



مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران



مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران

کتابخانه مجلس شورای اسلامی / ۸

مجموعۃ المفالات العربیة

المجلد الرابع

المباحث المتنوعة

عبدالله بن الناجين

المؤلف الدكتور النجدي الفقيه المشرف المقتضى علم الهدى

مَجْمُوعَةُ الْمَفَالَاتِ الْعَرَبِيَّةِ



المجلد الرابع

المباحثُ المنوعةُ

عِدَّةُ أَمْرِ الْبَاحِثِينَ

دراسات حول التنزيل المرقى ٨ /



سرشناسه:	المؤتمر الدولي لذكرى أئمة الشرف المرتضى (١٤٤١ هـ).
عنوان و نام پدیدآور:	مجموعه المقالات العربية / إعداد مركز المؤتمرات العلمية والبحوث الحرة التابع لمؤسسة دار الحديث، الإشراف والتنسيق محمدمهدي خوش قلب.
مشخصات نشر:	مشهد المقدسة؛ الأستانة الرضوية المقدسة. مجمع البحوث الإسلامية. ١٤٤١ق. - ١٣٩٨.
مشخصات ظاهري:	ج.
فروست:	دراسات حول الشرف المرتضى، ٦.٥ و ٨.
شابک:	دوره: ٩-٢٨٠٠-٤٠٠٠-٩٧٨، ج: ١٤-٢٨٣-٠٠-٢٨٣-٠٠-٩٧٨-٤٠٠٠-٤٠٠٠-٩٧٨.
وضعیت فهرست نویسی:	فبیا.
موضوع:	علم الهدی، علی بن حسین. ٢٥٥-٩٢٤ق. -- کنگره ها.
موضوع:	مجتهدان و علما -- عراق -- بغداد -- سرگزشتنامه.
شاسه افزوده:	بنیاد پژوهشهای اسلامی.
رده بندی دیویی:	٢٩٧/٩٩٨.
رده بندی کنگره:	٢ / ٥٥ BP.
شماره کتاب شناسی ملی:	٥٨٩٢٨٦٢.



المؤتمر الدولي لذكرى أئمة الشرف المرتضى - دراسات حول الشرف المرتضى / ٨

مجموعه المقالات العربية

المجلد الرابع: المباحث المتنوعة

عدة من الباحثين

الإشراف والتنسيق: محمدمهدي خوش قلب

تقويم النص: محمّد پورصباغ

المقابلة المطبعية: مهدي الجوهري

نضد الحروف والإخراج الفني: محمّد كريم الصالحي

تصميم الغلاف: نيما نقوي

الطبعة الأولى: ١٤٤١ق / ١٣٩٨ش / ٤٠٠ نسخة، وزيري / الثمن: ٧٣٠٠٠٠ ريال إيراني

الطباعة: مؤسسة الطبع والنشر التابعة للأستانة الرضوية المقدسة

مجمع البحوث الإسلامية، ص.ب: ٣٦٦-٩١٣٥

هاتف و فاكس وحدة المبيعات في مجمع البحوث الإسلامية: ٣٢٢٣٠٨٠٣

مؤسسة العلمية- الثقافية في دار الحديث، قم، ص.ب: ٨١٦-٣٧١٨٥

هاتف مركز المبيع في مؤسسة العلمية- الثقافية في دار الحديث: ٣٧٧٤٠٥٤٥-٢٥٠

www.islamic-rf.ir

info@islamic-rf.ir

حقوق الطبع محفوظة للناسر

الفهرس الإجمالي

- ٧ نظرة عامة على بحوث هذه المجموعة
- ١٣ ١. إجازة البصري
- الباحث السيد حسين الموسوي البروجدي
- ٦٧ ٢. التنشئة الاجتماعية وأثرها في بناء الشخصية الشريف المرتضى مثلاً
- الباحث عقيل رشيد عبد الشهيد الأسدي
- الباحثة رشا حسين عبد الكاظم
- ١٠٣ ٣. مع المعتقد في كتابه: «الشريف المرتضى، حياته، ثقافته، أدبه ونقده»
- الباحث عماد الهلالي
- ١٣٧ ٤. النقد المنهجي عند السيد المرتضى، مقارنة في ضوء آرائه الأصولية
- الدكتور حيدر حسن ديوان الأسدي
- ١٥٩ ٥. المرجعيات الفكرية لرسائل الشريف المرتضى
- الدكتورة سعاد بديع مطير
- الدكتور مازن حسن جاسم
- ٢١١ ٦. الشريف المرتضى وجهوده في نقد النقد، «غرر القوائد ودرر القلائد» نموذجاً
- الدكتور أنوار سعيد جواد
- الدكتورة بشرى حنون محسن

٧. البحث الفقهي المقارن عند السيد المرتضى، رؤية تحليلية..... ٢٤٥
الدكتور خالد غفوري الحسني
٨. آراء السيد المرتضى في كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في..... ٢٧٥
الباحث الشيخ حسن كريم ماجد الربيعي
٩. السيد المرتضى فقيهاً..... ٢٩٥
الأستاذ الشيخ جعفر المهاجر
١٠. أدلة ثبوت الأحكام عند الشريف المرتضى، الإجماع نموذجاً..... ٣٠٩
الباحث السيد نبأ الموسوي الحمّامي
١١. المبادئ التصديقية لعلم الأصول عند السيد المرتضى في..... ٣٥٥
الباحث مسلم الشيخ محمد جواد الرضائي
١٢. الشريف الرضي والمجازات، قراءة تحليلية في الأصالة العلمية..... ٤٥٣
الباحثة عهود عبد الواحد عبد الصاحب العكيلي
١٣. اختيارات نهج البلاغة، الفكرة والأسس..... ٥٠٥
الدكتور عباس علي الفحام
الدكتور حسن حميد فياض
١٤. الدلالة النحوية في شرح نهج البلاغة لميثم بن علي البحراني..... ٥٤١
الدكتور هاشم جعفر حسين الموسوي
- فهرس المطالب..... ٥٧١

كلمة الناشر

عن عبد السلام بن صالح الهروي قال: سَمِعْتُ أبا الحسن عليَّ بنَ موسى الرضا عليه السلام يقول: «رَجِمَ الله عبداً أحيا أمرنا»، فقلْتُ له: وَكَيْفَ يُحْيِي أَمْرَكُمْ؟ قال: «يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَيُعَلِّمُهَا النَّاسَ، فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا»^١.

نحمد الله العظيم العليم، حمداً لا أمد له ولا حد، إذ جعل غاية خلق الإنسان معرفة صفاته، وعبادة ذاته، فقال جلَّ وعزَّ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^٢، ونصلي على أنبياء الله أجمعين، لاسيما خاتم الأنبياء والمرسلين محمد المصطفى ﷺ، إذ مهدوا الطريق لهذا الهدف السامي بالتزكية وتعليم الكتاب والحكمة، ونسلم على الأئمة المعصومين عليهم السلام، ونخص بالسلام منهم عالم آل محمد ﷺ، الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، الكوكب الساطع في سماء المعرفة والعبودية، ودليل الخلق إلى صراط العلم والوحدانية، ونحيتي العلماء والباحثين الذين عكفوا على إحياء أمر إمامة المسلمين وولاية أمير المؤمنين من خلال نشر العلوم والمعارف الإسلامية على مدى العصور، وأطلعوا الناس على معالم و عوالم وثقافة أهل البيت عليهم السلام، وعلى مكارم أخلاقهم ومحامد صفاتهم ومحاسن أفعالهم.

وانطلاقاً من النظرة الحكيمة للفقيد المتولي لهذه البقعة المباركة، وبتوجيه من سماحته تأتس مجمع البحوث الإسلامية التابع للعتبة الرضوية المقدسة سنة ١٣٦٣هـ. ش (١٩٨٤م)، واستلهاماً لما كان ينشده قائد الثورة الإسلامية الكبير سماحة الإمام الخميني عليه السلام، واستمداداً من الرؤية المستقبلية المدروسة لخلفه الصالح، مرشد الثورة الإسلامية سماحة

١- عيون أخبار الرضا عليه السلام ٣٠٧/١.

٢- الذاريات: ٥٦.

آية الله العظمى السيد الخامنئي (مدظله الوارف)، واستجابة للتوجيهات الرشيدة للمتبولى المُبجل. فقد استأنف المجمع عمله في التحقيق ونشر العلوم الإسلامية والمعارف النبوية وسيرة أهل البيت (عليه السلام) من أجل تأمين ما يحتاج إليه المجتمع والنظام الإسلامي وجيل الشباب وزائر والزحباب الشريف للإمام الرضا (عليه السلام)، بعد إيجاد أقسام تحقيقية في مختلف الدراسات، والاستفادة من الكوادر الكفوءة من أساتذة الحوزات العلمية والجامعات الإسلامية، فسجل - والحمد لله - نجاحاً باهراً في هذا الميدان.

يفتخر مجمع البحوث الإسلامية التابع للعتبة الرضوية المقدسة بإصدار الكتب والمقالات التي تم تحقيقها وتأليفها بجهود مضية، لتقديمها إلى «المؤتمر العالمي للذكرى ألفية الشريف المرتضى»، تنفيذاً لما وافق عليه سماحة حجة الإسلام والمسلمين الشيخ أحمد مروي - سادن العتبة الرضوية المقدسة - واستمراراً لما قام به المجمع في نشر العلوم والمعارف الإسلامية.

يُعدّ الشريف المرتضى من أبرز الوجوه في تأسيس العلوم الإسلامية طوال القرنين الثالث والرابع الهجريين، في الفترة التي تلي عصر الحضور، أي عصر حياة الأئمة المعصومين (عليهم السلام). ويُعتبر هذا الإنتاج العلمي الضخم حصيلة جهود مشكورة لنخبة من الباحثين وأساتذة مركز المؤتمرات العلمية والبحوث الحرة لمؤسسة دار الحديث، وهذا قسط وافر من التراث الشيعي تقدّمه إلى القراء الكرام. ولذلك أخذ مجمع البحوث الإسلامية على عاتقه أن يقوم بطبع هذه المؤلفات القيمة في ما يقارب الستين مجلّداً، نرجو أن يكون ما قمنا به من إصدار هذه المجموعة الثمينة ممّا يرضي الإمام عليّ بن موسى الرضا - عليه أفضل الثناء والتحيات - وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمّد وآله الطاهرين.

مجمع البحوث الإسلامية

التابع للعتبة الرضوية المقدسة

نظرة عامة على بحوث هذه المجموعة^١

١. السيد حسين الموسوي البروجردي يتناول في بحث «إجازة البصري» التعريف بأبي الحسن البصري، التلميذ المباشر للشيخ المرتضى والذي نشأ في مدرسته، و ينقل بالتفصيل الفهرست الذي أعده لمؤلفات أستاذه. عرض في هذه الفهرسة - أو إجازة البصري - للتعريف بواحدٍ و ستين كتاباً من تراث الشريف المرتضى. أهم ما يميّز هذه الكتاب هو أنّ الشريف المرتضى كان قد شاهد بنفسه و عبّر عن قبوله و تأييده له، و أجازته من خلال كتابته لجمل ممّا يُسمى اصطلاحاً بـ «الإجازة». و على هذا المنوال يمكن اعتبار هذه الفهرسة المختصرة من أولى الجهود العلمية على طريق التعريف بتراث الشريف المرتضى.

٢. عقيل رشيد عبد الشهيد الأسدي و رشا حسين عبد الكاظم، جعلاً في بحثهما الذي جاء تحت عنوان «التنشئة الاجتماعية و أثرها في بناء الشخصية، الشريف المرتضى مثلاً» دور التنشئة الاجتماعية في بناء الشخصية، محوراً لهذا البحث؛ لغرض تبين العلاقة بين الوراثة و التربية. لقد كانت التنشئة الاجتماعية عملية راجعة في جميع المجتمعات البشرية، و يجري خلالها تحويل الطفل من فرد أو موجود بايولوجي إلى شخص أو موجود اجتماعي ينسجم و يتوافق مع الآخرين، و يتمشى مع النظم الاجتماعية. هنالك عوامل متعدّدة لها دور في هذه العملية تبدأ من الأسرة و

١. الدكتور السيد حسن إسلامي، أستاذ في جامعة الأديان و المذاهب.

تنتهي بالمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية. يتناول الكاتبان هذا الموضوع في بابين؛ يشرعان في الباب الأول منهما عملية التنشئة الاجتماعية، وفي الباب الثاني يجري تطبيق دور الأسرة والبيئة التربوية على التنشئة الاجتماعية للشريف المرتضى. ٣. يقدم عماد الهلالي في بحث «مع المعتقد في كتابه: الشريف المرتضى، حياته، وثقافته، وأدبه، ونقده» عرضاً ونقداً لهذا الكتاب. وانطلاقاً من هذه الرؤية ومن بعد التعريف بالكاتب وبنائية الكتاب ومباحثه، يأتي على سرد بعض نواقصه، ومنها أنه نسب إلى الشريف المرتضى كتباً ليست من مؤلفاته، أو أنه أغفل ذكر كتب جديدة له مما جرى تحقيقه ونشره. وفي الوقت ذاته تحدث عن مدى اعتبار مؤلف هذا الكتاب.

٤. حيدر حسن ديوان الأسدي من كلية الفقه في جامعة الكوفة، في بحث «النقد المنهجي عند السيد المرتضى، مقارنة في ضوء آرائه الأصولية» جعل كتابي: الانتصار والذريعة للشريف المرتضى، أنموذجاً يسعى من خلاله إلى إبراز منهج الأصولي. وهكذا فقد عمل من خلال أربعة مباحث، لتسليط الضوء على أهم الخصائص الأصولية للشريف المرتضى، ومنها نزعة العقلية العميقة، وعدم الخضوع لتخصيص النصوص القرآنية بخبر الواحد، وكثرة استناده إلى الأصول العقلية، وقبول الإجماع لحل المسائل العملية، وغزارة معرفته بآيات القرآن وحسن استخدامه لوجوه التأويل.

٥. سعاد بديع مطير ومازن حسن جاسم في بحث «المرجعيات الفكرية لرسائل الشريف المرتضى» اتخذوا كتاب رسائل الشريف المرتضى موضوعاً للكشف عن المرجعية الفكرية لهذا الكتاب. من بعد عرض موجز للحياة العلمية والفكرية للشريف المرتضى وخاصة في ما يتعلق بنسبه، أبرز الكاتبان الجوانب الكلامية والجدلية والإفناعية لبعض مؤلفاته، في محاولة للكشف عن المرجعيات

الأساسية لفكره. وكذلك حاولا من خلال استعراض تراثه إثبات أن القرآن الكريم، و السنة النبوية، و الفقه الشيعي، و العلوم الأدبية، كان لها الدور الأهم في تشكيل أفكاره الخلّاقة و نمط تفكيره.

٦. أنوار سعيد جواد و بُشرى حنون محسن من كُليّة العلوم التربوي في جامعة كربلاء، في بحث «الشريف المرتضى و جهوده في نقد النقد، غرر الفوائد و دُرر القلائد نموذجاً»، وضعاً كتاب أمالي الشريف المرتضى محوراً لبحثهما الذي يعرضان فيه نقد الشريف المرتضى لنقد الآخرين. تعبير «نقد النقد» بمعنى تحليل نقد الآخرين و نقده. و رغم أن هذا التعبير يبدو جديداً و لكن في الواقع له جذور و امتدادات في التقاليد و الثقافة الإسلامية، و قد اتّبعه الشريف المرتضى في مواجهته لنقد أمثال الأمدي على شعر أبي تمام؛ لأجل الكشف عن خطأ و ضعف ذلك النقد. كما كانت للشريف المرتضى مساهمته في حقل نقد النقد على الصعيد النظري أيضاً، و هو ما يعبر عن براعته في المجال التفكير النظري. و هذا ما يعكس قدرته النظرية و العملية سعة و غزارة علمه و اطلاعه الأدبي.

٧. حاول خالد غفوري الحسني من جامعة المصطفى، في بحثه الذي كتبه تحت عنوان: «البحث الفقهي المقارن عند السيّد المرتضى، رؤية تحليلية» إبراز بعض الجوانب الفقهية من شخصية الشريف المرتضى في حقل الفقه المقارن. و بعد شرحه للفارق بين فقه الخلاف و الفقه المقارن، بيّن بالأمثلة كيفية تعامل الشريف المرتضى مع المسائل الفقهية، موضحاً كيفية مقارنتها. و في ضوء هذه الرؤية يتوصّل إلى نتيجة مفادها أن الشريف المرتضى كان يتناول في هذا المجال قضايا مهمة و حيوية. و في الوقت الذي كان يوجّه فيه انتقادات لاذعة للآراء التي ما كان يقبلها، كان في الوقت ذاته يبدي الاحترام لمن يخالفونه فكرياً، و يتحرّز عن إطلاق التعابير المسيئة و التهم الجاهزة. و كذلك كان يحرص على الدقّة في النقل

واجتناب ما يُنسب إلى الآخرين من أقوال أو آراء مغلوطة و ضعيفة. هذا ناهيك عن الإنصاف في الاستنتاج، وهو ما يمثل جانباً آخر من التوجّهات الفكرية للشريف المرتضى، حيث كان أحياناً يخالف علماء الشيعة و يقترب من رأي أهل السنة في مسألة ما؛ بسبب قوة الاستدلال الذي يطرحه أهل السنة.

٨ حسن كريم ماجد الربيعي في بحث «آراء السيد المرتضى في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، لمايكل كوك: دراسة نقدية» من بعد التعريف بمايكل كوك، المتخصّص بالدراسات الإسلامية، و الكتاب الأنف ذكره، يتناول الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، و ينقد بعضاً ممّا طرحه في هذا الكتاب. نسب كوك في هذا الكتاب الشريف المرتضى خطأً إلى معتزلة البصرة، في حين أنّه كسائر علماء الشيعة، في الوقت الذي يشترك فيه مع المعتزلة ببعض المشتركات الاعتقادية، فقد كانت له في بعض المواقف مباينة لهم بكلّ وضوح. و في الوقت الذي يثمن فيه الكاتب جهود كوك، إلّا أنّه عرض بعض أخطائه في هذا المجال، و يعزوها إلى اكتفائه بمصادر أهل السنة، و عدم رجوعه إلى كتب التراجع و السير الشيعية.

٩. ألقى الباحث جعفر المهاجر في بحثه: «السيد المرتضى فقيهاً» نظرة سريعة على الفكر الفقهي للشريف المرتضى، وطرح من خلال رؤية نقدية سؤالين أساسيين: الأول ما هو السبب الذي دعا الشريف المرتضى إلى الابتعاد عن الجوّ الفقهي التقليدي الذي كان سائداً عند الشيعة، و حاول بناء فقه يقيني تماماً، على فرض أنّه يمكن تحقيقه؟ و السؤال الثاني هو: هل كان ما قام به في التقاليد الفقهية يمثل نوعاً من التراجع أم لا؟ في سياق إجابته عن هذين السؤالين نراه يعبر عن بعض هواجسه الذاتية بكلّ وضوح.

١٠. نبأ الموسوي الحَمَامي في بحث «أدلة ثبوت الأحكام عند الشريف المرتضى،

الإجماع نموذجاً»، حاول تقديم صورة عامة عن منطق و مباني الاستنباط الفقهي عند الشريف المرتضى. في ضوء هذه الرؤية يُبرز الباحث مكانة القرآن في المنطق الاستدلالي الذي يعتمد عليه السيد؛ حيث كان يعتقد بإمكانية تفسير القرآن بالقرآن والقول باعتبار ظاهر النصوص، ما لم تكن هناك قرينة قوية ضده. ومع ذلك فقد كان يرى أنه ما من خبر قادر على معارضة القرآن.

١١. يحاول مسلم الشيخ محمد جواد الرضائي في بحثه: «المبادئ التصديقية لعلم الأصول عند السيد المرتضى في الذريعة، مباحث الألفاظ أنموذجاً» كشف وتصنيف المبادئ الأصولية عند الشريف المرتضى، من بعد مباحث تمهيدية حول عناصر بناء العلوم، يأتي على تعريف مبادئ العلم وأنواعه، ثم يأتي على بحث و بيان المبادئ التصديقية لعلم الأصول؛ وهي القضايا التي لا يمكن بدون تأييدها و تصديقها، الاستدلال على المسائل المطلوب إثباتها في علم الأصول. و انطلاقاً من هذه الرؤية يسرد الكاتب المبادئ الخمسة الموجودة في كتاب الذريعة بالتفصيل، و هي عبارة عما يلي: المبادئ اللغوية، المبادئ الكلامية، المبادئ العقلية، المبادئ الأصولية و المبادئ الأحكامية. و يشير في الختام إلى أن بحثه هذا يمثل منطقاً جديداً آخر ينبغي أن يكون أكثر تخصصاً و سعة حول هذا الموضوع، داعياً إلى مزيد من الاهتمام بهذه المبادئ.

١٢. عهود عبد الواحد عبد الصاحب العكيلي من كلية التربية في جامعة بغداد، عرضت في بحثها «الشريف الرضي و المجازات النبوية، قراءة تحليلية في الأصالة العلمية»، نظرة عامة حول الشريف الرضي، و شرحت فيها بالتفصيل تراثه العلمي، و منطلقاته الفكرية، و أسانذته، و مؤلفاته. ثم أنها جعلت كتاب المجازات النبوية للشريف الرضي محوراً لبحثها، لتبين من خلال ذلك طريقة شرح ما جاء في الأحاديث النبوية من تعابير المجاز و الكناية. و في الختام تستنتج الكاتبة أن

الشريف الرضي كان يتّصف بغزارة علمه. و فضلاً عن ذلك، كان باحثاً منهجياً يلتزم على الدوام بالأمانة العلمية في أعماله، و ينسب كل رأي إلى صاحبه بكلّ دقة و أمانة و يثمن كل جهد علمي.

١٣. عباس علي الفحام و حسن حميد فياض، درسا في بحث كتابه تحت عنوان: «اختيارات نهج البلاغة: الفكرة و الأسس»، المنطق السائد في نهج البلاغة و الدوافع التي دعت إلى تأليفه. من بعد استعراض هذا الكتاب و مقارنته مع الكتب الأخرى في ذلك العصر، يتوصّل الكاتبان إلى نتيجة مفادها أنّ تأليف مثل هذه الكتب التي تعتمد أسلوب الانتقاء و جمع المختارات، كان رائجاً في ذلك العصر، و قد اختار الشريف الرضي طريقة تدوين هذا الكتاب في ضوء الأساليب التي كانت سائدة في زمانه. كما تناول الكاتبان في بابين منفصلين تصنيف مباحث نهج البلاغة و خصائصه الأدبية و البلاغية، و ما يميّز به هذا الأثر الخالد.

١٤. تناول هاشم جعفر حسين الموسوي في بحث «الدلالة النحوية في شرح نهج البلاغة لميثم بن علي البحراني»، الخصائص الأدبية و النحوية لكتاب شرح نهج البلاغة لابن ميثم البحراني، الذي يعدّ من أكثر شروح نهج البلاغة اعتباراً. تتمثّل أهميّة هذا الشرح في أنّ ابن ميثم كانت له ميول عرفانية و فلسفية و ظفها في شرحه هذا، بالإضافة إلى شدّة و عمق اهتمامه بالجوانب الأدبية و النحوية و البلاغية لنهج البلاغة، حرصاً منه على تقديم صورة دقيقة لكلام أمير المؤمنين (عليه السلام) في شرحه. لقد بلغت هذه الدقة في ضبط كلامه حدّاً بحيث إنّ يحظى بالاعتبار من حيث الشرح و التفسير، بل و له أهميته من حيث معرفة النصّ و التعيين الدقيق لأصل كلام الإمام علي (عليه السلام)، و غالباً ما غدا مرجعاً للشارحين الآخرين لكتاب نهج البلاغة. الأمور الأدبية و النحوية الدقيقة التي يطرحها ابن ميثم في كتابه، نادراً ما نجدها في شرح آخر، و هذا ما جعل منه كتاباً فريداً في هذا الجانب.

(١)

إجازة البصري

الباحث السيّد حسين الموسوي البرومردى

الملخص

يتطرق الباحث في هذا المقال إلى التعريف بما كتبه الشريف المرتضى من طريق تلميذه الخاصّ أبو الحسن البصري. بعد بحث موجز حول التفريق بين «الإجازة» و«الفهرست» أو عدمه، يحاول سرد الحياة العلمية للبصري مروراً بآثاره و تلاميذه، و ينتهي إلى إجازته المعروفة التي أثبت فيها ٦١ أثراً ممّا كتبه السيّد في طول حياته العلمية الثرية. بعد كتابة هذه الإجازة، عرضها على الشريف المرتضى، و الشريف «أجازته» بخطّه قائلاً: «قد أجزت لأبي الحسن محمّد بن محمّد البصري - أحسن الله توفيقه - جميع كتبي».

التمهيد

كان التأليف في العلوم الإسلامية قديماً من أصعب الفنون؛ فالمؤلف يطوي مراحل عديدة ليكون الكتاب مطابقاً للموازين العلمية في المجال الذي يروم التأليف فيه، و يصبح بذلك نافعاً للآخرين.

و لو أمعنا النظر في تراث القدماء لتوصلنا إلى نتيجة مهمّة، و هي أنّ لهم طرقاً خاصّة سلكوها في نشر الكتاب و إيصاله إلى الآخرين، فلا يكون الكتاب معتبراً إلا إذا توفّرت فيه الشروط العلمية، فلا يتداول العلماء كلّ ما وجدوه مكتوباً، و لا ينقلون عن أيّ كتاب كان. و الكتاب عندهم يمرّ بعدّة مراحل لا تزال موجودة،

بدءاً من التنظير في شأن الموضوع، و انتهاءً بالمسودة ثم المبيضة. نعم، نحن أيضاً في هذه الطرق نشاركهم، إلا أن الفارق بيننا وبين القدماء هي الطرق المسلوكة في نشر الكتاب و إيصاله إلى الأجيال القادمة، فكان القدماء ينقلون عن الكتاب ضمن شروط معينة، هي المعروفة بطرق التحمل والأداء التي كانت متداولة بين القدماء، من السماع من الشيخ (و هو أعلاها)، أو العرض على الشيخ، أو الإجازة من الشيخ، أو الكتابة من الشيخ، أو الإعلام من الشيخ، على ما هو المقرر بين المحدثين والعلماء من الفقهاء والأصوليين.

و أما في العصر الراهن، فبعد حدوث التكنولوجيا و ظهور الآلات الحديثة لطباعة الكتب، أغنت المؤلفين عن تلكم الطرق و أعرضوا عنها، ولذا نشرت ما لا يُحصى من الكتب والبحوث والدراسات.

و من تأمل في تراثنا الخالد توصل إلى أن غرض القدماء هو شدة حرصهم في دقة الضبط و الرصانة، و الحفاظ و الصيانة عما يلحق المتون من التحريف و التحوير و النقص و التغيير.

و إليك نموذجاً مهماً من القدماء، و هو أبو الحسن محمد بن محمد بن أحمد البصري، الذي فاز بخدمة السيد الأجل الشريف أبي القاسم المرتضى علم الهدى، فلقد قام بمهمة جلييلة، إذ حفظ لنا تراث أستاذه السيد المرتضى من خلال ما دوّنه من فهرس تصانيف و إجازة السيد المرتضى له برواية كتبه و مؤلفاته، فرحمة الله عليهما بما قدّما لتراثنا الإسلامي.

أبو الحسن البصري و فهرست كتب السيد المرتضى علم الهدى

لقد كان للبصري فهرست كتب أستاذه السيد المرتضى، و قد طُبعت في مقدّمة بعض كتب السيد^١، و أيضاً ذكر الشيخان الطوسي و النجاشي - رحمهما الله - في

١. طُبِعَ في مقدّمة ديوانه المطبوع بالقاهرة بتحقيق رشيد الصفّار، و في مقدّمة مسائل الناصريات،

فهرستهما كتب السيد، وأيضاً ابن شهر آشوب في معالم العلماء. أما بعد أن وصلت إليّ نسخ فهرست البصري ودققت في عباراته، فرأيت فيه ملاحظات ينبغي البحث حولها، وهي:

١- ورد في آخر فهرست البصري حكاية طلب إجازة البصري من السيد عما تضمّنه هذا الفهرست، وأيضاً حكاية ما أجابه السيد بالإجازة بما في هذا الفهرست وما يتجدّد بعد ذلك.

٢- لاحظت وجود الاختلافات بين فهرست النجاشي و الطوسي و معالم العلماء، وبين فهرست البصري، سواء كان الاختلاف في تعداد أسامي الكتب، أم الاختلاف في أسمائها.

٣- جاء في فهرست الشيخ - في ذيل ذكر كتب السيد - عبارة: «له من التصانيف و مسائل البلدان شيء كثير، يشتمل على ذلك فهرسته المعروف».

هل تعدّ هذه الرسالة فهرساً أم لا؟

منشأ هذا السؤال هي الملاحظة الأولى من أنّ في نهاية هذه الرسالة حكاية طلب إجازة البصري من السيد، و حكاية إجازة السيد المرتضى إليه، يعني هل هذه الرسالة من قبيل الإجازة كما يُعلم من نهايتها، أو من قبيل الفهرست كما هو مكتوب في صدرها وأيضاً في نهايتها؟ حيث حكى طلب إجازة البصري من أنّها فهرست لكتب السيد المرتضى، وأيضاً ورد في الكتب من أنّها فهرست لكتب السيد؛ فلتوضيح المطلب لابدّ من أن نبحث في مكانة و فائدة و تفاوت الإجازة و الفهرست و منهج القدماء أمام كلّ واحد منهما، فنقول:

إنّ المدار عند جميع الفرق الإسلامية في علومهم الحديثية الحجّة ثمّ العمل، و من هنا يجري البحث عن السند الموجود في صدر الحديث، و هذا طريقهم الفريد لمعرفة الصحيح من السقيم، و لكن من مزيّات أصحابنا الإمامية أنّهم -

مضافاً إلى هذا وغيره من الطرق لكسب الحجية والاعتبار في الرواية - يبحثون عن الكتاب المنقول عنه؛ عن نسخه وشهرته وتداوله بين أصحابهم وعملهم برواياته أو لما له من المزية الموجبة للاهتمام.

وهذا لا يكون إلا بضمّ مقدّمة؛ وهو أخذ الكتب من الماضين وإيصالها إلى المستقبلين بشكل صحيح حتّى تكمل لهم أسباب الحجية في العمل، وذلك لا يتمّ إلا أن يسري في القلب ثقة من انتساب الكتاب وما فيه إلى مؤلفه، فبمجرد العثور على نسخة مكتوب عليها اسم مؤلف لم يصحّ انتسابها إليه؛ لأنّه لم تثبت قطعية انتسابها إلى المؤلف وصحة ما في الكتاب، فلذا لا يجوز العمل بما فيه. بلسان آخر، لم يخرج طريق الوجدادة الإنسان إلى ما يرغب إليه وهي القطع، بما في الوجدادة من الأخطاء التي ناقش فيها العلماء.

ولذا تعتبر الإجازة بأبحاثها المعهودة عند القدماء إلى المكتوبات والمحفوظات؛ فهي موصلة إلى المطلوب ومقبولة عند الجميع ومطلوب طرحها في الأوساط العلمية، ونرى أنّ عندنا من زمن الأئمة عليهم السلام طرقاً في الإجازة إلى الكتب والروايات، وذلك في زمن مُنعت العامة من تدوين الأحاديث وانقادوا بأحكام حكّامهم في الشريعة الإسلامية.

علّة تأليف الفهارس

وأما سبب الإقبال على الفهرست، فيمكن أن يقال: إنّ الفائدة في الفهارس إثبات أنّ عندنا ظهراً من الماضين وكتباً من السلف الصالحين فقط، وهو قول قشري ظاهري.

نعم، إثبات أنّ لسلفنا كتباً في مختلف العلوم من فوائد تأليف الفهارس، كما صرح به النجاشي في بداية رجاله: «فإني وقفت على ما ذكره السيّد الشريف أطال الله بقاءه وأدام توفيقه من تعيير قوم من مخالفينا أنّه لا سلف لكم ولا مصنّف، و

هذا قول من لا علم له بالناس ولا وقف على أخبارهم... وقد جمعت من ذلك ما استطعته، ولم أبلغ غايته»^١.

لكن لم تنحصر فائدة الإقبال إلى الفهارس بهذا الأمر، والمستفاد من كلمات العلماء فوق ذلك؛ لأن في الإجازة مشاكل يشقّ ذهاب الجميع فيها؛ لأنها مقيدة بكونها إلى شخص معيّن ولا تكون للجميع، فلا تفيد إلا على مقدارها، ويصعب على الجميع أو يتعذر أن يوصلوا طريقهم إلى كلّ الأثبات والإجازات؛ لكثرة مؤلفات الأصحاب^٢، وأيضاً صعوبة الإحاطة بجميع الطرق... أو علل أخرى، فلهذا بادروا إلى تأليف كتب في ذكر أسامي مؤلفات الأصحاب بشكل عام لجميع من أراد أن يتصل إلى الإجازات، ولكن بطريق أعمّ من الإجازات.

ثم إن في الفهرست يتوصّل إلى الغرض بكل سهولة، وهو ملاحظة الشواهد و القرائن لكسب الحجية للفقهاء والمجتهدين، من تصحيح انتساب الكتب إلى مؤلفيها، والطرق إلى نسخها، وتشخيص أ ضبط النسخ، ومعرفة مستوى الكتاب وميزان محتواه، ومدى عمل الأصحاب به، وشهرته بينهم.

ولذلك انبرى الأعلام بتأليف فهارس كتب الأصحاب، وذكر طرق الاتصال إليها، والتنبيه إلى نكات مثل شهرة الكتاب أو مستوى عمل الأصحاب به وغيرها... ليتحصّن بذلك التراث ويخلّد على مرّ العصور، ويصل إلى الجيل القادم من العلماء ويتلقّوها من دون ريب أو تشكيك.

وإليك نموذجاً من هذه الساحة الواسعة التي تدلّ على وعي نظر العلماء في

١. رجال النجاشي، ص ٣.

٢. وذلك بحيث قال الشيخ الحرّ في خاتمة وسائل الشيعة في نهاية الفائدة الرابعة: «وأما ما نقلوا منه ولم يصرحوا باسمه فكثير جداً، مذكور في كتب الرجال، يزيد على ستّة آلاف و ستمائة كتاب على ما ضبطناه» (وسائل الشيعة، ج ٣٠، ص ١٦٧).

الإقبال إلى تأليف الفهارس و جهودهم في تشخيص أضبط النسخ و أحسن الطرق في الاتصال إلى كتب المشايخ، كالكتب الثلاثين للحسن و الحسين ابني سعيد، فإنّ النجاشي قال فيها: «و كتب ابني سعيد كتب حسنة معمول عليها».

و أيضاً قال بعده: «أخبرنا بهذه الكتب غير واحد من أصحابنا من طرق مختلفة كثيرة، فمنها ما كتب إليّ به أبو العباس أحمد بن عليّ بن نوح السيرافي^١ في جواب كتابي إليه: و الذي سألت تعريفه من الطرق إلى كتب الحسين بن سعيد الأهوازي، فقد روى عنه أبو جعفر أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القميّ، و أبو جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي، و الحسين بن الحسن بن أبان، و أحمد بن محمد بن الحسن بن السكن القرشي البردعي، و أبو العباس أحمد بن محمد الدينوري. فأما ما عليه أصحابنا و الموعول عليه ما رواه عنهما أحمد بن محمد بن عيسى، أخبرنا الشيخ الفاضل أبو عبد الله الحسين بن عليّ بن سفيان البزوفري فيما كتب إليّ في شعبان سنة اثنتين و خمسين و ثلاثمائة، قال: حدّثنا أبو عليّ الأشعري، أحمد بن إدريس بن أحمد القميّ، قال: حدّثنا أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد بكتبه الثلاثين كتاباً»^١.

و أيضاً ما ذكر في محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري: «كان ثقة في الحديث، إلّا أنّ أصحابنا قالوا: كان يروي عن الضعفاء و يعتمد المراسيل و لا يبالي عمّن أخذ، و ما عليه في نفسه مطعن في شيء، و كان محمد بن الحسن بن الوليد يستثني من رواية محمد بن أحمد بن يحيى ما رواه عن محمد بن موسى الهمداني، أو ما رواه عن رجل، أو يقول بعض أصحابنا، أو عن محمد بن يحيى المعاذي، أو عن أبي عبد الله الرازي الجاموراني، أو عن أبي عبد الله السياري، أو عن يوسف بن السخت، أو...» و ذكر أسامي بعض الرواة.

و قال بعده: «قال أبو العباس بن نوح: و قد أصاب شيخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد في ذلك كله، و تبعه أبو جعفر ابن بابويه عليه السلام على ذلك، إلا في محمد بن عيسى بن عبيد، فلا أدري ما رأيه فيه؛ لأنه كان على ظاهر العدالة و الثقة. و لمحمد بن أحمد بن يحيى كتب، منها: كتاب نوادر الحكمة، و هو كتاب حسن كبير يعرفه القميون بدبة شبيب، قال: و شبيب فامي كان بقم له دبة ذات بيوت، يعطي منها ما يطلب منه من دهن، فشبهوا هذا الكتاب بذلك».^١

و أيضاً ما جاء في فهرست الشيخ في سعد بن عبد الله الأشعري الذي روى كتبه بطريقتين أحدهما فيه ابن بابويه، قال بعد ذكر الطريق: «قال ابن بابويه: إلا كتاب المنتخبات، فإني لم أروها عن محمد بن الحسن إلا أجزاء قرأتها عليه، و أعلمت على الأحاديث التي رواها محمد بن موسى الهمداني، قد رويت عنه كل ما في كتاب المنتخبات مما أعرف طريقه من الرجال الثقات».^٢

و أيضاً من الشواهد ما ورد في ترجمة محمد بن أورمة: «ذكره القميون و غمزوا عليه، و رموه بالغلو، حتى دُس عليه من يفتك به، فوجده يصلي من أول الليل إلى آخره، فتوقفوا عنه، و حكى جماعة من شيوخ القميين عن ابن الوليد أنه قال: محمد بن أورمة طعن عليه بالغلو، و كل ما كان في كتبه مما وجد في كتب الحسين بن سعيد و غيره فقل به، و ما تفرّد به فلا تعتمده... و كتبه صحاح، إلا كتاباً يُنسب إليه ترجمته تفسير الباطن، فإنه مخلط».

و أيضاً في الحسين بن يزيد بن محمد بن عبد الملك النوفلي: «و قال قوم من القميين إنه غلا في آخر عمره، و الله أعلم، و ما رأينا له رواية تدل على هذا».^٣

١. رجال النجاشي، ص ٣٤٨، الرقم ٩٣٩.

٢. الفهرست، الطوسي، ص ١٣٦، ذيل رقم ٣١٦.

٣. رجال النجاشي، ص ٣٨، الرقم ٧٧.

و في الحسن بن علي بن زياد الوشاء البجلي الكوفي: «قال سعد بن أحمد بن محمد بن عيسى: خرجت إلى الكوفة في طلب الحديث، فلقيت بها الحسن بن علي الوشاء، فسألته أن يخرج لي كتاب العلاء بن رزين القلاء و أبان بن عثمان الأحمر، فأخرجهما إلي، فقلت له: أحب أن تجيزهما لي، فقال لي: يا رحمك الله، و ما عجلتك؟ اذهب فاكتبهما و اسمع من بعد، فقلت: لا آمن الحدثان، فقال: لو علمت أن هذا الحديث يكون له هذا الطلب لاستكثرت منه، فإني أدركت في هذا المسجد تسعمائة شيخ كل يقول: حدّثني جعفر بن محمد. و كان هذا الشيخ عينا من عيون هذه الطائفة»^١.

و أيضاً قال النجاشي في أحمد بن محمد بن سيّار أبو عبد الله الكاتب، قال بعد ذكر كتبه: «أخبرنا الحسين بن عبيد الله، قال: حدّثنا أحمد بن محمد بن يحيى: و أخبرنا أبو عبد الله القرويني، قال: حدّثنا أحمد بن محمد بن يحيى، عن أبيه، قال: حدّثنا السياري، إلّا ما كان من غلوّ و تخليط»^٢.

و قال أيضاً في محمد بن عبد الله بن محمد بن عبيد الله بن البهلول بن همّام: «و كان في أوّل أمره ثبّأ ثمّ خلط، و رأيت جلّ أصحابنا يغمزونه و يضعفونه... رأيت هذا الشيخ و سمعت منه كثيراً، ثمّ توقّفت عن الرواية عنه إلّا بواسطة بني و بينه»^٣. و في ذيل جميل بن درّاج: «له كتاب رواه عنه جماعات من الناس و طرقه كثيرة، و أنا على ما ذكرته في هذا الكتاب لا أذكر إلّا طريقاً أو طريقين؛ حتّى لا يكبر الكتاب، إذ الغرض غير ذلك»^٤.

١. نفس المصدر، ص ٣٩، الرقم ٨٠.

٢. نفس المصدر، ص ٨٠، الرقم ١٩٢.

٣. نفس المصدر، ص ٣٩٦، الرقم ١٠٥٩.

٤. نفس المصدر، ص ١٢٧، الرقم ٣٢٨.

و قال بعده في جميل بن صالح الأسدي: «و أكثر ما يرى عنه نسخة رواية الحسن بن محبوب أو محمد بن أبي عمير، طريق القميين إليه ما أخبرنا به الحسين بن عبيد الله... و أما رواية الكوفيين، فأخبرنا محمد بن عثمان...»^١ فلحصول المزيد للأمثلة و الوقوف على المطلوب عليك بكتب الفهارس، فهي مشحونة بتلك الموارد.

فالفهارس تعدّ من قبيل الكتب، و يصحّ أن يعامل معه معاملة الكتاب، فلهذا جاء ذكرها في فهارس تأليفات المؤلفين بخلاف الإجازات، مثل ما وقع في ترجمة ابن بطّة^٢، و جعفر بن محمد بن قولويه^٣، و سعد بن عبد الله القمي^٤، و الشيخ الطوسي^٥، و إجازة العلامة إلى فهرست النجاشي في الفائدة العاشرة من الخلاصة^٦.

و أما الإجازات لم تُذكر في قائمة التأليفات، مثلاً نحن نعلم بوضوح أنّ الشيخين (الطوسي و النجاشي) أخذوا كثيراً من طرقهم إلى مؤلفات الأصحاب عن أستاذهم الشيخ المفيد^٧، مع أنّه لم ينسب أحد كتاب فهرست إلى المفيد؛ لأنّهما أخذاهما عنه بطريق الإجازة و لم يذكر إجازاته في قائمة كتبه؛ لأنّ ليس شأنها شأن الكتب.

و لذا نرى أنّ النجاشي يذكر الفهرست في عداد التأليفات ككتاب، مثل فهرست الشيخ الطوسي ذكره في عداد كتبه، و عبّر عنه بـ «كتاب فهرست كتب الشيعة و أسماء المصنّفين»^٨، و في ترجمة ابن بطّة قال: «و في فهرست ما رواه

١. نفس المصدر، الرقم ٣٢٩.

٢. نفس المصدر، ص ٣٧٣، الرقم ١٠١٩.

٣. الفهرست، الطوسي، ص ٩٢، الرقم ١٤١.

٤. نفس المصدر، ص ١٣٥، الرقم ١.

٥. رجال النجاشي، ص ٤٠٣، الرقم ١٠٦٨.

٦. خلاصة الأقوال، ص ٤٤٥.

٧. رجال النجاشي، ص ٤٠٣، الرقم ١٤١.

غلط كثير»^١، وفي ذكر كتب المسعودي: «كتاب الفهرست»^٢.

وهكذا الشيخ الطوسي في فهرسته في ذكر كتب ابن قولويه: «وله فهرست ما رواه من الكتب والأصول»^٣، وفي عداد تأليفات سعد بن عبد الله القمي: «وله فهرست كتب ما رواه»^٤، وفي سرد كتب نفسه: «فهرست كتب الشيعة وأصولهم وأسماء المصنفين منهم وأصحاب الأصول والكتب، وأسماء من صنف لهم وليس هو منهم»^٥.

نعم، بقي هنا شيء، وهو أن منشأ جميع الفهارس يرجع إلى الإجازة، من حيث إن الفهارس تتألف من الإجازات، فالإجازات أقدم من الفهارس في تكونها، وهذا بجهة ما قلناه آنفاً من أن الاتصال إلى جميع الإجازات صعب أو متعذر، فالتفتوا إلى تأليف الفهارس. ومن هنا فإن النسبة المنطقية بين مصاديق الإجازة والفهرست هو التباين، فالإجازة مقدّمة من حيث التقدّم الزماني على الفهارس، فقد كانت الإجازات متدواله يوماً ولم توجد الفهارس بالمرّة.

ولكن نرى في بعض المصادر القديمة عدم الفرق بين الفهرس والإجازة، و حكموا بنسبة التساوي بينهما، كما في النجاشي في ذيل ترجمة إسماعيل بن جابر الجعفي، حيث قال: «له كتاب ذكره محمد بن الحسن بن الوليد في فهرسته»^٦، ويعبر عن هذا الفهرست في ترجمة ابن الوليد نفسه بالإجازة: «و رأيت إجازته له

١. نفس المصدر، ص ٣٧٣، الرقم ١٠١٩.

٢. نفس المصدر، ص ٢٥٤، الرقم ٦٦٥.

٣. الفهرست، الطوسي، ص ٩٢، الرقم ١٤١.

٤. نفس المصدر، ص ١٣٥، الرقم ٣١٦.

٥. نفس المصدر، ص ٢٤١، الرقم ٧١٤.

٦. نفس المصدر، ص ٣٢، الرقم ٧١.

بجميع كتبه وأحاديثه»^١، الذي يدلّ على التساوي بينهما، فلذا يعبر في الأول بالفهرست وفي الثاني بالإجازة.

و أيضاً من الدلائل على تساوي الفهرست والإجازة، هذه الرسالة التي بين أيديكم، حيث يعبر عنها مرّة بالفهرست وأخرى بالإجازة.

ولكنّ القول المختار هو الأوّل، يعني التباين؛ لأنّه كما قلنا إنّ الفهرست يفيد الجميع والإجازة حجة لمخاطبه المخصوص، و أيضاً إنّ الفهارس في عداد الكتب بخلاف الإجازات. وفي توجيه كلام القدماء في عدم الفرق بين الإجازة والفهرست يمكن أن يقال إنّه أهملوا في هذا الموضوع.

مع هذا فأصبحت الإجازات حجة بين أيدينا ونستفيد منها اليوم ما نستفيد من الفهارس، وذلك لا يكون إلّا لكثرة اتّصال الأصحاب بها واهتمامهم بها، فصارت كالمتواتر بالجملة، ولذا توصّلنا إلى الغرض الذي ذكرنا في الإقبال إلى الفهارس، وقد ساد هذا المنهج في القرن الحادي عشر، ولذا شاع تأليف كتب الإجازات والأثبات وتدوينها.^٢

نتيجة البحث، أنّ لفظ «الفهرست» يُستفاد منها - على ما قلنا مقدّمة بين القدماء وحتى المتأخّرين - على ثلاث قضايا التي بينها فرق جوهريّ و تفاوت بين تلقّيها وعرضها:

١- تعبير الفهرست على المصطلح الذي يفيد حجّيته في حقّ عموم الطالبين، كما نتلقّى فهرستي الشيخ الطوسي والنجاشي (رحمهما الله).

٢- تعبير الفهرست على الإجازة التي لا يفيد إلّا لمخاطبها، كما جاء في

١. نفس المصدر، ص ٣٨٣، الرقم ١٠٤٢.

٢. وقد أفرد الشيخ آقا بزرك في الذريعة بحثاً حول كتب الإجازات وسردها، انظر: الذريعة، ج ١، ص

النجاشي ذيل إسماعيل بن جابر الجعفي و في ترجمة ابن الوليد.

٣- تعبير الفهرست على قائمة تأليفات أحد من المؤلفين التي لا يتوقع منها الحجّة بأيّ نحو من الأنحاء بل يفيد في الببلوغرافي، مثل كتاب الفهرست لابن النديم؛ لأنّ فيه معلومات ممتازة، و لكن لا يجري مجرى الفهارس التي طريق إلى الوصول إلى الحكم الشرعي.

رسالة البصري بين الإجازة و الفهرسة

أمّا بالنسبة إلى هذه الرسالة، فهل تُعدّ فهرساً أو إجازة؟ قد يقال: إنّ إطلاق الفهرست عليها مشكل؛ بسبب ما جاء في نهايتها من التصريح بأنّها من قبيل الإجازة، إذ حكى طلب إجازة البصري من السيّد عمّا تضمّنه هذا الفهرست، و أيضاً حكاية ما أجابه السيّد بالإجازة بما في هذا الفهرست الذي يحكي كونها من قبيل الإجازات و ليست من قبيل الفهارس.

مضافاً إلى ما ورد في فهرست الشيخ الطوسي عليه السلام ما نصّه: «يشتمل على ذلك فهرسته المعروف»، فيه تصريح بأنّ للسيّد المرتضى عليه السلام فهرساً لتأليفاته، و الظاهر أنّها تأليف السيّد نفسه، و هو غير فهرست البصري تلميذه، بقرينة عبارة الشيخ: «فهرسته المعروف»؛ لأنّ ظاهر رجوع الضمير إلى السيّد، و أيضاً إذا أراد الشيخ فهرست البصري فعليه أن يذكر أنّه تأليف تلميذه البصري.

و قد تنبّه لذلك الشيخ آقا بزرك، و صرّح في الذريعة بأنّ الفهرست الذي ذكره الشيخ من جمع السيّد المرتضى، قائلاً: «و ظاهره أنّ الفهرس للسيّد نفسه»، و لكن قال فيما بعده بلافاصلة: «و لعلّه ما كتبه أبو الحسن محمّد بن محمّد البصري، ثمّ استجاز من السيّد في ١٧٤١^١، و لكن يمنع ذلك حكاية ما كتبه السيّد في إجازته

للبصري في نهاية الرسالة، إذ كتب إليه: «ما ذكر منه في هذه الأوراق»، فإن التعبير بصيغة الغائب يعني ذكر إشارة إلى أن هذه الرسالة من جمع تلميذه البصري، ولو كانت من جمع السيد المرتضى نفسه لأشار إلى ذلك بقوله: ذكرته أو جمعته، وما شابه ذلك، مع أننا لم نلاحظ أي تصريح و تلويح، فتأمل.

و أيضاً إذا كانت هذه الرسالة الفهرست المعروف الذي ذكره الشيخ واستجاز البصري - على ما قاله العلامة الطهراني - أو أن الفهرست هذه الرسالة، و ما قصد الشيخ ليس غيرها، فينبغي أن يذكر فيه جميع مؤلفات السيد المرتضى، و لكن نلاحظ وجود كثير من الكتب المطبوعة للسيد لم تذكر في هذه الإجازة.^١

هذا يدل على عدم جامعية الفهرس لجميع مصنفات السيد المرتضى، و أن البصري لم يقصد تأليف فهرست اصطلاحى لجمع مؤلفات السيد على الحالة المعهودة عند المفهرسين لكتب شخص واحد من مشايخه.^٢

١. و من تلك المطبوعات الموجودة بين أيدينا الآن: الذريعة إلى أصول الشريعة، شرح جمل العلم و العمل، المسائل الناصريات، جوابات المسائل الرازية، إبطال العمل بأخبار الأحاد، أحكام أهل الآخرة، الاعتراض على من يثبت حدود الأجسام، أقاويل العرب في الجاهلية، إنقاذ البشر من القضاء و القدر، تفسير الآيات المتشابهات في القرآن، الجواب عن الشبهات في خبر الغدير، الحدود و الحقائق، حكم الباء في آية: ﴿وَأَمْسِكُوا بُرُؤُوكُمْ﴾، ديوان شعره، الرسالة الباهرة في العترة الطاهرة، عدم تخطئة العامل بخبر الواحد، عدم وجوب غسل الرجلين في الطهارة، علّة امتناع علي عليه السلام من محاربة الغاصبين، علّة خذلان أهل البيت عليه السلام، علّة مبايعة علي عليه السلام، المسائل الرسية الأولى و الثانية، مسألة في الإجماع، مسألة في إرث الأولاد، مسألة في الاستثناء، مسألة في استلام الحجر، مسألة في توارد الأدلة، مسألة في الحسن و القبح العقلي، مسألة في خلق الأعمال، مسألة في المنامات، مسألة فيمن يتولى غسل الإمام، مسألة في وجه التكرار في الآيتين، مناظرة الخصوم و كيفية الاستدلال عليهم، نفي الحكم بعدم الدليل عليه، نكاح أمير المؤمنين عليه السلام ابنته من عمر، وجه العلم بتناول الوعيد كافة الكفار.

٢. كما وقع لتلميذه أبي الفتح الكراچكي (ت ٤٤٩ هـ)، حيث كتب بعض معاصريه من أولاد العلماء فهرساً لتأليفاته، مع أن فائده غير ما في الفهارس؛ لأنه في الحقيقة قائمة لذكر كتب أستاذه، و

و إذا قيل بأن هذه الرسالة قطعة من فهرست السيد المرتضى الذي أراد البصري إجازتها، فهذا قول بلا دليل، مع ما كان في حكاية إجازة السيد من التصريح بنقصان أسامي مؤلفاته، حيث قال: «جميع كتبي و تصانيفي و أمالي و نظمي و نثري...»، ففي هذه الإجازة لم يذكر من أماليه أو نظمه شيئاً، إلا أن يقال بأن بعض هذه الكتب المذكورة في المتن من أماليه و نظمه، فلم يوضح لنا بسبب فقدانه.

فعلى هذا، يمكن أن يقال على ما يفهم من عبارة الشيخ الطوسي: «إِنَّ للسَّيِّدِ فهرستاً لسرد تأليفاته مثل ما وقع من بعض من سبق عليه أو معاصريه^١، وإن هذه الإجازة فهرس لبعض كتب السيد التي قرأها البصري عند السيد المرتضى. و أما دليل اختلاف التعبير بالنسبة إلى هذه الإجازة حيث يعبر عنها مرّة بالإجازة و أخرى بالفهرست كما قلنا سابقاً فيما وقع للنجاشي بالنسبة إلى فهرست ابن الوليد، هو نفس الدليل هناك، يعني الإهمال بالنسبة إلى الفرق بين هذين النطاقين.

هذا مع وجود الاختلافات بين رسالة البصري و فهرست الشيخ التي أوردناها

«الفائدة فيه تظهر في البيلوغرافي فقط، ذكره المحدث النوري في خاتمة المستدرک، و بعده طبع في مجلّة ترانثا الصادرة في قم المقدّسة بتحقيق العلامة السيّد عبد العزيز الطباطبائي على نسخة جامعة طهران برقم: ٦٩٥٥، و استدرک عليها السيّد المحقّق نحواً من عشرين كتاباً (خاتمة المستدرک، ج ٣، ص ٤٩٧، مجلّة ترانثا، ج ٤٤، ص ٣٧٧).

١. مثل فهرست أبي العباس عبد الله بن جعفر الحميري (ق ٣هـ)، و أبي علي الإسكافي ابن الجنيد محمد بن أحمد (ت ٣٨١هـ)، و محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القمي (ت ٣٨١هـ)، و جعفر بن محمد بن قولويه (ت ٣٦٨هـ)، و الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان (ت ٤١٣هـ) و غيرها (لاحظ: الفهرست، الطوسي، ص ١٦٨، ذيل رقم ٤٣٩ و ص ٢١٠، ذيل رقم ٦٠١ و ص ٢٣٧، الرقم ٧١٠ و ص ٩٢، ذيل رقم ١٤١ و ص ٢٣٨، الرقم ١٢٦).

في هامش الرسالة هذه، وأيضاً الزيادة والنقصان في عدد مؤلفات السيد بين الفهرستين، ففي فهرست الشيخ ذكر ٣٩ كتاباً، ويذكر في هذا الفهرست ٦١ كتاباً؛ كما وجدنا في فهرست الشيخ أسماء بعض المصنفات التي لم توجد في رسالة البصري^١، تقتضي التباين بين الفهرست الذي كان بيد الشيخ الطوسي ورسالة البصري.

و جدير بالذكر، أن ما يجري من الاختلافات بين فهرست الشيخ ورسالة البصري بأدنى مرتبة موجودة في رجال النجاشي، فإنه يطابق مع رسالة البصري في البداية، ولكن بعد ذكر عدة من الكتب يختلف، كان الاختلاف في الألفاظ أم في تعداد الكتب.^٢

أما مع هذا، أن الاختلاف بين فهرست النجاشي والطوسي والبصري بالنسبة إلى أنهم تلامذة السيد المرتضى و قد صاحبه فترة طويلة، بحيث إن النجاشي تولى غسله ومعه الشريف أبو يعلى محمد بن الحسن الجعفري و سألار بن عبد العزيز، و الشيخ الطوسي قرأ هذه الكتب أكثرها عليه وسمع سائرهما تُقرأ عليه دفعات كثيرة، و أيضاً البصري صاحبه مدة طويلة و لم يكن فرقاً بين النقل بشكل الإجازة أو الفهرست فشيء غير اعتيادي؛ لأن فهرست مؤلفات السيد موجود بينهم و معروف عندهم، فلا يَسبب لم ينقلوا منه بعينه؟

١. فهي سبعة: المسائل الجرجانية، ديوان الشعر، كتاب تتبع الأبيات التي تكلم عليها ابن جني في إثبات المعاني للمتنبي، كتاب النقص على ابن جني في الحكاية و المحكي، مسائل منفردات نحواً من مائة مسألة في فنون شتى. الذريعة في أصول الفقه، المسائل الصيداوي.

٢. فإن في فهرست النجاشي ذكر ٣٨ كتاباً، وفي إجازة البصري ٦١ كتاباً كما ذكرنا في المتن، مع ما ذكر في النجاشي أسامي كتب لم تكن في إجازة البصري، و هي أربعة: شرح مسائل الخلاف، ثلاث مسائل شُئ عنها السلطان، كتاب الوعيد، كتاب الذريعة.

يمكن أن يقال بأن مؤلفات السيد مشهورة عندهم أو قرؤوها عليه، أو يكون فهرسته طويلاً^١، ولذا غصوا النظر عن المراجعة إلى فهرسته واعتمدوا بذاكرتهم واكتفوا بذكر أعيانها.^٢

و يتبين مما تقدّم أنّ ثلاثة من تلامذة السيد المرتضى كتبوا فهرست مؤلفاته في عصر واحد و وصلت بأيدينا، وهم: النجاشي و الشيخ الطوسي في فهرستيهما، و البصري عن طريق الإجازة، و أمّا ابن شهر آشوب فقد تلاهم بعد قرنين من الزمن.

أمّا المشكلة التي اكتشفتها من خلال هذه الإجازة، فهي أنّ إجازة السيد إلى البصري وقعت في تاريخ ٤١٧ هـ، و كانت وفاة السيد في ٤٣٦ هـ، فالزمان الذي بين هاتين السنتين ١٩ سنة، و قطعاً أنّ للسيد مؤلفات في هذه الفترة، فبهذه الإجازة لا نوصل إليها، اللهمّ إلا أن يقال إنّ في نهاية إجازة السيد عبارة نستفيد منها للتطرّق إلى الكتب التي ألفها في هذه الفترة، و هي: «ما ذكر منه في هذه الأوراق و ما لعله يتجدّد بعد ذلك»، فإنّ لفظ «يتجدّد بعد ذلك» عامّ يشتمل عليها.

الطرق إلى كتب السيد المرتضى

و إليك الطرق إلى مصنفات السيد المرتضى التي عثرنا عليها في كتب الإجازات: في إجازة السيد محمد بن الحسين بن محمد بن أبي الرضا العلوي للسيد شمس الدين محمد بن جمال الدين أحمد بن أبي المعالي: عن السيد محيي الدين محمد

١. كما قال الشيخ الطوسي في ذيل ترجمة أبي علي الإسكافي ابن الجنيد محمد بن أحمد (ت ٣٨١ هـ): «فهرست كتبه صنفها هو باباً باباً، و لم نذكره؛ لأنّه لا فائدة فيه» (الفهرست، الطوسي، ص ٢١٠، ذيل رقم ٦٠١).

٢. كما صرح به الشيخ الطوسي بعد التصريح بأنّ للسيد فهرستاً لذكر كتبه، حيث يقول: «غير أنّي أذكر أعيان كتبه و كبارها».

بن عبد الله بن علي بن زهرة الحسيني، عن رشيد الدين أبي جعفر محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني، عن السيد أبي الصمصام ذي الفقار بن معبد الحسيني المروزي، عن أبي عبد الله محمد بن علي الحلواني، عن السيد المرتضى. و عن السيد المنتهى بن أبي زيد بن كيا بكي الحسيني، عن أبيه، عن السيد المرتضى.

و عن الشيخ أبي جعفر محمد بن أحمد الفتال الفارسي النيسابوري، عن أبيه، عن السيد المرتضى، و قد سمع كل واحد من المنتهى و محمد الفتال بقراءة أبيه على السيد المرتضى.

و أخبرني بها أيضاً الشريف عز الدين أبو الحارث محمد بن الحسن بن علي الحسيني البغدادي، عن قطب الدين أبي الحسن سعيد بن هبة الله الراوندي، عن السيد ابن الأعرج النقيب، عن القاضي أحمد بن علي بن قدامة، عن السيد المرتضى. و ذكر السيد غياث الدين بن طاوس أنه يروي جميع كتب السيد المرتضى عن العلامة نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، عن والده، عن السيد فضل الله الراوندي الحسيني، عن مكّي بن أحمد المخلطي، عن أبي علي بن أبي غانم العصمي، عنه.

و ذكر الشيخ نجيب الدين يحيى بن سعيد أنه يروي عن السيد محيي الدين ابن زهرة، عن الشيخ رشيد الدين محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني، بالإسناد. و ذكر الشيخ نجم الدين جعفر بن نما أنه يروي جميع كتب السيد بن علي بن والده، عن الشيخ محمد بن جعفر المشهدي، عن الشيخ محمد بن علي بن شهر آشوب، عن السيد المنتهى بن أبي زيد بن كيا بكي الحسيني الكجبي الجرجاني، بالإسناد إلى كتب السيد بن الرضي و المرتضى.

ذكر أنه يروي كتاب غرر الفوائد و درر القلائد للسيد المرتضى عن والده،

عن محمد بن جعفر، عن عبد الله بن جعفر الدوريسي، عن جدّه، عن جدّه، عن المصنّف.

و يروي أيضاً الجزء الأوّل منه عن والده، عن الشيخ أبي الحسن عليّ بن يحيى الخياط، عن السيّد شرفشاه بن محمد بن الحسين بن زيارة الأفتسي، عن جمال الدين أبي الفتوح الحسين بن عليّ الخزاعي، عن القاضي حسن الأسترآبادي، عن ابن قدامة، عن السيّد المرتضى.

و ذكر الشيخ نجم الدين جعفر بن نما في إجازته أيضاً أنّ والده يروي كتاب تنزيه الأنبياء للسيّد المرتضى، عن الشيخ أبي الحسن عليّ بن يحيى الخياط، عن عربي بن مسافر، عن عبد الله بن جعفر بن محمد، عن جدّه أبي جعفر محمد بن موسى، عن جدّه أبي عبد الله جعفر بن محمد، عن السيّد المرتضى.

و يروي جميع كتب المرتضى أيضاً عن والده، عن الشيخ عليّ بن قطب الدين الراوندي، عن أبي الفضل عبد الرحيم بن أحمد بن الأخوة البغدادي، عن الشيخ أبي غانم العصمي الهروي الشيعي الإمامي، عنه.

و ذكر الشيخ محمد بن صلاح السبيي أنّه يروي عن السيّد رضي الدين محمد بن محمد الآوي الحسيني إجازة في سنة اثنتين و ثلاثين و ستمائة بمشهد السعدي بالحلّة، عن والده محمد، عن جدّه زيد، عن جدّ أبيه الفقيه الداعي الحسيني، عن السيّد المرتضى علم الهدى.

و في إجازة العلامة لبني زهرة و السيّد مهنا بن سنان المدني: عن والدي ﷺ، و عن السيّد جمال الدين أحمد بن طاوس و الشيخ نجم الدين أبي القاسم جعفر بن سعيد جميعاً، عن السيّد فخار بن معد بن فخار العلوي الموسوي، عن شاذان بن جبرئيل، عن أحمد بن محمد الموسوي، عن ابن قدامة، عن السيّد المرتضى.

و أيضاً في إجازته للمولى تاج الدين محمود زين الدين محمد بن سديد الدين عبد الواحد الرازي: عن والدي و عن الشيخ أبي القاسم جعفر بن سعيد و السيد جمال الدين أحمد بن طاوس جميعاً، عن السيد أحمد بن يوسف بن أحمد ابن العريضي العلوي الحسيني، عن برهان الدين محمد بن محمد بن عليّ الحمداني القزويني، عن السيد فضل الله بن عليّ الحسيني الراوندي، عن عماد الدين أبي الصمصام ذي الفقار بن معبد الحسيني، عن الشيخ أبي جعفر الطوسي، عن السيد المرتضى.

و عن والدي و الشيخ أبي القاسم جعفر بن سعيد و السيد جمال الدين أحمد بن طاوس الحسيني، عن يحيى بن محمد بن الفرج السوراوي، عن الحسين بن رطبة، عن المفيد أبي عليّ، عن والده أبي جعفر الطوسي، عن السيد المرتضى. و عن والدي و الشيخ أبي القاسم جعفر بن سعيد و جمال الدين أحمد بن طاوس جميعاً، عن السيد فخار بن معد بن فخار الموسوي، عن الفقيه شاذان بن جبرئيل القميّ، عن السيد أحمد بن محمد الموسوي، عن ابن قدامة، عن الشريف المرتضى. و في إجازة الشهيد الأول للشيخ ابن الخازن الحائري: عن العلامة الحلّي، بالإسناد.

و أيضاً في إجازته للشيخ شمس الدين: عن شيخنا جلال الدين أبي محمد الحسن بن نما، عن الشيخ نجيب الدين يحيى بن سعيد، عن السيد أبي حامد محمد بن زهرة الحسيني الحلبي الإسحافي، عن الشيخ أبي جعفر محمد بن عليّ بن شهر آشوب المازندراني، عن أبي الفضل الداعي و السيد الإمام ضياء الدين أبي الرضا فضل الله بن عليّ الحسيني و الشيخ أبي الفتوح أحمد بن عليّ الرازي و الشيخ الإمام أبي عبد الله محمد و أخيه أبي الحسن عليّ ابني عليّ بن عبد الصمد النيسابوري و أبي عليّ محمد بن الفضل الطبرسي جميعاً، عن

الشيخين أبي عليّ المفيد و أبي الوفاء عبد الجبار المقرئ، كليهما عن الشيخ أبي جعفر الطوسي، عن السيد.

و في إجازة الشيخ محمد بن أحمد بن محمد الصهوني للشيخ عليّ بن عبد العالي الميسي: عن الشيخ عزّ الدين بن العشرة عن نظام الدين عليّ بن عبد الحميد النيلي، عن فخر الدين بن المطهر، بالإسناد.

و في إجازة الشيخ عليّ بن هلال الجزائري للشيخ عليّ بن عبد العالي الكركي: و أجزت له ما أجز لي روايته عن المولى محمد بن مكّي الشهير بالشهيد، عن فخر الدين محمد بن الحسن بن المطهر، عن والده، بالإسناد.

و في إجازة عليّ بن عبد العالي الكركي لعليّ بن عبد العالي الميسي ولولده الشيخ إبراهيم: عن الشيخ الشهيد، بالإسناد المذكور.

و أيضاً من إجازته للمولى حسين بن شمس الدين محمد الأسترآبادي و المولى عبد العليّ بن أحمد بن سعد الدين محمد الأسترآبادي: شمس الدين محمد الشهير بابن المؤذن الجزيني، عن أبي عبد الله الشهيد محمد بن مكّي قدس الله سرّه، عن شيخه عزّ الدين حسن بن العشرة، عن الشيخ كمال الدين أحمد بن فهد، عن الشيخ زين الدين عليّ بن الخازن الحائري، عن العلامة الحلّي، بالإسناد المذكور.

و في إجازة الشيخ إبراهيم بن سليمان القطيفي للشيخ شمس الدين محمد الأسترآبادي: عن إبراهيم بن الحسن الشهير بالذراق، عن الشيخ عليّ بن هلال الجزائري، عن الشيخ أحمد بن فهد، عن الشيخ زين الدين عليّ بن الحسن الخازن الحائري، عن الشيخ أبي عبد الله محمد بن مكّي، بالإسناد.

و عنه، عن الشيخ عليّ بن هلال، عن الشيخ عزّ الدين بن العشرة، عن الشيخ أحمد بن فهد، عن الشيخ عليّ بن يوسف النيلي، بالإسناد.

و عنه أيضاً، عن عليّ بن هلال عمّن يثق به، عن عبد المطلب ابن الأعرج الحسيني، عن جمال الدين الحسن بن يوسف، عن محمد بن نما، عن محمد بن منصور العجلي ابن إدريس، عن عربي بن مسافر العبادي، عن إلياس بن هشام الحائري، عن أبي عليّ ابن الشيخ أبي جعفر الطوسي، بالإسناد.

و في إجازة الشهيد الثاني لحسين بن عبد الصمد والد شيخنا البهائي: عن نور الدين عليّ بن عبد العالي الميسري العاملي، بالإسناد المذكور في إجازة الشهيد الأول. و في إجازة المولى محمد تقي المجلسي لميرزا إبراهيم ابن كاشف الدين محمد اليزدي: عن الشيخ البهائي، عن الشيخ عبد العالي العاملي، عن أبيه الشيخ نور الدين عليّ بن عبد العالي، بالإسناد المذكور.

و في إجازة آقا حسين الخونساري لتلميذه الأمير ذي الفقار: عن المولى محمد تقي، عن المولى عبد الله بن الحسين التستري، عن الشيخ نعمة الله بن أحمد بن محمد بن خاتون العاملي، عن أبيه الشيخ جمال الدين أحمد بن محمد، عن والده شمس الدين محمد بن خاتون، عن الشيخ جمال الدين أحمد بن الحاج عليّ، عن الشيخ زين الدين جعفر بن الحسام، عن السيّد حسن بن نجم الدين، عن الشيخ الشهيد محمد بن مكّي رضي الله عنهم أجمعين.

حيلولة: و عن المولى محمد تقي، عن بهاء الدين محمد العاملي، عن والده الشيخ حسين بن عبد الصمد، بالإسناد المذكور.

حيلولة: و بالإسناد المذكور عن الشيخ شمس الدين بن داود، بالإسناد المذكور. حيلولة: و بالإسناد المتقدم إلى الشيخ جمال الدين أحمد، عن الشيخ نور الدين عليّ بن عبد العالي، بالإسناد المذكور.

حيلولة: و عن شيخنا المتقدم دام ظلّه، عن السيّد شرف الدين عليّ بن الحسن الحسيني، عن السيّد الأمير فيض الله و عن الشيخ محمد، عن الشيخ حسن، عن

الشيخ حسين بن عبد الصمد، عن الشيخ زين الدين بن عليّ بأسانيده إلى الشهيد. حيلولة: و عن شيخنا المتقدم، عن الشيخ جابر بن عباس النجفي، عن السيد محمد بن السيد عليّ العاملي صاحب المدارك، عن أبيه، عن الشهيد الثاني بأسانيده إلى الشهيد، بالإسناد إلى العلامة الحلّي.

حيلولة: و بالإسناد المتقدم إلى الشهيد، عن السيد المرتضى عميد الدين عبد المطلب بن مجد الدين أبي الفوارس محمد بن عليّ بن الأعرج الحسيني و السيد تاج الدين أبي عبد الله محمد بن القاسم بن معية الحسيني الديباجي و السيد أحمد بن أبي إبراهيم محمد بن محمد بن الحسن بن زهرة الحلبي و السيد مهتّا بن سنان المدني و قطب الدين محمد بن محمد الرازي و الشيخ رضي الدين أبي الحسن عليّ بن جمال الدين أحمد بن يحيى المعروف بالمزيدي، عن العلامة، بالإسناد المذكور. و في إجازة الشيخ الحرّ العاملي للمولى محمد فاضل المشهدي: و أجزت له أن يروى عنّي جميع مؤلفات السيد المرتضى من رسالة المحكم و المتشابه، و كتاب إعجاز القرآن، و الملخص، و الذخيرة، و الجمل، و التقريب، و مسألة العلم، و مسألة الإرادة، و تنزيه الأنبياء و الأئمة، و مسألة التوبة، و الشافي، و المقنع في الغيبة، و الخلاف، و المصباح، و الانتصار، و المسائل المحمديّات، و المسائل البادرائيّات، و المسائل الموصليّات، و المسائل المصريّات، و المسائل الرمليّات، و المسائل التبنانيّات، و الدرر و الغرر، و الوعيد، و الذريعة، و المسائل الحلبيّات، و المسائل الطرابلسيّات، و المسائل الديلميّات، و المسائل الناصريّات، و المسائل الجرجانيّات، و المسائل الطوسيّات، و ديوان شعره، و كتاب الطيف و الخيال، و كتاب الشيب و الشباب، و النقض على ابن جنّي، و نصره الرؤية و إبطال العدد و غير ذلك بالسند السابق عن الشيخ أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، عن السيد المرتضى علم الهدى أبي القاسم عليّ بن الحسين الموسوي.

و الطرق هذه: عن الشيخ أبي عبد الله الحسين بن الحسن بن يونس بن ظهير الدين العاملي، عن الشيخ نجيب الدين علي بن محمد بن مكّي العاملي، عن الشيخ بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبد الصمد العاملي، عن والده، عن الشهيد الثاني علي بن أحمد العاملي.

و عن شيخنا أبي عبد الله الحسين بن الحسن العاملي، عن الشيخ نجيب الدين علي بن محمد العاملي و السيّد نور الدين علي بن علي بن أبي الحسن الموسوي العاملي جميعاً، عن الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين العاملي و السيّد محمد بن السيّد علي بن أبي الحسن الموسوي العاملي، عن أبيه السيّد علي بن أبي الحسن الموسوي العاملي و الشيخ حسين بن عبد الصمد العاملي و السيّد علي بن السيّد فخر الدين الهاشمي العاملي كلّهم عن الشهيد الثاني.

و عن شيخنا زين الدين بن الشيخ محمد بن الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين العاملي، عن الشيخ بهاء الدين العاملي، عن أبيه، عن الشهيد الثاني. و عن شيخنا الشيخ زين الدين المذكور، عن مولانا محمد أمين الأسترآبادي، عن السيّد محمد بن علي بن أبي الحسن العاملي بالسند السابق، عن الشهيد الثاني. و عن شيخنا أبي عبد الله الحسين بن الحسن العاملي، عن الشيخ نجيب الدين علي بن محمد بن مكّي العاملي، عن أبيه، عن جدّه، عن الشهيد الثاني.

و عن خال والدي الشيخ الفاضل الصالح علي بن محمود العاملي، عن الشيخ محمد بن الحسن بن الشهيد الثاني، عن أبيه بالسند السابق، عن الشهيد الثاني.

و عن خال والدي عن الشيخ محمد بن علي العاملي التبنيني، عن الشيخ بهاء الدين، عن أبيه، عن الشهيد الثاني.

و عن المولى محمد باقر بن محمد تقي المجلسي بطرقه المعروفة المذكورة.

في إجازته لي وفي كتاب بحار الأنوار عن الشهيد الثاني.

أبو الحسن البصري في سطور

أبو الحسن محمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن خلف البصري.^١
أما نسبته فهو من أهل بصرى - بياض مضمومة معجمة بواحدة وصاد مهملة ساكنة و
راء مفتوحة - وهي قرية دون عكبرا و حربا^٢، وقيل: بدجيل دون عكبرا^٣.
ذكره السيّد الأمين (ت ١٣٧١ هـ) في عداد من لُقّب بلقب «المفيد» منقولاً عن

١. راجع ترجمة البصري في المصادر التالية: تاريخ بغداد الخطيب البغدادي، ج ٣، ص ٤٥٥، الرقم ٦٢٨؛ دمية القصر، الباخزري، ص ٣٤٨؛ الأنساب، السمعاني، ج ١، ص ٣٦٣؛ معالم العلماء، ابن شهر آشوب، ص ١٧٠، الرقم ٩٢٦؛ التذكرة الحمدونية، ابن حمدون، ج ٩، ص ٣٧٦، الرقم ٧٧١، ذيل تاريخ بغداد، ج ٣، ص ١٣٠، الرقم ٦٧١؛ معجم البلدان، الحموي، ج ١، ص ٤٤١؛ إكمال الكمال، ابن ماكولا، ج ٧، ص ٣٧٧؛ المنتظم، ابن جوزي، ج ١٥، ص ٣٣٢، الرقم ٣٣٠٥؛ اللباب في تهذيب الأنساب، الجزري، ج ١، ص ١٥٨؛ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ج ٩، ص ٥٨٠؛ الوافي بالوفيات، الصفدي، ج ١، ص ١١٠، الرقم ٣؛ فوات الوفيات، الكتبي، ج ٢، ص ٢٦٤، الرقم ٤١٩؛ البداية والنهاية، ابن كثير، ج ١٢، ص ٧٩؛ النجوم الزاهرة، ابن تغري، ج ٥، ص ٥٢؛ القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ج ١، ص ٣٧٤؛ تاج العروس، الزبيدي، ج ٦، ص ٩٤؛ أمل الأمل، الحرّ العاملي، ج ٢، ص ٢٣٦، الرقم ٧٠٣ و ص ٢٩٦، الرقم ٩٠٣ و ص ٣٥١، الرقم ١٠٨٩؛ رياض العلماء، الأفندي، ج ٥، ص ١٨ و ١٥٨ و ٤٣٩؛ تعلية أمل الأمل، الأفندي، ص ٢٣٨ و ٢٩٣ و ٣٣٦؛ أنوار البدرين، علي البحراني، ص ٥٨؛ مقابس الأنوار، التستري، ص ٩؛ معجم رجال الحديث، السيّد الخوئي، ج ١٥، ص ٣٢٣، الرقم ١٠٠٧٨ و ج ١٨، ص ١٩٨، الرقم ١١٧٠٥؛ قاموس الرجال، التستري، ج ٩، ص ٥٤٦، الرقم ٧٢٢٤؛ الذريعة، آقا بزرك الطهراني، ج ١، ص ٢١٦، الرقم ١١٣٢ و ج ١٦، ص ٣٨١، الرقم ١٧٦٨ و ص ٣٩٢، الرقم ١٨٣٢ و ج ٢١، ص ٣٧٣، الرقم ٥٥٢٢؛ أعيان الشيعة، محسن الأمين، ج ٩، ص ٤٠٤؛ معجم المؤلفين، عمر كحالة، ج ١١، ص ١٨١.

٢. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ج ٣، ص ٤٥٥، الرقم ١٦٢٨؛ الأنساب، السمعاني، ج ١، ص ٣٦٣.
٣. الوافي بالوفيات، الصفدي، ج ١، ص ١١٠، الرقم ٣. وقد يُطلق بصرى لموضع آخر بالشام من أعمال دمشق؛ وهي قصبة كورة حوران، مشهورة عند العرب قديماً وحديثاً، ذكرها كثير في أشعارهم (معجم البلدان، الحموي، ج ١، ص ٤٤١).

خطّ الشهيد^١.

و أما سكناه، فبشهادة جميع المؤرخين في بغداد.
قرأ على السيد المرتضى علم الهدى (ت ٤٣٦ هـ) و لازمه مدة مديدة^٢. كان
من قدماء أصحابنا^٣، و من المتعلمين في مكتب بغداد؛ متكلماً فقيهاً
و شاعراً.

أما كلامه، فقال أكثر مترجميه: كان متكلماً قرأ الكلام على المرتضى^٤.
و أما فقهه، فهو يعدّ من المتقدمين، قال الشيخ الحرّ (ت ١١٠٤ هـ): «فاضل
فقيه، نقلوا له أقوالاً في كتب الاستدلال، كما في المدارك في بحث طهارة البئر، و
ذكر أنّه من المتقدمين»^٥.

كما نقل أقواله الفقهية فطاحل الطائفة، مثل يحيى بن سعيد الحلّي (ت ٦٨٩ هـ)،
و الشهيد الأول (ت ٧٨٦ هـ)، و المقداد السيوري (ت ٨٢٦ هـ)، و الشهيد الثاني
(ت ٩٦٥ هـ)^٦.

١. أعيان الشيعة، محسن الأمين، ج ٩، ص ٤٠٤ و ج ١٠، ص ١٣٣.

٢. الأنساب، السمعاني، ج ١، ص ٣٦٣.

٣. قاله صاحب المدارك في ذكر الأقوال في عدم نجاسة البئر بملافة النجاسة، يحتمل أن ذلك بسبب
ما ذهب في اصطلاح الفقهاء من أن كل من كان قبل المحقق الحلّي فيعدّ من القدماء (مدارك
الأحكام، محمد العاملي، ج ١، ص ٥٥).

٤. الأنساب، السمعاني، ج ١، ص ٣٦٣؛ معجم البلدان، الحموي، ج ١، ص ٤٤١؛ إكمال الكمال، ابن
ماكولا، ج ٧، ص ٣٧٧.

٥. أمل الأمل، الحرّ العاملي، ج ٢، ص ٢٣٦، الرقم ٧٠٣ و ص ٢٩٦، الرقم ٩٠٣ و ص ٣٥١، الرقم ١٠٨٩.
٦. نزعة الناظر، الحلّي، ص ١٠ و ١٣؛ ذكرى الشيعة، الشهيد الأول، ج ١، ص ٨٨ و ٩٣ و ٣١٠ و ٣٦٤ و
ج ٢، ص ١٠٦؛ غاية المراد، الشهيد الأول، ج ١، ص ٧٢؛ تنقيح الرائع، السيوري، ج ١، ص ٢٤٨؛
رسائل الشهيد الثاني، ج ١، ص ٧٦ و ٨٠ و ٨١؛ مدارك الأحكام، محمد العاملي، ج ١، ص ٥٥؛
استقصاء الاعتبار، ابن الشهيد الثاني، ج ١، ص ٥٤ و ٢٦٢؛ ذخيرة المعاد، المحقق السبزواري، ج ١،
ص ١٢٨؛ مشارق الشموس، المحقق الخوانساري، ص ٢٢٠.

و له كتاب في الفقه بعنوان المفيد في التكليف^١، ذكره ابن شهر آشوب (ت ٥٨٨ هـ) في معالمه^٢، وقد كان هذا الكتاب عند يحيى بن سعيد الحلبي، وقال فيه: «كتابه المعروف بالمفيد»، وأيضاً عند الشهيد الأول ونقل عنه، روى هذا الكتاب أبو الفضل شاذان بن جبرئيل عن أبيه جبرئيل بن إسماعيل القمي عنه، وقد قرأ الشيخ محمد بن جعفر المشهدي في رمضان سنة ٥٧٣ هـ هذا الكتاب على السيد شرفشاه الأفطسي وأبي الفضل شاذان بن جبرئيل، قراءةً عليهما^٣. وأيضاً من روى هذا الكتاب الشريف المعروف بابن الشريف أكمل البحراني عنه^٤.
و أيضاً نسب إليه الأفندي كتاب المعتمد نقلاً عن بعض الفضلاء، ولكن من دون ذكر موضوع الكتاب^٥، والظاهر أنه تصحيف من النساح؛ إذ اشتبهوا في لفظ المفيد بالمعتمد.

و أما أدبه، فقد كان شاعراً مطبوعاً مليح العارضة مستجاداً، له شعر حسن، وله ديوان، قال أبو عامر الجرجاني: «رأيت ديوان شعره في خزانة عميد الملك في مجلّدين»^٦.

ذكر الخطيب البغدادي من شعره، وقال: «أنشدنا أبو الحسن البصري لنفسه: (وافر)

١. وقد نسبته السيد إعجاز إلى الشريف المعروف بابن أكمل البحراني، فهذا تصحيف قطعاً؛ لأنّه الراوي للكتاب، كما يأتي (كشف الحجب، السيد إعجاز حسين، ص ٥٤٢).

٢. معالم العلماء، ابن شهر آشوب، ص ١٧٠، الرقم ٩٢٦.

٣. بحار الأنوار، المجلسي، ج ١٠٦، ص ٢٣؛ الذريعة، آقا بزرك الطهراني، ج ٢١، ص ٣٧٣، الرقم ٥٥٢٢.

٤. أمل الأمل، الحرّ العاملي، ج ٢، ص ٢٩٩.

٥. رياض العلماء، الأفندي، ج ٥، ص ١٥٨.

٦. دمية القصر، الباخريزي، ص ٣٤٨.

نرى الدنيا و زهرتها فنصبو
و لكن في خلائقنا نفار
كثيراً ما نلوم الدهر فيما
و يعتب بعضنا بعضاً و لولا
فضول العيش أكثرها هموم
فلا يغورك زخرف ما تراه
فتحت ثياب قوم أنت فيهم
إذا ما بلغة جاءتك عفواً
إذا اتفق القليل و فيه سلم
فلا ترد الكثير و فيه حرب

و أيضاً من شعره ما رواه ابن النجار، قال: «قرأت على عائشة بنت أبي
المظفر الواعظ، عن أبي محمد الخشاب النحوي، أنبأنا العزّ محمد بن
عبيد الله بن كادش، أنشدنا أبو الحسن عليّ بن أحمد العطار، أنشدني أبو الحسن
البصري لنفسه:

ماطل هواك لعن قليل تبصر
و اعلم بأنك قد ملكت محجة
ملكك نفسك و هي نفس حرة
و اعلم بأن الغدر فيه سجيّة
..... الفراق و لا تقل
إن لم يغيّر الزمان بسلوّة
واجهد بعين الفضل إنك تبصر
في مثلها تكبو الجياد و تعثر
و تركت رقك عند من لا يذكر
مطبوعة و الطبع لا يتغيّر
لا قدرة عندي بأنك تقدر
فأثبت فأسباب الهوى تتغيّر

و أيضاً من شعره ما ذكره الباخري، قال: أنشدني الشيخ أبو محمد الحمداني،
قال: أنشدني أبو المكارم الفضل بن عبد الله الهاشمي له:

و لما تعرّض لي زائراً
سهرت اغتناماً لليل الوصال

فقال و قد رقّ لي قلبه

إذا كنت تسهر ليل الوصال

لعلمي به أنّه ينفد

و ليل النوى فمتى ترقد

قال: و أنشدني أيضاً له: (متقارب)

أيا دهر ويحك ماذا جميل فؤاد عليل و إلف بخيل

كأنني أرى شخصه في المرأة يلوح و ما لي إليه سبيل

إذا رمت منه بلوغ المنى فمن دون ذلك خطب جليل

و أيضاً قال: أنشدني الشيخ أبو عامر الجرجاني له، قال: و له شعر كثير، و رأيت

ديوان شعره في خزانة عميد الملك في مجلّدين: (منسرح)

يا ليل ألا انجليت عن فلق ظلّت و لا صبر لي على الأرق

كأنني صورة ممثلة ناظرها الدهر غير منطبق

بتّ بقلب من الهوى خرق و ناظر من مدامعي شرق

قلت [و القائل ابن أبي الطيّب الباخري]: هذا أحسن ما قيل في معناه، و ما أراه

سبق إليه.

وله: (بسيط)

و من طوى هذه الأيام مقتنعاً بما رضيت به منها فقد فطنا

و أيضاً قال: و أنشدني الشيخ أبو الفضل يحيى بن نصر السعدي البغدادي له،

قال: و هو بعد من الأحياء، يتماجن بلغة البغداديين و خرافاتهم بشعر. و إنّما قال

هذه الأبيات في زامر كان يدبّ إلى أهل المجلس إذا خيطت جفونهم بالصهباء، و

يسمو إليهم سموّ حباب الماء.

قال: و أنشدنيها لنفسه:

(خفيف)

لعن اللّهُ ليلة الساباط كسرت همّتي و أفنت نشاطي
و تعدّى إلى سواه و لكن ساعدته نعومة المشراط
بطّ فيها نصيرة الزامر الملد عون كيّسي لا كان من بطّاط

لغة الطرّارين ببغداد: استجاب اللصّ الشيء؛ أي إذا أخذه:

يا ذوي الأهل و الأقارب حاذ روا فقد زاركم أبو الصبّاط
جاء بالنّاي منه ليلا فركّبه على نفس باب بيت الضراط
إنّ من يدعه فهو غير غيب ران على أهله و لا محتاط
عيّنه لا تنام لكن تراعي كيف ترمى العيون بالخياط
فلو أنّي ممّن يردّ لقد كا ن غريق الخرا إلى الآباط^١

و أيضاً من شعره ما سمع إسماعيل بن سعيد العجليّ منه أنشده لنفسه في غلام

يعرف بقسيمة:

(بسيط)

أقسمت بالنفر الغادين تحملهم إلى منى ناحلات مضّها السفر
و هم عليها جسوم لا لحوم لهم من السرى غير ما قد ضمت الأزر
لا يقدرّون على أهل و لا ولد أو يقبلون بما لبوا و ما نحروا
فبلغوا قسمي هذا بجملته إلى قسيمة حتّى يصدق الخبر
لا أبصرت بعده عيني إلى أحد من الحسان سوى ما يغلط البصر
و لا رقدت وليّ ألف يصاحبني على الوسادة إلّا الهمّ و الفكر
حتّى أراه و قد ضاق الزحام به و أبدت النفس ما تبدي و ما تذر^٢

و أيضاً قال السيّد محسن الأمين في أعيانه: نقل من خطّ الشهيد: الشيخ

١. دمية القصر، الباخري، ص ٣٤٨.

٢. بغية الطلب، ابن العديم، ج ٤، ص ١٦٣٩.

المفيد محمد البصري يرثي السيد المرتضى: (الكامل)

قام النعي ببطن مكة مسمعا
و على جبال منى أصاب فلم يدع
و تروّعت في ترب طيبة أعظم
راحت مطايا الركب عن علم الهدى
و على الرحائل كلّ وجه كاسف
و رجال أطماع أنال وجوههم
و ردوا فمن مستوضح عن دينه
أوذى رجاء كان يطلب مرتعا
حتّى إذا سمعوا النعيّ و أبصروا
عادوا فكم متردّد في شبهة
أو مرمل يسل الرجال و طالما
تركوا عليّ بن الحسين و قد ثوى
انضمت الأكفان منه على امرئ
فكأثما الأرض التي حُفرت له
لم تدر لما استودعت علم الهدى
و لو أنّها علمت بذاك تحوّلت
فانظر إلى آثار مدرّس علمه
هذا ما وقفت عليه من شعره و ما وصل إلينا من نظمه في خلال كتب الأدب
و التاريخ، و له أيضاً نوادر مذكورة فيها.

دفع شبهة تعدد البصري

و هو أن صاحب الأمل ذكره ثلاث مرّات؛ مرّتين في الأسامي، و أخرى في الكنى^١، و كأنّه يعتقد أن البصري متعدّد، و إليه أشار الأفندي في رياضه، إذ قال: «و قد اشتبه على الشيخ المعاصر - يعني صاحب أمل الأمل - فذكره مرّة في الأسامي بعنوان ما ذكرناه، و مرّة أخرى في باب الكنى، و قال أبو الحسن البصري... و لا يخفى أن الغلط نشأ أولاً من ابن شهر آشوب الذي أورده في بعض الكنى ظناً منه أن كنيته اسمه، و لم يورده في باب الأسماء، و زاد الشيخ المعاصر في الطنبور نعمة و جعلهما رجلين»^٢.

و قال في موضع آخر قبله: «فما أورده المصنّف [يعني صاحب أمل الأمل] هنا إمّا من سهوه أو كان من سهو كاتب المدارك، فتأمل، و لكن سيجيء مرّة أخرى في كلام المؤلف ترجمته بعنوان الشيخ أبي الحسن محمّد بن محمّد البصري أيضاً، و هذا يدلّ على أنّه يعتقد تعدّد هذه الثلاثة، و الحقّ اتّحاد الجميع، و يؤيّد وجهه، منها كون المفيد من مؤلفاته، فتأمل»^٣.

مشايخه

لم نعثر على مشايخه إلا السيّد المرتضى علم الهدى أبي القاسم عليّ بن الحسين بن موسى، و فاز بالإجازة منه في سنة ٤١٧ هـ. التي بين يديك أيّها القارئ الكريم، لازمه مدّة طويلة و آنسه بحيث رثاه في قصيدة، و قد مرّت آنفاً، قرأ عليه الكلام و الفقه و الأدب... كما هو ظاهر من الكتب المذكورة في هذه الإجازة.

١. أمل الأمل، الحرّ العاملي، ج ٢، ص ٢٣٥، الرقم ٧٠٣ و ص ٢٩٨، الرقم ٩٠٢ و ص ٣٥١، الرقم ١٠٨٩.

٢. رياض العلماء، الأفندي، ج ٥، ص ٤٣٩.

٣. نفس المصدر، ص ١٨.

تلاميذه

قرأ عليه جمع من العلماء من الخاصة و العامة؛ فهؤلاء هم الذين وجدناهم ممن روى عن البصري:

١ - جبرئيل بن إسماعيل بن أبي طالب القمي، والد شاذان بن جبرئيل، قرأ عليه كتابه المفيد في التكليف.^١

٢ - الشريف المعروف بابن أكمل البحراني، أيضاً روى عنه كتابه المفيد في التكليف.^٢

٣ - أبو الحسن علي بن أحمد العطار، نقل عنه أشعار.^٣

٤ - الخطيب أبو بكر أحمد بن علي البغدادي (ت ٤٦٣ هـ) صاحب التاريخ، علق من شعره قطعات.^٤

٥ - محمد بن هلال، نقل عنه قطعة في التاريخ.^٥

٦ - أبو غالب إسماعيل بن سعيد العجلي الإسكافي البغدادي، نقل عنه قطعة

١. بحار الأنوار، المجلسي، ج ١٠٦، ص ٢٣.

٢. قال الشيخ الحرّ: «فاضل فقيه، و في أنوار البدرين: أسبق من نذكره من علماء البحرين... و نسبة الشرافة إليه يدلّ على أنّه من الذرية العلوية كما هو المصطلح عليه بينهم، والله العالم» (أمل الأمل، الحرّ العاملي، ج ٢، ص ١٣٢، الرقم ٣٧٢؛ أنوار البدرين، علي البحراني، ص ٥٨).

٣. ذيل تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ج ٣، ص ١٣٠، الرقم ٦٧١.

٤. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ج ٣، ص ٤٥٥، الرقم ١٦٢٨.

٥. قال ابن العديم: «أنبأنا عمر بن طبرزد، عن أبي القاسم بن السمرقندي، عن محمد بن هلال، قال: حدّثني أبو الحسن البصري الشاعر، قال: رأيت أبا طاهر بن أبي قراط العلوي في المنام و أنا أقول له: ما فعل الله تعالى بك؟ و كنت أعلم فساد اعتقاده، فلم يجبني، فلمّا كرّرت عليه القول و هو على حاله في ترك الإجابة، قال لي: دع عنك هذا، فقد ضرب الله نيسابور اثنين و سبعين عصاً. و انتهت ففسّرتة على بعض من يدخل إليّ ممّن له بذلك معرفة، فقال: عد يا سيّدنا اثنين و سبعين يوماً و انظر ما يتجدّد بنيسابور. فكان قتل عضد الدولة ألب أرسلان بن داود سلطانها على جيحون في الجانب الشرقي» (بغية الطلب، ابن العديم، ج ٤، ص ١٩٨٣).

من شعره^١.

وفاته

ذكر جميع مترجميه أن وفاته في شهر ربيع الأول من سنة ٤٤٣ هـ، بدون ذكر البلد الذي توفي فيه، وأيضاً محل دفنه.

التعريف بالنسخ

تيسر لنا خمس نسخ مخطوطة لهذه الرسالة، وهي:

١ - النسخة المحفوظة في مكتبة مدرسة سبها سالار بطهران.

رقم المخطوطة في المكتبة: ٢٥٣٣.

الملاحظات: النسخة مجموعة من ست رسائل، وقد ذكرها آقا بزرك في

الذريعة^٢.

وقد رمزنا لها برمز «س».

٢ - النسخة المحفوظة في مكتبة السيد الحكيم ؑ العامة في النجف الأشرف.

تاريخ النسخ: سبع عشر من رجب سنة ١٣٣٥ هـ.

الناسخ: عبد الرزاق بن الشيخ محمد آل الشيخ طاهر السماوي.

وقد رمزنا لها برمز «ح».

٣ - النسخة المحفوظة في مكتبة مجلس الشورى في طهران.

رقم المخطوطة في المكتبة: ١٠٠٠٥.

تاريخ النسخ: ١٣٣٦ هـ.

١. قال ابن العديم: «و نقلت من خط الفياض في هذا الكتاب، قال: وأنشدني - يعني إسماعيل بن

سعيد - ما سمعه من أبي الحسن البصري لنفسه في غلام يعرف بقسيمة...» (بغية الطلب، ابن

العديم، ج ٤، ص ١٦٢٨).

٢. الذريعة، آقا بزرك الطهراني، ج ١٦، ص ٣٩٢، الرقم ١٨٣٢.

الملاحظات: نسخة ناقصة من آخرها، ضمن مجموعة ثمان رسائل هي أولها.
و قد رمّزنا لها برمز «ج».

٤ - النسخة المحفوظة في مكتبة الجامعة المركزية في طهران.

رقم المخطوطة في المكتبة: ٦٩١٤.

تاريخ النسخ: القرن ١٣ هـ.

الملاحظات: في ضمن مجموعة، و الفهرست هذا الرسالة ٢٠ من المجموعة.
و قد رمّزنا لها برمز «ش».

٥ - النسخة المحفوظة في مكتبة السيد شهاب الدين المرعشي.

رقم المخطوطة في المكتبة: ١٢٩٢٣.

تاريخ النسخ: القرن ١١ هـ.

الملاحظات: في ضمن مجموعة ٥٣ رسالة من رسائل السيد المرتضى و غيره، و الفهرست هذا الرسالة الثانية من المجموعة، نسخة مصحّحة عليها علامة بلاغ بهذه العبارة: «بلغ مقابلة و تصحيحاً جيداً».
و قد رمّزنا لها برمز «م».

ولهذا الفهرست نسخ أخرى، و هي ما يلي:

١ - نسخة مكتبة الأستاذ المرحوم حسين علي محفوظ في بغداد، و قد كتبه في طهران من نسخة مكتبة سبهسالار، و أرسله إلى رشيد الصفار فأدرجه بنصّه في مقدّمته لديوان الشريف المرتضى المطبوع في ثلاثة أجزاء بمصر سنة ١٣٥٨ هـ. قال الدكتور حسين محفوظ في صدر هذه الرسالة: «و هي التي استنسخها حسبما تستوجه الأمانة العلمية موافقة للأصل المخطوط، و لم أعمد إلى تصحيح أغلاطها و إعجام المهمل من ألفاظها، و هي أول مجلّد يحتوي على طائفة من آثار السيد، و من هذا الفهرست نسخة أخرى رأيتها بزنجان عند شيخ الإسلام».

- ٢- و النسخة التي رآها المولى عبد الله الأفندي على ما صرّح في رياضه.^١
- ٣- و نسخة مكتبة العتبة المقدّسة الرضويّة عليه آلاف التحيّة و الشناء، برقم: ٢٤٢٦، يرجع تاريخها إلى القرن الثاني عشر الهجري، و لكن من العجيب ذكر في الفهرست أنّ عدد أوراقها ٥٤، و قد أشار إليها العلامة آقا بزرگ الطهراني في الذريعة.^٢
- ٤- و نسخة أخرى في المكتبة المذكورة برقم ٣٩٤٨٤، ناقصة من آخرها، و لم تكن فيها إجازة السيّد المرتضى، كتبها محمّد حسين بن محمّد عليّ القميّ الغروي، عليها علامة المقابلة، تاريخ بداية المقابلة ١٥ ذي الحجة ١١٩٠، يرجع تاريخها إلى القرن الثالث عشر هجري.
- ٥- و نسخة مكتبة شيخ الإسلام في مدينة زنجان على ما رآها المرحوم حسين عليّ محفوظ.

منهج التحقيق

أتممت تحقيق هذه الرسالة وفق الخطوات التالية:

- ١- قابلنا النسخ «س» «ج» «ح» «ش» «م»، و اتّبعتنا أسلوب التلقيق بينها، و أثبتنا الاختلافات المهمّة في الهامش.
- ٢- استخرجنا الآيات من المصحف الشريف و أيضاً الأحاديث الموجودة في المتن.
- ٣- قابلنا الرسالة - بعد مقابلتها مع النسخ - بالدقّة مع كلّ من فهرست الشيخ الطوسي و النجاشي و أيضاً معالم العلماء لابن شهر آشوب، و أثبتنا الاختلافات في الهامش.

١. رياض العلماء، الأفندي، ج ٥، ص ١٥٨.

٢. الذريعة، آقا بزرگ الطهراني، ج ١، ص ٢١٦، الرقم ١١٣٢.

٤ - عَرَفْنَا فِي الْهَامِشِ مَطْبُوعَاتِ كُتُبِ السَّيِّدِ الْمَرْتَضَى عليه السلام الَّتِي فِي الْمَتْنِ إِنْ كَانَ مَطْبُوعاً.

٥ - رَقَمْنَا قِطْعَاتِ الرِّسَالَةِ وَوَضَعْنَاهُ بَيْنَ مَعْقُوفَيْنِ []؛ لِتَسْهِيلِ التَّنَاوُلِ عَلَى الْقَارِئِ.

خَتَاماً يَجِبُ عَلَيَّ أَنْ أَقُولَ أَنَّ الْمُبَاحَثَ حَوْلَ الْفَهْرَسْتِ وَالْإِجَازَةِ وَالْفَائِدَةِ وَالْفَرْقَ بَيْنَهُمَا، مَخْتَصِرٌ مَا تَلَقَّيْتُ وَاسْتَفَدْتُ مِنْ أُسْتَاذِي.

نَرْجُو مِنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى أَنْ يَقْبَلَ مِنَّا هَذَا الْعَمَلَ وَيَشْمِلَنَا بِرَحْمَتِهِ الْوَاسِعَةِ وَيُوفِّقَنَا وَكُلَّ مَنْ آزَرْنَا، فِي إِتِمَامِ هَذَا الْمَشْرُوعِ، سَيِّمًا الْأَخَ الْمِيرْزَا مُحَمَّدَ حُسَيْنِ النُّجْفِيِّ وَفَقَهُ اللَّهِ، كَمَا نَرْجُو مِنْهُ سُبْحَانَهُ أَنْ يُوفِّقَنَا لَخِدْمَةِ تَرَاثِ أَهْلِ الْبَيْتِ عليهم السلام وَالسَّيْرِ فِي طَرِيقِهِمْ.

[المتن المحقق لفهرست كتب سيدنا الشريف المرتضى^١ التي أجاز بروايتها لأبي الحسن البصري في سنة ٤١٧ هـ.]

بيان^١ فهرست كتب سيدنا الأجل المرتضى علم الهدى ذي المجدين أبي القاسم علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن موسى بن جعفر بن محمد^٢ بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، صلوات الله عليهم أجمعين^٣، و قدس الله روحه الزكية^٤.
بسم الله الرحمن الرحيم

[١]. تفسير سورة الحمد ومائة وخمس وعشرين آية من سورة البقرة.^٥

[٢]. تفسير قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعُمُوا﴾ الآية.^٦

[٣]. معنى قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ الآية.^٧

١. ليس في «م، ج، ح»: «بيان».

٢. في «ش» زيادة: «بن محمد».

٣. ليس في «م»: «صلوات الله عليهم أجمعين».

٤. في «ج، ح»: «عليهم الصلاة والسلام»، وفي «م» زيادة: «و نور ضريحه بمحمد وآله».

٥. في النجاشي: «وقطعة من سورة البقرة»، وهو من فصول تكملة أمالي المرتضى وأفرد.

٦. المائدة: ٩٣.

٧. الأنعام: ١٥١. وهو من فصول تكملة أمالي المرتضى وأفرد.

[٤]. مسألة^١ في الرد^٢ على من تعلّق بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ الآية^٣.

[٥]. مسألة على أنّ الملائكة أفضل من الأنبياء^٤.

[٦]. المسائل المحمّديّات^٥، وهي خمس:

أولها: ولقد بوأنا لإبراهيم مكان البيت^٦. الثانية: ما معنى ما يقال عند استلام الحجر: أمانتي أديتها... إلى آخر الكلام^٧؟ الثالثة: ما روي عن النبي ﷺ: إنّ القلوب أجناد^٨ مجنّدة... الخبر^٩. الرابعة: ﴿أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ﴾. الآية^{١٠}. الخامسة: ﴿فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾. الآية^{١١}.

[٧]. المسائل البادريّات^{١٢}، وهي أربع وعشرون مسألة:

الأوّل: مسألة عن قوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^{١٣}. الثانية: الفرق بين المعرفة والعلم. الثالثة: ما الشبهة وضدّها؟ الرابعة: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ

١. في التجاشي: «الكلام» بدل من: «مسألة».

٢. ليس في «م، ج، ح»: «في الرد».

٣. الإسراء: ٧٠.

٤. طبع بالنجف سنة ١٣٨٦ هـ، ضمن مجموعة رسائل الشريفة المرتضى، بتحقيق سماحة الأستاذ السيّد أحمد الحسيني، وطبع بقم سنة ١٤٠٥ هـ، ضمن المجموعة الثانية من رسائله.

٥. في الذريعة: «جوابات المسائل المحمّديّة».

٦. مأخوذة من الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ﴾ الحج: ٢٦.

٧. لاحظ الحديث في الكافي، ج ٤، ص ١٨٤، ح ١: من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، ج ٢، ص ٥٣١: تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، ج ٥، ص ١٠٢، ذيل حديث ١.

٨. في كتب الحديث: «جنود».

٩. الأمالي، الطوسي، ص ٥٩٥، ح ٦.

١٠. البقرة: ٣١.

١١. البقرة: ٣٧.

١٢. في «ج، ح»: «البادريّات».

١٣. النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

إِصْرُهُمْ» الآية^١. الخامسة: فيما يجب فيه^٢ الخمس. السادسة: «عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ»^٣. السابعة: «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ»^٤. الثامنة: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ» الآية^٥. التاسعة: قول العالم^٦: من كانت له حقيقة ثابتة لم يقم على شبهة هامة... الخبر إلى آخره^٦. العاشرة: قول العالم^٧: يا مفضل، من دان الله عزَّ وجلَّ بغير سماع من صادق، ألزمه الله التيه^٧... إلى آخر الخبر^٨. الحادية عشر: ليلة القدر وما روي في تنزل الأمر. الثانية عشر: «وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَجَعُ رَبُّكَ»^٩. الثالثة عشر: ما معنى الإمام في اللغة و الشرع؟ الرابعة عشر: هل التأويل ينسخ التنزيل أم لا؟ الخامسة عشر: «وَإِنِّي لَفَقَّارٌ لِّمَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا» الآية^{١٠}. السادسة عشر: قول العالم^{١١}: على الإسلام يتناكحون و يتوارثون و على الإيمان يثابون^{١٢}. السابعة عشر: قول العالم^{١٣}: إن الأنبياء لم يورثوا درهماً و لا ديناراً و إنما ورثوا أحاديث من أحاديثهم... الخبر بطوله^{١٤}:

١. الأعراف: ١٥٧. ٢. ليس في «م، ج، ح»: «فيه».

٣. المعارج: ٣٧. ٤. الرعد: ٧.

٥. البقرة: ١٣. ٦. الكافي، الكليني، ج ٨، ص ٢٤٢، ح ٣٣٣.

٧. في بعض مصادر الحديث: «ألبتة».

٨. بصائر الدرجات، الصفار، ص ٣٣، ح ١؛ الكافي، الكليني، ج ١، ص ٣٧٧، ح ٤؛ وسائل الشيعة، الحرز العاملي، ج ٢٧، ص ٧٥، ح ٣٧.

٩. في «ح» زيادة: «في».

١٠. في «ح» زيادة: «في».

١١. هود: ١١٨ و ١١٩.

١٢. طه: ٨٢. و سقط من «ش» هذه المسألة.

١٣. الكافي، الكليني، ج ١، ص ١٧٣، ذيل حديث ٤.

١٤. بصائر الدرجات، الصفار، ص ٣٠١ و ص ٣١، ح ٣؛ الكافي، الكليني، ج ١، ص ٣٢، ح ٢؛ وسائل الشيعة، الحرز العاملي، ج ٢٧، ص ٧٨، ح ٢.

الثامنة عشر: قول أمير المؤمنين عليه السلام: إِنْ النَّاسَ آلَوْا بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِلَى ١ ثَلَاثَةٍ... ٢:
 التاسعة عشر: الولاية ما هي؟ وهل هي قول و عمل، أم قول بلا عمل؟ العشرون:
 قول النبي ﷺ: إِنِّي مَخْلَفٌ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا لَنْ تَضَلُّوا: كتاب الله و عترتي.
 الحادية و العشرون: ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ ٣. الثانية و العشرون: قول
 العالم عليه السلام: ٤: إِنْ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَوْحَى إِلَى آدَمَ: أَنْ قَدْ قَضَيْتَ نَبُوتَكَ وَ اسْتَكْمَلْتَ
 أَيَّامَكَ، فاعمد إلى الاسم الأكبر و آيات علم النبوة فاجعله عند ابنك شيث... الخبر
 بطوله ٥. الثالثة و العشرون: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأُخِيْنَاهُ﴾ ٦. الرابعة و العشرون: ﴿أَفَمَنْ
 كَانَ عَلَىٰ نَيْتَةٍ مِّن رَّبِّهِ﴾ الآية ٧.

[٨]. كتاب الملخص، ناقص ٨.

[٩]. كتاب الذخيرة ٩.

١. في «ح»: «إلا».

٢. الكافي، الكليني، ج ١، ص ٣٣، ح ١؛ وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ٢٧، ص ١٨، ح ٤.

٣. الحجر: ٩١.

٤. في «م، ش»: «ما روي عن العالم عليه السلام».

٥. تفسير العياشي، ج ١، ص ٣١٠؛ بحار الأنوار، المجلسي، ج ٢٣، ص ٦٤.

٦. الأنعام: ١٢٢.

٧. هود: ١٧.

٨. في النجاشي: «كتاب الملخص في أصول الدين»، و في فهرست الشيخ: «لم يتمه»، و في معالم
 العلماء: «لم يتمه حسن».

٩. قال الشيخ في الفهرست: «تأم». للبصروي حكاية لطيفة في استنساخ هذا الكتاب، ذكرها ابن
 حمدون في تذكرته: «صنّف المرتضى كتاباً و سمّاه الذخيرة، فاستعاره البصري ينسخه، فلما أراد
 الخروج قال له المرتضى: يا أبا الحسن، الذخيرة عندك؟ فعاد و قال: يا سيّدنا، هذا الكتاب! فقال له:
 لم عدت و أخرجت الكتاب؟ فقال له: يا سيّدنا، تقول لي بمحضر من السادة الأولاد: الذخيرة
 عندك! ما الذي يؤمّني من مطالبتهم بعد أيّام؟ فتبسّم المرتضى» (التذكرة الحمدونية، ابن حمدون،
 ج ٩، ص ٣٧٦، الرقم ٧٧). طبع في مؤسسة النشر الإسلامي في قم المقدّسة بتحقيق السيّد أحمد
 الحسيني سنة ١٤١١ هـ.

[١٠]. كتاب جمل العلم والعمل.^١

[١١]. المسائل الموصليات، وهن ثلاث:

مسألة^٢ في أحكام الاعتماد^٣، مسألة في الوعيد^٤، مسألة في القياس.^٥

[١٢]. مسألة في الرد على يحيى بن عدي النصراني^٦ فيما يتناهى ولا^٧ يتناهى.^٨

[١٣]. مسألة ردّها أيضاً على يحيى بن عدي^٩ في اعتراضه دليل الموحدين في

حدوث الأجسام.^{١٠}

١. قال الشيخ: «تأم». وقد ذكره المولى عبد الله الأفندي في الكتاب الذي أرسله إلى العلامة المجلسي في عداد الكتب التي ينبغي أن تلحق ببحار الأنوار (بحار الأنوار، المجلسي، ج ١٠٧، ص ١٦٥). طبع بالنجف في مطبعة الآداب سنة ١٣٧٨ هـ بتحقيق سماحة الأستاذ السيّد أحمد الحسيني، و سنة ١٣٨٧ هـ بتحقيق المحامي رشيد الصفار، و طبع بقم سنة ١٤٠٥ هـ ضمن المجموعة الثالثة من رسائل الشريف المرتضى. ٢. في «س، ش»: «مسائل».

٣. في بعض المصادر: «الاعتقاد» بدون كلمة: «أحكام»، في النجاشي و فهرست الشيخ كالمتن و بدون لفظ: «أحكام».

٤. تسع مسائل، و طبعت بقم المقدّسة سنة ١٤٠٥ هـ ضمن المجموعة الأولى من رسائله.

٥. في فهرست الشيخ: «إبطال القياس». في مائة و عشرة مسائل، طبعت بقم المقدّسة سنة ١٤٠٥ هـ ضمن المجموعة الأولى من رسائله.

٦. في معالم العلماء: «النصراني المنطقي، و يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا، أبو زكريّا هو فيلسوف حكيم، انتهت إليه الرئاسة في علم المنطق في عصره، ولد في تكريت سنة ٢٨٠ هـ، وانتقل إلى بغداد، و قرأ على الفارابي، و ترجم عن السريانية كثيراً إلى العربية، له مؤلفات عديدة في الفلسفة، توفي ببغداد سنة ٣٦٤ هـ، و دفن في بيعة القطيعة» (أخبار الحكماء، القفطي، ص ٢٣٦ - ٢٣٨؛ طبقات ابن أبي أصيبعة، ج ١، ص ٢٣٥؛ حكماء الإسلام، ص ٩٧؛ الإمتاع و الموانسة، أبو حيّان التوحيدي، ج ١، ص ٣٧؛ فهرست ابن النديم، ص ٢٦٤؛ تاريخ ابن العربي، ص ٩٣).

٧. في «ج، ح»: «أو لا».

٨. في النجاشي اكتفى بـ: «الرد على يحيى بن عدي».

٩. في النجاشي: «كتاب الرد على يحيى أيضاً».

١٠. طبع بقم سنة ١٤٠٥ هـ ضمن المجموعة الثالثة من رسائله بعنوان الاعتراض على من يثبت حدود الأجسام.

[١٤]. مسألة [في الردّ] على يحيى أيضاً في طبيعة الممكن.^١

[١٥]. المسائل المصرّيات الأولى^٢، وهي خمس:

الأوّل: هل العلوم التي تحصل للعاقل عند إدراك المدركات، و الطريق إليها الإدراك، أو بجريان العادة؟ الثانية: هل الطريق بالعلم بأنّ لنا أفعالاً يمكن أن يكون طريقاً بأنّ النار فاعلة؟ الثالثة: هل جميع الدلائل تدلّ من حيث تستند إلى علوم ضرورية أو الدلائل على ضربين؟ الرابعة: هل يجوز أن تقع الأفعال من العقلاء لأجل الدواعي و الصوارف و تمتنع لأجلها و لا يعلم العاقل نفس الداعي و الصارف؟ الخامسة: الكلام في كيفية مضادة السواد للبياض.

[١٦]. المسائل المصرّية الثانية، وهي تسع.^٣

[١٧]. الثالثة: وهي المسائل الرملّيات، وهي سبع:

مسألة في الصنعة و الصانع^٤، مسألة في الجوهر و تسميته جوهرأ في العدم، مسألة في عصمة الرسول ﷺ من السهو، مسألة في الإنسان، مسألة في المتواترين، مسألة في رؤية الهلال^٥، مسألة في الطلاق و الإيلاء.

[١٨]. المسائل الطبرية، مائتان و سبع.^٦

١. في النجاشي: «المسلمين».

٢. في فهرست الشيخ: «مسائل أهل مصر قديماً في الطيف، و مسائلهم أخيراً».

٣. في النجاشي: «خمس مسائل».

٤. ليس في النجاشي: «في الصنعة و الصانع».

٥. قال الشيخ: «له مسائل كثيرة في نصرة الرؤية و إبطال القول بالعدد»، كما يجيء في أواخر هذا الجزء ذكر رسالة له للجواب على أبي الفتح الكراچكي في فساد القول بالعدد.

٦. و طبعت بقم سنة ١٤٠٥ هـ، ضمن المجموعة الأولى من رسائل الشريف المرتضى، و لكن فيها إحدى عشرة مسألة.

- [١٩]. كتاب تقريب الأصول علمه^١ للأعز.^٢
- [٢٠]. مسألة في كونه عالماً.
- [٢١]. مسألة في الإرادة.
- [٢٢]. مسألة أخرى في الإرادة.
- [٢٣]. المسائل الموصليّة الثانية.^٣
- [٢٤]. المسائل الفارقة^٤، وهي مائة مسألة^٥.
- [٢٥]. المسائل البرمكيّة، وهي خمس، وهي الطوسيّة.^٦
- [٢٦]. المسائل التّبانيّة^٧، وهي عشر.^٨
- [٢٧]. مسألة في تذكّر.^٩
- [٢٨]. مسألة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾^{١٠}.
- [٢٩]. مسألة في التوبة.
- [٣٠]. كتاب الموضح عن جهة إعجاز القرآن، وهو الكتاب المعروف^{١١} بـ: «الصرقة»^{١٢}.

١. في «م»: «عمله».
٢. في النجاشي اكتفى بـ: «تقريب الأصول»، لعلّه المطبوع بعنوان: «مقدمة في الأصول الاعتقاديّة».
٣. في سبع مسائل، طبعت بقم سنة ١٤٠٥ هـ ضمن المجموعة الأولى من رسائله.
٤. في «س، ش»: «الميارفافية»، وفي معالم العلماء: «ميافافين».
٥. في معالم العلماء: «خمس وستون مسألة». طبعت بقم سنة ١٤٠٥ هـ ضمن المجموعة الأولى من رسائله، ولكن فيها خمس وستون مسألة.
٦. قال الشيخ: «لم يتّمها».
٧. في معالم العلماء: «التّبانيات».
٨. في «س»: «ثلاث»، وليس في النجاشي. طبعت بقم سنة ١٤٠٥ هـ ضمن المجموعة الأولى من رسائل الشريف المرتضى.
٩. كذا في النسخ.
١٠. النساء: ٤٨ و ١١٦.
١١. ليس في «م، س»: «الكتاب المعروف».
١٢. في فهرست الشيخ: «كتاب الصرقة في إعجاز القرآن»، وفي معالم العلماء: «الموضح عن وجه

- [٣١]. كتاب تنزيه الأنبياء والأئمة^١، ج ٢.
- [٣٢]. كتاب جواز^٣ الولاية من جهة الظالمين.
- [٣٣]. كتاب الشافي في الإمامة^٤.
- [٣٤]. كتاب المقنع في الغيبة^٥.
- [٣٥]. كتاب مسائل^٦ الخلاف في أصول الفقه^٧، ناقص^٨.
- [٣٦]. مسألة^٩ في التأكيد.

➤ «إعجاز القرآن». طبع الكتاب أخيراً في مؤسسة الطبع والنشر التابعة للأستانة الرضوية المقدسة بتاريخ ١٤٢٤ هـ، على نسخته الفريدة النفيسة القديمة المحفوظة في خزانة مكتبة الإمام علي بن موسى الرضا عليه آلاف التحية والثناء، برقم: ١٢٤٠٩، بخط محمد بن الحسين بن حمير الجشمي، فرغ من استنساخه سنة ٤٧٨ هـ، بتحقيق الشيخ محمد رضا الأنصاري القمي.

١. ليس في «ج، ش»: «و الأئمة».
٢. في معالم العلماء: «التنزيه في عصمة الأنبياء». طبع في إيران على الحجر، وفي النجف سنة ١٣٥٢ و ١٣٨٠ هـ، و على الأخيرة طبع بالأوفست مكرراً.
٣. ليس في النجاشي لفظ: «جواز».

٤. قال الشيخ في الفهرست: «هو نقض كتاب الإمامة من كتاب المغني لعبد الجبار بن أحمد، و هو كتاب لم يصنف مثله في الإمامة». و قال في معالم العلماء: «حسن». و نقل الطريحي: «و كتاب الشافي للسيد المرتضى في نقض المغني لعبد الجبار، و أبو الحسن البصري كتب نقض الشافي، و بخط الشهيد: أن السيد المرتضى أمر سلاًراً بنقض نقض الشافي، فنقضه» (مجمع البحرين، الطريحي، ج ١، ص ٢٤٨). طبع على الحجر في إيران سنة ١٣٠١ هـ مع مختصره للشيخ الطوسي تلخيص الشافي، و طبع في بيروت مؤخراً في أربعة أجزاء، و في قم المقدسة في مؤسسة أنصاريان سنة ١٤١٠ هـ.

٥. قال في معالم العلماء: «صنعه للوزير ابن المغربي». طبع ببغداد في سلسلة نفائس المخطوطات رسالة عنوانها «مسألة و جيزة في الغيبة»، لعلها هي المقنع، و طبع أيضاً بقم سنة ١٤٠٥ هـ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف بعنوان «رسالة في الغيبة».

٦. في «ش» زيادة: «مسائل».

٧. في «س»: «في الأصول».

٨. ليس في النجاشي: «ناقص».

٩. في «ش»: «كتاب».

- [٣٧]. مسألة^١ في دليل الخطاب.
- [٣٨]. المسائل الطرابلسيّة الأولى، وهي سبع عشرة.
- [٣٩]. المسائل الثانية الطرابلسيّة، وهي عشر.^٢
- [٤٠]. المسائل الثالثة الطرابلسيّة، وهي ثلاث وعشرون.^٣
- [٤١]. المسائل الرابعة الطرابلسيّة^٤، وهي خمس وعشرون.^٥
- [٤٢]. المسائل الحليّة الأولى، وهي ثلاث.
- [٤٣]. الثانية، وهي ثلاث.
- [٤٤]. الثالثة، وهي ثلاث وثلاثون مسألة.^٦
- [٤٥]. المسائل الدمشقيّة، وهي الناصريّة.^٧
- [٤٦]. مسألة في الولاية من قبل الظالمين.
- [٤٧]. مسألة في الإمامة.
- [٤٨]. مسألة^٨ في دليل الصفات.
- [٤٩]. جواب الكراجكي في فساد العدد.^٩

١. في «ش»: «كتاب».
٢. طبعت بقم سنة ١٤٠٥ هـ ضمن المجموعة الأولى من رسائله، ولكن فيها اثنا عشرة مسألة.
٣. طبعت بقم سنة ١٤٠٥ هـ ضمن المجموعة الأولى من رسائله، ولكن فيها ثلاث وعشرين مسألة.
٤. ليس في «ج»: «الطرابلسيّة».
٥. ليس في فهرست الشيخ هذان الأخيران.
٦. في فهرست الشيخ بدل الثانية والثالثة: «و مسائلهم الآخرة».
٧. في فهرست الشيخ: «وله المسائل الناصريّة في الفقه»، وفي معالم العلماء مرّة قال بمثل ما قال الشيخ الطوسي، وبعده بفاصلة ذكر عنوان كتاب، قال: «المسائل الطوسيّة لم يتمّها». طبعت الناصريّة في الفقه ضمن الجوامع الفقهيّة سنة ١٣٧٤ هـ.
٨. ليس في «م، ج، ح»: «مسألة».
٩. و قد قال به في أوائله، وكتب كتاباً في نصرة هذا القول بعنوان: «مختصر البيان عن دلالة شهر

- [٥٠]. المسائل الواسطية، وهي مائة مسألة.
- [٥١]. المسائل المستخرجيات^١، وهي كتاب «شرح مسائل الخلاف في الفقه»، ناقص.
- [٥٢]. كتاب المصباح في الفقه، ناقص.^٢
- [٥٣]. مسألة في نكاح المتعة.
- [٥٤]. كتاب الشيب والشباب.^٣
- [٥٥]. كتاب طيف الخيال.^٤
- [٥٦]. كتاب البرق.^٥
- [٥٧]. كتاب الانتصار لما أجمعت عليه الإمامية.^٦
- [٥٨]. كتاب الغرر والفوائد.^٧

- «رمضان»، ثم رجع عنه وأفتى بالرؤية، وكتب: «جواب الرسالة الخوارزمية في إبطال العدد في شهر رمضان»، ردًا على أبي حازم المصري، في أربعين ورقة.
١. إلى هنا تمت نسخة «ج».
٢. ليس في النجاشي: «ناقص».
٣. طبع بمطبعة الجوانب سنة ١٣٠٢ هـ.
٤. في معالم العلماء: «أوصاف طيف الخيال». طبع بمصر سنة ١٣٧٤ هـ، وبغداد سنة ١٩٥٧ م بتحقيق الدكتور صلاح صبحي، والقاهرة سنة ١٣٨١ هـ بتحقيق الأستاذ حسن كامل الصيرفي.
٥. في «س، ش»: «البروق»، وفي معالم العلماء: «المرموق في أوصاف البروق».
٦. في النجاشي: «كتاب مسائل انفرادات الإمامية وما ظنّ انفرادها به»، وقال الشيخ: «مسائل الانفرادات في الفقه تامة، ومسائل الخلاف في أصول الفقه لم يتمها، ومسائل منفردات في أصول الفقه»، وفي معالم العلماء: «ما تفرّد به الإمامية من المسائل الفقهية، مسائل مفردات في أصول الفقه». وقد ذكره المولى عبد الله الأفندي في الكتاب الذي أرسله إلى العلامة المجلسي في عداد الكتب التي ينبغي أن تلحق ببحار الأنوار (بحار الأنوار، المجلسي، ج ١٠٧، ص ١٦٥). طبع في مؤسسة النشر الإسلامي في قم المقدسة سنة ١٤١٥ هـ.
٧. ليس في النجاشي: «و الفوائد»، وبدله في فهرست الشيخ: «الدرر»، وفي معالم العلماء: «الغرر و»

[٥٩]. تفسيره القصيدة الميمية من شعره.^١

[٦٠]. تفسيره الخطبة الشقشقية.^٢

[٦١]. تفسيره قصيدة السيد البابية.^٣

والحمد لله رب العالمين، وصلاته^٤ و سلامه^٥ على محمد وآله الطاهرين^٦.

حكاية ما وجد بخط البصري يلتمس الإجازة^٧ عما تضمنه فهرست كتب

السيد المرتضى:

بسم الله الرحمن الرحيم:

خادم سيدنا الأجل المرتضى ذي المجدين، أطال الله بقاءه، وأدام تأييده و نعمته، و علوه و رفعة، و كبت أعداءه و حسدته، يسأل الأنعام بإجازة ما تضمنه هذا الفهرست المحروس و ما صحَّ و يصحَّ عنده، ممّا يتجدّد - إن شاء الله - من ذلك، و الرأي^٨ العالي لسموه في الإنعام به إن شاء الله.

«الدرر حسن». و هو غرر الفرائد و درر القلائد، و هو المعروف بأمالى المرتضى، طبع على الحجر في إيران سنة ١٢٧٣ هـ، و طبع بالقاهرة سنة ١٣٢٥ هـ، و عليها بالأوفست في قم المقدسة سنة ١٤٠٣ هـ، و طبع بالقاهرة سنة ١٩٥٤ م بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، و عليها طبع بالأوفست في إيران و بيروت مكرراً.

١. في النجاشي اكتفى بـ «تفسير قصيدته».

٢. طبع بقم المقدسة سنة ١٤٠٥ هـ ضمن المجموعة الثانية من رسائل الشريف المرتضى.

٣. في معالم العلماء: «تفسير القصيدة المذهبة عن الحميري»، المعروفة بالقصيدة المذهبة، طبع بمصر سنة ١٣١٣ هـ، و طبع ببيروت سنة ١٩٧٠ م بتحقيق الأستاذ محمد الخطيب.

٤. ليس في «ج»: «وصلاته»، و في «ح، ش»: «صلواته».

٥. في «ح»: «على محمد وآله الطيبين الطاهرين و سلم تسليمًا كثيرًا».

٦. في «ح» زيادة: «الطيبين». إلى هنا تمت نسخة «م».

٧. في «ح»: «الإجابة».

٨. في «ح»: «لرأيه».

و حكاية ما وجد بخط السيد المرتضى:^١

قد أجزت لأبي الحسن محمد بن محمد البصري^٢ - أحسن الله توفيقه -
جميع كتبي و تصانيفي و أمالي و نظمي و نثري، ما ذكر منه في هذه الأوراق، و ما
لعله يتجدد بعد ذلك.

و كتب علي بن الحسين الموسوي في شعبان من سنة سبع عشرة و أربعمئة.

١. في «ح»: «قدس الله روحه».

٢. في «ش، ج»: «بن البصري».

قائمة المصادر

١. أخبار الحكماء من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء، أبو الحسن علي بن يوسف الشيباني ابن الففطي (٥٦٣-٦٤٦هـ).
٢. استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار، الشيخ محمد بن الحسن بن الشهيد الثاني (١٠٣٠هـ)، تحقيق و نشر مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٣. أعيان الشيعة، السيد محسن بن عبد الكريم الأمين الحسيني العاملي الشقراي (١٢٨٤ - ١٣٧١هـ)، إعداد: السيد حسن الأمين، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الخامسة، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
٤. إكمال الكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، الحافظ ابن ماكولا (٤٧٥هـ)، القاهرة: دار الكتاب الاسلامي الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.
٥. الأمالي، شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠هـ)، تحقيق قسم الدراسات الاسلامية - مؤسسة البعثة، قم: نشر دار الثقافة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٦. الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان علي بن محمد بن عباس التوحيدي (٣٨٠هـ)، تحقيق: أحمد أمين وأحمد الزين، مصر: دار إحياء الكتب العربية.
٧. الأنساب، أبي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني (٥٦٢هـ)، تحقيق: عبد الله عمر البارودي، بيروت: دار الجنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ.
٨. أمل الآمل في علماء جبل عامل، محمد بن الحسن الحر العاملي (١١٠٤هـ)، تحقيق: السيد احمد الحسيني، بغداد: مكتبة الأندلس، نجف: مطبعة الآداب، ١١٠٤هـ.
٩. أنوار البدرين في تراجم علماء الأحساء والقطيف والبحرين، الشيخ علي بن حسن البلادي البحراني (١٢٧٤ - ١٣٤٠هـ)، تحقيق محمد علي محمد رضا الطيبسي، نجف: مطبعة النعمان، ١٣٧٧هـ.
١٠. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، علامة محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (١٠٣٧ - ١١١٠هـ)، تحقيق: عدة من العلماء، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثالثة،

١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

١١. البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي (٧٧٤ هـ)، تحقيق: علي شيري، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ.
١٢. بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد عليهم السلام، أبو جعفر محمد بن الحسن بن فروخ الصفار (٢٩٠ هـ)، تحقيق: الميرزا محسن كوجه باغي، طهران: مؤسسة الأعلمي، طبع في مطبعة الأحمدية طهران، ١٣٦٢ ش / ١٤٠٤ ق.
١٣. بغية الطلب في تاريخ حلب، ابن العديم صاحب كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة (٦٦٠ هـ)، تحقيق: سهيل زكار، بيروت: مؤسسة البلاغ، طبعة دمشق، ١٤٠٨ هـ / ١٩٨٨ م.
١٤. تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد بن محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (١١٤٥ - ١٢٠٥ هـ)، تحقيق: عدة من الفضلاء، بيروت: دار الهداية، بالأوفست عن طبعة الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ.
١٥. تاريخ بغداد أو مدينة السلام، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (٤٦٣ هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
١٦. تاريخ حكماء الإسلام، أبو الحسن علي بن أبي القاسم زيد البيهقي (٤٩٩ - ٥٤٩ هـ)، تحقيق: محمد كرد علي، دمشق: المجمع العلمي العربي، ١٣٦٥ هـ / ١٩٤٦ م.
١٧. تاريخ مختصر الدول، غريغوريوس أبو الفرج بن هارون المالطي المعروف بابن العبري (٦٨٥ هـ)، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٨٩٠ م.
١٨. التذكرة الحمدونية، ابن حمدون محمد بن الحسن بن محمد بن علي (٥٦٢ هـ)، تحقيق: إحسان عباس و بكر عباس، بيروت: دار صادر، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ هـ.
١٩. تعلية أمل الآمل، الميرزا عبد الله الأفندي (١١٣٤ هـ)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، قم: مكتبة آية الله المرعشي، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.
٢٠. تفسير العياشي، أبي النظر محمد بن مسعود بن عياش السلمي السمرقندي المعروف بالعياشي (٣٢٠ هـ)، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، طهران: المكتبة العلمية الإسلامية.

٢١. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي (١١٠٤ هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم: مطبعة مهر، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ.

٢٢. التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، جمال الدين المقداد بن عبد الله السيوري الحلبي المعروف بالفاضل المقداد (٨٢٦ هـ)، تحقيق: السيد عبد اللطيف الكوهكمري، قم: مكتبة آية الله المرعشي، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ.

٢٣. تهذيب الأحكام، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ)، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرسان، طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٣٦٤ ش.

٢٤. خاتمة مستدرك الوسائل، الميرزا الشيخ حسين النوري الطبرسي (١٣٢٠ هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.

٢٥. خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، العلامة الحلبي أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ)، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، قم: المطبعة مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.

٢٦. دمية القصر وعصرة أهل العصر، علي بن الحسن بن علي بن أبي الطيب الباخرزي (٤٦٧ هـ)، تحقيق: محمد التونسي، بيروت: دار الفكر، ١٣٩١ هـ.

٢٧. ديوان الشريف المرتضى علم الهدى، بتحقيق رشيد الصفار.

٢٨. ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد، محمد باقر بن محمد مؤمن السبزواري (١٠١٧ - ١٠٩٠ هـ)، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الحجرية.

٢٩. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، العلامة الشيخ آقا بزرك الطهراني (١٣٨٩ هـ)، بيروت: دار الأضواء، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣ هـ.

٣٠. ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، الشهيد الأول محمد بن جمال الدين مكّي العاملي الجزيني (٧٣٤ - ٧٨٦ هـ)، تحقيق و نشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.

٣١. ذيل تاريخ بغداد، محب الدين أبي عبد الله محمد بن محمود بن الحسن بن هبة الله بن

- محاسن المعروف بابن النجّار البغدادي (٦٤٣هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٣٢. رجال النجاشي، أبو العباس أحمد بن علي بن أحمد بن العباس النجاشي الأسدي الكوفي (٣٧٢ ج ٤٥٠)، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤١٦هـ.
٣٣. رياض العلماء وحياض الفضلاء، الميرزا عبد الله الأفندي (ق ١٢هـ)، قم: منشورات مكتبة السيد المرعشي النجفي، ١٤٠٣هـ.
٣٤. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، موفق الدين أحمد بن قاسم بن أبي أصيبعة (٦٦٨هـ)، تحقيق: نزار رضا، بيروت: دار مكتبة الحياة.
٣٥. غاية المراد في شرح نكت الإرشاد، الشهيد الأول محمد بن جمال الدين مكّي العاملي الجزيني (٧٣٤ - ٧٨٦هـ)، تحقيق: رضا المختاري، قم: مركز الأبحاث و الدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٣٦. فوات الوفيات، محمد بن شاكر بن أحمد الكتبي (٧٦٤هـ)، تحقيق: علي محمد بن يعوض الله و عادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٣٧. فهرست ابن النديم، ابن النديم البغدادي (ت ٤٣٨هـ)، تحقيق: رضا تجدد.
٣٨. الفهرست، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠هـ)، تحقيق و طبع: مؤسسة نشر الفقاهة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
٣٩. الفهرست، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق المعروف بالوزّاق (٣٨٥هـ)، تحقيق: رضا تجدد، طهران.
٤٠. قاموس الرجال، الشيخ محمد تقي التستري، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.
٤١. القاموس المحيط والقابوس الوسيط، أبو طاهر مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (٧٢٩ - ٨١٧هـ)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٧هـ.

٤٢. الكافي، ثقة الإسلام أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي (٣٢٨-٣٢٩ هـ)، تحقيق: علي أكبر الغفاري، طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٣٦٧ ش.
٤٣. الكامل في التاريخ، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني، المعروف بابن الأثير الجزري (٦٣٠ هـ)، بيروت: دار بيروت و دار صادر، ١٣٨٥ هـ.
٤٤. كتاب من لا يحضره الفقيه، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بالشيخ الصدوق (٣٨١ هـ)، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرسان، طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الخامسة، ١٣٩٠ هـ.
٤٥. كشف الحجب والأستار عن أحوال الكتب والأسفار، السيد إعجاز حسين بن السيد محمد قلي النيسابوري الكنتوري (١٢٤٠ - ١٢٨٦ هـ)، إعداد: محمد هدايت حسين، قم: مكتبة السيد المرعشي، بالأوفست عن طبعة كلكته ١٣٣٠ هـ الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ.
٤٦. اللباب في تهذيب الأنساب، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيباني، المعروف بابن الأثير الجزري (٦٣٠ هـ)، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر.
٤٧. مجلة تراثنا، الصادرة في قم المشرفة من قبل مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث.
٤٨. مجمع البحرين ومطلع النيرين، الشيخ فخر الدين الطريحي (١٠٨٥ هـ)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني الأشكوري، مطبعة مرتضوي، الطبعة الثانية، ١٣٦٢ ش.
٤٩. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، السيد محمد بن علي الموسوي العاملي (٩٥٦ - ١٠٠٩ هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، قم: الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.
٥٠. مشارق الشموس في شرح الدروس، حسين بن جمال الدين محمد الخوانساري (١٠٩٩ هـ)، قم: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، الطبعة الحجرية.
٥١. معالم العلماء، أبو عبد الله محمد بن شهر آشوب بن كياكي المكنى بأبي نصر بن أبي الجيش السروي المازندراني (٥٨٨ هـ)، تحقيق و تقديم: السيد محمد صادق بحر العلوم، النجف: المطبعة الحيدرية، الطبعة الثانية، ١٣٨٠ هـ.
٥٢. معجم البلدان، شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي (٦٢٦ هـ)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٩٩ هـ.

٥٣. معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة (١٤٠٨ هـ)، بيروت: دار إحياء التراث العربي مكتبة المثنى.

٥٤. معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي (١٤١٣ هـ)، الطبعة الخامسة، ١٤١٣ هـ.

٥٥. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي (٥٩٧ هـ)، تحقيق: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، مراجعة: نعيم زرزور، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.

٥٦. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي (٨١٣-٨٧٤ هـ)، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب مع استدراكات وفهارس جامعة وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.

٥٧. نزهة الناظر في الجمع بين الأشباه والنظائر، نجيب الدين يحيى بن أحمد بن سعيد الحلبي الهذلي (٦٠١-٦٨٩ / ٦٩٠ هـ)، تحقيق: السيد أحمد الحسيني ونور الدين الواعظي، قم: مكتبة الشريف الرضي، ١٣٩٤ هـ، بالأوفست عن طبعة النجف الأشرف، الطبعة الثانية، ١٣٨٦ هـ.

٥٨. الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن ايبك الصفدي (٧٦٤ هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركلي مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٠ هـ.

٥٩. وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحرّ العاملي (١١٠٤ هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، قم: مطبعة مهر، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ.

(٢)

التنشئة الاجتماعية وأثرها في بناء الشخصية

الشريف المرتضى مثلاً

الباحث عقيل (شيد عبد الشهيد الأسدي)^١

الباتمة (شا مسين عبد الكاظم)^٢

الملخص

التنشئة الاجتماعية من المواضيع الهامة التي تلفت انتباه الباحثين الاجتماعيين. لهذا السبب اتخذنا هذا الموضوع لدراستنا هذه؛ كي ندرس أهمية و كيفية التنشئة الاجتماعية في المجتمعات البشرية. يشتمل بحثنا علي مبحثين: في البحث الأول تناولنا التنشئة الاجتماعية والعوامل المؤثرة فيها ومؤسساتها، وفي البحث الثاني تناولنا أثر التنشئة الاجتماعية في بناء شخصية الشريف المرتضى. و انتهينا إلى نتائج، منها أن الشريف المرتضى تربى في بيئة مناسبة للتنشئة الاجتماعية المناسبة لوجود أسرة صالحة وعريقة وأقران شرفاء، منها أخوه الشريف الرضي الذي كان له أثر عريق في بناء شخصية الشريف المرتضى العلمية و المعرفية.

١. جامعة الكوفة - كلية التربية.

٢. جامعة الكوفة - كلية التربية.

المقدمة

يُعدّ موضوع التنشئة الاجتماعية من الموضوعات المهمة التي تعرّض لها علماء النفس و الاجتماع، فهي عملية اجتماعية نفسه تتقوّم بها نفسه الفرد وتتطوّر بالتعليم في الأسرة وخارجها وبوسائل الضبط الاجتماعي؛ كي يتواءم الفرد مع حضارته ويصبح قادراً على العيش في مجتمعه و على تطبيق أنظّمته و التفاعل مع أفرادها، فالتنشئة عملية تعليم و تعلّم و تربية تعمل على إكساب الفرد (طفلاً) فمراهقاً فراشداً فشيخاً) سلوكاً و معايير و اتجاهات مناسبة لأدوار اجتماعية معينة تمكّنه من تحقيق التوافق الاجتماعي. التنشئة من أهمّ العمليات الاجتماعية و أخطرّها شأناً في حياة الفرد، فعليها تعتمد مقوّمات شخصيته.

اشتمل البحث على مبحثين تليهما خاتمة، تناولت في المبحث الأول التعريف بالتنشئة الاجتماعية و بيان أهمّيّتها و العوامل المؤثّرة فيها و مؤسّساتها، أمّا المبحث الثاني فقد تناولت فيه أثر التنشئة الاجتماعية في بناء شخصية الشريف المرتضى.

المبحث الأول: التعريف بالتنشئة الاجتماعية

أولاً: مفهوم التنشئة الاجتماعية

يُعدّ موضوع التنشئة الاجتماعية من الموضوعات المهمة التي تعرّض لها علماء النفس و الاجتماع؛ فهي العملية التي تحدّد بواسطتها اتجاهات الأفراد و أساليب سلوكهم ونظرتهم للحياة من خلال الجماعات التي ينتمون^١، و تعتمد عليها مقوّمات شخصية الفرد، فالطفل يُصقل ويُروّض من خلال مؤسّسات التنشئة الاجتماعية التي يتكيّف من خلالها لبيئته الاجتماعية، فتتأجّلها يكون الأجيال

١. انظر: علم النفس الاجتماعي، خليل ميخائيل معوض، ص ١٣٥.

القادمة من البشر الذين يعملون على تقدّم المجتمع أو تخلّفه، وعليهم يتوقّف نموّ حضارتهم أو انحسارها.^١

و بناءً على ما تقدّم يمكن تعريف التنشئة الاجتماعية بكونها: العملية التي يشبّ فيها الطفل و يتربّى من خلال تفاعله الاجتماعي مع الجماعة أو المجتمع الذي ينتمي إليه، حتّى يمكنه العيش في ذلك المجتمع تحت مظلة الثقافة السائدة فيه^٢، فهي تمثّل آلية تُستعمل في تنمية سلوك الفرد على وفق المدى المعتاد و المقبول قبولاً حسناً مع معايير الجماعة التي ينشأ فيها، و هي عملية لا تنتهي بانتهاء الطفولة، بل تستمرّ مادامت الحياة.^٣

إنّ المجتمع الذي ينمو فيه الفرد يتحكّم إلى درجة كبيرة في أساليب التنشئة الاجتماعية، فالمجتمع يحدّد الطرائق التي يتعامل بها الأبناء مع الأطفال، فضلاً عن تحديده الخصائص الشخصية و القيم و الاتجاهات التي يجب أن يكتسبها الطفل.^٤ إنّ لكلّ مجتمع نظاماً اجتماعياً يهدف إلى تنظيم الحياة الاجتماعية فيه، و يحقّق الأغراض و الغايات التي يستهدفها المجتمع، إذ ينظّم أوجه النشاطات الاجتماعية المختلفة و يحدّد الطرائق و الأساليب لاتباعها في السلوك الاجتماعي و الفردي من خلال التأثير في أفرادها بجملة آليات، كالقيم و الأعراف و التقاليد، إذ يستعين بها على حماية الفرد و الجماعة على السواء.^٥

و يؤكّد «بستالوتزي» أنّ المجتمع مسؤول عن إعداد الطفل في الجوانب

١. انظر: دراسات في علم الاجتماع التربوي، ناصر ثابت، ص ١٢٥.

٢. انظر: التنشئة الاجتماعية، المكتب التنفيذي لمجلس وزراء العمل بدول مجلس التعاون، ص ٤٥.

٣. انظر: سيكولوجية التنشئة الاجتماعية، صالح محمّد علي، ص ١٣.

٤. انظر: أساليب التنشئة الأسرية الصحيحة لأبناء الشهداء (رسالة ماجستير)، ناجح حمزة المعموري،

ص ٢٥.

٥. انظر: مبادئ الفلسفة و علم الاجتماع، منية المحروس و آخرون، ص ١١٢-١١٣.

الخلقية و الجسمية و العقلية، و تقع على الأبوين المسؤولية الأولى في تهذيب أخلاق الطفل، فالبيت الهادئ المستقر يساعد على نمو الطفل سليماً.^١

في حين تشير دراسة «بولبي» إلى أن حدوث أيّ تغيرات في البيئة المباشرة المحيطة بالطفل في الفترات الأولى من عمره من شأنها أن تعطل إلى حدّ كبير ارتقائه النفسي و الاجتماعي بوجه عامّ، و تعطل لديه كثير من قدراته و وظائفه، و نظراً لوجود حالات كثيرة لأطفال لا تمكّنهم ظروف حياتهم من النشأة في أسرة موحّدة و سليمة و تحت رعاية أب و أمّ، أو الذين يتعرّضون إلى انفصال الوالدين أو وفاتهم أو موت أحدهما و زواج الآخر، ممّا يؤدي إلى انقطاع هؤلاء الأطفال عن بقية أفراد الأسرة المألوفين لديهم، فنجد عندهم السمات الشخصية ليست ثابتة كسماة الطفل الذي نشأ داخل الأسرة الموحّدة أو المتولّفة، فضلاً عن ضعف الشعور بالحبّ و التعاطف مع الآخرين و اتّصافه بالجمود و البلادة الانفعالية.^٢

إنّ عملية التنشئة الاجتماعية تُعدّ من أكبر إنجازات الفرد الإنساني، إذ يؤديّ الفشل فيها إلى حياة يائسة تعسة و معاناة من سوء التكيف، و يواجه الأفراد في ظلّ هذا الفشل العديد من الصعوبات و الأمراض التي تنشأ نتيجة ذلك، منها: إدمان الكحول. و الشخصية السايكوباثية التي هي حالة مرضية ناتجة عن عدم تقدير المسؤولية، و نقص القدرة على إقامة علاقات شخصية ثابتة من المودّة مع الآخرين، إذ يبدو عدوانياً و أحياناً يبدو مخادعاً و أحياناً لا يراعي العادات و القيم و المعايير الاجتماعية، كذلك يتّصف بالضعف العقلي و الانحراف السلوكي،

١. انظر: سيكولوجية النمو للطفولة و المراهقة، خليل معوض، ص ٨٧.

٢. انظر: أثر الحرمان من الوالدين في تطوّر التعاطف عند الطفل السوداني (أطروحة دكتوراه)، حاجة

كالكذب و الرقة و التزييف و تعاطي المخدرات....^١

ثانياً: العوامل المؤثرة في التنشئة الاجتماعية

تتأثر عملية التنشئة الاجتماعية للطفل بالظروف البيئية التي يعيش فيها، فالطفل منذ ولادته يتعرض إلى تفاعل مستمر و متغير و متبدل و نام مع والديه و أفراد أسرته، و هذا التفاعل يقوم بدوره في تكوين و تشكيل الملامح البارزة لشخصية الطفل، فتحوله من كائن بيولوجي (فرد) إلى كائن اجتماعي (شخص)، له سمات محدّدة و خصائص و أنماط فكرية.^٢

و قد أثبتت الأبحاث و الدراسات في مجال التنشئة الاجتماعية على وجود اختلافات رئيسة في أساليب ممارسة التنشئة الاجتماعية بين الجماعات و تبعاً للمستويات الاجتماعية و الاقتصادية و الثقافية المختلفة، فضلاً عن الظروف الأسرية التي تمرّ بها الأسرة، لذا سنسلط الضوء على هذه المستويات.

١. العامل الثقافي و التعليمي و أثره في عملية التنشئة الاجتماعية

يُعدّ العامل الثقافي و التعليمي للأسرة من العوامل المؤثرة في عملية التنشئة الاجتماعية، حيث يقول وارنر: «إنّ مستوى تعليم الوالدين يجعلهما يوظفان معلوماتهما و معارفهما و انتقاءاتهما الثقافية في شكل أساليب معاملة توجّه نحو الأبناء»^٣. كما له دور مهمّ في تكوين و بناء شخصية الطفل و المحافظة على نمّوه اللغوي و الجسمي و تحصيله الدراسي، إذ بيّنت الدراسات الجارية في هذا

١. انظر: أساسيات التنشئة الاجتماعية للطفولة، محمّد صوالحة و مصطفى حوامدة، ص ٤٣ - ٤٤.

٢. انظر: بعض ملامح التنشئة الاجتماعية للطفل في الخليج العربي، علاء الدين البياتي، بحث منشور في مجلّة العلوم الاجتماعية، العدد ٣، ١٩٧٩، ص ١٥.

٣. اتّجاهات تربية الطفل في المملكة العربية السعودية، هناك مطلق، ص ٢١.

الخصوص أن هناك تبايناً في أساليب التنشئة الاجتماعية بين الأسر بتباين المستويات الثقافية للأب، وقد تبين أيضاً أن الأبوين يميلان إلى اعتماد الأسلوب التربوي في تنشئة الأبناء كلما ارتفع مستوى تحصيلهم المعرفي أو التعليمي، وعلى العكس من ذلك يميل الأبوان إلى استخدام أسلوب الشدة كلما تدنى مستواه التعليمي.^١

فالأُسرة المثقفة والمتعلمة تكون مدركة لحاجات الطفل وكيفية إشباعها والأساليب التربوية التي يتبعانها في معاملة الطفل وإشباع حاجاته، كما يؤثر هذا المستوى أيضاً في إقبالهم على الاستعانة بالجهات المتخصصة ومكاتب الاستشارات في تربية الطفل^٢. فضلاً عن ذلك تعمل الأسر المثقفة على إتاحة الفرصة لأبنائها كي يتعلموا.

٢. العلاقات الأسرية وأثرها في عملية التنشئة الاجتماعية

إن العلاقات الأسرية بين أبناء الأسرة الواحدة ذات تأثير واضح في تنشئة الأبناء، و يظهر أثرها في تحديد سلوك الأبناء وبناء شخصياتهم، ولكي نوضح هذه الأهمية لابد أن نتعرض إلى عدة علاقات تقوم عليها الأسرة:

(أ) العلاقة بين الوالدين

الأسرة بحكم بنيتها ووظائفها تقوم على نسق من العلاقات التي تقوم بين أفرادها، وتعد العلاقة القائمة بين الأبوين المحور الأساسي لنسق العلاقات التي تقوم بين أفراد الأسرة والمنطلق الأساسي لعملية التنشئة الاجتماعية، حيث

١. انظر: الأسرة و التنشئة الاجتماعية، فيصل عايض الهاجري (الإنترنت):

(<http://www.ltf.org.ir/arabi/altahirah>).

٢. ديناميكية العلاقات الأسرية، إقبال محمد بشير وآخرون، ص ٧٥.

تعكس العلاقة الأبوية الجوّ العاطفي للأسرة و الذي يؤثّر تأثيراً كبيراً على عملية نموّ الأطفال نفسياً و معرفياً، إذ يكتسب الطفل أنماطه السلوكية القائمة من أبويه، فالأطفال يتقمّصون شخصية آبائهم، و يتمثّلون سلوكهم بوصفه أنموذجاً تربوياً بشكل شعوري أو لا شعوري.

و يتحدّد النمط السلوكي داخل الأسرة بتصوّرات الدور و المواقف، و سلوك الدور الذي يقوم به أفراد الأسرة^١، فالجوّ الأسري المستقرّ الذي يوفرّ للأبناء البيئة النفسية و الصحّة السليمة للنموّ و التي تتّصف بأنّ الوالدين يحبّ كلّ منهما الآخر و يحبّان الطفل و يمنحانه الدفء العاطفي و الأمان، و كذلك مشاركة الوالدين في إصدار القرارات التي تتعلّق بأمور الأسرة و عدم فرض رأي أحدهما على الآخر، و اتّفاق الوالدين في استعمال أساليب التنشئة المتّبعة مع أبنائهم من دون اختلاف فيما بينهم على ذلك، و عدم طرح مشكلاتهم التي قد يتعرّضون لها أمام الأبناء. إنّ شعور الطفل بقوّته و ثقته بنفسه و ظهوره بمظهر الاستقرار و الثبات تعكس صورة منزل تسوده العلاقات الطيّبة^٢.

