.
165.ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن: **علوم الحديث [مقدمة ابن الصلاح]**، تح: نور الدين عمر، دار الفكر، بيروت، د ط.
166.صنقور، محمد: **المعجم الأصولي**، منشورات الطيار، قم، ط 3، 2007م.
167.الصيمري، عبد الله بن علي: **التبصرة والتذكرة**، تح فتحي أحمد مصطفى علي الدين، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط 1، 1982م.
168.صيني، محمود (وزميلاه): **معجم الأمثال العربية**، مكتبة لبنان، بيروت، ط 1، 1992م.
169.ضيف، شوقي: **المدارس النحوية**، دار المعارف، القاهرة، ط 7، د تح.
170.طاهر، نسرين: **ظاهرة الحصر والقصر مفهومًا وبلاغة في إطار القرآن الكريم**، الجامعة الوطنية للغات الحديثة والعلوم، إسلام آباد، 2007م.
171.الطباطبائي، محمد حسين: **الميزان في تفسير القرآن**، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة، قم – إيران، د.ط.
172.الطبرسي، الفضل بن حسن: **مجمع البيان في تفسير القرآن**، د تح، دار المرتضى، بيروت، ط 1، 2006م.
173.الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير: **جامع البيان عن تأويل آي القرآن [تفسير الطبري]**، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، الأحساء، ط 1، 2001م.
174.الطرماح، الحكم بن حكيم: **الديوان**، تح عزة حسن، دار الشروق العربي، بيروت، ط 2، 1994م.
175.طودورف، تزفيطان، **الشعرية**، تر: شكري مبخوت ورجاء بن سلامة، دار توبقال، الدار البيضاء، ط 2، 1990م.
176.الطنطاوي، أحمد: **نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة**، دار المعارف، القاهرة، ط 2، 1995م.

177. الطوسي، محمد بن الحسن: **التبيان في تفسير القرآن**، تح: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1989م.
178. الطوسي، محمد بن الحسين: **الخلاف**، تح جماعة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1987م.
179. الطوسي، محمد بن الحسن، **الفهرست**، تح: جواد القويمي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 1، 1998م.
180. الظلمي، يحيى بن حسين: **قاعدة عموم السلب وسلب العموم وتطبيقاتها الأصولية**، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، الرياض، 2016م، ع 32.
181. ابن عاشور الطاهر، محمد بن محمد: **تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد**، الدار التونسية، تونس، 1984م.
182. العامري، خداش بن زهير: **الديوان**، جمع وترتيب: يحيى الجبوري، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، 1986م.
183. عبد الباقي، محمد أحمد: **فن السجع وأثره في الدلالة (دراسة في الخطابة في العصر الأموي)**، المجلة الإفريقية للدراسات المتقدمة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، طرابلس، مارس 2023.
184. عبد الباقي، محمد فؤاد، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، دار الحديث، القاهرة، 1998م.
185. ابن العبد، طرفة: **الديوان**، تح: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 3، 2002م.
186. عبد الغفار، أحمد: **ظاهرة التأويل وصلتها باللغة**، دار الرشيد، الرياض، ط 1.
187. عبد الفتاح، محمد إبراهيم حسنين: **أسلوب القلب في النحو العربيّ (دراسة تحليلية لشواهده وأنواعه)**، مجلة كلية اللغة العربية بالقاهرة، ع 33.
188. عبد الفتاح، محمد فيصل: **التناوب بين مشتقات الأسماء (دراسة صرفية دلالية في ضوء القرآن الكريم)**، مجلة كلية اللغة العربية بالمنوفية، المنوفية، ديسمبر 2020م، ع 35.
189. عبد اللطيف، محمد حماسة: **العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث**، مطبوعات جامعة الكويت، الكويت، 1984م.
190. عبد الماجد، منير: **أوجه الجمع بين النصوص الشرعية ظاهرًا عند الأصوليين وتطبيقاتها**، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، الإسكندرية، م 7 ع 36.
191. العبسي، عنترة بن شداد: **الديوان بشرح الخطيب التبريزي**، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه: مجيد طراد، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1992م.
192. عتيق، عبد العزيز: **كتاب علم البيان**، دار النهضة، بيروت، 1982م.
193. عتيق، عبد العزيز: **كتاب علم المعاني**، دار النهضة، بيروت، ط 1، 2009م.

194. العثيمين، محمد بن صالح: **دروس البلاغة**، تقرير: حفني ناصف وآخرين، مكتبة أهل الأثر، الكويت، ط 1، 2004م.
195. العجلي، الفضل بن قدامة: **الديوان**، جمع وشرح وتحقيق: محمد أديب جمران، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 2006م.
196. ابن عجيبة، عبد الله أحمد: **معراج التَّشوُّف إلى حقائق التصوف**، تح: عبد المجيد خيّالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، د ط.
197. ابن عربي، محمد بن علي: **الفتوحات المكية**، تح: أحمد شمس الدين، دار الكتب العملية، بيروت، 1999م.
198. ابن العربي القاضي، محمد بن عبد الله: **قانون التأويل**، تحقيق ودراسة: محمد السليماني، دار القبلة، جدة، ط 1، 1986م.
199. عزة، كثيّر بن عبد الرحمن: **الديوان**، جمع وشرح: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1971م.
200. العسقلاني، ابن حجر، أحمد بن علي: **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، تح: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1959م.
201. العسكري، أبو هلال، الحسن بن عبد الله: **الفروق اللغوية**، تح: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1997م.
202. ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن: **شرح ابن عقيل على ألفيّة ابن مالك**، تحقيق وتعليق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الطلائع، 2009م.
203. عكام، محمود: **الموسوعة الإسلامية الميسرة**، دار صحارى، دمشق، 1995م.
204. العكبري، أبو البقاء، عبد الله بن الحسين: **التبيان في إعراب القرآن**، تح: علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1976م.
205. عمارية، حاكم: **اللسانيات العربية من خلال كتاب سيبويه في ضوء اللسانيات الغربية الحديثة (دراسة مقانة)**، مجلة أنساق، قطر، 2019م، م 3 ع 1.
206. عمّاش، أحمد كاظم: **أمالي المرتضى (مقاربة معجمية)**، مجلة بابل للدراسات الإنسانية، 2023م.
207. عيد، محمد: **أصول النحو العربي**، عالم الكتب، القاهرة، ط 4، 1989م.
208. الغرناطي، محمد بن يوسف: **البحر المحيط في التفسير**، تح: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 2000م.
209. الغزالي، أبو حامد، محمد بن محمد: **المستصفى في علم الأصول**، تح: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 1، 1993م.
210. الغلاييني، مصطفى بن محمد سليم: **جامع الدروس العربية**، المكتبة العصرية، بيروت، ط 28، 1993م.

211.ابن فارس، أحمد: **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، تح: عمر فاروق الطبَّاع، مكتبة المعارف، بيروت، ط1، 1993م.
212.ابن فارس، أحمد: **معجم مقاييس اللغة**، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1979م.
213.الفحل، علقمة بن عبدة: **ديوان علقمة بشرح الأعلم الشنتمري**، قدّم له ووضع هوامشه وفهارسه: حنّا نصر الحتي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1993م.
214.الفراء، أبو يعلى، محمد بن الحسين: **إبطال التأويلات لأخبار الصفات**، تح: محمد بن حمد الحمود، دار إيلاف، 1987م.
215.الفراء، يحيى بن زياد: **معاني القرآن**، تح: أحمد يوسف النجاتي وآخرَين، الدار المصرية، القاهرة، ط 1، 1955م.
216.الفرحان، أحمد: **النص المقدّس في ضوء العصر الهرمنيوطيقي للعقل**، مجلة قضايا إسلاميّة معاصرة، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، 2014م، ع 59 – 60.
217.فلفل، محمد عبدو: **معالم التفكير في الجملة عند سيبويه**، دار العصماء، دمشق، ط 1، 2009م.
218.الفيروزآفادي، محمد بن يعقوب: **القاموس المحيط**، محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، ط 8، 2005م.
219. القاضي، عبد الجبار بن أحمد: **شرح الأصول الخمسة**، تح: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 3، 1996م.
220.القاضي، عبد الجبار بن أحمد: **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، تح: فؤاد سيد، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 2017م.
221.القاضي، عبد الجبار بن أحمد: **متشابه القرآن**، تح: عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، ط 1، 1969م.
222.قباوة، فخر الدين: **إعراب الجمل وأشباه الجمل**، دار القلم، حلب، ط 5، 1989م.
223.ابن قدامة، عبد الله بن أحمد: **المغني**، تح: عبد القادر عطا وآخرين، مكتبة القاهرة، القاهرة، ط 1، 1967م.
224.القدوري، أحمد بن محمد: **التجريد**، تح محمد أحمد سراج وعلي جمعة محمد، دار السلام، القاهرة، ط 1، 2006م.
225.القرطاجني، حازم بن محمد: **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، تح محمد الحبيب ابن الخوجة، الدار العربية للكتاب، تونس، ط 3، 2008م.

226.القرطبي، محمد بن أحمد: **الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)**، تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط 2، 1964م.
227.القرطبي، أحمد بن عمر: **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، تح: محيي الدين ديب مستو وآخرين، دار ابن كثير، دمشق، ط 1، 1996م.
228.القريشي، إنتظار خضير بوهان: **منهج التأويل في أمالي المرتضى (رسالة ماجستير)**، مجلس كلية الفقه في جامعة الكوفة، 2006م.
229.القطامي، عمير بن شييم: **الديوان**، دراسة وتحقيق محمود الربيعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001م.
230.قمحاوي، محمد الصادق: **طلائع البشر في توجيه القراءات العشر**، دار العقيدة، الإسكندرية، ط 1، 2006م.
231.القمي، علي بن إبراهيم: **تفسير القمي**، تح: محمد باقر الأبطحي، مؤسسة الإمام المهدي، قم، ط 1، 2014م.
232.ابن قميئة، عمرو: **الديوان**، تحقيق وشرح وتعليق: حسن كامل الصيرفي، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، د ط.
233.ابن قيس الرقيّات، عبيد الله: **الديوان**، تحقيق وشرح: عزيزة فوال بابتي، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1995م.
234.القيسي، محمد بن أبي طالب: **مشكل إعراب القرآن**، تح: حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1985م.
235.ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر: **الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة**، تح: علي محمد الدخيل، دار العاصمة، الرياض، ط 1، 1988م.
236.ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر: **الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية**، تح: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار ابن القيم، القاهرة، ط 1، 2007م.
237.ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر: **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**، تح: محمد المعتصم بالله، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 3، 1996م.
238.القيرواني، الحسن بن رشيق، **العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده**، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط 5، 1981م.
239.ابن كثير، إسماعيل بن عمر: **البداية والنهاية**، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، الأحساء، ط 1، 1997م.
240.ابن كثير، إسماعيل بن عمر: **تفسير القرآن العظيم**، تح: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.

