

السيد المرتضى (رضوان الله عليه) فقيهاً

جعفر المهاجر

(تمهيد)

من النادر ، بل الفريد ، أن نجد في سلفنا الصالح من أهل العلم من جمع في شخصه الأضداد ، على النحو الذي استوعاه السيد المرتضى . ذلك أنه كان ، كما أستاذة الشيخ المفيد (رضوان الله عليه) ، كلامياً بالدرجة الأولى، إلى جانب كونه فقيهاً ومُفسراً ولغوياً وأديباً وشاعراً ، إماماً في ذلك كله. 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 (تنزيه الأنبياء والأئمة) و(تحقيق الإرادة) وكلاهما مطبوع. أما كتابه المطبوع أيضاً (الغرر والذُرر) ، المعروف أكثر بـ (أمالي السيد المرتضى) ، فهو كتابٌ فريدٌ في بابهِ ، بما حواه من طرائف وإشكاليات ، تدلُّ بمعالجتها على مقدرته النقدية الفائقة ، إلى إحاطة واستيعابٍ للمأثور. كلُّ ذلك ، كما هو الشأن دائماً في أعماله ، تُزيّنه وتُحليه طلاوةً لغته البالغة الجمال .

من الغني عن البيان أنّ بقاء الكثير من كُتبه حتى اليوم ، ونحن لم نذكر إلا بعضها ، لدليل على احتفاء القراء بها جيلاً بعد جيل ، على تنوع موضوعاتها واختلاف مداركها . ذلك أنّ المعروف أنّ الإبداع والعبقريّة في علم أو فنٍ هي حسناءٌ غيور، ليست تتعاشق مع ما يُنافسها . ولكننا هنا أمام عبقرية جامعةٍ تكامليةٍ ، تساكنت فيها العلوم العقلية مع النقلية مع الموهبة الشعرية مع الإبداع الأدبي مع براعة المعالجة . فسبحان مُقسّم الأرزاق !

بيد أنّ إشكاليّتنا الكبرى معه هي حصراً في فقهه أو بالأحرى في فقاوته . وهذا هو محطُّ الكلام في ورقتنا إلى مؤتمر كرم .

1 — نظريته في الحديث ، مراجعة نقدية

فاجأ السيد المرتضى الوسط الإمامي ، الذي كان قد بدأ يرتاح من الإلتباسات السابقة بين الحديث والفقه ، بين النصّ المنقول والنصّ المُستنبط ، إلى وبفضل إنجازات أستاذة الشيخ المفيد ، وانحيازهِ الناجح إلى صفّ الفقه والفقهاء ، — فاجأه بنظرية غير مسبوقه ، تضربُ بمنطوقها ، إنّ هو أعملُ حقاً

بكامل آليته ومآله ، النتائج التي صرف السلفُ قروناً في إحكامها . وذلك مُقدّمةً لإقامة آليّة أرادها جديدةً لعمل الفقيه ، مبنيةً على قواعد مختلفة . فكأنه ، بل إنّه ، بذلك يحاول أن يبني نظريّةً جديدةً ، لا تخرجُ فقط على مفهوم الفقه والفقيه كما استقرّ على يدي أستاذه ، ولكنها أيضاً تقفُ سداً منيعاً بينه وبين مصدرٍ أساسيٍّ جدّاً في العمل ثم في الاستتباط ، بالنحو الذي استتّه لأنفسهم السابقون منذ عصر الحُضور ، وُصولاً إلى بدايات عصر الفقه الاجتهادي ، هو النصّ المروي عن الأئمة . وذلك تحت شعار أنّه دليلٌ ظنيٌّ لا يُفيدُ علماً ولا عملاً .

هذه الأطروحة المذهلة في شجاعتها ، تنتهي عند السيّد المرتضى إلى القول بالتضمّن ، أنّه يتعهدُ بأن يبني فقهاً استدلالياً شاملاً ، مبنياً على أحاديث يصفها باليقينية ، ليس فيها شئٌ من أخبار الآحاد الظنيّة ، وعلى إجماع الخاصّة . (" الخاصّة " هنا تعني الشيعة " الخاصّة دون العامّة " ، بالإضافة إلى " الغلّاء دون الجهال " ¹) .