أما بالنسبة للتنشئة الاجتماعية في إطار علاقات أسرية يسودها التصدّع و الخلاف، فيجعل من الصعب على الطفل أن ينميّ علاقات سويّة أو أن يُشبع دوافعه، و توجّه سلوكه بشكل صحيح، كما يشعر بالقلق و انعدام الأمن، و عندما يدرك الطفل أنّ الوالدين هما مصدر الحرمان لديه، فإنّ هذا الأمر يُعدّ أوّل علاقة بالسلطة الوالدية و بداية التنشئة الاجتماعية التي تتحدّد في ضوئها النمط التربوي و صيغ التعامل مع الأبناء^٣.

١. انظر: الأسرة و التنشئة الاجتماعية، فيصل عايض (الإنترنت).

٢. انظر: دور الأسرة في تنشئة أبنائها على اتّخاذ القرار و الثقة بالنفس، فاطمة إسماعيل، ص ٦٨.

٣. انظر: التنشئة الاجتماعية في الأسرة العراقية، أنعام جلال القصيري (أطروحة دكتوراه غير منشورة)،

ب) العلاقة بين الإخوة

إنَّ العلاقة الحميمة المنسجمة بين الإخوة لها أثر بالغ في نمو شخصية الأطفال، والآباء هم الأساس في بناء هذه العلاقة، فانعدام الغيرة وحبَّ الإخوة بعضهم لبعض يقوم بغرسه الآباء، وذلك بعدم التفرقة في المعاملة وتفضيل طفل على آخر بسبب جنسه أو ترتيبه الميلادي أو بسبب تميّزه بالتفوق في سمات عقلية أو مزاجية. لذلك كلما كانت العلاقة بين الإخوة منسجمة وخلت من تفضيل طفل على آخر وما ينشأ من أنانية وغيره، كلما كانت فرصة لكي ينمو الطفل نموّاً نفسياً سليماً.^١

ج) العلاقة بين الوالدين والطفل

إنَّ علاقة الوالدين بالطفل وكيفية معاملته، له أثر مهمّ في تكوين شخصيته، فالطفل الذي تقوم علاقته بأبويه على أساس قدر من الإشباع المناسب للحاجات البيولوجية والنفسية، تتوقّع له شخصية مستقلة سليمة تتوافر لها دعائم الاتزان الانفعالي والقدرة على التوافق والتعاون مع الآخرين، وعلى العكس من ذلك عندما تكون العلاقة بين الوالدين والطفل تقوم على الإفراط في الحبّ والتدليل والتصاق الطفل بأبويه، ممّا ينجم عنه اتكالية مفرطة وأنانية، وضعف الثقة بالنفس، وعدم القدرة على التعاون والتوافق مع الآخرين.^٢

أمّا نظام العلاقة القائم على الصلابة والاتساق، فإنّه من عوامل تكوين الضمير لدى الفرد، فإذا زاد التزمّت في فرض هذا الأسلوب، فإنَّ الطفل لا يتحوّل إلى إنسان شديد الطاعة فحسب، بل إلى شخص تزداد لديه مشاعر الذنب والقلق والضبّط الشديد للنفس.

أمّا الأطفال الذين ينشأون في جوّ ليبرالي متسامح، فإنَّ احترامهم للسلطة أقلّ،

١. انظر: أسس علم النفس الاجتماعي، مختار حمزة، ص ٢١٥.

٢. انظر: علم النفس الاجتماعي، خليل معوض، ص ١٨٣ - ١٨٤.

لكنهم أميل للانطلاق، كما أن جاذبيتهم الاجتماعية لدى زملائهم تزداد. و ينتشر النمط المتمزّت من التنشئة في الأسر من الطبقة المتوسطة، و يؤدّي الأسلوب التسلّطي في التنشئة إلى تعلّق مصطنع بالوالدين و إلى طاعة السلطة، غير أن حبّهم للقوّة أيضاً يزداد، ممّا يؤدّي إلى ظهور أنماط التسلّطية في سلوكهم نفسه.^١

أما أسلوب الإهمال، فإنّه يتمثّل بإدراك الطفل من خلال معاملة والديه أنّهما يهملانه و لا يحفلان به، بحيث إنّّه لا يعرف مشاعرهما نحوه بالضبط هل هي سلبية أم إيجابية، و لا يعرف الطفل في هذا الأسلوب من المعاملة موقف والديه من تصرّفاته في المواقف المختلفة، هل هما مؤيّدان له أم معارضان؟ فهو لا يجد استحساناً لتصرّفاته أو استهجاناً لها، و في هذا الأسلوب لا يشعر الطفل بالوالدين كقوّة تربوية موجّهة له.^٢

كذلك تؤثر الاتجاهات الوالدية على الأطفال من حيث تعمّد عدم المساواة بين الأبناء جميعاً و التفضيل بينهم بسبب الجنس أو ترتيب الولد أو السنّ أو أيّ سبب آخر، فالولد يُسمح له بمقابلة أصدقائه بالمنزل في حين لا يُسمح للبنت بذلك، و يُعطى للولد مصروفاً أكثر من البنت، أو عندما تجلس البنت للمذاكرة تطلب الأمّ منها أن تعدّ الطعام لأخيها... إلخ. كذلك التفرقة على أساس ترتيب الولد، و ما يترتّب على ذلك من بروز شخصية أنانية حاكمة تعودت أن تأخذ من دون أن تعطي، تحبّ أن تستحوذ على كلّ شيء لنفسها، أو على أفضل الأشياء لنفسها حتّى و لو على حساب الآخرين، و هذا الشخصية تعرف ما لها و لا تعرف ما عليها، تعرف حقوقها و لا تعرف واجباتها.^٣

١. علم النفس و مشكلات الحياة الاجتماعية، ميشيل أرجايل، ص ١٨٨.

٢. انظر: التنشئة الوالدية و الأمراض النفسية، علاء الدين كفاني، ص ٢٢٦.

٣. انظر: علم النفس الاجتماعي و الحياة المعاصرة، أحمد مبارك الكندري، ص ٣٩٩.

٣. الظروف الاقتصادية وأثرها في عملية التنشئة الاجتماعية

للوضع الاقتصادي في الأسرة أثر كبير في مستوى التنشئة الاجتماعية للأطفال، وذلك في مستويات عدة، منها مستوى النمو الجسدي والذكاء والنجاح المدرسي وأوضاع التكيف الاجتماعي^١، فالأسرة ذات المستوى الاقتصادي والاجتماعي العالي تهدف إلى أن يصل أبنائها إلى مستوى عالٍ من التعليم والتقدير والمكانة؛ ليحافظوا من جهتهم على مركز الأسرة ومستواها، وتستخدم أساليب تربية تستند إلى التفاوض والتفاهم بين الآباء وأبنائهم؛ لتحقيق طموح الوالدين وهدفهم في تربيتهم وبناء شخصيتهم وتوافقهم النفسي والاجتماعي، أما الأسر ذات المستوى الاقتصادي والاجتماعي المنخفض، فإن عطف وحُب ورعاية الوالدين للأبناء يكون متوفراً وبشكل ملحوظ عندما يكون عدد الأبناء قليلاً، ولكن عندما يكثر عدد الأبناء وتضاعف معهم المسؤوليات الاقتصادية والاجتماعية، تبدأ معاملة الوالدين بالتغير، فتقوم التربية على الطاعة والعقاب وتحمل المسؤولية في عمر مبكر، أو تميل إلى التساهل في المعاملة.^٢

فقد بينت بعض الدراسات أن هناك علاقة مباشرة بين الحرمان ومواقف الأبوين ونمو الطفل؛ أي بين أسلوب التربية والموقع الطبقي، مثال على ذلك أن الظروف الاقتصادية الصعبة تدفع الأم إلى إهمال طفلها وأحياناً إلى القسوة عليه، أو إلى اتخاذ مواقف معادية له.^٣

فالظروف الأسرية الصعبة والتي تعاني من كثرة الأولاد وقلة الدخل المادي للأب الذي يعمل من الصباح حتى المساء ليس جزءاً من رمق أولاده وحاجاتهم

١. انظر: الأسرة والتنشئة الاجتماعية، فيصل عايض الهاجري (الإنترنت).

٢. انظر: التنشئة الاجتماعية في الأسرة العراقية، أنعام جلال القصيري، ص ١٠٢.

٣. انظر: مقدمات لدراسة المجتمع العربي، هشام الشرايبي، ص ١١٢.

الضرورة متناسباً حاجاتهم العاطفية والنفسية، وهذا ما ترك جرحاً و أثراً عميقاً في نفوس الأولاد، الأمر الذي أدى إلى انهيار مقاومة الحدث في انزلاق إلى مهاوي الفساد والتشرد والتعرف على أصدقاء السوء.^١

ثالثاً: المؤسسات المسؤولة عن عملية التنشئة الاجتماعية

بالرغم من أن الأسرة هي المؤسسة الاجتماعية الأولى المسؤولة عن عملية التنشئة الاجتماعية للطفل، إلا أن الطفل وخلال مراحل نموه يتعرض إلى أنواع مختلفة من المؤسسات التي تقوم بدعم ومشاركة العملية الاجتماعية في مراحل حياته، و نظراً لأهمية هذه المؤسسات وأثرها في بناء شخصية الطفل وتكاملها وتنشئته، فإننا سوف نستعرض أبرز هذه المؤسسات، وهي:

١- المؤسسة الأسرية

تعد الأسرة من أهم المؤسسات الاجتماعية التي تقوم بعملية التنشئة الاجتماعية؛ لأن الدور الرئيس للتنشئة الاجتماعية يقع على عاتق الأسرة، فالأسرة هي المؤسسة التربوية الأولى التي يتلقى الطفل منذ أن يفتح عينيه على النور، وهي الوعاء الذي تشكل داخله شخصية الفرد تشكياً فردياً واجتماعياً، وهي أول جماعة يعيش فيها الطفل ويشعر بالانتماء إليها، ويتعلم كيف يتعاون مع الآخرين في سعي لإشباع حاجاته، كما تعد الأسرة الوحدة الاجتماعية البنائية الأساسية للمجتمع، وتنشأ منها مختلف التجمعات الاجتماعية.^٢

١. انظر: الانحراف رحلة تبدأ من التنشئة الاجتماعية، الفقر - رفاق السوء، إبراهيم هيفاء، و زهور كمالي

(الإنترنت: www.nesasy.com).

٢. انظر: الأسرة والتنشئة الاجتماعية، فيصل عايض الهاجري

(الإنترنت: <http://www.itf.org.ir/Arabi/altahirah>).

وقد أجمع الباحثون على أهميّة المراحل الأولى من عمر الطفل كونها أكثر أهميّة وخطورة، ففيها يكتسب المهارات البدنية والعقلية والنفسية والاجتماعية التي تساعد على إدارة شؤونه، وكلّ هذا يتطلّب من الأسرة الوعي الكامل بحاجاته اللازمة لنموّه وتطوّره، ومن أهمّ هذه الحاجات حاجة الطفل إلى الشعور بالأمن والاستقرار وإلى تعزيزه بنفسه.^١

هذا وأنّ عملية التنشئة الاجتماعية ليست عفوية أو عشوائية، وإنّما هي تربية مقصودة ومعارية تساعد على الاستدماج في ثقافة مجتمعه لكي تصون التركيب الاجتماعي وتؤيّد، فعالم الاجتماع الفرنسي «دوركهايم» يرى بأنّ التربية جهد متواصل يأخذ به الطفل ألواناً من التفكير والعاطفة والسلوك التي ما كان ليتمكن الوصول إليها لو ترك وشأنه.^٢

٢- المدرسة

تعدّ المدرسة البيئة الاجتماعية الثانية التي تحتضن الطفل بعد الأسرة، ولها دورها الفاعل في تشكيل وصياغة مكونات الطفل النفسية والاجتماعية، إذ يُعرّف كلّ من أحمد سلامة وعبد السلام الغفّار المدرسة بأنّها مؤسسة اجتماعية اتّفق المجتمع على إنشائها بقصد المحافظة على ثقافته ونقل هذه الثقافة من جيل إلى جيل، كما أنّها تقوم بتوفير الفرص المناسبة للطفل لكي ينمو جسمانياً واجتماعياً إلى المستوى المناسب.^٣

والمدرسة هي ضرورة اجتماعية لجأت إليها المجتمعات لإشباع الحاجات

١. انظر: الأسرة والطفولة، خليل الفاعوري، ص ٣٣.

٢. انظر: مسؤولية الأسرة في تنشئة الطفل الاجتماعية، برهان مهلوبي، بحث منشور على موقع جامعة الملك سعود (الإنترنت).

٣. انظر: مدخل إلى علم النفس الاجتماعي، محمّد إبراهيم عيد، ص ١٢١.

التربوية والتعليمية، عجزت عن تأديتها بينة الأسره بعد تعقّد الحياة الاجتماعية^١، و ممّا زاد من أهميّة المدرسة في الوقت الحاضر و زادت مسؤولياتها في تربية الأطفال بعد أن فقدت الأسرة بعض أدوارها التقليدية، و قد جعل تعقّد الحياة الحاضرة إشراك الطفل في مجال الأسرة نادراً، بذلك فقد الطفل عاملاً مهماً في تربيته، ممّا يلقي العبء على المدرسة بتعويضه عمّا فقدته من فرص التربية.

و المدرسة بما لها من أساليب تربوية تستطيع ضبط المواقف التعليمية فيها، بحيث يحدث الآثار المرغوبة فيها، وهذا لا يتوفّر في المنزل أو المجتمع^٢، حيث يُعدّ دخول الطفل إلى المدرسة من أهم الخطوات في عملية التنشئة الاجتماعية و تعلّمه لقيم أخلاقية جديدة، فالأطفال قبل دخولهم المدرسة يعيشون في عالم منعزل غالباً ما يركّزون على والديهم، أمّا في المدرسة فقد تتّسع آفاقهم و يقضون أوقاتهم مع أقرانهم الذين هم في نفس أعمارهم، و يرتبطون معهم باهتمامات مشتركة، و التي تُعدّ حافزاً مهماً في عملية التنشئة الاجتماعية الصحيحة^٣، و أن تعمل المدرسة على تأكيد مقوّمات الشخصية القومية، و غرس القيم و الاتجاهات الدينية حتّى تعمّق الصلة بين الدين و الدنيا، و يتّصل ماضي المجتمع بحاضره و مستقبه في تكامل حيّ خلاق.^٤

٣- جماعة الأقران (الرفاق)

على الرغم من كون جماعة الأقران لا تمثّل مؤسسة بالمفهوم العلمي، إلّا أنّها

١. انظر: علم النفس الاجتماعي، خليل معوض، ص ١٨٥.

٢. انظر: العلوم السلوكية (مدخل إلى علم النفس الاجتماعي)، محمد شفيق، ص ١٤٧.

3. James M. Hensline, Essentials of Sociology, p 70 - 71.

٤. انظر: علم الاجتماع التربوي، ناصر ثابت، ص ٢٤٢.

ذات أهمية في بناء شخصية الطفل، إذ تقوم جماعة الأقران أو الرفاق أو الصحبة بدور مهم في عملية التنشئة الاجتماعية وفي النمو الاجتماعي للفرد، فهي تؤثر في معايير الاجتماعية و تمكن له القيام بأدواره الاجتماعية المتعددة.

و يتوقف مدى تأثير الفرد لجماعة الأقران على درجة ولانه لها ومدى تقبله لمعاييرها و قيمها و اتجاهاتها، و على تماسك هذه الجماعة و نوع التفاعل القائم بين أعضائها،^١ حيث إنه كلما تقدّم الطفل في عمره قلّ تأثير أسرته في عملية التأسيس و الإنماء الاجتماعي، و يقابل هذا الضعف الأسري ازدياد تأثير جماعات الأصدقاء و اللعب في المدرسة و خارجها؛ بسبب ميله لإقامة علاقات و صداقات مع أفراد نفس شريحته العمرية؛ لأنهم يمثلون طموحه و حيويته و هوايته و مصالحه،^٢ فمن خلال جماعة الأقران يتيح للطفل النمو الجسمي عن طريق ممارسة النشاط الرياضي و النمو العقلي، و عن طريق أوجه النشاط الاجتماعي و تكوين الصداقات و النمو الانفعالي عن طريق المساندة الانفعالية و نمو العلاقات العاطفية في مواقف الإنتاج و غيرها من الجماعات.^٣

٤- المؤسسة الدينية

تقوم المؤسسة الدينية بدور مهم في عملية التنشئة الاجتماعية؛ لما تتميز به من خصائص فريدة، أهمها إحاطتها بهالة من التقديس، و إيجابية المعايير السلوكية ثباتها و الإجماع على تدعيمها،^٤ إذ تقوم هذه المؤسسات (الجوامع و الكنائس و المعابد الأخرى) بتوجيه الناس و إرشادهم نحو القيم الأخلاقية و الإنسانية

١. انظر: علم النفس الاجتماعي، حامد عبد السلام، ص ٢٦٠ - ٢٦١.

٢. انظر: علم اجتماع الأسرة، معن خليل، ص ١٢٦ - ١٢٧.

٣. انظر: أسس علم النفس الاجتماعي، مختار حمزة، ص ٢٣٩.

٤. انظر: نفس المصدر، ص ٢٤١.

لتنقية النفس من النزعات العدوانية أو الخبيثة، وتذكير الناس بالعقاب الأخير في العالم الثاني (الآخرة) لكلّ منحرف عن التعاليم الدينية، فتتبلور في ذهنه صوراً محرمة لبعض السلوكيات تكون فيما بعد ضوابط دينية تحصّنه من مغريات الدنيا والانحراف.^١

و لا شكّ قد أصبح للأديان نفوذ ضخم في أغلب المجتمعات الإنسانية تكاد تفوق الضوابط الأخرى في المجتمع، فالدين له تأثير في تنظيم المجتمع، و هو يضبط سلوك الأفراد و الجماعات على السواء.

و يُعدّ الدين الإسلامي من أقوى الأديان ضبطاً للمجتمع، إذ يشمل الدين الإسلامي العبادات و المعاملات؛ أمّا العبادات فتتعلّق بالصلة بين العبد و ربه، بينما المعاملات تتعلّق بالعلاقات بين الأفراد.^٢

و الحقّ ليس ثمة عاطفة أو شعور إنساني أبعد غوراً و أرسب تأثيراً في حياة الفرد و المجتمع من العاطفة أو الشعور الديني، فالدين يفسّر وجوده في الحياة و علاقته بالعالم الطبيعي و الاجتماعي، و يحدّد دوره في الحياة و أساليب مواجهة الأزمات و التفاعل معها، و علاقته بالخالق سبحانه و تعالى و طرق التقرب منه.^٣

٥- المؤسسة الإعلامية

تُعدّ وسائل الإعلام من أهمّ العناصر المصاحبة لعملية التنشئة الاجتماعية، و التي تؤثر على تنشئة الأطفال سلباً و إيجاباً من خلال ما يطلّع عليه الطفل من مظاهر الحياة داخل المجتمع الذي يعيش فيه و المجتمعات الأخرى، و أنّ هذه الوسائل

١. انظر: علم اجتماع الأسرة، معن خليل، ص ١٣٠.

٢. انظر: علم الاجتماع التربوي، ناصر ثابت، ص ٢٧٤.

٣. انظر: الأسرة و الضبط الاجتماعي، قاسم محمّد (رسالة ماجستير غير منشورة)، ص ١٠٦.

تشدّ الطفل إليها من خلال ما يكتب و يعرض من برامج تحاكي قدراته في المجالات والكتب والتلفاز والسينما والمسرح وغيرها.

والاستفادة من وسائل الإعلام في التنشئة الاجتماعية للطفل ليست حديثة، فالحكايات والقصص والملاحم الشعبية كانت تُستعمل - قصداً و بغير قصد - في اكتساب الطفل كثيراً من عادات المجتمع و تقاليده، إلى أن أصبح للطفل مساحة من صفحة أو أكثر في جريدة يومية أو مجلة خاصة به أو برنامج إذاعي موجّه يقصده.^١

وتُعدّ وسائل الإعلام - ومنها التلفاز - بمثابة الناقل الأساسي للثقافة في عصرنا الحديث، و هي أدوات ثقافية تساعد على دعم المواقف أو التأثير فيها، و على تعزيز و نشر الأنماط السلوكية، و تحقيق التكامل الاجتماعي، و هي الوسيلة الأساسية بالنسبة للملايين في الحصول على الثقافة بجميع أشكال التعبير، و تستطيع أن تقدّم روائع الإبداع في الماضي و الحاضر.^٢

ولا تزال السينما و الإذاعة و التلفاز من أهمّ وسائل التسلية و الترفيه و قضاء وقت الفراغ و خاصة عند الأطفال، و قد اختلف الرأي بشأن هذه الوسائل فيما يتعلّق بمدى علاقتها بانحراف الأطفال، فتوصلوا من خلال دراساتهم و تجاربهم إلى نتائج تأثيرها على نفوس الأطفال إيجاباً و سلباً، كما اتّجهت كثير من الدول المعاصرة إلى الرقابة التامة على الوسائل و توجيهها قانونياً و ثقافياً؛ تفادياً

١. انظر: تنشئة الطفل وسبل الوالدين في معاملة و مواجهة مشكلاته، زكريا الشربيني و يسرية صادق، ص ١٤١.

٢. انظر: إشكالية الهوية بين الإعلام التلفزيوني و التنشئة الأسرية للطفل العربي، عبد الرحمن الغريب، مجلة الطفولة و التنمية، المجلس العربي للطفولة و التنمية، العدد ١، ٢٠٠١، ص ١٣٣.

لمضارّها، واستغلالها في ذات الوقت لفائدة الأطفال و الكبار على حدّ سواء.^١ هذا ولا شكّ إذا أحسن توجيهها فإنّها تستطيع أن تصبح أداة فعّالة و قوية في إرساء القواعد الخُلقية و الدينية لمجتمع فاضل، و تستطيع أيضاً أن تسمو بالعقل أحسن ما به من تفكير و إبتكار و خيال خصب و منتج،^٢ فالتلفاز اليوم ينافس المدرسة و الأسرة في عملية التنشئة الاجتماعية، حيث يكاد يجمع الباحثون على أهميّة الدور التربوي الذي يؤدّيه في حياة الأطفال، و هم يجمعون أيضاً - دون ريب - على جملة من الآثار السلبية التي يتركها التلفاز في حياة الأطفال النفسية و التربوية.^٣

المبحث الثاني: أثر التنشئة الاجتماعية في بناء شخصية الشريف المرتضى

تحدّثنا عن التنشئة الاجتماعية و أهميتها في تشكيل شخصية الإنسان، و لا سيّما في مرحلة الطفولة المبكّرة التي يُرسم من خلالها الإطار العامّ للشخصية، و سنبيّن في هذا المبحث أثر التنشئة الاجتماعية في شخصية الشريف المرتضى في ضوء ما تمّ التنظير له في المبحث الأوّل، و ذلك من حيث:

١ - الأسرة

ذكرنا في المبحث الأوّل أنّ الأسرة القوية المتماسكة المنسجمة التي يكون عمادها الإيمان و التقوى و يسودها الحبّ و الحنان و الخلق الرفيع، ينعكس كلّ ذلك في أبنائها، و من حسن حظّ الشريف المرتضى أنّه ينتمي إلى أسرة علوية

١. انظر: محاضرات في الثقافة و المجتمع، محمّد السويدي، ص ١٢٨.

٢. انظر: علم النفس الاجتماعي و الحياة المعاصرة، أحمد مبارك الكندري، ص ٤٢٢.

٣. انظر: التلفزيون و تحديات التنشئة الاجتماعية، أديب عقيل، مجلّة النبأ، العدد ٦٤، (الإنترنت).

شريفة غذّته بمكارم الأخلاق وسلّحته بالعلم، فزادته فخراً وعزّاً وسودداً. فمن حيث الأب يرجع نسبه إلى علي ابن الشريف أبي أحمد الحسين بن موسى بن محمّد الأعرج، ابن الملقّب أبا سبخة ابن إبراهيم ابن الإمام موسى الكاظم ابن الإمام جعفر الصادق ابن الإمام محمّد الباقر ابن الإمام علي زين العابدين ابن الإمام السبط الشهيد بكرلاء الحسين ابن الإمام علي بن أبي طالب عليهم أفضل التحية والسلام. وقال العمري بعد أن ذكر نسبه الشريف المتقدّم: «و هذا البيت أجل بيت لبني الكاظم عليه السلام».

أمّا أمّه فهي السيّدة الجليلة العلوية فاطمة بنت الناصر الصغير الحسن ابن أبي الحسين أحمد الناصر الكبير، صاحب جيش أبيه ابن علي ابن الناصر لدين الله أبي محمّد الحسن ابن أبي الحسن علي بن الحسن بن علي بن عمر الأشرف ابن الإمام علي زين العابدين ابن الإمام الحسين السبط الشهيد ابن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام^١. كان والده الشريف الحسين - رضوان الله تعالى عليه - سيّداً عظيماً مطاعاً، كانت هيّبه أشدّ من هيبة الخلفاء، خاف منه عضد الدولة فاستصفى أمواله، و كانت منزلته عند بهاء الدولة أرفع المنازل، ولقّبه بالطاهر والأوحد و ذي المناقب، و كان فيه كلّ الخصال الحسنة^٢.

أمّا من جانب الوراثة، فقد ثبت لدى العلماء أنّ الوراثة هي العامل الرئيس المحدّد للسمات الجسميّة، كالطول و الوزن و لون البشرة، كما ثبت أنّ عدداً من أوجه الشذوذ الجسمي أو الطّبيّ متّصلة اتّصلاً مباشراً في الجينات، إلّا أنّه عند الحديث عن وراثة الصفات أو الخصائص العقلية مثل الذكاء، فإنّ الخلاف يثور، فقد بيّنت نتائج دراسة بيركز (Berkes) أنّ أثر الوراثة في تحديد نسبة الذكاء يصل

١. انظر: مسائل الناصريات، الشريف المرتضى، ص ٩.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ١١.

إلى ٧٥٪، ودراسات العالم الأمريكي آثر جنسن (Jensen) الذي يعتقد أن حوالي ٨٠٪ من الاختلافات بين الناس في الذكاء يمكن تفسيرها بالفروق الوراثية المباشرة بين هؤلاء الناس.

و استدّل من يدعو إلى أثر البيئة في الذكاء، أنها تلعب دوراً مهماً في إعاقة نموّ الذكاء و القدرات العقلية. و أكدت أبحاث «جيزل ولورد» التي أجريها على أطفال ما قبل المدرسة الابتدائية في البيئات الاجتماعية و الاقتصادية العليا، أن هؤلاء يتكلّمون أسرع من أطفال البيئات الاجتماعية و الاقتصادية الدونية، و هكذا يثبت أثر البيئة في القدرات العقلية، و ظهر في الآونة الأخيرة رأي لبعض العلماء و الذي يعدّ الذكاء قدرة كامنة تتحدّد أصلاً نتيجة التكوين الوراثي للفرد، و أن للظروف البيئية تأثيرها في الذكاء و نموّه، فالبيئة تتيح لهذه القدرة فرصة النموّ و العمل، و من الممكن للبيئة أن تعمل على تحسين الذكاء و تطويره، و يدّل على ذلك الدراسة التي قام بها «كيفر» على ١٦ شاباً في إحدى مؤسسات ضعاف العقول، و التي تتراوح أعمارهم بين (١٥ - ١٨ سنة) عند بدء التجربة، و كان متوسط ذكائهم ٦٦.٣٪ حسب اختبار بينّه، و من ثمّ أعطى هؤلاء دروساً خاصّة تهدف إلى إثارة نشاطهم العقلي، و في نهاية التجربة كان متوسط ذكاء هذه المجموعة ٧٦.٤٪ بزيادة قدرها ١٠.١٪ درجة.

إن المتأمل في العرض السابق للدراسات و الأبحاث، يلحظ أن فريقاً من الباحثين أثبت أثر الوراثة في البناء العقلي، و فريقاً ثانياً أثبت أثر البيئة، و ثالثاً قرّر أن الذكاء قدرة كامنة موروثة و للبيئة تأثير بالغ فيها، و هذا هو الرأي الأصوب؛ لأنّ الباحثين لا يستطيعون إلغاء أثر البيئة، كما لا يستطيعون إلغاء أثر الوراثة، فالتفاعل الدائم بين ما هو موروث و ما في البيئة، هو الذي يحدّد البناء العقلي للشخصية، فعوامل الوراثة تزودنا بمجموعة من الخصائص و المهارات التي تؤثر في سرعة

تعاملنا مع بعض المهمّات العقلية، و البيئة التي نعيش فيها تحفّز هذه المهارات و تعمل على تنميتها.^١

و في ضوء ما تقدّم فإنّ الشريف المرتضى من حيث الوراثة فإنّه ينحدر من سلالة جليلة القدر عُرِفَت بالعلم و الفكر و الفطنة و النباهة، و لا شك أنّ هذه الأسرة عبّدت له الطريق و أتاحت له الفرصة بالتزوّد بالعلم و الثقافة، فقد أثر عنهم أنّهم كانوا يحثّون الناس على التعلّم و التحزّر من قيود الجهل، إذ يقول الرسول ﷺ: «أكثر الناس قيمة أكثرهم علماً، و أقلّ الناس قيمة أقلّهم علماً».^٢ و يقول الإمام علي عليه السلام: «يُنْبئ عن قيمة كلّ امرئ علمه و عقله»^٣، بل كان الإمام علي عليه السلام يوصي كميلاً بقوله: «يا كميل، ما من حركةٍ إلّا و أنت محتاجٌ فيها إلى معرفة».^٤

أمّا من حيث البيئة، فقد نشأ المرتضى في بغداد و هي حاضرة علمية آنذاك، جاء في معجم البلدان:

«إنّها أمّ الدنيا و سيّدة البلاد و جنة الأرض، و مدينة السلام و قبة الإسلام و مجمع الرافدين، و غرة البلاد و عين العراق و دار الخلافة، و مجمع المحاسن و الطيّبات، و معدن الظرائف و اللطائف، و بها أرباب الغايات في كلّ فنّ و آحاد الدهر في كلّ نوع. و كان أبو إسحاق الزجاج يقول: بغداد حاضرة الدنيا و ما عداها بادية. و كان أبو الفرج البغيا يقول: هي مدينة السلام بل مدينة الإسلام؛ فإنّ الدولة النبوية و الخلافة الإسلامية بها عشتا و فرختا و ضربتا بعروقهما و بسقتا بفروعهما، و إنّ هواءها أغذى من كلّ هواءٍ، و ماءها أعذب من كلّ ماء، و إنّ

١. انظر: أثر الوراثة و البيئة في بناء الشخصية في السّنة النبوية و الفكر التربوي المعاصر، محمّد سعد عبد اللطيف (الإنترنت: <http://www.alnoor.se/article>).

٢. العلم و الحكمة في الكتاب و السّنة، محمّد الريشهري، ص ٣٩.

٣. نفس المصدر، ص ٣٩.

٤. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، حسين نوري الطبرسي، ج ١٧، ص ٢٦٨.

نسبهما أرق من كل نسيم، وهي من الإقليم الاعتدالي بمنزلة المركز من الدائرة، و لم تزل بغداد موطن الأكاسرة في سالف الأزمان و منزل الخلفاء في دولة الإسلام. و كان ابن العميد إذا طرأ عليه أحد من منتحلي العلوم و الآداب و أراد امتحان عقله سأله عن بغداد، فإن فطن بخواصها و تنبّه على محاسنها و أثنى عليها، جعل ذلك مقدّمة فضله و عنوان عقله، ثم سأله عن الجاحظ، فإن وجد أثراً لمطالعة كتبه و الاقتباس من نوره و الاعتراف من بحره و بعض القيام بمسائله، قضى له بأنّه غرة شادخة في أهل العلم و الآداب، و إن وجده ذاماً لبغداد غفلاً عما يجب أن يكون موسوماً به من الانتساب إلى المعارف التي يختص بها الجاحظ، لم ينفعه بعد ذلك شيء من المحاسن. و لما رجع صاحب عن بغداد سأله ابن العميد عنها، فقال: بغداد في البلاد كالأستاذ في العباد، فجعلها مثلاً في الغاية في الفضل»^١.

كانت لهذه النشأة الطيبة للشريف المرتضى من حيث الأسرة المباركة و المكان، الأثر البالغ في بناء شخصيته الفذة، إذ اكتسب كل الكمالات الروحية و النفسية و العلمية و الاجتماعية منها، فانعكست على أفعاله و تروكه، فجمع بذلك الحُسنيين، إذ فاز في الدنيا و سعد في الآخرة.

كان الشريف المرتضى شغوفاً بالعلم فطناً سخياً جزل العطاء، كان يدرّ من ماله الطائل على تلامذته ليتفرّغوا بكلّهم إلى الدراسة من غير تفكير في أزمة المعيشة، فكان شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي يقتضي منه في الشهر اثني عشر ديناراً، و الشيخ القاضي ابن البرّاج الحلبي يستوفي ثمانية دنانير، و كمثلهما بقية تلامذته.^٢ و حكي الخطيب التبريزي:

«إنّ أبا الحسن علي بن أحمد بن علي بن سلك الفالي الأديب كان له نسخة

١. معجم البلدان، ياقوت الحموي، ج ١، ص ٣٣١.

٢. انظر: الشريف المرتضى و شعره في الغدير، العلامة الأميني، ص ١٤-١٥.

لكتاب الجماهرة لابن دريد في غاية الجودة، فدعته الحاجة إلى بيعها فباعها، فاشتراها الشريف المرتضى بستين ديناراً، فتصفّحها فوجد فيها أبياتاً بخطّ بايعها أبي الحسن المذكور، و الأبيات قوله:

أَنِسْتُ بِهَا عَشْرِينَ حَوْلًا وَبِعْتُهَا فَقَدْ طَالَ وَجَدِي بَعْدَهَا وَحَنِينِي
وَمَا كَانَ ظَنِّي أَنَّنِي سَأُبِيعُهَا وَلَوْ خَلَدْتَنِي فِي السَّجُونِ دُونِي
وَلَكِنْ لِضَعْفٍ وَافْتِقَارٍ وَصِيبَةٍ صِغَارٍ عَلَيْهِمْ تَسْتَهْلُ شُؤُونِي
فَقُلْتُ وَ لَمْ أَمْلِكْ سَوَابِقَ عِبْرَتِي مَقَالَةَ مَكْوِي الْقُوَادِ حَزِينِي
وَقَدْ تُخْرِجُ الْحَاجَاتُ يَا أُمَّ مَالِكٍ كِرَائِمَ مِنْ رَبِّ بِهِنَّ ضَنِينِي
فَأَرْجِعِ النِّسْخَةَ إِلَيْهِ وَتَرَكْ لَهُ الدَّنَانِيرَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى»^١

كان الشريف المرتضى فطناً حادّ الذكاء، قال الطبرسي في الاحتجاج:

«دخل أبو العلاء المعري الدهري على السيد المرتضى قدس الله سرّه، فقال له: أيها السيد، ما قولك في الكل؟ فقال السيد: ما قولك في الجزء؟ فقال: ما قولك في الشعري؟ فقال: ما قولك في التدوير؟ قال: ما قولك في عدم الانتهاء؟ فقال: ما قولك في التحيز والناعورة؟ فقال: ما قولك في السبع؟ فقال: ما قولك في الزائد البري من السبع؟ فقال: ما قولك في الأربع؟ فقال: ما قولك في الواحد والاثنين؟ فقال: ما قولك في المؤثّر؟ فقال: ما قولك في المؤثّرات؟ فقال: ما قولك في النحسين؟ فقال: ما قولك في السعدين؟ فبهت أبو العلاء. فقال السيد المرتضى عليه السلام عند ذلك: ألا كلّ ملحد ملهد. و قال أبو العلاء: أخذته من كتاب الله عز وجل: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشُّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾. و قام و خرج.

فقال السيد عليه السلام: قد غاب عنا الرجل و بعد هذا لا يرانا. فسئل السيد عن شرح

١. الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، صدر الدين الشيرازي، ص ٤٦٢.

هذه الرموز و الإشارات، فقال: سألني عن الكلّ و عنده الكلّ قديم، و يشير بذلك إلى عالم سماء العالم الكبير، فقال لي: ما قولك فيه؟ أراد أنّه قديم، فأجبت عن ذلك و قلت له: ما قولك في الجزء؟ لأنّ عندهم الجزء محدث و هو المتولّد عن العالم الكبير، و هذا الجزء هو العالم الصغير عندهم، و كان مرادي بذلك أنّه إذا صحّ أنّ هذا العالم محدث فذلك الذي أشار إليه إن صحّ فهو محدث أيضاً؛ لأنّ هذا من جنسه على زعمه و الشيء الواحد و الجنس الواحد لا يكون بعضه قديماً و بعضه محدثاً، فسكت لمّا سمع ما قلته.

و أمّا الشّعري أراد أنّها ليست من الكواكب السيّارة؛ لأنّه قديم، فقلت له: ما قولك في التدوير؟ أردت أنّ الفلك في التدوير و الدورات، فالشّعري لا يقدر في ذلك. و أمّا عدم الانتهاء أراد بذلك أنّ العالم لا ينتهي لأنّه قديم، فقلت له: قد صحّ عندي التحيّز و التدوير وكلاهما يدلّان على الانتهاء.

و أمّا السبع أراد بذلك النجوم السيّارة التي عندهم ذوات الأحكام، فقلت له: هذا باطل بالزائد البري الذي يُحكم فيه بحكم لا يكون ذلك الحكم منوطاً بهذه النجوم السيّارة التي هي الزهرة، و المشتري، و المريخ، و عطارد، و الشمس، و القمر، و الزحل.

و أمّا الأربع أراد بها الطبائع، فقلت له: ما قولك في الطبيعة الواحدة النارية يتولّد منها الدابة بجلدها تمسّ الأيدي ثمّ تطرح ذلك الجلد على النار فيحترق الزهومات و يبقى الجلد صحيحاً؛ لأنّ الدابة خلقها الله على طبيعة النار، و النار لا تحرق النار، و الثلج أيضاً يتولّد فيه الديدان و هو على طبيعة واحدة، و الماء في البحر على طبيعتين يتولّد عنه السموك و الضفادع و الحيات و السلاحف، و غيرها، و عنده لا يحصل الحيوان إلّا بالأربع، فهذا مناقض لهذا.

و أما المؤثر أراد به الزحل، فقلت له: ما قولك في المؤثرات، أردت بذلك أن المؤثرات كلهن عنده مؤثرات، فالمؤثر القديم كيف يكون مؤثراً.

و أما النحسين أراد بهما أنهما من النجوم السيارة إذا اجتماعا يخرج من بينهما سعداً، فقلت له: ما قولك في السعدين إذا اجتماعا خرج من بينهما نحس؟ هذا حكم أبطله الله تعالى ليعلم الناظر أن الأحكام لا تتعلق بالمسخرات؛ لأن الشاهد يشهد على أن العسل و السكر إذا اجتماعا لا يحصل منهما الحنظل و العلقم، و الحنظل و العلقم إذا اجتماعا لا يحصل منهما الدبس و السكر، هذا دليل على بطلان قولهم.

و أما قولي: ألا كل الملحد ملهد، أردت أن كل مشرك ظالم؛ لأن في اللغة: ألحد الرجل عن الدين إذا عدل عن الدين، و ألهد إذا ظلم. فعلم أبو العلاء ذلك و أخبرني عن علمه بذلك، فقرأ: «يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ». و قيل: إن المعري لما خرج من العراق سئل عن السيد المرتضى [رض] فقال:

يا سائلني عنه لما جئت أسأله ألا هو الرجل العاري من العار^١
و لشرفه العلوي الوضاح و خلقه الرفيع و لعلمه الواسع، فؤضت إليه نقابة الطالبين بعد وفاة أخيه الشريف الرضي، فأصبح بذلك له الولاية و السلطة العامة على العلويين في أقطار العالم، و النظر في أمورهم في كل ورد و صدر.
و لجلالة قدره أطلقت عليه الكثير من الألقاب، مثل: المرتضى، و الأجل الطاهر، و ذي المجدين. و كان يُلقب أيضاً بالثمانين؛ لما كان له من الكتب ثمانون ألف مجلداً، و من القرى ثمانين قرية تُجبي إليه و كذلك من غيرهما، حتى أن مدة عمره كانت ثمانين سنة و ثمانية أشهر. و صنّف كتاباً يقال له الثمانون.^٢

١. الاحتجاج، الشيخ الطبرسي، ج ١، ص ٣٣٤-٣٣٧.

٢. انظر: الشريف المرتضى و شعره في الغدير، العلامة الأميني، ص ١٦.

٢- المدرسة

ذكرنا في المبحث الأول أنَّ المدرسة تُعدُّ البيئة الاجتماعية الثانية التي تحتضن الطفل بعد الأسرة، ولها أثرها الفاعل في تشكيل و صياغة مكوّنات الفرد النفسية و الاجتماعية، و يعتمد هذا الأمر على طبيعة النظام التربوي و المناهج الدراسية و الأساتذة الأكفاء الذين تُناط بهم مهنة التعليم، و ممّا لا شكّ فيه أنَّ الشريف المرتضى سنحت له الفرصة بأن يتلقّى العلوم على أشهر الأساتذة و المشايخ الذين عُرفوا بالعلم و الفضيلة، و منهم:

١- الشيخ المفيد: العالم المتكلم المشهور، اشتهر بكثرة علمه، و هو محمّد بن محمّد بن عبد السلام العكبري البغدادي المكنى بأبي عبد الله و ابن المعلم.

٢- ابن نباتة: الشاعر المشهور، و هو أبو نصر عبد العزيز بن عمر بن محمّد بن أحمد بن نباتة السعدي.

٣- المرزباني: و هو أبو عبد الله محمّد بن عمران بن موسى بن عبيد الله، المعروف بالمرزباني، كان راوية للأخبار و الآداب و الشعر.

٤- ابن جنيقا: و هو أبو القاسم بن عبد الله بن عثمان بن يحيى الدقاق المعروف بابن جنيقا، كان قاضياً محدثاً ثقة مأموناً حسن الخلق.

٥- أبو عبد الله القمي: و هو الحسين بن علي بن الحسين بن بابويه، أخو الشيخ الصدوق، كان جليل القدر عظيم الشأن في الحديث. و قد وثّقه أصحاب التراجم، و أخباره مشهورة في كتبهم.^١

و من الجدير بالذكر أنَّ فاعلية التعلّم و التعليم تتأثّر بدرجة كفاءة المعلم و ذكائه و قيمه و اتجاهاته و ميوله الشخصية، و أنَّ التفاعل المستمرّ بين المعلم و

١. انظر: تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ١١.

المتعلّم يزيد من نشاط المتعلّم و بالتالي يحسن في نتاج تعلّمه.
و قد يعود فضل تعلّمه إلى والديه؛ لما شاهداه ذهنيته الوقّادة و استعداداه الكبير
لتحصيل العلم و المعرفة، فحرصا على تعليمه، و أخصّ بالذكر أمّه الكريمة
فاطمة، حيث عنت بتربيته و تربية أخيه الشريف الرضيّ عناية بالغة، خصوصاً
عندما أحسّت بعظم المسؤولية الملقاة على عاتقها في غيبة والدهما الشريف في
منفاه، و ذلك بحكم الجائرين و المتسلّطين آنذاك، نجد هذه السيّدة الجليلة
قصّدت بنفسها شيخ الطائفة الإمامية و زعيمها الفقيه المتكلّم، ابن المعلّم الشيخ
المفيد، ملتزمة منه أن يتولّى تعليمهما.

قال ابن أبي الحديد: «حدّثني فخار بن معدّ العلوي الموسويؒ، قال: رأى
المفيد أبو عبد الله محمّد بن النعمان الفقيه الإمام في منامه كأنّ فاطمة بنت رسول
الله ﷺ دخلت عليه و هو في مسجده بالكرك و معها ولداها الحسن و الحسينؒ
صغيرين، فسلمتهما إليه و قالت له: علّمهما الفقه. فانتبه متعجباً من ذلك، فلمّا
تعالى النهار في صبيحة تلك الليلة التي رأى فيها الرؤيا، دخلت إليه المسجدة
فاطمة بنت الناصر و حولها جواربها و بين يديها ابناها محمّد الرضيّ وعلي
المرتضى صغيرين، فقام إليهما و سلّم عليهما، فقالت له: أيّها الشيخ، هذان ولداي قد
أحضرتهما لتعلّمهما الفقه، فبكى أبو عبد الله، و قصّ عليهما المنام، و تولّى
تعليمهما الفقه، و أنعم الله عليهما، و فتح لهما من أبواب العلوم و الفضائل ما
اشتهر عنهما في آفاق الدنيا»^١.

و بهذه العناية في التربية السليمة و التعليم السليم، أصبح الشريف المرتضى
أوحد زمانه فضلاً، و علماً، و فقهأً، و كلاماً، و حديثاً، و شعراً، و خطابةً، و كرمأً، و

١. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ١، ص ٤١.

جاءها. ولولا هذه التنشئة السليمة لما كان للشريف المرتضى أن يكون، إذ إن نمو العقل من وجهة نظر علماء النفس يمرّ بمرحلتين:

الأولى: نمو طبيعي فطري؛ وهو عبارة عن نمو يقوم على أساس قانون الخلقة ونظام التكوين، يخضع له العقل تدريجياً وله سقف زمني معين، كالنمو الطبيعي للجسم، ويتوقف عن النمو بتوقف نمو الجسم عندما يبلغ حده.

الثانية: نمو اكتسابي؛ وهو عبارة عن تكامل يكتسبه العقل نتيجة دراسات علمية وتجارب عملية، والأبواب مفتوحة أمام النمو المكتسب لمواصلة النشاطات العلمية والعملية مع عمر الشخص.

لذلك نجد أهل البيت عليهم السلام اهتموا بمسألة النمو المكتسب للعقل، عن طريق تلقي العلم واكتساب التجارب، فقد أكدوا على هذه الحقيقة في الكثير من الروايات، يقول الإمام علي عليه السلام: «العقل غريزة تزيد بالعلم والتجارب»،^١ وقال: «كثرة النظر في العلم يفتح العقل».^٢

ولا شك أن الدراسات والمناقشات العلمية ومجالسة ذوي العقول والمفكرين والاستماع لأحاديثهم وآرائهم الحكيمة، من شأنها أن تنمي عقل الإنسان وتثيره وتفجر طاقاته واستعداداته الدفينة، هذا ما أشار إليه الإمام علي عليه السلام بقوله: «من ترك الاستماع من ذوي العقول مات عقله».^٣

كان الشريف المرتضى مصداقاً لهذه الأحاديث، فجالس العلماء وغرف من نعيمهم، فعرف بغزارة علمه التي حدت العلماء إلى البخوع له والرضوخ لتعاليمه، فكان عالماً ومتكلماً وشاعراً مجيداً. وعن الشيخ عز الدين أحمد بن مقبل أنه

١. عيون الحكم والمواعظ، الواسطي، ص ٥٢.

٢. بحار الأنوار، المجلسي، ج ١، ص ١٥٩.

٣. مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل، حسين نوري الطبرسي، ج ١١، ص ٢٠٧.

قال: «لو حلف إنسان أنَّ السيد المرتضى كان أعلم بالعربية من العرب، لم يكن عندي آثماً. و قد بلغني عن شيخ من شيوخ الأدب بمصر أنه قال: واللَّهِ إنِّي استفدت من كتاب الغرر و الدرر مسائل لم أجدها في كتاب سيبويه و غيره من كتب النحو، و كان نصير الدين الطوسي إذا جرى ذكره في درسه يقول: صلوات الله عليه، و يلتفت إلى القضاة و المدرسين الحاضرين و يقول: كيف لا يُصَلَّى على السيد المرتضى؟!»^١

و كان يختلف إلى متدى تدريسه الجماهير من فطاحل العلم و النظر، فيميرهم بسائغ علمه و يرويههم بنمير أنظاره العالية، فتخرج من تحت منبره نوابغ الوقت من فقيه بارع، و متكلم مناظر، و أصولي مدقق، و أديب شاعر، و خطيب مبدع، منهم على سبيل المثال لا الحصر:

١- الطوسي: و هو أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي، الفقيه الأصولي و المحدث الشهير.

٢- أبو يعلى الديلمي (سالار): و هو محمد بن حمزة أو ابن عبد العزيز الطبرستاني، و كان ينوب عن أستاذه المرتضى في التدريس، و هو فقيه متكلم.

٣- أبو الصلاح الحلبي: و هو الشيخ تقي الدين ابن النجم الحلبي، خليفة المرتضى في البلاد الحلبية و من كبار علماء الإمامية.

٤- ابن البراج: و هو أبو القاسم القاضي السعيد، عبد العزيز بن نحرير بن عبد العزيز ابن البراج.

٥- أبو الفتح الكراجكي: و هو الشيخ الإمام العلامة أبو الفتح محمد بن علي بن عثمان الكراجكي، عالم، فاضل، متكلم، فقيه، محدث، ثقة جليل القدر.

١. الشريف المرتضى و شعره في الغدير، العلامة الأميني، ص ٨.

٦ - عماد الدين ذو الفقار: و هو السيّد الإمام عماد الدين ذو الفقار محمّد بن معبد بن الحسن بن أبي جعفر، الملقّب بحميدان، أمير اليمامة ابن إسماعيل بن يوسف بن محمّد بن يوسف بن الأخيضر بن موسى الجون بن عبد الله المحض بن الحسن المثنى بن الحسن السبط ابن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، كان فقيهاً عالماً متكلماً ورعاً.

٧ - الدوريسي: هو أبو عبد الله جعفر بن محمّد بن أحمد ابن العباسي الرازي الدوريسي، من أكابر علماء الإمامية، اشتهر في جميع الفنون.

٨ - من الخلفاء: الطائع لأمر الله، و القادر، و ابنه القائم بأمر الله، و أبو العباس محمّد ابن القائم بأمر الله.

٩ - من الملوك: بهاء الدولة البويهى، و أبناؤه: شرف الدولة، و سلطان الدولة، و ركن الدين جلال الدولة، و أبو كاليبجار المرزيان.

١٠ - من الوزراء: أبو غالب محمّد بن خلف، و أبو علي الرخجي و أبو علي الحسن بن حمد، و أبو سعيد بن عبد الرحيم، و أبو الفتح، و أبو الفرج محمّد بن جعفر بن فسانجس، و أبو طالب محمّد بن أيوب بن سليمان البغدادي، و أبو منصور بهرام بن مافنة. و غيرهم الكثير من النقباء و الأمراء و القضاة و الأدباء.^١

٣ - الأقران

ذكرنا أنّ الصداقة تسهم في إكساب الفرد العديد من المهارات و القدرات و السمات الشخصية المرغوب فيها اجتماعياً، و لا يقتصر تأثيرها على هذه المجالات فحسب، بل تؤثر حتّى على مستوى تحصيل الفرد، إذ أظهرت دراسة واقعية أجراها «أبشتين» أنّ الطلاب ذوي التقديرات المنخفضة أو المرتفعة في

١. انظر: تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ١١ - ١٢.

التحصيل الدراسي و الذين تربطهم صداقة مع تلاميذ مرتفعي التحصيل، قد حصلوا على درجات أعلى بعد مرور عام دراسي مقارنةً بزملائهم الذين ارتبطوا بزملاء منخفضي التحصيل، و يفسر «أبشتين» ذلك التأثير في ضوء الاقتداء و التقليد و الرغبة في المحاكاة و تحقيق الذات و الإفادة من مهارات و خبرات الزملاء الأكثر تفوقاً من خلال عمليات المقارنة الاجتماعية التي تكشف أمام الفرد وجود فروق متسعة بين مستواه الدراسي و مستوى زميله، مما يحفزهُ لتقليل تلك الفجوة.^١

و من الجدير بالذكر أن صديق المرتضى و رفيق دربه هو أخوه الرضي، و هو عالم كبير جليل القدر عظيم المنزلة، كانا يتسابقان في طلب العلم و التقوى و العبادة، فأثر كلٌ منهما بالآخر.

الخاتمة

في ضوء ما تقدم اتضح أن عملية التنشئة الاجتماعية هي عملية قديمة و مستمرة مارسها المجتمعات البشرية عبر تاريخ حياتها، هذا و قد أكد العديد من العلماء و الفلاسفة على مرّ العصور بأن التنشئة الاجتماعية هي عملية مكتسبة يكتسبها الطفل من بيئته الاجتماعية التي يعيش فيها و التي تبدأ من الأسرة، و على الرغم من أن الأسرة هي المؤسسة الاجتماعية الرئيسة التي تقوم بعملية التنشئة الاجتماعية، إلا أنها فقدت الكثير من وظائفها بسبب التغيرات و التطورات التي حدثت في المجتمع، فأصبحت غير قادرة على أن تقوم بهذه العملية لوحدها، مما أدى إلى ظهور مؤسسات أخرى تقوم بدعم و مشاركة العملية الاجتماعية، و على الرغم من أن التأثيرات التي تحدثها هذه المؤسسات تكون متباينة، إلا أنها جميعاً

١. انظر: الصداقة من منظور علم النفس، أسامة سعد، ص ٤٩.

تشارك في وظيفة واحدة هي قيامها في عملية التنشئة الاجتماعية. و بناءً على ما تقدّم يمكن أن نستخلص الآتي:

١ - الشريف المرتضى ينتمي إلى أسرة علوية عريقة عُرفت بالعلم و الورع و التقوى و الجاه، مدّته بكلّ مقومات النجاح الوراثية و البيئية.

٢ - ولد الشريف المرتضى في بغداد و تلقّى تعليمه فيها، و لا يخفى على المتلقّي ما لبغداد من مكانة علمية آنذاك سمحت له بالتزوّد بالعلم و المعرفة.

٣ - تتلمذ الشريف المرتضى على أشهر العلماء و الفقهاء و المتكلمين و الشعراء، أمثال الشيخ المفيد وابن نباتة و غيرهما، و كان أثرهم واضحاً في شخصيته.

٤ - الأقران لهم أثر كبير متبادل بينهم، و قد كان لأقران الشريف المرتضى أثر في صقل موهبته العلمية و المعرفية، و منهم على سبيل المثال لا الحصر أخوه الشريف الرضي.

قائمة المصادر

١. اتجاهات تربية الطفل في المملكة العربية السعودية، هناء مطلق، الرياض: دار العلوم للطباعة والنشر، ١٩٨١م.
٢. أثر الحرمان من الوالدين في تطوّر التعاطف عند الطفل السوداني، حاجة حسن أحمد، أطروحة دكتوراه، كلية التربية، جامعة بغداد، ٢٠٠٠م.
٣. أثر الوراثة والبيئة في بناء الشخصية في السنة النبوية والفكر التربوي المعاصر، محمد سعيد عبد اللطيف، الإنترنت: <http://www.alnoor.se/article>
٤. أساسيات التنشئة الاجتماعية للطفولة، محمد صالحة ومصطفى حوامدة، أريد: دار الكندي للنشر والتوزيع، ١٩٩٤م.
٥. أساليب التنشئة الأسرية الصحيحة لأبناء الشهداء، ناجح حمزة المعموري، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة بغداد، ١٩٩٠م.
٦. أسس علم النفس الاجتماعي، مختار حمزة، جدة: دار البيان العربي، الطبعة الثانية، ١٩٨٢م.
٧. إشكالية الهوية بين الإعلام التلفزيوني والتنشئة الأسرية للطفل العربي، عبد الرحمن الغريب، مجلة الطفولة والتنمية، المجلس العربي للطفولة والتنمية، العدد ١، ٢٠٠١م.
٨. الاحتجاج، أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي (٥٤٨هـ)، تعليق: السيد محمد باقر الخراسان، سلسلة كتب المناظرات (٥)، إعداد مركز الأبحاث العقائدية.
٩. الأسرة والتنشئة الاجتماعية، فيصل عايض الهاجري، الإنترنت <http://www.ltf.org.ir/arabi>
١٠. الأسرة والضغط الاجتماعي، قاسم محمد، رسالة ماجستير غير منشورة، قسم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة بغداد، ٢٠٠٠م.
١١. الأسرة والطفولة، خليل الفاعوري، عمان: المكتبة الوطنية، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.
١٢. الانحراف رحلة تبدأ من التنشئة الاجتماعية، الفقر - رفاق سوء، إبراهيم هيفاء و زهور كمال، جريدة تشرين، ٢٠٠٦ - الإنترنت: www.nesasy.com
١٣. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر المجلسي (١١١١هـ)، بيروت:

مؤسسة الوفاء، ١٩٨٣م.

١٤. بعض ملامح التنشئة الاجتماعية للطفل في الخليج العربي، علاء الدين البياتي، بحث منشور في مجلة العلوم الاجتماعية، العدد ٣، ١٩٧٩م.

١٥. التلفزيون وتحديات التنشئة الاجتماعية، أديب عقيل، مجلة النبأ، العدد ٦٤، الإنترنت: 2001
Http: www.annabaa.org/nba

١٦. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، بيروت: دار الأضواء، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.

١٧. التنشئة الاجتماعية، البحرين: المؤسسة العربية للطباعة والنشر، المكتب التنفيذي لمجلس وزراء العمل بدول مجلس التعاون، ١٩٩٤م.

١٨. التنشئة الاجتماعية في الأسرة العراقية، أنعام جلال القصيري، أطروحة دكتوراه غير منشورة، قسم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة بغداد، ١٩٩٥م.

١٩. تنشئة الطفل وسبل الوالدين في معاملة ومواجهة مشكلاته، زكريا الشربيني و يسرية صادق، القاهرة: دار الفكر العربي، ٢٠٠٠م.

٢٠. التنشئة الوالدية والأمراض النفسية، علاء الدين كفاني، مصر: دار هجر للطباعة، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.

٢١. دراسات في علم الاجتماع التربوي، ناصر ثابت، الكويت: دار الفلاح، ١٩٩٢م.

٢٢. الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، صدر الدين الشيرازي، قدّم له العلامة السيد محمد صادق بحر العلوم، قم: منشورات مكتبة بصيرتي - شارع إرم، الطبعة الثانية، ١٣٩٧هـ.

٢٣. دور الأسرة في تنشئة أبنائها على اتخاذ القرار وثقة بالنفس، فاطمة إسماعيل، قسم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة بغداد، ٢٠٠٢م.

٢٤. ديناميكية العلاقات الأسرية، إقبال محمد بشير و آخرون، الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث.

٢٥. سيكولوجية التنشئة الاجتماعية، صالح محمد علي، عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع و الطباعة، ١٩٩٨م.

٢٦. سيكولوجية النمو للطفولة والمراهقة، خليل معوض، الإسكندرية: دار الفكر الجامعي،

الطبعة الثانية، ١٩٨٩م.

٢٧. الشريف المرتضى وشعره في الغدير، العلامة الأميني (١٣٩٢هـ)، سلسلة الكتب المؤلفة في أهل البيت (عليه السلام)، (٧٦)، إعداد مركز الأبحاث العقائدية.

٢٨. علم اجتماع الأسرة، معن خليل، عمان: دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

٢٩. علم النفس الاجتماعي، حامد عبد السلام، القاهرة: عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٩٧٤م.

٣٠. علم النفس الاجتماعي، خليل معوض، الإسكندرية: دار الفكر الجامعي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

٣١. علم النفس الاجتماعي والحياة المعاصرة، أحمد مبارك الكندري، الكويت: مكتبة الفلاح، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.

٣٢. علم النفس ومشكلات الحياة الاجتماعية، ميشيل أرجايل، الكويت: دار القلم.

٣٣. العلم والحكمة في الكتاب والسنة، محمد الريشهري، قم: نشر دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٣٧٦هـ.

٣٤. العلوم السلوكية (مدخل إلى علم النفس الاجتماعي)، محمد شفيق، الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، ٢٠٠٠م.

٣٥. عيون الحكم والمواظ، علي الواسطي، المصدر موجود في المكتبة الشاملة الإلكترونية.

٣٦. الصداقة من منظور علم النفس، أسامة سعد أبو سريع، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، ١٤١٤هـ.

٣٧. مبادئ الفلسفة وعلم الاجتماع، منية المحروس وآخرون، سوريا: المؤسسة العامة للمطبوعات، ٢٠٠٨م.

٣٨. محاضرات في الثقافة والمجتمع، محمد السويدي، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٩٠م.

٣٩. مدخل إلى علم النفس الاجتماعي، محمد إبراهيم عيد، القاهرة: مكتبة الإنجلو المصرية، ٢٠٠٥م.

٤٠. مسائل الناصريات، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: مركز البحوث والدراسات

العلمية، مؤسسة الهدى، ١٩٩٧م.

٤١. مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، حسين نوري الطبرسي (١٣٢٠هـ)، بيروت مؤسسة آل

البيت للطباعة، الطبعة الثانية، ١٩٨٨م.

٤٢. مسؤولية الأسرة في تنشئة الطفل الاجتماعية، برهان مهلوب، بحث منشور على موقع جامعة

الملك سعود (الإنترنت).

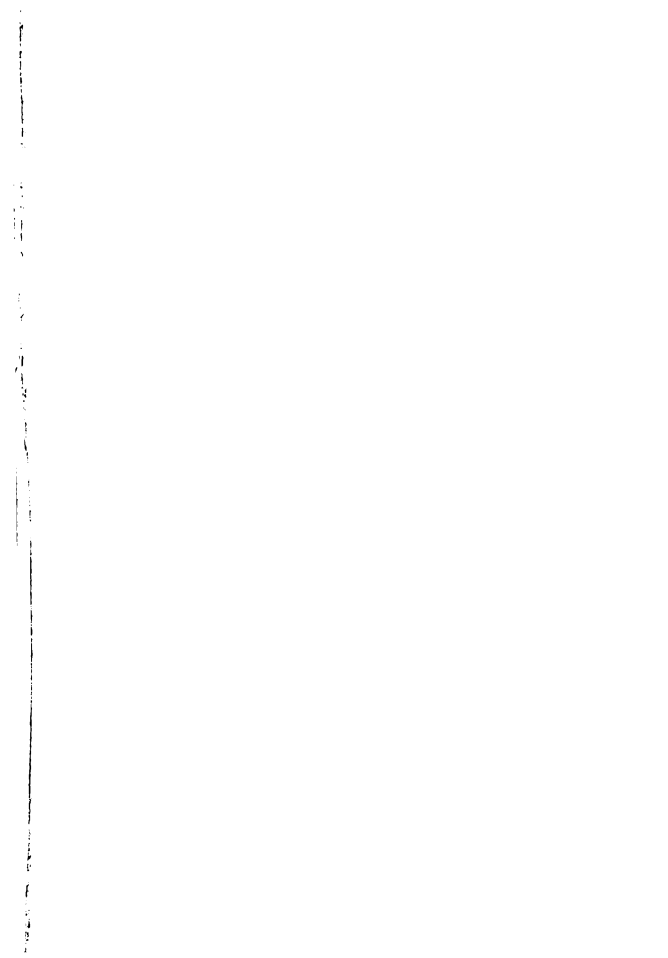
٤٣. معجم البلدان، ياقوت الحموي (٦٢٦هـ)، المصدر موجود في المكتبة الشاملة الإلكترونية.

٤٤. مقدمات لدراسة المجتمع العربي، هشام الشرابي، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، الطبعة

الثانية، ١٩٧٧م.

45. James M. Hensline, Essentials of Sociology, fifth edition, The United States

of America, 2004. p70-71



(٣)

مع المعتوق في كتابه:

«الشريف المرتضى، حياته، ثقافته، أدبه و نقده»

الباحث عماد الهلالي

الملخص

في هذا العرض والدراسة يركّز الباحث اهتمامه على ما كتبه الدكتور أحمد محمد المعتوق حول الحياة العلمية للشريف المرتضى. هذا الكتاب و على الرغم من أهميته العلمية، لا يخلو من بعض الأخطاء، منها انتساب بعض الرسائل إلى الشريف المرتضى خطأً، وعدم الاكتراث أو الغفلة عما صدر من كتب السيّد في إيران بصورة محقّقة أخيراً، و تكرر بعض العبارات سهواً.

المقدمة

كانت بغداد التي تقف فوق جميع المدن المتعدّدة في القرن الرابع الهجري، حيث هي موئل العلم، و مثابة العلماء، و ملتقى الكتاب و الشعراء و الأدباء، فيها غنيت ساحات الخلفاء و الملوك و الرؤساء بفنون المناظرة و المساجلة و الجدل، و عمرت المكتبات بألوف الكتب المؤلّفة و المترجمة، المطوّلة و المختصرة، و غصّت دور العلماء و حلقات الدروس بطلّاب الأدب، و رواد العلم و المعرفة من شتى الجهات، كما كانت مركزاً عظيماً للدراسات الدينية

و الدراسات العلمية الأخرى.^١

من الكتب المهمة التي صدرت مؤخراً عن السيد المرتضى كتاب: الشريف المرتضى، حياته، ثقافته، أدبه و نقده، لمؤلفه السعودي الدكتور أحمد محمد المعتوق. صدر الكتاب عام ٢٠٠٨م عن المؤسسة العربية للدراسات و النشر في بيروت.

ولد المعتوق عام ١٩٤٧م، من أسرة علمية في المملكة العربية السعودية، تلقى تعليمه الأولي في مدينة النجف في العراق، و درس في مدارسها الابتدائية في منتدى النشر، و تخرج من ثانويتها. ثم التحق بكلية الفقه عام (١٩٧٢م)، ثم عاد إلى بلده القطيف و مارس التدريس فيها، ثم أرسل إلى الولايات المتحدة الأمريكية لإكمال دراسته، فحصل على الماجستير و الدكتوراه في الأدب و النقد الأدبي من جامعة بنسلفانيا سنة (١٩٨٧م). ثم عاد إلى المملكة العربية السعودية و عمل أستاذاً في جامعة الملك عبد العزيز، ثم أستاذاً في اللغة و الأدب في قسم الدراسات العربية و الإسلامية بجامعة الملك فهد للبترول و المعادن.

له مجموعة كبيرة من الأبحاث و الدراسات النقدية في مجالات الأدب و الشعر و اللغة، منشورة في طائفة من الدوريات العلمية و المجلات الجامعية المتخصصة. له مجموعة كبيرة من الأعمال الشعرية منشورة في عدد وافر من المجلات الأدبية و الثقافية العربية.

عضو في عدد من المنظمات و الجمعيات العلمية العالمية و الهيئات الأدبية و الثقافية، المحلية و العربية، و قد شارك في العديد من المؤتمرات و الندوات. صدر له مجموعة من الكتب، منها: الحصيصة اللغوية، أهميتها، مصادرها، وسائل

١. انظر في ذلك: مقدّمة تحقيق الأستاذ محمد أبي الفضل إبراهيم لكتاب: أمالي المرتضى، ص ٥؛ كذلك انظر: خطط بغداد في العهود العباسية الأولى، يعقوب ليسنر، ص ١٩.

تنميتها، و المعاجم اللغوية العربية العامة، المعاجم العربية ثنائية اللغة، و نظرية اللغة الثالثة، و

الشريف المرتضى (٣٥٥ - ٤٣٦هـ) عالم و متكلم و شاعر و أديب و فقيه، يكاد يجمع مؤرخو عصره على الإشادة بذكره و بما كان يتمتع به من جلال الشخصية و تعدد المواهب و الشهرة، و علو المكانة بين علماء زمانه و أدباء عصره، و قد نص كثير منهم على أنه كان من أئمة المسلمين في الفقه و الأصول و التفسير و علم الكلام، و من أبرز من نبع في علوم العربية و النقد و الشعر و الأدب.

للسيد المرتضى جوانب متعددة في حياته العلمية و العملية، لا يسعنا البحث هنا أن نأخذ بجميع جوانبه، فأحببنا أن نعطي لمحة عن مكانة المرتضى في الحوار مع المذاهب و الأديان الأخرى و مواقفه منها، و من هذه الأديان و المذاهب نأخذ اليهودية على سبيل المثال، و كيف استطاع أن يتعامل معهم بأسلوبه الخاص.

من تلك المواقف و على سبيل المثال، في زمن الشريف المرتضى علم الهدى (ت ٤٣٦هـ)، يُذكر بأنه أصاب الناس في ذلك الوقت قحطاً شديداً، فاحتال رجل يهودي على تحصيل قوت يحفظ نفسه، فحضر يوماً مجلس المرتضى، فاستأذنه أن يقرأ عليه شيئاً من علم النجوم، فأذن له و أمر له بجائزة تجري عليه كل يوم.^١ و نجد في تراث اليهود القرائين البعض من أقوال و آراء الشريف المرتضى، و على سبيل المثال رأينا في مقدمة كتاب الإيماة للفضل بن سهل التستري^٢ (كان حياً في أواخر الربع الثالث من القرن الخامس للهجرة/الحادي عشر للميلاد)، بأن هناك رسالة للمتكلم اليهودي القرائي أبي الحسين عالي بن سليمان المقدسي (كان حياً سنة ٤٧٢هـ/١٠٧٩ - ١٠٨٠م)^٣، يحثه على تأليف كتاب مختصر في عقائد

١. كما ورد في بعض كتب التراجم، منها: روضات الجنات في أحوال العلماء و السادات، ج ٤، ص ٢٩٦.

٢. بالعبرية: يشار بن حسد بن يشار.

٣. له مؤلفات عدة، منها شرح على سفر التكوين.

القرائين، و يوصيه باتباع منهج الشريف المرتضى في كتاب جُمل العلم و العمل في تأليفه لعقائد القرائين.^١

و إليكم النصّ العبري للفضل بن سليمان الذي بحث عالي بن سليمان على اتباع نهج الشريف المرتضى في كتابه جُمل العلم و العمل، اقتبسناه من مقال للباحث في العلاقات الإسلامية اليهودية، و الأستاذ في جامعة برلين الحرة «اغريغور شوارب».

אמא כעד. פאגל"ק > למא חזל כחאב מן אפחורף חקה מסן לה אדורנה אורפיקה פי אלעלום, וזו אלפיר אלמאצל אבו אלחסין! זן עלי בן שלמאן¹ אדאם אללה תאידה, יחזק עלי חצוניף מכתור יתפמן אלימא ארי מנמל אלעלם ואלעמל נארי מורי מא צמנה אלפירף אלמורחזי פי כתאב גמל² אלעלם ואלעמל פי אלמכתאב כחית אן יכון חלתה מקאלאת:

«... طلب مني بأن أكتب خلاصة مختصرة تستوعب جميع الأحكام والعقائد، و أن أأخذو حذو الشريف المرتضى في كتابه جُمل العلم و العمل».^٢
يتكوّن الكتاب من مقدّمة و تمهيد و فصول أربعة، مع خلاصة للبحث، و في الختام هناك فهرس للأعلام، و قائمة بالمصادر المراجع التي استخدمها و رجع إليها المؤلف في كتابه.

ذكر المؤلف في مقدّمة الكتاب و هو يشكو من البحوث الصادرة عن الشريف المرتضى و عدم موضوعيتها و دقّتها قائلاً: «و قد كتب الكثيرون عن الشريف

١. للمزيد عنناية و اهتمام اليهود القرائين بتراث الشريف المرتضى، و نقولانهم عنه في تراثهم، انظر:

Schwarz, Gregor, (sahl b. al - Fadl al - Tustaris Kitāb al-Īmā), Ginzei Qedem : Genizah Research Annal, 2, 2006, pp 61 - 105.

2. Schwarz, Gregor, (sahl b. al - Fadl al - Tustaris Kitāb al-Īmā), p 76.

المرتضى قديماً وحديثاً، غير أن معظم ما كُتب عنه و فُصل فيه لم يكن ليتجاوز الحديث عن سيرة حياته الشخصية و عن أساتذته و تلاميذه. فثمة سرد مفصل لكتبه و رسائله، و وصف لما يثبت علو مكانته الدينية و شهرته في الدفاع عن مذهبه و عن طائفة من الشيعة الإمامية، و في الكلام على الأمور العقائدية و ما يرتبط بها بنحو عام... و يمكن القول بنحو مجمل: أن خير ما كُتب عنه يفتقر إلى الكثير من الموضوعية، و إلى الدراسة القائمة على التحليل و الفحص الدقيق و البحث الذي يكشف بعمق و وضوح عن شخصية المرتضى الحقيقية بجميع أبعادها المهمة^١.

علماً أنه حتى الكتب الكلامية عن السيد المرتضى التي صدرت في الآونة الأخيرة و التي لها أبعاد عقائدية، سنها غاية في الضعف و المنهج، مثل: كتاب: الشريف المرتضى متكلاً، للدكتور رؤوف أحمد الشمري، الصادر عن مؤسسة الطبع و النشر التابعة للآستانة الرضوية المقدسة، سنة ٢٠١٣م.

يقول المؤلف في مقدمته للكتاب: «وسيرى القارئ الكريم أن جلّ اعتمادي في إعداد هذه الدراسة، كان على المصادر القديمة التي وفّقني الله تعالى بفضلها للوصول إليها... ذلك أن تدوين الحقائق يحتاج إلى أقرب مصدر له صلة بهذه الحقيقة أو تلك»^٢.

إذاً، على المحقق في المرحلة الأولى أن يستقصي جميع المؤلفات الكلامية و غير الكلامية المنسوبة للمؤلف، و من ثم في المرحلة الثانية يبحث عن صحة انتسابها و عدم انتسابها له. و في النهاية على المحقق أن يدلي بدلوه و يعطي رأيه

١. الشريف المرتضى، حياته، ثقافته، أدبه و نقده، أحمد المعتقد، ص ٥.

٢. الشريف المرتضى متكلاً، رؤوف الشمري، ص ٨.

النهائي للقارئ من صحة أو سقم انتساب هذه الكتب أو الرسائل للمؤلف. هذه الأمور من بديهيات الدراسة والتحقيق والكتابة عن مؤلف نريد أن نخوض في غمار تراثه الكلامي، وإلا سيكون بحثنا ناقصاً، على الخصوص في المباحث الكلامية التي هي غاية في الدقة والحساسية، حيث من الممكن أن نجد هناك نكتة كلامية أشار إليها المؤلف في موضع ما أو استطراداً أو في قالب شعر، و هكذا، أو من الممكن أن تكون رسالة منسوبة إلى المؤلف وهي ليست له، بل وضعها الوضاعون لغايات عدة، وفيها أمور تخالف مبادئه الأساسية. إذاً، على الباحث أن يحدّد موقفه من انتساب أو عدم انتساب هذا الأثر أو ذاك للمؤلف.

في الوهلة الأولى نلاحظ أن الشمرى في كتابه لم يستفد من أهمّ كتابين كلاميين رئيسيين للشريف المرتضى، هما: الملخص في أصول الدين، وتكملته كتاب: الذخيرة في علم الكلام؛ وهذان الكتابان يعدّان من أهمّ بل أساس المصادر الكلامية للشريف المرتضى، ومن دونهما لم يتمكن الباحث لمعرفة آرائه الكلامية. ولا يخفى على الباحث مدى أهمية هذين الكتابين لمعرفة الآراء الكلامية للمرتضى، وهذا يشبه بباحث يريد أن يخوض في غمار فلسفة ابن سينا دون الرجوع إلى كتابيه: الشفاء والإشارات والتنبيهات.

على العموم، الباحث المحترم الدكتور أحمد الشمرى لم يستفد من هذين الكتابين في مقدّمة بحثه ولا في النصّ ولا في مصادر ومراجع الكتاب.^١

١. مع أن الكتابين الملخص والذخيرة لم يُحقّقا تحقيقاً علمياً ودقيقاً، وفي تحقيقهما نواقص ملحوظة ومحسوسة، أشار إليها المصنّح والباحث في التراث الكلامي الدكتور حميد عطائي نظري، في مقالين منفصلين تحت عنوان: «الالتفات والتوجّه إلى دور النصوص المتشابهة والمتجانسة في تحقيق وتصحيح التراث الكلامي، رؤية لطباعة غير مرغوبة لكتاب الذخيرة للسيد

المأخذ الآخر على مؤلف الكتاب المحترم، هو اعتماده على رسائل لم يُثبت في انتسابها للسيد المرتضى من قبل الباحثين، بل البعض منها قُطع بعدم انتسابها له، كرسالة «إنقاذ البشر من الجبر و القدر»، حيث استفاد المؤلف من هذه الرسالة في مباحثه الكلامية للمرتضى، بل جعلها في أولويات بحثه، و اعتبرها من أهم تراثه الكلامي الأساسي، قال: «رسالة استعرض المؤلف فيها نشوء هذه المشكلة تاريخياً منذ البداية حتى عصره، مبيّناً موقف الإمامية منها، مستنداً إلى آيات قرآنية و مرويات عن الرسول ﷺ و الأئمة (عليهم السلام)»^١. في حين على رأي الباحثين أن هذه الرسالة و بسبب احتوائها على بعض المصطلحات و بنيتها الداخلية، لا يمكن أن تكون للشريف المرتضى.^٢

- الكتاب الثاني الذي صدر في الآونة الأخيرة و الذي يبحث عن التراث الكلامي للسيد المرتضى، و صدر ضمن سلسلة المتكلمين الشيعة، و تحت عنوان: السيد المرتضى، بقلم: علي رضا أسعدي.^٣

يحتوي الكتاب على أكثر من ٤٠٠ صفحة من القطع الصغير، و على مقدّمة و تسعة فصول و فهارس فنية في آخر الكتاب. تدور أغلب أبحاثه حول الفكر

« المرتضى»، المنشورة في فصلية «گزارش ميراث» (بالفارسية) السنة السابعة، العدد: الخامس و السادس، ٢٠٠٣م، ص ٢٣ - ٣٣. «الالتفات و التوجه إلى دور النصوص المتشابهة و المتجانسة في تحقيق و تصحيح التراث الكلامي، تقييم لتحقيق و تصحيح مستعجل لكتاب الملخص في أصول الدين للشريف المرتضى»، المنشورة في: <http://ataeinazari.kateban.com/post/2724>

١. الشريف المرتضى متكلاً، ص ٢٣.

٢. للمزيد عن هذا الموضوع راجع مقال الأخ و الصديق الدكتور حميد عطائي نظري، المنشور تحت عنوان: «تعقيب ناقص في التراث الكلامي للشريف المرتضى»، المنشور في:

<http://ataeinazari.kateban.com/post/2515>

٣. صدر الكتاب تحت عنوان: سيد مرتضى (ضمن سلسلة متكلمي الشيعة).

الكلامي والعقائدي للسيد المرتضى، مثل: السيد المرتضى و علم الكلام، الإلهيات، النبوة، الإمامة، المعاد، و

إذا تجاوزنا الأخطاء المطبعية في الكتاب، سنجد المؤلف المحترم يستفيد من طبعات غير معتبرة في ثنايا كتابه، و يستعين بكتب منسوبة إلى المؤلف، أو هي محلّ جدل بين الباحثين في صحة نسبتها أو عدمها، و شاهدنا أيضاً أنّ الباحث المحترم لا يلتفت إلى المباحث الكلامية في كتب المعتزلة ما قبل المرتضى حيث تأثر بهما، و يحاول قدر الإمكان إغفال أو إهمال العلاقة الفكرية بين المعتزلة و السيد المرتضى.

على سبيل المثال، في الصفحة ٥٥ من الكتاب و ضمن فهرست تراث السيد المرتضى، يذكر نقلاً عن الذريعة (ج ٢، ص ٤٠١)، كتاب «إنقاذ البشر من الجبر و القدر»، في حين أنّ هذا الكتاب ليس للسيد المرتضى، و الباحثون أثبتوا عدم صحة انتسابه له^١. أيضاً في صفحة ٥٨ من الكتاب ذكر نقلاً عن كتاب الذريعة (ج ٦ ص ٣٠١)، كتاب «الحدود و الحقائق»، و نسبه للمرتضى، في حين أنّ الكتاب ليس له^٢.

و في صفحة ٥٩ من الكتاب و تحديداً في الهامش، ذكر نصّاً لمحقّق كتاب: الملخص في أصول الدين للشريف المرتضى، و هو الأستاذ محمد رضا الأنصاري، و لكن دون أية إشارة إليه.

١. للمزيد حول هذا الموضوع راجع المقال الذي كتبه الباحث حسن أنصاري: «صعوبة نسبة كتاب إنقاذ البشر من الجبر و القدر للشريف المرتضى، مع بحث للأستاذ المدرسي الطباطبائي»: kateban.

<http://ansari.com/post/1923>

٢. للمزيد راجع مقال الباحث حسن أنصاري المنشور تحت عنوان: «الحدود و الحقائق، كتاب ليس للشريف المرتضى، مع بحث للأستاذ المدرسي»: <http://ansari.com/post/1930>

و في صفحة ٩٧ أشار الباحث إلى رأي كلامي، و هو أنَّ السَّيدَ المرتضى كَأبي الهذيل العَلَّاف يؤمن بأنَّ العلم هو من معاني الاعتقاد، في حين أنَّ أبا الهذيل العَلَّاف كان يعتقد أنَّ معنى العلم مغاير للاعتقاد.^١

في صفحة ٢٢٠ من الكتاب و تحديداً في هامشه، كرَّرَ الباحث المحترم ثلاث مرَّات و كتب «الملخَّص في علوم الدين» بدل «الملخَّص في أصول الدين» و هو من الكتب المعروفة للسَّيد المرتضى.

و في صفحة ٣٨١ نسب كتاب: «المحيط بالتكليف أو المجموع المحيط بالتكليف في العقائد» للقاضي عبد الجبَّار، في حين أنَّ الكتاب للحسن بن أحمد بن متويه (المتوفَّى بحدود سنة ٤٦٨ أو ٤٦٩هـ)، من تلامذة القاضي عبد الجبَّار. و يذكر محقِّق الكتاب الأستاذ عمر السَّيد عزمي في الصفحة ١٠ من الكتاب المطبوع في القاهرة من قبل المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الأنباء و النشر ما نصَّه: «و الذي قصدت أن أقرَّره، هو أنَّ الكتاب^٢ ليس من إملاء القاضي، و أنَّ جهداً كبيراً لابن متويه قد بُذِل في جمع الكتاب و مناقشته ما جاء به، فلا شكَّ إذاً أنَّ له النصيب الأوفى في إخراج الكتاب».

و في صفحة ٤٠٢ من الكتاب، خلط الباحث بين أبي الصلاح تقي بن نجم الحلبي، و أبي الصلاح حلبي، حيث كلاهما شخصيَّة واحدة.

و في الختام، نذكر بعض المصادر التي اعتمدها الباحث المحترم، و هي تحتوي على تحقيق غير معتمد و دقيق، و هناك طبعات للكتاب أفضل بكثير منها، مثل كتاب: شرح الأصول الخمسة، المنسوب للقاضي عبد الجبَّار، طبعة دار إحياء

١. للمزيد عن أقوال و آراء العَلَّاف راجع: أبو الهذيل العَلَّاف، أوَّل متكلم إسلامي تأثَّر بالفلسفة، علي مصطفى الغرابي.

٢. يقصد كتاب: المحيط بالتكليف.

التراث العربي في بيروت سنة ١٤٢٢هـ، حيث اعتمدها الباحث المحترم، و توجد طبعة أقدم وأفضل منها بكثير، وهي التي حَقَّقها الدكتور عبد الكريم عثمان، و هناك طبعة أخرى أفضل بكثير من طبعة دار إحياء التراث العربي، طُبعت في الكويت و حَقَّقت من قبل الدكتور فيصل بدير عون، مع الأسف لم يستفد الباحث المحترم من هاتين الطبعتين. و هكذا كتاب: تمهيد الأصول في علم الكلام للشيخ الطوسي، و^١

تحليل الكتاب

نبدأ بتمهيد الكتاب (ص ٩ - ٢٧)، حيث تطرَّق المؤلف إلى عصر الشريف المرتضى في بغداد خلال فترة الحكم البويهّي (٣٢٠ - ٤٤٧هـ / ٩٣٢ - ١٠٥٥م)؛ كانت هذه الفترة من فترات الضعف في الخلافة العبّاسية، و من الفترات الحافلة بالصراعات السياسية، فالسلطة العليا كانت للحكّام البويهيّين، بينما كان الخليفة ما يزال يحتفظ بمنصبه الديني التقليدي المحدود النفوذ. و كان هناك صراعاً خفياً - كما ذكره مؤرّخ الدولة البويهية أحمد بن محمد مسكويه (ت ٤٢١هـ / ١٠٣٠م) - بين الدولة الفاطمية في مصر (٢٩٧ - ٥٦٣هـ / ٩٠٩ - ١١٧١م) و البويهيين في بغداد، فقد كان البويهيون يطمعون في السيطرة على مصر و توسيع دولتهم، بينما كانت طموحات الفاطميين إلى الإطاحة بعرش الخلافة في بغداد.

يؤكد المؤلف بأنّه «لم يكن للنزاعات السياسية و الخلافات الاجتماعية التي حصلت في العراق في هذه الفترة أيّ آثار سلبية كبيرة على النشاطات الفكرية و الثقافية كما يُمكن أن يتصوّر، بل كان الأمر على العكس من ذلك كما سبقت

١. أتقدّم هنا بالشكر و العرفان الجميل للأخ و الصديق العزيز الدكتور حميد عطائي نظري على الملاحظات التي أبدّاها حول كتاب سيد مرتضى، له كلّ الشكر و المحبة.

الإشارة، فقد شهدت هذه الفترة حركة علمية واسعة و نشطة، خلّفت ذخيرة كبيرة من المؤلفات و الأعمال الراقية في كثير من مجالات العلم و المعرفة. و كان لنشوء هذه الحركة الواسعة في الواقع عوامل أساسية باعثة، و عوامل أخرى منشّطة لفاعليّتها و عاملة على استمراريّتها»^١.

فقد ذكر المصنّف العوامل المهيّنة أو الممهّدة، مثل وجود ترجمات هائلة من التراث الإغريقي و السرياني و الفارسي، كذلك المناقشات و المجادلات التي كانت تقع بين المعتزلة و الأشاعرة، أو جلسات الجدل و المناظرة بين الفقهاء و المتكلّمين و أصحاب المذاهب و العقائد المختلفة التي شهدت نشاطاً كبيراً خلال الفترات السابقة، كانت قد أخصّبت الأذهان و هيّنتها إلى استقبال التّطوّرات الفكرية المختلفة آنذاك.

كذلك في تلك الفترة نُظّمت العلوم المختلفة و بُوِّت، و صدرت معاجم مختلفة في مواضيع شتى. كذلك سبقت هذه الفترة بعض التّطوّرات التي أظهرت نوعاً من المرونة في الدراسات العلمية، و في تلك الفترة أو قبلها ظهرت ترجمات للأدباء و أهل الحديث على غرار كتب الطبقات.

و أيضاً ذكر المؤلّف العوامل المنشّطة لتلك الفترة المهمّة، منها: التقاليد التي كانت سائدة في تلك الفترة، و هي أن يتّخذ الخليفة أو وزيره مجموعة من العلماء و الأدباء و الشعراء، تكون مصدراً للوجاهة و الأُبّهة في بلاط الخليفة أو مجلس الوزير. أكثر من تولّى منصب الوزارة أو الإمارة أو الحكم في عهد الحكم البويهّي، كانوا أنفسهم من ذوي الثقافات العالية و الاتّجاه العلمي الملحوظ، حيث نشاهد أن الوزير صاحب بن عبّاد أنشأ أكاديميّة ضخمة في بغداد، و أنشأ عضد الدولة

البويهى مكتبة في بغداد جمعت - كما يذكر المقدسي في كتابه أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم - كل ما ألف من الكتب إلى عصره. و من العوامل المنشطة الأخرى إعطاء الطوائف الإسلامية - على اختلافها - حرية التعبير عن أفكارها و عواطفها. في تلك الفترة نبغ ثلاثة من علماء الشيعة و متكلميهم، فكان لهم دور مهم في الدفاع عن فرقهم و إنعاشها و إبراز شخصيتها و توضيح و تمييز عقائدها، و هؤلاء هم: محمد بن النعمان العكبري، المعروف بـ«الشيخ المفيد» أو «ابن المعلم»، المتوفى سنة (٤١٣هـ / ١٠٢٢م)، و هو أستاذ صاحب المقام و البحث الشريف المرتضى. أما الشخصية الثانية فهو الشريف المرتضى نفسه، أما الثالث فهو تلميذه محمد بن الحسن بن علي الطوسي، المتوفى سنة (٤٦٠هـ / ١٠٦٧م)، المعروف بـ«شيخ الطائفة». فتاريخ هؤلاء الثلاثة حافل بالنشاط العلمي، و لا سيما في مجال المناظرة و التأليف.

كذلك في تلك الفترة شهدت حركة نقدية قوية و مهمة شملت أكثر المعارف المتداولة آنذاك.

بعد هذه المقدمة و التمهيد، يدخل المؤلف في صلب الكتاب و يصدر فصله الأول (ص ٢٩ - ٦٢) بـ«الشريف المرتضى: حياته و ثقافته».

قسم المؤلف هذا الفصل إلى خمسة أقسام كلاسيكية، لم يأت بشيء جديد، مثل:

- نسب و أسرة الشريف المرتضى: تطرق المؤلف إلى نسب المرتضى و مكان ولادته، و عن أسرته الشريفة و ما قيل في حقها، من قبل شخصيات عظيمة و كبيرة، كأبي العلاء المعري.

- نشأته و تكوينه: حيث شملت تكامل شخصيته و دوره السياسي. و كما تشير المصادر عن ذكاء المرتضى و طموحاته، حيث كان مثابراً لمجالسة العلماء منذ

حادثة سنّه، وكذلك تلقّيه التعليم الأولي من قبل والده الفاضل، وأساتذة كبار في الفقه والأصول والتفسير والأدب و

وفي نفس الوقت كان المرتضى يلعب دوراً سياسياً هاماً، وكان يُدعى من قبل الخليفة أو الحاكم البويهّي إلى حضور المناسبات السياسية الهامة، كالبيعة لخليفة جديد، أو التولية لحاكم معيّن، أو استقبال وفد سياسي على مستوى عال، أو للتشاور في بعض القضايا السياسية والاجتماعية، وكان يدوّن تاريخ حضوره و يعتدّ به.

- فكر و ثقافة المرتضى: «يجمع عدد كبير من المؤرخين و الأدباء و العلماء الذين عاصروا المرتضى أو جاؤوا من بعده، على أنّ المرتضى كان من أبرز علماء عصره في الفقه و الأصول و علم الكلام و العقائد و التفسير، و أنّه كان أديباً مبرّزاً و شاعراً مجيداً، و ناقداً بصيراً بمعاني الشعر و فنون البلاغة، و راوية ثقة للشعر و أخبار العرب، و يشيد بعضهم بمنزلته العلمية أكثر، فيعتبره إمام عصره في علوم الشريعة و اللغة و الأدب في العراق»^١.

و يرجع ذلك إلى ذكاء المرتضى أولاً، و ثانياً تلقّيه العلوم و المعارف على ما يقرب من عشرين أستاذاً من أبرز أساتذة و علماء و أدباء عصره، و كان لبعض الأساتذة بصماتهم الملحوظة على شخصيته و ثقافته، و دورهم الكبير و البارز في تطوّر حياته العلمية و الأدبية.

- دعوى الاعتزال: من القضايا التي أثّرت عن السيّد المرتضى قديماً و حديثاً، قضية اعتزال الرجل، هل كان معتزلاً أم ناقداً لهم، أم وسطاً بين الاثنين؟ يذكر المؤلف نقلاً عن المرحوم عبد الرزاق محيي الدين في كتابه أدب المرتضى^٢،

قائلاً: «جدير بالذكر في هذا المقام أن علاقة المرتضى بعلماء المعتزلة و متكلميهم، و تبنيّه للمنهج العقلي الحرّ في بحوثه و مناقشاته و مصنفاته التي وصلت إلينا، و طريقة التفسير بالرأي و الدراية التي نهجها في هذه البحوث أو المناقشات؛ حملت كلّها بعضهم على القول بتأثره بمناهج المعتزلة، و من ثمّ ميله إليهم أو اتّخاذه مذهبهم، حيث عُرف عدد من متكلمي المعتزلة و علماؤهم بهذا المنهج و هذه الطريقة و اشتهروا بهما»^١.

يحاول المصنّف المحترم هنا أن ينفي تهمة الاعتزال عن الشريف المرتضى، و في ذلك يستند إلى عدّة أقوال و نصوص للمرتضى يردّ فيها على المعتزلة، مثل كتابه الشافي الذي هو ردّ على كتاب المغني لشيخ المعتزلة في زمانه القاضي عبد الجبار (ت ٤١٥هـ).

في هذا الكتاب يردّ على القاضي عبد الجبار في مسألة الإمامة، و يحاول أن يرفع التهم الموجهة إليهم من قبل القاضي عبد الجبار، و في نفس الوقت نشاهد بأنّ المرتضى في كتابه هذا «لا يدافع عن غلاة الشيعة؛ لأنّه يراهم من الشذاذ، و إنّما يرفض من القاضي طريقته المذمومة في الحكم، و يطالبه بأن يربأ بنفسه عن السباب و التشنيع و إطلاق صفة التعميم؛ لأنّها طريقة لا يسلكها ذوو الفضل و التحصيل». - أعمال التأسيس العلمي: يذكر صديق المرتضى القاضي التّوخي بأنّه كان ولعاً باقتناء الكتب شغوفاً بقراءتها، و يمتلك مكتبة ضخمة تضمّ ثمانين ألف مجلّد في مختلف العلوم و الفنون. و كان يتعهّد لطلّابه و ملازمي مدرسته و مجلسه العلمي بمكافآت مالية جيّدة، بل إنّ كان يتعهّد لبعضهم بما يكفي مؤونة عيشهم من المال.

نقل كذلك أنّ المرتضى كان له مجلس خاصّ يتردّد عليه كثير من رجال الفكر والعلم والأدب، أمثال الشاعر الفيلسوف أبي العلاء المعري (ت ٤٤٩هـ/ ١٠٥٧م)، وإمام النحو واللغة المشهور عثمان بن جني (ت ٣٩٣هـ/ ١٠٠٢م).^١

«ولا شك أنّ لمثل هذا المجلس وللمناظرات والمناقشات والمحاورات العلمية التي كانت تجري فيه من قبل أو مع أمثال من ذكرت أسماؤهم من العلماء والأدباء، الأثر الكبير في تطوير شخصية المرتضى العلمية والثقافية، وفي بلورة ذهنيته وشحن قريحته الارتقاء بمنهجه العقلي وبأساليبه في الجدل والمناقشة والحوار، ومن ثمّ في تأهيله لعطاءات فكرية ثرية مختلفة الجوانب، ولأعمال تأسيسية فاعلة».^٢

أمّا الفصل الثاني من الكتاب، فقد خصّصه المؤلف المحترم إلى أعمال المرتضى العلمية والأدبية.

ذكر فيه فهرساً خاصاً وضعه أحد تلامذة المرتضى اسمه محمد بن محمد البصري (ت ٣٤٤هـ/ ١٠٢٦م)، ضمّ عدداً كبيراً من المؤلفات، حيث صودق عليه من قبل المرتضى نفسه في سنة (٤١٧هـ/ ١٠٢٦م)، وهذا يدلّ على أنّ هذا الفهرست يضمّ أعمال المرتضى حتّى هذا التاريخ فقط؛ لأنّ المرتضى أشار في بعض مؤلفاته الموجودة بين أيدينا إلى مؤلفات أخرى ربّما صدرت بعد التاريخ المذكور، ككتاب الشهاب في الشيب والشباب، حيث انتهى من تأليفه - كما يذكر المرتضى نفسه - سنة ٤٢١هـ، وأيضاً هناك دلائل تشير أيضاً إلى أنّه ألف كتابه طيف الخيال في سنة ٤٢٢هـ.

١. أدب المرتضى، عبد الرزاق محيي الدين، ص ١٢٢.

٢. ص ٥٥-٥٦.

كما اشتكى المؤلف من الإهمال السائد في طباعة و تحقيق و نشر تراث السيّد المرتضى سابقاً و لاحقاً.

ولفت المؤلف الى نقطة اجتماعية دينية مهمة استفحلت في عصرنا الحاضر لم يأبه المرتضى و علماء آخرون بها، قائلاً: «هناك تصوّر ما يزال في اعتقادنا سائداً حتّى وقتنا الحاضر لدى الأوساط الدينية الشيعية التقليدية أو شديدة التحفظ، و ربّما لدى الأوساط الدينية بين عامة الطوائف الإسلامية، و هو أنّ الاهتمامات الأدبية - ولاسيّما ما ينطق منها بلسان العاطفة و يعبر عن نزعات الهوى و متعة الخيال كالشعر مثلاً - تقلّل من هيبة المرجع الديني و سمته، أو تتغير من نظر العامة إليه كعالم دين مبرز يفترض أن يستخر عقله و فكره و يكرّس جهده و وقته للدين و علومه وحدها، و هو ما يؤدّي بالعالم نفسه أحياناً إلى الانصراف عن الفنّ أو الإبداع الأدبي، حتّى لو كان يشعر بتمكّنه منه أو الرغبة فيه أو على الأقلّ لا يظهر ذلك الحرص على إبراز ما أنتجه فيه، و لا سيّما إذا كان هناك توجه منه إلى الزعامة الدينية».^١

في نهاية الفصل قسّم الكاتب مؤلّفات السيّد المرتضى إلى قسمين:
- المؤلّفات العلمية، و هي: الانتصار، الذريعة أو ما يسمّى: الذريعة إلى أصول الشريعة، الشافي في الإمامة، الذخيرة في علم الكلام، تنزيه الأنبياء، رسائل المرتضى (٦٠ رسالة في أربع مجلّدات).^٢

١. كانت هناك محاولات جيّدة في أوساط المراجع الشيعيّة و على الخصوص في مدرسة النجف الدينية، حيث كان لبعض المراجع نزعة أدبية و شعرية، و نشرُوا نتائجهم الأدبي و الشعري ضمن دواوين أو مجموعات طبّعت في حينها أو لم تُطبع، كالسيّد محمّد سعيد الحبّوبي (ت ١٩١٥م)، و الشيخ محمّد رضا المظفر (ت ١٩٦٤م) و السيّد محمّد صادق الصدر (ت ١٩٩٩م)، و السيّد محمّد حسين فضل الله (ت ٢٠١٠م).

٢. يبدو أنّ المؤلف المحترم قد نسي أو لم يطلّع على كتابين للمرتضى هما: الصرفة و الملخص في أصول الدين.

- المؤلفات الأدبية، وهي: الأعمال الشعرية (الديوان)^١، شرح القصيدة المذهبة، الشهاب في الشيب والشباب، طيف الخيال، أمالي المرتضى أو غرر الفوائد و درر القلائد.

ولأهمية الكتاب قد خصَّ المؤلف الفصل الثالث من كتابه إلى أمالي المرتضى، يقول: «لقد امتاز كتاب الأمالي - فضلاً عن دلالاته على شخصية المرتضى كناقذ له منهجه الرصين، وذوقه الشعري الصقيل المهذب، وإحساسه المرهف المقترن بعقلانية العالم وأسلوب الفيلسوف - بكونه مصدراً مهماً من مصادر الأدب لا يُستغنى عنه، و مرجعاً بارزاً في التفسير واللغة والبلاغة والتاريخ والأنساب والأمثال و علم الكلام و رواية الشعر، لا يقلّ من حيث مستواه و ثراء محتواه و تنوع موضوعاته و علوّ مكانته، عن كتب الأمالي المشهورة، و كتب الأدب الأساسية الأولى، مثل كتاب الأمالي لأبي علي إسماعيل بن القاسم القالي (ت ٣٥٦هـ/ ٩٦٠م)، و كتاب الأمالي لهبة الله بن علي المعروف بابن الشجري (ت ٥٤٢هـ/ ١١٤٨م)، و البيان و التبيين لعمر بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٠هـ/ ٨٦٨م)، و الكامل في اللغة و الأدب لمحمد بن يزيد المبرّد (ت ٣٥٠هـ/ ٩٦٠م)، و كتاب الإمتاع و الموانسة لأبي حيّان التوحّيدي (ت ٤٠٠هـ/ ١٠٠٩م). هذا إن لم ييز أمالي المرتضى هذه الكتب و يتفوّق عليها كلّها من حيث الشمول و سعة الإحاطة و تنوع الموضوعات و رصانة المنهج و دقّته»^٢.

و لكن رغم كلّ هذه الأمور، لم ينل كتاب الأمالي من العناية و الدراسة مثل ما

١. يؤكّد عدد من مؤرّخي حياة المرتضى - و منهم تلميذه الشيخ الطوسي - على أنّ المرتضى كان كثير النظم سريع البديهة فيه، و أنّه ترك ديواناً ضخماً يضمّ ما يقرب من عشرين ألف بيت من الشعر.

٢. ص ١٠٩.

نالته كتب الأمالي و كتب الأدب الأخرى المماثلة في المكانة والأهمية. ذكر المؤلف ثلاثة أسباب لهذه الظاهرة، هي: غفلة السابقين وإحراق اللاحقين بهذه الغفلة. غلبة شهرة المرتضى الفقهية والأصولية والكلامية و... على شهرته اللغوية والأدبية والنقدية. لذلك المؤلف سعى هنا ليفرد فصلاً كاملاً للكتاب، ويحلّله من خلال:

طبيعة الكتاب و موضوعاته

شرح فيه:

- ١ - المسائل الكلامية.
- ٢ - المسائل اللغوية.
- ٣ - المسائل البلاغية.
- ٤ - قضايا الشعر و النقد.
- ٥ - السير و التراجم.
- ٦ - الموضوعات الأدبية و الثقافية العامة.

منهج «الأمالي»

يقول المؤلف بأن «كتاب الأمالي مقسّم إلى مجالس يعقد كل مجلس منها في الغالب لتأويل آية من القرآن الكريم، أو شرح حديث نبوي شريف، أو تفسير خبر مروي يبيّن الحكم المستفاد منه أو المترتب عليه... و يصبح الخطاب في هذه المجالس عادةً كأجوبة عن أسئلة متعلّقة مفترضة، أو هي قد وُجّهت إلى المرتضى في حديث عن قضية دينية أو شرعية أو مناقشة مسألة عقائدية متّصلة بالموضوع، أو ذكر رواية تاريخية أو فائدة لغوية، و قد يستطرد في التعليق أو المناقشة فيتناول مسائل متفرّقة متنوّعة، بنحو لا يخضع فيه لمنهج ثابت أو أسلوب في العرض موحد أو تحديد صارم معيّن. ولذلك فإنّ المجالس التي يتألّف منها الكتاب عامّة

متفاوتة من حيث موضوعاتها ومحتوياتها، و من حيث المساحات التي تشغلها من مجمل حجم الكتاب»^١.

مصادر «الأمالى»

ذكر و تحدّث و روى المرتضى عن كثيرين، و الظاهر أنّه ما من مؤلّف ظهر في عصره إلّا يُرجّح أن يكون قد نظر فيه أو اطلع عليه، و رجع إليه في حلّقه و موضوعه، و حاول أن يحيط بالأفكار و الآراء المعاصرة إليه، و ستجد في الكتاب أسماء كثير من العلماء و الكتّاب و المتكلّمين و النقاد و الشعراء الذين نُوقشت آراؤهم أو عُرضت و حلّلت وجهات نظرهم. و لكن رغم كثرة من روى أو نقل المرتضى عنهم، فقد رجع في موضوعات كتاب الأمالى الأساسيّة فيما يبدو إلى أبرز المتخصّصين فيها من علماء و أدباء عصره. فقد استفاد من علماء الحديث مثل: أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ/٨٣٨م)، في كتابه غريب الحديث، و في التفسير مثل: أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبر البليخي البغدادي (ت ٣١٩هـ/٩٣١م)، و هو من كبار متكلمي المعتزلة و شيوخهم، استفاد من كتابه المجالس الكبير و التفسير الكبير في القرآن، الذي يقع في ١٢ مجلّدًا، و في الأدب استفاد من كتب صديقه و أستاذه محمّد بن عمران المرزباني، في مقدّمها كتابه المعروف بالموشّح. و لقد استفاد المرتضى منهم و استشهد بأقوالهم و ناقش آراءهم، و إن لم يسمّ كتبهم أو ينصّ على ذكر مؤلّفاتهم.

أثر كتاب «الأمالى» في المؤلّفات الأخرى

«ظهر لكتاب الأمالى أثر واضح في العديد من المؤلّفات التي صدرت من بعده في اللغة و الأدب و تاريخه و البلاغة و النقد، و قد رجع إليه و استفاد منه - بلا شك -

كثير من المحققين و رواة الشعر، حيث اجتمع لهذا الكتاب - كما يقول محققه محمد أبو الفضل إبراهيم - ميزة كبرى بين الكتب العربية وعُدَّ مصدراً ينقل عنه العلماء، و يحتج به الأدباء، و يرد شرعته القارؤون على مرّ الأجيال^١. من أهمّ الكتب التي ظهر أثر الأمالي فيها كبيراً و واضحاً، كتابان للمؤلف نفسه، صدرا بعد كتاب الأمالي، وهما: الشهاب في الشيب و الشباب، و كتاب طيف الخيال. أمّا تأثيره في كتب العلماء و الأدباء الآخرين الذين عاصروا المرتضى أو جاؤوا من بعده، فهم كثر. من بين هذه المصنّفات التي ظهر فيها هذا التأثير بوضوح كتاب حقائق التأويل لشقيقه الشريف الرضي، و كتاب أمالي ابن الشجري لهبة الله بن علي بن محمد الحسني العلوي، المعروف بابن الشجري (ت ٥٤٣هـ/ ١١٤٨م).

و للكتاب مختصر، اختصره عبد الرحمن بن محمد بن إبراهيم الحلبي المعروف بابن العتائقي (ت بعد ٧٧٨هـ)، سمّاه غرر الغرر و درر الدرر في تلخيص غرر الفوائد و دُرر القلائد، أكمله سنة (٧٦٦هـ)^٢. و صدر في العصر الحديث كتاب ضخم بعنوان الفرائد الغوالي على شواهد الأمالي للسيد المرتضى للشيخ محسن آل الشيخ صاحب الجواهر، في عشرة أجزاء، ألّف الكتاب - فيما يبدو - ليكون شرحاً لشواهد أمالي المرتضى، أو استدراك ما فات المرتضى. و لكن فيما يبدو - كما ذكر مؤلف الكتاب الدكتور المعتوق - فإنّ المؤلف تأثر

١. ص ١٤٧.

٢. صدر هذا التلخيص مؤخراً من قبل مجلّة تراثا القيمة تحت عنوان: «ابن العتائقي، عبد الرحمن بن محمد بن إبراهيم الحلبي»، غرر الغرر و درر الدرر في تلخيص غرر الفوائد و درر القلائد للسيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: علي أكبر الفراتي، تراثا، نشرة فصلية تصدرها مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، العدد ١٢٤، السنة ٣١، ١٤٣٦هـ، ص ٢٠٧-٤٧٨.

بالمرتضى و سلك منهجه، و لكن لم يصل كتابه في الواقع إلى مستوى أمالي المرتضى في مجال النقد و التحليل و المقارنة و الاستنتاج و تحديد الأهداف. و الكتاب في حقيقته «و في غالب أجزائه و موضوعاته، أقرب إلى الجمع و الوصف السردى منه إلى النقد و التحليل، و أقرب إلى توضيح النصوص الشعرية و شرحها و تفسير لغتها منه إلى التعمق في مناقشتها أو موازنتها و إبراز النواحي الفنية أو البلاغية فيها، و التعرض فيه للمسائل العقائدية و الشرعية و الوقائع التاريخية و غيرها، لا يخضع لمنهج عقلي متبع و مناظرات كلامية موسعة أو معمقة، بقدر ما هو استعراض و وصف لها»^١.

مكانة «أمالي المرتضى» من كتب الأمالي الأخرى

يعدّ كتاب الأمالي للمرتضى موسوعة هامة في العلوم الإسلامية و الأدب و الشعر و اللغة، و التاريخ و علم الكلام و الفلسفة، و النقد النظري و التطبيقي. غلب على الكتاب المنهج النقدي الاستدلالي القائم على التحقيق و التدقيق و الفحص، و المقارنة و الموازنة، و الاستنتاج و الكشف، في الكثير من الموضوعات و الأفكار التي طرحها و تطرّق إليها في الكتاب. «في حين غلب على كتب الأدب و الأمالي الأخرى طابع النقل السردى و استعراض الأحكام التأثيرية و الانطباعية، و الاقتصاد على إفراغ مخزون الذاكرة من محفوظ العلم، و مأثور القول، و موروث الحكم، و مستحصل المعرفة في الموضوعات المطروحة»^٢.

انتقل المصنّف المحترم إلى الفصل الرابع، و هو آخر الفصول و أوسعها، عنوانه بعنوان: «المرتضى ناقدًا»، يستعرض و يبحث المؤلف في هذا الفصل عن المكانة

النقدية التي يتمتع بها المرتضى بين الأدباء، و بما أن شهرته غلب عليها الطابع الكلامي والأصولي والفقهية على طابعه الأدبي والنقدي، وبحسب الظاهر كانت كتبه الأدبية محدودة التداول في الماضي قياساً إلى المشهورين من أدباء عصره. في هذا الفصل حاول الباحث أن يستقصي جميع الكتب التي صدرت عن أدب و نقد و شاعرية المرتضى، وبحسب استقصائه لم تصدر - على حد علم الباحث - دراسة خاصة وافية عن أعماله النقدية، بل كانت هناك إشارات عابرة و مقتضبة من قبل بعض الكتاب المعاصرين إلى جملة من مواقفه النقدية و ملاحظاته على الأمدي و تعليقاته على بعض الأبيات الشعرية، لا تتجاوز أغلبها عن عبارات المدح و الثناء التي أطلقها الأدباء و المؤرخون القدامى، و إن كانت هناك بعض الأعمال الملفتة للنظر، كعمل الدكتور إحسان عباس في كتابه تاريخ النقد الأدبي عند العرب^١، و الدكتور محمد مندور في كتابه النقد المنهجي عند العرب، و الدكتورة هند حسين طه في كتابها الشعر و نقده منذ الجاهلية حتى القرن الرابع الهجري^٢.

و يضيف قائلاً محلاً كتاب أستاذه في مرحلة الشباب: «يمكن القول إن الفصل القصير الذي وضعه الدكتور عبد الرزاق محيي الدين، ضمن كتابه أدب المرتضى الصادر عام ١٩٥٧م، هو أول عمل اشتمل على ما يمكن اعتباره مهماً في التنبيه إلى جهود المرتضى في مجال نقد الشعر و في لفت الأنظار إلى ما تستحقه هذه الجهود من العناية و التتبع و الدراسة و التقييم. لقد كان لهذا الفصل في الواقع فضل كبير في إثارة اهتمامي شخصياً بأعمال المرتضى و آثاره النقدية،

١. ص ١٦٢ - ١٦٤ و ص ٧٨ - ٧٩.

٢. ص ١٦٣ - ٢١٣.

و من ثمّ اختياري جانباً مهماً من هذه الأعمال و الآثار كمحور للدراسة في رسالتي لنيل شهادة الدكتوراه التي انتهيت من كتابتها باللغة الإنكليزية في عام ١٩٨٧م^١.

يعرّج المصنّف المحترم على الدراسة الجامعية التي صدرت عام ١٩٩٦م عن نادي جازان الأدبي بالمملكة العربية السعودية تحت عنوان «النقد الأدبي في آثار الشريف المرتضى» للدكتور أحمد عبد الواحد، من جامعة أمّ القرى بمكة المكرمة. بعد المدح و الثناء على هذه الرسالة، و المعلومات الجيدة و القيمة التي احتوتها، و لكن لا ترقى إلى المستوى المطلوب و لم يستفد المؤلف من المنهج الحديث في البحث و الاستقصاء و التحليل و التحقيق بالقدر الذي يمكنه من الكشف عن كلّ ما تضمّنه آثار الشريف المرتضى الأدبية الموجودة من نتاج نقدي متميّز. و يضيف قائلاً:

«إنّ روح العداوة تتجلّى طافحة عند صاحب الكتاب المذكور، حيث يتحوّل عنده ذلك الرجل الكبير، الشريف المرتضى، الشاعر و العالم الذي أجمع مؤرّخو الأدب على القول بإمامته في اللغة و الأدب و الشعر و روايته و معانيه، إلى إنسان متطّفل، ليس على النقد فحسب، و إنّما على اللغة و الأدب و الشعر أيضاً، بل يصبح من الذين لا يؤخذ عنهم و لا يحتجّ برأيهم و لا يقضى بكلامهم»^٢.

١. عنوان هذه الرسالة هو:

Al - Matouq. Ahmad Muhammad, Al-Sharif Al-Murtada Contribution to the Theory Of Plagiarism in Arabic Poetry, PH.D.Dissertation, University of Pennsylvania 1987, U.M.I.no.47993178.

٢. ص ١٦٠.

٣. ص ١٦٥.

بعد ذلك دخل المؤلف إلى صلب هذا الفصل، و حاول أن يقرأ الكتب الثلاثة الأمالي و الشهاب و طيف الخيال قراءة داخلية معمقة متفحصة لكتبه الثلاثة، و الكشف عن شخصية هذا الرجل بوصفه ناقدًا متمكنًا.

«لقد تطرّق المرتضى في كتبه المذكورة إلى عدد كبير من الموضوعات البارزة في عصره، و ناقش بعضها مناقشة دلت على اهتمامه الملحوظ بنقد الشعر، و على تتبّعه لأعمال كثير من نقّاد عصره، على الرغم من انشغاله بمهمّاته الأساسية، و تكريس معظم جهوده لبحث القضايا الدينية و العقائدية و ما ارتبط بها من موضوعات و مسائل»^١.

و إن كانت هذه الكتب الثلاثة لا تحتوي - على ما يبدو - كلّ ما أسهم به في مجال النقد، فهناك كتب أخرى نُسبت إليه و لم تصل إلينا بعد، يرجّح أن تتضمّن أعمالاً أو مشاركات نقدية و أدبية مهمّة، مثل كتاب البرق، أو كما يُطلق عليه المرموق في أوصاف البروق.

القضايا النقدية التي بحثها المرتضى

يذكر المؤلف موضوعات عدّة تطرّق إليها المرتضى في كتبه، حيث لبعضها جانب كبير من الأهمية، مثل: قضية اللفظ و المعنى، و قضية الصدق و الكذب في الشعر، و قضية الموازنة بين الشعراء و بين الأشباه و النظائر الشعرية، و أمور أخرى تطوّرت خلال القرن الرابع و الخامس الهجريين.

تطرّق المؤلف إلى علاقة المرتضى بأبي القاسم الحسن بن بشر الأمدي (ت ٣٧٠هـ/٩٨٠م)، الذي يعتبره الدكتور إحسان عباس «أول ناقد متخصص جعل النقد أهمّ ميدان لجهوده، و فيه كتب أكثر مؤلفاته... و سيطر على التراث النقدي

حتّى عصره، و تصدّى بالتعقّب لأهمّ أثرين نقديين ظهرا في أوائل القرن الرابع، و هما: عيار الشعر و نقد الشعر»^١.

«يذكر المرتضى - على سبيل المثال - في كتابه الأمالي ضمن ما اعتبره الأمدي أخطاء في شعر البحرّي، تشبيهاً لذنب فرس بالرداء الطويل، زعم الأمدي أنّه تشبيه معيب؛ لأنّه - كما يقول - مبالغ فيه، أو لا يتّفق مع الحقيقة. و هنا ينتقد المرتضى الأمدي و يعارضه في الحكم، لكنّه لا يرفض رأيه رفضاً عشوائياً، و لا يطلق حكمه عاماً انطباعياً، كما يفعل بعض النقاد التقليديين أمثال عبد الله بن سلام، و إنّما يناقش الموضوع بشكل تدريجي دقيق، و يحلّل و يعلّل على نحو ما يفعل عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني (ت ٤٧١هـ / ١٠٧٨م) و غيره من ذوي المناهج النقدية المتطورة، فيذكر كلّ التعليقات التي يستند إليها الأمدي في تخطئته لتشبيه البحرّي. ثمّ يتحدّث عن لغة الشعر و يقارنها بلغة الكلام العادي و لغة الفلسفة؛ ليبيّن أنّ الشعر و تشبيهاته لا يشترط فيها مطابقة الواقع و مجازاة المنطق، كما يشترط في لغة الكلام أو لغة الفلسفة»^٢.

هذه العلاقة التي كانت بين المرتضى و الأمدي أو المواقف الثنائية بينهما، كانت الباعث الأساسي في بلورة أفكار المرتضى النقدية، و من ثمّ في بروز شخصيته كناقد متميّز يُشار إليه بالبنان في حينه.

أسس النقد و صفات الناقد عند المرتضى

يشير المؤلّف على أنّ النقد و بلورته بشكل منضبط ظهر بعد التأثير بالثقافة اليونانية، و خاصّة بكتب أرسطو و فلاسفة آخرين في مجالات البلاغة العربية، ثمّ ما حصل من احتدام الخصومات و المعارك الأدبية الحامية حول المتنبّي و حول

١. تاريخ النقد الأدبي عند العرب، إحسان عباس، ص ١٥٤ - ١٥٥.

٢. ص ١٨١ - ١٨٢.

كلّ من أبي تمام والبحتري، كلّ هذه أدّت إلى ظهور كتب في مجال الشعر ونقده. ومن ثمّ ظهر أرباء ونقاد كبار أمثال الأمدى والقاضى والجرجاني و

دعا الجاحظ إلى نبذ العصبية وتحكيم الذوق في انتخاب الشعر ومن ثمّ الحكم عليه، والبعض كمحمد بن سلام الجمحي كان يعتبر نقد الشعر علماً قائماً بذاته. وبقي نقد الشعر يتطوّر رويداً رويداً حتّى منتصف القرن الرابع الهجري، حيث بلغ النقد درجة عالية من التقدّم والموضوعية في النقد.

و كان للشريف المرتضى منهجه الرصين في النقد، و كان يدعو إلى ممارسة هذه الأمور إذا أراد الناقد أن يخوض في هذا المضمار، و هو: في البدء على الناقد ان يتحقّق من النصوص و يفحصها.

و ثانياً: أن يوازن و أن يقيس الموازنة؛ أي أن يوازن الناقد و أن يعلّل و يحلّل لكي يثبت براعته في النقد. و أن يقيس - كما يشير الأمدى - هي وسيلة للإنصاف و طريقاً إلى إثبات براعة الناقد و حذقه.

و أن يفسّر الأعمال الأدبية و من ثمّ يحلّلها و يوضّح ما يغمض من عناصرها اللغوية.

و أن يتّسم الناقد بالموضوعية.

و أكّد المرتضى أهميّة ما يجب أن يتّصف به الناقد من الموضوعية و الإنصاف في الحكم، و نبذ التعصّب لأيّ مذهب في الشعر، قديمه و حديثه... هذا فضلاً عمّا يصرّح به أحياناً من كراهية لما ينتج عن التعصّب من تجاوز أو شطط و حيف.^١ رأينا المرتضى كيف انتهج هذا المنهج الذي وضعه لنفسه و للآخرين، نراه عندما يعلّق على الأبيات الخمسة الفائية لأبي تمام في وصف الشيب، يقول

المرتضى: «و رأيت الأمدي يسرف في استرذال قوله: "لم يأن حتى جيء كيما يقطفا"، و لعمرى إنه لفظ غير مطبوع، و فيه أدنى ثقل، و مثل ذلك يُغفر لما يزال يتوالى من إحسانه و يترادف من تجويده. و وجدته أيضاً يذمه غاية الذم على البيت الأخير الذي أوله: "ما كان يخطر قبل ذا في فكره". و يصفه بغاية الاضطراب و الاختلال، و ليس الأمر على ما ظنّه، إذ البيت جيد، و إنما ليس رونق الطبع فيه ظاهراً و ليس ذلك بعيب».^١

أهمّ القضايا النقدية التي بحثها المرتضى، قراءة داخلية

من أهمّ القضايا النقدية التي بحثها المرتضى في كتبه الأدبية هي لغة الشعر و ما تتعلّق بها من اللغة الشعرية و خصائصها. و أيضاً المعنى و اللفظ، حيث تأثّر بفكرة الجاحظ القائلة بأنّ «الشعر صياغة، و ضرب من النسيج، و جنس من التصوير».^٢ ينقل المصنّف المحترم عن أستاذه عبد الرزاق محيي الدين بأنّ المرتضى يرى ضرورة صدق المعنى الشعري، و أنّه «يقف من النصوص الأدبية موقفه من النصوص القرآنية و المذاهب الكلامية، يطالبها بصحّة الحكم و أطراد».^٣

كان المرتضى يؤمن بإطلاق سراح المعنى في الشعر من جانب، ثمّ لما تعنيه الأصالة في الشعر من التغيير و التجديد و الابتكار في استعمال مكونات اللغة و عناصرها، حتّى و إن اقتضى في بعض الأحيان الخروج عن المألوف و ... كلّ هذه الأمور و غيرها هي أفضل من أن يستخدم الشاعر أو الأديب الكلمات الغامضة أو المبهمة و ما شابه ذلك. إذن المرتضى كان يؤمن بوضوح المعاني الشعرية و حتّى النصوص الأدبية، بل ذلك يدلّ أيضاً على تراثه الكلامي و الأصولي و الفقهي،

١. ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

٢. كتاب الحيوان، ص ١٣١ - ١٣٢.

٣. ص ٢٣٧.

حيث يتَّسم بالبساطة والوضوح والنظم. وهذا ما شاهدناه بأن أحد اليهود القرائيم - وهو عالي بن سليمان - يخطُّ بيده كتاب الذخيرة في علم الكلام، والفضل بن سليمان الذي يحثُّ عالي بن سليمان، بأنه إذا أراد تأليف كتاب في العقائد اليهودية فعليه أن يتَّبع منهج الشريف المرتضى في كتابه جمل العلم والعمل.

أيضاً من اهتمامات المرتضى النقدية والتي ناقشها في كتبه و أدلى بآراء مهمة فيها أو فيما يتعلَّق بها من مسائل وموضوعات، قضية السرقات الشعرية التي تقدَّم وتطوَّر البحث في زمن المرتضى فيها كثيراً. وكانت قضية السرقات الشعرية قد شغلت الكثير من الشعراء والأدباء في عصر السيّد المرتضى، ومع أنَّ المرتضى لم يشر إلى مصادر نقده للسرقات الشعرية، «ولكن هناك دلائل كثيرة تشير إلى أنَّ كتاب الموازنة للآمدي هو أحد المصادر التي كانت موضع اهتمام المرتضى وأحد الأهداف المعنية بالردِّ والتعليق والنقض»^١.

وقد حاول المرتضى أن يناقش قضية السرقات الشعرية من جوانب عديدة، وأن يستخدم لها مصطلحات خاصّة، مثل «أخذ» و «سرق»، وما يشتقُّ منهما من ألفاظ. و سياق كلامه يفيد بأنّه يستخدم هذين المصطلحين بمعنى واحد، وهو السلب والاستيلاء والسطو. وهناك مصطلحات أخرى استخدمها المرتضى في نقده للسرقات الشعرية.

موقف المرتضى العام من القول بالسرقة في الشعر

سرقة المعنى، سرقة اللفظ

حاول السيّد المرتضى أن يفكِّك بين هاتين السرقتين، وأن لا يخلط بينهما. وفي بعض الأحيان حاول أن يبرِّر بعض ما يسمّى بالسرقات، مثل: أنَّ التشابه

لا يكفي كدليل على السرقة. و انتقد فيه البعض استخدامهم و اقحامهم هذه الأمور بالنسبة إلى السرقات. و في نفس الوقت أدرك صعوبة الحكم على شاعر أو أديب بالسرقة، إلا إذا توفرت الأدلة القويّة و الشواهد المحكمة عليه.

و «يطرح المرتضى بدائل عن نسبة السرقة إلى الشاعر يهدف بها إلى إبعاد الشاعر عن موضع التهمة، و إلى تخليص الناقد من التورط في حكم بتهمة قبيحة قد يكون جائراً أو مجانباً الواقع فيه، و هذا البديل هو أن يقال حينهما يعثر على نصين متشابهين أو متفقين في المعنى أو اللفظ أو أي عنصر آخر: إن القولين متماثلان و "إنهما متشابهان و متساكلان" و "إن هذا نظير ذاك، و لا يزداد على ذلك"^١، أو أن يقال في أي معنى نجد له نظيراً: إن "هذا نظيره و شبيهه"^٢، فذلك خير من أن نصفه بأنه مأخوذ أو مسروق منه»^٣.

إذن، السيد المرتضى يحاول أن يستند إلى بعض التعليقات في نفيه للقول بالسرقة، منها: توارد الخواطر؛ أي يتوارد أو يتبادر لشاعرين أو أكثر في التفكير أو التخيل، بحيث يصلان إلى نتيجة واحدة، أو معنى متماثل أو في بعض الأحيان متطابق، دون أن يلتقي أحدهما بالآخر أو يسمع شعره. و في بعض الأحيان يوسع المرتضى مفهوم «توارد الخواطر» المتعارف عليه بـ «السرقة غير الواعية». يقول المؤلف: «لم يبحث أحد من النقاد العرب قبل المرتضى - فيما نظنّ - فكرة السرقة غير الواعية، بل إنها بالأحرى لم تكن معروفة في النقد العربي، و المرتضى هو الآخر لا يسميها و لا يحدّد مفهومها بنحو صريح، و إنّما يشير إليها بتعبير: "توارد من غير قصد". و هو وإن لم يحدّد بصورة واضحة ما معنى بالتوارد من غير قصد،

١. الشهاب في الشيب و الشباب، ص ٢٦.

٢. طيف الخيال، ص ١٤١.

٣. ص ٢٩٠ - ٢٩١.

فإنه يشير في سياق عباراته و ضمن تطبيقاته المتعددة إلى أن المقصود به هو السرقة غير الواعية أو غير المقصودة»^١.

في زمن المرتضى ارتبطت فكرة السبق ارتباطاً وثيقاً بقضية السرقات الشعرية، وكان في مخيلتهم آنذاك، أن السبق محوراً للإبداع و دليلاً على الأصالة، و أنه الفضيلة العظمى بحسب تعبير الجرجاني (القاضي) في كتابه الوساطة. بل كانت فكرة السبق من الأمور المهمة التي قامت عليها الخصومة حول شعراء كبار كأبي تمام و البحتري و المتنبي.

مفهوم السبق عند المرتضى

مع أن المرتضى سار على نهج القدماء في قضية السبق في الكثير من أموره النقدية، و لكن هناك «ما يشير إلى أنه يفسر السبق بمعنى آخر أيضاً، و هو الإيجاد أو الابتكار الذي لا يخضع لحدود زمنية، و الابتكار المغاير للاتباع و التقليد»^٢. إذاً، بإمكاننا القول إن المرتضى يتفق في قضية السبق مع أدباء عصره الذين يقفون موقفاً متسامحاً من قضية السرقة، أو لا يعيرون لها أهمية كبرى.

و في نهاية الفصل الأخير من الكتاب قارن المؤلف المحترم بين مفهوم المرتضى للسبق في مقياس النقد الحديث، مع مجموعة من الأدباء الغربيين، كالكايتب الفرنسي «أناتول فرانس»^٣ (ت ١٩٢٤م)، و الشاعر و الروائي الألماني الشهير «يوهان غوته»^٤ (ت ١٨٣٢م)، و الشاعر الإنكليزي «ألفريد هاوسمان»^٥.

١. ص ٣٠١.

٢. ص ٣٢٣.

3. Anatole France.

4. Goethe Johann.

5. Alfred Housman.

(ت ١٩٣٦م)، و آخرين من الكتاب و الأدباء، و حاول أن يبين نقاط الاشتراك و الافتراق بينهما.

و أنهى الباحث كتابه بخلاصة موجزة عن دراسته للمرتضى، و إبداء بعض الآراء المتعلقة به.

تقييم الكتاب

في الكتاب نقاط قوّة كثيرة، حاولنا شرحها و بسطها من خلال هذا المقال، و قد بذل المؤلف المحترم جهوداً كبيرة يشكر عليها، و لكن هناك بعض نقاط الضعف علينا تبينها للتقويم العلمي لا أكثر. و قد سُجِّلَت نقطتين أساسيتين على الكتاب: الأولى: الباحث المحترم لم يطلع على كلّ كتب السيّد المرتضى في بحثه القيم، يقول في الصفحة ١٧٦ و ١٧٧ من الكتاب: «و من الكتب التي تُسبّت إلى الشريف المرتضى - و ما تزال مفقودة، و يُحتمل أن تكون قد اشتملت على تجارب نقدية أو على ما له علاقة بمناقشة القضايا النقدية - كتاب الموضح عن وجه إعجاز القرآن، أو ما سُمّي في بعض المؤلّفات التي ترجمت للمرتضى بكتاب الصرفة... و إذا صحّت الاحتمالات المذكورة أو رجحت، يكون كتاب الموضح عن وجه إعجاز القرآن أو كتاب الصرفة المنسوب إلى المرتضى بلا شك من بين كتبه النقدية المهمة الجديدة بالبحث و التفتيش عنها و دراستها».

في حين نجد أن هذا الكتاب صدر في مدينة مشهد الإيرانية سنة (٢٠٠٣م/ ١٤٢٤هـ)؛ أي قبل صدور كتاب المؤلّف (٢٠٠٨م) بحدود خمس سنوات.^١ و أيضاً من الكتب المهمة و الأساسية للسيّد المرتضى و لم يطلع عليها الباحث المحترم كتاب الملخص في أصول الدين، الذي صدر في طهران عام (٢٠٠٢م)،

١. صدر الكتاب بعنوان: الشريف المرتضى، علي بن الحسين، الموضح عن جهة إعجاز القرآن، و هو الكتاب المعروف بـ«الصرفة».

وكان من الأجدر على المؤلف أن يطلع على هذا الكتاب ليغني بحثه.^١
 الثانية: هناك بعض العبارات في الكتاب كررها المؤلف المحترم، طبعاً دون قصد و ممكن أن تكون من باب النسيان أو ما شابه ذلك، نذكر على سبيل المثال في صفحة (٥٥) من الكتاب جاء بعبارة: «يقول ابن حجر العسقلاني: إن المرتضى "كان لا يؤثر على العلم شيئاً... وأنه جعل داره للعلم و قدرها للمناظرة". و نقل كذلك أن المرتضى كان له مجلس خاص يتردد عليه كثير من رجال الفكر و العلم و الأدب، أمثال الشاعر الفيلسوف أبي العلاء المعري...».

كرّر نفس هذه العبارة أيضاً في الصفحة (١٤١) من الكتاب.
 و مسك الختام لهذا المقال أبيات كريمة للشاعر الفيلسوف أبي العلاء المعري من ديوانه سقط الزند، قالها في رثاء السيد المرتضى:

أودى فليت الحادثات كفاف	مأل المسيف و عنبر المستاف
الطاهر الآباء و الأبناء و الـ	أثواب و الآراب و الألاف
رغت الرعود و تلك هدة واجب	جبل هوى في آل عبد مناف
رُزقا العلاء فأهل نجد كلما	نطقا الفصاحة مثل أهل ديار
ساوى الرضى المرتضى و تقاسما	خطط العلى بتناصف و تصاف

قائمة المصادر

١. أبو الهذيل العلاف، أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة، علي مصطفى الغرابي، مصر: مطبعة حجازي، الطبعة الأولى، ١٩٤٩م.
٢. أدب المرتضى، عبد الرزاق محيي الدين، بغداد: مطبعة المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٥٧م.
٣. أمالي المرتضى غرر الفوائد ودرر القلائد، علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: المكتبة العصرية، ٢٠٠٩م.
٤. تاريخ النقد الأدبي عند العرب، إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة، الطبعة الرابعة، ١٩٨٣م.
٥. خطط بغداد في العهد العباسي الأول، يعقوب ليسنر، ترجمة: صالح أحمد العلي، بغداد: مطبعة المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٤م.
٦. روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، محمد باقر الموسوي الإصفهاني الخوانساري (ت ١٣١٣هـ)، تحقيق: أسد الله إسماعيليان، قم: مكتبة إسماعيليان، ١٣٩١هـ.
٧. سيد مرتضى (ضمن سلسلة متكلمي الشيعة)، علي رضا أسعدي، قم: المعهد العالي للعلوم و الثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
٨. الشريف المرتضى: حياته، ثقافته، أدبه، و نقده، أحمد محمد المعتقد، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
٩. الشريف المرتضى متكلماً، رؤوف أحمد الشمري، مشهد: مؤسسة الطبع و النشر التابعة للآستانة الرضوية المقدسة - مجمع البحوث الإسلامية، ٢٠١٣م.
١٠. الشهاب في الشيب و الشباب، علي بن الحسين الموسوي العلوي الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨٢م.
١١. غرر الغرر ودرر الدرر في تلخيص غرر الفوائد ودرر القلائد للسيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، عبد الرحمن بن محمد بن إبراهيم الحلبي ابن العتائقي، تحقيق: علي أكبر الفراتي، تراثنا، نشرة فصلية تصدرها مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، قم، العدد: ١٢٤، السنة ٣١، ١٤٣٦هـ.
١٢. طيف الخيال، علي بن الحسين الموسوي العلوي الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٦٢م.
١٣. كتاب الحيوان، الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، مصر: مطبعة الحلبي، ١٩٣٨م.



(٤)

النقد المنهجي عند السيّد المرتضى مقاربة في ضوء آرائه الأصولية

الدكتور ميدر مسن ديهان الأسدي^١

الملخص

بعد اختيار كتابين هامّين للشرّيف المرتضى اللذين يعبران بشكل كبير عن آرائه الأصولية والفقهية؛ وهما الانتصار والذريعة إلى أصول الشريعة، قمنا بتحليل آرائه الهامة في أصول الفقه، وعرض منهجية السيّد في هذا الحقل. ولأجل الوصول إلى هذا المبتغى قسّمنا هذه الدراسة على أربعة مطالب: (١) النشأة العلمية للشرّيف المرتضى، (٢) المسلك العقلي عند الشرّيف المرتضى، (٣) الخصوصية الأصولية للشرّيف المرتضى، و (٤) نقد بعض قواعد التخصيص. وقد وصلنا إلى نتائج، منها أنّ الشرّيف المرتضى كان من أعرف الناس في زمانه بكتاب الله والسنة الشريفة ووجوه تأويل الآيات والروايات وموارد الاستدلال بها.

المقدمة

للسيّد المرتضى علم الهدى العديد من المؤلفات القيّمة، وله كتابان قيّمان يعبران عن اختياراته المسلكية العلمية، أولهما كتاب الانتصار الذي يُعدّ من أشهر كتبه في

١. جامعة الكوفة - كلية الفقه.

الفقه، وهو يعبر إلى حدّ كبير على اختياراته المسلكية الكبرى، والصفة الغالبة فيه، هي الحضور الكبير للمقاربة النقدية التي يفرضها موضوع البحث وهو الاختلاف الفقهي، ولعلّ السبب وراء هذه القوّة المسلكية المنهجية التي جعلت بحثاً جدلياً نقدياً ينقلب برهانياً، فسوف نجده في أهمّ اختياراته الأصولية المتجسّدة في اعتماده على الأصول العقلية. واعتماده على الإجماع بشكل كبير لسدّ الفراغ الحاصل بترك العمل بأخبار الآحاد. والكتاب الثاني الذريعة إلى أصول الشريعة، الذي يعكس وبشكل كبير عن آرائه الأصولية التي انتهى إليها.

وهذا الحضور النقدي الكبير في مصنّفات السيّد المرتضى - خصوصاً الأصولية منها - له أثر بارز في تطوّر البحث الأصولي عند الإمامية، ويمثّل هذا النقد دعامة منهجية لا يمكن تجاوزها في البحث الاجتهادي.

ومن المعلوم أنّ السيّد المرتضى سار على طريقة أستاذه المفيد، وأكمل المباحث الأصولية وتبع العناصر المشتركة في الاستنباط، وكان موفقاً في تطوير وإكمال نظريات أستاذه الأصولية، ويظهر ذلك جلياً من خلال مطالعة كتاب الذريعة، إلّا أنّ ذلك لا يعني عدم وجود اختلاف وفوارق في المنهج بين العلمين. وللسيّد المرتضى خصوصية أصولية في البحث الاجتهادي الإمامي، وقد تجلّى ذلك في بحثه العلمي المنهجي لأخبار الآحاد، ومباحث النسخ والتخصيص وغيرها.

وفي ضوء ذلك اخترت الكتابة في موضوع «النقد المنهجي عند السيّد المرتضى، مقارنة في ضوء آرائه الأصولية»، ونقصد بـ «النقد المنهجي» النقد الذي يقوم على منهج تدعّمه أسس نظرية أو تطبيقية عامّة.

وكان البحث في أربعة مطالب، هي:

١- النشأة العلمية للسيّد المرتضى.

٢- المسلك العقلي النصوصي عند السيد المرتضى.

٣- الخصوصية الأصولية للسيد المرتضى.

٤- نقد بعض قواعد التخصيص.

المطلب الأول: النشأة العلمية للسيد المرتضى

بعد وفاة الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ) أصبح حال الشيعة الإمامية في بغداد معروفاً، و توجهت الأنظار لأول مرة إلى تعاظم عددهم، فقد كان تشييع جثمان الشيخ المفيد مناسبة الأكبر استعراضاً لأتباع وأنصار الشيعة في بغداد^١، وهذا ما يكشف عن اتساع مرجعية مذهب أهل البيت عليهم السلام، وكان هذا الوضع الجديد يشكّل همماً لا سابق له ومسؤولية ثقيلة وقعت على عاتق السيد المرتضى.

و هو السيد علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام، أبو القاسم المرتضى، حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحد في زمانه، و سمع من الحديث فأكثر، و كان متكلماً شاعراً أديباً، عظيم المنزلة في العلم والدين والدنيا^٢.

و يعدّ كتاب الانتصار من أشهر كتب الشريف المرتضى في الفقه، و هو يعبر إلى حدّ كبير على اختياراته المسلكية الكبرى، و الصفة الغالبة فيه هي الحضور الكبير للمقاربة النقدية، التي يفرضها موضوع البحث و هو الاختلاف الفقهي، وإذا أردنا معرفة السبب وراء هذه القوة المسلكية المنهجية التي جعلت بحثاً جدلياً نقدياً ينقلب برهانياً، فسوف نجده في أهمّ اختياراته الأصولية المتجسدة في:

١. انظر: سير أعلام النبلاء، الذهبي، ج ١٧، ص ٣٤٤.

٢. انظر: رجال النجاشي، ص ٢٧١؛ الفهرست، الشيخ الطوسي، ص ١٢٥.

(أ) الاستمرار في السير على مسلك ابن أبي عقيل العماني، في عدم حجّة خبر الواحد.

(ب) اعتماده على الأصول العقلية.

(ت) اعتماده على الإجماع بشكل كبير؛ لسدّ الفراغ الحاصل بترك العمل بأخبار الأحاد.^١

وقد سار السيّد المرتضى على طريقة أستاذه المفيد، وأكمل المباحث الأصولية وتبّع العناصر المشتركة في الاستنباط، وكان موفقاً في تطوير وإكمال نظريات أستاذه الأصولية، ويظهر ذلك جلياً من خلال مطالعة كتاب الذريعة الذي يعدّ من أهم كتبه الأصولية.^٢

إلا أنّه يوجد اختلاف و فوارق في المنهج بين العلمين المفيد و المرتضى، وقد أشار إلى هذه الفوارق بين المنهجين الشيخ سعيد بن هبة الدين الراوندي (ت ٥٧٣ هـ) في كتابه الموسوم بالاختلافات بين الشيخ المفيد و السيّد المرتضى، وقد أحصى تسعين مورداً من الاختلاف بينهما، يعود الكثير منها إلى الاختلاف في المنهج الفقهي وأدلة الأحكام الشرعية.^٣

ففي مسألة «استئناف ماء جديد لمسح الرأس»، يقول: «و ممّا انفردت به الإمامية القول بأن مسح الرأس إنّما يجب ببلّة اليد، فإن استأنف ماءً جديداً لم يجزئه، و حتّى أنّهم يقولون: إذا لم يبق في يده بلّة أعاد الوضوء، و لا يجب أن يقدر أن من وافق الشيعة في جواز التوضؤ بالماء المستعمل كمالك

١. نفس المصدر: العدة، الشيخ الطوسي، ج ١، ص ٨٧.

٢. انظر: مقدّمة تحقيق كتاب الذريعة.

٣. انظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آغا بزرك الطهراني، ص ٣٦١.

و أهل الظاهر^١، موافقٌ لهم في هذه المسألة؛ لأنّ من ذهب إلى أنّ الماء المستعمل مطهر يزول الحدث به إنّما يجيز مسح الرأس ببلّة اليد ولا يوجبه، وهو مختير للمتوسّئ بين أن يفعل ذلك وبين تجديد الماء، و الشيعة توجبه ولا تخيير فيه، فالانفراد حاصل.

و الذي يدلّ على صحّة هذا المذهب - مضافاً إلى طريقة الإجماع - أنّ ظاهر الأمر بحكم عرف الشرع يقتضي الوجوب و الفور، إلّا أن يقوم دليل، و من طهر يديه هو مأمور على الفور بتطهير رأسه، فإذا جدّد تناول الماء فقد ترك زماناً كان يمكن أن يطهر العضو فيه، و الفور يوجب عليه خلاف ذلك، فبظاهر الآية^٢ على ما ترى يجب أن يمسح ببلّة يده رأسه . و لا يلزم ذلك في اليدين مع الوجه؛ لأنّ المفروض في اليدين الغسل، و لا يمكن ذلك ببلّة اليد من تطهير الوجه، و الفرض في الرأس هو المسح، و ذلك يتأتّى ببلّة تطهير اليدين، و لو لم يكن هذا الفرق ثابتاً جاز أن نخرج اليدين بدليل ليس بثابت في الرأس»^٣.

و الملاحظ في هذا الاستدلال أمران:

الأول: ادّعاء الإجماع، و هو عنوان عامّ يتردّد كثيراً عند الشريف المرتضى،

١. ميزان الاعتدال، الشعراني، ج ١، ص ١٠٠، حلية العلماء، الشاشاني، ج ١، ٨٢، بدائع الصنائع، الكاساني، ج ١، ص ٦٦ - ٦٧، البحر الرائق، ابن نجيم المصري، ج ١، ص ٩٦ - ٩٧، أحكام القرآن، الجصاص، ج ٣، ص ٣٤٥، الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج ١٣، ص ٤٨، المغني، قدامة، ج ١، ص ١٨؛ الشرح الكبير، ابن قدامة، ج ١، ص ١٤؛ بداية المجتهد، ابن رشد، ج ١، ص ٢٨.
٢. المائدة: ٦، و هي: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾.
٣. الانتصار، ص ١٠٣ - ١٠٤.

و الظاهر أنه لا يقصد به دائماً إجماع علماء الطائفة، بل قد يعمّ السيرة المتشريعة القطعية.

الثاني: استدلاله بظهور العرف الشرعي، على ظهور الأمر في الوجوب و الفورية معاً.

و الجدير بالذكر أن الإجماع الذي استدّل به السيد المرتضى يخالف رواية عن الإمام الصادق عليه السلام، و قد أوردها تلميذه الشيخ الطوسي في التهذيب، لكنه حملها على التقيّة، و هي: «فما رواه ابن عقدة عن فضل بن يوسف عن محمد بن عكاشة عن جعفر بن عمارة الحارثي، قال: سألت جعفر بن محمد عليه السلام: أمسح رأسي ببلل يدي؟ قال: خذ لرأسك ماءً جديداً. فالوجه فيه أيضاً ما قدّمناه من التقيّة»^١.

المطلب الثاني: أسس المسلك العقلي النصوصي عند السيد المرتضى

كان الشريف المرتضى - في زمانه - أعرف الناس بكتاب الله و السنّة المطهرة، و وجوه التأويل في الآيات و الروايات و موارد الاستدلال بهما، و لكنه بعد أن تمّ عنده الدليل على نفي حجّية أخبار الآحاد و حرمة التعبد بالظنون عامّة، عوّل في استنباط الأحكام الشرعية على:

١- الكتاب.

٢- الأخبار المتواترة.

٣- الأخبار المحفوفة بقرائن قطعية، و إن لم تكن متواترة.

و على ما في اختيار هذا المسلك من قوّة علمية لا نظير لها و جرأة نقدية فاق فيها أستاذه المفيد، فإنّ هذا المسلك الصعب بدوره يحتاج إلى اطلاع دقيق على الروايات، و الإحاطة بعلم التفسير و اللغة و جميع العلوم الضرورية للفقيه،

١. تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، ج ١، ص ٥٩.

في حين يكون العامل بأخبار الأحاد في غنى عن كثير من هذا الجهد، فهو بحق قد أثر عنه أنه أول من فتح أبواب التدقيق والتحقيق، واستعمل في الأدلة النظر الدقيق، و أوضح طريقة الإجماع واحتج بها في أكثر المسائل^١. وقد كان في جميع كتبه و رسائله أصولياً بحثاً و مجتهداً صرفاً، قليل التعلّق بالأخبار، كثير الاستدلال بالأدلة العقلية المتّفكة مع الكتاب و السنّة، فلا غرو أن يكون من مجتهدي الفقهاء و فقهاء المجتهدين^٢.

أمّا مسلكه في تعليل الأخبار و تأويلها فيقول: «اعلم أنّ المعول فيما يعتقد على ما تدلّ الأدلة عليه من نفي و إثبات، فإذا دلّت الأدلة على أمر من الأمور وجب أن نبني كلّ وارد من الأخبار إذا كان ظاهره بخلافه عليه و نسوقه إليه، و نطابق بينه و بينه، و نجليّ ظاهراً إن كان له، و نشرط إن كان مطلقاً، و نخصّه إن كان عاماً، و نفصله إن كان مجملاً، و نوفّق بينه و بين الأدلة من كلّ طريق اقتضى الموافقة و آل إلى المطابقة. و إذا كنّا نفعل ذلك و لا نحتشمه في ظواهر القرآن المقطوع على صحّته المعلوم و روده، فكيف نتوقّف عن ذلك في أخبار آحاد لا توجب علماً و لا تثمر يقيناً؟! فمتى وردت عليك أخبار فاعرضها على هذه الجملة و ابنها عليها، و افعل فيها ما حكمت به الأدلة و أوجبته الحجج العقلية، و إن تعذّر فيها بناء و تأويل و تخريج و تنزيل، فليس غير الأطراح لها و ترك التعرّيج عليها»^٣.

و في هذا الكلام حسم لأهمّ المسائل المسلكية المنهجية، فقد أثبت أولويّة مقام البحث العقلي على معالجة النصّ و الاستظهار منه، فقراءة النصّ في إطار هذا المسلك محكومة بما يشبه العقل من أحكام في مرتبة سابقة، و ليست حاکمة

١. انظر: روضات الجنّات، الخوانساري، ص ٣٨٥.

٢. نفس المصدر.

٣. الأمالي، الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٣٥٠.

عليه، كما هو عند أتباع المسلك النصوصي النقلي الظني، وهم المحدثين. ثم هو يفسر الأحاديث و ما جاء من الأحكام فيما يتعلّق بالمحلّلات و المحرّمات تفسيراً يتفق مع المنطق السليم و العقل القويم، ذاكرًا بأنّ لكلّ محرّم علّة، و لكلّ محظور سبباً، ضارباً ما يقوله الغالية في تعليل بعض الأخبار عرض الجدار، انظر إلى قوله: «فأما تحريم السمك الجريّ و ما أشبهه فغير ممتنع، لشيء يتعلّق بالمفسدة في تناوله، كما نقول في سائر المحرّمات»^١.

و لذلك فإنّ ما يتّصف به منهج السيّد المرتضى هو الثنائية التي رافقته طيلة حياته، فلقد رفض في بعض مؤلّفاته كلّ ميل للاجتهاد، و أكّد مقابل ذلك على أهميّة النصّ في الشريعة، لكنّه أيضاً يتّصف بنزعة العلمية لتعقيل منهجه الاجتهادي، لذلك «لنا أن نقول بعد ذلك بحقّ أنّ المرتضى كان قمّة الهرم في مدرسة بغداد الكلامية، تلمذ له من أصبح فيما بعد من أعلام هذه الفرقة»^٢.

و كذلك كثيراً ما يعتمد السيّد المرتضى على العقل كدليل من الأدلّة، فقد وجّه له سؤالاً، يظهر في الجواب مدى الاعتماد على الدليل العقلي، جاء فيه: «ما تقولون في مسألة شرعية اختلف فيها قول الإمامية و لم يكن عليها دليل من كتاب أو سنة مقطوع بها، كيف الطريق إلى الحقّ فيها؟ قلنا: هذا الذي فرضتموه قد أمّا وقوعه؛ لأنّا قد علمنا أنّ الله تعالى لا يخلّي المكلف من حجة و طريق إلى العلم بما كُلف، و هذه الحادثة التي ذكرناها و إن كان الله تعالى فيها حكم شرعي، و اختلفت الإمامية في وقتنا هذا فيها، فلم يمكن الاعتماد على إجماعهم الذي نتيقن بأنّ الحجة فيه لأجل وجود الإمام في جملتهم، فلا بدّ من أن يكون على هذه المسألة دليل قاطع من كتاب أو سنة مقطوع بها، حتّى لا يفوت المكلف طريق العلم الذي

١. نفس المصدر، ج ٢، ص ٣٥١.

٢. الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية، علي حسين الجابري، ص ٢١٤.

يصل به إلى تكليفه. اللهم إلا أن يقال: إن نفرض وجود حادثة ليس للإمامية فيها قول على سبيل اتفاق أو اختلاف، فقد يجوز عندنا في مثل ذلك إن اتفق أن لا يكون لله تعالى فيها حكم شرعي، فإذا لم نجد في الأدلة الموجبة للعلم طريقاً إلى علم حكم هذه الحادثة، كنّا فيها على ما يوجب العقل و حكمه»^١.

المطلب الثالث: الخصوصية الأصولية للسيد المرتضى

وهي تعني الاجتهاد والاستقصاء الكامل للحصول على مرتبة القطع للدليل الشرعي، عبر تسخير كل الأدوات الأصولية، من إجماع و سنة و ظواهر الكتاب و أحكام عقلية، للوصول إلى المنجزية و المعذرية، و عدم الوقوع تحت طائلة الظنون التي قال بعدم حجّيتها، و تجلّى ذلك من خلال:

أولاً: محورية الإجماع في النقد المنهجي.

قام علماء أصول الفقه الشيعي بتهذيب نظرية الإجماع و تنقيحها وفقاً للرأي الشيعي، بعد أن وافقوا على مبدأ الإجماع بوصفه مسألة أصولية، و ذلك عندما شرعوا في تدوين أصول الفقه، و خلافاً لما ذهب إليه أصوليو المذاهب الإسلامية الأخرى و فقهاءهم من اعتبار الإجماع معتبراً من حيث ذاته، ذهب علماء أصول الفقه الشيعة إلى اعتبار الإجماع و حجّيته من حيث دخول رأي المعصوم عليه السلام في المجمعين.

و بعد أن طوى الفقه الإمامي مرحلة الفقه الروائي الفتوائي، دخل مرحلة جديدة هي مرحلة الفقه الاستدلالي، و في هذه المرحلة بالذات حازت إجماعات الإمامية أهميّة خاصّة و مضاعفة، من هنا أصبح الإجماع أكثر رواجاً في البحث الفقهي، و يمكن ملاحظة ذلك في رسائل السيد المرتضى، و كتاب الخلاف للشيخ الطوسي.

١. رسائل الشريف المرتضى، الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢١٠.

و يستدل السيد المرتضى في كثير من مسائله الفقهية بالإجماع و بيان سبب ذلك، يقول: «و مما يجب علمه أن حجة الشيعة الإمامية في صواب جميع ما انفردت به أو شاركت فيه غيرها من الفقهاء، هي إجماعها عليه؛ لأن إجماعها حجة قاطعة و دلالة موجبة للعلم، فإن انضاف إلى ذلك ظاهر كتاب الله جل ثناؤه أو طريقة أخرى توجب العلم و ثمر اليقين، فهي فضيلة و دلالة تنضاف إلى أخرى، و إلا ففي إجماعهم كفاية»^١.

فالإجماع عند السيد المرتضى هو طريق لليقين بالدليل الشرعي، و لا يبدو أنه كان يرى مشكلة في إثبات ذلك للجمهور، حيث إنهم يسلّمون به في مذاهبهم. أما إثبات ذلك للإمامية أنفسهم فكان يحتاج إلى عناية خاصة من خلال مقامين:

الأول: إثبات أن كل إجماع حجة.

الثاني: ثم إثبات تحقق الإجماع في كل مسألة.

و يجد المتتبع للإجماعات التي استدّل بها السيد المرتضى، أنه يقول بحجّة الإجماع من دخول الإمام المعصوم عليه السلام في المجمعين، و لما كان وجود الإمام هو السبب لحجّة الإجماع و ليس للإجماع قيمة علمية كونه كاشفاً عن وجود الحجّة الشرعية بين المجمعين، فإن المسألة الصغرى أيضاً كانت يسيرة الحل بالنسبة للسيد المرتضى، فكان لا يرى لمخالفة بعض العلماء قيمة تُذكر، ففي مسألة «لا تجب الزكاة إلا في تسعة أصناف»، يقول: «فإن قيل: كيف تدعون إجماع الإمامية و ابن الجنيّد يخالف في ذلك و يذهب إلى أن الزكاة واجبة في جميع الحبوب التي تخرجها الأرض و إن زادت على التسعة الأصناف التي ذكرناها، و روي في ذلك أخبار كثيرة عن أئمتكم عليهم السلام؟»^٢ و ذكر أن يونس كان يذهب إلى ذلك.