241.كحالة، عمر: **معجم المؤلفين**، مؤسسة الرسالة، بيروت، د ط.
242.الكرعاوي، سعاد كريدي: **الشريف المرتضى وجهوده اللغوية والنحوية**، مطبعة تموز، دمشق، ط 1، 2012م.
243.كركب، محمد: **قرينة الرتبة عند النحاة والبلاغيين القدامى**، مجلة أمارات في اللغة والنقد والأدب، جامعة حسيبة بن بوعلي، الشلف – الجزائر، 2021م، م 5 ع 2.
244.كعبش، روميسا: **البدايات المنهجية لنظرية التأويل (شلايرماخر ودلتاي)**، مجلة الفكر الثقافية (موقع إلكتروني)، تاريخ النشر: 1 فبراير 2020م، تاريخ الاطلاع 22 مايو 2024م، https://www.fikrmag.com/article_details.php?article_id=1039 .
245.ابن كلثوم، عمرو: **الديوان**، تح إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1991م.
246.ابن ماجه، محمد بن يزيد: **سنن أبن ماجه**، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د ت.
247.المالقي، أحمد بن عبد النور: **رصف المباني في شرح حروف المعاني**، تح أحمد محمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، د ط.
248.ابن مالك، محمد بن عبد الله: **شرح تسهيل الفوائد**، تح: عبد الرحمن السيد ومحمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة، ط 1، 1990م.
249.ابن مالك، محمد بن عبد الله: **شرح الكافية الشافية**، تح: عبد المنعم أحمد هريدي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط 1، 1982م.
250.مبارك، زكي: **النثر الفني في القرن الرابع**، مؤسسة الهنداوي، القاهرة، 2013م.
251.المبارك، ناصر: **الظاهر اللغويّ في الثقافة العربية (دراسة في المنهج الدلاليّ عند العرب)**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 2004م.
252.المبرد، محمد بن يزيد: **المقتضب**، تح: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، 1993م.
253.مجمع اللغة العربية في جمهورية مصر العربية: **المعجم الفلسفي**، إشراف: إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983م.
254.مجنون ليلى، قيس بن الملوح: **الديوان**، جمع وتحقيق وشرح عبد الستار أحمد فراج، مكتبة مصر، القاهرة، 1979م.
255.محمد، عبد الحميد: **الدزاين وسؤال الوجود في فكر هايدغر**، مجلة مقاربات فلسفية، الجزائر، 2023م، م 10 ع 1.
256.المخزومي، مهدي: **مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو**، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ط 2، 1958م.

257.المرادي، بدر الدين، الحسن بن القاسم: **الجنى الداني في حروف المعاني**، تح فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1992م.
258.المرتضى، علي بن الحسين، **أمالي المرتضى [غرر الفوائد ودرر القلائد]**، تح محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ط 1، 1954م.
259.المرتضى، علي بن الحسين: **تنزيه الأنبياء**، تصحيح وتعليق فاطمة قاضي شعار، منشورات المدرسة العليا، ط 1، 2001م.
260.المرتضى، علي بن الحسين: **الذريعة إلى أصول الشريعة**، تح علي رضا المددي، دار الحديث، قم، ط 1، 2020م.
261.المرتضى، علي بن الحسين: **الرسائل والمسائل**، تح عدة من المحققين، مجمع البحوث الإسلامية، ط 1، 2020م.
262.مرحباوي، صالح: **الحروف الزائدة في اللغة العربية: قراءة في آراء النحاة والبلاغيين**، مجلة النص، مخبر النص المسرحي، الجزائر، 2022م، م 8 ع 2.
263.المرزباني، محمد بن عمران: **معجم الشعراء**، تح فاروق سليم، ط 1، 2005م.
264.امرؤ القيس، حندج بن حجر: **ديوان امرئ القيس**، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، بيروت، ط 5، 1958م،.
265.مسكين الدارمي، ربيعة بن عامر: **الديوان**، تح: كارين صادر، دار صادر، بيروت، ط 1، 2000م.
266.مصطفى، عادل: **فهم الفهم: مدخل إلى الهيرمينوطيقا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر**، الهنداوي، القاهرة، 2018م.
267.مصطفى، عمر: **التأويل في إعراب الجمل (الجملة الشرطية مثالًا)**، مجلة جامعة دمشق، 2009م، م 25 ع 1 و2.
268.ابن مضاء، أحمد بن عبد الرحمن: **الرد على النحاة**، تح: محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام، القاهرة، ط 1، 1979م.
269.المطرودي، محمد إبراهيم: **الشريف المرتضى وأدبه (رسالة دكتوراه)**، كلية اللغة العربية بجامعة الأزهر، القاهرة، 1979م.
270.المظفّر، محمد رضا: **أصول الفقه**، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 7، 1964م.
271.المظفر، محمد رضا، **عقائد الإمامية**، مكتبة الأمين، النجف، 1968م.
272.ابن المعتز، عبد الله بن محمد: **البديع في البديع**، د تح، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1990م.
273.معرفة، محمد هادي: **التفسير والمفسرون**، الجامعة الرضوية، مشهد، د ت، ط 2.

274. المغربي، ابن يعقوب، أحمد بن محمد: **مواهب الفتاح في شرح تلخيص المفتاح**، تح خليل إبراهيم خليل، دار الكتب العلمية، بيروت، د ط.
275. ابن مقبل، تميم بن أبيّ: **الديوان**، تح: عزة حسن، دار الشرق العربي، بيروت، 1995م.
276. المقدسي، عبد الله بن محمد: **ذمّ التأويل**، تح: بدر بن عبد الله البدر، دار الفتح، الشارقة، ط 1، 1994م.
277. المقرئ، إسماعيل بن عمرو: **اللغات في القرآن**، تح: صلاح الدين المنجد، مطبعة الرسالة، القاهرة، ط 1، 1946م.
278. ابن الميثم، ميثم بن علي: **أصول البلاغة**، تح: جعفر السبحاني وآخرون، مؤسسة الإمام الصادق، قم، ط 1، 2012م.
279. المناوي، أحمد محمد زين: **ضمير الجلالة**، طريق القرآن (مدونة رقمية)، تاريخ النشر: 2016/9/24م، تاريخ الاطلاع: 2023/12/9م، https://2u.pw/ubX2JFu.
280. منصور، مهيدي: **مفهوم التأويلية وأصولها الفلسفية**، منصة الجمل (موقع إلكتروني)، تاريخ النشر: 3 سبتمبر 2011م، تاريخ الاطلاع: 22 مايو 2024، https://n9.cl/pu6hv.
281. أبو موسى، محمد: **دلالات التراكيب (دراسة بلاغية)**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 2، 1987م.
282. الموسى، نهاد: **نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1980م.
283. ابن النجار، محمد بن أحمد، **شرح الكوكب المنير [المختبر المبتكر شرح المختصر]**، تح محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط2، 1997م.
284. ابن النجار، محمد بن أحمد: **مختصر التحرير في أصول الفقه**، تح عبد الرحمن بن حمود المطيري، مكتبة الإمام الذهبيّ، الكويت، ط1، 2018م.
285. النجاشي، أحمد بن محمد: **رجال النجاشي**، تح: موسى الزنجاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 6، 1997م.
286. النسائي، أحمد بن شعيب: **سنن النسائي**، تح: حسن عبد المنعم شلبي وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 1، 2001م.
287. نور الدين، بوزار: مقاربات **منهجية في العلوم الإنسانية (منهج الفهم عند دلتاي نموذجًا)**، المجلة التعليمية، الجزائر، 2019م، م 6 ع 2.
288. النووي، محيي الدين، يحيى بن شرف: **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، د تح، مؤسسة قرطبة، القاهرة، ط 2، 1994م.
289. النويري، أحمد بن عبد الوهاب، **نهاية الإرب في فنون الأدب**، د ت، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط 1، 2003م.

290.النيسابوي، إعجاز حسين: **كشف الحجب والأستار عن أسماء الكتب والأسفار**، تقديم المرعشي النجفي، مكتبة المرعشي، قم، ط 2، 1988م.
291.النيسابوري، الحاكم، محمد بن عبد الله: **المستدرك على الصحيحين**، تح مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1990م.
292.الهدروسي، سالم مرعي: **المجالس الأدبية وأنماطها الثقافية في أمالي الشريف المرتضى (دراسة وصفية تحليلية)**، مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب، 2021م، م 18 ع 2.
293.ابن هشام، عبد الله بن يوسف: **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**، تح يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت، د ط.
294.ابن هشام، عبد الله بن يوسف: **شرح قطر الندى وبلّ الصدى**، تح محمد محيي الدين عبد الحميد، دار طيبة، المدينة المنورة، ط 1، 1990م.
295.ابن هشام، عبد الله بن يوسف: **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تح: مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، ط 6، 1985م.
296.هلال، هيثم: **معجم مصطلح الأصول**، دار الجيل، بيروت، ط 1، 2003م.
297.وافي، علي عبد الواحد: **فقه اللغة**، نهضة مصر، القاهرة، ط 3، 2004م.
298.ابن الورد، عروة: **الديوان**، دراسة وشرح وتحقيق: أسماء أبو بكر محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
299.ويس، أحمد محمد: **ثنائية الشعر والنثر في الفكر النقدي**، دار كنوز المعرفة، عَمّان، ط 1، 2017م.
300.ياقوت بن عبد الله: **معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)**، تح: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1993م.
301.يثربي، يحيى: **العرفان النظري** (فارسي)، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط 1، 1995م.
302.ابن يعيش، يعيش بن علي: **شرح المفصل**، بتقديم: إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2001م.

ملحق (جدول تحليل المجالس)

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
المجلس الأول (1)	وَإِذا أَرَدْنا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنا مُتْرَفِيها (الإسراء: 16)	(عقدي) سلب الإرادة	– استدلال عقلي – استشهاد بآية			– حذف المفعول به الثاني. – جعل جملة (أمرنا) في محل نصب صفة لقرية، وتقدير جواب للشرط.	– الآية جاءت مجازًا باعتبار ما سيكون.	
	حديث: من تعلم القرآن ثم نسيه لقى الله تعالى وهو أجذم.	(عقائدي) طبيعة العقوبة الأخروية	– استدلال عقلي – استشهاد بشعر العرب، وكلامهم				– القول بالكناية.	
مسألة في القول بوجوب الأصلح عليه تعالى								
المجلس الثاني (2)	وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (الإسراء: 85)	(عقدي) الامتناع عن الجواب لفقد العلم	– استدلال عقلي. – ذكر سبب النزول – استئناس بآية.	– استعارة تصريحية: المراد بالروح القرآن.				– المراد من السؤال هل الروح مخلوقة أم لا.
	وَالْأَرْضَ مَدَدْناها وَأَلْقَيْنا فِيها رَواسِيَ وَأَنْبَتْنا فِيها مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ (الحجر: 19)	(بياني) تخصيص الموزون دون المكيل	– استشهادات شعرية	– القول بالعموم.				
استطراد في معنى اللحن عند العرب								
	خبر عن علي: من أحبنا أهل البيت فليستعد للفقر جلبابًا أو تجفافًا	(واقعي) وجود الفقر والغنى في محبيهم	– استدلال واقعي. – استشهاد بخبر آخر لعلي	– القول بالمعنى الوضعي للفقر: الخزم.			– حمل الأمر على النصح والتحضيض.	
ذكر أخبار الشعراء القائلين بمذهبي العدل والجبر.								
مسألة في الاستدلال على نفس الرؤية								
المجلس الثالث (3)	فَأَلْقى عَصاهُ فَإِذا هِيَ ثُعْبانٌ مُبِينٌ (الشعراء: 32) / وَأَنْ أَلْقِ عَصاكَ	(حل تعارض)	– القول بقص قصتين مختلفتين. – استشهاد بآية.	– الجان في الآية ليس صغير الحيات، بل واحد الجنّ		– إذا لم تفد المباشرة بلا فصل، بل أفادت قرب الحال.	– تعدد المشبهات لتعدد وجوه الشبه.	