كيف ذلك ؟

منطلق السيّد إلى نظريّته هو تصنيفُ " الخبر " (دائماً يقول " الخبر " وليس (الحديث) أبداً ، تذكيراً بأنّه ككلّ خبر يحتمل الصدق والكذب . أمّا (الحديث) فإنّه قد يُعلي من شأنه قليلاً ، وذلك ما لا يُناسب مقاصده) ، - تصرّفه إلى متواترٍ وخبرٍ آحادٍ أو خبرٍ آحادي .

من الضروري أن نلاحظ بادئ ذي بدء ، أن هذا التصنيف لم يكن من قبلُ جزءاً من اللغة الفنيّة ولا معمولاً به بين المُحدّثين الإماميّة . وذلك لسببٍ بسيط ، هو أنّهم لم يكونوا بحاجةٍ إليه ، لخلوّ الحديث الذي يتداولونه من المتواتر . لأنّ الأئمة ، وهم المصدر الأوّل للحديث ، لم يكونوا في الموقع الذي

1 - السيّد المرتضى : جوابات المسائل التبتانيّات ، ضمن (رسائل الشريف المرتضى) ، ط . قم 1405 : المجموعة الأولى / 15 .

يُتيح لهم أن يُخاطبوا بحديثهم الجَمْعَ الذي يستحيل تواطؤه على الكذب ، ليروي هؤلاء ما استوعوه عن أحدهم إلى جَمْعٍ مثله ، وهكذا إلى أن يصلَ النصُّ إلينا . وبذلك يكون الحديث قد تمَّ له الشرط الأساسي لصفة التواتر، عند غير الشيعة ، وعند من أخذَه عنهم من الشيعة الإمامية .

إنَّ أوَّلَ تعريفٍ إماميٍّ جامعٍ مانعٍ للمتواترِ نجدُه لدى الشهيد الثاني (ق: 965هـ/1558 م) في رسالته (الرعاية لحال البداية في علم الدراية ¹) . وهو أوَّل كتابٍ إماميٍّ في بابِه ، قال :

" ما بلغت رواته من الكثرة مبلغاً أحالت العادة تواطؤهم على الكذب ، واستمرَّ ذلك الوصف في جميع الطبقات حيث تعدَّد ، بأن يرويه قومٌ عن قومٍ ، وهكذا إلى الأوَّل . فيكون أوَّلُه في هذا الوصف كآخره ، ووسطه كطرفيه ، ليحصل الوصف . وهو استحالة التواطؤ على الكذب ، للكثرة في جميع الطبقات المتعدِّدة " ¹ .

ونحن نعرفُ أنَّ هذه الرسالة هي عبارةٌ عن صياغةٍ شيعيةٍ لمادَّة هذا العلم ، كما هي لدى غيرهم ، ممَّن سبقوا إلى التصنيف فيه . إذن ، فهو قد نسج فيها على منوال غيره . وإذن ، فاهتمامه بإيراد تعريفٍ دقيقٍ للتواتر لا يحمل مغزىً يمكن أن يأول إلى أنَّ الأمر يهَمُّه كفقيه . كلُّ ما في الأمر ، فيما نحسب ، أنَّه وجده عند القوم فأورده .

لكنَّ ما نستعربه أشدَّ الاستغراب ، أنَّ المرتضى لا يهتمُّ بإيراد تعريفٍ للتواتر عنده ، كمثل الذي قرأناه عند الشهيد . بل يكتفي بإيراد أمثولاتٍ عليه ، أراد منها رفع الاستغراب عن كثرة المتواتر ، وأنَّ ليس من الضروري كثرة الرواة في كل الطبقات بما يستحيل معه تواطؤهم على الكذب ، بل يكتفي بكثرتهم في الطبقة الأخيرة فقط (!) . ويضربُ على ذلك مثلاً بأن قال :

1 - ط. قم 1423 هـ / 59 . كذا الاسم في النشرة . ولكنَّ المؤلف سمَّاها في فاتحة الرسالة (البداية في علم الدراية) انظر : الذريعة : 58.

" كل واحد منا يسمع الأخبار ممن يُخبره عن عُمان وسجستان والبُلدان التي ما شاهدها فيعلم صدقهم إذا علم أنّ العادة لم تجئ في مثل من خبره عن ذلك بالكذب لعدم جواز اتفاق الكذب والتواطؤ¹ .

ثم أنّه يضرب على ذلك مثلاً آخر أقرب إلى ما يُعالجه هو " العلم بالنصّ الذي ينفرد به الإمامية¹ " ، يعني مثال مسح الرأس والرجلين في الوضوء دون الغسل ، وحرمة الفقاع . . . الخ. وهي معروفة .