١. الانتصار، ص ٨١.

٢. انظر: الكافي، الكليني، ج ٣، ص ٥١٠-٥١٢؛ تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، ج ٤، ص ٦٥-٧٤؛

و سائل الشيعة، الحرّ العاملي، ج ٦، ص ٣٩-٤١.

قلنا: لا اعتبار بشذوذ ابن الجنيد ولا يونس وإن كان يوافقه، والظاهر من مذهب الإمامية ما حكيناه، وقد تقدّم إجماع الإمامية وتأخر عن ابن الجنيد ويونس. والأخبار التي تعلّق ابن الجنيد بها الواردة من طريق الشيعة الإمامية معارضة بأظهر وأكثر وأقوى منها من رواياتهم^١ المعروفة المشهورة^٢.
 الثاني: من الأسس العامة للنقد المناهجي الأصولي والآراء المشهورة للسيد المرتضى، هي:

أ) جواز استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى واحد.
 قال السيد المرتضى: «واعلم أنّ المفيد من الأسماء إمّا أن يختصّ بعين واحدة ولا يتعدّاها، أو يكون مفيداً لما زاد عليها. فمثال الأوّل قولنا: إله و قديم، و ما جرى مجرى ذلك ممّا يختصّ به القديم تعالى ولا يشاركه فيه غيره»^٣.
 فأما ما يفيد أشياء كثيرة فيقسمه السيد المرتضى إلى قسمين^٤: إمّا أن يفيد في الجميع فائدة واحدة، أو أن يفيد فوائد مختلفة. فمثال الأوّل قولنا: لون، وإنسان. و مثال الثاني قولنا: قرء، و عين، و جارية. و من خالف في جواز وقوع الاسم على مختلفين أو على ضدّين، لا يلتفت إلى خلافه؛ لخروجه عن الظاهر من مذهب أهل اللغة.

و في استعمال اللفظ في أكثر من معنى يقول: «واعلم أنّه غير ممتنع أن يُراد باللفظة الواحدة في الحال الواحدة من المعبر الواحد المعنيين المختلفان، و أن

١. انظر: الكافي، الكليني، ج ٣، ص ٤٩٧؛ تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، ج ٤، ص ٢-٦؛ من لا

يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، ج ٢، ص ١٤-١٣؛ وسائل الشيعة، الحرّ العاملي، ج ٦، ص ١٢٠.

٢. الانتصار، ص ٢١٠.

٣. الذريعة، الشريف المرتضى، ص ٤٠.

٤. انظر: نفس المصدر.

يراد بها أيضاً الحقيقة والمجاز.^١ بخلاف ما حكى عمن خالف في ذلك، من أبي هاشم^٢ وغيره.^٣

و استدلل على ما ذهب إليه بقوله: «و الذي يدل على صحة ما ذكرناه أن ذلك لو كان ممتنعاً لم يخل امتناعه من أن يكون لأمر يرجع إلى المعبر، أو لما يعود إلى العبارة، و ما يستحيل لأمر يرجع إلى المعبر، تجب استحالته مع فقد العبارة، كما أن ما صح لأمر يعود إليه، تجب صحته مع ارتفاع العبارة».^٤

و أورد أمثلة على ما ذهب إليه، منها:

١- إنه يصح من أحدهما أن يقول لغيره: لا تنكح ما نكح أبوك؛ و يريد به: لا تعقد على من عقد عليه و لا من وطأه.^٥

٢- و يقول أيضاً لغيره: إن لمست امرأتك فأعد الطهارة؛ و يريد به الجماع و اللبس باليد.^٦

٣- و إن كنت محدثاً فتوضاً؛ و يريد جميع الأحداث. و إذا جاز أن يريد الضدين في الحالة الواحدة، فأجوز منه أن يريد المختلفين.^٧

فأما العبارة فلا مانع من جهتها يقتضي تعذر ذلك؛ لأن المعنيين المختلفين

١. انظر: المحصول، الرازي، ج ١، ص ١٠٢.

٢. أبو هاشم الجبائي (ت ٢٧٧م / ٣٢١هـ) عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب بن أبي علي الجبائي. قال الخطيب: «شيخ المعتزلة و مصنف الكتب على مذاهم، سكن بغداد إلى حين وفاته»، انظر: تاريخ بغداد، ج ١١، ص ٢٠٨؛ وفيات الأعيان، ج ٣، ص ١٨٣.

٣. انظر: المعتمد، البصري، ج ١، ص ٣٠٠؛ المستصفى، الغزالي، ج ٢، ص ١٤١؛ المحصول، الرازي، ج ١، ص ١٠٢؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، العلامة الحلي، ج ١، ص ٢١٩.

٤. الذريعة، الشريف المرتضى، ص ٤٠ - ٤١.

٥. انظر: نفس المصدر.

٦. انظر: نفس المصدر.

٧. انظر: نفس المصدر.

قد جعلت هذه العبارة في وضع اللغة عبارة عنهما، فلا مانع من أن يُراد بها.

(ب) نص أهل اللغة والاستعمال علامة على الحقيقة.

قال السيد المرتضى: «وأقوى ما يُعرف به كون اللفظ حقيقة هو نص أهل اللغة و توقيفهم على ذلك، أو يكون معلوماً من حالهم ضرورة. و يتلوه في القوة أن يستعملوا اللفظ في بعض الفوائد، و لا يدلّونا على أنهم متجاوزون بها مستعبرون لها، فيعلم أنها حقيقة»^١.

إلا أن ظاهر استعمال أهل اللغة اللفظة في شيء دلالة على أنها حقيقة فيه، إلا أن ينقلنا ناقل عن هذا الظاهر. و قد قيل فيما يُعرف به الحقيقة أشياء غيرها عليها - إذا تأملت حتى التأمل - طعن و فيها قرح، و ما ذكرناه أبعد من الشبهة.^٢

(ت) نقد حجّة بعض المفاهيم.

يرى السيد المرتضى أن لا حجّة لكثير من المفاهيم، و منها:

١- مفهوم الشرط

إن الشرط عندنا كالصفة في أنه لا يدلّ على أن ما عداه بخلافه، و بمجرد الشرط لا يُعلم ذلك، و إنما نعلمه في بعض المواضع بدليل منفصل؛ لأن تأثير الشرط أن يتعلّق الحكم به، و ليس يمتنع أن يخلفه و ينوب عنه شرط آخر يجري مجراه، و لا يخرج من أن يكون شرطاً، ألا ترى أن قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾^٣ إنما منع من قبول الشاهد الواحد حتّى ينضمّ إليه الآخر؟ فانضمام الثاني إلى الأول شرط في القبول، ثمّ يُعلم أن ضمّ امرأتين إلى الشاهد الأول يقوم مقام الثاني، ثمّ يُعلم بدليل أن ضمّ اليمين إلى الشاهد الواحد يقوم مقام الثاني، فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن يُحصى.

١. نفس المصدر، ص ٣٧-٣٨.

٢. انظر: نفس المصدر.

٣. البقرة: ٢٨٢.

٢ - مفهوم الغاية و العدد

يقول: «الصحيح أن الحكم إذا عُلّق بغاية أو عدد، فإنه لا يدلّ بنفسه على أن ما عداه بخلافه؛ لأننا إنمّا نعلم أن ما زاد على الثمانين في حدّ القاذف لا يجوز؛ لأنّ نفي ما زاد على ذلك محذور بالعقل، فإذا وردت العبادة بعدد مخصوص خرجنا عن الحظر بدلالة، وبقينا فيما زاد على ذلك العدد على حكم الأصل وهو الحظر، وكذلك إذا قال الرجل لغلامه: أعط زيدا مائة درهم، فإننا نعلم حظر الزائد على المذكور بالأصل، و لو قال: أعطيت فلاناً مائة درهم، لم يدلّ لفظاً ولا عقلاً على أنه لم يعطه أكثر من ذلك».^١

فأمّا تعليق الحكم بغاية فإنما يدلّ على ثبوته إلى تلك الغاية، وما بعدها يُعلم انتفاؤه أو إثباته بدليل. وإنمّا علمنا في قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾^٢ و قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^٣ و قوله سبحانه: ﴿حَتَّى يَظْهَرَ﴾^٤، أن ما بعد الغاية بخلافها بدليل، و ما يُعلم بدليل غير ما يدلّ اللفظ عليه، كما نعلم أن ما عدا السائمة بخلافها في الزكاة، وإنمّا علمناه بدليل.^٥

٣ - مفهوم الوصف

و من فرق بين تعليق الحكم بصفة و بين تعليقه بغاية، ليس معه إلا الدعوى، و هو كالمناقض؛ لفرقه بين أمرين لا فرق بينهما.

فإذا قال: فأَيّ معنى لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ إذا كان ما بعد الليل

١. نفس المصدر، ص ٣٩٢.

٢. البقرة: ١٨٧.

٣. البقرة: ١٨٧.

٤. البقرة: ٢٢٢.

٥. الذريعة، الشريف المرتضى، ص ٣٩٥.

يجوز أن يكون فيه الصوم؟ قلنا: و أيّ معنى لقوله ﷺ: «في السائمة الغنم الزكاة»، و المعلوفة مثلها؟

فإن قيل: لا يمتنع أن تكون المصلحة في أن يعلم ثبوت الزكاة في السائمة بهذا النص، و يُعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر. قلنا: كذلك لا يمتنع فيما علّق بغاية حرفاً بحرف.

و الصحيح أن تعليق الحكم بالصفة لا يدلّ على أن ما عداه بخلافه على كلّ حال، بخلاف قول من يقول: إنّه يدلّ على ذلك إذا كان بياناً؛ و إنّما قلنا ذلك لأنّ ما وضع له القول لا يختلف بأن يكون مبتدأً أو بياناً، و إذا لم يدلّ تعليق الحكم بالصفة على نفي ما عداه، فإنّما لم يدلّ على ذلك لشيء يرجع إلى اللفظ، فهو في كلّ موضع كذلك.^١

المطلب الرابع: الطابع القرآني للفقه من خلال نقد بعض قواعد التخصيص

التخصيص بأخبار الأحاد

اختلف العاملون في الشريعة بأخبار الأحاد في تخصيص عموم الكتاب بها، و يمكن بيان الاتجاهات في ذلك وفق الآتي:

الاتجاه الأول: المانعون مطلقاً.^٢

الاتجاه الثاني: جواز تخصيص العامّ القرآني بأخبار الأحاد إذا دخله التخصيص بغيرها.^٣

الاتجاه الثالث: التفصيل في مراعاة سلامة اللفظة في كونها حقيقة، و لم يوجب التخصيص بخبر الواحد مع سلامة الحقيقة، و أجازها إذا لم تكن سالمة، و إنّما

١. نفس المصدر، ص ٣٩٥.

٢. انظر: العدة، الشيخ الطوسي، ج ٢، ص ٣٤٤.

٣. انظر: أصول السرخسي، السرخسي، ج ١، ص ١٤٤.

تسلم الحقيقة عنده إذا كان تخصيصه بكلام متصل به، و منه من يجيز تخصيص العموم بأخبار الأحاد على كل حال بغير قسمة.^١

والسيد المرتضى: «إن أخبار الأحاد لا يجوز تخصيص العموم بها على كل حال، وقد كان جائزاً أن يتعبد الله تعالى بذلك، فيكون واجباً، غير أنه ما تعبدنا به».^٢ واستدل على ما ذهب إليه بقوله: «و الذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه أن الناس بين قائلين، ذاهب إلى وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة، و نافى لذلك، و كل من نفى وجوب العمل بها في الشرع نفى التخصيص بها، و ليس في الأمة من جمع بين نفى العمل بها في غير التخصيص و بين القول بجواز التخصيص، فالقول بذلك يدفعه الإجماع، و سندلّ بمشية الله تعالى إذا انتهينا إلى الكلام في الأخبار على أن الله تعالى ما تعبدنا بالعمل بأخبار الأحاد في الشرع، فبطل التخصيص بها لما ذكرناه، و لا شبهة في أن تخصيص العموم بأخبار الأحاد فريغ على القول بالعمل بأخبار الأحاد».^٣

و لو جوّزنا العمل بخبر الأحاد لا يستلزم التخصيص بها، يقول: «على أنا لو سلمنا أن العمل بها لا على وجه التخصيص واجب قد ورد الشرع به، لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص بها؛ لأن إثبات العبادة بالعمل في موضع لا يقتضي تجاوزه إلى غيره».^٤

و يوازن السيد المرتضى بين عدم نسخ خبر الأحاد للعامة القرآني، و بين دعوى جواز تخصيص خبر الأحاد له، يقول: «ألا ترى أنه لم ينسخوا بها و إن علموا بها في غير النسخ، و كذلك يجوز ثبوت العمل بها في غير التخصيص و إن لم يثبت

١. انظر: المحصول، الرازي، ج ١، ص ١٤٤؛ الإحكام في أصول الأحكام، الأمدي، ج ٢، ص ٤١٦.

٢. الذريعة، الشريف المرتضى، ص ٢١٥.

٣. نفس المصدر، ص ٢١٦.

٤. نفس المصدر.

التخصيص لاختلاف الموضوعين؛ لأنّ خبر الواحد ليس بحجّة من جهة العقل، و إنّما كان حجّة عند من ذهب إلى ذلك بالشرع، فغير ممتنع الاختصاص في ذلك»^١. و يرى السيد المرتضى أنّ العموم هو الطريق إلى العلم، والآحاد طريقها الظنّ، قال: «و اعلم أنّ شبهة من أحوال التعبد بالعمل بخبر الواحد في تخصيص أو غيره التي عليها المدار و منها يتفرّع جميع الشبه، أنّ العموم طريقه العلم، فلا يجوز أن يخصّ بما طريق إثباته غالب الظنّ، و الذي يفسد أصل هذه الشبهة أنّ التعبد إذا ورد بقبول خبر الواحد في تخصيص أو غيره، فطريق هذه العبادة العلم دون الظنّ، فإنّما خصّصنا معلوماً بمعلوم، و أدلّة العقول شاهدة بذلك»^٢.

لذلك كان على الشيخ محمّد بن الحسن الطوسي - الذي هو من أبرز تلاميذ السيد المرتضى - أن يتحمّل مسؤولية مضاعفة، فمن جهة كان عليه أن يواصل مسيرة أستاذه العلمية، و من جهة أخرى كانت الطائفة الشيعية الإمامية تعلّق عليه جميع آمالها في تأكيد الهوية المتميّزة لأتباع أهل البيت (عليهم السلام)، و قد نتج عن جهد هذا الشيخ الكبير معالجة توفيقية لكلا الاستحقاقين في آن واحد، و هو:

١ - القيام بتنقيح مناهجي للمسلك النصوصي العقلي للشيخ المفيد.

٢ - الاقتباس قدر المستطاع من مسلك السيد المرتضى.

فلم يكن من السهل على الشيخ الطوسي أن يتجاوز مسلك السيد المرتضى في نفي حجّية الظنون عامّة، و التي تشمل الاستصحاب و أخبار الآحاد خاصّة. فأما الاستصحاب فلعلّ أمره هين؛ لانفراد السيد المرتضى بنفي حجّيته على الإطلاق في ذلك الزمان، و إمكان نسبة القول بالحجّية إلى الشيخ المفيد أستاذ السيد المرتضى و أستاذه. أمّا أخبار الآحاد فقد كانت مورد الابتلاء الأكبر، رغم موقف

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر، ص ٢١٥.

الشيخ المفيد المعتدل منها، و بذلك يعدّ القول بحجّية أخبار الأحاد الجسر الأصولي لمسلك أهل الحديث.^١

الخاتمة

١ - يعدّ كتاب الانتصار من أشهر كتب الشريف المرتضى في الفقه، و هو يعبر إلى حدّ كبير على اختياراته المسلكية الكبرى، و الصفة الغالبة فيه هي: الحضور الكبير للمقاربة النقدية التي يفرضها موضوع البحث، و هو الاختلاف الفقهي.

٢ - لعلّ من أهمّ الأسباب وراء القوّة المسلكية المنهجية التي جعلت بحثاً جدياً نقدياً يتقلب برهانياً، فسوف نجده في أهمّ اختياراته الأصولية المتجسّدة في: اعتماد - و بشكل كبير - على الأصول العقلية.

- اعتماد على الإجماع لسدّ الفراغ الحاصل بترك العمل بأخبار الأحاد غير المحفوفة بقرائن.

٣ - سار السيّد المرتضى على طريقة أستاذه المفيد، و أكمل المباحث الأصولية و تتبّع العناصر المشتركة في الاستنباط، و كان موفقاً في تطوير و إكمال نظريات أستاذه الأصولية، و يظهر ذلك جلياً من خلال مطالعة كتاب الذريعة، إلّا أنّ ذلك لا يعني عدم وجود اختلاف و فوارق في المنهج بين العلمين.

٤ - تكشف مصنّفات السيّد المرتضى أنّه أعرف الناس في زمانه بكتاب الله و السنّة المطهّرة، و وجوه التأويل في الآيات و الروايات و موارد الاستدلال بهما.

٥ - للسيّد المرتضى خصوصية أصولية في البحث الاجتهادي الإمامي، و قد تجلّى ذلك في بحثه العلمي المنهجي لأخبار الأحاد، و مباحث النسخ و التخصيص و غيرها.

١. للمزيد انظر: العدة، الشيخ الطوسي، ج ١، ص ١٠٠.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. أحكام القرآن، أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت ٣٧٠ هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.
٢. الإحكام في أصول الأحكام، علي بن محمد الأمدي (ت ٦٣١ هـ)، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٢ هـ.
٣. الانتصار، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق و طبع: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم: الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.
٤. أمالي المرتضى، الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة الحلبي.
٥. أصول السرخسي، محمد بن أحمد بن سهل السرخسي (ت ٤٩٠ هـ)، تحقيق: أبو الوفاء الأفغاني، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥ م.
٦. البحر الرائق، ابن نجيم المصري (ت ٩٧٠ هـ)، تحقيق: زكريا عميدات، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٩٧ م.
٧. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، علاء الدين أبو بكر بن مسعود الحنفي الكاساني (ت ٥٨٧ هـ)، باكستان: منشورات المكتبة الحبيبية، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ.
٨. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن محمد بن رشد القرطبي (ت ٥٩٥ هـ)، تنقيح: خالد العطار، بيروت: دار الفكر للطباعة و النشر، ١٤١٥ هـ.
٩. تاريخ بغداد، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، (ت ٤٦٣ هـ)، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، بيروت: مكتبة دار العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
١٠. تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت ٦٧١ هـ)، تحقيق: سالم مصطفى البدر، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٤ هـ.
١١. تهذيب الأحكام، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٣٦٠ هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ / ٢٠٠٥ م.

١٢. حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، محمد بن أحمد القفال الشاشاني (ت ٥٠٧ هـ)، تحقيق: ياسين أحمد إبراهيم، عمان: مكتبة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٩٨٨ م.
١٣. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آغا بزرك الطهراني (ت ١٣٨٩ هـ)، طهران: الدار الإسلامية، ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٨ م.
١٤. رجال النجاشي، أحمد بن علي الأسدي الكوفي النجاشي (ت ٤٥٠ هـ)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الخامسة، ١٤١٦ هـ.
١٥. رحمة الأمة في اختلاف الأئمة، المطبوع في هامش ميزان الشعراني، أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الشافعي، القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٩ هـ / ١٩٤٠ م.
١٦. رسائل الشريفة المرتضى، المجموعة الأولى، قم: مطبعة سيد الشهداء، ١٤٠٥ هـ.
١٧. روضات الجنّات في أصول العلماء والسادات، محمد باقر بن زين العابدين جعفر الإصفهاني الخوانساري (ت ١٠٩٩ هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٣٩٠ هـ.
١٨. سير أعلام النبلاء، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الدمشقي الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة التاسعة، ١٩٩٣ م.
١٩. العدة في أصول الفقه، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، (ت ٤٦٠ هـ) تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، قم: مطبعة ستارة، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
٢٠. الفكر السلفي عند الشيعة الاثنا عشرية، الدكتور علي حسيني الجابري، بيروت: منشورات عويدات.
٢١. فهرست، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٣٦٠ هـ)، تحقيق: جواد القيومي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة الفقاهة، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
٢٢. الكافي، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الرازي الكليني (ت ٣٢٩ هـ)، تحقيق: علي أكبر غفاري، طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الخامسة، ١٣٦٣ هـ.
٢٣. مبادئ الوصول إلى علم الأصول، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلّي (ت ٧٢٦ هـ)، تحقيق: عبد الحسين البقال، بيروت: نشر دار الأضواء، الطبعة الثانية، ١٩٨٦ م.
٢٤. المحصول في علم الأصول، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦ هـ)،

- تحقيق: طه جابر فياض، الرياض: مطابع الفرزدق، الطبعة الأولى، ١٣٥٦ هـ / ١٩٣٧ م.
٢٥. المستصفى في علم الأصول، أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، تصحيح: محمد عبد السلام عبد الشافي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧ هـ.
٢٦. المعتمد في علم الأصول، محمد بن علي الطيب المعتزلي (ت ٤٣٦ هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٢٦ هـ.
٢٧. من لا يحضره الفقيه، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، تحقيق: علي أكبر الغفاري، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، د.ط.
٢٨. وسائل الشيعة (آل البيت)، محمد بن الحسن الحر العاملي (١١٠٤ هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم: مطبعة مهر، الطبعة الثانية، ١٤١٤ هـ.
٢٩. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان (ت ٦٨١ هـ)، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر.



المرجعيات الفكرية لرسائل الشريف المرتضى

الدكتورة سعاد بديع مطير^١

الدكتور مازن مسن جاسم^٢

الملخص

رسائل الشريف المرتضى من الأسفار التراثية المهمة التي طرح فيها الشريف المرتضى أفكاراً ورؤى جديدة بالبحث والدراسة؛ لما حملت في طياتها من روح العالم المثقف، إذ كانت مشحونة بموضوعات دينية وأصولية وفقهية وعقائدية ولغوية وأدبية، إذ تشير تساؤل المتلقي عن سر إنتاج مسائل نصوصه، ذلك أنه يتتبع المسائل من جذورها، وصولاً بها إلى ما يراه الأنسب للحكم، على وفق رؤية ثاقبة تقوم على مزج الآراء السابقة بالمعاصرة، ثم الإتيان برأي جديد ينفرد به بالرغم من موافقته لبعض الآراء المرحّجة من قبله.

وقد تناول البحث موضوع المرجعيات الفكرية لرسائل الشريف المرتضى، ويتكوّن من ثلاثة أقسام: المرجعية الدينية، والمرجعية اللغوية، والمرجعية الأدبية والنقدية، بهدف التعرف عن كشب على

١. جامعة واسط - كلية التربية.

٢. جامعة واسط - كلية التربية.

المغذّيات التي غدّت عقليةً واشتركت في تكوين شخصيته الموسوعية.

و كانت خطة البحث مؤلفة من مقدّمة و مدخل للحديث عن حياة الشريف المرتضى، ثمّ قسّمنا مرجعيّاته الفكرية على عدّة محاور، منها: المرجعية الدينية، و المرجعية اللغوية، و المرجعية الأدبية و النقدية، ثمّ أعقبناها بخاتمة و قائمة بالمصادر و المراجع.

المرجعيّات الفكرية لرسائل الشريف المرتضى

حظي القرن الرابع الهجري بظهور علماً من أعلامها الكبار امتاز بالموسوعية العلمية، ألا و هو: «أبو القاسم علي بن أبي أحمد الحسين بن موسى بن محمّد بن موسى بن إبراهيم بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمّد الباقر ابن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام»^١. و يلقّب بـ«المرتضى، و علم الهدى، و ذي المجدين، و السيّد، و الشريف، و الموسوي»^٢. المولود سنة (٣٥٥هـ) في بغداد الكرخ، و المتوفّى سنة (٤٣٦هـ) في داره الواقعة ببغداد.^٣

١. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ج ١١، ص ٤٠٢-٤٠٣؛ المتظم في تاريخ الملوك و الأمم، ابن الجوزي، ج ٨، ص ١٢٠؛ معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ج ١٣، ص ١٤٦؛ وفيات الأعيان، ابن خلّكان، ج ٣، ص ٣١٣؛ مرآة الجنان و عبرة اليقظان، اليافعي، ج ٣، ص ٥٠٢؛ لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، ج ٤، ص ٢٢٣.

٢. انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ج ١١، ص ٤٠٢-٤٠٣؛ المتظم في تاريخ الملوك و الأمم، ابن الجوزي، ج ٨، ص ١٢٠؛ معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ج ١٣، ص ١٤٦؛ الكامل في التاريخ، المبرّد، ج ٨، ص ٢٦٨؛ وفيات الأعيان، ابن خلّكان، ج ٣، ص ٣١٣-٣١٤؛ مرآة الجنان و عبرة اليقظان، اليافعي، ج ٣، ص ٥٠٢؛ البداية و النهاية، ابن كثير، ج ١٢، ص ٥٣؛ كشف الظنون عن أسامي الكتب و الفنون، حاجي خليفة، ص ٧٤٨؛ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي، ج ٣، ص ٢٥٦.

٣. انظر: معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ج ٤، ص ٧٦.

و قد كان والده أبو أحمد الحسيني (ت ٤٠٠هـ) يُلقَّب بالطاهر الأجل، و ذي المناقب، و الأوحد. و هو نقيب الطالبين و عالمهم و زعيمهم، جمع إلى رئاسة الدين زعامة الدنيا؛ لعلو همته، و سماحة نفسه، و عظيم هيئته، و جليل قدره.

و أمّه هي السيّدة الجليلة فاطمة (ت ٣٨٥هـ)، بنت الحسين بن الحسن، بنت الناصر الأطروش، صاحب الديلم، و شيخ الطالبين، و عالمهم علي بن الحسن بن علي بن عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام.^١

و لهذا قيل عن نسب المرتضى: «هو أقصر الشرفاء نسباً، و أعلاهم حسباً، و أكرمهم أمّاً و أباً، و بينه و بين أمير المؤمنين عليه السلام عشر وسائط من جهة الأمّ و الأب معاً، و بينه و بين الإمام موسى بن جعفر عليه السلام خمسة آباء كرام».^٢

أمّا أخوه الشريف الرضيّ، فهو أبو الحسن، محمّد بن الحسين، المولود (سنة ٣٥٩هـ و المتوفى سنة ٤٠٦هـ)؛ من أعلام الشعر العربي، و من الشخصيات الّلامعة في ميدان التّأليف و التفكير و التدريس، فهو «أبداع أبناء الزمان، و أنجب سادة العراق... ثمّ هو أشعر الطالبين، من مضى منهم و من غبر».^٣

و للشريف الرضيّ آثار مهمّة أشهرها: ديوانه، و كتاب حقائق التأويل في متشابه التنزيل، و تلخيص البيان عن مجازات القرآن، و مجازات الآثار النبوية.^٤ في ظلّ هذه الأسرة الكريمة عاش الشريف المرتضى، فلا غرابة أن ينشأ إماماً من أنمة العلم و الحديث و الأدب، و أستاذاً في علم الكلام و محقّقه، و إماماً في

١. انظر: شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ١، ص ١١.

٢. الغدير في الكتاب و السنّة و الأدب، عبد الحسين الأميني النجفي، ص ٥٥.

٣. يتيمة الدهر، الثعالبي، ج ٣، ص ١٥٥.

٤. انظر: المنتظم في تاريخ الملوك و الأمم، ابن الجوزي، ج ٧، ص ٢٨٢؛ البداية و النهاية، ابن كثير،

ج ١٢، ص ٤؛ النجوم الزاهرة في ملوك مصر و القاهرة، ابن تغري، ج ٤، ص ٢٤٠.

الفقه و مؤسس أصوله. و يمكن القول بعبارة موجزة: إن المرتضى كان موسوعة في رجل، ولهذا قال عنه ابن خلكان: «إن فضائل السيد المرتضى كثيرة، و تأليفاته في أحكام الدين الإسلامي هو خير شاهد، و دليل على أنه ينحدر من الدوحة النبوية الشريفة، و من تلك الأسرة الجليلة».^١

فضلاً عن ذلك فإن العصر الذي عاش أو نشأ فيه، يزخر بالعلماء و الأدباء، فأثرت هذه البيئة في نشأته؛ لأن الإنسان «ثمرة من ثمار ذلك العصر الذي ولده، و نامية من ناميات تلك الأرض التي درج عليها»^٢، فقد أخذ «عن عدد من خيرة علماء عصره، و نهل في بواكير حياته من مختلف فروع الآداب و علوم اللغة و الفقه و الكلام. و قد ورد ذكر بعض مشايخه في ما وصل إلينا من مؤلفاته، و ذكرت كتب التراجم بعضها الآخر».^٣

و قد أغنى الشريف المرتضى المكتبات بجواهر نفيسة قل نظيرها، فقد ضمت رفوف مكتبته ثمانين ألف مجلد من مصنفاته و محفوظاته و مقروءاته على ما حصرها و أحصاها صديقه أبو القاسم التنوخي.^٤

و هناك مرجعيات عدة أغنت فكر الشريف المرتضى النير، و جعلته علماً عالمياً أديباً شاعراً، أسهمت بجلال في بناء شخصيته و تهذيبها، و الارتقاء بملكاته و استعدادها، و استثمرت مؤهلاته النفسية العالية و قدراته الذاتية الفائقة، و من هذه المرجعيات: ١ - المرجعية الدينية. ٢ - المرجعية اللغوية. ٣ - المرجعية الأدبية و النقدية.

١. انظر: عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، ابن عنبه، ج ٤، ص ٢٩٦.

٢. حقائق التأويل في مشابه التنزيل، الشريف الرضي، مقدمة عبد الحسين الحلبي، ص ٢٥.

٣. الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى دراسة لغوية، حامد كاظم عباس، ص ٢١.

٤. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ص ٢٥.

أولاً: المرجعية الدينية

يعدّ الشريف المرتضى من أبرز الشخصيات العلمية في القرنين الرابع والخامس الهجريين، فهو من سلالة طيبة عُرفت بشرفها ونسبها الرفيع، فضلاً عن علميته؛ إذ كان البيت الذي نشأ فيه يتنفس بالعلم والفضل والمعرفة، ومن المسلّم به أنّ بيتاً كبيت أبي أحمد الموسوي (ت ٤٠٠هـ) الذي انتهت إليه نقابة الطالبين والنظر في المظالم وإمارة الحج، أن يكون تعلّم القرآن الكريم، هو البذرة الأولى الذي انغرس في نفس الشريف المرتضى، إذ يسمع آيات الذكر الحكيم تُتلى فيه، وتندفق في إنحائه روائع الكلم البليغ، وتطوف في أفيائه نفحات العلم.

وما كان لفتى نشأ في مثل هذا البيت إلا أن يكون فصيحاً بليغاً، تستهويه الكلمة العذبة، ويهزه المعنى الرائع، ويطربه الأسلوب البديع، ويدفعه الإيمان الصادق إلى البحث والتأليف والوقوف على الألفاظ البارة والمعاني الرائعة^١. فضلاً عما كان يطرق أسماعه من العلوم والمعارف من أفواه الشيوخ والعلماء، سواء من كان يحضر منهم إلى داره، أو ممّن تتلمذ على يديهم في مجالسهم الخاصة.

فقد انكبّ منذ صغر سنّه على تدبّر النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة، وكتب التفسير والفقه والأصول والأدب، وقد ساعده على ذلك ما كان يمتلكه من ذهن صافٍ، وفهم عميق وذكاء نادر، وقدرات واستعدادات شخصية هائلة؛ لأنّ الإنسان ذو مدارك متفاوتة «تبعاً لاستعداده الوجودي وسعته النفسية وطاقاته الفكرية»^٢.

و من أشهر أساتذته الذين تركوا بصمة في فكره وفي مؤلفاته من خلال ما

١. انظر: الشريف المرتضى ناقدًا، عبد الناصر الهيتي، ص ١٦٢.

٢. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي، ج ٧، ص ١٠١.

غرسوه من أصول معرفية غذّت قريحة عقليته النيرة: «الجعل»^١، وهو أبو عبد الله الحسين بن علي البصري (ت ٣٦٩هـ)؛ وكان فقيهاً متكلماً من شيوخ المعتزلة^٢. و علي بن عيسى الرمانى (ت ٣٤٨هـ)؛ وكان إماماً في العربية، وهو عالي الرتبة في النحو و اللغة و الكلام و العروض و المنطق^٣.

أمّا الشيخ المفيد - أبو عبد الله محمد بن محمد النعمان^٤، و يكتنّى بابن المعلم^٥ - من أبرز شيوخه و أساتذته، و هو علم من أعلام الشيعة، و إليه انتهت رئاسة الإمامية في عصره، و عنه تلقى المرتضى الفقه و الأصول و التفسير و علم الكلام، ثمّ استقلّ بالرأي فيما بعد^٦، و قد خلّف المرتضى المفيد أتباع المذهب الشيعي الإمامي في علم الكلام و فنّ المناظرة و محاجة المتكلمين و المخالفين، و لهذا قال ابن حجر في لسان الميزان: «ذكر بعض الإمامية أنّ المرتضى أوّل من بسط كلام الإمامية في الفقه، و ناظر الخصوم، و استخراج الغوامض، و قيّد المسائل»^٧. و كتابه الشافي في الإمامة أكبر دليل على سعة اطلاعه و علمه في الجدل، فضلاً عن كتابه غرر الفوائد و درر القلائد المعروف بالأمالى، الذي يعدّ من أسفاره الفذة في عالم العلم و الأدب، فضلاً عن مؤلفاته الأخرى. حتّى أصبح ﷺ «أعرف الناس بالكتاب و السنّة، و وجوه التأويل في الآيات و الروايات»^٨.

١. الإمتاع و الموانسة، أبو حيّان التوحّيدي، ج ١، ص ١٤٠؛ الفهرست، الشيخ الطوسي، ص ٢٤٨.

٢. المتظّم، ج ٧، ص ١٠١.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ١٧٦.

٤. رجال النجاشي، ص ٣١١.

٥. الفهرست، الشيخ الطوسي، ص ١٨٦.

٦. مقدّمة أمالي المرتضى، ص ٧.

٧. لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني، ج ٤، ص ٢٢٤.

٨. روضات الجنّات في أحوال العلماء و السادات، الخوانساري، ج ٤، ص ٢٩٠.

و من المرجعيات الدينية التي انمازت بها رسائل الشريف المرتضى

القرآن الكريم

اتخذ القرآن الكريم مصدراً رئيساً وأساساً يستنبط منه أحكامه واجتهاداته و تأويلاته، وهو المعين الثرّ في الحكم على القضايا التي تناولها شرحاً و تفسيراً و تأويلاً، من خلال استشهاده بالنصوص القرآنية التي فاقت كلّ النصوص الأخرى، سواء الشعرية منها أم النثرية، متبعاً منهجاً واضحاً و ثابتاً في ذلك، و هو تفسير القرآن بالقرآن، فضلاً عن ذلك الاستعانة بأكثر من شاهد قرآني في تأويل مسألة معينة، أو في الحكم بإحدى القضايا التي يتناولها، متخذاً من التأويل استراتيجية قرائية لصناعة المعنى من أجل فهم النصوص و تفهيمها، عبر إحداث تجاوب ما، أو تفاعل معرفي أو دلالي.

و من أمثلة ذلك تأويله لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَدْرِى مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ﴾^١، فيقول: «يجوز... أن يريد أنني لا أدري ما يحدثه الله من العبادات، و يأمرني به و إياكم من الشرعيات، و ما ينسخ من الشرعيات، و ما يقرّ منه و يستدام؛ لأنّ ذلك كلّه مغيب عنه، و هذا يليق بقوله تعالى في أول الآية: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعاً مِّنَ الرُّسُلِ﴾، و في آخرها: ﴿إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ﴾»^٢.

و أيضاً في تأويله لقوله تعالى في موضع آخر: ﴿فَإِنْ كُنْتُ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾^٣، فقال: «إنّ قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتُ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ﴾ ظاهر الخطاب له و المعنى

١. الأحقاف: ٩.

٢. رسائل الشريف المرتضى، ج ٣، ص ١٠٥.

٣. يونس: ٩٤.

لغيره، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ﴾^١، فكأنه تعالى قال: فإن كنت أيها السامع للقرآن في شكٍّ مما أنزلنا على نبيِّنا، فاسأل الذين يقرؤون الكتاب. و ليس يمتنع عند من أمعن النظر أن يكون الخطاب موجهاً إلى النبي ﷺ، على الحقيقة، كما قال الله تعالى: ﴿لَيْنٌ أَسْرَحْتُ لِيُخَبِّطَنَّ عَمَلُكَ﴾^٢، فنلاحظ أن المفاهيم الموطَّفة في قراءاته متباينة، وهذه سمة مميزة لتأويلاته، فهو يتجاوز الحدود الضيقة، ويفتح المجال واسعاً في كل قراءة نصية للإبداع بالقدر الذي يظهر قدرة صاحبها على الاكتشاف، و ابتكار مداخل قرائية قادرة على التفاعل مع النصّ وتدوّقه.

و قال في إحدى إجاباته عن تأويل قوله تعالى: ﴿لَنْ يَشْتَكِيَ الْمَسِيحُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾^٣: «من الجائز أن يكون الله تعالى خاطب بهذه الآية قومًا كانوا يعتقدون فضل الملائكة على الأنبياء، فأجرى الخطاب على اعتقاداتهم كما قال تعالى: ﴿ثَوِّبْ إِنَّكَ أَنْتَ الْغَزِيرُ الْكَرِيمُ﴾^٤، و نحن عند قومك و نفسك، و كما قال تعالى: ﴿وَ انْظُرْ إِلَى إِلَهِكَ الَّذِي ظَلْتَ عَلَيْهِ عَاكِفًا﴾^٥.

يتبين لنا من خلال ما ذكرناه من أمثلة، أن الشريف المرتضى يستعين بأكثر وأدق حجة في تأييد تأويلاته للنصوص القرآنية بنصوص قرآنية أخرى، و تبيان معنى الآيات الكريمة من خلال استشهاده بآيات أخر تدل على ما ذهب إليه و توضّح ما غمض فهمه عند السائل و القارئ، بواسطة إحداث تواجه بين بنيتين أو

١. الطلاق: ١.

٢. الزمر: ٦٥. وانظر: رسائل الشريف المرتضى، ج ٣، ص ١٠٦.

٣. النساء: ١٧٢.

٤. الدخان: ٤٩.

٥. طه: ٩٧. وانظر: رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٤٣٣.

وضعين أو أكثر، يقوم على التساند بين الآليات التي تنبني عليها النصوص من جهة، وعلى جهده الذهني المستقصي للمعاني، والعلاقات الممكنة بين العناصر النصية والمستويات السياقية. وهناك العديد من الاستشهادات القرآنية في رسائله فضلاً عما ذكرناه.^١

و من المرجعيات الدينية الأخرى التي أفاد منها المرتضى في رسائله:

السنة النبوية الشريفة

وقد استعان على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^٢، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾^٣، بشرط أن يثبت صدور الحديث عن الرسول الكريم ﷺ.

وقد أعطى الشريف المرتضى في رسائله للحديث دوراً كبيراً في قدرته على استنطاق النصوص القرآنية، وإزالة ما غمض و لبس معناه؛ لكشف المعنى المراد منها، كما ذهب إلى تأويل العديد من الأحاديث المروية عن النبي ﷺ، ومن ذلك تأويله للمسألة التي وُجّهت إليه في معنى ما روي عن النبي ﷺ، وهو يشير إلى النساء لما أرادوا فهم نقص العقل والدين^٤، فكان جوابه: «قد قيل إنّ معنى نسبة

١. انظر: رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ١٤١، ١٥٣، ١٨٤، ٢١٣-٢١٤، ٢١٨، ج ٢، ص ٢١-٢٣.

١٥٦-١٥٨، ١٧١، ١٩٤-١٩٧، ١٩٨-٢٠٠، ج ٣، ص ٢٨.

٢. النجم: ٣-٤.

٣. الحشر: ٧.

٤. ورد ذكر حديث الرسول ﷺ في صحيح البخاري، كما يأتي نصه: «خرج رسول الله ﷺ في أضحى أو فطر إلى المصلّى، فمرّ على النساء فقال: يا معشر النساء، تصدّقن، فإنّي أريتكن أكثر أهل النار، فقلن: وبمّ يا رسول الله؟ قال: تكثرن اللعن، و تكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل و دين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن. قلن: و ما نقصان ديننا و عقلنا يا رسول الله؟ قال: أليس

النساء إلى نقصان الدين: أنهم يقعدن من الصلاة والصيام أيام حيضهن الذي هو على الأكثر كل شهر، فيحرمن من ثواب هاتين العبادتين الجليلتين، وهذا لا يوجد في الرجل.

وأما نقصان العقل، فمعلوم أن النساء أندر عقولاً من الرجال، وأن النجابة واللياقة إنما يوجدان فيهن في النادر الشاذ، وعقلاء النساء وذوات الحزم والفطنة منهن معدودات، ومن بهذه الصفة من الرجال لا تحصى كثرة...^١ وقد أيد كلامه بما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في هذه المسألة أنه قال بعد فراغه من حرب الجمل في ذم النساء: «معاشر النساء^٢، النساء نواقص الإيمان، نواقص الحفظ، نواقص العقول؛ فأما نقصان إيمانهن فقعودهن عن الصلاة والصيام في أيام حيضهن، وأما نقصان عقولهن فشهادة لامرأتين كشهادة الرجل الواحد، وأما نقصان حفظهن فمواريثهن على الإنصاف من موارث الرجال. فأتقوا شرار النساء، وكونوا من خيارهن على حذر، ولا تطيعوهن في المعروف حتى لا يطمعن في المنكر»^٣. أو أن يأتي بالحديث مستقلاً، فيوضح ما فيه من ألفاظ ومفردات تسهم في

﴿ شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟ قلن: بلى. قال: فذلك من نقصان عقلها. أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم؟ قلن: بلى. قال: فذلك من نقصان دينها ﴾ (صحيح البخاري، ج ١، ص ٧٨). وذكر صحيح مسلم النص الآتي للحديث: «عن رسول الله ﷺ، أنه قال: يا معشر النساء تصدقن وأكثرن الاستغفار، فإني رأيتكن أكثر أهل النار. فقالت امرأة منهن جزلة: وما لنا يا رسول الله أكثر أهل النار؟ قال: تكثرن اللعن، وتكفرن العشير، وما رأيت من ناقصات عقل ودين أغلب لدي لب منك. قالت: يا رسول الله، وما نقصان العقل والدين؟ قال: أما نقصان العقل فشهادة امرأتين تعادل شهادة رجل، فهذا نقصان العقل. وتمكت الليالي ما تصلي، وتقطر في رمضان، فهذا نقصان الدين» (صحيح مسلم، ج ١، ص ٦١).

١. رسائل الشريف المرتضى، ج ٣، ص ١٢٣ - ١٢٤.

٢. في نهج البلاغة، ص ١٢٠: «الناس».

٣. نهج البلاغة، ص ١٠٥، الرقم ٨٠.

بيان معانيه ودلالاته، وقد يعتمد إلى رده أو بيان وجوه تأويله وإظهار الغريب منه. ومن الأمثلة التطبيقية التي طبّقها المرتضى في رسائله جوابه عما سُئل عنه في تفسير قول النبي الأكرم ﷺ لَمَّا فَتَحَ خَيْبَرَ، وَقَعُوا فِي الثُّومِ فَأَكَلُوهُ، فَقَالَ: «مَنْ أَكَلَ هَذِهِ الْبَقْلَةَ الْخَبِيثَةَ، فَلَا يَقْرُبَنَّ مَسْجِدَنَا حَتَّى يَذْهَبَ رِيحُهَا».^١

وقد قال الله عزّ وجلّ: «وَلَمْ يَزُوا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَتْبَعْنَاهَا مِنْ كُلِّ ذَوْجٍ كَرِيمٍ»^٢، وما سمّاه الله تعالى كريماً كيف يصبح أن يسمّى خبيثاً؟

وروي عنه ﷺ أنّه قال لجابر بن سليمان: يا جابر، لا تسبّ شيئاً. فكان جابر لا يسبّ شيئاً. وقوله ﷺ للثوم: «البقلة الخبيثة»، ضرب من السبّ.

فأجابهم قائلاً: اعلم أنّ أخبار الأحاد غير معلوم ولا مقطوع على صحتها، والصدق فيها أقلّ كثيراً من الكذب، وإنّما يجب أن تتأوّل من الأخبار ما علمناه وقطعنا على صحتها وجائز كونه كذباً.^٣

فهو كثير ما كان يلجأ إلى اتباع طريقة التمهيص مع الأحاديث الواردة عن الرسول ﷺ، وذلك بالإشارة إلى أنّ الحديث مطمئن إليه ومتأكد من صحّة سنده، غير أنّه يخرج له تأويلاً تطوّعاً منه، فيقول: «... غير أنّنا نخرج له وجهاً تطوّعاً، وهو أن يريد ﷺ بالخبيثة المنتنة الريح، ومعلوم أنّ المجاور لمن أكل الثوم يتأذى

١. ذكر الحديث في صحيح مسلم كما يأتي النصّ: «قال: لم نعد أن فتحت خيبر، وقمنا في تلك البقلة فأكلنا منها أكلاً شديداً والناس جياع، ثمّ رحلنا إلى المسجد، فوجد رسول الله ﷺ الريح فقال: من أكل من هذه الشجرة الخبيثة شيئاً فلا يقرب المسجد. فقال الناس: حرّمت حرّمت! فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فقال: أيّها الناس، إنّه ليس لي تحريم ما أحلّ الله، ولكنها شجرة أكره ريحها» (صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب ما نهى من أكل ثوم أو بصل أو كرث أو نحوها، ج ١، ص ٥٦٥).

٢. الشعراء: ٧.

٣. رسائل الشريف المرتضى، ج ٣، ص ١٢٥-١٢٦.

برائحته شديداً، فنهى النبي ﷺ أكلها من دخول المساجد؛ لئلا يؤدي أهله و المصلين فيه.

و ليس ينافي وصف هذا النبات بالكريم وصفه بأنه متن الرائحة؛ لأن معنى كريم أنه دال على الله تعالى، و أنه لطف في مصالح كثيرة دينية، و هذا المعنى لا ينافي نتن الريح.

ألا ترى أن الله قد وصف كل ما خلقه بالحسن و التمام و الإحكام، و مما خلق القرد و الخنزير، و كثير من الخلق الذي يستقذر، و ذلك لا ينافي الحسن و الحكمة، و إن نفر كثير من الطباع منها»^١.

و هناك العديد من التطبيقات التي طبّقها المرتضى في رسائله عن الأحاديث النبوية الشريفة.^٢

موضوعات رسائل الشريف المرتضى

(أ) المسائل العقائدية

احتلت المسائل العقائدية مساحة بارزة في الأداء الفكري للشريف المرتضى في رسائله، متأثراً بطبيعة الاهتمامات و المشكلات الفكرية التي شغلت عصره، إذ سادت المناظرات و المحاججات العقائدية، فكان له دور كبير و مساهمة فاعلة في الدفاع عن الدين و تثبيت ركائز العقيدة و تصحيحها و ردّ الشبهات عنها؛ لأنّ الحقبة التي عاصرها المرتضى هي حقبة مطارحات و مناظرات فكرية تتعلّق بأصول العقيدة، «من هذا وجدنا المرتضى يبحث في التأويل للردّ على أولئك الذين أساءوا فهم النصّ القرآني و ذهبوا به مذاهب شتى... ممّا دفع بالضرورة

١. نفس المصدر، ص ١٢٦.

٢. نفس المصدر، ج ١، ص ٣٩١ و ٣٩٨-٣٩٩، و ج ٣، ص ١٢٤، ١٣٤ و ٢٣٥-٢٣٩.

لكل ذي همّة حريص أن يتزوّد بالعلم الموضوعي... فالتأويل لا ينهض إلا إذا توافرت له العقلية المفتحة القائمة على مناقشة جميع الآراء الموافقة أو المخالفة الصادرة، سواء عن المبطلين أو المتفقيين، وذلك بغضّ النظر عن دوافعهم الفكرية أو العقيدية»^١.

و نرى ذلك في رسالته جمل العلم والعمل، وقد ذكر فيها ما يجب اعتقاده في جميع أصول الدين، ثم ما يجب عمله في الشرعيات التي لا يتأكد المكلف وجوبها لعموم البلوى بها، وقسمه على أبواب، منها باب ما يجب اعتقاده في أبواب التوحيد، و باب في ما يجب اعتقاده في أبواب العدل، و باب في ما يجب اعتقاده في الإمامة و ما يتصل بها.^٢

فضلاً عن العديد من المسائل العقائدية التي ذكرها في رسائله متناثرة في مجلداته الأربعة، لايسع المجال لذكرها.^٣

ب) المسائل الفقهية

كان نشاطه الفقهي واسعاً و ملحوظاً في رسائله، فقد ألف كتباً مستقلة في الفقه و الفقه المقارن، و من ذلك كتاباه الانتصار، و الناصريات، و من رسائله الفقهية التي تناولها شرحاً و تفصيلاً في رسائله مسألة «المسح على الخفين»، بأن الإمامية تنكر المسح على الخفين، في حين خالف فقهاء المسلمين ذلك فأجازوا المسح.

فأجابهم قائلاً: «الذي يدلّ على صحّة مذهبنا في بطلان المسح على الخفين قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ

١. أمالي المرتضى، بحث في المنهج و النقد و التأويل، ثائر عبد الزهرة، ص ٣٢١.

٢. انظر: رسائل الشريف المرتضى (رسالته في جمل العلم والعمل)، ج ٣، ص ٧-١٥٢.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ١٥٣، ٢٠٧، ٢٢١، ٢٤٩، ٣١٥ و ٣٢٩.

وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»^١، فأمر بغسل ومسح أعضاء مخصوصة بأسماء لها مخصوصة. وقد علمنا أن الخُفَّ غير متطهر...»^٢.

ثم نجده يقترح أسئلة و يجيب عنها بخصوص هذه المسألة، فيقول: «إن قيل: قد تسمى الخُفَّ رجلاً في بعض المواضع؛ لأنهم يقولون: وطأته برجلي، وإن كان فيه خُفٌّ. قلنا: هذا مجاز، و المجاز لا يُقاس عليه، و لا يُترك ظاهر الكتاب له، و الكلام محمول على حقيقته و ظاهره، إلا إذا دلّ دليل على العدول عن الظاهر، و لا نعرف هاهنا دليلاً غير الظاهر يعدل إليه فيعدّ.

ثم يطرح سؤالاً آخر: «فمن أين لكم وجه الآية إلى كلِّ محدث، و ما ينكرون أن يكون خاصّة في غير لابس الخُفَّ خارجاً عنه؟ قلنا: قد أجمع المسلمون على أن آية الطهارة متوجّهة إلى كلِّ محدث يجد الماء و لا يتعدّر عليه استعماله، و لا فرق في ذلك بين لابس الخُفَّ و غيره... لأنّه تعالى قال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾، فعمّ بخطابه جميع المؤمنين، و لابسوا الخُفّاف من المحدثين يتناولهم هذا الاسم»^٣.

و قد استدلّ على صحّة ما ذهب إليه بقول الرسول ﷺ، إذ إنّ الرسول توضّأ مرّة و طهر رجله، إمّا بالمسح على روايته، و قال: هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلّا به.

هذا المثال الذي ذكرناه كان إضاءة لطريق المرتضى في التعامل مع المسائل الفقهية التي تعرض عليه أو يُسأل عنها، و نجد في رسائله مجموعة من المسائل الفقهية التي أجاب عنها بالمنهج نفسه، مستنداً إلى صحّة حججه بالأمثلة القرآنية و الأحاديث النبوية.^٤

١. المائدة: ٦.

٢. رسائل الشريف المرتضى، ج ٣، ص ١٨٣ - ١٨٤.

٣. نفس المصدر، ص ١٨٤ - ١٨٥.

٤. انظر نفس المصدر، ج ٣، ص ٢٢، ١٥٩، ٢٥٥، ٢٤١ و ٢٧٣.

ج) المسائل الكلامية

تطوّرت المباحث الكلامية في عصره بشكل ملحوظ، «وكان الكلاميون من أنشط الفئات في وضع قواعد البلاغة و بسط مباحثها الخاصة»^١، وقد نبغ فيها من الإمامية الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ)، ومن المعتزلة القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت ٤١٥هـ)، وقد كان للشريف المرتضى «صولات و جولات في علم الكلام؛ إذ كان من أقطاب المتكلمين في القرنين الرابع والخامس الهجريين على أغلب كتب الكلام، و لكلّ المذاهب، و ظهر ذلك في مؤلفاته: الأمالي، و الشافي، و المحكم و المتشابه، و تنزيه الأنبياء»^٢ و رسائله، و غيرها.

و من القضايا الكلامية و العقائدية التي كانت محلّ نقاش و جدال في عصره: مسألة تفضيل الأنبياء على الملائكة^٣، و قضية عصمة الأنبياء و تنزيههم عن المعاصي و الأخطاء^٤، فضلاً عن أنّه تطرّق لمسائل و موضوعات عقائدية و كلامية متفرّقة في رسائله، منها الثواب و العقاب، و القضاء و القدر، و غيرها.^٥

و كان الطابع الغالب على الشريف المرتضى في المسائل التي تعرّض لها أو الأسئلة التي تقد إليه من كلّ حذب و صوب، التأويل أو التفسير بالرأي، و نحن نعلم أنّ التأويل لا يغور في أعماقه إلّا من امتلك ثقافة موسوعية في كلّ جانب من جوانب العلم و المعرفة، و هذا ما كان يتمتع به الشريف المرتضى.

و لهذا قيل في من يتصدّى لممارسة التأويل «أنّه لا يكفي في المفسّر أن يكون

١. انظر: الوافي بالوفيات، الصفدي، ج ٢٠، ص ٢٣١؛ النجوم الزاهرة، ابن تغري، ج ١٥، ص ١٤٠.

٢. التراث النقدي و البلاغي للمعتزلة حتّى نهاية القرن السادس الهجري، وليد قصاب، ص ١٢٧.

٣. انظر: رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١٥٣.

٤. نفس المصدر، ص ٣٢٣.

٥. انظر: نفس المصدر، ج ٢، ص ٩٩، ١٠٥، ١٣١، ١٤٥، ١٧٥، ٢٥٩ و ٢٩١.

عالماً باللغة العربية ما لم يعلم معها النحو و الرواية و الفقه، الذي هو العلم بأحكام المشرع و أسبابها. و لن يكون المرء فقيهاً عالماً بأحكام الشرع و أسبابها، إلّا و هو عالم بأصول الفقه، التي هي أدلة الفقه و الكتاب و السنة و الإجماع و القياس، و الأخبار و ما يتصل بذلك. و لن يكون عالماً بهذه الأحوال إلّا و هو عالم بتوحيد الله تعالى و عدله، و ما يجب له من الصفات، و ما يصحّ و ما يستحيل، و ما يحسن منه فعله و ما لا يحسن منه فعله بل يقبح؛ فمن اجتمعت فيه هذه الأوصاف و كان عالماً بتوحيد الله و عدله و بأدلة الفقه، و أحكام الشرع، و كان بحيث يمكن حمل المتشابه على المحكم و الفصل بينهما، جاز له أن يشتغل بتفسير كتاب الله تعالى، و من عدم شيئاً من هذه العلوم فلن يحلّ له التعرّض لكتاب الله - جلّ و عزّ - اعتماداً على اللغة المجردة أو النحو المجرد أو الرواية فقط»^١.

و من يقرأ تأويلات الشريف المرتضى «يجد أنّه قد بناها على أساس الاحتكام إلى الصحيح، فما يراه موافقاً في الوصول إلى الهدف لا يتوانى في الاعتماد عليه و جعله الأساس الرئيس في الانطلاق بالتأويل نحو تعدّد الآراء و ضرورة الأخذ بأنسبها.

و من هنا فإنّ البحث أمام شخصية علمية موضوعية استطاعت سبر التأويل، و إغنائه بما تزوّد به من ثقافة موسوعية... فإذا كانت مرجعيات قراءة النصوص، يكتفي ببعضها و يقدّم إحداها على الأخرى؛ لأسباب شتى عند المؤولين، أمّا المرتضى غنيّ بسبب احتوائه لها جميعاً، فأنّت حين تقرأ تأويلاته في معظمها فإنّك ستخرج بنتيجة مفادها توظيفه جميع ما لديه من قدرة ثقافية و فكرية، ليخرج لك بمجموعة من الوجوه التي يرجّح بعضها تاركاً مطلق الحرية لقارئ

تأويلاته في أن يختار ما يوافق مستواه الذهني والثقافي^١؛ لأنَّ الشريف المرتضى عاش في عصر وصلت فيه الدراسات القرآنية أوج تطورها، ونشأ فيها التفسير بالرأي إلى جانب التفسير بالمأثور، ولذلك تناوله المرتضى في مؤلفاته عامة وفي رسائله خاصة.

ثانياً: المرجعية اللغوية

كان الشريف المرتضى، من أعلام المرجعيات الفذة في أحكامه واجتهاداته و جواباته في المسائل الفقهية والكلامية والأصولية والعقائدية والأدبية، لذلك وجب أن يكون المرتضى قد غاص في أعماق اللغة العربية بعمومها، وقف على أسرارها ومكنونها إلى أن هضمها، وأصبح علماً يشار له بالبنان في تأويل النصوص القرآنية والأدبية، وبيان ما أشكلت دلالاته، أو عسر فهمه من القضايا الفقهية والأصولية والعقائدية.

إذن، كانت اللغة هي المنبع الأول التي أغنت قريحته الفكرية، بإرساله إلى علماء اللغة وأدبائها. فقد أرسل هو وأخوه الرضي - وهما دون السن الثانية عشر - ليتعلّما مبادئ اللغة العربية من (نحو وأدب وصوت و صرف و بلاغة)، إلى أن أصبحا عالمين متبحرين بلغة العرب وفنونها وآدابها. وقد قال ياقوت الحموي عن المرتضى: «توحّد في علوم كثيرة، كعلم الكلام والفقه وأصوله والأدب والنحو والشعر ومعانيه واللغة»^٢. وقال الثعالبي فيه: «وقد انتهت الرئاسة اليوم ببغداد إلى المرتضى، في المجد والشرف والعلم والأدب والفضل والكرم»^٣.

١. أمالي المرتضى بحث في المنهج والنقد والتأويل، نائر عبد الزهرة، ص ٣٢٥.

٢. معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ج ١٣، ص ١٤٧.

٣. نعمة يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، أبو منصور الثعالبي، ج ٥، ص ٦٩.

و من أشهر أساتذته الذين أخذ عنهم هو وأخوه الرضي مبادئ العربية: أبو علي الحسن بن أحمد بن سليمان الطوسي، النحوي^١ (ت ٣٧٧هـ)^٢، و علي بن عيسى الرماني (ت ٣٨٤هـ)، و كان إماماً في العربية، و هو عالي الرتبة في النحو و اللغة و الكلام و العروض و المنطق^٣، و أبو عبد الله محمد بن عمران بن موسى المرزباني، الكاتب^٤ (ت ٣٨٤هـ)^٥؛ فقد كان إماماً من أئمة الأدب، و شيخاً من شيوخ المعتزلة، و علماً من أعلام الرواية، و معظم ما رواه الشريف المرتضى في كتاب الغرر من الشعر و اللغة و الأخبار، ما تلقاه عليه و رواه عنه^٦.

أمّا عبد العزيز محمد بن نباتة السعدي^٧ (ت ٤٠٥هـ)^٨، فهو إمام من أئمة علوم الأدب^٩، و يعدّ من الأوائل الذي أخذ عنه الشريف المرتضى و أخوه الشريف الرضي مبادئ العربية، من النحو و اللغة^{١٠}.

إنّ تلمذة الشريف المرتضى على هؤلاء العلماء و الأدباء، فضلاً عن شيوخه الآخرين الذين أحصتهم كتب التاريخ و مجالسته لهم، قد زاد بلا شكّ في صقل

١. طبقات النحويين و اللغويين، أبو بكر الزبيدي، ص ١٢٠.

٢. إنباه الرواة عن أنباه النحاة، علي بن يوسف القفطي، ج ١، ص ٢٧٣؛ تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ج ٧، ص ٢٧٥.

٣. المنتظم في تاريخ الملوك و الأمم، ابن الجوزي، ج ٧، ص ١٧٦.

٤. وفيات الأعيان، ابن خلّكان، ج ٣، ص ٤٧٥.

٥. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ج ٣، ص ١٣٦.

٦. مقدّمة أمالي المرتضى، ص ٥.

٧. الإمتاع و الموانسة، أبو حيّان التوحّيدي، ج ١، ص ١٣٦.

٨. المنتظم في تاريخ الملوك و الأمم، ابن الجوزي، ج ٧، ص ٢٧٤.

٩. وفيات الأعيان، ابن خلّكان، ج ٢، ص ٣٣١.

١٠. الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، صدر الدين الشيرازي الحسيني، ص ٤٥٩.

مواهبه و بلورة ذهنيته و توسيع مداركه و آفاق ثقافته^١، «فقد توافر الرجل على معارف كان شطرها كافياً لأن يخلق منه الخبير بدروب القول و شعبه و مداخله و مخارجه»^٢، في تأويله للآيات القرآنية، أو عند تعرّضه لمسألة من المسائل. و نستطيع أن نتلمّس في رسائل الشريف المرتضى سعة إدراكه و معارفه بأصول اللغة العربية، و منها:

(أ) النحو

فقد «وقف على مذهب البصريين و الكوفيين... حاول أن ينتفع بأيّ مذهب من المذهبيين حين يعينه على مساندة الوجه الذي ذهب إليه، و ربّما مزج بين النحو و الكلام، أو بين النحو و البلاغة في براعة قد يجهلها كلّ من النحويين و الكلاميين»^٣. و من أمثلة ذلك في رسائله، ردّه عمّن سأله عن قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّي عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾^٤، و كيف يجوز أن يكون من جملة ما حرّم علينا أن لا نشرك شيئاً و الأمر بالعكس في ذلك؟

فأجابهم قائلاً: «هذا سؤال من لا تأمل عنده لموضوع الآية و ترتيب خطابه؛ لأنّ التحريم المذكور فيه لا يجوز البتّة على مذهب أهل العربية أن يكون متعلّقاً بقوله: ﴿أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾، و إنّما هو من صلة الجملة الأولى، و لو تعلّق التحريم المذكور بقوله: ﴿أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾، لم يخل أن يكون تعلّقه به تعلّق الفاعل و المفعول، فكأنّه قال: حرّم أن لا تشركوا، أو المبتدأ و الخبر، فكأنّه قال: الذي حرّم ربكم عليكم أن لا تشركوا.

١. انظر: الشريف المرتضى، حياته، ثقافته، أدبه و نقده، أحمد المعتوق، ص ٤٩.

٢. أدب المرتضى من سيرته و آثاره، عبد الرزاق محيي الدين، ص ١٨٧.

٣. نفس المصدر، ص ٤٤ - ٤٥.

٤. الأنعام: ١٥١.

و التعلّق الأوّل يمنع منه لفظة "حرّم" من صلة لفظة "ما" التي بمعنى الذي، فلا يعمل فيما بعدها، ألا ترى أنّك إذا قلت: حرّمت كذا، فالتحريم عامل فيما بعده على الفعل من المفعول، فإذا قلت: الذي حرّمت كذا، فبطل هذا المعنى.

و لم يجز أن يكون التحريم متعلّقاً بما بعده على معنى الفعلية، بل على سبيل المبتدأ والخبر، و لا يجوز أن يكون في الآية التعلّق على هذا الوجه؛ لأنّ صدر الكلام يمنع من ذلك، ألا ترى أنّه تعالى قال: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾، فـ "ما" منصوب؛ لأنّه مفعول "أتل"، وإذا كان كذلك لم يجز أن يكون "ما حرّم" مبتدأ حتّى يكون ألاّ تشركوا خبراً له. و إذا بطل التعلّق بين الكلام من كلا الوجهين، نظرنا في قوله تعالى: ﴿أَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا﴾؛ لأنّ ذلك واجب غير محرّم، فوجب أن يضمّر: إمّا أو صاكم أن لا تشركوا به...^١

و لم يقتصر البحث النحوي عند الشريف المرتضى في رسائله على تتبّع الجانب التقعيدي و وضع الضوابط و الأسس في ترتيب الجمل، بل تعدّى ذلك إلى استنباط جماليات دلالاتها، و مضامينها في النصوص القرآنية و الأدبية من خلال النظام النحوي، عن طريق «تتبّع خيوط العلاقات النحوية، و دورها في إنتاج المعنى»^٢، و من ثمّ الكشف عمّا تخلقه هذه العلاقات من قيم فنيّة في النصّ الأدبي، بعد أن أحسن المبدع توزيع الكلمات و استعمالها داخل التركيب، و ابتعد أكثر ما يكون عن العبارة المرتبة ترتيباً منطقياً، إذ لم يعد هناك مسوّغ لأن تحتفظ العبارة في النصّ الأدبي بالتوازي بين المنطق و النحو.^٣

١. رسائل الشريف المرتضى، ج ٣، ص ٩٧-٩٨.

٢. قضايا الحدّثة عند عبد القاهر الجرجاني، محمّد عبد المطلب، ص ٨١.

٣. انظر: قواعد النقد الأدبي، لاسل أبر كرمي، ص ٣٦-٣٧؛ بلاغة الخطاب و علم النصّ، صلاح فضل،

و من آليات النظام النحوي لتشكيل العبارة وإخراجها على مستوى عالٍ من الفنّية «أسلوب الحذف»، وقد تنبّه له الشريفان المرتضى وأخوه الرضي، يقول الرضي عنه: «و قد يسقط من القرآن كلم و حروف، و يدلّ فحوى الخطاب عليها اختصاراً و حذفاً، و إبعاداً في مذاهب البلاغة، و إغراقاً في منازع الفصاحة؛ لأنّ فيما يبقى أدلّة على ما يلقي، إذا كانت البلاغة عند أهل اللسان لمحة دالة و إشارة مقنعة»^١.

و يتفق الشريف المرتضى مع أخيه الشريف الرضي في القيمة التعبيرية و البلاغية و المعنوية لأسلوب الحذف؛ لأنّه من عادات العرب في فنّ القول الرفيع، و بما أنّ القرآن نزل بلغة تحاكي لغة العرب، فلا غرابة أن يكثر في القرآن الكريم الحذوف الكثيرة و الغريبة. يقول الشريف المرتضى: «اعلم أنّ من عادة العرب الإيجاز و الاختصار و الحذف، طلباً لتقصير الكلام و إطراح فضوله، و الاستغناء بقليله عن كثيره، و يعدّون ذلك فصاحة و بلاغة، و في القرآن من هذه الحذوف و الاستغناء بالقليل من الكلام عن الكثير، مواضع كثيرة نزلت من الحسن في أعلى منازلها، و لو أفردنا لما في القرآن من الحذوف الغريبة و الاختصارات العجيبة كتاباً، لكان واجباً»^٢، «إلا أن ليس كلّ حذف مستساغ و مقبول و حسن، فالحذف الذي ليس في الكلام دليل عليه، لا يستحسن في كلام العرب؛ لأنّه ينتج عنه إيهاماً للسامع و اضطراباً في التركيب، فتلبس العبارة و لا تؤدّي المراد منها، و إنّما تستحسن العرب الحذف في بعض المواضع؛ لاقتضاء الكلام المحذوف دلّالته عليه»^٣.

١. الشريف المرتضى نافذاً، عبد الناصر الهيتي، ص ٥٧.

٢. رسائل الشريف المرتضى، ج ٣، ص ٣٠٤.

٣. نفس المصدر، ج ١، ص ١٢٦.

و يفرّق الشريف المرتضى بين الحذف و الاختصار؛ لاشتباه أمريهما، فيظنّ بعضهم أنّهما شيء واحد، فيقول: «و الحذف غير الاختصار، و قوم يظنون أنّهما واحد، و ليس كذلك؛ لأنّ الحذف يتعلّق بالألفاظ، و هو أن تأتي بلفظ يقتضي غيره، و يتعلّق به و لا يستقلّ بنفسه، و يكون في الموجود دلالة على المحذوف، فتقتصر عليه طلباً للاختصار، و الاختصار يرجع إلى المعاني، و هو أن تأتي بلفظ مفيد لمعانٍ كثيرة، لو عبّر عنها بغيره لاحتيج إلى أكثر من ذلك اللفظ، فلا حذف إلّا و هو اختصار، و ليس كلّ اختصار حذفاً».^١

ب) الصرف

و من علوم اللغة العربية الأخرى التي اتّخذها الشريف المرتضى في رسائله معياراً في الحكم على النصوص، «النظام الصرفي»؛ لما له من تأثير فاعل في تقوية النصوص من جانب، و إعطائها القيمة الجمالية و الفنيّة من جانب آخر عند تحليله للنصوص القرآنيّة و النبويّة، و بعض النصوص الشعرية و الثرية.

و من الأمثلة التطبيقية المذكورة في رسائله، تفسيره لإحدى أبيات قصيدته التي يقول فيها:

و كيف اهتدى و القاع بيني و بينه و لماعة القطرين مناعة القطر^٢
فيقول بعد أن تتوحّد فيه شخصيتان: شخصية المبدع، و شخصية الناقد: «و إنّما قلت: "مناعة القطر" و هي على الحقيقة ممنوعة، لا مناعة؛ لأقابل بين "لماعة"، و "مناعة"، فالمعنى مع ذلك صحيح؛ لأنها تمنع القطر السائر فيها و تعدمه منها، فجاز أن يقال: مناعة، و إن كانت هي أيضاً ممنوعة».^٣

١. نفس المصدر، ج ٣، ص ٨٨.

٢. ديوان الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٦٨.

٣. رسائل الشريف المرتضى، ج ٤، ص ٢٢٠؛ طيف الخيال، الشريف المرتضى، ص ١٢٣.

كذلك نجد المرتضى في موضع آخر من رسائله يفرّق بين لفظة «الرحيم» على وزن «فعليل»، ولفظة «الرحمن» التي على وزن «فعلان»، وتفضيل الصيغة الثانية على الأولى، بالرغم من أنها من مشتقّ دلالي واحد؛ وذلك لعدّة أسباب، منها:

١- إنّ قولنا: «الرحمن» أبلغ في المعنى، وأشدّ قوّة من قولنا: «الرحيم»، وهذا المثال ممّا وصفه أهل اللغة للمبالغة والقوّة، ألا ترى أنهم يقولون: سكران و غضبان و عطشان و جوعان، لمن امتلأ سكرأ و غضبأ و عطشأ و اشتدّ جوعه؟

٢- إنّ «الرحمن» يفيد عموم الرحمة بالعباد في الدنيا، و «الرحيم» يختصّ بالمؤمنين في الآخرة.

٣- إنّ قولنا: «الرحمن»، يشترك في اللغة العربية والعبرانية والسريالية، و قولنا: «الرحيم»، يختصّ بالعربية.

٤- إنّ «الرحمن» من الأوصاف التي يختصّ بها الله تعالى، و لا يجوز أن يُسمّى بها غيره، و «الرحيم» يختصّ به وبغيره، و يشترك بينه و بين غيره.^١

ج) الصوت

وكان «النظام الصوتي» من المعايير المهمة أيضاً التي اتّخذها الشريف المرتضى في بَيِّ أحكامه عند استنتاج النصوص المعروضة عليه، و من أبرز آرائه قوله:

- إنّ الأصوات المقطّعة و الحروف المنظومة و المسموعة، مادّة الكلام.^٢

- إنّ الأصوات هي حروف تقطّع باللهوات و الشفتين، أو مايجري مجرى ذلك كأصوات الطيور، و من هذا التقطيع يحدث النطق.^٣

- إنّ تقارب الأصوات و الحروف في اللفظ - أحياناً - يكون ناتجاً عن تقارب

١. رسائل الشريف المرتضى «تفسير الآيات المتشابهة في القرآن»، ج ٣، ص ٢٨٨ - ٢٨٩.

٢. نفس المصدر «الحدود و الحقائق»، ج ٢، ص ٢٨٠.

٣. نفس المصدر، ج ٢، ص ٢٨٧.

المعاني، كنق و نغق الغراب؛ إذا صاح من غير أن يمدّ عنقه و يحركها، فإذا مدّها و حرّكها ثم صاح، قيل: نَعَب، و نَعَب الفرس، و هو صوته، و كذلك خضم و قضم، و هما فعلاَن للأكل، إلا أن الأول تعمل فيه الأُشداق، و يكون للأشياء اللينة و الرطبة؛ و لأنّ فيه استمراراً في التقطيع، و الثاني يكون بمقاديم الأسنان، و يكون للأشياء اليابسة، و الخضم أقوى من القضم»^١.

و من مدار تعقّبات الشريف المرتضى للآمدي (ت ٣٧٠هـ)، ما ذكره عند تعرّضه لقول البحرّي:

من يتناول على مطاولة الـ عيش تتقعق من ملّة عمده^٢
و قد كان مدار هذا التعقّب على لفظة «تقعق»، و هل هي صوت عظام الرجل المسنّ، أو هي صوت العمد؟ قال المرتضى: «رأيت الآمدي قد أخطأ في معنى البيت لأنّه قال: معنى "تقعق من ملّة عمده"؛ أي عظامه يجيء لها صوت إذا قام و قعد من كبره و ضعفه... و الأمر بخلاف ما توهمه. و معنى: "تقعق من عمده": أنّ من تناول عمره تعجّل ترخّله و انتقاله عن الدنيا، و كنّى عن ذلك بتقعق العمد، و هذا مثل معروف للعرب، يقولون: مَنْ يتجمّع يتقعق عمده؛ يريدون: أنّ التجمّع داعي التفرّق، و أنّ الاجتماع يعقب و يورث ما يدعو إلى الانتقال الذي يتقعق معه العمد»^٣.

فبيّن أنّ تقعقه محاكاة لصوت، إلا أنّه ليس بصوت الرجل المُسنّ على ما توهمه الآمدي، و إنّما هو صوت العمد - عمد الخيمة - عند ارتحال الناس

١. رسائل الشريف المرتضى «تفسير الخطبة الشقشقية»، ج ٢، ص ١١١ - ١١٢.

٢. ديوان البحرّي، ج ٢، ص ٧٣٦، و فيه «يتجاوز» بدل «يتناول».

٣. انظر: رسائل الشريف المرتضى، ج ٤، ص ١٦٨؛ الشهاب في الشيب و الشباب، الشريف المرتضى،

من مكان إلى آخر، وقد كُنِيَ البحترى في هذا عن قرب ارتحال المسنَّ عن عالم الدنيا. و البحترى استقى هذا المعنى من مثل عربي معروف، و لذلك يستقد المرتضى الأمدي لعدم معرفته بهذا المثل، أو كان يعرفه و جهل أن معنى بيت البحترى يطابقه.^١

أما إمكاناته اللغوية، فقد تبيّنت في شرحه و تحليله للنصوص، ليعرض للقارئ نصوصاً مشروحة و محلّلة، يقول: «و ليس يجب أن يستبعد حمل الكلام على بعض ما يحتمله إذا كان له شاهد من اللغة و كلام العرب؛ لأنّ من الواجب على من يتعاطى تفسير غريب الكلام و الشعر أن يذكر كلّ ما يحتمله الكلام من وجوه المعاني».^٢

و لا يقف الشريف المرتضى في شرحه عند المفردة و البيت و القطعة فحسب، بل يتعدّى ذلك إلى تناول قصائد كاملة بتحليل أجزائها و مقاطعها و أغراضها و أسلوب كاتبها و نقد ألفاظها و معانيها، و من ذلك ما أفرده من رسالة في شرح بعض القصائد، و أهمّها «شرح القصيدة المذهبة» للسيد الحميري^٣، إذ تناول هذه القصيدة بيتاً بيتاً، شرحاً و تعليلاً، ثمّ يذكر في نهاية تحليله للقصيدة: «و إذا كنّا قد قضينا الوطر من تفسير هذه القصيدة و بلغنا الغرض، فالواجب القطع هاهنا، و إنّما لم نفرّع في التفسير و نتبّع و نفصل وجوه الكلام كلّها و نقسّم؛ لأنّ هذا الخبر غير متناهٍ، و يحوجنا إن قصدناه و استوفيناه إلى ذكر جميع أحكام العربية، و جميع اللغة المروية في الكلام و فروعه... و هذا غرض لا تتسع

١. انظر: أمالي المرتضى، ج ١، ص ٦٢٤.

٢. نفس المصدر، ص ١٨ - ١٩.

٣. السيد الحميري: هو إسماعيل بن محمّد بن يزيد بن ربيعة الحميري، شاعر إمامي متقدّم، و كان مقدّماً عند المنصور و المهدي و العباسيين (ت ١٧٣هـ) (الأعلام، خير الدين الزركلي، ج ١، ص ٣٢٠).

له الطوامير، ولا تنحصر فيه الأساطير. وفي الجمل التي ذكرناها كفاية في معرفة مراد الشاعر، وما لا بدّ من معرفته في معاني كلامه، وما تعدّى ذلك فهي إطالة تُمل وتضجر»^١.

وإنّ من بين ما له أهميّة تستحقّ الذكر ضمن مجموعة رسائل الشريف المرتضى، تلك الطائفة الكبيرة المختارة من المصطلحات المتعلقة بعلم الأصول، والمؤلّفة من (٣٦٧) مصطلحاً، إذ يشرحها المرتضى وبيّن معانيها الدقيقة ضمن رسالة خاصّة بها جاءت في ثلاثين صفحة تحت عنوان: «الحدود والحقائق»^٢.
وهناك موضوعات اعتمد الشريف المرتضى في معالجتها على التحليل اللغوي والبلاغي بنحو كبير ومباشر، كما هو الحال في حديثه عن خطبة الإمام علي عليه السلام المعروفة بـ «الخطبة الشقشقية»، وتفسيره لغريب ألفاظها، وبيانه لكثير من معانيها في ضوء عقائد مذهب الإمامية^٣.

ثالثاً: المرجعية الأدبية والنقدية

الشريف المرتضى، فضلاً عن علميته الدينية والفقهية، فقد كان أديباً ناقداً، ولهذا قال عنه الدكتور عبد الرزاق محيي الدين: «رأيت في المرتضى أديباً ناقداً، يعتبر في طليعة الناقدين، وأديباً ناثراً يعدّ من خيرة الأدباء المترسلين، وأديباً شاعراً»^٤.
إذ كان شاعراً مجيداً جزل الشعر، فخم الألفاظ، ثرّ اللغة وافرها، وقد كان الشعر يفيض على جنانه، فيطمح إلى لسانه سالكاً طريق بيانه»^٥.

١. رسائل الشريف المرتضى، ج ٤، ص ١٣٨.

٢. نفس المصدر، ص ٢٥٩ - ٢٨٩.

٣. نفس المصدر «تفسير الخطبة الشقشقية»، ج ٢، ص ١٠٧ - ١١٣.

٤. أعيان الشيعة، محسن الأمين، ج ٨، ص ٢١٤.

٥. مقدّمة ديوان الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٠.

و له ديوان شعر ضخم، ضمّ بين دفتيه قرابة أربعة عشر ألف بيت من الشعر^١، فضلاً عمّا جمعه و نظمه في أبواب خاصّة و أغراض منفردة، مثل مجموعته في «الشيب و الشباب»، المسمّاة: الشهاب، و مجموعته طيف الخيال و صفة البرق... وغيرها. و كان شعره كشعر أخيه الرضويّ يُعرض في ديوان بهاء الدولة يُقرأ في مجلسه.^٢

و قد وُظّف إمكاناته الأدبية - بشقيّها الشعرية و النثرية - و معرفته الواسعة بفنونها و أغراضها و روايتها، في أماكن عدّة من رسائله، فمثلاً عندما تتبّع شعر شعراء طيف الخيال أو الشهاب في الشيب و الشباب، قسّم أشعارهم إلى قسمين: منها ما لا يحتاج إلى تأويل؛ لوضوحها و بساطتها، فيقول: «ما تحتاج هذه الأبيات إلى منبّه على بساطتها و عذوبة ألفاظها»^٣، و قوله: «و هذه الأبيات لا فقر بها إلى تفسير و تنبيه»^٤؛ بمعنى أنّها بعيدة عن الغموض و الاستغلاق، فدلالتها جلية واضحة، في حين كانت هناك أبيات يشعر الناقد بأنّها بحاجة ماسّة إلى تأملها و استكشاف رموزها و الوقوف على أعماق دلالتها^٥، و قد وقف عندها المرتضى مؤوِّلاً و مفسّراً، من خلال إيراد جميع الوجوه، و التأويلات المحتملة، التي يتحمّلها النصّ الشعري. و ممّا «ساعد على نموّ الملكة النقدية عنده، تلك النزعة العقلية و النظرة النقدية التي كانت تتملّكه حين يناقش مسائل العلم في شتى فنونه، إذ لم يكتب المرتضى في جانب من جوانب العلم، إلّا و يعرض ما قيل فيه

١. نفس المصدر، ص ٤١. أمّا في معجم الأدباء (ج ١٣، ص ١٤٧) فيذكر أنّ ديوان الشريف

المرتضى عشرة آلاف بيت.

٢. نفس المصدر، ص ٨.

٣. رسائل الشريف المرتضى، ج ٤، ص ٩١.

٤. نفس المصدر، ص ١٥٣.

٥. الرؤية النقدية عند الشريف المرتضى، ميسر حميد سعيد، ص ٢٦٥.

من آراء للعلماء، و يبسط القول في شرحه، و يطيل النظر فيه، ثم يبدأ بنقد تلك الآراء واحداً تلو الآخر، باستناد العقل في كثير من الأحيان^١. و قد أخذ عليه بعض النقاد اتباعه لهذا الأسلوب مع النصوص الشعرية، و منهم: الدكتور عبد الرزاق محيي الدين، فهو يقول: «مما أؤاخذه به أو أختلف معه فيه، ولعه بكثرة التخريج والتأويل، و ادعاء إمكان أن يراد بتعبير ما جملة معانٍ، و أن يؤدي إلى جملة أغراض، لا مانع من الأخذ بأحدها، و هي خاطرة التزمها و عمل بها تحت ظروف قاسرة من عمله الفقهي أو عمله الكلامي، و أسرى بها إلى عمله الأدبي النقدي»^٢.

و يرى الدكتور عبد الرزاق في مقابل ما رآه المرتضى، أن العبارة لا تؤدي إلا معنى واحداً، فإن أدت الجملة معنى آخر، فلا بد من حدوث تغير ما في أسلوبها أو في ظروفها التي قيلت فيها، و إذا جاز أن يختلف اثنان في فهم عبارة، فليس الاختلاف فيها، وإنما الاختلاف في نفوس السامعين و مدى مداركهم و ما أحاطوا به من ظروف القول. و لهذا يعدّ الدكتور أكثر التخريجات إحالة بالعبارة عن معناها و إطاحة بمؤدّاها و تقويتاً لأهمّ المزايا التعبيرية، و لذلك فهو يرى أن المرتضى يمكن أن يعذر في انتهاجه مثل هذا الأسلوب في تصديده لتفسير القرآن و الحديث، إلا أنه لا يُعذر عندما يستعمل الأسلوب ذاته في حقل النقد الأدبي^٣.

و قد كانت وجهة نظرنا مغايرة لما يراه الدكتور عبد الرزاق؛ لأنّ النصّ الأدبي عموماً و النصّ الشعري خصوصاً، ليس نصّاً مغلقاً، وإنما هو نصّ مفتوح يحتمل عدّة مداليل تختلف باختلاف من ينظر إليها، و أحيانا تتفق، و بالنتيجة يصبح نقد

١. الشريف المرتضى ناقداً، عبد الناصر الهيتي، ص ٥.

٢. أدب المرتضى، عبد الرزاق محيي الدين، ص ٢٠٠.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ٢٠١.

النصوص نقداً مفتوحاً على فضاء الاحتمالات؛ لأنّ قراءة النصوص الأدبية من قبل ناقد محترف أو عدّة نقّاد، تظلّ قراءة فردية، تعبّر عن وجهة نظر واحدة، أو وجهات نظر لمجموعة من النّقاد، وهي قراءة ليست حتمية قطعية نهائية، حتّى لو تحوّل النقد الأدبي إلى ما يشبه العلم؛ لأنّ الناقد يخضع لتعدّدية منظورية يفرضها الزمان والمكان، وتقرضها مقولة المعيار التراثي، والمتغيّرات اللاحقة، وتعدّدية الثقافات في العالم.^١

و ينتج من ذلك أنّ انفتاح النقد الأدبي وتعدّد وجهات النظر، يستدعي توافر تأويلات عديدة للنصوص، بحسب طبيعة النصّ، وطبيعة المتصدّي، وبالتالي تكون التأويلات متفاوتة^٢. فضلاً عن ذلك أنّ ظاهرة تأويل النصوص الشعرية كانت موجودة في النقد العربي القديم، ولم تكن من أمّهات أفكار الشريف المرتضى، بدليل أنّ أكثر الجمل دوراناً جملة: «والله أعلم»، تلك الجملة التي لاحقت جموع المفسّرين للقرآن الكريم، فكلّ منهم يلحق تفسيره للآية أو السورة «والله أعلم»، إشارة إلى أنّ الناتج الذي توصّل إليه ليس ناتجاً نهائياً. ويبدو أنّ الجملة انتقلت من لسان المفسّرين إلى لسان شراح النصوص الشعرية، فالزوزني في شرحه للمعلقات، يحلّل بيت امرئ القيس: (الطويل)

وما ذرفت عيناكِ إلّا لتضربي بهميّك في أعشار قلبٍ مقتل
و يستخلص منه عدّة احتمالات دلالية، ثمّ يختم تحليله بقوله: «والله أعلم».^٣
و قد ردّد الشريف المرتضى عبارة «والله أعلم» عقب بعض التفسيرات و

١. جمرة النصّ الشعري، مقدّمات نظرية في الفاعلية والحدّانة، عزّ الدين المناصرة، ص ٤٥١.

٢. انظر: الشعرية، ترفطان طودوروف، ص ٢٢.

٣. النصّ المفتوح والنصّ الغائب، محمّد عبد المطلب، ص ٢٨ - ٢٩؛ ديوان امرئ القيس، ص ١٣؛ و انظر: شرح المعلقات السبع، أبو عبد الله الزوزني، ص ٢٠ - ٢١.

التأويلات^١، وبذلك لا يجزم المرتضى عند تصديده لبعض النصوص أنَّ المراد منها هو معنى بعينه، ولذلك يقول: «و ليس يجب أن يستبعد حمل الكلام على بعض ما يحتمله إذا كان له شاهد من اللغة و كلام العرب؛ لأنَّ الواجب على من يتعاط تفسير غريب الكلام و الشعر أن يذكر كلَّ ما يحتمله الكلام من وجوه المعاني»^٢. و من تأويلات الشريف المرتضى الدقيقة في رسائله لبعض ما غمض من الشعر، ما ورده أثناء تعقبه الآمدي (ت ٣٧٠هـ) عندما خطأ البحر في قوله: (الخفيف) هجرتنا يقظى و كادت على مذ هبها في الصُدود تهجر و سنى^٣ فقال: لأنَّ خيالها يتمثل في كلِّ أحوالها، يقظى كانت أو و سنى... و الذي أوقع البحر في هذا الغلط قول قيس بن الخطيم: (الكامل)

ما تمنعي يقظى فقد توتينه في النوم غير مصرِّدٍ محسوبٍ^٤ و كان الأجود أن يقول: ما تمنعي في اليقظة فقد توتينه في النوم؛ أي ما تمنعينه في يقظتي فقد توتينه في حال نومي، حتَّى يكون النوم و اليقظة منسوبين إليه؛ لأنَّ خيال المحبوب يتمثل في حال نومه و يقظته جميعاً... إلَّا أنَّه يتَّسع من التأويل في هذا لقيس، ما لا يتَّسع للبحري؛ لأنَّ قيساً قال: «فقد توتينه في النوم»، ولم يقل نائمة؛ و قد يجوز أنَّه أراد: ما تمنعيني يقظى و أنا يقظان، فقد توتينه في النوم؛ أي في نومي، فلا يسوِّغ مثل هذا البحر؛ لأنَّه قال: «وسنى» و لم يقل: في الوسن.^٥ فقال الشريف المرتضى: «و قد يمكن من التأويل للبحري ما أمكن مثله

١. انظر: رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ١١١، ١٨٦ و ٢٠٠، و ج ٣، ص ٣٥، ٧٥ و ٩٨.

٢. أمالي المرتضى، ج ١، ص ١٨ - ١٩.

٣. ديوان البحر، ج ٤، ص ٢١٤، و فيه: «عادتها» بدل «مذهبها».

٤. ديوان قيس بن الخطيم، ص ٥٦.

٥. انظر: رسائل الشريف المرتضى، ج ٤، ص ٤٣؛ الموازنة بين شعر أبي تمام و البحر، الحسن بن بشر

الآمدي، ص ٣٤١ - ٣٤٢.

لقيس؛ لأنّ البحتري لما قال: "وسنى"، دلّ على حال الوسن، و الحال المعهودة للوسن حالّ يشترك الناس فيها في النوم بالعادة، كما أنّ الحال المعهودة لليقظة حالّ مشتركة بالعادة، فقوله: "وسنى" ينبئ عن كونه هو أيضاً نائماً، وإنّما أراد المقابلة في زنة اللفظ بين يقظى و وسنى. و قوله: "يقظى" متى لم يُحمل أيضاً على هذا المعنى لم يصحّ؛ لأنّه لا بدّ أن يريد بذلك: هجرتنا في أحوال اليقظة، و يكون معنى "يقظى" يتعدّى إليه، ألا ترى أنّ الأمدي حمل قول قيس: "يقظى" على معنى: "و أنا يقظان"، و إن لم يتبيّن الوجه، فكيف ذهب عليه مثل ذلك في قول البحتري: و قوله: "وسنى" و "يقظى" مثل قول قيس: "يقظى"، و لو مكّن قيساً وزن الشعر من أن يقول: "وسنى" في مقابلة "يقظى"، لقاله ما عدل عنه إلى النوم؛ لأنّه لم يكن في "وسنى" إلّا ما عليه في "يقظى"، و ما يتأوّل له في أحد الأمرين يتأوّل له في الآخر.^١

و من الاستشهادات الأخرى التي تناولها في رسائله، ردّه على الأمدي في قول البحتري:

تُزِيدُنِي الْأَيَّامَ مَغْبُوطَ عَيْشَةٍ فَيَنْقُصُنِي نَقْصَ اللَّيَالِي مَرُورَهَا^٢
فقال: «و وجدت الأمدي يفسّر البيت... فيقول: أراد أنّ الأيّام زادتنى شيئاً من غبطة العيش اجتمعت مع الليالي على انتقاصه و ارتجاعه. و غير هذا التأويل الذي ذكره أولى منه، و هو أن يكون المراد أنّ الأيّام إذا زادتنى غبطة في العيش نقصني ذلك مرورها، و يريد بقوله: "نقص الليالي"، كما تنقص الأيام من الليالي؛ لأنّ الأيّام تأخذ الليالي و تنقصها، و هذا التأويل أشبه من تأويله».^٣

١. رسائل الشريف المرتضى، ج ٤، ص ١٤٣.

٢. ديوان البحتري، ج ٢، ص ٣٩٨.

٣. رسائل الشريف المرتضى، ج ٤، ص ١٧١.

و لم يقتصر الشريف المرتضى تأويله و تفسيره على شعر الشعراء، وإنما اتخذ من شعره أيضاً مادة لهذا الموضوع، إذ أنه «كثيراً ما كان يُقَوِّم نفسه، و يبدي رأيه في شعره، و كثيراً ما كان يدافع عنه، و يرى القادح فيه غير منصف»^١، و هو في هذا الأمر تتحد فيه شخصية المبدع بالناقد. و يرى بعض الباحثين أن من الصعب على الناقد أو القارئ، أن يقرأ نصّه و ينظر فيه إلا في حالة أن يكون المبدع قد نسي ما أبدعه؛ و ذلك لأنّ و عي المبدع بنصّه، و معرفته التامة به تجعله عاجزاً عن الاندهاش أمام المقروء؛ لأنّه يعرف كلّ ما فيه من كلمات، و ما سوف تأوّل إليه من نتائج، أما إذا نسي المكتوب فإنّه سيقراً باندھاش و تعجّب.^٢

و هذه المسألة وردت بكثرة عند الشريف المرتضى عند تصدّيه لموضوعي الشهاب في الشيب و الشباب و طيف الخيال.

و من أمثلة ذلك، قوله قاصداً الشيب:

كنتُ عرياناً بلا عي سِ فأهدى لي العيوباً^٣

قال الشريف المرتضى: «يحتمل البيت وجوهاً من التأويل...»:

و ثانيهما: يراد: أنّي كنت بلا عيب فصار لي من الشيب نفسه عيب؛ لأنّ النساء يعين به و ينفرن منه.

و ثانيهما: أن يكون المراد أنّ الشباب كان ساتراً لعيوب كانت في مغفورة لي لأجله، فلمّا نزل الشيب أذيعت في و بقيت عليّ.

و ثالثهما: أنّه لم يكن في عيب، فلمّا نزل الشيب تمحّلت لي عيوب و علقت

١. الشعراء و نقد الشعر منذ الجاهلية حتّى نهاية القرن الرابع الهجري، هند حسين طه، ص ١٨٣.

٢. تأنيث القصيدة و القارئ المختلف، عبد الله محمّد الغدامي، ص ١٦٤.

٣. ديوان الشريف المرتضى، ج ٤، ص ٧٣.

عليّ و تُسبب إليّ، فإنّ ذا الشيب أبدأ معيب بين النساء متجرّم عليه»^١.

و قال الشريف المرتضى في وصف طيف الخيال: (البيسط)
ما زرت إلّا خداعاً أيّها الساعدي ثمّ انقضيت و ما قضيت أوطاري^٢
قال المرتضى: «و قولِي: "و ما زرت إلّا خداعاً"، يحتمل وجهين: أحدهما أن
يكون المعنى: ما زرت حقيقة، لكنك خادعت خداعاً. و يحتمل أيضاً أن أريد: ما
زرت إلّا للخداع، كما تقول: ما قصدت إلّا إكراماً لك؛ أي للكرام»^٣.

نلاحظ من خلال النصّين المذكورين أنّ الشريف المرتضى يتعامل مع كلّ
النصوص الشعرية - سواء أكانت من إبداعه أم من إبداع غيره - بمنهج ثابت، و هو
إيراد أكثر من رأي للنصّ الواحد، خاصّة إذا لبس معناه على القارئ، و تكاد نظريته
هذه تتفق مع ما يراه البنيويون من «أنّ ما يقوله النصّ وحده هو جوهر القراءة
النقدية»^٤. و بذلك يكون المرتضى من أوائل النقاد العرب الذين قالوا بذلك.

و قد كانت له وجهة نظر في الشعر و الشاعر، إذ يقول: «إنّ الشاعر لا يجب أن
يؤخذ عليه في كلامه التحقيق و التحديد، فإنّ ذلك متى اعتبر في الشعر بطل
جميعه، و كلام القوم مبنيّ على التجوّز و التوسّع و الإشارات الخفية، و الإيحاء
على المعاني تارة من بُعد و أخرى من قرب؛ لأنّهم لم يخاطبوا بشعرهم الفلاسفة
و أصحاب المنطق، و إنّما خاطبوا من يعرف أوضاعهم و يفهم أغراضهم»^٥.
يتبيّن من هذا النصّ أنّ الشعر عند المرتضى ما فاحت به خوالج النفس

١. رسائل الشريف المرتضى، ج ٤، ص ٢٦٧.

٢. البيت في ديوانه، ج ٢، ص ٨٧.

٣. رسائل الشريف المرتضى، ج ٤، ص ١٤٤.

٤. أسفار في النقد و الترجمة، عناد غزوان، ص ١٥٧.

٥. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٨٤.

و انبجست به الأحاسيس، بعيداً عن الفلسفة و المنطق، و هذا إن دلّ على شيء إنّما يدلّ على ذوقه العربي الأصيل في تتبّع منهجهم - أي العرب - في الصياغة و التعبير و التفريق بين الشعر و النثر. «و لعلّ هذا ما هدف إليه المرتضى و هو يتناول الشعر بالنقد، واضعاً يديه على ما يراه مقوماً لهذا الفنّ متواصلًا فيما بعد إلى رؤيته التي قدّمت لنا مفهومه للشعر، إذ مزج بين موهبة الإلهام و ضرورة الجهد العقلي و أهمّيتها^١. و قد كانت نظريته قريبة من نظرة المحدثين للشعر بأنّ «له أسرار و مكنوناته، فما يجدي الإلهام بغير الفنّ و المجهود»^٢.

أمّا آراؤه النقدية فكانت متناثرة في ثنايا رسائله، فقد تعرّض للعديد من القضايا النقدية بالشرح و التعليق. و سنقتصر على قضية السرقات الشعرية و قضية اللفظ و المعنى، إذ اتّسمت رؤاه بذوق فنيّ مبنيّ على أساس معرفي واسع، و على درية و تمرّس بالنصوص، فقد كان ذوقه ذوق العالم الخبير بفنون الآداب، و يظهر أنّ هذا الذوق قد نفّس عنه المرتضى عندما تناول بعض النصوص الأدبية بالنقد من خلال أحكام انطباعية تمّ التعبير عنها بعبارات مأثورة، منها: «و ما أحسن هذا من كلام و أبلغه و أطبعه...»^٣، أو قوله: «و قد أحسن كلّ الإحسان في هذا الكلام العذب الرطب مع متانة و جزالة...»^٤، و قوله: «من بارع القول، و مليحه...»^٥. فنلاحظ من خلال تعليقاته أنّه عالّج النصوص المبدعة بروح تجمع بين المعيارية الموضوعية، و بين المنحى الذاتي التأثري الجمالي.

١. أمالي المرتضى، بحث في المنهج و النقد و التأويل، ثائر عبد الزهرة، ص ٢٥٨ - ٢٥٩.

٢. فنّ الشعر، أرسطو، ص ٨٤.

٣. رسائل الشريف المرتضى، ج ٤، ص ٢٥١.

٤. نفس المصدر، ص ١٧٨.

٥. نفس المصدر، ص ٢٠٧.

و في مسألة «السرقاۃ الشعرية» أسهب بشكل كبير في معالجته للمعاني التي قد تداولها الشعراء، و بيان الآخذ منهم من المأخوذ منه، و وضع اليد على من ابتدأ هذا المعنى و من سبق إليه، و التعويل على من نظر، أو ألم بذلك المعنى، و قد كان دقيقاً في استخدام المصطلح و واعياً للمواضع التي يستخدمه، فقد حدّد المرتضى مصطلحاته و اقتصر على ما يفرّق به بين أصناف المحكوم عليه و أقسامه، فاستخدم «السرقۃ و الآخذ» في الجانب الذي يمكن للسرقۃ أن تقع فيه، و في الجانب الآخر استخدم مصطلح «نظر، و لحظ، و ضمن و ألم، و نظير، و يشبه...». و هو يرى أن الشاعر إذا جاء بالمعنى نفسه و لم يجدّد فيه أو يضيف إليه حسناً، فلا فضيلة له فيه على حدّ قوله: «ويسلب الفضيلة من اعتمد على معنى سبق إليه غيره فنظمه و أدخله في كلامه؛ لأنّه لم يحظ بفضيلة السبق التي يقتضيها نتيجة الفكر و ثمرۃ الخاطر»^١، و قد عرض المرتضى لمثل هذا في بعض تعليقاته على الشعر: «... فمن محسن في العبارة و مسيء، و مستوفٍ و مقصّر، و سأنّبه على ذلك و على ما يحضرني فيه»^٢. و من ذلك ما عابه على بشّار بن برد حين أخذ معنى قول عبيد الله بن عتبة:

لعمرى لئن شطت بعثمة دارها لقد كنت في وشك الفراق ألحُ
أروح بهم ثمّ أغدو بمثله و يحسب أنّي في الثياب صحيح
فقال: «أخذ هذا المعنى بشّار فقصر عنه في قوله:

يصبح محزوناً و يمسي به و ليس يدري ما له عندك»^٣
و يرى الشريف المرتضى أن ظاهرة تكرار المعاني بتعابير مختلفة، ظاهرة

١. نفس المصدر، ص ١٥١.

٢. نفس المصدر، ص ٥٦.

٣. نفس المصدر، ص ٦٥.

يمكن أن تكون جائزة، و مقبولة أساغتها اختلاف طرق التعبير على المعاني، بقوله: «و الانتقال في المعنى الواحد من عبارة إلى غيرها ممّا يزيد عليه براعة وبلاغة، أو يساويها أو يقارها، حتّى يصير المعنى باختلاف العبارة عنه و تغيّر الهيئات عليه، و إن كان واحداً كأنّه مختلف في نفسه».^١

و يقول: «ليس ينبغي لأحد أن يقدم على أن يقول: أخذ فلان الشاعر هذا المعنى من فلان، و إن كان أحدهما مقدّماً و الآخر متأخراً؛ لأنّهما ربّما تواردا من غير قصد و لا وقوف من أحدهما على ما تقدّم من الآخر إليه، و إنّما الإنصاف أن يقال: هذا المعنى نظير هذا المعنى و يشبهه و يوافقه، فأما أخذه و سرقه فما لاسبيل إلى العلم به؛ لأنّهما قد يتواردان على ما ذكرناه، و لم يسمع أحدهما بكلام الآخر و ربّما سمعه فَنسيه و ذهب عنه ثمّ اتفق له مثله من غير قصد، فلا يقال: أخذه و سرقه إذا لم يقصد إلى ذلك».^٢

و قال: «لا ينبغي لمنصف أن يقول: هذا البيت مسروق المعنى من فلان؛ لأنّه قاطع على ما لا يأمن أن يكون هذا كذباً».^٣

و يضع الشريف المرتضى للناقد معياراً يلتزمه إذا أراد القول في مثل ما تقدّم، قال: «و الأنصاف أن يقال: في مثل هذا المعنى ينفرد به فلان على ما بلغني واتّصل و انتهى إليه تصفّحي و تأملي، و من نظم معنى أنتجه خاطره و سمح له به هاجسه لم يكن يحتذي فيه غيره، فهو في الحقيقة كالسابق إليه، و إن كان قد وجد نظير ما عرفه و لا بلغه».^٤ و من الأمثلة التي ذكرها توضّح الجانب العملي من تطبيقاته قول الرضي:

١. نفس المصدر، ص ٤٧.

٢. نفس المصدر، ص ١٥١.

٣. نفس المصدر، ص ١٥٢.

٤. نفس المصدر، ص ١٥٣.

البيض أوفى وأبقى لي مصاحبة و السود مستوفزات للنوى غدر
قال فيه: «و أمّا قوله: و البيض أوفى... فنظير قول الشاعر:
و الشيب أن يظهر فإن وراءه عمراً يكون خلاله متنفس»^١
أمّا في ثنائية اللفظ و المعنى، فكان يرى ما يراه الجاحظ من أن «المعاني
معرّضة لكلّ خاطر جارية على كلّ هاجس، و كيف جرى الأمر و على أيّ
القسمين كان فإنّ العنصر واحد و المعنى واحد»^٢، «و مع الاشتراك في المعاني يقع
الإحسان في حسن النسج و سلامة السبك، و أن تكون العبارة عن ذلك المعنى
ناصعة و في القلوب متقلبة»^٣.
فأسلوب الشاعر في صياغة معناه هو معيار التقديم عند المرتضى، إذ يرى أن
«من عبّر عن معنى متداول بأحسن عبارة و أبلغها، فكأنّه مبتدؤه و منشؤه، و ما
يضرّه أنّه سبق إليه إذا كان منفرداً بأحسن العبارة عنه، و حظّ العبارة في الشعر
أقوى من حظّ المعنى»^٤.
فمثلاً في الموازنة التي يعقدها بين أبي تمام و البحتري في الشيب، يقدّم أبا
تمام على البحتري؛ لجمال لفظه و حسن نسجه، و أبيات أبي تمام هي:

شعلة في المفارق استودعتني	في صميم الفؤاد ثكلاً حميماً
تستثير الهموم ما اكتنّ منها	صعداً و هي تستثير الهموما
عرة مرّة ألا إنّما كذ	تُ أعري أيام كنت بهيماً
دقة في الحياة تُدعى جلالاً	مثل ما سُمّي اللديغ سليماً

١. نفس المصدر، ص ١٥٢.

٢. نفس المصدر، ص ٧٣.

٣. نفس المصدر، ص ١٥.

٤. نفس المصدر، ج ٣، ص ١٣٤.

قال: «قال الأمدى: و أخذ البحترى قوله، إلّا إنّما كنت أعرى أيام كنت بهيما»، فقال:

عجبت لتفويف القذال و إنّما تفوفه لو كان غي مفوّف

قال المرتضى: «و كم بين بيت أبي تمام و بيت البحترى مأخوذاً منه أو غير مأخوذ منه في الطبع و صحّة النسخ و طلاوة اللفظ، فليبت أبي تمام الفضل الظاهر الباهر»^١. و قد كان تعامل الشريف المرتضى مع اللفظ و المعنى في رسائله مع ثنائية اللفظ، يتّسم بالمرونة بحسب مدار البحث و التحليل، فبالوقت الذي يفضل المعنى على اللفظ في أحد آرائه «و ليس المعوّل على الألفاظ، و إنّما المعوّل على المعاني»^٢، نراه في مواضع أخرى ينتصر للفظ على المعنى، كقوله: «و حظّ اللفظ في الشعر أقوى من حظّ المعنى»^٣، و قوله: «إنّ حظّ الألفاظ في الكلام الفصيح - منظوماً و مثوراً - أقوى من حظّ المعاني»^٤، و قوله: «فحظّ العبارة في الشعر أقوى من حظّ المعنى»^٥.

إنّ تفرّد الصياغة و حسننها يشفعان للشاعر اشتراكه مع غيره في المعاني، و مع هذا الاشتراك «إنّما يقع الإحسان في حسن النسخ و سلامة السبك، و أن تكون العبارة عن ذلك المعنى ناصعة و في القلوب متقلّبة»^٦. و لكنّه عندما يبحث في جودة النصوص يرى أنّ الجودة في التحام العنصرين

١. نفس المصدر، ج ٤، ص ١٥-١٦.

٢. نفس المصدر، ص ١٤٨.

٣. نفس المصدر، ص ١٠٩.

٤. نفس المصدر، ص ٣٩.

٥. نفس المصدر، ص ١٦٨.

٦. نفس المصدر، ص ٢١.

واختصاص كلّ عنصر منهما بقيم معيّنة، وحين ذاك تتوزّع الجودة بين العنصرين معاً، فهو عندما يصف الموازنة التي عقدها في كتابه الشيب والشباب لأربعة من الشعراء، وهم: الطائيين، والرضي، وديوانه الخاص، ضمّ «محاسن القول في الشيب والتصرّف في فنون أوصافه وضرور معانيه، حتّى لا يشدّ عنها في هذا الباب شيء يعاب به، هذا حكم المعاني، فأما بلاغة العبارة عنها وجلالها في المعارض الواصلة إلى القلوب بلا حجاب، والانتقال في المعنى الواحد من عبارة إلى غيرها ممّا يزيد عليها براعة وبلاغة أو يساويها أو يقاربها، حتّى يصير المعنى باختلاف العبارة عنه وتغيير الهيئات عليه، وإن كان واحداً كأنه مختلف في نفسه، فهو وقف على هذه الدواوين مسلّم لها مفوّض إليها»^١.

ولغرض توضيح ما ذهب إليه الشريف في أنّ الجودة تكون بالتحام اللفظ مع المعنى واشتمالهما على الجودة معاً، فيقول عن أبيات للشريف الرضي التي أوّلها:

تنفّس في رأسي بياض كأنه صقال ترامى في النصول الذوالق^٢
يقول الشريف المرتضى: «وقد أحسن كلّ الإحسان في هذه الأبيات، فما أجود سبكها وأسلم لفظها وأصحّ معانيها»^٣.

البلاغة

أخذت البلاغة نصيباً وافراً من جهد الشريف المرتضى ووقته في تعلّمها، والوقوف عند أقوال العلماء والدارسين لها؛ لكونها من جملة الآليات التي تشكّل الأداء الفنّي للغة، وتعمل على «رفع المعاني والسموّ بها على المستوى المألوف

١. نفس المصدر، ص ٥٠٤.

٢. البيت في ديوانه، ج ٢، ص ٥٣، وفيه: «تراق»، بدل «ترامي» و«الروائق» بدل «الذوالق».

٣. رسائل الشريف المرتضى، ج ٤، ص ٤٠.

إلى العالم الخيالي»^١. فكانت البلاغة «الوعاء الثّر الذي غرف منه المرتضى؛ لكون الإعجاز البلاغي و النظم من الوجوه التي أولاها عناية خاصة لإثبات معجزة القرآن الكريم من جهة، و تمكّنه فيما بعد من توجيه آياته بأكثر من تأويل، فجاءت الشواهد القرآنية و الشعرية و النثرية نتيجة طبيعية لذلك، فأعجب بشواهد منها، و استهجن أخرى»^٢. و هذا ما أشار إليه القدماء في أهميّة تعلّم البلاغة و ما تهدف إليه، و منهم: أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ)، يقول: «إِنْ أَحَقَّ العلوم بالتعلّم و أولاها بالتحفّظ بعد المعرفة باللّٰه جلّ ثناؤه، علم البلاغة و معرفة الفصاحة، الذي به يُعرف إعجاز كتاب اللّٰه تعالى»^٣.

ثمّ قدّم لنا دافعاً آخر وراء تعلّم البلاغة، و هو: «إِنْ أَضَلَّ بطلبها أحد و فرط في التماسها و فاتته فضيلة منها، فإنّه لن يفرّق بين كلام جيّد و آخر رديء، و لفظ حسن و آخر قبيح، أو شعر نادر و آخر بارد، و أبان جهله و ظهر نقصه، و هو أيضاً إذا أراد أن يضع قصيدة أو ينشئ رسالة و قد فاتته هذا العلم، مزج الصفو بالكدر، و خلط الغرر بالعرر، و استعمل الوحشي العكر، فجعل نفسه مهزأة للجاهل و عبرة للعاقل، و إذا أراد أيضاً تصنيف كلام منشور أو تأليف شعر منظوم و تخطّى هذا العلم، ساء اختياره له، و قبحت آثاره فيه، فأخذ الرديء المرذول، و ترك الجيّد المقبول، فدلّ على قصور فهمه و تأخّر معرفته»^٤.

و كان الشريف المرتضى بما حباه اللّٰه من المواهب، ذوّاقاً يتحسّس مواطن المزية و الفضيلة في الكلام، و يرى أنّها تحصل له، فيرتقي بها إلى المراتب العليا

١. التوجيه الأدبي، طه حسين و آخرون، ص ١٣٦.

٢. أمالي المرتضى «بحث في المنهج و النقد و التأويل»، ص ١٢٥.

٣. كتاب الصناعتين، أبو هلال العسكري، ص ١.

٤. نفس المصدر، ص ٢ - ٣.

حينما تدخل فنون البلاغة. و كان يرى أن العرب لم تكن تتكلف في كلامها الفصاحة والبيان، بل هما سجية أودعها الله تعالى في فطرتهم، وفي ذلك يقول: «لكن الله أودع هؤلاء القوم - يعني العرب - من أسرار الفصاحة، و هداهم من مسالك البلاغة إلى ما هو ظاهر باهر، و لهذا كان القرآن معجزاً، و علماً على النبوة؛ لأنه أعجز قوماً هذه صفاتهم و نعوتهم»^١.

و قد استعمل الشريف المرتضى البلاغة في رسائله وسيلةً لكشف معاني النصوص و بيان غوامضها و مواطن القوة فيها، سواء أكان في القرآن الكريم أو الحديث النبوي الشريف، أو بعض النصوص الأدبية من شعر و نثر. و ليس غاية بحد ذاتها يتناولها بالتقسيم و التعريف، و لعل رؤيته هذه مستنبطة من قول الامام علي عليه السلام: «البلاغة إيضاح الملتبسات، و كشف عوار الجهالات، بأحسن ما يمكن من العبارات»^٢، و قول الحسن عليه السلام: «البلاغة الإفصاح عن حكمة مستغلفة، و إبانة علم مشكل»^٣. و من أشهر الفنون البلاغية التي وقف عندها الشريف المرتضى في رسائله:

أسلوب المجاز: كان من الأساليب المهمة الذي أثار اهتمام المرتضى، فعرفه و ذكر حدوده، و شرحه و بين دواعي استعماله.

و يأتي المجاز دائماً إلى جانب الحقيقة في التعريفات، فيقول: «الحقيقة كل لفظ أفيد به ما وُضع له في أصل اللغة؛ لمواضعته اللغوية أو الشرعية أو العرفية، و يستعملها المتكلمون في نفس الشيء، و تُستعمل في التصور الجاري مجرى نفس الشيء»^٤.

١. طيف الخيال، الشريف المرتضى، ص ٧٧.

٢. ديوان المعاني، أبو هلال العسكري، ص ٤٣٥.

٣. نفس المصدر، ص ٤٣٥.

٤. رسائل الشريف المرتضى «الحدود و الحقائق»، ج ٢، ص ٢٦٩.

أما المجاز فيعرفه قائلاً: «المجاز كل كلام أريد به غير ما وضع له في الأصل على جهة التبع للأصل»^١. يتضح من تعريف المرتضى للمجاز أنه يعمم علاقة المجاز بأصل اللغة المتواضع عليها، فلم يحده بعدول أو انتقال عن أصل الحقيقة، بل جعل المجاز تابعاً للأصل، بغض النظر عن كنه تلك التبعية.

و يحدّد المرتضى العلاقة بين الحقيقة و المجاز قائلاً: «إن الأصل الحقيقة، و المجاز طارئ داخل في الاستعمال محمول على الأصول، إلا أن ينقل دلالة قاهرة»^٢. و يؤكد أن الكلام إذا خلا من الأساليب الفنية و البلاغية و منها المجاز، يخرج عن البلاغة، قائلاً: «إن الكلام قد تدخله الحقيقة و المجاز، و يُحذف بعضه و إن كان مراداً، و يُختصر حتّى يفسّر، و لو بسط لكان طويلاً... و كل كلام خلا من مجاز و حذف و اختصار و اقتصار، بعد عن الفصاحة، و خرج عن قانون البلاغة»^٣. و هو يرى أن الأساليب و بضمنها الاستعارات و المجازات، هي التي جعلت كلام العرب ينماز بالبلاغة و الفصاحة، قائلاً: «وكلام العرب وحي و إشارات و استعارات و مجازات، و لهذا الحال كان كلامهم في المرتبة العليا من الفصاحة، فإنّ الكلام متى خلا من الاستعارة و جرى كلّه على الحقيقة، كان بعيداً من الفصاحة و بريئاً من البلاغة»^٤.

أما أسلوب التشبيه، فقد تناوله المرتضى في رسائله بطابع التحليل و التعليل، فهو يرى «أنّ تشبيه الشيء بغيره لا يجب أن يكون من جميع الوجوه»^٥، و هذه

١. نفس المصدر، ص ٢٨٦.

٢. نفس المصدر «مسألة في إرث الأولاد»، ج ٣، ص ٢٦٥.

٣. نفس المصدر، ج ٢، ص ٤٦.

٤. نفس المصدر، ص ٤٩.

٥. نفس المصدر، ج ٣، ص ١٠١.

نظرة طبيعية ومنطقية؛ لأنّ مشابهة الشيء للشيء الآخر من جميع وجوهه يجعله نسخة منه، وإنّما الأصل في التشبيه أن يكون من وجوه اشتراك فيها كلّ من المشبّه والمشبّه به، فيقول: «و قد تشبّه العرب الشيء بغيره في بعض وجوهه، فيشبّهون المرأة بالظبية و البقرة، و نحن نعلم أنّ في الظباء و البقر من الصفات ما لا يستحسن أن يكون في النساء، وإنّما وقع التشبيه في صفة دون صفة، و من وجه دون وجه»^١.

و إنّما شبّهت العرب المرأة بالظباء و البقر؛ لوجود أكثر من صفة مشتركة بينهما، و منها: الجمال و الرشاقة و الالتفات الحسن، و إنّها ولود، و غيرها من الصفات، و هذا ما يقرّره المرتضى بقوله: «إنّ الشيء إنّما يشبه الشيء إذا قاربه أو دنا من معناه، فإذا أشبهه في أكثر أحواله فقد صحّ التشبيه و لاق به»^٢.

و يؤكّد الشريف المرتضى أنّ من شأن العرب المبالغة في وصف التشبيه إلى الحدّ الذي يعتقدون فيه أنّهم وصلوا فيه غاية المدح و أحسن الوصف، يقول المرتضى: «و من شأنهم - العرب - أيضاً، إذا أرادوا المبالغة التامة أن يستعملوا مثل هذا، فيشبّهون الكفل بالكثير و بالدعص^٣ و بالتّل، و يشبّهون الخصر بوسط الزنبور بمدار حلقة الخاتم، و يعدّون هذا غاية المدح و أحسن الوصف»^٤.

و يوضّح المرتضى المقصود من تلك التشبيهات و الغاية منها، فيقول: «فإنّنا نفهم من قولهم: خصرها كخصر الزنبور، أنّه في غاية الدقّة المستحسنة في البشر، و من قولهم: كفلها كالكتيب؛ أي أنّه في نهاية الوثارة المحمودّة المطلوبة، و أنّه

١. نفس المصدر، ص ١٠٢.

٢. نفس المصدر، ص ١٠٤.

٣. الدعص: الأرض السهلة تحمي عليها الشمس، فتكون رمضاؤها أشدّ حرّاً من غيرها.

٤. رسائل الشريف المرتضى، ج ٣، ص ٢١٥.

كالتلّ على التحقيق»^١. إذاً، فالغاية من المبالغة في التشبيه إضفاء جمالية في التعبير، فضلاً عن إيصال الوصف إلى غايته المحمودة.

و ذكر الشريف المرتضى أيضاً أسلوب المبالغة في رسائله، قائلاً: «و من عادة العرب إذا أرادوا التعظيم و المبالغة أن يعلّقوا الكلام بأعظم الأمور و أظهرها، و يكتفون بذلك عن ذكر غيره شمولاً أو عمومه "كذا"، ألا ترى أنّهم إذا أرادوا أن يصفوا رجلاً بالجلّ بالجود و يبالغوا في ذلك، قالوا: هو واهب الألوف و القناطير، ولم يفرّقوا أن يقولوا: هو واهب الدوانيق و القراريط؛ للاستغناء عنه، و لدلالة الكلام عليه»^٢. و يمثّل المرتضى لذلك بقول سُويد بن أبي كاهل: (الرمّل)

مِن أناسٍ ليس مِن أخلاقهم عاجل الفحش و لا سوء الجزع^٣
و قال فيه: «ولم يرد أنّ في أخلاقهم فحشاً أصلاً و لا جزعاً، وإنّما أراد نفى الفحش و الجزع عن أخلاقهم، و مثل ذلك قولهم: فلان غير سريع إلى الخنا؛ وهم يريدون أنّه لا يقرب الخنا، لا نفى الإسراع حسب»^٤، و على منوال أسلوب المبالغة أول الشريف المرتضى عدداً من آيات القرآن الكريم.^٥

و لم يتوسّع الشريف المرتضى في الحديث عن أسلوب الكناية، إذ كان يكتفي بإشارات موجزة عنها، و أحياناً يصف الكناية التي تعجبه بعبارات التميّز و الإعجاب، مثلاً: «الكناية المليحة، أو الفضيحة المليحة، أو الكناية البليغة».

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر «تفسير الآيات المتشابهة في القرآن»، ص ٢٩٢.

٣. البيت في ديوانه، ص ٢٧.

٤. رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٣.

٥. نفس المصدر.

و مما ذكر تطبيقه لأسلوب الكناية أثناء تأويله لقول الرسول ﷺ: «الولد للفراش، و للعاهر الحجر»^١، فيقول المرتضى: «ومعنى لها الحجر: أن تُرجم بالحجارة و يُقام عليها حدّ الزنا، فكُنَى عن إقامة الحدّ بما به يُقام الحدّ من الحجر. و هذه بلاغة عظيمة»^٢.

إنّ الجهود البلاغية التي قدّمها المرتضى، يمكن عدّها ثمرة للبذور التي بدأها الجاحظ، و نماها الجرجاني تحت أبواب مستقلة و منظّمة.

الخاتمة

إنّ الإبحار مع سفر من أسفار الشريف المرتضى في بحثنا الموسوم «المرجعيات الفكرية لرسائل الشريف المرتضى»، له لذة لا توصف في الفائدة العلمية و المعرفية لهذا المنجز الإبداعي. و قد كانت أهمّ النتائج التي رست عليها سفينة بحثنا جملة أمور، منها:

- كانت العلوم و المعارف و الآداب تطرق أسماع الشريف المرتضى منذ نعومة أظفاره، من خلال نشأته في بيت يفوح بالعلم و الدين و المعرفة. فضلاً عما كان يسمعه من أفواه الشيوخ و العلماء، سواء من كان يحضر منهم إلى داره، أو ممّن تتلمذ على يديه في مجالسه الخاصّة.

- كان يمتلك المرتضى استعدادات شخصية هائلة، من ذكاء و فهم عميق، تؤهّله على تدبّر النصوص القرآنية و الأحاديث النبوية و كتب التفسير و الفقه و الأصول و علم الكلام.

- أيدّ الشريف المرتضى أفكاره و أحكامه الشرعية و العقائدية و اللغوية

١. نفس المصدر «أجوبة مسائل متفرقة في الحديث و غيره»، ج ٣، ص ١٢٤.

٢. نفس المصدر، ص ١٢٥.

و الأدبية، بالحجج و البراهين النابعة من مركزين أساسيين هما: النصوص القرآنية، و النصوص الأدبية، و توظيفها لإغراض إبلاغية (التواصل)، من باب مقارعة الحجة بالحجة.

- تعدّ نصوص رسائل المرتضى منظومة مفهومية متكاملة ذات وظيفة حجاجية، إقناعية في أغلبها، و إفهامية، فكان إيداع تلك المنظومة شكلاً في جمالية التعبير، و مضموناً في أداء الوظيفة .

- نهضت نصوصه على مجموعة من الخصائص، إذ تناول مواضيعه تناولاً يخضع فيه للتقديم و الشرح و التحليل و الاستنتاج، و لقد سمحت له ثقافته المنطقية و مرجعياته المعرفية المتنوعة على الإيضاح و التفهيم و التأثير، مستنداً في تأثيره بالمتلقي بكلّ الوسائل المتاحة لديه.

- إنّ أسلوب المرتضى ينمّ عن أنواع متباينة من المعرفة، و لذلك نجده يهتمّ بكلّ أصناف المتلقين في انتاجية نصوصه، سواء أكانت موجهة لعامة الناس إمّا لقصور إفهامهم أو لغرض إصلاح أفكارهم، أو تكون موجهة إلى أهل العلم و المتبصرين بحقائق الأمور، عن طريق الكشف و الإيضاح، مع ملاحظة أنّ هناك موجهين رئيسيين يقومان بعملية توجيه النصوص، هما: القصديّة التي تركز على مقاصد أو أهداف النصوص، و الإفهامية و الفهم للذات يركّزان على قدرة هذه النصوص على إفهام المتلقي لتحقيق عملية الفهم و الاقتناع.

- إنّ في كلّ مسألة من مسائل رسائل الشريف المرتضى صورة لرحلة معرفية و تأويلية مع الشريعة و أسرارها، إذ كان ملماً بالحدود التي وصل إليها العلم في أمور الدين، عارفاً بخصائصها و ميزاتها. و لذلك سعى - رغم إقراره بتباين وجهات النظر و استعصاء بعض الأمور على الإفهام - إلى إثبات وجهة نظره الخاصة، و

تأسيس مسافة معرفية مع علوم الدين تقوم على التبخر والاستقصاء والاستكشاف.

- عملت صور الاقتباس والتضمين التي تضمنتها نصوص المرتضى، توسعاً دليلاً عكست ثقافة منتج النص، ورغبته في التعبير إيحائياً عن الأفكار التي يسعى إليها، من خلال ربط الدلالات المختزنة في الذاكرة بالدلالات الحالية التي أراد توضيحها والكشف عنها.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. أدب المرتضى من سيرته وآثاره، عبد الرزاق محيي الدين، بغداد: مطبعة المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٥٧م.
٢. أسفار في النقد والترجمة، عناد غزوان، بغداد: دار الشؤون الثقافية، ٢٠٠٥م.
٣. الأعلام، خير الدين الزركلي، بيروت: دار الملايين، الطبعة الثالثة، ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩م.
٤. أعيان الشيعة، محسن الأمين، بيروت: دار التعارف، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣م.
٥. أمالي المرتضى، بحث في المنهج والنقد والتأويل، ثائر عبد الزهرة لازم البصير، دمشق: دار البناييع، ٢٠٠٩م.
٦. أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد)، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي الشریف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧م.
٧. الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان علي بن محمد الواسطي البغدادي التوحيدي (ت ٤٠٠ هـ)، صيدا: مطبعة لجنة التأليف والترجمة، ١٣٧٣ هـ.
٨. إنباه الرواة عن أنباه النحاة، جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي (ت ٦٤٦ هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٥٢م.
٩. البداية والنهاية، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي ابن كثير (ت ٧٧٤ هـ)، اعتنى به ووثقه: عبد الرحمن الأذقي ومحمد غازي بيضون، بيروت: دار المعرفة، د. ط. ت.
١٠. بلاغة الخطاب وعلم النص، صلاح فضل، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٢م.
١١. تاريخ بغداد أو مدينة السلام، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ)، القاهرة: مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، ١٣٤٩ هـ.
١٢. تأنيث القصيدة والقارئ المختلف، عبد الله محمد الغدامي، بيروت: المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

١٣. تَمَّةُ بَيْتِمةِ الدَّهْرِ فِي مُحَاسِنِ أَهْلِ الْعَصْرِ، أَبُو مَنْصُورِ عَبْدِ الْمَلِكِ الثَّعَالِبِيِّ (ت ٤٢٩هـ)، شرح و تحقيق: مفيد محمّد قميحه، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.
١٤. التراث النقدي والبلاغي للمعتزلة حتّى نهاية القرن السادس الهجري، وليد قصاب، الدوحة: دار الثقافة، ١٤٠٥هـ.
١٥. التوجيه الأدبي، طه حسين وآخرون، د.ت.
١٦. جمرة النصّ الشعري مقدّمات نظرية في الفاعلية والحدّات، عزّ الدين المناصرة، عمان الأردن: دار الكرمل، ١٩٩٥م.
١٧. حقائق التأويل في متشابه التنزيل، أبو الحسن محمّد بن الحسين الشريف الرضّي (ت ٤٠٦هـ)، تحقيق: العلامة محمّد الرضا آل كاشف الغطاء، قدّم له: عبد الحسين الحلّي، بيروت: دار المهاجر، ١٣٥٥هـ.
١٨. الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، صدر الدين علي خان المدني الشيرازي الحسيني (ت ١٢٢٠هـ)، مطبعة الحيدرية، الطبعة الأولى، ١٩٦٢م.
١٩. الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى دراسة لغوية، حامد كاظم عبّاس، سلسلة رسائل جامعية، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامّة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
٢٠. ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الخامسة، ١٣٧٧هـ.
٢١. ديوان البحري، تحقيق: حسن كامل الصيرفي، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثالثة.
٢٢. ديوان الشريف المرتضى، تحقيق: رشيد الصفّار المحامي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٨٥م.
٢٣. ديوان المعاني، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل العسكري، تحقيق: أحمد حسن، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
٢٤. رجال النجاشي (فهرست أسماء مصنّفي الشيعة)، أبو العبّاس أحمد بن علي بن أحمد بن العبّاس النجاشي (ت ٤٥٠هـ) تحقيق: السيّد موسى الشبيري الزنجاني، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ.
٢٥. رسائل الشريف المرتضى، تقديم وإشراف: أحمد الحسيني، إعداد: مهدي رجائي، بيروت:

- منشورات مؤسسة النور للمطبوعات، ١٤٠٥هـ.
٢٦. رسائل العدل والتوحيد، القاسم الرسي، دراسة و تحقيق: محمد عمارة، إصدار دار الهلال، ١٩٧١م.
٢٧. الرؤية النقدية عند الشريف المرتضى، ميسر حميد سعيد، مجلة آداب الرافدين، كلية الآداب، جامعة الموصل، العدد ٢٦، ١٩٩٤م.
٢٨. روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، الميرزا محمد باقر الخوانساري، تحقيق: أسد الله إسماعيليان، ١٣٩٠هـ.
٢٩. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ)، بيروت: إحياء التراث العربي، د. ط. ت.
٣٠. شرح المعلقات السبع، أبو عبد الله الحسين بن أحمد الزوزني، بيروت: دار العلم، د. ت.
٣١. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، إيران: دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٩م.
٣٢. الشريف المرتضى، حياته، ثقافته، أدبه، نقده، أحمد محمد المعتوق، بيروت: دار الفارس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
٣٣. الشريف المرتضى ناقداً، عبد الناصر هاشم محمد الهيتي، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة الأنبار، ١٤٢٢هـ.
٣٤. الشعراء ونقد الشعر منذ الجاهلية حتى نهاية القرن الرابع الهجري، هند حسين طه، بغداد: مطبعة الجامعة، الطبعة الأولى، ١٩٨٦م.
٣٥. الشعرية، ترفطان طودوروف، ترجمة: شكري المبخوت و رجاء سلامة، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م.
٣٦. الشهاب في الشيب والشباب، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، إشراف: أحمد الحسيني، قم: مجمع الذخائر الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
٣٧. صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٢٦هـ)، ضبط وترقيم: مصطفى ديب البغا، بيروت: دار القلم، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ.

٣٨. صحيح مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت ٢٦١هـ)، شرح: يحيى بن شرف النووي (ت ٦٧٦هـ)، القاهرة، ١٣٤٩هـ.
٣٩. طبقات النحويين واللغويين، أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي (ت ٣٧٩هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٨٤م.
٤٠. طيف الخيال، علي بن الحسين بن موسى الموسوي الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: د. محمود حسن أبو تاجي، بغداد: مطبعة الديواني، دار التربية، د.ت.
٤١. عبقريّة الشريف الرضيّ، زكي مبارك، القاهرة: مطبعة المجازي، الطبعة الثانية، ١٩٥٢م.
٤٢. عمدة الطالب في أنساب أبي طالب، جمال الدين أحمد بن علي الحسن المعروف بابن عتبة (ت ٨٢٨هـ)، بغداد: دار الأندلس للطباعة والنشر، النجف الأشرف: مطبعة الديواني، ١٩٨٨م.
٤٣. الفدير في الكتاب والسنة والأدب، الشيخ عبد الحسين أحمد الأميني النجفي، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الرابعة، ١٣٩٧هـ.
٤٤. فن الشعر، أرسطو، ترجمة وتحقيق: عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار الثقافة، ١٩٨٣م.
٤٥. الفهرست، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، صححه وعلق عليه: محمد صادق بحر العلوم، النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٣٧م.
٤٦. قضايا الحداثة عند عبد القاهر الجرجاني، محمد عبد المطلب، القاهرة: الشركة المصرية العالمية للنشر، لونجمان، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
٤٧. قواعد النقد الأدبي، لاسل أبر كرمي، ترجمة: محمد عوض محمد، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة آفاق عربية، الطبعة الثانية، ١٩٨٦م.
٤٨. الكامل، أبو العباس محمد بن زيد المبرّد (ت ٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار الفكر العربي.
٤٩. كتاب الصناعتين (الكتابة والشعر)، الحسن بن عبد الله بن سهل أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: علي البجاوي و محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، الطبعة الثانية، د.ت.
٥٠. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

٥١. لسان الميزان، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، حيدر آباد: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، ١٣٣١هـ.
٥٢. مرآة الجنان وعبرة اليقظان، أبو محمد عبد الله بن أسعد بن علي الياضي (ت ٧٦٨هـ)، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى، عيسى البابي الحلبي، الطبعة الثالثة.
٥٣. معجم الأدباء، ياقوت بن عبد الله الحموي (ت ٦١٦هـ)، القاهرة: مطبوعات دار المأمون، ١٩٣٦م.
٥٤. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، حيدر آباد الدكن: مطبعة دار المعارف العثمانية، الطبعة الأولى، ١٣٥٩هـ.
٥٥. الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري، الحسن بن بشر الأمدي (ت ٣٧١هـ)، تحقيق: السيد أحمد صقر، القاهرة: دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٣٩٢هـ.
٥٦. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ابن تغري بردي جمال الدين أبو المحاسن يوسف (ت ٨٧٤هـ)، القاهرة: وزارة الثقافة، ١٩٦٣م.
٥٧. النص المفتوح والنص الغائب، محمد عبد المطلب، مجلة الموقف الأدبي، العدد ٣٩٨، ٢٠٠٤م.
٥٨. نهج البلاغة، حققه و ضبط نصه السيد جعفر الحسيني، قم: دار الثقلين للطباعة و النشر، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٥٩. الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي (ت ٧٦٤هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٦٠. وفيات الأعيان وأخبار الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر ابن خلّكان (ت ٦٤١هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين، مصر: مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، ١٣٦٧هـ.
٦١. يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، أبو منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي (ت ٤٢٩هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٣٧٥هـ.

(٦)

الشریف المرتضى
و جهوده في نقد النقد
«غرر الفوائد و درر القلائد» نموذجاً

الدكتور أنوار سعيد جواد^١

الدكتورة بشرى متون ممسن

الملخص

نقد النقد أو قراءة القراءة، هذا المصطلح الذي بدأ يأخذ حيّزاً في الدراسات النقدية الحديثة، كان للشریف المرتضى إسهام فيه، لا كمصطلح، وإنما كمفهوم له وظيفته وسماته، وهذا ما حاول البحث تسليط الضوء عليه من خلال الوقوف عند مفهوم هذا المصطلح في الدراسات الحديثة، و تتبّعه في تراث الأقدمين، ولاسيما عند الشریف المرتضى في أماليه، أو في غرر الفوائد و درر القلائد، ومحاولين الوقوف عند أبرز النصوص النقدية التي نقد بها الأمدي في موازنته بين أبي تمام والبحري، مستعرضين لمنهجيته وآليته في النقد، وأسلوبه ومواقفه في طرح القضايا التي يُعنى بها نقد النقد، سواء أكان ذلك في الجانب النظري أم التطبيقي.

١. جامعة كربلاء - كلية العلوم الإسلامية.

هذا من جانب، ومن جانب آخر نتلمس ملامح المرتضى النقدية و جهوده في قراءته للنصوص القرآنية والأحاديث النبوية ونصوص الإمام علي عليه السلام، وجهده في نقده للقراءات التي تناولت هذه النصوص بالشرح والتفسير والتأويل، فاتحاً بذلك آفاقاً جديدة للقارئ في مواجهة قراءة القراءة، بما امتلكه المرتضى من سمات القارئ والناقد، وهذا ما سلط البحث الضوء عليه.

المقدمة

من الشخصيات التي استطاعت أن تترك بصمات واضحة ومميّزة في سجل الخالدين على مختلف ميادين المعرفة الإنسانية، الشريف المرتضى، ذلك أن القارئ أو المتتبع لسيرة هذه الشخصية وما أحاطت به من ثقافة دينية، فقهية، كلامية، اجتماعية وأدبية وغير ذلك من الثقافات التي انعكست في الكم الذي تركه من مؤلفات و صلت إلينا أو لم تصل، يشهد بتميزها وتفرداها وإلى يومنا هذا. فكتب التراجم والدارسين تحصى للشريف المرتضى عدداً من المؤلفات، والتي أسهمت في رفد المسيرة العلمية والحضارية وتقديمها في التاريخ، وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على المنزلة الرفيعة التي وصل إليها الشريف المرتضى في عصره و بعد عصره، حتّى وصّف بأنه «أحد الأئمة في علم الكلام والأدب والشعر»^١، و عنه قال أبو جعفر الطوسي: «توحّد المرتضى في علوم كثيرة، مُجمع على فضله، مقدّم في العلوم، مثل علم الكلام، والفقه، وأصول الفقه، والأدب، والنحو، والشعر، ومعاني الشعر واللغة، وغير ذلك، وله ديوان شعر يزيد على عشرة آلاف بيت، وله من التصانيف ومساائل البلدان شيء كثير»^٢.

١. الأعلام، الزركلي، ج ٤، ص ٧٢٨.

٢. معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ج ١٣، ص ١٤٧.

غير أنّ ما يعيننا في بحثنا هذا هو التعرّف على إسهام هذه الشخصية في حقل النقد، ولاسيّما «نقد النقد» على وجه الخصوص، فهو على الرغم من كونه شاعراً أديباً و ناثراً، إلّا أنّه قد «عُرِفَ بأماليه: غرر الفوائد و درر القلائد، على أنّه كان ناقداً في شعره أيضاً، على الرغم من أنّ الشعر تجربة جمالية تخيلية، أمّا النقد فهو عملية تصويرية عمودها التفكير، ولذا فمهمّة الشاعر مغايرة لوظيفة الناقد»^١.

وهذا ما أدركه الشريف المرتضى، فنراه يسلّط الضوء على جوانب متعدّدة من النقد، منها ما تناولها في شعره، و هي القضايا التي كانت سائدة في عصره و متداولة و تمتدّ جذورها إلى عصور سابقة، و التي تكشف عن سعة إطلاعه بها و معرفته الدقيقة بها، مثل «طبيعة الشعر، حوافز الإبداع الفني، و قضية الطبع و الصنعة، و اللفظ و المعنى، و الصدق و الإيجاز و الطول في القصيدة، و الموازنات و المعارضات الشعرية ...»^٢. و منها ما تناوله بشكل عامّ في نصوصه النقدية الثرية التي حفل بها كتابه غرر الفوائد و درر القلائد، و التي وقف عندها بعض الدارسين^٣، منهم الدكتور عبد الرزّاق محيي الدين، الذي وصف المرتضى و أدبه بالقول: «و لقد رأيت في المرتضى أديباً ناقداً، يُعتبر (كذا) في طليعة الناقلين»^٤؛ لما لها من إسهامات متميّزة في مجالات النقد بشكل عامّ، و نقد النقد بشكل خاصّ.

١. «قضايا نقدية في شعر الشريف المرتضى»، صالح الشتيوي؛ مجلّة جامعة دمشق / المجلّد ٢٦ العدد الأوّل + الثاني ٢٠١٠م، ص ٢٩٨.

٢. نفس المصدر، ص ٢٩٧.

٣. انظر على سبيل المثال لا الحصر: «تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر من القرن الثاني إلى القرن الثامن الهجري»، إحسان عبّاس، ص ١٦٢ - ١٦٤؛ الشريف المرتضى حياته، ثقافته، أدبه، نقده، أحمد محمّد المعتوق، في الفصل الرابع «المرتضى الناقد»، ص ١٥٧ و ما بعدها.

٤. أدب المرتضى سيرته و آثاره، عبد الرزّاق محيي الدين، نقلاً عن موقع حزب الدعوة الإسلامية، «حياة السيّد الشريف المرتضى علم الهدى»، كريم عبد الأمير ٢٠١٤/١٢/٣. و الصواب «يُعَدُّ» بدل «يُعتبر».

مفهوم نقد النقد

من المصطلحات التي أخذت حيزاً في ساحة النقد الأدبي الحديث، مصطلح «نقد النقد» الذي يتخذ من «النقد موضوعاً للتفكير والتحليل»^١، و على هذا فإذا كان النقد يُعنى أساساً بالعمل الإبداعي، فإنَّ نقد النقد يُعنى بالعمل النقدي، و بين كلا العاملين «وشائج مشتركة، كما أنَّ لكلٍّ منهما علاماته الفارقة»^٢.

ففي الوقت الذي يسعى فيه النقد إلى الوقوف عند النصّ الإبداعي و ما يتضمّنه من عناصر جودة و إثارة تجعل من القارئ أو المتلقّي متذوّقاً له أو على العكس من ذلك، نلاحظ أنَّ نقد النقد لا يقف عند حدود النصّ الإبداعي حسب، و إنّما يتجاوز ذلك إلى النصوص النقدية التي رافقت النصّ الإبداعي، سواء أكانت تنظيرية أم تطبيقية.

و من هنا يتّضح أنَّ «موضوع نقد النقد أوسع من موضوع النقد الأدبي؛ لأنَّ النقد الأدبي نفسه يقع ضمن نقد النقد»^٣.

على أنَّ هناك من الدارسين و الباحثين و النقاد من يستعمل مصطلح «قراءة القراءة» بدلاً من مصطلح «نقد النقد»، بالمفهوم نفسه الذي يقصد به «المصطلح إلى الابتداء الذي يُساق من حول ابتداء آخر، فيكون هذا الضرب من الكتابة ماثلاً في المرتبة الثالثة من حيث الترتيب الزماني التسلسلي أو التاريخي... إذ بعد الكتابة الإبداعية (الكتابة أ)، تأتي الكتابة الابتداعية (الكتابة ب)، لتساق من حولها كتابة

١. موقع ديوان العرب، «مفهوم نقد النقد» محمّد أفقيّر، ٧ أيار (مايو) ٢٠٠٩م.

٢. موقع الحوار المتمدّن، العدد ٣٥٣٧، ٢٠١١/١١/٥، محور: «الأدب و الفنّ نقد النقد في أسئلته الجديدة»، إبراهيم اليوسف.

٣. «نقد النقد أم الميتانقد، محاولة في تأصيل المفهوم»، باقر جاسم محمّد، مجلّة عالم الفكر، العدد ٣، المجلّد ٣٧، مارس ٢٠٠٩م، ص ١١٨.

ابتداعية أخرى (الكتابة ج). و لما كانت الأولى في بعض تمثّلنا لسيرتها قراءة، و الثانية قراءة أيضاً... فقد اقتضى أن يُطرح نشاط الكتابة المنسوجة من حول الكتابة الثانية على أساس أنه قراءة القراءة»^١.

كما أن هذا المصطلح من وجهة نظر الدارسين و الباحثين النقّاد يعدّ «أليق بالذوق المعاصر الذي يسعى إلى الحدّ من تلك السلطة الصارمة القاصمة التي كان النقد يتّصف بها عبر تاريخه»^٢.

أما الباحثة الدكتورة نجوى الرياحي القسطنطيني، فإنّ المصطلّحين عندها تداخلا مع بعضهما، و ذلك عندما تحدّثت عن نقد النقد في أنه «يمثّل - سواء أكان في شكل صياغة معرفية مكتملة أم شبه مكتملة - ضرباً من القراءة المواجهة لقراءة أخرى، مواجهة لا يمنع اختلاف درجاتها حدّة و لطفاً... مصادمة النقد فيها للنقد الآخر، من ثمة اتّساع التأويل و الشروع و التفاسير و اختلاف التصورات و المقولات و الخلفيات الفكرية و المنهجية الحافزة على أن يصبح نقد النقد حفراً في كيان النصّ النقدي و إقامة من ثمة في قلب التأويل»^٣.

و على هذا، يتّضح أن مصطلح «نقد النقد» أو «قراءة القراءة» وجهان لمصطلح واحد، يُعنى بتوسيع دائرة الوقوف على النصّ الإبداعي أو القراءة الثانية - كما اصطلاح على تسميتها - و سبر أغوارها تعليلاً و شرحاً و تفسيراً و تأويلاً، مع المحافظة على فضاء اللغة العلمية التي يتّصف بها عمل ناقد النقد أو قارئ القراءة.

١. «مفهوم نقد النقد»، محمّد أفقيّر، موقع ديوان العرب، ٧ أيار (مايو)، ٢٠٠٩ م.

٢. نفس المصدر.

٣. «في الوعي بمصطلح نقد النقد و عوامل ظهوره»، نجوى الرياحي، مجلّة عالم الفكر، العدد ١،

المجلّد ٣٨، يوليو (سبتمبر)، ٢٠٠٩ م، ص ٣٧.

غير أن مصطلح «قراءة القراءة» فيما يبدو لنا أكثر سعةً و انفتاحاً، ليست فقط على القراءة للقراءة الأخرى للأعمال الأدبية، وإنما حتى الأعمال الإبداعية الأخرى، سواء أكانت في مجال اللغة أم التفسير أم التأويل، كما في قراءة الشريف المرتضى لبعض آراء وتفسير العلماء و النقّاد للآيات القرآنية و الأحاديث النبوية الشريفة، كما سيّضح لنا ذلك من خلال البحث.

ولو تتبّعنا الجذر التاريخي أو الامتداد الزماني لمفهوم نقد النقد، نجد أنه يمتدّ إلى «زمن بواكير التشكّل الأوّل للنقد نفسه»^١، و يمكن تلمّس جذوره الأولى في كتب النقد القديمة، مثل كتاب طبقات فحول الشعراء بين الجاهليين و الإسلاميين لابن سلام الجمحي (ت ٢٣١ أو ٢٣٢هـ)، و ذلك عندما نقد ابن إسحاق لما حمّله من شعر منسوب إلى عهد عاد و ثمود^٢. و كذلك «ما جاء من ردود في كتاب الموازنة بين شعر أبي تمام و البحتري، و كذلك ما ورد في كتاب الوساطة بين المتنبي و خصومه»^٣.

من هذا يتّضح لنا أنّ آلية نقد النقد أو مفهومه قديمة في التراث النقدي العربي، كونه يمثّل «نشاطاً فكرياً نوعياً»^٤، و هذا ما سنحاول أن نسلط الضوء عليه في بحثنا هذا من خلال الوقوف عند نقد النقد عند الشريف المرتضى فيما يتعلّق بالنصوص الأدبية أولاً، و قراءته لبعض الشروح و التفاسير للنصوص القرآنية و الأحاديث النبوية ثانياً.

١. «نقد النقد أم الميتا نقد، محاولة في تأصيل المفهوم»، باقر جاسم محمّد، ص ١٠٧.

٢. طبقات فحول الشعراء، الجمحي، ص ٧-١٠.

٣. «الأسس النظرية لنقد النقد»، رشيد هارون، مجلّة مركز بابل للدراسات الإنسانية، المجلّد ٢، العدد ١، حزيران ٢٠١٢م، ص ١٢٦.

٤. «في الوعي بمصطلح نقد النقد و عوامل ظهوره»، نجوى الرياحي، ص ٥١.

نقد النقد للنصوص الأدبية

من الأمور المسلّم بها تاريخياً اهتمام الشريف المرتضى الكبير بالأدب و الشعر روايةً و نظماً و سماعاً، ممّا انعكس بشكل واضح و جليّ على نتاجه الشعري أولاً و على نتاجه النقدي ثانياً، و هذا ما يتّضح من خلال تلك اللقّطات الأصيلّة المتعلّقة بمفهوم الشعر و لغته و أسلوبه، و غير ذلك من الموضوعات التي تخصّ الشعر و نقده و التي بثّها في تضاعيف كتبه، و منها كتابه غرر الفوائد و درر القلائد، المعروف بالأُمالي، و التي لقيت اهتماماً في كتب النقد المنهجية التي تناولت بالبحث عصره و بعد عصره؛ أي القرن الرابع و الخامس الهجريين.

أمّا موضوعة نقد النقد فإنّها - كما ذكرنا - من المصطلحات المستحدثة في الساحة النقدية الحديثة، غير أنّ المتتبّع لتراث هذا الرجل يلحظ تناوله لها و وقوفه عندها في أكثر من نصّ أو إشارة تكشف عن وعي الناقد الأصيل و قدرته على قراءة الوجوه التي تتناول العمل الإبداعي، و من ثمّ يعطي رأيه فيه بما لا يخرج عن إطار اللغة و الذوق السليم؛ ممّا يدلّ على سعة معرفته و كبير إحاطته، إلى جانب ذوقه الشخصي و ثقافته النقدية المتميّزة و الأصيلّة في بابها، «فهو يناقش أو يعلّق أو ينقد باستقلالية و صراحة و موضوعية تامّة، و بشكل يبدو فيه مسيطرّاً على مادّته و محيطاً بموضوعه متمكناً من فنّه»^١.

و يتّضح لنا ذلك من خلال الوقوف عند نصوص المرتضى التي نقد فيها نقد الأمّدي لأشعار أبي تمام و البحتري، من ذلك - على سبيل المثال لا الحصر - ما ذكره في أُماليه من تكلف الأمّدي في الاعتذار لأبي تمام في موقعه، حيث يقول:

١. الشريف المرتضى، حياته و ثقافته أدبه و نقده، أحمد المعتوق، ص ١٨٠.

«وجدت الأمدي يذكر قوماً ادّعوا المناقضة على أبي تمام في هذه الأبيات بقوله:
لَعَبَ الشَّيْبُ بِالْمَفَارِقِ بَلْ جَ دَّ فَابْكِي تَمَاضِراً وَلَعُوباً

و قوله:

و لئن عبن ما رأين لقد أذ كرن مُسْتَنَكراً و عبن مَعِيباً
قالوا: كيف يبكين دماً على شَيْبه ثم يعينه!

قال الأمدي: و ليس هذا بتناقض؛ لأنَّ الشيب إنَّما أبكى تُمَاضِراً و لعباً أسفاً
على شبابه، و الحسان اللواتي عبنه غير هاتين المرأتين، فيكون مَن أشفق عليه من
الشيب منهنَّ، و أسِفَ على شبابه و بكى... و هذا مستقيم صحيح^١.

فنرى الشريف المرتضى ينقد رأي الأمدي بقوله: «و ليس يحتاج في الاعتذار
لأبي تمام إلى ما تكلفه الأمدي، بل المناقضة زائلة عنه على كلِّ حال، و إن كان مَن
قد بكى شبابه و تلهّف عليه من النساء هُنَّ اللواتي أنكرن شيبه و عبنه به، و ما
المنكر من ذلك! و كيف يتناقض أن يبكي على شبابه و نزول شيبه منهنَّ مَن رأين
الشيب ذنباً و عيباً منكرأ! و في هذا غاية المطابقة؛ لأنَّه لا يبكي الشيب و يجزع من
حلوله و فراق الشباب إلّا من رآه منكرأ و معيبأ^٢. فنراه في هذا النص كيف يردّ
على تكلف الأمدي في نقده لأبي تمام من خلال الوقوف عند معنى البيت. ثمَّ إنَّه
لا يكتفي بذلك، و إنَّما راح يذكر الأمثلة التطبيقية لورود هذا المعنى في أشعار
العرب، موضحاً فيه خطأ الأمدي فيما ذهب إليه.

و إذا كان في هذا النص قد أشار إلى تكلف الأمدي، فإنَّه في نص آخر نراه

١. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٦١٠-٦١١.

٢. نفس المصدر، ص ٦١١.

ينقده نقداً لازعاً، و يعيب عليه طعنه في أبي تمام، و ذلك في قوله: «و رأيت
الأمدي يطعن على قوله:

عمرت مجلسي من العوَاد

و يقول: لا حقيقة لذلك و لا معنى، لأننا ما رأينا و لا سمعنا أحداً جاءه عوَاد
يعودونه من المشيب، و لا أن أحداً أمرضه الشيب، و لا عزَاه المعزُون عن
الشباب. و هذا من الأمدي قلَّة نقده للشعر و ضعف بصيرة بدقيق معانيه التي
يغوص عليها حُذَاق الشعراء، و لم يرد أبو تمام بقوله: "عمرت مجلسي من العوَاد"
العيادة الحقيقية التي يغشى فيها العوَاد مجالس المرضى و ذوى الأوجاع، و إنما
هذه استعارة و تشبيه و إشارة إلى الغرض خفية؛ فكأنه أراد أن شخص الشيب لما
زارني كثر المتوجعون لي و المتأسفون على شبابي و المتوحشون من مفارقتي،
فكأنهم في مجلسي عوَاد لي؛ لأن من شأن العائد للمريض أن يتوجع و يتفجع.
و كنى بقوله: "عمرت مجلسي من العوَاد" عن كثرة من تفجع له و توجع من
مشيبه، و هذا من أبي تمام كلام في نهاية البلاغة و الحسن، و ما المعيب إلا من
عابه و طعن عليه»^١.

و الشریف المرتضى في ذلك إنما «يقوم بقراءة مزدوجة الهدف، فهو يقرأ
النص النقدي محاوراً، و في الوقت نفسه ينجز قراءته الخاصة»^٢، و هذه واحدة
من وظائف نقد النقد، فهو هنا قد أدخل القارئ أو المتلقي في علاقة جديدة و
معقدة بين النص الأدبي و النص النقدي و النقد المكتوب عنه.^٣
و في موضع ثالث نراه يتعصب للبحثري في تخطئة الأمدي له، و ذلك بعد

١. نفس المصدر، ص ٦١٣ - ٦١٤.

٢. الأسس النظرية لنقد النقد، ص ١٢٥.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ١٢٦.

أن يذكر أبياتاً للبحثري يقول معلّقاً: «و رأيت الأمدي قد أخطأ في معنى البيت الأخير»^١.