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
(3)	فَلَمَّا رَآها تَهْتَزُّ كَأَنَّها جَانٌّ وَلَّى مُدْبِراً وَلَمْ يُعَقِّبْ (القصص: 31)	بين الجان [الصغير من الحيات] والمبين.						
	وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ (الأعراف: 172)	(رد على القول بالظاهر)	– استدلال عقلي. استشهاد بآيات.				– أراد جماعة مختارة من بني آدم. – القول بالمجاز.	
	حديث: ليس منّا من لم يتغنَّ بالقرآن	(بيان المراد) بالتلذذ	– استشهاد بأحاديث، وآثار، وأبيات، بعض كلام العرب	– تغنى: استغنى. – تغنى: حسَّن صوته. – تغنى: تلذذ. – تغنى: أطال المكث.				
	وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ ناضِرَةٌ. إِلى رَبِّها ناظِرَةٌ (القيامة: 22 و23)	(عقائدي) نفي الرؤية		– إلى مفرد آلاء: نعم. – النظر: الانتظار. – النظر: الرحمة		– تقدير مضاف محذوف: إلى ثواب ربها ناظرة.		
المجلس الرابع (4)	وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ (يونس: 100)	(عقائدي) سلب القدرة	– استدلال عقلي. – استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات.	– الإذن: الأمر. – الإذن: التوفيق. – الإذن: الإعلام. الإذن: العلم.				
	يَوْمَ يَأْتِ لا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ (هود: 105) / هَذَا يَوْمُ لا يَنْطِقُونَ (المرسلات: 35 و36) / وَأَقْبَلَ بَعْضُهُم عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُون (الصافات: 27، والطور: 25).	(دفع تعارض) النطق وعدمه	– استدلال عقلي. – استشهاد بأبيات. – استشهاد بكلام العرب	– الإذن: الأمر			– القول بالكناية: الكلام في الأولى الكلام المنتفع به.	
	حديث: لا تسبوا الدهر؛ فإن الدهر هو الله	(بيان المراد)	– استشهاد بأبيات شعرية.	– كناية لغوية: الدهر هو منزل البلاء.		– حذف المضاف: فإن مصرّف الدهر.		

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
(4)	مسألة في المنافع التي عرّض الله الأحياء لها.							
المجلس الخامس (5)	فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ (الدخان: 29)	(عقلي) امتناع إسناد البكاء إلى السماء والأرض	– استدلال عقلي. – استشهاد بآيات. – استشهاد بأحاديث. – استشهاد بأبيات. استشهاد بكلام العرب.			– حذف مضاف: فما بكى عليهم أهل السماء والأرض.	– المبالغة في الوصف: جاءت جارية مجرى المثل. – القول بالكناية عن عدم الأخذ بالثأر. – القول بالكناية عن عدم وجود عمل لهم يرتفع إلى السماء. – القول بالكناية عن المطر.	
	حديث: إن أحب الأعمال إلى الله عزّ وجلّ أدومها وإن قل؛ فعليكم من الأعمال بما تطيقون؛ فإن الله لا يَملّ حتى تملّوا	(عقائدي) نسبة الملالة إلى الله عز وجل.	– استدلال عقلي. – استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات.	– الملل: الغضب والطرح.			– المراد نفي الملالة بتعليق الشرط على محال. – نسبة الملالة لله مجازية على المشاكلة.	– القول بغلط الراوي (يُمَلُّ)
	أخبار الفرزدق							
المجلس السادس (6)	وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (هود: 118 و119)	(عقائدي) لم يخلق الله الناس للإيمان والكفر	– استدلال كلامي. – استشهاد بآية. – استشهاد بأبيات.	– الرحمة: فعل النعم والإحسان، وليست رقة القلب.		– إحالة اسم الإشارة إلى مصدر مضمن (رحمة).		– إحالة اسم الإشارة إلى إدخالهم الجنة.
	حديث: إن لم تستح فاصنع ما شئت	(بيان المراد)	– استشهاد بحديث.			– تخصيص المفعول به المحذوف: العمل الحسن، المخازي.		
	قراءة في خبر الإفك							
	وصف القمر وأحواله عند العرب							

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
المجلس السابع (7)	وَمَن كَانَ فِي هَٰذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا (الإسراء: 72) / كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُه (الأعراف: 29) / فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ (ق: 22)	(دفع تعارض)	– استشهاد بكلام العرب. – استشهاد بآيات قرآنية				– مجازية العمى في الأولى: العمى عن التأمل، أو عن الإيمان والمعرفة. – القول بالكناية في العمى الأخروي عن الخوف والغمّ والحزن.	
	حديث: تقيء الأرض أفلاذ كبدها مثل الأسطوان من الذهب والفضة، فيجيء القاتل فيقول: في مثل هذا قتلت، ويجيء السارق فيقول: في مثل هذا قطعت يدي، ثم يتركونه ولا يأخذون منه شيئًا.	(بيان المراد)	– استشهاد بآيات. – استشهاد بأحاديث. – استشهاد بأبيات. – استشهاد بكلام العرب.				– القول بالاستعارة المكنية: تقيء الأرض أي تخرج، أفلاذ أكبادها أي كنوزها	
	ذكر الخنساء وشعرها، واستطراد في أبيات الرثاء							
المجلس الثامن (8)	وَجَاءُوا عَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ ۚ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنفُسُكُمْ أَمْرًا ۖ فَصَبْرٌ جَمِيلٌ ۖ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ (يوسف: 18)	(لغوي) إسناد الكذب إلى الدم	– استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات. – استشهاد بكلام العرب.		– إيراد المصدر عوض اسم المفعول: كذب أي مكذوب.	– نصب (كذبًا) على المصدرية لفعل تقديره (كذبوا)		
		(لغوي) إسناد الجمال إلى الصبر				– تقدير مبتدأ محذوف: صبري صبر جميل.		
	خبر دخول قيس بن عاصم على النبي (هذا سيد الوبر)	(بيان المراد)			– الكُثر: الكثير	– تقدير مضاف إليه: كرائم المال.		
	ترجمة لقيس بن عاصم							
	استطراد شعري							

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
المجلس التاسع (9)	لَا أَعْبُدُ ما تَعْبُدُونَ (الكافرون) فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (الرحمن)	(أسلوبي) التكرار	– استشهاد بآيات. استشهاد بأبيات.			– تقدير جملة شرط محذوفة	– اختلاف دلالة العبارة في كل مرة. – التكرار للتأكيد.	– تنجيم نزول القرآن
ذكر أخبار الزنادقة								
(10 و11 و12 و13)	تتمة لأخبار الزنادقة							
	كلام في مذهب أهل العدل، وأخبار بعض أهله							
المجلس الرابع عشر (14)	لَّيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا ۖ وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ ۗ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (البقرة: 177)	(بياني) نفي كون تولية الوجوه من البر، وهو يكون في الصلاة	– استشهاد تاريخي				– النفي محمول على كون الصلاة كل البر. – النفي محمول على كون تولية المشرق والمغرب بر.	
		(نحوي) الإخبار بمن الموصولة عن المصدر	– استشهاد بأبيات. استشهاد بكلام العرب.		– الإتيان بالمصدر والمراد اسم الفاعل.			
		(نحوي) مرجع الضمير في (حبّه)	– استشهاد بأبيات.			– راجعة إلى (المال) فالمصدر مضاف إلى مفعوله. – راجعة الاسم موصول (من آمن) فالمصدر مضاف إلى فاعله. – راجعة إلى المصدر المتأول من الفعل (آتى) – راجعة إلى الله تعالى فيكون المصدر مضاف إلى مفعوله.		

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
(14)						– تحديد عامل النصب في (ذوي القربى)		
		(نحوي) رفع (الموفون)	لا يوجد			– مقطوع على الرفع للمدح. – العطف على (من آمن).		
		(نحوي) نصب (الصابرين)	– استشهاد بأبيات.			– النصب على المخالفة. – العطف على (ذوي القربى)		
		(نحوي) الإفراد والجمع في الخطاب				– اتباع الشكل المفرد للاسم الموصول في مواضع ومعناه في مواضع.		
	ذكر بعض أيام العرب							
المجلس الخامس عشر (15)	وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً ۚ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (البقرة: 171)	(بياني) تشبيه الكافرين بالصائح بالغن	– استشهاد بأبيات				– التشبيه تمثيلي. – شبّه الكافرين بالأغنام التي لا تعي. – شبه النبي بالذي يصيح بالأغنام. – شبه الكافرين في دعائهم للأصنام بالذي يصيح في الأغنام.	
المجلس الخامس عشر (15)	وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً ۚ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (البقرة: 171)	(بياني) تشبيه الكافرين بالصائح بالغن	– استشهاد بأبيات				– التشبيه تمثيلي. – شبّه الكافرين بالأغنام التي لا تعي. – شبه النبي بالذي يصيح بالأغنام.	

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
(15)							– شبه الكافرين في دعائهم للأصنام بالذي يصيح في الأغنام.	
	خبر قوله (صلى الله عليه وآله: (أنا من حسين وحسين منّى، أحبّ الله من أحبّ حسينا، حسين سبط من الأسباط)، وشرحه							
	فوائد لغوية متنوعة							
المجلس السادس عشر (16)	إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ (آل عمران: 21) / وَقَتْلِهِمُ الْأَنبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ (النساء: 155) / وأخرى	(بياني) الغاية من قوله (بغير حق)	– استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات. – استشهاد بكلام العرب.				المبالغة في النفي وتأكيده.	
	أخبار المعمّرين							
(17) و(18)	تتمة لأخبار المعمّرين							
المجلس التاسع عشر (19)	مناقشة امتناع امتداد أعمار الناس على النحو المذكور في المجالس السابقة.							
	ذكر للجوابات المسكتة							
	ذكر شعر أبي نواس							
(20) و(21)	عودة لذكر الجوابات المسكتة واستطرادات شعرية							
المجلس الثاني والعشرون (22)	سَأَصْرِفُ عَنْ آيَاتِيَ الَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ (الأعراف: 146)	(عقائدي) تنافي الصرف والعدل الإلهي	– استدلال عقلي. – استشهاد بآيات. – استشهاد بكلام العرب.	– سأصرف: لا أوتيها. – سأصرف: سأشهد عليهم بالانصراف. سأصرف: سأمتحنهم بما يصرفهم. سأصرف: سأمنع من إبطال الآيات والحجج.		– مجيء الفعل (كذبوا) بصيغة الماضي والمراد منه الاستقبال.	– جملة (ذلك بأنهم كذبوا) تعليل لجملة (وإن يروا كل آية). – جملة (ذلك بأنهم كذبوا) تعليل لجملة (وإن يروا سبيل الرشد).	