هذا الأسلوب الغريب في الاستدلال يتكرّر منه كثيراً في كتاباته ، وكأنّه لا يعرف أنّ تلك الأمثولات ليست أخباراً تحتمل الصدق والكذب، بل هي معلومات يقينية ، ليست محلاً للدليل بما هو متواتر أو غير متواتر. وإلا نكون كمن يطلب الدليل على كلّ وأيّ شيء ، حتى لو كان من أوضح الواضحات . ثم إنّ المغزى في إيراده تلك الأمثولات في الكثير من كتاباته مكرراً ومُعيداً أنّه لا يملك غيرها .

هذا يطرح سؤالاً : ماذا بشأن ما يختلف فيه فقهاء الإمامية أنفسهم وهو كثير؟ هل علينا أن نغضّ 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 بمقولتي التواتر والإجماع ، وهو بالتأكيد ليس محلاً لهما ؟

السؤال يكبرُ أماناً إذ نذكرُ ونذكرُ بأنّ الأئمة كانوا يُلقون أحاديثهم على أصحابهم ، ويحثّونهم على روايتها ونشرها ، ويُشيدون بفضل من يستحقّ منهم الإشادة بأعماله في هذا السبيل ، مع أنّهم كانوا يعرفون حقّ المعرفة أنّ رواياتهم عنهم لن تكون من غير أخبار الأحاد ، ولن يكون حظّها من التواتر شيئاً مذكوراً. وعلى ذلك الأساس بنى كلّ من أتى بعدهم في عصر الغيبة ، من

1 - المسألة السابعة من (جوابات المسائل الرسيّة الأولى) ضمن (رسائل الشريف المرتضى) : 2 / 338 .

مُحدّثين وفقهاء ، في كل ما عملوه تسجيلاً ونقداً وتبويباً واستنباطاً ، في مسيرةٍ بديعةٍ هي من أروع مغامرات الفكر الإنساني .

بعد هذا كلّه يأتي السيد رحمان الله عليه ليقول – ويا للغرابة – :

" وأما الطريق إلى معرفة خطاب الرسول صلى الله عليه وآله والإمام

عليه السلام فقد يكون بالمشافهة لمن يشهدهما ، ويعلم ضرورة إضافة الخطاب إليهما . ومن نأى عنهما فطريقه إلى هذه المعرفة الخبر المتواتر الذي يُفضي إلى العلم ¹ " .

هذا النص لا يُسقط فقط كلّ الأحاديث المروية عن الأئمة جُملةً وتفصيلاً ، باستثناء ما هو متواتر عنده ممّا مثل به . بل إنّه يجرفُ معه كل الأصول المُستنبطة منها ، والتي كانوا يُدرّسون أصحابهم عليها ، ثم انتهت إلى القواعد الفقهيّة المعروفة والمعمول بها في الأصول العمليّة . مع أنّ من المعلوم والثابت والمؤكّد أن الأئمة المتوالون (ع) صرفوا جهوداً هائلةً في تلقينها وسماعها وتسجيلها وتبويبها ونقدها .

2 – نظريته في حُجّة الإجماع

مسألة الإجماع ، بوصفه " يجري في وقوع العلم مجرى التواتر والمُشافهة ² " غايةً وطريقاً ، لاتقلُّ إثارة لعجبنا عن مسألة حصر الأخذ بكلام المعصومين بالمشافهة والتواتر . غايةً بأنّ فائدته العلم ، وطريقاً بأنّه يتضمّن رأي إمام العصر .

أمّا مسألة العلم اليقيني ، بوصفه غايةً للفقهاء ، فإننا سنناقشها فيما سيأتي إن شاء الله .

1 – جوابات المسائل التّنبّيات ، ضمن (رسائل الشريف المرتضى) : 1 / 11 .

2 – نفسه .

حُجِّيَّة الإجماع ، باعتباره " حُجَّةً في كل حكم ليس له دليل ¹ " ، فقد عقد لها فصلاً إضافياً ، عالج فيه إثبات حُجِّيَّة الإجماع بدُخول الإمام فيه ، ثم كيفية العلم بدُخول الإمام في الإجماع ² .