ثم بعد أن يورد رأي الأمدي في البيت و شرحه له و بيان وجه الخطأ الذي وقع فيه البحثري، نرى الشريف المرتضى يقول: «و الأمدي على كثرة ما يدّعيه من التنقيب و التنقير على علوم العرب، إن كان لم يعرف هذا المثل و معناه فهو طريف، و إن كان قد سمعه و جهل أن معنى بيت البحثري يطابقه فهو أظرف»^٢. غير أنّه لا يكتفي بذلك، و إنّما يورد نصّاً آخر للأمدي في نقده للبحثري و معارضته له، و بعد أن يذكر وجه المعارضة نراه يردّ عليه و ينقده نقداً شديداً؛ لما قد عُرض له من وجوه و جوانب لم يحط بها الأمدي، و هذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على إمكانية الشريف المرتضى النقدية و قدرته على تفكيك النصّ النقدي و إعادة بنائه وفق أطر معرفية و ثقافية جديدة.

هذا من جانب، و من جانب آخر نلاحظ أنّ الشريف المرتضى و على الرغم من اعتراضاته الشديدة على الأمدي، إلّا أنّ نقده له يوصف بالموضوعية، و هذه سمة من سمات الناقد، فهو لم يقف مع أبي تمام ضدّ الأمدي، و لا وقف مع البحثري ضدّه أيضاً، و إنّما وقف مع الشاعرين معاً ما أمكن إلى ذلك سبيلاً، و إن كان أسلوبه أحياناً يتّصف بالعنف و الشدّة - كما لاحظنا في ردّه - غير أنّ هذا العنف و هذه الشدّة ليس الغرض منها الغصّ من إمكانية الأمدي النقدية بقدر ما هي الانتصاف لأبي تمام و البحثري أولاً، و لإظهار مكانة الشريف المرتضى النقدية بإزاء شخصية الأمدي فهو يقف منه «موقف النّد»^٣، و لاسيّما و نحن نعلم أنّ

١. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٦٢٤.

٢. نفس المصدر.

٣. الشريف المرتضى، حياته ثقافته أدبه و نقده، أحمد المعتوق، ص ١٨٧.

الأمدي كان قد وُصِفَ بأنه «أول ناقد متخصص، جعل النقد أهمّ ميدان لجهوده، و فيه كتب أكثر مؤلفاته»^١.

و بذلك استطاع أن يسيطر «على التراث النقدي حتّى عصره... و لم يعتمد طريقة المناقشة لأخطاء من سبقوه و حسب، بل كان ناقداً بناءً، و كان منهجه واضحاً في أكبر أثر نقدي وصل إلينا من آثاره، و ذلك هو كتاب الموازنة بين الطائيين»^٢.

و من هنا يظهر لنا نقد النقد عند الشريف المرتضى، ذلك أنّ من سمات ناقد النقد هو الوقوف عند النصّ الأدبي، و النقد الذي كُتِبَ عنه أو حوله؛ «كي يتوصّل إلى تكوين تصوّر منصف لكلّ ما كتب بعد أن يعيد طرح الأسئلة المعرفية المرتبطة بهما»^٣، و هذا ما فعله المرتضى عندما وقف عند كتاب الموازنة بين شعري أبي تمام و البحتري، و المنهج الذي اعتمده مؤلفه فيه إلى جانب اطلاعه على أشعار كلّ أبي تمام و البحتري.

و لمّا كان الأمدي قد أبدى ميلاً نحو البحتري فيما أورده و تعصّباً على أبي تمام فيما ذكره^٤، ممّا حدا بالشريف المرتضى الوقوف عند آرائه النقدية في كلا الشاعرين، و محاولة مناقشة هذه الآراء و تحليلها و بيان وجه الصواب و الخطأ فيها، فهو يقف على المرجعيّات الثقافية و الفكرية التي دعت بالناقد أن يقف عند هذا الرأي، أو أن يتبيّن هذا الموقف أو المنهج من دون سواء، و من هنا فإنّ

١. تاريخ النقد الأدبي عند العرب، إحسان عبّاسي، ص ١٥٤.

٢. نفس المصدر، ص ١٥٥.

٣. الأسس النظرية لنقد النقد، رشيد هارون، ص ١٢٤؛ و انظر: نقد النقد أم الميثاق، باقر جاسم محمّد، ص ١٢٠.

٤. انظر: معجم الأدباء، ياقوت الحموي، ج ٨، ص ٨٧؛ تاريخ النقد الأدبي عند العرب، إحسان عبّاس، ص ١٦٢.

الشريف المرتضى كان يعمل على «إعادة تشكيل وعي القارئ غير المنتج لرؤية نقدية مدونة، ليكون على بصيرة تتجاوز مسألة فهم ما قاله الناقد بحق عمل أدبي بعينه إلى معرفة كيف قال الناقد ذلك وليم»^١.

ولنا في نص الشريف المرتضى ما يوضح ذلك، حيث يقول: «وجدت الأمدي قد ظلم البحري في تفسير بيت له مضاف إليه مع ظلمه له في أشياء كثيرة تأولها على خلاف مراد البحري»^٢.

ثم إن الشريف المرتضى لا يكتفي بنقد الأمدي و الرد عليه تعليقا يفتر إلى الموضوعية والتحليل والمناقشة، وإنما يذكر تعليق الأمدي على البيت و يحلله و يناقشه، مبدئياً مواطن الخطأ أو العيب التي وقع فيها، و موضحاً مراد الشاعر في قوله، معزاً موقفه بثقافته اللغوية والأدبية، من خلال استشهاده بكلام العرب و أقوال الشعراء التي تؤيد ما ذهب إليه، و ذلك أن الشريف المرتضى يعد من النقاد الذين يتبنون فكرة تعدد المعنى الشعري لدى الشاعر و يؤمنون بها و يدافعون عنها، فهو يرى أن على القارئ أو الناقد أن لا يقف في حدود ظاهر النص، وإنما ينظر إلى جميع الوجوه التي يحتملها الكلام أو النص الأدبي، و هذا ما نقرأه في أماليه: «و ليس يجب أن يستبعد حمل الكلام على بعض ما يحتمله إذا كان له شاهد من اللغة و كلام العرب؛ لأن الواجب على من يتعاطى تفسير غريب الكلام و الشعر أن يذكر كل ما يحتمله الكلام من وجوه المعاني، فيجوز أن يكون أراد المخاطب كل واحد منها منفرداً، و ليس عليه العلم بمراده بعينه؛ فإن مراده مغيب عنه»^٣.

١. الأسس النظرية لنقد النقد، رشيد هارون، ص ١٢٦.

٢. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٩١.

٣. نفس المصدر، ج ١، ص ١٨-١٩.

و تعدّد المعنى الشعري أو تعدّد قراءة النصّ الأدبي من القضايا أو الموضوعات التي يبدو أنها كانت في الساحة النقدية في عصر المرتضى و بعد عصره، و هي من الأمور الواردة في كلام العرب، بل تعدّ من الأمور الحسنة أو البليغة. و هذا - فيما يبدو - موطن الخلاف بين الشريف المرتضى و الأمدي، ففي الوقت الذي رأينا ميل المرتضى إلى تعدّد المعنى الشعري، نلاحظ ضيق الأمدي له و إنكاره بشدّة^١، حتّى وُسمَ نقده بنقد «أهل الظاهر»^٢؛ و ذلك أنّه «لا يستطيع أن يتقبّل ذوقياً إلّا المعنى القريب الذي يسلم للقارئ نفسه في صياغة جميلة إسلاماً مباشراً، دون إعمال خيال أو إجهاد فكر، و لا يجد لذّة في التعمية و الإبهام»^٣. و على هذا يصبح هذا الموقف أو هذا الرأي موقف صراع أو تصادم بين كلا الناقلين، ممّا يبدو أنّه حفّز المرتضى على التعليق و التعقيب و الردّ و النقد.^٤

هذا من جانب، و من جانب آخر، أنّ اهتمام المرتضى كونه شاعراً و له تجربة في هذا الميدان إلى جانب ما يتمتّع به من أسلوب يميل إلى المناقشة و التحليل و التعليل و إعمال العقل في المسائل التي يتناولها، جعلته ينظر إلى الشعراء أو العمل الأدبي بمنظار غير الذي رآه به الأمدي، و من هنا نجده «يثير إشكالات تتصل بطبيعة النقد و إجراءاته و لغته»^٥، و هذا ما نلمسه في نقد النقد عند الشريف المرتضى في ردّه على الأمدي الذي ظلم البحري في قوله:

لا العذل يـردعه و لا التّعنيف عن كـرم يصدّه

١. انظر: الشريف المرتضى، حياته ثقافته أدبه و نقده، أحمد المعروق، ص ١٨٨.

٢. تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ١٧٢.

٣. نفس المصدر.

٤. انظر: الشريف المرتضى، حياته ثقافته أدبه و نقده، أحمد المعروق، ص ١٨٨ - ١٨٩.

٥. الأسس النظرية لنقد النقد، رشيد هارون، ص ١٢٦.

قال الأمدي: «وهذا عندي من أهجى ما مدح به خليفة وأقبحه، ومن ذا يُعَنَف الخليفة على الكرم أو يصدّه! إن هذا بالهجو أولى منه بالمدح»^١.
فقد نظر الأمدي إلى النص من خلال ظاهره دونما التعمق في المعنى الذي أرادته الشاعر، ممّا حدا بالشريف المرتضى إلى نقد نقده عندما ذكر: «وللبحتري في هذا عذرٌ من وجهين:

أحدهما أن يكون الكلام خرج مخرج التقدير، فكأنه قال: لو عُنِفَ وعُدِلَ لما صدّه ذلك عن الكرم، وإن كان من حقّ العذل والتعنيف أن يصدّ أو يحجز عن الشيء، وهذا له نظائر في القرآن، وفي كلام العرب كثير مشهور....
و الوجه الآخر أن العذل والتعنيف وإن لم يتوجّها إليه في نفسه، فهما موجودان في الجملة على الإسراف في البذل والجود بنفائس الأموال، ولم يقل البحتري: إن عذله يردعه أو تعنيفه يصدّه، وإنما قال: لا العذل يردعه ولا التعنيف يصدّه، فكأنه أخبر أن ما يسمعه من عذل العذل على الكرم وتعنيفهم على الجود وإن كان متوجّهاً إلى غيره، فهو غير صادق له بقوة عزمته وشدّة بصيرته»^٢.

فقراءة المرتضى لببيت البحتري تختلف - كما هو ملاحظ - عن قراءة الأمدي الذي نظر إلى ظاهر النص ولم يتعمق الغوص في سبر أغواره وكشف مدلولاته كما فعل الشريف المرتضى، ومن هنا كان ردّه على نقد الأمدي واعتراضه عليه، وهذه إحدى سمات قراءة ناقد النقد.^٣

و إذا كان المرتضى في نقده لهذا النص اعتمد على ذوقه وثقافته الأدبية و

١. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٩٣.

٢. نفس المصدر، ٩٣-٩٤.

٣. الأسس النظرية لنقد النقد، رشيد هارون، ص ١٢٤.

اللغوية مكتفياً بالإشارة إلى أن أسلوب البحري لم يخرج عن أسلوب القرآن الكريم و كلام العرب، «و هذا له نظائر في القرآن، و في كلام العرب كثير مشهور»^١، من دون ذكر لشواهد تطبيقية على ما ذكره، فإننا نلاحظ في النص الذي يليه اعتماد المرتضى على الجانب التطبيقي و التنظيري في نقده لنقد الأمدي للبحري، في قوله:

ذَنَّبَ كَمَا سَجَبَ الرَّدَاءُ يَذَّبُ عَنْ عُرْفٍ وَ عُرْفٌ كَالْقِنَاعِ الْمُسِيلِ
قال الأمدي: «و هذا خطأ من الوصف؛ لأنَّ ذنب الفرس إذا مسَّ الأرض كان عيباً، فكيف إذا سحبه، و إنما الممدوح من الأذنان ما قرب من الأرض و لم يمسه، كما قال امرؤ القيس:

بضافٍ فوق الأرض ليس بأعزل^٢»

ثم يذكر الأمدي بيتاً آخر لامرئ القيس عيب عليه، في وصف ذنب الفرس، و هو: «و قد عيب امرؤ القيس بقوله: لها ذنب مثل ذيل العروس تسدُّ بها فرجها من دبر»^٣، محاولاً تلمس الوجه الذي أراده الشاعر من وصفه مدافعاً عن هذا الوصف، مستعيناً بفن التشبيه و بكلام الشعراء في وصفهم من أجل إبعاد العيب عن وصف امرئ القيس بأن تشبيهه صحيح، «و ليس ذلك بموجب العيب، و إنما العيب في قول البحري: ذنب كما سحب الرداء، فأفصح بأنَّ الفرس يسحب ذنبه»^٤. و هذا النقد أو هذه القراءة للأمدي هي التي أثارت المرتضى و دفعته إلى

١. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٩٤.

٢. نفس المصدر. الضافي: الذنب الطويل الشعر. الأعزل: الذي يميل ذنبه إلى جانبه، و هو عادة لا خلقة، و ذلك عيب عندهم.

٣. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٩٤.

٤. نفس المصدر، ص ٩٥.

نقده وإعادة قراءته للنص قراءة ثانية، ذلك أن المرتضى لا ينظر إلى ظاهر النص بقدر ما يسعى إلى البحث عن الصورة و عن الإشارة، أو اللمحة التي تكون من وراء قصد الشاعر.

فالمرتضى يدرك أن لغة الشعر تختلف عن لغة المنطق و الفلسفة، مشيراً إلى أن للشعر لغته الخاصة لا يعرفها و لا يفهمها إلا من دخل مدخلهم و عرف أساليبهم و تمرّس بأوضاعهم، و هذا ما نلاحظه في الانتصاف للبحثي و نقده للأمدي عندما قال: «وللبحثي وجه في العذر يقرب من عذر امرئ القيس في قوله: مثل ذيل العروس، غير أن الأمدي لم يفتن له، و أول ما نقوله: إن الشاعر لا يجب أن يؤخذ عليه في كلامه التحقيق و التحديد، فإن ذلك متى اعتبر في الشعر بطل جميعه، و كلام القوم مبني على التجوّز و التوسّع و الإشارات الخفية و الإيماء على المعاني، تارة من بُعد، و أخرى من قرب؛ لأنهم لم يخاطبوا بشعرهم الفلاسفة و أصحاب المنطق، و إنما خاطبوا من يعرف أوضاعهم و يفهم أغراضهم»^١.

فبعد أن يرد على نقد الأمدي للبيت ملمحاً إلى أنه كما أمكن لامرئ القيس أن يستخدم الفنون البلاغية (التشبيه) في رسم صورته، أمكن للبحثي أيضاً استخدام الأساليب البلاغية و الفنية في وصف فرسه، و ذلك أن لغة الشعر تعتمد على المجاز و الخيال، فهي تختلف عن لغة المنطق و أصحاب الكلام و الفلسفة الذين يُعنون بحقائق الأشياء، نراه يبدأ بتحليل بيت البحثي الذي اعتمد على المبالغة في رسم صورته و إن وصفه لم يخرج عن إطار الشائع و المستعمل في كلام العرب، فمن «شأن العرب أن تجري على الشيء الوصف الذي قد كان قد

يستحقّه و قرب منه القرب الشديد»^١.

ثمّ يذكر شواهد من كلامهم على ما ذكره، مستعيناً بشواهد شعرية جارية مجرى العادة «لنظرائه من الشعراء في استعمال مثل اللفظ الذي استعمله»^٢، مؤكداً أنّ الشعر لا يُحمل على ظاهره، وإلا أصبح قبيحاً، وإنّما لابدّ من إعادة قراءته، وأن لا يكتفي الناقد بالمعنى الأول أو الظاهري كما فعل الأمدي، وإنّما هناك معنى آخر يخفي وراء المعنى الظاهر، وهو المطلوب، وهو الذي على الناقد أن يظهره و يوضّحه للقارئ أو المتلقّي، من دون مساس بالنصّ الأدبي ولا النصّ النقدي، وإنّما يعتمد إلى «مناقشة أسسه المنهجية و منطلقاته الفكرية، و انسجام نتائجها مع حقائق النصّ الأدبي المنقود من جهة، و مع منطلقات الناقد نفسه من جهة أخرى»^٣. و هذا ما يشير إليه في قوله: «و هذا كلام لو حُمِل على ظاهره و حقيقته لكان الموصوف به في نهاية القبح»^٤، ليقرّر في ختام كلامه أنّه «ما أراد به البحتري بقوله: كما سحب الرداء، من المبالغة في الوصف بالطول المحمود دون المذموم»^٥.

و لا يقتصر نقد المرتضى لنقد الأمدي على أساليب الشعراء و صياغتهم و صورهم الشعرية، و إنّما شمل ذلك حتّى روايته للبيت الشعري، و ما قد يقع فيه الناقد من التصحيف أو التحريف في قراءة البيت الشعري، و هذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على دقّة المرتضى في قراءته للنصّ الأدبي

١. نفس المصدر، ص ٩٦.

٢. نفس المصدر.

٣. الأسس النظرية لنقد النقد، رشيد هارون، ص ١٢٥.

٤. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٩٧.

٥. نفس المصدر.

و تتبَّعه للنصّ النقدي أو القراءة الثانية للنصّ، على اعتبار أنّ النصّ الأدبي هو القراءة الأولى.^١

و إدراكه لأهمية اللفظة و كيفية ترتيبها و موقعها في البيت الشعري، لما تخلفه من صور و إيحاءات، فبنية البيت إنّما تعتمد على ائتلاف الألفاظ مع بعضها البعض، و أن تكون الألفاظ داخل النسق الشعري منسجمة بعضها مع البعض الآخر، فعندما قرأ الأمدي بيت البحري الذي يقول فيه:

سُرديك أو يثويك أنّك مُحلِسٌ إلى شُقّةِ يبكيك بعد ما بها^٢

نجد المرتضى ينقده بقوله: «وجدت الأمدي يروي في هذا البيت: أنّك محبّس، بالباء، و تفسير ذلك أنّ المعنى أنّك موقوف إلى أن تصير إلى هذا، من قولك: أحببت فرساً في سبيل الله، و أحببت داراً؛ أي وقفها. و الرواية المشهورة: أنّك محلِس، بالكلام؛ و المعنى أنّك متهيئ للرحيل و متخذ جِلساً. و الجِلس: هو الكساء الذي يوضع تحت الرجل، و هذا أشبه بالمعنى الذي قصده البحري. و أولى بأن يختاره، مع دقّة طبعه و سلامة ألفاظه».^٣

فالمرتضى لا يكتفي بنقد الأمدي من خلال تصويب لفظة فقط، و إنّما راح يشرح و يحلّل الأسباب الموجبة لاختيار لفظة «محلِس» بدلاً من لفظة «محبّس» التي ذكرها الأمدي و مدى ملاءمتها للمعنى الذي قصده الشاعر، فهنا المرتضى لم ينقد نقد الأمدي للنصّ، و إنّما نقد روايته للنصّ، و هذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على سعة إطلاع المرتضى على الإشعار، و عدم الاعتماد على رواية واحدة، و إنّما تتبع جميع الروايات التي ترد عليه

١. انظر: «مفهوم نقد النقد»، موقع ديوان العرب.

٢. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٢٣٠. محلِس: مقيم. و الشُقّة: الطريقة.

٣. نفس المصدر.

و البحث فيها، ثم بعد ذلك «يعود عليها بالمناقشة و النقد».^١

و لم يقتصر نقد الشريف المرتضى للآمدي في حدود كتاب الموازنة، وإنما امتدّ نقده ليشمل مَنْ تناول نقد الشعراء و عمد إلى «المبالغة في التمثل و التعسف في تفسير معاني الشعر و حملها على ما لا يجوز أن تُحمل عليه في ضوء فهمه للغة الشعر».^٢

و هذا ما نلاحظه في نقده لنقد أبي العباس بن عمار الذي عاب «على أبي تمام في قوله:

لَمَّا اسْتَحَرَ الْوَدَاعُ الْمَحْضُ وَ انْصَرَمَتْ أَوَاخِرُ الصَّبْرِ إِلَّا كَاطِمًا وَجْهًا
رَأَيْتَ أَحْسَنَ مَرْنًى وَ أَقْبَحَهُ مُسْتَجْمِعِينَ لِي: التَّوْدِيْعَ وَ الْعَنَمَا
قال أبو العباس: و هذا قد دُمّ مثله على شاعر متقدم، و هو أن جمع بين كلمتين
إحداهما لا تناسب الأخرى؛ و هو قول الكميت:

و قد رأينا بها حُوراً مُنْعَمَةً رُودًا تَكَامَلُ فِيهَا الدُّلُّ وَ الشَّنْبُ
ف قيل له: أخطأت و باعدت بقولك: الدُّلُّ وَ الشَّنْبُ... فقال الطائي:

مُسْتَجْمِعِينَ لِي: التَّوْدِيْعَ وَ الْعَنَمَا

فجعل المنظر القبيح للتوديع، و التوديع لا يُستقبح، وإنما يُستقبح عاقبته و هي الفراق...^٣، معزّزاً رأيه بشواهد من الشعر العربي تؤيد ما ذهب إليه، فينقده المرتضى بقوله: «و هذا غلط من ابن عمار و سفه على أبي تمام؛ لأنّ الكميت جمع بين شيئين متباعدين، و هما الدُّلُّ؛ و هو الشكل و الحلاوة و حسن الهيئة، و الشَّنْبُ؛ و هو برد الأسنان، و تطرّق عليه بذلك بعض العيب، و أبو تمام

١. التراث النقدي و البلاغي للمعتزلة حتّى نهاية القرن السادس الهجري، وليد القصاب، ص ٢٠١.

٢. الشريف المرتضى، حياته ثقافته أدبه و نقده، أحمد المعنوق، ص ١٩٢.

٣. أمالي المرتضى، ج ٢، ص ٢٥٤-٢٥٥.

بين شيئين غير متفرّقين؛ لأنّ التوديع إنّما أشار به إلى ما أشارت إليه بإصبعها من وداعه عند الفراق، وشبه مع ذلك أصابعها بالعلم...^١، شارحاً لفظة العلم في المعاجم وما قيل فيها من آراء، ليعود إلى أبي العباس مفنداً نقده، مبيناً وجه الخطأ عنده بقوله: «فأما قوله: إنّ التوديع لا يُستقبح وإنّما يُستقبح عاقبته، فخطأ، ومطالبة الشاعر بما لا يطالب بمثله الشعراء؛ لأنّ التوديع إذا كان منذراً بالفراق وبُعد الدار وغيبة المحبوب، لا محالة أنّه مكروه مستقبح».^٢

و راح يسترسل في ردّه على أبي العباس بأسلوب علمي موضوعي، ذاكراً الشواهد الشعرية التي تؤيد ما يذهب إليه، وهو في ذلك إنّما يكشف لنا عن مجهود نقدي كبير إلى جانب تفوّقه وقدرته النقدية في ميدان نقد النقد؛ لما يمتلكه من موهبة نقدية معزّزة بالحجج اللغوية والأدلة الشعرية، تلك السمة التي بدت واضحة و جليلة في بعض النماذج التي وقفنا عندها، وهذا ما يصرح به في كتابه، حيث يقول: «و على المتأوّل أن يورد كلّ ما يحتمله الكلام ممّا لا تدفعه حُجّة، وإن ترثّب بعضه على بعض في القوّة والوضوح».^٣ و كان سبق أن قال في موضع آخر: «و ليس يجب أن يُستبعد حمل الكلام على بعض ما يحتمله إذا كان له شاهد من اللغة و كلام العرب؛ لأنّ الواجب على من يتعاطى تفسير غريب الكلام و الشعر أن يذكر كلّ ما يحتمله الكلام من وجوه المعاني».^٤

١. نفس المصدر، ص ٢٥٥-٢٥٦.

٢. نفس المصدر، ص ٢٥٦.

٣. نفس المصدر، ج ١، ص ٣٢١.

٤. نفس المصدر، ص ١٨-١٩.

من خلال ما تقدّم تبين لنا شخصية الشريف المرتضى النقدية و قدرته المتميزة في نقد النقد، من خلال التحليل و الشرح و التعليل للنص المنقود، و قدرته على المحاججة و المناقشة بأسلوب علمي موضوعي في معظم الأحيان، و ذوق أدبي استطاع من خلالهما أن يرسم منهجاً نقدياً متميزاً، له أسلوبه و سماته التي تميزه ممّن سواه من نقّاد عصره.

قراءة الشريف المرتضى لأراء العلماء و تفسيرهم و تأويلهم

مما لا يخفى على القارئ أو المتنبّع لأمالي الشريف المرتضى أنّ المنهج الذي اختطّه فيه صاحبه كان يقوم على القراءة و الشرح و التأويل و التفسير، لبعض الآيات القرآنية و الأحاديث النبوية الشريفة عبر تقسيمها إلى مجالس، يتناول في كلّ مجلس مسألة معيّنة، عارضاً فيها لأراء العلماء، مستعرضاً لوجوه المسألة من جميع جوانبها، مبدياً رأيه في صواب ما ذهب إليه العلماء فيها، أو مفنداً رأياً فيما ذهبوا إليه، أو مضعفاً رواية، أو ما إلى ذلك.

و هذا يكشف لنا عن الجهد الكبير و الثقافة الواسعة التي يتمتّع بها الشريف المرتضى، إلى جانب ما يكشف عن آلية العمل التي يتبنّاها، فهو لا يقرأ الآراء و الوجوه في مسألة معيّنة، بقدر ما يكشف عن كيف يقرأ؟ و بذلك يخلق لنا نصّاً إبداعياً جديداً يسهم في الارتقاء بالكيان المعرفي ضمن كيانات العلوم الإنسانية.^١ ونستطيع أن نتلمّس ذلك في جهد الشريف المرتضى النقدي في قراءته للأراء التي يذكرها حول تفسير آية معيّنة أو شرحها أو تحليلها أو تأويلها، فراه «كثير المناقشة و البحث فيها، و هو بعد أن يسوق جميع الوجوه التي ذُكرت حول هذه المسألة أو تلك، يعود عليها بالمناقشة و النقد، فيردّ بعضها، أو يضعّفه و لا يعتد

١. انظر: «مفهوم نقد النقد»، محمد أفقير.

به^١، مبدئياً رأيه فيها، ذاكرةً الوجوه التي يمكن أن يحتملها كلام العرب، كاشفاً في الوقت نفسه عن قراءة جديدة يتلمسها في القراءات السابقة.

و المرتضى في عمله هذا إنَّما كان قد وضع آليات عمله ممهداً السير في الطريق الذي اختطه لنفسه، كاشفاً عن رؤيته في إتباع هذا المنهج، وهذا ما نقرأه في قوله: «و على المتأول أن يورد كل ما يحتمله الكلام، ممَّا لا تدفعه حُجة، وإن ترتب بعضه على بعض في القوة والوضوح»^٢، والذي عمل به في كتابه.

و قد أشار الدكتور وليد قصَّاب إلى المجهود الكبير الذي بذله المرتضى في قراءته و التي أبدى فيها «تفوقاً عجبياً، و كان يمتلك دائماً الحجج و الأدلة التي يدعم بها ما يقول، فهو في توجيهه للآية يقلِّبها على وجوهها المختلفة و يصرفها في غير ما اتَّجهن، و من هنا كانت تلك الظاهرة الواضحة التي طبعت الكتاب بأكمله، و هي كثرة الوجوه التي يقلِّب عليها المسألة الواحدة»^٣؛ لذا كانت قراءته للقراءات السابقة تأخذ أشكالاً متعدّدة، منها ما يكون على شكل ردود، و منها على شكل اعتراضات، و ثالثة على شكل تصويبات، و أخرى على شكل قراءة جديدة. بمعنى آخر: هو إعادة تشكيل الأفكار و الأسس و المناهج التي انطلق منها أصحابها في قراءتهم للنصِّ القرآني على وفق رؤية جديدة معززة بثقافات متنوّعة و متعدّدة، و شخصية لها حضورها الفاعل و المميّز في حقل القراءة و الشرح و التفسير، و هذا ما يستطيع الباحث أو القارئ تلمّسه في كتابه غرر الفوائد و درر القلائد، و المنهج الذي اختطه لنفسه فيه، و لنا في بعض شواهد الكتاب ما يؤيد ذلك.

١. التراث النقدي و البلاغي للمعتزلة، وليد القصَّاب، ص ٢٠١.

٢. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣٢١.

٣. التراث النقدي و البلاغي للمعتزلة، وليد القصَّاب، ص ٢٠٢.

منها على سبيل المثال - لا الحصر - ما اعترض عليه في تأويل أبي مسلم الأصبهاني^١ للفظه «موزون» في قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْضُ مَدَدُتَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا زَوْجَيْنِ وَأُنْبِتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ﴾^٢، حيث ذهب أبو مسلم بتأويل لفظه «موزون» دون المكيل «بالذكر لوجهين:

أحدهما: أنَّ غاية المكيل لا تنتهي إلى الوزن؛ لأنَّ سائر المكيلات إذا صارت طعاماً دخلت في باب الوزن و خرجت عن باب الكيل؛ فكأنَّ الوزن أعمَّ من الكيل.

و الوجه الآخر: أنَّ في الوزن معنى الكيل؛ لأنَّ الوزن هو طلب مساواة الشيء بالشيء و مقياسته إليهنَّ و تعديله به، و هذا المعنى ثابتٌ في الكيل، فخصَّ الوزن بالذكر لاشتماله على معنى الكيل»^٣.

و بعد أن أورد المرتضى حجج أبي مسلم في تفسير اللفظة و تأويله لها، نراه يردُّ على قراءته هذه مشيراً إلى الخطأ الذي وقع فيه أبو مسلم عندما نظر إلى اللفظة مفردة، من النظر إلى سياقها العام الذي وردت فيه، فيقول: «و وجه الآية ما يشهد له ظاهر لفظها غير ما سلكه أبو مسلم، و إنما أراد تعالى بالموزون المقدَّر الواقع بحسب الحاجة، فلا يكون ناقصاً عنها، و لا زائداً عليها زيادةً مُضرةً أو داخله في باب العبث. و نظير ذلك من كلامهم قولهم: كلام فلان موزون، و أفعاله مقدَّرة موزونة؛ و إنما يُراد ما أشرنا إليه، و على هذا المعنى تأوَّل المفسِّرون ذكر الموازين في القرآن على أحد التأويلين، و أنَّها

١. هو محمد بن بحر الأصبهاني، كان على مذهب المعتزلة، و صَنَّف التفسير على طريقتهم، توفي

سنة ٣٧٠ هـ.

٢. الحجر: ١٩.

٣. أمالي المرتضى، ج ١، ص ١٣.

التعديل والمساواة بين الثواب والعقاب».^١

ثمّ يستعرض لأبيات شعرية تناولت هذا المعنى، معزّراً موقفه الذي ذهب إليه فيها، مؤكداً أن «هذا الوجه الذي ذكرناه أشبه بمراد الله تعالى في الآية»^٢، مسترسلاً في ذكر الشواهد القرآنية والشعرية وآراء العلماء والنقاد فيها.

فناه في هذا النصّ يستعرض قراءة أبي مسلم، ثمّ يسترسل في ذكر قراءته لقراءة أبي مسلم أولاً و قراءة النصّ القرآني ثانياً، ليخرج بقراءة جديدة للنصّ تبعد عن القراءة الأولى، ممّا تتيح للقارئ أو المتلقّي الدخول في علاقة جديدة مع النصّ الإبداعي، وهذه تعدّ سمة من سمات قراءة ناقد النقد.^٣

و من الشواهد الأخرى التي نتلمّس فيها ملامح المرتضى في النقد وقوة ملكته فيه، موقفه من قراءة أبي مسلم بن بحر للفظ «مُخْتَلِفِينَ» في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ، إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾^٤، فبعد أن يشرح مفهوم الآية مستعيناً بتراث العرب الشعري واللغوي في تعزيز قراءته، نراه يقول: «و ذكر أبو مسلم بن بحر في قوله: (مختلفين) وجهاً غريباً، و هو أن يكون معناه أن خَلَفَ هؤلاء الكافرين يخلف سلفهم في الكفر؛ لأنّه سواء قولك: خَلَفَ بعضهم بعضاً، و قولك: اختلفوا، و سواء قولك: قَتَلَ بعضهم بعضاً، و اقتتلوا، و منه قولهم: لا أفعل كذا ما اختلف العصران و الجديدان؛ أي جاء كلّ واحد منهما بعد الآخر».^٥

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر، ص ١٤.

٣. انظر: الأسس النظرية لنقد النقد، رشيد هارون، ص ١٢٤.

٤. هود: ١١٨-١١٩.

٥. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣٧.

و في نصّ آخر نلاحظ مدى ثقافة المرتضى اللغوية و سعة مخزونه من التراث الشعري العربي القديم و هو يتناول الوجوه التي يمكن أن يكون عليها تأويل الآية؛ فهو عندما يذكر الوجود لا يوردها «عشوائياً، بل كان يحاول أن يستشهد على كلّ وجه بأمثلة من كلام العرب و لغتهم، و يحاول أن يدعم أقواله بشواهد من الشعر القديم، و لا يورد إلا ما احتملته اللغة، و كان له سند من كلام العرب. و كان سلاحه الأساسي في هذا التأويل اللغة»^١. كلّ ذلك يعرضه بروح علمية موضوعية بعيدة عن «التزلف و التهكّم و السخرية»^٢.

و لنا في عرضه للوجوه التي جاءت عليها لفظة «أو» بعد «ما»، لا يجوز أن يعطف عليه، و ما الناصب لقوله تعالى: «أو يتوبَ عليهم» في قوله تعالى: «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ أَوْ يُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ»^٣، دليل على ذلك، حيث يذكر المرتضى ثلاثة وجوه في ذلك، فهو بعد أن يعرضها يبيّن مواطن القوة أو الضعف في كلّ وجه، كما أنّه لا يخرج عن منهجه الذي اختطّه لنفسه مسبقاً من الاستعانة بالشواهد الشعرية و الأدبية و اللغوية في دعم ما يذهب إليه، ففي معرض الجواب الثاني لبيان تفسير الآية يقول المرتضى: «أن يكون "أو" بمعنى "حتى"، أو "إلا أن"، و التقدير ليس من الأمر شيء حتى يتوب عليهم، أو إلا أن يتوب عليهم... و هذا الجواب يضعّف من طريق المعنى...»^٤.

ثمّ يسترسل في توضيح مواطن الضعف، و في قراءة الجواب الثالث لتأويل الآية، يذكر: «أن يكون المعنى: ليس لك من الأمر شيء أو من أن يتوب الله عليهم،

١. التراث النقدي و البلاغي للمعتزلة، وليد القصّاب، ص ٢٠٢.

٢. الأسس النظرية لنقد النقد، رشيد هارون، ص ١٢٤.

٣. آل عمران: ١٢٨.

٤. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٦٢٨-٦٢٩.

فأضمر من اكتفاء بالأولى، وأضمر "أن" بعدها؛ لدلالة الكلام عليها واقتضائه لها، وهي مع الفعل الذي بعدها بمنزلة المصدر. وتقدير الكلام: ليس لك ومن توبتهم عذابهم. ووجدت أبا بكر محمد بن القاسم الأنباري يطعن على هذا الجواب ويستبعده^١، ذاكراً جواب ابن الأنباري الذي يستند فيه إلى كلام العرب، مرجحاً ما ذهب إليه في طعنه، حيث يقول: «و ليس الذي ذكره ابن الأنباري مستبعداً، وإن لم يَضَعُف هذا الجواب إلّا من حيث ذكر فليس بضعيف»^٢.

و لم يقف جهد المرتضى في قراءة القراءة عند حدود الآيات القرآنية و الوجوه التي ذُكرت في تأويلها، وإنّما شمل جهده أيضاً الأحاديث النبوية الشريفة، و هذا ما نستطيع أن نقف عنده في مقدّمة كتابه، و ذلك في تفسير قوله ﷺ: «مَنْ تَعَلَّمَ الْقُرْآنَ ثَمَّ نَسِيَهُ، لَقِيَ اللَّهَ تَعَالَى وَ هُوَ أَجْزَمُ»^٣، حيث يقف عند لفظة «الأجزم» و ما تحمله من دلالات كانت مثار جهد العلماء و المفسرين الذين لم يخرجوا أيضاً عن دائرة الاستشهاد بالشعر العربي القديم في تعزيز ما يذهبون إليه من حكم أو رأي.

غير أنّ ما يحسب للمرتضى هو تتبّعه لأراء العلماء و الوقوف عندها بموضوعية و بما يتلاءم و مفهوم النصّ من وجهة نظره، فهو يرى أنّه لا يمكن النظر إلى النصّ من خلال ظاهر لفظه، و إنّما لابدّ من الاستعانة بالأغراض البلاغية، كالمبالغة في التشبيه مثلاً، على أن لا يخرج بما لا يليق بالمعنى، فقد ذكر رأي أبو عبيد القاسم بن سلام^٤ في تفسير لفظ: «الأجزم: المقطوع اليد، و استشهد بقول المتلمّس»^٥.

١. نفس المصدر، ص ٦٢٩.

٢. نفس المصدر، ص ٦٣٠.

٣. نفس المصدر، ص ٥.

٤. هو أبو عبيد القاسم بن سلام، اللغوي الفقيه المحدث، توفي بمكة سنة ٥٢٢هـ.

٥. لمالي المرتضى، ج ١، ص ٥.

ثم ذكر رأي عبد الله بن مسلم بن قتيبة^١ في تخطئة ابن سلام بقوله: «و قد خطأ عبد الله بن مسلم بن قتيبة أبا عبيد في تأويله هذا الخبر، و قال: الأجذم و إن كان المقطوع اليد، فإن هذا المعنى لا يليق بهذا الموضع... لأن العقوبات من الله تعالى لا تكون إلا وفقاً للذنوب و بحسبها، و اليد لا مدخل لها في نسيان القرآن، فكيف تعاقب فيه»^٢.

ثم يذكر حججه في الردّ بآيات من القرآن الكريم و الحديث النبوي الشريف، و ما تعارف عليه العرب في لغتهم، و بعد ذلك يذكر المرتضى رأيه في هاتين القراءتين، معللاً ذلك بقوله: «قد أخطأ الرجلان جميعاً، و ذهباً عن الصواب ذهاباً بعيداً، و إن كان غلط ابن قتيبة أفحش و أقبح؛ لأنه علّل غلطه، فأرجه إلى أغاليط كثيرة، و نحن نبين معنى الخبر ثم نتكلّم على ما أورد»^٣.

و فعلاً ينفذ ما ذكره، فيذكر معنى الخبر و بما يسعفه ذهنه من شواهد شعرية تكشف عن سعة اطلاعه و كثرة محفوظاته، ثم يعود لقراءة ما ذكره كلّ من الرجلين مبيناً مواطن الخطأ التي وقعا فيها^٤.

و قراءة الشريف المرتضى لأراء العلماء و مواقفهم أو قراءاتهم - على وجه الدقة - إنّما تكشف لنا عن «جوهر حوارى متعدّد الأطراف»^٥، و هي من سمات قراءة ناقد النقد أو قارئ القراءة، فهو في الوقت الذي يعرض فيه لقراءة العلماء، ذاكرٌ أدلّتهم في ذلك و مواطن الضعف أو القوّة في آرائهم، مصوباً لقراءاتهم أو مضعفاً لها.

١. هو أبو محمّد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، و لد ببغداد و نشأ بها، توفي سنة ٢٧٦هـ.

٢. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٥-٦.

٣. نفس المصدر، ص ٦.

٤. انظر: نفس المصدر، ص ٧-٩.

٥. الأسس النظرية لنقد النقد، رشيد هارون، ص ١٢٤.

ثم بعد ذلك يذكر ما يراه ملائماً من وجهة نظره، و أحياناً يقوم بقراءة جديدة يستنبطها من قراءته السابقة و يعترف بذلك، ففي تأويل خبر ما روي عن النبي ﷺ: «ليس مِنَّا مَنْ لم يتغنّى بالقرآن»^١، نراه يبدأ بقول أبي عبيد القاسم بن سلام في قوله: «أراد: يستغني به. واحتج بقولهم: تَغْنَيْتَ تَغْنِيًا، و تَغَانَيْتَ تَغَانِيًا»^٢، منشداً بيت الأعشى، و ذاكراً قول ابن مسعود في ذلك. ثم يذكر جواباً أو قراءة أخرى غير قراءة أبي عبيد^٣، ذاكراً حجج صاحب هذه القراءة و محاوراً إياها فيها، و بعدها يعرض قراءة أبي بكر محمد بن القاسم الأنباري، و يعدّها «وجهاً ثالثاً في الخبر»^٤. و بعد عرض هذه الآراء أو القراءات، نرى المرتضى لا يترك الموضوع أو القضية من دون أن يكون له شخصيته الخاصة و المميّزة في الموضوع؛ فنراه يرجّح إحدى القراءات معللاً سبب هذا الترجيح، و هذا ما نقرأه في قوله: «وجواب أبي عبيد أحسن الأجوبة و أسلمها، و جواب أبي بكر أبعدّها...»^٥، موضّحاً السبب وراء هذا الاختيار أو هذا النقد أو هذه القراءة.

ثم بعد ذلك ينفرد بقراءة جديدة له تستقي منابعها و أصولها من القراءات السابقة، و ما يمكن أن «يحتمله الكلام من وجوه المعاني»^٦، فيقول: «و يمكن أن يكون في الخبر وجه رابع خطر لنا»^٧، كاشفاً عن رؤية جديدة و قراءة منفردة عمّا ذهب إليه أقرانه من العلماء، و هي قراءة لم تخرج عن منهج المرتضى -

١. أمالي المرتضى، ج ١، ص ٣١.

٢. نفس المصدر.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ٣١-٣٢.

٤. نفس المصدر، ص ٣٤.

٥. نفس المصدر.

٦. نفس المصدر، ص ١٩.

٧. نفس المصدر، ص ٣٤.

و لا العلماء الذين سبقوه - بالاستشهاد بالقرآن الكريم و الشعر العربي القديم و كلام العرب في إثبات صحّة ما ذهب إليه.

و لم يقف جهد المرتضى في قراءة القراءة عند حدود نصوص الحديث النبوي الشريف، وإنما تجاوز جهده إلى نصوص الإمام علي عليه السلام و مروياته، متّخذاً الأسلوب ذاته في عرض القراءات السابقة، ناظراً بموضوعية إلى كلا القراءتين، مبيّناً مواطن الجودة و الحسن فيهما.

و هذا ما يمكن أن نلمسه فيما ذكره في أماليه «عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: مَنْ أَحَبَّنَا أَهْلَ الْبَيْتِ: فَلْيَتَعَدَّ لِلْفَقْرِ جِلْبَاباً، أَوْ تَجَفَّافاً، قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ: قَدْ تَأَوَّلَ بَعْضُ النَّاسِ هَذَا الْخَبَرَ عَلَى أَنَّهُ أَرَادَ بِهِ الْفَقْرَ فِي الدُّنْيَا، قَالَ: وَ لَيْسَ ذَلِكَ كَذَلِكَ؛ لِأَنَّا نَرَى فِيمَنْ نَحْبَهُمْ مِثْلَ مَا نَرَى فِي سَائِرِ النَّاسِ، مِنَ الْغِنَى وَ الْفَقْرِ، وَ لَا تَمَيِّزَ بَيْنَهُمَا... وَ الصَّحِيحُ أَنَّهُ أَرَادَ الْفَقْرَ فِي يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَ أَخْرَجَ الْكَلَامَ مَخْرَجَ الْمَوْعِظَةِ وَ النَّصِيحَةِ وَ الْحَثِّ عَلَى الطَّاعَاتِ...»^١.

و يستمرّ في عرض رأي أبي عبيد، ثمّ يذكر ردّ ابن قتيبة عليه، و ذلك بقوله: «قال أبو محمّد عبد الله بن مسلم بن قتيبة: وجه الحديث خلاف ما قاله أبو عبيد... و معنى الخبر أنّ مَنْ أَحَبَّنَا فَلْيَصْبِرْ عَلَى التَّقَلُّلِ مِنَ الدُّنْيَا وَ التَّقَنُّعِ فِيهَا...»^٢، مستشهداً بصحّة ما ذهب إليه برواية للإمام علي عليه السلام بهذا المعنى.

ثمّ بعد ذلك يذكر المرتضى وجهة رأيه في القراءتين السابقتين، حيث يقول: «و الوجهان جميعاً في الخبر حسانان، و إن كان الوجه الذي ذكره ابن قتيبة أحسن و أنصع»^٣، غير أنّ المرتضى لا يكتفي بالحكم و حسب، و إنّما نراه يعود إلى

١. نفس المصدر، ص ١٧. التجفاف - بكسر التاء و فتحها -: ما يجلّل به الفرس من سلاح و آلة تقيه الجراح، و قد يلبسه الإنسان أيضاً.

٢. أمالي المرتضى، ج ١، ص ١٨.

٣. نفس المصدر.

النص الإبداعي نفسه و إلى القراءات التي كُتبت حوله، ليخرج بقراءة جديدة تكشف عن وجه جديد غير ما كشفته القراءات السابقة.

فإذا كانت القراءات السابقة اعتمدت جانب المجاز و البُعد عن حقيقة اللفظ، نرى المرتضى هنا يذهب إلى اللغة مستخرجاً منها دلالة الألفاظ الحقيقية، و ما يمكن أن توحى به من معانٍ جديدة داخل النص، أو ما يمكن أن يكون وجهاً جديداً «لم يذكر»^١ قبل المرتضى على حدّ قوله، و هذا ما نلاحظه بعد عرضه للقراءتين السابقتين و ترجيحه إحداهما، حيث نقرأ قوله: «و يمكن أن يكون في الخبر وجه ثالث تشهد بصحته اللغة... و هذا وجه في الخبر ثالث لم يذكر، و ليس يجب أن يُستبعد حَمْلُ الكلام على بعض ما يحتمله إذا كان له شاهد من اللغة و كلام العرب؛ لأنّ الواجب على مَنْ يتعاطى تفسير غريب الكلام و الشعر أن يذكر كلّ ما يحتمله الكلام من وجوه المعاني، فيجوز أن يكون أراد المخاطبُ كلّ واحد منها منفرداً، و ليس عليه العلم بمراده بعينه، فإنّ مراده مغيب عنه، و أكثر ما يلزمه ما ذكرناه من ذكر وجوه احتمال الكلام»^٢.

و من هنا نستطيع أن نلمس رؤية المرتضى النقدية و منهجيته في تناوله للنصوص الإبداعية، فهو لا يكتفي بعرض الآراء التي قيلت و حسب، و إنّما نراه يستعرضها بكلّ أبعادها، كاشفاً عن جميع جوانبها، مصرفاً إيّاها في أكثر من اتجاه، و هذه الظاهرة هي التي «طبعت الكتاب بأكمله، و هي كثرة الوجوه التي يقَلِّب عليها المسألة الواحدة»^٣، و هذا ما كشف عنه نصّ المرتضى نفسه.

من خلال ما تقدّم يتّضح لنا جهد الشريف المرتضى في قراءة القراءة، و تحليله

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر، ص ١٨-١٩.

٣. التراث النقدي و البلاغي للمعتزلة، وليد القصاب، ص ٢٠٢.

بسمات القارئ من الموضوعية في الحكم و العلمية في طرح الموضوع من دون تعصب أو استهجان للآراء التي قبلت قبله، فهو ينظر إليها بعين العدل، بعين الناقد، و بعين القارئ الذي يبحث عن كل ما يقربه من النص و يفك إشكالياته التي قد تعترضه.

الخاتمة

و فيها نقف عند أبرز المحطات التي تناولها البحث:

- عُرف الشريف المرتضى بالتميز و التفرد لما امتلكه من ثقافات متنوعة في علم الدين و الكلام و المنطق و الفلسفة، إلى جانب علم اللغة و الشعر، الذي يعدّ أحدهم فيه.

- ترك لنا مجموعة كبيرة من المؤلفات تعكس لنا ثقافته المتنوعة.

- إن نقد النقد من المصطلحات الحديثة، إلا أن مادته قديمة، و هذا ما لمسناه عند الشريف المرتضى.

- أظهر مكانة متميزة بين النقاد في قدرته على نقد النقد، من خلال الحوار و المناظرة التي أجراها في أماليه على كتاب الموازنة.

- كان الأمدي في كتابه الموازنة بين شعر أبي تمام و البحتري هو الدافع أو الحافز في إبراز مقدرة المرتضى في ميدان نقد النقد.

- لم يقف في نقده عند الجانب التنظيري فحسب، بل عمد إلى الجانب التطبيقي، فكان كلام العرب و أشعار القدماء ميدان نقده و رده على نقد الأمدي.

- كان للمنهج العلمي و الأسلوب الموضوعي الذي وسم شخصية الشريف المرتضى أثر واضح في نقده.

- لم يقف نقد النقد عند الشريف المرتضى في حدود النص الأدبي، وإنما

تجاوز ذلك إلى النصّ القرآني و الحديث النبوي الشريف و نصوص الإمام علي عليه السلام، ممّا حدا بنا إلى استخدام مصطلح «قراءة القراءة»؛ لما يمتلكه هذا المصطلح من لياقة للذوق المعاصر.

- امتلك المرتضى في قراءته سمات قارئ ناقد النقد، من الموضوعية و الابتعاد عن التعصّب، و العلمية في الردّ أو الاعتراض أو الاستحسان.

- إلى جانب كون الشريف المرتضى قارئاً للقراءات السابقة حول النصوص الإبداعية، نراه قارئاً أيضاً من خلال عرضه قراءات جديدة يستنبت أصولها من القراءات السابقة، و بذلك فإنّه يفتح الآفاق لقراءة جديدة لقراءته، و بذلك يظلّ أفق القراءة خصباً لكلّ من يريد الخوض فيه.

قائمة المصادر

١. الأسس النظرية لنقد النقد، رشيد هارون، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، المجلد ٢، العدد ١، حزيران ٢٠١٢م.
٢. الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربين و المستشرقين، خير الدين الزركلي (ت ١٤١٠هـ)، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة السابعة عشر، ٢٠٠٧م.
٣. أدب المرتضى سيرته و آثاره، عبد الرزاق محيي الدين، نقلاً عن موقع حزب الدعوة الإسلامية «حياة السيد الشريف المرتضى علم الهدى»، كريم عبد الأمير، ١٤/١٢/٣م.
٤. الشريف المرتضى حياته، ثقافته، أدبه، نقده، أحمد محمد المعتوق، عمان: دار الفارس للنشر و التوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
٥. أمالي المرتضى غرر الفوائد و درر القلائد، علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٣٨٧هـ.
٦. تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر من القرن الثاني إلى القرن الثامن الهجري، إحسان عباس.
٧. التراث النقدي و البلاغي للمعتزلة حتى نهاية القرن السادس الهجري، وليد القصّاب، الدوحة: نشر و توزيع: دار الثقافة، ١٩٨٥م.
٨. في الوعي بمصطلح نقد النقد و عوامل ظهوره، نجوى الرياحي القسطنطيني، مجلة عالم الفكر، العدد ١، المجلد ٣٨، يوليو - سبتمبر ٢٠٠٩م.
٩. قضايا نقدية في شعر الشريف المرتضى، صالح علي سليم الشتيوي، مجلة جامعة دمشق، المجلد ٢٦، العدد الأول + الثاني، ٢٠١٠م.
١٠. معجم الأدباء، ياقوت الحموي (ت ٦١٦هـ)، بيروت: دار المستشرق.
١١. «الأدب و الفن نقد النقد في أسئلته الجديدة»، إبراهيم اليوسف، موقع الحوار المتمدّن، العدد ٣٥٣٧ ج ٢٠١١/١١/٥.

١٢. «حياة السيد الشريف المرتضى علم الهدى»، كريم عبد الأمير، موقع حزب الدعوة، ٢٠١٤/١٢/٣م.
١٣. «مفهوم نقد النقد» محمد أفقيير، موقع ديوان العرب، ٧ أيار (مايو)، ٢٠٠٩م.
١٤. نقد النقد أم الميتا نقد، محاولة في تأصيل المفهوم، باقر جاسم محمد، مجلة عالم الفكر، العدد ٣، المجلد ٣٧، مارس ٢٠٠٩م.

(٧)

البحث الفقهي المقارن عند السيّد المرتضى، رؤية تحليلية

الدكتور خالد غفوري المسني^١

الملخص

إنَّ المرحلة التي عاشها السيّد المرتضى تُعدّ مرحلة تأسيسية للاتّجاه الاجتهادي في الفقه الإمامي، وكان السيّد أحد كبار روادها وأعلامها البارزين، فيجدر دراسة وتحليل التراث الفقهي للسيّد بدقّة. ثمَّ إنَّ أحد المجالات الفقهيّة التي تناولها السيّد المرتضى هو «الفقه المقارن»، و الظاهرة المُلفتة للنظر تركيز السيّد على الفقه المقارن و النمطية الخاصّة التي اعتمدها في بحوثه المقارنة، فمن ناحية الكمّ فقد شغلت مساحة واسعة من مدوّنات السيّد و تراثه الفقهي، و من ناحية الأهميّة فهو المؤسّس بحقّ - من بين فقهاء الإمامية - لهذا المجال و بهذا السقف من البسط و التوسعة، و من ناحية الكيف فحيث إنّ البحث المقارن في تراث السيّد لم يكن توصيفياً بحثاً بل كان تحليلياً و اجتهادياً، فقد امتاز بحثه المقارن بعدة امتيازات، فيا ترى ما هي هذه الامتيازات التي توفّر عليها البحث المقارن عند السيّد المرتضى؟

١. عضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى العالمية، رئيس تحرير مجلّة «فقه أهل البيت».

ونحن نحاول في هذا المقال الإجابة على هذا التساؤل و تسليط الضوء على هذا النمط من أبحاث السيد؛ لاكتشاف ما يكمن فيه من خصائص.

إطالة إجمالية على تراث السيد المرتضى في مجال الفقه المقارن

في البدء ينبغي التعرّف على المدونات التي أنجزها السيد المرتضى في مجال الفقه المقارن، علماً بأن جملة من مؤلفاته لم تصلنا بل وصلتنا أسماؤها فحسب، و أهم ما وصل إلينا منها، ما يلي:

١ - الانتصار: و هو مجموعة مسائل فقهية استهدف السيد ببحثها الدفاع عن الشبهات الموجهة إليهم، و قد انتخبها السيد من عدّة أبواب فقهية، و هي: «الطهارة، الصلاة، الصوم، الزكاة، الخمس، الحجّ، النكاح، الطلاق، الظهار، الإيلاء، اللعان، العدة، الأيمان، النذر، الكفّارات، العتق، التدبير، المكتابة، الصيد و الذبح و الأطعمة، البيوع، الربا، الصرف، الشفعة، الهبة و الإجارة و الوقف و الشركة و الرهن، الحراية و سبّ النبي ﷺ، القضاء و الشهادات، الحدود و القصاص و الديات، الموارث و الوصايا». و قد بلغ مجموع مسائله (٣٣٤) مسألة على ما ذكره بعض المحقّقين^١، فيما ادّعى بعض آخر أنّ مجموع مسائله هو (٣٣١) مسألة، و ليس ذلك أمراً مهماً ما دام التفاوت يسيراً، و من دون أن يمسّ ذلك أصل المحتوى.

٢ - مسائل الناصريات: و هو شرح و تعليق على مقاطع من كتاب أبي محمّد الحسن الملقّب بالناصر، و هو جدّ السيد لأُمّه، و كان زيدياً.

و الكتاب يحتوي على كثير من الأبواب الفقهية المتنوّعة الممتدّة على مساحات من العبادات، و المعاملات، و الإيقاعات، و الأحكام

١. انظر: الانتصار، ص ٤٤، المقدّمة بقلم السيد محمّد رضا الخراسان.

بالمعنى الأخصّ، و هي: «الطهارة، الصلاة، الزكاة، الصيام، الحجّ، النكاح، الطلاق، البيوع، الشفعة، الرهن، الغصب، الديات، الأيمان، الفرائض، القضاء، ومسائل متفرقة». وقد بلغ مجموع مسائله (٢٠٧) مسألة حسب الترقيم الوارد في الكتاب.

٣- رسائل الشريف المرتضى: وهو مجموعة بحوث و مطالب في مجالات شتى، كالتفسير والعقائد والتاريخ والأدب وأصول الفقه و علم الفقه والإفتاء. و قد اشتمل في بعض بحوثه و مطالبه و إفتاءاته الموثقة في رسائله على المقارنة بين الفقهاء الإمامي و السنّي.^١

تنوع التراث الفقهي للسيّد

إنّ المتابع لتراث السيّد الفقهي يرى أنّ للسيّد نحوين من المؤلفات من ناحية الاختصار و البسط:

القسم الأوّل: المختصر، وإن حاول استيعاب أكثر مسائل الأبواب الفقهية التي طرقها إلى حدّ ما، و يتمثّل برسائله المعروفة بجمل العلم و العمل التي ألفها للمكلفين، و قد بحث فيه - مضافاً إلى بيان إجمالي للعقائد - الطهارة و الصلاة و الصوم و الاعتكاف و الحجّ و الزكاة. و كان من المتوقّع أن يُكمل السيّد هذا الكتاب الصغير، إلّا أنّه توقّف إلى باب الزكاة، و لم يُكمل، فيا ترى ما السبب الذي حال دون إكماله؟

الجواب: إنّ السيّد كان هادفاً فيما يكتب، فلم يكن يكتب لإشباع شغفه العلمي و تلبية رغباته النفسية و إن كانت مشروعة و طبيعية، بل كان يكتب بمقدار ما

١. انظر: رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٩٩، ١٨١، ١٨٦، ١٨٩، ١٩٦، ١٩٢ و ١٩٧، و ج ٣،

ص ١٥٩، و ج ٤، ص ٣٠٠.

تُملِيه عليه مسؤوليته الدينية و المرجعية بما يتناسب مع الحاجة العلمية أو الاجتماعية آنذاك، و يتوقف حينما يبلغ غايته، فإنه يقول في مقدمة هذا الكتاب: «أما بعدُ، فقد أجبتُ إلى ما سألنيهِ الأستاذ - أدام الله تأييده - من إملاء مُختصر مُحيط بما يجب اعتقاده من جميع أصول الدين، ثم ما يجب عمله من الشرعيات التي لا ينكاد المكلف من وجوبها عليه لعموم البلوى بها، و لم أخل شيئاً ممَّا يجب اعتقاده من إشارة إلى دليله و جهة عمله، على صغر الحجم و شدة الاختصار. و لن يستغني عن هذا الكتاب مبتدِ تعليمًا و تبصرة، و مُنتهِ تنبيهًا و تذكرة».^١

و يقول في خاتمته: «و إذا كنَّا قد انتهينا إلى هذه الغاية فقد وفينا بما شرطنا في صدر هذا الكتاب، فَمَنْ أراد التزَيُّد في علم أصول الدين و الغوص إلى أعماقه و تغلغل شعباه، فعليه بكتابنا المرسوم بالذخيرة، فإن أثر الزيادة و الاستقصاء فعليه بكتابنا المُلخَص، و مَنْ أراد التفريع و استيفاء الشرع و أبوابه فعليه بكتابنا المعروف بالمصباح، و مَنْ أراد الاقتصار فما أوردنا هنا كافٍ شافٍ».^٢ فقد كتب بحسب ما شخَّصه من الحاجة .

القسم الثاني من مؤلفاته: ما يشتمل على بحوثه الاستدلالية المبسطة، و الذي وصل بين أيدينا من تراثه هو: كتاب الانتصار و الناصريات و بعض رسائله الفقهية المتنوعة، و حيث إنه مفصَّل فَيُوفِّر فرصة مناسبة للباحث لتحليل هذا التراث و الوقوف على امتيازاته، و من حسن الصدف أن كَلَّ أو جَلَّ هذه البحوث مطروح بصورة مقارنة، و هذا هو الذي يهَمُّنا في هذه الدراسة.

١. نفس المصدر، ج ٣، ص ٩ - ١٠.

٢. نفس المصدر، ص ٨١.

خصائص و معالم البحث المقارن في التراث الفقهي للسيد

و لدى مراجعة هذا التراث و تحليله، يُمكن اكتشاف معالمه و خصائصه، و هي:

المعلّم الأول: انتقائية السيد للموضوعات البحثية

و بما أنّ السيد كان يهدف إلى تغطية الحاجات الملحة في عصره، فنراه يتحرّك في ضوء ذلك، ففي كتاب الانتصار يحصر دائرة بحثه في حدود موضوع جزئي مضيق، و هو المسائل التي انفرد بها الإمامية، و راح يُحصي هذه المسائل مسألة مسألة، و توغّل في بحثها من أجل الدفاع عن المذهب و خدمة الدين و تنويراً لأفكار و أذهان المسلمين . فقد شاع في زمانه بعض الشبهات و الاتّهامات الموجهة إلى الإمامية من قبل الآخر في المجال الفقهي، و كان من هذا القبيل: التشنيع على الإمامية بأنهم ينفردون في فقههم عن سائر المذاهب الإسلامية، ممّا يُبرّر رميهم بالبدعة و الضلالة بل و يُمهّد السبيل لإخراجهم من حريم المذاهب الإسلامية المعتمدة، و هذه الشبهة ليست هيّنة، فمن ناحية أنّه لا يصحّ المرور عليها بسرعة؛ نظراً لأهمّيتها، فإنّ كلّ واحد من المسلمين لديه نسبة من الغيرة على دينه، فهم لا يسمحون بفتح باب البدعة و التلاعب بالشرعية و لا يرغبون في تصديق وحدة الصّف الإسلامي، فمن الطبيعي أن يُبدون حسّاسية فائقة تجاه كلّ من يُريد فتح هذا الباب، و ينظرون شزراً إليه و يتنفّرون منه.

و السيد بمشروعه البحثي هذا في الوقت الذي يُدافع فيه عن حريم مذهبه و يرفع من أذهان أبناء سائر مذاهب التوهّم بأن الإمامية يسرون عكس التيار دائماً، بل يُثبت أنّهم كسائر المذاهب المعتمدة الأخرى من هذه الزاوية، و الانفراد في الفتوى ليس أمراً مُستغرباً، و إنّما المستغرب هو تزايد عدد المسائل الانفرادية، فإذا كان عدد المسائل التي تعلّقت بها هذه الشبهة في عصره يتراوح بين (٣٣١ -

(٣٣٤) مسألة حسب الإحصائيات^١، فإنه أثبت أن ثلث هذا المقدار لم تختص به الإمامية بل يشتركون فيه مع غيرهم في الفتيا.

و لتوقف قليلاً في هذه المحطة، و لتلقي نظرة سريعة على بعض من سبقه في التأليف في هذا المجال البحثي، فنرى أستاذه الشيخ المفيد قد انتخب لكتابه في الفقه المقارن العنوان الآتي، و هو: «الإعلام بما اتفقت عليه الإمامية من الأحكام»، و قد بحث فيه الشيخ المفيد قرابة (١٠٠) مسألة، فطرح هذا الموضوع من قبل المفيد تحت العنوان الذي يحمله في الحقيقة أمر ذو حدّين، فمن ناحية أن ذلك يعكس تصوّراً إيجابياً في أذهان العلماء من أهل السنة، و من ناحية ثانية لا يسدّ الباب أمام التساؤلات التي تُثار ضدّ الإمامية في حدود هذه المسائل المذكورة، سيّما مع خلوّ الكتاب عن الاستدلال، فما هو السبب في مخالفة الإمامية لسائر المذاهب بهذا المقدار؟!

و من هنا نعرف قيمة انتخاب السيّد لهذا البحث موضوعاً و عنواناً و منهجاً، فقد أراد أن يكمل و يُعمّق ما بدأه أستاذه المفيد و يُحقّق ما عجز عن تحقيقه.

فيما نرى الشيخ الطوسي يطرح المسائل الخلافية و يبحثها كلّها على صعيد واحد من دون أية انتقائية، و الظاهر أن الشبهة على الشيعة من هذه الزاوية قد خفّت على أثر انتشار كتاب السيّد، فطرح المسائل الخلافية و عالجها بمنهج مقارن و برؤية و هدف مدرسيين آخرين .

و أنا أدعو الباحثين أن لا يستغربوا من التعامل الجافّ و الجافي مع الإمامية من قبل بعض أبناء المذاهب الإسلامية؛ فإنّهم يعتقدون بأننا أهل بدع بل مجمع البدع، و أخلاقنا الإسلامية و الرسالية تُملي علينا عدم الانفعال في مواجهة هذه الأنماط التعاملية غير اللائقة من قبل إخواننا؛ كي لا تُساهم من حيث لا نشعر

١. انظر: الانتصار، ص ٤٤، المقدّمة بقلم السيّد محمّد رضا الخراسان.

بتعميق الهوية أكثر، وحتى لا نغفل عما تُحدّده لنا رسالتنا من وظائف دينية في مثل هكذا حالات.

بل لابدّ من التأمل بجديّة لدراسة أسباب تكون مثل هذه الرؤية غير الواقعية تُجاهنا السائدة في مجتمعاتنا و تجمّعاتنا، و يجدر بحث الخطط التي يُمكن أن ترفع هذه الضبابية، ليس فقط انطلاقاً من حبّنا لمذهبنا والدفاع عنه، بل انطلاقاً من حبّنا لأبناء أمتنا الإسلامية من مُختلف المذاهب، و حرصاً عليهم و تجنّيبهم الوقوع في الفخّ الذي نصبه الشيطان لهم، و حرصاً على شريعتنا و أمتنا الإسلامية من أن يُصيبها الضعف و الوهن، و يبدو أنّ السيد درس هذه الظاهرة السلبية في مجتمعه بدقّة فتصدّى لعلاجها.

و لا يخفى أنّه لا يتيسّر علاج هذه الإشكالية بسهولة، بل هي بحاجة إلى وضع خطة، فلا ينبغي التساهل في كيفية التعاطي مع هذه الظواهر السلبية. و من خلال إطلالة على كتاب الانتصار يتّضح حجم الجهود التي صبّها السيد على مشروعه هذا، و الذكاء العالي الذي أبداه في انتخاب الموضوع و العنوان .

المعلّم الثاني: انتقائية السيد للمسائل والمطالب

إنّ السيد كان يركّز على بحث قسم من المسائل، ففي كتابه الناصريات، نراه لا يسير مع كتاب جدّه الناصر من البدو إلى الختم، بل إنّهُ ينتخب بعض المقاطع منه فيبحثها و يُعالجها، كما أنّ الناظر في رسائله الفقهية - سيّما المقارن منها - يرى هذه الانتقائية في بحوث السيد بوضوح، و أغلبها كان لإحدى حالات:

(أ) إمّا استجابة لطلب أو جواب لسؤال أو استفتاء، كما في المسألة التي وردت إليه من خراسان حول إنكار الشيعة للمسح على الخفين.^١

١. انظر: رسائل الشريف المرتضى، ج ٣، ص ١٨١، الرسالة رقم (٣٦).

(ب) أو ردّاً لشبهة، كما في بحثه لمسألة بيان دور «الباء» في آية الوضوء^١، و كما في رسالة «عدم وجوب غسل الرجلين في الطهارة»، والتي كتبها ردّاً على كلام أبي الحسن علي بن عيسى الربيعي، حيث ادّعى أن القرآن دالّ على وجوب غسل الرجلين في الطهارة^٢، و كما في بحثه لمسألة نكاح المتعة ردّه لأدلة القائلين بفساده^٣.

(ج) أو تلبية لحاجة عملية أو علمية، كما في بحثه لحكم العمل مع السلطان^٤، و كما في بحثه لكيفية المناظرة مع الآخر^٥.

المعلم الثالث: سقف البحث المقارن عند السيد

حينما نتتبع البحوث الفقهية المقارنة التي عقدها السيد، نراها على جانب من السعة والبسط، حيث إنّه يتناول المسألة من أبعادها المختلفة كي ينتهي إلى نتيجة محكمة ومقنعة ومُلزمة للطرف المقابل، من ناحية تحقيق الأقوال ومدى نسبتها إلى قائلها، و من ناحية الأدلة والمستندات، و من ناحية المصادر، و من ناحية الدلالة، و من ناحية السند والاعتبار، و من ناحية المباني المعتبرة.

فلو أخذنا بعض النماذج من بحوثه و قارناها بالبحوث المُتقدّمة عليه أو التالية له، لظهر لنا التفاوت جلياً. نظير: «بحث التعصيب»، و هو من الأبحاث الساخنة التي احتدم فيها الجدل الفقهي بين الإمامية من جهة و بين أهل السنة في الجملة من جهة أخرى، و قلّما نعثر على مَنْ بحث المسألة بحثاً مقارناً وبصورة وافية إلى

١. انظر: نفس المصدر، ج ٢، ص ٦٥، الرسالة رقم (١١).

٢. انظر: نفس المصدر، ج ٣، ص ١٥٩، الرسالة رقم (٣٤).

٣. انظر: نفس المصدر، ج ٤، ص ٣٠١، الرسالة رقم (٣٦).

٤. انظر: نفس المصدر، ج ٢، ص ٨٧، الرسالة رقم (١٥).

٥. انظر: نفس المصدر، ص ١١٥، الرسالة رقم (١٨).

يومنا هذا، وأغلب الباحثين يُعولون على الكثير مما كتبه السيد المرتضى بهذا الشأن، فقد امتد البحث على أكثر من ستّ صفحات^١، وقد وظّف السيد في بحثه المباني الأصولية والرجالية والدوائية، وأفاد من الدليل القرآني، مُستعرضاً أدلة أهل السنة بكلّ رحابة صدر.

وفيما يلي نُشير إلى بعض النقاط التي سجّلها السيد في بحثه مع الفقه السني: النقطة الأولى: إشكالية افتقار القول بالتعصيب إلى الأدلة والمستندات التي توجب القطع، فهي على أحسن التقادير ظنية لا أكثر، باعتبار أنّ الأدلة عبارة عن أخبار آحاد ضعيفة. وهنا تتجلى الذهنية الأصولية المتينة التي كان ينطلق منها، فهو لا يُريد الاختصار في المناقشة على ذكر الإشكالات الموضوعية والمحدودة، بل يتخطى ذلك لإيراد إشكالات كبروية.

ففي هذا السياق نراه يشنّ هجوماً علمياً على دعوى الإجماع على التعصيب و أنّها غير مسموعة في المقام؛ لعدم تماميتها، فلا ينبغي إشهار سلاح الإجماع بشكل جزافي لإسكات المخالف للتعصيب، قال: «و ادّعاء الإجماع على قولهم في التعصيب غير ممكن، مع الخلاف المعروف المسطور فيه سالفاً و أنفاً؛ لأنّ ابن عباس كان يُخالفهم في التعصيب، ويذهب إلى مثل مذهب الإمامية، ويقول فيمن خلف ابنة و أختاً: إنّ المال كلّهُ للابنة دون الأخت. و وافقه في ذلك جابر بن عبد الله^٢، و حكى الساجي أنّ عبد الله بن الزبير قضى أيضاً بذلك، و حكى الطبري مثله^٣، و رويت موافقة ابن عباس عن إبراهيم النخعي في رواية الأعمش

١. انظر: الانتصار، ص ٢٧٧-٢٨٣.

٢. المغني، ابن قدامة، ج ٧، ص ٦؛ الشرح الكبير، ابن قدامة، ج ٧، ص ٥٢؛ المحلى، ابن حزم، ج ٩، ص ٢٥٦؛ المبسوط، السرخسي، ج ٢٩، ص ١٥٧.

٣. المحلى، ابن حزم، ج ٩، ص ٢٥٦؛ المجموع، النووي، ج ١٦، ص ٨٢.

عنه، و ذهب داود بن علي الإصفهاني إلى مثل ما حكيناه، و لم يجعل الأخوات عصبة مع البنات^١، فبطل ادعاء الإجماع مع ثبوت الخلاف متقدماً و متأخراً^٢.
النقطة الثانية: إشكالية معارضة أخبار التعصيب بأخبار أخرى نافية للتعصيب، و لدى التعارض يُرجع إلى القرآن الكريم^٣.

النقطة الثالثة: إشكالية ضعف مستند التعصيب، و هو الخبر الذي رواه طاووس عن أبيه عن ابن عباس، أنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يُقسم المال على أهل الفرائض على كتاب الله، فما تركت فلاؤلى ذكرٍ قرب»^٤، فإن هذا الخبر غير تام السند و لا متصل الإسناد. و يخوض السيد المرتضى في مناقشات دقيقة و مفصلة يقل نظيرها و يحسب مباني القوم.

أما من حيث السند، فقد أشكل السيد بأن طاووساً يسنده تارة إلى ابن عباس في رواية وهيب و معمر^٥، و تارة أخرى يرويه عنه الثوري و علي بن عاصم عن أبيه^٦ مراسلاً غير مذكور فيه ابن عباس، فيقول الثوري: «و علي بن عاصم عن ابن طاووس عن أبيه، قال: قال رسول الله ﷺ: ...»^٧.
و أما من حيث اتصال إسناده، فإن هذا خبر لم يروه أحد من أصحاب الحديث

١. بداية المجتهد، ابن رشد، ج ٢، ص ٣٧٢.

٢. الانتصار، ص ٢٧٧.

٣. نفس المصدر، ص ٢٧٨.

٤. مسند أحمد، ج ١، ص ٣١٣؛ سنن أبي داود، ج ٣، ص ١٢٢؛ سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٩١٥، ح ٢٧٤٠؛ كنز العمال، المتقي الهندي، ج ١١، ص ٤، ح ٣٠٣٧٣.

٥. صحيح البخاري، ج ٨، ص ١٨٧؛ سنن الدارمي، ج ٢، ص ٣٦٨؛ سنن الترمذي، ج ٤، ص ٤١٨، ح ٢٠٩٨؛ سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٩١٥، ح ٢٧٤٠؛ مسند أحمد، ج ١، ص ٣١٣، ٣٢٥؛ سنن الدارقطني، ج ٤، ص ٧٠، ٧١، ح ١١، ١٣.

٦. بداية المجتهد، ابن رشد، ج ٢، ص ٣٧٢.

٧. الانتصار، ص ٢٧٨.

إلا من طريق ابن طاووس، ولا رواه ابن طاووس إلا عن أبيه عن ابن عباس، ولم يقل ابن عباس فيه: «سمعت» ولا «حدثنا»^١. و عليه فهو موقوف، وليس مرفوعاً. النقطة الرابعة: إشكالية عدم الاطمئنان بدعوى رواية ابن عباس لهذا الحديث؛ لأن ابن عباس الذي يُسند هذا الخبر إليه قد خالف ما أجمع ناقلو هذا الخبر عليه في توريث الأخت بالتعصيب إذا خلف الميت ابنة وأختاً، و راوي الخبر إذا خالف معناه كان فيه ما هو معلوم.^٢

النقطة الخامسة: إشكالية اختلاف لفظه تفاوتاً كبيراً مع وحدة الطريق؛ لأنه يروى: فما أبقت الفرائض فلاولى ذكرٍ، و روي أيضاً: فلاولى عَصْبَةٍ قرب، و روي أيضاً: فلاولى عَصْبَةٍ ذكرٍ^٣، و في رواية أخرى: فلاولى رجلٍ ذكرٍ عَصْبَةٍ، و اختلاف لفظه و الطريق واحد يدل على ضعفه.^٤

المعلم الرابع: تنوع أساليب وأنماط وفنون المقارنة عند السيد

لم يعتمد السيد المرتضى نمطاً واحداً و أسلوباً واحداً، بل اشتمل تراثه الفقهي على عدة فنون و أنماط من البحث المقارن، أهمها فنان: الفن الأول: «الفقه المقارن» و «فقه الخلاف».

تجدر الإشارة إلى أن قسماً من الباحثين يذهب إلى وجود تفاوت كبير

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر، ص ٢٧٩.

٣. مسند أحمد، ج ١، ص ٣١٣؛ سنن أبي داود، ج ٣، ص ١٢٢، ح ٢٨٩٨؛ سنن الدرقطني، ج ٤، ص ٧٠، ح ١٠.

٤. مسند أحمد، ج ١، ص ٣٢٥؛ سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٩١٥، ح ٢٧٤٠؛ كنز العمال، المتقي الهندي، ج ١١، ص ٤، ح ٣٠٣٧٣، و ٣٠٣٧٤.

٥. الانتصار، ص ٢٧٨.

بين «الفقه المقارن» و «فقه الخلاف»، وهذا هو الاتجاه المتعارف؛ فإنَّ الرؤية المتعارفة و المُستفادة من كلماتهم أن كلاً من علم الفقه المُقارن و علم الخلاف علم برأسه^١، و من هنا ذكروا لكل منهما تعريفاً خاصاً به، و حدّدوا موضوعه، و بيّنوا فوائده.

و قد صوّر بعضهم موارد الالتقاء و التفاوت بينهما: بأنَّ جهة الالتقاء بينهما إنّما هي في عرض آراء الفقهاء و المُوازنة بينها، و إن كانا يفترقان بأنَّ الخلاف يفترض آراءً مُسبقة يُراد له تقريرها و تعزيزها و هدم ما عداها، بينما يأخذ المُقارن وظيفة الحاكم الذي يعتبر نفسه مسؤولاً عن فحص جميع الوثائق و تقييمها، و التماس أقربها للواقع تمهيداً لإصدار حكمه، و لا يهتم أن يلتقي ما ينتهي إليه مع ما لديه من مُسبقات فقهية، و ربّما عمد الى تصحيح آرائه السابقة على ضوء ما ينتهي إليه.^٢

فيما يرى بعض الباحثين المعاصرين أنّه لا تفاوت بين الفقه المقارن و فقه الخلاف، و إنّما هما اسمان لمسمّى واحد.^٣

و الذي نُرَجِّحه هو سعة دائرة مسؤولية «فقه الخلاف» و عدم اقتصارها على هذا الدور الضيق فحسب، بل يشمل دوره ما هو أوسع من ذلك، و هو الموازنة و الترجيح ثم الوصول إلى الرأي الصحيح في أيّ طرف كان حتّى لو كان في جانب

١. انظر: طريقة الخلاف بين الأسلاف، السمرقندي، ص ٢٢، مقدّمة التحقيق.

٢. الأصول العامة للفقه المقارن، الحكيم؛ و انظر: أثر الخلاف الفقهي في القواعد المُختلف فيها و مدى تطبيقها في الفروع المُعاصرة، مشعل، ص ٥٥.

٣. قال بعض المحقّقين: «الباحثون المعاصرون يُطلقون الفقه المقارن على المدوّنات التي تعرض مسائل الاختلاف في الأحكام الفقهية، و هي تسمية جديدة لعلم قديم، فلا جديد لعلم قديم، فلا جديد في هذا العلم إلّا اسمه، أمّا موضوعه و منهجه و طريقة البحث فيه، فكلّ ذلك قديم» (مسائل في الفقه المقارن، الأشقر و آخرون، ص ١٢).

الخصم، فلا يبقى حينئذٍ أي فرق بينه وبين الفقه المقارن؛ فإنَّهما سيَتحدَّان موضوعاً و غرضاً.

و مهما يكن من أمر - سواء قلنا بالتفاوت بين «الفقه المقارن» و «فقه الخلاف» موضوعاً و منهجاً، أو قلنا باتِّحادهما و إن اختلفا في المدى البحثي - فإنَّ السيد المرتضى تارةً نراه يلعب دور الخلاف في المنافس للآخر، و أخرى نراه يلعب دور المُقارن الحاكم بين الآراء و الموازن بينها، كما أنَّه تارةً يقود مقود الجدل العلمي و الخلاف بين المذاهب الإسلامية و الذي يُصطلح عليه بـ«الخلاف الكبير»، و أخرى يحصره في دائرة المذهب الإمامي و الذي يُصطلح عليه بـ«الخلاف الصغير».

الفصل الثاني: فقه الانفراديات.

ليس التعبير بـ«فقه الانفرادات» و نحوه من التعابير المشابهة - مثل: «فقه الانفراديات» و «فقه المنفردات» أو «فقه المختصات» - كسابقه، فهو ليس اصطلاحاً، بل هو عنوان مُنتزع من عناوين بعض المصنَّفات، نظير: كتاب الانتصار في انفرادات الإمامية لعَلَم الهدى، فقد اختصَّ كتاب الانتصار ببحث المسائل التي انفرد الإمامية برأي فقهي خاص فيها، و الدفاع عنها، فهو لا يبحث في جميع المسائل الخلافية، بل يختصَّ ببحث بعضها، و هي ما ينفرد بها المذهب دون غيره حقيقة أو ادعاءً، و البحث فيها من ثلاثة نواح:

الناحية الأولى: البحث في إثبات أو نفي نسبة الرأي الفقهي إلى مذهب معيَّن.

الناحية الثانية: البحث في إثبات أو نفي أصل دعوى انفرد المذهب بقول خاص في المسألة، فربَّما يثبت الانفرد، و ربَّما لا يثبت بسبب العثور على وجود موافق من مذهب آخر.

الناحية الثالثة: البحث في بيان أدلة القول المنفرد و الدفاع عنه.

و حيث إنَّهم يذكرون في تعريف علم الخلاف أنَّ وظيفة الخلاف لا تخرج

عن إحدى حالتين: فهو إما مُجيب يحفظ وضعاً شرعياً؛ أي يحفظ الآراء التي استنبطها إمام من الأئمة، وإما هو سائل يهدم ذلك؛ أي يهدم ما خالفها، فبناءً على ذلك تكون دائرة البحث في «فقه الانفراديات» أخص من دائرة البحث في «علم الخلاف»، فيكون داخلاً ضمنه، ومن هنا نرى بعض المدونات الذي حمل اسم فقه الخلاف لم يعد في بحثه الاستدلال لرأيه و لمذهبه دون أن يتعرض للرأي المخالف، ومثال ذلك كتاب طريقة الخلاف بين الأسلاف لأبي الفتح الأسمندي السمرقندي.

أجل، قد يُفرّق بينهما بناءً على القول بأن الخلاف لا يستند إلى الدليل في حفظه أو رفضه، كما هو مفاد بعض تعاريف علم الخلاف.

الحاصل

والذي يرجح في نظرنا ونُصّر عليه - كما يتّضح ممّا أشرنا إليه سابقاً - أنّ هذه المقولات الثلاث «فقه الخلاف» و «الفقه المقارن» و «فقه الانفراديات»، كلّها تُمثّل فنوناً من البحث الفقهي، وليست هي علوماً مستقلة عن علم الفقه. وممّا يشهد لذلك أنّ بعض المصنّفات الفقهية قد جمعت بين أكثر من مقولة، نظير كتاب جامع الوفاق والخلاف بين الإمامية وبين أئمة الحجاز والعراق لعلي بن محمّد القمي الشيعي، من أعلام القرن السابع، حيث تناول في كتابه هذا المسائل المتفق عليها وكذلك المسائل المختلف فيها، بصورة استدلالية مُدافعاً عن رأي الإمامية.

والذي يبدو لي أنّ السيّد المرتضى هو مؤسس هذا الأسلوب أو هذا الفن من البحث الفقهي؛ إذ لم أعثر على تصنيف مستقلّ بحث بهذا النمط. والولوج في هذا الميدان بحاجة إلى جرأة علمية وتسلّط على المباحث.

هذا، وإنّ هذا الباب الذي فتحه السيّد بحاجة إلى تطوير، ومع الأسف لم نر الاهتمام والعناية به من قِبَل الفقهاء والباحثين الذين جاؤوا بعد السيّد.

المعلم الخامس: استثمار الدليل القرآني في البحث المقارن

لقد تكرر استناد السيد في بحوثه الفقهية إلى الكتاب الكريم إلى الحد الذي يُشكّل ظاهرة بارزة، فنراه في كتاب الانتصار استند إلى الكتاب كثيراً، وادّعى أحد المحققين أنّ هذه الموارد تربو على المئتي مرة^١، وفي كتاب الناصريات استدلّ على ما يربو على الثمانين آية^٢ فيما يقرب من مئة وخمسين مرة. وهذا الكمّ من الاستدلال بالنصّ القرآني إذا ما قيس بمحدودية المسائل المبحوثة، يُشكّل رقماً كبيراً.

وأما سقف تعامله مع النصّ القرآني من الناحية الكيفية، فنراه يُحاول استنتاج النصّ وانتزاع دلالاته، ولو من خلال الاستعانة بأكثر من آية، وتقريب الدلالة على أكثر من وجه.

١- ففي مسألة «نجاسة المنيّ ولزوم غسله»، يستدلّ بقوله تعالى: ﴿وَيُنْزَلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءٌ لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُم رَجَسَ الشَّيْطَانِ...﴾^٣؛ فإنّ المرويّ في التفسير أنّه تعالى أراد بذلك أثر الاحتلام^٤. ولم يقتصر على هذا المقدار من الاستدلال الإجمالي، بل بيّن تقريب الدلالة على نجاسة المنيّ من وجهين: أحدهما: أنّ الرجز والرجس والنجس بمعنى واحد؛ بدلالة قوله جلّ ثناؤه: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُزْ﴾^٥، وأراد عبادة الأوثان، وفي موضع آخر: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾^٦. والوجه

١. دراسة تحليلية لكتاب الانتصار، مقال منشور في مجلة فقه أهل البيت، ص ١٢٦، العدد: ٧٤، بقلم: علي الفرهودي.

٢. الناصريات للسيد المرتضى، دراسة تحليلية، مقال منشور في مجلة فقه أهل البيت، ص ٢٢٠، العددان: ٨٣-٨٤، بقلم: علي الفرهودي.

٣. الأنفال: ١١.

٤. انظر: أحكام القرآن، الجصاص، ج ٣، ص ٦١.

٥. المدثر: ٥.

٦. الحج: ٣٠.

الثاني: أنه تعالى أطلق عليه اسم التطهير، و التطهير لا يُطلق في الشرع إلا لإزالة النجاسة أو غسل الأعضاء الأربعة.^١

٢ - و في مسألة «مشروعية حكم الحاكم بعلمه»، استدلّ بنصين، و هما قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ﴾^٢، و قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^٣، فَمَنْ علمه الإمام سارقاً أو زانياً قبل القضاء أو بعده، فواجب عليه أن يقضي فيه بما أوجبته الآية من إقامة الحدّ، و إذا ثبت ذلك في الحدود فهو ثابت في الأموال؛ لأنّ مَنْ أجاز ذلك في الحدود أجازهُ في الأموال، و لم يُجزه أحد من الأئمة في الحدود دون الأموال.^٤

ثم إنَّ السيّد حاول رفع سقف البحث، و أخذ يطرح على نفسه إشكالاً، متممّاً ثوب الطرف الآخر ثم يتصدّى للإجابة عليه، قال: «فإن قيل: لِمَ زعمتم أنّه أراد بقوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾ و﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾ مَنْ علمتموه كذلك، دون أن يكون أراد: مَنْ أقرّ عندكم بالسرقة أو الزنا أو شهد عليه الشهود؟ قلنا: مَنْ أقرّ بالزنا أو شهد عليه الشهود لا يجوز أن يُطلق القول [عليه] بأنّه زانٍ، و كذلك السارق، و إنّما حكمنا فيهما بالأحكام المخصوصة اتّباعاً للشرع، و إن جَوَزنا أن يكونا ما فعلاً شيئاً من ذلك، و الزاني في الحقيقة: مَنْ فعل الزنا وعلّم منه ذلك، و كذلك السارق، فحمل الآيتين على العلم أولى من حملهما على الشهادة و الإقرار»^٥.

و كما يُفيد السيّد من الدليل القرآني للدفاع عن رأي الإمامية، يُفيد منه أيضاً في الهجوم على رأي الطرف الآخر.

١. الانتصار، ص ٩٦ - ٩٧.

٢. النور: ٢.

٣. المائدة: ٣٨.

٤. الانتصار، الشريف المرتضى، ص ٤٩١ - ٤٩٢.

٥. نفس المصدر، ص ٤٩٢.

١ - ففي مسألة «التعصيب» يُثير على الفقه السنّي إشكالية مخالفة التعصيب مع النصّ القرآني، الذي هو المصدر الأول للتشريع، فبعد أن استعرض السيد قوله تعالى: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَّفْرُوضاً﴾^١، قال: «و هذا نصّ في موضع الخلاف؛ لأنّ الله تعالى صرّح بأنّ للرجال من الميراث نصيباً، وأنّ للنساء أيضاً نصيباً، ولم يخصّ موضعاً دون موضع، فمن خصّ في بعض الموارث بالميراث الرجال دون النساء فقد خالف ظاهر هذه الآية»^٢.

ثمّ إنّه لا يمرّ سريعاً على هذه النقطة، بل يُحاول أن يُغلق أبواب الدفاع عن التعصيب أمام الخصم، ويحبسه داخل شرنقة الاستدلال المتين، فيبيّن عدم صحّة دعوى التخصيص للنصّ القرآني أو نسخه بالسنة، فيقول: «و ليس لهم أن يقولوا: إنّنا نخصّ الآية التي ذكرتموها بالسنة؛ وذلك أنّ السنة التي لا تقتضي العلم القاطع لا نخصّ بها القرآن كما لا ننسخه بها، وإنّما يجوز بالسنة أن نخصّ أو ننسخ إذا كانت تقتضي العلم اليقيني، ولا خلاف في أنّ الأخبار المروية في توريث العصبّة أخبار آحاد لا تُوجب علماً، وأكثر ما تقتضيه غلبة الظن»^٣.

٢ - وكذلك يُسجّل على التعصيب إشكالية أخرى، وهي كون التعصيب في الإرث من أحكام و سنن الجاهلية - كما ورد في الأثر - فإنّ أهل الجاهلية كانوا يرون الأنوثة نقصاً و أنّ الأنثى إنسان من الدرجة الثانية، و لا يصحّ أن تساوي الرجل في حكم من الأحكام فضلاً عن أن تتقدّم عليه، قال: «إنّ توريث الرجال دون النساء مع المساواة في القربى و الدرجة من أحكام الجاهلية، و قد نسخ الله

١. النساء: ٧.

٢. الانتصار، الشريف المرتضى، ص ٢٧٧.

٣. نفس المصدر، ص ٢٧٨.

تعالى بشريعة نبينا أحكام الجاهلية، و ذمّ من أقام عليها و استمرّ على العمل بها، بقوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَنْتَوْنُ وَهُمْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا...﴾^١. وهذه الإشكالية ليست بأقلّ إخراجاً من سابقتها إن لم نقل بأنّها أشدّ و أنكى.

المعلم السادس: توثيق المعلومة المنسوبة إلى الطرف الآخر

إنّ من لوازم الدقّة و الأمانة العلمية توثيق المعلومة و الرأي المثبت قبل الحكم له أو عليه، فإنّ هذا الأمر هو الذي دعا علماء الرجال الأوائل لوضع ضوابط لثبوت الحديث المروي، و عدم الأخذ بقول أيّ قائل، و في الأزمنة المتأخّرة حيث كثرت التدوين و شاعت الكتب و المصادر، فينبغي للباحث أن يذكر المصدر عندما يُدرج أيّة معلومة أو أيّ رأي، بل في زماننا لا يُكتفى بتعيين المصدر و اسمه و اسم مؤلّفه، و إنّما لابدّ من تعيين مشخصات المصدر، كرقم الحديث و الصفحة و الباب و رقم الجزء و رقم الطبعة و تاريخها و محلّ الطبع؛ كي يطمئن كلّ من الباحث و القارئ إلى ما يُذكر من آراء و معلومات، فليس من المنطقي أن يتكلّم الباحث على المصادر الوسيطة و الناقلة، بل يتحتّم النقل المباشر من المصدر الأصلي؛ لتحاشي حالات الخطأ أو الوهم أو التزوير في النقل، و لا يجوز بحال الاعتماد على ما هو شائع على الألسن أو النقولات غير الموثّقة مطلقاً.

ففي المسألة السابعة عشرة: «كلّ حيوان ليس له دم سائل لا ينجس بالموت»، نرى السيّد المرتضى ينسب الآراء إلى أصحابها بدقّة، و يُفصّل في بيان رأي الشافعي، قال معلّقاً على قول الناصر: «كلّ حيوان ليس له دم سائل فإنّه لا ينجس بالموت، [و لا ينجس الماء]»: «و هذا صحيح عندنا: أنّ كلّ ما لا نفس له

١. المائدة: ٥٠.

٢. الانتصار، الشريف المرتضى، ص ٢٧٨.

سائلة - كالذباب و الجراد و الزنابير و ما أشبهها - لا ينجس بالموت، و لا ينجس الماء إذا وقع فيه، قليلاً كان أو كثيراً. و أبو حنيفة وافقنا في هذه المسألة^١، وكذلك مالك^٢. و للشافعي فيها قولان، قال في القديم: إنه لا ينجس الماء^٣، و في الجديد: إنه ينجسه^٤.

و من المناسب هنا مطالعة كيفية نقل الأقوال من قِبَل بعض كبار الباحثين، و نقارن بينه و بين السيد:

النموذج الأول

قال النووي (ت ٦٧٦هـ) في المجموع في المسألة الحادية عشرة: «تكبيرة الإحرام واحدة، و لا تشترع زيادة عليها، هذا مذهبنا و مذهب العلماء كافة، و الإجماع منعقد عليه. و حكى القاضي أبو الطيب و العبدري عن الرافضة: أنه يُكَبَّر ثلاث تكبيرات، و هذا خطأ ظاهر، و هو مردود بنفسه، غير محتاج إلى دليل على رده، فلو كَبَّر ثلاثاً [أو كَبَّر]^٦، ففيه التفصيل السابق في (المسألة الثالثة)»^٧.

١. الهداية في شرح البداية، المرغيناني، ج ١، ص ١٩؛ المبسوط، السرخسي، ج ١، ص ٥١؛ اللباب في شرح الكتاب، الغنيمي، ج ١، ص ٢٢؛ حلية العلماء، الشاشي القفال، ج ١، ص ٣١١.
٢. الاستذكار، ابن عبد البر، ج ١، ص ٢١٢؛ المدونة الكبرى، الإمام مالك، ج ١، ص ٤ - ٥؛ الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، ج ١٣، ص ٤٦؛ حلية العلماء، الشاشي القفال، ج ١، ص ٣١١.
٣. المجموع في شرح المذهب، النووي، ج ١، ص ١٢٧؛ الأُم، الشافعي، ج ١، ص ١٧؛ حلية العلماء، الشاشي القفال، ج ١، ص ٣١١؛ مغني المحتاج، الشربيني، ج ١، ص ٢٣؛ فتح العزيز، الرافعي، ج ١، ص ١٦٣.
٤. المجموع في شرح المذهب، النووي، ج ١، ص ١٢٧؛ الأُم، الشافعي، ج ١، ص ١٨؛ حلية العلماء، الشاشي القفال، ج ١، ص ٨٧؛ فتح العزيز، الرافعي، ج ١، ص ١٦٣؛ الهداية في شرح البداية، المرغيناني، ج ١، ص ١٩؛ المبسوط، السرخسي، ج ١، ص ٥١.
٥. الناصريات، الشريف المرتضى، ص ٩٦ - ٩٧.
٦. كذا في المصدر.
٧. المجموع، النووي، ج ٣، ص ٣٠٤.

و كان قد بين سابقاً في المسألة الثالثة: أن مَنْ كَبَّرَ أربع تكبيرات أو أكثر فإنه يدخل بالصلاة بالأوتار، و تبطل بالأشفاع فيما لو نوى افتتاح الصلاة بكل تكبيرة، و لو لم ينوِ بالثانية و ما بعدها دخولاً و لا خروجاً، صحَّ دخوله بالأولى و يكون باقي التكبيرات ذكراً لا تبطل به الصلاة.^١

تعليق

- ١- إنَّ النووي اعتمد على النقل بالواسطة، و لم يرجع إلى مصدر.
- ٢- إنَّه لم يُحدِّد المنقول عنه بالضبط ما اسم الكتاب و ما اسم صاحبه، فضلاً عن ذكر مشخصات المصدر بالتفصيل.
- ٣- الظاهر أنَّ المقصود بالرافضة الشيعة أو الأعمَّ منهم، و مع الغضِّ عمَّا في هذا التعبير من الغضاظة، فإنَّ ما نُسب إليهم غير صحيح، فإنَّ فقهاءهم صرَّحوا بغير ذلك، قال المحقِّق الحلِّي في الشرائع: «و لو كَبَّرَ و نوى الافتتاح ثمَّ كَبَّرَ و نوى الافتتاح بطلت صلاته، و إن كَبَّرَ ثالثة و نوى الافتتاح انعقدت الصلاة أخيراً».^٢
- و المشهور على بطلان زيادتها عمداً بل و سهواً^٣، بل ادَّعى عدم الخلاف بينهم فيه^٤. أجل، إنَّهم ذكروا استحباب سبع تكبيرات على أن يجعل أحدها تكبيرة الإحرام^٥، على خلاف بينهم في لزوم انتخاب الأولى أو الأخيرة، أو التخيير في انتخاب أيَّها شاء.
- فكيف ساغ للنووي و لمن نقل عنه التساهل في نسبة رأي فقهي إلى طائفة بأكملها من دون تَبَيُّت و توثيق؟!

١. نفس المصدر، ص ٢٩٨.

٢. شرائع الإسلام، المحقِّق الحلِّي، ج ١، ص ٦٣.

٣. مفاتيح الشرائع، الفيض الكاشاني، ج ١، ص ١٢٥.

٤. الحدائق الناضرة، يوسف البحراني، ج ٨، ص ٤١.

٥. نفس المصدر.

النموذج الثاني

قال ابن نجيم (ت ٩٧٠ هـ) في خيار العيب عند قول الماتن: «و الكفر أقبح العيوب»: «و لم أرَ حكم ما إذا وجده خارجاً عن مذهب أهل السنة كالمعتزلي و الرافضي، و ينبغي أن يكون كالكافر؛ لأنَّ السني ينفر عن صحبته، و ربّما قتله الرافضي؛ لأنَّ الرافضة يستحلّون قتلنا».^١

و تابعه عليه غيره كابن عابدين شارحاً عبارته بما مفاده: أن مراد البحر بالرافضة غير الغلاة، فهم بحكم الكفار في عدّ رفضهم عيباً، و ليسوا كفّاراً و إن استحلّوا قتل أهل السنة؛ بسبب وجود شبهة و دليل لديهم.^٢

تعليق

١ - الظاهر أن المقصود بالرافضة الشيعة أو الأعمّ منهم، و مع الغضّ عمّا في هذا التعبير من الغضاضة، فإنّ ما تُسبب إليهم من استحلالهم قتل أهل السنة غير صحيح بتاتاً، فإنّه لا يوجد مثل هذا في أيّ مصدر فقهي شيعي قديماً كان أو متأخراً، بل عندهم أن الشهادتين تكفي لحقن الدم و احترام المال و صون العِرض، فليست أدري من أين أخذ ابن نجيم هذه الفتوى؟

٢ - إنّه لم يُحدّد المنقول عنه بالضبط ما اسم الكتاب و ما اسم صاحبه، فضلاً عن ذكر مشخصات المصدر بالتفصيل، و هل إنّه نقل مباشر أو بالواسطة . إذّا، فكيف يسوغ شرعاً توجيه مثل هذه التهمة الخطيرة لطائفة كبيرة من المسلمين؟! ٣ - إنّ الوثائق لتدلّ على عكس ذلك، فموقف فقهاء الشيعة دائماً مع أهل السنة في الدفاع عنهم، كما وقفوا مع الحكم العثماني السني و جاهدوا ضدّ بريطانيا

١. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ابن نجيم المصري، ج ٦، ص ٧٠، في مسألة خيار العيب، قال: «لأنَّ الرافضة يستحلّون قتلنا».

٢. حاشية رد المحتار، ابن عابدين، ج ٥، ص ١٢٦.

الغازية، و موقفهم الحاسم و الواضح و الثابت من القضية الفلسطينية معروف عند القاصي و الداني.

٤- نرى في الأيام التي ادلهمت فيها الفتن و الأحداث المريرة في العراق حيث أريقَت دماء الشيعة على الهوية و لمحض انتمائهم المذهبي، يُصدر مراجع الدين الشيعة فتاوى حاسمة بحرمة إراقة دم المسلم، بل ورد في بيانات بعضهم أن أهل السنة هم أنفسنا، و ليسوا إخواننا.

٥- يا ترى هل الواقع المعاش يُصدّق هذه التهمة؟! فالتّي نظرة على المناطق التي يقطنها الأغلبية الساحقة من الشيعة و يعيشون أهل السنة بين ظهرانيهم كأقلية بونام تامّ، لم نسمع و لا بحادثة واحدة على طول التاريخ بإراقة دم واحد من أهل السنة بسبب انتمائه المذهبي، بل يُوجد بين الشيعة و أهل السنة تعامل و تأخ و تراوج.

المعلّم السابع: التحلّي بالموضوعية في عرض الآراء و مناقشتها

إنّ الهدف الذي يحدو الباحث علمياً و أخلاقياً يجب أن يكون هو نشدان الحقّ و الحقيقة، و عليه فلا ينبغي غبن الطرف الآخر و إجحافه، و النظر إليه بنظارة سوداء، بل الأحرى بالباحث مراعاة الحيادية التامة في العرض و مراعاة الإنصاف في النقد، فإن رأى نقطة قوّة عند الخصم أبداها، و إن عثر على هفوة و جهّ النقد بمقدار ما تستحقّ دون مبالغة في الطعن.

ثم إنّ التقوى الدينية و العلمية تُملي على الباحث نسبة المداليل الواضحة فحسب إلى قائلها، و أمّا غير الواضحة فلا ينبغي تحميلها على الطرف الآخر و نسبتها إليه إلّا إذا التزم هو بها أيضاً. و هذه من الآفات الخطيرة التي تُهدّد البحوث العلمية.

كما لا يصحّ الانطلاق في البحث من تصوّرات مسبقة و طبقاً لقناعات قبلية، بل لابدّ من متابعة مسار البحث و طيّ مراحل المنطقية و انتظار النتائج بصبر و أناة، فقد تنتهي إلى تأييد تلك القناعات و تثبيتها، و قد تنتهي إلى العكس.

و نحن نرى السيّد يتعامل مع الأقوال و الأدلّة بكلّ موضوعية، لا يحججه تعصّب أو عناد عن قول ما يراه حقّاً، كما أنّه في المسائل التي يتفرّد بها الإمامية لا يتردّد في التصريح بذلك رغم مخالفة سائر المذاهب مع الإمامية، فالمهمّ عنده قوّة الدليل و متانة الرأي، لا عنوان القائل و سمته و انتماءه المذهبي. و إليك بعض النماذج:

النموذج الأوّل: مسألة «هل يُفرّق بين ورود الماء على النجاسة و بين ورود النجاسة على الماء»

فبعد أن أورد السيّد عبارة الناصر: «و لا فرق بين ورود الماء على النجاسة، و بين ورود النجاسة على الماء»، قال: «هذه المسألة لا أعرف فيها نصّاً لأصحابنا، و لا قولاً صريحاً. و الشافعي يُفرّق بين ورود الماء على النجاسة، و ورودها عليه، فيعتبر القلّتين في ورود النجاسة على الماء، و لا يعتبر في ورود الماء على النجاسة، و خالفه سائر الفقهاء في هذه المسألة. و يقوى في نفسي عاجلاً - إلى أن يقع التأمل لذلك - صحّة ما ذهب إليه الشافعي، و الوجه فيه: أنّا لو حكمنا بنجاسة الماء القليل الوارد على النجاسة لأدّى ذلك إلى أنّ الثوب لا يطهر من النجاسة إلّا بإيراد كرّ من الماء عليه، و ذلك يشقّ، فدّل على أنّ الماء إذا ورد على النجاسة لا يُعتبر فيه القلّة و الكثرة كما يُعتبر فيما تردّ النجاسة عليه»^١.

ففي هذه المسألة يميل السيّد إلى رأي الشافعي حينما يرى رأيه أقرب إلى الصواب، و استناده إلى الأدلّة التي يعتقد تماميتها و وفاءها بإثبات ذلك.

النموذج الثاني: مسألة الحبوّة

نلاحظ أنّ السيّد حينما يكشف له الدليل العامّي عن موقف فقهي يميل نحوه و يختاره، و لا يستوحش من عدم اختيار هذا الرأي لأحد من فقهاء الإمامية، قال: «و ممّا انفردت به الإمامية: أنّ الولد الذكر الأكبر يُفضّل دون سائر الورثة بسيف أبيه و

خاتمه و مصحفه، و باقي الفقهاء يُخالفون في ذلك، و الذي يقوى في نفسي أن التفضيل للأكبر من الذكور بما ذكره وإنما هو بأن يُخصّ بتسليمه إليه و تحصيله في يده دون باقي الورثة و إن احتُسب بقيمته عليه، و هذا على كلّ حال انفراد من الفقهاء؛ لأنهم لا يُوجبون ذلك و لا يستحبّونه و إن كانت القيمة محسوبة عليه.

و إنما قوينا ما بيّناه و إن لم يُصرّح به أصحابنا؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾^١، و هذا الظاهر يقتضي مشاركة الأنثى للذكر في جميع ما يخلفه الميت من سيف و مصحف و غيرهما، و كذلك ظاهر آيات ميراث الأبوين و الزوجين يقتضي أن لهم السهام المذكورة في جميع تركة الميت، فإذا خصصنا الذكر الأكبر بشيء من ذلك من غير احتساب بقيمته عليه، تركنا هذه الظواهر. و أصحابنا لم يُجمعوا على أن الذكر الأكبر مفضل بهذه الأشياء من غير احتساب بالقيمة، و إنما عولوا على أخبار رووها تتضمن تخصيص الأكبر بما ذكرناه، من غير تصريح باحتساب عليه أو بقيمته، و إذا خصصناه بذلك اتّباعاً لهذه الأخبار و احتسبنا بالقيمة عليه، فقد سلمت ظواهر الكتاب مع العمل بما أجمعت عليه الطائفة من التخصيص له بهذه الأشياء، فذلك أولى. و وجه تخصيصه بذلك مع الاحتساب بقيمته عليه أنه القائم مقام أبيه و الساد مسدّه، فهو أحقّ بهذه الأمور من النسوان و الأصاغر للرتبة و الجاه»^٢.

المعلم الثامن: احترام الآخر في الخطاب

في ضوء قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ

١. النساء: ١١.

٢. الانتصار، الشريف المرتضى، ص ٢٩٩ - ٣٠٠.

الإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتَّبِعْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ^١، تُنَبِّتُ الأمور التالية:

١- الخطاب بالأسماء والألقاب الحسنة، دون الدالّة على الانتقاص، إلا إذا كان ذلك علماً متعارفاً ومشهوراً، كالأصمّ والأحول، وانتقاء التعابير الهادئة لتلطيف الأجواء وعدم تعكيرها.

٢- عدم استعمال النعوت المثيرة للآخر، كالرافضة وأهل الابتداع على الشيعة، ولفظ المخالفين على أهل السنّة، ولفظ الخوارج على الأباضية.

٣- تجنّب استخدام ألفاظ الطعن والتعابير المؤذية والمثيرة للطرف الآخر، كألفاظ الطعن واللعن والدعاء بالبلاء والهلاك.^٢

ولو ألقينا نظرة على بحوث السيد المرتضى، لم نَرِ فيه أيّ تجريح بأحد من الفقهاء أو أيّ نحو من أنحاء الإهانة والاستخفاف بالآخرين، لا تصريحاً ولا تلويحاً، فيما مرّ عليك ما ذكره النووي وابن نجيم وكيفية تعبيرهم عن الشيعة.

أهمّ نتائج البحث

لقد تمخّضت هذه الدراسة عن جملة من النتائج، استطعنا خلالها تعيين أهمّ «خصائص ومعالِم البحث المقارن في التراث الفقهي للسيد المرتضى»، وهي كما يلي:

١- انتقائية السيد للموضوعات البحثية، واستهدافه لتغطية الحاجات الملحة في عصره.

١. الحجرات: ١١.

٢. ولعلّ ما ذكره العلواني لا يخلو من الإشارة الإجمالية إلى ذلك في وصفه للصحابة بـ: «التزامهم بأداب الإسلام من انتقاء أطائب الكلم، وتجنّب ألفاظ الجارحة بين المختلفين مع حسن استماع كلّ منهما للآخر» (انظر: أدب الاختلاف في الإسلام، العلواني، ص ٤٩)، وإن كان لا يخلو من الإغراق.

- ٢ - انتقائية السيد المرتضى للمسائل الخلافية المهمة بين الإمامية وغيرهم .
- ٣ - السقف العالي للبحث المقارن عند السيد من حيث السعة والبسط، ومن ناحية تحقيق الأقوال ومدى نسبتها إلى قائلها، ومن ناحية الأدلة والمستندات، ومن ناحية المصادر، ومن ناحية الدلالة، ومن ناحية السند والاعتبار، ومن ناحية المباني المعتمدة .
- ٤ - تنوع أساليب وأنماط وفنون المقارنة عند السيد، فلم يعتمد نمطاً واحداً وأسلوباً واحداً، بل اشتمل تراثه الفقهي على عدة فنون وأنماط من البحث المقارن، أهمها: الفقه المقارن، وفقه الخلاف الصغير والكبير، وفقه الانفراديات .
- ٥ - استثمار الدليل القرآني في البحث المقارن، حيث يحفل تراثه الفقهي - سيما المقارن - بالاستناد إلى النص القرآني، وأما من الناحية الكيفية، فزاد يحاول استنطاق النص وانتزاع دلالاته ولو من خلال الاستعانة بأكثر من آية، وتقريب الدلالة على أكثر من وجه .
- ٦ - توثيق المعلومة المنسوبة إلى الطرف الآخر، وعدم نسبة الآراء من دون تثبت، أو بنحو الإجمال بغير دقة .
- ٧ - التحلي بالموضوعية في عرض الآراء ومناقشتها، ففي بعض المسائل يميل إلى الفقه السني حينما تتم عنده الأدلة، وربما يخالف سائر فقهاء الإمامية، كما أنه لا يتردد في التصريح بالآراء التي ينفردها الإمامية دون غيرهم .
- ٨ - احترام الآخر في الخطاب، ولو ألقينا نظرة على بحوث السيد المرتضى لم نر فيه أي تجريح بأحد من الفقهاء أو أي نحو من أنحاء الإهانة والاستخفاف بالآخرين، لا تصريحاً ولا تلويحاً .

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. أثر الخلاف الفقهي في القواعد المُختلف فيها ومدى تطبيقها في الفروع المُعاصرة، محمود إسماعيل محمد مشعل، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.
٢. أحكام القرآن، أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت ٣٧٠هـ)، بيروت: دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
٣. أدب الاختلاف في الإسلام، طه جابر العلواني، الدار العالمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة السادسة، ١٤١٦هـ.
٤. الاستذكار، أبو عمر يوسف أحمد بن عبد الله النمري ابن عبد البرّ (ت ٤٦٣هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
٥. الأصول العامة للفقه المقارن، محمد تقي الحكيم، قم: المجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.
٦. الانتصار، علم الهدى علي بن الحسين الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
٧. البحر الرائق شرح كنز الدقائق، زين الدين بن إبراهيم بن محمد ابن نجيم المصري (ت ٩٧٠هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
٨. بداية المجتهد ونهاية المقتصد، محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي (ت ٥٩٥هـ)، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة جديدة منقّحة و مصحّحة، ١٤١٥هـ.
٩. تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة المعروف بـ (وسائل الشيعة)، محمد بن الحسن الحرّ العاملي، قم: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
١٠. تهذيب الأحكام، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٩٠هـ.

١١. الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت ٦٧١هـ)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، ١٣٧٢هـ.
١٢. حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار المعروفة بـ (حاشية ابن عابدين)، محمد أمين ابن عابدين (ت ١٢٥٢هـ)، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة جديدة ومنقحة، ١٤١٥هـ.
١٣. الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، يوسف البحراني (ت ١١٨٦هـ)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، د.ت.
١٤. حلية العلماء في معرفة مذاهب الفقهاء، سيف الدين أبو بكر محمد بن أحمد الشاشي القفال (ت ٢٩١هـ)، عمان: مكتبة الرسالة الحديثة، الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.
١٥. الخلاف، محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤٠٧هـ.
١٦. رسائل الشريف المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، قم: دار القرآن الكريم، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
١٧. سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٣هـ)، دار الفكر، د.ت.
١٨. مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام)، العدد: ٧٤، السنة التاسعة عشرة، ١٤٣٥هـ، والعددان: ٨٣ و ٨٤، السنة الحادية والعشرون، ١٤٣٧هـ.
١٩. سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي (ت ٢٧٩هـ)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٥هـ.
٢٠. سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت ٢٧٥هـ)، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.
٢١. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن المحقق الحلبي (ت ٦٧٦هـ)، تحقيق: السيد صادق الشيرازي، طهران: منشورات استقلال، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ (أوفست من الطبعة الثالثة ١٤٠٣هـ، بموافقة مؤسسة الوفاء بيروت).
٢٢. الشرح الكبير على متن المقنع، موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي ابن قدامة (ت ٦٢٠هـ)، بيروت: دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، د.ت.

٢٣. صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري (ت ٢٥٦هـ)، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (طبعة بالأوفست عن طبعة دار الطباعة العامرة بإستانبول)، ١٤٠١هـ.
٢٤. طريقة الخلاف بين الأسلاف، علاء الدين محمد بن عبد الحميد أبو الفتح السمرقندي (ت ٥٥٢هـ)، تحقيق: محمد علي معوض و عادل أحمد عبد الموجود، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٢٥. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أبو الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، بيروت: دار المعرفة، الطبعة الثانية (أوفست).
٢٦. فتح العزيز شرح الوجيز، أبو القاسم عبد الكريم بن محمد الرافعي (ت ١١٠٤هـ)، دار الفكر، د.د.
٢٧. الكافي في الفقه، تقى الدين بن نجم أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧هـ)، تحقيق: رضا الأستاذي، إصفهان: مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.
٢٨. كتاب الأم، أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، بيروت: دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٤٠٠هـ.
٢٩. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي (ت ٩٧٥هـ)، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٩هـ.
٣٠. اللباب في شرح الكتاب، عبد الغني الدمشقي الحنفي الغنيمي (ت ١٢٧٤هـ)، بيروت: دار الكتاب العربي.
٣١. المبسوط، محمد بن أبي سهل السرخسي (ت ٤٨٣هـ)، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٦هـ.
٣٢. المجموع في شرح المهذب، محيي الدين النووي دمشقي (ت ٦٧٦هـ)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، د.د.
٣٣. المحلى بالآثار، علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم الأندلسي (ت ٤٥٦هـ)، بيروت: دار الآفاق الجديدة، د.د.
٣٤. المدونة الكبرى، مالك بن أنس الأصبحي (ت ١٧٩هـ)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٢٣هـ.

٣٥. مسائل في الفقه المقارن، عمر سليمان الأشقر و آخرون، الأردن: دار النفائس للنشر و التوزيع، الطبعة الثالثة، ١٤١٩هـ.
٣٦. مسند الإمام أحمد، أحمد بن حنبل الشيباني (ت ٢٤١هـ)، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٣٧. المغني، موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي ابن قدامة (ت ٦٢٠هـ)، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.
٣٨. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، محمد بن أحمد الخطيب الشافعي الشربيني (ت ٩٧٧هـ)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٧٧هـ.
٣٩. مفاتيح الشرائع، محمد محسن الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ)، طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٣٦٧ش.
٤٠. الناصريات، علم الهدى علي بن الحسين الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤١٥هـ.
٤١. الهداية في شرح البداية، برهان الدين أبو علي بن أبي بكر بن عبد الجليل المرغيناني، القاهرة: شركة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

(٨)

آراء السيّد المرتضى في كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي» لمايكل كوك، دراسة نقدية الباحث الشيخ مسن كريم ماجد الربيعي^١

الملخص

كتاب «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي» لمايكل كوك، هو في حقل الدراسات الاستشراقية المعاصرة، فقد نقل الأستاذ مايكل كوك آراء علماء الإسلام و من ضمنها آراء الإمامية بشكل عام و آراء السيّد المرتضى بشكل خاص، في مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في كتابين مهمين، الأول: الذخيرة في علم الكلام، والآخر: جمل العلم والعمل، وعلى أثر ذلك تتبّعنا الآراء المنقولة ومدى دقّتها وترجمتها لمعرفة الأمانة في النقل مع المطابقة مع المصادر التراثية للسيّد المرتضى ودقّة الإحالات، وقمنا بعملية نقدية لبعض ما انتهى إليه مايكل كوك من استنتاجات بعضها كانت خاطئة وغير صحيحة في الحكم على فكر السيّد المرتضى عليه السلام، كما هي عبارة «نصير الدين الطوسي» كلّما ذكر اسمه.

لقد أقرّ مايكل كوك بأهميّة المنظومة الإماميّة و اهتماماتها في مسألة

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واتساعها عند علماء وفقهاء الشيعة، وبالخصوص ما دونه السيد المرتضى في كتبه. والحق أن مايكل كوك كان عميقاً في دراسته، فقد تتبّع المصادر المختلفة والمهمة على كثرتها، ومنه يمكن معرفة عمق البحث الاستشراقي، فقد جاءت دراسته الضخمة في (٩١٠) صفحة، تناول الأفكار الإسلامية حول هذه المسألة عند جميع المدارس والاتجاهات.

قسّمنا البحث على مبحثين: الأول: تمهيد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الإمامية، والآخر: آراء السيد المرتضى في كتاب مايكل كوك.

أتمنى أن أكون قد أعطيت صورة متواضعة عن تفكير المستشرق مايكل كوك حول ما نقله في كتابه عن السيد المرتضى علم الهدى، والحمد لله رب العالمين.

المقدمة

هذا البحث بعنوان: «آراء السيد المرتضى في كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، لمايكل كوك». وهذا المستشرق هو أستاذ في قسم دراسات الشرق الأدنى بجامعة برنستون، خاض تجربة الكتابة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لتأثره بحادثة اجتماعية وأخلاقية وقعت في مدينة شيكاغو عام ١٩٨٨م، حيث اغتصبت امرأة في محطة قطار فرعية بحضور أشخاص عدة.

هذه الحادثة الاجتماعية هي الدافع الأساس للخوض في هذه الدراسة المعمّقة، لم يتحرّك أي أحد من الحاضرين، وكأن الأمر لا يهمهم برغم الاستغاثات المتكررة من الفتاة، ولهذا يشير بأن الإسلام يقدّم اسماً ونظرية لواجب أخلاقي هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومنه جاءت هذه الدراسة الضخمة و

العميقة، تناولت المدرسة الإمامية وغيرها من المدارس الإسلامية، وفي ضمنها استعرض مايكل كوك آراء الفقهاء والمتكلمين الفلاسفة حول هذا الفرض الذي هو يعبر عن انتظام المجتمع والتآلف بين أفرادها، فاهتم مايكل كوك بآراء السيّد المرتضى ونقل الكثير منها بما يعزّز دراسته.

وهذه الدراسة تنفعنا في معرفة عمق الدراسات الاستشراقية لتراثنا الشرّ و خصوصاً التراث الشيعي، وقد ذكر مايكل كوك أنّ الإمامية توثّق لنظرية النهي عن المنكر يفوق في تراثه واتّصاله ما عند أيّ فرقة أو مدرسة أخرى. وهذا الكتاب عموماً دراسة ضخمة جداً حول هذه الفريضة المهمة، نقلت منها آراء السيّد الفقهية والكلامية التي أودعت هذه الدراسة، ومنه يمكن الاستفادة من منهج البحث العلمي وكيفية الدعوة إلى دراسات أعمق وفق هذا المنهج المعاصر لإعداد دراسات وأبحاث من التراث تكون صالحة لمناهج تعليمية وميدانية و عملية في واقعنا الاجتماعي والسياسي والتربوي الأخلاقي، وهذه الدراسات لا زالت قليلة أو معدومة إلا من السرد التقليدي.

وبهذه المقدّمة أتمنى أن أكون قد أعطيت صورة لاهتمام المستشرقين بتراثنا الكلامي والفقهية، ممّا يجعل دراساتنا وأبحاثنا أكثر اهتماماً لتفعيل واقعنا الاجتماعي و تغييره نحو واقع أكثر تطوّراً وازدهاراً، من كلّ النواحي الثقافية والعلمية.

إنّ السيّد المرتضى علم الهدى كان محور الدراسات الفكرية العربية والإسلامية والغربية، وفي مختلف العلوم، في التفسير والحديث واللغة والأدب، وهو يحتاج إلى دراسات معمّقة بقراءات وأدوات معرفية معاصرة.

نتمنى أن تُخصّص دراسات حول حجم المعرفة التراثية للسيّد المرتضى علم الهدى وغيره من علمائنا في المدوّنات الاستشراقية؛ وذلك لأنّ الصورة عن التشيع تعيد انتاج الفكر المضادّ، و لم يطلّع كثير عن تراثنا الأصيل، أو بعبارة

المفكر إدريس هاني في كتابه محنة التراث الآخر: محنة الإمامية، إذ بدأ الاهتمام الجدي لآراء الإمامية اليوم أكثر من ذي قبل، والحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول: تمهيد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الإمامية

اهتمت المدونة الإمامية بهذه الفريضة اهتماماً بالغاً؛ لاتصالها بمصادرها القرآن و السنة الشريفة و سيرة النبي والأئمة عليهم السلام، و نقلت الآيات و الروايات و السير و التراجم جملة من التصرفات السلوكية النظرية و العملية لهذا النقد الصالح الواجب على كل أفراد المجتمع الإسلامي بلا استثناء، حسب الشروط التي وضعها الفقه الإمامي بطريقة كل بحسه، و ذكر المعروف و أقسامه و المنكر و أقسامه، و حدد الأهداف و الغايات الاجتماعية منه، و بين أهميته و آثار تركه على الأمة و المجتمع. و هناك صور رائعة و مواقف يشهد لها التاريخ و وقفات مارسها العلماء و الفقهاء و المحدثون و المفكرون و الأفراد تلبية لهذه الفريضة الاجتماعية، قال تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^١، و قال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^٢، و قال تعالى: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ... كَانُوا يَعْتَدُونَ * كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرِ فَعْلُوهُمْ﴾^٣، ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ﴾^٤، ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^٥، ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَآمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ

١. آل عمران: ١٠٤.

٢. آل عمران: ١١٠.

٣. المائدة: ٧٨ - ٧٩.

٤. التوبة: ٦٧.

٥. التوبة: ٧١.

و نَهَوْا عَنِ الْمُتَنَكَّرِ^١، «فِي بَيْتِ أَقِيمِ الصَّلَاةَ وَأُمُرٌ بِالْمَعْرُوفِ وَ إِثْمٌ عَنِ الْمُتَنَكَّرِ»^٢.

و جاءت أحاديث كثيرة في ذلك، منها ما أورده الكليني في كتابه الكافي بعنوان: «الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر»، و ذكر أكثر من عشرين رواية تتمحور حول هذه الفريضة، منها:

١- عن ابن عرفة قال: «سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: لتأمرن بالمعروف و لتنهين عن المنكر، أو ليستمعلنن عليكم شراركم فيدعو خياركم فلا يُستجاب لهم»^٣.

٢- عن الإمام الباقر عليه السلام: «يكون في آخر الزمان قوم يتبع فيهم قوم مراؤون يتقرؤون و يتنسكون، حدثاً سفهاء، لا يوجبون أمراً بمعروف و لا نهياً عن منكر...»^٤.

٣- في وصية للإمام علي عليه السلام: «لا تتركن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، فيولي الله الأمر شراركم ثم تدعون فلا يُستجاب لكم»^٥.

٤- عن النبي صلى الله عليه وآله: «لا يزال الناس بخير ما أمروا بالمعروف و نهوا عن المنكر و تعاونوا على البر...»^٦.

و المصادر الأولية من كتب الإمامية لا تخلو من هذه الأحاديث كثرة و قلة، التي تعدّ المصادر الأساسية مع القرآن الكريم لرسم نظرية الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، التي هي النقد الصالح أو النقد الاجتماعي أو الخدمة المجتمعية في تنظيم المجتمع، أو التعاون الاجتماعي وفق هذه النظرية المهمة التي تأثر بها مايكل كوك

١. الحج: ٤١.

٢. لقمان: ١٧.

٣. الكافي، ج ٥، ص ٥٥.

٤. نفس المصدر.

٥. من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ١٩١.

٦. المقنعة، ص ٨٠٧.

و غيره من المستشرقين، واهتمّ بها الفقهاء و علماء الكلام من فلاسفة الإسلام، و تشعّبت الآراء حولها و آليات تنفيذها، فقد كانت تؤدّي بشكل رسمي في عصر الدولة النبوية، و الرسول هو المحتسب الأول في فرض الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر بطريقة حضارية رائعة ربّما هو عكس ما نفهمه اليوم من تطبيقها، إنّ الرسول الكريم ﷺ كان حريصاً على تنفيذها و الحفاظ عليها في مستوى الرقابات المتعدّدة الذاتية و الاجتماعية و الاقتصادية و النفسية و السياسية و التربوية، و غيرها ممّا يحفظ تماسك المجتمع و تعاونه. أمّا في الجانب الاجتماعي الفردي و الجماعي، فهي ترقى للوجوب العيني أو الكفائي في العلاقات الاجتماعية اليومية. استفاد الفقهاء من الآيات و الروايات في تقنين هذه الفريضة وفق الظروف التاريخية و تطوّر و تنوّع المجتمع، و هي قابلة أن تقع في مراحل بين الشدّة و الخفّة في مجال التطبيق. ففي كتاب المقنعة للشيخ المفيد عنون الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر بعنوان خاصّ، ثمّ أورد آيتين و رواية عن النبي ﷺ و أخرى عن الإمام عليّ عليه السلام و ثالثة عن الإمام الصادق عليه السلام، ثمّ بدأ الشيخ بشرح هذه الفريضة.^١

و الشيخ المفيد هو أستاذ السيّد المرتضى و مؤسس مدرسة بغداد، و لمنزلته العظيمة في الفكر الشيعي الإمامي و اهتمامه بالسيّد المرتضى و الرضيّ و كذلك الشيخ الطوسي اهتماماً خاصاً، فكانت مدرسة بغداد آنذاك قد أنجبت هذه الأساطين في الفكر و الثقافة الشيعية، و بثّ الأسس و المرتكزات لهذه المدرسة (مدرسة أهل البيت عليه السلام)، و خلق نماذج فكرية نظرية و عملية، و هذا ما نلاحظه من الرجوع إلى كتبهم التفسيرية و اللغوية و الفقهية و الأصولية، و هو ما فعله مايكل كوك في موسوعته الكبيرة و المعاصرة، فقد حُفّظت هذه الأفكار و الآراء ليومنا هذا، و هذا هو النتاج المثمر و الخالد الذي لا يزول.

رَكَزَ مايكل كوك في موسوعته بما يخص آراء السيد المرتضى الفقهية على كتابين من كتبه المهمة:

١- الذخيرة في علم الكلام.

٢- جمل العلم والعمل.

و هذان الكتابان هما المحور في دراسة مايكل كوك، إذ أخذ منهما الآراء المهمة للسيد المرتضى وضمنها كتابه وناقشها، ولكنه وقع في إيهامات وردت في الخلط بين الرأي الإمامي وآراء المعتزلة، ونسب السيد المرتضى إلى المنظومة المعتزلية، وهو خطأ فاضح، و يكفي في رده كتاب المهم الشافي في الإمامة، وكذلك كتابه الانتصار، بما انفردت به الإمامية من آراء، وقد دافع السيد عنها بشدة.

ربما جاء الاشتباه من مترجمي السيد المرتضى في كتبهم، كالخطيب البغدادي في تاريخه، والصفدي في الوافي بالوفيات، وابن الجوزي في المنتظم، وابن حزم في الملل والنحل، على ما نقله صاحب روضات الجنات، ونسب إليه: أن القرآن مبذل، زيد فيه ونقص.

والحق أن السيد المرتضى لم يكن معتزلياً ولا رأساً في الاعتزال^١، وغاب عن مايكل كوك أن السيد قد دخل في مناظرات ومجادلات مع كبار المعتزلة، كالفاضي عبد الجبار وغيره ممن عاصره، ويبدو أن الأستاذ كوك قد اعتمد على من ترجم للسيد بلا مراجعة لتراجم الشيعة الإمامية له، فوقع في هذا الاشتباه كما وقع غيره من المتقدمين ولم يصحح خطأهم فيه. ويبدو أن المنظومة الاستشراقية تعتمد على الفكر المضاد الرسمي كمعلومات لجهلها بالمنظومة

الشيعية و حقيقتها، لا يعني أن الأفكار المتفقة كانت هي السبب في عدم التفريق في أيام السيد المرتضى بالذات، فقد اشتبه التفريق بينهما على البعض.

الإمامية يختلفون عن المعتزلة في مسائل عدة، و يتفقون معهم في مسائل منها: قولهم يخلق القرآن، و إن كلام الله تعالى محدث و ليس بقديم، و قولهم إن الله تعالى لا يرى لا في الدنيا و لا في الآخرة، و كذلك في أصل العدل و غير ذلك، إلا أن اشتراكهم مع المعتزلة في بعض المقالات و الاعتقادات لا يبرر القول بأنهم منهم، فالمعتزلة لها آراء و عقائد يتشاركون بها مع كافة فرق الإسلام، و يتفردون عنهم بعقائد و آراء أخرى، كما يميزون بعضهم عن بعض في كثير من الآراء.^١

اهتم السيد المرتضى بواجب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و ذكره في كتبه الكلامية، و كذلك المعتزلة الذين اعتبروه من أصولهم، في حين تراه سائر الفرق - مثل الإمامية و الأشعرية - من فروع الدين الفقهية، و لأهميته ذكر في بعض الكتب الكلامية، كما فعل السيد المرتضى في الذخيرة في علم الكلام، و جمل العلم و العمل.

إن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر يشكلان ركنين أساسيين من الأركان التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي.^٢

اهتم السيد المرتضى في مسألة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر في كتبه المتعددة فضلاً عن كتابيه اللذين كانا محل اهتمام مايكل كوك: الذخيرة و جمل العلم و العمل.^٣

و كتاب الذخيرة هو من الكتب المهمة في علم الكلام، فقد تضمن عدة مطالب

١. انظر: نفس المصدر، ص ٢٦.

٢. الشريف المرتضى متكلاً، ص ٢٩٤.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ٢٩٤ و ما بعدها.

مهمّة وعميقة في هذه المسألة، منها: الكلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الكلام في الإكراه وأحواله وما يتصل به، وغيرها.
 أمّا كتاب جمل العلم والعمل، فقد قسّمه السيّد المرتضى من حيث موضوعه إلى قسمين:

القسم الأوّل: في الكلام.

القسم الثاني: في الفقه.^١

ومسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ذكرها في القسم الأوّل.

المبحث الثاني: آراء السيّد المرتضى في كتاب «مايكل كوك»

إنّ استقرار مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الحقل الفقهي عند المتأخّرين ومتأخّري المتأخّرين، عدّت هذه الآراء فقهية، وإن كانت تُبحث من مسائل علم الكلام.

أشار مايكل كوك إلى رأي السيّد المرتضى المأخوذ من كتابه جمل العلم والعمل بقوله: «لكنّ عروضاً أخرى تجهل كلياً نسق المنازل الثلاث»، وهي: اللسان واليد والقلب، فقد ذكر السيّد المرتضى في كتابه هذا ما نصّه:

«و الأمر بالمعروف ينقسم إلى واجب و نذب، فما تعلّق منه بالواجب كان واجباً [و ما تعلّق منه بالنذب كان ندباً]»^٢. والنهي عن المنكر عبّر عنه السيّد المرتضى بقوله: «كلّه واجب عند الشرط؛ لأنّ المنكر لا ينقسم انقسام المعروف، وليس في العقل دليل على وجوب ذلك إلّا إذا كان على سبيل دفع الضرر، وإنّما المرجع في وجوبه إلى السمع، و شرائط إنكار المنكر أن يعلمه منكراً، و يجوز تأثير إنكاره، و

١. جمل العلم والعمل، ص ١٥.

٢. نفس المصدر، ص ٣٩؛ الشافعي في الإمامة، ج ١، ص ١١٣.

يزول الخوف على النفس و ما جرى مجراها، و لا يكون في إنكاره مفسدة»^١.
و نقل مايكل كوك عن السيد المرتضى في مسألة العقل و السمع، و اعتبر الإمامية
أميل إلى رأي جمهور المعتزلة، ثم قال: «و يظهر في مؤلفات المرتضى أولاً...»^٢، و
قد نقلنا هذا الرأي فيما سبق على أن العقل ليس له مدخلية في الوجوب، إلا أن
العقل يوجب دفع الضرر، و رجح السيد المرتضى أن الوجوب سمعي^٣.
إن فكرة التقسيم بالنسبة للمعروف الواجب و المندوب و المنكر فكله من باب
واحد، و المناكير يُنهي عنها كلها من دون تمييز. يقول كوك: «إن هذه الفكرة
ظهرت في المصادر الإمامية لأوّل مرّة عند المرتضى الذي ذكرها في ثلاثة من
كتبه»^٤، و لكنّه لم يذكر إلا اثنين: الذخيرة و جمل العلم و العمل في الهامش، و نقلنا
كلام السيد المرتضى، و هو موافق لما ذكره مايكل كوك، و كذلك ما نقله عنه في
قضية الشروط و ذكرنا ذلك.^٥

و نقل عن السيد المرتضى أن الوجوب سمعي و ليس عقلي؛ لأنه لو كان واجباً
بالعقل لم يرتفع معروف و لم يقع منكر، أو يكون الله تعالى مخلاً بالواجب، و
اللازم بقسميه باطل، فالملزوم مثله^٦، و عُدّت آراء السيد الفقهية سديدة، و وافقه
الفقهاء في بعض هذه الآراء^٧، لقد وقع مايكل كوك كما وقع غيره في عدم الفصل
بين الفكر الإمامي و الفكر المعتزلي، سواء معتزلة البصرة أو بغداد، فقد حصلت

١. نفس المصدر.

٢. الأمر بالمعروف، ص ٤٠٢.

٣. انظر: جمل العلم و العمل، ص ٣٩.

٤. الأمر بالمعروف، ص ٤٠٣.

٥. للمزيد انظر: نفس المصدر، ص ٤١٠؛ جمل العلم، ص ٣٩.

٦. انظر: مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ج ٤، ص ٤٧٠.

٧. للمزيد انظر: نفس المصدر، ص ٤٧٠ - ٤٧٦.

مناظرات و مجادلات في إثبات دعوى الطرفين عبر كتب و رسائل، فأين السيّد المرتضى من الاعتزال و هو إمامي صلب و مدافع عن عقيدته بقوة و شموخ يظهر في كتبه كافّة؟

و من الغريب قول مايكل كوك في الكلام عن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، هل هو فرض عين أم فرض كفاية، يقول: «هذا مجال آخر يرجح أن معظم قول الإمامية فيه مستمدّ من تراث معتزلة البصرة»^١، ثمّ يستدرك على كلامه هذا بقوله: «و إن تعدّر إثبات ذلك بالبرهان القاطع»^٢، كان عليه مراجعة كتب السيّد المرتضى الأخرى مع كتب أعلام الإمامية؛ لمعرفة الآراء الفقهية و الكلامية، و لكن ربّما يتفق الطرفان على مسألة، فهذا لا يعني أخذ الإمامية من المعتزلة أو العكس، مع أن الطرفين يسمّون بالعدلية.

و لم يُعرف السيّد المرتضى علم الهدى أو الشريف المرتضى بلقب ابن المرتضى الذي وضعه مايكل كوك، أو أن المترجمين قد أخطأوا في ذلك و لم يصحّحوا ذلك؛ لأنّ ابن المرتضى ينصرف إلى المهدي لدين الله أحمد بن يحيى المرتضى (ت ٨٤٠هـ) صاحب كتاب طبقات المعتزلة، و هذا الوهم في كلّ هوامش الاقتباس من كتابيه جمل العلم و العمل و الذخيرة في علم الكلام.^٣

أمّا ما يخصّ الكتاب المهمّ جداً للسيّد المرتضى الذخيرة في علم الكلام، فقد كان لمايكل كوك عدّة اقتباسات منه كانت الأكثر من الكتاب الأول، و مع أن المسألة قد ذكرها السيّد المرتضى في علم الكلام و هو ديدن العلماء آنذاك، ثمّ بالتدريج ذُكرت في الكتب الفقهية و بشكل مختصر جداً، وضع السيّد المرتضى

١. الأمر بالمعروف، ص ٤٠٥.

٢. نفس المصدر.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ٣٩٤، ٣٩٨، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٦، ٤٠٨، ٤١٠-٤١١ و ٤١٤.

هذا الموضوع في آخر كتابه، و بدأ بعبارة: «اعلم أنه لا خلاف بين الأمة في الأمر بالمعروف الواجب والنهي عن جميع المنكر، وإنما اختلفوا في جهة وجوبه، و هل هي العقل أو السمع؟»^١

ثم توسع هذا البحث كثيراً عند المتكلمين و الفقهاء بعد ذلك. إن كتاب مايكل كوك يعدّ من الكتب الشاملة و المستوعبة للتجربة الإسلامية، و بتعبير رضوان السيّد الذي قدّم له مقدّمة مهمّة من أنّه قراءة عميقة لروح الإسلام كلّ من منظور إشكاليات المسؤولية بين الدولة و المواطن في التجربة العالمية المعاصرة.^٢ أشار كوك إلى أنّ فكرة المنازل الثلاث أو مراتب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر غير منظر لها عند السيّد المرتضى.^٣

يشير كوك إلى إذن الإمام في استعمال اليد فيما يوجب أو يؤدّي إلى القتل أو الجرح، و في ضوء ذلك يعدّد العلماء الذين يذهبون إلى لابدّية الإذن و ممّن لا يشترطون الإذن، كالسيّد المرتضى^٤، فقد جاء في الذخيرة مانصّه: «و قد أنكر ذلك قوم و اعتقدوا أنّ الإضرار و الإيلام لا يكونان على هذا الوجه إلّا عقوبة، و إنّما يفعلهما الأئمة أو يفعل بأمرهم، و هذا ليس بصحيح»^٥. في الإحالتين كلام؛ فإنّ الإحالة الأولى غير دقيقة، ففي مطاوي كلامه - السيّد المرتضى في الذخيرة - ما يشير إلى المراتب بقوله: «و اعلم أنّ الغرض في إنكار المنكر هو أنّ لا يقع المنكر، فإذا أثر القول و الوعظ في ارتفاع المنكر، و جب أنّ لا يتجاوز إلى غيرهما، و إن لم يؤثر جاز أنّ يغلظ القول و يشدّد، فإن أثر لم يجز تجاوزه، و إن لم يؤثر و جب

١. الذخيرة، ص ٥٥٣ - ٦٠٤.

٢. الأمر بالمعروف، ص ٢٢ من مقدّمة الأستاذ رضوان السيّد.

٣. نفس المصدر، ص ٣٩٤.

٤. نفس المصدر، ص ٣٩٨.

٥. الذخيرة، ص ٥٦٠.

التجاوز إلى المنع و الدفع، و يحسن المنع و الدفع و يجبان إن أدّيا إلى الإيلاام المنكر عليه و الإصرار به و الإلتاف لنفسه بعد أن يكون القصد إلى أثر ارتفاع المنكر و أن لا يقع من فاعله و لا يقصد إيقاع الضرر، و يجري ذلك مجرى ما يدفع به أحدنا الضرر عن نفسه، في أنّه يحسن منه الإضرار بغيره على سبيل المدافعة»^١ يشير هذا النصّ إلى الانتظام المجتمعي و الحفاظ عليه بالردع القانوني و الشرعي و الاجتماعي، و كان على مايكل كوك الاستفادة من هذا النصّ للأسباب و العلل التي كتب فيها كتابه؛ أي إشاراته إلى الوضع الاجتماعي و عدم الاكتراث في الحادثة الأساسية التي وقعت في شيكاغو عام ١٩٨٨م أمام أعين الناس و لم يردع أحد عن ذلك المنكر، في حين أنّ المنظومة الإسلامية تعالج بهذه الفريضة هذا النوع من المنكر و بشدّة، إذ إنّ النصّ يشير إلى دفع المنكر و رفعه و مجالات التأثير و عدمه، و لا يمكن تصوّر من تنفيذه إلّا الواجب العقليّ أو السمعيّ (الشرعيّ)، على القولين فإنّ الضرر يجب دفعه و المنكر كذلك لتأثيره الاجتماعي؛ لأنّ هذه الفريضة بجوهرها كانت للنقد الصالح في المجتمع الإسلامي و انتظامه و حفظ أواصره الاجتماعية، و تحقيق المراتبة بين المسلمين أنفسهم في حفظ نظامهم الداخلي.

هذا النصّ يشير إلى الترتيب في المعالجة الاجتماعية و تحديد الغرض من النهي عن المنكر، هو أن لا يقع في المجتمع؛ لأنّ وقوعه بلا نهّي يؤدّي إلى التماذي و الغواية فالمرتبة الأولى: القول و الوعظ البسيطين ثمّ الشديدين، و الثانية: المنع و الدفع (اليد). و ما ذكره السيّد المرتضى إشارة واضحة للمراتب بخلاف ما أشار إليه مايكل كوك بتجاهل السيّد للمراتب، أمّا قضية إذن الإمام

فقد أجاب السيد المرتضى بقوله: «لأن ما يفعله الأئمة أو ما يفعل بأمرهم من العقوبات، لا يكون إلا مقصوداً إليه، والموضع الذي نتكلم عليه يخالف ذلك؛ لأنه لو لم يصل فيه إلى الإضرار والإيلام وإنما المقصد فيه المدافعة فيه والممانعة، فإن وقع ضرر فهو غير مقصود»^١.

قال السيد المرتضى: «الصحيح أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب بمجرد العقل...»^٢، وهنا يؤكد السمعية دون الوجوب العقلي^٣، وفي كتاب الذخيرة فصل القول في هل الوجوب عقلي أم سمعي؟^٤

وفي طبيعة النهي عن المنكر، هل هو فرض عين أم فرض كفاية؟ وعلى الثاني في عبارة كوك: «إن الشيخ المفيد ممثل تقليد المعتزلة البغداديين، والمرتضى ممثل البصريين»^٥، وهذا التقليد أو التمثيل بين الأستاذ والتلميذ غير دقيق وهم واضح؛ لأن الأستاذ (المفيد) من أعلام الإمامية التي تمتلك خصائص متميزة و مغايرة لخصائص الفكر الاعتزالي و تبعه تلميذه السيد المرتضى الذي دافع بشموخ عن منفردات الإمامية في المنظومة العقائدية والفقهية، فكيف انفصل الأستاذ عن تلميذه بمجرد أن نقل الخطيب البغدادي و من تبعه قضية الاعتزال المنقرض، فتارة أن الشيخ المفيد من معتزلة بغداد والسيد المرتضى من معتزلة البصرة، وتارة أخرى إلى معتزلة بغداد، وهو وهم واضح، غير مدروس دراسة عميقة لإبراز خصائص كل مدرسة، ففي القرن الخامس الهجري حدثت مساجلات ومناظرات شديدة بين المدرستين، ومصنفاتهم حفظت و وصلت

١. نفس المصدر، ص ٥٦٠.

٢. نفس المصدر، ص ٥٥٣.

٣. انظر: الأمر بالمعروف، ص ٤٠١.

٤. للمزيد انظر: الذخيرة، ص ٤٥٣-٥٥٥.

٥. الأمر بالمعروف، ص ٤٠٥.

إلينا، فكان لابد من الأستاذ كوك و المترجم لهذا النص الإشارة إلى هذا الوهم.

أكد السيد المرتضى بقوله على: «أن النهي عن المنكر من فروض الكفايات، و ربما ينتهي إلى أن يصير متعيناً على شخص واحد، و أن المقصد فيه أن لا يقع المنكر»^١، و أشار كوك إلى ما قاله السيد المرتضى في الذخيرة بقوله: «فمن جهة يسلم بعض القائلين بالكفاية بأنه يصير في حالات فرض عين»^٢، فيرى المعتزلة فيه كبير فائدة في إعزاز الدين، و لذلك أقرّ، و إن كان الرجل ممن يكون في تحمله لتلك المذلة إعزاز الدين حسن و إلا فلا، و على هذا يُحمل ما كان من الحسين بن علي عليه السلام، لما كان في صبره على ما صبر إعزاز لدين الله عز وجلّ، و لهذا نباهي به سائر الأمم، فنقول: لم يبق من ولد الرسول ﷺ إلا سبط واحد، فلم يترك الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر حتى قُتل في ذلك^٣، و هذا من المشتركات بين الإمامية و المعتزلة في هذه الفريضة، و ربما وقع الاشتباه و الخلط بين الاثنين.

اعتمد كوك في شروط التكليف في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر على ما وضعه السيد المرتضى، و عدّها كمرجع للمقارنة و ذكرها بالشكل الآتي:

- ١- العلم بالشرع: يجب على من اعتزم النهي عن المنكر بكونه منكراً.
- ٢- العلم بالاستمرار: يجب أن يحصل هناك إمارات الاستمرار على المنكر.
- ٣- جواز التأثير: يجب تجويز المنكر تأثير إنكاره في الإقلاع عن المنكر.
- ٤- لا ضرر على النفس: يجب أن يرتفع خوفه على نفسه إذا أنكر المنكر.
- ٥- لا ضرر على المال.
- ٦- لا مفسدة.

١. الذخيرة، ص ٥٦٠.

٢. الأمر بالمعروف، ص ٤٠٨.

٣. انظر: مذاهب الإسلاميين، ص ٧١.

هذا ما ذكره السيّد المرتضى في الذخيرة^١، ثمّ شرحها تفصيلاً. و عدّ مايكل كوك أنّ هذه الشروط أساسية للآحقين من العلماء، فإنّ قوائهم هي تنوعات على هذا النمط الأصلي، و يعيده بعضهم من دون تغيير مهم^٢. و من غريب قوله: «فقد كان المرتضى معتزلياً بصرياً»^٣، و هذا خطأ كبير وقع فيه مايكل كوك كما قلنا، فالمرتضى قد ردّ على المعتزلة و غيرهم، و هو واضح لمن يطّلع على كتبه المهمة في الفقه و الأصول و علم الكلام و الحديث.

حاول مايكل كوك المقارنة في قوائم العلماء و الفقهاء من الإماميّة مع قائمة السيّد المرتضى، و قد تتبّع كتب الكثير من العلماء المعاصرين للسيّد، و لكن لم يميّز بين معتزلة بغداد و البصرة و الإماميّة، فخلط خلطاً غريباً بينهما.

ذكر كوك أنّ السيّد المرتضى يرفض كلياً إجازة التعرّض في النهي عن المنكر لضرر في المال بالقول: إنّّه يحسن في بعض الحالات، و ينفي وجود أيّ مبرّر للتعرّض للقتل حتّى لإعزاز الدين^٤، ذكر السيّد المرتضى في الذخيرة في الشرط الرابع و الخامس - الخوف على النفس و الخوف على المال، ففي الشرط الرابع قوله: «فأمّا إذا كان في الصبر على القتل إعزاز للدين حسن الإنكار و لم يجب»^٥. و في الشرط الخامس و هو الخوف على المال: فالصحيح أنّه إذا غلب في ظنّه أنّ ظالماً يأخذ ماله - سواء كان المنكر عليه أو غيره - سقط عنه وجوب إنكار المنكر و زال أيضاً الحسن؛ لأنّ إنكاره يصير مفسدة من حيث يقع عنده قبيح لولاه

١. راجع: الذخيرة، ص ٥٥٥ - ٥٦٠.

٢. الأمر بالمعروف، ص ٤٠٩.

٣. نفس المصدر، ص ٤١٠.

٤. انظر: نفس المصدر، ص ٤١٤.

٥. الذخيرة، ص ٥٥٧.

لم يقع، وقد جمع و قارن بين الخوف على المال و الخوف على النفس، و ذكر: «و من هذا الوجه يُعلم قبح الصبر على القتل و إن كان فيه إعزاز للدين؛ لأنّ القتل ظلماً مفسدة، فلا يخرج من القبح لحصول إعزاز الدين فيه»^١.

و في الفقرة الأخيرة من اقتباسات مايكل كوك من آراء السيّد المرتضى الفقيهية و الكلامية حول إذن الإمام بقوله: «الاحتفاظ بمقولة إذن الإمام على الرغم من أنّه لا يستبعد أن تكون استمدّت من معتزلة بغداد الذين أزاحت آراءهم لاحقاً أفكار البصريين في ما يبدو لي، و أنّ المرتضى رفضها»^٢، و في هذا النصّ أيضاً وقع الخلط بين الأفكار المعتزلية (بغداد أو البصرة) و الفكر الإمامي و أصله، فقد أعطى السيّد المرتضى رأيه بقضية النهي عن المنكر المفضي للإضرار و الإيلاام بلا حاجة لإذن الإمام، و علّل ذلك بقوله: «لأنّ ما يفعله الأئمة أو ما يفعل بأمرهم من العقوبات، لا يكون إلّا مقصوداً إليه، و الموضوع الذي نتكلّم عليه يخالف ذلك، لأنّه لو لم يصل فيه إلى الإضرار و الإيلاام و إنّما المقصد فيه المدافعة فيه و الممانعة، فإن وقع ضرر فهو غير مقصود»^٣.

إنّ السيّد المرتضى علم الهدى لا يشترط إذن الإمام في ممارسة الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر.

الخلاصة

بعد هذه الجولة السريعة للآراء الفقهية و الكلامية التي نقلها الأستاذ مايكل كوك في كتابه الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر في الفكر الإسلامي التابعة للسيّد المرتضى علم الهدى، و وصل الباحث إلى النتائج الآتية:

١. نفس المصدر، ص ٥٥٨.

٢. الأمر بالمعروف، ص ٤١٦.

٣. الذخيرة، ص ٥٦٠.

أهمية فرض الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الواقع الاجتماعي و حفظ البنية و النظام الاجتماعي الإسلامي و تماسكه.

تأثر مايكل كوك في هذه المنظومة في حفظ العلاقات الاجتماعية و التدخل الفردي و الجماعي لردع الحالات الشائنة.

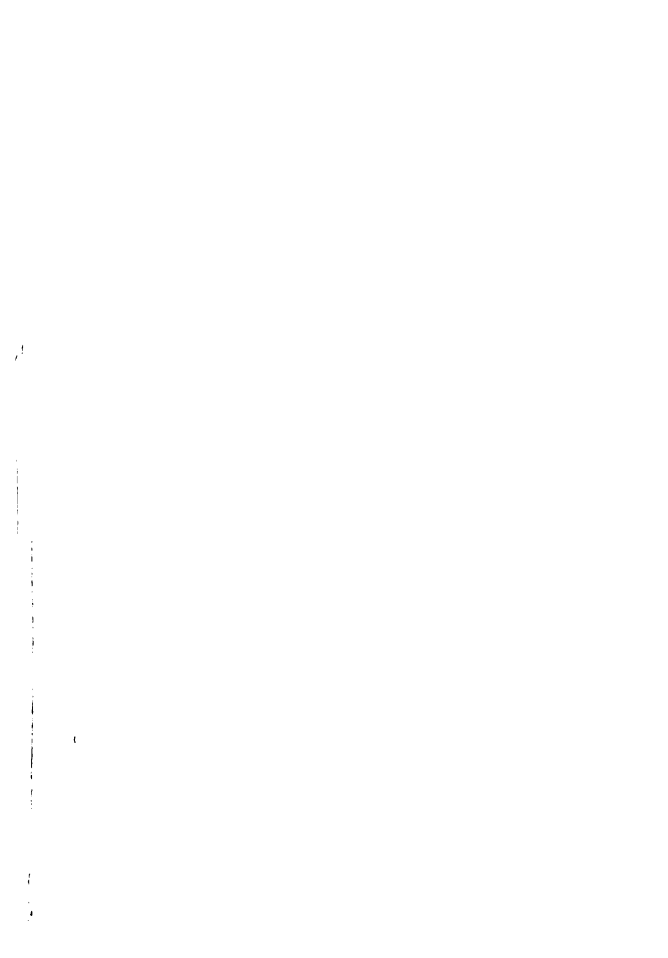
المسألة أقرب إلى أصول الإسلام و روحه، كما ذكرت في الأصول عند المتقدمين.

خلط مايكل كوك بين المعتزلة و الإمامية، فنسب السيد المرتضى لمعتزلة البصرة و هو وهم كبير.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، مايكل كوك، ترجم النص و راجعه على المصادر وقدم له: رضوان السيّد وآخرون، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠٠٩م.
٢. جمل العلم والعمل، السيّد الشريف المرتضى علم الهدى علي بن الحسين الموسوي البغدادي (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: أحمد الحسيني، النجف الأشرف: مطبعة الآداب، ١٣٨٧هـ.
٣. الذخيرة في علم الكلام، السيّد الشريف المرتضى علم الهدى علي بن الحسين الموسوي البغدادي (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: أحمد الحسيني، قم: جماعة المدرّسين، ١٤٣١هـ.
٤. الشافي في الإمامة، السيّد الشريف المرتضى علم الهدى علي بن الحسين الموسوي البغدادي (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: عبد الزهراء الحسيني، طهران: مؤسسة الصادق، ١٤٠٧هـ.
٥. الشريف المرتضى متكلاً، رؤوف أحمد السّمري، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية، ١٤٣٤هـ.
٦. الكافي، أبو جعفر محمّد بن يعقوب الكليني (ت ٣٢٩هـ)، تصحيح و تعليق: علي أكبر الغفاري، طهران: دار الكتب الإسلامية.
٧. مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، الحسن بن يوسف بن المطهر العلّامة الحلّي (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قم: مؤسسة بوستان كتاب، ١٤٢٣هـ.
٨. مذاهب الإسلاميين، عبد الرحمن بدوي، بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٨م.
٩. المقنعة، محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري البغدادي المفيد (ت ٤١٣هـ)، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم: جماعة المدرّسين، ١٤١٠هـ.
١٠. من لا يحضره الفقيه، أبو جعفر محمّد بن علي بن بابويه الصدوق (ت ٣٨١هـ)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٤هـ.
١١. المهذب، عبد العزيز ابن البرّاج الطرابلسي (ت ٤٨١هـ)، قم: جماعة المدرّسين، ١٤٠٦هـ.