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
(22)				– الآيات: العلامات.				
		(بياني) كل التكبّر يكون بغير حق	– استدلال عقلي. – استشهاد بآيات.				– جاءت التركيب (بغير حق) للتأكيد والتغليظ والبيان. – جاءت لتخصيص التكبر المذموم، فالتكبر عن الآثام ممدوح.	
		(بياني) المراد بالرؤية في الآية	– استدلال بالواقع.	– الرؤية الثانية رؤية البصر، والأولى رؤية الفكر. – الرؤية في الموضعين رؤية العلم.				
		(عقائدي) الغافل معذور بغفلته					– الحمل على التشبيه: جعل حالهم في تركهم الآيات على حاجتهم إليها كالغافل الذي لم ينتبه لما فيه نفعه.	
	حديث: إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن، يصرفها كيف يشاء / ونحوه.	(عقائدي) التجسيم	– استدلال واقعي. – استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات.	– الإصبعان: نسيجان يحيطان بالقلب يشبهان أصابع الإنسان.			– الإصبع في الحديث كناية عن الأثر الحسن والنعمة.	
المجلس الثالث والعشرون (23)	تعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ (المائدة: 116)	(بيان المراد) النفس	– استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات. – استشهاد بكلام العرب.	معاني النفس في اللغة: ما كان بوجودها حياة، وذات الشيء، والإرادة،				

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
(23)				والعقوبة، والغيب. والأخير المراد.				
المجلس الرابع والعشرون (24)	إِذْ جَاءُوكُم مِّن فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا (الأحزاب: 10)	(واقعي) بلوغ القلوب الحناجر مع بقاء الحياة	– استدلال لغوي. – استشهاد بآيات. – استشهاد بأحاديث. – استشهاد بأبيات. – استشهاد بكلام العرب.			– تقدير (كاد) محذوفة: وكادت القلوب تبلغ الحناجر. (توسع الشريف في الكلام عن إضمار كاد ومعناها)	– القول بالكناية: الخائف تنتفخ رئته، فكأنما يرتفع قلبه.	
		(بيان المراد) معنى الفعل (زاغ)، ومفعوله	<u>لا يوجد</u>	– زاغت: جارت ومالت عن القصد في النظر دهشًا وتحيّرًا.			– تقييد الزيغ باستثناء مقدر ويكون المراد: زاغت عن كل شيء إلا عن عدوها.	
		(بيان المراد) صفة ظنهم بالله	– استشهاد بآيات.				– جمع الظنون دال على تعاقب ظنونهم المختلفة بالله؛ فرة أنه سينصرهم، ومرة أنهم سيهزمون. – جمع الظنون دال على اختلاف ظن المؤمنين عن ظن المنافقين.	
المجلس الخامس والعشرون (25)	وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا (النبأ: 9)	(بياني) ترادف السبات والنوم يجعل الآية دون فائدة		– السبات: الراحة والدعة. – السبات: القطع والحلق. – السبات: النوم الممتد الطويل السكون			– المراد بالآية التأكيد على أن النائم نائم وليس ميتًا.	

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
(25)	الأحاديث: إن الميت ليُعذب ببكاء الحي عليه/ إن الميت يعذب في قبره بالنياحة عليه/ من نِيحَ عليه فإنه يعذب بما نيح عليه.	(عقائدي) تحميل الميت ذنب غيره	– استشهاد بأحاديث وآثار. – استشهاد بأبيات. استشهاد بسيرة العرب.	العذاب: الألم والضرر				– الميت الذي يعذب هو الذي يوصي بالنياحة عليه.
	حديث: ما من أحد يدخله عمله الجنة وينجيه من النار	(عقائدي) وجه استحقاق الثواب	– استدلال عقلي. استشهاد بأبيات.	– يتغمدني: يسترني				
ذكر عمر بن أبي ربيعة وشعره								
المجلس السادس والعشرون (26)	فَغَشِيَهُمْ مِنَ اليَمِّ مَا غَشِيَهُم (طه: 78)	(بياني) (ما غشيهم) حشو	– استشهاد ببيت شعري.	غشيهم الثانية بمعنى أهلكهم.		– إرجاع الضمير إلى موسى وأصحابه، فيكون المعنى أن ما غشي موسى وأصحابه لم يغرقهم لكنه أغرق فرعون وأصحابه. إرجاع الضمير إلى الأمم السابقة.	– ما غشيهم: أي بعض الماء ليس كله – جاءت ما غشيهم للتأكيد والتعظيم..	
	فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِم (النحل: 26)	(بياني) (من فوقهم) حشو	<u>لا يوجد</u>	– عليهم بمعنى عنهم: ويكون المعنى من أجل كفرهم خرّ عليهم السقف.		– عليهم بمعنى لهم.	– للتأكيد وزيادة البيان.	
	حديث: إن هذا القرآن مأدبة، فتعلموا مأدبته ما استطعتم، وإن أصفر البيوت لجوف أصفر من كتاب الله تعالى.	(بيان المراد)	– استشهاد بأبيات. – استشهاد بكلام العرب.				– شبه القرآن بالمأدبة لنفعه. – كناية عن دعوة الناس للقرآن كما يدعون إلى المأدبة؟	
أنواع المآدب وأسمائها								

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
(26)	بعض أخبار الأصمعي							
المجلس السابع والعشرون (27)	وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَاهِهِمْ (التوبة: 30)	(بياني) الحشو في (بأفواههم)	– استشهاد بأبيات.	– تضاد في (القول): الظن والاعتقاد.			– خصص القول باللسان للدلالة على كذبه.	
	أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَؤُاْ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ ۛ وَٱلَّذِينَ مِنۢ بَعْدِهِمْ ۛ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا ٱللَّهُ ۚ جَآءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ فَرَدُّوٓاْ أَيْدِيَهُمْ فِىٓ أَفْوَٰهِهِمْ (إبراهيم: 9)	(بيان المراد) معنى رد الأيدي في الأفواه وعلاقته بالتكذيب.	– استشهاد بكلام العرب.	– الأيدي: النعم، و(في) محمولة على الباء. – الأيدي: قول الأنبياء وحججهم.		– الهاء الأولى (أيديهم) تعود للكافر، والثانية (أفواههم) للرسل. – الأولى والثانية للرسل.	– كناية عن الغيظ. – بأيديهم كناية تدل على أن ما جرى لهم من الإهلاك من فعلهم لا فعل غيرهم.	
	خبر إنشاد أحدهم أبيات سويد بن عامر المصطلقي على النبي التي مطلعها: لا تأمنن وإن أمسيت في حرم							
	ذكر أخبار رُفَيع الوالبي وشعره							
	ذكر أخبار عقيل بن علفة وشعره							
المجلس الثامن والعشرون (28)	وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الأُمُورِ (البقرة: 210)	(عقائدي بياني) إرجاع الأمور له يقتضي خروجها	– استدلال كلامي	الأمور: جمع أمر الذي يجمع على أوامر.			– إرجاع الأمور له كناية عن انكشاف الحقيقة للناس يوم القيامة. – كناية عن المجازاة. – كناية عن التملك. – كناية عن العودة لما كان عليه الحال قبل الخلق.	
	لَيْسَ الْبِرُّ بِأَن تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَىٰ ۖ وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا (البقرة: 189)	(بيان المراد) إتيان البيوت	– استشهاد بأبيات. – استشهاد بأعراف العرب.				– كناية عن التطير. – كناية عن أخذ الخير من أهله.	

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
(28)							– البيوت كناية عن النساء.	
استطراد في الكناية عن المرأة في الشعر								
المجلس التاسع والعشرون (29)	أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُواْ ۚ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ (البقرة: 202)	(بياني) المدح بسرعة الحساب	– استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات.	– الحساب: المجازاة. – الحساب: العلم. – الحساب: استجابة الدعاء. – سريع: قريب.			– محاسبة الخلق جميعًا في آن واحد.	
	وَٱللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَآءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (البقرة: 212)	(بياني) المدح بالعطاء دون حساب		– الحساب: طلب المقابل.		– تقدير مضاف إليه: حساب المرزوق. – تقدير مضاف إليه: حساب المخلوقين. – تقدير مفعول به ثان: النعيم واللذات، في الجنة.	– النفي متوجه إلى التضييق في الحساب. – المراد كثرة المرزوقين. – تخصيص الاسم الموصول وصلته بأهل الجنة.	
	حديث: توضؤوا مما غيرت النار.	(فقهي) الحديث خلاف المذهب	– استدلال أصولي. – استشهاد بأحاديث. – استشهاد بآثار التابعين. – استشهاد بأبيات.	– توضؤوا: نظفوا أيديكم من الدسم.				
أخبار عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود وشعره.								
المجلس الثلاثون (30)	قَدِ ٱفْتَرَيْنَا عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا ٱللَّهُ مِنْهَا ۚ وَمَا يَكُونُ لَنَا أَن نَّعُودَ فِيهَا إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّنَا (الأعراف: 89)	(عقائدي) تعليق عودتهم إلى الكفر بمشيئة الله	– استدلال عقلي. – استشهاد ببيت.	– تخصيص (الملة) بملة منسوخة يعودون إليها.		– القول بالتقديم والتأخير: الاستثناء متعلق بقول قوم شعيب السابق (لنخرجنك يا شعيب). – الضمير في (نعود فيها) عائد إلى القرية وليس الملة.	– التعليق بمشيئة الله الممتنعة تعليق على محال دال على الاستحالة.	

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
(30)						– تقدير مفعول به محذوف: إلا أن يشاء الله (أن يردكم إلى الحق) أو (أن يمكنكم من إكراهنا) أو (أن يتعبدنا بإظهار ملتكم مع الإكراه).		
	حديث: خير الصدقة ما أبقت غنى، واليد العليا خير من اليد السفلى، وابدأ بمن تعول.	(بيان المراد) خير الصدقة ما أبقت غنى واليد العليا واليد السفلى	– استدلال عقلي. – استشهاد بآية. – اقتباس من ابن قتيبة	– أبقت غنى أي فضلت عن القوت. – أبقت غنى أي أغنت المعطى. – اليد: النعمة على المجاز			– اليد العليا كناية عن اليد المعطية، والسفلى الآخذة. – اليد العليا كناية عن اليد الآخذة، والسفلى المعطية.	
استطراد شعري نقدي								
المجلس الواحد والثلاثون (31)	وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ ۖ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ ۚ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ۚ وَمَا هُم بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۚ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ ۚ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ ۚ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ ۚ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (البقرة: 102)	(عقائدي) تعليم الملائكة الناس السحر	– استدلال عقلي. – استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات. – استشهاد بكلام العرب.	– أنزل: هبط	– يعلّم: أعلم، فيكون المعنى أن الملائكة تعرّف الناس بصفات السحر ليتجنبوه. – تقدير فاعل: أنزل الضُلال والعصاة	–عطف (ما أنزل) على (ملك سليمان).	– حمل الجملة على الخبرية شكلًا على الإنشاء على معنى النهي المغلظ.	
		(عقائدي) تعلم ما يفرق بين الأزواج من الملائكة: (فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه)	– استدلال عقلي. – استدلال تاريخي. – استشهاد بآية. – إحالة إلى القراءات القرآنية. – استشهاد بأبيات. – إحالة إلى ابن عباس.		– القول بقراءة تفتح لام (الملكين).	– (من) للتبعيض أو للتعويض. – إرجاع الضمير إلى الكفر والسحر. –(ما) النافية وليست الموصولة.		