والحقيقة أنه بذل جهداً صادقاً في إثبات حُجِّيَّة الإجماع . ذلك أن حُجِّيَّته دليلاً شرعياً لم تكن مُعنونةً عند فقهاء الإمامية من قبل ، تماماً كالتواتر وللسبب نفسه . أي بالنتيجة أن التنظير والتأسيس لحُجِّيَّته يقع على عاتقه وحده . وعليه فإنه ، بعقليته المنهجية الدقيقة ، انبرى أولُ إلى تعريفه حيث قال :

" ليس المُشار بالإجماع ، الذي نقطع على أن الحُجَّة فيه ، إلى إجماع العامة والخاصة والغلماء والجُهال . وإنما المُشار بذلك إلى إجماع العلماء الذين لهم في الأحكام الشرعية أقوالٌ مضبوطةٌ معروفة ³ " .
وهذا الكلام بوصفه تعريفاً صحيحاً ومتيناً من حيث المبدأ .
من هذا الباب ينفذُ مباشرةً إلى إثبات الحُجِّيَّة
" وهو أن يُعلم عند عدم تمييز عين الإمام وانفراد شخصه [. . .
[يوثقُ بأن قوله داخلٌ في جملة أقوالهم " .

وذلك بتوجيه

" أن الرسول والإمام إذا كان مُتميزاً مُتعبتاً علّمتُ مذاهبه وأقواله بالمشافهة أو بالتواتر عنه . وإذا كان مُستتراً غير مُتميز العين ، وإن كان مقطوعاً على وجوده واختلاطه بنا ، علّمتُ أقواله بإجماع الطائفة التي نقطع على أن قوله في جملة أقوالهم ، وإن كان العلمُ بذلك من أحواله لا يعدو إما بالمشافهة أو بالتواتر . وإنما يختلف الحالان بالتمييز والتعيين في حال ، وفقدهما في أخرى ⁴ " .

1 - أيضاً / 16 .

2 - أيضاً / 11 - 20 .

3 - أيضاً / 17 .

4 - أيضاً / 11 .

مما لا ريب فيه أنّ هذا التوجيه المُبتكر، والذي سيتردّد كثيراً من بعده ، يشهدُ لصاحبه بالمقدرة على الاستفادة من التنوّعات الفكرية التي بين يديه ، والجمّع بينها ، أو بالأحرى تركيبها ، بما يودّي إلى فكرةٍ جديدةٍ تماماً ، لا يبدو لأوّل وهلة أنّها ذات علاقةٍ بطرفيها . وهذه من أهمّ صفات الباحث . لا شكّ في أنّه استفادها من طول الممارسة في علم الكلام .

بيد أنّه (أعني التوجيه) هو في النهاية افتراضي ، ليس يستندُ إلى واقعٍ محسوس أو دليلٍ ملموس ، بل على فرضياتٍ ذهنيّةٍ بحتة ، هي أشبه بالتصوّرات والخيالات . فما ومن الذي يُثبتُ أن الإمام الـ " مُستتر وغير المُتميّز العين " مشاركٌ في العمل الفقاهتي بالنحو الذي يتولّاه الفقهاء ؟ . ثم أنّ " العلماء الذين لهم في الأحكام الشرعية أقوالٌ مضبوطةٌ معروفة " ، وأقوالهم عنده بحقّ مادّة الإجماع ، معروفون بأسمائهم وسيرتهم وأنسابهم ، فعلى أي أساس " نقطع على أنّ قوله في جملة أقوالهم " ؟! فضلاً عن أنّ سيرة الأئمة في عصر الحُضور تدلُّ على أنّهم لم يعملوا على بناء إجماعات ، بل إنهم أداروا الحوار بين أصحابهم فيما هم فيه مختلفون . من ضمن سياسةٍ تعمل على الحفاظ على حرّية الرأي وحقّ الخلاف والاختلاف ، وعلى ذلك ربّوا أصحابهم . إلى غير ذلك من ضروب النقود التي من السهولة بمكان أن تُوجّه إلى هذه الحُجّة العجيبة الغريبة .

أضفُ إلى ذلك إنّ فكرة أنّ " الإجماع حُجّةٌ في كلّ حكمٍ ليس له دليل " ، حيث كلمة " دليل " هنا تعنى عنده حصراً التواتر (طبعاً بالإضافة إلى حُجّةٍ ظاهر الكتاب) ، - هذه الفكرة تقولُ بالتضمّن أنّه (الإجماع) دليلٌ من الدرجة الثانية ، أو كما قد يُقال في لغة الفقهاء ، دليلٌ في طول التواتر وليس في عرضِهِ . وفي هذا خُلفٌ واضح ، يجعلُ من قول الإمام ، وإنّ يَكُنْ مُتَضَمَّنًا وَلَكِنْ وُجُودَهُ مَقْطُوعٌ بِهِ عِنْدَهُ كَمَا رَأَيْنَا، دليلاً بهذه المثابة من الموقعية الأضعف .