(٩)

السيد المرتضى فقيهاً

الاستاذ الشيخ جعفر المهاجر

الملخص

في هذا المقال ينظر الباحث إلى التراث الفقهي للشيخ المرتضى، و بعد مروره على بعض الأطروحات للشيخ يطرح سؤالين هامّين: لماذا اتخذ الشيخ موقفاً منافياً لموقف فقهاء الشيعة عموماً؟ وهل كان مشروعه الفقهي خطوة إلى الوراء أم لا؟

تمهيد

من النادر - بل الفريد - أن نجد في سلفنا الصالح من أهل العلم مَنْ جمع في شخصه الأضداد، على النحو الذي استوعاه السيد المرتضى. ذلك أنّه كان - كما أستاذة الشيخ المفيد رضوان الله عليه - كلامياً بالدرجة الأولى، إلى جانب كونه فقيهاً ومُفسّراً ولغوياً وأديباً وشاعراً، إماماً في ذلك كلّه. وما يزال كتابه الشافي في الإمامة، الذي أعاد فيه - بلغته الرفيعة وبيانه العذب - صياغة النظرية الإمامية في هذا الباب، كتاباً لا غنى عنه في بابهِ. فضلاً عن كتابيه الكلاميين أيضاً تزيه الأئبياء والأئمة وتحقيق الإرادة، وكلاهما مطبوع. أمّا كتابه المطبوع أيضاً الغرر والدرر، المعروف أكثر بأُمالي السيد المرتضى، فهو كتاب فريد في بابهِ، بما حواه من طرائف وإشكاليات، تدلّ بمعالجتها على مقدرته

النقدية الفائقة، إلى إحاطة واستيعاب للمأثور. كل ذلك - كما هو الشأن دائماً في أعماله - تُزيّنه و تُحليه طلاوة لغته البالغة الجمال.

من الغني عن البيان أن بقاء الكثير من كتبه حتى اليوم - ونحن لم نذكر إلا بعضها - لدليل على احتفاء القراء بها جيلاً بعد جيل، على تنوع موضوعاتها و اختلاف مداركها؛ ذلك أن المعروف أن الإبداع و العبقرية في علم أو فن هي حسناء غيور، ليست تتعايش مع ما ينافسها. و لكننا هنا أمام عبقرية جامعة تكاملية، تسكنت فيها العلوم العقلية مع النقلية مع الموهبة الشعرية مع الإبداع الأدبي مع براعة المعالجة، فسبحان مُقسّم الأرزاق!

بيد أن إشكاليّتنا الكبرى معه هي حصراً في فقهه أو بالأحرى في فقاھته و هذا هو محط الكلام في ورقتنا إلى مؤتمركم الكريم.

نظريته في الحديث، مراجعة نقدية

فاجأ السيد المرتضى الوسط الإمامي الذي كان قد بدأ يرتاح من الالتباسات السابقة بين الحديث و الفقه، بين النص المنقول و النص المُستنبط، و بفضل إنجازات أستاذه الشيخ المفيد، و انحيازه الناجح إلى صفّ الفقه و الفقيه، فاجأه بنظرية غير مسبوقه، تضرب بمنطوقها، إن هو أعمل حقاً بكامل آليته و مآله، النتائج التي صرف السلف قروناً في إحكامها، و ذلك مقدّمة لإقامة آلية أرادها جديدة لعمل الفقيه، مبنية على قواعد مختلفة. فكأنه - بل إنه - بذلك يحاول أن يبنّي نظرية جديدة، لا تخرج فقط على مفهوم الفقه و الفقيه كما استقرّ على يدي أستاذه، و لكنّها أيضاً تقف سداً منيعاً بينه و بين مصدرٍ أساسي جدّاً في العمل ثم في الاستنباط، بالنحو الذي استنّه لأنفسهم السابقون منذ عصر الحضور، وصولاً إلى بدايات عصر الفقه الاجتهادي، هو النصّ المروي عن الأئمة، و ذلك تحت شعار أنّه دليل ظني لا يفيد علماً و لا عملاً.

هذه الأطروحة المذهلة في شجاعتها، تنتهي عند السيد المرتضى إلى القول بالتضمن، أنه يتعهد بأن يبنى فقهاً استدلالياً شاملاً، مبنياً على أحاديث يصفها باليقينية، ليس فيها شيء من أخبار الآحاد الظنية، و على إجماع الخاصة. (الخاصة هنا تعني الشيعة الخاصة دون العامة، بالإضافة إلى العلماء دون الجهال).^١

كيف ذلك؟

منطلق السيد إلى نظريته هو تصنيف «الخبر» دائماً بقول الخبر و ليس الحديث أبداً، تذكيراً بأنه ككل خبر يحتمل الصدق و الكذب، أما الحديث فإنه قد يُعلي من شأنه قليلاً، و ذلك ما لا يُناسب مقاصده (إلى متواتر و خبر آحاد أو خبر آحادي).

من الضروري أن نلاحظ بادئ ذي بدء، أن هذا التصنيف لم يكن من قبل جزءاً من اللغة الفنية و لا معمولاً به بين المُحدثين الإمامية؛ و ذلك لسبب بسيط هو أنهم لم يكونوا بحاجة إليه؛ لخلو الحديث الذي يتداولونه من المتواتر؛ لأن الأئمة - و هم المصدر الأول للحديث - لم يكونوا في الموقع الذي يتيح لهم أن يُخاطبوا بحديثهم الجمع الذي يستحيل توافقه على الكذب، ليروي هؤلاء ما استوعوه عن أحدهم إلى جمع مثله، و هكذا إلى أن يصل النص إلينا. و بذلك يكون الحديث قد تم له الشرط الأساسي لصفة التواتر، عند غير الشيعة و عند من أخذه عنهم من الشيعة الإمامية.

إن أول تعريف إمامي جامع مانع للمتواتر، نجده لدى الشهيد الثاني (ت ٩٦٥هـ/١٥٥٨ م) في رسالته الرعاية لحال البداية في علم الدراية^٢، و هو أول كتاب

١. «جوابات المسائل التَّبَائِيَّات»، ضمن رسائل الشريف المرتضى، ص ١٥.

٢. نفس المصدر، ص ٥٩. كذا الاسم في النشرة، و لكن المؤلف سماها في فاتحة الرسالة: البداية في علم الدراية (انظر: الذريعة، ص ٥٨).

إمامي في بابه، قال: «ما بلغت روائه من الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب، واستمر ذلك الوصف في جميع الطبقات حيث تعدد، بأن يرويه قوم عن قوم وهكذا إلى الأول، فيكون أوله في هذا الوصف كآخره، ووسطه كطرفيه، ليحصل الوصف، وهو استحالة التواطؤ على الكذب؛ للكثرة في جميع الطبقات المتعددة».

و نحن نعرف أن هذه الرسالة هي عبارة عن صياغة شيعية لمادة هذا العلم، كما هي لدى غيرهم ممن سبقوا إلى التصنيف فيه.

إذن، فهو قد نسج فيها على منوال غيره، فاهتمامه بإيراد تعريف دقيق للتواتر لا يحمل مغزى يمكن أن يأول إلى أن الأمر يهمه كفقيه، كل ما في الأمر - فيما نحسب - أنه وجده عند القوم فأورده.

لكن ما نستغربه أشد الاستغراب، أن المرتضى لا يهتم بإيراد تعريف للتواتر عنده كمثال الذي قرأناه عند الشهيد، بل يكتفي بإيراد أمثولاتٍ عليه، أراد منها رفع الاستغراب عن كثرة المتواتر، وأن ليس من الضروري كثرة الرواة في كل الطبقات بما يستحيل معه تواطؤهم على الكذب، بل يكتفي بكثرتهم في الطبقة الأخيرة فقط. و يضرب على ذلك مثلاً بأن قال: «كل واحد منا يسمع الأخبار ممن يُخبره عن عُمان و سجستان و البلدان التي ما شاهدها، فيعلم صدقهم إذا علم أن العادة لم تجئ في مثل من خبره عن ذلك بالكذب؛ لعدم جواز اتفاق الكذب و التواطؤ».^١ ثم إنه يضرب على ذلك مثلاً آخر أقرب إلى ما يُعالجه، هو «العلم بالنص الذي ينفرد به الإمامية»^٢، يعني مثال مسح الرأس و الرجلين في الوضوء دون الغسل، و حُرمة الفقاع... الخ. و هي معروفة.

١. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٣٣٨.

٢. نفس المصدر.

هذا الأسلوب الغريب في الاستدلال يتكرر منه كثيراً في كتاباته، و كأنه لا يعرف أن تلك الأمثولات ليست أخباراً تحتل الصدق والكذب، بل هي معلومات يقينية ليست محلاً للدليل بما هو متواتر أو غير متواتر، وإلا نكون كمن يطلب الدليل على كل شيء حتى لو كان من أوضح الواضحات. ثم إن المغزى في إيراد تلك الأمثولات في الكثير من كتاباته مكرراً ومُعِيداً، أنه لا يملك غيرها.

هذا يطرح سؤالاً: ماذا بشأن ما يختلف فيه فقهاء الإمامية أنفسهم و هو كثير؟ هل علينا أن نغض الطرف عنه، أو أن نصرف النظر عنها كما يفعل هو إذ يحصر أمثولاته فيما انفردوا به عن غيرهم من أرباب المذاهب؟ أم علينا حصراً أن نُعالجه بمقولاتي التواتر والإجماع، و هو بالتأكيد ليس محلاً لهما؟

السؤال كبير أمامنا إذ نذكر و نُذكر بأن الأئمة كانوا يُلقون أحاديثهم على أصحابهم، و يحثونهم على روايتها ونشرها، و يُشيدون بفضل من يستحق منهم الإشادة بأعماله في هذا السبيل، مع أنهم كانوا يعرفون حق المعرفة أن رواياتهم عنهم لن تكون من غير أخبار الأحاد، و لن يكون حظها من التواتر شيئاً مذكوراً. و على ذلك الأساس بنى كل من أتى بعدهم في عصر الغيبة - من محدثين و فقهاء - في كل ما عملوه تسجيلاً و نقداً و تبويباً و استنباطاً، في مسيرة بديعة هي من أروع مغامرات الفكر الإنساني.

بعد هذا كله يأتي السيد ﷺ ليقول و يا للغرابة: «و أما الطريق إلى معرفة خطاب الرسول ﷺ و الإمام ﷺ، فقد يكون بالمشافهة لمن يشهدهما، و يُعلم - ضرورة - إضافة الخطاب إليهما. و من نأى عنهما فطريقه إلى هذه المعرفة الخبر المتواتر الذي يُفضي إلى العلم»^١.

هذا النص لا يُسقط فقط كلّ الأحاديث المروية عن الأئمة جملةً وتفصيلاً، باستثناء ما هو متواتر عنده ممّا مثل به. بل إنّهُ يجرف معه كل الأصول المُستنبطة منها، و التي كانوا يُدرّبون أصحابهم عليها، ثمّ انتهت إلى القواعد الفقهيّة المعروفة و المعمول بها في الأصول العملية. مع أنّ من المعلوم و الثابت و المؤكّد أنّ الأئمة المتوالون عليهم السلام صرفوا جهوداً هائلاً في تلقينها و سماعها و تسجيلها و تبويبها و نقدها.

نظريته في حجّية الإجماع

مسألة الإجماع بوصفه «يجري في وقوع العلم مجرى التواتر و المشافهة»^١ غاية و طريقاً، لا تقلّ إثارة لعجبنا عن مسألة حصر الأخذ بكلام المعصومين بالمشافهة و التواتر، غاية بأنّ فائدته العلم، و طريقاً بأنّه يتضمّن رأي إمام العصر. أمّا مسألة العلم اليقيني بوصفه غايةً للفقيه، فإنّنا سنناقشها فيما سيأتي إن شاء الله. حجّية الإجماع باعتباره «حجّة في كلّ حكم ليس له دليل»^٢، فقد عقد لها فصلاً ضافياً، عالج فيه إثبات حجّية الإجماع بدخول الإمام فيه، ثمّ كيفيّة العلم بدخول الإمام في الإجماع.^٣

و الحقيقة أنّه بذل جهداً صادقاً في إثبات حجّية الإجماع، ذلك أنّ حجّيته دليلاً شرعياً لم تكن معنونة عند فقهاء الإمامية من قبل، تماماً كالتواتر، و للسبب نفسه؛ أي - بالنتيجة - أنّ التنظير و التأسيس لحجّيته يقع على عاتقه وحده. و عليه، فإنّه بعقليّته المنهجية الدقيقة، انبرى أولاً إلى تعريفه، حيث قال: «ليس المشار بالإجماع - الذي نقطع على أنّ الحجّة فيه - إلى إجماع العامة و الخاصّة و العلماء و

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر، ص ١٦.

٣. نفس المصدر، ص ١١ - ٢٠.

الجهال، وإِنما المشار بذلك إلى إجماع العلماء الذين لهم في الأحكام الشرعية أقوال مضبوطة معروفة»^١.

و هذا الكلام بوصفه تعريفاً صحيحاً و متيناً من حيث المبدأ، «من هذا الباب ينفذ مباشرة إلى إثبات الحُجَّةِ؛ «و هو أن يُعلَم عند عدم تمييز عين الإمام و انفراد شخصه ... يُوثَّق بأن قوله داخل في جملة أقوالهم».

توجيه

إِنَّ الرسول و الإمام إذا كان متميزاً متعيناً عُلِمَت مذهبهم و أقوالهم بالمشافهة أو بالتواتر عنه، و إذا كان مستتراً غير متميز العين - و إن كان مقطوعاً على وجوده و اختلاطه بنا - عُلِمَت أقوالهم بإجماع الطائفة التي نقطع على أن قوله في جملة أقوالهم، و إن كان العلمُ بذلك من أحواله لا يعدو إِمَّا بالمشافهة أو بالتواتر، و إِنما يختلف الحالان بالتمييز و التعيين في حالٍ، و فقدهما في أخرى^٢.

مما لا ريب فيه أَنَّ هذا التوجيه المبتكر - و الذي ستردّد كثيراً من بعده - يشهد لصاحبه بالمقدرة على الاستفادة من التنوعات الفكرية التي بين يديه و الجمع بينها أو بالأحرى تركيبها بما يؤدِّي إلى فكرة جديدة تماماً، لا يبدو لأوّل وهلة أَنَّها ذات علاقة بطرفيها. و هذه من أهمّ صفات الباحث، لا شكّ في أنّه استفادها من طول الممارسة في علم الكلام.

بيد أنّه (التوجيه) هو في النهاية افتراضي، ليس يستند إلى واقع محسوس أو دليل ملموس، بل على فرضيات ذهنية بحتة، هي أشبه بالتصورات و الخيالات. و من الذي يُثبت أَنَّ الإمام «المُستتر و غير المُتميّز العين» شارك في العمل الفقاهتي

١. نفس المصدر، ص ١٧.

٢. نفس المصدر، ص ١١.

بالنحو الذي يتولاه الفقهاء؟ ثم إن «العلماء الذين لهم في الأحكام الشرعية أقوالاً مضبوطة معروفة» و أقوالهم عنده بحق مادة الإجماع، معروفون بأسمائهم و سيرتهم و أنسابهم، فعلى أي أساس نقطع على أن قوله في جملة أقوالهم؟! فضلاً عن أن سيرة الأئمة في عصر الحضور تدلّ على أنهم لم يعملوا على بناء إجماعات، بل إنهم أداروا الحوار بين أصحابهم فيما هم فيه مختلفون، من ضمن سياسة تعمل على الحفاظ على حرّية الرأي و حقّ الخلاف و الاختلاف، و على ذلك ربّوا أصحابهم. إلى غير ذلك من ضروب النقود التي من السهولة بمكان أن تُوجّه إلى هذه الحجّة العجيبة الغربية.

أضف إلى ذلك أن فكرة أن «الإجماع حجة في كلّ حكم ليس له دليل»، حيث كلمة «دليل» هنا تعني عنده حصراً التواتر (طبعاً بالإضافة إلى حُجّة ظاهر الكتاب)، هذه الفكرة تقول بالتضمّن أنه (الإجماع) دليل من الدرجة الثانية، أو كما قد يُقال في لغة الفقهاء، دليل في طول التواتر و ليس في عرضه. و في هذا خُلف واضح، يجعل من قول الإمام - وإن يكن متضمناً و لكنّ وجوده مقطوع به عنده كما رأينا - دليلاً بهذه المثابة من الموقعية الأضعف.

و لو أننا شئنا أن نُساير السيّد المرتضى قليلاً في طريقة تفكيره في المقام، فسيكون علينا أن نقول دون تردد، أن الإجماع باعتباره متضمناً لقول إمام العصر، يجب أن يكون له الموقع الأول بوصفه دليلاً شرعياً، أو أنه على الأقل من درجة التواتر؛ لأنّ الاثنين ندان في الصفة، و ما هي إلا أنّهما كلاهما من قول الإمام قطعاً عنده.

السؤال الذي تطرحه مراجعتنا النقدية

بقي لدينا سؤال أخير من شقيين:

الأول: لماذا خرج السيّد المرتضى بنفسه و بمنهجه الفذّ - خروجاً يكاد يكون

جذرياً - عن المسار الطويل الذي سار وعمل عليه جميع أسلافه دون استثناء؟ مع أنه ثبت عملياً جدواه بما حققه من إنجازات باهرة، هو نفسه مدين لها، على الأقل بوصفه أحد ثمرات الخط التطوري الذي سار عليه الأئمة عليهم السلام وأصحابهم من قبل. الجواب اليقيني الوحيد الذي ينبغي أن يُقال عن هذا السؤال ومثله: الله تعالى أعلم؛ لأن السؤال هو عن النوايا.

ومع ذلك فإننا لا يمكن أن نغفل أن لغلبة المنهج الكلامي الفلسفي أثره البين - الذي لا تُخطئه العين الخبيرة الناقدة - عليه فقيهاً. إن العقل الذي أنتج الشافي في الإمامة وغيره من الأبحاث الكلامية البديعة، لم يستقل وينتحي جانباً في أعماله في الفقه وأصوله. ذلك هو موضع الخلف المنهجي الذي أوصله إلى العدمية فقيهاً. يُكرّر السيد ويُعيد أنه يسعى في فقهه إلى اليقين (العلم بحسب الكلمة التي تتكرر كثيراً في كلامه)، وأن كل ما سواه أو أقل منه إنما هو ظن لا يُفيد علماً ولا عملاً.

ولكن، هل من الممكن حقاً أن نبني فقهاً يقينياً استدلالياً شاملاً بأية وسيلة حتى إن نحن صرفنا النظر عن العيوب المنهجية الهائلة التي استعرضناها بإيجاز في نقدنا لمفهومي التواتر والإجماع عنده بوصفهما - عنده أيضاً - طريقتين حصريتين للعلم؟

و بتعبير آخر: هل من الممكن حقاً أن يكون الفقه علماً غير ظني؟ ثم - وهذا هو السؤال الأكثر أهمية - هل الظن كله وعاء واحد لكي يُقال بالمطلق ومن دون تمييز أنه «لا يُفيد علماً ولا عملاً»؟ أي سواء كان ظناً بدوياً ساذجاً خاضعاً للهوى والتقليد وما إليهما، هو حقاً ذلك الذي «لا يُغني من الحق شيئاً»، و «لا يُفيد علماً ولا عملاً»، أم كان ظناً اجتهادياً ناشئاً من استقراء الفقيه الأهل الأدلة المتوفرة لديه استقراءً شاملاً بحسب الوُسع، ومن ثم يبذل وُسعه في

إعمالها واستنطاقها، بما يؤدي إلى حصيلة اجتهادية ينتهي إلى صياغتها بشكل فتوى، هي بالفعل ظنية بالتأكيد، ولكن بالمعنى الذي قلناه، وشتان ما بين الظنين؟ ونقول في الجواب:

أولاً: إن علم الفقه لا يمكن أن يكون إلا ظنياً، باستثناء بعض أحكامه الثابتة بالضرورة، حاله في هذا حال كافة العلوم والمعارف الإنسانية، بل وحال الكثير من مسائل العلوم التجريبية. وما طلب اليقين فيه وفيها إلا من قبل طلب ما هو ضد طبيعة الأشياء.

الغاية من وراء تلك العلوم هي الوصول إلى نتائج لا ترقى فوق مستوى الظن بمختلف درجاته، ظن العارف طبعاً. وهي بالتأكيد لا تطمح إلى الوصول إلى اليقين القطعي، بل وليس ذلك من شأنها.

هذا، مع ضرورة مراعاة شرط أساسي، هو أن يكون سعي أربابها مقوداً وفق المناهج المقررة والخاصة بكل علم منها. الخروج عليها إلى غيرها دون دليل كافٍ ومقنع، يُثبت بالمحسوس أنه يمكن عن طريقها الوصول إلى نتائج مرضية بالنظر إلى الغاية المعلقة عليه، بحيث تسلك في نطاق الحركة التطورية للعلم، ذلك الخروج سيكون مغامرة غير مضمونة النتائج، بل قد تؤدي إلى إرباك الجهد المبذول في سياق تلك الحركة، مثلما حصل بالفعل جزاء مشروع الفقه اليقيني للسيد المرتضى.

ثانياً: إن علم الفقه هو بفرعيه الكبيرين: العبادات والمعاملات، تشريع يرمي إلى تنظيم شبكة العلاقات في المجتمع «ليقوم الناس بالقسط». إذن، فما من غنى له عن أن يتحرك بحركة ثابتة تطورية؛ أي مع تطور البنى الاجتماعية بكافة وجوهها، وأيضاً مع التطور الداخلي البنوي للعلم نفسه.

بهذا الاعتبار، فإن القول بأن غايته حصراً هي الوصول إلى أحكام يقينية، وكل

ما سواها لا يُفيدُ علماً ولا عملاً؛ أي بالتالي تجميد حراكه عند النتائج والأحكام المزعومة يقينية، هذا القول بالإضافة إلى استحالتها، هو بمعنى وثده ومنع تطوره، كما حصل لمذاهب أخرى تحت شعارٍ مشابه.

هذه كلها أمورٌ لم يلحظها السيد المرتضى في مشروعه، ولذلك فإنه سرعان ما اندثر، بل إننا نراه قد عجز عن الإقلاع.

إن أبلغ أمارَةٍ على ما نقول نراها في ضالة المادّة الفقهيّة في تراثه الغني والكبير، بل إننا نرى بالمُقارنة أنه قد صرف من الجُهد والعمل في سبيل الدفاع عن مشروعه الطموح، أكثر ممّا صرف في سبيل تنفيذه. وكتاباته الكثيرة في غير كتاب له وفي جوابات الأسئلة التي وُجّهت إليه في هذا النطاق، شاهد صدقٍ على ما نقول. واستناداً إلى هذه الملاحظة قلنا: إن مشروعه عجز عن الإقلاع.

أكثر من ذلك: على الرغم من الاهتمام والأهميّة الكبيرين اللذين علّقهما على الحديث المتواتر، فإننا لا نجد له كبير أثرٍ فيما عالجه من مسائل فقهيّة، وما أورده فيها من أدلّة على ما يذهب إليه. وفي هذا دليلٌ مبينٌ على أنه وإن يكن لا ريب إطلاقاً في حُجّة المتواتر، ولكنه أشبه بالأمانى جميلة في التغمّي، لكنّ نفعها مَرهون ومشروط بأن توجد بالفعل، وذلك ما لم يحصل للسبب الذي بسطناه قبل قليل.

مسألة الإجماع عنده أكثر تعقيداً. وقد عرضنا لها فيما سبق أيضاً، ونُضيف الآن أننا في هذا أمام مشكلة مفهوميّة سنطرحها بالسؤال التالي:

الثاني: ما هو معنى الإجماع عنده؟

يقول في جوابات المسائل التبتانيات أنه «إجماع العلماء الذين لهم في الأحكام الشرعية أقوالٌ مضبوطةٌ معروفة»^١، وقد أكد هذا المعنى في جوابات المسائل

الموصليات الثالثة، فقال: «هو إجماع الفرقة المُحقَّقة من الإمامية ... فإذا هم أطبقوا على مذهب من المذاهب علمنا أنه هو الحق»^١. ولكنه يقول أيضاً أنه «إجماع جماعة على بعض الأقوال يوثق بأن قوله (الإمام) داخل في جملة أقوالهم»^٢. هذا يشهد بأن مفهوم الإجماع عنده مفهوم متغير.

فهو، تارةً، ذو حُجِّيَّة ذاتية (التعريف الأول)، و ثانية أن حُجِّيَّته ناشئة من الثقة بأن قول الإمام داخل في جملة أقوالهم، و ثالثة أنه إجماع الفرقة المُحقَّقة، و رابعة أنه إجماع جماعة. و ربّما كان هذا الاضطراب على مستوى المفهوم، هو الذي منحه القدرة على أن يقول: «إن أصحابنا كلهم، سلفهم وخلفهم و متقدمهم و متأخرهم، يمنعون من العمل بأخبار الآحاد»^٣.

مما نعلم علم اليقين ليس فقط أنه كلام غير دقيق، بل أيضاً أن الصحيح عكسه تماماً، إلا إذا كان يقصد بـ «أصحابنا» من «لهم في الأحكام الشرعية أقوال مضبوطة معروفة» فقط، بما يُخرج كافة أهل الحديث عن الاعتبار؛ لأن هؤلاء عنده رُواة، و ليسوا أصحاب أقوال في الأحكام الشرعية.

النتيجة

الآن، و بعد أن سبرنا مشروع السيّد المرتضى في الفقه بمختلف جوانبه فيما نزع، نعود إلى تساؤل لا بُدَّ من طرحه في ختام هذه المُعالجة:

هل كان مشروعه ذاك خطوة إلى الوراء في الدرس الفقهي؟ آخذين بعين الاعتبار مناهج ابن الجُنيد و الإسكافي و الشيخ المُفيد من قبله، بصرف النظر عن درجة النجاح و الفشل فيها.

١. نفس المصدر، ص ٢٠٥.

٢. نفس المصدر، ص ١١.

٣. «جوابات المسائل الموصلية الثالثة»، ضمن رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٠٣.

نقول في الجواب : نعم وكلاً!

نعم، باعتبار أنه عطل تطور الفقه الإمامي لمدة ربع قرن على الأقل، و مجرد تعطيل التطور هو بنفسه خطوة إلى الوراء، خصوصاً و أنه هو نفسه لم ينتج إبانها إلا أعمالاً فقهية ضئيلة، لم يطل بها العمر قبل أن تندثر، حتى كتابه الفقهي جُزئياً الصغير حجماً جُمِل العلم و العمل، إن يكن قد بقي، فبفضل شرحي صاحبيه الشيخ الطوسي و ابن البراج الطرابلسي، اللذين تقاسما العمل على شرح الكتاب. هذا مع ضرورة ملاحظة أن استنكاف الطوسي عن شرح القسم الفقهي من الكتاب له معنى و دلالة موقف من فقه المرتضى إجمالاً.

و كلاً، باعتبار أن أعمال أستاذه الشيخ المفيد الباهرة الذكية في فقهه المتقدم، و ما لقيته من قبول و إقبال، هي خطوة واسعة إلى الأمام في تطور البحث الفقهي الإمامي، بعدها لم يعد بوسع أحد أن يُعيد عقارب الساعة إلى الوراء. و سيأتي زميله في الدراسة الشيخ الطوسي بكتابه الرائدین: تهذيب الأحكام و المبسوط ليستعيد الحركة التطورية العظيمة التي أطلقها أستاذه الشيخ المفيد. و من هذه النقطة تابع الفقه الإمامي تطوره الذي ما يزال عالماً حتى اليوم. إن في ذلك لعلبة.

قائمة المصادر

١. رسائل الشريف المرتضى، المجموعة الأولى، قم: مطبعة سيد الشهداء، ١٤٠٥ هـ.
٢. الذريعة إلى تصانيف الشيعة، العلامة الشيخ آقا بزرك الطهراني (١٣٨٩ هـ)، دار الأضواء بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٣ هـ.

(١٠)

أدلة ثبوت الأحكام عند الشريف المرتضى

الإجماع نموذجاً

البامث السيد نبأ الموسوي المصافي

الملخص

من الأمور التي يلمحها الباحث في تاريخ الحضارة الإسلامية، ما جادت به مدرسة أهل البيت عليه السلام من شخصيات جمعت مختلف الفضائل الإنسانية والسجاياء الروحية، وتبوأت ذرى أمجاد الدنيا ومراتب الدين، وأوتيت من التوفيق نصيبها غير منقوص.

وسيدنا المرتضى من نوادر الشخصيات، الذي ضمّ إلى سؤدد حسبه العلوي الوضاء، كثرة ما أسدى إلى الدين والمذهب من أياض بيضاء.

فهو من مراجع الشيعة الإمامية، الذي نهل من نعيم علمه العلماء الأوائل والأواخر، وبرع في طائفة صالحة من العلوم والمعارف، فكان في الفقه إماماً، وفي أصوله مؤسساً، وفي الكلام منظرّاً، وعلى قواعد البيان العربي متسلطاً، وفي مسالكه مرجعاً، وفي تفسير كتاب الله العزيز قدوة، يدلك على ذلك اتّخاذه من داره الواسعة مدرسة عظيمة ضمت الكثير من طلاب العلوم، على اختلاف فروعه و صنوفه: فقهاً وأدباً و تفسيراً، و علوماً آخر كانت محطّ اهتمام أهل العلم، كعلم الفلك، و

الحساب. وكان اسمها (دار العلم) بعض صفاتها، إذ خصص فيها - بالإضافة إلى ما تقدم - مجلساً أعدّه للمناظرات العلمية، التي كشفت النقاب عن حقائق خافية، وأزاحت حجب الشك والجهالة عن قضايا مشككة ببيانات ضافية، وكان لمزبره على صحائف القراطيس صولات وجولات، حتى ضرّجها بمداذه الذي غدا زيتاً يضيء سبل سالكي طريق العلم والمعرفة والحقيقة.

وكان على علوّ قدره لدى العلماء، وسموّ مقامه في ميادين الفنون والمعارف، من الفروع الباسقة للشجرة العلوية والدوحة الهاشمية، والمبرز في الأسرة المحمدية الشريفة، فقد تولّى نقابة الطالبين في الشرق والغرب، وإمارة الحجّ والحرمين، والنظر في المظالم والقضاء، وبقي على ذلك حتى وفاته ٧٩٠هـ.

ولا يهمننا فيما نسطّر من كلمات نقدّم بها لشخصية السيّد المرتضى أن نتعرّض لتفاصيل سيرته ودقائق فصول حياته، وليس ذلك داخلاً في موضوع بحثنا، بل جلّ ما يهمننا أن نوجّه بعض الأضواء على الجانب العلمي في حياة المرتضى بمقدار لا يتعدّى الإطالة، ويكون مقدّمة لما يحوي هذا البحث بين طياته من فصول.

ولطبيعة البحث الذي اخترناه عن السيّد المرتضى في طرق إثبات الحكم الشرعي بصورة عامة والإجماع بصورة خاصة، كان البحث متوزعاً على فصول ثلاثة، تأتي متتابعة حسب تسلسلها المنطقي في البحث.

الفصل الأول: منهجه العلمي في الاستدلال

عُرف عن السيّد المرتضى اعتماده المنهج العقلي الذي يُخضع النصّ لحكم العقل القطعي في الاستدلال في مختلف المسائل، وذلك باعتبار عدم المعارضة بين

العقل والنقل في عالم الثبوت والحقيقية. ويستمد المنهج العقلي حجته و شرعيته من كونه يورث القطع واليقين، وقد عُرف عن القطع بأن حجته ذاتية. ولأجل ذلك، إذا ثبت حكم من الأحكام بالدليل عنده، فلا يضره - حيثئذٍ - خلاف المخالفين، «فإن الباطل هو العاري من الحجج والبيّنات، البري من الدلالات، فأما ما عليه دليل يعضده وحجة تعمده، فهو الحقّ اليقين، ولا يضره الخلاف فيه وقلة عدد القائل به، كما لا ينفع في الأول الاتفاق عليه، وكثرة عدد الذاهب إليه، وإنما يُسأل الذاهب إلى مذهب عن دلالة على صحته، وحجته القائدة له إليه، لا عمّن يوافقه فيه أو يخالفه»^١.

وقد تفرّع على هذا المنهج العلمي للشريف المرتضى أمور ونتائج شتى في فروع العلوم التي كتب فيها، منها نتائج عامة ظهرت في صنوف ما يكتب، ومنها نتائج خاصة بكل علم.

أولاً: النتائج العامة

من النتائج العامة المترتبة على منهجه:

١- الأخذ بظاهر النص من كتاب أو سنة معتبرة، إن كان مجرداً من القرائن الصارفة عن ظاهره، وإلا فيحمل على مؤدى ما يقترن به من قرائن نقلية أو عقلية، لفظية أو معنوية؛ إذ لا بد من الاحتفاظ بظاهر الأدلة الموجبة للعلم، وعدم طرحها، إذا كان لها محمل صحيح ووجه جمع يمكن من خلاله رفع التناقض.

٢- آيات القرآن الكريم، يفسر بعضها بعضاً، و يقرن بعضها البعض.

٣- السنة القطعية تقرن القرآن، باعتبار إفادة كل منهما العلم، و تفسره؛ كونها ناظرة إلى المضمون القرآني، فتقيّد مطلقه، وتخصّص عمومه، و تبيّن مجمله.

٤- الأثر المنقول لا يعارض صريح القرآن، حتّى ولو كان صحيحاً وفق قواعد علمي الرجال و الحديث، فإذا لم يمكن تأويله، تسقطه المعارضة من الاعتبار؛ لقطعية الدلالة القرآنية الصريحة.

٥- جواز تأويل النصوص عند وجود ما يقتضيه حين لا يمكن - عقلاً - الأخذ بظاهرها.

٦- الحمل على المجاز مع وجود القرينة الداعية لذلك، و الحمل على الحقيقة مع عدمها.

٧- تفسير المتشابه بالمحكم، أو تأويله في ضوء المعقولات المرعية، كون المحكم لا يحتمل الخلاف، خلافاً للمتشابه.

٨- إذا تسلّل إلى الدليل العقلي الاحتمال و المجاز، سقط عن الحجّة، بل كان وصفه بـ«العقلي» مسامحة.

ثانياً: النتائج الخاصة

و أمّا النتائج الخاصة، فقد ألقى منهجه العقلي بظلاله على مسالكة التي كتب فيها في علوم الكلام و الفقه و الأصول:

١- أمّا في علم الكلام، فقد بحث الشريف المرتضى الكثير من المباحث الكلامية، سواء في مرحلة إثبات المبتنيات و الآراء العقدية، أو مرحلة الدفاع عنها، و ردّ الشبهات التي تورّد عليها بالدليل العقلي.

و قد برزت قوّته الكلامية، و شدّة صلاته الوثيقة بآراء المتكلّمين المتقدّمين عليه و المعاصرين له، نقضاً و إبراماً و مناقشة، لا سيّما أنّه توسّع في بعض الأبحاث الكلامية توسّعاً لم يسبق إليه، مع عمق في البحث، كببحث الإمامة و العصمة و ما شاكل ذلك، مع إكثاره من الشواهد القرآنية و الحديثية، و جمعه

للآراء المختلفة، فلا يدع ما يمكن الاستدلال به إلا جعله شاهداً يقيمه لدعم مذهبه وتقوية معتقده، وكتابه الشافي والذخيرة خير شاهد على ذلك، فهما من أعمق الكتب الكلامية الشيعية وأرسخها في تلك العصور.

٢- وأما في الفقه، فقد كان ﷺ الفقيه الأعرف بأصول الاستدلال بالكتاب والسنة، ووجه التأويل في الآيات والروايات. وتجلّى منهجه العلمي في تطبيقاته الفقهية بما يأتي:

(أ) كان في جميع كتبه ورسائله مجتهداً صرفاً، قليل التعلّق بالأخبار، كثير الاستدلال بالأدلة العقلية المتّفكة مع الكتاب والسنة، وأما أخبار الأحاد فهي في نظره من الأدلة الظنية التي لا توجب علماً ولا عملاً، وكتب في ذلك رسالة يقيم على ما يذهب إليه الأدلة، ويدفع ما يستدلّ به خصومه.

(ب) إخضاع الفقه للقواعد الأصولية في طريق الاستنباط، في حين كان قبله متعلّقاً في استدلالاته بالأخبار، ومتقيّداً بإطار حديثي غير مركّز على أسس الاستدلال والتعمّق الأصولي. وفي الفترة التي سبقت عصر المرتضى، كانت فكرة تطبيق القواعد الأصولية في الفقه ممّا لم تأنس أذهان الفقهاء به حينذاك، فكانوا يرون في هذا خروجاً على عرفهم العامّ وطريقتهم في عملية الاستنباط، من اعتمادهم على الأخبار بالدرجة الأساس، إلّا أنّ هذه الطريقة أصبحت مأنوسة لهم فيما بعد المرتضى. وتظهر طريقته هذه في كتبه الفقهية كلّها.

(ج) تشبّهه بالإجماع، وادّعاؤه تحقّقه في الكثرة الكاثرة من المسائل التي يبحث فيها. وقد أوضح طريقة الإجماع وأسهب في شرحه، واحتجّ به في أكثر المسائل.

(د) امتيازه بلون جديد في طريقة الفتيا، وهو الإفتاء بمتون الروايات مع حذف أسنادها، والكتابة على هذا النمط، مع إعمال النظر والدقّة في تمييز الصحيح عن الزائف، وإخراج المسائل الفقهية من قالب الرواية والحديث وإيراد

السند، إلى صورة الفتوى، وإعمال الصناعة الفقهية بديلاً عن الاختصار على نقل النصوص الحديثية.

فخرج بطريقته هذه في عرض فتاواه من أسلوب النقل المجرد لمتون الروايات، إلى استنباط الحكم منها حسب فهمه، ثم عرضه كفتوى على من استفاه أو من قلده في دينه. فخرج الفقه - في ظاهره - عن صورة نقل الرواية، و اتخذ لنفسه شكل الفتوى المحضة.

و أول من فتح هذا الباب من علماء الإمامية هو والد الشيخ الصدوق علي بن الحسين بن موسى بن بابويه، المتوفى عام ٣٢٩هـ.

هـ) تفكيك و تمييز القواعد الفقهية عن القواعد الأصولية، و تسلط الأضواء على كل منهما بشكل مستقل و منحاظ: تدويناً و تدريساً، و نقداً و تحكيمياً. و كان وليد ذلك تفريع الفروع الفقهية و بسطها، و معارضتها بالأراء الفقهية عند العامة، و الذي يعدّ البذرة لتأسيس الفقه المقارن، و البدء بالبحث الفقهي المقارن في مسائل الخلاف مع المذاهب الأخرى، كما يبدو ذلك جلياً في كتابيه: الانتصار و الناصريات، و غيرهما من الرسائل.

٣- و أمّا في أصول الفقه، فقد تجلّى منهجه واضحاً في تحقيق المسائل الأصولية في كتبه الأصولية المتعدّدة، كما في: مسائل الخلاف في أصول الفقه، و مسائل منفردات في أصول الفقه، و إبطال القياس، و الذريعة في علم أصول الشريعة. و قد استدلّ على آرائه الأصولية و نقض آراء المخالفين له بالأدلة المعتبرة، ففتح بذلك آفاقاً جديدة في طريق الاستنباط الفقهي، لم يتطرّق إليها الفقهاء قبل عصره.

و يبدو الذوق الأصولي التجديدي وفق منهجه العلمي واضحاً من خلال تمييز القواعد الكلية الأصولية، و إدراجها ضمن أبوابها بصورة منفردة و مستقلة عن

بعضها البعض: أدبية أو عقلية أو شرعية أو غيرها، كما يبدو ذلك جلياً في كتابه الأصولي الذريعة إلى أصول الشريعة.

٤- وفي تفسير الكتاب العزيز، امتاز عصره بانفتاح كبير في ميادين الفكر القرآني، ونشأت وترعرعت - إلى جانب تفسير القرآن الكريم - بقية علوم القرآن، وهي مسائل أساسية لا بد منها في البحث القرآني لأي باحث في القرآن الكريم، من قبيل: الإعجاز، والناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه.

وكان للشريف المرتضى دور أساسي في تجاوز تفسير القرآن بالرواية والنقل، التي كانت سائدة قبل عصره، ليبدأ بممارسة الاجتهاد والرأي في تفسير كتاب الله، ويساهم في تطوير وإثراء علوم مهمة، كالفقه والعرفان والفلسفة والأدب والرواية والأخلاق، وغيرها. وقد سمعت قول الدكتور عبد الرزاق محيي الدين في أدب المرتضى آنفاً: «أنه كان في طليعة المفسرين للقرآن الكريم بالرأي من الشيعة، فقد كان غالبهم مفسرين بالأثر من قبل ذلك».^١

الفصل الثاني: أدلة ثبوت الأحكام

١- في المسائل الاعتقادية

عُرف عن الشريف المرتضى اعتماده في إثبات المسائل الاعتقادية على الأدلة العقلية التي تورث القطع واليقين، وما يكون طريقاً للعلم، وأما ما يرد من الأخبار التي لا تورث علماً ولا يقيناً ولا توجب عملاً - وهي أخبار الأحاد المجردة - فلا بد من إخضاعها لأدلة العقول وإجرائها على ميزانه؛ لأن العقل لا يعطي الشرعية لأخبار الأحاد - بما يقتضيه من الأحكام - بحيث يجعله علماً وطريقاً إلى الواقع، بل أكثر ما توجه به - مع السلامة التامة - الظن، فإن كان لها طريق معقول

١. أدب المرتضى من سيرته و آثاره، عبد الرزاق محيي الدين، ص ١٣٢ (٦٢).

للتأويل أولت، وإلا فلا عبرة بها.

ولا يختص هذا التحكيم العقلي بالأخبار، بل حتى ظواهر آيات القرآن الكريم، فإن وافقت ظواهر الآيات الدليل العقلي، وإلا يرجع عن ظواهرها لو لم تحتمل تأويلاً يساعد عليه العقل. قال في تنزيه الأنبياء: «قد بينا بالأدلة العقلية التي لا يجوز فيها الاحتمال ولا خلاف الظاهر، أن الأنبياء ﷺ لا يجوز عليهم الكذب، فما ورد بخلاف ذلك من الأخبار لا يلتفت إليه، ويقطع على كذبه إن كان لا يحتمل تأويلاً صحيحاً لائقاً بأدلة العقل، فإن احتمل تأويلاً يطابقها تأويلها، ووفقنا بينه وبينها. وهكذا نفعل فيما يروى من الأخبار التي تتضمن ظواهرها الجبر والتشبيه»^١.

و قال في أماليه: «أن المعول فيما يُعتقد على ما تدل الأدلة عليه من نفي وإثبات، فإذا دلت الأدلة على أمر من الأمور، وجب أن نبني كل وارد من الأخبار - إذا كان ظاهره بخلافه - عليه ونسوقه إليه ونطابق بينه وبينه، ونجلي ظاهراً إن كان له، ونشروط إن كان مطلقاً، ونخصه إن كان عاماً، ونفصله إن كان مجملاً، ونوفق بينه وبين الأدلة من كل طريق اقتضى الموافقة وآل إلى المطابقة. فإذا كنّا نفعل ذلك ولا نحتمل في ظواهر القرآن المقطوع على صحته، المعلوم وروده، فكيف نتوقف عن ذلك في أخبار آحاد لا توجب علماً ولا ثمر يقيناً؟ فمتى وردت عليك أخبار فاعرضها على هذه الجملة وابنها عليها، وافعل فيها ما حكمت به الأدلة وأوجبه الحجج العقلية، وإن تعدّر فيها بناء وتأويل وتخريج وتنزيل، فليس غير الأطراح لها وترك التعرّيج عليها»^٢.

١. تنزيه الأنبياء، الشريف المرتضى، ص ٤٤ - ٤٥.

٢. أمالي الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٢٥٠.

موقف السيد المرتضى من المحدثين

لَمَّا كَانَ الشَّارِيفُ الْمَرْتَضَى مِنْ رَوَادِ الْمَسْلَكِ الْعَقْلِيِّ، كَانَ لَهُ مَوْقِفٌ مِنَ الْمَحْدِّثِينَ الَّذِينَ يَكْتَفُونَ بِظَاهِرِ نَقْلِ الْأَخْبَارِ، مِنْ دُونِ تَمْحِصٍ وَلَا تَحْقِيقٍ، بِاعْتِبَارِ عَدَمِ إِيْجَابِهَا عِلْمًا وَلَا عَمَلًا، فَاتَّهَمَهُمْ بِعَدَمِ مَعْرِفَةِ الْحَقِّ فِي الْأُصُولِ، وَأَنَّ اعْتِقَادَهُمْ فِيهَا مِنْ غَيْرِ حُجَّةٍ وَلَا نَظَرٍ، وَإِنَّمَا كَانَ تَعْدِيلُهُمْ لِلْأَخْبَارِ مُعْتَمِدًا عَلَى التَّقْلِيدِ وَالتَّسْلِيمِ وَالتَّفْوِيضِ، حَتَّى تَسْلُلَ الْخُلَلُ وَالنَّقْصُ إِلَيْهِمْ فِي مَوَاضِعٍ كَثِيرَةٍ، وَتَطْرُقَ إِلَيْهِمُ الضَّعْفُ وَالْوَهْنُ فِي الْعَدِيدِ مِنْ مَأْثُورَاتِهِمْ وَنُقُولِهِمُ الرَّوَايَةِ، إِلَى حَدِّ كَادَ يَأْتِي عَلَى الثِّقَةِ التَّامَّةِ بِكُلِّ مَا رَوَوْا، وَ مَا اسْتَظْهَرُوهُ فِي بَحْوثِهِمُ الرَّوَايَةِ، خَاصَّةً مَعَ وَجُودِ التَّنَاقُضِ وَتَضَارُبِ الْأَقْوَالِ وَالْمَعْتَقَدَاتِ الَّتِي يَحْمِلُونَهَا، بَلْ قَدْ نَشَهِدُ تَضَادًّا فِي مَا نَسَبَ إِلَى رَاوٍ وَاحِدٍ.

فَكَانَ ذَلِكَ مِنْ عَوَامِلِ زَوَالِ ثِقَةِ الشَّارِيفِ الْمَرْتَضَى بِهِمْ أَوْ بِالْأَكْثَرِيَةِ السَّاحِقَةِ مِنْهُمْ، وَمِنْ دَوَاعِي التَّثَبُّتِ وَإِمْعَانِ النَّظَرِ فِي أَخْبَارِهِمُ الَّتِي يَنْقُلُونَ، فَمَا يَكُونُ مِنْ خِلَافٍ فِي مَرْوِيَاتِهِمْ لَا يُلْتَفَتُ إِلَيْهِ بَعْدَ مَنَافَاتِهَا لِأَدْلَةِ الْعُقُولِ. قَالَ فِي خِلَافِ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ لِلْإِجْمَاعِ: «لَا اعْتِبَارُ بِهَذَا الْخِلَافِ، سَالِفًا كَانَ أَمْ حَادِثًا مُتَأَخِّرًا؛ لِأَنَّ الْخِلَافَ إِنَّمَا يَفِيدُ إِذَا وَقَعَ مِمَّنْ يُمَثِّلُهُ اعْتِبَارُ فِي الْإِجْمَاعِ مِنْ أَهْلِ الْعِلْمِ وَالْفَضْلِ وَالدِّرَايَةِ وَالتَّحْصِيلِ، وَالَّذِينَ خَالَفُوا مِنْ أَصْحَابِنَا فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ عَدَدٌ يَسِيرٌ مِمَّنْ لَيْسَ قَوْلُهُ بِحُجَّةٍ فِي الْأُصُولِ وَلَا فِي الْفُرُوعِ، وَلَيْسَ مِمَّنْ كَلَّفَ النَّظَرَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، وَلَا فِيمَا هُوَ أَجْلَى مِنْهَا؛ لِقُصُورِ فَهْمِهِ وَنَقْصَانِ فَطْنِهِ.

وَمَا لِأَصْحَابِ الْحَدِيثِ الَّذِينَ لَمْ يَعْرِفُوا الْحَقَّ فِي الْأُصُولِ وَلَا اعْتَقَدُواهَا، بِحُجَّةٍ وَلَا نَظَرٍ، بَلْ هُمْ مُقَلِّدُونَ فِيهَا وَالْكَلَامُ فِي هَذِهِ الْمَسَائِلِ، وَلَيْسُوا بِأَهْلٍ لِنَظَرِ فِيهَا وَلَا اجْتِهَادٍ، وَلَا وَصُولٍ إِلَى الْحَقِّ بِالْحُجَّةِ، وَإِنَّمَا تَعْوِيلُهُمْ عَلَى التَّقْلِيدِ وَالتَّسْلِيمِ وَالتَّفْوِيضِ»^١.

و يدعم رأي الشريف المرتضى ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام فيما يناسب المقام، قوله عليه السلام: «عقلوا الدين عقل وعاية ورعاية، لا عقل سماع ورواية، فإن رواة العلم كثير، ورعائهم قليل»^١.

و قال في جواب المسائل التّبانيات، في حجة خبر الواحد وعدمه: «ودعنا من مصنفات أصحاب الحديث من أصحابنا، فما في أولئك محتجّ، ولا من يعرف الحجة، ولا كتبهم موضوعة للاحتجاجات. فإنك بعد هذا لا تجد موضعاً شهد بصحة دعواك»^٢.

نعم، يمكن إيراد الأخبار التي ينقلها المخالفون للاحتجاج عليهم، و من باب الإلزام بما يدينون به من أخبارهم، وإلا فقد جرت عادة الشريف المرتضى و ما نسبته هو إلى أصحابه من الإمامية، اعتمادهم من الأدلة على ما يورث العلم، كالاستدلال بظواهر الكتاب و السنة القطعية. قال عليه السلام: «لأن أصحابنا إنما جرت عادتهم بأن يحتجوا على مخالفهم في مسائل الخلاف التي بينهم، أما بظواهر الكتاب و السنة المقطوع بها، أو على سبيل المناقضة لهم و الاستظهار عليهم، بأن يذكروا أن أخبارهم التي رووها - أعني مخالفهم - و أقيستهم التي يعتمدونها تشهد عليهم»^٣.

٢- في المسائل الفقهية

اعتمد السيد المرتضى في الاستدلال على ثبوت الأحكام الفقهية بما يورث العلم و اليقين، و هذا البناء الذي سار عليه في الاستدلال الفقهي و إن كانت روحه موجودة في إثبات المسائل الكلامية و العقائدية كذلك، إلا أن الأدلة في مسائل

١. نهج البلاغة، ج ٢، ص ٢٣٢.

٢. رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٧.

٣. نفس المصدر.

الفقه وما يكون طريقاً في ثبوت الأحكام الفقهية أوسع، كما أن فروعه أكثر. أما طرق إثبات الحكم الشرعي في المسائل الفقهية عند السيد المرتضى في أي مسألة من مسائل الشرع، فيمكن التعرف عليها من خلال ما يبينه الشريف المرتضى فيما يأتي:

أولاً: الأدلة المعتبرة في ثبوت الحكم الشرعي (عند اختلاف الفقهاء في الحكم في الحادثة) بأن يقول بعضهم في الحادثة بشيء، و يقول آخرون بخلافه. والخلاف المتصور على ضربين:

(أ) ضرب يكون الخلاف فيه من الواحد من الفقهاء والاثنيين، وقد عرفناهما بأعيانهما وأنسابهما، و قطعنا على أن إمام الزمان عليه السلام ليس بواحد منهما.

فهذا الضرب يكون المعول فيه على أقوال باقي الشيعة، الذين هم الجلّ و الجمهور؛ لأننا نقطع على أن قول الإمام في تلك الجهة دون قول الواحد والاثنيين.

(ب) و الضرب الآخر من الخلاف، أن تقول طائفة كثيرة لا تتميز بعدد ولا معرفة لأعيان الأشخاص، بمذهب و الباقيون بخلافه.

فحينئذ لا يمكن الرجوع إلى الإجماع و الاعتماد عليه، و يرجع في الحقّ من ذلك إلى دخوله تحت واحد من الأدلة الآتية، و يجوز الاعتماد عليه من حيث كونه طريقاً إلى العلم.^١

و الأدلة هي:

١- ظواهر الكتاب. «و لا يجوز أن نرجع إلى ما يوجب الظنّ و لا ينتهي إلى العلم عن ظواهر الكتاب الموجبة للعلم».^٢

و إذا ورد مخصّص لظواهر الكتاب، فإنّه يحتاج في تخصيصه إلى قرينة أقوى

١. نفس المصدر، ج ٣، ص ٣١٣.

٢. الانتصار، الشريف المرتضى، ص ٤٩٨.

وأكثر متاخمة للعلم، كإجماع الإمامية، فإن «إجماع هذه الطائفة قد ثبت أنه حجة، و يخصّ بمثله ظواهر الكتاب»^١.

٢- الأخبار المتواترة. والخبر المتواتر هو: خبر قوم بلغوا في الكثرة إلى حدّ حصل العلم بقولهم.^٢

وهي الأخبار الشائعة الدائعة التي لا يمكن إسنادها إلى جماعة بأعيانهم؛ لظهورها وانتشارها^٣، ولا يشترط فيها عدالة رواتها. وتبني على أمور عقلية تشهد بأن مثل تلك الجماعة لا يجوز عليها الكذب، وهي على ما هي عليه^٤، كما لا يشترط أن يكون رواته متباعدى الديار مختلفي الآراء والأوطان ولا يحصون عدداً، على ما يظنّه من لا خبرة له؛ لأنّ التواطئ قد يحصل بأهل بلد واحد، بل بأهل محلّة واحدة، ومع اتفاق الآراء والأوطان واختلافها.^٥

والقائلون بالتواتر على ضربين: منهم من يذهب إلى أنّ الخبر المتواتر فعل الله تعالى عنده للسامعين العلم الضروري بمخبره. والضرب الآخر يذهبون إلى أنّ العلم بمخبره مكتسب.

فمن ذهب إلى الأوّل يقول على وقوع العلم الضروري له، فإذا وجد نفسه عليه علم أنّ صفة المخبرين له صفة المتواترين، فعندهم أنّ حصول العلم بصفة المخبرين.

و من قال بالمذهب الثاني يقول: الطريق إلى العلم بصفة المخبرين هو العادة؛

١. نفس المصدر، ص ٤٤٢.

٢. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٢٨٣.

٣. نفس المصدر، ص ٣٦٨.

٤. نفس المصدر، ج ٣، ص ٣١١.

٥. نفس المصدر، ج ٢، ص ٣٣٨.

لأنَّ العادة قد فرّقت بين الجماعة التي يجوز عليها أن يتفق منها الكذب من غير تواطئ وما يقوم مقامه، وبين من لا يجوز ذلك عليه، وفرّقت أيضاً بين من إذا وقع منه التواطئ جاز أن ينكتم، وبين من لا يجوز انكتم تواطئ.^١

٣- الأخبار المحفوظة بقرائن العلم.

٤- الأصل العقلي، مع فقد الدليل الشرعي الموجب للانتقال عنه، كالاحتياط، فهو طريق قطعي لفرغ ذمة المكلف بعد العلم بتوجّه التكليف. قال ﷺ في حكم مسح الرأس: «و يمكن أن يحتجّ فيه من طريق الاحتياط، بأن من لم يستقبل الشعر في مسح الرأس، لا خلاف بين الأمة في أنّه لم يعص ولم يبدع. ومن استقبل الشعر اختلف فيه، ومن الناس من يبدّعه ويخطئه، ومنهم من يصوّبه، فلاحتياط والاستظهار ترك الاستقبال، ففيه الأمان من التبديع والتخطئة».^٢

٥ - القسمة، مثل أن تكون الأقوال في حادثة محصورة، فإذا بطل ما عدا قسماً واحداً من الأقسام، ثبت لا محالة ذلك القسم، وكان الدليل على صحّته بطلان ما عداه.^٣

و إذا تعدّرت الطرق المتقدّمة جميعاً، يكون الفقيه مخيراً في الحكم بين أيّ من الأقوال المختلف عليها، فيكون الاعتماد في الاستدلال على ظواهر القرآن و معرفة حكمه من عموم، أو أن يكون ممّا يرجع فيه إلى حكم أصل العقل، فيرجع فيه إليه مع فقد أدلة الشرع، أو يمكن فيه طريقة القسمة وإبطال بعضها و تصحيح ما يبقى، فيسلك ذلك فيه، و مع تعدّد الطرق المذكورة بأجمعها فحينئذ يكون

١. نفس المصدر، ص ٣٣٧.

٢. نفس المصدر، ج ١، ص ٢١٥.

٣. نفس المصدر، ج ٢، ص ١١٧.

٤. نفس المصدر، ص ١١٨.

مخيراً بين تلك الأقوال التي وقع الاختلاف فيها، ولك أن تذهب وتفتي بأي شيء شئت منها؛ لأن الحق لا يعدوها؛ لإجماع الطائفة عليها، وقد فقد الدليل المميز بينها، فلم يبق في التكليف إلا التخيير.^١

ثانياً: الأدلة المعتبرة في ثبوت الحكم الشرعي (عند اتفاق الفقهاء في الحكم في الحادثة)، فيتمسك بإجماعهم. وسيأتي الكلام في الإجماع في الفصل اللاحق إن شاء الله تعالى.

ثالثاً: ما لم يوجد للإمامية فيه نص على خلاف ولا وفاق في الحادثة^٢، فيكون الدليل في ثبوت الحكم الشرعي على النحو الآتي:

يُعرض على عمومات الكتاب و ظواهره، فقلماً يفوت تناول بعضها من قرب أو بعد له. فإن لم يوجد له فيها دليل يُعرض على أصل العقل و يُعمل بمقتضاه، و إن كانت طريقة القسمة فيه متأنية، عمل بها.

فإن قدرنا تعذر ذلك كله، كنت بالخيار فيما تعمله فيه على ما ذكرناه، فلك أن تذهب و تفتي بأي شيء شئت منها؛ لأن الحق لا يعدوها؛ لإجماع الطائفة عليها، و قد فقد الدليل المميز بينها، فلم يبق في التكليف إلا التخيير.^٣

الفصل الثالث: الإجماع

من الأمور التي عُرفت عن الشريف المرتضى تمسكه بالإجماع، و ادّعاؤه انعقاده في الأغلب من مسائل الشرع؛ لأسباب منها:

١- عدم ثبوت حجّة أخبار الأحاد عنده، إذ هي لا توجب علماً و لا عملاً، و إنّما تقتضي غلبة الظنّ بصدقها إذا كان الراوي عدلاً، كما ذكر ذلك

١. نفس المصدر.

٢. كأن تكون من المسائل المستحدثة.

٣. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١١٨.

في مواضع متعددة من كتبه. قال في مناقشة القائلين بالعدد في استدلال الرؤية: «و أخبار الآحاد عندنا لا توجب علماً و لا عملاً، و لا يصح الاستدلال بها على حكم من الأحكام».^١

٢- سهولة تحصيل الإجماع عنده، خلافاً للتواتر أو خبر الواحد المحفوف بالقرائن المفيدة للقطع. يدلّك على ذلك ادّعاؤه الإجماع في جلّ مسائل كتابيه الفقهيين: الانتصار و الناصريات. قال في مقدّمة كتابه الانتصار: «و ممّا يجب علمه أنّ حجة الشيعة الإمامية في صواب جميع ما انفردت به أو شاركت فيه غيرها من الفقهاء، هي إجماعها عليه؛ لأنّ إجماعها حجة قاطعة و دلالة موجبة للعلم، فإن انضاف إلى ذلك ظاهر كتاب الله جلّ ثناؤه أو طريقة أخرى توجب العلم و تثمر اليقين، فهي فضيلة و دلالة تنضاف إلى أخرى، و إلّا ففي إجماعهم كفاية.

و إذا كانت الجملة التي أشرنا إليها هي الحجة في جميع مذاهب الشيعة الإمامية في أحكام الفقه، فعلى من شكّ في شيء من مذاهبهم و ارتاب بصحّته أن يسأل عن صحّة ذلك، فإذا أقيمت فيه عليه الحجة بالطريقة التي أشرنا إليها، وجب زوال ريبه و حصول علمه، و برئت عهدة القوم فيما ذهبوا إليه ببيان الحجة فيه و الدلالة عليه، و ما يضرّهم بعد ذلك خلاف من خالفهم، كما لا ينفع وفاق من وافقهم».^٢

و لاعتماد الشريف المرتضى عليه في الأغلب من استدلالاته على الأحكام بالإجماع لعدم حجّية أخبار الآحاد عنده، كان من الضروري إلقاء الأضواء - و لو

١. نفس المصدر، ص ٥٨.

٢. الانتصار، الشريف المرتضى، ص ٨١-٨٢.

بمقدار حاجة البحث - على ما يتعلق بأخبار الأحاد. و سيكون النقاش عنها منصباً على المحاور الآتية:

الأول: عدم حجّية أخبار الأحاد عند الشريف المرتضى

المقصود بأخبار الأحاد ما كان «لا يوجب علماً و لا ينفي تجويزاً، وإن كان رواه أكثر من واحد»^١. ولما كان المعول لدى الشريف المرتضى في ثبوت الأحكام ما يفضي إلى العلم و يوجب اليقين، و هذا ما لا يتأتى من أخبار الأحاد بذاتها، فهي لا تفيد أكثر من الظنّ في أحسن أحوالها. قال في كيفية التوصل إلى الأحكام الشرعية في جوابات المسائل الموصلية الثالثة: «أبطلنا العمل في الشريعة بأخبار الأحاد؛ لأنها لا توجب علماً و لا عملاً، و أوجبنا أن يكون العمل تابعاً للعلم؛ لأنّ خبر الواحد إذا كان عدلاً فغاية ما يقتضيه الظنّ بصدقه، و من ظننت صدقه يجوز أن يكون كاذباً، و إن ظننت به الصدق، فإنّ الظنّ لا يمنع من التجويز، فعاد الأمر في العمل بأخبار الأحاد إلى أنّه إقدام على ما لا نأمن كونه فساداً أو غير صلاح»^٢.

نعم، إذا اقترنت هذه الأخبار بقرينة قطعية - حالية أو مقالية - «يمكن أن تكون عُرفت ذلك بأمانة أو علامة على الصادق من طريق الجملة. و يمكن أيضاً أن يكونوا عرفوا في رأو بعينه صدقه على سبيل التمييز و التعيين»^٣. و بالتالي أمكن إفادتها العلم، و من ثمّ اعتبارها، و لكن هذا خارج عن محلّ كلامنا، إذ المفروض في حديثنا في حجّية أخبار الأحاد من عدمها، هي المجردة عن القرائن. و كان من نتائج ذلك اعتماده على الإجماع في الاستدلال في أكثر مسائله.

١. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٣٢.

٢. الانتصار، الشريف المرتضى، ص ١٣٨.

٣. رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ١٩.

الثاني: الإمكان العقلي لحجية خبر الأحاد

يؤكد الشريف المرتضى في أكثر من مورد على أن العقل لا يمنع من أن يتعبدنا الشارع بخبر الواحد وغيره من الأدلة الظنية كالقياس، وكذا العمل بها، إذ إن للشارع جعل الحجية فيه؛ «لأن العقل لا يمنع من العبادة بالقياس والعمل بخبر الواحد، ولو تعبد الله تعالى بذلك لساغ ولدخل في باب الصحة»^١.

وقد وصف الشريف المرتضى الذاهبين إلى الاستحالة العقلية في تعبد الشرع بهذه الأدلة الظنية والعمل بها بالتجاوز، فقال: «وقد تجاوز قوم من شيوخوا»^٢ في إبطال القياس في الشريعة والعمل بأخبار الأحاد، أن قالوا: إنه مستحيل من طريق العقول العبادة بالقياس في الأحكام، وأحالوا أيضاً من طريق العقول العمل بأخبار الأحاد، وعولوا على أن العمل يجب أن يكون تابعاً للعلم، وإذا كان غير متيقن في القياس وأخبار الأحاد، لم نجد العبادة بها»^٣، إذ يمكن جعل الحجية فيه، فيكون من الأدلة الشرعية المعتمدة، كما في بقية الأدلة الشرعية من كتاب وسنة وإجماع.

وبالتالي يمكن أن يكون خبر الواحد «طريقاً إلى معرفة الأحكام، وأنه يجري في جواز كونه دلالة مجرى الأدلة الشرعية كلها من كتاب وسنة وإجماع، وإنما جاز أن يكون خبر الواحد دلالة إذا دل دليل قطعي على وجوب العمل به إذا كان المخبر به على صفة مخصوصة. ويدل على ذلك ورود التعبد بقبول الشهادات، والاجتهاد في جهة القبلة، وقبول قول المفتي، وكل هذا من باب واحد»^٣. نعم، الإمكان العقلي لوحده لا يجيز العمل بخبر الواحد ما لم يرد إمضاء

١. نفس المصدر، ص ٢٠٢.

٢. نفس المصدر.

٣. الذريعة، الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٥٢٢.

من الشرع على اعتباره، وذلك «أن أخبار الآحاد التي لا يُعلم صدق رواتها، لا يجوز أن يُعمل بها في الشريعة إلا بعد دليل يوجب العلم بأن الله تعالى تعبد بذلك وشرعه، حتى يسند العمل إلى العلم»^١. وهكذا الحال في بقية الأدلة الظنية من قياس وغيره، فإنما «منعنا من العمل بالقياس في الشريعة وأخبار الآحاد، مع تجويز العبادة بهما من طريق العقول؛ لأن الله تعالى ما تعبد بهما ولا نصب دليلاً عليهما، فمن هذا الوجه أطرحنا العمل بهما، ونفينا كونهما طريقين إلى التحريم والتحليل»^٢.

كما «أن العبادة بقبول خبر الواحد والعمل به طريقة الشرع والمصالح، فجرى مجرى سائر العبادات الشرعية في اتباع المصلحة، وأن العقل غير دال عليه، وإذا فقدنا في أدلة الشرع ما يدل على وجوب العمل به، علمنا انتفاء العبادة به، كما نقول في سائر الشرعيات والعبادات الزائدة على ما أثبتناه وعلمناه»^٣.

الثالث: العلة في حجية الخبر المتواتر دون خبر الآحاد

بين الشريف المرتضى الفارق بين خبر الواحد والخبر المتواتر من ناحية الحجية في اعتبار الثاني دون الأول، هو إمكان انكشاف كذب المخبر وظهور الخلاف في خبر الواحد، وهذا بخلاف الخبر المتواتر المفيد للقطع واليقين، واستحالة ظهور الخلاف فيه، بعد أن نقطع طرف الشبهة والإشكال في تسلسل انكشاف الخلاف في الخبر المتواتر، إذ «إنه لا موضع من هذه المواضع التي عملنا فيها على أخبار الآحاد إلا ونحن نجوز أن ينكشف عاقبة الأمر عن كذب المخبر، ولا نأمن

١. رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٣٥.

٢. نفس المصدر، ص ٢٠٣.

٣. الذريعة، الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٥٢٩.

من ذلك البتّة كما نأمنه مع العلم اليقين، وليس ذلك العلم التابع للإدراك أو الحاصل عند التواتر؛ لأنّا لا نجوز البتّة فيما علمناه عند الإدراك، ولا لبس ولا شبهة أن ينكشف عن خلاف، وكذا في الأخبار المتواترة؛ لأنّ كلّ موضع يشار إليه من ذلك، لم يخلص من شبهة أو سبب التباس، أو فرق بين جملة وتفصيل، ولا يخرج الإدراك مع كلّ ذلك من أن يكون طريقاً إلى العلم اليقين عند ارتفاع كلّ شبهة ولبس»^١.

وقال ﷺ في ردّ من قال بجواز تسلّل الخلاف في الخبر المتواتر: «فتى كان الخبر متناولاً لحال لا تدخل الشبهة في مثلها وتكاملت شروطها الباقية، قطعنا على صحّته. فأما حصول الشرائط المذكورة في جميع الطبقات، فيعلم بما يرجع إلى العادة»^٢.

الرابع: ادّعاؤه الإجماع على عدم عمل الطائفة بأخبار الآحاد

إنّ المنع من العمل بخبر الواحد كان معروفاً في عصر الشريف المرتضى وما سبقه^٣، وكان العامل به محطّ انتقاد العلماء، كما ينتقدون العامل بالقياس الذي أصبح عدم اعتباره من ضروريات المذهب، قال ﷺ في جوابات المسائل الموصلية الثالثة: «إنّ أصحابنا كلّهم سلفهم وخلفهم ومتقدّمهم ومتأخّرههم يمتنعون من العمل بأخبار الآحاد ومن القياس في الشريعة، ويعيبون أشدّ عيب الذهاب إليهما والمتعلّق في الشريعة بهما، حتّى صار هذا المذهب - لظهوره وانتشاره - معلوماً ضرورة منهم، وغير مشكوك فيه من المذاهب»^٤.

١. رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٦٣.

٢. الشافي في الإمامة، الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٧٤.

٣. قال الشيخ المفيد في المسائل السروية: «و الذي رواه أبو جعفر ﷺ فليس يجب العمل بجميعة؛ إذ فيه أخبار آحاد لا توجب علماً ولا عملاً» (المسائل السروية، ص ٧٢).

٤. رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٠٣.

و من ينسب إلى علماء الطائفة العمل بأخبار الآحاد، فإنّما هو يتهمهم إمّا بعدم الفهم و مناقضة أنفسهم^١، أو بعدم التدبّر و مخالفة علمهم، و كلا القولين باطل. قال ﷺ في بيان هذه الحال عن طريق القيل و الجواب: «إن قيل: المعلوم من حال الطائفة و فقهاءها - و معلوم أنّ من عدا العلماء و الفقهاء تبع لهم، و أخذ عنهم و متعلّم منهم - يعملون بأخبار الآحاد و يحتجّون بها، و يعولون في أكثر العبادات و الأحكام عليها، يشهد بذلك من حالهم كتبهم المصنّفة في الفقه المتداولة في أيدي الناس، التي لا يوجد في أكثر روايتها و ما يشتمل عليه زيادة على روايات الآحاد، و لا يمكن الإشارة إلى كتاب من كتبهم، مقصور على ظواهر القرآن و المتواتر من الأخبار.

و إذا تقرّر بما تقدّم عمل الطائفة بأخبار الآحاد، و هي أحد طائفتي الأئمة و شطرها، و كان من بقي بعدها و هم العامّة العمل بخبر الآحاد، و معلوم من مذهبها و مشهور من قولها.

الجواب: ما رأيّاك صنعت في هذا الفصل شيئا أكثر من ادّعائك المناقضة الظاهرة على العلماء المحصلين، و المتكلّمين المدقّقين، و أنّهم يحتجّون بما يُظهرون و يعتقدون أنّه لا حجّة فيه، و يعتمدون في الأحكام التي يبيّنونها على ما ينافي أصولهم، و تشهد بأنّه ليس بحجّة و لا دليل و لا عليه معتمد.

و هذا سوء تنا على القوم، و شهادة عليهم، إمّا بالغفلة الشديدة المنافية للتكليف، أو بالعناد و قلة الدين و التهاون بما يسطر من أقوالهم، فإنّما أن يقال لمتكلّمي طائفتنا و محقّقي علمائنا - و منهم من يشقّ الشعر و يفلق الحجر تدقيقاً

١. لأنّهم يوردون أقوالهم و براهينهم على إبطال العمل بخبر الواحد، و من جهة أخرى يعملون بها و يأخذون بها في كتبهم.

و غوصاً على المعاني - إنكم تناقضون و لا تشعرون، لأنكم تذهبون - بلا شك و لا ريب - أن أخبار الأحاد ليست بحجة و لا دلالة، ثم تعولون في كتبكم و مصنفاتكم على أخبار الأحاد، و لا تعتمدون على سواها، فهو غاية سوء الظن بهم، و التناهي في الطعن، إمّا على فطنتهم أو ديانتهم؛ لأننا نعلم علماً ضرورياً لا يدخل في مثله ريب و لا شك أن علماء الشيعة الإمامية يذهبون إلى أن أخبار الأحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة و لا التعويل عليها، و أنها ليست بحجة و لا دلالة، و قد ملأوا الطوامير و سطروا الأساطير في الاحتجاج على ذلك و النقص على مخالفهم»^١.

أما ما يشاهد من أخبار الأحاد في كتب الإمامية ممّا أوردها فقهاء الإمامية، فإنما يأتون بها إمّا على سبيل الاستظهار على مخالفهم ممّن يرون حجّتها؛ «لأن أصحابنا إمّا جرت عادتهم بأن يحتجّوا على مخالفهم في مسائل الخلاف التي بينهم، إمّا بظواهر الكتاب و السنّة المقطوع بها، أو على سبيل المناقضة لهم و الاستظهار عليهم، بأن يذكروا أن أخبارهم التي رووها - أعني مخالفهم - و أقيستهم التي يعتمدونها تشهد عليهم»^٢.

أو أن أكثرها أخبار متواترة، و إن كان معدوداً في خبر الأحاد، فإن «أخبار الأحاد هي أخبار المخالفين، أمّا ما رواه أصحابنا من الأخبار و أودعوه في كتبهم و إن كان مستنداً إلى رواة معدودين من الأحاد، معدوداً في الحكم من أخبار الأحاد، بل أكثر هذه الأخبار متواتر موجب للعلم»^٣.

١. رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٤.

٢. نفس المصدر، ص ٢٧.

٣. نفس المصدر، ص ٢٦.

الخامس: الآثار الدلالية المترتبة على عدم حجّية خبر الأحاد

١- عدم معارضتها للأدلة الموجبة للعلم، ولا بدّية الاحتفاظ بظواهر الأدلة.
قال في مسألة مسح الرجلين في الوضوء فيما أورده القوم من أخبار آحاد قد يُستفاد منها الغسل: «الكلام على ذلك أن جميع ما روه أخبار آحاد لا توجب علماً، وأحسن أحوالها أن توجب الظنّ، ولا يجوز أن يرجع عن ظواهر الكتاب المعلومة بما يقتضي الظنّ»^١.

نعم، يصحّ تأويلها إذا كان لها محمل صحيح ووجه جمع يمكن من خلاله رفع التناقض. قال في ردّ الاستدلال على حرمة صوم يوم الشكّ بما روي من أن «من صام يوم الشكّ فقد عصى أبا القاسم»^٢، بقوله ﷺ: «أنا نحمل هذه الأخبار على أنّه إن صامه بنية شهر رمضان؛ للأدلة المتقدمة»^٣.
٢- عدم تخصيص ظواهر الكتاب العزيز بها.

لأنّ ظواهر القرآن توجب العلم، فتحتاج في تخصيصها إلى قرينة أقوى وأكثر متاخمة منها للعلم، وهذا ما لا تفيده أخبار الأحاد «و الأخبار التي روتها الشيعة لو انفردت عن الإجماع، لوجب عند خصومنا أن يخصّوا بها كلّ هذه الظواهر؛ لأنّهم يذهبون إلى تخصيص ظواهر القرآن بأخبار الأحاد»^٤.

٣- عدم نسخ الكتاب بخبر الأحاد.

قال ﷺ في فصل «الكلام على العصبية» من كتاب الفرائض و المواريث و الوصايا: «إنّ السنّة التي لا تقتضي العلم القاطع، لا نخصّ بها القرآن، كما لا ننسخه

١. الانتصار، الشريف المرتضى، ص ١١١.

٢. صحيح البخاري، ج ٢، ص ٢٢٩.

٣. الناصريات، الشريف المرتضى، ص ٢٩٣.

٤. الانتصار، الشريف المرتضى، ص ٢٦٣.

بها، وإِنَّمَا يجوز بالسنة أن نخصَّ أو ننسخ إذا كانت تقتضي العلم اليقين^١.
و واضح أن المقصود بـ «السنة التي لا تقتضي العلم القاطع» ما كان منها من قبيل
أخبار الآحاد.

و قال عليه السلام أيضاً: «و لا يجوز أن يُنسخ بما يقتضي الظن كتاب الله تعالى الذي
يوجب العلم، و إذا كنّا لا نخصّص كتاب الله تعالى بأخبار الآحاد، فالأولى أن لا
ننسخه بها»^٢.

٤ - إذا تعارضت الأخبار يرجع إلى ظواهر الكتاب^٣.

٥ - في المرجحات الدلالية للخبر، يقدّم من الأخبار ما هو أظهر و أقوى
و أولى. و مرجع هذا التقديم أن العقل يدرك حاكمية الأخبار الأكثر ظهوراً
و قوّة و أولوية على ما سواها. قال في مسألة «من فرّ عن الزكاة»: «و إِنَّمَا عَوَّل ابن
الجنيد على أخبار رويت عن أئمتنا عليهم السلام، تتضمّن أنّه لا زكاة عليه و إن فرّ بماله. و
بإزاء تلك الأخبار ممّا هو أظهر منه و أقوى و أولى و أوضح طريقاً، تتضمّن أن
الزكاة تلزمه»^٤.

تعريف الإجماع

الإجماع اصطلاحاً عند الشريف المرتضى هو: «إجماع جماعة على بعض
الأقوال، يوثق بأن قول الإمام داخل في جملة أقوالهم، مع عدم تمييز عين الإمام، و
انفراد شخصه»^٥.

١. نفس المصدر، ص ٥٥٣.

٢. نفس المصدر، ص ٥٩٩.

٣. نفس المصدر، ص ٩٢، و ٥٥٤.

٤. نفس المصدر، ص ٢١٩.

٥. رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ١١.

إلا أنه ﷺ عرّفه في رسالة «الحدود والحقائق» بأنه: «اتّفاق علماء الدين في عصر بعد الرسول في الحادثة الشرعية، على فتوى واحد ورضا واحد وعمل واحد»^١. ولا تنافي بين التعريفين، وإن كان الظاهر من الثاني أنه لا يأخذ في مفهومه دخول قول المعصوم في جملة الأقوال؛ وذلك لأنه ﷺ يعتبر دخول قول المعصوم أمر لا بدّ منه مهما كان تعريف الإجماع. قال ﷺ: «و الصحيح الذي نذهب إليه أن قولنا: "إجماع" إما أن يكون واقعاً على جميع الأمة، أو على المؤمنين منهم، أو على العلماء فيما يراعي فيه إجماعهم، و على كلّ الأقسام لا بدّ من أن يكون قول الإمام المعصوم داخلاً فيه؛ لأنه من الأمة، و من أجل المؤمنين و أفضل العلماء، فالاسم مشتمل عليه، و ما يقول به المعصوم لا يكون إلا حجةً و حقاً»^٢.

خصائص الإجماع و شرائطه

- ١- إنّما كان الإجماع حجةً عند السيّد المرتضى لأجل دخول المعصوم ﷺ - الذي لا يقول إلا حقاً و صدقاً - في جملة المجمعين. و يتفرّع على ذلك أمور:
 - (أ) لو انفرد لنا عمل المعصوم و تميّز، لما احتجنا إلى سواه.
 - (ب) لا حجة في عمل غيره ممّن انضمّ إليه.
 - (ج) لا حجة في عمل الجماعة التي لا يُعلم دخول المعصوم فيها.
 - (د) لا حجة في عمل أهل الحقّ جميعاً إذا عُلم خروج المعصوم منه.
- قال في جواب المسائل الثبائيات: «إنّ عمل المعصوم هو الحجة دون عمل غيره ممّن انضمّ إليه، و لا حجة في عمل الجماعة التي لا يُعلم دخول المعصوم فيها، و لا هو أيضاً إذا خرج المعصوم منه إجماع جميع أهل الحقّ. و لو انفرد لنا عمل

١. نفس المصدر، ج ٢، ص ٢٦٢.

٢. الذريعة، الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٦٠٥؛ رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ١٣.

المعصوم و تميّز، لما احتجنا إلى سواه، وإنّما راعينا عند فقد التمييز دخوله في جملة غيره، لنثق بأنّ قوله في جملة تلك الأقوال»^١.

٢-المعتبر في الإجماع اتّفاق وإجماع العلماء الذين لهم في الأحكام الشرعية أقوال مضبوطة معروفة، لا مطلق الاتّفاق ولو كان من العامة أو الجهال، و عليه فإنّ «الإجماع الموثوق به في الفرقة المحقّقة، هو إجماع الخاصّة دون العامة، والعلماء دون الجهال. و معلوم أنّ الحصر^٢ أقرب إلى ما ذكرناه^٣، ألا ترى أنّ علماء أهل كلّ نِحلة و ملة في العلوم والآداب، معروفون محصورون متميزون»^٤.

٣-لا اعتبار فيما يخالف الإجماع إن وقع من فقيه أو فقهاء مشخّصين معيّنين. قال في الانتصار: «إنّ خلاف الإمامية إذا تعيّن في واحد أو جماعة معروفة مشار إليها، لم يقع به اعتبار»^٥.

و قال ﷺ في معرض ردّه على خلاف ابن الجنيد، أو غيره المعيّن للإجماع: «لا اعتبار بشذوذ ابن الجنيد ولا يونس وإن كان يوافقه، و الظاهر من مذهب الإمامية ما حكيناه، و قد تقدّم إجماع الإمامية، و تأخّر عن ابن الجنيد و يونس»^٦. و قال في موضع آخر: «إجماع الإمامية قد تقدّم الرجلين^٧، فلا اعتبار بخلافهما»^٨.

٤-الإجماع الذي بيّن مفهومه الشريف المرتضى، و بنى عليه في أكثر مسائله، يقع - من حيث كونه حجّة - في عرض الأدلّة الأخرى المعتمدة عنده، من: ظاهر

١. نفس المصدر، ص ١٨.

٢. أي حصرهم و معرفتهم و تميّزهم.

٣. من كون الإجماع موثقاً.

٤. رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ١٤.

٥. الانتصار، الشريف المرتضى، ص ٤٥٢.

٦. نفس المصدر، ص ٢١٠.

٧. ابن الجنيد و أبو جعفر بن بابويه.

٨. الانتصار، الشريف المرتضى، ص ٤٥٢.

الكتاب العزيز، والأخبار المتواترة عن المعصومين، وغير ذلك مما يوجب العلم، وبذلك يصح أن «نرجع إلى إجماعهم»^١ في كل حكم لم نستفده بظاهر الكتاب، ولا بالنقل المتواتر الموجب للعلم عن الرسول ﷺ أو الإمام ﷺ، سواء ورد بذلك خبر معين أو لم يرد، و سواء تقابلت فيه الروايات أو لم تتقابل»^٢.

٥ - تخصيص الإجماع لظواهر الكتاب. قال في الانتصار: «وإجماع هذه الطائفة قد ثبت أنه حجة، ويخص بمثله ظواهر الكتاب»^٣.

ولما كانت العلة في تخصيص ظواهر الكتاب بالإجماع هي استحالة تسلل الخلاف في دلالة الإجماع، بخلاف ظواهر الكتاب القابلة للتأويل، كانت هذه العلة موجودة في تخصيص الإجماع للأخبار بطريق أولى.

فبعد أن استدلل الشريف المرتضى بالإجماع على أن الأصل فيما يؤكل لحمه أو يشرب لبنه الإباحة، خصص به عموم ما روي عن النبي ﷺ: «إنما يغسل الثوب من البول والدم والمنى»، فإنه عام يشمل عموم الأبوال. وما يؤمر بغسله وجوباً لا يكون إلا نجساً، وما هو نجس لا يجوز شربه، قال: «نحمل الخبر الأول على ما هو نجس من الأبوال، كبول الإنسان و بول ما لا يؤكل لحمه. ووجب هذا التخصيص لمكان الأدلة التي ذكرناها»^٤.

مدرك حجة الإجماع

إن مدرك حجة الإجماع عند الشريف المرتضى يمكن إرجاعه إلى أمرين:
الأول: إن إجماع الشيعة يوجب العلم، فإن حجة الشيعة الإمامية - كما

١. أي علماء الإمامية.

٢. رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ٣.

٣. الانتصار، الشريف المرتضى، ص ٤٤٢.

٤. نفس المصدر، ص ٤٢٧.

يذهب إليه الشريف المرتضى - في صواب جميع ما انفردت به أو شاركت فيه غيرها من الفقهاء، هو إجماعها عليه؛ لأن إجماعها حجة قاطعة و دلالة موجبة للعلم. قال في صحة ما يذهب إليه الإمامية بإجماعهم: «اعلم أن الطريق إلى صحة ما يذهب إليه الشيعة الإمامية في فروع الشريعة فيما أجمعوا عليه، هو إجماعهم؛ لأنه الطريق الموصل إلى العلم، فذلك هو على الحقيقة الدليل على أحكام هذه الحوادث».^١

و قال عن حصول العلم بالإجماع كحصوله عن طريق المشافهة و التواتر: «و هذا الطريق يجري في وقوع العلم به مجرى التواتر و المشافهة».^٢ فإن انضاف إلى ذلك ظاهر كتاب الله تعالى أو طريق آخر يوجب العلم و يثمر اليقين، فهي فضيلة و دلالة تضاف إلى أخرى، و إلا فإن في إجماعهم كفاية، و «ليس يمتنع مع ذلك أن يكون في بعض ما أجمعوا عليه من الأحكام ظاهر كتاب يتناوله، أو طريقة تقتضي العلم».^٣

الثاني: إن في إجماع الإمامية قول الإمام الذي دلت العقول على أن كل زمان لا يخلو منه، و أنه معصوم لا يجوز عليه الخطأ في قول و لا فعل. قال في جوابات المسائل التبتيات: «إجماع الفرقة المحقة لأن المعصوم فيه حجة، فإذا أجمعوا على شيء قطعنا على صحته، و ليس علينا أن نعلم دليلهم الذي أجمعوا لأجله ما هو بعينه، فإن ذلك عنا موضوع؛ لأن حجتنا التي عليها نعتمد هي إجماعهم، لا ما لأجله كان إجماعهم».^٤

١. رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ١١٧.

٢. نفس المصدر، ج ١، ص ١١.

٣. نفس المصدر، ج ٢، ص ١١٧.

٤. نفس المصدر، ج ١، ص ١٩.

أنواع الإجماع

يظهر من تتبّع كلمات الشريف المرتضى أنواع لما يتمسك به من الإجماع و يقول بحجّيته، وإن كان اسم الإجماع ينطبق على الجميع، و هي بحسب التتبّع لا الحصر:

١- إجماع الإمامية أو الإجماع بقول مطلق، و قد تقدّم تعريفه.

٢- الإجماع المركّب: و يتحقّق بوجود قولين فقط في مسألة، فإنّه إجماع على عدم صحّة قول ثالث. و لم يصرّح الشريف المرتضى باسمه كاصطلاح بعينه، لكنّه عمل بمضمونه في كثير من المسائل، و قد صرّح به الشيخ المفيد في بعض كتبه.^١

قال الشريف المرتضى^٢ في القول بوجوب ترتيب اليد اليمنى في الطهارة على اليسرى: «و الحجّة على صحّة هذا المذهب - مضافاً إلى الإجماع المتردّد - أنا قد دلّلنا على أنّ الابتداء في غسل اليدين بالمرافق هو الواجب أو المسنون الذي خلافه مكروه، و كلّ من قال من الأئمة إنّ الابتداء بالأصابع و الانتهاء إلى المرافق مكروه أو هو خلاف الواجب، ذهب إلى وجوب ترتيب اليمنى على اليسرى في الطهارة، و الفرق بين المسألتين خروج عن الإجماع».^٣

و قال في مسألة وجوب مسح الرجلين ببلّة اليدين من غير استئناف ماء جديد لهما: «و الذي يدلّ على صحّة هذا المذهب - مع الإجماع المتقدم المتكرّر - أنّ كلّ من أوجب في تطهير الرجلين المسح دون غيره، أوجبه ببلّة اليد، و القول بأنّ المسح واجب و ليست البلّة شرطاً، قول خارج عن الإجماع».^٣

و قال في مسألة مسح الرجل من أطراف الأصابع إلى الكعبين، و أنّ الكعبين هما العظمان الناتان في ظهر القدم عند معقد الشراك: «و الدليل على صحّة

١. انظر: خلاصة الإيجاز، الشيخ المفيد، ص ٣٦.

٢. الانتصار، الشريف المرتضى، ص ١٠١.

٣. نفس المصدر، ص ١١٥.

هذا المذهب، الإجماع الذي تقدّم ذكره أن كل من أوجب من الأمة في الرجلين المسح دون غيره، يوجب المسح على الصفة التي ذكرناها، وأن الكعب هو الذي في ظهر القدم، فالقول بخلاف ذلك خارج عن الإجماع»^١.

٣- إجماع أهل البيت (عليه السلام): فقد جعل النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ما يذهب إليه أهل بيته (عليهم السلام) حجة يرجع إليها ويعول عليها، كالكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، في قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «إني مخلف فيكم الثقلين ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله، وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»^٢. ولا يبعد أن المقصود من الإجماع إلى أهل البيت (عليهم السلام)، عدم انحصاره باتفاقهم جميعاً على قول واحد في مسألة معينة فحسب، بل يشمل - كذلك - عدم تقييد أحدهم (عليه السلام) بإطلاق خبر الآخر، وعدم تخصيص أحدهم بعميم الآخر.

قال الشريف المرتضى في عدم جواز إمامة الفاسق: «هذا صحيح، وعليه إجماع أهل البيت (عليهم السلام) كلّهم على اختلافهم، وهذه من المسائل المعدودة التي يتفق أهل البيت (عليهم السلام) كلّهم على اختلافهم عليها»^٣.

و قال في مسألة «التكبير على الجنازة خمس تكبيرات»: «دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه، الإجماع المتردد ذكره، بل إجماع أهل البيت كلّهم»^٤.

و قال: «ذهب كثير من علماء المعتزلة ومحصلهم إلى أن إجماع أهل البيت خاصة وإن انفردوا عن باقي الأمة، حجة يقطع بها»^٥، مشعراً بصحة ما ذهبوا إليه. ٤- إجماع الصحابة: و تتحقق حجّيته باعتبار دخول المعصوم في جملة

١. نفس المصدر.

٢. عيون أخبار الرضا (عليه السلام)، الشيخ الصدوق، ج ١، ص ٢٠٨.

٣. الناصريات، الشريف المرتضى، ص ٢٤٤.

٤. نفس المصدر، ص ٢٦٩.

٥. الانتصار، الشريف المرتضى، ص ٨٠.

المجمعين من الصحابة. قال ﷺ في «عدم إسقاط الزوج للعدّة»: «فعلى ما قلناه إجماع الصحابة؛ لأنه روي: أن امرأة تُكحت في العدّة، ففرّق بينهما أمير المؤمنين ﷺ و قال: أيما امرأة تُكحت في عدّتها، فإن لم يدخل بها زوجها الذي تزوّجها، فإنّها تعتدّ من الأوّل ولا عدّة عليها للثاني، وكان خاطباً من الخطّاب، و إن كان دخل بها فرّق بينهما، و تأتي بقيّة العدّة عن الأوّل، ثم تأتي عن الثاني بثلاثة أقرء مستقبله»^١.

و قال في الذريعة: و «إجماع الصحابة حجة، فيجب التخصيص به»^٢. و واضح أن حجة هذا الإجماع مختصة بدخول أمير المؤمنين أو الحسين أو أحدهما ﷺ في جملة المجمعين من الصحابة؛ لعدم انطباق اسم «الصحابة» على بقيّة الأئمة ﷺ، و لعدم حجة إجماع الصحابة أو غيرهم ما لم يكن المعصوم من ضمن المجمعين.

الإشكالات الواردة على الإجماع

بعدما بسط الشريف المرتضى القول في الإجماع و حجّيته و لزوم الأخذ به كونه موجباً للعلم، و أنّ حجّيته مستمدة من كون المعصوم من جملة المجمعين، تصدّى للإشكالات التي أورد أكثرها المخالفون على الإجماع - بمفهومه الذي تبناه - و على الإشكالات المتصورة أيضاً. و هذه الإشكالات و أجوبتها، و إن كانت قد تكرّرت بصيغ أخرى و وجوه متغايرة في مواضع متعدّدة من كتبه، إلّا أنّ هذا التكرار في طرح الإشكال و جوابه، يعدّ من عوامل القوّة في بيان الشريف المرتضى و طريقة طرحه للإشكال و التفنّن في إيراد الإشكالات و أجوبتها بصيغ

١. الناصريات، الشريف المرتضى، ص ٣٦٢.

٢. الذريعة، الشريف المرتضى، ج ١، ص ٢٨٩.

شئى، تظهر براعة الشريف المرتضى البيانية والاستدلالية، ونحن نتعرض - إن شاء الله - لهذه الإشكالات مع أجوبتها تباعاً:

الإشكال الأول: أننا لم نلق كل إمامي ولا عرفناه، فيلزمنا الشك في وجود قول آخر غير ما عرفناه من أقوالهم المسطورة المشهورة ويحتمل أنه قول المعصوم، فلا يمكن الجزم - حينئذٍ - بتحقيق الإجماع.

الجواب: إن أقوال العلماء في كل مذهب مضبوطة، والإمام لا يكون إلا سيد العلماء وأوحدهم، فلا بد من دخوله في جملتهم، فنقطع على أن قوله كقولهم. و هل الطاعن على الطريقة التي ذكرناها: بأننا لم نلق كل إمامي ولا عرفناه... إلا كالطاعن في إجماع النحويين واللغويين على ما أجمعوا عليه في لغاتهم و طرقهم: بأننا لم نلق كل نحوي ولغوي في الأقطار والأمصار؟ فيلزمنا الشك - حينئذٍ - في وجود قول آخر غير ما عرفناه من أقوالهم المسطورة المشهورة.^١

الإشكال الثاني: إن الشيعة أجمعوا على مسائل انفردوا بها، وليس لهم موافق فيها من فقهاء السلف، وإذا كان قد تفرّد أبو حنيفة - مثلاً - في مسائل لم يُعلم سابق له إليها؛ فلا بُدَّ تلك المسائل لم يجز لها في السلف ذكر، ولا سبق لها حكم، ولا خاض فيها أهل العلم فينعتقد فيها إجماع أو خلاف، بينما نجد أن الشيعة فيما انفردت به من مسائل تخالف ما علمنا إجماع السلف كلهم على خلاف قولهم فيها.

الجواب: إن دعوى حصول إجماع متقدّم على خلاف ما يقوله الشيعة، عارية من برهان، وإن القوم يسندون مذاهبهم إلى جماعة من السلف يخرج قولهم و خلافهم في تلك المسألة من أن تكون إجماعاً على خلاف مذاهبهم. على أنكم تعتدون بخلاف داود بن علي ومحمد بن جرير وابن حنبل في المسائل التي

تفردوا بها، وعندكم أنّ الإجماع السالف منعقد على خلافها، و تناظرونها، عليها،
فألاً أسقطتم الاعتداد بهم في الخلاف و المناظرة لهم في هذه المسائل كما فعلتم
مع الشيعة.^١

الإشكال الثالث: لو كان ما يدّعيه الشيعة في مذاهب الصادق و الباقر عليه السلام حقاً،
لوجب أن نعلمه كما علموه، و يزول الخلاف فيه منّا، كما علمت الشيعة بمذاهب
سلفنا من أبي حنيفة و الشافعي و غيرها ممن تقدّمهما.

الجواب: ليس يجب أن يعلم الأجانب و الأبعاد من مذهب العالم ما يعلمه
أصحابه و خالصه و ملازمه، ولهذا لا نعلم كثيراً من مذاهب أبي حنيفة، و إنّما
يعلمها أصحابه و المتممون إليه، فمن كان أخصّ بالصادق و الباقر عليه السلام من
أصحابهما و شيعتهما أعلم بمذاهبهما ممن ليست له هذه الصفة معهما عليه السلام.^٢

الإشكال الرابع: إنّ الإجماع على مبناكم - و هو إجماع جماعة على بعض
الأقوال يوثق بأنّ قول الإمام داخل في جملة أقوالهم - لا يخرج عن المشافهة أو
التواتر؛ لأنّ إمام العصر إذا كان موجوداً، فإمّا أن يُعرف مذهبه و أقواله مشافهةً و
سماعاً، أو بالمتواتر عنه، و بالتالي يرجع الإجماع إمّا إلى المشافهة أو إلى التواتر.
الجواب: الأمر على ما تضمّنه السؤال - و نقرّ أنّه راجع إلى المشافهة أو التواتر -
غير أنّ الرسول أو الإمام إذا كان متميّزاً متعيّناً، علّمت مذاهبه و أقواله بالمشافهة أو
بالتواتر عنه، و إذا كان مستتراً غير متميّز العين - و إن كان مقطوعاً على وجوده و
اختلاطه بنا - علّمت أقواله بإجماع الطائفة التي تقطع على أنّ قوله في جملة
أقوالهم، و إن كان العلم بذلك من أحواله لا يعدو إمّا المشافهة أو التواتر.^٣

١. الانتصار، الشريف المرتضى، ص ٧٧.

٢. نفس المصدر، ص ٧٨.

٣. رسائل الشريف المرتضى، ج ١، ص ١١.

الإشكال الخامس: من أين يصحّ العلم بقول الإمام إذا لم يكن متعيناً متميّزاً؟ وكيف يمكن أن يحتجّ بإجماع الفرقة المحقّقة في أنّ قوله داخل في جملة أقوالهم؟ أو ليس هذا يقتضي أن تكونوا قد عرفتم كلّ محقّ في سهل و جبل و برّ و بحر و حزن و وعزّ؟ ولقيتموه حتّى عرفتم أقواله و مذهبها، أو أخبرتم بالتواتر عن ذلك؟ و معلوم لكلّ عاقل استحالة هذا و تعذّره. و ليس يمكنكم أن تجعلوا إجماع من عرفتموه من الطائفة المحقّقة هو الحجّة؛ لأنكم لا تأمنون من أن يكون قول الإمام - الذي هو الحجّة - في الحقيقة خارجاً عنه.

الجواب: أنّه لا يجب دفع حصول العلم الذي لا ريب فيه و لا شكّ لأجل فقد العلم بطريقه على سبيل التفصيل، فإنّ كثيراً من العلوم قد تحصل من غير أن تتفصّل للعالم طريقها، ألا ترى أنّ العلم بالبلدان و الأمصار و الحوادث الكبار و الملوك العظام، فإنّه يحصل بلا ارتياب لكلّ عاقل يخالط الناس حتّى لا يعارضه شكّ، و لو طالبت بطريق ذلك على سبيل التفصيل لتعذّر عليه ذكره و الإشارة إليه. و لو قيل لمن عرف البصرة و الكوفة و هو لم يشاهدهما، و قطع على بدر و حنين و الجمل و صفّين و ما أشبه ذلك: أشير إلى من خبرك بهذا، و عيّن من أنبأك به، و كيف حصل لك العلم به؟ لتعذّر عليه تفصيل ذلك و تمييزه، و لم يقدح تعذّر التمييز و التفصيل عليه في علمه بما ذكرناه، و إن كان عند التأمل على الجملة أنّه علم ذلك بالأخبار، و إن لم يتفصّل له كلّ مخبر على التعيين. و إذا كانت مذاهب الأئمة مستقرّة على طول العهد و تداول الأيّام، و كثرة الخوض و البلوى، و توفّر الدواعي و قوتها، فما خرج عن المعلوم منها نقطع على أنّه ليس مذهباً له، و لا قولاً من أقوالها.

و كذلك إذا كانت مذاهب فرق الأئمة - على اختلافها - مستمرّة مستقرّة على طول الأزمان و تردّد الخلاف و وقوع التناظر و التجادل، جرى العلم بإجماع كلّ

فرقة على مذاهبها المعروفة المألوفة، و تميّزه ممّا باينه و خالفه، مجرى العلم بمذاهب جميع الأُمّة و ما وافقه و خرج عنه. و من هذا الذي يشكّ في أنّ تحريم الخمر و لحم الخنزير و الربا ليس من مذهب أحد المسلمين، و إن كنّا لم نلق كلّ مسلم في البرّ و البحر و السهل و الوعر؟ و أيّ عاقل من أهل العلم يرتاب في أن أحداً من الأُمّة لم يذهب في الجَدّ و الأخ إذا انفردا في الميراث، أنّ المال للأخ لا للجدّ؟ و أنّ الإخوة من الأُمّ يرثون مع الجدّ؟

و إذا كانت أقوال الأُمّة - على اتّساعها و انتشارها في الفتاوى - تنضبط لنا، حتّى لا نشكّ فيما دخل فيها و ما خرج عنها، فكيف يُستبعد انحصار أقوال الشيعة الذين نذكر أنّ قول الحجة فيهم و من جملة أقوالهم، و هو أقلّ عدداً و أقرب انحصاراً؟! أو ليس أقوال أبي حنيفة و أصحابه و الشافعي و المختلف من أقوالهم قد انحصرت، حتّى لا يمكن أحد أن يدّعي أنّ حنفياً أو شافعيّاً يذهب إلى خلاف ما عرف و ظهر و سطر؟ و إن لم تجب البحار و تحلّ الأمصار و تشافه كلّ حنفي و شافعي، فما المنكر من مثل ذلك في أقوال الشيعة الإمامية؟^١

الإشكال السادس: إن أظهر مظهر الشكّ في جميع ما ذكرنا، و قال: إنني لا أقطع على شيء ممّا ذكرت أنّه مقطوع عليه، لفقد طريق العلم الذي هو المشاهدة أو التواتر. الجواب: إن كنت تدفع العلم عن نفسك و السكون إلى ما ذكرناه، فأنت مكابر كالسُّمّانية^٢ و السوفسطائية^٣. و إن كنت تقول: طريق العلم متعذّر لأنّه المشاهدة و

١. نفس المصدر، ص ١٢.

٢. «السُّمّانية» - بضمّ السين و فتح الميم مخفّفة -: فرقة تعبد الأصنام و تقول بالتناسخ و تنكر حصول العلم بالأخبار. قيل: نسبة إلى «سومنا» بلدة من الهند على غير قياس (المصباح المنير، الفيومي، ج ١، ص ٢٩٠).

٣. و هم المنكرون للحقائق المحسوسة (الفرق بين الفرق، عبد القاهر البغدادي، ص ١٨٤).

التواتر وقد ارتفعاً، قلنا لك: إنَّ التفصيل قد يتعذر مع حصول العلم، و التواتر و المشاهدة في الجملة طريق إلى ما ذكرناه، غير أنه ربما تجلّى و اتّضح، و ربّما التبس و اشتبه. و لن يلتبس الطريق و يتعذر تفصيله إلا عند قوّة العلم و امتناع دفعه، ألا ترى أنَّ العالم بالبلدان و الحوادث الكبار على الوجه القوي الجلي، لو قيل له: من أين علمت؟ و من خبرك و نقل إليك؟ لتعذر عليه الإشارة إلى طريقه. و ليس هكذا من عِلْمٍ شيئاً بنقل خاصّ متعين؛ لأنّه يتمكّن متى سُئل عن طريق علمه أن يشير إليه، فقد صار تعذر التفصيل للطريق علماً على قوّة العلم و شدّة اليقين، فلهذا استغنى عن تفصيل طريقه.^١

الإشكال السابع: إذا كان طريق معظم الأحكام الشرعية إجماع علماء الفرقة المحقّقة لكون الإمام المعصوم الذي لا يجوز عليه الخطأ واحداً من علمائهم دون عامّتهم و علماء غيرهم، و كان العلماء من هذه الفرقة محصورين، بدليل عدم تجويز وجود عالم منهم يعرف فتياه مع تعذر معرفته بعينه و اسمه و نسبه، و وجوب هذه القضية يوجب أحد أمور، كلّ منها لا يمكن القول به:

(أ) كون فتيا الإمام الغائب المرتفعة معرفته بعينه، خارجة عن إجماع علماء الإمامية، و هذا يمنع من الثقة بإجماعهم.

(ب) كون فتياه داخلة فيهم، فهذا يوجب تعيّنه و تميّز فتياه، و هذا متعذر الآن مع غيبته.

(ج) حصول فتياه في جملة فتياهم، مع تعذر معرفة شخصه، فهذا يؤدّي إلى تجويز عدّة علماء لا سبيل إلى العلم بتميّزهم؛ لأنّه إذا جاز في فتيا الإمام - و هو سيّد العلماء و رئيس الملة - أن يتعذر معرفتها على سبيل التفصيل، مع حصولها

في جملة فتيا شيعته، فذلك في علماء شيعته أجوز، و ذلك يمنع من القطع على حصول إجماعهم على الحكم الواحد.

(د) إن في إمساكه عن النكير دلالة على رضاه بالفتيا، فهذه طريقة المتقدمين من شيوختنا، و قد رغبتنا عنها و صرّحنا بخلافها؛ لأنّ فيها الاعتراف بأنّ الإمساك يدلّ على الرضا، مع احتماله لغيره من الخوف المعلوم حصوله للغائب.

الجواب: اعلم أنّ قول إمام الزمان و فتياه في كلّ واقعة و حادثة من الشرائع، لا بدّ أن يكون في جملة أقوال علماء الفرقة الإمامية، و ليس كلّ عالم من علماء الإمامية نعلمه بعينه و اسمه و نسبه على سبيل التمييز، و إنّما نعلم على سبيل التفصيل بالعين و الاسم و النسب من علماء هذه الطائفة من اشتهر منهم باشتهار كتبه و مصنفاته و رئاسته و أحوال له مخصوصة، و إلّا فمن نعلمه على سبيل الجملة - و إن لم نعلمه على سبيل التفصيل - أكثر ممّن عرفناه باسمه و نسبه. و من هذا الذي يدّعي معرفة كلّ عالم من علماء كلّ فرقة من فرق المسلمين بعينه و اسمه و نسبه في كلّ زمان؟

و على كلّ حال، فعلى هذا الذي قرّرناه، لا يجب القطع على أنّ من لم نعرفه بعينه و اسمه و نسبه من علماء الإمامية، يجب نفيه و القطع على فقدّه، و ليس إذا كنّا لا نعلم عين كلّ عالم من علماء الإمامية و اسمه و نسبه، و جب أن لا نكون عالمين على الجملة بمذهبه، و أنّه موافق لمن عرفنا عينه و اسمه و نسبه؛ لأنّ العلم بأقوال الفرق و مذاهبها يُعلم ضرورة على سبيل الجملة، إمّا باللقيا و المشافهة أو بالأخبار المتواترة، و إن لم يفتقر هذا العلم إلى تمييز الأشخاص و تعيّنهم و تسميتهم؛ لأنّا نعلم ضرورة أنّ كلّ عالم من علماء الإمامية يذهب إلى أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً منصوفاً عليه، و إن لم نعلم كلّ قائل بذلك و ذاهب إليه بعينه و اسمه و نسبه.

وهكذا نقول في العلم بإجماع علماء كل فرقة من فرق المسلمين: إن الجملة فيه متميزة من التفصيل، وليس العلم بالجملة مفتقراً إلى العلم بالتفصيل. وقد علمنا أنه لا إمامي لقيناه و عاصرناه و شاهدناه إلا و هو عند المناظرة و المباحثة يفتي بمثل ما أجمع عليه علماءنا، سواء عرفناه بنسبه و بلدته أو لم نعرفه بهما. و كذلك كل إمامي خبرنا عنه في شرق و غرب و سهل و جبل، عرفناه بنسبه و اسمه أو لم نعرفه، قد عرفنا بالأخبار المتواترة الشائعة الذائعة التي لا يمكن إسنادها إلى جماعة بأعيانهم لظهورها و انتشارها، أنهم كلهم قائلون بهذه المذاهب المعروفة المألوفة، حتى أن من خالف منهم في شيء من الفروع عُرف خلافه و ضُبط و مُيز عن غيره.^١

الإشكال الثامن: أتجوزون أن يكون في جملة الإمامية عالم يخالف هذه الطائفة في بعض المسائل و لم ينته إليكم خبره؟ لأنه ما اشتهر كاشتهار غيره، و لا له تصنيفات سارت و انتشرت.

فإن أجزتم ذلك فلعل الإمام هو ذلك القائل، و هذا يقتضي ارتفاع الثقة؛ لأن قول إمام الزمان داخل لا محالة في جملة أقوال علماء الإمامية، و يبطل ما تدعونه من أن الحجة في إجماعهم، و إن منعتم من كون عالم من علمائهم يخفي خبر خلافه لهم في بعض المذاهب، كابرتم.

(أ) الجواب: لا يجوز أن يكون في علماء الإمامية من يخالف أصحابه في مذهب من مذاهبهم، و يستمر ذلك و يمضي عليه الدهور فينطوي خبر خلافه؛ لأن العادات ما جرت بمثل ذلك؛ لأن ما دعا هذا العالم إلى الخلاف في ذلك المذهب، يدعوه إلى إعلانه و إظهاره، لئيبع فيه و يُقتدى به في اعتقاده. و ما هذه

سبيله يجب - بحكم العادة - ظهوره و نقله و حصول العلم به، لا سيما مع استمراره و كرور الدهور عليه. و ما تجويز عالم يخفي خبر خلافه إلا كتجويز جماعة من العلماء يخالفون من عرفنا مذاهبه من العلماء في أصول الدين أو فروعه، أو في علم العربية و النحو و اللغة، فيخفي خلافهم و ينطوي أمرهم، و تجويز ذلك يؤدي من الجهالات إلى ما هو معروف مسطور.

ب) على أن لإمام الزمان (ع) في هذا الباب مزية معلومة، فلو جاز هذا الذي سألنا عنه في غيره، لم يجز مثله فيه؛ لأن الإمام قوله حجة، و الجماعة توافقه في مذهبه إنما كانت محقة لأجل موافقتها له، فلا بد من أن يظهر ما يعتقده و يذهب إليه، حتى يُعرف من يوافقه ممن يخالفه. و ليس إظهاره لاعتقاده و تصريحه بمذهبه مما يقتضي أن يُعرف هو بنسبه؛ لأننا قد نعرف مذاهب من لا نعرف نسبه و لا كثيراً من أحواله.

و كيف يجوز أن يكون للإمام مذهب أو مذاهب تخالف مذاهب الإمامية لا يكون معروفاً مشهوراً بين الإمامية، و هو يعلم أن المرجع في أن إجماع هذه الطائفة حجة إلى أن قوله في جملة أقوالها، فإذا أجمعوا على قول و هو مخالف فيه، هل له منه مندوحة عن إظهار خلافه و إعلائه، حتى يزول الاغترار بأن إجماع الإمامية على خلافه؟^١

الإشكال التاسع: ما اختلف فيه قول الإمامية من الأحكام، هل يصح الرجوع فيه إلى الإجماع؟

الجواب: لا يجوز أن يُحتج فيه بإجماع الطائفة؛ لأنها مختلفة، و نحن غير عالمين بجهة قول الإمام، و لمن هو موافق من هؤلاء المختلفين، فلا بد

في مثل ذلك من الرجوع إلى دليل غير الإجماع، يعلم به الحقّ فيما اختلفوا فيه، فإذا علمنا قطعنا على أنّ قول الإمام موافق له؛ لأنّ قوله لا يخالف الحقّ و ما يدلّ عليه الأدلة.^١

الإشكال العاشر^٢: إذا كنتم تعتمدون - في حال الأحكام الشرعية جمهورها [أي ما يذهب إليه جمهور فقهاء الإمامية] بأنّه الصحيح و ما عداه باطل - على إجماع الشيعة الإمامية الذي تدعون أنّه لا يكون إلّا حقّاً، من حيث كان قول الإمام المعصوم من جملته، فلا بدّ لكم من أن تقطعوا على أنّه ما في برّ و بحر و سهل و جبل من يقول بخلافه [أي خلاف هذا الإجماع]؛ لأنكم متى جوزتم أن يكون في الإمامية من يخالف في ذلك [الإجماع] و لو كان واحداً، جاز أن يكون [المخالف للإجماع] هو الإمام، فلا تحصل الثقة بذلك القول الشائع الذائع [المدعى أنّه مجمع عليه]؛ لجواز أن يكون قول من هو الحجّة [و هو الإمام المعصوم] في الحقيقة خارجاً عنه.

و إذا كنتم إنّما تعتمدون - في العلم بالغائبات عن إدراككم من الأمور - على النقل، و تقولون: إنّهُ لو كان لعالم من علماء الإمامية مذهب في الشريعة بخلاف ما عرفناه و سطرناه، لذكر و نُقل، فإذا فقدنا النقل و العلم [بالخلاف]، علمنا نفي ذلك [أي خلاف الإجماع]، و هذا [أي إذا فقدنا العلم و النقل] إنّما يتميّز [و يُعرف] في الأمر الذي إذا (وجب ظهوره و جب نقله) [أي كلّ ما وقع لابدّ و أنّه علّم و نُقل]؛ لأنّ أحداً من العلماء لا يقول في كلّ شيء وقع أنّه لابدّ من العلم به و نقله، و إنّما يُقال ذلك في أشياء مخصوصة. و يلزم على هذا أن يقال لكم: جوزوا [وافترضوا]

١. نفس المصدر، ص ٣٧٠.

٢. و ما سنضعه بين معقوفتين [] لتوضيح العبارة أو المطلب على نحو الشرح المزجي.

فيما ادعيتم أنه إجماع الإمامية أن يكون في أقاصي الصين واحداً في الإمامية يخالف في ذلك [القول الذي تدعون أنه مجمع عليه]، وإن لم ينقل إلينا في الأخبار [ولم نعلم به]. ومع تجويز [و احتمال] ذلك [الفرض]، سقط التعويل على إجماع الإمامية، و [تعيّن] القطع على أنه ليس بحجة؛ لأنه يجوز أن يكون ذلك الذي جَوَزنا [و افترضنا وجود] قوله بخلاف أقوال الإمامية، هو الإمام نفسه، فلم يُثَقَّ بمن عداه.

الجواب: أننا قد بينّا في جواب مسائل ابن التبان ما إذا تأمل [شخص] كان فيه [التأمل] جواب عن هذه الشبهة، و استوفينا بيان الطريق إلى القطع على ثبوت إجماع الإمامية، و أن قول إمامهم في جملة أقوالهم، و انتهينا في ذلك إلى غاية لا مزيد عليها، غير أننا نقول هاهنا [بالإضافة لما تقدّم: أن لنا جوابين]:

[جواب نقضي، و حاصله أن يقال: ليس يخلو السائل عن هذه المسألة من أن يكون بكلامه هذا طاعناً في إجماع خصوص المسلمين، أو شاكاً في كلّ ما يدعون من اتفاق شيء عليه من مسلمين و غيرهم.

فإن كان الأول [فيجّاب عنه بجوابين]:

[الجواب الأول: إن] الطعن الذي أورده لازم [عليه] فيما عداه [من المسائل التي يدّعي ثبوت الإجماع عليها]؛ لأنّ لقائل أن يقول: كيف تقطع في بعض المسائل أن المسلمين أجمعوا فيها على قول واحد [و في مسائل أخرى] أجمعوا على أحد قولين لا ثالث لهما [الذي هو الإجماع المركّب]؟ مع جواز [و إمكان] أن يكون ببلاد الصين من يخالف في ذلك [الإجماع الذي قطعت على حصوله]، مع أن أخباره غير متصلة [و غير معلومة لدينا و لا منقولة إلينا]. و كذلك القول [لو ضيقنا دائرة الفرض] فيما يدّعى من إجماع أهل العراق و أهل الحجاز على مسألة [من المسائل]؛ لأنّ هذا الطعن [والإشكال الذي أوردهمويه يجري و] يؤثر في تلك

[الفروض التي ذكرتم و ذكرنا] كلّها و يقتضي في جميعها [و لا يختص بالفرض الذي ذكرتموه].

و [الجواب الثاني: أن يقال: إن ما أوردتموه يأتي على أهل العلوم و الفنون فيما يدعون الإجماع عليه في مسائلهم، إذ] يوجب أيضاً أن لا يُقطع على أن أهل العربية [مثلاً أنهم] أجمعوا على شيء من مسائلها و قواعدها للعلّة نفسها؛ [و هي عدم كونها معلومة لدينا و لا منقولة إلينا]، و لا نأمن أن يكون في أقاصي البلاد من يخالف في أن إعراب الفاعل الرفع، و المفعول به النصب، و [يجري الإشكال] في كلّ شيء أذعنناه إجماعاً لأهل العربية.

و إن كان [الثاني و أن] السائل شكّ في الجميع و طاعن في كلّ إجماع [و أن التشكيك و الطعن في أصل وجود شيء مجمع عليه]، لكفى بهذا القول فحشاً و شناعة و بعداً عن الحقّ، و لحوق قائله بأهل الجهالات من السُّمّية و منكري الأخبار؛ لأنّ القول الذي إذا كان و حدث و لم يكن ما يوجب نقله إلينا، فكما لا نقطع على حوادث أقاصي الصين و لا نعلم تفاصيل قولها و بلدانها، و إنّما نحكي عنهم إذا كان العلم بالغائبات كلّها، و أن الإخبار لا يقضي علماً و يقيناً، فلزّمهم الشكّ في الحوادث الكبار و البلدان العظام، و كلّ أمر يوجب العادة نقله و تواتر الأخبار به.

[الجواب الحلّي، و حاصله:] إنّ لنا معاصر الإمامية جواباً يختصّ به، و لمن يدعي الإجماع من مخالفينا جواباً عنه يخصّهم، و نحن نبين الجميع.

١- أمّا قول الإمامي الذي فرضنا أنّه في أقاصي البلاد و بحيث لا يتصل بنا أخباره، فليس يخلو هذا الإمامي من أن يكون هو إمام الزمان نفسه، أو يكون غيره. (أ) فإن كان غير الإمام، فلا يضّرّ فقد العلم بخلافه؛ لأنّ قول الإمام - الذي هو الحجّة - فيما عداه من الأقوال.

ب) وإن كان هو الإمام نفسه، فلا يجوز ولا يليق بمقام الإمام - والحال أن قوله الحجة في أحكام الشريعة - أن يخلي سائر المكلفين من معرفة قوله، وأن يسلبهم الطريق إلى إصالة الحق الذي لا يوجد إلا في مذهبه. ويجب عليه إظهار قوله لكل مكلف حتى يتساوى من العلم به - سماعاً وإدراكاً ومنقولاً من جهة الخبر - كل من يلزمه ذلك الحكم.

و لأجل هذا القول، متى علم الإمام أن شيئاً من الشرع قد انقطع نقله، وجب عليه أن يظهر لبيانه، ولا يسع له حينئذ التقيّة. ولا فرق [في عدم الجواز] بين أن يخفي قوله - وهو الحجة - عن كثير من أهل التكليف حتى لا يكون لهم إليه طريق، وبين أن يرتفع عن الجميع. فلا بدّ - على هذا التقدير - أن يوصل الإمام قوله في الحوادث كلّها إلى كلّ مكلف، ولا يجوز أن يختصّ بذلك بعض المكلفين دون بعض.

فقد برئنا من عهدة هذه الشبهة، وصحّ لنا القطع على إجماع الإمامية و الاحتجاج به، ولم يضر أن يكون للإمامي قول يخالف ما نحن فيه، إذا فرضنا بُعد مكانه وانقطاع الأخبار بيننا وبينه.

٢- وأما الجواب عن هذه الشبهة التي يختصّ بها مخالفونا في الإمامة، مع تعويلهم على الإجماع والاحتجاج به و حاجتهم إلى بيان طريق يوصل إليه، فهو أن يقولوا:

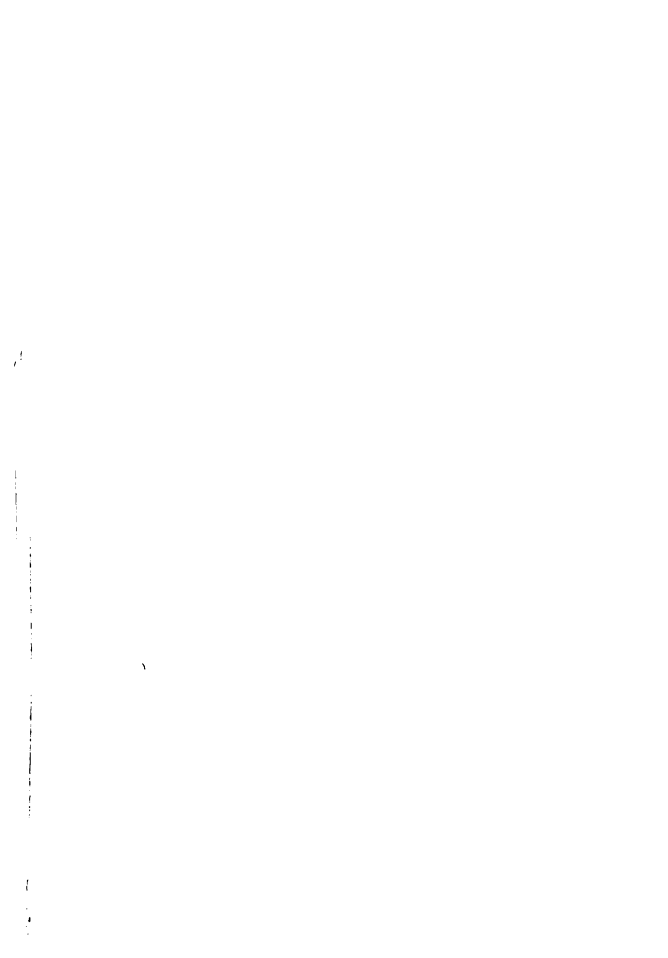
قد علمنا - على الجملة - أن الإجماع حجة في الشريعة، وأمرنا الله تعالى في كتابه و سنة نبيه ﷺ بأن نعول عليه و نحتجّ به و نرجع إليه. فكلّ طعن قدح في العلم بالإجماع و شكّ في جريانه، لا يجب الالتفات إليه؛ لأنّ الله تعالى لا يوجب علينا [و لا يكلفنا] الاجتماع بما لا طريق إليه، [كما لا يكلفنا] التعويل على ما لا يصحّ إقراره و ثبوته.

فإن كان قول القائل لم يجب إيصاله لنا و لا نقله إلينا، إمّا لبُعد مسافة أو لغير ذلك، فهو خارج عن الأقوال المعتبرة في الإجماع. وإنّما تعبّدنا في الإجماع بما يصحّ أن نعلمه و لنا طريق إليه، و ما خرج عن ذلك و ما عداه فلا حكم له، و وجوده كعدمه، فنحن بين إحالة قول يخالف ما عرفناه و رويناه و استقرّ و ظهر، و بين تجويز لذلك لا يضرّ في الاحتجاج بالإجماع؛ إذ إنّ التعويل فيه إنّما هو على ما إلى العلم به طريق و عليه دليل، دون ما ليس هذه سبيله.^١

قائمة المصادر

١. أدب المرتضى من سيرته وآثاره، عبد الرزاق محيي الدين (ت ١٤١٣هـ)، مطبعة المعارف، الطبعة الأولى، ١٩٥٧م.
٢. أمالي السيد المرتضى، تصحيح و تعليق: محمد بدر الدين النعساني الحلبي، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، الطبعة الأولى، ١٣٢٥هـ.
٣. الانتصار، علي بن الحسين الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤١٥هـ.
٤. تنزيه الأنبياء ﷺ، علي بن الحسين الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، بيروت: دار الأضواء، ١٤٠٩هـ.
٥. الخراجيات، علي بن الحسن بن عبد العالي الكركي المحقق الثاني (ت ٩٤٠هـ)، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣هـ.
٦. خلاصة الإيجاز في المتعة، محمد بن محمد بن نعمان الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ)، تحقيق: الشيخ علي أكبر زمانى نژاد، بيروت: دار المفيد، ١٤١٤هـ.
٧. الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، السيد علي خان المدني الشيرازي (ت ١١٢٠)، تقديم: السيد محمد صادق بحر العلوم، قم: منشورات مكتبة بصيرتي، ١٣٩٧هـ.
٨. الذريعة إلى أصول الشريعة، تصحيح و تقديم و تعليق: أبو القاسم كرجي، المطبعة: دانسكاه طهران، ١٣٤٦ش.
٩. رسائل الشريف المرتضى، تقديم: أحمد الحسيني، إعداد: مهدي الرجائي، قم: دار القرآن الكريم، ١٤٠٥هـ.
١٠. رسائل الشهيد الثاني، زين الدين بن علي العاملي الشهيد الثاني (ت ٩٦٥هـ)، تحقيق: مركز الأبحاث و الدراسات الإسلامية، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، ١٤٢١هـ.
١١. الرياض النظرية في مناقب العشرة، أبو جعفر أحمد المحب الطبري (ت ٦٩٤هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية.

١٢. الشافعي في الإمامة، علي بن الحسين الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، قم: مؤسسة إسماعيليان، ١٤١٠هـ.
١٣. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي (ت ١٠٨٩هـ)، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
١٤. صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ)، الناشر: دار الفكر، ١٤٠١هـ.
١٥. عيون أخبار الرضا عليه السلام، محمد بن علي بن الحسين الشيخ الصدوق (ت ٣٨١هـ)، تصحيح و تعليق و تقديم: الشيخ حسين الأعلمي، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤٠٤هـ.
١٦. الفرق بين الفرق، عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي (ت ٤٢٩هـ)، علّق عليها: الشيخ إبراهيم رمضان، بيروت: دار المعرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
١٧. المسائل السروية، محمد بن محمد بن نعمان الشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ)، تحقيق: صائب عبد الحميد، بيروت: دار المفيد، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.
١٨. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، أحمد بن محمد المقرئ الفيومي (ت ٧٧٠هـ)، دار الفكر.
١٩. الناصريات، علي بن الحسين الشريف المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: مركز البحوث و الدراسات العلمية، رابطته الثقافة و العلاقات الإسلامية - مديرية الترجمة و النشر، ١٤١٧هـ.
٢٠. نهج البلاغة، شرح: الشيخ محمد عبده، قم: دار الذخائر، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٢١. وفيات الأعيان و أنباء أبناء الزمان، ابن خلكان (ت ٦٨١هـ)، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار الثقافة.



المبادئ التصديقية لعلم الأصول عند السيد المرتضى في الذريعة مباحث الألفاظ أنموذجاً

البامث مسلم الشيف ممدوهاد الرضائي

الملخص

إن كتاب الذريعة إلى أصول الشريعة - لعلم الهدى السيد المرتضى علي بن الحسين الموسوي البغدادي - يمثل قمة الفكر الأصولي الإمامي في عصره، كما يمثل أقدم دورة أصولية تامة وموسعة وصلت إلينا، حيث إن كتاب أصول الفقه أو التذكرة في أصول الفقه لأستاذه الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، لم يصلنا إلا ما اختصره منه العالم الجليل أبو الفتح محمد بن علي الكراچكي (ت ٤٤٩هـ)، وأدرجه في كتابه كنز الفوائد، كما أنه الكتاب الأصولي الوحيد للسيد المرتضى الواصل إلينا من عوادي الزمان، حيث ألف كتابين آخرين في علم أصول الفقه ولم يصل إلينا، وهما:

١- مسائل الخلاف في أصول الفقه.

٢- مسائل منفردات في أصول الفقه.

ومما يعطي للذريعة امتيازاً أيضاً - مضافاً لما سبق - أنه كتبه بعد أن درّس مسائل هذا العلم دفعات كثيرة، وأملى جملة من مسائله على طلابه، فقال في مقدمة الذريعة: «ولعل القليل التافه من مسائل أصول الفقه مما

لم أمل فيه مسألة مفردة مستوفاة مستقلة مستقصاة، لا سيما مسائله المهمات الكبار، فأما الكلام في الإجماع فهو في الكتاب الشافعي والذخيرة مستوفى، وكذلك الكلام في الأخبار، والكلام في القياس والاجتهاد بسطناه وشرحناه في جواب مسائل أهل الموصل الأولى.

وقال أيضاً فيما يرتبط بتدريسه وإملائه: «وقد كنّا قديماً أملينا قطعة من مسائل الخلاف في أصول الفقه، وعلّق عنّا دفعات لا تحصى من غير كتاب يقرأه المعلق علينا من مسائل الخلاف على غاية الاستيفاء دفعات كثيرة، وعلّق عنّا كتاب العمدة مراراً لا تحصى»^١.

وكان تصنيفه للذريعة في السنوات الأخيرة من عمره المبارك، إذ فرغ من تأليفه عام ٤٣٠ للهجرة^٢، فيكون قد كتبه بعد أن نضجت أفكاره الأصولية وبعد أن بحثها درساً وتدرّساً وكتابة، وبعد أن أحاط بدقائق العلوم الدخيلة في هذا العلم، من اللغة والأدب والمنطق والكلام وغيرها.

وقد حظي هذا الكتاب بعناية الأعلام، فتناولوه دراسة وشرحاً وتهذيباً، فقد قام العلامة الحلّي بتحريره، وأسماء: النكت البديعة في تحرير الذريعة، كما قام فريد خراسان أبو الحسن البيهقي بتلخيص الكتاب، وأسماء: تلخيص مسائل الذريعة، كما شرحه كلٌّ من الشيخ عماد الدين الطبري، والسيد كمال الدين المرتضى بن المنتهى المرعشي^٣، بل كان هذا الكتاب هو المرجع في هذا العلم، والذي يقرأه الناس إلى زمان المحقق الحلّي^٤، فكان المدار في التدريس عليه لما يقارب القرنين^٥.

١. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٣١.

٢. نفس المصدر، ص ٥٦١.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ٢١-٢٢، مقدّمة التحقيق.

٤. تأسيس الشيعة الكرام لعلوم الإسلام، ج ٢، ص ٨٢٢.

٥. بحر الفوائد، ص ١، من مقدّمة التحقيق.

كُلّ ذلك يعطي أهميّة خاصّة لهذا الكتاب، و يتطلّب كتابة البحوث و الدراسات عنه من كافّة الجهات، و لعلّ من الجوانب المهمّة التي قلّما كُتِبَ عنها، هي الأدلّة التي استدلّ بها السيّد المرتضى في كتابه هذا، و تطبيقات تلك الأدلّة في علم الأصول، و التي يُصطلح عليها بالمبادئ التصديقية، فما هي تلك الأدلّة؟ و ما هي الموارد التي استدلّ بها عليها؟ و كم بقي منها يُستدلّ بها إلى يومنا هذا؟

و هذا البحث محاولة لاستعراض المبادئ التصديقية لعلم الأصول على ضوء هذا الكتاب، ليكون تمهيداً لدراسة أوسع يُبحث فيها عن تطوّر هذه الأدلّة و ما تبقي منها في المدارس الحديثة لعلم الأصول، حيث إنّ الدراسات التي تناولت تطوّر مسائل علم الأصول و مراحلها و إن كانت كثيرة، و لكنّ دراسة تطوّر أدلّة علم الأصول أو المبادئ التصديقية لعلم الأصول قليلة، مع ما لها من الأهميّة الخاصّة التي لا تخفى على ذوي الاختصاص.

بحوث تمهيدية:

١- أجزاء العلوم

لقد ذكر الأعلام أنّ أجزاء العلوم ثلاثة: ١- الموضوع. ٢- المسائل. ٣- المبادئ.^١ و عرّفوا موضوع العلم بأنّه ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتيّة^٢، فهو كالقطب من الرّحى تحوم حوله المسائل و يُبحث في العلم عن عوارضه و أحواله. و عرّفوا المسائل بالمحمولات المنسوبة إلى الموضوعات^٣، و بالمطالب

١. هداية المسترشدين، ج ١، ص ١٠٦؛ تعلّيق على معالم الأصول، ج ١، ص ٢٠٢؛ شرح كفاية الأصول،

الرشتي، ج ١، ص ٢؛ كشف الظنون، ج ١، ص ٦.

٢. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٦٧؛ هداية المسترشدين، ج ١، ص ١٠٨؛ أنيس المجتهدين،

ج ١، ص ٣٤؛ تعلّيق على معالم الأصول، ج ١، ص ٢٠٢؛ كفاية الأصول، ج ١، ص ٢١.

٣. هداية المسترشدين، ج ١، ص ١٠٦.

التصديقية المثبتة في العلم؛ أي المحمولات التصديقية التي يُراد من وضع الفن حصول التصديق بها^١، فتكون مسائل الفنون عبارة عن تلك النسب التامة الخيرية التي يُستدل عليها في الفن^٢، وهي المتعلقة للتصديق بعد إقامة الأدلة، وعُرفت أيضاً بأنها عبارة عن جملة قضايا متشعبة جمعها اشتراكها في الدخول في الغرض الذي لأجله دَوّن العلم.^٣

وعرفوا المبادئ بأنها ما يتوقف عليها التصديق بمسائل الفن، فإن كانت تصديقات كانت مبادئ تصديقية، وإن كانت تصورات كانت مبادئ تصوّرية^٤، أو هي التصورات والتصديقات المذكورة في الفن ممّا يتوقف عليه التصديق بمسائل ذلك الفن^٥، ومن ثمّ قسّموا المبادئ إلى قسمين:

١- المبادئ التصورية: وهي حدود الموضوع وأجزائه وجزئياته، وتعريف المحمولات وأجزائها وجزئياتها^٦، وحدود سائر التصورات المأخوذة في التصديقات المذكورة في الفن^٧، فكلّ تعريف يرد في العلم يدخل ضمن المبادئ التصورية، كتعريف الحجّة والاستصحاب وخبر الواحد والضدّ في الأصول، وكتعريف القياس الاقتراني والاستثنائي والبرهان والجدل في المنطق، وهكذا في سائر العلوم.

١. نفس المصدر، ص ١٠٦.

٢. تعلية على معالم الأصول، ج ١، ص ٢٠٠.

٣. كفاية الأصول، ج ١، ص ٢١.

٤. المحصول في علم الأصول، ج ١، ص ٦١؛ هداية المسترشدين، ج ١، ص ١٢٣.

٥. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٦٩؛ هداية المسترشدين، ج ١، ص ١٢٣.

٦. فوائد الأصول، الكاظمي، ج ١-٢، ص ٢٧.

٧. هداية المسترشدين، ج ١، ص ١٢٤؛ تعلية على معالم الأصول، ج ١، ص ٢١٣؛ عناية الأصول، ج ١،

٢- المبادئ التصديقية: وهي التي يتألف منها قياسات العلم^١، أو المقدمات التي تفيد تصديقات لا يتم الاستدلال على المسائل إلا بها^٢، وعبارة أخرى ما يوجب التصديق بثبوت المحمول للموضوع^٣، فهي المقدمات التي يتوقف الاستدلال في العلم عليها^٤.

ولقد أضاف الأصوليون قسماً ثالثاً من المبادئ سمّوها بالمبادئ الأحكامية، فهي مبادئ خاصّة بعلم الأصول^٥، بخلاف المبادئ التصورية و التصديقية حيث لا يخلو علم منهما، و ستعرض للمبادئ الأحكامية في محله.

ثم إن المبادئ التصديقية إما مسائل من علم آخر أو علمين فصاعداً، كمسائل النحو والمنطق والكلام، وأصول الفقه، كالاتصحاب والإجماع والبراءة، أو قضايا معلومة بالضرورة، كقولنا: «النقيضان لا يجتمعان» و «الكل أعظم من الجزء»، و ما أشبه ذلك بالقياس إلى علم الفقه^٦. بل جلّ العلوم تكون من مبادئ علم الفقه و من مقدماته، حيث يتوقف الاستنباط على العلوم الأدبية، من الصرف والنحو واللغة، وكذا يتوقف على علم الرجال، و علم الأصول^٧. فالمسائل الأصولية هي مبادئ تصديقية بالنسبة إلى المسائل الفقهية؛ لوقوعها في كبرى قياساتها التي تستنتج منها تلك المسائل والأحكام^٨.

١. هداية المسترشدين، ج ١، ص ١٢٤.

٢. تعليفة على معالم الأصول، ج ١، ص ٢١٣.

٣. غناية الأصول، ج ١، ص ٥؛ فوائد الأصول، الكاظمي، ج ١-٢، ص ٢٧.

٤. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٦٩؛ أنيس المجتهدين، ج ١، ص ٣٦.

٥. كما صرح بذلك المحقق الثاني، كما في تقارير بحوث: فوائد الأصول، ج ١، ص ٢٧.

٦. تعليفة على معالم الأصول، ج ١، ص ٢١٣-٢١٤.

٧. فوائد الأصول، الكاظمي، ج ١-٢، ص ١٨.

٨. محاضرات في أصول الفقه (ضمن موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٤٤، ص ١١٤.

ثمّ لا يخفى أنّ علم أصول الفقه علم يُبحث فيه عن أدلّة الفقه بشكل عام، أو على طريقة الجملة دون التفصيل^١، فما هي الأدلّة التي يُستدلّ بها في علم الأصول، أو المقدمات التي يتوقّف الاستدلال عليها في مسائل علم الأصول المعبر عنها بالمبادئ التصديقية، والتي يمكنك أن تعبّر عنها بأدلّة الأصول أو مباني الأصول، وإن شئت فقل: أصول الأصول، أو أدلّة الأدلّة.

ثمّ إنّ هذه الأدلّة قد تكون من العناصر الخاصّة ببعض المسائل الأصولية، كمضمّرات زرارة في باب الاستصحاب، وقد تكون من العناصر المشتركة التي يُستدلّ بها في مختلف مسائل علم الأصول. وبعبارة أخرى: القياس المنتج للعلم بالنتيجة مركّب من صغرى وكبرى، وكلاهما مبدأ تصديقي^٢، وما يعيننا فعلاً هو دراسة الكبريات التي استدلّ بها السيّد المرتضى في علم الأصول، أو العناصر المشتركة وتطبيقاتها في علم الأصول في كتابه الذريعة.

٢- تقسيمات مبادئ علم الأصول

وأما مبادئ علم الأصول التصديقية، فقد ذكر العلامة أنّها من الكلام واللغة والنحو^٣، وأضاف إليها التراقي المنطق^٤، ولكنّها غير منحصرة بها، بل سيّضح أنّ مبادئ هذا العلم أعمّ، فهي تشمل كلّ ما يُستدلّ به في إثبات مسائل هذا العلم، وقد تكون مسألة أصولية مبدأ تصديقاً لمسألة أخرى كما سيّضح.

١. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٣١.

٢. محاضرات في أصول الفقه (ضمن موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٤٥، ص ٣٧٥.

٣. تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ص ٤٨، وفي النهاية جعل المبادئ التصديقية لعلم الأصول الكلام والعربية؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٦٩.

٤. أنيس المجتهدين، ج ١، ص ٣٦.

و يمكن تقسيم المبادئ التصديقية لعلم الأصول بعدة تقسيمات:

١- منها تقسيمها إلى مبادئ داخلية و مبادئ خارجية؛ و أعني بالمبادئ الخارجية تلك المبادئ المأخوذة من علوم أخرى، فهي في الواقع مسائل لعلم آخر تقع في مقدّمات الاستدلال في المسألة الأصولية، كجملة من مسائل علم اللغة، و كبطلان الدور، و الخلف، و التسلسل؛ حيث تقع مقدّمة للاستدلال في عدد من المسائل الأصولية.

و أمّا المبادئ الداخلية، فهي التي لم تُدرّس في علم آخر، و هي بدورها تنقسم إلى قسمين:

(أ) ما تكون مسألة أصولية و في نفس الوقت تقع مقدّمة للاستدلال على مسألة أخرى، مثل مسألة حجّية خبر الواحد، فهي مسألة أصولية من جهة، و من جهة أخرى تقع مقدّمة للاستدلال على حجّية الاستصحاب و البراءة و غيرهما، فتكون من مبادئ جملة من المسائل الأصولية، و هكذا مسألة حجّية الإجماع، فهي مسألة أصولية و مع ذلك تقع مقدّمة للاستدلال في جملة من المسائل الأصولية الأخرى.

(ب) ما لا يكون مسألة أصولية و لكنّها لما لم تُبحث في علم آخر، اقتضى البحث عنها في علم الأصول، فيمكن اعتبارها داخلية بمعنى أعمّ.

٢- و منها تقسيم المبادئ بحسب العلم المأخوذ منه، فمبادئ علم الأصول قسم منها مبادئ لغوية، و قسم منها مبادئ كلامية، و قسم ثالث من المبادئ المنطقية، و هكذا.

٣- و منها تقسيمها بحسب مباحث علم الأصول، فمباحث الألفاظ لها مبادئ مختصّة بها، و مباحث الحجج و الأمارات لها مبادئ خاصّة بها، فطبيعة المبحث له دور في نوعية الأدلّة التي يُستدلّ بها في تلك المباحث، و هناك أدلّة مشتركة

يُستدلّ بها في كلّ المباحث.

٤- و منها تقسيمها إلى مبادئ ضرورية بديهية و إلى مبادئ نظرية تحتاج إلى إقامة دليل.^١

٥- و منها تقسيمها إلى ما يرجع إلى الصورة و إلى المادّة، و نعني بالصورة صورة القياس و الأدلة التي يستعملها الأصولي لإثبات المطالب الأصولية من القياس الاقتراني و الاستثنائي، و غيرهما.

٦- و منها تقسيمها إلى مبادئ خاصّة و مبادئ عامّة، فكما أنّ الأدلة في علم الفقه تنقسم إلى عناصر خاصّة، و إلى عناصر مشتركة، فكذلك الأدلة التي يُستدلّ بها في علم الأصول تنقسم إلى قسمين:

(أ) عناصر خاصّة يُستدلّ بها في مسألة معيّنة، كمضمرات زرارة في باب الاستصحاب و خبر بريرة في باب الأوامر، و هي الصغريات.

(ب) عناصر مشتركة يُستدلّ بها في مختلف المسائل الأصولية أو تصلح للاستدلال بها في عدّة من المسائل الأصولية، كمسألة حجّة الإجماع و مسألة حجّة أخبار الأحاد و غيرهما، و هي الكبريات.

٣- منهج البحث

١- إنّ المبادئ التي سنستعرضها قد تكون لإثبات المحمولات للموضوعات، و قد تكون لنفي محمول عن الموضوع، و قد تكون مبادئ استدلال بها بعض علماء الأصول و نفى السيّد المرتضى صحّة الاستدلال بها، فالبحث لا يختصّ بما ارتضاه المرتضى من الأدلة، بل يعمّ كلّ ما يُستدلّ به أو ما يصلح للاستدلال به ممّا تعرّض له السيّد المرتضى نفيّاً أو إثباتاً، و إن كان الغرض الأصلي هو بيان تعامل

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٦٩؛ أنيس المجتهدين، ج ١، ص ٣٦.

السيد مع المبادئ نفيًا وإثباتًا.

٢- ليس الغرض من كتابة هذا البحث مناقشة آراء ونظريات السيد المرتضى، بل الغرض استعراض مبانيه التي بنى عليها آراءه الأصولية و استكشاف مراداته وتحليل أقواله. ولا يخفى أنه ليس من الحصافة العلمية مناقشة أقوال أصولي مضى قبل ألف عام، باعتبار أن نظريات الشريف المرتضى قد ناقشها الأصوليون الذين جاؤوا بعده، و كتب الأصول مشحونة بالمناقشات والإشكالات على نظرياته، و يتيسر لكل من درس مقداراً معتدلاً به من علم الأصول أن يجد كثيراً من المناقشات والإشكالات، فليس من الإنصاف أن يستعرض الباحث الآن مقدرته العلمية بمناقشة آراء أصولي مثل السيد المرتضى مضى على وفاته هذا المقدار من الزمان و نوقشت آراؤه كثيراً، بل ما ينبغي هو دراسة نظرياته وآرائه و مقارنتها بما وصل إليه الباحث الأصولي الحديث، و دراسة التطورات التي طرأت على المباني الأصولية.

٣- يختص هذا البحث بالمبادئ المشتركة دون المختصة، إذ لا نفع من استعراضها و بحثها، بل ما ينفع هو بيان الأدلة المشتركة، و بعبارة أخرى يختص هذا البحث بدراسة الكبريات التي يُستدل بها في المسائل الأصولية دون الصغريات و التطبيقات.

٤- تعرّضت بعد بيان كلّ قاعدة و دليل إلى بيان جملة من تطبيقاته الأصولية عند السيد المرتضى؛ لإثبات أن ما ذكرته من قاعدة هي بالفعل قاعدة استفاد منها السيد المرتضى في الأصول، و لأن ذلك ينفع في بعض الموارد لاستكشاف حدود تلك القاعدة و موارد تطبيقها.

٥- قد وقع خلاف كبير بين الأعلام في ضابطة المسألة الأصولية، و لا يعنيها هنا تنقيح المطلب، بل المهم هو بيان ما استدلل به السيد المرتضى في المسائل

المبحوث عنها عادة في علم الأصول.

٦ - محور هذه المبادئ هو مباحث الألفاظ من كتاب الذريعة، باعتبار أن هذه الدراسة المقدمة بمثابة ورقة عمل تمهد لبحث أوسع له أهميته و ميزاته، فوقع الاختيار على مباحث الألفاظ لأمرين:

الأول: تنوع المبادئ التصديقية لمباحث الألفاظ و غناها، كما سيَتضح.
الثاني: قلّة الدراسات عنها مقارنةً بغيرها، فمبحث حجّة خبر الواحد و الإجماع عند السيّد المرتضى قد كتبت عنهما كتابات كثيرة، و هما عمدة المباحث الأخرى غير مباحث الألفاظ.

الثالث: اختصاص هذا الكتاب بمباحث الألفاظ، و أمّا غيرها فقد كتب عنها السيّد المرتضى في غير هذا الكتاب أيضاً، فتجد له كتابات حول الإجماع و خبر الواحد و النسخ في كتبه الأخرى، كما أشار إلى ذلك في مقدّمة الذريعة، فيمكن القول: إنّ الذريعة يعدّ مصدراً وحيداً لاستكشاف آراء السيّد المرتضى في مباحث الألفاظ دون غيرها.

٧ - تقدّم أنّ المبادئ التصديقية لعلم الأصول يمكن تقسيمها بعدّة تقسيمات، و ما اخترته هو تقسيم المبادئ المبحوث عنها في الذريعة إلى خمسة مبادئ، و هي:

١- المبادئ اللغوية.

٢- المبادئ الكلامية.

٣- المبادئ العقلية.

٤- المبادئ الأصولية.

٥ - المبادئ الأحكامية.

و على هذا فيكون الكلام في ضمن مباحث:

المبحث الأول: المبادئ اللغوية

و نعني بالمبادئ اللغوية القواعد التي يُستكشف بها أوضاع الألفاظ أو المراد من اللفظ عند الإطلاق، فإنّه وإن اشتهر عند المتأخّرين أنّ الأصول اللفظية خاصّة بحالات الشكّ في المراد، إلّا أنّ الأمر ليس كذلك عند القدماء و على رأسهم السيّد المرتضى، كما سيّتضح خلال البحث.

و نستعرض المبادئ اللغوية التي استند إليها السيّد المرتضى من خلال عناوين:

الأول: نصّ أهل اللغة من علامات الحقيقة

من جملة البحوث التي جرت عادة علماء الأصول التعرّض لها، بحث علامات الحقيقة و المجاز، فذكروا علامات لاستكشاف المعنى الحقيقي الموضوع له، منها: التبادر، و صحّة الحمل و عدم صحّة السلب، و الأطراد، و نصّ أهل اللغة، و ظاهر الاستعمال، و غيرها^١. و قد قبل السيّد المرتضى من هذه العلامات نصّ أهل اللغة، و ظاهر الاستعمال، و الأطراد، فقال - بالنسبة إلى نصّ أهل اللغة -: «و أقوى ما يُعرف به كون اللفظ حقيقة هو نصّ أهل اللغة، و توقيفهم على ذلك، أو يكون معلوماً من حالهم ضرورة»^٢.

و ما نريد التركيز عليه هنا هو أنّ هذه المسألة وقعت كمبدأ تصديقي في جملة من المسائل الأصولية، فقد استند السيّد المرتضى إلى أهل اللغة في موارد عديدة من مباحث كتابه، و جعل قول أهل اللغة حجة على من خالفه من الأصوليين، فمنها:

١. انظر: العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٨ - ٤٠؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ٧٤؛ تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ص ٧٧؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٢٩٣ - ٢٩٨؛ أنيس المجتهدين في علم الأصول، ج ١، ص ٥٢ - ٥٥؛ القوانين المحكمة، ج ١، ص ٥٦ - ٧٩.
٢. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٣٧.

١- معنى الأمر، فقد اختار أن الأمر: «وُضع ليفيد أن الأمر مرید للمأمور به»^١، و قد استدل على مختاره بأمرين:

أحدهما: قوله: «و الذي يدل على ما ذكرناه أنه لا فرق عند أهل اللغة بين قول القائل لغيره: أريد منك أن تفعل، و بين قوله: افعل»^٢.

ثانيهما: قوله: «و أيضاً فإن الظاهر من أهل اللغة أنهم يجعلون قول القائل لغيره: افعل، أمراً إذا كان فوقه في الرتبة، و سؤلاً إذا كان دونه، فجعلوا الرتبة فاصلة بين الأمرين، و لا خلاف في أن السؤال يقوم مقام قول السائل للمسؤول: أريد منك أن تفعل كذا و كذا، فلم يفصلوا بين السؤال و الأمر إلا بالرتبة، و إلا فلا فصل بينهما في الفائدة و المعنى»^٣.

ف نجد السيد المرتضى في هذا الموضع يستند إلى قول أهل اللغة لإثبات ما وُضع الأمر لإفادته، و لكن الملاحظ أنه ﷺ لم يقتصر في الاستفادة من قول أهل اللغة على تنصيبهم، كما ذكر ذلك حين التعرض لعلامات الحقيقة، بل مارس عملية الاجتهاد بما يمتلكه من أدوات، فإنه و إن استند إلى أهل اللغة، و لكن مع توسع و اجتهاد ليصل إلى إثبات مطلوبه، فحلل كلامهم و قارن بين مدلولين، أحدهما صيغة «افعل» و الآخر «أريد منك أن تفعل»، و لما وجد عدم الاختلاف بينهما بين أهل اللغة، ثبت عنده وضع الأمر لإفادة أن الأمر مرید لإرادة المأمور به. هذا في الدليل الأول، و أما في الدليل الثاني، فقد قارن بين السؤال - أي طلب السافل من العالي - و بين الأمر - و هو طلب العالي من السافل - و أثبت مطلوبه بملاحظة أمرين، أحدهما: أن أهل اللغة جعلوا الفارق بين الأمر و السؤال فقط في

١. نفس المصدر، ص ٦٣.

٢. نفس المصدر، ص ٦٤.

٣. نفس المصدر.

الرتبة، و ثانيهما: أنه لا خلاف في أن السؤال يقوم مقام قول السائل: «أريد منك أن تفعل»، فإذا لم يكن بينهما أي فارق سوى الرتبة، وكان السؤال يقوم مقام أريد أن تفعل، كان معنى الأمر كذلك مع الحفاظ على مسألة الرتبة.

و النتيجة: أن السيد المرتضى لم يكتفِ بتنصيب أهل اللغة، بل نراه يجتهد في المسألة اللغوية ليصل إلى مطلوبه.

الثاني: ظاهر الاستعمال بلا قرينة من علامات الحقيقة

وقع الخلاف بين الأصوليين في أن اللفظ المجرد عن القرينة إذا استعمل في معنى معلوم، و شك في كون المعنى المستعمل فيه حقيقة أو مجاز، فهل مجرد الاستعمال أمانة الحقيقة أم لا؟

ذهب المشهور إلى أن الاستعمال أعم من الحقيقة و المجاز، فلا يستكشف من مجرد الاستعمال شيء منهما^١؛ لأن إطلاق هذا اللفظ في هذا المعنى يحتمل الحقيقة و المجاز، و الحمل على أحدهما محتاج إلى قرينة، فبدونها يلزم الترجيح بلا مرجح^٢، و أما أصالة الحقيقة فموردها العلم بالمعنى الموضوع له و الشك في المعنى المراد، فلا تجري في موارد العلم بالمعنى المراد و الشك في كونه حقيقة أو مجازاً^٣.

و أما السيد المرتضى، فقد ذهب إلى أن ظاهر الاستعمال في معنى بدون نصب قرينة على التجوز، دليل على أن المعنى حقيقة، فالأصل في الاستعمال الحقيقة. فقال فيما تُعرف به الحقيقة: «و يتلوه - أي نص أهل اللغة - في القوة أن يستعملوا

١. العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ١٦١.

٢. جامعة الأصول، ص ٢٥٨.

٣. انظر: جامعة الأصول، ص ٢٥٧ - ٢٥٨؛ هداية المسترشدين، ج ١، ص ٢١٥؛ الفصول الغريبة، ص ٤١؛

الحاشية على مدارك الأحكام، ج ٢، ص ١٠١.

اللفظ في بعض الفوائد، ولا يدلّونا على أنّهم متجاوزون بها مستعبرون لها، فيعلم أنّها حقيقة، ولهذا نقول: إنّ ظاهر استعمال أهل اللغة اللفظة في شيء، دلالة على أنّها حقيقة فيه، إلا أن ينقلنا ناقل عن هذا الظاهر^١، وقال في موضع آخر: «قد بينّا أنّ ظاهر الاستعمال يدلّ على الحقيقة إلا أن تقوم دلالة»^٢.