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
(31)		(عقائدي) تعليق ضرر السحر بإذن الله	– استدلال عقلي. – استشهاد بأبيات. – استشهاد بكلام العرب.	– الإذن: العلم. – الإذن: التخلية وترك المنع.		– القول بزيادة (إلا).	– الضرر هو التفريق بين المرء وزوجه الحاصل بوجوب تفريق المرتد عن زوجه.	
المجلس الثاني والثلاثون (32)	حديث: لو كان القرآن في إهاب ما مسته النار	(واقعي) يمكن حرق المصحف [دفع المرتضى جملة من التأويلات لهذا الحديث، سنفرد لها مكاناً آخر]	– استدلال واقعي. – استدلال نقلي. – استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات. – استشهاد بكلام العرب.				– حمل الحديث على المبالغة في تعظيم القرآن بمعنى: لو كانت النار لا تحرق شيئًا لعظمته لكان القرآن.	
ذكر شعر الحسين بن مطير الأسدي، ومعارضة الشريف المرتضى له								
المجلس الثالث والثلاثون (33)	فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (آل عمران: 7)	(بيان المراد) هل يعلم الراسخون في العلم تأويل القرآن؟	– معالجة نحوية. – استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات.	– تأويله: معناه.	– حمل المصدر (تأويل) على اسم المفعول (المتأول)	– عطف الراسخون على لفظ الجلالة: لا يعلم تأويله إلا الله والراسخون، وجملة (يقولون) حال. – (الواو) في (والراسخون) واو استئناف، وجملة (يقولون) خبر.		
ذكر أخبار أبي حية النميري وشعره								
المجلس الرابع والثلاثون (34)	قَالَ لَا تَثْرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ ۖ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ ۖ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ (يوسف: 92)	(بياني) تخصيص العفو باليوم.	– استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات. – استشهاد بكلام العرب.	اليوم: الزمان والحين مطلقًا.			– اليوم كناية عن أول الوقت العفو. – المراد لا تثريب عليكم البتة.	

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
(34)	الأخبار الواردة في نهي النبي عن كسب الزَّمَّارَة	(بيان المراد)	– استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات. استشهاد بكلام العرب.	– الزمَّارة: الزانية الفاجرة.				
استطراد شعري								
المجلس الخامس والثلاثون (35)	خُلِقَ الْإِنسَانُ مِنْ عَجَلٍ ۚ سَأُرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ (الأنبياء: 37)	(بياني) خلق الإنسان من عجل	– استشهاد بآيات. – استشهاد بأحاديث. – استشهاد بأبيات. – استشهاد بكلام العرب.	العجل: الضعف/ الطين. الإنسان: آدم.	العجل: التعجيل فيكون المراد أن الله عجلّ خلقه. العجل: المعاجلة بخلق الإنسان قبل غروب الشمس. العجل: عجلان مبادر.	– القول بالقلب ويكون المعنى: خلق العجل من الإنسان. [أبطله المرتضى]	– الحمل على المبالغة.	
أخبار مسكين الدارمي وشعره.								
المجلس السادس والثلاثون (36)	وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ ۖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَن رَّأَىٰ بُرْهَانَ رَبِّهِ ۚ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ ۚ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ (يوسف: 24)	(عقائدي) معصية الأنبياء	– استدلال عقلي. – استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات. – استشهاد بكلام العرب. – استشهاد بأقوال عدد من العلماء.	– همّ: اشتهى. – هم: خطر بباله.		– تقدير مفعول به ثاني محذوف: وهم بها أن يضربها. – تقدير جملة جواب الشرط: لولا أن رأى برهان ربه لهمّ بها. – تقدير جملة جواب الشرط: لولا أن رأى برهان ربه لعزم أو فعل. – القول بتأخير أداة الشرط وجملته على جوابه، فيكون التقدير: ولولا أن رأى برهان ربه لهم بها.		– مجيء البرهان دافع للتهمة عن يوسف.
أخبار إبراهيم الصولي وشعره.								

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
المجلس السابع والثلاثون (37)	قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ ۖ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ (يوسف: 33)	(بياني) في قوله: رب السجن أحب إلي مما يدعونني إليه.	– استشهاد بآيات. استشهاد بكلام العرب.	المحبة: الإرادة. أحب إلي: أهون وأيسر		– تقدير مضاف محذوف: دخولي/ إدخالي السجن.	– تفريغ المفضل والمفضل عليه من الفضل.	– فتح سين (السجن) على قراءة فتكون مصدرًا.
		(عقائدي) صبو يوسف إلى المعصية.	– استدلال عقلي. – استدلال كلامي.			– حمل (إن) على معنى (لو) الشرطية.		
	حديث: من يتبع المَشمَعة يشمع الله به.	(بيان المراد)	– استدلال تاريخي. – استشهاد بأبيات. – استشهاد بأحاديث.	المشمعة: الضحك واللهو.				
	بعض أخبار الأصمعي							
المجلس الثامن والثلاثون (38)	وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ (45) قَالَ يَا نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ ۖ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۖ إِنِّي أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ (هود: 46)	(بياني عقائدي) تكذيب الله لنوح.	– استدلال عقلي. – استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات. – إحالة إلى علماء. – استشهاد بقراءات.			– حذف صفة مخصصة: إنه ليس من أهلك الذين وعد الله بنجاتهم.	– ليس من أهلك كناية عن اختلاف الدين.	– الابن ليس ابن نوح على الحقيقة، لكنه ولد على فراشه. [نفى المرتضى هذا التأويل تنزيهًا لعرض نبي الله]
		(بيان المراد) ابن نوح عمل غير صالح ونهي الله نبيه	– استدلال عقلي. – استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات. – إحالة إلى علماء.			– تقدير مضاف محذوف خبرًا لإن: إنه صاحبُ عَمَلٍ غير صالح.	– يجوز النهي عن الشيء، حتى لو لم يقترفه المنهي في ماضيه.	

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
(38)		عن سؤاله ما ليس له به علم.	– استشهاد بقراءات.			– تقدير مضاف محذوف اسمًا لإن: إن أصله عمل غير صالح [أبطله المرتضى كما تقدم]. – إرجاع الضمير في (إنه) إلى السؤال أو للابن. – تقدير موصوف محذوف: إنه عمل عملًا غير صالح.		
تتمة لأخبار الأصمعي.								
جملة من أخبار بشار بن برد								
المجلس التاسع والثلاثون (39)	فَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ ۚ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ (التوبة: 55)	(بياني) التعذيب بالأموال والأولاد	– استدلال عقلي. – استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات. – استشهاد بكلام العرب. – إحالة إلى الصحابة والتابعين.			– تعليق الجار والمجرور (في الحياة الدنيا) بالفعل تعجبك.	– تعذيب الله للكفار والمنافقين في الدنيا. – كناية عن تمكينه المؤمنين منهم. – كناية عن كل ما يكتب الله عليهم من غموم ومصائب. – كناية عما يؤخذ منهم كارهين من فرائض وحقوق [رفضه المرتضى]	
		(عقائدي) إرادة الله أن يموتوا عل الكفر	– استدلال عقلي. – استشهاد بكلام العرب.	– تزهق: تبطل وتخرج.		– جملة (وتزهق) مستأنفة وليست حال.		
شعر مروان بن أبي حفصة								

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
المجلس الأربعون (40)	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ۖ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (الأنفال: 24)	(بيان المراد) إن الله يحول	– استدلال عقلي. – استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات.	مشترك) – (يحول لفظي: يمنع ويصرف.			– جملة (إن الله يحول) خبر بمعنى الإنشاء: إن الله يحول بين المرء وقلبه بالموت/ بزوال العقل فاعملوا. – كناية عن قرب الله من عباده. – كناية عن إبداله خوف المؤمنين من الكفار أمنًا. – كناية عن صرف الله المؤمنين عن الذنوب.	
		(بيان المراد) الدعوة إلى ما يحيي				– تقدير مفعول به ومضاف إليه: ما يحييكم حياة نعيم وثواب.	– كناية عن الجهاد وقتال العدو. – كناية عن الطاعة. – كناية عن طاعة النبي حكمًا لا واقعًا.	
خبر طعن كرز بن عامر لحصن بن حذيفة، والشعر المقول فيه								
تتمة ذكر شعر مروان بن أبي حفصة.								
شعر أبي تمام في وصف القلم								
المجلس الحادي والأربعون (41)	فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ (26) إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ (27) لِمَن شَاءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ (28) وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (التكوير: 29)	(عقائدي) جبرية الكفر	– استدلال عقلي. – استدلال بآيات. – استدلال بكلام العرب. – إحالة إلى آراء المتقدمين.			– تقدير مفعولات بها: وما تشاؤون شيئًا إلا أن يشاء الله تمكينكم.	– تقديم المفعول به على الفعل لا يعني الحصر بالضرورة. – حمل الاستثناء على جملة حالية: وما تشاؤون	

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
(41)							الاستقامة إلا والله مريد لها. – لا دليل على الاقتران الزماني بين المشيئتين.	
	تتمة شعر مروان بن أبي حفصة.							
المجلس الثاني والأربعون (42)	أُوْلَٰٓئِكَ لَمْ يَكُونُواْ مُعْجِزِينَ فِى الْأَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُم مِّن دُونِ اللهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ۘ يُضَٰعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ ۚ مَا كَانُواْ يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُواْ يُبْصِرُونَ (هود: 20)	(بياني) تخصيص الأرض	– استدلال عقلي. – استشهاد بكلام العرب.				– حمل الجملة الخبرية على الإنشاء بمعنى الوعيد. – نفي كون الأرض ملجأ لهم نفي لجميع الملاجئ الممكنة.	
		(بيان المراد) وما كان لهم من دون الله من أولياء	– استدلال مختصر				– حمل الجملة الخبرية على الإنشاء: آمنوا بالله دون الأولياء.	
		(بيان المراد) وما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون	– استدلال عقلي. – استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات. – استشهاد بكلام العرب.			– إرجاع الضمير (واو الجماعة) إلى الأولياء. – ما في الآية ليست النافية، بل المصدرية الزمانية: ويكون المعنى سيعذبون ما داموا يسمعون ويبصرون في جهنم، كناية عن حياتهم.	– حمل استطاعة السمع والبصر على المجاز: كانوا يسمعون ويبصرون لكن دون طاعة. – حمل استطاعة السمع والبصر على المجاز: لثقل السمع والبصر عليهم لا يريدون الاستماع.	
	تتمة شعر مروان بن أبي حفصة، موازنته بشعر غيره							

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
المجلس الثالث والأربعون (43)	قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ۖ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ الْعَالِينَ (ص: 75)	(عقائدي) التجسيم	– استدلال عقلي. – استشهاد بكلام العرب.			– مجيء (الباء) بمعنى (اللام).	– حمل بيدي على التوكيد. – اليد كناية عن النعمة، واليدان نعمة الدنيا والنعمة الآخرة. – اليد كناية عن القدرة.	
	تتمة شعر مروان بن أبي حفصة، وموازنته بشعر غيره							
المجلس الرابع والأربعون (44)	نَّحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَىٰ إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَّسْحُورًا (الإسراء: 47).	(بياني) مخالفة المبتدأ للخبر في العدد	– استشهاد بأبيات. – استشهاد بلغة العرب وكلامهم.		نجوى مصدر يوصف به المفرد والمثنى والجمع دون تمييز.	– تقدير مضاف محذوف: هم أصحاب النجوى.		
		(بياني) تهمة المشركين للنبي بأنه ساحر وليس مسحورًا.	– استشهاد بآية. – استشهاد بأبيات. – استشهاد بكلام العرب.	– مسحور: متغير العقل. – مسحور: مخدوع. – مسحور: له رئة = إنسان.	مجيء مسحور على وزن اسم المفعول بمعنى اسم الفاعل: مسحور = ساحر			– اتهموه بأنه مسحور أيضًا.
	تتمة شعر مروان بن أبي حفصة، وموازنته بشعر غيره							
المجلس الخامس والأربعون (45)	كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ۚ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (القصص: 88) / إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ (الإنسان: 9) / يَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالإِكْرَامِ (الرحمن: 9)	(عقائدي) التجسيم	– استدلال عقلي. – استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات. – استشهاد بكلام العرب.	الوجه: أول الشيء وصدره/ القصد/ المذهب والجهة والناحية/ القدر والمنزلة/ الرئيس المنظور إليه/ الجهة				
	استطراد شعري							
(46)	وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ	(عقائدي) عدم استجابة الدعاء	– استدلال عقلي. – استشهاد بأبيات. – استشهاد بكلام العرب.	أجيب: أسمع دعوة. دعانِ: عبدني.		حذف مضاف إليه: قريب الإجابة والمعونة والنعمة.	– تقييد الشرط بالصحة.	