ولو أننا شئنا أن نساير السيّد المرتضى قليلاً في طريقة تفكيره في المقام ، فسيكون علينا أن نقول دون تردد ، أنّ الإجماع باعتباره مُتضمّناً لقول إمام العصر يجب أن يكون له الموقع الأوّل بوصفه دليلاً شرعياً ، أو أنّه على الأقلّ من درجة التواتر. لأنّ الاثنين ندان في الصفة ، وما هي إلا أنّهما كلاهما من قول الإمام قطعاً عنده .

3 - السؤال الذي تطرحه مراجعتنا النقديّة

بقي لدينا سؤالٌ أخيرٌ من شقّين :

- الأوّل : لماذا خرج السيّد المرتضى بنفسه وبمنهجه الفذّ ، خُروجاً يكاد يكون جذرياً ، عن المسار الطويل الذي سار وعمل عليه جميعُ أسلافه دون استثناء؟ مع أنّه ثبت عملياً جدواه بما حقّقه من إنجازاتٍ باهرة ، هو نفسه مدينٌ لها ، على الأقلّ بوصفه أحد ثمرات الخطّ التطوّريّ الذي سار عليه الأئمة (ع) وأصحابهم من قبل .

الجواب اليقينيّ الوحيد الذي ينبغي أن يُقال عن هذا السؤال ومثله :

الله تعالى أعلم ! لأنّ السؤال هو عن التّوايا .

ومع ذلك فإنّنا لا يُمكن أن نُغفل أنّ لغلبة المنهج الكلامي - الفلسفي أثره البيّن ، الذي لا تُخطئه العينُ الخبيرة النّاقدة ، عليه فقيهاً . إنّ العقل الذي أنتج (الشّافي في الإمامة) وغيره من الأبحاث الكلاميّة البديعة ، لم يستقلّ وينتحي جانباً في أعماله في الفقه وأصوله . ذلك هو موضع الخُلف المنهجي الذي أوصله إلى العدميّة فقيهاً .

يكرّر السيّد ويُعيد أنّه يسعى في فقهه إلى اليقين (العلم ، بحسب الكلمة التي تتكرّر كثيراً في كلامه) ، وأنّ كلّ ما سواه أو أقلّ منه إنّما هو ظنٌّ لا يُفيدُ علماً ولا عملاً .

ولكن ، هل من الممكن حقّاً أن نبيّ فقيهاً يقينياً استدلالياً شاملاً

بأية وسيلة ، حتى إنّ نحن صرفنا النّظر عن العيوب المنهجية الهائلة ،

التي استعرضناها بإيجاز في نقدنا لمفهومي التواتر والإجماع عنده ، بوصفهما

عنده أيضاً طريقتين حصريتين لـ " علم " ؟

وبتعبيرٍ آخر :

هل من الممكن حقاً أن يكون الفقه علماً غير ظنيّ ؟

ثم (وهذا هو السؤال الأكثر أهمية) هل الظنّ كلّه وعاءٌ واحد ، لكي يُقال بالمُطلق ومن دون تمييز أنّه " لا يُفيد علماً ولا عملاً " ؟ أي سواءً 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 الأدلّة المتوقّرة لديه استقراءً شاملاً بحسب الوُسع ، ومن ثمّ يبذل وُسعه في إعمالها واستنطاقها ، بما يؤدّي إلى حصيلة اجتهادية ، ينتهي إلى صياغتها بشكل فتوى ، هي بالفعل ظنيّة بالتأكيد ، ولكن بالمعنى الذي قلناه . وشتان ما بين الظنّين ؟

ونقولُ في الجواب :

– أولاً : إنّ علم الفقه لا يمكنُ أن يكون إلا ظنيّاً ، باستثناء بعض

أحكامه الثابتة بالضرورة . حاله في هذا حالُ كافة العلوم والمعارف الإنسانية ، بل وحالُ الكثير من مسائل العلوم التجريبيّة . وما طلبُ اليقين فيه وفيها إلا من قبيل طلب ما هو ضدّ طبيعة الأشياء .