واستند في ذلك إلى أنّ المواضعة قد جعلت ظاهر اللفظة للفائدة المخصوصة، فيجب حملها على ظاهرها عند عدم القرينة، فإذا خاطب الحكيم قوماً بلغتهم وجرّد كلامه عمّا يقتضي العدول عن ظاهره، فلا بدّ من أن يريد به ما تقتضيه المواضعة في تلك اللفظة التي استعملها^٣.

وأما لماذا لا بدّ أن يريد الحقيقة؟ فقد أجاب عن ذلك في مبحث تأخير البيان عن وقت الخطاب، وحاصله: أنّه «لا يجوز من الحكيم أن يخاطب بلفظ له حقيقة وهو لا يريد بها من غير أن يدلّ في حال خطابه على أنّه متجاوز باللفظ، ولا إشكال في قبح ذلك، والعلة في قبحه أنّه خطاب أريد به غير ما وُضع له من غير دلالة»^٤. «والذي يدلّ على ذلك أنّه لا يحسن أن يقول الحكيم منّا لغيره: افعل كذا، وهو يريد التهديد والوعيد، أو: اقتل زيداً، وهو يريد اضربه الضرب الشديد الذي جرت العادة بأن يُسمّى قتلاً مجازاً، ولا أن يقول: رأيت حماراً، وهو يريد رجلاً بليداً، من غير دلالة تدلّ على ذلك أو اضطرار إلى قصده، ومن فعل ذلك كان

١. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٣٧-٣٨؛ وتبعه العلامة في مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ٩٣، ٩٤، ٩٧؛ وفي تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ص ٧٧؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٢٩٥.

٢. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٤٩.

٣. نفس المصدر، ص ٣٦.

٤. نفس المصدر، ص ٢٧٧.

عندهم سفيهاً مذموماً، وبهذا المعنى بانّت الحقيقة من غيرها؛ لأنّ الحقيقة تُستعمل بلا دليل، و المجاز لابدّ معه من دليل»^١.

و استدلّ له صاحب هداية المسترشدين - في موارد اتّحاد المعنى - بالإجماع، و بجريان طريقة أنمة اللغة و نقله المعاني اللغوية على ذلك، فعن ابن عباس الاستناد في معنى «الفاطر» إلى مجرّد الاستعمال، و كذا عن الأصمعي في معنى «الدهاق»، و كذا الحال فيمن عداهم، فإنّهم لا زالوا يستشهدون في إثباتها إلى مجرّد الاستعمالات الواردة في الأشعار و كلمات العرب، و يثبتون المعاني اللغوية بذلك، و لا زال ذلك ديدناً لهم من قدمائهم إلى متأخريهم، كما لا يخفى على من له أدنى خبرة بطريقتهم»^٢.

و لكنّ السيّد المرتضى لم يقتصر في الاستفادة من أصالة الحقيقة على صورة اتّحاد المعنى، بل كما أنّ أهل اللغة إذا استعملوا اللفظة في معنى واحد و لم يدّلونا على أنّهم متجوّزون، قطعنا على أنّها حقيقة فيه، فكذلك إذا استعملت في المعنيين المختلفين^٣.

و لا يخفى أنّ الاعتماد على أصالة الحقيقة عنده يتوقّف على الاستعمال بلا قرينة، فهل يُطالب بإثبات عدم القرينة أو لا؟

أجاب السيّد المرتضى في مبحث العموم و الخصوص عن هذا السؤال، فقال: «الأصل في الاستعمال التعرّي من القرائن و الدلائل؛ لأنّ الأصل هو الحقيقة، و إنّما يحتاج المجاز للعدول به عن الأصل إلى مصاحبة القرينة، فلمّا ادّعينا ما هو الأصل فلا دلالة علينا، و ادّعى خصومنا أمراً زائداً على الأصل فعليهم الدلالة»^٤.

١. نفس المصدر، ص ٢٧٨.

٢. انظر: هداية المسترشدين، ج ١، ص ٢١٦.

٣. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ١٦٨.

٤. نفس المصدر، ص ١٧٠.

بل ترقى وذهب إلى أن قرينة المجاز تُعلم بالضرورة، ولا تحتاج إلى نظر و استدلال، فلا أحد خالط أهل اللغة إلا وهو يعلم من حالهم ضرورة أنهم إنما سموا البليد حماراً والشديد أسداً على سبيل التشبيه والمجاز، فلا بد أن يثبت مثل ذلك في موارد دعوى المجاز في الاستعمال.^١

والحاصل: أنه لا يرى نفسه مطالباً بالدليل على عدم القرينة؛ لأن قوله هو الموافق للأصل، ومدعى المجاز مطالب بالقرينة.

وعلى كل حال، فقد استند السيد المرتضى إلى هذه القاعدة في مسائل عدة، منها:
١- مادة الأمر، و أنها مختصة بالقول أو مشتركة بين القول والفعل و حقيقة فيهما معاً، وقد اختار الثاني، واستدل على ذلك بأنه «لا خلاف في استعمال لفظة الأمر في اللغة العربية تارة في الفعل وأخرى في القول»^٢، ثم أتى بالشواهد على ذلك، ثم قال: «وإذا صحت هذه الجملة وكان ظاهر استعمال أهل اللغة للفظ في شيئين أو أشياء يدل على أنها حقيقة فيهما و مشتركة بينهما، إلا أن يقوم دليل قاهر يدل على أنه مجاز في أحدهما، وجب القطع على اشتراك هذه اللفظة بين الأمرين»^٣. فنلاحظ أنه استفاد من القاعدة ككبرى للاستدلال على أن الأمر مشترك، فالصغرى إثبات الاستعمال في المعنيين في اللغة العربية، و أتى بشواهد عديدة، ثم ضم إليها الكبرى، و هي أن ظاهر الاستعمال بلا نصب قرينة علامة الوضع، فاستنتج القطع بالاشتراك والوضع للمعنيين.

٢- صيغة الأمر، و هل هي مختصة بالأمر أو مشتركة بين الأمر وبين الإباحة و حقيقة فيهما، و اختار السيد المرتضى الاشتراك، و استدل على ذلك

١. انظر: نفس المصدر، ص ١٦٨ و ١٧١.

٢. نفس المصدر، ص ٤٧.

٣. نفس المصدر، ص ٤٧-٤٨.

بمثل المورد السابق، فقال: «و الذي يدلّ عليه أنّ هذه اللفظة مستعملة بلا خلاف في الأمر و الإباحة في التخاطب و القرآن و الشعر»^١، ثمّ أورد أمثلة على الاستعمال في المعنيين، و بعد ذلك قال: «و ظاهر الاستعمال يدلّ على الحقيقة إلّا أن تمنع دلالة»^٢.

فلاحظ هنا أيضاً أنّه استند إلى أنّ ظاهر الاستعمال دليل الحقيقة لإثبات الوضع للمعنيين، و جعل القاعدة كبرى للقياس.

٣- صيغة الأمر، و أنّها تقتضي إيجاب المأمور به أو النذب، أو لا تقتضي أحدهما، فقد اختلف الأصوليون في دلالة صيغة الأمر على الوجوب و النذب، فقيل بدلالتها على الوجوب، و قيل بدلالتها على النذب، و قيل بأنّها مشتركة بين الوجوب و النذب فيتوقّف مع عدم القرينة^٣، و قد اختار السيّد المرتضى الأخير^٤، مستنداً إلى عدّة أدلّة منها ظاهر الاستعمال، حيث قال:

«و يدلّ أيضاً على ما اخترناه من المذهب أنّه لا شبهة في استعمال صيغة الأمر في الإيجاب و النذب معاً في اللغة و التعارف و القرآن و السنّة، و ظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة، و إنّما يعدل عنها بدليل»^٥.

فنجد أنّه أثبت وضع صيغة الأمر للوجوب و النذب بالاستناد إلى أماريّة ظاهر الاستعمال، فصغرى الدليل وقوع الاستعمال في اللغة و العرف و القرآن و السنّة، و الكبرى هي أنّ ظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة إلّا مع القرينة على إرادة التجوّز.

١. نفس المصدر، ص ٥٦.

٢. نفس المصدر.

٣. انظر الأقوال و أدلّة كلّ قول: العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ١٧٠-١٨٢؛ نهاية الوصول إلى علم

الأصول، ج ١، ص ٤٠٠-٤٣٤؛ القوانين المحكمة، ج ١، ص ١٧١-١٨١.

٤. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٦٥.

٥. نفس المصدر، ص ٦٥.

٤- دلالة الأمر المطلق على المرة أو التكرار، وهي من المسائل الأصولية^١، حيث بحث علماء الأصول عن أن الأمر على إطلاقه هل يفيد التكرار أو المرة، أو لا يفيد شيئاً منهما فيتوقف فيما زاد على المرة؛ لأن إرادة المرة متيقن؟ واختار السيد المرتضى الأخير^٢، واستند في ذلك على عدة أدلة.

منها ظاهر الاستعمال، فقال: «لا خلاف أن لفظ الأمر قد يرد في القرآن وعُرف الاستعمال ويراد به التكرار، وأخرى المرة الواحدة من غير زيادة، وقد بينا أن ظاهر استعمال اللفظة في معنيين مختلفين يدل على أنها حقيقة فيهما ومشاركة بينهما إلا أن تقوم دلالة»^٣.

٥- مسألة أن الأمر المعلق على شرط أو صفة هل يتكرر بتكررها أم لا؟ وقد ذهب السيد المرتضى إلى أن الأمر المشروط كالأمر المطلق، فلا يفيد التكرار ولا المرة، بل يتوقف فيه، وقال: «و الذي يدل على ذلك كل شيء دللنا به على أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار من الوجوه الأربعة، فلا معنى لإعادتها»^٤، وكان منها ظاهر الاستعمال، فلا نعيد.

٦- هل الأمر يقتضي الفور أو التراخي، أو لا يفيد أحدهما بل يحتمل الأمرين احتمالاً واحداً، فلا بد من التوقف مع عدم القرينة؟ وهي من المسائل الأصولية^٥،

١. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٩٧-٩٨؛ المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ٩٨-٩٩؛ العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ١٩٩-٢٠٠؛ معارج الأصول، ص ٦٦؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٣٥؛ زبدة الأصول، ص ٢٧٢؛ معالم الدين، ص ٥٣؛ الوافية في أصول الفقه، ص ٧٥.

٢. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٩٧-٩٨.

٣. نفس المصدر، ص ٩٨.

٤. نفس المصدر، ص ١٠٤.

٥. العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٢٥؛ المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ١١١؛ معارج الأصول، ص ٦٥؛ تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ص ٩٩؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٥١.

و قد اختار السيّد المرتضى الأخير بالنسبة للأمر المطلق عند التجردّ عن العهد و القرينة و الدلالة.

و قد استدلّ على ذلك بعدة أدلّة، منها: ظاهر الاستعمال، حيث قال: «و أيضاً فلا خلاف في أنّ الأمر قد يرد في القرآن و استعمال أهل اللغة و يُراد به تارة الفور، و أخرى التراخي»، ثمّ بيّن الكبرى فقال: «و قد بيّنا أنّ ظاهر استعمال اللفظة في شيئين يقتضي أنّها حقيقة فيهما و مشتركة بينهما»^١.

٧- هل يقتضي النهي فساد المنهي عنه أو لا، و هي من المسائل الأصولية التي وقع فيها الخلاف و تعدّدت الأقوال فيها^٢، و قد اختار السيّد المرتضى عدم اقتضاء النهي من حيث اللغة و عرف أهلها فساداً و لا صحّة، و إن كانت نواهي الكتاب و السنّة تُحمل على الفساد للعرف الشرعي، كما سيأتي في العرف الشرعي. و ممّا استدلّ به على مذهبه قوله: «و ممّا يدلّ أيضاً على ذلك أنّ لفظ النهي قد يرد فيما هو صحيح و فاسد» و هذا بيان للصغرى.

ثمّ قال - مبيناً للكبرى و هي المبدأ محلّ البحث -: «و قد بيّنا أنّ استعمال اللفظة في شيئين مختلفين دليل على أنّها حقيقة فيهما، إلّا أن يقوم دليل»^٣. فاستنتج من ذلك أنّه: «يجب أن يكون لفظ النهي محتملاً للفساد كاحتماله للصحّة، و لا يقطع على أحدهما إلّا بدليل»^٤.

٨ - هل للعموم ألفاظ خاصّة موضوعة لإفادة العموم و الاستغراق أم لا؟ فيه

١. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ١١٩.

٢. المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ١٧٠؛ العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٦٠؛ معارج الأصول، ص ٧٧؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٨٤؛ الوافية في أصول الفقه، ص ٢٢٢.

٣. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ١٥٤.

٤. نفس المصدر، ص ١٥٤ - ١٥٥.

خلاف، فقليل بوجود ألفاظٍ موضوعة للعموم، وقيل بل تلك الألفاظ موضوعة للخصوص، وقيل بالاشتراك.^١

و اختار السيد المرتضى الأخير بحسب وضع اللغة، فكل ما يُدعى وضعه للعموم والاستغراق مشتركٌ عنده بين العموم والخصوص، موضوعٌ لهما. واستدل على مدعاه بعدة أدلة، منها ظاهر الاستعمال، فقال: «الذي يدل على ذلك أن كل لفظة يدعون أنها للاستغراق تستعمل تارة في الخصوص، وأخرى في العموم»، ثم بين ذلك بالمثال، ثم قال: «و هذا معلوم ضرورة مما لا يقع في مثله خلاف»^٢، وهذا كله بيانٌ للصغرى.

ثم قال: «و الظاهر من استعمال اللفظة في شيئين أنها مشتركة فيهما و موضوعة لهما»^٣، و هذا بيانٌ للكبرى التي أسس لها، و المبدأ المعتمد في المسألة الأصولية. و النتيجة: أن الألفاظ المدعى وضعها للعموم و الاستغراق مشتركة و تحتل العموم و الخصوص.

٩- هل الاستثناء المتصل بجمل متعددة يرجع إلى جميعها، أو إلى ما يليه؟ فيه خلاف، فقليل برجوعه إلى جميع الجمل إذا كان يصح رجوعه إلى كل واحدة منها بانفرادها، و قيل برجوعه إلى ما يليه فقط.^٤

١. انظر الأقوال في: العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٧٨؛ المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ١٩٤؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ١٢١؛ منية اللبيب في شرح التهذيب، ج ١، ص ٤٨٤؛ القوانين المحكمة، ج ١، ص ٤٣٦.

٢. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ١٦٧.

٣. نفس المصدر، ص ١٦٧.

٤. انظر: العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٢٠؛ المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٤٥؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٦٠؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ١٣٦؛ منية اللبيب في شرح التهذيب، ج ١، ص ٥٤٨؛ زبدة الأصول، ص ٣٦٧؛ معالم الدين، ص ١٢١.

و قال السيد المرتضى باشتراكه بين عوده إلى الجميع و إلى الأخير، فيجب التوقف عنده إلاً بدليل دالٌّ على أحدهما، فنفس اللفظ بما هو لا يفيد أحدهما.^١ و ممّا استدلّ به ظاهر الاستعمال، فقال: «و ممّا يدلّ على ذلك أيضاً أنّ الظاهر من استعمال اللفظة في معنيين مختلفين من غير أن تقوم دلالة على أنّها متجوّز بها في أحدهما، أنّها حقيقة فيهما».^٢

ثمّ شرع في بيان الصغرى و إثبات استعمال الاستثناء المتعقب للجمل المتعدّدة في الرجوع إلى الجميع و في الرجوع إلى الأخير.

و ما يعيننا هنا الكبرى التي اعتمد عليها و وقعت مبدأً تصديقاً لهذه المسألة.

الثالث: عدم صحّة الاستدلال بالاستعمال مع القرائن لإثبات الدلالة أو الوضع

لا يخفى أنّ مباحث الألفاظ في علم الأصول تُشكّل جزءاً مهمّاً لهذا العلم، و تُعنى هذه المباحث بتشخيص ظهور الألفاظ من ناحية عامّة، إمّا بالوضع أو بإطلاق الكلام، لتكون نتيجتها قواعد كلّية تُنقّح صغريات أصالة الظهور.^٣ ولتشخيص ظهور الألفاظ من ناحية عامّة وضعاً أو إطلاقاً قواعد خاصّة بها استند إليها علم الهدى السيد المرتضى، تقدّم بعض منها ممّا يرجع إلى الوضع.

و من هذه القواعد المهمّة عدم صحّة الاستدلال بالاستعمال إذا كان ظاهراً في معنى بمعونة القرائن، سواء كانت تلك القرائن لفظية أو حالية ترجع لأسباب عارضة من أحوال و عادات^٤، فلا تفيد الوضع حينئذٍ و لا الظهور الإطلاقي.

و هذه القاعدة و إن أمكن عدّها من فروع القاعدة السابقة، و لكنّي أفردتها

١. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ١٩٧-١٩٨.

٢. نفس المصدر، ص ١٩٨.

٣. أصول الفقه، الشيخ المظفر، ص ٦٥.

٤. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٧١.

بالذكر لأهميتها أولاً، وللاستدلال بها ممن لا يقول بتلك القاعدة أيضاً ثانياً، فإن من لا يرى أن ظاهر الاستعمال دليل الحقيقة - كما هو المشهور - يرد من يستدل بالاستعمالات لإثبات المعنى الحقيقي بالمقولة التي اشتهرت من أن «الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز»^١.

نعم، الفارق أن المشهور لا يُكلف مؤونة إثبات استناد الاستعمال إلى القرائن، بخلاف السيد المرتضى، حيث ذهب إلى أن ظاهر الاستعمال دليل الحقيقة، فلا يمكنه رد من استدل بالاستعمال لإثبات الوضع، إلا أن يُثبت أن اللفظ إنما أفاد المعنى لأسباب عارضة، وقد صرح بأن مدعي المجاز في موارد الاستعمال عليه إقامة الدليل؛ لأن دعواه خلاف الأصل.^٢

و على كل حال، فقد استند السيد المرتضى إلى هذه القاعدة في موارد عديدة بعد إعمال الاجتهاد لتشخيص صغرياتها، ومن الواضح أن تشخيص صغرياتها - أي إثبات أن الاستعمال مستند إلى القرائن لا إلى حاق اللفظ - هي المرحلة الصعبة في الاستدلال، فلاحظ الموارد التالية:

١- دلالة صيغة الأمر على الوجوب، فقد أنكر السيد المرتضى دلالتها بحسب وضع اللغة كما تقدم. ومما استدلل به قوله: «و مما يوضح ما ذهبنا إليه أن الأمر لو أفاد الإيجاب لأمر يرجع إليه، لم يفترق الحال بين الصغير والكبير، والجليل والوضيع، فكيف يختص الإيجاب بأمر الأعلى للأدون، لولا أن ذلك ليس بموجب عن الأمر، وإنما يقتضي الإيجاب لأسباب عارضة من أحوال وعادات»^٣، فنجد

١. إيضاح الفوائد، ج ٣، ص ٧٢؛ مسالك الأفهام، ج ١، ص ٤٧٠، و ج ٥، ص ٣٩٤؛ مدارك الأحكام، ج ٦، ص ٣١٧؛ مفاتيح الشرائع، ج ٣، ص ٢١٠؛ الحاشية على مدارك الأحكام، ج ٢، ص ١٠١؛ غنائم الأيام، ج ٦، ص ٢٠٠، وغيرها الكثير.

٢. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ١٧٠.

٣. نفس المصدر، ص ٧١.

هنا لا ينكر استعمال صيغة الأمر في الوجوب، ولا دلالتها على الوجوب، ولكن ذلك لا يرجع إلى حاقّ اللفظ، بل إلى أسباب عارضة من أحوال و عادات، و الشاهد على ذلك هو عدم فهم الوجوب من أمر الصغير للكبير مثلاً، و لو كان يرجع إلى دلالة اللفظ لما اختلف.

كما أورد أدلة القائلين بدلالته على الوجوب و ناقشها بتلك القاعدة، فمن جملة ما استدّلوا به بعض الآيات القرآنية، منها: قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾^١، و التحذير يقتضي وجوب الامثال، و غيرها من الآيات التي ذكرها السيد المرتضى^٢. و من المهمّ هو بيان ردّه على الاستدلال بهذه الآيات.

فقد قال في ردّ الاستدلال بها: «أول ما نقوله: أنّه لو ثبت في القرآن أو السنّة ما يدلّ على وجوب الأمور به، لم يكن ذلك نافعاً لمخالفنا، و لا ضارّاً لنا؛ لأننا لا ننكر على الجملة أن يدلّ دليل على وجوب الأمر، و إنّما ننكر أن يكون ذلك يجب بوضع اللغة، و إنّما نتكلّم فيما استدّلوا به من قرآن أو سنّة على وجوب الأمر، لا لأنّه إن صحّ قدح فيما أصلناه، و إنّما نتكلّم فيه لأنّه لا يدلّ على المقصود، و هذه جملة يجب أن تكون محصّلة مراعاة»^٣.

ففي هذه الفقرة مهّد لردّ استدلالهم بالدلالة من خلال الاستعمالات القرآنية، فبيّن أنّه لا ينكر الدلالة مطلقاً، و إنّما ينكر الدلالة بحسب الوضع اللغوي، فالدلالة إن كانت بقرائن معيّنة فهو غير ضارّ بما ذهب إليه و غير نافع للخصم.

ثمّ بعد هذا التمهيد قال بالنسبة للآية: «ثمّ نقول: اقتران الوعيد بهذا الأمر هو الدلالة على وجوبه، فمن أين لكم أنّ الأمر المطلق يدلّ على الوجوب؟»^٤.

١. النور: ٦٣.

٢. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٦٩.

٣. نفس المصدر، ص ٧٤-٧٥.

٤. نفس المصدر، ص ٧٥.

فهنا يَبَيِّنُ أَنَّ دلالة الآية الأولى على الوجوب إنما كان بمعونة القرينة، وهذا لا يفيد الوضع، و أَنَّ الاستعمال كان في الوجوب من نفس اللفظ و حاقه.

و من جملة ما استدلّوا به بعض أخبار الآحاد، منها: ما روي عن النبي ﷺ: «لولا أن أشقّ على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كلّ صلاة»، و قد ندب إلى ذلك عند كلّ صلاة، فثبت أنّه أراد الإيجاب، و غيرها من الأخبار التي ذكرها السيّد المرتضى.^١ و قد ناقش السيّد المرتضى دلالتها بعدة مناقشات، و ما يرتبط بمحلّ البحث منها قوله: «فإنّ قوله ﷺ: "لولا أن أشقّ على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كلّ صلاة"، لو تجرّد ما علمنا به الوجوب، لكنّه لمّا علمنا أنّ السواك مندوبٌ إليه، كان ذلك قرينة في أنّه أراد الوجوب».^٢

فهذه المناقشة منه ﷺ تبني على القاعدة من أنّ الاستعمال بمعونة القرائن لا يفيد الوضع و لا الدلالة الإطلاقيّة، و إنّما المفيد هو الاستعمال مجرّداً عن القرينة.

٢- دلالة الأمر المطلق على المرّة أو التكرار، و تقدّم أنّ الأصوليين اختلفوا في أنّ الأمر على إطلاقه هل يفيد التكرار أو المرّة، أو لا يفيد شيئاً منهما، فيتوقّف فيما زاد على المرّة؛ لأنّ إرادة المرّة متيقّنة، و اختار السيّد المرتضى الأخير.^٣ و قد استند القائلون بالتكرار إلى عدّة أدلّة، منها: «قولهم: إنّ أوامر القرآن المطلقة تقتضي التكرار».^٤

و قد ناقش السيّد المرتضى هذا الاستدلال بعدة مناقشات:

١. نفس المصدر، ص ٦٩ - ٧٠.

٢. نفس المصدر، ص ٧٦.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ٩٧ - ٩٨.

٤. نفس المصدر، ص ٩٩.

منها: عدم التسليم بأن أوامر القرآن كلها تقتضي التكرار، بل فيها ما يقتضي المرة الواحدة كالحج.

ومنها: ما يرتبط بمحل البحث، حيث قال: «و بعد، فالتكرار إنما عُلِمَ بالدليل، و خلافنا إنما هو في موضوع اللغة، و مقتضى الأمر المطلق، و الصحيح أن كل أمر في القرآن حملناه على المرة الواحدة فإنما حملناه عليها بدليل غير الظاهر، و كل أمر حملناه على التكرار فإنما حملناه عليه بدليل سوى الظاهر»^١.

فهذا الجواب يبتني على إنكار الاستفادة من الاستعمالات القرآنية إذا كان بمعونة القرينة أو الدليل لإثبات الوضع اللغوي، و كذا لإثبات الدلالة الإطلاقيّة.

٣- مسألة أن الأمر المعلق على شرط أو صفة هل يتكرّر بتكرّرها أم لا؟ و قد ذهب السيد المرتضى إلى أن الأمر المشروط كالأمر المطلق، فلا يفيد التكرار ولا المرة، بل يتوقّف فيه. و قد استند القائلون بتكرار الأمر بتكرّر الشرط أو الصفة إلى عدّة أدلّة، منها: «أن كل أمر ورد في القرآن مقيداً بشرط أو صفة يتكرّر بتكرّرهما»^٢، و أوردوا لذلك أمثلة متعدّدة.

و قد ناقشهم السيد المرتضى بعدّة مناقشات، منها: «أن وجود الشيء لا يدلّ على أنه لا يجوز سواه، و أن الذي عُلِمَ تكرّره في أوامر القرآن إنما عُلِمَ بدليل غير الظاهر»^٣.

فهو في ردّه لهذا الاستدلال لا ينكر الاستعمال في التكرار بدليل، و لكن بين أن هذا لا ينفع الخصم؛ لأنّ التكرار إنما علم بدليل غير الظاهر، و الذي يفيد الوضع إنما هو إفادة اللفظ للمعنى بظاهر الاستعمال فقط.

١. نفس المصدر، ص ٩٩-١٠٠.

٢. نفس المصدر، ص ١٠٤.

٣. نفس المصدر، ص ١٠٥.

كما استشهد القائلون بإفادة الأمر المشروط للمرة الواحدة «بأن القائل لو قال لوكيله: طلقها إن دخلت الدار، اقتضى المرة الواحدة من غير تكرار»^١، فرد السيد المرتضى هذا الاستدلال، بأن ذلك إنما فهمناه بسبب الدليل الشرعي، ولولا الشرع لكان قول القائل محتملاً للأمريين متردداً بينهما، والخلاف إنما هو فيما يقتضيه الوضع والعرف اللغوي^٢.

٤- هل الأمر يقتضي الفور أو التراخي، أو لا يفيد أحدهما فيتوقف؟ وهي من المسائل الأصولية، وقد اختار السيد المرتضى الأخير كما تقدّم. وقد استدلل القائلون بالفور بعدة أدلة^٣، وقد ناقش السيد المرتضى جملة منها بما يرجع إلى هذه القاعدة، وسأقتصر على نقل كلماته التي ترجع إلى هذه القاعدة اختصاراً.

قال: «إِذَا حُمِلَ عَلَى الْفَوْرِ أَوْ التَّرَاحِي فِبَعَادَةِ أَوْ دَلَالَةٍ أَوْ أَمَارَةٍ، وَكَلَامُنَا فِي مَطْلُوقِ الْأَمْرِ وَمَجْرَدِهِ»^٤.

وقال أيضاً في ردّ قياسهم مقتضى الأمر بمقتضى العقود والإيقاعات التي تقتضي الفورية: «هذه العقود والإيقاعات إنما علمنا في أحكامها أنها على الفور بدليل الشرع، ولولاه لما علمناه، ونحن لا ننكر القول بالفور بدلالة منفصلة عن إطلاق الأمر»^٥.

وقال أيضاً - في ردّ استدلالهم على الفور بقوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ

١. نفس المصدر، ص ١٠٧.

٢. انظر: نفس المصدر.

٣. انظر: نفس المصدر، ص - ١٢٠ - ١٢١.

٤. نفس المصدر، ص ١٢٢.

٥. نفس المصدر، ص ١٢٤.

مِنْ رَبِّكُمْ»^١ وقوله تعالى: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ»^٢:- «على أَنْ الفرع إلى هذه الآيات تسليم لما نريده من أَنَّ مقتضى الأمر في الوضع لا يدلّ على ذلك، وإنما يرجع فيه إلى دليل منفصل»^٣.

الرابع: حسن الاستفهام دليل الاشتراك

من جملة المسائل اللغوية التي بحثها علماء الأصول مسألة الاشتراك في اللغة، و أنّها ممكنة أو لا، واقعة في اللغة أو لا^٤، و من خصائص المشترك أنّه عند الإطلاق يكون مجملاً غير ظاهر في أحد معنييه، محتملاً لهما؛ بسبب تعدّد الوضع فيه.^٥ و من هنا جعل السيّد المرتضى حُسن استفهام أهل اللغة من أمارات الاشتراك، فالمتكلّم إذا تلفّظ بلفظ و حَسُنَ من المخاطب السؤال عن مراده بأنّه يريد أيّ معنى، كان ذلك دالّاً على الاشتراك؛ وإلاّ فإنّ اللفظ المختصّ لا يحسن السؤال عنه والاستفصال؛ لأنّه لا احتمال في اللفظ.^٦

و لا يخفى أنّ السيّد المرتضى وإن استدلّ بحُسن الاستفهام في موارد عديدة، و لكنّه بحثها مفصّلاً في مبحث العموم والخصوص.^٧ و هذا الأمر - حسن الاستفهام - يمكن عدّه من أمارات الوضع عنده، مضافاً لنصّ أهل اللغة و ظاهر الاستعمال.

١. آل عمران: ١٣٣.

٢. المائدة: ٤٨.

٣. نفس المصدر، ص ١٢٥.

٤. انظر: نفس المصدر، ص ٤٠؛ المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ١٧؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٢٠٩؛ منية اللبيب في شرح التهذيب، ج ١، ص ١٧٦ - ١٧٩؛ زبدة الأصول، ص ٦٩؛ معالم الدين، ص ٣٨؛ المحصول في علم الأصول، ج ١، ص ١٣٠.

٥. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ١٧٢؛ منية اللبيب في شرح التهذيب، ج ١، ص ١٩٠ - ١٩١؛ القوانين المحكمة، ج ١، ص ١٣٣.

٦. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ١٠٧.

٧. انظر: نفس المصدر، ص ١٧٢ - ١٧٥.

والذي يهمنّا أنّ السيّد المرتضى قد استفاد من هذه القاعدة في عدّة من مسائل علم الأصول، منها:

١- دلالة الأمر المطلق على المرة أو التكرار. و تقدّم أنّ الأصوليين اختلفوا في أنّ الأمر على إطلاقه هل يفيد التكرار أو المرة، أو لا يفيد شيئاً منهما، فيتوقف فيما زاد على المرة؛ لأنّ إرادة المرة متيقّنة، واختار السيّد المرتضى الأخير^١، و استند في ذلك إلى عدّة أدلّة، منها حُسن السؤال، فقال: «و ثالثها: حُسن استفهام من أمرٍ أمراً مطلقاً ولا عهد ولا عادة ولا قرينة على المراد، و هل هو الاختصار على المرة الواحدة أو التكرار؟ و حسن الاستفهام دالٌّ على اشتراك اللفظ و عدم اختصاصه»^٢.

و قال أيضاً في نفس المسألة عند مناقشة أدلّة القائلين بالمرة: «لا شبهة في أنّ الأمر غيره بأن يضرب إنّما أمره بأن يصير ضارباً، غير أنّه يصير ضارباً بالدفعه و الدفعات، فمن أين أنّه أمره بأقلّ ما يستحقّ به هذا الاسم، فهذا موضع الخلاف؛ و لذلك يحسن أن يستفهمه عن مراده، و لو كان مفهوماً لما حسن الاستفهام»^٣.

٢- مسألة أنّ الأمر المعلق على شرط أو صفة هل يتكرّر بتكرّرها أم لا؟ و قد ذهب السيّد المرتضى إلى أنّ الأمر المشروط كالأمر المطلق، فلا يفيد التكرار ولا المرة، بل يتوقّف فيه، و قال: «و الذي يدلّ على ذلك كلّ شيء دللنا به على أنّ الأمر المطلق لا يقتضي التكرار من الوجوه الأربعة، فلا معنى لإعادتها»^٤، و كان منها حُسن الاستفهام، فلا نعيد.

١. انظر: نفس المصدر، ص ٩٧-٩٨.

٢. نفس المصدر، ص ٩٨.

٣. نفس المصدر، ص ١٠٢-١٠٣.

٤. نفس المصدر، ص ١٠٤.

كما استدلّ بحسن الاستفهام - في ذيل هذه المسألة - في الردّ على من فصل بين النهي المطلق وبين النهي المشروط، فقال: بإفادة المطلق الاستمرار والتكرار، وإفادة المقيد للمرة الواحدة، مستدلاً على ذلك «بأنّ القائل إذا قال لغلامه: لا تخرج إلى بغداد وأطلق ولم يشترط، اقتضى ذلك الدوام، وإذا قال له: لا تخرج إذا جاء الصيف أو هجم الشتاء، تخصّص بالمرة الواحدة».^١

فردّ السيّد المرتضى هذا الاستدلال منكرّاً بإفادة النهي المطلق للدوام والتكرار والمقيد للمرة: «بل يجوز أن يريد مع الإطلاق المرة الواحدة، ومع الاشتراط الاستمرار»^٢، واستشهد على ذلك بأنّه «يحسن مع عدم العادات والأمارات أن يستفهم هذا القائل عن مراده في عموم أو خصوص».^٣

كما استدلّ بحسن الاستفهام في الردّ على من قال بأنّ الأمر المشروط يقتضي المرة الواحدة، حيث استدلّ القائل بذلك بأنّ «المولى إذا أمر عبده أن يشتري له لحماً إذا دخل السوق، لم يعقل من ذلك التكرار»^٤، فأنكر السيّد المرتضى أن يفهم العبد المرة ولا التكرار مع الإطلاق من دون عهد أو عادة أو أمانة، مستشهداً على ذلك بقوله: «ولهذا حسن منه الاستفهام، ولولا احتمال اللفظ لما حسن ذلك».^٥

٣- هل الأمر يقتضي الفور أو التراخي، أو لا يفيد أحدهما فيتوقّف؟ وهي من المسائل الأصولية^٦، وقد اختار السيّد المرتضى الأخير كما تقدّم، واستدلّ بعدّة

١. نفس المصدر، ص ١٠٦.

٢. نفس المصدر.

٣. نفس المصدر.

٤. نفس المصدر، ص ١٠٧.

٥. نفس المصدر.

٦. انظر: العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٢٥: المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ١١١: معارج الأصول، ص ٦٥: تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ص ٩٩: نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٥١.

أدلة تقدّم بعضها، و ما يرتبط منها بمحلّ البحث هو حسن الاستفهام، حيث قال: «و أيضاً فإنه يحسن بلا شبهة أن يستفهم المأمور مع فقد العادات و الأمارات هل أريد منه التعجيل أو التأخير؟»، ثم بيّن الكبرى فقال: «و الاستفهام لا يحسن إلا مع احتمال اللفظ و اشتراكه».^١

٤- هل للعموم ألفاظ خاصّة موضوعة لإفادة العموم و الاستغراق أم لا؟ فيه خلاف، فقيل بوجود ألفاظٍ موضوعة للعموم، و قيل بل تلك الألفاظ موضوعة للخصوص، و قيل بالاشتراك، و اختار السيّد المرتضى الأخير بحسب وضع اللغة كما تقدّم.

و من أدلّته حسن الاستفهام، فقد قال: «و ممّا يدلّ على صحّة مذهبنا: أن استفهام المخاطب بهذه الألفاظ - أي بالألفاظ المدّعى وضعها للعموم و الاستغراق - يحسن من المخاطب بغير ريب»، ثم قال: «و موضوع الاستفهام إذا وقع طلباً للعلم و الفهم، يقتضي احتمال اللفظ و اشتراكه، بدلالة أنّه لا يحسن دخوله فيما لا احتمال فيه و لا اشتراك، ألا ترى أنّه لا يحسن أن يستفهم عن مراده من قال: ركبت فرساً، و لبست ثوباً؛ لاختصاص اللفظ و فقد احتماله، و يحسن أن يستفهم من قال: رأيت عيناً، عن أيّ عين رأى».^٢ فبيّن الصغرى و الكبرى لهذا الدليل و المبدأ.

و قال أيضاً في إثبات اشتراك «مَن» و «ما» الاستفهاميتين بين العموم و الخصوص: «و الذي يوضّح ما ذكرناه أنّه يحسن إذا قيل له: مَن عندك؟ أن يقول: أمن النساء أو الرجال؟ و من الأحرار أو العبيد؟ وكذلك إذا قيل له: ما أكلت؟ يقول: أمن الحلو أو الفاكهة؟ و من كذا أو كذا؟».

١. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ١١٩.

٢. نفس المصدر، ص ١٧٢.

ثم قال - مشيراً إلى المبدأ محلّ البحث - : «و هذا يدلّ على اشتراك اللفظ بين العموم والخصوص»^١.

٥ - هل الاستثناء المتّصل بجمل متعدّدة يرجع إلى جميعها أو إلى ما يليه؟ فيه خلاف، فقليل يرجوعه إلى جميع الجمل إذا كان يصحّ رجوعه إلى كلّ واحدة منها بانفرادها، و قيل يرجوعه إلى ما يليه فقط.^٢

و قال السيد المرتضى باشتراكه بين عوده إلى الجميع و إلى الأخير، فيجب التوقّف عنده إلّا بدليل دالّ على أحدهما، فنفس اللفظ بما هو لا يفيد أحدهما.^٣ و ممّا استدلّ به هو حسن الاستفهام، فقال: «و الذي يدلّ على صحّة ما ذهبنا إليه أنّ القائل إذا قال لغيره: اضرب غلماني و ألّق أصدقائي إلّا واحداً» يجوز أن يستفهمه المخاطب، هل أراد استثناء الواحد من الجملتين أو من جملة واحدة؟»، و هذا بيانٌ لصغرى الدليل.

ثمّ قال - مشيراً إلى المبدأ محلّ البحث - : «و الاستفهام لا يحسن إلّا مع احتمال اللفظ و اشتراكه».^٤

الخامس: حُسن التقييد دليل الاشتراك

من القواعد التي اعتمد عليها السيد المرتضى لاستكشاف الاشتراك في لفظة ما هو حسن التقييد، فاللفظ المشترك يحسن تقييده بكلّ من معنييه المشترك فيهما، و

١. نفس المصدر، ص ١٧٦.

٢. انظر: العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٢٠؛ المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٤٥؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٦٠؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ١٣٦؛ منية اللبيب في شرح التهذيب، ج ١، ص ٥٤٨؛ زبدة الأصول، ص ٣٦٧؛ معالم الدين، ص ١٢١.

٣. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ١٩٧ - ١٩٨.

٤. نفس المصدر، ص ١٩٨.

لولا كون اللفظ مشتركاً بحسب وضعه، لما حسن من المتكلم أن يقيد اللفظ بكل واحد منهما، ومن هذه الموارد:

١- دلالة الأمر المطلق على المرة أو التكرار، وتقدم أن السيد المرتضى اختار التوقف^١، واستند في ذلك إلى عدة أدلة، منها حسن التقييد بالمرة أو الدوام، فقال: «و رابعها: أننا نعلم حسن قول القائل لغيره: افعل كذا وكذا أبداً، أو: افعله مرة واحدة بلا زيادة عليها، فلو كان مطلق اللفظ موضوعاً للتكرار لما حسن أن يقول له: افعل أبداً؛ لأنه مفهوم من قوله الأول، ولو كان موضوعاً للمرة الواحدة بلا زيادة عليها، لما حسن أن يقول: افعل مرة واحدة ولا تزد عليها؛ لأن ذلك عبث غير مفيد، فإن ذكروا: أنه يفيد التأكيد وهو معنى مقصود، قلنا: التأكيد إن لم يفد فائدة زائدة على فائدة اللفظ المؤكد كان عبثاً ولغواً، والكلام موضوع للإفادة، فلا يجوز أن يستعمل منه ما لا فائدة فيه»^٢.

فقد اعتمد في هذا المورد على حسن التقييد لاستكشاف الاشتراك.

٢- مسألة أن الأمر المعلق على شرط أو صفة هل يتكرر بتكررها أم لا؟ وقد ذهب السيد المرتضى إلى أن الأمر المشروط كالأمر المطلق، فلا يفيد التكرار ولا المرة، بل يتوقف فيه، وقال: «والذي يدل على ذلك كل شيء دللنا به على أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار من الوجوه الأربعة، فلا معنى لإعادتها»^٣، و كان منها حسن التقييد، كما مر سابقاً.

٣- هل الأمر يقتضي الفور أو التراخي، أو لا يفيد أحدهما فيتوقف؟ وقد اختار السيد المرتضى الأخير كما تقدم.

١. انظر: نفس المصدر، ص ٩٧-٩٨.

٢. نفس المصدر، ص ٩٨-٩٩.

٣. نفس المصدر، ص ١٠٤.

و من جملة أدلته على الاشتراك قوله: «و أيضاً فإنه يحسن بغير إشكال أن يُتبع القائل قوله: قُم، و ما أشبه ذلك من الأمر أن يقول: الساعة، و في الثاني، أو بأن يقول: متى شئت، فلو كان اللفظ موضوعاً لفورٍ أو تراخٍ لما حسن ذلك، و لكان ذكره عبثاً و لغواً»^١.

و هذا الاستدلال مبتنٍ على مبدأ و كبرى، و هي أن حسن التقييد يكشف عن الاشتراك، إذ لو كان موضوعاً لأحدهما فلا يحسن التقييد بما يدل اللفظ عليه بالوضع؛ لأنه يكون تأكيداً بلا فائدة زائدة على المؤكّد فيكون عبثاً و لغواً.

السادس: التأكيد لا بد أن يفيد فائدة زائدة على المؤكّد

من جملة القواعد التي استفاد منها في مباحث الألفاظ، لزوم إفادة التأكيد فائدة زائدة على فائدة اللفظ المؤكّد، و إلا كان عبثاً و لغواً، و لا يصحّ اللغو و العبث في الاستعمال؛ لأنّ الكلام موضوع للإفادة، فلا يجوز أن يستعمل منه ما لا فائدة فيه^٢، و لمّا ذهب إلى أن التأكيد بمجرّده لا حسن فيه، أورد سؤالاً عن الوجه في التكرار في القرآن الكريم، و أحال في الجواب إلى كتابه الغرر حيث ذكر وجوهاً مختلفة في بيان ذلك^٣.

و على كلّ حال، فالمهمّ هو بيان الموارد التي استفاد فيها من هذه القاعدة:

- ١- هل الأمر يفيد المرة أو التكرار، أو لا يفيد أحدهما؟ و قد تقدّم نقل مختار السيد المرتضى و استدلاله، و تقدّم نصّ كلامه في الاستفادة من هذه القاعدة في هذه المسألة في المورد السابق، فلا نعيد.

١. نفس المصدر، ص ١١٩ - ١٢٠.

٢. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٩٩، و لاحظ مناقشة العلامة الحلي لهذا القول: نهاية الوصول

إلى علم الأصول، ج ١، ص ٢٠٨.

٣. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ١١٦.

٢- هل يتكرّر المأمور به بتكرّر الأمر أو لا؟ وهي من مسائل علم الأصول^١، و هي مسألة أخرى غير الأولى، حيث يُبحث في هذه عن تكرّر المأمور به مع تكرّر الأمر، ولذا عنوانها الشيخ المظفر بـ «الأمر بشيء مرتين»^٢، وأما في الأولى فيُبحث عن إفادة الأمر الواحد للدوام والتكرار أو المرة.

و على كلّ حال، فقد اختار في هذه المسألة تكرار المأمور به بتكرّر الأمر، و استدّل على مختاره بأمر، منها ما يرتبط بمحلّ البحث، حيث قال: «و أيضاً فإنّ الكلام موضوع للإفادة، ومقترنه في ذلك كمنفصله»^٣، ومتى لم يحمل قول القائل: اضرب اضرب، على أنّ الضرب الثاني غير الأوّل كان الأمر الثاني لغوياً؛ لأنّه لا يفيد إلّا ما أفاده الأوّل، والاعتذار بالتأكيد ليس بشيء؛ لأنّ التأكيد متى لم يفد غير ما يفيد المؤكّد كان عبثاً ولغوياً»^٤.

فالملاحظ أنّه بنى ما ذهب إليه من إفادة الأمر الثاني على التكرار على عدم صحّة التأكيد في هذه الصورة؛ لأنّ التأكيد لابدّ أن يفيد فائدة زائدة على المؤكّد، و هنا لا يفيد أيّ فائدة زائدة، فيكون احتمالاً باطلاً، فيلزم حمل الأمر الثاني على التأسيس.

١. انظر: المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ١٦٠؛ العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٢١٥؛ معارج الأصول، ص ٦٨؛ تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ص ١٠٥؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٨٤؛ منية اللبيب في شرح التهذيب، ج ١، ص ٣٦٩؛ هداية المسترشدين، ج ١، ص ٦٨٧.

٢. أصول الفقه للشيخ المظفر، ص ٩٨.

٣. الظاهر أنّ محلّ الخلاف كان في صورة اقتران الأمرين و تعاقبهما، كأن يقول القائل: اضرب اضرب، و أمّا مع افتراقهما فيبدو من كلام السيّد المرتضى عدم الخلاف، و لذا استدّل بصورة الافتراق على الخصم، و إلّا لما صحّ استدلاله، و أمّا صور المسألة عند المتأخّرين فانظر: أصول الفقه، الشيخ المظفر، ص ٩٨-٩٩.

٤. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ١١٤-١١٥.

٣- هل الأمر يقتضي الفور أو التراخي، أو لا يفيد أحدهما فيتوقف، وقد اختار السيّد المرتضى الأخير كما تقدّم.

و تقدّم نصّ كلامه في الاستفادة من هذه القاعدة في هذه المسألة في المورد السابق، فلا نعيد.

السابع: حكمة الوضع تقتضي الوضع للمعاني التي يحتاجها أهل اللغة

من جملة المبادئ التي استند إليها في علم الأصول لإثبات الوضع لبعض المعاني، حكمة الوضع، فكون المعنى من المعاني المعقولة لأهل اللغة مع حاجتهم إلى الإخبار والتعبير عنه كثيراً، يقتضي لزوم الوضع له^١، باعتبار أنّ الحكمة من الوضع - وهي التعبير عمّا في الضمير والتفهم من دون الحاجة إلى تجشّم القرائن^٢ - تستدعي الوضع لكلّ معنى عامّ يحتاج أهل اللغة التعبير عنه، فيستند إليها لإثبات الوضع في موارد الشك^٣.

والسيّد المرتضى تعرّض لهذا الدليل كبروياً في مبحث العامّ والخاصّ، وأنكر لزوم الوضع للمعاني التي تمسّ الحاجة إلى التعبير عنها والإخبار عنها، وبذلك ينفي صحّة الاستناد إلى حكمة الوضع، ويمكن تلخيص مناقشته في نقاط ثلاث: الأولى: عدم صحّة إثبات اللغة بالقياس والاستدلال، فلا يجوز الاستناد إلى القياس فيما طريقه اللغة.

١. نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٦٣.

٢. و عبّر عنها السيّد المرتضى بقوله: «الغرض من وضع الأسماء في أصل اللغة هو التمييز والتعريف، و ليتمكنهم أن يخبروا عمّن غاب عنهم بالعبرة كما أخبروا عن الحاضر بالإشارة، فوضعوا الأسماء لهذا الغرض» (الذريعة، ص ٢٨٩ - ٢٩٠).

٣. انظر: تطبيقات أخرى لحكمة الوضع: تقريرات آية الله المجدّد الشيرازي، ج ١، ص ٣٩٨؛ تعلّيقه على معالم الأصول، ج ١، ص ٣٤٤ و ٣٩٧ - ٣٩٦، وج ٢، ص ١٣٠ - ١٢٩ و ١٩٢؛ البيان في تفسير القرآن، ص ٤٢٥.

الثانية: أن القول بوجود الوضع للمعاني المحتاج إلى التعبير عنها على أهل اللغة، إما أن يُراد به الوجوب، أو لابدئية الوقوع على سبيل القطع، وكلاهما باطل: أما الأول فما الدليل على الوقوع، حيث إنهم يريدون إثبات الوضع والوقوع، ولا دليل على أنه لو كان الوضع على أهل اللغة واجباً لفعلوه.

وأما الثاني فيلزم منه كونهم ملجئين مجبرين على الوضع، وهو باطل، فلا شيء يجبرهم ولا سيما مع تمكنهم من الإفهام بالإشارة.

الثالثة: عدم وقوع الوضع لكل معنى عقله أهل اللغة، فكم من معنى ليس له لفظ مخصوص.^١

كما ناقش السيد علي الموسوي القزويني في صحّة الاستناد إلى حكمة الوضع في الموارد المشتبهة، فقال: «فإنها - أي حكمة الوضع - ليست إلا حكمة باعثة على فتح باب نوع الوضع، وليست علة مستقلة مطردة في جميع أشخاص الوضع بالقياس إلى موارده الكلية والجزئية، لتثمر في الموارد المشتبهة بالرجوع إليها للحكم على المشتبه بالوضع إلى أن يعلم خلافه من الخارج»، مضافاً إلى مناقشات أخرى لا مجال للتطويل بذكرها هنا.^٢

وعلى كلّ حال، فقد تعرّض السيد المرتضى لهذا الدليل في عددٍ من المسائل، منها:

١- صيغة الأمر، وأنها تقتضي إيجاب المأمور به أو النذب، أو لا تقتضي أحدهما، وقد اختار السيد المرتضى كونها مشتركة لغةً بين الإيجاب والنذب فيتوقف مع عدم القرينة.^٣

١. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ١٨٠ - ١٨١.

٢. تعليقة على معالم الأصول، ج ٢، ص ١٦٧.

٣. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٦٥.

و من جملة أدلة القائلين بالوجوب أنه «لو لم يكن لفظة افعل موضوعة للإيجاب، لم يكن للإيجاب لفظة موضوعة لغاً مع الضرورة الداعية إلى ذلك»^١.
و من الواضح أن هذا المقدار من الدليل ما هو إلا بيان للشرطية في القياس الاستثنائي، و تمة القياس: و التالي باطل، فالمقدم مثله، و الدليل على بطلان التالي هو المبدأ محل البحث من أن حكمة الوضع تستدعي الوضع لكل معنى تعم الحاجة إلى التعبير عنه.

و قد ناقش السيد المرتضى هذا الاستدلال، فقال: «قد وضعوا للإيجاب لفظاً في اللغة، و هو: أوجب و ألزمت، و متى لم تفعل استحققت الذم و العقاب»^٢.
و هذه المناقشة مناقشة في الصغرى و الملازمة، فهو يُنكر دعواهم أن الأمر لو لم يكن موضوعاً للوجوب للزم خلو الإيجاب عن لفظة موضوعة لها، فالملازمة غير صحيحة عند السيد؛ لوجود ألفاظ أخرى موضوعة للإيجاب. و أما أصل ضرورة الوضع للمعاني التي تمس الحاجة إلى التعبير عنها، فلم يناقشها هنا.

٢- هل للعموم ألفاظ خاصة موضوعة لإفادة العموم و الاستغراق أم لا؟ فيه خلاف، فقل بوجود ألفاظ موضوعة للعموم، و قيل بل تلك الألفاظ موضوعة للخصوص، و قيل بالاشتراك، و اختار السيد المرتضى الأخير بحسب وضع اللغة كما تقدم.

و من جملة أدلة القائلين بالعموم: «أن الاستغراق معنى معقول لأهل اللغة، و ممّا تدعوهم الدواعي إلى الإخبار عنه، فلا بد أن يضعوا له عبارة تنبئ عنه، كما

١. نفس المصدر، ص ٦٨.

٢. نفس المصدر، ص ٧١.

فعلوا في كل شيء عقلوه من المعاني و دعتهم الدواعي إلى الإخبار عنه، وإذا وجب أن يضعوا عبارة فلا شيء من الألفاظ بذلك أولى من الألفاظ التي نذهب إلى عمومها»^١.

فناقش السيد المرتضى هذا الدليل بإنكار الكبرى، وهو لزوم الوضع للمعاني المعقولة لأهل اللغة التي تدعوهم الدواعي إلى الإخبار عنها، وقد بينا مناقشاته في أول هذا المبحث، فراجع.

المبحث الثاني: المبادئ الكلامية

لا يخفى ما لعلم الكلام من دور أساس في كثير من المسائل الأصولية؛ حيث تبني كثير من المسائل الأصولية على مبادئ كلامية، بل علم الأصول كله مبني على علم الكلام، «فإن أصول الفقه مبتنية على جميع أصول الدين مع التأمل الصحيح»، «من إثبات المحدث و صفاته و جميع أبواب التوحيد»، «و جميع أبواب التعديل و النبوات»^٢، و لكن لا يعنينا البحث عنها، بل المهم لنا هو استعراض خصوص ما يقع في مقدمات الاستدلال في علم الأصول، و هي عديدة استند إليها السيد المرتضى في المسائل الأصولية، ومنها:

١- امر الحكيم لا يجوز أن يريد القبيح ولا المباح

ولا شك أن البحث عن كون المولى تعالى حكيماً مسألة كلامية محضة، و من فروعها أن الحكيم تعالى لا يجوز أن يريد القبيح ولا المباح، و السيد المرتضى بعد أن قرّر أن نفس الأمر بما هو أمر لا يكشف عن حال الأمر، و لا عن حال المأمور به، فلا يكشف الأمر بما هو أمر عن كون المأمور به راجحاً و ذا صفة زائدة

١. نفس المصدر، ص ١٧٥-١٧٦.

٢. نفس المصدر، ص ٣٠.

على حسنه^١، وهذا بحث لغوي راجع إلى ما يقتضيه الأمر بحسب الوضع، ولكنه قرر أنه يمكن استكشاف كون المأمور به ذا صفة زائدة على حسنه من الأمر إذا كان الأمر حكيماً؛ إذ الحكيم لا يجوز أن يريد القبيح^٢؛ لأن الأمر بالقبيح قبيح وكذا إرادته، ولا المباح؛ لأن المباح لا يستحق بفعله المدح ولا الثواب، وتكليف ما هذه حاله عبث^٣.

وقد استفاد من هذه المقدمة في موارد عدة في كتابه، منها: مسألة دلالة الأمر على الوجوب أو الندب، أو عدم دلالة على أي منهما والتوقف، وقد اختار الأخير، واستند في ذلك إلى عدة أدلة تقدم قسم منها، وما يرتبط منها بالمقام هو: أن الأمر إذا صدر من الحكيم فلا بد من القطع على أن للمأمور به مدخلاً في استحقاق المدح والثواب، فإرادة الحكيم تقتضي أن يكون له صفة زائدة على حسنه، وهذه الصفة الزائدة مشتركة بين الندب والواجب، فلا بد من دلالة زائدة تدل على حكم الترك وأنه قبيح فيكون واجباً أو لا فيكون ندباً، فمجرد الأمر يكون للأعم، فلا يستفاد الوجوب ولا الندب، بل يتوقف^٤.

٢- دلالة نهى الحكيم على قبح الفعل

ومن فروع حكمته تعالى أنه لا ينهى إلا عن القبيح، فالنهي بحد ذاته كالأمر لا يدل عن صفة متعلّقه من قبح أو حسن، ولكن يحكم فيما نهى الله تعالى عنه بالقبح

١. باعتبار أن المباح حسن غير قبيح ولكن ليس له صفة زائدة على حسنه، فالواجب والمندوب لا بد فيهما من رُحبانٍ وصفة زائدة على الحسن (انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٥٤٣؛ المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ٩١؛ العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٥، و ج ٢، ص ٧٣٩).

٢. انظر: الذريعة، ص ٦٣ - ٦٤، ولا يخفى أنه لا يريد بالحكيم مطلق الحكيم، بل خصوص الباري تعالى والرسول ﷺ (انظر: الذريعة، ج ١، ص ١٣٩).

٣. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ١٤٤.

٤. انظر: نفس المصدر، ص ٦٥.

بدلالة منفصلة، و هي أنه تعالى مع حكمته لا يجوز أن ينهى عن الحسن، و لا ينهى إلا عن القبيح.^١

و من الموارد التي استدّل فيها بهذا المبدأ هو التخيير في النهي بحسب الأفراد الطولية، و هل يمكن النهي التخييري فيها كما أمكن الواجب التخييري؟ و هي من المسائل التي اختلف فيها الأصوليون.

و اختار السيد المرتضى عدم إمكان التخيير في الأوقات المستقبلية في النهي بالاستناد إلى دلالة نهى الحكيم على قبح المتعلق: «و النهي يقتضي القبح، فلو تساوت الأفعال كلّها في القبح لوجب العدول عن الجميع، لا على جهة التخيير».^٢

و هذا بخلاف التخيير في الواجب؛ للتساوي بين الأفراد المستقبلية في الصفة الزائدة على الحسن، فالأمر يتناول كلّ فعل مستقبل على سبيل التخيير و البذل.^٣

٣- عدم جواز تأخير البيان عن حال الخطاب

فقد بحث الأصوليون عن جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب، و وقع بينهم خلاف في ذلك على أقوال عديدة^٤، و اختار السيد المرتضى جواز تأخير بيان المجمل من الخطاب إلى وقت الحاجة.^٥

و لا يخفى أنّ هذه المسألة وإن ذكروها في علم الأصول، إلا أنّها كلاميّة؛ لأنّها

١. انظر: نفس المصدر، ص ١٥٠ و ١٥٦، و غيرهما من الموارد.

٢. نفس المصدر، ص ١٥٠ - ١٥١.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ١٥٠.

٤. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢٧٠ - ٢٧١؛ العدة في أصول الفقه، ج ٢، ص ٤٥٠ - ٤٤٩؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٤٤٠ - ٤٤٢.

٥. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢٧١، و تبعه على ذلك الشيخ في العدة، ج ٢، ص ٤٥٠.

ترجع إلى ما يجوز وما يمتنع على المولى تعالى، كالبحث عن جواز الظلم عليه تعالى و عدم جوازه.

و على كل، حال فما يهّم بحثنا أن هذه المسألة الكلامية قد وقعت مبدأً تصديقاً لمسألة أصولية، وهي: مسألة دلالة صيغة الأمر على الوجوب أو الندب، فقد ذكر السيد المرتضى أنه قد يستدلّ للقائلين بدلالة الصيغة على الندب بما لفظه: «الأصل في العقل كون الفعل و الترك جميعاً غير مرادين و لا مكروهين، فإذا تعلّق الأمر بأحدهما علمناه مراداً، وبقي الترك على ما كان عليه، فلو تغيّرت حاله و صار قبيحاً و ممّا يجب أن يكرهه الحكيم، و جب على المخاطب بهذا الأمر أن يبيّن حاله، فإنّ البيان لا يتأخّر عن حال الخطاب».^١

فهذا الدليل الذي ذكره السيد المرتضى للقول بدلالة الصيغة على الندب، يبتني على أن الأمر يدلّ على أن المأمور به مراد فقط، و على أن الواجب مركّب من إرادة الفعل و كراهة الترك، فإذا كان المولى كارهاً للترك بالإضافة إلى إرادته للفعل للزم عليه البيان؛ لأنّ تأخير البيان عن حال الخطاب غير جائز.

و ما يهّمنا هنا هو ابتناء هذا الدليل على كبرى عدم جواز تأخير البيان عن حال الخطاب، فمن دونها لا يتمّ الدليل، كما هو واضح.

و قد ناقش السيد المرتضى هذا الدليل مفصلاً، و ما يرجع إلى مسألتنا قوله: «إنّما يجب البيان في وقت الحاجة، لا في وقت الخطاب، فلو قال الحكيم لغيره: افعل كذا و كذا غداً أو بعد شهر، لما و جب أن يبيّن له حكم الترك في هذا الوقت و ليس بوقت للحاجة»^٢، فإذا كان تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة جائزاً، فقد سقط هذا الدليل عن الاستدلال.

١. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٧٧.

٢. نفس المصدر، ص ٧٨.

٤- عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة

و قد ادعى السيد المرتضى عدم الخلاف فيها، واستدل عليها بقبح التكليف حينئذ؛ لتعذر العلم بالواجب، و يجري مجرى التكليف بما لا يُطاق^١، كما ادعى العلامة الحلي اتفاق العقلاء إلا من جَوَز التكليف بالمحال على عدم الجواز؛ لأن التكليف مع عدم الطريق إلى العلم به تكليفٌ بالمحال.^٢

و من الواضح أنَّ هذه المسألة كسابقتها، وإن ذكروها في علم الأصول^٣ إلا أنها كلامية؛ لأنها ترجع إلى ما يجوز و ما يمتنع على المولى تعالى، كالبحث عن جواز الظلم عليه تعالى و عدم جوازه.

و على كلِّ حال، فقد استند السيد المرتضى إلى هذا المبدأ في بعض المسائل الأصولية:

منها: دلالة الأمر على الفور أو التراخي، و قد اختار التوقُّف و عدم الدلالة على أيٍّ منهما، و قال في أمر الله تعالى إذا ورد مطلقاً بلا توقيت: «يجب - إذا خلا من بيان توقيت - أن يقطع على أنه لم يرد الوقت الثاني من غير فصل؛ لأنه لو كان مراده لبيّنه في هذه الحالة، و هي وقت الحاجة إلى البيان؛ لأنَّ البيان لا يتأخَّر عن وقت الحاجة و إن جاز تأخيره عن وقت الخطاب»^٤.

١. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢٧٠، و تبعه على ذلك تلميذه شيخ الطائفة الطوسي في العدة في أصول الفقه، ج ٢، ص ٤٤٨.

٢. انظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٤٤٠.

٣. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢٧٠؛ العدة في أصول الفقه، ج ٢، ص ٤٤٨؛ المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ٣١٥؛ معارج الأصول، ص ١١١؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٤٤٠؛ منية اللبيب في شرح التهذيب، ج ٢، ص ٤٣؛ زبدة الأصول، ص ٣٨٥؛ القوانين المحكمة، ج ٢، ص ٢١٦؛ أنيس المجتهدين، ج ٢، ص ٨٣٩.

٤. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ١٢٦.

٥- تبعيّة الأحكام للمصالح والألطف في متعلقاتها

وهي أيضاً من المسائل الكلامية التي وقع البحث عنها في أصول الفقه. وما يعيننا هو أنّ السيّد المرتضى قد استفاد من هذه المسألة الكلامية في المسائل الأصولية، ومنها: الواجب التخييري؛ إذ من جملة تقسيمات الواجب تقسيمه إلى تخييري و تعيني، وقد وقع الخلاف بين الأصوليين في حقيقة الواجب التخييري، باعتبار أنّ عدم جواز الترك إمّا جزء من حقيقة الواجب، وإمّا من لوازمه، فكيف يمكن أن يكون الشيء واجباً و مع ذلك يجوز تركه؟ كما هو الأمر في أفراد الواجب التخييري، حيث يجوز ترك إحدى خصال الكفارة المخيرة - كفارة حنث اليمين - إلى بدلها، فقبل بأن الواجب هو واحد منها لا بعينه، و قيل بوجوب كلّ منها مع السقوط بفعل أحدها، و قيل غير ذلك.^١

و قد اختار السيّد المرتضى بأن الواجبات في الكفارة المخيرة كلّ الخصال على جهة التخيير، و بين إمكان ذلك ثبوتاً اعتماداً على تبعيّة التكاليف للمصالح والألطف، فقال: «و نحن نعلم أنّ تكليفه تعالى تابع للمصلحة والألطف، و ليس يمتنع أن يعلم في أمر معيّن أنّ المكلف لا يصلح دينه إلاّ عليه، و أنّه لا يقوم غيره في ذلك مقامه، فلا بدّ من إيجابه على جهة التضييق^٢، و غير ممتنع أن يعلم في أمرين أو أمور مختلفة أنّ كلّ واحد في مصلحة المكلف في دينه كالآخر من غير ترجيح، فلا بدّ و الحال هذه من الإيجاب على طريقة التخيير؛ للتساوي في وجه المصلحة»^٣، ثمّ أيد كلامه بشاهد عرفي.

١. انظر: معارج الأصول، ص ٧٢؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٨٨؛ معالم الدين، ص ٧٢؛

كفاية الأصول، ج ١، ص ١٩٧-١٩٦.

٢. أي التعيين.

٣. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٩٠-٩١.

ثم استدلّ إثباتاً باتّحاد خصال كفارة اليمين في جميع الأحكام الشرعية؛ «لأنّ كلّ واحدة منها تقوم مقام الأخرى في براءة ذمّة المكلف وإسقاط الحنث عنه، وكلّ حكم شرعيّ لواحدة منها فهو للأخرى، فلا يجوز مع التساوي في الأحكام أن يختلف في الصفة؛ لأنّ اختلاف الصفات يقتضي اختلاف الأحكام، من حيث كانت الأحكام صادرة عن الأحوال والصفات»^١، وهذا في الواقع استدلال إنّي ينطلق من المعلول إلى العلّة، و يبتني على كبرى تبعية الأحكام للمصالح في متعلقاتها؛ إذ لولا ذلك لما كان اتّحاد الأحكام كاشفاً عن اتّحاد المتعلّقات في الصفات.

والحاصل: أنّه بنى نظريته في الواجب التخييري على قضية تبعية التكاليف الإلهية للمصالح والألطف ثبوتاً وإثباتاً، ولا يخفى أنّ ما ذكره السيّد المرتضى هنا في تصوير الواجب التخييري ما زال مقبولاً عند الأعلام، كالشيخ المظفر^٢.

٦- استحالة التكليف بالمحال والتكليف بما لا يُطاق

وهي من المسائل الكلامية التي بحثها علماء الأصول أيضاً استطراداً في باب الأوامر، حيث بحثوا عن الشرائط التي يحسن معها الأمر ممّا يرجع إلى الأمر والمأمور والمأمور به أو بعضها^٣، ومن الواضح أنّ جهتها كلامية محضة. وقد وقعت هذه القضية مبدأً تصديقياً في عدد من المسائل الأصولية عند السيّد المرتضى، منها:

١- الواجب التخييري؛ حيث تقدّم أنّه قيل في مثل خصال الكفارة المخيرة بأنّ

١. نفس المصدر، ص ٩١.

٢. أصول الفقه، ص ١٠٦.

٣. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ١٣٩، ١٤٢ و ١٤٤؛ العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٤٤؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ١٠٨.

الواجب هو واحد لا بعينه، وقد استدلّ السيّد المرتضى على بطلان هذا القول بالاعتماد على مبدأ بطلان التكليف بما لا يُطاق، فقال: «و ممّا يستدلّ به: أنّ الواجب من الكفّارات لو كان واحداً لا بعينه، لوجب أن يجعل الله تعالى للمكلف طريقاً إلى تمييزه قبل أن يفعله؛ لأنّ تكليفه أن يفعل واحداً لا بعينه من جملة ثلاث يجري مجرى تكليفه ما لا يُطاق»^١.

و هذا الاستدلال هو قياس استثنائي استدلّ فيه ببطلان التالي لإثبات بطلان المقدم، و من الواضح أنّه يتوقّف على كون الشرطيّة لزومية، و على بطلان التالي، و قد بنى الملازمة على بطلان التكليف بما لا يُطاق، حيث إنّ إيجاب واحد من ثلاث من دون بيان طريق لتمييز هذا الواجب يكون من قبيل التكليف بما لا يُطاق، و التكليف بما لا يُطاق باطل، فلا بدّ من نصب طريق لتمييز الواجب من غيره، و هو غير واقع قطعاً، إذ لا يدّعي هذا القائل بوجود طريق شرعيّ لتمييز الواجب من غيره في خصال الكفّارة المخيرة، و أمّا بطلان التالي و هو التكليف بما لا يُطاق، فلم يذكره صراحةً؛ لوضوحه، و اكتفى ببيان الملازمة.

و من جملة ما استدلّ به القائلون بأنّ الواجب واحد لا بعينه: «أنّ القول بالتخيير يؤدي إلى أن يكون المكلف مخيراً بين عبيد الدنيا كلّها، و كذلك الكسوة و الإطعام، و ذلك فاسد»^٢.

فردّ عليهم السيّد المرتضى مستنداً إلى هذه القاعدة، فقال: «إنّ التخيير لا يكون إلّا بين أمور تدخل في الإمكان، فالمكلف مخير بين عتق من يتمكّن من عتقه في الحال»^٣، فالأفراد التي لا يتمكّن من عتقها غير داخلة تحت التكليف، و هذا

١. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٩١.

٢. نفس المصدر، ص ٩٣.

٣. نفس المصدر، ص ٩٤.

الاستدلال يستند إلى استحالة التكليف بما لا يُطاق كما هو واضح.

٢- أقسام الواجب المؤقت؛ فقد ذكر لها أقساماً ثلاثة:

أحدها: أن يكون الوقت مطابقاً للعبادة، ولا يفضل عليها ولا تفضل عنه، وهو الواجب المضيق.

الثاني: أن يفضل الوقت عن العبادة، وهو الواجب الموسع.

الثالث: أن يفضل العبادة عن الوقت.

و حكم بأن «القسم الأخير لا يدخل في تكليف الله تعالى؛ لأنه يقبح من حيث كان تكليفاً لما لا يُطاق»^١، ومن الواضح أن التكليف بعبادة وتقيدها بوقت لا يسعها تكليف بما لا يُطاق، فلذا حكم بامتناعها في تكليف الله تعالى.

كما اعتمد على هذا المبدأ في ردّ تفسير بعض الفقهاء تضيق الواجب الموسع، كالصلاة في آخر الوقت، بأن حدّ التضيق هو قدر التحريم، وبعضهم قال: حدّ المضيق ما وقع فيه أقلّ جزء من الصلاة بعد أن يكون متميّزاً.^٢

فردّ عليهم السيّد المرتضى بأن ما ذكره لا يمكن أن يكون حدّاً للأداء؛ لأنه من المحال أن توقّت الصلاة بوقت لا يمكن إيقاعها فيه.^٣

ولذا فسر حدّ التضيق بأنه ما يغلب على ظنّ المكلف أن إيقاع الصلاة فيه يصادف الوقت، ولا تخرج الصلاة ولا بعضها عنه.^٤

٣- عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة؛ وهي وإن كانت مسألة كلامية في حقيقتها كما تقدّم، إلا أن الأصوليين اعتادوا البحث عنها.

١. نفس المصدر، ص ١٢٨.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ١٣٧.

٣. انظر: نفس المصدر.

٤. انظر: نفس المصدر، ص ١٣٦-١٣٧.

و ما يهمنا هو أن المدرك الذي استند إليه السيد المرتضى في قوله بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة هو «أن تعذر العلم بالواجب أو بسببه يقتضي قبح التكليف، و يجري مجرى تكليف ما لا يُطاق، و لا فرق عند العقلاء في القبح بين تكليف من لا يقدر و من لا يتمكّن من العلم».^١

فوقع قبح التكليف بما لا يُطاق مبدأً تصديقاً لهذه المسألة، و لا يخفى أن المورد وإن لم يكن من التكليف بما لا يُطاق حقيقة و بالدقة^٢، و لذا عبّر عنه السيد بأنه يجري مجرى التكليف بما لا يُطاق، و أن العقلاء لا يفرّقون بين تكليف من لا يقدر و بين تكليف من لا يتمكّن من العلم؛ «لأنه يتعذر عليه فعل ما كلف، و ذلك يمنع من صحّة الأداء؛ لأنّ الأداء لا يصحّ إلا بعد أن يعرف المكلف ما كلف، أو يتمكّن من معرفته، أو معرفة ما يجب عليه من سببه و يصحّ أدائه معه».^٣

المبحث الثالث: المبادئ العقلية والمنطقية

من جملة هذه المبادئ التي استفاد منها علم الهدى السيد المرتضى في علم الأصول:

١- عدم جواز اجتماع الإرادة و الكراهة للشيء الواحد على الوجه الواحد

و قد استفاد السيد المرتضى من هذه القاعدة العقلية - و التي ترجع إلى عدم جواز اجتماع الضدين في الوجود - في مسألة جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى، فقد ذهب إلى الجواز^٤، ثم استثنى من ذلك إرادة الأمر و النهي باللفظة الواحدة.

١. نفس المصدر، ص ٢٧٠.

٢. و لكن جملة ممّن تأخّر عن السيد جعلوا المسألة من التكليف بما لا يُطاق، انظر: معارج الأصول، ص ١١١؛ منية اللبيب في شرح التهذيب، ج ٢، ص ٤٢؛ القوانين المحكمة، ج ٢، ص ٢١٦؛ أنيس المجتهدين، ج ٢، ص ٨٣٩. و العلامة جعلها من التكليف بالمحال، كما تقدّم.

٣. العدة في أصول الفقه، ج ٢، ص ٤٤٨.

٤. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٤٠.

و مستنده في ذلك هو تنافي موجبيهما؛ لأن الأمر يقتضي إرادة المأمور به، و النهي يقتضي كراهة المنهي عنه، و يستحيل أن يكون مريداً و كارهاً للشيء الواحد على الوجه الواحد.^١

٢- عدم جواز اجتماع إرادة الشيء و عدم إرادته

و قد استفاد من هذه القاعدة العقلية - و التي ترجع إلى عدم جواز اجتماع النقيضين في الوجود - في ذيل مسألة استعمال اللفظ في أكثر من معنى، حيث تعرض لمسألة جواز أن يريد باللفظة الواحدة الاقتصار على الشيء و تعديده، فذهب إلى الامتناع استناداً إلى أن ذلك يقتضي أن يكون مريداً للشيء و أن لا يريده، و هو ممتنع.^٢

٣- استحالة أن يكون الشيء بصفة ضده

و قد بنى على هذه القاعدة العقلية بطلان القول بدلالة الأمر بالشيء للنهي عن ضده العام بالدلالة المطابقة، فمسألة الضد من المسائل الأصولية^٣، و قد قيل بدلالة الأمر بالشيء للنهي عن ضده العام - أي الترك - بالدلالة المطابقة، فقالوا بأن «إرادة الشيء كراهة لضده»^٤. و رد السيد المرتضى هذا القول بالاستناد إلى مبدأ عقلي، فقال: «لأنه محال أن يكون الشيء بصفة ضده، و ما كون الإرادة كراهة إلّا ككون العلم جهلاً، و القدرة عجزاً»^٥.

١. انظر: نفس المصدر، ص ٤١.

٢. انظر: نفس المصدر.

٣. نفس المصدر، ص ٨٨؛ المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ٩٧؛ العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ١٩٦؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ١٠٧؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٢٧؛ معالم الدين، ص ٦٣.

٤. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٨٨؛ و انظر: أصول الفقه للمظفر، ص ٣٠٣.

٥. نفس المصدر، ص ٧٣.

و هذا المطلب ذكره في مسألة دلالة الأمر على الوجوب، ردّاً على من استدلّ على دلالة الأمر على الوجوب، بأنّ إرادة الفعل كراهة لضدّه^١، و الأمر يكشف عن إرادة الأمر للمأمور به، فيكشف عن كراهته لضدّه، و الوجوب مركّب عندهم من طلب الفعل و كراهة ضدّه، فردّ عليهم السيد المرتضى بما ذكرناه.

و على كلّ حال، فقد اعتمد السيد المرتضى في ردّ القائلين بعينية الأمر بالشيء للنهي عن ضدّه على مبدأ عقلي، و هو استحالة أن يكون الشيء بصفة ضدّه، فوَقعت هذه القضية العقلية مبدأً تصديقاً للمسألة الأصولية.

٤- جواز اجتماع الأضداد في الوجوب

فلا مانع من اجتماع الضدّين بل الأضداد في الوجوب، و قد مثّل لذلك بأفراد التخيير العقلي، فكلّ الأفراد متّصفة بالوجوب، و قد استفاد من هذا كمبدأ في مسألة الضدّ عند الردّ على إشكال القائلين بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه، فقد أورد إشكالاً لهم و أجاب عنه استناداً إلى جواز اجتماع الأضداد في الوجوب، فقال: «فإن قيل: أفيجب عندكم في الأمر إذا كان بفعل واجب أن يكون الأمر به كارهاً لتركه؟» فأجاب: «قلنا: لا يجب ذلك، و لهذا جاز عندنا أن يجتمع الضدّان بل الأضداد في الوجوب، ألا ترى أنّ المصلّي في آخر الوقت هو مخير بين أن يصلّي في أيّ زوايا البيت شاء، و الصلاة في الزوايا متضادة، و كلّ واحد يقوم مقام الآخر في الوجوب مع التضادّ»^٢.

١. انظر: نفس المصدر، ص ٨٦.

٢. نفس المصدر، ص ٨٩.

المبحث الرابع: المبادئ الأصولية

و نعني بها ما يُبحث في علم الأصول من المسائل ممّا له مساس مباشر به، سواء انطبق عليها ضابطة المسألة الأصولية أم لا، ممّا لا يرجع لعلم آخر، فمنها:

الأول: العرف الشرعي

من جملة الأدلة التي استند السيد المرتضى رحمته الله إليها في مسائل أصولية: عدّة العرف الشرعي، و دليل عُرِف الشرع و إن استند إليه في موارد عديدة في مباحث الألفاظ، إلّا أنّه لم يعقد له بحثاً خاصاً يبحث فيه عن حجّية هذا العرف، كما لم أجد الأصوليين قد بحثوا هذا الدليل بعنوان مستقل^١، فلذا لا بأس بالتوسّع فيه قليلاً.

أقول: يمكن أن يتصدّد من طيّات كلامه في مختلف بحوثه من الأوامر و النواهي مراده من هذا العرف، و ما يشترط فيه، و دليله على حجّيته، و موارد الاستدلال به، و هل يمكن رفع اليد عنه بدليل خاصّ أو لا.

و يبدو أنّ همّه كان في إثبات العرف الشرعي في الموارد التي استدلّ فيها بالعرف، أكثر من اهتمامه ببيان أصل حجّية هذا العرف.

و أمّا مراده من العرف الشرعي، فيبدو من طيّات كلامه أنّه يريد به سيرة الصحابة زمان النبي الأعظم صلّى الله عليه وآله المستمرة، فقد قال: «إنّ العرف الشرعي المتفق المستمرّ قد أوجب أن يحمل مطلق هذه اللفظة - صيغة الأمر - إذا وردت عن الله

١. حيث لم يرد من العرف الشرعي مبحث الحقيقة الشرعية الذي اعتاد الأصوليون البحث عنه، فإنّه لا يرى الحقيقة الشرعية، فالألفاظ الشرعية - كالصلاة و الصيام و الزكاة - لم تنقل عنده إلى المعاني الشرعية، بل تخصّصت، كما لا يراها تؤثر في حمل الألفاظ على المعاني الشرعية الخاصة، بل يتمسك بعمومها اللغوي، و بهذا يتضح جلياً الاختلاف عن العرف الشرعي الذي يوجب عنده حمل الألفاظ على خلاف معانيها اللغوية طبقاً للعرف الشرعي (انظر: الذريعة، ص ٢٦٦).

تعالى أو عن الرسول ﷺ على الوجوب دون الندب»^١.

ثم استدلّ على صحّة مدعاه بقوله: «و الذي يدلّ على صحّة هذه الجملة ما هو ظاهر لا يدخل على أحد فيه شبهة، من حمل الصحابة كلّ أمر وارد في قرآن أو سنة على الوجوب، و كان يناظر بعضهم بعضاً في مسائل مختلفة، فمتى أورد أحدهم على صاحبه أمراً من الله تعالى أو من رسوله ﷺ، لم يقل صاحبه: هذا أمر، و الأمر يقتضي الندب، أو الوقوف بين الوجوب و الندب، بل اكتفوا في الوجوب و اللزوم بالظاهر»^٢.

و هذه العبارات واضحة في أنّ مراده من العرف الشرعي سيرة الصحابة زمان النبي الأعظم ﷺ المستمرة.

و على كلّ حال، فقد قيّد الاستفادة من العرف الشرعي بقيدين:

الأول: الاتفاق، فلا بدّ أن يكون عرفاً متفقاً عليه^٣، و ممّا يكشف عن الاتفاق هو احتجاج أحد المتخاصمين به على الآخر و قبول الخصم، فلو لم يكن الدليل تاماً، لما قبله الخصم في مقام المناظرة و الاستدلال، كما تقدّم نقل نصّ كلامه في ذلك قبل قليل^٤.

الثاني: الاستمرار: فلا ينفع العرف الشرعي المستحدث^٥، بل لابدّ أن يكون ثابتاً طبقة بعد طبقة، و في زمان بعد زمان^٦.

١. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٦٦.

٢. نفس المصدر.

٣. انظر: نفس المصدر.

٤. انظر: نفس المصدر، ص ٦٦ و ١٥٨.

٥. انظر: نفس المصدر، ص ٦٦.

٦. انظر: نفس المصدر، ص ١٥٨.

وَأَمَّا حُجَّةُ هَذَا الْعَرَفِ فَقَدْ أَشَارَ فِي النَّوَاهِي إِلَى ذَلِكَ، حَيْثُ قَالَ: «وَمِثْلُهُمْ لَا يَجْمَعُ عَلَى بَاطِلٍ، إِلَّا عَلَى مَا قَطَعَ عِذْرُهُمْ عَنِ الرَّسُولِ ﷺ فِيهِ».^١

وَقَالَ أَيْضاً: «وَهَذَا مَعْلُومٌ ضَرُورَةٌ مِنْ عَادَاتِهِمُ الَّتِي مَا اخْتَلَفَتْ، وَمَعْلُومٌ أَيْضاً أَنَّ ذَلِكَ مِنْ شَأْنِ التَّابِعِينَ لَهُمْ وَتَابِعِي التَّابِعِينَ، فَطَالَمَا اخْتَلَفُوا وَتَنَازَلُوا فَلَمْ يَخْرُجُوا عَنِ الْقَانُونِ الَّذِي ذَكَرْنَاهُ، وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى قِيَامِ الْحُجَّةِ عَلَيْهِمْ بِذَلِكَ، حَتَّى جَرَتْ عَادَتُهُمْ بِهِ، وَخَرَجُوا عَمَّا يَقْتَضِيهِ مَجْرَدُ وَضْعِ اللُّغَةِ».^٢

وَهَذَا الْكَلَامُ يُشِيرُ إِلَى وَجْهِ حُجَّةِ عَرَفِ الشَّرْعِ وَهُوَ إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ، فَهَمْ لَا يَجْمَعُونَ عَلَى بَاطِلٍ، وَأَنَّ مِثْلَ هَذَا الْإِتِّفَاقِ يَكْشِفُ عَنْ قِيَامِ حُجَّةٍ عَلَيْهِمْ بِذَلِكَ، فَهُوَ إِجْمَاعُ كَاشِفٍ عَنْ قِيَامِ الْحُجَّةِ الْمَعْتَبَرَةِ.

وَيُمْكِنُ الْقَوْلُ بِأَنَّ مَرَادَهُ مِنَ الْإِجْمَاعِ هُنَا هُوَ غَيْرُ مَا قَالَ بِحُجَّتِهِ عِنْدَ الْبَحْثِ عَنِ الْإِجْمَاعِ، بِاعْتِبَارِ أَنَّ الْإِجْمَاعَ الَّذِي بَحْثَ عَنْهُ وَقَالَ بِحُجَّتِهِ هُوَ الْإِجْمَاعُ الدَّخُولِيُّ، حَيْثُ يَكُونُ قَوْلُ الْمَعْصُومِ دَاخِلاً فِي الْمَجْمُوعِينَ، وَمَا يَقُولُ بِهِ الْمَعْصُومُ لَا يَكُونُ إِلَّا حَقّاً وَحُجَّةً^٣، وَمِنْ الْوَاضِحِ أَنَّهُ لَا يَصِحُّ الِاسْتِثْنَاءُ مِنْهُ، فَيَفْهَمُ مِنْ اسْتِثْنَائِهِ هُنَا وَهُوَ أَنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يَجْمَعُوا عَلَى بَاطِلٍ فِيمَا قَطَعَ فِيهِ عِذْرُهُمْ أَنَّهُ إِجْمَاعٌ آخَرُ.

هَذَا كُلُّهُ إِثْبَاتٌ، وَأَمَّا ثُبُوتاً فَقَدْ أَشَارَ فِي مَسْأَلَةِ تَخْصِصِ الْعُمُومِ بِالْعَادَاتِ إِلَى وَجْهِ ذَلِكَ، فَقَدْ قَالَ: «وَإِذَا كَانَتْ هَذِهِ الْعَادَةُ أَثَّرَتْ فِي حُكْمِ اللَّفْظِ وَفَائِدَتِهِ، وَجِبَ أَنْ يَخْصَّ الْعُمُومُ بِهَا؛ لِأَنَّ التَّعَارُفَ لَهُ تَأْثِيرٌ فِي فَوَائِدِ الْأَلْفَاظِ، فَلَا يَمْتَنِعُ تَخْصِصُ الْعُمُومِ بِمَا يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى».^٤

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر، ص ٦٧.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ٤٢٠.

٤. نفس المصدر، ص ٢٣٢.

وهذا الكلام منه بيانٌ لوجه الأخذ بالعرف الشرعي، وأنَّ للعرف والعادة تأثيراً في مفاد الألفاظ، فإن ثبت العرف والعادة بحيث يكون له ذلك التأثير، غير مفاد اللفظ. وعليه، فيمكن القول بأنَّ الاستدلال على تأثير العرف على الظواهر يكون على مرحلتين:

الأولى: بيان أصل إمكان هذا التأثير، وأنه هل يمكن للعادة أن تؤثر في مفاد الألفاظ وظواهرها؟ وهذه مرحلة الثبوت.

الثانية: الدليل على لزوم الأخذ به، وهو الإجماع، ويمكن أن يكون نظره في دعواه الإجماع في بعض الموارد إلى تشخيص الصغرى، وأنَّ العادة والعرف قد بلغت مرحلة تؤثر في مفاد الألفاظ، فتأمل.

وأما إمكان رفع اليد عن هذا الدليل بدليل خاص فلم ينكره السيد المرتضى، بل أقرَّ أنَّه مع وجود الدليل الخاص لا يعمل على وفق العرف الشرعي العام، فالعرف الشرعي قام على أجزاء المأمور وفساد المنهي عنه مثلاً، ولكن إذا قام الدليل في مورد على عدم أجزاء المأمور به أو على عدم فساد المنهي عنه، أخذ بالدليل الخاص في ذلك المورد، فقال: «وليس ينكر أن يقوم دليل على خلاف ما يقتضيه عرف الشرع، كما لا ينكر أن يقوم دليل على خلاف ما يقتضيه وضع اللغة، فيصار إليه بالدليل»^١.

فالواجب العمل بما يقتضيه عرف الشرع، إلا ما قام الدليل على خلافه، فلا بدَّ من اتباع الدليل^٢.

وأما الموارد التي استند فيها إلى العرف الشرعي فهي:

١- مسألة الفور والتراخي؛ وهي من المسائل الأصولية التي يُبحث عنها في

١. نفس المصدر، ص ١٥٨.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ١٥٩.

مباحث الألفاظ^١، و أنَّ الأمر هل يدلُّ على الفور أو التراخي، أو هو مشترك بينهما فلا يدلُّ عند الإطلاق على أيٍّ منهما، بل يدلُّ على أنَّه مأمور بإيقاعه؟ و أمَّا الفور و التراخي فيتوقَّف على الدليل، و قد اختار السيّد المرتضى الأخير^٢، و لكنَّ هذا الاشتراك إنَّما هو بحسب اللغة، و أمَّا ما ورد من الأوامر عن الله تعالى أو عن الرسول ﷺ فتُحمل على الفور دون التراخي، و استند في ذلك إلى العرف الشرعي المستمرّ، فهو الذي قد أوجب أن يُحمل مطلق لفظة الأمر على الفور دون التراخي^٣. و لا يخفى أنَّ الجهة المهمّة للأصولي هو البحث عمَّا تُحمل عليه الألفاظ الواردة في الكتاب و السنّة، فالثمرة الأصولية تظهر هنا، و إن ذهب إلى الاشتراك بحسب اللغة.

٢- مسألة دلالة الأمر على الوجوب أو الندب؛ تقدّم أنَّ الأصوليين اختلفوا في دلالة صيغة الأمر على الوجوب و الندب، فقليل بدلالته على الوجوب، و قليل بدلالته على الندب، و قيل بأنَّها مشتركة بين الوجوب و الندب^٤، و قد اختار السيّد المرتضى الأخير^٥، و استدلَّ عليها بعدّة أدلّة تقدّم بعضها، و لكنّه صرّح بأنّه و إن ذهب إلى الاشتراك بحسب اللغة، و لكنّه يقول بلزوم حمل الأوامر الشرعية على الوجوب دون الندب، مستنداً في ذلك إلى أنَّ العرف الشرعي المتفق المستمرّ قد أوجب حمل هذه اللفظة إذا وردت عن الله تعالى أو عن الرسول ﷺ

١. انظر: العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٢٥؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٥١؛ الوافية في أصول الفقه، ص ٧٧؛ معالم الدين، ص ٥٥.

٢. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ١١٨-١١٩.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ٦٦.

٤. انظر: الأقوال و أدلّة كلّ قول في: العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ١٧٠-١٨٢؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٣٤-٤٠٠؛ القوانين المحكمة، ج ١، ص ١٧١-١٨١.

٥. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٦٥.

على الوجوب دون النذب.^١

٣- مسألة الإجزاء؛ فقد قيل بأن امتثال الفعل المأمور به يقتضي إجزائه، وقيل بل لا يقتضي الإجزاء وإنما يُعلم بالدليل^٢، وقد اختار السيّد المرتضى إلى أن وضع اللغة وعرّفها لا يقتضي الإجزاء^٣، ولكنّه كالمسألتين السابقتين ذهب إلى أن العرف الشرعي قد استقرّ على أن فعل المأمور به على الحدّ الذي تعلّق به الأمر يقتضي الإجزاء^٤، فهو يحكم بالإجزاء استناداً إلى العرف الشرعي الذي استقرّ عليه دون اللغة وعرّفها، فوقع العرف الشرعي مبدأً تصديقاً للمسألة الأصولية وهي الإجزاء.

ولا يخفى أن هذه المسألة تطوّرت في علم الأصول و صار أصل إجزاء الإتيان بالمأمور به على وجهه عن أمره من المسلّمات بحكم العقل، وإنما الاختلاف في إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري عن الاختياري والظاهري عن الواقعي.^٥

٤- مسألة اقتضاء النهي لفساد المنهيّ عنه؛ فقد اختلف العلماء في ذلك، فمنهم من جعل النهي دالاً على الفساد كدلّالته على التحريم لغّةً، ومنهم من جعله دالاً على الفساد من جهة أدلّة الشرع، ومنهم من قال بعدم دلّالته على الفساد، وأن دلّالته على الفساد أو عدمه يتوقّف على الدليل^٦، واختار السيّد المرتضى عدم

١. انظر: نفس المصدر، ص ٦٦.

٢. انظر: المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ٩٠-٩٢؛ العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٢١٢-٢١٤؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٧٨-٥٨١.

٣. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ١١٢.

٤. نفس المصدر، ص ٦٦ و ١١٢.

٥. انظر: كفاية الأصول، ج ١، ص ١٢٠-١٢٧؛ أصول الفقه، الشيخ المظفر، ص ٢٤٩-٢٥١.

٦. انظر: الأقوال في المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ١٧٠-١٧١؛ العدة في أصول الفقه، ج ١، ص

٢٦٠-٢٦١؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٨٤-٨٨.

الدلالة بحسب اللغة^١، ولكنّ النواهي الشرعية تحمل على اقتضاءها لفساد المنهي عنه قضاء بالعرف الشرعي^٢، وقال في مناقشة من قال بأن أدلة الشرع دلّت على فساد المنهي عنه: «فإن أراد بدليل الشرع ما ذكرناه فيما تقدّم من هذا الكتاب من أن الصحابة و من يليهم، قضوا بفساد المنهيات من غير توقّف على دليل، فذلك صحيح، وقد أوضحناه»^٣.

و ذكر أدلة القائلين بدلالة النهي على الفساد و كان سابعها: «أن عادة السلف و الخلف من لدن الصحابة و إلى يومنا هذا جارية بأن يحملوا كلّ منهي عنه على الفساد»^٤.

ثم ناقش أدلتهم مفصلاً و لمّا وصل إلى هذا الدليل قال: «هذه الطريقة هي التي نصرناها فيما سلف من كتابنا هذا، و بيّنا أن بهذا العرف الشرعي يُعلم أن مطلق النهي يقتضي فساد المنهي عنه إلا أن تقوم دلالة»^٥.

و الحاصل: أنه استند في هذه المسألة الأصولية على ما تبناه من العرف الشرعي، فوقع عُرف الشرع مبدأً تصديقاً للمسألة الأصولية.

٥ - ألفاظ العموم؛ فقد بحث الأصوليون في أنه هل للعموم والاستغراق ألفاظ موضوعة له أو لا؟ و قد ذهب السيّد المرتضى إلى أن ما ادّعي وضعه للعموم من ألفاظ هي مشتركة بين العموم والخصوص بحسب الوضع اللغوي كما تقدّم، و لكنّه رأى أنّها بحسب عرف الشرع تُحمل على العموم والاستغراق^٦.

١. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ١٥٣.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ٦٦.

٣. نفس المصدر، ص ١٥٣.

٤. نفس المصدر، ص ١٥٥.

٥. نفس المصدر، ص ١٥٧.

٦. انظر: نفس المصدر، ص ١٨٩.

و قال: «نقول في اللفظ الذي يذهب الفقهاء إلى أنه موضوع للاستغراق والاستيعاب في اللغة ونذهب نحن إلى اشتراكه، فنذهب إلى أن العرف الشرعي قرّر ومهّد حمل هذه الألفاظ إذا وردت عن الله تعالى أو عن الرسول ﷺ مع الإطلاق والتجريد على الاستغراق، وإنما يرجع في التخصيص إلى الدلالة».^١

٦- الألفاظ المطلقة المحتملة؛ فهي عنده تُحمل على كلّ ما تصلح له، إلا أن يمنع دليل.

و دليله على ذلك العرف الشرعي، حيث قال: «كما علمنا من عادة الصحابة والتابعين وعُرفهم أن يحملوا ألفاظ العموم على الاستغراق إلا أن يقوم دليل، كذلك علمنا منهم أن يحملوا الألفاظ المطلقة المحتملة على كلّ ما تصلح له إلا أن يمنع دليل».^٢

٧- هل يجوز تخصيص العموم بالعادات؟ والمستفاد من كلام السيد المرتضى في هذه المسألة أن العادة على قسمين:

تارة لا تبلغ درجة التأثير في فائدة اللفظ، فلا يجوز تخصيص العموم بالعادات؛ لأن أفعال الناس يجب أن تكون تابعة للخطاب الشرعي لا العكس.

و تارة أخرى تبلغ العادة درجة تؤثر في حكم اللفظ وفائدته، فيجب تخصيص العموم بها، «لأن التعارف له تأثير في فوائد الألفاظ، فلا يمتنع تخصيص العموم بما يجري هذا المجرى».^٣

١. نفس المصدر، ص ٦٦.

٢. نفس المصدر، ص ٢٦٨.

٣. نفس المصدر، ص ٢٣٢.

الثاني: حجية الإجماع

من جملة مهمّات مسائل علم الأصول مسألة حجية الإجماع، وقد تصدّى السيّد المرتضى لتشييد حجية الإجماع في عدد من كتبه ومنها الذريعة، وقد صرح بأنّ الوجه في حجية الإجماع عندنا هو دخول المعصوم في المجمعين، وما يقول به المعصوم لا يكون إلّا حجة وحقاً.^١

و على كلّ حال، فما يهمنا هنا هي المسائل الأصولية^٢ التي استدلّ فيها بالإجماع، فكان الإجماع مبناها ومبدأ تصديقاً لها:

١- حمل الأوامر الواردة في الكتاب والسنة على الوجوب دون الندب، وعلى الفور دون التراخي، وعلى الإجزاء، وحمل النهي على أنّه يقتضي الفساد، فقد استدلّ عليها أيضاً بإجماع الإمامية، فقال: «وأما أصحابنا معشر الإمامية، فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه، وإن اختلفوا في أحكام هذه الألفاظ في وضع اللغة، ولم يحملوا قطّ ظواهر الألفاظ إلّا على ما بيناه، ولم يتوقفوا على الأدلة».^٣

ثم قال: «و قد بينا في مواضع من كتبنا أنّ إجماع أصحابنا حجة»^٤، والمهمّ لنا هو هذه الكبرى التي استند إليها، وهي حجية إجماع الإمامية، فهي بنفسها مسألة أصولية تُبحث في علم الأصول، وقد وقعت مبدأ تصديقاً لهذه المسألة الأصولية أيضاً.

٢- مسألة تعقّب الاستثناء لجمل متعدّدة، وأنّه يعود إليها أجمع أو إلى الأخير. وقد اختار السيّد المرتضى التوقّف كما تقدّم.

١. انظر: نفس المصدر، ص ٤٢٠.

٢. وأما المسائل الفرعية التي تعرّض لها ضمن المسائل الأصولية وتمسّك فيها بالإجماع فكثيرة لم أذكرها، انظر مثلاً الصفحات: ص ٢٠٨، ٢١٩، ٢٢٩، ٢٤٣ و ٢٧٤.

٣. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٦٧.

٤. نفس المصدر.

و كان من جملة أدلة القائلين برجوع الاستثناء إلى الجميع، أنَّ المشيئة إذا تعقبت جملتين أو أكثر توقّف حكم الجميع، فكذا الاستثناء بغير المشيئة.^١
فردّ السيّد المرتضى هذا الاستدلال بعدة مناقشات، منها: أنَّ حكم المشيئة ثابت بإجماع الأمة، فلم يرد حكم المشيئة إلى الجميع إلا بدليل، ولا نأبى أن يرجع الاستثناء أو الشرط إلى جميع الجمل بدليل، وإِنّا نأبى القطع على ذلك بالظاهر من غير دليل.^٢

و لاحظ أيضاً استناده إلى الإجماع في ذيل هذه المسألة في الصفحة ٢٠٨.
٣- تخصيص العموم بأقوال الصحابة. و البحث في تخصيص العموم بأقوال الصحابة تارة يكون في التخصيص بقول بعضهم، وأخرى في التخصيص بإجماعهم، و محلّ البحث هو الثاني.

و قد بيّن السيّد المرتضى ابتداءً قاعدة كلية و هي: «كلّ ما هو حجة في نفسه يصحّ تخصيص العموم به»، ثمّ قال: «و إجماع الصحابة حجة»، و هذا هو المبدأ محلّ البحث، و النتيجة: «فيجب التخصيص به».^٣
و قد ظهر بهذا كيف ابتنى جواز التخصيص بإجماع الصحابة على كبرى حجة إجماعهم.

٤- في وقوع البيان بالأفعال. من المسائل الأصولية التي بحثها السيّد المرتضى في باب المجل و البيان، أنَّ الأفعال هل يقع بها البيان أو لا؟ و قد اختار وقوع

١. انظر: نفس المصدر، ص ٢٠٤.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ٢٠٦.

٣. نفس المصدر، ص ٢٢١.

٤. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢٥٥؛ المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ٣١١؛ العدة في أصول الفقه، ج ٢، ص ٤٣١؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٤٣٢؛ معارج الأصول، ص ١٠٩؛ معالم الدين، ص ١٥٧؛ منية اللبيب في شرح التهذيب، ج ٢، ص ٣٣-٣٤.

البيان بها في المجمل كما يقع بالأقوال، واستند في ذلك إلى عدم الخلاف بين الفقهاء في ذلك، فقد «رجعوا إلى أفعاله ﷺ كما رجعوا إلى أقواله، ومن قال أخيراً بخلاف ذلك مخالف للإجماع»^١.

و قال أيضاً: «فأما ثبوت البيان بالفعل كثبوته بالقول، فهو إجماع الأمة، ولهذا رجعوا إلى فعله ﷺ في المناسك والحج، وجعلوا ذلك بياناً لقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾، و لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾»^٢.

٥- في المجمل والبيان، حيث اعتاد الأصوليون البحث عن جملة من الموارد التي وقع فيها البحث والخلاف في كونها مبيّنة أو مجملة.^٤

و من هذه الموارد الأفعال المنفية، كقوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»، و قوله: «لا نكاح إلا بولي»، و نحوهما، فقد اختار السيد المرتضى عدم إجمالها، وأن اللفظ في هذه الموارد وإن كان نفيًا، ولكن المقصد والغرض هو الإثبات و بيان أن من شرط الصلاة الطهور و فاتحة الكتاب، وهكذا.

ثم تعرّض لقوله ﷺ: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»، وأن المراد به نفي الفضل و التمام، و لولا الإجماع على شرعية الصلاة و إجزائها في غير المسجد، لحملها أيضاً على بيان شرط الصلاة.^٥ فالإجماع كان المدرك لحمل الرواية على نفي الفضل و التمام.

٦- عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة. و هي من المسائل التي اعتاد

١. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢٥٥.

٢. آل عمران: ٩٧.

٣. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢٥٦.

٤. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢٥٨-٢٦٨؛ المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٠٠-٣١؛ العدة

في أصول الفقه، ج ٢، ص ٤٣٦؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٤٠٣-٤٢٦.

٥. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢٦٥.

الأصوليون البحث عنها كما تقدّم، وقد حكم السيّد المرتضى بعدم جواز التأخير، واستند في ذلك على عدّة أدلّة، منها: الإجماع، فقال: «اعلم أنّ هذه المسألة لا خلاف فيها، والذي يدلّ مع ذلك على صحّة ما ذكرناه...»^١.
فتراه جعل الدليل الأوّل على المسألة عدم الخلاف والإجماع.

الثالث: الإجماع المركّب

من جملة المسائل الأصولية التي وقعت مبدأً تصديقاً لمسائل أخرى الإجماع المركّب، أو عدم الفصل بين مسألتين، فقد بحث علماء الأصول في ذيل حجّة الإجماع عن مسألتين:

إحدهما: إحداث قول ثالث، كما لو اختلفت الأمة في مسألة على قولين لا ثالث لهما، فبحثوا عن جواز إحداث قول ثالث.^٢

وقد اختار السيّد المرتضى حجّة الإجماع هنا و عدم جواز إحداث قول جديد، باعتبار أنّ حجّة الإجماع عندنا مبنيّة على دخول المعصوم في المجمعين؛ «لأنّ الأمة إذا اختلفت على قولين فالحقّ واحدٌ منهما والآخر باطل، وإذا كان الثاني بهذه الصفة فأولى أن يكون كذلك الثالث وما زاد عليه».^٣

الثاني: عدم الفصل بين مسألتين، كالعمّة والخالة، فإنّ علّة توريثهما كونهما من ذوي الأرحام، فمن ورّث إحدهما ورّث الأخرى، ومن منع إحدهما منع

١. نفس المصدر، ص ٢٧٠.

٢. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٤٤٠؛ المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ٤٤؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٣، ص ١٩٣؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ١٩١؛ العدة في أصول الفقه، ج ٢، ص ٦٣٧؛ تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ص ٢٠٥؛ منية اللبيب في شرح التهذيب، ج ٢، ص ١٧٩؛ معالم الدين، ص ١٧٧؛ أنيس المجتهدين، ج ١، ص ٣٦٧.

٣. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٤٤١.

الأخرى، فبحثوا عن جواز الفصل بينهما^١، وقد اختار السيد المرتضى عدم الجواز هنا أيضاً.

و الظاهر أن المراد بمصطلح الإجماع المركب هو الثاني دون الأول، وإن أطلق عليهما أحياناً.^٢

و على كل حال، فالبحث في الموارد التي استدلّ فيها بحجّة الإجماع المركب:
١- تكليف الكفّار بالفروع، وهي من المسائل التي تعارف البحث عنها في علم الأصول^٣، استطراداً بعد البحث عن امتناع التكليف بالمحال و غير المقدور؛ لشبهة بعض المخالفين حيث وقعوا في شبهة أنه من التكليف بالمحال أو من تكليف العاجز^٤؛ لأنّ الكافر إذا كان مكلفاً بالصلاة مثلاً، فإنما حال كفره و هو محال، و إنّما بعد الإسلام و هو باطل؛ للإجماع على سقوطها حينئذ.^٥

و ذهبت الإمامية إلى تكليف الكفّار بالفروع، و فصلّ بعض الشافعية بين النواهي و الأوامر، فقالوا بتكليف الكفّار بالتروك دون الأوامر، فاحتجّ عليهم السيد المرتضى بأنّ «هذا خلاف الإجماع؛ لأنّ الناس بين قائلين: قائل يذهب إلى أنّ

١. انظر: نفس المصدر، ص ٤٣٤؛ المعتمد في أصول الفقه، ج ٢، ص ٤٦؛ العدة في أصول الفقه، ج ٢،

ص ٦٣٧؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٣، ص ١٩٨؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ١٩٢؛

تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ص ٢٠٥؛ منية اللبيب في شرح التهذيب، ج ٢، ص ١٨١؛ زبدة

الأصول، ص ٢١٦؛ معالم الدين، ص ١٧٨؛ أنيس المجتهدين، ج ١، ص ٣٦٧.

٢. انظر: حاشية شرائع الإسلام، الشهيد الثاني، ص ٣٨؛ مسالك الأفهام، ج ١، ص ٤٩؛ مدارك الأحكام،

ج ١، ص ٢٧٤؛ القوانين المحكمة، ج ٢، ص ٢٨١، و انظر أيضاً أنيس المجتهدين، ج ١، ص ٣٦٧، فقد

جعل الصورتين من الإجماع المركب.

٣. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٨٠؛ العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ١٩٠؛ مبادئ الوصول إلى

علم الأصول، ص ١٠٩؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٧٠.

٤. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٨٣.

٥. انظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٧٧.

الكفار مخاطبون بكل الشرائع من غير تفرقة، و قائل يذهب إلى أنهم غير مخاطبين بالكل، فالفصل بين الأمرين خلاف الإجماع»^١.

و من الواضح أن هذا الاحتجاج يتوقف على كبرى بطلان مخالفة الإجماع المركب و القول بالفصل، فمسألة عدم جواز مخالفة الإجماع الكبرى هي كبرى هذا الاستدلال، و وقعت بذلك مبدأ تصديقاً للاستدلال في هذه المسألة.

٢- تخصيص عموم الكتاب بأخبار الأحاد، و هي من المسائل الأصولية التي وقع الخلاف فيها، و الخلاف فيها إما يرجع إلى الخلاف في حجية أخبار الأحاد في نفسها، أو يرجع إلى جواز التخصيص بها مع القول بحجيتها في نفسها؛ أي الخلاف مبنائي و بنائي^٢.

و على كل، لما ذهب السيد المرتضى إلى عدم حجية أخبار الأحاد قال بعدم جواز تخصيص العموم القرآني بها مطلقاً، و استدل على ذلك بالإجماع المركب، باعتبار «أن الناس بين قائلين: ذاهب إلى وجوب العمل بخبر الواحد في الشريعة، و نافي لذلك، و كل من نفى وجوب العمل بها في الشرع نفى التخصيص بها، و ليس في الأمة من جمع بين نفى العمل بها في غير التخصيص، و بين القول بجواز التخصيص، فالقول بذلك يدفعه الإجماع»^٣.

و من الواضح أن الإجماع المدعى هنا ليس بسيطاً؛ لوقوع الاختلاف في جواز التخصيص، بل هو مركب، فكل من قال بعدم جواز العمل بخبر الواحد نفى

١. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٨٢.

٢. انظر الأقوال في: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢١٥؛ العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٤٣-٣٤٤؛ معارج الأصول، ص ٩٦؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٩٨؛ تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ص ١٤٨؛ معالم الدين، ص ١٤٠-١٤١؛ الوافية في أصول الفقه، ص ١٣٥-١٣٦.

٣. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢١٦.

جواز التخصيص به، وأما من قال بحجية أخبار الآحاد، فقد وقع الاختلاف بينهم، فالجمع بين عدم جواز العمل بخبر الواحد وبين جواز التخصيص به، خلاف الإجماع.

٣- تخصيص العموم بالقياس، والكلام في هذا الفرع كسابقه، فكل من ينفي حجية القياس في الأحكام الشرعية ينفي جواز تخصيص العمومات بالقياس، فيبطل عنده تخصيص العموم بالقياس بالإجماع المركب.^١

الرابع: حجية أخبار الآحاد

من جملة المسائل الأصولية التي وقعت كمبدأ تصديقي لمسائل أصولية أخرى، مسألة حجية خبر الواحد، فقد استدلل الأصوليون بأخبار الآحاد لإثبات جملة من المسائل الأصولية، كالاستصحاب والبراءة وغيرهما، والسيد المرتضى لما نفى حجية خبر الواحد رد الاستدلال بأخبار الآحاد في إثبات المسائل الأصولية في موارد عديدة من كتابه، منها:

١- دلالة الأمر على الوجوب، فقد أنكر السيد المرتضى دلالتها بحسب وضع اللغة كما تقدم، وأورد أدلة القائلين بدلالته على الوجوب وناقشها بتلك القاعدة، ومن جملة ما استدّلوا به بعض أخبار الآحاد، كان منها: «ما روي عن النبي ﷺ: "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة"، وقد ندب إلى ذلك عند كل صلاة، فثبت أنه أراد الإيجاب»، وغيرها من الأخبار التي ذكرها السيد المرتضى.^٢

و قد ناقش السيد المرتضى دلالتها بعدة مناقشات تقدم بعضها، ثم قال: «إنه

١. انظر: نفس المصدر، ص ٢١٧.

٢. نفس المصدر، ص ٦٩ - ٧٠.

ليس يجوز أن يثبت حكم الأمر في وجوب أو ندب - وهو أمر معلوم - بأخبار الأحاد التي لا توجب إلا الظن^١.

فالمستدل بتلك الأخبار جعلها مبدأً تصديقياً لإثبات دلالة الأمر على الوجوب، ولما لم يثبت عند السيد المرتضى حجّة أخبار الأحاد، ردّ استدلالهم بأن أخبار الأحاد لا توجب إلا ظناً، فلا يصح الاستدلال بها لإثبات المطلوب.

٢- هل يقتضي النهي فساد المنهي عنه أو لا؟ وهي من المسائل الأصولية التي وقع فيها الخلاف وتعددت الأقوال فيها، وقد اختار السيد المرتضى عدم اقتضاء النهي فساداً ولا صحّة، كما تقدّم.

و ممّا استدّل به القائلون بدلالة النهي على الفساد هو الخبر المروي عن النبي ﷺ: «من أدخل في ديننا ما ليس منه فهو ردٌّ»، والمنهي عنه ليس من الدين، فيجب أن يكون باطلاً مردوداً^٢.

وقد ناقش السيد المرتضى الاستدلال بهذا الخبر بقوله: «إن الخبر الذي اعتمدتم عليه خبر واحد، أحسن أحواله أن يقتضي الظن، فكيف يحتج به في مسألة علميّة»^٣.

وهذا يرجع إلى إنكار حجّة خبر الواحد في المسائل الأصولية، ثم ناقش دلالة الخبر المذكور على مدعى الخصم.

٣- تخصيص عموم الكتاب بأخبار الأحاد، وهي من المسائل الأصولية التي وقع الخلاف فيها، والخلاف فيها إمّا يرجع إلى الخلاف في حجّة أخبار الأحاد في نفسها، أو يرجع إلى جواز التخصيص بها مع القول بحجّيتها في نفسها؛ أي

١. نفس المصدر، ص ٧٦.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ١٥٥.

٣. نفس المصدر، ص ١٥٧.

الخلاف مبنائي وبنائي.^١

و على كل، لما ذهب السيد المرتضى إلى عدم حجّية أخبار الأحاد، قال بعدم جواز تخصيص العموم القرآني بها مطلقاً، فقال السيد المرتضى: «و سندلّ بمشيئة الله تعالى إذا انتهينا إلى الكلام في الأخبار على أن الله تعالى ما تعبّدنا بالعمل بأخبار الأحاد في الشرع، فبطل التخصيص بها لما ذكرناه، ولا شبهة في أن تخصيص العموم بأخبار الأحاد فرع على القول بالعمل بأخبار الأحاد».^٢

فإذاً، مبنى السيد المرتضى في أخبار الأحاد و قوله بعدم حجّيتها كان مبدأً تصديقاً لهذه المسألة، حيث ذهب إلى عدم جواز التخصيص.

٤- بناء العام على الخاص. من المسائل الأصولية المهمة ما إذا ورد عام و خاص و بينهما تناقض و كان الخاص ينفي الحكم عن بعض ما تناوله العام، فهل يُبنى العام على الخاص أو لا؟

قيل بحمل العام على الخاص مطلقاً، و قيل ببناء العام على الخاص مع عدم العلم بتاريخهما، و كذا العلم بتقارنهما، و أمّا مع العلم بتاريخهما و تأخر أحدهما كان المتأخر ناسخاً، و قيل بالتوقف على الدليل في صورة عدم العلم بالتاريخ، و قيل بغير ذلك.^٣

و أمّا السيد المرتضى فقد قال: «و الذي يجب تحقيقه في هذه المسألة أن

١. انظر الأقوال في: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢١٥؛ العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٤٣-٣٤٤؛ معارج الأصول، ص ٩٦؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٩٨؛ تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ص ١٤٨؛ معالم الدين، ص ١٤٠-١٤١؛ الوافية في أصول الفقه، ص ١٣٥-١٣٦.

٢. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢١٦.

٣. انظر الأقوال في: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢٣٨-٢٣٩؛ العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٩٣-٣٩٤؛ المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٥٦؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٣٠٤؛ معالم الدين، ص ١٤٢.

الخلاف فيها مبني على فقد التاريخ، وارتفاع العلم بتقدّم أحدهما أو تأخره، وهذا الشرط لا يليق بعموم الكتاب، فإن تاريخ نزول آيات القرآن مضبوط محصور لا خلاف فيه، وإنما يصحّ تقديره في أخبار الأحاد؛ لأنها هي التي ربما عرض فيها هذا التعارض، ومن لا يذهب إلى العمل بأخبار الأحاد فقد سقطت عنه كلفة المسألة، فإن تكلم فيها فعلى سبيل الفرض والتقدير.^١

وبهذا انضح أن ما تبناه في مسألة حجّية أخبار الأحاد، كان سبباً في انتفاء موضوع هذه المسألة عنده، فالمسألة مبنية على حجّية أخبار الأحاد.

٥- مفهوم المخالفة، أو دليل الخطاب، أو أن تعليق الحكم بصفة هل يدل على انتفائه بانتفائها؟

وهي من المسائل الأصولية التي بحثها علماء الأصول^٢، وقد بحثها السيد المرتضى بالجملة دون التفصيل بين مفهوم الشرط ومفهوم الصفة والغاية والعدد وغيرها من المفاهيم، واختار عدم دلالة تعليق الحكم بصفة على انتفائه بانتفائها.^٣

ومن جملة الأدلة التي استدلّ بها القائلون بالمفهوم: «ما روي عن النبي ﷺ عند نزول قوله تعالى: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾^٤ أنه قال: "لأزيدن على السبعين"، فلو لم يعلم من جهة دليل الخطاب أن ما فوق السبعين بخلافها لم يقل ذلك»^٥.

١. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢٣٩.

٢. انظر: العدة في أصول الفقه، ج ٢، ص ٤٦٧ - ٤٨١؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٥١٦.

٣. زبدة الأصول، ص ٣٨٩ - ٣٩٧؛ الوافية في أصول الفقه، ص ٢٣١ - ٢٣٦؛ أنيس المجتهدين، ج ٢، ص ٨٥٦ - ٨٧١.

٤. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢٨٦ - ٢٨٨.

٥. التوبة: ٨٠.

٥. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢٩٢ - ٢٩٣.

و جواب السيّد المرتضى: «أنّ ما طريقه العلم لا يرجع فيه إلى أخبار الآحاد، لا سيّما إذا كانت ضعيفة»^١، ثمّ أسهب في مناقشة دلالة الآية و الرواية. و من جملة أدلّتهم أيضاً خبر آخر^٢ ردّ السيّد المرتضى الاستدلال به بأنّه: «خبر واحد لا يُحتجّ بمثله في هذا الموضع»^٣. و الشاهد أنّ حجّية أخبار الآحاد وقعت دليلاً و مبدأً تصديقاً لهذه المسألة عند القائلين بالمفهوم، و أمّا السيّد المرتضى فلمّا لم يقل بحجّية أخبار الآحاد، فلا يتمّ عنده هذا المبدأ.

الخامس: حجّية الظواهر

من جملة المسائل الأصولية المهمّة حجّية الظواهر^٤، و هذه المسألة لم يعقد لها السيّد المرتضى بحثاً مستقلاً؛ و لعلّه لأنّ حجّيتها محرزة و مفروغ عنها، و ثابتة من جهة قيام السيرة القطعية و بناء العقلاء^٥، و لهذا أيضاً لم يبحث عن أصل الحجّية كثير من الأعلام، و إنّما بحثوا عن بعض فروعها التي وقع الخلاف و البحث فيها، كحجّية ظواهر الكتاب العزيز، و حجّية الظواهر لغير المخاطب^٦، بل أنكر السيّد الخوئي^٧ كونها من مسائل علم الأصول لذلك، فهي

١. نفس المصدر، ص ٢٩٦.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ٢٩٣.

٣. نفس المصدر، ص ٢٩٧.

٤. انظر: فوائد الأصول، الكاظمي، ج ٣، ص ١٣٤؛ مقالات الأصول، ج ٢، ص ٥٩؛ نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج ٢، ص ١٦٣؛ وسيلة الوصول، ج ١، ص ٤٧٤؛ وقاية الأذهان، ص ٥٠٢؛ منتهى الأصول، ج ٢، ص ٨٠.

٥. انظر: تعليقة على معالم الأصول، ج ٥، ص ١٥٢؛ وقاية الأذهان، ص ٥٠٢؛ منتهى الأصول، ج ٢، ص ٨٠؛ محاضرات في أصول الفقه (ضمن موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٤٣، ص ٢-١.

٦. كالشيخ الأعظم في الفرائد، ج ١، ص ١٣٧.

من الأصول المسلّمة التي لا حاجة للبحث عنها.^١

و لا يخفى أنّ الاستدلال بالكتاب و السنّة ممّا يتوقّف على إثبات حجّة الظواهر، فالبحث عن حجّة الظواهر من توابع البحث عن الكتاب و السنّة، فليست دليلاً قائماً بنفسه في مقابل الكتاب و السنّة، بل إنّما نحتاج إلى إثبات حجّيتها لغرض الأخذ بالكتاب و السنّة، فهي من متمّمات حجّيتهما، إذ لا مجال للأخذ بهما من دون أن تكون ظاهريهما حجّة، و النصوص التي هي قطعاً الدلالة أقلّ القليل فيهما.^٢

و المهمّ هو أنّ السيد المرتضى قد استدلّ بالظواهر في موارد عديدة من دون أن يشير إلى كبرى حجّة الظواهر، و من الواضح أنّ الاستدلال بالظواهر يتوقّف على الكبرى و إن لم يُشر إليها، فكبرى حجّة الظواهر من المبادئ الأصولية لكثير من مسائل علم الأصول.

و نحن نشير إلى بعض الموارد المرتبطة بحجّة الظواهر ممّا صرح فيها السيد بالظاهر، فمنها:

١- مسألة تكليف الكفّار بالفروع، فقد استدلّ بجملة أدلّة، منها قوله تعالى: ﴿مَّا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ * وَ لَمْ نَكُ نُطْعِمِ الْمِسْكِينَ * وَ كُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ * وَ كُنَّا نُكَذِّبُ بَيُّومَ الدِّينِ﴾^٣، فالآية الشريفة تقتضي أنّهم عوقبوا مع كفرهم على أنّهم لم يصلّوا، و هذا يقتضي كونهم مخاطبين بالصلاة، ثمّ أورد أنّه ليس للخصم أن يحمل قوله تعالى: ﴿لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ على أنّ المراد

١. انظر: محاضرات في أصول الفقه (ضمن موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٤٣، ص ١ - ٢؛ مصباح الأصول (ضمن موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٤٧، ص ١٣٧.

٢. أصول الفقه، المظفر، ص ٤٨٧.

٣. المدثر: ٤٢ - ٤٦.

لم نكن من أهل الصلاة والإيمان، وذلك لأمرين:
أحدهما: لزوم تكرار المعنى الواحد؛ لأن قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ الدِّينِ﴾
يُغني عن ذلك.
ثانيهما: أن الظاهر من قول القائل: لم أك مصلياً، نفى فعل الصلاة، دون
الإيمان بها.^١

و من الواضح أن الاستدلال بظاهر الآية يتوقف على كبرى حجية الظواهر، و
التي لم يُشر إليها لوضوحها كما تقدّم، فوُجعت مسألة حجية الظواهر التي هي
مسألة أصولية مبدأً تصديقاً لهذه المسألة.

٢- عدم جواز تخصيص العمومات بالقياس، و هي من المسائل الأصولية التي
وقعت محلاً للبحث عند القائلين بحجية القياس^٢، و أمّا من نفى حجية القياس
فالبحث ساقط عنه.

فقد استدلّ بعض القائلين بعدم جواز التخصيص به بأنه «لا خلاف بين مثبتيه -
أي القائلين بحجية القياس - في أن الشرط في استعماله الضرورة إليه، و سلامته
من أن تكون الظواهر دافعة له، و هذا الشرط يمنع من تخصيص الكتاب و السنة
المعلومة المقطوع عليها به».

ثم أورد السيد المرتضى مناقشة لبعض القائلين بجواز التخصيص، و نصّه:
«إذا خصصنا العموم بالقياس فقد استعملناه فيما لا نص فيه يخالفه، و إنّما يدفع
النص القياس إذا كان المراد بذلك النص معلوماً، فأما ما يتناول اللفظ في الظاهر لا
يكون دافعاً».

١. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٨٢-٨٣.

٢. انظر الأقوال في: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢١٧-٢١٨؛ العدة في أصول الفقه، ج ١،

فأجابهم السيّد بأن مراد الله تعالى إنّما يُعلم بخطابه، فإذا كان ظاهر خطابه ينافي القياس فقد زال الشرط في صحّة القياس، فكيف السبيل إلى العلم بمراده إلّا من جهة خطابه.^١

فدليل المانع من التخصيص مبنيّ على حجّة الظواهر، كما أنّ ردّ السيّد للمستشكل كذلك مبنيّ على حجّة الظواهر.

٣- المورد لا يخصّص الوارد، وقد عَنَوُ السيّد المرتضى هذه المسألة بقوله: «في أنّ العموم إذا خرج على سبب خاص لا يجب قصره عليه».^٢

ثمّ حرّر محلّ البحث بأنّه إذا سُئِلَ النبيّ ﷺ عن حكم حادثة فأجاب بقول عامّ، وبيّن صور الجواب، من أنّه قد يطابق الجواب السؤال لا يزيد عليه، فلا بحث، و قد يكون الجواب عامّ.

والمهمّ أنّه يرى حمل الكلام على ظاهره من العموم، وعدم صحّة قصره على السؤال الذي ورد الكلام جواباً عنه، فيجب حمل الكلام على ظاهره؛ «لأنّ كلامه ﷺ هو الدلالة على الأحكام، فيجب أن يعتبر صفته من عموم أو خصوص، كما تعتبر صفة أمره ونهيه».^٣

٤- مفهوم الموافقة، أو فحوى اللفظ.

وهذه المسألة وإن بحثها الكثيرون ضمن مباحث القياس، بعنوان القياس بطريق الأولى أو قياس الأولويّة أو القياس الجليّ^٤، ولكن السيّد المرتضى أصرّ

١. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

٢. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢٣٢ وانظر: العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٦٨؛ المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٧٩؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٣٣٣.

٣. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢٣٤.

٤. انظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٣، ص ٦٠٩؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ٢١٧ -

على إدخالها في مفهوم اللفظ و عدم ابتنائها على حجّية القياس، فقد قسّم الخطاب أولاً إلى مجمل لا يستقلّ بنفسه في معرفة المراد، وإلى مفسّر يستقلّ بنفسه، و أدرج الدلالة بالفحوى ضمن المفسّر الذي يستقلّ بنفسه في معرفة المراد، ثمّ قال ردّاً على من يخالف في دلالة الفحوى: «أ يدخل على عاقل عَرَفَ عادة العرب في خطابها شبهة في أنّ القائل إذا قال: "لا تقل له أف" فقد منع من كلّ أذية له، و أنّه أبلغ من قوله: "لا تؤذّه"»^١.

ثمّ قال مخاطباً مَنْ بنى المسألة على حجّية القياس: «فمن لا يثبت القياس يجب ألاّ يعرف ذلك، و لو ورد التعبد بالمنع من القياس لكان يجب ألاّ يكون ما ذكرناه مفهوماً، و نحن نعلم ضرورة أنّ قولهم: فلان مؤتمن على القنطار، أبلغ من قولهم: إنّه مؤتمن على كلّ شيء»^٢، و عَصِدَ ابتناء المسألة على حجّية الظاهر بأمثلة متعدّدة، فراجع.

و قال أيضاً في مفهوم المخالفة: «اللفظ إنّما يدلّ على ما يتناوله أو على ما يكون بأن يتناوله أولى»^٣، فهذه العبارة أيضاً تدلّ على إدراجه مفهوم الموافقة في دلالة اللفظ.

كما أنّه بيّن في موارد عديدة عدم جواز التعدي عن ظاهر اللفظ، فلا يجوز أن يفهم من الدليل ما لا يتناوله ظاهره^٤، و هذا يرجع إلى اقتصار حجّية الظواهر على ما تفيده الألفاظ بظواهرها، فهي من شروط حجّية الظواهر، و من هذه الموارد:

➤ ٢١٨؛ تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ص ٢٤٨؛ منية اللبيب في شرح التهذيب، ج ٢، ص ٣٥٣؛

معالم الدين، ص ٢٣٠؛ القوانين المحكمة، ج ٣-٤، ص ١٩٦؛ أنيس المجتهدين، ج ١، ص ٤٥٣-٤٥٤.

١. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢٤٥-٢٤٦.

٢. نفس المصدر، ص ٢٤٦.

٣. نفس المصدر، ص ٢٩٠.

٤. انظر: نفس المصدر، ص ٨٦.

١- مسألة مقدّمة الواجب، وهي من المسائل الأصولية المهمة^١، وفيها أقوال عديدة عدّ منها الشيخ المظفر عشرة أقوال^٢.

و اختار السيد التفصيل بين السبب وغيره، فقال بأنّ إيجاب المسبّب إيجاب للسبب، وأمّا غير السبب من مقدّمات الفعل المأمور به و شروطه، فلا يفهم من الأمر بالشيء الأمر بها^٣.

و على كلّ حال، فقد استند في عدم وجوب غير السبب من المقدّمات إلى حجّية الظواهر، وأنّه لا يجوز أن يُستفاد من الأمر ما لا يتناوله لفظه، فقال: «و الذي يدلّ على صحّة ما ذكرناه أنّ ظاهر الأمر يقتضي ما تناوله لفظه، و ليس يجوز أن يفهم منه وجوب غيره ممّا لم يتناوله لفظه، إلّا بدليل غير الظاهر؛ لأنّه إذا قال: صلّ، فالأمر يتناول الصلاة، و الوضوء الذي ليس بصلاة إنّما نعلم وجوبه بدليل غير الظاهر»^٤، و مقصوده من «دليل غير الظاهر» هو الدليل المستقلّ الذي دلّ على وجوب الوضوء.

و على كلّ حال، فقد ابتنى قوله في مسألة مقدّمة الواجب على حجّية الظواهر، و على اقتصار حجّيتها على مقدار ما تفيده الألفاظ بظواهرها.

٢- دلالة الأمر المطلق على المرّة أو التكرار، وهي من المسائل الأصولية^٥،

١. انظر: نفس المصدر؛ العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ١٨٦ - ١٨٩؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥١٨ - ٥١٩؛ معالم الدين، ص ٦٠؛ أنيس المجتهدين، ج ١، ص ١٣٤؛ منية اللبيب في شرح التهذيب، ج ١، ص ٣٩٢.

٢. انظر: أصول الفقه، المظفر، ص ٢٩٧ - ٢٩٨.

٣. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٨٦ - ٨٧.

٤. نفس المصدر، ص ٨٦.

٥. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٩٧ - ٩٨؛ المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ٩٨ - ٩٩؛ العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ١٩٩ - ٢٠٠؛ معارج الأصول، ص ٦٦؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٣٥؛ زبدة الأصول، ص ٢٧٢؛ معالم الدين، ص ٥٣؛ الواقية في أصول الفقه، ص ٧٥.

حيث بحث علماء الأصول عن أن الأمر على إطلاقه هل يفيد التكرار أو المرة، أو لا يفيد شيئاً منهما، فيتوقف فيما زاد على المرة؛ لأن إرادة المرة متيقن. واختار السيد المرتضى الأخير^١، واستند في ذلك إلى عدة أدلة، منها: «أنه لا يجوز أن يفهم من اللفظ ما لا يقتضيه ظاهره، وكيفية تناوله لما هو متناول له، وقد علمنا أن ظاهر قول القائل: اضرب، غير متناول لعدد في كثرة وقلة، كما أنه غير متناول لمكان ولا زمان ولا آلة يقع الضرب بها، فيجب أن لا يفهم من إطلاقه ما لا يقتضيه لفظه»^٢. وبهذا يكون استند في هذه المسألة إلى اقتصار حجبة الظواهر على ما تفيدته الألفاظ بظواهرها، وعدم جواز التعدي عنها.

٣- مسألة أن الأمر المعلق على شرط أو صفة هل يتكرر بتكررها أم لا؟ وقد ذهب السيد المرتضى إلى أن الأمر المشروط كالأمر المطلق، فلا يفيد التكرار ولا المرة، بل يتوقف فيه، وقال: «و الذي يدل على ذلك كل شيء دللنا به على أن الأمر المطلق لا يقتضي التكرار من الوجوه الأربعة، فلا معنى لإعادتها»^٣، وكان منها أنه لا يجوز أن يفهم من اللفظ ما لا يقتضيه ظاهره، كما مر.

٤- هل الأمر يقتضي الفور أو التراخي، أو لا يفيد أحدهما فيتوقف؟ وهي من المسائل الأصولية^٤، وقد اختار السيد المرتضى عدم إفادة الأمر المطلق الفور والتراخي، واستدل على ذلك بعدة أدلة، منها: «أن اللفظ خالٍ من توقيت لا بتعيين ولا تخيير»، ثم قال: «و ليس يجوز أن يفهم من اللفظ ما لا يتناوله، كما لا يجوز أن

١. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٩٧-٩٨.

٢. نفس المصدر، ص ٩٨.

٣. نفس المصدر، ص ١٠٤.

٤. انظر: العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٢٥؛ المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ١١١؛ معارج الأصول، ص ٦٥؛ تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ص ٩٩؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٤٥١.

يُفهم منه الأماكن و الأعداد و كل شيء لم يتناوله لفظ الأمر»^١.
فهذا الدليل مركّب من كبرى و صغرى، و كبراه هو عدم جواز أن يُفهم من اللفظ ما لا يتناوله، فهي مبدأ تصديقي اعتمد عليه في هذه المسألة.
٥- هل يقتضي النهي فساد المنهي عنه أو لا؟ و هي من المسائل الأصولية التي وقع فيها الخلاف و تعددت الأقوال فيها^٢، و قد اختار السيد المرتضى عدم اقتضاء النهي من حيث اللغة و عرف أهلها فساداً و لا صحّة، و إن كانت نواهي الكتاب و السنة تُحمل على الفساد للعرف الشرعي، كما تقدّم في العرف الشرعي.
و ممّا استدّل به على مذهبه: «أنّ النهي لا تعلّق للفظه و لا لمعناه بشيء من الأحكام التي نشير بقولنا في الفعل: إنّه مجز إلى ثبوتها، و في قولنا إنّه فاسد إلى انتفائها»، و هذا بيانٌ للصغرى.

ثمّ قال - مشيراً إلى الكبرى محلّ البحث -: «و ما لا تعلّق له بالنهي في لفظٍ و لا معنى، كيف يصحّ أن يُستفاد منه؟»^٣، ثمّ أوضح الصغرى بالأمثلة المتعدّدة: ليثبت أنّ النهي بظاهره لا يقتضي الفساد.

٦- مفهوم المخالفة، أو دليل الخطاب، أو أنّ تعليق الحكم بصفة هل يدلّ على انتفائه بانتفائها؟

و هي من المسائل الأصولية التي بحثها علماء الأصول، و قد بحثها السيد المرتضى بالجملة دون التفصيل بين مفهوم الشرط و مفهوم الصفة و غيرهما من المفاهيم، و اختار عدم دلالة تعليق الحكم بصفة على انتفائه بانتفائها.^٤

١. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ١١٩.

٢. انظر: المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ١٧٠؛ العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٦٠؛ معارج الأصول، ص ٧٧؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٨٤؛ الوافية في أصول الفقه، ص ٢٢٢.

٣. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ١٥٣.

٤. انظر: نفس المصدر، ص ٢٨٦-٢٨٨.

واستدلّ على ذلك بعدّة أدلّة، منها ما يرتبط بمحلّ البحث، حيث قال: «و ممّا يدلّ على بطلان دليل الخطاب: أنّ اللفظ إنّما يدلّ على ما يتناوله أو على ما يكون بأن يتناوله أولى، فأما أن يدلّ على ما لم يتناوله ولا هو بالتناول أولى، فمحلّ»، و هذه هي الكبرى محلّ البحث.

ثمّ قال مبيّناً الصغرى: «و إذا كان الحكم المعلق بصفة لم يتناول غير المذكور و لا هو بأن يتناوله أولى، لم يدلّ إلّا على ما اقتضاه لفظه، و شرح هذه الجملة أنّ قوله ﷺ: "في سائمة الغنم الزكاة" معلومٌ حسّاً و إدراكاً أنّه لم يتناول المعلوفة، و لا يمكن الخلاف فيما يدخل تحت الحسّ، و لا هو بتناولها أولى...»^١، و هكذا أكمل البحث في إثبات عدم تناول اللفظ للمفهوم و عدم أولويّة الدلالة.

السادس: هل القضاء تابع للأداء أم لا؟

من جملة المسائل الأصولية التي بحث عنها علماء الأصول^٢: هل القضاء تابع للأداء أو لا؟ و يعنون بها أنّ الأمر إذا ورد مؤقتاً بوقت معيّن و لم يفعل فيه، هل يحتاج وجوبه خارج الوقت إلى دليل مستقلّ أو لا؟ فمن قال بأنّ الأمر الأوّل كافٍ في وجوب القضاء، فالقضاء عنده تابع للأداء، و من قال بأنّ القضاء يحتاج إلى دليل جديد أو بأمر جديد، فالقضاء عنده غير تابع للأداء.^٣

و على كلّ حال، فقد اختار السيّد المرتضى ما اختاره الأكثر و هو عدم تبعيّة القضاء للأداء^٤، و أنّ الأمر الدالّ على الوجوب في وقت معيّن غير دالّ على الوجوب خارجه.

١. نفس المصدر، ص ٢٩٠ - ٢٩١.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ١٠٨؛ المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ١٣٤؛ العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٠٩؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ٥٨٢؛ الوافية في أصول الفقه، ص ٨٤.

٣. انظر: أصول الفقه، المظفر، ص ١١١ - ١١٢.

٤. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ١٠٨.

و ما يهَمُّنا هنا أنَّ هذه المسألة الأصولية قد وقعت مبدأً تصديقاً لغيرها من مسائل علم الأصول.

ومنها: مسألة تكليف الكفار بالفروع، فقد قال بعض المخالفين بعدم تكليفهم بالفروع، ومن جملة ما استدلّوا به: «أنَّ الكفار لو كانوا مخاطبين بالعبادات لوجب متى أسلموا أن يلزمهم قضاء ما فات منها، وقد عُلِمَ خلاف ذلك»^١، فقد بنوا قولهم بعدم تكليف الكفار بالفروع على تبعيّة القضاء للأداء.

فردّ عليهم السيد المرتضى بأنَّ «القضاء لا يتبع في وجوبه وجوب المقضي، بل هو منفصل عنه، وقد يجب كلّ واحد من الأمرين وإن لم يجب الآخر»^٢، ثم ذكر شواهد عديدة من الفقه على انفصال الأمرين وعدم تلازمهما، ثم ذكر دليلاً آخر لردّهم، وهو ما ورد من أنَّ الإسلام يجب كلّ ما تقدّمه.

وعلى كلّ حال، فالمستدلّ بنى قوله على تبعيّة القضاء للأداء، والسيد في ردّه اعتمد على عدم التبعيّة، فمسألة تبعيّة القضاء للأداء وعدمها، وقعت مبدأً تصديقاً لمسألة تكليف الكفار بالفروع.

السابع: عدم حجّية القياس

لا يخفى أنَّ البحث عن حجّية القياس من المسائل الأصولية^٣، وبطلان العمل به في الأحكام الشرعية من ضروريّات المذهب^٤. نعم، وقع البحث والخلاف في

١. نفس المصدر، ص ٨٣.

٢. نفس المصدر، ص ٨٣.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ٤٥٣؛ العدة في أصول الفقه، ج ٢، ص ٦٤٧؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٣، ص ٥٠١؛ تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ص ٢٤٣؛ منية اللبيب في شرح التهذيب، ج ٢، ص ٣٣٧؛ الوافية في أصول الفقه، ص ٢٣٦؛ القوانين المحكمة، ج ٣-٤، ص ١٧٩.

٤. انظر: رسائل الشريف المرتضى (جواب المسائل التبيان)، ج ١، ص ٢٤-٢٥، (جوابات المسائل

حجية القياس المنصوص العلة^١، و قياس الأولوية^٢.

و أما حجية القياس في إثبات اللغة، فقد وقع محلاً للبحث و الخلاف^٣، و قد ذهب السيد المرتضى إلى عدم حجية القياس في اللغة أيضاً كما سيظهر من خلال الموارد التي سنتعرض لها.

و لا يخفى أن القياس بقسميه في الأحكام و في اللغات، قد وقع مبدأ لعدة مسائل أصولية في الذريعة، منها:

١- مسألة الفور و التراخي، حيث قال في ردّ من قال بدلالة الأمر على الفور حيث قاسوا مقتضى الأمر بمقتضى العقود والإيقاعات، فكما أن مقتضى الإيقاعات و العقود من البيع و الطلاق و العتق يتحقّق على الفور، فكذا مقتضى الأمر، و الظاهر أن غرضهم من هذا القياس ليس إثبات حكم شرعي، بل هو من باب القياس في اللغة، لإثبات معاني الكلمات.^٤ و على كلّ حال، فقد قال

«الموصليات الثالثة»، ج ١، ص ٢٠٣، و ج ٣، ص ٣٠٩؛ معارج الأصول، ص ١٨٨؛ الوافية في أصول

الفقه، ص ٢٣٧؛ معالم الدين، ص ٢٢٦؛ القوانين المحكمة، ج ٣-٤، ص ١٨٠، و ١٨٣، و غيرها.

١. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٤٦٩؛ العدة في أصول الفقه، ج ٢، ص ٦٥٧؛ معارج الأصول، ص ١٨٣؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٣، ص ٦٠٣؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ٢١٨؛ تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ص ٢٤٨؛ منية اللبيب في شرح التهذيب، ج ٢، ص ٤٥٧؛ معالم الدين، ص ٢٢٦؛ الوافية في أصول الفقه، ص ٢٣٧؛ القوانين المحكمة، ج ٣-٤، ص ١٨٣؛ أنيس المجتهدين، ج ١، ص ٤٥٥.

٢. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢٤٥-٢٤٦؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٣، ص ٦٠٩؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ٢١٧-٢١٨؛ تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ص ٢٤٨؛ منية اللبيب في شرح التهذيب، ج ٢، ص ٣٥٣؛ معالم الدين، ص ٢٣٠؛ القوانين المحكمة، ج ٣-٤، ص ١٩٦؛ أنيس المجتهدين، ج ١، ص ٤٥٣.

٣. انظر: نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ١، ص ١٥٩، و ج ٤، ص ٣٠١؛ منية اللبيب في شرح التهذيب، ج ٢، ص ٤٤٩-٤٥١؛ أساس الأحكام، ص ٢٩٧.

٤. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ١٢٠.

السيّد المرتضى في ردّ هذا الدليل: «و أيضاً فهذا قياس، و القياس في مثل هذا الأصل لا يسوغ»^١.

كما ردّ استدلالهم على الفور بحديث عن النبي ﷺ: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها، فذلك وقتها»^٢. فقال في ردّ هذا الاستدلال: «و الخبر المتضمّن لقضاء الصلاة مختصّ بحكم الصلاة، فكيف يعدّيه إلى الأمر، و قد بيّنا أنّ القياس في مثل ذلك لا يدخل»^٣.

و الردّ في هذا الاستدلال يبتني على عدم حجّية القياس في الأحكام الشرعية، فإنّ الخبر تضمّن الفور في قضاء الصلاة و تعديته إلى غيره قياس.

٢- مسألة الواجب الموسّع، و أنّ الواجب في الموسّعات هل هو في أوّل الوقت، أو في آخره، أو الوجوب متعلّق بجميع الوقت و المكلف مخير بين أن يفعل في أوّل الوقت و بين وسطه و آخره مع العزم على الأداء، و أنّ الفعل يتضيق عليه في آخر الوقت؟ و قد اختار السيّد المرتضى الأخير^٤.

و قال ردّاً على أدلّة من ذهب إلى أنّ الوجوب متعلّق بآخر الوقت: «أكثر الأقيسة التي ذكرتموها تقتضي -إذا صحّت -الظنّ، و لا توجب العلم، و نحن في مسألة طريقها العلم، فلا يجوز أن يعتمد فيها على طرق الظنّ»^٥.

٣- مسألة ألفاظ العموم، و هل الألفاظ المدعى وضعها للعموم و الاستغراق موضوعة للعموم بالفعل، أو مشتركة بين العموم و الخصوص؟ و قد اختار السيّد المرتضى اشتراكها، كما تقدّم.

١. نفس المصدر، ص ١٢٤.

٢. نفس المصدر، ص ١٢١.

٣. نفس المصدر، ص ١٢٥.

٤. انظر: نفس المصدر، ص ١٢٩.

٥. نفس المصدر، ص ١٣٣.

وما يرتبط بمحلّ البحث استدلال القائلين بالعموم بما تقدّم من: «أن الاستغراق معنئ معقول لأهل اللغة، ومما تدعوهم الدواعي إلى الإخبار عنه، فلا بدّ أن يضعوا له عبارة تنبئ عنه، كما فعلوا في كلّ شيء عقلوه من المعاني، و دعتهم الدواعي إلى الإخبار عنه، وإذا وجب أن يضعوا عبارة فلا شيء من الألفاظ بذلك أولى من الألفاظ التي نذهب إلى عمومها»^١.

وقد ناقش السيّد المرتضى هذا الاستدلال بقوله: «إنّ هذا منهم إثبات لغة بقياس واستدلال، وذلك لا يجوز فيما طريقه اللغة»^٢.

فهذه المناقشة تستند إلى عدم صحّة إثبات الوضع في اللغة بالقياس، فاللغات والأوضاع من الأمور التوقيفية السماعية لا مجال للقياس فيها.

٤- في المطلق والمقيّد؛ إذا ورد مطلقان من جنس واحد وقد قيّد أحدهما، فهل يكون تقييداً للمطلق الآخر أم لا؟ كالكفّارات، فإنّ الرقبة في كفارة الظهار وردت مطلقة، وفي كفارة القتل مقيّدة بالإيمان.

ف قيل: إنّ المطلق يصير مقيّداً للظاهر لا للدليل، وقيل: يقيّد بالدليل والقياس، و قيل: لا يصحّ التقييد بالقياس من حيث يتضمّن الزيادة، والزيادة في النصّ نسخ^٣. و ذهب السيّد المرتضى بعدم صحّة التقييد؛ لعدم اقتضاء الظاهر ذلك و بطلان القياس، فقال: «و الدليل على أنّ المطلق لا يقيّد لأجل تقييد غيره: أنّ كلّ كلام له حكم نفسه، ولا يجوز أن يتعدّى إليه حكم غيره، و لو جاز تقييد المطلق لأجل تقييد غيره، لوجب أن يخصّ العامّ لتخصيص غيره، و يشترط المطلق على هذا

١. نفس المصدر، ص ١٧٥ - ١٧٦.

٢. نفس المصدر، ص ١٨٠.

٣. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢١١ - ٢١٢؛ المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٨٨ - ٢٨٩؛ العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٣٠ - ٣٣١؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٣٨٤ - ٣٨٥.

الوجه، وهذا يبطل الثقة بشيء من الكلام»^١.

ثم بين السيد المرتضى أن من يجعل القياس دليلاً وطريقاً إلى إثبات الأحكام، لا مانع عنده من تقييد الرقبة بدليل القياس. فنجد أن القياس قد وقع مبدأً تصديقاً لهذه المسألة الأصولية، وبين السيد المرتضى صحة البناء على القياس هنا لو كان حجة.^٢

٥ - تخصيص العمومات بالقياس، والكلام فيه كسابقه، ولما ثبت عدم حجية القياس في نفسه، ثبت عدم جواز تخصيص العمومات به.^٣

ثم إن مسألة تخصيص العمومات بالقياس بنفسها قد وقعت مبدأً تصديقاً لمسألة أخرى، وهي بناء العام على الخاص، فقد استدل القائلون بحمل العام على الخاص بأدلة منها قولهم: «إن العموم إذا جاز أن يخص بالقياس والنص أقوى منه، وجب بناء العام على الخاص»، فرد السيد هذا الاستدلال بأن لا نرى تخصيص العموم بالقياس.^٤

الثامن: ألفاظ العموم مشتركة بين العموم والخصوص

قد تقدم في أكثر من مبحث اختلاف الأصوليين في أنه هل للعموم ألفاظ خاصة موضوعة لإفادة العموم والاستغراق أم لا؟ فيه خلاف، فقليل بوجود ألفاظ موضوعة للعموم، وقيل بل تلك الألفاظ موضوعة للخصوص، وقيل بالاشتراك^٥.

١. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢١٢.

٢. انظر: نفس المصدر.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ٢١٧.

٤. انظر: نفس المصدر، ص ٢٤١.

٥. انظر الأقوال في: العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٧٨؛ المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ١٩٤؛ نهاية

و تقدّم اختيار السيّد المرتضى للأخير بحسب اللغة.
و ما يعنينا هنا هو وقوع هذه المسألة الأصولية مبدأً تصديقياً لغيرها من المسائل، ومنها:

١- أنّه تعالى هل يجوز أن يخاطب بالعموم و يريد به الخصوص، أم لا؟ قال: «اعلم أنّه لا شبهة في ذلك على مذهبنا في العموم؛ لأنّا نذهب إلى أنّ ألفاظ العموم حقيقة في العموم و الخصوص معاً، فمن أراد كلّ واحد من الأمرين بها فما خرج عن الحقيقة إلى المجاز».^١

و أمّا على من يذهب إلى أنّ تلك الألفاظ موضوعة للعموم و استعمالها في الخصوص مجاز، فلا شبهة في الجواز أيضاً؛ لأنّ الله تعالى يجوز أن يخاطب بالمجاز، و في القرآن من ضروب المجاز ما لا يحصى.

و لكن الفرق بين المبنيين أنّه على المجاز لا بدّ من وجه في المصلحة زائد على وجهها في الحقيقة؛ لأنّ الخطاب بالمجاز عدولٌ عن الحقيقة الموضوعة، و تعدّد إلى ما لم يوضع، و ذلك لا يكون إلّا لغرض زائد.^٢

٢- هل العموم إذا خُصّ يكون مجازاً أم لا؟ و هي من البحوث الأصولية التي وقع فيها الخلاف بين الأصوليين، فقليل بكونه مجازاً، و قيل بكونه حقيقة، و قيل بالتفصيل بين المخصّص المتّصل و بين المخصّص المنفصل، فيكون مجازاً في الثاني دون الأوّل، و قيل بغير ذلك.^٣

﴿ الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ١٢١؛ منية اللبيب في شرح التهذيب، ج ١، ص ٤٨٤؛ القوانين المحكّمة، ج ١، ص ٤٣٦.

١. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ١٨٨.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ١٨٨ - ١٨٩.

٣. انظر الأقوال في: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ١٨٩ - ١٩٠؛ المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ٤٠.

و لا يخفى أنّ هذا البحث إنّما يتمّ على مبنى من يرى أنّ للعموم صيغة تفيد الاستغراق، فيبحث أنّه متى ما استعمل في غيره يكون مجازاً أو لا.

و أمّا بناء على ما تبناه السيّد المرتضى في ألفاظ العموم، فاستعمال تلك الألفاظ في الخصوص حقيقة؛ لأنّه يرى تلك الألفاظ مشتركة بين العموم و الخصوص، فاستعماله في أيّ منهما حقيقة، بل لا معنى لهذا التفرع على مبناه.^١

٣- هل الاستثناء المتّصل بجمل متعدّدة يرجع إلى جميعها أو إلى ما يليه؟ فيه خلاف إذا كان يصحّ رجوعه إلى كلّ واحدة منها بانفرادها، ف قيل برجوعه إلى جميع الجمل، و قيل برجوعه إلى ما يليه فقط.^٢

و قال السيّد المرتضى باشتراكه بين عوده إلى الجميع و إلى الأخير، فيجب التوقّف عنده إلّا بدليل دالّ على أحدهما، فنفس اللفظ بما هو لا يفيد أحدهما.^٣

و ما يرتبط بمحلّ البحث من المبدأ الأصولي هو ما استدلّ به القائلون برجوع الاستثناء إلى الأخير، حيث كان من أدلّتهم: «أنّ من حقّ العموم المطلق أن يُحمل على عمومهم و ظاهره، إلّا لضرورة تقتضي خلاف ذلك، و لمّا خصّصنا الجملة

« ٢٦٢؛ العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٠٦؛ معارج الأصول، ص ٩٧؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢١٦؛ منية اللبيب في شرح التهذيب، ج ١، ص ٥٢٥؛ الوافيه في أصول الفقه، ص ١١٦-١١٧؛ القوانين المحكمة، ج ٢، ص ١٨.

١. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ١٨٩.

٢. انظر: العدة في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٢٠؛ المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ٢٤٥؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٢٦٠؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ١٣٦؛ منية اللبيب في شرح التهذيب، ج ١، ص ٥٤٨؛ زبدة الأصول، ص ٣٦٧؛ معالم الدين، ص ١٢١.

٣. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ١٩٧-١٩٨.

الأخيرة التي يليها الاستثناء بالضرورة، لم يجز تخصيص غيرها ولا ضرورة^١. وهذا الدليل مبني على إفادة ألفاظ العموم للعموم والاستغراق، فلا يرفع اليد عن هذا الظهور إلا لضرورة تقتضيه، والضرورة قائمة على تخصيص العموم الأخير، فهو القدر المتيقن، فيبقى الباقي على عمومه.

وأجاب السيد المرتضى عن هذا الاستدلال بما يرجع إلى ما تبناه في ألفاظ العموم، فقال: «إننا لا نسلم أن لفظ العموم يجب حمله على الاستغراق إلا لضرورة؛ لأننا قد بينا في هذا الكتاب أن هذه الألفاظ مشتركة محتملة، ولا يجب حملها على كل ما تصلح له إلا بدليل»^٢.

فأوضح بهذا كيف وقعت تلك المسألة الأصولية مبدأً تصديقاً لهذه المسألة. ٤- في المجمل والبيان، حيث اعتاد الأصوليون البحث عن جملة من الموارد التي وقع فيها البحث والخلاف في كونها مبيّنة أو مجملة^٣.

ومن هذه الموارد ما روي عن النبي ﷺ: «في الرقة ربع العشر»، حيث أحقها قوم بالمجمل، وقالوا: «إنما يدل على وجوب ربع العشر في هذا الجنس، و يحتاج إلى بيان القدر الذي يؤخذ منه ذلك»، وفي المقابل قال قوم بأن الرواية تفيد العموم والاستغراق.

فأيد السيد المرتضى القول الأول اعتماداً على ما تبناه في ألفاظ العموم فقال: «و يقوى عندنا القول الأول؛ لأننا قد بينا عند الكلام في العموم أن لفظ الجنس لا يفيد في كل موضع الاستغراق والشمول»^٤.

١. نفس المصدر، ص ٢٠٠.

٢. نفس المصدر، ص ٢٠١.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ٢٥٩-٢٦٨؛ المعتمد في أصول الفقه، ج ١، ص ٣٠٠-٣١١؛ العدة في أصول الفقه، ج ٢، ص ٤٣٦؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٢، ص ٤٠٣-٤٢٦.

٤. الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢٦٠-٢٦١.

التاسع: عدم حجّية أقوال النحاة

صرّح الأصوليون في مبحث الاجتهاد و التقليد بتوقّف الاجتهاد على جملة من العلوم، و منها علوم العربية كالصرف و النحو^١، و لكنّهم لم يبحثوا عن حجّية أقوال النحاة كمسألة أصولية إلاّ إشارات عابرة^٢، و من الواضح أنّها من حقّها أن تُبحث كمسألة أصولية كما بحثوا عن حجّية أقوال اللغويين، فقليل بحجّية أقوالهم و قيل بعدم حجّيتها^٣.