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
المجلس السادس والأربعون	فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ (البقرة: 186)							
ذكر أبيات وقصائد في ذم الشيب								
المجلس السابع والأربعون (47)	هُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَّكُم مِّنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ (النحل: 10)	(بياني) الشجر ليس بعضًا للماء.	– استشهاد بآية. – استشهاد بأبيات. – استشهاد بلغة العرب.	تسيمون: ترعون [ليس تأويلًا]		حذف مضاف: سقي شجر. – الإحالة إلى مضاف محذوف إلى الماء: من جهة الماء.		
المجلس الثامن والأربعون (48)	لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ (آل عمران: 128)	(لغوي) عطف المتغايرين، ونصب المضارع دون ناصب مذكور.				– عطفت جملة (أو يتوب عليهم) على جملة (ليقطع طرفًا). – مجيء (أو) بمعنى (حتى) أو (إلا أن) – إضمار (من) التبعيضية بعد (أو). – إلحاق المصدر (الأمر) بالفعل.		
	حديث: لا تَنَاجشوا ولا تَدابروا، كل المسلم على المسلم حرام دمه وعِرْضه	(بيان المراد) العرض.		– التناجش: مدح البائع بضاعته ليزيد من سعرها، ويحمل على النهي عن المدح غير المستحق. – عرض الرجل: آباؤه وأمهاته، وقيل: بل عرضه نفسه، ومختار المرتضى أن العرض موضع المدح والذم من الإنسان.				

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
(48)	معاني العِرض في كلام العرب							
	أبيات للخوارج							
بداية الجزء الثاني من الكتاب								
المجلس التاسع والأربعون (49)	وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ (المائدة:64)	(لغوي) اليهود لم تدع أن لربها يدًا مغلولة.	– استشهاد بآيات.				– كناية عن العجز. – كناية عن البخل.	
		(لغوي) تركيب قوله: (غُلَّتْ أيديهم)	– استشهاد بآيات. – استشهاد برجز.			– تقدير (قد) تحقيقية. – حذف أداة العطف بين الجمل.	– الجملة إنشائية بمعنى الدعاء على صورة الخبرية.	
	حديث: لعن الله السارق، يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده.	(فقهي) القطع فيما قلَّ أو كثر [رأي الخوارج]	– استشهاد بآية. – استشهاد بأبيات.	– البيضة: بيضة الحديد التي توضع على الرأس في الحرب. – البيضة من الأضداد يوصف بها العظيم والحقير.			– الاستتكار في الخبر لاختيار السارق بيع يده بأي شيء زادت قيمته أو قلّت.	القول بالنسخ.
	خبر الأصمعي والرشيد							
المجلس الخمسون (50)	اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ (البقرة:257)	(عقدي) الجبر	– استدلال عقلي.	– النور والظلمة: الإيمان والكفر/ الجنة والنار/ الثواب والعقاب.			– الحمل على الاستقبال: سيخرجهم – المجاز العقلي: إسناد الفعل لمجيزه.	
	استطراد أدبي							
المجلس الحادي والخمسون	رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً ۚ إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ (البقرة:8)	(عقدي) نسبة الإزاغة إلى الله	– استدلال عقلي. – استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات.			– حذف (جار ومجرور) يقيدان الفعل ويبينانه: لا تزغ قلوبنا عن	– كناية عن طلب التخفيف في التكليف والمشقة.	

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
(51)						ثوابك ورحمتك أو عن اليقين والإيمان.	– كناية عن الدعاء بالتثبيت على الهداية.	
أبيات للراعي النميري								
المجلس الثاني والخمسون (52)	إنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا بَقَرَةً.. فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ (البقرة:67–71)	(بياني كلامي) وحدة التكليف وتأخر البيان، أو تعدد التكاليف	استدلال عقلي بحت.	– الفارض: المسنة أو العظيمة الضخمة. – صفراء: سوداء.				
استطراد شعري نقدي								
المجلس الثالث والخمسون (53)	لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ ۖ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ (28) إِنِّي أُرِيدُ أَن تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ ۚ وَذَٰلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ (المائدة:29)	(بياني) إرادة هابيل القبيح لأخيه				– حذف المضاف: تبوء بعقوبة إثمي وعقوبة إثمك القديم. – إضافة المصدر إلى الفاعل والمفعول. – حذف مضاف: أريد زوال أن تبوء. – حذف لا النافية: أريد ألا تبوء		– اختلاف الشرائع: القتل دفاعًا عن النفس لم يكن مباحًا.
	حديث: لا يموت لمؤمن ثلاثة من الأولاد فتمسه النار إلّا تَحِلَّة القسم	(بيان المراد)	– استدلال عقلي. – استشهاد بآية. – استشهاد بأبيات.			– تقدير فاعل المصدر: تحلة الله قسمه. – حمل (إلا) على الاستثناء المنقطع أو حملها على معنى لكن.	– تحلة القسم كناية عن قلة المكث.	
المجلس الرابع والخمسون	ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ فَهِيَ كَالْحِجارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً (البقرة:74)	(بياني) إفادة أو الشك	– استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات.			– حمل (أو) على (بل). – حمل (أو) على الواو.	– حمل العطف على الإباحة. – حمل العطف على التفصيل والتمييز.	

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
(54)							– الإبهام يرجع إلى المخاطَب لا المتكلم.	
استطراد شعري								
المجلس الخامس والخمسون (55)	وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ كُلَّها ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائِكَةِ فَقالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْماءِ هؤُلاءِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ (البقرة:31)	(بياني عقدي) تكليف الملائكة بما لا يستطيعون	– استدلال عقلي. – استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات.	– إن كنتم صادقين: إن كنتم تعلمون. – مجاز مرسل: الأسماء = المسميات.		– جملة (أنبئوني) جواب شرط لجلمة (كنتم صادقين).		للملائكة لغات مختلفة.
أبيات لحسان بن ثابت وشرحها								
المجلس السادس والخمسون (56)	وَسْئَلْ مَنْ أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنا أَجَعَلْنا مِنْ دُونِ الرَّحْمنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ (الزخرف:45)	(بياني) كيف يسأل الرسل وهم أموات.	– استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات.			– تقدير مضاف: وسل تباع من أرسلنا. – تقدير جار ومجرور: وسل من أرسلنا إليه.	– مجاز عقلي: الأمور بالسؤال ليس النبي، بل أمته.	
	حديث: كلّ مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبواه يهوّدانه أو ينصّرانه	(بيان المراد)	– استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات. – استشهاد بكلام العرب.	– الفطرة: الدين. – الفطرة: الخلقة. يهودانه وينصرانه: يؤثران فيه أو يلحق بهما حكمًا.		– حمل (على) على (اللّام).	– حمل الخبر على الإنشاء: لا تبدلوا ما خلقكم الله له من الدين والطاعة بأن تعصوا وتخالفوا.	– الحديث في مواريث مخلفي الدين. – الحمل على النسخ.
المجلس السابع والخمسون (57)	فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيها زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ (106) خالِدِينَ فِيها ما دامَتِ السَّماواتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا ما شاءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِما يُرِيدُ (107) وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُوا فَفِي الْجَنَّةِ خالِدِينَ فِيها ما دامَتِ السَّماواتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا	(بياني) معنى الاستثناء ومعنى التمثيل بمدة السماوات والأرض التي تفنى وتنقطع.	– استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات. – استشهاد بكلام العرب.	– السماوات والأرض ليسوا سماوات وأرضي الدنيا بل ما أبدل عنها يوم القيامة.		– تقدير تقييد للفعل (شاء) بجار ومجرور: إلا ما شاء ربك من كونهم قبل دخول الجنة والنار في الدنيا. – حمل (إلا) على (الواو): خالدين فيها ما دامت السماوات والأرض وما شاء ربك من زيادة.	– الاستثناء هنا معناه الزيادة (استثناء الكثير من القليل). – الحمل على التوكيد.	

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
(57)	ما شاءَ رَبُّكَ عَطاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ (هود: 108)					– الاستثناء متعلق بجملة (لهم فيها شهيق وزفير). – تقييد الذين شقوا بأهل الإيمان.		
استطراد شعري نقدي								
المجلس الثامن والخمسون (58)	أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ يَوْمَ يَأْتُونَنا، لكِنِ الظَّالِمُونَ الْيَوْمَ فِي ضَلالٍ مُبِينٍ (مريم:38)	(بياني) المراد بالتعجب من سمعهم وبصرهم مع الآيات التي تبيّن أنهم لا يسمعون ولا يبصرون.	– استدلال عقلي. – استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات.	يوم يأتوننا: القيامة، واليوم: الدنيا. مجاز مرسل علاقته الآلية في السمع والبصر: يعلمون		– المناقشة في زيادة الباء بعد الأمر الذي ليس صورة للماضي في التعجب.	– حمل التركيب على الأمر العادي دون التعجب.	
أخبار من ارتج عليه من الخطباء								
المجلس التاسع والخمسون (59)	وَإِذْ نَجَّيْناكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذابِ يُذَبِّحُونَ أَبْناءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِساءَكُمْ، وَفِي ذلِكُمْ بَلاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ (البقرة:49)	(عقدي) نسبة البلاء الموصوف إلى الله سبحانه.	– استدلال عقلي. – استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات.	– في لفظة (البلاء) تضاد: يستعمل في الخير والشر.		– إحالة اسم الإشارة (ذلكم) إلى الإنجاء المتقدّم.	– مجاز عقلي في أنجيناكم، في الفاعل والمفعول؛ إذ الأصل أنهم أنجوا أنفسهم. وأسند الفعل للفظ الجلالة لأنه (سبحانه) من قدّر ويسّر. ومن قوم موسى من لم يدرك النجاة زمانًا من ولد الناجين لكنهم أدخلوا فيهم.	
مختارات في مدح الكرم والضيافة								

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
المجلس الستون (60)	وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فاعِلٌ ذلِكَ غَداً إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ (الكهف:23)	(عقدي) عقيدة الجبر	– استدلال عقلي. – استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات.	– شاء: خلَّى.		– تعليق (أن) المصدرية بمحذوف ويكون التقدير: ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدًا إلا أن تقول (إن شاء الله). – قطع الاستثناء.		
أهمية التشبيه وأنواعه.								
المجلس الحادي والستون (61)	رَبَّنا لا تُؤاخِذْنا إِنْ نَسِينا أَوْ أَخْطَأْنا (البقرة: 286)	(بياني عقدي) النسيان من فعل الله فكيف يطلب منه الصفح عنه.	– استدلال عقلي. – استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات.	– اشتراك لفظي: النسيان: الترك. – اشتراك لفظي: الخطأ: المعاصي.			– حمل الدعاء على الاستعطاف والاسترحام.	
استطراد شعري								
المجلس الثاني والستون (62)	اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيانِهِمْ يَعْمَهُونَ (البقرة:15)	(عقدي) نسبة الاستهزاء إلى الله والإمداد في الطغيان والعَمَهِ.	– استدلال عقلي. – استشهاد بآيات. – استشهاد بأحاديث. – استشهاد بآثار. – استشهاد بكلام العرب.				– كناية عن التجهيل والتخطئة. – كناية عن الاستدراج والإهلاك من حيث لا يعلمون. – الحمل على المعاملة بالمثل. – الحمل على المجازاة على المشاكلة.	– تحكي الآية موقفًا من مواقف العذاب يوم القيامة.
استطراد شعري في تذكر الأوطان								
الثالث والستون	وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتاعٌ إِلى حِينٍ (البقرة:36)	(بياني) خطاب المثنى بخطاب الجمع.	– استشهاد بآيات. – استشهاد بأحاديث. – استشهاد بآثار.			– الخطاب موجه لآدم وحواء وذريتهما.		