الغاية من وراء تلك العلوم هي الوصول إلى نتائج لاترقي فوق مستوى الظنّ بمُختلف درجاته ، ظنّ العارف طبعاً . وهي بالتأكيد لاتطمح إلى الوصول إلى اليقين القطعيّ ، بل وليس ذلك من شأنها .

هذا ، مع ضرورة مُراعاة شرطٍ أساسيٍّ ، هو أن يكون سعيُّ أربابها مقوداً ووفق المناهج المُقرّرة والخاصة بكلِّ علمٍ علمٍ منها . الخروجُ عليها إلى غيرها دون دليلٍ كافٍ ومُقنع ، يُثبتُ بالمحسوس أنّه يمكن عن طريقها الوصول إلى نتائج مُرضية بالنظر إلى الغاية المُعلّقة عليه ، بحيث تسلكُ في نطاق الحركة التطوريّة للعلم ، – ذلك الخروج سيكون مغامرةً غير مضمونة النتائج ، بل قد تُؤدّي إلى إرباك الجُهد المَبذول في سياق تلك الحركة ، مثلما حصل بالفعل جرّاء مشروع الفقه اليقيني للسيد المرتضى .

– ثانياً : إنَّ علم الفقه هو، بفرعيه الكبيرين : العبادات والمعاملات ،
 تشريعٌ يرمي إلى تنظيم شبكة العلاقات في المجتمع " ليقوم الناس بالقسط " .
 إذن، فما من غنى له عن أن يتحرك بحركة ثابتة تطورية . أي مع تطوّر البنى
 الاجتماعية بكافة وجوهها ، وأيضاً مع التطوّر الداخلي البنيوي للعلم نفسه .
 بهذا الاعتبار، فإنّ القول بأنّ غايته حصراً هي الوصول إلى أحكام
 يقينية ، وكلّ ماسواها لا يُفيدُ علماً ولا عملاً ، أي بالتالي تجميد حراكه عند
 النتائج / الأحكام المزعومة يقينية ، هذا القول ، بالإضافة إلى استحالته ، هو
 بمعنى وأده ومنع تطوره ، كما حصل لمذاهب أخرى تحت شعارٍ مشابه .
 هذه كلّها أمورٌ لم يلحظها السيّد المرتضى في مشروعه . ولذلك فإنّه
 سرعان ما اندثر ، بل إنّنا نراه قد عجز عن الإقلاع .

إنّ أبلغ إمارة على ما نقول نراها في ضالة المادة الفقهية في تراثه
 الغني والكبير . بل إنّنا نرى بالمقارنة أنّه قد صرف من الجهد والعمل في سبيل
 الدفاع عن مشروعه الطموح ، أكثر ممّا صرف في سبيل تنفيذه . وكتاباته
 الكثيرة ، في غير كتابٍ له ، وفي جوابات الأسئلة التي وُجّهت إليه في هذا
 النطاق ، شاهد صدقٍ على ما نقول . واستناداً إلى هذه الملاحظة قلنا أن
 مشروعه عجز عن الإقلاع .

أكثر من ذلك :

على الرغم من الاهتمام والأهمية الكبيرين اللذين علّفهما على الحديث
 المتواتر ، فإنّنا لا نجد له كبير أثرٍ فيما عالجه من مسائل فقهية ، وما أورده
 فيها من أدلّة على ما يذهب إليه . وفي هذا دليلٌ مبيّنٌ على أنّه ، وإنّ يكن لا
 ريب إطلاقاً في حُجّية المتواتر ، ولكنّه أشبه بالأمانى ، جميلة في التّغني ، لكنّ
 نفعها مرهونٌ ومُشروطٌ بأنّ توجدَ بالفعل . وذلك ما لم يحصل للسبب الذي
 بسطناه قبل قليل .