و لكن مع ذلك فإنّ جملةً من أدلّتهم في حجّية أقوال اللغويين عامّة تشمل أقوال النحاة أيضاً، كالاستدلال على حجّية قول اللغوي بأنّ قول أهل الخبرة حجة. و لقد تعرّض السيّد المرتضى لحجّية أقوال النحاة في مبحث العامّ و الخاصّ عند التعرّض لمسألة عود الاستثناء المتعقّب لعدّة جمل إلى الجميع أو إلى الأخير، و نفى الحجّية باعتبار أنّ النحاة ما هم إلاّ مستقرّون لكلام العرب، و مستدلّون على أغراضهم، فربّما أصابوا و ربّما أخطأوا فحكمهم كحكم الأصوليين، بل قد يكون الأصولي قد حقّق بعض المطالب بشكل أفضل منهم^٤.

١. انظر: نفس المصدر، ص ٥٣٩؛ العدة في أصول الفقه، ج ٢، ص ٧٢٨؛ تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ص ٢٨٥؛ مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ٢٤٣؛ نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج ٥، ص ١٧٠؛ منية اللبيب في شرح التهذيب، ج ٢، ص ٥١١؛ زبدة الأصول، ص ٤١٥؛ معالم الدين، ص ٢٤٠؛ الرواية في أصول الفقه، ص ٢٥٠؛ أنيس المجتهدين، ص ٢ و ٩٢٨؛ المحصول في علم الأصول، ج ٢، ص ٦٠٩؛ القوانين المحكمة، ج ٣-٤، ص ٤٦١؛ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ٢، ص ٧٢.

٢. و انظر في حجّية قول النحاة: مفاتيح الأصول، ص ١٧١؛ تعلّيقه على معالم الأصول، ج ٣، ص ٢٣٣؛ حاشية المشكيني على الكفاية، ج ١، ص ٣٠٧.

٣. انظر: أساس الأحكام، ص ٢٩٨؛ تقرّيرات آية الله المجدّد الشيرازي، ج ١، ص ٢٠؛ تعلّيقه على معالم الأصول، ج ٢، ص ١٦؛ كفاية الأصول، ج ٢، ص ٥٥؛ أصول الفقه، الشيخ المظفر، ص ٤٨٩.

٤. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٢٠٥.

فالسيد المرتضى لا يرى النحاة إلا مستقرنين و لهم اجتهداتهم التي قد يوافقهم فيها و قد يخالفهم، فلا يقبل الاحتجاج بكلامهم خلاف ما يراه باجتهاده و نظره، و قد يستشهد بكلامهم إن كان موافقاً لهم.

و على كل حال، فهذه المسألة الأصولية هي بنفسها من المبادئ التي وقع الاستدلال بها في علم الأصول، و من جملة المسائل التي استدلّ فيها بأقوال النحاة في الذريعة:

١- رجوع الاستثناء المتعقب للجمل المتعدد إلى الجميع أو إلى الأخير، و تقدّم الخلاف فيه، و المهم أن من جملة أدلة القائلين بالرجوع إلى الجميع قياس الاستثناء بالشرط، فكما أن الشرط إذا تعقب جملاً كثيرة عاد إليها كلها، فكذلك الاستثناء، و الجامع بينهما أن كلاً منهما لا يستقل بنفسه و يفتقر في فائدته إلى غيره.^١

و ناقش السيد المرتضى هذا الدليل بعدم التسليم بالرجوع إلى الجميع في الشرط المقيس عليه، بل حال الشرط حال الاستثناء إذا تعقب جملاً متعدّدة، احتمل الكلام عوده إلى كل ما تقدّم كما يحتمل عوده إلى ما يليه، ثم قال: «فإن قيل: هذا دفع لعرف اللغة. قلنا: ما يُعرف للعرب الذين قولهم في هذا حجة في الشرط و الاستثناء ما يقطع به على أحد هذين المذهبين اللذين وقع الخلاف فيهما».

ثم قال: «و من صنّف كتب النحو إنّما هم مستقرون لكلام العرب، و مستدلّون على أغراضهم، فربّما أصابوا و ربّما أخطأوا، و حكمهم في ذلك كحكمنا، على أن قولهم في هذا يختلف، و لم يحقّقه كما حقّقه المتكلّمون منّا في أصول الفقه».^٢

١. انظر: نفس المصدر، ص ٢٠٤.

٢. نفس المصدر، ص ٢٠٥.

٢- صحّة استثناء النكرة من النكرات في ضمن البحث عن ألفاظ العموم، تعرّض إلى صحّة استثناء النكرة من النكرات، فقال: «فأمّا استثناء النكرة من النكرات، فقد قال أبو بكر ابن السراج في كتابه المعروف بالأصول في النحو: ولا يجوز أن يستثنى النكرة من النكرات في الموجب؛ لأنّه لا يجوز أن تقول: جاءني قوم إلّا رجلاً؛ لأنّ هذا لا فائدة فيه، قال: فإن خصّصته أو نعتّه جاز، فهذا تصريح بحسن الاستثناء من النكرة».^١

ففي هذا المورد نراه يستشهد بقول نحوي لإثبات، و قد يكون لموافقته للنحوي في هذا المورد، أو من باب إلزام الخصم؛ لأنّه يرى حجّة قول النحاة و يستشهد بأقوالهم.

المبحث الخامس: المبادئ الأحكامية

لقد ذكر جملة من علماء الأصول أنّ لهذا العلم مبادئ خاصّة غير المبادئ التصرّوية و التصديقية تُسمّى بالمبادئ الأحكامية، فهي مبادئ خاصّة بعلم الأصول^٢، بخلاف المبادئ التصرّوية و التصديقية.^٣

و يقصدون بالمبادئ الأحكامية البحث عن حقيقة الحكم الشرعي و حقيقة الخطاب^٤، و تقسيمات الحكم الشرعي إلى أحكام تكليفية و وضعية بأقسامهما، و كذا الأحوال و العوارض للأحكام: من كونها متضادّة، و كون الأحكام الوضعية متأصلة في الجعل، أو منتزعة عن التكليف، و غير ذلك من حالات الحكم^٥، و

١. نفس المصدر، ص ١٧٩.

٢. كما صرّح بذلك المحقّق النائيني، كما في تقارير بحوثه: فوائد الأصول، ج ١- ٢، ص ٢٧.

٣. و قد جعلها النراقي من المبادئ التصرّوية (انظر: أنيس المجتهدين، ج ١، ص ٣٦).

٤. انظر: وسيلة الوصول، ج ١، ص ٢٩١.

٥. انظر: فوائد الأصول، الكاظمي، ج ١- ٢، ص ٣٧.

كمبحث أمر الأمر مع العلم بانتفاء شرطه^١، واشتراط القدرة في متعلق التكليف. و وقع الخلاف بينهم في جملة من المسائل من أنها من المبادئ الأحكامية أو من مسائل علم الأصول، كمسألة الإجزاء ومقدمة الواجب والضد واجتماع الأمر والنهي^٢.

و على كلّ حال، فلا نذكر هنا ما اشتهر كونها من مسائل علم الأصول كمسائل الملازمات العقلية، بل نقتصر على ما هو من المبادئ بالاتفاق، وأما مسائل الملازمات العقلية، فما وقع منها مبدأً تصديقياً لمسألة أصولية، فقد ذكرناها في المبادئ الأصولية.

ثم لا يخفى أنّ السيد الخوئي أنكر وجود مبادئ أحكامية في مقابل المبادئ التصورية والتصديقية^٣، فأرجع كلّ ما ذكره من مبادئ أحكامية إلى ذينك القسمين، وقال: «و لا نعقل المبادئ الأحكامية في مقابل المبادئ التصورية والتصديقية؛ بداهة أنّه إن أريد من المبادئ الأحكامية تصوّر نفس الأحكام كالوجوب والحرمة ونحوهما، فهو من المبادئ التصورية، إذ لا نعني بها إلا تصوّر الموضوع والمحمول، وإن أريد منها ما يوجب التصديق بثبوت حكم أو نفيه، فهي من المبادئ التصديقية لعلم الفقه، كما هو الحال في سائر المسائل الأصولية»^٤.

١. انظر: تعليقة على معالم الأصول، ج ١، ص ١٠٣.

٢. انظر: تعليقة على معالم الأصول، ج ١، ص ١٠٨؛ بدائع الأفكار، ص ٣؛ كفاية الأصول مع حواشي المشكيني، ج ١، ص ٤٤٧ و ج ٢، ص ١٠٤؛ فوائد الأصول، الكاظمي، ج ١-٢، ص ٢٦١؛ مقالات الأصول، ج ١، ص ٢٨٩.

٣. انظر: محاضرات في أصول الفقه (ضمن موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٤٤، ص ١١٤-١١٣، و ج ٤٥، ص ٣٧٥.

٤. نفس المصدر، ج ٤٤، ص ٣٧٦.

و على كلّ حال، فجزياً على المشهور أذكر هنا من المبادئ الأحكامية ما وقع مبدأً تصديقياً لبعض المسائل الأصولية عند السيّد المرتضى:

الأول: حقيقة الوجوب

وقع الخلاف في حقيقة الوجوب بين الأصوليين، فقليل - كما لعلّه المشهور بين القدماء -: هو مركّب من طلب الفعل مع المنع عن الترك^١، أو مركّب من رجحان الفعل مع المنع من الترك^٢.

و قيل - كما هو المشهور بين محققي علم الأصول المتأخّرين^٣ -: بل هو بسيط غير مركّب، وهو الطلب الجازم، و المنع من الترك لازم له، فهو مرتبة من الطلب^٤، أو اعتبار كون فعلٍ ما على ذمّة المكلف وإبرازه في الخارج بمبرز^٥، إلى غير ذلك من الآراء و النظريات.

و على كلّ حال، فقد ذهب السيّد المرتضى إلى أنّ حقيقة الوجوب مركّبة من حسن الفعل و قبح الترك، فالإيجاب في حقيقته إرادة للفعل و كراهة للترك^٦، و قد استند إلى ذلك في جملة من المسائل، منها:

١- صيغة الأمر، و أنّها تقتضي إيجاب المأمور به أو الندب، أو لا تقتضي أحدهما، فيتوقف مع عدم القرينة، و قد اختار السيّد المرتضى الأخير، مستنداً إلى

١. انظر: نهاية الأفكار، ج ١ - ٢، ص ٣٧٧.

٢. انظر: معالم الدين، ص ٦٤؛ فوائد الأصول، الكاظمي، ج ١ - ٢، ص ١٣٥.

٣. انظر: هداية المسترشدين، ج ٢، ص ٢٠٨؛ بدائع الأفكار، ص ٣٩٥؛ نهاية الأفكار، ج ١ - ٢، ص ٣٧٧؛ بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص ٣٠٦.

٤. انظر: بدائع الأفكار، ص ٣٩٥؛ فوائد الأصول، الكاظمي، ج ١ - ٢، ص ١٣٥.

٥. كما ذهب إلى ذلك السيّد الخوئي، انظر: أجود التقريرات، ج ١، ص ٣٦٨، الحاشية؛ محاضرات في أصول الفقه (ضمن موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٤٤، ص ٣٣٣ - ٣٣٤.

٦. انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة، ص ٦٥، ٧٤ و ٧٦.

عدّة أدلة، منها ما يرجع إلى تركّب الوجوب، باعتبار أن الأمر يدلّ على إرادة المأمور به، وإرادة الحكيم لفعلٍ تقتضي أن يكون له صفة زائدة على حسنه، وهذه الصفة مشتركة في الندب والواجب، فلا بدّ من دلالة زائدة تدلّ على حكم الترك^١، وأنّه مكروه أو لا، والمفروض عدم الدلالة الزائدة؛ لأنّ البحث عن دلالة الأمر بحذّ ذاته، لا مع القرائن، «فإذا كان مطلق الأمر لا تعلّق بينه وبين هذه الكراهية - أي كراهة الترك - لم يجز أن يدلّ عليها»^٢.

كما أنّه استند إلى قضية التركّب أيضاً في مناقشة أدلّة القائلين بدلالة الصيغة على الوجوب، إذ من جملة أدلّتهم التي ذكرها السيّد المرتضى، استحقاق العبد التوبيخ والذمّ من العقلاء إذا أمره مولاه بأمر وخالفه، وما ذلك إلّا لأنّه يفهم من الأمر الوجوب^٣، فناقش في هذا الاستدلال بما يرجع إلى قضية التركّب، حيث أنكر استحقاق العبد للذمّ والتوبيخ بمجرد المخالفة، نعم إذا عرف العبد كراهية مولاه لمخالفته إمّا بالعادة أو بشاهد الحال، فإنّه حينئذٍ يستحقّ الذمّ على المخالفة^٤، وهذا يرجع إلى أنّ الوجوب مركّب من الطلب وكراهة الترك والمخالفة، كما هو واضح، وعليه فقد دخلت مسألة حقيقة الوجوب كمبدأ تصديقي في المسألة الأصولية.

كما أنّ السيّد المرتضى استدلّ للقائلين بدلالة الصيغة على الندب بما يتوقّف على تركّب الوجوب أيضاً، فقال: «الأصل في العقل كون الفعل والترك جميعاً غير مرادين ولا مكروهين، فإذا تعلّق الأمر بأحدهما علمناه مراداً، وبقي الترك على ما

١. انظر: نفس المصدر، ص ٦٥.

٢. نفس المصدر.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ٦٧.

٤. انظر: نفس المصدر، ص ٧١.

كان عليه، فلو تغيّرت حاله و صار قبيحاً و ممّا يجب أن يكرهه الحكيم، وجب على المخاطب بهذا الأمر أن يبيّن حاله، فإنّ البيان لا يتأخّر عن حال الخطاب»^١. فهذا الدليل الذي ذكره السيد المرتضى للقول بدلالة الصيغة على الندب، يتّني على مقدّمات عدّة: منها أنّ الأمر يدلّ على أنّ المأمور به مراد فقط. و منها: أنّ الواجب مركّب من إرادة الفعل و كراهة الترك، فإذا كان المولى كارهاً للترك بالإضافة إلى إرادته للفعل للزم عليه البيان؛ لأنّ تأخير البيان عن حال الخطاب غير جائز.

و قد ناقش السيد المرتضى هذا الدليل بعدّة مناقشات تقدّم بعضها في المبادئ الكلامية، و لم يناقش في قضية تركّب الواجب؛ لالتزامه بالكبرى كما هو واضح، فراجع.^٢

الثاني: الشروط الشرعية ليست عللاً

لا يخفى أنّ البحث عن حقيقة الشروط الشرعية و أنّها من قبيل العلل، أو لا يدخل في ضمن المبادئ الأحكامية؛ إذ المبادئ الأحكامية كما تقدّم تبحث عن حقيقة الحكم الشرعي و أقسامه و النسب بين الأحكام، و منها البحث عن حقيقة الشروط الواردة في أدلّة الأحكام، و أنّها عللٌ تؤثر في المعلول و توجبه أو لا.

و قد اختار السيد المرتضى عدم كون الشروط عللاً مؤثّرة في المعلول، إلّا أن يقوم الدليل على كون الشرط علّةً بالإضافة إلى كونه شرطاً، و هذا الدليل قد يكون عقلياً و قد يكون سمعياً شرعياً.^٣

هذا و الذي يعنيها هو وقوع هذه القضية كمبدأ تصديقي في علم الأصول، ففي

١. نفس المصدر، ص ٧٧.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ٧٨.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ١٠٥-١٠٦.

مسألة تركز الأمر المعلق على الشرط أو الصفة بتكررها، اختار السيد المرتضى - كما تقدّم - عدم الدلالة على التكرار، واستدل القائلون بتكرّر الأمر بتكررها بعدة أدلة، تقدّم بعضها، ومنها: «حملهم الشرط على العلة، فإنها إذا تكرّرت تركزر الحكم، وكذلك الشرط».^١

فرد السيد المرتضى هذا الاستدلال بالتفريق بين الشرط والعلة، فليست العلة كالشرط، فإن العلة مؤثرة في المعلول وموجبة له، فلا بد من تكرره بتكررها، وأما الشرط فليس بموجب ولا مؤثر، وإن وقف الحكم عليه، فلا يجب أن يتكرّر المشروط بتكرره، اللهم إلا أن يصير الشرط مع كونه شرطاً علةً، فيتكرّر من حيث كان علةً، لا من حيث كان شرطاً.^٢

الخاتمة و نتائج البحث

و بعد هذه الجولة القصيرة في المبادئ التصديقية لمباحث الألفاظ في علم الأصول، اتضح جلياً أهمية دراسة المبادئ التصديقية لعلم الأصول بشكل مستقل، يكون مقدّمة لدراسة مسائل العلم استدلالياً، ويمكن تلخيص بعض النقاط كتناج لهذا البحث:

الأولى: قد ظهر من مطاوي البحث وجود أدلة يستدل بها في علم الأصول ما زالت غير مبسوطة بشكل مستقل في علم الأصول، ومن حقّها أن تبحث كذلك، كدليل حكمة الوضع.

الثانية: إنّ النظر في الأدلة بشكل مباشر أولاً، ثمّ ملاحظة تطبيقاته يكشف بشكل واضح مراد المستدل بها، كما اتضح من خلال البحث، ولا سيّما دليل عرف الشرع وأصالة الحقيقة في الاستعمال عند السيد المرتضى.

١. نفس المصدر، ص ١٠٤.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ١٠٥.

الثالثة: اتّضح من خلال البحث وجود أدلة يُستدلّ بها في الفقه ما زالت غير مبحوثة بشكل مستقلّ في علم الأصول، و من حقّها أن تبحث كذلك كحجّة قول النحاة، فهي مسألة تنطبق عليها ضابطة علم الأصول.

الرابعة: اتّضح من خلال البحث عن مدرك حجّة عرف الشرع وجود إجماع آخر غير الدخولي عند السيّد المرتضى.

الخامسة: اتّضح وجود علامات للحقيقة و المجاز استخدمها السيّد المرتضى و لم يبحثها في مبحث علامات الحقيقة و المجاز، كحُسن الاستفهام و حُسن التقييد. و غيرها ممّا مرّ خلال هذه الدراسة المختصرة، و التي لا أدعي و لا أزعم استيفاءها تماماً، بل بمقدار ما يسلّط الضوء على منهج السيّد المرتضى و يبيّن أهميّة الفكرة التي كانت محور البحث، ليكون خطوة على طريق دراسة المبادئ التصديقية بشكل أوسع و أشمل و أدقّ.

قائمة المصادر

١. أجدود التقارير، السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي (ت ١٤١٣ هـ)، تقريراً لأبحاث المحقّق الميرزا محمّد حسين النائيني، نسخة مكتبة أهل البيت (عليه السلام).
٢. أساس الأحكام، المولى أحمد بن محمّد مهدي النراقي (ت ١٢٤٥ هـ)، إعداد: مركز إحياء التراث الإسلامي، قم: المركز العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، ١٤٣٣ هـ.
٣. أصول الفقه، الشيخ محمّد رضا المظفر (ت ١٣٨٣ هـ)، تحقيق: الشيخ عبّاس علي الزارعي السبزواري، قم: مؤسّسة بوستان كتاب، الطبعة التاسعة، ١٤٣٢ هـ.
٤. أنيس المجتهدين في علم الأصول، المولى محمّد مهدي بن أبي ذرّ النراقي (ت ١٢٠٩ هـ)، تحقيق: مركز العلوم والثقافة الإسلامية مركز إحياء التراث الإسلامي، قم: مؤسّسة بوستان كتاب، ١٤٣٠ هـ.
٥. إيضاح القوائد، أبو طالب محمّد بن الحسن بن يوسف ابن المطهر الحليّ (ت ٧٧١ هـ)، تحقيق: السيّد حسين الموسوي الكرماني وآخرون، قم: المطبعة العلمية، الطبعة الأولى، ١٣٨٧ هـ.
٦. بحر القوائد في شرح القوائد، الميرزا محمّد حسن الأشتياني (ت ١٣١٩ هـ)، حقّقه وعلّق عليه وقَدّم له: السيّد محمّد حسن الموسوي، قم: منشورات ذوي القربى، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ هـ.
٧. بدائع الأفكار، الميرزا حبيب الله بن محمّد علي خان الرشتي النجفي (ت ١٣١٢ هـ)، قم: مؤسّسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث.
٨. بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، الشيخ محمّد طاهر آل الشيخ راضي (ت ١٤٠٠ هـ)، تحقيق: السيّد محمّد البكاء، بيروت: مؤسّسة التاريخ العربي.
٩. البيان في تفسير القرآن، السيّد أبو القاسم الموسوي الخوئي (ت ١٤١٣ هـ)، بيروت: دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٣٩٥ هـ.
١٠. تعلية على معالم الأصول، السيّد علي الموسوي القزويني (ت ١٢٩٨ هـ)، تحقيق: السيّد علي العلوي القزويني، قم: مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.

١١. قرارات آية الله المجدد الشيرازي، المولى علي الروزدري (ت ١٢٩٠هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، ١٤٠٩هـ.
١٢. تهذيب الوصول إلى علم الأصول، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلبي (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: السيد محمد حسين الرضوي الكشميري، قم: مؤسسة الإمام علي عليه السلام، ١٤٢١هـ.
١٣. جامعة الأصول، المولى محمد مهدي بن أبي ذر النراقي (ت ١٢٠٩هـ)، تحقيق: الشيخ رضا الأستاذي، قم: مؤتمر المولى مهدي النراقي، ١٤٢٢هـ.
١٤. الحاشية على مدارك الأحكام، الشيخ محمد باقر بن محمد أكمل الوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٥هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
١٥. حاشية شرائع الإسلام، الشيخ زين الدين بن علي العاملي الشهيد الثاني (ت ٩٦٥هـ)، تحقيق: مركز الأبحاث و الدراسات الإسلامية، قسم إحياء التراث الإسلامي، قم: بوستان كتاب، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
١٦. حاشية المشكيني على الكفاية، الميرزا أبو الحسن المشكيني (ت ١٣٥٨هـ)، تحقيق: الشيخ سامي الخفاجي، قم: منشورات دار الحكمة، الطبعة الرابعة، ١٤٣٠هـ.
١٧. الذريعة إلى أصول الشريعة، علي بن الحسين الموسوي البغدادي السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: للجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
١٨. رسائل الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، إعداد: السيد مهدي الرجائي، قم: دار القرآن الكريم، ١٤٠٥هـ.
١٩. الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، الشيخ زين الدين بن علي العاملي الشهيد الثاني (ت ٩٦٥هـ)، تحقيق ونشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الحادية عشرة، ١٤٣٦هـ.
٢٠. زبدة الأصول مع حواشي المصنف عليها، بهاء الدين محمد بن الحسين العاملي الشيخ البهائي (ت ١٠٣٠هـ)، تحقيق: السيد علي جبار الماسولة، قم: دار البشير، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
٢١. شرح كفاية الأصول، الشيخ عبد الحسين بن عيسى الرشتي النجفي (ت ١٣٧٣هـ)، النجف: المطبعة الحيدرية، ١٣٧٠هـ.

٢٢. العدة في أصول الفقه، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، تحقيق: الشيخ محمد رضا الأنصاري القمي، قم: مطبعة ستاره، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
٢٣. عناية الأصول في شرح كفاية الأصول، السيد مرتضى الحسيني الزدي الفيروزيآبادي (ت ١٤١٠ هـ)، قم: منشورات الفيروزيآبادي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨ م.
٢٤. غنائم الأيام في مسائل الحلال والحرام، الميرزا أبو القاسم بن محمد حسن بن نظر علي الجيلاني القمي (ت ١٢٣١ هـ)، تحقيق و نشر: مكتب الإعلام الإسلامي، مشهد، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
٢٥. فرائد الأصول، الشيخ مرتضى الأنصاري (ت ١٢٨١ هـ)، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قم: مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ هـ.
٢٦. الفصول الغروية في الأصول الفقهية، الشيخ محمد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الحائري (ت ١٢٥٥ هـ)، قم: دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤ هـ.
٢٧. فوائد الأصول، الشيخ محمد علي الكاظمي الخراساني (ت ١٣٦٥ هـ)، تقريراً لأبحاث الميرزا محمد حسين النائيني (ت ١٣٥٥ هـ)، قم: نشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، ١٤٠٤ هـ.
٢٨. القوانين المحكمة في الأصول المتقنة، الميرزا أبو القاسم بن محمد حسن بن نظر علي الجيلاني القمي (ت ١٢٣١ هـ)، تحقيق: السيد رضا حسين صبح، بيروت: دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، ١٤٣١ هـ.
٢٩. كشف الظنون عن أسامي الكتب والقنون، الشيخ مصطفى بن عبد الله أفندي الحنفي حاجي خليفة (ت ١٠٦٧ هـ)، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
٣٠. كفاية الأصول، الآخوند محمد كاظم الهروي الخراساني (ت ١٣٢٩ هـ)، تحقيق و نشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٣٣ هـ.
٣١. مبادئ الوصول إلى علم الأصول، الحسن بن يوسف بن المطهر العلامة الحلبي (ت ٧٢٦ هـ)، تحقيق: عبد الحسين محمد علي البقال، بيروت: دار الأضواء، ١٤٠٦ هـ.
٣٢. محاضرات في أصول الفقه (ضمن موسوعة الإمام الخوئي)، الشيخ محمد إسحاق الفياض، تقريراً لأبحاث السيد الخوئي، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ١٤٢٢ هـ.

٣٣. المحصول في علم الأصول، السيد محسن بن الحسن بن مرتضى الأعرجي الكاظمي (ت ١٢٢٧ هـ)، تحقيق: هادي الشيخ طه، النجف: مركز المرتضى لإحياء التراث والبحوث الإسلامية، ١٤٣٧ هـ.

٣٤. مدارك الأحكام في شرح شرائع الإسلام، السيد محمد بن علي الموسوي العاملي (ت ١٠٠٩ هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.

٣٥. مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، الشيخ زين الدين بن علي العاملي الشهيد الثاني (ت ٩٦٥ هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.

٣٦. مصباح الأصول (ضمن موسوعة الإمام الخوئي)، السيد محمد سرور الواعظ الحسيني البهسودي، تقريراً لأبحاث السيد الخوئي، قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، ١٤٢٢ هـ.

٣٧. معارج الأصول، الشيخ نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى الهذلي المحقق الحلبي (ت ٦٧٦ هـ)، إعداد: السيد محمد حسين الرضوي، قم: مؤسسة آل البيت للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ.

٣٨. معالم الدين وملاذ المجتهدين / أصول الفقه، الشيخ جمال الدين حسن بن زين الدين العاملي (ت ٩٥٩ هـ)، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤٣٥ هـ.

٣٩. المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي (ت ٤٣٦ هـ)، قدم له و ضبطه: الشيخ خليل الميس، منشورات محمد علي بيضون، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٦ هـ.

٤٠. مفاتيح الأصول، السيد محمد ابن السيد علي الطباطبائي (ت ١٢٤٣ هـ)، نسخة برنامج مكتبة أهل البيت.

٤١. مفاتيح الشرائع، محمد محسن بن مرتضى الكاشاني (ت ١٠٩١ هـ)، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، قم: مجمع الذخائر الإسلامية، ١٤٠١ هـ.

٤٢. مقالات الأصول، الشيخ ضياء الدين العراقي (ت ١٣٦١ هـ)، تحقيق: الشيخ مجتبي المحمودي والسيد منذر الحكيم، قم: مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الخامسة، ١٤٣٦ هـ.

٤٣. منتهى الأصول، السيد ميرزا حسن الموسوي البجنوردي (ت ١٣٩٦ هـ)، نشر: مؤسسة العروج، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ.

٤٤. منية اللبيب في شرح التهذيب، السيّد ضياء الدين عبد الله بن محمّد ابن الأعرج الحسيني الحلّي (ت بعد ٧٤٠هـ)، تحقيق: اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ.
٤٥. نهاية الأفكار، الشيخ محمّد تقي البروجردي النجفي (ت ١٣٩١هـ)، تقريراً لأبحاث الشيخ ضياء الدين العراقي، تحقيق: الشيخ مجتبی العراقي، قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، ١٤٣٥هـ.
٤٦. نهاية الدراية في شرح الكفاية، الشيخ محمّد حسين الإصفهاني (ت ١٣٦١هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٨هـ.
٤٧. نهاية الوصول إلى علم الأصول، الحسن بن يوسف بن المطهر العلّامة الحلّي (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادر، قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٥هـ.
٤٨. الوافية في أصول الفقه، المولى عبد الله البشروي الخراساني الفاضل التونسي (ت ١٠٧١هـ)، تحقيق: السيّد محمّد حسين الرضوي الكشميري، قم: مجمع الفكر الإسلامي، ١٤٢٤هـ.
٤٩. وسيلة الوصول إلى حقائق الأصول، الميرزا حسن السيادي السبزواري (ت ١٣٨٥هـ)، تقريراً لأبحاث السيّد أبو الحسن الإصفهاني، تحقيق و نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٥٠. وقاية الأذهان، الشيخ محمّد رضا النجفي الإصفهاني (ت ١٣٢٢هـ)، تحقيق: الشيخ محمّد المشفق، قم: دار التفسير، ١٤٣٥هـ.
٥١. هداية المسترشدين في شرح معالم الدين، الشيخ محمّد تقي الرازي النجفي الإصفهاني (ت ١٢٤٨هـ)، تحقيق و نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

الشريف الرضي والمجازات

قراءة تحليلية في الأصالة العلمية

الباتمة عهد عبد الوامد عبد الصامب الصكيلي^١

الملخص

اتخذت الباحثة الشريف الرضي محوراً لبحثها الذي تركّز على كتابه القيم المجازات النبوية، لتسلط الضوء على قدرته العلمية. لقد تناولت الباحثة في هذا البحث تمهيداً، ومقدمة وثلاثة مباحث، وجعلت النتائج التي وصلت إليها خاتمة البحث، منها أمانة الشريف الرضي في مختلف كتاباته، من خلال إرجاع الآراء لأصحابها بدقّة علمية.

المقدمة

من نعم الله تعالى أن يُمَرَّ على من يشاء من عباده الصالحين بمنن كثيرة، ومنها النباهة وشدّة الذكاء وفتح القريحة، وكان هذا شأن الشريف الرضي الرجل الأنجب صاحب الأدب، العريق النسب، البعيد الطلب، الشاعر المطبوع، والكاتب الذي بالجديد والبديع ولوع، صاحب القلم السيال والفكر الوقاد، والفقير الجواد، إن فسّر أجاد، وإن حدّث أفاد، ولطالما جذب انتباهي تفرّده في التأليف

١. جامعة بغداد - كلية التربية للعلوم الإنسانية.

ولفتاته في توجيه المعنى، و لم يسبقه إلى مثله غيره مَن تناول النصوص التي تناولها، فوددت أن أخصّه ببحث يبيّن شخصيته العلمية و لفتاته التجديدية، و يكشف جانباً من بُعد غوره و سعة علمه و عظيم وفوره، و ليس هذا بغريب عمّن كان سليل أهل البيت عليه السلام الذين أوثوا الحكمة و فصل الخطاب، و من صقل شخصيته بعلم عديده، كما هو واضح من تعليقاته و توضيحاته.

و لما رأيت في تدريسي طلبة الدكتوراه المجازات القرآنية دقة تحليلات الشريف الرضيّ عند تناولها في كتابه تلخيص البيان في مجازات القرآن و كشفه النقاب عن خبايا الأسلوب القرآني و اتّباعه الأسلوب ذاته عند تناول المجازات النبوية على قلة الكتب التي التفتت إلى البلاغة النبوية و خصّتها بالبيان و التوضيح، و وجدت أن كتاب المجازات النبوية من أوائل الكتب التي التفتت إلى تلك البلاغة العظيمة و من أنفعها، أدركت أن من واجبنا تجاه كتاب الله العظيم و كلام رسولنا الكريم صلى الله عليه وآله و هما أبلغ ما وصل إلينا من إبداع مقدّس إلهي معجز متجدّد، و بشري فصيح متفرد، أن نسلط الأضواء على ما كتبه الشريف الرضيّ بشأنهما؛ ليكون إبداعه في قراءة النصوص و النظر فيها إضاءات متدبّرة موضّحة لما خفي عن الناس من كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه، كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير. و إضاءات مسلّطة على كلام رسولنا الأمين صلى الله عليه وآله الذي هو نطق من الوحي و قبس من النور الإلهي في هداية الأئمة إلى ما فيه خيرها في الدارين و صلاحها.

و من واجبنا أيضاً تجاه أنجب الشخصيات المتفردة و هو الشريف الرضيّ، ذلك العالم الجليل، فبيّن مكانته العلمية العظيمة و بصمته المتفردة في التأليف بين علماء عصره ممّا هو مشهود له به.

لقد قرأت كتابي الشريف في المجازات مرّات عدّة، فشدّنتي النصوص

المقدّسة التي بيّن الشريف مجازاتها، بما تحمله من جمال معانيها و عمق دلالاتها و دقّة صورها و سعة خيالاتها، و أدهشني الشريف بتلك الشخصية العلمية الفذة التي تستحقّ منا القراءة و البحث فيما أبدعته؛ لنضع صاحبها في مكانه المرموق بين علماء عصره، كما وُضع في أرفع مكان بين شعراء ذلك العصر.

لذا جاء بحثي الموسوم بـ «الشريف الرضيّ و المجازات، قراءة تحليلية في الأصالة العلمية» مبيّناً سعة تبخّر الشريف بكلام الله تعالى و حديث رسول الله ﷺ، و تفرّد طريقته.

لقد تناولت في هذا البحث تمهيداً و ثلاثة مباحث سبقتها مقدّمة، و تلتها خاتمة تضمّنت أهم نتائجها، و أردفتها بقائمة لأهمّ مصادر البحث و مراجعه.

تناول التمهيد الشريف الرضيّ و أهمّ ما قيل فيه، و اختصّ المبحث الأول بآثار الشريف الرضيّ و منابع ثقافته، كما تناول المبحث الثاني طريقة الشريف الرضيّ في التأليف، و آراءه البلاغية و النقدية، و اختصّ المبحث الثالث بالتعامل مع الشواهد و أثره في الإبانة عن الأصالة العلمية.

لقد ابتغيت في بحثي هذا خدمة القرآن الكريم و تراث أهل البيت ﷺ، و العناية بمن كتب عنهم و لاسيّما كبار علماء العربية المفلّحين، أمثال الشريف الرضيّ الذي أتحنف العربية بأعظم المؤلّفات و هي أشهر من أن تعدّد، عسى أن يوفّقني سبحانه و تعالى إلى ذلك. و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

تمهيد

الشريف الرضيّ و أهمّ ما قيل فيه

يعدّ الشريف الرضيّ من ألمع الشعراء الذين أنجبهم العصر العباسي الثاني، و هو من أحفاد الإمام موسى الكاظم ﷺ، قال النعالي (ت ٤٢٩هـ) عنه و هو أقرب من ترجم للشاعر و أغزر من أورد له أخباراً، حيث توفيّ بعده بثلاثة و عشرين

عاماً: هو «أبو الحسن محمد بن الحسين بن موسى بن إبراهيم بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام»، ومولده ببغداد سنة تسع وخمسين وثلاثمائة، وابتدأ يقول الشعر بعد أن جاوز العشر سنين بقليل، وهو اليوم أبداع أبناء الزمان، وأنجب سادة العراق، يتحلّى مع محتده الشريف ومفخره المنيف، بأدب ظاهر وفضل باهر، وحظّ من جميع المحاسن وافر، ثمّ هو أشعر الطالبيين، من مضى منهم ومن غبر على كثرة شعرائهم المفلّحين، كالجماني وابن طباطبا وابن الناصر وغيرهم، ولو قلت إنّه أشعر قريش لم أبعد عن الصدق^١.
و قد أكّدت المصادر جميعاً ذلك، فينقل الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ) بعد أن ذكر اسم الشريف ونسبه أنّ الشريف هو: «نقيب الطالبيين ببغداد، كان يُلقَّب بالرضي ذي الحسين، وهو أخو أبي القاسم المعروف بالمرتضى، وكان من أهل الفضل والأدب والعلم، ذكر لي أحمد بن عمر بن روح عنه أنّه تلقّن القرآن بعد أن دخل في السنّ، فجمع حفظه في مدّة يسيرة. قال: وصنّف كتاباً في معاني القرآن يتعذّر وجود مثله، وكان شاعراً محسناً^٢.
كما ينقل أخباراً سمعها عنه من الثقة، فيقول:

«سمعت أبا عبد الله محمد بن عبد الله ... سمعت جماعة من أهل العلم بالأدب يقولون: الرضيّ أشعر قريش. فقال ابن محفوظ: هذا صحيح، وقد كان من قريش من يجيد القول إلا أنّ شعره قليل، فأما مجيد أكثر فليس إلا الرضيّ^٣.»

و لم يعيش هذا المبدع طويلاً، فقد تخطفته يد المنون عن سبع وأربعين عاماً،

١. يتيمة الدهر، الثعالبي، ج ٣، ص ١٥٥.

٢. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ج ٢، ص ٢٤٦.

٣. نفس المصدر.

وكانت وفاته في السادس من المحرم سنة ٤٠٦ هـ، وقد حضر الوزير فخر الملك جنازته و صلى عليه، و حضرها الشهود و الأعيان جميعاً^١. و دُفن في داره في مسجد الأنباريين^٢.

المبحث الأول: آثار الشريف الرضي و منابع ثقافته

إن ما وصل إلينا من مؤلفات الشريف الرضي الكثيرة المتنوعة، يكشف عمق ثقافته و سعة علمه، فضلاً عما تناقلته كتب التراجم من كتبه التي طوتها يد الزمن فلم تصل إلينا، فيتضح منها جميعاً حبه للغة العربية و تبحره في معرفة القرآن الكريم و بيان أسرارهِ و علومه الكثيرة، و اطلاعه الواسع على حديث رسول الله ﷺ و اهتمامه بتراث أهل البيت عليه السلام، و قراءته الدقيقة للشعر العربي و تأليفه في روائعه و انتقاء النصوص الممتازة من الشعر، حتى لو اشتهر صاحبها بأغراض غير جيدة، و له ما يستجد من أغراض غيرها، مما يدل على اعتداله و سعة أفقه، كما فعل بشعر ابن الحجاج عند تأليفه كتاب الحسن من شعر الحسين.

و الملاحظ أنه على الرغم من قلة عمره و كثرة مشاغله و توليه نقابتي الطالبين و الحجج و ما يحتاجان إليه من وقت كثير، قد أخذ بتثقيف نفسه بعلوم عديدة، و لم يأل جهداً في طلبها، كما بين ذلك بقوله لمن سألَه تأليف كتاب متفرد عن مجازات الأحاديث النبوية على غرار ما صنعه في المجازات القرآنية: «فأجبتك إلى ذلك مستخيراً لله سبحانه فيه على كثرة الأشغال القاطعة و العوائق المانعة، و الأوقات الضيقة و الهموم المخنقة»^٣، و هذا يدل على علاقته الوطيدة بمريديه

١. انظر: نفس المصدر؛ الكامل في التاريخ، ابن الأثير، ج ٧، ص ٢٨٠.

٢. انظر: تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ج ٢، ص ٢٤٦.

٣. المجازات النبوية، الشريف الرضي، ص ٩ - ١٠.

وقرائه، ومعرفته بما هم عليه من حب الكتب المفيدة المختصرة. واستطاع أن يترك لنا آثاراً تشيد بغزارة علمه وشدة ذكائه.^١

وسأعرض لإبداعه العلمي والأدبي المطبوع والمفقود بشيء من الإيجاز؛ لأن الباحثين قبلي - أمثال الدكتور محمد جميل شلش^٢ والدكتور محمد عبد الفتاح الحلو في أطروحته التي نال بها شهادة الدكتوراه^٣ - قد تناولوا مؤلفاته، وتحدثا بما يغني عن الإطالة في ذكر تلك المؤلفات.

آثار الشريف الرضي

ألف الشريف الرضي مؤلفات عدة ولم تصل كلها إلينا، فقد وصل إلينا قسم منها وضاع قسم نفيس آخر، وسأورد كلاً منهما منفصلاً لزيادة الإيضاح.

أولاً: الآثار المطبوعة

- ١- نهج البلاغة: وهو مختارات من كلام أمير المؤمنين الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، جمعها الشريف الرضي، وقد شرح شروحاً متعددة.^٤
- ٢- حقائق التأويل في مشابه التنزيل: ونظراً لأهميته فقد وصفه القدماء بأنه «يتعذر وجود مثله»^٥، وجعلوه دليلاً على سعة علم الرضي، قال ابن خلكان عن الكتاب عند ترجمة الشريف الرضي أنه: «دل على توسعه في علم

١. انظر: المتظم، ابن الجوزي، ج ٧، ص ٢٨؛ العبر في تاريخ من غير، الذهبي، ج ٣، ص ٩٥؛ الوافي بالوفيات، الصفدي، ج ٢، ص ٣٧٤؛ البداية والنهاية، ابن كثير، ج ٢، ص ١٢؛ شذرات الذهب، الذهبي، ج ٣، ص ١٨٢.

٢. انظر: رسالته للماجستير: «الحماسة في شعر الشريف الرضي».

٣. الأطروحة عبارة عن تحقيق ديوان الشريف الرضي، وقد عمل دراسة مفيدة ومركزة قبل التحقيق.

٤. من أيسر الشروح وأكثرها تداولاً، لصغر حجمها وكبر فائدتها، شرح الشيخ محمد عبده.

٥. وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج ٤، ص ٤٥.

النحو و اللغة»^١، و قد عثر على الجزء الخامس منه فقط.^٢

٣- تلخيص البيان في مجازات القرآن: و هو أحد قطبي البحث، و سأفصل القول فيه في أثنائه.

٤. المجازات النبوية أو مجازات الآثار النبوية: و هو مدار البحث أيضاً و القطب الآخر فيه، و قد تناول مجازات الأحاديث النبوية الشريفة على طريقتيه في تناول المجاز القرآني.

٥- ديوان شعره: و قد وصفه القدماء بالكبر و الجودة، و قد بلغ أربعة مجلدات.^٣
٦- رسائله: ذكر القدماء أنَّ له رسائل متبادلة، و وصفوها بالكبر، حيث بلغت ثلاثة مجلدات^٤، و ما وصل إلينا مطبوعاً هو رسائل الصابي و الشريف الرضيّ، بتحقيق الدكتور يوسف محمّد نجم.

ثانياً: الآثار الضائعة

و هي إبداعات للشريف ضاعت مع ما ضاع من تراثنا الثر، و قد ذكرها من ترجم للشريف، و من أهمّها:
١- أخيار قضاة بغداد.^٥

١. نفس المصدر، و قد سمّاه ابن عنبه المتشابه (انظر: عمدة الطالب، ابن عنبه، ص ٢٠٧-٢٠٨). و سمّاه الصفدي المتشابه في القرآن (انظر: الوافي بالوفيات، الصفدي، ج ٢، ص ٣٧٥).
٢. طبع بشرح العلامة محمّد رضا آل كاشف الغطاء، و تدقيق لجنة علمية من أعضاء منتدى النشر، في مطبعة الغري النجف الأشرف ١٣٥٥هـ/ ١٩٣٦م.
٣. انظر: وفيات الأعيان، ابن خلكان، ج ٤، ص ٤٥. و قد حقّق الديوان الدكتور محمّد عبد الفتّاح الحلو تحقيقاً جيّداً.
٤. تحدّث محقّق الديوان الدكتور محمّد عبد الفتّاح باستفاضة عن ذلك (انظر: الديوان، ص ١٠٢-١٠٤).

٥. عمدة الطالب، ابن عنبه، ص ٢٠٨: الوافي بالوفيات، الصفدي، ج ٢، ص ٣٧٥.

- ٢- تعليق خلاف الفقهاء.^١
- ٣- تعليقة على إيضاح أبي علي الفارسي.^٢
- ٤- الجيد من شعر أبي تمام.^٣
- ٥- الحسن من شعر الحسين.^٤
- ٦- خصائص الأئمة.^٥
- ٧- الزيادات في شعر أبي تمام.^٦
- ٨- الزيادات في شعر ابن الحجاج.^٧
- ٩- سيرة والده الطاهر.^٨
- ١٠- مختار شعر أبي إسحاق الصابي.^٩

منابع ثقافة الشريف الرضي

نهل الشريف الرضي ثقافته من منابع شتى، أهمها:

القرآن الكريم:

أحبّ الشريف كلام الله تعالى حباً جمّاً، و تعلّق بحفظه و تأمله و التعمّق

-
١. روضات الجنّات، محمّد باقر الموسوي، ص ٥٥٠.
 ٢. نفس المصدر.
 ٣. نفس المصدر.
 ٤. المنتظم، ابن الجوزي، ج ٧، ص ٢١٦؛ عمدة الطالب، ابن عنبه، ص ٢٠٨؛ الوافي بالوفيات، الصفدي، ج ٢، ص ٣٧٥.
 ٥. عمدة الطالب، ابن عنبه، ص ٢٠٨؛ روضات الجنّات، محمّد باقر الموسوي، ص ٥٥٠.
 ٦. روضات الجنّات، محمّد باقر الموسوي، ص ٥٥٠.
 ٧. ديوان الشريف الرضي، ص ١٠٤.
 ٨. عمدة الطالب، ابن عنبه، ص ٢٠٨؛ الوافي بالوفيات، الصفدي، ج ٢، ص ٣٧٥.
 ٩. ديوان الشريف الرضي، ص ١٠٥.

في تدبره، و استكناه معانيه و الإعجاب بطريقة تركيبه، فقد تلقّن حفظه في مدّة سيرة، كما ذكر ذلك من ترجم له كالخطيب البغدادي.^١

و قد تبخّر الشريف في علوم القرآن الجليلة على يد أكابر العلماء، ممّا أثر في أسلوبه تأثيراً كبيراً، و أكسبه قوّة و رونقاً و جمالاً وسعة خيال، و من يألّف أسلوب الشريف يتلمّس مواضع التأثير القرآني بشكل ملفت للنظر، و ليس هذا بغريب، فقد تربّى الشريف في بيت علم و طهر يُتلى فيه القرآن صباحاً و مساءً.

و قد أولى الشريف الأسلوب القرآني عناية كبيرة، فألّف في المجازات القرآنية كتاب تلخيص البيان، و خصّ متشابه التنزيل بكتاب كبير أسماه حقائق التأويل، كما سبق ذكره.

الاطّلاع على التراث العربي الأصيل و حفظ الكثير منه

كان الشريف الرضيّ مولعاً بالتراث العربي الأصيل و بمعرفة دقائق المسائل في اتّجاهات كثيرة فيه، و نظراً لحبّه للعلم و للتراث و شغفه بهما، فقد كانت له خزانة كتب و دار للعلم خصّصها لطلّابه و مريديه^٢، كان قد اطّلع على نفائسها و حفظ من كنوزها، ممّا أثر في تعدّد اتّجاهات ثقافته و تنوّع مناحي مؤلفاته، و كان يرجع إلى الرواية في كتبه عند توضيح معاني القرآن الكريم و الحديث الشريف و الصور الواردة فيها. و سأفصّل القول فيها عند تناولي آراءه المختلفة، لذا لا أريد ذكره هنا؛ تجنّباً للإطالة و التكرار.

١. تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، ج ٢، ص ٢٤٦.

٢. انظر: خزائن الكتب القديمة في العراق منذ أقدم العصور حتّى سنة (١٠٠٠هـ)، كوركيس عوّاد، ص ٢٣١، حيث ذكر خزانة الشريف الرضيّ؛ الشريف الرضيّ، دراسات في ذكراه الألفية، ص ٣٥٠، بحث الأستاذ المرحوم كوركيس عوّاد، الموسوم بـ «الشريف الرضيّ في آثار الدارسين».

تلمذه على يد أكابر علماء عصره

ذكر الشريف الرضي أساتذته في مواضع مختلفة من كتبه عند أخذه الآراء عنهم، أو عند موافقته تلك الآراء أو مناقشتها، ومنهم:

أولاً: أبو الفتح عثمان بن جني

وهو من أكثر شيوخه ذكراً في كتبه، مما يدل على تأثره به، ولا ريب فابن جني من علماء العربية المبدعين المؤثرين، وما زالت آراؤهم مثار أعجاب الباحثين و طالبي العلوم؛ لجدتها و طرافتها، و قد تعددت طريقة ذكره، منها:

١- إنشاد أبيات شعرية عن طريقه، كإيراد الشريف قوله: «و من ذلك قوله عليه الصلاة والسلام في عمرة الحديبية عند كلام جرى في شأن قريش: "فإن اتبعونا اتبعنا منهم عنق يقطعها الله"، وفي هذا القول استعارة؛ لأنه عليه الصلاة والسلام شبه من تبعه منهم في المتلاحق والامتداد والجد والاجتهاد، بالعنق الواحدة التي لا تختلف أجزاؤها ولا تتباين أعضاؤها، فهو أشد لقوتها وأوهن لصدمتها. و على هذا المعنى قول الشاعر، و أنشدناه شيخنا أبو الفتح عثمان بن جني النحوي^١ في حال القراءة عليه:

أبلغ أمير المؤمنين أخا العراق إذا أتينا
أن العراق وأهله عنق إليك فهيت هيتا...^١

و منه ما أورده الشريف في تسمية الشيء بالأبهم، فقال: «و مثل تسميتهم الشيء أبهم إذا كان على الصفة التي ذكرناها، ما أنشدنا شيخنا أبو الفتح عثمان بن جني النحوي^٢، و أظنه من أبيات الكتاب.

١. المجازات النبوية، الشريف الرضي، ص ١٨.

٢. يقصد كتاب سيبويه، وهذا هو المقصود به أينما ورد في المجازات النبوية.

و داهية يتّقيها الرجا ل مرهوبة الحدّ لا فالها

قال: و المراد بقوله: لا فالها؛ أي ليس لها جهة واحدة تتّقى منها كما يُتّقى الحيوان العادي من جهة أنيابه أو ناحية أظفاره، بل كلّ جهاتها محذور، و كل نواحيها مخوف».^١

كما يذكر الشريف لابن جنّي رأياً مشهوراً بين العلماء عنه في قول الرضيّ، معلّقاً على حديث رسول الله ﷺ: «أَلَا يَطْلُع إِلَيْنَا نِقَابُهَا»؛ و هو يريد نقاب المدينة و لم يجر لها ذكر، من الفصاحة العجيبة؛ لأنّه أقام علم المخاطبين بها مقام تصريحه بذكرها. و مثل ذلك قوله سبحانه و تعالى: ﴿وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا﴾^٢؛ و المراد المدينة، و لم يجر لها ذكر. و لذلك في القرآن نظائر، و كان شيخنا أبو الفتح النحوي رحمه الله يسمّي هذا الجنس شجاعة الفصاحة؛ لأنّ الفصيح لا يكاد يستعمله إلّا و فصاحته جرية الجنان، غزيرة المواد.^٣

و قد ورد ذكر ابن جنّي أيضاً في مواضع أخرى مختلفة من كتابه المجازات النبوية، و لا أريد التفصيل فيها؛ لضيق الصفحات.^٤

ثانياً: أبو علي الفارسي

يذكر الرضيّ شيخه أبا علي الفارسي عند الاستشهاد بأبيات شعرية تتعلّق بها مسائل نحوية، فقد يورده ذاكراً اسم كتابه، كما في قوله: «وروى لنا أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفّار النحوي الفرسّي في كتابه الموسوم بالإيضاح إجازةً، و أنشدناه الشيخان أبو الفتح و أبو الحسن النحويان ملافة قول الشاعر:

١. المجازات النبوية، الشريف الرضيّ، ص ١٦٤.

٢. الأحزاب: ١٤.

٣. المجازات النبوية، الشريف الرضيّ، ص ٢١.

٤. انظر: نفس المصدر، ص ٩٧ و ٢٤٨، و غيرهما.

طَلِيْنٌ بِكَدْيُونٍ وَ أَشْعَرُنْ كَرْةً فَهَنْ إِضَاءَ صَافِيَاتُ الْغَلَاتِلِ^١
فالملاحظ على النص دقة تفصيل الشريف في طريقة رواية الأبيات الشعرية،
فقد كانت «إجازة» عن أبي علي الفارسي، و «ملاطفة» عن طريق شيخه أبي الفتح
ابن جنّي و أبي الحسن النحوي.

ثالثاً: أبو الحسن علي بن عيسى الربيعي

ذكره الشريف مع ابن جنّي في مواضع من المجازات النبوية، كما في قوله مورداً
جمعاً غير متداول للكلمة «يد»: «و قد جاء أيضاً في جمعها (يدي)، أنشدنا شيخنا أبو
الفتح عثمان بن جنّي، و أبو الحسن علي بن عيسى الربيعي، و أظنه من أبيات الكتاب:
و لن أذكر النعمان إلّا بصالح فَإِنَّ لَهُ عِنْدِي يَدَيّاً وَ أَنْعَمًا^٢
و يذكرهما سوياً ذاكراً إنشادهما بيتاً مشهوراً في قوله: «و هو من
أبيات الكتاب، و أنشدناه الشيخان أبو الفتح عثمان بن جنّي و أبو الحسن علي بن
عيسى الربيعي»^٣.

رابعاً: أبو بكر محمد بن موسى الخوارزمي

و قد أورد ذكره الرضي بلفظ «شيخنا»، ذاكراً قراءته عليه في مثل قوله:
«و كنت سألت شيخنا أبا بكر محمد بن موسى الخوارزمي ﷺ عند انتهائي في
القراءة عليه إلى هذه المسألة من كتاب الطهارة، عن المدخنة، إذ لا خلاف في
المجمرة، فقال: القياس أنّها غير مكروهة؛ لأنّها تُستعمل على وجه التبع للمجمرة،
فهي غير مقصودة بالاستعمال؛ لأنّ المجمرة لو جُردت من غيرها في البخور

١. نفس المصدر، ص ٧٥.

٢. نفس المصدر، ص ٤١.

٣. نفس المصدر، ص ٢٢٢.

لقامت بنفسها، و لم تحتج إلى المدخنة مضافة إليها، فأشبهت الشرب في الإنباء المفصّض إذا لم يضع فاه على موضع الفضة^١.

و قد ذكره الرضیّ أيضاً مبيناً قراءته عليه في قوله متحدثاً عن مجاز الحديث الشریف: «من استطاع منكم الباه فليتزوّج، و من لم يستطعه فليصم؛ فإنّ الصوم...»^٢. قال: «...» و سمعت شيخنا أبا بكر محمد بن موسى الخوارزمي - عفا الله عنه - يقول في أثناء قراءتي عليه و قد اعترض ذكر الخلاف في وجوب النكاح...^٣.

خامساً: قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار

لم يذكر الشریف الرضیّ شيخه القاضي عبد الجبار إلّا بلقب «قاضي القضاة»، ممّا يدلّ على تبجيله الكبير له، و قد ورد ذكره في المجازات النبوية أربع مرّات، و في جميعها كان يذكر قراءته عليه، منها قوله: «و ممّا علّقته عن قاضي القضاة أبي الحسن عبد الجبار بن أحمد عند بلوغي في القراءة عليه إلى الكلام في الرؤية، إلى من شرط في قبول خبر الواحد أن يكون راويه عدلاً...»^٤.

و ذكر في موضعين آخرين كتابين للقاضي كان الرضیّ قد قرأهما عليه، أحدهما كتاب العمدة في قوله: «و ذكر لي قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد عند قراءتي عليه ما قرأته من كتابه الموسوم بالعمدة في أصول الفقه، أنّ هذه العلوم المخصوصة إنّما سُمّيت عقلاً؛ لأنّها، تعقل من فعل المقبّحات...»^٥. و الكتاب الآخر هو شرح الأصول الخمسة، ذكره في قوله: «وفيما علّقته

١. نفس المصدر، ص ٨٤.

٢. نفس المصدر، ص ٥١.

٣. نفس المصدر.

٤. نفس المصدر، ص ٢٩.

٥. نفس المصدر، ص ١٠٤.

عن قاضي القضاة أبي الحسن عبد الجبار بن أحمد فيما قرأته عليه من أوائل كتابه المعروف بشرح الأصول الخمسة: أن النعمة هي المنفعة إذا قصد بها فاعلها وجه الإحسان، فإن قيل: فما المنفعة؟ قيل: اللذات والمسار وما أدى إليها، إذا لم يعقّب ضرراً أعظم منها...^١. ويتضح من نقل الرضي عن القاضي عبد الجبار تبجيله له و دقة ضبطه في النقل عنه و القراءة عليه.

سادساً: عمر بن إبراهيم الكناني

ذكره الرضي في كتابه المجازات النبوية، و وصفه: «و قال لي أبو حفص عمر بن إبراهيم الكناني صاحب ابن مجاهد»^٢، و أوضح أنه قرأ عليه القرآن الكريم، حيث يقول: «و قد قرأت عليه القرآن بروايات كثيرة...»^٣.

و يبدو لي من خلال ما أحصيت و تبعت من أخذ الشريف عن أساتذته دقته في متابعتهم علمياً و تفصيله في ذكر أخذه عنهم، و دأبه في القراءة عليهم ما تيسر له من كتبهم، مما يدل على صبره و ضبطه و تأنيه في متابعة العلوم و الاستفادة منها.

المبحث الثاني: طريقة الشريف الرضي في التأليف، و آراؤه البلاغية

لم يكن الشريف الرضي خافي الشخصية في كتبه، و لاسيما كتابيه في المجازات، بل كانت شخصيته ظاهرة ظهور الشمس في وضوح النهار، فنراه محللاً معلقاً معلقاً حين يورد الأقوال و التفسيرات التي يعجّ بها هذان الكتابان المفيدان، و قد تبينت لي من خلال قراءتي تراثه الثرّ رغبته في التجديد و الاختصار، فقد أشار إلى ذلك في مقدّمة المجازات النبوية بقوله: «و أني سلكت من ذلك محجة لم تُسلّك،

١. نفس المصدر، ص ٢٠٨.

٢. نفس المصدر، ص ١٩.

٣. نفس المصدر.

و طرقت باباً لم يُطرق^١، فلم يقلّد في طريقته السابقين، بل تفرّد فيها، وقد ذكر أنّه سيمضي على نهجه في كتابه المجازات القرآنية، و سيقصر على الإشارة إلى مواضع النكت و مواقع الغرض باعتبارات وجيزة و إيماءات خفيفة؛ «لئلا يطول الكتاب، فيجفو على الناظر و يشقّ على الناقل، فإنّ القلوب في هذا الزمان ضعيفة عن تحمّل أعباء العلوم الثقيلة، و الأجراء في مسافات الفضائل الطويلة»^٢. فكان تناوله النصوص تناولاً علمياً جديداً أخذاً بديعاً مناسباً، يجعل القارئ مسترسلاً في قراءته مشتاقاً إلى المزيد منها، و كان يتتبع ما في النصوص المنتخبة من غرائب البيان و عجائب الاستعارات، و ما يتجسّد فيه من أسرار اللغة، فيكشف للقارئ اللبيب مكانة القرآن الكريم و الحديث الشريف في اللغة العربية لغة القرآن الكريم، إذ يشير إلى مواضع النكت و مواقع الغرض فيه بأوجز العبارات، و أخفّ الإيماءات.

و قد استحسن الناس ما صنعه من قبل في كتابه تلخيص البيان في مجازات القرآن، فأرادوا منه أن يصنع مثله و يكشف النقاب عن مجاز الأحاديث النبوية الشريفة كما صنع بالمجازات القرآنية، و قد أشار الشريف إلى ذلك بقوله: «فإني عرفت ما شافهتني به من استحسانك الخبيثة التي أطلعته، و الدفينة التي أثرتها من كتابي الموسوم بـ تلخيص البيان عن مجازات القرآن»^٣، فكان ما صنعه استجابة لمن سألّه: «لنعم الفائدة و ليطلع الناس على كنوز الأحاديث الشريفة»، و لاسيّما أنّه

١. نفس المصدر، ص ٩.

٢. نفس المصدر، ص ١٠.

٣. نفس المصدر، ص ٩. الخبيثة: ما خبيث، واحدة الخبايا (انظر: لسان العرب، ابن منظور: مادة «خبأ»). و الدفينة واحدة الدفائن؛ و هي الكنوز (لسان العرب: مادة «دفن»). و كلتاها فاعلة بمعنى مفعولة. و قد عملت بحثاً عن فنون البلاغة في نصوص أحاديث المجازات النبوية اسمه: المجازات النبوية قراءة في المستوى التصويري، أشرت إلى روائع التصوير و فنونه في تلك الأحاديث.

لم يعتمد إلى أي حديث شريف، وإنما انتقى منه ما عرف بإيجازه و مجازه، فكان الكتاب مشتملاً على مجازات الآثار الواردة عن رسول الله ﷺ، «إذ كان فيها كثير من الاستعارات البديعة، و لمع البيان الغربية، و أسرار اللغة اللطيفة، يعظم النفع باستنباط معادنها، و استخراج كوامنها، و إطلاعها من أكمتها و أكنانها، و تجريدها من خللها و أجفانها»^١.

و قد التزم الرضي بهذه الطريقة المختصرة في كتابيه، و أشار إلى ذلك في مواضع منهما، كما في قوله: «و قد أمتنا الإجماع على ذلك، فالأمة مجمعة على أن كل من كلفه الله سبحانه في الدار الدنيا، فهو في يوم المعاد في إحدى الدارين مثاباً أو معاقباً، و يبين ذلك قوله سبحانه: ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَ فَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾^٢، و الكلام على تفصيل هذه الجملة يخرجنا عن غرض الكتاب»^٣.

إن من يتأمل كتابي الشريف الرضي المتفردين في بابيهما، يجد علماً واسعاً و منهجاً سديداً أشار إليه المؤلف في مقدمتيهما، و ساعمل ما وسعني الجهد على كشف النقاب عن أهم ما ورد فيهما مبينة معالم شخصية مبدعهما، و قد دفعني إلى ذلك الآتي:

إن كتاب تلخيص البيان في مجازات القرآن قد بحث المجاز القرآني بطريقة متفردة اتسمت بالدقة و تلمس أسرار هذا الكتاب العميقة، و إبراز مواضع التصوير القرآني الدقيقة، اختلفت عن طرائق من درسه من العلماء الذين سبقوه، كأبي عبيدة و ابن قتيبة الدينوري، على سعة علميهما و جلالة قدريهما.

١. المجازات النبوية، الشريف الرضي، ص ٩. الأكمة: جمع كمام؛ و هو الطلع، و لكل شجرة ثمرة كُـم و هو بُرعمته (لسان العرب ابن منظور: مادة «كم»). الجلل: جفون السيوف، واحدها جلة (لسان العرب: مادة «خلل»).

٢. الشورى: ٧.

٣. المجازات النبوية: الشريف الرضي، ص ١١٠.

إن كتاب المجازات النبوية حوى أحاديث صحيحة منتقاة لرسول الله ﷺ، تجلّت فيها روائع مجازات الحديث الشريف التي أبانت عظم فصاحته و رفعة بلاغته، فكان بحق أفصح العرب بلا منازع.

صفاء ذائقة الشريف الرضي وسعة ثقافته التي أحاطت بالمادّة اللغوية و غاصت في أعماقها فأخرجت دررها، لذا لم يدّخر الشريف وسعاً في متابعة آراء العلماء فيها و ذكر رأيه بعد ترجيح أقرب آرائهم إلى الصواب، و جمال تحليلاته البلاغية التي تربط بين المعاني اللغوية للكلمات و الاستعمال البلاغي الذي تدخل فيه، فأفاضت تلك التحليلات في استكناه أعماق الصورة الفنيّة المنبثقة عن ذلك الاستعمال، كما أنه كشف النقاب عن شخصية الشريف الرضي اللغوية و البلاغية و النقدية.

جمعه بين الشخصية الشعرية الرائدة و الشخصية العلمية الممحصّة، إذ منحه ذلك القدرة على التحليل بمخيلة الشاعر و بقلم العالم المتمكّن من أدواته.

آراء الشريف في كتابيه

فقد كانت على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: الآراء التي تأثر فيها بغيره

و تدخل ضمنها الترجيحات التي يوردها عند ذكر الآراء المختلفة، و من أمثلة ذلك مجازات الآية الكريمة: «والتفت الساق بالساق، إلى ربك يومئذ المساق»^١، قال الرضي: «وهذه استعارة على أكثر الأقوال، و المراد بها - و الله أعلم - صفة الشدّتين المجتمعتين على المرء من فراق الدنيا و لقاء أسباب الآخرة، و قد ذكرنا فيما تقدّم مذهب العرب في العبارة عن الأمر الشديد و الخطب القطيع، بذكر

الكشف عن الساق، و القيام على ساق...»^١.

و يورد وجهاً آخر معتمداً على المعنى المعجمي للكلمة، حيث يقول: «و قد يكون أيضاً الساق هاهنا جمع ساق، كما قالوا: حاجة و حاج، و غاية و غاي. و الساقه هم الذين يكونون في أعقاب الناس يحفزونهم على السير، و هذا في صفة أحوال الآخرة، و سوق الملائكة للناس إلى القيامة، فكأنه تعالى وصف الملائكة السابقين بالكثرة حتّى يلتف بعضهم ببعض من شدة الحفز و عنيف السير و السوق و ممّا يقوّي ذلك قوله تعالى: ﴿إِلَى رَبِّكَ يُؤْمِنُ الْمُسَاقُ﴾^٢، و الوجه الأول أقرب، و هذا الوجه أغرب»^٣، و أرى أنّ هذا الرأي بعيد التناول لكنّه وجيه.

و إذا أمعنا النظر في هذه الآراء التي أوردها عن السابقين، وجدنا أنّ الشريف لم يكتفِ بإيرادها، بل أوضحها و قرّبها من الأذهان و علّق عليها بما يبيّن ماهيّتها و يجعل أفهام ذوي الألباب تتقبّلها على الرغم من بعدها عن تصوّر من يقرأها.

ففي إيضاح استعارة الآية الكريمة: ﴿أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾^٤، قال: «و هذه استعارة؛ لأنّ المراد بارتداد الطرف هاهنا التقاء الجفنين بعد افتراقهما، و ذلك أبلغ ما يوصف به في السرعة، و ليس هناك في الحقيقة شيء ذهب عنه ثمّ رجع، لكن جفن العين لما كان يفتح و ينطبق، أقام الانفتاح مقام الخروج و الانطباق مقام الرجوع»^٥.

و يورد الرضيّ في ذلك قولاً آخر: «و قيل في ذلك وجه آخر: و هو أنّ في مجرى عادة الناس أن يقول القائل لغيره إذا كان على انتظار أمر يريد إليه من جهة:

١. تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضيّ، ص ٣١٦.

٢. القيامة: ٣٠.

٣. تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضيّ، ص ٣١٦.

٤. النمل: ٤٠.

٥. تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضيّ، ص ١٩٦.

أنا ممدود الطرف إليك و شاخص البصر نحوك، فإذا كان امتداد الطرف بمعنى الانتظار مستعملاً، جاز أن يجعل ارتداده عبارة عن زوال الانتظار، فكأنه قال: أنا آتيك به قبل أن تتكلّف الانتظار و تعدّ الأوقات، و القول الأوّل أولى بالاعتماد و أخلق بالصواب»^١.

و في حديثه عن مجازات الآية الكريمة: «وَاسْتَفْزِرْ مَنْ اسْتَفْزَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَ أَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَ رَجْلِكَ وَ شَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَ الْأَوْلَادِ»^٢، قال الرضیّ: «و في هذه الآية ثلاثة مواضع تدخل في باب المجاز، أحدها: أن يكون المراد بقوله تعالى: «بِصَوْتِكَ» على أحد القولين، أصوات الملاهي و المغاني، و جعل ذلك صوتاً له من كان الداعي إليه و الحامل عليه، و هذا القول أصحّ من قول من قال: إنّ المراد بذلك الصوت الحقيقي؛ لأنّ إبليس لا صوت يسمع له في الإضلال و الإغواء، و إنّما هي الوسوس الخفية و الخدائع اللطيفة.

و المجاز الثاني قوله تعالى: «وَ أَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَ رَجْلِكَ»، وفيه قولان يدخلان جميعاً في حيز المجاز، أحدهما: أن يكون المراد به إظهار الاستهانة بمكره و إقلال الحفل بخدائعه، كما يقول القائل منا لغيره إذا أراد هذا المعنى: اجهد فيّ جَهْدَكَ و اجمع لي حِيلَكَ؛ أي اجمع لي كلّ ما تقدر عليه من مكائذك. و القول الآخر ما قاله بعضهم أنّ كلّ راكب في معصية الله تعالى فهو من خيل إبليس، و كلّ ماشٍ في مثل ذلك فهو من رَجْلِهِ، و الفريقان جميعاً من حزه و جنده، و لا اعتبار بقول من قال: إنّ لإبليس على الحقيقة خيلاً و رجلاً يبعثهم على الناس؛ لأنّنا ذكرنا في عدّة مواضع من كتبنا أنّه لا سلطان له و لا لأحزابه من الشياطين علينا إلا بالدعاء

١. نفس المصدر.

٢. الإسراء: ٦٤.

و الوسوسة، و لو كان له خيل ورجل يكافحنا بهم ويلقانا بجمعهم، لوجب أن نحس بوقائعهم و نألم لقوارعهم»^١.

أو هعلل قوة الوجه المعتمد لديه فيقول: «و الوجه الأول أقوى، و يشهد له قوله تعالى: ﴿مُتَكَبِّرِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرْأَيْكَ نِعْمَ الثَّوَابُ وَ حَسَنَتْ مُرْتَفَعًا﴾»^٢.

و يدخل ضمنها أيضاً إبداء رأيه في الأقوال و الآراء التي ينقلها عن العلماء، و يرجح أنها أكثر قرباً إلى دلالة الآية و مناسبة لها، و يفيد من المجاز في تنزيه الخالق عن التشبه بالبشر في مسألة وجود الجوارح، و آراؤه في ذلك معروفة في كتبه، فهو يتناول كل ما ورد في هذا الباب من ناحية مجازية، كما في تناوله مجازات الآية الكريمة: ﴿وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾^٣، قائلاً: «وهاتان استعارتان، و معنى قبضته هاهنا: أي ملك خالص له، قد ارتفعت عنه أيدي المالكين من بريته و المتصرفين فيه من خليقته، و قد ورث تعالى عباده ما كان ملكهم في دار الدنيا من ذلك، فلم يبق ملك إلا انتقل و لا مالك إلا بطل»^٤. ثم يورد رأياً آخر بقوله: «و قيل أيضاً معنى ذلك أن الأرض في مقدوره كالذي يقبض عليه القابض و يستولي عليه كفه و يجوزه ملكه و لا يشاركه فيه غيره.

١. تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي، ص ١٣٥، ورد في متن الكتاب ما نصّه: «نألم لقوله: عميم، بدلاً من: و نألم لقوارعهم»، و قد علّق المحقّق قائلاً في ص ١٣٥: «كذا في النسخة، و لا معنى له، و لعل الأصل: و نألم لقوارعهم. انتهى، فأثبت الخطأ في المتن، و هو هاهنا واضح جداً، إذ إن ما أثبتته لا يحصل به الكلام المفيد، فالمعنى يأباه، و ما رجّحه هو الأقرب للصواب، و لو أثبتته في المتن و علّق عليه في الهامش لكان أفضل و أكثر استقامة، و رجعت إلى تحقيق الدكتور محمد عبد الغني حسن للتأكد من صحّة العبارة في نسخته، فلم أجدها؛ لأنها وجدت ضمن زيادات نسخة الأستاذ مكّي».

٢. الكهف: ٣١.

٣. الزمر: ٦٧.

٤. تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي، ص ٢٤٠.

و معنى قوله: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾؛ أي مجموعات في ملكه و مضمونات بقدرته، و اليمين هاهنا بمعنى الملك، يقول القائل: هذا ملك يميني، و ليس يريد اليمين التي هي الجارحة. و قد يعبرون عن القوة أيضاً باليمين، فيجوز على هذا التأويل أن يكون معنى قوله تعالى: ﴿مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾؛ أي يجمع أقطارها و يطوي انتشارها بقوته، كما في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ﴾.^١

و قيل لليمين وجه آخر، و هو أن يكون بمعنى القسم؛ لأنه لما قال في سورة الأنبياء: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَغَدَاً غَلِيظًا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾، كان التزامه تعالى فعل ما أوجبه على نفسه بهذا الوعد، كأنه قسم أقسم به ليفعلن ذلك، فأخبر سبحانه في هذا الموضع من السورة الأخرى أن السماوات مطويات بيمينه؛ أي بذلك الوعد الذي ألزمه نفسه تعالى و جرى مجرى القسم الذي لابد أن يقع الوفاء به و الخروج منه، و الاعتماد على القولين المتقدمين أولى^٢.

و الملاحظ على النصّ التحليقي في أجواء المعنى المجازي لاقتناص الدلالة الأقرب و جلب القرائن من النصّ القرآني لتعضيد رأيه، و إبعاد المعنيين الحقيقيين للقبضة و اليمين، و عدم التفصيل في معنى نفي الجارحة عن الخالق سبحانه؛ لأن ذلك من المسلّمات التي أثبتها الرضیّ في مواضع متقدمة من كتابه هذا^٣ و كتابه المجازات النبوية^٤، فلا حاجة للتكرار.

١. الأنبياء: ١٠٤.

٢. تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشریف الرضیّ، ص ٢٤٠.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ٢٦٠.

٤. انظر: المجازات النبوية، الشریف الرضیّ، ص ٥٨ في تعليق الرضیّ على الحديث الشريف: «يمين الله ملائ سحاء»، يقول: «وخص اليمين؛ لأنها في الأكثر مظنة العطاء و مواصلة الحباء، على طريق المجاز و الاتساع».

كما أنه نصّ على ترجيحه للرأيين القريبين المعتمدين في قوله المتقدم أنفاً: «و الاعتماد على القولين المتقدمين أولى».

النوع الثاني: الآراء التي تغرّد بها

تبدو تلك الآراء من خلال تعليقاته حول الآيات الكريمة، فأحياناً يورد أقوال العلماء السابقين له، ثمّ يذكر رأيه الذي لم يطرّقه الآخرون، مثل تعليقه على مجازات الآية الكريمة: «خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ»^١، فيقول: «و هذه استعارة، و حقيقة هذا الماء أنه مدفوق لا دافق، ولكنّه خرج على مثل قولهم: سرّ كاتم و ليل نائم، و قد مضت لهذه الآية نظائر كثيرة، و عندي في ذلك وجه آخر، و هو أنّ الماء لما كان في العاقبة يؤول أن يخرج منه الإنسان المتصرف و القادر المميّز، جاز أن يقوى أمره فيوصف بصفة الفاعل لا صفة المفعول؛ تمييزاً له من غيره من المياه المهراقة و المائعات المدفوقة، و هذا واضح لمن تأمله»^٢. فكان رأيه حصيفاً لا يصل إليه الذهن إلا بعد تأمل و دقّة تفكير.

و يدخل ضمن هذا النوع: الآراء الذاتية، الشخصية.

و للرّضي آراء شخصية تغرّد بها ماثوثة في أثناء الكتاب، لكنّها لا تدخل ضمن الأنواع الثلاثة التي ذكرتها، فيصف الاستعارات التي تروقه بكونها: «عجيبة»^٣، أو «عجيبة التركيب»^٤، أو «و هذه من الاستعارات العجيبة»^٥، أو: «و هذه استعارة ظاهرة»^٦.

١. الطارق: ٦-٧.

٢. تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي، ص ٣٢٧.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ٨٢، ٣٩ و ١٠٣.

٤. نفس المصدر، ص ٧٤-٧٥.

٥. نفس المصدر، ص ١٥٢، ٣٢٣.

٦. نفس المصدر، ص ٧٨.

أو «خفية»^١، أو «استعارة على القلب»^٢، أو «هذه من أحسن الاستعارات»^٣، أو «و هذه أبلغ استعارة وأحسن عبارة»^٤، أو «و هذه من مشاهير الاستعارات»^٥، أو يقول متعجباً من روعة القرآن و علوّ بلاغته و شدة إعجازه: «و هذا من عجيب الكلام»^٦، أو: «و هذا من عجائب القرآن»^٧، أو «و هذا من أحسن الأغراض و أنفس جواهر الكلام»^٨، أو «و هذا من لطائف المعاني»^٩، أو «و هذا من غوامض المعاني»^{١٠}، أو «و هذه العبارة من أفصح العبارات عن هذا المعنى»^{١١}، و مثلها: «و هذا من أفصح الكلام و أوقع العبارات عن هذه الحال»^{١٢}. أو يقول في الآية ذاتها: «و ذلك من أوقع التشبيه و أحسن التمثيل»^{١٣}.

دقة الشريف الرضي و عنايته بالأدلة

عضد الشريف الرضي آراءه بالأدلة ممّا يدلّ على دقّته، و قد تكون هذه الأدلة من سياق الآيات التي يبيّن مجازاتها، كما في سورة يس، إذ قال عن استعارتي

١. نفس المصدر، ص ٢٣٨.

٢. نفس المصدر، ص ١٩٥، ٢٠٤.

٣. نفس المصدر، ص ٨١-٨٢، ١١٣، ١٧٣.

٤. نفس المصدر، ص ٩٨-٩٩.

٥. نفس المصدر، ص ١٠٠-١٠١.

٦. نفس المصدر، ص ٢٠٠.

٧. نفس المصدر، ص ١٦٥.

٨. نفس المصدر، ص ٢٢٠.

٩. نفس المصدر، ص ١٩٧.

١٠. نفس المصدر، ص ٢١٠.

١١. نفس المصدر، ص ١٨٩.

١٢. نفس المصدر، ص ٢٧٢.

١٣. نفس المصدر، ص ١٨٩.

الآية الكريمة: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا فِي أَعْنَاقِهِمْ أَغْلَالًا فَهِيَ إِلَى الْأَذْقَانِ فَهُمْ مُقْمَحُونَ﴾ * وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ^١: «و هاتان استعارتان و من أوضح الأدلة على أن ذلك الكلام كله في أوصاف القوم المذمومين، و هم في أحوال الدنيا دون الآخرة، ألا ترى قوله بعد ذلك: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^٢»^٣.

و مما يدل على دقته أيضاً إشارته إلى اتباع الشعراء طريقة غير صحيحة بجانب الصواب، بينما أتبع رسول الله ﷺ الطريقة الصائبة في تصغير الاسم وإرادة الفعل، قال الرضي مبيناً ذلك في تعليقه على «قول الشاعر:

يا ما أَمِيلُحْ غزلاناً شَدْنُ لَنَا من هاوليا تكن الضالَّ و السُّمُرُ

فأوقع الشاعر التصغير على الفعل في الظاهر و ذلك غير جائز، و إنما أراد به على الحقيقة تصغيراً لاسم المصدر الذي هو الملاحه، فهذا الشاعر كما ترى صَغَّرَ الفعل و أراد الاسم، و هو عليه الصلاة و السلام في الخبر صَغَّرَ الاسم و أراد الفعل...»^٤.

أو تتجسّد تلك الدقة في تنبيهه القارئ إلى المواضع التي توجد فيها تأويلات و تكون الاستعارة على تأويل من تلك التأويلات، أو على أكثر من واحد، و أضرب لذلك مثلاً بيانه مجاز الآية الكريمة: ﴿جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَقْوَاهِمُ﴾^٥.

١. يت: ٨-٩.

٢. يت: ١٠.

٣. تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي، ص ٢٢٨.

٤. المجازات النبوية، الشريف الرضي، ص ٢٢٢.

٥. إبراهيم: ٩.

قال الرضيّ: «و هذه استعارة على وجه واحد من وجوه التأويلات التي حملت عليها هذه الآية، و ذلك أنّ يكون المعنى ما ذهب إليه بعضهم من أنّ الأيدي هاهنا عبارة عن حجج الرسل ﷺ و البينات التي جاؤوا بها قومهم و أكدوا بها شرعهم؛ لأنّ بذلك يتمّ لهم السلطان عليهم و التدبير لهم، و قد سُمّي السلطان يداً في كثير من المواضع، فقالوا...»^١، و قد ورد عنده: «و هذه استعارة على أحد التأويلين»^٢. أو يقول: «و هذه استعارة على التأويلين جميعاً»^٣.

أو تكون في إحدى القراءات الواردة في الآية الكريمة استعارة، فينبّه إلى ذلك و يقول: «و هذه استعارة على إحدى القراءتين»^٤. أو تكون الاستعارة في أكثر من قراءة، فيقول: «و هذه استعارة في القراءتين جميعاً»^٥.

و تتّضح دقّته في كونه لا يطلق أحياناً مصطلحي المجاز و الاستعارة، بل يعبر عنهما تعبيراً آخر يميّزهما من غيرهما من المجازات الواضحة، فيبيّن مثلاً مجازات الآية الكريمة: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَاسِعُهُمْ وَلَا خَفِيَّةٌ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾^٦، فيقول: «و ظاهر الكلام محمول على المجاز و الاتّساع؛ لأنّ المراد به إحاطته تعالى بعلم نجوى المتناجين و معاريف المتخافتين، فكأنّه سبحانه يعلم جميع ذلك، سامع للحوار و شاهد

١. تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضيّ، ص ١٠٧-١٠٨.

٢. نفس المصدر، ص ١١٩، ١٥٤، ١٥٩ و ١٧٧.

٣. نفس المصدر، ص ١١٧.

٤. نفس المصدر، ص ١١٤.

٥. نفس المصدر، ص ١١٧.

٦. المجادلة: ٧.

للسرار، ولو حمل هذا الكلام على ظاهره لتناقض...^١.

أو يقول: «و هذا الكلام داخل في حيز الاستعارة».^٢

ومن آيات دقته أنه حين يتنبه إلى مجاز لم يشر إليه سابقاً عند وروده في آيات مشابهة، يقول للقارئ: إن مثل هذا المجاز مرّ ولم أشر إليه، ذلك كما في تبيان مجاز الآية الكريمة: «فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ»^٣، يقول الرضي: «و هذه استعارة، و كنّا قد أغفلنا الكلام على نظيرها في آل عمران، و هو قوله تعالى: ﴿وَرَبُّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا﴾^٤؛ لأن ذلك أدخل في الكلام على الآي المتشابهة و أبعد من الكلام على الألفاظ المستعارة، إلا أنا رأينا الإشارة إلى هذا المعنى هاهنا؛ لأنه ممّا يجوز أن يجري في مضممار كتابنا هذا، فنقول...»^٥؛ يقصد بذلك أن أمثال هذه الآيات المتشابهات تذكر في كتابه حقائق التأويل الذي اختصّ بمتشابهه الآي.

أو يقول معلقاً على الآية الكريمة: «وَلَا تُزِغْ وَازِرَةً وَرُزْزَ أُخْرَى وَإِنْ تَدْعُ مُثْقَلَةٌ إِلَىٰ جِهْلِيهَا لَا يُخْفَلُ مِنْهُ شَيْءٌ وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ»^٦، يقول: «و قد مضى نظير الكلام في الأنعام و في بني إسرائيل، و تركنا الإشارة إليه هناك، و جاءت في هذا الموضع زيادة حققت الكلام بالاستعارة، فاحتجنا إلى العبارة عنها أسوة بنظائرها، فنقول...»^٧. و مثال آخر تعليقه موضحاً مجاز الآية الكريمة: «فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَىٰ نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»^٨، يقول الرضي: «و قد تقدّم مثل هذه اللفظة؛ أي لفظة ﴿نُزُلًا﴾ في

١. تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي، ص ٢٨٢.

٢. نفس المصدر، ص ٢٣٤.

٣. الصف: ٥.

٤. آل عمران: ٨.

٥. تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي، ص ٢٨٩ - ٢٩٠.

٦. فاطر: ١٨.

٧. تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي، ص ٢٢٧.

٨. السجدة: ١٩.

بعض السور المتقدّمة، و لم نشر إليه؛ إذ كان في الأشهر من التأويل خارجاً، فكأنّه تعالى قال: كانت لهم جنّات الفردوس منزلاً ينزلونه و قراراً يستوطنونه، فلمّا بلغنا إلى هذا الموضع من السورة نظرنا فإذا لهذه اللفظة مجاز آخر يدخلها في حيّز الاستعارة، فذكرناها لهذه العلة، و هو أنّ لفظ النزول عند بعضهم قد عبّر به عمّا يقرى به الضيف عند طروقه و يعدّ له قبل نزوله، فيجوز أن يكون معنى قوله تعالى: ﴿فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَى نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾؛ أي قرى معدّاً كما يُقرى الضيوف؛ لأنّهم ضيفان الله تعالى في جنّاته، و جيرانه في داره، ليس أنّ هناك قرباً في مسافة و لا موضعاً في أداء إقامة، و إنّما أوجب هذا الاختصاص في قولنا ضيفان الله و جيران الله؛ لأنّهم نزول في الدار التي لا يملك الحكم فيها غيره و لا يتسلّط عليها إلّا سلطانه.^١

و لم يكن مصطلح المجاز منفصلاً عن مصطلح الاستعارة، فأحياناً يقول: «و هذه استعارة»^٢، و هو الكثير، أو يقول: و هذا الكلام يدخل في المجاز، و هو القليل، كما في قوله: «في هذه الآية ثلاثة مواضع تدخل في باب المجاز»^٣، أو: «و ظاهر الكلام محمول على المجاز و الاتّساع»^٤، أو: «و ذكر التغابن هاهنا مجاز»^٥. و ضرب مثلاً آخر عن المجاز قوله عليه الصلاة و السلام في الكتاب الذي كتبه لصاحب دومة الجندل - و هو المعروف بأكيدر - عند انصرافه ﷺ من غزوة تبوك:

١. تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشریف الرضیّ، ص ٢١٦ - ٢١٧.

٢. انظر: نفس المصدر، حيث ورد المصطلح في أغلب المواضع في الكتاب منها، ص ٣٠ - ٣١ في آل عمران الآيات: ١٥٦، ١٦٣، و قد ورد في صفحات أخرى منها، ص ١٨٥ - ١٨٨ و ١٩٦.

٣. نفس المصدر، ص ١٣٥، في بيان مجازات سورة الإسراء: ٦٤.

٤. نفس المصدر، ص ٢٨٢ في بيان مجازات سورة المجادلة: ٧.

٥. نفس المصدر، ص ٢٩٣، و مثله ١٨٥.

«إِنَّ لَنَا الضاحية من البعل، و لكم الضامنة من النخل»^١، يقول الرضي بعد إirاده الحديث الشريف: «و في رواية أخرى: «إِنَّ لَنَا الضاحية من الضحل، و لكم الضامنة من النخل»؛ و الضحل: الماء القليل، و الرواية الأولى أصح. و الضاحية من البعل: هي النخيل التي في ضواحي البلدة و صحاريها، و البعل: اسم لما شرب الماء بعروقه من الأرض و لم يُتَعَهَّد كغيره بالسقي. قال عبد الله بن رواحة:

هنالك لا أبالي طلع بعل و لا سقي وإن عظم الإناء»^٢

و يورد رواية أخرى للبيت: «و يُروى: نخل بعل، و قوله عليه الصلاة و السلام: و لكم الضامنة من النخل، مجاز؛ و المراد بالضامنة هاهنا ما تضمنه القرى و الأمصار من النخل، فسماها عليه الصلاة و السلام ضامنة، و هي في الحقيقة مضمونة، و هذا موضع المجاز، و مثل ذلك قول الشاعر:

و محترش صبّ العداوة منهم بحلو الخلا حرش الضباب الخوادر
فجعل الضباب خوادر، و هي في الحقيقة مخدوعة؛ لأنها تخدع بضروب من الحيلة، حيث تخرج من مجارها و تستدلق من مكانها. و الخلا - مقصراً -: اسم من أسماء الحشيش، و هو أيضاً اسم لحسن الكلام، و هو المراد في هذا المكان، يقال: إِنَّه يحسن الخلا؛ إذا كان حسن الكلام»^٣.

و هذا النص فيه من الدلالة على شخصية الشريف العالم اللغوية و النحوية التي تجعل السياق موظفاً لإثراء الدلالة فضلاً عن تمكّنه البلاغي، فلقد أورد لنا الحديث الذي برز فيه التقسيم الموسيقي في تركيب فقرته، و بيّنه من خلال بيتي الشعر اللذين استشهد بهما لإيضاح ما غمض من الكلمات، مع شرح ما يعتقد

١. المجازات النبوية، الشريف الرضي، ص ١٦٥ - ١٦٦.

٢. نفس المصدر، ص ١٦٦.

٣. نفس المصدر.

غموضه في البيتين؛ لينعكس ذلك على الحديث فيزيده إبانة، فدلّ ذلك على حرصه و مبلغ علمه الواسع.

و الملاحظ أنّ المصطلحات البلاغية لم تكن قد استقرّت في عصر الشريف، لذا نجد الشريف أحياناً يدمج المصطلحين فيقول: «و هذه استعارة و مجاز»^١، أو يقول: «في هذا القول مجاز و استعارة»^٢، أو: «و هذه مبالغة في وصف الزيت بالصفاء و الخلاصة على طريق المجاز و الاستعارة»^٣.

ثالثاً: الآراء التي خالف بها غيره

لا يخالف الشريف الرضيّ الآراء و يشير إلى عدم صحّتها إلّا إذا كانت بعيدة عن الصواب، و كان تناوله لها بطريقتين:

إحدهما: إيراد الآراء و مناقشتها و إظهار بُعدها عن الصواب، كما في تناوله مجاز الآية الكريمة: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾^٤، قال الرضيّ: «و هذه استعارة؛ لأنّ المراد بها منع آذانهم من استماع الأصوات و همس الحركات، قال بعضهم: و ذلك كالضرب على الكتاب لِتُشْكِلَ حروفه فتمتنع عن القارئ قراءته»^٥.

و يبيّن وجهة نظره بقوله: «و إنّما دلّ تعالى على عدم الإحساس بالضرب على الأذان دون الضرب على الأبصار؛ لأنّ ذلك أبلغ في الغرض المقصود من حيث كانت الأبصار قد يُضرب عليها من غير عَمى، و لا يبطل إدراك بقيّة الحواسّ

١. تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضيّ، ص ٣٤، و مثله ص ١٨٢ و ٣٢٠ و غيرها.

٢. نفس المصدر، ص ٣٣٠، و مثله ص ٢٧٩.

٣. نفس المصدر، ص ١٨١.

٤. الكهف: ١١.

٥. تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضيّ، ص ٣٩.

جملة، و ذلك عند تغميض الإنسان أجفان عينيه^١، فيعلّل قائلاً: «و ليس كذلك منع الإسماع من غير صمم؛ لأنه إذا ضرب عليها من غير صمم بالنوم الذي هو السهو على صفة، دلّ ذلك على عدم الإحساس من كلّ جارحة يقع بها الإدراك؛ و لأنّ الأذن لما كان طريقاً إلى الانتباه ثمّ ضرب عليها، لم يكن سبيل إلى الانتباه، و في هذا القول بعض التخليط، و الذي أذهب إليه في ذلك ما ذكرته في كتابي الكبير على شرح و استقصاء، و هو أن يكون المراد بقوله تعالى: ﴿فَضْرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ﴾ و الله أعلم؛ أي أخذنا أسماعهم فبطل استماعهم، و يكون ذلك من قول القائل: قد ضرب فلان على مالي؛ أي أخذه و حال بيني و بينه. فأما تشبيه ذلك بالضرب على الكتاب حتّى تشكل حروفه على المتأمل، ففيه بعد و تعسف، و قد يجوز أن يكون المراد ﴿فَضْرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ﴾ من الضرب الحقيقي، تشبيهاً بمن ضرب على صماخه، فهو موقوذ مأموم و مشدوه مغموم^٢».

و الملاحظ أنّ الشريف عندما وجد الآراء بعيدة عن إصابة المعنى، أبدى مواطن الخلل فيها و أعطى رأيه.

الطريقة الأخرى: و هي قليلة حيث يبدي الرضيّ عدم اعتماده على الأقوال الواردة و اعتقاده بفسادها، فيقول في توضيح مجازات الآية الكريمة: ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ﴾^٣: «فأما من قال من أصحاب التفسير أنّ العجل هاهنا اسم من أسماء الطين و أورد عليه شاهداً من الشعر، فلا اعتبار بقوله و لا التفات إلى شاهده، فإنّه شعر مولد و قول فاسد»^٤. و تدخل هذه الآراء ضمن النوع الأوّل

١. نفس المصدر، ص ١٣٩ - ١٤٠.

٢. نفس المصدر، ص ١٤١.

٣. الأنبياء: ٣٧.

٤. تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضيّ، ص ١٦٤.

المخالفة لغيره؛ لأنّ الرضيّ حين يخالف جماعة لا يخالف الجميع، إنّما يخالف الآراء غير الصحيحة و التفسيرات غير المنطقية التي لا تعجبه، و في الوقت ذاته يوافق الآراء المقبولة منطقياً المعقولة.

أمّا مخالفته الجميع فلم ترد في الكتاب، إنّما وردت فيه آراء تفرّد بها و ذكرتها ضمن النوع الثاني «الآراء التي تفرّد بها».

الآراء غير المسبوقة

للشريف آراء غير مسبوقة توصّلت إليها من خلال قراءتي الدقيقة لكتابه في المجازات، من ذلك تعليقه على قوله عليه الصلاة و السلام: «ويلٌ لأقماغ القول، ويل للمصرّين^١؛ و في هذا الكلام مجاز و استعارة؛ لأنّه عليه الصلاة و السلام، عني به الذين يكثرّون استماع الأقوال و اختلاف الكلام، فيكون ذلك ثالماً في دينهم و قادحاً في يقينهم، فشبه عليه الصلاة و السلام آذانهم بالأقماغ التي يفرغ فيها ضروب القول إفراغ المائعات، و هذه من أحسن العبارات عن هذا المعنى؛ لأنّ الآذان هي الطرق التي يوصل منها إلى الصدور، و الأنقاب التي يدخل منها على القلوب، فهي أبواب موصلة، و طرق مبلغة^٢.

ثمّ يورد الشريف قولاً لم يجده مناسباً، و يردفه برأي يستشفّه من استعمال كلمتي «صرّ و أصرّ»، حيث يقول: «و قد حمل بعض العلماء هذا الحديث على تأويل غير مشبّه لفحوى اللفظ؛ لأنّه قال: المراد بذلك الذين تتكرّر المواعظ على أسماعهم، و هم مع ذلك مصرّون على المعاصي، و موضعون في طرق المغاوي، و هذا القول، و إن كان سائغاً، فإنّ الأشبه بظاهر الكلام أن يكون على ما قدمت

١. المجازات النبوية، الشريف الرضيّ، ص ١٦.

٢. نفس المصدر.

القول فيه من ذم من يجعل سمعه مساعاً للأقوال المختلفة و الأنباء المتضادة، و يكون قوله عليه الصلاة و السلام: المصْرين، تماماً لهذا المعنى المراد، و مبالغة في وصف هؤلاء بالمذمومين بكثرة استماع الأقوال، فيكون ذلك من قولهم: أصْرَ الفرس أذنيه: إذا نصبهما للتوجس؛ لأنه يقال: أصْرَ أذنيه، و صرّاً بأذنيه^١. و قد نصّ الشريف على جدّة رأيه و عدم سبقه بقوله: «و هذا التأويل لم أعلم أحداً سبقني إليه»^٢.

المبحث الثالث: التعامل مع الشواهد و أثره في الإبانة عن الأصالة العلمية

يتّضح لمن اطّلع على كتب الرضويّ غزارة علمه و دقّته، من خلال تعامله مع الشواهد القرآنية و الأحاديث الشريفة و الشواهد الشعرية التي أوردها في تلك الكتب، و سأفصّل الحديث عن ذلك.

توضيح ما جاء في الحديث الشريف من مجاز بما أوضحه من المجاز القرآني، و من ذلك تعليق الشريف حول قوله عليه الصلاة و السلام: «إذا أراد الله بعبد خيراً عسّله. قيل له: يا رسول الله، و ما عسّله؟ قال: يفتح له بين يدي موته عملاً صالحاً يرضى حتّى يرضى عنه من حوله»^٣. يقول الشريف: «و في هذا الكلام مجازان: أحدهما قوله عليه الصلاة و السلام: عسّله، و هو مأخوذ من العسل، كما يقول القائل: عسّلت الطعام إذا جعل فيه عسلاً، و سمّنته إذا جعل فيه سمناً، و زيتّه إذا جعل فيه زيتاً. و معنى عسّله: أي جعل عمله حلواً يحمده الصالحون و يرضاه المتّقون، فيكون كالشيء المعسول الذي يسوغ في اللهوات و يلدّ على المذاقات»^٤.

١. نفس المصدر، ص ١٧.

٢. نفس المصدر.

٣. نفس المصدر، ص ١٥.

٤. نفس المصدر، ص ١٥-١٦.

و يفصل القول في المجاز الثاني بقوله: «و المجاز الآخر، قوله عليه الصلاة و السلام: بين يَدَي موته. و لا يد للموت على الحقيقة، و لكنّها كناية عن الشيء الواقع أمام الشيء المتوقع، و قد تكلمنا على هذا المعنى في كتاب مجازات القرآن عند قوله سبحانه في البقرة: ﴿فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا﴾^١، و عند قوله تعالى في سبأ: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُمْ بَيْنَ يَدَيِّ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾^٢، و ذلك كما تقول لمن يسأل عن أحد بالعشيرة و هو سالك طريق، و سائل عن رفيق: ها هو ذا بين يديك؛ أي قد تقدّمك، و لا يقال ذلك إلّا فيما إذا كنت وراءه و هو أمامك، لا فيما كنت أمامه و هو وراءك، و كلّ ذلك إنّما يُراد به في الأكثر تقريب الشيء من الإنسان حتّى كأنّه لفاف يده و قراب تناوله، كما تقول: هذا الشيء أخذ يدي؛ أي ممكن لها، و قريب من تناولها»^٣.

و منه أيضاً ما أورده الشریف من حديث فيه إشارة إلى المجاز القرآني و إفادة منه - و هو قوله عليه الصلاة و السلام لأُمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «إِنَّ لَكَ بَيْتاً وَ إِنَّكَ لَذُو قَرْنِيهَا»^٤، يقول الرضیٰ: «و هذه استعارة؛ لأنّ المراد إِنَّكَ ذُو قَرْنِي الأُمة، فكأنّه عليه السلام قال: وَ إِنَّكَ رَأْسُ هَذِهِ الأُمة؛ لأنّ الرأس هو ذُو القَرْنَيْنِ؛ لأنّ القَرْنَيْنِ إنّما يكونان فيه و يظهران عليه، و هذا الخبر على هذا التأويل من الأخبار الدالّة على أنّ أُمير المؤمنين عليه السلام أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه و آله، إذ كان رأس أُمته و رئيس أسرته.

و مثل قوله عليه الصلاة و السلام: لذو قرنيها، في أنّ المراد به الأُمة، و إن لم

١. البقرة: ٦٦.

٢. سبأ: ٤٦.

٣. المجازات النبوية، الشریف الرضیٰ، ص ١٦.

٤. نفس المصدر، ص ٥١.

يجر لها ذكر... و قد قال بعضهم: المراد بهذا الخبر أنك في هذه الأمة كذي القرنين في أمته، و على هذا التأويل أيضاً لابد من تسليم الرئاسة له على كافتهم؛ لأنّ ذا القرنين كان مستتبعا ذمة الملوك كلّهم، و العالي بالقدرة و البسط على جماعتهم»^١ و كان الشريف دقيقاً في تعليقه في ربطه بين ذي القرنين و أمير المؤمنين، فيبينهما الكثير من المشتركات، فكلاهما راسخ الإيمان ثبت الجنان قوي على الخصماء و العدوان.

و من أمثلة إفادة الشريف من النصّ القرآني في توضيح مجاز الحديث و توظيفه شواهد الكريمة، إirاده قوله عليه الصلاة و السلام لحادي مطية: «يا أنجشة، رفقا بالقوارير»^٢، يقول الشريف: «و هذه استعارة عجيبة؛ لأنّه عليه الصلاة و السلام شبه النساء في ضعف التحايز و وهن الغرائز، بالقوارير الرقيقة التي يوهنها الخفيف و يصدعها اللطيف، فنهى عن أن يسمعن ذلك الحادي ما يحرك مواضع الصبوة و ينقض معاهد العقّة. و قد حمل بعض العلماء قوله تعالى: ﴿قَوَارِيرٌ مِنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا﴾^٣ على أنّ المراد به غير الزجاج هاهنا. و القارور: فاعول من استقرار الشيء فيه، فكأنّه قرار للشراب و غيره من المائعات، فيصلح أن يكون للزجاج و يكون لغير الزجاج. و أمّا عامة المفسرين فيذهبون إلى أنّ تلك الآنية الموصوفة من فضّة و لكنّها تشفّ شفيف القوارير من الزجاج، فهو أعجز لتصويرها و أعجب لتقديرها، إذ كانت جامعة للرقة اللطيفة و القوة الحصيفة»^٤ فقد أيد الرأي الأخير الذي يبرز الإعجاز القرآني بشكل أكبر و بتصوير أبرع و أكثر.

١. نفس المصدر، ص ٥١-٥٢.

٢. نفس المصدر، ص ٢٠.

٣. الإنسان: ١٦.

٤. المجازات النبوية، الشريف الرضي، ص ٢٠.

تعاقد الشاهدين القرآني والشعري في إبراز مجاز الحديث الشريف

سعى الشريف إلى تقوية حجّته في إبراز المجاز النبوي بأكثر من شاهد، وجعلهما متعاضدين لإثراء الدلالة، فمما تعاقد فيه الشاهد القرآني والشعري، تعليقه حول الحديث الشريف في عمرة الحديبية عند كلام جرى في شأن قريش: «فإن اتّبعونا اتّبعنا منهم عنق يقطعها الله»^١، يقول الشريف: «وفي هذا القول استعارة؛ لأنّه عليه الصلاة والسلام شبّه من تبعه منهم في المتلاحق والامتداد والجِدّ والاجتهاد بالعنق الواحدة التي لا تختلف أجزاؤها ولا تتباين أعضاؤها، فهو أشدّ لقوّتها وأوهن لصدمتها. وعلى هذا المعنى قول الشاعر، وأنشدناه شيخنا أبو الفتح عثمان بن جنيّ النحويؒ في حال القراءة عليه:

أبلغ أمير المؤمنين أخا العراق إذا أتيتا
أنّ العراق وأهله عنق إليك فهيت هيتا»^٢

و يعلّق الشريف على بيتي الشعر بقوله: و لقول الشاعر: «عنق إليك، معنيان: أحدهما أن يكون على الوجه الذي ذكرناه أولاً من تشبيه الطالبين له والقاصدين إليه بالعنق في التلاحق إلى فنائه والتسرّع إلى لقائه. والمعنى الآخر أن يكون أراد أهل العراق على توقّع لوروده و تشوّق إلى طلوعه، فهم كالعنق الممتدة نحوه، و ذلك على المتعارف بيننا من قول القائل منّا إذا أراد أن يعبر عن انتظاره لوارد أو توقّعه لطالع أن يقول: عنقي ممتدة إلى ورود فلان، كما يقول: عيني ممدودة إلى طلوع فلان، و قول الشاعر في البيت الثاني: فهيت هيتا، يشهد بأن مراده الوجه الأخير من الوجهين؛ لأنّ في هذا القول حتّاً له على التعجّل وإزعاجاً إلى التسرّع»^٣.

١. نفس المصدر، ص ١٧.

٢. نفس المصدر، ص ١٧ - ١٨.

٣. نفس المصدر، ص ١٨.

يعضد الشريف رأيه بآية كريمة، حيث يقول: «فأما قول الله سبحانه و تعالى: ﴿فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾^١، فقد فُسر أيضاً على وجهين أوردناهما في مواضع من كلامنا في تأويل القرآن، فأحد الوجهين أن يكون سبحانه ذكر الأعناق، ثم ردّ الذكر على أصحاب الأعناق؛ لأنّ خضوع الأعناق هو خضوع أصحابها لما لم يكن خضوعهم إلّا بها. والوجه الآخر أن يكون أراد الجماعات؛ لأنّه قد سُمي الجماعة عنقاً على الوجه الذي قدّمنا ذكره. يقول القائل: جاءني عنق من الناس؛ أي جماعة، فيكون خاضعين صفة للجماعات، و المعنى في ذلك ظاهر غير محتاج إلى التأويل.

و قد يجوز أن يكون الأعناق هاهنا كناية عن السادات و المتقدمين من القوم، يقال: هؤلاء أعناق القوم؛ أي ساداتهم، كما يقال: هؤلاء رؤوسهم و عرانيهم. ذكر ذلك صاحب العين في كتابه...»^٢

و الملاحظ أنّ الشريف أورد الآية الكريمة و أفاد من معنى كلمة «أعناق» الواردة فيها من الدلالة المعجمية من خلال الرجوع إلى أقدم المعاجم و أكثرها ثراء، و هو العين؛ لتعضيد حجّته و دعمها بالدليل اللغوي.

و قد أورد الرضي أقوالاً عن أساتذته حول تأويل هذه الآية، منهم عمر بن إبراهيم الكناني صاحب ابن مجاهد، فيقول: «و قد قرأت عليه القرآن بروايات كثيرة: سمعت أبا بكر بن سفيان النحوي صاحب المبرّد يقول: أولى الوجوه بتأويل هذه الآية أن يكون (خاضعين) مردوداً على الضمير في (أعناقهم)، فكأنّه تعالى قال: فظلّوا هم لها خاضعين. و يبعد أن يُحمل قوله ﷺ في هذا الخبر: عنق

١. الشعراء: ٤.

٢. المجازات النبوية، الشريف الرضي، ص ١٩.

يقطعها الله، على أنه أراد به الجماعة؛ لأنّ قوله: يقطعها الله، بالعنق المعروفة التي هي العضو المخصوص أشبه، وفي موضع الكلام أحسن، وإنّما جاء بالعنق هاهنا على طريق الاستعارة تشبيهاً للقوم الذين ذكر أتباعهم له بالعنق في الاحتشاد لطلبه والامتداد للحاق به»^١.

و يتبيّن لي من خلال تعليق الرضیّ حرصه على إبراز مجاز الآية و تقريب المعنى من خلال ربطه بالنصّ القرآني الذي أراد أن يكون حاضراً في ذهن من يطلّع على المجاز النبوي؛ ليكون الربط بين النصّين المقدّسين حاضراً في ذهنه. و ممّا أورده الشریف في هذا الباب أيضاً، قوله عليه الصلاة و السلام و قد تذاكر الناس عنده أمر الطاعون و انتشاره في الأمصار و الأرياف، فقال ﷺ: «فإنّي أرجو ألاّ يطلع إلينا نقابها»^٢، يعلّق الرضیّ قائلاً: «يعني نقاب المدينة؛ و النقاب: جمع نقب، و هو الطريق في الجبل. و في هذا الكلام استعارة حسنة؛ لأنّه عليه الصلاة و السلام أقام هذا الداء المسمّى بالطاعون في تغلّغه إلى البلاد المنيعة، و ذهابه بالأعلاق الكريمة مقام الجيش المغير الذي يوفي على الإنشاز، و يهجم على الحصون و الديار. يقال: طلع فلان الثنية: إذا أوفى عليها و قرع ذروتها. و من أحسن التمثيل و أوقع التشبيه أن تُشبّه أسباب الموت و طوارق الدهر بالجيش الهاجم الذي تُخاف سطوته... و قوله ﷺ: ألاّ يطلع إلينا نقابها (و هو يريد نقاب المدينة و لم يجر لها ذكر) من الفصاحة العجيبة؛ لأنّه أقام علم المخاطبين بها مقام تصريحه بذكرها»^٣.

و يربط بين هذا المجاز و مجاز آية كريمة في قوله: «و مثل ذلك قوله سبحانه

١. نفس المصدر، ص ١٩.

٢. نفس المصدر، ص ٢٠.

٣. نفس المصدر، ص ٢٠ - ٢١.

و تعالى: ﴿وَلَوْ دُخِلَتْ عَلَيْهِمْ مِنْ أَقْطَارِهَا^١؛ و المراد المدينة، و لم يجر لها ذكر، و لذلك في القرآن نظائر. و كان شيخنا أبو الفتح النحوي رحمته يسمي هذا الجنس شجاعة الفصاحة؛ لأنّ الفصيح لا يكاد يستعمله إلّا و فصاحته جرية الجنان، غزيرة المواد^٢، فقد أفاد ممّا ذكره أستاذه ابن جني من استعمال و ما أطلق عليه من مصطلح في بيان مجازات الأحاديث النبوية الشريفة.

و قد يوضح الشريف أنواع الاستعارات في الحديث الشريف من خلال موافقة ما في مجازات الحديث الشريف لمّا جاء في القرآن الكريم من مجازات، و من ذلك تعليقه على قوله عليه الصلاة و السلام: «أنا النذير و الموت المغير»^٣، فيقول: «و هذه من الاستعارات الناصعة، و المجازات الواضحة؛ لأنّ الاستعارة على ضربين: ظاهرة تُعرف بجليتها، و غامضة يضطرّ إلى استنباط خبيتها. فكأنّه عليه الصلاة و السلام شبّه الموت الذي يطلع الثنايا و يطلب البرايا، بالجيش المغير الذي يهجم هجوم السيل و يطرق طروق الليل، و شبّه نفسه عليه الصلاة و السلام بالنذير المتقدّم أمامه، يحذّر الناس من فجئه؛ ليعدّوا العتاد و يتزوّدوا الأزواد. و هذا القول منه عليه الصلاة و السلام تصديق لقول الله سبحانه فيه: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾^٤.

و قد تكلّمنا على هذه الآية في كتابنا الموسوم بمجازات القرآن. و يقال إنّّه عليه الصلاة و السلام لمّا نزلت هذه الآية أتى على أبي قبيس و نادى: يا صباحاه، فلمّا اجتمع الناس إليه، قال لهم: يا معشر قريش، لو كنت مخبركم بأنّ جيشاً يطلع

١. الأحزاب: ١٤.

٢. المجازات النبوية، الشريف الرضي، ص ٢١.

٣. نفس المصدر، ص ١٠٦.

٤. سبأ: ٤٦.

عليكم من هذه الثنية أكنتم مصدّقي؟ قالوا: أجل والله ما علمناك إلا صادقاً مصدّقاً، قال: فإنّي نذير لكم بين يدي عذاب شديد. فلمّا سمعوا ذلك انفضّوا عنه ارتكاساً في الغواية، و أتباعاً للضلالة. و لقد أحسن ﷺ ضرب المثل لهم، و سلك الطريق الأخصر في حياتهم و تقرب الأمر عليهم، و لكن عشوا عن النور الأبلج، و أبوا غير الطريق الأعوج»^١.

و يتّضح ممّا أوردت من تناول الشریف الرضیّ ربطه بين مجاز الحديث و المجاز القرآني من خلال إيضاحه ما غمض من مجاز الحديث بما وضح من مجاز القرآن الكريم؛ و ذلك لتمكّنه من ناصية المجازين الكريمين و نهله من معين ثقافته الغزيرة المتعدّدة المشارب التي وظّفها لخدمة اللغة العربية و بيان مجاز نصوصها المقدّسة.

الشواهد الشعرية و أثرها في الإبانة عن المجاز القرآني

للشريف الرضيّ آراء متفرّدة تتّضح من تعليقاته على أبيات شعرية يوردها مبيناً معانيها؛ ليتّضح من خلالها المجاز القرآني، كما في تعليقه على بيت الأعشى:

فيهم الخصب و السماحة و النجد ة فيهم و الخاطب السّلاق^٢

يقول الرضيّ: «و يروى المسلاق، و عندي أنّ ذلك مأخوذ من قولهم: سلق الراكب ظهر البعير؛ إذا أدبره فسَلَقَهُ سَلَقاً، فيكون قوله تعالى: ﴿سَلَقُوكُمْ بِالْأَسِنَّةِ جِدَابٍ﴾^٣؛ أي أثروا فيكم بأقوالهم و حرّوا في قلوبكم بكلامهم، كما أثر هذا الراكب

١. المجازات النبوية، الشریف الرضیّ، ص ١٠٧.

٢. ديوان الأعشى الكبير، ص ٣٢، و ورد فيه «المصلاق» بدلاً من «السّلاق»، و قد ورد في تلخيص البيان، ص ٢١٩ كما أثبتّه في المتن بالسين.

٣. الأحزاب: ١٩.

في ظهر البعير بإدمان السير وأنماط الرحل»^١.

وهذا يدل على حفظه الشعر العربي، و تبخره في دلالة ألفاظ اللغة العربية، وتأمله في المعاني والربط بينها، و ينعكس ذلك على تدبره معاني القرآن الكريم و إيضاها.

و على الرغم من احترامه الكبير لأساتذته الذين هم من عليّة العلماء، و تبجيله آراءهم، إلّا أنّ ذلك لا يعني عدم الاختلاف معهم في النظر إلى دلالة الألفاظ و معانيها، فلا يأخذ ما يرد عنهم على علّاته، كابن جنّي رحمه الله تعالى، نجد ذلك في تعقيبه على بيت كثير عزّة في صفة قوم بالكبر:

تراهم إذا ما جثتهم فكأنما يشيمون أعلى عارض متراكب^٢

يقول الشريف معلّقاً: «و البيت المتقدّم ذكره أنشدناه أبو الفتح عن أبي علي^٣ على ما ذكرته، و هو قوله: يشيمون أعلى عارض متراكب، و الصحيح: أعلى عارض متنصب؛ لأنّ هذه القصيدة مدح بها عبد الملك بن مروان، و تالي البيت المذكور قوله:

يردّون شزراً و العيون طوامح بأبصارهم آفاق شرق و مغرب

١. تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضي، ص ٢١٩.

٢. لم أجد هذا البيت و لا البيت الآخر الذي سيستشهد به الشريف الرضي من شعر كثير في ديوان كثير عزّة، ممّا يدلّ على أنّهما سقطا منه، و رجعت إلى كتب ابن جنّي (الخصائص و المحتسب و سرّ صناعة الأعراب)، فلم أجدهما أيضاً.

٣. أبو الفتح: هو أبو الفتح عثمان بن جنّي (ت ٣٩٢هـ) من أعظم علماء العربية، قال عنه الفيروزآبادي: «الإمام الأوحد البارع المقدم، ذو التصانيف المشهورة الجليلة و الاختراعات العجيبة... أخذ العربية عن أبي علي الفارسي، لازمه أربعين سنة... و من أحسن ما وضع الخصائص» (البلغة في تراجم أئمة النحو و اللغة، ج ١، ٣٨). و هو شيخ الشريف الرضي، و أبو علي المذكور هو أبو علي الفارسي، و هو شيخ الشريف الرضي أيضاً.

و أنشده منشد عمر بن عبد العزيز، فقال: هجانا و ربّ الكعبة؟ يريد أنّه وصفهم بالكبر المفرط و الطماح المشرف»^١.

لقد أفادنا الشريف الرضيّ هنا إذ حصلنا من كتابه على بيتين ضائعين من شعر كثير عزّة أضيفا إلى التراث العربي.

الإفادة من الشاهد في التوضيح اللغوي

يفيد الشريف من الشواهد التي يوردها في توضيح ما غمض من اللغة، كما في تعليقه على كلمة «النسم» في قوله عليه الصلاة و السلام: «بُعِثت في نسمة الساعة إن كادت لتسبقني»^٢، يقول الشريف: «و في هذا القول استعارة؛ لأنّه ﷺ كُنِيَ عن ابتداء الساعة بالنسم، و النسم و النسيم جميعاً اسم لابتداء الريح، و هي ضعيفة قبل شدّتها، و مريضة قبل استكمال قوّتها. و النسم أيضاً: النفوس، جمعٌ واحد نسمة، و إنّما سُمِّيَتْ بذلك لأنّها في الأصل ضعيفة، و إنّما يشتدّ من جسمها بروافد ترفدها و دعائم تسندها»^٣.

و ينقل الشريف روايةً أخرى للحديث ليتمّ بيان المجاز، فيقول: «و قد روي هذا الخبر على وجه آخر و هو قوله عليه الصلاة و السلام: " بُعِثت في نفس

١. تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضيّ، ص ٢١٣، و قد علّق المحقّق الأستاذ مكّي السيّد جاسم فقال في الهامش ٤، ص ٢١٣ على كلمة المشرف: «نظنّ أنّ الأصل هو المسرف، و باعتقادي أنّ ظنّه هو الأصوب و الأكثر اتّساقاً مع ما ورد في سياق المتن؛ لأنّ المشرف هو العالي كما ورد في لسان العرب مادة شرف. قال الليث: المُشْرِفُ المكان الذي تُشْرِفُ عليه و تعلوه. قال: و مَشَارِفُ الأرض أعالِيها»، و لم يرد الشريف في تعليقه هذا المعنى، إنّما أراد ما يخرج عن الحدّ المطلوب، و هو ما يؤدّيه معنى لفظ المسرف؛ بدليل قول الشريف: «إنّه وصفهم بالكبر المفرط. فالإفراط و الإسراف يتوافقان في السياق أكثر من الإفراط و الإشراف».

٢. المجازات النبوية، الشريف الرضيّ، ص ٢٢.

٣. نفس المصدر.

الساعة"، و له معنيان: أحدهما أن يكون: بُعثت في تنفيس الساعة؛ أي في إكمالها و تأخيرها، من قولهم: نفس فلان عن غريمه إذا أنظره، و آخر الدين بعد أن حان قضاؤه و وجب اقتضاؤه، فكأنه عليه الصلاة و السلام قال: بُعثت و قد حان قيام الساعة، إلا أن الله تعالى نفسه؛ أي أخرها قليلاً، فبعثني في ذلك النفس. و الوجه الآخر أن يكون جعل للساعة نفساً كنفس الإنسان، و قال: بُعثت في وقت أحس فيه بنفسها و قربها كما يحس الإنسان بنفس الإنسان إذا قرب من شخصه و سمع مجرى نفسه^١. و من الواضح اطلاع الشريف الواسع و إحاطته بالمعنيين الحقيقي و المجازي، مما يجعله يغوص في دقائق المعاني لإثراء الدلالة.

و من ذلك أيضاً تعليقه حول الحديث الشريف: «ليس في الصوم رياء»^٢، يقول مبيّناً معنى الصوم: «و هذا بيان للمعنى الذى تكلمنا عليه. و حُكي عن سفيان بن عيينة في تفسير هذا الخبر أنه قال: الصوم هو الصبر؛ لأن الإنسان يصبر عن المطعم و المشرب و المنكح، و قد قال تعالى: «إِنَّمَا يُؤْفَى الصَّابِرُونَ أَجْرُهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ»^٣، يقول: فتواب الصوم ليس له حساب يعلم من كثرته على قدر كلفته و مشقته»^٤.

الإفادة من الأمثال

تناول الشريف الأمثال الواردة في حديث رسول الله ﷺ، و الإفادة من الأمثال القرآنية و الأمثال العربية في إبراز أمثال رسول الله ﷺ، لكنها أقلّ و ظفّه من الإفادة من القرآن الكريم و الشعر العربي، فمن ذلك تعليق الشريف على قوله

١. نفس المصدر، ص ٢٢-٢٣.

٢. نفس المصدر، ص ١٠٩.

٣. الزمر: ١٠.

٤. المجازات النبوية، الشريف الرضي، ص ١٠٩.

عليه الصلاة والسلام في يوم حنين لما رأى مجتلد القوم: «الآن حمي الوطيس»^١، إذ يقول: «الأغلب عليها أنّها من جملة الأمثال من كلامه عليه الصلاة والسلام، و قد شرطنا ألا نذكر هاهنا ما تلك حاله، إلّا أنّ لها بعض الدخول في باب الاستعارة، فلذلك رأينا الإيماء إليها والتنبيه عليها، فقوله عليه الصلاة والسلام: "الآن حمي الوطيس"؛ و هو يعني حمس الحرب و عظم الخطب، مجاز؛ لأنّ الوطيس في كلامهم حفيرة تُحتفر فيوقد فيها النار للاشتواء، و تُجمع على و طس، فإن احتُفرت للاحتياز، فهي إرة و تُجمع على إرين»^٢.

و الملاحظ أنّ الشريف بيّن أنّ أثر المجاز في صياغة المثل من خلال قوله: «و لا و طيس هناك على الحقيقة، وإنّما المراد ما ذكرنا من حرّ القراع و شدة المصاغ»، و أنّ الله تعالى في القرآن الكريم أخرج الكلام في أمثال القرآن الكريم على مطارح لسان العرب و معارف أوضاعهم»^٣.

و قد يختصر الشريف قصّة المثل أو شرحه منوّهاً بقوله: «و من ذلك قوله عليه الصلاة والسلام في مثل ضربه لقريش يطول الكتاب بذكره: "و يقطع الناس في آثارهم حتّى بقيت عجز من الناس عظيمة"»^٤.

و يوضّح الشريف الاستعارة التي في الحديث و تضمّنه المثل قائلاً: «و هذه استعارة؛ لأنّ المراد بالعجز هاهنا: ما خیر الناس و عقابيلهم، تشبيهاً بعجز الناقة أو غيرها من الدواب: لأنّ أوّل ما يتحرّك للسير هاديها و عنقها، ثمّ يتبعه ردفها و عجزها. فسمّى القوم الذين يتأخّرون في السير أعجازاً كما سمّى المتقدّمون

١. نفس المصدر، ٢٨.

٢. نفس المصدر.

٣. نفس المصدر.

٤. نفس المصدر، ص ٥٠.

أعناقاً، يقال: قد طلعت أعناق القوم؛ أي أوائلهم ومتقدموهم، وجاءت أعجازهم؛ أي أواخرهم ومتبطلوهم. و على هذا سموا مقدّمي القوم في الواجهة و المنزلة أعناقاً و رؤوساً.

و قد أشرنا إلى ذلك فيما تقدّم، و قد يجوز أن يكون الحديث المروي: "يجيء المؤذنون أطول الناس أعناقاً يوم القيامة" من هذا أيضاً؛ يريد أنهم يوافقون يوم القيامة أوجه الناس وجوهاً، و رؤوساً. فيكون قولنا: أطول هاهنا من الطول لا الطُّول، و لابد أن يكون المراد بالناس هاهنا الخصوص دون العموم، كأنهم يكونون في القيامة أوجه من الناس الذين هم كالنظراء لهم في الطبقة معهم؛ لأنهم لا يجوز أن يكونوا يومئذٍ أعظم و جاهة من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين»^١.

و مثله ما أورده الشريف متضمناً المثل قائلاً: «و من ذلك قوله عليه الصلاة و السلام في كلام طويل و قد أشار إلى مثل عربي: و ليس من ملك إلّا و له حمى، ألا و إنّ حمى الله محارمه، فمن أرتع حول الحمى كان قمنا أن يرتع فيه»^٢، يقول الرضي: «و هذا الكلام مجاز؛ لأنّه عليه الصلاة و السلام شبه ما حظره الله سبحانه من محارمه بالحمى الذي يحميه ذو السلطان و الملكة من مواقع السحاب و منابت الأعشاب، فلا ترعى فيه إلّا إبله، و لا ينزل به إلّا حيّه، و ما كان يفعل ذلك من العرب إلّا الأعزّ فالأعزّ، و الأبرّ فالأبرّ، حتّى ضربت العرب المثل بحمى كليب بن ربيعة، و هو كليب وائل، في أنّه رجل حرام و ممنوع لا يرام، فقالوا: أعزّ من حمى كليب، فجعل عليه الصلاة و السلام ما حظره الله سبحانه على العباد كالحمى الذي يجب عليهم ألا يطوفوا به و لا يمرّوا بجوانبه، و من خالف الله

١. نفس المصدر.

٢. نفس المصدر، ص ٧٥.

منهم أرصد له العقاب و انتظر له النكال، فما حرم من الأشياء حمى لا يُرعى، و ما أحلّ منها مرعى لا يُحمى»^١.

و قد يبرز الشريف المثل الوارد في أحاديث رسول الله ﷺ مع الإشارة إلى مثل قرآني في أثناء شرحه البلاغي، كما في تعليقه على حديث رسول الله ﷺ: «أنا النذير و الموت المغير»^٢، فيقول: «و هذه من الاستعارات الناصعة و المجازات الواضحة؛ لأنّ الاستعارة على ضربين: ظاهرة تُعرف بجليتها، و غامضة يُضطرّ إلى استنباط خبيّتها، فكأنّه عليه الصلاة و السلام شبه الموت الذي يطلع الثنايا و يطلب البرايا، بالجيّش المغير الذي يهجم هجوم السيل و يطرق طروق الليل، و شبه نفسه عليه الصلاة و السلام بالنذير المتقدّم أمامه، يحذّر الناس من فجئه؛ ليعدّوا العتاد و يتزوّدوا الأزواد. و هذا القول منه عليه الصلاة و السلام تصديق لقول الله سبحانه فيه: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُمْ يَبَيِّنُ يَدَىٰ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾^٣. و قد تكلمنا على هذه الآية في كتابنا الموسوم بمجازات القرآن.

و يقال إنّّه عليه الصلاة و السلام لمّا نزلت هذه الآية أتى على أبي قبيس، و نادى: يا صباحاه، فلمّا اجتمع الناس إليه قال لهم: يا معشر قريش، لو كنت مخبركم بأنّ جيشاً يطلع عليكم من هذه الثنية، أكنتم مصدّقي؟ قالوا: أجل و الله ما علمناك إلّا صادقاً مصدّقاً، قال: فإنّي نذير لكم بين يدي عذاب شديد، فلمّا سمعوا ذلك انفضّوا عنه ارتكاساً في الغواية، و اتّباعاً للضلالة. و لقد أحسن ﷺ ضرب المثل لهم، و سلك الطريق الأنصر في حياشتهم و تقريب الأمر عليهم، و لكن عشوا

١. نفس المصدر، ص ٧٥-٧٦. أورد الزمخشري هذا المثل برقم ١٠٤٥، و بلفظ: «أعزُّ من كلّيب

و أئيل» (انظر: المستقصى في أمثال العرب، ج ١، ص ٢٤٦).

٢. المجازات النبوية، الشريف الرضيّ، ص ١٠٦.

٣. سبأ: ٤٦.

عن النور الأبلج، و أبوأ غير الطريق الأعوج»^١.

فإذا تمعنّا في نصّ الرضيّ وجدناه قد تحدّث عن تركيب المثل، إذ كان قائماً على التشبيه بقوله: «فكأنّه عليه الصلاة والسلام شبّه الموت الذي يطلع الثنايا، و يطلب البرايا بالجيش المغير الذي يهجم هجوم السيل، و يطرق طروق الليل، و شبّه نفسه عليه الصلاة والسلام بالنذير المتقدّم أمامه، يحذّر الناس من فجئه؛ ليعدّوا العتاد و يتزوّدوا الأزواد»^٢، و ربط بين هذا المثل و المثل القرآني: «و هذا القول منه عليه الصلاة والسلام تصديق لقول الله سبحانه فيه: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾، مع الدقّة في الإحالة إلى ما علق به على ما جاء مشابهاً له في القرآن الكريم عند بيانه مجاز الآية الكريمة المشار إليها في كتابه عن المجاز القرآني: و قد تكلّمنا على هذه الآية في كتابنا الموسوم بمجازات القرآن»^٣.

و بيّن فائدته من خلال قوله: «و لقد أحسن ﷺ ضرب المثل لهم، و سلك الطريق الأنصر في حياتهم، و تقرب الأمر عليهم^٤؛ لإقامة الحجّة عليهم، فكانت النتيجة أنّهم عشوا عن النور الأبلج، و أبوأ غير الطريق الأعوج»^٥.

و إذا ما تفحصنا تناول الشريف الأحاديث التي يبدو ظاهرها تجسيم صفات الخالق سبحانه، نجده تخريج ذلك من باب مجاز الاستعمال الكنائي؛ لبيان ارتقاء الربّ عن العبد و عظيم إثابته للعبد إذا كان مقبلاً على الله تعالى، فيقول: «من

١. المجازات النبوية، الشريف الرضيّ، ص ١٠٦.

٢. نفس المصدر، ص ١٠٦-١٠٧.

٣. نفس المصدر.

٤. نفس المصدر.

٥. نفس المصدر.

تَقَرَّبَ إِلَى اللَّهِ شَبْرًا تَقَرَّبَ إِلَيْهِ ذِرَاعًا، وَ مِنْ تَقَرَّبَ إِلَى اللَّهِ ذِرَاعًا تَقَرَّبَ إِلَيْهِ بَاعًا، وَ مِنْ أَقْبَلَ إِلَى اللَّهِ مَاشِيًا أَقْبَلَ اللَّهُ إِلَيْهِ مَهْرُولًا»^١.

يقول الشريف: «و هذا القول مجاز، و المراد أن من فعل الشيء القليل من البرّ عَوَّضَهُ اللَّهُ الشَّيْءَ الْكَثِيرَ مِنَ الْأَجْرِ. فجعل عليه الصلاة و السلام التقرّب من استحقاق الثواب، كأنه تَقَرَّبَ مِنْ فَاعِلِ الثَّوَابِ عَلَى طَرِيقِ الْمَجَازِ وَ الْإِتْسَاعِ، وَ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى يَحْمِلُ كُلُّ مَا جَاءَ فِي الْقُرْآنِ وَ الْكَلَامِ مِنْ ذِكْرِ التَّقَرُّبِ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ؛ لِأَنَّهُ تَعَالَى جَدَّهُ لَا يُوصَفُ بِالْقَرَبِ مِنْ طَرِيقِ الدَّنْوِّ بِالمسافة، وَ لَكِنْ مِنْ حَيْثُ كَانَ قَرِيبَ الثَّوَابِ مِنْ مُسْتَحَقِّهِ، وَ دَانِي الْإِحْسَانَ مِنْ رَاجِيهِ وَ مُؤَمِّلِهِ، فَكَانَتْ صِفَةُ الْقَرَبِ مُتَعَلِّقَةً بِإِحْسَانِهِ وَ ثَوَابِهِ لَا بِنَفْسِهِ وَ ذَاتِهِ»^٢. وَ قَدْ أَشْرَتْ أَنْفَاءً إِلَى أَنَّ الشَّرِيفَ فِي كِتَابِهِ كُلِّهَا يَنْزِعُ الْخَالِقَ عَنِ الصِّفَاتِ الْمَشْتَرَكَةِ مَعَ الْمَخْلُوقِ، وَ يَتَابِعُ التَّفْصِيلَ بِقَوْلِهِ:

«فَأَمَّا قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ: وَ مِنْ أَقْبَلَ إِلَى اللَّهِ مَاشِيًا أَقْبَلَ اللَّهُ إِلَيْهِ مَهْرُولًا، فَالْمُرَادُ بِهِ أَنَّ مَنْ تَقَرَّبَ إِلَيْهِ سُبْحَانَهُ بِطَاعَةٍ وَ إِنْ فَعَلَهَا بِطِيئًا مُتَضَرِّعًا، فَإِنَّهُ تَعَالَى يَجْعَلُ جَزَاءَهُ عَلَيْهَا مَعْدًّا مُسْرِعًا. فَالْمَشْيُ هَاهُنَا كُنَايَةٌ عَنِ الطَّاعَةِ الْمُبْطَنَةِ، وَ الْهَرُولُ كُنَايَةٌ عَنِ الْمُثُوبَةِ الْمُسْرَعَةِ. فَذَكَرَهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ عَلَى طَرِيقِ ضَرْبِ الْمَثَلِ لِفَضْلِ مَا يَفْعَلُهُ الرَّبُّ تَعَالَى عَلَى مَا يَفْعَلُهُ الْعَبْدُ، وَ إِنْ كَانَ لَا يَجِبُ فِي كُلِّ طَاعَةٍ أَنْ يَكُونَ جَزَاؤُهَا عَاجِلًا وَ ثَوَابُهَا مُبَادِرًا»^٣.

و الملاحظ أنّ في نصّ الرضيّ من الرقي في بيان خصال الخالق و تنزيهه

١. نفس المصدر، ص ٢١٣.

٢. نفس المصدر.

٣. نفس المصدر.

سبحانه عن مشابهة المخلوق، ما لا يخفى من خلال فهم النص من باب المجاز لا الحقيقة.

خاتمة البحث

لا ريب في أن الرحلة في رحاب كتابي الشريف الرضي في المجازات ممتعة و مفيدة، أطلعتني على روائع المجاز القرآني المقدس و مجاز الحديث الشريف، و قد تضمنت جملة من النتائج، أهمها:

تضمن النص القرآني الكريم و نصوص الأحاديث الشريفة ألواناً من المجاز القرآني في كتابي الشريف اللذين تناولا المجاز، و قد انضوت تحت مباحث علم البيان التي لم تكن مستقرة في عصر الشريف المتقدم زمنياً عن زمن استقرار المصلح بعده، و مع ذلك نلحظ دقة الشريف في حديثه عن التشبيه و الاستعارة و الكناية، و تدل على فهمه تفصيلاتها، غير أن ذلك لا يعني عدم استعمال أحدها للدلالة على الآخر أحياناً.

إن قراءة النص القرآني و نصوص الحديث الشريف و تدوّقها بلاغياً، تختلف بعد قراءة كتب الشريف عما كان قبل قراءتها؛ لأنها تكشف النقاب عن مواطن الجمال في تلك النصوص و تبين مدى أثرها في إثراء الدلالة، لذا كان لزاماً على طلاب العربية الاطلاع عليها و الاستفادة من كنوزها؛ لتغني أفهامهم و تنضج أفكارهم.

إن كتاب المجازات النبوية من أكثر الكتب البلاغية التي اعتنت بالحديث النبوي الشريف نفاسةً، انعكست فيها شخصية الشريف الرضي العلمية و البلاغية الرصينة، و كان لتعليقاته المتقنة أثرها في توضيح ما حواه الحديث الشريف من بلاغة متفردة لا تتأني إلا لخاتم الأنبياء و الرسل.

إن الحديث الشريف هو السبيل الأول لفهم القرآن الكريم و تفصيل مجمله و

تعزيز المعاني السامية التي وردت فيه.

سعة ثقافة الشريف الرضيّ و تعدّد مشاربها، فقد كان عالماً موسوعياً مطلعاً على العلوم الدينية المتنوّعة و ألوان الأدب و الفلسفة، حافظاً للتراث العربي الذي كان حاضراً في ذهنه عند بيان المجاز القرآني أو مجاز الأحاديث الشريفة. انضحت أمانة الشريف العلمية من خلال إرجاع الآراء لأصحابها إن كانت متفرّدة، و قد ذكر أساتذته و شيوخه مبيناً آراءهم، و قد يذكر أنواع الآراء من دون تخصيصها بعلم معيّن إن اشترك بها مجموعة من العلماء.

كانت طريقة الشريف في إبراز المجاز مختلفة عن طرائق العلماء السابقين له في تناول المجاز القرآني، فقد تفرّد بها و جاء على غير مثل سبقه، كما أشار هو في مقدّمة كتابه المجازات النبوية؛ لذا استحسنتها العلماء الذين اطلّعو على تناوله المجاز القرآني و رغبتهم في أن يؤلّف الشريف في المجاز النبوي على شاكلة طريقته في المجاز القرآني؛ لجِدَّتْها و طرافتها و اختصارها، و جمعها بين دقّة العالم الفذّ و خيال الشاعر الفحل، ممّا يجعل كتابيه صغيرين في حجمهما كبيرين في فائدتهما و علمهما نادرين في بابيهما.

لم يكن الشريف خافي الشخصية في كتبه، بل كانت شخصيته حاضرة في كلّ صفحة من صفحاتها، و لم يكن مردّداً لآراء الآخرين و حسب، بل كان محلّلاً معلّلاً، يعرض الآراء بكلّ أمانة ثمّ يوفّق بينها أحيانا أو يبرز اختلافها، مبيناً و جهات نظره التي تنوّعت ما بين الموافقة للآراء أو المختلفة عنها أو المتفرّدة التي سارت على غير مثال سابق، ممّا يدلّ على أصالة علمه البلاغي، و إفته الأساليب العربية العالية البلاغة.

خدم الشريف اللغة العربية و التراث الإسلامي من خلال عنايته بالنصوص المقدّسة البليغة، كالقرآن الكريم و الحديث الشريف و خطب أمير المؤمنين،

وجودة تأليفه فيها، و تنوع إنتاجه و غزارته، على الرغم من عمره القصير و كثرة مشاغله، مما يعطي درساً للأجيال في ضرورة إنفاق السنين فيما يبقى الأثر خالداً و الذكر حسناً مؤثراً.

أفاد الشريف من الشواهد بأنواعها المختلفة في توضيح المجاز، فقد أفاد من القرآن الكريم في إيضاح المجاز النبوي و بالعكس، كما أفاد من الشعر و الأمثال العربية التي كانت حاضرة في ذهنه، كما كانت تعليقات العلماء حولها حاضرة في ذهنه كذلك؛ مما يدل على تمكن الشريف من أدواته و أصالته في التأليف و دقته. لم يكن الشريف الرضي في كتابيه المختصين بالمجاز بلاغياً و حسب، بل نحوي و لغوي يبحث عن إثراء دلالة المجاز من خلال التركيب النحوي و أثره في المعنى، و من خلال الربط بين المعنيين الحقيقي و المجازي للكلمات المكونة للمجاز.

ينبغي علينا أن نعيد قراءة تراث الشريف الرضي العلمي و الشعري، و أن نتمعن في تلك القراءة؛ لنغوص في أعماق الأصالة، فنضعه في مكانه الصحيح بين أكابر علماء العربية و فحول شعرائها.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. البداية والنهاية، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي القرشي (ت ٧٧٤هـ)، بيروت: مكتبة المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٧٧م.
٢. البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨٠٦ أو ٨١٧هـ)، تحقيق: محمد المصري، الكويت: جمعية إحياء التراث الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.
٣. تاريخ بغداد أو مدينة السلام، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، (ت ٦٣٣هـ)، المدينة المنورة: المكتبة السلفية، د.ت.
٤. تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضيّ، (ت ٤٠٦هـ)، تحقيق محمد عبد الغني حسن، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٩٥٥م.
٥. تلخيص البيان في مجازات القرآن، الشريف الرضيّ (ت ٤٠٦هـ)، تحقيق: مكّي السيّد جاسم، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
٦. حقائق التأويل في مشابه التنزيل، الشريف الرضيّ، تدقيق: لجنة علمية من أعضاء منتدى النشر، مطبعة الغري النجف الأشرف، ١٣٥٥هـ.
٧. الحماسة في شعر الشريف الرضيّ، محمد جميل شلش، بغداد: وزارة الإعلام، ١٩٧٤م.
٨. خزائن الكتب القديمة في العراق منذ أقدم العصور حتى سنة (١٠٠٠هـ)، كوركيس عوّاد، بغداد: مطبعة المعارف، ١٩٤٨م.
٩. ديوان الأعشى الكبير، تحقيق: محمد محمد حسين، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٧٤م.
١٠. ديوان الشريف الرضيّ، تحقيق: محمد عبد الفتّاح الحلّو، بغداد: وزارة الإعلام، الطبعة الأولى، د.ت.
١١. ديوان كثير عزة، جمع و تحقيق: إحسان عبّاس، بيروت: دائرة الثقافة، ١٩٧١م.
١٢. روضات الجنّات، محمد باقر الموسوي، تحقيق: راسد، طهران: مكتبة إسماعيليان، المطبعة الحيدرية، ١٣٩٠هـ.
١٣. الشريف الرضيّ، دراسات في ذكره الألفية، مجموعة من الباحثين، بغداد: دار آفاق عربية، ١٩٨٥م.

١٤. المير في تاريخ من غير، الحافظ شمس الدين الذهبي (ت ٧٤٨هـ)، تحقيق: فؤاد سيد، الكويت: دار المطبوعات والنشر، ١٩٦١م.
١٥. عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، جمال الدين أحمد بن علي الحسيني المعروف بابن عنبه (ت ٨٢٨هـ)، النجف الأشرف، ١٩٦١م.
١٦. الكامل في التاريخ لأبو الحسن علي بن أبي الكرم ابن الأثير الجزري (ت ٦٣٠هـ)، تعليق: عبد الوهاب النجار، إدارة المطبعة المنيرية.
١٧. لسان العرب، ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري (ت ٧١١هـ)، نسخة مصورة عن نسخة بولاق، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، د.ت.
١٨. المجازات النبوية، الشريف الرضي (ت ٤٠٦هـ)، علّق عليه ووضع حواشيه: كريم سيد محمد محمود، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧م.
١٩. المجازات النبوية قراءة في المستوى التصويري، عهد عبد الواحد العكيلي، مجلة الأستاذ، كلية التربية للعلوم الإنسانية / ابن رشد، جامعة بغداد، العدد ٧٢، ١٤٢٩هـ ٢٠٠٨م.
٢٠. المستقصى في أمثال العرب، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٩٨٧.
٢١. المتنظم في تاريخ الملوك والأمم، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، حيدر آباد الدكن: دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الثانية ١٣٥٧هـ.
٢٢. نهج البلاغة، شرح: الإمام محمد عبده، بيروت: مكتبة النهضة العربية، د.ت.
٢٣. الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، تحقيق: دريد رنغ، استانبول: مطبعة وزارة المعارف، ١٩٤٩م.
٢٤. وفيات الأعيان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد ابن خلّكان، (ت ٦٨١هـ)، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: مطبعة الثقافة، د.ت.
٢٥. يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي النيسابوري (ت ٤٢٩هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.

(١٣)

اختيارات نهج البلاغة الفكرة والأسس

الدكتور عباس علي الفقام^١

الدكتور مسن مميد فياض

الملخص

من رفيع الشرف للباحثين أن يوظفوا أعلامهم في خدمة التراث العلوي، ولاسيما في الكتابة عن نهج البلاغة الذي اختاره الشريف الرضي من مجموع كلام أمير المؤمنين (عليه السلام) الواصل إليه، ولم نطلع على من كتب عن البواعث والأسباب التي حدت بالشريف الرضي إلى جمعه وتبويبه بشكل واضح مفصل، على الرغم من كثرة من كتب عن نهج البلاغة، فكانت فكرة البحث بعنوان «اختيارات نهج البلاغة، الفكرة والأسس» سداً لفراغ مهم في هذا الجانب، وقد تضمنت خطة البحث تمهيداً وبحثين وخاتمة.

وتضمن جوهر البحث الفكرة التي قامت عليها اختيارات الشريف الرضي لكلام الإمام، في المبحث الأول، وجاء في عنوانين: أولهما البواعث؛ وضم بيان الفرائد البلاغية للإمام علي (عليه السلام)، والانتماء العقدي

١. جامعة الكوفة - كلية التربية الأساسية.

و النسبي، و الحاجة الفنية. و ثانيهما يرصد منهج الرضي في كتابه؛ و ضمّ سمة العصر، و تقسيم الكتاب، و النسبة إلى أليق الأبواب، و عدم قصد التتالي و النسق.

أما المبحث الثاني فكان عن أسس الاختيارات، و جاء في محورين: الأول: الأسس الموضوعية؛ و ترتبت على التوحيد أولاً، فأهل البيت و العقائد الأخر، و كان تنوع المضامين ختامها. الثاني: الأسس الفنية؛ و شمل البلاغة العالية، و الجمع بين الأضداد، و الغرابة، و اختلاف الرواية.

و لا ريب في أن جدّة الموضوع تشكّل صعوبة لا يُستهان بها في كتاب رفيع السبك متنوع المعاني مثل نهج البلاغة، و قد سهّل صعبه - بمنّ الله سبحانه - ألفتنا للكتاب قراءةً و بحثاً في فرص سابقة، و إلاً فإنّ تحديد الأسس التي عني بها جامع النهج تتطلّب إدامة نظر و تروياً في دراسة النصوص و زمناً ليس بالقليل يكتنف ذلك كلّ. فلله الحمد أولاً و آخرأ أن حباناً بنعمة الكتابة في تراث عظيم أهل البيت بعد محمد ﷺ، و عسى الله أن يوفّقنا في الكشف عن الفائدة و تجنّب التكرار.

التمهيد

نهج البلاغة، الوثيقة الحية

تُقاس آثار العظماء بقدرتها على مواكبة الحياة و مدى عطائها الدائم مهما بعدت الدهور و تقادمت الأزمان، و هكذا الحال مع الكتاب الخالد الحيّ نهج البلاغة، فقد توالى عليه الشروح و التصنيفات منذ أن جمعه الشريف الرضي - الذي أجاد في تسميته - حتّى تجاوزت المئة شرح إلى هذا اليوم. و ممّا يدلّ على حياة هذا الأثر، اعتناء الدارسين الأكاديميين اليوم به في الجامعات العالمية عامّة و العراقية خاصّة، حتّى وصلت الرسائل و الأطاريح حوله إلى العشرات شرحاً و تحليلاً، في مختلف

التخصصات العلمية، في اللغة و البلاغة و في التاريخ و الإدارة و علوم الاجتماع. و لعل وثيقة عهد الإمام إلى مالك الأشتر^١ تعدّ دستوراً إنسانياً لعالم اليوم الذي أسره التطرف بأشكاله المقيتة المختلفة، إذ ليس ادّعاء الدين وحده الوجه الأوحده له في عالمنا المعاصر، بل استبعاد الدول اقتصادياً و سياسياً و ثقافياً على أساس قانون الأقوى، شكل مقيت آخر من أشكال التطرف التي حاربها الإمام في عهده لمالك الأشتر الذي فصل الكلام فيه في احترام حقوق الإنسان و حقوق الحيوان و احترام الجار و مراعاة الطبقات المختلفة للرعية، و هو بحق دستور إنساني متكامل، و فوق ذلك ليس مجرد نظريات كما هو الحال في العالم المعاصر، بل هي تجارب قابلة للتنفيذ و تصلح لكل الأزمان، و من هنا سرّ عظمة كلام علي عليه السلام أنّه شخصية لا يمكن أن يحتكرها زمن دون زمن و لا قوم دون قوم.

في نهج البلاغة قيم إنسانية حيّة و احترام لما يسمّى اليوم في عالمنا بالأقليات، و هي تسمية لا يعترف الإسلام بها، الأكثرية و الأقلية. فكان صاحبه الأثير و حواريه هو ميثم التمار^٢، و كان لا يقبل أن يرى كتابياً يبيع ماء وجهه من أجل لقمة العيش في بلاد الإسلام، فقد روي «أنّه مرّ بشيخ مكفوف كبير يسأل، فقال أمير المؤمنين: ما هذا؟ فقيل له: يا أمير المؤمنين إنّ نصراني! فقال الإمام: استعملتموه حتّى إذا كبر و عجز منعتموه؟ أنفقوا عليه من بيت المال»^٣. نعم، أمر بأن يجعل له راتباً من بيت المال؛ حفظاً لإنسانيته كيلا تُراق.

و في موقف آخر ساوى الإمام عليه السلام في المنزلة بين المسلمة و غير المسلمة في

١. انظر في ترجمته: رجال ابن داود، ص ١٥٧؛ معجم رجال الحديث، الخوئي، ج ١٥، ص ١٦٧-١٦٨.

٢. انظر ترجمته في: الفهرست، الشيخ الطوسي، ص ١٥٠-١٥١.

٣. تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، ج ٦، ص ٢٩٣؛ وسائل الشيعة (آل البيت)، الحر العاملي، ج ١٥،

الأذى الذي لحقها حين وردت خيل معاوية الأنبار و قتلت عامله الضحّاك بن قيس على الأنبار، فقال: «هذا أخو غامد قد وردت خيله الأنبار، و قد قتل حسان بن حسان البكري و أزال خيلكم عن مسالحها، و لقد بلغني أنّ الرجل منهم كان يدخل على المرأة المسلمة و الأخرى المعاهدة، فيتنزع حجلها و قلبها و قلائدها و رعاها ما تمتنع منه إلّا بالاسترجاع و الاسترحام، ثمّ انصرفوا وافرین، ما نال رجلاً منهم كلمّ و لا أريق لهم دمّ. فلو أنّ امرأة مسلماً مات من بعد هذا أسفاً ما كان به ملوماً، بل كان به عندي جديراً...»^١.

هذه هي إنسانية علي عليه السلام و نظرته الشاملة إلى الناس، حتّى في لحظات الأسى هذه لم ينس حقّ الآخرين و لم يذكر المسلم فحسب، إذ لا تمييز بين بني الإنسان في المبادئ الإسلامية على أساس العرق أو القومية أو الطائفة إلّا بمقدار صلاح النفس و حسن سلوكها مع الآخرين، قال تعالى: ﴿إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتِّفَاكُكُمْ﴾^٢، و جرت على ذلك سنة النبي الأعظم عليه السلام في أحاديثه و سيرته، فالناس في حديثه «سواء كأسنان المشط»^٣، و «المسلم من سلم الناس من لسانه و يده»^٤. و لهذا الخلق الرفيع و النظرة الإنسانية الحقّة عشق الناس علياً عليه السلام و أحبه الآخرون من أديان مختلفة إلى هذا اليوم، فما كتب عنه الأدباء المسيحيون كان أروع و أبلغ، كجورج جرداق في سلسلة روائعه الإمام علي صوت العدالة الإنسانية، و سليمان كتّاني بأسلوبه الأدبي في الإمام علي نبّراس و متراس، و ما نظمه الأب بولس سلامة من ملحمة شعرية غديرية رائعة مثل رائع آخر.

١. نهج البلاغة، شرح محمّد عبده، ج ١، ص ٦٨ - ٦٩.

٢. الحجرات: ١٣.

٣. كنز العمال، المتقي الهندي، ج ٩، ص ٣٨.

٤. مسند أحمد بن حنبل، ج ٢، ص ٢٢٤.

المبحث الأول: فكرة الاختيارات

للرضيّ مواهب كثيرة ميّزته عن أقرانه و مكّنته من احتياز قصب السبق في علوم العربية، فقد حاز على ملكات أتاح له الإبداع في اختياراته للكلام الإمام علي عليه السلام و حسن تبويبها، و اختيار هذا الاسم الخالد لها: نهج البلاغة، إضافة إلى جمال تعليقاته عليها، و هي إضافات فنية تستحقّ لوحدها أن تُدرس كظاهرة فنية و موضوعية، «فقد كان حافظاً للقرآن عارفاً من الفقه و الفرائض طرفاً قوياً، و كان رحمه الله عالماً أديباً و شاعراً مفلحاً، فصيح النظم ضخّم الألفاظ، قادراً على القريض متصرفاً في فنونه، إن قصد الرقة في النسيب أتى بالعجب العجائب، و إن أراد الفخامة و جزالة الألفاظ في المدح أتى بما لا يشقّ فيه غباره، و إن قصد في المراثي جاء سابقاً و الشعراء منقطع أنفاسها على أثره. و كان مع هذا مترسلاً ذا كتابة قوية»^١، و قد شهدت له بذلك كلّ آثاره.

إنّ تمكّن الرضيّ من الفنّ القولي كان بممازجة رائعة بين فنون البيان و البديع، و عنايته بذلك هي التي أتاح له دراسة النصوص البلاغية الرفيعة بمستوياتها المختلفة من الإعجاز المتمثّل بكتابه تلخيص البيان، حتّى النصوص النبوية الشريفة في كتابه المجازات النبوية و الكلام العلوي الرائع في كتابه نهج البلاغة. نعم، كان الحسّ البلاغي و عنايته بالفنون البلاغية قد مكّنته من تقديم أعمال علمية رائدة أغنت المكتبة العربية و أثرت البحث العلمي بشكل لافت. فالاختيارات - إذن - جاءت على أساس من حسّ بلاغي رائع و شاعرية مرهفة تدلّ عليها الألفاظ التي جاءت على لسانه في أكثر من موضع في مقدّمته، مثل «محاسن، اختيار»، و نحو ألفاظ تنمّ عن حسّ بديعي يشير إلى البلاغة القديمة، نحو «النكت، اللمع».

إن تجربة دراسته الجمعية لكلام أمير المؤمنين عليه السلام في كتابه نهج البلاغة تكرر لتجربته في الدراسة البلاغية المستفيضة للحديث النبوي في كتابه المجازات النبوية، غير أنه في الأول بدا جامعاً بلاغياً، بينما في الثاني كان بلاغياً بشكل واضح، وكلتا الحالتين تنم عن تمكّن في الأداء.

ومن الأسباب الأخر التي ربطت بين السيد الرضي وبين طبيعة اختياراته، هي تلك القيم الرفيعة التي تضمّنتها كلمات الإمام علي عليه السلام المتعلقة بسمو النفس ورفعتها وبعدهمّتها وتعاليتها عن الدنيا. وقد عُرف عن الرضي أنّه كان عفيفاً شريف النفس عالي الهمة، ملتزماً بالدين وشرائعه، ولم يقبل من أحد صلة ولا جائزة، حتّى أنّه ردّ صلات أبيه، وناهيك بذلك شرف نفس وشدة ظلف. وقيل في سيرته: إنّ بني بويه اجتهدوا كي يقبل صلاتهم فلم يقبل، وكان يرضى بالإكرام وعاية الجانب وإعزاز الأتباع والأصحاب، ومن علو همة قوله للمقادر في قصيدته التي مدحه بها^١:

عطفاً أمير المؤمنين فإبنا في دوحة العلياء لا نتفرّق
ما بيننا يوم الفخار تفاوت أبداً كلانا في المعالي معرق
إلا الخلافة شرّفتك فإبني أنا عاطل منها وأنت مطوّق

فيقال إنّ المقادر قال له: «على رغم أنف الشريف»^٢.

وقد حفل ديوانه بمثل تلك المعاني السامية والحماس المتقد، منها قوله^٣:

لا همّ قلبي بركوب العلا يوماً ولا بليت يدي بالسماح
إن لم أنلها باشتراط كما شئت على بيض الظبي واقتراح

١. ديوان الرضي، ج ٢، ص ١١٢.