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
(63)			– استشهاد بأبيات. – استشهاد بكلام العرب.			– الخطاب متوجه لآدم وحواء وإبليس. – الخطاب موجه لآدم وحواء والحية. – خوطب الاثنان (آدم وحواء) بخطاب الجمع.		
		(بيان المراد) بيان المراد بالهبوط.	– استشهاد بآيات. – استشهاد ببيت. – استشهاد بكلام العرب.	الهبوط مشترك لفظي بين النزول من علو والحلول في المكان. الهبوط مجاز مرسل لنزول المكانة.				
		(بياني) الأمر بالعداوة.	– استدلال نحوي. – استشهاد بآيات. – استشهاد بكلام العرب.					المراد العداوة في الله.
	استطراد شعري (مدح السادة الكرام)							
المجلس الرابع والستون (64)	انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا (الإسراء:48)	(عقدي) مخالفة مذهب المرتضى في الاستطاعة من أن الاستطاعة لا تكون إلا عند الفعل	– استدلال عقلي.	– يستطيعون: يستثقلون.				
	إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْراً (الكهف:67)		– استدلال عقلي. – رد التأويل.					
	مَا كانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَما كانُوا يُبْصِرُونَ (هود:20)		– استدلال عقلي.	مجاز مرسل في (السمع) علاقته الآلية: الإدراك.				
	خبر: أين الله؟	(عقدي) تحديد الله بالمكان.	– استدلال عقلي. – استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات.	– مشترك لفظي: آسف: أغضب.				

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
(64)				مجاز مرسل أو اشتراك لفظي: السماء: العلو.				
تأويل خبر لمعاوية								
المجلس الخامس والستون (65)	حَتَّى إِذا جاءَ أَمْرُنا وَفارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيها مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَما آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ (هود:40)	(تفسير تأويلي) التنور	– استشهاد بالآثار. – استشهاد بكلام العرب.	التنور: وجه الأرض/ أعلى الأرض/ الباب الذي يجتمع فيه ماء السفينة. فار التنور: برز النور.			– كناية عن غضب الله ووقوع نقمته	تنور حقيقي لآدم أو لغيره.
		(بيان المراد) الزوجين	– استشهاد ببيت.	– اشتراك لفظي في الزوج: الفرد من الذكر أو الانثى/ الاثنين زوج/ النوع.				
	خبر عن علي بن أبي طالب: رأيت النبي صلى الله عليه وآله في المنام وأنا أشكو إليه ما لقيت من الأود واللّدد	(بيان المراد)	– معالجة معجمية.	– الأود: الميل أو العوج في الكلام والرأي. اللدد: الخصومات أو شديدها أو الاعوجاج				
أبيات في وصف الثغر								
المجلس السادس والستون (66)	قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ؛ أُولئِكَ شَرٌّ مَكاناً وَأَضَلُّ عَنْ سَواءِ السَّبِيلِ (المائدة:60)	(عقدي) الجبر	– استدلال عقلي. – استشهاد بآيات. – استشهاد بقراءة حمزة. – استشهاد بأبيات.	– مجاز مرسل باعتبار ما سيكون: جعل من يعبد الطاغوت. – جعل مشترك لفظي: الخلق والفعل أو التسمية والشهادة.	– (عَبَدَ) جمع (عَبْد). [استبعده].	– عطف (عَبَدَ الطاغوت) على (مَنَ لعنه الله).		
شرح لأبيات شعرية في مدح الكرامة والعفة								

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
المجلس السابع والستون (67)	الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِراشاً وَالسَّماءَ بِناءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَراتِ رِزْقاً لَكُمْ فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْداداً وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (البقرة:22)	(دفع تعارض) مع قوله تعالى: قُلْ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِّي أَعْبُدُ أَيُّهَا الْجاهِلُونَ (الزمر :64)		– أنتم تعلمون أي تعقلون.			– جعل الأرض فراشًا والسماء بناء كناية عن التمكين.	تخصيصها بأهل الكتاب.
شرح لبعض أبيات امرئ القيس								
المجلس الثامن والستون (68)	يا أُخْتَ هارُونَ ما كانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَما كانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا (28) فَأَشارَتْ إِلَيْهِ قالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا (مريم:29)	المراد بهارون		– مجاز مرسل: من ذرية هارون.		– حمل من على الشرط وتقدير جوابه به: فكيف نكلمه؟ – (كان) بمعنى (صار)، أو تامّة. – صرف كان للاستقبال.	– يا أخت هارون كناية عن سوء النسب. – أو كناية عن حسن النسب.	
	حديث: لا عَدوى ولا هامة ولا طِيَرة.	دفع تعارض الحديث مع غيره.		– تخصيص العدوى بالجذام.				
المجلس التاسع والستون (69)	وَما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ ما يَشاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ (الشورى:51)	(عقدي) جواز الحجاب.	– استدلال عقلي.	– الوحي: الإيماء والتنبيه. – الحجاب البعد والخفاء.				
استطراد شعري في وصف الذئب								
المجلس السبعون (70)	وَلَمَّا جاءَ مُوسى لِمِيقاتِنا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قالَ لَنْ تَرانِي وَلكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوْفَ تَرانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسى صَعِقاً، فَلَمَّا أَفاقَ قالَ سُبْحانَكَ تُبْتُ	(عقدي) جواز رؤية الله يوم القيامة.	– استدلال عقلي. – استشهاد بآيات. – استشهاد بكلام العرب.	– النظر والرؤية: العلم. – تجلى: التعريف والإعلام والإظهار.		– تقدير مضاف محذوف: فلما تجلى ربك لأهل الجبل. – حمل اللام على الباء.		جهل موسى أو شكه في إمكان رؤيته سبحانه

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
(70)	إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ (الأعراف:143)							
أبيات لأبي العيص بن حرام المازني وشرحها								
المجلس الحادي والسبعون (71)	وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْساً فَادَّارَأْتُمْ فِيها وَاللَّهُ مُخْرِجٌ ما كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (72) فَقُلْنا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِها كَذلِكَ يُحْيِ اللَّهُ الْمَوْتى وَيُرِيكُمْ آياتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (البقرة:73)	(بياني) – تأخير بيان السبب عن المسبَّب. – وإسناد الفعل إلى الجماعة عوض المفرد.	– استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات. – استشهاد بكلام العرب.			– القول بالتقديم والتأخير. – القتلة اثنان، ويجوز مخاطبة المثنى بخطاب الجمع. – إحالة الضمير إلى النفس أو إلى المصدر المؤول (القتلة).	– مجاز عقلي: القاتل واحد من عشيرة فأسند الخطاب إلى العشيرة تحميلًا لهم للمسؤولية.	الضرب ببعض البقرة بعد الذبح.
مرثية نهشل بن حري في أخيه مالك								
ذكر أبيات في الزهد								
المجلس الثاني والسبعون (72)	هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ۖ فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ ۖ فَلَمَّا أَثْقَلَت دَّعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ (189) فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ (الأعراف:190)	(بياني) جواز وقوع الشرك من الأنبياء	– استدلال عقلي. – استدلال كلاميّ. – استدلال بالسياق. – استشهاد بأبيات شعرية.	– صالحًا: سويًّا في الخلقة والاعتدال في الأعضاء.		– حذف الموصوف: ولمّا آتاهما ولدًا صالحًا. – إرجاء الضمير في (آتاهما) وغيره إلى الذكور والإناث من ولد آدم وحواء. – إرجاع الضمير إلى من أشرك. – القول بالالتفات.		
المجلس الثالث والسبعون (73)	قالَ أَتَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُونَ (95) وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَما تَعْمَلُونَ (الصافات:96)	(عقدي) خلق الله لأفعال العباد.	– استدلال عقلي. – استشهاد بآيات.	– ما تعملون: الحجارة والخشب وغيرها.	– المصدر المؤول بمعنى اسم المفعول.	– (ما) الموصولة لا المصدرية. – تقدير جار ومجرور يقيدان الفعل (فيه). – حمل الفعل (تعملون) على الاستقبال.		
ذكر بعض الشاعرات وطرف من أشعارهم								

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
المجلس الرابع والسبعون (74)	وَلا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كانَ اللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (هود:34)	(عقدي) الجبر على الكفر.	– استدلال عقلي. – استشهاد بآيات.	– مجاز مرسل في (الغيّ) علاقته السببية: العقاب.		– تقييد عدم النفع بزمن نزول العذاب.		
استطراد شعري								
المجلس الخامس والسبعون (75)	شَهْرُ رَمَضانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدىً لِلنَّاسِ وَبَيِّناتٍ مِنَ الْهُدى وَالْفُرْقانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ (البقرة:185)	(بياني) عدم نزول القرآن كله في القرآن.		– مجاز مرسل علاقته الكلية: بعض القرآن. – شهد: حضر أو أدرك.		– تقدير مضاف محذوف: أنزل في فرضه. – (ال) التعريف عهدية وليست الجنسية.		
مناقشة نقدية								
المجلس السادس والسبعون (76)	وَإِذْ آتَيْنا مُوسَى الْكِتابَ وَالْفُرْقانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (البقرة:53)	(بياني) الفرقان هو القرآن ولم يؤته مؤسى.	– استشهاد بآية. – استشهاد بأبيات.	– الفرقان: الكتاب المتقدم (التوراة). – الفرقان: مصدر (فرق)		– تقدير مضاف محذوف: الكتاب والإيمان بالفرقان.		
بعض أخبار خالد بن صفوان وبعض شعره								
المجلس السابع والسبعون (77)	قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ ۖ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ (الأنعام:33)	(بياني) الفرق بين الجحود بآيات الله وتكذيب النبي			(يكذِبون) و(يكذِّبونك) دالة على المصادفة.		– كناية عن أنهم لا يفعلون هذا بحجة. – حمل جملة الاستدراك على الحصر. – حمل الآية على التعزية والمواساة.	أنهم مصدقون في قلوبهم، مظهرون التكذيب.
استطراد شعري								
المجلس الثامن والسبعون (78)	ثُمَّ لَمْ تَكُن فِتْنَتُهُمْ إِلَّا أَن قَالُوا وَاللَّهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ (23) انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ ۖ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ (الأنعام:24)	(بياني عقدي) كذب المشركين يوم القيامة.	– استدلال عقلي.			– تقدير ظرف: عند أنفسنا.		الخطاب في الدنيا لا الآخرة.