مسألة الإجماع عنده أكثر تعقيداً . وقد عرضنا لها فيما سبق أيضاً .
 ونُضيفُ الآن أنّنا في هذا أمام مشكلةٍ مفهوميةٍ سنطرحها بالسؤال التالي :

- الثاني : ما هو معنى (الإجماع) عنده ؟

يقول في (جوابات المسائل التَّبَانِيَّاتِ) أنّه " إجماع العلماء الذين لهم في الأحكام الشرعية أقوالٌ مضبوطةٌ معروفة ¹ . وقد أكد هذا المعنى في (جوابات المسائل الموصليّات الثالثة) فقال : " هو إجماع الفرقة المحقّقة من الإمامية [. . .] فإذا هم أطبقوا على مذهبٍ من المذاهب علمنا أنّه هو الحق ² " . ولكنّه يقول أيضاً أنّه " إجماعُ جماعةٍ [جماعة فقط] على بعض الأقوال يوثقُ بأنّ قوله (الإمام) داخلٌ في جملة أقوالهم ³ " .

هذا يشهد بأنّ مفهوم الإجماع عنده مفهومٌ متغيّر .

فهو، تارةً ، ذو حُجِيَّةٍ ذاتيةٍ (التعريف الأول) ، وثانيةً أن حُجِيَّتَهُ ناشئةٌ من الثقة بأنّ قول الإمام داخلٌ في جملة أقوالهم ، وثالثةً أنه إجماع الفرقة المحقّقة ، ورابعةً أنّه إجماع جماعة . وربما كان هذا الاضطراب على مستوى المفهوم ، هو الذي منحه القدرة على أن يقول : " إنّ أصحابنا كلهم ، سلفهم وخلفهم ومتقدّمهم ومتأخّره ، يمنعون من العمل بأخبار الآحاد ⁴ " . ممّا نعلم علم اليقين ليس فقط أنّه كلامٌ غير دقيق ، بل أيضاً أن الصحيح عكسه تماماً . إلا إذا كان يقصد بـ " أصحابنا " مَنْ " لهم في الأحكام الشرعية أقوالٌ مضبوطةٌ معروفة " فقط ، بما يُخرج كافة أهل الحديث عن الاعتبار ، لأنّ هؤلاء عنده رُواة ، وليسوا أصحاب " أقوال " في " الأحكام الشرعية " .

1 - رسائل الشريف المرتضى : 1 / 23 .

2 - نفسه / 205 .

3 - أيضاً : 1 / 11 .

4 - جوابات المسائل الموصليّات الثالثة : 1 / 203 .

4 - نتيجة

الآن ، وبعد أن سبرنا مشروع السيد المرتضى في الفقه بمختلف جوانبه فيما نزعم ، نعود إلى تساؤل لا بُدّ من طرحه في ختام هذه المُعالجة : هل كان مشروعه ذاك خطوةً إلى الوراء في الدرس الفقهي ؟ . آخذين بعين الاعتبار مناهج ابن الجنيد والأسكافي والشيخ المفيد من قبله ، بصرف النظر عن درجة النجاح والفشل فيها .

نقول في الجواب : نعم وكلاً !

نعم ! باعتبار أنّه عطّل تطوّر الفقه الإمامي لمُدّة رُبع قرن على الأقلّ . ومجرّد تعطيل التطوّر هو بنفسه خطوةً إلى الوراء . خصوصاً وأنّه هو نفسه لم يُنتج إبانها إلا أعمالاً فقهيةً ضئيلةً ، لم يطلّ بها العمر قبل أن تتدثر . حتى كتابه الفقهي جُزئياً الصغير حجماً (جُمْلُ العلم والعمل) ، إن يُكُنّ قد بقي ، فبفضل شرحي صاحبيه الشيخ الطوسي وابن البرّاج الطرابلسي ، اللذين تقاسما العمل على شرح الكتاب .

هذا مع ضرورة ملاحظة أنّ استتلاف الطوسي عن شرح القسم الفقهي من الكتاب له معنى ودلالة موقف من فقه المرتضى إجمالاً . وكلاً ! باعتبار أنّ أعمال أستاذه الشيخ المفيد الباهرة الذكيّة في فقهه المُتقدّم ، وما لقيته من قبولٍ وإقبال ، هي خطوة واسعة إلى الأمام في تطوّر البحث الفقهي الإمامي . بعدها لم يعدّ بوسع أحدٍ أن يُعيد عقارب الساعة إلى الوراء .

وسياتي زميله في الدّراسة الشيخ الطوسي بكتابه الرّائد (تهذيب الاحكام) و (المبسوط) ليستعيد الحركة التطوريّة العظيمة التي أطلقها أستاذه الشيخ المفيد . ومن هذه النقطة تابع الفقه الإمامي تطوّره الذي ما يزال عالقاً حتى اليوم .

إنّ في ذلك لعبرة .

والحمد لله رب العالمين .