٢. انظر: عمدة الطالب، ابن عنبه، ص ٢١٠.

٣. ديوان الرضي، ج ١، ص ١٩٠.

أفوز منها باللباب الذي يعيي الأمانى نيله و الصراح
 فما الذي يقعدني عن مدى ما هو بالبل و لا باللقاح
 يطمح من لا مجد يسمو به إنى إذا أعذر عند الطمح
 إمّا فتى نال المنى فاشتفى أو بطل ذاق الردى فاستراح
 و من هنا سنقف في هذا الشأن على بواعثه في عمله في نهج البلاغة و طبيعة
 منهجه في جمعه و تعليقاته.

أولاً: البواعث

(أ) بيان الفرائد البلاغية للإمام علي عليه السلام

من أهم بواعث الشريف الرضي الكشف عن مزية إتمام بها الإمام علي عليه السلام من
 سواه من صحابة النبي صلى الله عليه وآله، و لم يشاركه في بلوغ غايتها أحد من العالمين ما خلا
 مربيّه عليه السلام، و أن يبين عظيم ما انفرد به منها، و هي فضيلة البلاغة التي وسم كتابه بها،
 و قد أبان عن ذلك بقوله: «واعتمدت به أن أبين عن عظيم قدر أمير المؤمنين عليه السلام
 في هذه الفضيلة، مضافاً إلى المحاسن الدائرة و الفضائل الجمّة. و أنّه عليه السلام انفرد في
 بلوغ غايتها من جميع السلف الأولين الذين إنّما يؤثر عنهم منها القليل النادر و
 الشاذ الشارد، و أمّا كلامه فهو من البحر الذي لا يساجل، و الجم الذي لا يحافل»^١.

(ب) الانتماء العقدي و النسبي

أبان الرضي عليه السلام حقيقة انتمائه الفكري و النسبي لأبائه عليه السلام بقوله: «فإنّي كنت في
 عنفوان السنّ و غضاضة الغصن، ابتدأت بتأليف كتاب خصائص الأئمة عليه السلام...
 حداني عليه غرض ذكرته في صدر الكتاب، و جعلته أمام الكلام»^٢. و كان غرضه

١. نهج البلاغة، ج ١، ص ١١.

٢. نفس المصدر، ص ١٠.

هناك الإعلان عن معتقده في الأئمة الاثني عشر^١، بعدما غمزه أحد الساسة بعدم إيمانه بهم، فجرد كتاب خصائص الأئمة للردّ عليه و على كلّ ناكر لمكانتهم و جاحد لفضلهم.^٢

و إشارة الرضيّ إلى هذا الأمر في مطلع كتاب نهج البلاغة، توحى بأن مراده من الإعلان عن مذهبه في الكتابين واحد. و لا ريب في أنّ لعقيدة الشريف الرضيّ المحبة لعلّي و موالاته أثراً واضحاً في الإخلاص في جمعه لاختياراته و التعليق عليها و تبويبها، فهو من الدوحة العلوية السامقة، يصل نسبه بجده أمير المؤمنين^٣ من جهة الإمام موسى بن جعفر الكاظم^٤، فهو أبو الحسن محمد بن أبي أحمد الحسين بن موسى بن محمد بن موسى بن إبراهيم بن موسى بن جعفر الصادق^٥، «و كان أبوه النقيب أبو أحمد جليل القدر، عظيم المنزلة في دولة بني العباس و دولة بني بويه، و لُقّب بالطاهر ذي المناقب، و خاطبه بهاء الدولة أبو نصر بن بويه بالطاهر الأوحّد، و ولي نقابة الطالبين خمس دفعات، و مات و هو متقلّدها، و دُفن النقيب أبو أحمد أولاً في داره، ثم نُقل منها إلى مشهد الحسين^٦، و أمّ الرضيّ أبي الحسن فاطمة بنت الحسين (بن أحمد) بن الحسن الناصر الأصمّ، صاحب الديلم، و هو أبو محمد الحسن بن علي بن الحسن بن علي بن عمر بن علي بن أبي طالب^٧. شيخ الطالبين و عالمهم و زاهدهم، و أديبهم و شاعرهم، ملك بلاد الديلم و الجبل، و يُلَقّب بالناصر للحقّ، و هي أمّ أخيه أبي القاسم علي المرتضى أيضاً».^٨

و حسب الرضيّ فخراً أن يكون متفرّداً في جهده الخالد حين انبرى

١. انظر: خصائص الأئمة، الشريف الرضيّ، ص ٣٧-٣٨.

٢. انظر: لسان الميزان، ابن حجر، ج ٥، ص ١٤١؛ الأعلام، الزركلي، ج ٦، ص ٩٩.

٣. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ١، ص ٣٢.

لجمع المختار من كلام جدّه علي عليه السلام من بطون الكتب المتفرقة التي سبقته، كتاريخ الطبري، والأعاني، ومقاتل الطالبين لأبي الفرج الإصهاني، والحيوان والبيان والتبيين للمجاط، والشافي للشريف المرتضى، والمغني للقاضي عبد الجبار، وحلية الأولياء لأبي نعيم، وكتاب صفين للمنقري، والكامل للميرد، والأوائل لأبي هلال العسكري وغيرها. فسواء من أدباء عصره و علمائه لم يشرع في مثل هذا العمل، إما انشغالاً بمديح السلطان و تملّقه، أو خوفاً من إظهار الولاء للإمام علي عليه السلام.

و قد استشهد الرضي بقول الفرزدق الآتي بعد أن قدّم له بقوله: «و أردت أن يسوغ لي التمثّل في الاختيار به عليه السلام بقول الفرزدق:

أولئك آبائي فجنّني بمثلهم إذا جمعتنا يا جرير المجامع»^١
 إنّ عقيدة ولاء الشريف الرضيّ لأمير المؤمنين عليه السلام كانت سبباً واضحاً دفعه إلى الإبداع في الجمع و الاختيار و الوقوف و التعليق و اختيار الاسم الخالد له: نهج البلاغة. و تكفي للتعرف على عمق ولاء الرضيّ و خلوص عقيدته لما يؤمن به من محبة لجدّه عليه السلام. أقول: تكفي نظرة متأنية للتعليقات على بعض خطب الإمام علي عليه السلام و رسائله و قصار كلمه التي طرّز بها الكتاب، و عدم تحرّجه من ذكر كلام علي عليه السلام الذي اجتهد التاريخ لتحريفه أو حذفه من الذاكرة، كالخطبة الشقشقية^٢، و كثير من الأحداث التاريخية و مواقف بعض الصحابة التي كان فيها الإمام علي عليه السلام شاهداً و موثقاً.

و من جميل ما يُذكر هنا تمكّن التعبير العلوي من التسجيل الوثائقي للفتن التي

١. نهج البلاغة، ج ١، ص ١١-١٢.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ٣٠-٣٨.

استعزَّ أوارها في عصر الإمام عليه السلام بالصوت و الصورة، ذلك أنَّ التعبير البياني الرفيع الذي جرى على لسانه تعبير تشيع فيه الصور و تبدو عليه الحركة و ترتسم عليه الألوان، فهذه المؤثرات جميعاً تحيل قارئ النهج إلى مشاهد منفعل يرى المعاني و هي تتحرَّك أمام عينيه، و صورها و هي تتخيل ناطقة لما شهد عصره من فتن و أحداث^١، فكان كلامه عليه السلام وثيقة تاريخية على غاية من الأهمية. و هنا تبدو قيمة الاختيارات الموضوعية و الفنية التي عمل الرضوي على جمعها.

ج) الحاجة الفنية

دأب كثير من المؤلفين على أن يصدِّروا كتبهم بطلب جماعة من أهل العلم و الفضل و الرئاسة منهم أن يبدؤوا بتأليف ما يسطرون، و لعلَّ دافعهم في ذكر ذلك بيان مكانة من طلب منهم، أو الكشف عن مقدار إجادتهم في مصنفاتهم بما يجعلها مدعاة للطلب عند من ذكروا. و لم يكن الرضوي بدعاً منهم، غير أنَّه علَّق طلب جماعة من أصدقائه^٢ بعد أن استحسِنوا ما ذكره في خصائصه من محاسن كلام أمير المؤمنين عليه السلام أن يبدأ «بتأليف كتاب يحتوي على مختار كلام مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في جميع فنونه و متشعِّبات غصونه، من خطب و كتب و مواعظ و أدب»^٣.

فكانت للرضوي فضيلة كبرى في تصديده لجمع ما تناثر من درر كلام أمير المؤمنين عليه السلام، على الرغم من أنَّ الهمم توافرت قبل الشريف الرضوي على جمع

١. انظر: التصوير الفني في خطب الإمام علي، عباس الفحام، ص ٤٩ و ما بعدها.

٢. استظهر السيّد محمَّد حسين الجلاي أنَّ جماعة الأصدقاء هم أعضاء لجنة نظام العقد - كما يسمِّيهم الجلاي -، أو مجموعة ممَّن رثاهم من أهل العلم و الأدب من أصدقائه. انظر: دراسة حول نهج البلاغة، محمَّد حسين الحسيني الجلاي، ص ١٩٢ - ١٩٦.

٣. نهج البلاغة، شرح محمَّد عبده، ج ١، ص ١١.

كلامه ﷺ، فقد ذكرت كتب الفهارس وغيرها طرفاً منها^١، ولم يُفرد كتاب جامع لمختارات كلامه ﷺ البليغ، فكان ذلك باعثاً إلى ابتدار الرضيّ إلى رصد كتاب يجمع فيه ما اختاره من بليغ كلام أمير المؤمنين ﷺ، «علماً أنّ ذلك يتضمّن من عجائب البلاغة و غرائب الفصاحة و جواهر الكلم العربية و ثواب الكلم الدينية و الدنيوية، ما لا يوجد مجتمعاً في كلام، و لا مجموع الأطراف في كتاب»^٢.

و يعلّل الرضيّ أهميّة الأمر بقوله: «إذ كان أمير المؤمنين ﷺ مشرع الفصاحة و موردها، و منشأ البلاغة و مولدها، و منه ﷺ ظهر مكنونها، و عنه أخذت قوانينها، و على أمثلته هذا كلّ قائل خطيب، و بكلامه استعان كلّ واعظ بليغ، و مع ذلك فقد سبق و قصروا، و تقدّم و تأخروا؛ لأنّ كلامه ﷺ الكلام الذي عليه مسحة من العلم الإلهي، و فيه عبقة من الكلام النبوي»^٣.

فقد جاء الرضيّ باختيارات ارتضاها على وفق ما اختطّه لكتابه، و لم يسع لجمع كلام أمير المؤمنين ﷺ الواقع إليه، فلم يكن من وكده استيعاب كلامه ﷺ، بل اختيار ما يتطابق مع أسسه التي اختطّها لتكون نهجاً للبلاغة، و في ذلك يقول: «و لا أدعي أنني أحيط بأقطار جميع كلامه ﷺ، حتّى لا يشذّ عنيّ منه شاذّ، و لا يندّ ناد، بل لا أبعد أن يكون القاصر عنيّ فوق الواقع إليّ، و الحاصل في ربقتي دون الخارج من يدي، و ما عليّ إلّا بذل الجهد»^٤.

١. انظر: دراسة حول نهج البلاغة، الجلال، ص ٢١٤-٢١٥، فقد ذكر على عجلة عشرة كتب استخرجها من رجال النجاشي، و فهرست الطوسي؛ و استناد نهج البلاغة، امتياز عليخان العرشي، ص ٧٩-٨٣، إذ أوصل العدد إلى ٢١ كتاباً جلّها قبل الشريف الرضيّ.

٢. نهج البلاغة، شرح محمّد عبده، ج ١، ص ١١.

٣. نفس المصدر.

٤. نفس المصدر، ص ١٣.

ثانياً: المنهج

(أ) سمة العصر

سمة العصر هي ذلك الأسلوب المنهجي الفني في التأليف الذي امتد من القرن الثاني الهجري حتى القرون التي تلت في طبيعة الجمع و التبويب القائمة على الاختيارات و الانتقاة الفنية أو الموضوعية، بدءاً باختيارات المفضل الضبي (ت ١٦٤هـ) التي أسماها المفضليات، و اختيارات الأصمعي (ت ٢١٦هـ) التي أطلق عليها الأصمعيات، و ما اختاره الأخفش الأصغر (ت ٣١٥هـ) من المفضليات و الأصمعيات فوضعها في كتاب أسماء الاختيارين، و كذلك اختيارات ابن الشجري (ت ٥٤٢هـ)، و كتب الحماسة، كحماسة أبي تمام (ت ٢٣١هـ) و حماسة البحري (ت ٢٨٤هـ)، التي عمد مؤلفوها إلى اختيار مجموعات فنية شعرية لشعراء ينتقون على وفق سمات يعلن صاحب المصنّف عنها في مقدّمته أو لا يعلن. و قد كانت تلك سمة طبع كثر من المصنّفات الأدبية التي سادت عصور النقد و التأليف.

و لا ريب في أنّ الشريف الرضي قد تأثر بأسلوب عصره في طلبه لأسلوب الاختيارات، فجاءت مؤلفاته على هذا الأسلوب، و لكن عبقرية الرضي تكمن في الكيفية التي أفاد بها من أسلوب عصره، فقد صرفها إلى وجهة أخرى جدّ نافعة في رقي الكلام العربي، فانتقل بها من سلم الأدب العربي و جمع القصائد العربية القديمة، إلى مدارج الإعجاز بنسبه المتفاوتة بين الكلام الإلهي و كلام النبي ﷺ و ابن عمّه علي بن أبي طالب رضي الله عنه. فكان أن طلع علينا بكتب أثرت الكلام العربي و ميّزته و أغنته، و كانت الاختيارات سمتها و طابعها، و هي:

أولاً: تلخيص البيان.

ثانياً: المجازات النبوية.

ثالثاً: نهج البلاغة.

إن الناظر المتفحص في هذه الكنوز يستطيع أن يستشف روح العصر فيها، و عظمة همة مؤلفها في تمكّنه من ليّ عنق العصر و إذابة ذوقه في وضع هذه المصنّفات و خدمتها بالشكل و المضمون الّلافت الذي ظهرت عليه، بأسلوب مبتكر و جديد في الكشف عن البيان القرآني و النبوي و العلوي، و هو و إن كان في الأوّل و الثاني منها بلاغياً كاشفاً عن جماليات البيان العربي فيهما، إلّا أنّه في نهج البلاغة كان جامعاً مختاراً لكلام علي عليه السلام، كما صرّح هو بذلك من غير أن يتخلّى عن بيانه في كثير من الوقفات و التعليقات.

و أحسب أنّ الرضيّ كان يمكن أن يكون بيانياً صرفاً في كتابه نهج البلاغة، ينصرف فيه إلى ذات النهج الذي اعتمده من الوقوف و التحليل البلاغي و الكشف عن خبنيات المعاني في كتابيه الجليلين تلخيص البيان و المجازات النبوية، لولا أنّه وجد نفسه في حاجة ماسّة إلى لملمة ما تناثر من كلام الإمام علي عليه السلام و العمل على تبويبه و تنظيمه على وفق الأقسام الثلاثة التي نشر فيها الكلام العلوي، و لاريب في أنّ ذلك جهد كبير شغله عن النظر المتأنّي و الوقفة الطويلة، و إن كنّا لا نعدم بعض تعليقاته كما مرّ معنا في البحث.

ب) تقسيم الكتاب

قسّم الرضيّ عليه السلام كتابه على ثلاثة أقسام عدّها الأقطاب التي يدور عليها كلام أمير المؤمنين عليه السلام، و رتبها على النحو الآتي:

١ - الخطب و الأوامر.

٢ - الكتب و الرسائل.

٣ - الحكم و المواعظ.

و ابتدأ «باختيار محاسن الخطب، ثمّ محاسن الكتب، ثمّ محاسن الحكم و

الأدب، مفرداً لكل صنف من ذلك باباً^١، ثم أفرد أوراقاً بيضاء نهاية كل باب من الأبواب الثلاثة؛ لاستدراك ما عساه أن يشدّ عنه حين البدء بالجمع، ويقع إليه بعد انتهائه من جمعه^٢.

و قد بان ذلك بوضوح في نهاية الباب الثالث بعد ذكر الحكمة رقم (٤٤١)، و هي: «رُبّ مفتونٍ بحُسن القول فيه»؛ إذ جاء بعدها قول الرضي كما في بعض النسخ الخطيّة: «و هذا حين انتهاء الغاية بنا إلى قطع المختار من كلام أمير المؤمنين صلوات الله عليه، حامدين لله سبحانه على ما مَنّ به من توفيقنا لضمّ ما انتشر من أطرافه و تقريب ما بعد من أقطاره، و مقرّرين العزم كما شرطنا أولاً على تفضيل أوراق من البياض في آخر كلّ باب من الأبواب لاقتناص الشارد و استلحاق الوارد، و ما عساه يظهر لنا بعد الغموض و يقع إلينا بعد الشذوذ»^٣.

و جاءت بعد هذا الختام سبع عشرة حكمة صدرت بالكلام الآتي: «زيادة من نسخة كُتبت على عهد المصنّف»^٤، و نحوه^٥، ممّا يدلّ على وفاء الرضي بما اشترط على نفسه.

و قد كان ضمن منهجه في تقسيم الكتاب أمران مهمّان، هما: النسبة إلى أليق الأبواب، و عدم قصد التتالي و النسق.

١- النسبة إلى أليق الأبواب؛ و هو منهج التزم به فيما يجيء من كلام

١. نفس المصدر، ص ١٢.

٢. انظر: نفس المصدر.

٣. نهج البلاغة، تحقيق: قيس العطّار، ص ٧٢٤، و انظر الهامش ١٠ من الصفحة نفسها لبيان أنّ النصّ المنقول يوجد في بعض النسخ بعد الحكمة رقم ٤٤١.

٤. نفس المصدر، ص ٧٢٥.

٥. انظر نفس المصدر، الهامش ١؛ نهج البلاغة، تحقيق: فارس تبريزيان، ص ٦٩٩ الهامش ٨؛ نهج البلاغة، شرح محمّد عبده، ج ٤، ص ١٠٦.

أمير المؤمنين عليه السلام خارجاً عن الأبواب التي اختطها لكتابه، وقد عبّر عن ذلك بقوله: «وإذا جاء شيء من كلامه عليه السلام الخارج في أثناء حوار أو جواب سؤال أو غرض آخر من الأغراض - في غير الأنحاء التي ذكرتها وقررت القاعدة عليها - نسبته إلى أليق الأبواب به وشدّها ملامحة لغرضه»^١.

وقد جاء ذلك في غير موضع من الكتاب وفي أبوابه الثلاثة، منها ما جاء في باب الخطب والأوامر مجيباً بعض أصحابه بعد معركة الجمل حين قال له: «وددت أن أخي فلاناً كان شاهداً ليرى ما نصرك الله به على أعدائك، فقال له عليه السلام: أهوى أخيك معنا؟ قال: نعم. قال: فقد شهدنا، ولقد شهدنا في عسكرنا هذا قوم في أصلاب الرجال وأرحام النساء، سيرعف بهم الزمان ويقوى بهم الإيمان»^٢. وهذا الكلام لا يدخل في باب الخطب والأوامر، ولكنه لما كان شبيهاً به إذ لم يكن لائقاً بباب الكتب والرسائل ولا باب الحكم والمواعظ، كان الأليق أن يلحق بموضعه الذي ألحقه به من هذا الباب^٣.

٢ - عدم قصد التتالي والنسق؛ لم يقصد الرضي فيما اختاره من كلام أمير المؤمنين عليه السلام أن يأتي به كاملاً، ولعل ذلك كان أقل ما أورده في كتابه؛ لأنّ همّه كان منصباً على التقاط محاسن ما نُقل من كلام الإمام عليه السلام، فلم يُعبر اهتماماً لتتابع الكلام المنقول ووحدة السياق فيه، فكان يتنقل بين مطلب وآخر، وقد ذكر ذلك في مقدّمة كتابه بقوله: «و ربّما جاء ما اختاره من ذلك فصول غير متّسقة، ومحاسن

١. نهج البلاغة، شرح محمّد عبده، ج ١، ص ١٢.

٢. نفس المصدر، ص ٤٤.

٣. انظر على سبيل المثال: نفس المصدر، ج ١، ص ٤٦، ٥٦، ٩١ و ١٠٥، ج ٢، ص ١٩٧، وغيرها، وفي باب الكتب والرسائل، ج ٣، ص ١٢ - ١٤، ٢٦ - ٢٧، ٧٦ - ٧٨، ١٣٤ - ١٣٥، وفي باب الحكم صدره بقوله: «و يدخل في ذلك المختار من أجوبة مسائله والكلام القصير الخارج في سائر أغراضه»، ج ٤، ص ٣.

كلم غير منتظمة؛ لأنني أورد النكت واللمع ولا أقصد التتالي والنسق.^١
و تكفي نظرة سريعة على متن الكتاب لبيان التزام المؤلف بما خطه لنفسه.

(ج) نسبة الأقوال المتنازع عليها إلى أصحابها

نقل الرضي في كتابه أقوالاً تُنسب للإمام علي عليه السلام و لغيره من أرباب القول، ولا سيما ابن عمه رسول الله صلى الله عليه وآله؛ إذ كانا يصدران من مشكاة واحدة، و يجريان في قناة حافلة، أو كما يقول الرضي نفسه أن «مستقاهما من قليب، و مفرغهما من ذنوب»،^٢ فقد ذكر بعد الحكمة «العين و كاء السه» التي تردّد بينهما (صلوات الله عليهما و آلهما): «و هذا القول في الأشهر الأظهر من كلام النبي صلى الله عليه وآله، و قد رواه قوم لأمر المؤمنين عليه السلام، و ذكر ذلك المبرّد في كتاب المقتضب في باب اللفظ بالحروف. و قد تكلمنا على هذه الاستعارة في كتابنا الموسوم بـ مجازات الآثار النبوية».^٣

و يبدو الرضي في كلامه ميّالاً لنسبة الكلام إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، في حين يميل إلى عكس ذلك في موضع آخر، و يقوّي نسبة الحكمة «اخْبُرْ تَقْلِهِ» إلى الإمام بقوله: «و من الناس من يروي هذا للرسول صلى الله عليه وآله، و ممّا يقوي أنّه من كلام أمير المؤمنين عليه السلام ما حكاه ثعلب عن ابن الأعرابي: قال المأمون: لولا أن علياً عليه السلام قال: «اخْبُرْ تَقْلِهِ» لقلت أنا: أَقْلِهِ تَخْبِر».^٤

و يبدو من طريقة تعليقه على الحكمتين الميل الواضح إلى نسبة الأولى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله؛ إذ بدأها بـ «الأشهر الأظهر»، في حين بدأ الثانية بـ «و من الناس من

١. نفس المصدر، ج ١، ص ١٢.

٢. نفس المصدر، ج ٤، ص ٥٣.

٣. نفس المصدر، ص ١٠٧.

٤. نفس المصدر، ص ١٠١.

يروى هذا...» ممهّداً لتقوية نسبتها إلى الإمام عليه السلام، مع دقته في النقل عن علمين من علماء العربية هما ثعلب والمبرّد.

و حين يُنسب كلام الإمام لغير النبي صلى الله عليه وآله، يرّد الرضّي بكلام واضح و منطوق فصل؛ ليكشف عن نسبة الكلام إلى صاحبه الحقّ من غير تردّد، ولا سيّما حين يكون من يُنسب إليه الكلام ليس ممّن يُؤثر عنه ذلك، فقد علّق بعد إirاده خطبة يصف الإمام عليه السلام فيها زمانه بالجور و يقسّم الناس خمسة أصناف، و يزهد بالدنيا^١، بقوله: «هذه الخطبة ربّما ينسبها من لا علم له إلى معاوية، و هي من كلام أمير المؤمنين عليه السلام الذي لا يشكّ فيه، و أين الذهب من الرغام و العذب من الأجاج! و قد دلّ على ذلك الدليل الخريّت، و نقده الناقد البصير عمرو بن بحر الجاحظ، فإنّه ذكر هذه الخطبة في كتابه البيان و التبيين»^٢، و ذكر ما ردّ به الجاحظ على من نسبها إلى معاوية^٣.

و مرّة أخرى يستدلّ الرضّي بأحد أعلام العربية لدعم رأيه، و نسبة الكلام الذي يورده إلى صاحبه؛ ليكشف عن منهج واضح في ذلك قوامه حسّه النقدي و ما نقله عن أثبات العلماء.

و قد يورد النسبة إلى غير الإمام عليه السلام غفلاً عن الدعم أو الردّ، ممّا يدلّ على عدم قناعته بالأمر، على نحو ما جاء بعد إirاده الحكمة: «القناعة مالٌ لا ينفد» من قوله: «و قد روى بعضهم هذا الكلام لرسول الله صلى الله عليه وآله»^٤، و قد ضعّف سند الحديث إلى

١. انظر: نفس المصدر، ج ١، ص ٧٧-٧٩.

٢. نفس المصدر، ص ٧٩-٨٠.

٣. انظر: البيان و التبيين، الجاحظ، ج ٢، ص ٦١، في تعليق الجاحظ على الخطبة، و الخطبة في ص ٥٩-٦١ من نفس المجلّد.

٤. انظر: نهج البلاغة، شرح محمّد عبده، ج ٤، ص ١٠٩.

النبي ﷺ غير واحد من علماء الرجال^١، وهو ما يكشف عن عدم إسناد الرضوي نسبة الحديث إلى غير أمير المؤمنين ﷺ على نحو ما رأيناه في منهجه حين تردّد النسبة بين الإمام وغيره.

المبحث الثاني: أسس الاختيارات

بنى الشريف الرضي كتابه الذي وسمه بنهج البلاغة على جملة من الأسس، بعضها موضوعي وبعضها الآخر فني لاختياراته المختلفة من كلام الإمام علي عليه السلام، وهي أسس بعضها أعلن عنها وكثير منها لم يعلن عنها، ولكن يمكن استشفافها واستجلاؤها بالوقفة المتأنية لهذا الكتاب العظيم وإدامة النظر فيه، ويمكن حصرها على النحو الآتي:

أولاً: الأسس الموضوعية

(أ) التوحيد

الناظر المتدبّر لنهج البلاغة والكيفية التي جُمع بها، يدرك انحصار المضامين المختلفة بثلاثة محاور تصدر عن رؤية كونية شاملة تمثل خلاصة فكر الإمام علي عليه السلام^٢، وهي: المحور الأول: الله تعالى، والمحور الثاني: الإنسان، والمحور الثالث: العالم.

وعلى الرغم من أنّ الشريف الرضي قَسَم الكتاب ثلاثة أقسام بغية حصر فنون كلام الإمام، هي: القسم الأول: الخطب، والقسم الثاني: الرسائل، والقسم الثالث: الحكم أو قصار الكلم. إلّا أنّ المضامين الثلاثة لفكر الإمام بادية للعيان، تتوزّع

١. انظر: ضعفاء العقيلي، ج ٢، ص ٢٣٣؛ مجمع الزوائد الهيثمي، ج ١٠، ص ٢٥٦، ونسب العجلوني في كشف الخفاء (ج ٢، ص ١٠٢) إلى الذهبي قوله: «وإسناده واه».

٢. انظر: المعقول والأمعقول، زكي نجيب محمود، ص ٣٠.

تفاصيل كلامه مهما تنوع الحدث أو استجدّ، فالمحور الأول تتوزّعه خطب الوحداية و وصف الذات الإلهية و التمجيد بحمده تعالى و الدعاء له سبحانه، و هي خطب تأخذ حيزاً كبيراً من القسم الأول الذي يمثل نصف تراث الإمام المجموع في الكتاب.

و خطب الوحداية في نهج البلاغة تعدّ من مفاخر العقلية العربية و الكلام الفصيح بشكل عامّ، و إحدى كرامات الإمام علي - بوجه خاصّ - في التمثيل الإلهي للنبوّة و القرآن الكريم من حيث الشكل و المضمون، في وقت اندهاش الثقافة العربية و ذولها بالمعاني الجديدة التي جاء بها القرآن الكريم، تلك الجدة التي حالت دون ظهور مبدعين مثل النبي محمّد صلى الله عليه و آله و ابن عمّه علي عليه السلام، يستطيعون تأدية هذه المعاني تأدية فنية تبين عن أثر حقيقي مبكر للتعبير القرآني في اللسان العربي و فنونه البيانية.

فخطب التوحيد في نهج البلاغة غاية في ذروة الفصاحة على الرغم من جدة معانيها، قال الشهيد المطهري: «و لعلنا نستطيع أن نعدّ البحوث التوحيدية في نهج البلاغة من أعجب بحوث هذا الكتاب، فإنّها - بدون مبالغة و مع الالتفات إلى الشرائط الزمانية و المكانية للصدور - تقرب من حدود الإعجاز^١، نحو قوله عليه السلام: «ما وحده من كيفه، و لا حقيقته أصاب من مثله، و لا إياه عنى من شبهه، و لا صمده من أشار إليه و توهمه، كلّ معروف بنفسه مصنوع، و كلّ قائم في سواه معلول، فاعل لا باضطراب آله، مقدّر لا بجول فكرة، غني لا باستفادة، لا تصحبه الأوقات و لا ترفده الأدوات، سبق الأوقات كونه، و العدم وجوده و الابتداء أزله بتشعيره المشاعر عُرِف أن لا مشعر له، و بمُضاداته بين الأمور عُرِف أن لا ضد له،

١. في رحاب نهج البلاغة، مرتضى المطهري، ص ٣٥.

و بمقارنته بين الأشياء عُرِفَ أن لا قرين له، ضَادَّ التَّوَرَّ بِالظَّلْمَةِ وَ الْوُضُوحَ بِالْبَهْمَةِ، وَ الْجُمُودَ بِالْبَلَلِ وَ الْحَرُورَ بِالصَّرَدِ مُؤَلَّفٌ بَيْنَ مَتَعَادِيَاتِهَا مَقَارُنٌ بَيْنَ مَتَبَايِنَاتِهَا، مَقَرَّبٌ بَيْنَ مَتَبَاعِدَاتِهَا مَفْرُقٌ بَيْنَ مَتَدَانِيَّاتِهَا، لَا يُشْمَلُ بِحَدٍّ وَلَا يُحَسَّبُ بَعْدٌ، وَإِنَّمَا تَحَدُّ الْأَدَوَاتُ أَنْفُسَهَا، وَ تُشِيرُ الْأَلَاتُ إِلَى نَظَائِرِهَا...»^١

و لا يملك أحد الجراءة - مستثنين رسول الله ﷺ طبعاً - على ذكر الذات المقدسة وصفاتها بهذه الدقة غير علي بن أبي طالب عليه السلام، بل ليست لأحد هذه المعرفة بالله تعالى سواه، و كل ذلك للتنشئة الخاصة التي وهبها في حضن النبوة و القرآن، و هو القائل: «و الله ما أسمعهم الرسول شيئاً، إلّا و ها أنا ذا اليوم مُسْمِعُكُمْوه»^٢.

و قد بيّن الرضوي ذلك في آخر خطبة الكتاب بقوله: «و يمضي في أثنائه من الكلام في التوحيد و العدل، و تنزيه الله سبحانه عن شبه الخلق، ما هو بلال كل غلّة، و جلاء كل شبهة»^٣.

(ب) أهل البيت

كان الإخلاص للعقيدة و الولاء المحض لأمر المؤمنين عليه السلام، من أهم ما أبعد الشريف الرضي عن المداينة على حساب الحقيقة و الموضوعية وقت جمعه لما تناثر من كلام علي عليه السلام، و ما أغفله التاريخ أو ما حاولت السلطة تحريفه، ففي نهج البلاغة السيرة الصحيحة غير المحرّفة للرسول الأعظم و ما صنعت قريش معه، و فيه تبيان لعلاقة الإمام علي عليه السلام بأبن عمّه عليه السلام، و فيه أيضاً حديث عن السقيفة و اغتصاب الخلافة، و تفاصيل حرب الناكثين في حرب الجمل و الأحداث

١. نهج البلاغة، ج ٢، ص ١٢٠ - ١٢١.

٢. نفس المصدر، ج ١، ص ١٥٧.

٣. نفس المصدر، ص ١٣.

المريعة في البصرة، وفيه تصوير حال المارقين في حرب صفين، وبيان مآل القاسطين في حرب النهروان، وفيه كثير من أحاديث النبي ﷺ في فضل علي عليه السلام التي اجتهد الحكّام في تحريفها أو إخفائها أو ادّعائها لغيره عليه السلام، وفيه تسجيل لكراماته في استشفافه المستقبل بما حدّثه به ابن عمّه العظيم عليه الصلاة والسلام، وما حدّر من فتن مختلفة عبر الأزمان التي تحقّق بعضها وبعضها ممّا لم يتحقّق بعد، كما في البشارة بظهور المهدي عليه السلام وما يسبق ظهوره من فتن وظلم. وممّا ذكر به أهل البيت بما هم أهله قوله عليه السلام: «فأين يُتاه بكم؟ بل كيف تعمهون و بينكم عترة نبيكم؟ وهم أئمة الحقّ، وأعلام الدين، وألسنة الصدق. فأنزلوهم بأحسن منازل القرآن، و ردّوهم وروود الهيم العطاش».^١

وقوله عليه السلام في موضع آخر: «ألا أنّ مثل آل محمّد ﷺ كمثّل نجوم السماء، إذا خوى نجم طلع نجم، فكأنّكم قد تكاملت من الله فيكم الصنائع، و أراكم ما كنتم تأملون».^٢

ج) العقائد الآخر

يصحّ أن يقال عن نهج البلاغة أنّه بيان لعقائد الإسلام، جمع فيه الرضيّ ما وعاه أمير المؤمنين عليه السلام عن القرآن العظيم والنبي الكريم ﷺ، وما تفتّت به عبقرته من شرح لهذه العقائد وتفصيل لها، فقد حوى الكتاب من صفات الربوبية ما خلا التوحيد جملة وافية، وجاء فيه كلام عن النبوة العامة وذكر الأنبياء الماضين (صلوات الله عليهم)، وعن القرآن، والإمامة، والحياة والموت، والقيامة، والجنّة والنار، والقضاء والقدر، والملائكة؛ وغيرها ممّا لا يسع المجال للاستشهاد عليه

١. نفس المصدر، ص ١٥٤.

٢. نفس المصدر، ص ١٩٤.

بذكر الأمثلة كثرةً وتنوعاً، والمطالع ل نهج البلاغة يلحظ ذلك في أبواب الكتاب جميعاً.

وسأذكر أمثلة يسيرة تشير إلى المطلوب، منها قوله ﷺ في الحديث عن الإسلام: «لأنسبَ الإسلام نسبةً لم ينسبها أحدٌ قبلي: الإسلام هو التسليم، و التسليم هو اليقين، و اليقين هو التصديق، و التصديق هو الإقرار، و الإقرار هو الأداء، و الأداء هو العمل الصالح»^١.

إن هذه الأوصاف التي وصف بها الإمام ﷺ الإسلام يريد بها الإسلام حقيقة بما هو اعتقاد ينتج عن سلوك، و به يكون «المسلم من سلم الناس من لسانه و يده»^٢، و هو لا يتعارض مع ما ورد في الأثر من أن الإسلام يدور مدار الشهادتين و بهما يُحقن مال المرء و دمه^٣؛ لأنه هنا ناظر إلى شمول أحكام الإسلام لمن ينطق الشهادتين و لو لم يؤمن بها حقيقةً، كحال المنافقين، أمّا نص الإمام فناظر إلى حقيقة الإسلام.

وقوله ﷺ في الكفر: «و الكفر على أربع دعائم: على التعمق، و التنازع، و الزيف، و الشقاق، فمن تعمق لم ينب إلى الحق. و من كثر نزاعه بالجهل دام عماه عن الحق، و من زاغ ساءت عنده الحسنة و حسنت عنده السيئة و سكر سكر الضلالة، و من شاق و عرت عليه طرقة، و أعضل عليه أمره، و ضاق عليه مخرجه»^٤، و هذا النص متمم للنص السابق عن الإسلام الذي هو التسليم و التصديق و الإقرار، و

١. نفس المصدر، ج ٤، ص ١٦٥.

٢. مسند الرضا، داود بن سليمان الغازي، ص ٦٥؛ مسند أحمد بن حنبل، ج ٢، ص ٢٢٤، و الحديث لرسول الله ﷺ.

٣. انظر: بحار الأنوار، ج ٢٣، ص ٩٦.

٤. نهج البلاغة، ج ٤، ص ١٤٥.

التي لا تكون إلا عن عقل ووعي، أما التعمق و التنازع و الزيف و الشقاق، فجماعها الجهل و الغفلة و سوء الظن.

و قوله ﷺ في وصف الملائكة: «من ملائكة أسكتهم سمواتك، و رفعتهم عن أرضك، هم أعلم خلقك بك، و أخوفهم لك، و أقربهم منك، لم يُسكنوا الأصلاب، و لم يُضْمَنُوا الأرحام، و لم يُخلَقُوا من ماء مهين، و لم يشعبهم رب المنون، و إنهم - على مكانهم منك، و منزلتهم عندك، و استجماع أهوائهم فيك، و كثرة طاعتهم لك، و قلة غفلتهم عن أمرك - لو عاينوا كنه ما خفى عليهم منك لحَقَرُوا أعمالهم، و لزرُوا على أنفسهم، و لعرفُوا أنهم لم يعبدوك حقَّ عبادتك، و لم يطيعوك حقَّ طاعتك»^١.

و قوله ﷺ في وصف القرآن: «أنزل عليه القرآن نوراً لا تُطفأ مصابيحُه، و سراجاً لا يخبو توقده، و بحراً لا يُدرك قعره... فهو معدن الإيمان و بحبوحته، و ينباع العلم و بحوره، و رياض العدل و غدرانه، و أثافي الإسلام و بنيانه، و أودية الحق و غيطانه، و بحر لا ينزفه المستنزفون، و عيون لا ينضبها الماتحون، و مناهل لا يغيضها الواردون... جعله الله رياءً لعطش العلماء، و ربيعاً لقلوب الفقهاء، و محاج لطرق الصلحاء... و علماً لمن وعى، و حديثاً لمن روى، و حكماً لمن قضى»^٢.

و قوله في الجهاد: «و الجهاد على أربع شعب: على الأمر بالمعروف، و النهي عن المنكر، و الصدق في المواطن، و شتآن الفاسقين؛ فمن أمر بالمعروف شدَّ ظهور المؤمنين، و من نهى عن المنكر أرغم أنوف الكافرين، و من صدق في

١. نفس المصدر، ج ١، ص ٢١٠.

٢. نفس المصدر، ج ٢، ص ١٧٧.

المواطن قضى ما عليه، و من شئى الفاسقين و غضب لله، غضب الله له و أرضاه يوم القيامة»^١.

و منها قوله في ذكر يوم القيامة: «ذلك يوم يجمع الله فيه الأولين و الآخرين لنقاش الحساب و جزاء الأعمال، خضوعاً قياماً»^٢.

و قد تكفلت الكتب التي صنفت نهج البلاغة موضوعياً بذكر ما ورد في النهج من عقائد و مواضعها من الخطب و الرسائل و الحكم^٣.

(د) تنوع المضامين

حفل نهج البلاغة بألوان من العلوم و المعارف و الخبرات، و قد مرّ بنا فيما مضى حديث عن المحور الأول من المحاور الثلاثة التي دار عليها كلام أمير المؤمنين عليه السلام، و هو التوحيد، و بقي محوران مهمّان هما: الإنسان، و العالم، فقد جاء عنهما كثير ممّا جمعه الرضويّ من كلام جدّه الإمام عليه السلام.

فالمحور الثاني (الإنسان) مثله جملة عريضة من الموضوعات العلمية، من مثل أصل خلقه و ضعفه و علاقته بالله تعالى، نحو قوله: «أم هذا الذي أنشأه في ظلمات الأرحام و شُغف الأستار، نطفة دهاقاً و علقة محاقاً، و جنيئاً و راضعاً و وليداً و يافعاً، ثمّ منحه قلباً حافظاً و لساناً لافظاً و بصرأً لاحظاً؛ ليفهم معتبراً و يقصّر مزدجراً، حتّى إذا قام اعتداله و استوى مثاله، نفّر مستكبراً و خبط سادراً ماتحاً في غرب هواه، كادحاً سعيأً لدنياه في لذات طربه و بدوات أربه»^٤. و في هذا الكلام من دقيق المعاني ما لا يخفى، من تضمّنه للأطوار المتتابعة

١. نهج البلاغة، ج ٤، ص ١٤٣.

٢. نفس المصدر، ج ١، ص ١٩٥.

٣. انظر: تصنيف نهج البلاغة، لبیب بیضون؛ المعجم الموضوعي لنهج البلاغة، أويس كريم محمد.

٤. نهج البلاغة، ج ١، ص ١٤٣-١٤٤.

لخلق الإنسان بدءاً من الحاضنة و هي الأرحام، فطور النطفة ثم العلقه، و انتهاءً بتكوين الجنين.

و مثل تجلية كلام الإمام عما يعتري الإنسان من حالات نفسية خفية يصعب كشفها بطريق اللغة على غير الإمام عليه السلام، كالخوف و الجبن و التملق و الغضب و خلط الحق بالباطل و النفاق و القلق، نحو قوله في وصف الجبن: «إذا دعوتكم إلى جهاد عدوكم دارت أعينكم، كأنكم من الموت في غمرة، و من الذهول في سكرة»^١. و ما جاء من وصفه لحال المحتضر و ندامته.^٢

و قوله في صفة المتملق المنافق حين مدحه رجل و كان متهماً له في نفسه: «أنا دون ما تقول و فوق ما في نفسك»^٣. و مثل قوله مصوراً تمكن هيئته من النفوس، و قد سئل: بِمَ غلبت الأقران؟ فقال: «ما لقيت رجلاً إلا أعانني على نفسه»^٤. و قد تضمن هذا المحور أيضاً خبرته في إدارة البلاد و صلاح أهلها، و ما عهدته إلى مالك الأشر إلا المثال الأمثل لخبرة عميقة واضحة تأخذ بجانب الحزم في إدارة الدولة، و الحنو على أهلها الذين يمثلون الرعية التي يسأل عنها الحاكم أمام الله و من ولّاه.^٥

و من بديع ما يذكر هنا تمكن التعبير العلوي من الانطلاق من أسر التجربة الشخصية إلى تعميم أفتقها، فالتجارب الشخصية التي مرّ بها الإمام عليه السلام انصهرت في عوالم هذه المحاور بحيث استطاع أن ينقلها من الموقف الشخصي في الأداء

١. نفس المصدر، ص ٨٢.

٢. انظر: نفس المصدر، ص ٢١٢-٢١٣.

٣. البيان و التبيين، الجاحظ، ج ٢، ص ٧٧؛ عيون الأخبار، ابن قتيبة، ج ١، ص ٢٧٦.

٤. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ١٩، ص ٢٢٦.

٥. انظر: نهج البلاغة، ج ٣، ص ٨٢-١١١.

إلى أفق عام أرحب في الشمولية، وأن يقدّمها زاداً للإنسانية يمكن أن تستقي منه عبر مختلف عصورها، ولعلّ هذا بعض ما يفسّر سرّ الحياة في نهج البلاغة و سيرورته في الآفاق، فليس لأمر المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام موقف ضيقٍ منظورٍ على تجربة محدودة تموت بموت صاحبها، بل كلّ تجاربه الشخصية منطلقة من المفهوم القرآني للحياة والإنسان وارتباطه بخالقه، ومن هنا نجد تجاربه ممّا تتواكب معه مفاهيم الإنسانية بمختلف توجّعاتها و انتماءاتها؛ لأنّها ببساطة مستقاة من المعين القرآني الذي يكتنف الإنسان في الدنيا والآخرة.^١

أمّا موضوعات المحور الثالث فتشمل مضامين غاية في الجدّة، مثل خلق السموات والأجرام الفلكية الأخرى، و مثل خلق الأرض والجبال والبحار، و وقفاته التفصيلية في خلق الحيوان، كالنملة والخفّاش والطاووس. نحو قوله في صفة النملة: «... أنظروا إلى النملة في صغر جثّتها ولطافة هيئتها، لا تُكاد تنال بلحظ البصر ولا بمستدرك الفكر، كيف دبّت على أرضها، و صُبّت على رزقها، تنقل الحَبّة إلى جحرها، و تُعدّها في مستقرّها، تجمع في حرّها لبردها، و في ورودها لصدرها...»^٢.

و قوله في بديع خلقه الخفّاش: «... و من لطائف صنعته و عجائب خلقته ما أرانا من غوامض الحكمة في هذه الخفافيش، التي يقبضها الضياء الباسط لكل شيء، و يبسطها الظلام القابض لكل حي... فسبحان مَنْ جعل الليل لها نهاراً و معاشاً، و النهار سكناً و قراراً، و جعل لها أجنحةً من لحمها تعرج بها عند الحاجة إلى الطيران، كأنّها شظايا الآذان، غير ذوات ريش و لا قصب، إلّا

١. انظر: الأثر القرآني في نهج البلاغة، عباس الفحام، ص ٢٨٤-٢٨٥.

٢. نهج البلاغة، ج ٢، ص ١١٦.

أَنَّكَ تَرَى مَوَاضِعَ الْعُرُوقِ بَيِّنَةً أَعْلَامًا. لَهَا جَنَاحَانِ لَمَّا يَرِقًا فَيَنْشَقُّا، وَ لَمْ يَغْلُظَا فَيُثْقَلَا، تَطِيرُ وَ وَلَدَهَا لَاصِقٌ بِهَا لَاجِئٌ إِلَيْهَا، يَقَعُ إِذَا وَقَعَتْ وَ يَرْتَفِعُ إِذَا ارْتَفَعَتْ، لَا يَفَارِقُهَا حَتَّى تَسْتَدَّ أَرْكَانَهُ وَ يَحْمِلُهُ لِلنَّهْوِضِ جَنَاحَهُ وَ يَعْرِفُ مَذَاهِبَ عَيْشِهِ وَ مَصَالِحَ نَفْسِهِ...»^١.

وَ قَوْلُهُ فِي خَلْقِ الطَّائِفِ: «وَ مِنْ أَعْجَبِهَا خَلْقُ الطَّائِفِ، الَّذِي أَقَامَهُ فِي أَحْكَمِ تَعْدِيلٍ، وَ نَصَدَّ أَلْوَانَهُ فِي أَحْسَنِ تَنْضِيدٍ، بِجَنَاحٍ أَشْرَجَ قَصْبَهُ، وَ ذَنْبٍ أَطَالَ مَسْحَبَهُ، إِذَا دَرَجَ إِلَى الْأُنْثَى نَشْرَهُ مِنْ طَيْهِ، وَ سَمَا بِهِ مَطْلًا عَلَى رَأْسِهِ، كَأَنَّهُ قِلْعٌ دَارِيٌّ عَنَجَهُ نَوْتِيَّهِ، يَخْتَالُ بِأَلْوَانِهِ وَ يَمِيسُ بِزَيْفَانِهِ، يَفْضِي كَإِفْضَاءِ الدِّيَكَةِ، وَ يُؤَرُّ بِمَلَاقِحَةٍ أَرَّ الْفَحُولِ الْمُغْتَلَمَةِ فِي الضَّرَابِ، أُحِيلُكَ مِنْ ذَلِكَ عَلَى مَعَايِنَةٍ، لَا كَمَنْ يُحِيلُ عَلَى ضَعِيفٍ إِسْنَادُهُ»^٢.

فَتَنَوُّعُ الْمَوْضُوعَاتِ - إِذَنْ - أَسَاسٌ آخَرُ اعْتَمَدَهُ الشَّرِيفُ الرُّضَيُّ فِي جَمْعِ كَلَامِ الْإِمَامِ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ تَبْوِيهِهِ، وَ قَدْ أَشَارَ إِلَى ذَلِكَ فِي كِتَابِهِ حَقَائِقُ التَّأْوِيلِ، بِقَوْلِهِ مُتَحَدِّثًا عَنْ نَهْجِ الْبَلَاغَةِ: «وَ جَعَلْنَاهُ يَشْتَمِلُ عَلَى مَخْتَارِ جَمِيعِ الْوَاقِعِ إِلَيْنَا مِنْ كَلَامِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي جَمِيعِ الْأَنْحَاءِ وَ الْأَغْرَاضِ، وَ الْأَجْنَاسِ وَ الْأَنْوَاعِ: مِنْ خُطْبٍ وَ كُتُبٍ وَ مَوَاعِظٍ وَ حُكْمٍ»^٣، فَالْأَنْحَاءُ وَ الْأَغْرَاضُ أَرَادَ بِهَا تَنَوُّعَ الْمَضَامِينِ، وَ لَمْ يَبَيِّنْهَا لِكَثْرَتِهَا فِي كِتَابِهِ، عَلَى عَكْسِ الْأَجْنَاسِ وَ الْأَنْوَاعِ الَّتِي بَيَّنَّهَا بِمَا ذَكَرَهَا مِنْ كُتُبٍ وَ خُطْبٍ وَ مَوَاعِظٍ وَ حُكْمٍ؛ كَوْنِهَا الْأَبْوَابِ الَّتِي قَسَمَ عَلَيْهَا كِتَابَهُ.

١. نفس المصدر، ص ٤٥ - ٤٧.

٢. نفس المصدر، ص ٧١ - ٧٢.

٣. حَقَائِقُ التَّأْوِيلِ، الشَّرِيفُ الرُّضَيُّ، ص ١٦٧.

ثانياً: الأسس الفنية

(أ) البلاغة العالية

مثّلت البلاغة العالية أهم الأسس التي قام عليها اختيار الشريف الرضي لكلام جدّه أمير المؤمنين عليه السلام، وقد ظهر هذا الأساس واضحاً جلياً في جميع أقسام الكتاب، و في كلّ عباراته وجمله و تراكيبه و نصوصه، و لا أجد بي حاجة للاستدلال على ذلك؛ لأنّ الكتاب كلّ حجة قائمة على عبقرية قائله و سبقه في أبواب البلاغة جميعاً، و قد بين الرضي في غير موضع من كتابه اعتماده البلاغة العالية أساساً يجتني به كرائم كلام الإمام عليه السلام، منها قوله في خطبة الكتاب أنّه: «يتضمّن من عجائب البلاغة و غرائب الفصاحة و جواهر العربية و ثواقب الكلم الدينية و الدنيوية، ما لا يوجد مجتمعاً في كلام»^١. و علّق على خطبة الإمام لما بويغ في المدينة بقوله: «أقول: إنّ في هذا الكلام الأدنى من مواقع الإحسان ما لا تبلغه مواقع الاستحسان، و إنّ حظّ العجب منه أكثر من حظّ العجب به، و فيه - مع الحال التي وصفنا - زوائد من الفصاحة لا يقوم بها لسان، و لا يطّلع فجّها إنسان»^٢. و علّق أيضاً على قول الإمام عليه السلام: «فإنّ الغاية أمامكم، و إنّ وراءكم الساعة تحذوكم، تخفّفوا تلحقوا، فإنّما ينتظر بأولكم آخركم»^٣، بقوله: «إنّ هذا الكلام لو وُزن بعد كلام الله سبحانه و كلام رسوله صلى الله عليه وآله بكلّ كلام، لمال به راجحاً و برز عليه سابقاً. فأما قوله عليه السلام: «تخفّفوا تلحقوا»، فما سُمع كلام أقلّ منه مسموعاً و لا أكثر منه محصولاً، و ما أبعد غورها من كلمة، و أنقع نطقها من حكمة»^٤.

١. نهج البلاغة، ج ١، ص ١١.

٢. نفس المصدر، ص ٤٨ - ٤٩.

٣. نفس المصدر، ص ٥٨.

٤. نفس المصدر، ص ٥٩ - ٥٨.

و قد تَكَرَّرَتْ في تعليقات الرضِيِّ عبارات تدلّ - مثل ما مضى - على دهشته و انبهاره ببلاغة الإمام (عليه السلام)^١، ممّا يدلّ على حرصه الشديد على نشرها و إذاعتها بين الناس، و قد ظلّ الرضِيُّ مراعيّاً لهذا الأساس البلاغي الذي حدّده لنفسه في أسلوب اختياراته لكلام الإمام (عليه السلام)، فأحياناً يعرض عن ذكر كامل نصّ الإمام للسبب الذي ألزم به نفسه، لا لغيب في النصّ المختار معاذ الله، و لكنّه الاكتفاء بإيراد الشاهد من محاسن الكلام و اقتناص الشارد و استلحاق الوارد،^٢ كما يحلو له أن يسمّيه.

(ب) جمع المتناقضين

هذا الأساس ذكره الشريف الرضِيُّ في خطبة كتابه، و أراد به قدرة الإمام (عليه السلام) على إيراد الكلام البليغ النافذ إلى القلوب في المواعظ و الزهد مع ما هو عليه من شجاعة و بلاء في الحروب، و هو ما لا يجتمع لغيره من الناس؛ لأنّ الشجاع الذي ألف الحرب و القتل و الدماء لا يجتمع له مثل هذا الكلام؛ لتلبّسه في أحواله كلّها بالخشونة و الشدّة، أمّا علي (عليه السلام) فقد أثر عنه في الزهد و الموعظة من الكلام ما لا يجارى في قوّة أثره بسامعيه، و قد ذكر الرضِيُّ ذلك بقوله: «و من عجائبه التي انفرد بها و أمن المشاركة فيها، أنّ كلامه (عليه السلام) الوارد في الزهد و المواعظ و التذكير و الزواجر، إذا تأمله المتأمل و فكّر فيه المفكّر، و خلع من قلبه أنّه كلام مثله ممّن عظم قدره و نفذ أمره و أحاط بالرقاب ملكه، لم يعترضه الشكّ في أنّه من كلام من لا حظّ له في غير الزهادة، و لا شغل له بغير العبادة، قد قبع في كسر بيت، أو انقطع في سفح جبل، لا يُسمع إلّا حسّه و لا يُرى إلّا نفسه، و لا يكاد يوقن أنّه كلام من ينغمس في الحرب مصلّئاً سيفه، فيقطع الرقاب، و يجدلّ الأبطال، و يعود به

١. انظر: نفس المصدر، ص ٧٢-٧٣ و ١٣١، ج ٤، ص ٢٠ و ١٠٨.

٢. انظر: نفس المصدر، ج ٤، ص ١١٠-١١١.

ينطف دماً و يقطر مهجاً، و هو مع تلك الحال زاهد الزهاد، و بدل الأبدال، و هذه من فضائله العجيبة، و خصائصه اللطيفة التي جمع بها بين الأضداد و ألف بين الأشتات، و كثيراً ما أذاكر الإخوان بها، و أستخرج عجبهم منها، و هي موضع للعبرة بها و الفكرة فيها»^١.

و أكد ذلك في تعليقاته، فقال في تعليقه على الخطبة الغزاة: «و في الخبر أنه ﷺ لما خطب بهذه الخطبة اقشعرت لها الجلود، و بكت العيون، و رجفت القلوب»^٢، و كان قد جرى في هذه الخطبة كلام عن الاغترار بالنعم، و الموت و القبر و النار، و التذكير و الوعظ.

و لابن أبي الحديد في شرحه كلام يؤكد ما ذهب إليه الرضي، فقد عبّر عن تأثره بكلام الإمام ﷺ بعد تلاوته: «أَلْهَاكُمْ التَّكَاثُرُ * حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ»^٣ بقوله: «من أراد أن يعظ و يخوف و يقرع صفاة القلب و يعرف الناس قدر الدنيا و تصرفها بأهلها، فليأت بمثل هذه الموعظة في مثل هذا الكلام الفصيح، و إلا فليمسك ... و إنّي لأطيل التعجب من رجل يخطب في الحرب بكلام يدلّ على أنّ طبعه مناسب لطباع الأسود و النمرور و أمثالهما من السباع الضارية، ثمّ يخطب في ذلك الموقف بعينه إذا أراد الموعظة بكلام يدلّ على أنّ طبعه مشاكل لطباع الرهبان لابس المسوح الذين لم يأكلوا الحماً و لم يريقوا دماً»^٤.

ج) الغرابة

اعتمد الرضي الغرابة في مواضع من كتابه، لم تكن كثيرة لكنّها كانت واضحة، دلّت عليها بعض تعليقاته، مثلما دلّ عليها فصل عقده لغريب ما أثر من كلام أمير

١. نفس المصدر، ج ١، ص ١٢ - ١٣.

٢. نفس المصدر، ص ١٤٧.

٣. انظر: نفس المصدر، ج ٢، ص ٢٠٤ - ٢١٠، و الآيتان الأوليتان من سورة التكاثر.

٤. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ١١، ص ١٥٢ - ١٥٣.

المؤمنين عليه السلام^١ في باب المختار من الحكم و المواعظ، أورد فيها تسع أحاديث محتاجة إلى التفسير.

و ظهر هذا الأساس في تعليقاته على كلام الإمام عليه السلام في غير الموضع المذكور آنفاً، فنراه يعلّق على خطبة الإمام عليه السلام عند مسيره إلى الشام بقوله: «و يعني بالنطفة: ماء الفرات، و هو من غريب العبارات و عجيبها»^٢، و في موضع آخر يقول: «تفسير ما في هذه الخطبة من الغريب»^٣، و يعلّق على تفسير الإمام عليه السلام لقوله تعالى: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ»^٤، بقوله: «و هذا من غريب ما سُمع منه في التفسير»^٥.

و هو في كلّ ذلك يريد بالغرابة ما لم يُؤلف أو يُعرف، لا ما تكرهه الأسماع و تمجّه الأذواق؛ لأنّه بطبيعة الحال يتنافى مع البلاغة التي قام الكتاب على أساسها.

(د) اختلاف الرواية

صرّح الرضوي في خطبة كتابه أنّ اختلاف الرواية أحد الأمور التي يوجب بها تكرار ما اختاره في الكتاب مرّة أخرى، و لا يكون التكرار محبّذاً ما لم تكن فيه مزية من إضافة في بلاغة أو معنى، و هو بذلك يعدّ أساساً من أسس الاختيار، و قد بيّنه بقوله: «و ربّما جاء في أثناء هذا الاختيار اللفظ المردّد أو المعنى المكرّر، و العذر في ذلك أنّ روايات كلامه عليه السلام تختلف اختلافاً شديداً، فربّما اتفق الكلام المختار في رواية فنقل على وجهه، ثمّ وجد ذلك في رواية أخرى موضوعاً غير وضعه

١. انظر: نهج البلاغة، ج ٤، ص ٥٧-٦٢.

٢. نفس المصدر، ج ١، ص ٩٨.

٣. نفس المصدر، ص ٢٢٨، و انظر: ج ٢، ص ٧٦.

٤. الأنفال: ٢٨.

٥. نهج البلاغة، ج ٤، ص ٢١.

الأول، إما بزيادة مختارة، أو لفظ أحسن عبارة، فتقتضي الحال أن يُعاد؛ استظهاراً للاختيار وغيرة على عقائل الكلام»^١.

فاستظهار الاختيار يوجب التكرار، وهو ما التزم به الرضي في تعليقاته للكشف عن أن ما ذكره مكرّر، فجاء تعليقه على خطبة للإمام عليه السلام بقوله: «و قد تقدّم مختار هذه الخطبة، إلّا أنّي وجدتها في هذه الرواية على خلاف ما سبق من زيادة و نقصان، فأوجب الحال إثباتها ثانية»^٢، وكان قد ذكرها برواية أخرى في الخطبة رقم (٣٣) خطبها الإمام عليه السلام عند خروجه لقتال أهل البصرة^٣، وفيها زيادة في موضع و نقصان في آخر.

و بيّن في موضع آخر اهتمامه بهذا الأساس في اختياراته، فقال معلّقاً على إحدى الحكم: «و قد مضى هذا الكلام فيما تقدّم من هذا الباب، إلّا أنّه هاهنا أوضح و أشرح، فلذلك كرّرناه على القاعدة المقررة في أول الكتاب»^٤.
لقد كان الشريف الرضي و فياً للأسس التي أقام عليها كتابه، معتنياً بذكرها و توضيحها في خطبة كتابه، أو كاشفاً عنها في تعليقاته على ما اختاره من كلام أمير المؤمنين عليه السلام، أو مبنوثة في ثنايا كتابه، يكشف عنها التتبع الدقيق و القراءة المتأنية و الألفة لنصوص نهج البلاغة.

الخاتمة

توضّحت من البحث مجموعة من النتائج يمكن إدراجها بنقاط، منها:

١. نفس المصدر، ج ١، ص ١٣.
٢. نهج البلاغة، تحقيق: قيس العطار، ص ١٩٩، و جاء في شرح محمد عبده في مطلع الخطبة قوله: «و قد تقدّم مختارها بخلاف هذه الرواية»، ج ١، ص ١٩٩.
٣. انظر: نهج البلاغة، شرح محمد عبده، ج ١، ص ٨٠-٨٢.
٤. نفس المصدر، ج ٤، ص ٩١.

أولاً: إن فكرة الاختيارات هي أصلاً منهج عصر الشريف الرضي، ولكنه وظفه في خدمة غرضه العقدي.

ثانياً: إن الاختيارات جاءت على وفق أسس بعضها أعلن عنه الرضي، وبعضها استشف من دراسة الكتاب.

ثالثاً: حدّد البحث أسس الاختيارات بمحورين، هما: الأسس الموضوعية، و ضمّت: التوحيد، و أهل البيت، و العقائد الأخرى، و تنوّع المضامين. و المحور الثاني: الأسس الفنيّة، و ضمّت: البلاغة العالية، الجمع بين الأضداد، الغرابة، و اختلاف الرواية.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. الأثر القرآني في نهج البلاغة، دراسة في الشكل والمضمون، عباس علي الفخام، بيروت: دار الرافدين، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
٢. استناد نهج البلاغة، امتياز عليخان العرشي، تعريب: عامر الأنصاري، قم: المطبعة العلمية، ١٣٩٩هـ.
٣. الأعلام، خير الدين الزركلي، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الأولى، ١٩٨٠م.
٤. البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الخامسة، ١٩٨٥م.
٥. التصوير الفني في خطب الإمام علي عليه السلام، عباس علي الفخام، الأردن: مؤسسة دار الصادق، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م.
٦. تهذيب الأحكام، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق و تعليق: السيد حسن الموسوي الخرسان، مطبعة خورشيد، الطبعة الثالثة، ١٣٦٤هـ.
٧. خصائص الأئمة، أبو الحسن محمد بن الحسين الشريف الرضي (ت ٤٠٦هـ)، تحقيق: محمد هادي الأميني، مشهد مؤسسة طبع و نشر الأستانة الرضوية المقدسة، ١٤٠٦هـ.
٨. حقائق التأويل في مشابه التنزيل، أبو الحسن محمد بن الحسين الشريف الرضي (ت ٤٠٦هـ)، تحقيق و شرح: محمد رضا آل كاشف الغطاء، بيروت: دار الهجرة للطباعة والنشر و التوزيع.
٩. دراسة حول نهج البلاغة، محمد حسين الحسيني الجبالي، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
١٠. ديوان الشريف الرضي (ت ٤٠٦هـ)، تحقيق: عبد الفتاح محمد الحلو، باريس: دار الطليعة، الطبعة الأولى.
١١. شرح نهج البلاغة، عز الدين عبد الحميد المدائني ابن أبي الحديد (ت ٦٥٦هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٩م.

١٢. الضعفاء الكبير، أبو جعفر محمد بن عمرو المكي العجلي (ت ٣٢٢هـ)، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤١٨هـ.
١٣. عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، جمال الدين أحمد بن علي الحسيني ابن عنبه (ت ٨٢٨هـ)، بتصحيح: محمد حسن الطالقاني، النجف: المطبعة الحيدرية، الطبعة الثانية، ١٩٦١م.
١٤. عيون الأخبار، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ)، مصر: المطبعة العربية، ١٣٤٣هـ / ١٩٢٥م.
١٥. الفهرست، أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
١٦. في رحاب نهج البلاغة، مرتضى المطهري (ت ١٩٧٩م)، ترجمة: هادي اليوسفي، بيروت دار المعارف للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٩٧٨م.
١٧. كتاب الرجال، الحسن بن علي الحلبي ابن داود (ت ٧٠٧هـ)، تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، النجف: المطبعة الحيدرية، ١٩٧٢م.
١٨. كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، إسماعيل بن محمد الجراحي العجلوني (ت ١١٦٢هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
١٩. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين بن حسام الدين المتقي الهندي (ت ٩٧٥هـ)، ضبطه وفسر غريبه: الشيخ بكري حياني، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٩م.
٢٠. لسان الميزان، شهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ)، بيروت: مطبعة مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثانية، ١٩٧١م.
٢١. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين علي بن أبي بكر الهيتمي (ت ٧٠٨هـ)، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٨م.
٢٢. مسند أحمد بن حنبل، أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، بيروت: دار صادر، ب. ت.
٢٣. مسند الرضا، داود بن سليمان الغازي (ت ٢٠٣هـ)، تحقيق: محمد جواد الحسيني الجاللي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

٢٤. معجم رجال الحديث، أبو القاسم الخوئي (ت ١٤١١هـ)، الطبعة الخامسة، ١٩٩٢م.
٢٥. المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري، زكي نجيب محمود، القاهرة - بيروت: دار الشروق، ب.ت.
٢٦. نهج البلاغة، مجموع ما اختاره الشريف الرضي للإمام علي عليه السلام، تحقيق: فارس تبريزيان، قم: المطبعة سرور، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.
٢٧. نهج البلاغة، تحقيق: قيس بهجت العطار، الطبعة الأولى، مؤسسة الرافد للمطبوعات، قم ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.
٢٨. نهج البلاغة، شرح محمد عبده، قم: مطبعة النهضة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
٢٩. وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحر العاملي (ت ١١٠٤هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم: مطبعة مهر، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.
٣٠. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم ابن خلكان (ت ٦٨١هـ)، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: مطبعة دار الثقافة.

الدلالة النحوية في شرح نهج البلاغة لميثم بن علي البحراني

الدكتور هاشم جعفر مسين الموسوي^١

الملخص

يقوم الكاتب بدراسة الدلائل النحوية في نهج البلاغة على ضوء شرح نهج البلاغة لابن ميثم البحراني، ويعرض الدلالة النحوية على ثلاث مستويات: «الدلالة الإعرابية»، «الدلالة التركيبية»، «دلالة الأدوات»، مع المقارنة بما ورد في سائر الشروح، كشرح الشيخ الراوندي، والملا حبيب الله الخوثي، والشيخ محمد تقي التستري.

التمهيد

لا يخفى على أحد منزلة نهج البلاغة، إذ وُصف بأنه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوقين، هذا الكتاب الذي جمعه الشريف الرضي، وهو عبارة عن خطب الإمام عليه السلام ورسائله وكتبه وحكمه، مقسمة على ثلاثة أقسام، هي:

- ١- الخطب، واختار منها (٢٤٢) خطبة.
- ٢- الكتب والرسائل، واختار منها (٧٨) كتاباً، منها الطويل ومنها القصير.
- ٣- الحكم أو قصار الكلم، واختار منها (٤٩٨) عبارة أو كلمة قصيرة.

وقد سمّاه نهج البلاغة، وهو اسم يدلّ على مسمّاه. يقول محمّد عبده (ت ١٣٢١هـ): «و لا أعلم اسماً أليق بالدلالة على معناه منه، و ليس في وسعي أن أصف هذا الكتاب بأزيد ممّا دلّ عليه اسمه، و لا أن آتي بشيء في بيان مزيّته فوق ما أتى به صاحب الاختيار»^١.

و قد شرح النهج أكابر العلماء، فقد شحذ الشريف الرضيّ بجمعه مادّة نهج البلاغة هممهم و يرى أقلامهم، بعد أن سبقهم للتعليق على بعض الخطب، فأقبلوا على النهج يشرحون متنه، و ينهلون من معارفه، ثمّ تابعت حركة التأليف هذه عبر القرون، حتّى فاقت شروح النهج مثني شرح، قسمٌ منها عربي، و القسم الآخر بلغاتٍ أخرى، على أنّ تلك الشروح لم يصل إلينا منها إلّا القليل، إذ عدت عليها عوادي الزمن، و ما وصل منها، أغلبه مخطوط، و أقلّه مطبوع، و من شاء أن يطّلع على ذلك فليراجع كتاب مصادر نهج البلاغة للسيد عبد الزهراء الخطيب، فقد جمع فيه معظم ما ألّف في نهج البلاغة.^٢

و من أشهر الشروح المطبوعة شرح نهج البلاغة لكمال الدين ميثم بن علي بن ميثم بن المعلّى، أبو الفضل البحراني (ت ٦٧٩هـ)، من علماء البحرين الأجلّاء، ولد فيها سنة ٦٣٦هـ، و توفّي فيها سنة ٦٧٩هـ^٣. ظهر شأنه في بلاده، و علاصيته فوصل إلى مسمع علماء العراق، فكاتبه علماء النجف و الحلة، يعتبرون عليه لعدم زيارته لهم و اعتزاله الناس؛ لانشغاله بالتأليف و التحقيق، فارتحل إلى العراق.

١. شرح نهج البلاغة، محمّد عبده، ص ٤.

٢. انظر: مصادر نهج البلاغة، عبد الزهراء الخطيب، ج ١، ص ٢٠٠-٢٧٣.

٣. انظر: أنوار البدرين، البلادي، ص ٦٢؛ تأسيس الشيعة، حسن الصدر، ج ١، ص ٦٩؛ أعيان الشيعة، محسن الأمين، ج ١، ص ١٦٦؛ معجم رجال الحديث، السيد الخوئي، ج ١٩، ص ٩٤.

و ألف الكثير من الكتب النافعة في مجالات متنوعة من العلوم الشرعية و الفقهية و العرفانية و اللغوية و الأدبية^١، فكان ما ترك موسوعة علمية ثرة يستحق عليها الثناء العاطر و تستوجب منا التنقيب عنها و دراستها. و قد وقع الاختيار من زاد البحراني العلمي النافع على شرحه الكبير لنهج البلاغة، فاستعنت بالله لدراسة الدلالة النحوية فيه، و كان من دواعي هذه الدراسة:

١ - كثرة المادة النحوية الماثورة في صفحات هذا الشرح الذي يقع في سبعة أجزاء في طبعة، و خمسة أجزاء في أخرى.

٢ - إن للشارح البحراني مشاركة واسعة في هذه المادة النحوية التي ضمت أقوال الشارحين السابقين عليه و آراءهم، ثم إنه وجه هذه المادة وجهة دلالية تكشف عن دلالات متعدّدة للنص، بحسب السياقين الداخلي و الخارجي.

٣ - إن شرح البحراني من أقدم شروح نهج البلاغة التي وصلت إلينا.

٤ - منزلة الشارح البحراني بين العلماء، إذ هو قمة بين جبليين شامخين، فهو من جهة تلميذ شيخ الطائفة نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢ هـ)، و تلمذ على البحراني الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الأسدي المعروف بالعلامة الحلّي، و بابن المطهر (ت ٧٢٦ هـ).^٢

أمّا عن النهج الذي انتهجه الشارح في شرحه، فكان يبدأ بذكر قول الإمام عليه السلام، و كثيراً ما كان يُقسّم الخطبة الواحدة أقساماً بحسب وحدة الموضوع، و من ثمّ يبدأ بتوضيح بعض الكلمات غير واضحة المعنى، دون أن يشير إلى أصحاب المعاجم، و بعد ذلك يبدأ بذكر المعنى العام للخطبة، مع ذكر مناسبة الخطبة، و

١. انظر: الكنى و الألقاب، عباس القمي، ج ٣، ص ٣٥٠؛ طبقات أعلام الشيعة، آغا بزرك الطهراني، ج ٢، ص ١٦٨؛ روضات الجنّات، الخوانساري، ج ٧، ص ٢١٦؛ تنقيح المقال، المامقاني، ج ٣، ص ٢٦٢.

٢. انظر: أنوار البدرين، البلادي، ص ٦٢؛ أعيان الشيعة، محسن الأمين، ج ١، ص ١٦٦.

أخيراً شرح الخطبة جملةً جملةً.

و الناظر في هذا الشرح يجد فيه صبغة عرفانية وفلسفية، وهو ما عُرف به هذا الشارح، فهو من العلماء العرفانيين و المتكلمين، و قد ضمّن معرفته الفلسفية شرحه هذا، ممّا يجد معه الباحث مشقة كبيرة في تفسير عبارات الشرح التي يكتنفها الغموض.

ثمّ إنّّه لجأ إلى التلخيص الشديد، ولاسيما في مقدّمته البلاغية التي قدّم بها للشرح التي جاوزت مئة و خمسين صفحة، و التي يلفّها الكثير من المصطلحات الأصولية و الفلسفية الصعبة، ممّا زاد في صعوبة فهم الكثير من عباراته و آرائه.^١ و شرح نهج البلاغة للبحراني شرح كبير يقع في خمسة أجزاء بطبعة إيران، و قد تجمّعت من استقرائه مادّة نحوية دلالية كثيرة لا تسع هذه الصفحات تفاصيلها، و سنقتصر منها على أمثلة تشمل مباحث ثلاثة:

أولها: مبحث الدلالة الإعرابية.

و ثانيها: مبحث الدلالة التركيبية.

و ثالثها: مبحث دلالة الأدوات.

أمّا النهج الذي سرت عليه في دراسة هذا الموضوع و الوصول إلى النتائج المتوخاة منه، فيمكن إجماله بالآتي:

١ - استقراء المادّة النحوية المبنوثة في هذا الشرح، و الملاحظ فيها أنّ البحراني لم يلتزم منهجاً واحداً في عرضها.

٢ - وصف هذه المادّة التي وردت عند البحراني، و موازنتها بما ورد عند الشراح السابقين له و اللاحقين.

١. انظر: شرح نهج البلاغة، البحراني، ج ١، ص ١٩-١٦٢.

٣- تحليل هذه المادة، و مناقشة ما ورد فيها من أقوال، و محاولة استنباط حكم ما بما يترجح من قرائن متنوّعة.

المبحث الأول: الدلالة الإعرابية

حفل شرح نهج البلاغة للبحراني بآراء عديدة في الإعراب و الوظيفة التي يؤديها هذا الإعراب، فلم يقف البحراني عند حدّ الإعراب اللفظي، و إنّما بحث في الوظيفة التي تؤديها الحركة الإعرابية في المعنى، فنجدّه يَرَجِّح رواية على رواية تبعاً للمعنى المتحصّل من هذه الحركة أو تلك، و نجده كذلك في شرحه يجتهد في أحيان كثيرة لبيان دلالات أحوال الإعراب، من نصبٍ و رفع و جرّ، إمّا برأيٍ ينفرد به، أو بترجيحٍ من بين أقوال شراح النهج، أو بزيادة استدلال على رأيٍ من تابعهم من الشراح، و من أمثلة ذلك:

١- قال ﷺ في ذمّ أتباع إبليس: «ذَلَفَ بجنوده نحوكم، فأقحموكم وَلَجَاتِ الدَّلِّ، وَأَحْلَوْكُمْ وَرَطَاتِ القَتْلِ، وَأَوْطَوْكُمْ إِثْخَانَ الجِراحَةِ، طَعْنًا في عيونكم، و حَزًّا في حُلُوقكم، و دَقًّا لِمَنَاخِرِكُمْ، و قَصْدًا لِمَقَاتِلِكُمْ، و سَوْقًا بِخِزَائِمِ القَهْرِ إلى النارِ المُعَدَّةِ لَكُمْ»^١.

و قد عرض البحراني في شرحه قول الإمام ﷺ هذا للتوجيهات النحوية التي ذكرها الشراح قبله في توجيه نصب «إِثْخَانٍ»، و نصب المصادر الخمسة: «طَعْنًا و حَزًّا و دَقًّا و قَصْدًا و سَوْقًا»، فقال: «وَانْتَصَبَ "إِثْخَانُ الجِراحَةِ" على أَنَّهُ مفعول ثانٍ لـ "أَوْطَوْكُمْ". قال بعض الشارحين: انتصب "طَعْنًا و حَزًّا و دَقًّا و قَصْدًا و سَوْقًا" على المصادر عن أفعالها المقدّرة، و من روى "لِإِثْخَانِ الجِراحَةِ" - بوجود اللَّامِ - فيحتمل أن يجعل "طَعْنًا" مفعولاً ثانياً لـ "أَوْطَوْكُمْ"، و يكون اللَّامُ في "الإِثْخَانُ"

لام الغرض؛ أي: أوطؤوكم طعناً و حزاً و دقاً ليثخنوا الجراحة فيكم. قال: و يكون "قصداً و سوقاً" خالصين للمصدرية؛ لبعدهما عن المفعول به، و الأظهر هو الوجه الأول؛ أعني: كون كلّ منها مصدرأ لفعله.^١

و نلاحظ من نصّ البحراني توجيهات نحوية مختلفة لم ينسبها إلى أصحابها، و محاولة منه لاستظهار وجه من هذه الوجوه و ترجيحه، و يمكن تفصيل هذه الآراء و نسبتها إلى من قالها على النحو الآتي:

- في نصب «إثخان»: ذهب الراوندي إلى أنّه منصوب بنزع الخافض، و الأصل: أوطؤوكم لإثخان الجراحة، أو: بإثخان الجراحة، فنزع حرف الخفض الذي يفيد السبب - أو الغرض بتعبير البحراني - و نصب المجرور توسعاً، و احتجّ لذلك بدليل نقلي هو أنّ «إثخان» قد روي مجروراً باللام أيضاً، و هذا يعضد أنّه في رواية النصب إنّما نُصِبَ بنزع الخافض، و استدلّ أيضاً بأنّ المعنى يتطلّب حرف الجرّ السببي؛ ذلك أنّ وطأهم إنّما يتمّ بإثخان الشيطان لهم.^٢

و يبدو من نصّ البحراني أنّه لم يوافق الراوندي في نصب «إثخان» بنزع الخافض، بل ذهب إلى أنّه منصوب على أنّه مفعول ثانٍ لـ «أوطؤوكم»، و عليه يكون الضمير المتصلّ «الكاف» في «أوطؤوكم» هو المفعول الأوّل، و يكون معنى إيطاء الشيطان ببني آدم هو إلقاؤه إياهم فيه، و توريطهم و حملهم عليه؛ أي: جعلكم الشيطان و جنوده و اطينين للإثخان.

على حين أنكر التستري هذا الرأي، مستدلاً بأنّ هذا المعنى لا يوائم معنى ذمّهم، و لذا قال في إنكار هذا الرأي: «إنّه لا معنى للكلام، فإذا كانوا واطنين

١. شرح نهج البلاغة، البحراني، ج ٤، ص ٢٩٧.

٢. انظر: منهاج البراعة، الراوندي، ج ٢، ص ٢٤٠.

للإِثْخَانِ، أَيُّ نَقِصٍ فِي ذَلِكَ حَتَّى يَكُونَ مِنْ قَبِيلِ فَأَقْحَمُوكُمْ وَلَجَاتِ الدَّلِّ وَ أَحْلَوَكُمْ وَرَطَاتِ الْقَتْلِ»^١؟

و يبدو أن حبيب الله الخوئي قد التفت إلى ما في هذا الرأي من إشكال، فقلَّب الإعراب بأن جعل «إِثْخَان» المفعول الأول، و الضمير المتَّصل «الكاف» المفعول الثاني؛ أي: جعلوا إِثْخَانَ الجراحة واطناً لهم، لا أَنَّهُمْ واطَّوْنُ لَهُ.^٢

و البحث يركن إلى هذا التوجيه في نصب «إِثْخَان»، ذلك أنَّ الفعل «أوطأ» إن رُدَّ إلى المجزَّء اتَّضَحَ المعنى جلياً، فيكون «إِثْخَان» فاعلاً و «الناس» مفعولاً به، و التقدير: «وُطِئَ إِثْخَانُ الجراحة الناس»، و مع زيادة الهمزة يكون التقدير: أوطأ الشيطان إِثْخَانَ الجراحة الناس، و «الإِثْخَان» فيه مفعول أول لا مفعول ثان.^٣

- في نصب المصادر الخمسة: «طعناً و حرّاً و دقّاً و قصداً و سوقاً». رجَّح البحراني أنها منصوبة على المصدرية، و أنَّ أفعالها محذوفة يدلُّ عليها السياق؛ أي: طعنوكم في عيونكم طعناً، و حرّوا حلوقكم حرّاً، و دقّوا مناخركم دقّاً، و قصدوا مقاتلكم قصداً، و سافوكم بخزائم القهر سوقاً إلى النار المعدّة لكم، و استدلَّ على ذلك بأنَّ هذه المصادر كلّها وردت في سياق واحد، لمعنى واحد هو الذمّ.^٤ و لم ينسب البحراني هذا الرأي إلى قائله، و اكتفى بعبارة: «و قال بعض الشارحين»، و مِن تَتَبَعَ آراءَ مَنْ سَبَقَهُ اتَّضَحَ أَنَّ هذا الرأي لابن أبي الحديد.^٥ على حين فرَّق حبيب الله الخوئي بين هذه المصادر في الإعراب، فذهب إلى أنَّ «طعناً، و حرّاً، و دقّاً» مبدلات من «إِثْخَان الجراحة»؛ لقرب المعنى بينهما، ف«طعن العيون،

١. بهج الصباغة، التستري، ج ١٤، ص ٢٥٥.

٢. انظر: منهاج البراعة، حبيب الله الخوئي، ج ١١، ص ٢٨٤.

٣. انظر: المباحث الدلالية في شروح نهج البلاغة، دراسة موازنة، ص ٢٧٩.

٤. انظر: شرح نهج البلاغة، البحراني، ج ٤، ص ٢٩٧.

٥. انظر: شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ١٣، ص ١٤٣.

وحزّ الحلو، ودقّ المناخر» بمعنى «إثخان الجراحة» قطعاً، وأن «قصداً، و سوقاً» منصوبان على المفعولية المطلقة، وعاملهما محذوفان بتقدير: قصدوا إليكم قصداً، وساقوكم سوقاً.^١

وأغرب التستري في توجيه نصب هذه المصادر، ولم يتقبل ما ذكره السابقون له، واستظهر ثلاثة أوجه لنصبها، هي:^٢

الأول: أنها منصوبة على الحال المؤولة باسم الفاعل، والتقدير: طاعنين في عيونكم، وحازين حلوقكم، ودائقين مناخركم، وقاصدين لمقاتلكم، وسانقيكم بخزائم القهر، وهو بهذا موافق لرأي النحويين في جواز مجيء الحال مصدراً على خلاف الأصل مؤولاً باسم مشتق، إذ قال سيبويه: «وذلك قولك: قتلته صبراً، و لقيته فجأةً ومفاجأةً، وكلمته مشافهةً، وليس كل مصدر إن كان في القياس مثل ما مضى من هذا الباب يوضع هذا الموضع؛ لأن المصدر هاهنا في موضع فاعلٍ إذا كان حالاً»^٣. والأصل في الحال أن يكون وصفاً؛ لأنه يتضمن الحدث وفاعل الحدث، أما المصدر فيتضمن الحدث فقط من دون فاعله، لذا لا يكون وصفاً لصاحبه.

الثاني: أنها تُعرب مفاعيل لأجلها، وعواملها: «أوطؤوكم، وأحلّوكم، وأفحموكم». الثالث: أنها تُعرب تمييزات.

ونلاحظ أن التستري لم يفصل في ما جوزه من آراءٍ ومناسبتها لمعنى كلام الإمام (عليه السلام)، ولعلّ مردّ ذلك إلى ما في كلامه من بُعد التأويل، فقوله: إن المصادر هنا منصوبة على الحال بتأويل اسم الفاعل، فيه الدلالة على الوصف العارض، وهو

١. انظر: منهاج البراعة، حبيب الله الخوثي، ج ١١، ص ٢٨٤.

٢. انظر: بهج الصباغة، التستري، ج ١٤، ص ٢٥٦.

٣. كتاب سيبويه، ج ١، ص ٣٧٠؛ انظر: المقتضب، الميرز، ج ٣، ص ٢٦٩، وج ٤، ص ٣١٢؛ الأصول في النحو، ابن السراج، ج ١، ص ١٦٣؛ شرح الرضي على الكافية، ج ١، ص ٣٣٠.

مما لا يناسب مقام كلام أمير المؤمنين هنا، و أما نصب هذه المصادر على أنها أَعذار لما قبلها، فيردّه أنها نتائج للوطء لا أسباب له، و يردّ كون هذه المصادر تمييزات أنها ليست جامدة.

و يمكن القول: إنّ ما ذهب إليه ابن أبي الحديد و البحراني من أنّ هذه المصادر منصوبة على المفعولية المطلقة، و أنّ أفعالها محذوفات وجوباً يدلّ عليها السياق؛ أي: فعلوا بكم هذه الأفعال فطعنوكم في عيونكم طعنًا، و حرّوا حلوكم حرّاً، و كذا بقية المصادر، هو الرأي الجدير بالقبول، ذلك أنّ المعنى يتطلّب التوكيد هنا، و هذه المصادر دالة على التوكيد مطلقاً، فضلاً عن أنّ التعبير «أوطوؤكم إثنان الجراحة»، تعبير مجمل تفصيله هذه المصادر الخمسة التي تُبين أنواعاً في إثنان الجراحة توافق الإثنان معنى و إعراباً.

٢ - في قوله ﷺ: يَحْتَ النَّاسُ عَلَى التَّقْوَى: «عبادَ الله، اللهَ اللهَ في أعزّ الأنفس عليكم، و أحبّها إليكم، فإنّ الله قد أوضح لكم سبيلَ الحقّ، و أثار طُرْقَه، فشِقْوَةٌ لازمةٌ، أو سعادةٌ دائمةٌ، فترؤدوا في أيام الفناء لِأَيَّامِ البقاء».^١

وقف البحراني عند إعراب «شِقْوَةٌ، و سعادة» و ما يحتملانه من دلالة تناسب السياق، فوجهها على أنّهما خبر لمبتدأ محذوف، تقديره: فغايتكم. و رأى أنّ في ذلك تنبيهاً على غايتي سبيل الحقّ و سبيل الباطل، قال: «نَبّه على غايتي سبيل الحقّ و سبيل الباطل بشِقْوَةٍ لازمة و سعادة دائمة»^٢، و يفهم من توجيهه هذا، أنّ الجملة هنا جملة اسمية دالة على ثبات الشِقْوَةِ أو ثبات السعادة؛ لأنّ الجملة الاسمية دالة على الثبات، فضلاً عن نعتها بـ «لازمة» و «دائمة»، فظهر من تقديره أنّه قَسَمَ الجزاء قسمين: إمّا العذاب أبداً، أو النعيم أبداً، و قد تابعه

١. نهج البلاغة، الخطبة ١٥٧، ص ٢٩٠.

٢. شرح نهج البلاغة، البحراني، ج ٣، ص ٢٧٠.

في رأيه هذا أكثر الشراح المتأخرين.^١

و لم يخالف هذا الرأي إلا حبيب الله الخوني و التسري؛ أما الخوني فذهب إلى أن «شقوة، و سعادة» مبتداءان محذوفان الخبر، و لا يضّر تنكيرهما؛ لكونهما نكرة موصوفة، و التقدير: «فشقوة لازمة لمن نكب عنها، أو سعادة دائمة لمن سلكها»^٢، ثم جوّز «أن يكونا فاعلين لفعل محذوف»^٣.

و أما التسري، فأنكر رأي الخوني الذي جوّز فيه رفع «شقوة و سعادة» على أنهما فاعلان لفعل محذوف، و استدّل التسري بأن الفعل لا يُقدّر إلا بعد «إن و إذا» الشرطيتين، كما هو معلوم من مذهب البصريين^٤. و خلص التسري إلى أن «شقوة، و سعادة» كلاهما يحتمل الرفع على أنه مبتدأ فيقدّر له خبر، أو خبر يقدر له مبتدأ، و قرن ذلك بإعراب قوله تعالى: ﴿وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ﴾^٥، ف«صبر» خبر أو مبتدأ؛ لكونه موصوفاً؛ أي: فأمرني صبري جميل، أو فصبرٌ جميلٌ أمثل. و الصبر الجميل: الذي لا شكوى فيه إلى الخلق.^٦ ولنا أن ناقش هذه الأقوال في الأمور الآتية: إن ردّ التسري على حبيب الله الخوني لا يستقيم على إطلاقه؛ لأن حذف

١. انظر: شرح نهج البلاغة، محمد عبده، ج ١، ص ٣٦؛ في ظلال نهج البلاغة، محمد جواد مغنية، ج ٢، ص ٤١٢؛ شرح نهج البلاغة، محمد أبو الفضل إبراهيم، ج ١، ص ١٥٨؛ توضيح نهج البلاغة، الشيرازي، ج ٢، ص ٤١١.

٢. منهاج البراعة، حبيب الله الخوني، ج ٩، ص ٣١٥.

٣. نفس المصدر.

٤. انظر: المقنضب، المبرد، ج ٢، ص ٧٤، ٧٩؛ الإنصاف في مسائل الخلاف، الأنباري، ج ٢، ص ٦١٥ - ٦٢٠.

٥. يوسف: ١٨.

٦. انظر: معاني القرآن و إعرابه، الزجاج، ج ٣، ص ٧٨؛ إعراب القرآن، النحاس، ج ٢، ص ٣٠٨؛ الكشف، الزمخشري، ج ٢، ص ٤٥٢؛ التبيان في إعراب القرآن، العكبري، ج ٢، ص ٧.

الفعل مع «إِنْ»، وإذا الشرطيتين إنَّما يكون في حال الحذف الواجب، والخوئي لم يحدّد هنا أنَّ الحذف حذفٌ واجب، إذ يجوز حذف الفعل إذا دلَّ عليه دليل.

لَمَّا كان كلام الإمام عليه السلام أكثره مقتبس من معاني النصوص القرآنية، كان الاحتمال الأقرب للحذف هو حذف الخبر، والتقدير: فسقوة لازمة لأنفسكم، أو سعادة دائمة لها، بدلالة قوله تعالى: «يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ»^١، مع إرادة القول بمنع الحذف، وتقديره يمكن الاستدلال بأنَّ «سقوة لازمة» مبتدأ نكرة موصوفة مكثف عن الخبر؛ لردفه بمبتدأ ثانٍ موصوف «سعادة دائمة»، فقام كلُّ منهما مقام الخبر عن الثاني، فتمَّ الكلام بهما من دون تقدير أو حذف.

٣- في قوله عليه السلام يصف الدنيا: «أَلَا وَإِنَّ الْيَوْمَ الْمَضْمَارَ، وَغَدَا السَّبَاقَ، وَالسَّبَقَةَ الْجَنَّةَ، وَالْغَايَةَ النَّارَ»^٢.

نقل الشراح أنَّ «المضمار، والسباق» فيهما روايتان: الرفع على أنَّهما خبران لـ «إِنْ»، و«اليومَ و غداً» اسمها، و رَجَّحه الراوندي، فقال: «الأحسنُ أن يجعل "اليومَ" اسماً صريحاً، ويكون اسم "إِنْ" و يُرفع المضمارُ على أَنَّهُ خبرُ "إِنْ"، وعلى هذا إعرابُ: وَ غداً السباق»^٣. واختار ابن أبي الحديد نصب «المضمار والسباق» على أنَّهما اسماً «إِنْ»، فيكون الطرفان خبرين، و موضعهما الرفع؛ لأنَّ «ظرف الزمان يجوز أن يكون خبراً عن الحدث»^٤.

أمَّا البحراني، فجَوَّز الإعرابين دون ما اختيار لأحدهما، و أشار إلى اختلاف المعنى بين رفع «المضمار والسباق» و نصبهما، ففهم من رأي الراوندي الذي

١. هود: ١٠٥.

٢. نهج البلاغة، الخطبة ٢٨، ص ٦١.

٣. منهاج البراعة، الراوندي، ج ١، ص ٢١٨.

٤. نفس المصدر.

اختار رفعهما أنه جعل «اليوم، و غداً» اسمين صريحين، فالיום كناية عن أيام الإنسان الباقية من عمره، و قد خرج عن الظرفية المبهمة إلى المعرفة، و الأمر كذلك في «غداً» التي هي كناية عما بعد الموت؛ أي: يوم الحساب، فصلح مجيء الظرفين في موضع الابتداء، قال: «و ليس "اليوم" هنا دالاً على الظرفية، وإنما قصد به حياة الإنسان، فخرج الظرف من ظرفيته إلى الاسمية، فصار "اليوم" اسم "إن" و "المضمار" خبرها»^١.

و أما نصب الاسمين على ما اختاره المعتزلي، فرأى البحراني أن فيه إشكالاً في «إن اليوم المضمار»، قال: «اليوم زمان، و المضمار زمان، فكيف يُخبر عن المضمار باليوم؟ فيستلزم وقوع زمان في زمان آخر، و يكون أحدهما محتاجاً إلى زمان آخر، و ذلك محال»^٢. و يفهم من كلامه أن الإشكال واقع في أن كلاً من المبتدأ و الخبر زمان، فالمضمار اسم يطلق على الوقت؛ أي: «الأيام التي تُضمَر فيها الخيل للسباق أو للركض إلى العدو، و تضميرها أن تُشد عليها سروجها و تُجلل بالأجلة، حتى تعرق تحتها فيذهب زهولها، و يشتد لحمها، و يحمل عليها غلمان خفاف يجرونها، و لا يعتفون بها»^٣، و يُقدر هذا الوقت بأربعين ليلة^٤.

و قد استعار الإمام (ع) المضمار هنا إلى حياة الإنسان؛ لما بينهما من تشابه، فالإنسان يستعد بالتقوى و الأعمال الصالحة ليكون من السابقين إلى لقاء الله تعالى، كما يستعد الفرس للسباق بالتضمير، و هو التسمين ثم القوت^٥. و أما اليوم فزمان معلوم، فلا يصح بعد الإخبار بوقوع الزمان في الزمان؛ لأنه يلزم منه أن

١. شرح نهج البلاغة، البحراني، ج ٢، ص ٦٢.

٢. نفس المصدر، ص ٦٣.

٣. لسان العرب، ابن منظور، «ضمـر».

٤. انظر: القاموس المحيط، الفيروزآبادي، «ضمـر»؛ تاج العروس، الزبيدي، «ضمـر».

٥. انظر: حقائق الحقائق، الكيدري، ج ١، ص ٢٤٣؛ شرح نهج البلاغة، البحراني، ج ٢، ص ٦٣.

الزمان سيكون محتاجاً إلى زمانٍ آخر، وهذا محالٌ.^١

ثم أجاب البحراني عن هذا الإشكال بأن المضممار ليس اسماً لمجرد الزمان، بل هو زمان مشتمل على حدث هو التضمير ونحوه: «إِنَّ مصْطَبِخَ القومِ اليوم... فيصحّ الإخبار عن هكذا زمان إذا قُيدت بوصفٍ، واشتملت على أحداثٍ يتخصّصُ بها»^٢. والمضممار لما كان عبارة عن الزمان الذي تضمّر فيه الخيل، وهو زمانٌ مخصوص لتقيّده بوصفٍ مخصوص، صحّ الإخبار عنه باليوم.

وأما: «و غداً السباق»، فجوّز البحراني فيه نصب «السباق» على أنّه اسم «إِنَّ»، و «غداً» في موضع الخبر، ومنع رفع «السباق»؛ لأنّه لو كان خبراً لكان «غداً» اسماً، فيكون هو المبتدأ في الأصل و «السباق» خبره، وهذا لا يجوز؛ لأنّ السباق ليس محمولاً على «غداً»، إذ لو كان محمولاً عليه لكان الحمل بمعنى «هو»، نحو: «الإنسان الضحّاك؛ أي: هو الضحّاك»، أو الحمل بمعنى «ذو» كقولنا: «الجسم الأبيض؛ أي: ذو بياض»، ولا واحد من المعنيين بحاصل في «غداً السباق»، لذا منع أن يكون السباق خبر «إِنَّ»، قال: «و هو ظاهر الفساد؛ لأنّ الحكم بشيءٍ على شيءٍ، إمّا بمعنى أنّه هو هو، كما يُقال: الإنسان هو الضحّاك، أو على أنّ المحكوم عليه هو المحكوم به، كما يُقال: الجسم الأبيض؛ أي: ذو بياض، فيمتنع أن يكون خبر "إِنَّ".»^٣

و يستدرك البحراني على ذلك مجوّزاً رفع «السباق»: «على تقدير حذف المضاف، وإقامة المضاف إليه مقامه؛ أي: و غداً وقت السباق»^٤. و يبدو أنّ وجه النصب في «المضممار و السباق» أولى؛ لسببين:

أولهما: ورود الرواية الصريحة بالنصب، وهي رواية الشريف الرضي التي

١. انظر: شرح نهج البلاغة، البحراني، ج ٢، ص ٦٢؛ منهاج البراعة، حبيب الله الخونسي، ج ٤، ص ٤.

٢. شرح نهج البلاغة، البحراني، ج ٢، ص ٦٣.

٣. نفس المصدر.

٤. نفس المصدر.

تُسمى بالنسخة الخطية، أو النسخة الأم.^١

و السبب الآخر: التكلف الظاهر في رفع الاسمين، فإن ما تأوله الشراح في «اليوم، و غداً» من معنى الاسم الصريح، وإلغاء الظرفية منهما، فيه من التكلف ما لا يخفى؛ ولأنه مع الإبقاء على «اليوم، و غداً» ظرفين مُبهمين لا يصح رفع «المضمار و السباق»؛ لأنَّ «المضمار» ليس عين «اليوم»، و لا «السباق» عين «غداً»؛ ذلك أنَّ المضمار ليس اسماً مجرداً للزمان، بل هو زمان مشتمل على حدث هو التضمير، فهو زمان مخصوص.

المبحث الثاني: الدلالة التركيبية

حفل شرح البحراني بذكر الكثير من هذه العلاقات بين مفردات التركيب و ما تؤدّيه من معنى، كالتعريف و التنكير و الإضمار و الإضافة، و غير ذلك، و سيعرض البحث لأمثلة منها:

١- في قوله ﷺ: «و لولا ما نهى الله عنه من تركية المرء نفسه، لذكر ذاكر فضائل جمّة تعرفها قلوب المؤمنين، و لا تمجّها أذان السامعين».^٢

ذهب البحراني إلى أنَّ التنكير لـ «ذاكر» فيه الدلالة على تركية نفس الإمام ﷺ، إذ هو المقصود بـ «ذاكر» في النص، قال: «و الذاكر يعني نفسه، و إنّما نكره و لم يأت بالألف و اللام و لم ينسبه إلى نفسه؛ لأنّ في ذلك تصريحاً للدلالة على تركية نفسه»^٣، و هذه الدلالة للتنكير ممّا انفرد بها البحراني، إذ لم يُشير الشراح قبله إلى هذا المعنى.^٤

١. انظر: نهج الصباغة، التستري، ج ٧، ص ٣١٧.

٢. نهج البلاغة، الكتاب ٢٨، ص ٥٢٨.

٣. شرح نهج البلاغة، البحراني، ج ٤، ص ٥٢٣.

٤. انظر: منهاج البراعة، الراوندي، ج ٢، ص ٧٤؛ شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ٢، ص ١٩٤.

و تابعه في الإشارة إلى دلالة التنكير هذه حبيب الله الخوئي، قال: «و أراد من قوله: لَذَكَرَ ذَاكَرٌ، نفسه الشريفة، ثم وصف الفضائل بأنها بلغت في الشهرة و الوضوح مبلغاً تعرفها قلوب المؤمنين».^١

و قد علّل الإمام عليه السلام عدم ذكر فضائله، بأن الله تعالى نهى عن هذا الشيء، قال تعالى: «الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَ إِذْ أَنْتُمْ أَجْنَةُ رُبٍّ فَأَنْزَلُوا أَنْفُسَكُمْ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنِ اتَّقَى».^٢

٢ - و من أمثلة ذلك ما في قول الإمام عليه السلام في طلحة و الزبير: «وَأَنْ مَعِيَ بَصِيرَتِي، مَا لَبَسْتُ وَلَا لُبْسٌ عَلَيَّ، وَ أَنَّهَا لِلْفِتْنَةِ الْبَاغِيَةِ فِيهَا الْحَمَاءُ وَ الْحُمَةُ».^٣

ذكر البحراني دلالة «أل» التعريف الداخلة على «الفئة الباغية» هي «أل» العهدية؛ ذلك أن الإمام عليه السلام «كان عنده علمٌ من الرسول صلى الله عليه وآله أنه ستبغي عليه فئة من غير تعيين، فلما خرجت هذه الفئة علمها بأماراتها».^٤

و تابعه في رأيه هذا حبيب الله الخوئي بقوله: «إن هذه الفئة للفئة التي أخبرني رسول الله بغيها و خروجها عليّ»^٥؛ أي: إن «أل» هنا للعهد، فالإمام عليه السلام يعرف هذه الفئة بصفات معينة وضحها له النبي صلى الله عليه وآله.

و تابعهما في ذلك أيضاً التستري، مستدلاً بأن الإمام عليه السلام كان يعلم تفاصيل تلك الفئة الباغية، و هي معهودة عنده مسبقاً بالحضور العلمي. و استظهاراً من كلام الله تعالى قال التستري: «إِنَّ قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِشَارَةٌ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

١. منهاج البراعة، الراوندي، ج ٨، ص ١١٤.

٢. النجم: ٣٢.

٣. نهج البلاغة، الخطبة ١٣٧، ص ٢٥٥.

٤. شرح نهج البلاغة، البحراني، ج ٣، ص ٢١١.

٥. منهاج البراعة، حبيب الله الخوئي، ج ٣، ص ٣٣٩.

اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بُغْتِ إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعذل وأقسطوا إن الله يحب الْمُقْسِطِينَ»^١.

٣- قال عليه السلام عند خروجه لقتال أهل البصرة: «أما والله إن كنت لفي ساقتها، حتى ولت بخذافيرها، ما عجزت ولا جنبت، وإن مسيري هذا ليمثلها، فلا تُقْبَنَ الباطل حتى يخرج الحق من جنبه، ما لي ولقريش؟ والله لقد قاتلتهم كافرين، و لأقاتلنهم مفتونين»^٢.

و قد أرجع البحراني الضمير المنسوب في قول الإمام: «ساقتها» على غير مذكور، فلم يجر ذكر صريح لمدلوله، وإنما يتحصل ذلك المدلول من فهم المخاطب، و تقدير المدلول هو «كتائب الحرب»؛ لأنه المفهوم من السياق، قال: «الضمير في "ساقتها" لكتائب الحرب، وإن لم يجر لها ذكر صريح، بل ما يحصل من معنى الذكر وهو الناس، فكأنه قال: فساق الناس وهم يومئذ كتائب عليه، فكنت في ساقتها، حتى تولت تلك الكتائب بأسرها، لم يبق من يغالبه»^٣.

و الساقعة جمع سائق، كما أن القادة جمع قائد، و يصور لنا الإمام عليه السلام مكانه في ساحة الحرب، و كيف كان يطرد الكافرين من ساحة القتال، حتى يكون في آخرهم؛ «لأن السائق إنما يكون في آخر الركب و الجيش»^٤.

و اختلف شراح النهج في إرجاع هذا الضمير، فاحتمل الراوندي أمرين فيه: أن يرجع إلى الحرب، أو إلى الدعوة المحمدية المباركة^٥، على حين أرجعه محمد جواد مغنية إلى الناس في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فهو عليه السلام قد ساقهم حتى بلغوا منازل العزة

١. بهج الصباغة، التستري، ج ١٤، ص ٣٣٧، النص القرآني من سورة الحجرات: ٩.

٢. نهج البلاغة، الخطبة ٣٣، ٧٠-٧١.

٣. شرح نهج البلاغة، البحراني، ج ٢، ص ١٠٤.

٤. شرح نهج البلاغة المقتطف من بحار الأنوار، ج ١، ص ١٤٦.

٥. منهاج البراعة، الراوندي، ج ١، ص ٢٣٨.

والكرامة، قال: «الضمير في ساقتها وتولّت بحذافيرها، يعود إلى الناس الذين ساقهم النبي، حتّى بلغ بهم منازل العزّة والكرامة، ويريد الإمام أنّه قد ساهم في ذلك».^١ أمّا الخوئي فتابع البحراني في أنّ الضمير راجع إلى كتائب الحرب^٢؛ لأنّه ﷺ إنّما خطب هذه الخطبة وهو في طريقه إلى حرب أهل الجمل، فأراد أن يُذكر الناس أنّه قاتل المشركين في أول الدعوة الإسلامية حتّى أسلموا، وكيف أنّه هزمهم و ساق كتائبهم إلى الهزيمة، فهو المناسب لكلامه ﷺ لمناسبة الخطبة.

أمّا ما ذهب إليه الراوندي من عود هذا الضمير على الدعوة النبوية، فبعيد؛ إذ لم تكن البعثة لتوصف بوصف الساقة، فهذا التعبير إنّما يعبر به عن الحرب أو الركب، ثمّ إنّ لم يوضّح ما معنى قول الإمام: «حتّى ولّت بحذافيرها»؟ هل المقصود منه أنّ الضمير يعود على الدعوة النبوية وأنها قد انتهت بأجمعها؟! أمّا قول محمّد جواد مغنية بأنّه يرجع إلى الناس، فبعيد أيضاً؛ لأنّه لو كان هكذا لقال: لفي ساقتهم، بضمير الجمع المذكّر، كما في قوله ﷺ في الخطبة نفسها قبل محلّ الشاهد: «فساقّ الناس حتّى بوّأهم محلّتهم، وبلغهم منجاتهم، فاستقامت قنّاتهم واطمأنّت صفائهم».

المبحث الثالث: دلالة الأدوات

عني البحراني في شرحه بدلالة الأدوات، وبيان الفروق الدلالية لكل أداة منها، و ترجيح أحد هذه الوجوه على الأخرى تبعاً للسياق، و من أمثلة ذلك:

- ١- قول الإمام ﷺ في شجاعته وفضله: «أنا وضعت في الصغر بكلاكل العرب، وكسرت نواجم قرون ربيعة ومضر، وقد علمتم موضعي من رسول الله ﷺ بالقرابة القريبة، والمنزلة الخصيصة».^٣

١. في ظلال نهج البلاغة، محمّد جواد مغنية، ج ٢، ص ٢٢٢.

٢. انظر: منهاج البراعة، حبيب الله الخوئي، ج ١٠، ص ٣٦.

٣. نهج البلاغة، الخطبة ١٩٢، ص ٤٥٥.

إذ ذكر البحراني أن الباء في قوله: «بكلاكل العرب» للإلصاق، والتقدير: «ألصقت بهم الوضع والإهانة»^١. ويُفهم من الدلالة التي ذكرها للباء هنا، والمعنى الذي آل إليه النصّ عنده، أن «في» في قوله ﷺ: «في الصغر» زائدة؛ لكي يستقيم تأويل المعنى على تقدير: ألصقت الصغر (و هو الهوان والذلّ) بأكابر العرب و ساداتهم الذين قتلهم الإمام في صدر الإسلام، وفي الجَمَل وفي صفين.

و الكلّكل هو الصدر، والمعنى على الاستعارة، والجامع للاستعارة كونهم سبب قوّة العرب، وهم المحرّضون على الحرب، وبهم تُستهزأ، كما أن الكلّكل للجمل سبب لنهوضه وقيامه وقوّته.^٢

على حين ذهب ابن أبي الحديد و حبيب الله الخوني إلى أن «الباء» في «بكلاكل العرب» زائدة، والتقدير: أني أذللتهم وصرعتهم إلى الأرض^٣. و الذي حملهما على زيادة الباء أن الفعل «وضع» متعدّد بنفسه إلى مفعوله، ولما كانت الزيادة تعني خلوّ الحرف من الدلالة، ذهب هذان الشارحان وغيرهما إلى القول بأن زيادة الباء هنا للتوكيد.^٤

و يبدو أن رأي البحراني في أن الباء هنا للإلصاق أصوب، وأن القول بزيادتها غير مقبول؛ لأنّ فيه فوت المعنى الدلالي لتعدّي الفعل «وضع» إلى مفعوله بواسطة حرف الجرّ «الباء»؛ ذلك أن الفعل «وضع» إذا تعدّى إلى مفعوله بنفسه دلّ على الوضع بصورة مطلقة، فإن تعدّى إلى مفعوله بالباء دلّ على تحديد جهة الوضع،

١. شرح نهج البلاغة، البحراني، ج ٤، ص ٣١٢.

٢. انظر: شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ١٣، ص ١٩٧.

٣. انظر: نفس المصدر، ص ١٩٧-١٩٨؛ منهاج البراعة، حبيب الله الخوني، ج ١٢، ص ٢٩.

٤. انظر: شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ١٣، ص ١٩٧؛ منهاج البراعة، حبيب الله الخوني، ج ١٢، ص ٢٩؛ مع نهج البلاغة - دراسة و معجم، ص ١٨١.

لغرضٍ يتطلبه مراد المتكلم في نصّه، فالوضع إنّما كان لصدور العرب و أعيانهم المُبرّزين الذين نال منهم الإمام (عليه السلام) في جهاده لنصرة الإسلام.

و لكنّ الباحث لا يرى القول بزيادة «في» مثلما يُفهم من المعنى الذي شرح به البحراني كلام الإمام (عليه السلام)، وإنّما حرف الجرّ هنا أفاد معناه الأصلي وهو الظرفية، و الكلام على التقديم و التأخير؛ أي: وضعتُ بكلاكل العرب في الصغر، و إنّما قدّم «في الصغر» للعناية.

٢- قول الإمام (عليه السلام) يحمد الله: «الذي عظم حلمه فعفا، و عدل في كلّ ما قضى، و علم ما يمضي و ما مضى، مُبتدع الخلاق بعلمه، و مُنشئهم بحُكمه بلا اقتداء، و لا تعليم، و لا احتذاءٍ لمثالٍ صانع حكيم».^١

فقد بيّن البحراني دلالة الباء في قوله: «بعلمه»، فإنّه عزّ و جلّ قد ابتدع الخلاق بسبب علمه؛ لأنّ «العلم هنا سبب لما ابتدَعَ مِنْ خلقه»^٢. و عرض البحراني إشكالاً ترتّب على هذه الدلالة، فإنّ «العلم تابع للمعلوم، و التابع يمتنع أن يكون سبباً»^٣، و لحلّ هذا الإشكال يقتضي تغيّر معنى الباء من السببية إلى الاستصحاب^٤، و التقدير على هذا: أنّ الله ابتدع الخلاق مصاحباً علمه.

و قد ردّ البحراني على هذا الإشكال بأنّه: «إذا حقّقنا القول و قلنا: إنّّه لا صفة له تعالى تزيد على ذاته، و كانت ذاته و علمه و قدرته و إرادته شيئاً واحداً، و إنّما تختلف بحسب اعتبارات تُحدثها عقولنا الضعيفة بالقياس إلى مخلوقاته، لم يبقَ تفاوت في أن تستند المخلوقات إلى ذاته أو إلى علمه، أو إلى قدرته أو غيرها»^٥.

١. نهج البلاغة، الخطبة ١٩١، ص ٣٨٠.

٢. شرح نهج البلاغة، البحراني، ج ٤، ص ٢٥٢.

٣. نفس المصدر.

٤. نفس المصدر.

٥. نفس المصدر، ص ٢٥٣.

و احتمال احتمالاً آخر لتوجيه دلالة الباء هنا، بأن الإبداع ليس الخلق وإنما يجري مجرى التعجب؛ لأن «الإبداع إحكام الأشياء وإتقانها، بحيث يكون محل التعجب، يقال: هذا فعل بديع، ومنظر بديع؛ أي: مُعجِبٌ حسنٌ، فالظاهر أن ذلك منسوب إلى العلم، ولذلك يستدل بإحكام الفعل وإتقانه على علم فاعله»^١.
على حين ذهب ابن أبي الحديد إلى أن الباء ليست للسببية، فليس العلم سبباً في الإبداع، كما تقول: «هوى الحجر بثقله، بل المراد: أبدع الخلق عالمٌ، كما تقول: خرج زيدٌ بسلاحه؛ أي: خرج متسلحاً، فموضع الجار والمجرور على هذا نصبٌ بالحالية»^٢.

٣- قول الإمام (عليه السلام): «و قريبٌ ما يُطرحُ الحجابُ، و لقد بُصِّرتم إن أبصَّرتُم، و أسمعتم إن سمعتم، و هُديتم إن اهتديتم»^٣، ذهب البحراني إلى أن «ما» مصدرية، و التقدير: و قريبٌ طرحُ الحجابِ، و يكون المصدر في محل رفع مبتدأ و «قريب» خبره، و تابعه في هذا محمّد جواد مغنية^٤، و روى التستري نصّ الخطبة بنصب «قريباً»، و نصب «قريباً» على أنّه صفة نائبة عن المفعول المطلق، بتقدير: «و يطرح الحجاب قريباً ما»؛ أي: «طرحاً قريباً»، و «ما» على هذا التأويل زائدة لتوكيد القرب^٥.

و يبدو أن توجيه «ما» على أنها مصدرية - كما ذهب إليه البحراني - أولى

١. نفس المصدر.

٢. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ٣، ص ١١٨.

٣. نهج البلاغة، الخطبة ٢٠، ص ٤٨.

٤. انظر: شرح نهج البلاغة، البحراني، ج ١، ص ٥٢٩.

٥. انظر: في ظلال نهج البلاغة، محمّد جواد مغنية، ج ١، ص ١٥٧.

٦. انظر: بهج الصباغة، التستري، ج ٤، ص ١٢٣.

بالقبول من القول بأنها زائدة - كما ذهب إليه التستري - وذلك لما يأتي^١:
 إنَّ الجملة بتقدير «و يطرح الحجاب قريباً» تفقد مَزِيَّة تقديم الخبر على
 المبتدأ، و هو معنى مقصود؛ لما فيه من العناية بالقرب، بمعنى أنَّ الموت الذي
 تستبعدونه قريبٌ جداً منكم، و لما فيه من معنى التهديد برفع عذر تقصيرهم عن
 الطاعة ببعد الأمل.

إنَّه على تقدير التستري تحوّل الجملة من الاسمية إلى الفعلية، ففتقد الاسمية
 بذلك دلالاتها على الثبات و التوكيد، و هو مطلب مرادٌ هنا.

٤- و في قوله ﷺ: «و الهجرة قائمةٌ على حدّها الأوّل، ما كان لله في أهل الأرض
 حاجةٌ، مِن مُسْتَسِرِّ الأُمّة، و مُعَلِنِهَا»^٢، ذكر البحراني قولي الراوندي و ابن أبي
 الحديد في «ما» من قوله ﷺ: «ما كان لله»، إذ ذهب الراوندي إلى أنَّ «ما» نافية؛ و
 التقدير: «لم يكن لله في أهل الأرض ممّن أسرّ دينه أو أعلنه و أظهره، حاجةٌ»^٣.
 و قد ردّ ابن أبي الحديد هذا الرأي بقوله: «و هذا ليس بصحيح؛ لأنَّه إدخال
 كلامٍ مُنْقَطِعٍ بين كلامين، متّصل أحدهما بالآخر»^٤، و يُفهم من قوله إنَّه رجّح
 المصدريّة، «و هذه الهجرة التي يشير إليها أمير المؤمنين ﷺ ليست تلك الهجرة،
 بل هي الهجرة إلى الإمام، قال: إنَّها قائمةٌ على حدّها الأوّل ما دام التكليف باقياً، و
 هو معنى قوله: ما كان لله تعالى في أهل الأرض حاجةٌ»^٥.

و بعد أن عرض البحراني لهذين الرأيين، رجّح قول الراوندي بعلّة مقبولة

١. انظر: الدلالة النحوية في نهج الصباغة، ص ٥٤.

٢. نهج البلاغة، الخطبة ١٨٩، ص ٣٧٥.

٣. منهاج البراعة، الراوندي، ج ٢، ص ٤٣٧.

٤. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، ج ٣، ص ١٠٤.

٥. نفس المصدر.

بقوله: «إنه غير بعيد أن تكون نافية مع اتصال الكلام بما قبله، ووجهه أنه لما رغب الناس في طلب الدين و العبادة، فكأنه أراد أن يرفع حكم الوهم بما عساه يحكم به عند تكرار طلب الله الدين و العبادة من حاجة تعالى إليها من خلقه، حيث كثر طلبه منهم بتواتر الرسل و الأوامر الشرعية، و يصير معنى الكلام أن الهجرة باقية على حذها الأول في صدقها على المسافرين لطلب الدين، فينبغي للناس أن يهاجروا في طلبه إلى أئمة الحق»^١.

ففي هذا تذكير للناس المدعوين إلى عبادة الحق سبحانه أنه ليس له حاجة في عبادتهم و دينهم، و إنما أهل المصلحة هم المدعوون لعبادته تعالى.

٥ - و في قول الإمام يوصي ولده الحسن عليه السلام: «و تلافيك ما فرط من صمتك أيسر من إدراكك ما فات من منطقك، و حفظ ما في الوعاء بشد الوكاء، و حفظ ما في يديك أحب إلي من طلب ما في يدي غيرك»^٢، احتمل البحراني في «مين» دالتين في قوله عليه السلام: «من منطقك» بحسب مراد المتكلم من لفظ «منطقك»، فإما «أن يريد به المصدر فيكون «مين» لبيان الجنس، أو محل النطق، فيكون لابتداء الغاية»^٣. و يبدو أن دلالة بيان الجنس ل«مين» هنا أوضح من ابتداء الغاية، فإن المراد بالمنطق هنا النطق، بقرينة مقابله بلفظ «الصمت» قبله.

٦ - قال الإمام عليه السلام: «و انتفعوا بالذكر، و المواعظ، فكان قد علقتكم مخالب المنية، و انقطعت منكم علائق الأمنية، و ذهبتكم مفضعات الأمور»^٤، فاحتمل البحراني في «كأن» احتمالين، قال: إنها «مخففة من الثقيلة من «كأن» و اسمها ضمير شأن، و

١. شرح نهج البلاغة، البحراني، ج ٤، ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

٢. نهج البلاغة، الكتاب ٣١، ص ٥٣٦.

٣. شرح نهج البلاغة، البحراني، ج ٥، ص ٦٣.

٤. نهج البلاغة، الخطبة ٨٥، ص ١٣٥.

يحتمل أن يكون "أن" الناصبة للفعل دخلت عليه كأف التشبيه^١، و الاحتمال الثاني مردود، فـ «كأن» إذا خُفِّت صار اسمها ضمير شأن، وخبرها الجملة الاسمية التي تليها، وإذا تلتها جملة فعلية، فالأحسن أن تُصَدَّر بـ «لم» أو «قد». وقد صُدِّرت في نص الإمام عليه السلام بـ «قد»، فأفاد تركيب الكلام «كأن قد عَلِمْتُ» التشبيه المؤكَّد، مع تقريب دلالة الحدث فيه إلى زمان حال المخاطبين، فكأنَّهم في زمان الخطاب، قد عاينوا صورة المنية البشعة، فعلقوا في مخالبتها فافترستهم، وانقطع رجاؤهم.

و ذهب حبيب الله الخوئي إلى أنَّها المخفَّفة من الثقيلة، و قد أُلغيت عن العمل^٢، و هو مردود من حيث الصنعة النحوية؛ لما تقدَّم من قول النحاة: إنَّه إذا خُفِّت «أن» المفتوحة، بقيت على ما كان لها من العمل، و قدَّر لها اسم يُسمَّى «ضمير الشأن»، و لزم أن يكون خبرها جملة اسمية أو فعلية^٣.

على أنَّ الباحث لا يرى بأساً في ما قاله حبيب الله الخوئي، إن كان قد قصد بحُكمه على «أن» المخفَّفة هنا الوصف للحكم للنحوي لا التكلف في استنباطه، و الإغراق في التأويل لأجل تنبيته، فالنحاة إنَّما أرادوا التفريق بين «إن»، و «أن» في حال تخفيفهما، فأقرَّوا أنَّ «إن» إذا خُفِّت أهملت، و رجعت الجملة إلى أصلها من المبتدأ و الخبر، و لزم الخبر لام التوكيد للفرق بينها و بين «إن» النافية، كقولنا: «إن» محمداً لناجح^٤.

ثم إنَّهم لما أرادوا أن يفرِّقوا حكم «إن» المكسورة المخفَّفة عن المفتوحة، اخترعوا لأجل هذا ما سمَّوه ضمير الشأن اسماً له «أن» المخفَّفة، فاضطَّروا أن يؤوَّلوا

١. شرح نهج البلاغة، البحراني، ج ٢، ص ٣٧٠.

٢. انظر: منهاج البراعة، حبيب الله الخوئي، ج ١، ص ١١٥.

٣. انظر: شرح ابن عقيل، ج ١، ص ٣٩٠.

٤. انظر: نفس المصدر.

ما بعدها - و هو المبتدأ والخبر - في الأصل إلى جملة اسمية في محل رفع خبر «أن» المخففة. و لو أنهم مالوا إلى الوصف، لقرروا حكماً واحداً للأداتين، و هو إهمال العمل في كليهما، و في ذلك تيسير الأحكام النحوية على طالبيها ما لا يخفى.

٧- و في قول الإمام عليه السلام في مصقلة بن هبيرة الشيباني، و كان قد ابتاع سبي بني ناجية من عامل أمير المؤمنين عليه السلام و أعتقهم، فلمّا طالبه بالمال خاس به و هرب إلى الشام: «قَبِحَ اللَّهُ مَصْقَلَةَ؛ فعل فَعَلَ السادات و فَرَّ فِرَارَ العبيد، فما أنطَقَ مادحه حتّى أسكته، و لا صَدَقَ و اَصِفَهُ حتّى بَكَّتَهُ»^١.

احتمل البحراني في «حتّى» في الموضعين احتمالين، الأوّل: أن تكون «حتّى» بمعنى لام التعليل، قال: «أن يكون "حتّى" بمعنى "اللام"؛ أي: إنّه لم يُنطق مادحه حتّى يقصد إسكاته بهربه، فإنّ إسكات المادح لا يتصوّر قصده لو قصد إلا بعد إنطاقه، و هو لم يتمّ فعله الذي يطلب به إنطاق مادحه بمدحه من الكرم و الحميّة و الرقة و نحوها، فكأنّه قصد إسكات مادحه بهروبه، فأزوى عليه ذلك، و قال: إنّه لم يُنطقه بمدحه، فكيف يقصد إسكاته بهروبه، و إن كان العاقل لا يتصوّر منه قصد إسكات مادحه عن مدحه، إلّا أنّ لاختياره الهروب المستلزم لإسكات المادح، صار كالقاصد له فنُسب إليه»^٢.

و معنى ذلك: أنّ البحراني أخرج «حتّى» على العطف الدالّ على التعليل و البيان، و هو متحقّق بالفاء العاطفة. و الاحتمال الآخر يُفهم منه العطف، فقد «جمع بين غائتين متنافيتين: إنطاقه لمادحه بفداء الأسرى، مع إسكاته بهربه قبل تمام إنطاقه، و هو وصف له بسرعة إلحاقه لفضيلته برذيلته، حتّى كأنّه قصد الجمع بينهما،

١. نهج البلاغة، الخطبة ٤٤، ص ٨٦.

٢. شرح نهج البلاغة، البحراني، ج ٢، ص ١٥٩.

و هو كما تقول في وصف سرعة تفرّق الأحباب عن اجتماعهم: ما اجتمعوا حتّى تفرّقوا؛ أي: لسرعة افتراقهم، كأنّ الدهر قد جمع لهم بين الاجتماع و الافتراق.^١ و يُفهم من كلامه هذا أنّ «حتّى» بمعنى الواو العاطفة، و تابعه في ذلك علي أنصاريان^٢. و وجه «حتّى» الثانية في «ولا صدّق واصفه حتّى بكتّه» التوجيه نفسه. و وجه محمّد جواد مغنية دلالة «حتّى» على العطف مع اختلاف الفعلين: «نطق، و أسكت» و «صدّق، و بكت»، بأنّ هذا الاختلاف مراد؛ لاختلاف الغايتين المقصودتين في هذا الموضع، فهذا الرجل لم يفعل الخير حتّى صرّح بحبّه للشرّ، و في ذلك الدلالة على أنّه يحمل الأفعال المتناقضة في نفسه، فجاءت «حتّى» لتعبّر عن تباين أفعال هذا الرجل، و ترك للسامع تصوّر قبح نفسه^٣. قال مغنية: «ما قال: ما أحسن مصقلة في عتق الأسرى، حتّى ارتفع صوت يقول: قبحه الله من لصّ محتال».^٤

الخلاصة

أسفرت دراسة شرح نهج البلاغة للبحراني - ذلك العالم الجليل الذي برع في معارف شتى، فضلاً عن تخصصه في علم الفقه - عن نتائج متعدّدة، منها:

١ - إنّ شرح البحراني يحتلّ مكان الصدارة من شروح النهج؛ لوثاقته، و دليل ذلك يتّضح في اعتماد الشراح اللاحقين نسخة البحراني في توثيق نصوص النهج و في ترجيح آرائهم، بناءً على الروايات التي نقلها البحراني في نسخته التي أطلقوا عليها نسخة ابن ميثم.

١. نفس المصدر، ص ١٥٩ - ١٦٠.

٢. انظر: شرح نهج البلاغة المقتطف من بحار الأنوار، ج ١، ص ١٦٥.

٣. انظر: المباحث الدلالية في شروح نهج البلاغة - دراسة موازنة، ص ٣٥٦.

٤. في ظلال نهج البلاغة، محمّد جواد مغنية، ج ١، ص ٢٦٧.

وإن هذا الشرح له الصدارة أيضاً؛ لدقة البحراني في استنباط الأحكام النحوية، وما يتبع ذلك من دلالات حظيت بالقبول عند الشراح المتأخرين.

٢- عني البحراني في شرح النهج بدلالة الألفاظ و التراكيب و الأدوات، فبرز الجانب الدلالي عنده بمستوياته المتعددة، و كثرت مباحثه كثرة بالغة. و لما اختصت الدراسة بالمستوى النحوي من هذه المباحث، تبين أن البحراني لم يكن معنياً في شرحه بفلسفة النحو و إقرار القواعد، بل انصرفت همته لبيان الدلالة النحوية في النصوص التي عرض لها، فكان يقرن الإعراب بدلالته، و التراكيب بمعانيها.

٣- و من الجدير بالذكر أيضاً أن البحراني قد انفرد بتوجيهات نحوية و معانٍ دلالية عن بقية الشراح، يتضح ذلك في الآتي:

(أ) استطاع البحراني في دلالة النصب أن يستنبط دلالات بحسب تعدد روايات النهج و اختلاف المعنى المترتب على ذلك، ففي قول الإمام (ع): «و أوطؤوكم إثنان الجراحة»، ذهب البحراني إلى أن «إثنان» مفعول ثانٍ للفعل، و ترتب على ذلك أن معنى إبطاء الشيطان ببني آدم، توريطهم و حمله لهم عليه؛ أي: جعلكم الشيطان و جنوده و اطينين للإثنان.

(ب) و في دلالة الأسماء المرفوعة كان للبحراني توجيهات نحوية انماز بها من الشراح الآخرين، منها القول بالجملة الناقصة و إن لم يسمها، إذ ذهب إلى رفع «شقوة» في قول الإمام (ع): «فَشِقْوَةٌ لازمةٌ، أو سعادةٌ دائمةٌ»، على أنه مبتدأ نكرة موصوفة مكتف عن الخبر؛ لردفه بمبتدأ ثانٍ موصوف (سعادة دائمة)، فقام كلٌّ منهما مقام الخبر عن الثاني، فتم الكلام بهما من دون تقدير أو حذف.

(ج) في دلالة تعاقب الحركات، أشار البحراني إلى اختلاف المعنى بين رفع المضمار و السباق و نصبه، بحسب الروايتين اللتين نقلهما في نص خطبة

الإمام عليه السلام: «ألا وإن اليوم المضمارَ و غداً السَّباق»، وردَّ على ابن أبي الحديد المعتزلي رأيه في ترجيح نصب الاسمين، مستدلاً بقرائن معنوية تدفع رأي المعتزلي، وقد ذُكرت المسألة مفصّلة في متن البحث.

٤- عني البحراني كثيراً بدلالة التراكيب النحوية، وكشف تحليله لنصوص النهج عن فهم عميق مفاده: أنَّ الدلالة النحوية التركيبية المختارة إنّما تتبع المناسبة بين اختيار المفردات ضمن تراكيبها؛ أي: المناسبة بين اللفظ والمعنى، وقد أفاد البحراني من الوظائف الإعرابية ما يكشف عن الدلالات التركيبية في النص، من تعريف و تنكير، أو تقديم و تأخير، أو حذف و ذكر، أو إضافة، أو عود ضمير، و من أمثلة ذلك ما ذكره البحراني من دلالة التنكير في قول الإمام عليه السلام: «لَذَكَرَ ذَاكَ»، و أنَّ السبب في هذا التنكير، أنَّ فيه تصريحاً للدلالة على تركية نفسه عليه السلام، و فيه تنفيذ لأمر الله تعالى بعدم تركية النفس.

٥ - حرص البحراني في دلالة حروف المعاني على بيان أهمّ الدلالات التي خرجت إليها هذه الحروف، و انماز من بقيّة الشراح بتلمّس دلالة دقيقة لبعض الحروف في نصوصها، من ذلك قوله: إنّ «الباء» في قول الإمام عليه السلام: «أنا وضعتُ في الصغر بكلاكل العرب» للإلصاق؛ و المعنى: «ألصقتُ بهم الوضعَ و الإهانة»، و هو رأي انفرد به البحراني عن بقيّة الشراح.

٦- كان للبحث ردود على طائفة من آراء البحراني في شرحه، ظهرت في أثناء عرض الأمثلة التي درسها في متن البحث.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

١. الأصول في النحو، أبو بكر محمد بن سهل ابن السراج (ت ٣١٦هـ)، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، ١٩٩٦م.
٢. إعراب القرآن، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس (ت ٣٣٨هـ)، تحقيق: زهير غازي زاهد، بيروت: عالم الكتب و مكتبة النهضة العربية، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.
٣. أعيان الشيعة، محسن الأمين العاملي (ت ١٣٧١هـ)، بيروت: دار التعارف، د.ت.
٤. الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين الكوفيين، كمال الدين أبو البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري (ت ٥٧٧هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مطبعة السعادة، الطبعة الرابعة، ١٩٦١م.
٥. أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والإحساء والبحرين، علي بن حسن البلادي (ت ١٣٤٠هـ)، النجف: مطبعة النعمان، ١٣٧٧هـ.
٦. بهج الصباغة في شرح نهج البلاغة، محمد تقي بن كاظم التستري (ت ١٤١٥هـ)، طهران: منشورات مكتبة الصدر، د.ت.
٧. تأسيس الشيعة: حسن الصدر (ت ١٣٥٤هـ)، بغداد: شركة النشر والطباعة العراقية المحدودة، د.ت.
٨. تاج العروس من جواهر القاموس: السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، الكويت: مطبعة حكومة الكويت، ١٩٦٥م.
٩. التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري (ت ٦١٦هـ)، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت: دار الشام للتراث، د.ت.
١٠. توضيح نهج البلاغة، السيد محمد بن المهدي الشيرازي (ت ٢٠٠٠م)، طبعة قم، ١٤١٠هـ.
١١. حقائق الحقائق في فسر دقائق أفصح الخلائق، قطب الدين محمد بن الحسين الكيدري (ق ٦هـ)، تحقيق: عزيز الله العطاردي، طهران، ١٣٧٥هـ.
١٢. الدرّة النجفية في شرح نهج البلاغة، إبراهيم بن حسين الدنبلي الخوئي (ت ١٣٢٥هـ) طبعة تبريز ١٢٩٣هـ.

١٣. روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، محمّد باقر الخوانساري (ت ١٣١٣هـ)، قم: مكتبة إسماعيليان، ١٣٩٢هـ.
١٤. شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي الهمداني المصري (ت ٧٦٩هـ)، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: مكتبة دار التراث، الطبعة العشرون، ١٩٨٠م.
١٥. شرح الرضي على الكافية، رضي الدين محمّد بن الحسن الرضيّ الأسترآبادي (ت ٦٨٦هـ)، تحقيق و تعليق: يوسف حسن عمر، بنغازي: منشورات جامعة قار يونس، الطبعة الثانية، ١٩٩٦م.
١٦. شرح نهج البلاغة، عزّ الدين عبد الحميد بن محمّد ابن أبي الحديد المعتزلي (ت ٦٥٦هـ)، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، قم: مؤسّسة إسماعيليان، د.ت.
١٧. شرح نهج البلاغة، محمّد عبده المصري (ت ١٣٢٣هـ)، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، مصر، د.ت.
١٨. شرح نهج البلاغة، كمال الدين ميثم بن علي البحراني (ت ٦٧٩هـ)، قم: مطبعة أنوار الهدى، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
١٩. شرح نهج البلاغة المقتطف من بحار الأنوار للعلامة المجلسي، علي أنصاريان و مرتضى حاج علي، طهران، ١٤٥٨هـ.
٢٠. طبقات أعلام الشيعة في القرن السابع المعروف بـ(الأنوار الساطعة في المئة السابعة)، آغا بزرك الطهراني (ت ١٣٨٩هـ)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٣٠هـ.
٢١. في ظلال نهج البلاغة - محاولة لفهم جديد، محمّد جواد مغنية (ت ١٤٠٠هـ)، بيروت: دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.
٢٢. القاموس المحيط، مجد الدين محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ)، بيروت: دار الجيل، ١٩٥٢م.
٢٣. كتاب سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر سيبويه (ت ١٨٠هـ)، تحقيق و شرح: عبد السلام محمّد هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨م.

٢٤. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جابر الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ)، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٤٧ م.
٢٥. الكنى والألقاب، عباس القمي (ت ١٣٥٩ هـ)، تقديم: محمد هادي الأميني، النجف، ١٩٧٠ م.
٢٦. لؤلؤة البحرين، يوسف بن أحمد البحراني (ت ١١٨٦ هـ)، قم: مؤسسة آل البيت، د.ت.
٢٧. لسان العرب، جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور (ت ٧١١ هـ)، تحقيق: عبد الله علي الكبير وآخرون، القاهرة: دار المعارف، د.ت.
٢٨. مصادر نهج البلاغة وأسانيده، عبد الزهراء الخطيب الحسيني، النجف: مطبعة القضاء، الطبعة الأولى، ١٩٦٦ م.
٢٩. معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج (ت ٣١١ هـ)، شرح و تحقيق: عبد الجليل عبدة شلبي، بيروت: عالم الكتب، الطبعة الأولى، ١٩٨٨ م.
٣٠. معجم رجال الحديث، السيد أبو القاسم الخوئي (ت ١٤١٣ هـ)، النجف: مطبعة الآداب، الطبعة الأولى، د.ت.
٣١. المقتضب، أبو العباس محمد بن يزيد المبرّد (ت ٢٨٥ هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، القاهرة: الطبعة الثالثة، ١٩٩٤ م.
٣٢. منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، حبيب الله الخوئي (ت ١٣٢٤ هـ)، تصحيح: إبراهيم الميانجي، طهران: منشورات المكتبة الإسلامية، الطبعة الرابعة، د.ت.
٣٣. منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، قطب الدين سعيد بن هبة الله الراوندي (ت ٥٧٣ هـ)، تحقيق: عبد اللطيف الكوهكمري، قم: مكتبة المرعشي، ١٤٠٦ هـ.
٣٤. نهج البلاغة، تحقيق: صبحي الصالح، قم: مطبعة وفا، ١٤٢٩ هـ.

فهرس المطالب

٣	الفهرس الإجمالي.....
٧	نظرة عامة على بحوث هذه المجموعة.....
١٣	١) إجازة البصري / الباحث السيد حسين الموسوي البروجدي.....
١٣	الملخص.....
١٣	التمهيد.....
١٤	أبو الحسن البصري و فهرست كتب السيد المرتضى علم الهدى.....
١٥	هل تعدّ هذه الرسالة فهرساً أم لا؟.....
١٦	علّة تأليف الفهارس.....
٢٤	رسالة البصري بين الإجازة و الفهرسة.....
٢٨	الطرق إلى كتب السيد المرتضى.....
٣٦	أبو الحسن البصري في سطور.....
٤٣	دفع شبهة تعدّد البصري.....
٤٣	مشايخه.....
٤٤	تلاميذه.....
٤٥	وفاته.....
٤٥	التعريف بالنسخ.....
٤٧	منهج التحقيق.....
٤٩	المتن المحقّق لفهرست كتب سيّدنا الشريف المرتضى.....
٦١	قائمة المصادر.....

٢) التنشئة الاجتماعية و أثرها في بناء الشخصية، الشريف المرتضى مثالا / الباحث عقيل

رشيد عبد الشهيد الأسدي، و الباحثة رشا حسين عبد الكاظم..... ٦٧

الملخص..... ٦٧

المقدمة..... ٦٨

المبحث الأول: التعريف بالتنشئة الاجتماعية..... ٦٨

أولاً: مفهوم التنشئة الاجتماعية..... ٦٨

ثانياً: العوامل المؤثرة في التنشئة الاجتماعية..... ٧١

١. العامل الثقافي و التعليمي و أثره في عملية التنشئة الاجتماعية..... ٧١

٢. العلاقات الأسرية و أثرها في عملية التنشئة الاجتماعية..... ٧٢

أ) العلاقة بين الوالدين..... ٧٢

ب) العلاقة بين الإخوة..... ٧٤

ج) العلاقة بين الوالدين و الطفل..... ٧٤

٣. الظروف الاقتصادية و أثرها في عملية التنشئة الاجتماعية..... ٧٦

ثالثاً: المؤسسات المسؤولة عن عملية التنشئة الاجتماعية..... ٧٧

١- المؤسسة الأسرية..... ٧٧

٢- المدرسة..... ٧٨

٣- جماعة الأقران (الرفاق)..... ٧٩

٤- المؤسسة الدينية..... ٨٠

٥- المؤسسة الإعلامية..... ٨١

المبحث الثاني: أثر التنشئة الاجتماعية في بناء شخصية الشريف المرتضى..... ٨٣

١- الأسرة..... ٨٣

٢- المدرسة..... ٩١

٣- الأقران..... ٩٥

الخاتمة..... ٩٦

٩٨	قائمة المصادر.....
٣	مع المعتقد في كتابه: الشريف المرتضى، حياته، ثقافته، أدبه و نقده / الباحث عماد
١٠٣	الهلالى.....
١٠٣	الملخص.....
١٠٣	المقدمة.....
١١٢	تحليل الكتاب.....
١٢٠	طبيعة الكتاب و موضوعاته.....
١٢٠	منهج «الأمالى».....
١٢١	مصادر «الأمالى».....
١٢١	أثر كتاب «الأمالى» فى المؤلفات الأخرى.....
١٢٣	مكانة «أمالى المرتضى» من كتب الأمالى الأخرى.....
١٢٦	القضايا النقدية التى بحثها المرتضى.....
١٢٧	أسس النقد و صفات الناقد عند المرتضى.....
١٢٩	أهم القضايا النقدية التى بحثها المرتضى، قراءة داخلية.....
١٣٠	موقف المرتضى العام من القول بالسرقة فى الشعر.....
١٣٠	سرقة المعنى، سرقة اللفظ.....
١٣٢	مفهوم السبق عند المرتضى.....
١٣٣	تقييم الكتاب.....
١٣٥	قائمة المصادر.....
٤	النقد المنهجى عند السيد المرتضى، مقارنة فى ضوء آرائه الأصولية / الدكتور حيدر
١٣٧	حسن ديوان الأسدي.....
١٣٧	الملخص.....
١٣٧	المقدمة.....
١٣٩	المطلب الأول: النشأة العلمية للسيد المرتضى.....

- المطلب الثاني: أسس المسلك العقلي النصوي عند السيد المرتضى ١٤٢
- المطلب الثالث: الخصوصية الأصولية للسيد المرتضى ١٤٥
- ١- مفهوم الشرط ١٤٩
- ٢- مفهوم الغاية والعدد ١٥٠
- ٣- مفهوم الوصف ١٥٠
- المطلب الرابع: الطابع القرآني للفقه من خلال نقد بعض قواعد التخصيص ١٥١
- التخصيص بأخبار الأحاد ١٥١
- الخاتمة ١٥٤
- قائمة المصادر ١٥٥
- ٥) المرجعيات الفكرية لرسائل الشريف المرتضى / الدكتورة سعاد بدیع مطير والدكتور مازن حسن جاسم ١٥٩
- الملخص ١٥٩
- المرجعيات الفكرية لرسائل الشريف المرتضى ١٦٠
- أولاً: المرجعية الدينية ١٦٣
- و من المرجعيات الدينية التي امتازت بها رسائل الشريف المرتضى ١٦٥
- القرآن الكريم ١٦٥
- السنة النبوية الشريفة ١٦٧
- موضوعات رسائل الشريف المرتضى ١٧٠
- أ) المسائل العقائدية ١٧٠
- ب) المسائل الفقهية ١٧١
- ج) المسائل الكلامية ١٧٣
- ثانياً: المرجعية اللغوية ١٧٥
- أ) النحو ١٧٧
- ب) الصرف ١٨٠

١٨١	ج) الصوت
١٨٤	ثالثاً: المرجعية الأدبية و النقدية
١٩٧	البلاغة
٢٠٣	الخاتمة
٢٠٦	قائمة المصادر
٦	الشريف المرتضى و جهوده في نقد النقد / الدكتور أنوار سعيد جواد و الدكتورة بشرى
٢١١	حنّون محسن
٢١١	الملخص
٢١٢	المقدمة
٢١٤	مفهوم نقد النقد
٢١٧	نقد النقد للنصوص الأدبية
٢٣١	قراءة الشريف المرتضى لآراء العلماء و تفسيرهم و تأويلهم
٢٤١	الخاتمة
٢٤٣	قائمة المصادر
٧	البحث الفقهي المقارن عند السيد المرتضى، رؤية تحليلية / الدكتور خالد غفوري
٢٤٥	الحسني
٢٤٥	الملخص
٢٤٦	إطلالة إجمالية على تراث السيد المرتضى في مجال الفقه المقارن
٢٤٧	تنوع التراث الفقهي للسيد
٢٤٩	خصائص و معالم البحث المقارن في التراث الفقهي للسيد
٢٤٩	المعلم الأول: انتقائية السيد للموضوعات البحثية
٢٥١	المعلم الثاني: إنتقائية السيد للمسائل و المطالب
٢٥٢	المعلم الثالث: سقف البحث المقارن عند السيد
٢٥٥	المعلم الرابع: تنوع أساليب و أنماط و فنون المقارنة عند السيد

- ٢٥٨الحاصل
- ٢٥٩المَعْلَم الخامس: استثمار الدليل القرآني في البحث المقارن
- ٢٦٢المَعْلَم السادس: توثيق المعلومة المنسوبة إلى الطرف الآخر
- ٢٦٣النموذج الأول
- ٢٦٤تعليق
- ٢٦٥النموذج الثاني
- ٢٦٥تعليق
- ٢٦٦المَعْلَم السابع: التحلّي بالموضوعية في عرض الآراء و مناقشتها
- ٢٦٧النموذج الأول: مسألة «هل يُفرّق بين ورود الماء على النجاسة و.....»
- ٢٦٧النموذج الثاني: مسألة الحبوة
- ٢٦٨المَعْلَم الثامن: احترام الآخر في الخطاب
- ٢٦٩أهمّ نتائج البحث
- ٢٧١قائمة المصادر
- ٨) آراء السيّد المرتضى في كتاب «الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر في الفكر الإسلامي» / الباحث الشيخ حسن كريم ماجد الربيعي ٢٧٥
-الملخّص ٢٧٥
-المقّدمة ٢٧٦
-المبحث الأول: تمهيد في الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر عند الإماميّة ٢٧٨
-المبحث الثاني: آراء السيّد المرتضى في كتاب «مايكل كوك» ٢٨٣
-الخلاصة ٢٩١
-قائمة المصادر ٢٩٣
-٩) السيّد المرتضى فقيهاً / الاستاذ الشيخ جعفر المهاجر ٢٩٥
-الملخّص ٢٩٥
-تمهيد ٢٩٥

٢٩٦	نظريته في الحديث، مراجعة نقدية.....
٣٠٠	نظريته في حجّة الإجماع.....
٣٠١	توجيه.....
٣٠٢	السؤال الذي تطرحه مراجعتنا النقدية.....
٣٠٦	النتيجة.....
٣٠٨	قائمة المصادر.....
١٠	أدلة ثبوت الأحكام عند الشريف المرتضى / الباحث السيّد نبأ الموسوي
٣٠٩	الحمامي.....
٣٠٩	الملخص.....
٣١٠	الفصل الأول: منهجه العلمي في الاستدلال.....
٣١١	أولاً: النتائج العامة.....
٣١٢	ثانياً: النتائج الخاصة.....
٣١٥	الفصل الثاني: أدلة ثبوت الأحكام.....
٣١٥	١- في المسائل الاعتقادية.....
٣١٧	موقف السيّد المرتضى من المحدثين.....
٣١٨	٢- في المسائل الفقهية.....
٣٢٢	الفصل الثالث: الإجماع.....
٣٢٤	الأول: عدم حجّة أخبار الآحاد عند الشريف المرتضى.....
٣٢٥	الثاني: الإمكان العقلي لحجّة خبر الآحاد.....
٣٢٦	الثالث: العلّة في حجّة الخبر المتواتر دون خبر الآحاد.....
٣٢٧	الرابع: ادّعاؤه الإجماع على عدم عمل الطائفة بأخبار الآحاد.....
٣٣٠	الخامس: الآثار الدلالية المترتبة على عدم حجّة خبر الآحاد.....
٣٣١	تعريف الإجماع.....
٣٣٢	خصائص الإجماع و شرائطه.....

- ٣٣٤ مدرك حجة الإجماع
- ٣٣٦ أنواع الإجماع
- ٣٣٨ الإشكالات الواردة على الإجماع
- ٣٥٢ قائمة المصادر
- ١١) المبادئ التصديقية لعلم الأصول عند السيد المرتضى في الذريعة / الباحث مسلم
- ٣٥٥ الشيخ محمد جواد الرضائي
- ٣٥٥ الملخص
- ٣٥٧ بحوث تمهيدية
- ٣٥٧ ١- أجزاء العلوم
- ٣٦٠ ٢- تقسيمات مبادئ علم الأصول
- ٣٦٢ ٣- منهج البحث
- ٣٦٥ المبحث الأول: المبادئ اللغوية
- ٣٦٥ الأول: نص أهل اللغة من علامات الحقيقة
- ٣٦٧ الثاني: ظاهر الاستعمال بلا قرينة من علامات الحقيقة
- ٣٧٥ الثالث: عدم صحة الاستدلال بالاستعمال مع القرائن لإثبات الدلالة أو الوضع
- ٣٨١ الرابع: حسن الاستفهام دليل الاشتراك
- ٣٨٥ الخامس: حسن التقييد دليل الاشتراك
- ٣٨٧ السادس: التأكيد لابد أن يفيد فائدة زائدة على المؤكد
- ٣٨٩ السابع: حكمة الوضع تقتضي الوضع للمعاني التي يحتاجها أهل اللغة
- ٣٩٢ المبحث الثاني: المبادئ الكلامية
- ٣٩٢ ١- امر الحكيم لا يجوز أن يريد القبيح ولا المباح
- ٣٩٣ ٢- دلالة نهى الحكيم على قبح الفعل
- ٣٩٤ ٣- عدم جواز تأخير البيان عن حال الخطاب
- ٣٩٦ ٤- عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة

- ٣٩٧.....٥- تبعية الأحكام للمصالح والألطف في متعلقاتها
- ٣٩٨.....٦- استحالة التكليف بالمحال والتكليف بما لا يُطاق
- ٤٠١.....المبحث الثالث: المبادئ العقلية والمنطقية
- ٤٠١.....١- عدم جواز اجتماع الإرادة والكراهة للشيء الواحد على الوجه الواحد
- ٤٠٢.....٢- عدم جواز اجتماع إرادة الشيء وعدم إرادته
- ٤٠٢.....٣- استحالة أن يكون الشيء بصفة ضده
- ٤٠٣.....٤- جواز اجتماع الأضداد في الوجوب
- ٤٠٤.....المبحث الرابع: المبادئ الأصولية
- ٤٠٤.....الأول: العرف الشرعي
- ٤١٢.....الثاني: حجية الإجماع
- ٤١٥.....الثالث: الإجماع المركب
- ٤١٨.....الرابع: حجية أخبار الأحاد
- ٤٢٢.....الخامس: حجية الظواهر
- ٤٣٠.....السادس: هل القضاء تابع للأداء أم لا؟
- ٤٣١.....السابع: عدم حجية القياس
- ٤٣٥.....الثامن: ألفاظ العموم مشتركة بين العموم والخصوص
- ٤٣٩.....التاسع: عدم حجية أقوال النحاة
- ٤٤١.....المبحث الخامس: المبادئ الأحكامية
- ٤٤٣.....الأول: حقيقة الوجوب
- ٤٤٥.....الثاني: الشروط الشرعية ليست عللاً
- ٤٤٦.....الخاتمة و نتائج البحث
- ٤٤٨.....قائمة المصادر
- ٤٥٣.....(١٢) الشريف الرضي والمجازات / الباحثة عهد عبد الواحد عبد الصاحب العكيلي
- ٤٥٣.....الملخص

المقدمة.....	٤٥٣
تمهيد.....	٤٥٥
الشريف الرضي وأهم ما قيل فيه.....	٤٥٥
المبحث الأول: آثار الشريف الرضي و منابع ثقافته.....	٤٥٧
آثار الشريف الرضي.....	٤٥٨
أولاً: الآثار المطبوعة.....	٤٥٨
ثانياً: الآثار الضائعة.....	٤٥٩
منابع ثقافة الشريف الرضي.....	٤٦٠
القرآن الكريم.....	٤٦٠
الاطّلاع على التراث العربي الأصيل و حفظ الكثير منه.....	٤٦١
تتلمذه على يد أكابر علماء عصره.....	٤٦٢
أولاً: أبو الفتح عثمان بن جني.....	٤٦٢
ثانياً: أبو علي الفارسي.....	٤٦٣
ثالثاً: أبو الحسن علي بن عيسى الربعي.....	٤٦٤
رابعاً: أبو بكر محمد بن موسى الخوارزمي.....	٤٦٤
خامساً: قاضي القضاة أبو الحسن عبد الجبار.....	٤٦٥
سادساً: عمر بن إبراهيم الكنائي.....	٤٦٦
المبحث الثاني: طريقة الشريف الرضي في التأليف، و آراؤه البلاغية.....	٤٦٦
آراء الشريف في كتابه.....	٤٦٩
النوع الأول: الآراء التي تأثّر فيها بغيره.....	٤٦٩
النوع الثاني: الآراء التي تفرّد بها.....	٤٧٤
دقة الشريف الرضي و عنايته بالأدلة.....	٤٧٥
ثالثاً: الآراء التي خالف بها غيره.....	٤٨١
الآراء غير المسبوقه.....	٤٨٣

٤٨٤	المبحث الثالث: التعامل مع الشواهد و أثره في الإبانة عن الأصالة العلمية.....
٤٨٧	تعاضد الشاهدين القرآني و الشعري في إبراز مجاز الحديث الشريف.....
٤٩١	الشواهد الشعرية و أثرها في الإبانة عن المجاز القرآني.....
٤٩٣	الإفادة من الشاهد في التوضيح اللغوي.....
٤٩٤	الإفادة من الأمثال.....
٥٠٠	خاتمة البحث.....
٥٠٣	قائمة المصادر.....
٥٠٥	(١٣)اختيارات نهج البلاغة / الدكتور عباس علي الفحام و الدكتور حسن حميد فياض.....
٥٠٥	الملخص.....
٥٠٦	التمهيد.....
٥٠٦	نهج البلاغة، الوثيقة الحية.....
٥٠٩	المبحث الأول: فكرة الاختيارات.....
٥١١	أولاً: البواعث.....
٥١١	أ) بيان الفرائد البلاغية للإمام علي عليه السلام.....
٥١١	ب) الانتماء العقدي و النسبي.....
٥١٤	ج) الحاجة الفنية.....
٥١٦	ثانياً: المنهج.....
٥١٦	أ) سمة العصر.....
٥١٧	ب) تقسيم الكتاب.....
٥٢٠	ج) نسبة الأقوال المتنازع عليها إلى أصحابها.....
٥٢٢	المبحث الثاني: أسس الاختيارات.....
٥٢٢	أولاً: الأسس الموضوعية.....
٥٢٢	أ) التوحيد.....
٥٢٤	ب) أهل البيت.....

٥٢٥	ج) العقائد الأخر
٥٢٨	د) تنوع المضامين
٥٣٢	ثانياً: الأسس الفنية
٥٣٢	أ) البلاغة العالية
٥٣٣	ب) جمع المتناقضين
٥٣٤	ج) الغرابة
٥٣٥	د) اختلاف الرواية
٥٣٦	الخاتمة
٥٣٨	قائمة المصادر
١٤	الدلالة النحوية في شرح نهج البلاغة لميثم بن علي البحراني / الدكتور هاشم جعفر
٥٤١	حسين الموسوي
٥٤١	الملخص
٥٤١	التمهيد
٥٤٥	المبحث الأول: الدلالة الإعرابية
٥٥٤	المبحث الثاني: الدلالة التركيبية
٥٥٧	المبحث الثالث: دلالة الأدوات
٥٦٥	الخلاصة
٥٦٨	قائمة المصادر