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
	بعض أخبار الرشيد ومن وفد عليه.							
المجلس التاسع والسبعون (79)	وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (27) بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُوا يُخْفُونَ مِن قَبْلُ ۖ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ (الأنعام:28)		– استدلال عقلي. استشهاد بأبيات.				– حمل الخطاب على التمني يقتضي جعل الكذب بمعنى عدم حصول المتمنى. – حمل الآية الأولى على التمني والثانية على الخبرية. – تخصيص جملة "يا ليتنا نردّ" بالتمني، وحمي الباقي على الإخبار. فيكون التكذيب للجزء الثاني.	
	خبر دخول صعصعة بن ناجية على الرسول (صلى الله عليه وآله) وافتخار الفرزدق به.							
المجلس الثمانون (80)	وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (10) فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ (11) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ (12) فَكُّ رَقَبَةٍ (13) أَوْ إِطْعَامٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ (14) يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ (15) أَوْ مِسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ (16) ثُمَّ كَانَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ وَتَوَاصَوْا بِالْمَرْحَمَةِ (17) أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ (18) وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا هُمْ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ (19) عَلَيْهِمْ نَارٌ مُؤْصَدَةٌ (البلد:20)	بيان معاني الآية		– اشتراك لفظي في (النجدين): الثديين، طريقا الخير والشر. – تثنية النجدين للمزاوجة. – العقبة: جبل أملس في جهنم، أو هي جهنم، أو استعارة لما يفسره الآتي. – مقربة: إما قريب أو لصيق القرب (الخاصرة) كناية عن الجوع.		– فلا اقتحم (لا الجحد) بمعنى لم يقتحم. – أو (لا النهاية) تصرفه إلى الدعاء. – حمل (لا) على (هلا) للإغراء. – بالاختلاف القرائي (فكَّ) فعل، والمعتاد الإخبار عن الاسم بالسم.		
	مختارات في شعر المدح							

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
تكملة الأمالي								
1	اختلاف المتكلمين والنحاة في أنواع الفعل							
2	مناقشة في حروف الزيادة							
3	دلالة كان							
4	أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُزْجِي سَحاباً ثُمَّ يُؤَلِّفُ بَيْنَهُ ثُمَّ يَجْعَلُهُ رُكاماً فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلالِهِ، وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّماءِ مِنْ جِبالٍ فِيها مِنْ بَرَدٍ، فَيُصِيبُ بِهِ مَنْ يَشاءُ وَيَصْرِفُهُ عَنْ مَنْ يَشاءُ يَكادُ سَنا بَرْقِهِ يَذْهَبُ بِالْأَبْصارِ (43) يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهارَ إِنَّ فِي ذلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصارِ (النور:44)	تفسير تأويلي		– ألم تر: ألم تعلم. – جبال: مجبولين مخلوقين. – تخصيص الجبال بالجبال المعروف لا كل ما عظم. – السماء: ما علا من غيم وارتفع.	– سحابًا: إما جمع سحابة أو اسم جنس. – الأبصار: أبصار القلوب لا العيون. [مردود]	– تقدير مفعول به: فيصيب ضرره من يشاء. – القول بزيادة (من) في قوله (من برد) أو بأنها لبيان الجنس.		
5	الإيجاز والاختصار							
6	حديث: نية المؤمن خير من عمله.	(معرفي) النية أدنى من العمل.	– استشهاد بأبيات. – إحالة إلى ما تقدّم.		– خير ليست اسم تفضيل، بل مصدر.			– نية المؤمن خير من العمل العاري من النية – النية الحسن خير من عمل السوء
7	مسألة في اسم الله الأعظم (تقدست أسماؤه)							
8	لِتُنْذِرَ قَوْماً ما أُنْذِرَ آباؤُهُمْ فَهُمْ غافِلُونَ (يس:6)	(عقدي) العقاب دون بيان	– استدلال عقلي. – استشهاد بأبيات.			– ما ليست نافية، بل مصدرية أو زائدة. [مردود].		– البيان حصل

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
						– ما التنكيرية: لتنذر قومًا ما (.) أنذر آباؤهم. – فاعل الفعل المبني للمجهول ضمير يعود على القوم.		بالأوصياء في الفترة.
9	مسألة علمية: السحارة والماء							
10	مسألة لغوية: الفرق بين الألثغ والأليغ.							
11	حديث: أعلمكم بنفسه أعلمكم بربه.	)(بيان المراد	– استدلال عقلي.			– أعلم الأولى خبر، والثانية مبتدأ.		
12	وَمِنْ آياتِهِ خَلْقُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوانِكُمْ (الروم:22)	(عقدي) كلام الناس من مخلوقات الله.	[إجابة مختصرة]	ألسنتكم: لغاتكم/ مخارج حروفكم/ خلقة الألسن.				
13	مسألة في أفعال العباد							
14	مسألة في تفضيل الأنبياء على الملائكة							
15	تفسير بيت للسيد الحميري							
16	تفسير بيت آخر للحميري							
17	مسألة في إحداث شيء من غيره							
18	مسألة في عصمة الأنبياء							
19	تأويل للأخبار الواردة في مدح أجناس من الطير والبهائم والمأكولات والأرضين وذم أجناس منها							
20	قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا (الأنعام)	(إشكال بياني) كيف يحرّم الشرك؟	معالجة نحوية.			– ما الموصولة في محل رفع مبتدأ وخبره المصدر المؤول [أبطله]. – تقدير متعلق لـ(ألا تشركوا). – في إعراب المصدر المؤول		

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
		إعراب المصدر المؤول من (ألا تشركوا)	معالجة نحوية			– رفع خبر. – نصب مفعول به. – زائدة.		
		إعراب الفعل (تشركوا)	معالجة نحوية			– النصب بـ(أن). – الجزم بـ(لا ناهية).		
21	وَلا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضى إِلَيْكَ وَحْيُهُ، وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً (طه:114)	(بيان المراد)	– استدلال عقلي. – استشهاد بآية. – استشهاد بكلام العرب.	– ينقضي: ينتهي.		– تقدير مضاف محذوف: من قبل أن ينقضي إليك بيان وحيه.	– النهي لا يدل على فعل المنهيّ النهيَّ عنه	
22	مسألة عصمة الأنبياء.							
23	وَلا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ (الزخرف:86)			– الذين يعبدون من دونه: مطلق الآلهة أو الأنبياء والملائكة. – تخصيص الشفاعة.		– إحالة الضمير في (دونه) إلى الله سبحانه.		
24	مسألة في الاستثناء							
25	يا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلى بارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بارِئِكُمْ فَتابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (البقرة:54)	(عقدي) الأمر بالقبيح: الانتحار.		– اقتلوا: مقاربة القتل.		– جملة (فاقتلوا) معطوفة على جملة (فتوبوا)، وليست مفسرة لها.	– مجاز عقلي في (اقتلوا أنفسكم) ويكون المعنى الانتحار أو أن يقتل بعضهم بعضًا أو أن يستسلموا لمن يقتلهم.	
26	لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ جُناحٌ فِيما طَعِمُوا إِذا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (المائدة:93)	(بياني) تكرار الشروط وعلاقة الشرط بالمشروط.	– استشهاد بآيات. – استشهاد بأبيات.			– تقدير عطف: فيما طعموا غيره. – بعض الشروط متعلقة بالماضي وغيرها منصرفة إلى الاستقبال.	– القول بمفهومي الموافقة والمخالفة.	

ترتيب المجلس	النص المؤول	نوع الإشكال	الاستدلال والاستشهاد	المستوى المعجمي	المستوى الصرفي	المستوى النحوي	المستوى البلاغي	التأويل غير اللغوي
27	أَنَّى يَكُونُ لِي غُلامٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عاقِرٌ (آل عمران:40)						– خروج الخطاب إلى معنى الإرشاد. – خروج الاستفهام إلى الاسترحام والدعاء.	
28	وَإِذْ نَجَّيْناكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذابِ يُذَبِّحُونَ أَبْناءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِساءَكُمْ (البقرة:49)	(بياني) عد استحياء النساء من العذاب.		– يستحيون: مشتقة من الحياء وهو فرج المرأة: إذ كانوا يستخرجون الأجنة.		– جملة (ويستحيون) في محل نصب حال.		– الرجال هم من يردون النساء عن الشر.
29	ما أَدْرِي ما يُفْعَلُ بِي وَلا بِكُمْ (الأحقاف:9)	(عقدي) جهل النبي بعاقبته.		– تخصيص ما يفعل بالمنافع والمضار الدنيوية. – أو تخصيصه بالشريعة ما يصيبها من نسخ.				
30	فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنا إِلَيْكَ فَسْئَلِ الَّذِينَ يَقْرَؤُنَ الْكِتابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ (يونس:94)	(عقدي) شك النبي في دينه.				الخطاب ظاهر للنبي والمراد غيره. – إن ليست الشرطية، بل النافية [مردود].	– تعليق المشروط بالمحال.	
31	مسألة في إخبارات المنجمين والرد عليهم							
32	مسألة في علة الأحلام وأنواعها							
33	خبر: ولو اطلع أبو ذر على ما في قلب سلمان لقتله.					– الضمير في (لقتله) عائد على ما في قلب سلمان.	– كناية عن قوة إيمان الرجلين.	
34	الإجباء							
35	القول في معاتبة الله للرسول.							
36	ذلِكَ يَوْمُ التَّغابُنِ (التغابن:9)	معنى التغابن		التغابن: الخسران والنقصان في التجارة.				

Linguistic Interpretation in Al-Murtada's Amalis

Prepared by: Mahmood Ebrahim Saeed

Supervisor: Dr. Isa Sayed Jawad Al-Wadaei

ABSTRACT

This study examines the concept of interpretation, its methods and genres, focusing on the linguistic dimension in it, trying to uncover its mechanisms and techniques, and then trying to describe the interpretation processes that Al-Sharif Al-Murtada included in his book (Al-Amali).

The researcher has set two frameworks for his study; the first is theoretical, in which he arranged the first and the second chapters in it. He examines in the first chapter the semantics of the word (interpretation) and its terminological use among Islamic scholars. Then the study stops at the textual and scientific fields in which interpretation works. The researcher highlights the methods adopted by Islamic scholars in dealing with interpretation; namely: the trend of preventing interpretation, the traditional, rational, and mystical trends, with reference to modern critical and linguistic research on interpretation. In the second chapter, the researcher uses the techniques of linguistic interpretation and classifies them on the four linguistic levels: lexicon, morphology, syntax, and rhetoric.

The second framework in the study is applied, in which he arranged the third and the fourth chapters in it. In the third chapter, the researcher examines the method of interpretation in (Al-Amali). In order to describe it, the researcher starts from defining the book, describing its structure, the purposes of writing it, the genre of book authorship to which it belongs, and the interpretive tributary from which it was benefited. Then, he examines the concept of interpretation in Al-Amali and its difference from the concept of general interpretation. After that, he examines the techniques of interpretation at different levels. In the last chapter of the study, the researcher examines seven selected models from the book and analyzes them according to the previous theoretical data. The researcher attaches to the study an appendix in which he analyzes the interpretation in all the book's sessions and all its supplements.

Keywords: interpretation, linguistic interpretation, interpretation methods, interpretation techniques, Al-Amali by Al Murtada, Al-Sharif Al-Murtada, textual interpretation, rational interpretation.

University of Bahrain

College of Arts

Department of Arabic language and Islamic Studies

Linguistic Interpretation in Al-Murtada's Amalis

A Thesis Submitted in Partial Fulfilment of the Requirements for the Master's degree in Arabic's language and arts

Submitted by

MAHMOOD EBRAHIM SAEED HASSAN ALI

University Number: 20153467

Supervised by

Dr. S. ISA JAWAD ALWADAEI

Assistant Professor of Grammar, Morphology and Prosody

University of Bahrain

Kingdom of Bahrain

(2024 – 2023)