

الأساليب الحجاجية عند ابن شهر آشوب المازندراني

"٥٨٨هـ" في كتابه "متشابه القرآن والمختلف فيه"

قراءة معرفية

م. د. د. حيدر عواد رفيج

جامعة ذي قار / كلية الآداب

The argumentative methods according to Ibn Shahr

Ashub al-Mazandarani "588 AH" in his book "The

Qur'an is similar but differs in it" a cognitive reading

Asst. Dr. Haider Awad Rafij

College of Arts / University of Dhi Qar

Email : alqadeeri12@yahoo.com

ملخص البحث

مما لا شك فيه أن تسمية ابن شهر آشوب تفسيره الموضوعي بـ "متشابه القرآن والمختلف فيه" لا تخلو من لمحة حجاجية مؤسس لها، يسعى البحث في جلاها واستكشافها، وملحظ إقناعي يبتغيه المؤلف من وسم مؤلفه بهذا الميسم، ولا سيما أن الإقناع هو هدف الحجاج الجليل مقارنة بالأهداف الأخرى؛ فالمختلفات تدل على وجود قولين أو أكثر وكل صاحب قول يحتاج إلى مرجحات، يتبناها ويدافع عنها وتدخل في ضمن دائرة قبلياته. وتتمثل القبليات في مجموعة المعارف والعلوم والفنون التي يتمتع بها منتج النص قبل الولوج في عملية التحليل واستدعاء الأدلة، وهذه القبليات غالباً ما تكون مؤثرة في اصطباغ النصوص بالتصورات الأولية للمنتج، فيؤيد رأياً ويدحض آخر وكل هذا إنما يحدث في دائرة حجاجية متمثلة بأيقونة مشتملة على سلسلة الحجج المتوالية، واحدة تلو الأخرى وصولاً للإقناع.

الكلمات المفتاحية: الحجاج، شهر آشوب، المتشابه، قراءة معرفية .



Abstract

There is no doubt that naming Ibn Shahrashob his substantive interpretation as “similar to the Qur'an and different in it” is not without a pilgrimage that is founding for it seeking research in its discovery and exploration and a persuasive note that the author seeks from the mark of his author with this maisam especially since persuasion is the goal of the great pilgrims compared to goals The other; The differences indicate the existence of two or more words and every one who has a saying needs to be weighted adopts and defends it and falls within the circle of his tribes. Tribalities are represented in the set of knowledge science and arts that the producer of the text enjoys before entering the process of analysis and summoning evidence. These tribes are often influencing the coloring of texts with the initial perceptions of the product so he endorses one opinion and refutes another and all of this occurs in a pilgrimage circle represented by an icon that includes the Hajj series. Sequence one after the other to persuade.

Keywords : Al-Hajjaj, Shahrachoub, Al-Mustahib, cognitive, reading.



تقديم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والتسليم على خير خلقه أجمعين... محمد وأهل بيته الطيبين الطاهرين.... وأصحابه المتجبين ومن تابعهم بإحسان إلى يوم الدين.

مما لا شك فيه أن النظرية الحجاجية هي نظرية لسانية مهمة يتجلى منظورها اللغوي في أبحاث "أوزفالد ديكر" عن الحجاج في اللغة، وقد يولد الحجاج ضمن سياق ثقافي له صفة الحاكمية على اللسانيات التداولية في بيئة لغوية محدّدة، أو مجموعة بيئات يجمعها السياق الثقافي ويؤثر في توجيه خطابها الحجاجي فيزيد أو ينقص من قدرته التأثيرية في توجيه الأذهان إلى الإذعان وتقبل الأطروحات المعروضة، ومما يلحظ على حقبة ابن شهر آشوب أنّها مرحلة جدلية كثرت فيها المتناقضات وانمازت بتعدد المذاهب والفرق، وهذا يستدعي وجود ذهنية ذات عمق حجاجي وثقافة لسانية عالية ممنهجة في استحضار الأدلة سواء أكانت قرآنية، أم حديثية، أم شعرية؛ لئلا يدخل المحاجج في منظومة المعارف الحجاجية وهو لا يملك أو يعين المنهج الذي يسير على وفق خطاه.

ولأن السبيل إلى «العقل، والمنطق، والتسامح، والاختلاف، والحوار، والبناء، والجدال الحسن» إنّما يكون من طريق الحجاج. ولأن القرآن الكريم كتاب إلهي يفيض بالكنوز والدقائق بوصفه مستبطناً لأحكام متناسقة مُحبّكة النسيج لا تناقض فيها ولا تعارض، معانيها جزلة وصياغاتها رائعة، وكذا فهو عميق في معالجاته مسائل الحياة والكون، ما يدل على وجود علوم ثمينة وأهداف خافية بين دفتيه لم يُتَح الاطلاع عليها، لذا برزت الحاجة إلى عقول نيرة في استجلاء تلك العلوم، إذ تستخرجها وتبرزها إلى الواقع المعيش على وفق أسلوب حجاجي يتطلب العمق المنطقي والفلسفي تارة، والمعرفة اللغوية تارة أخرى وهذا ما اجتمع في شخصية ابن شهر آشوب.



المبحث الأول: مكوّنات العنوان "مقاربات تأصيليّة"

المطلب الأول: الشيخ ابن شهر آشوب المازندرانيّ تعريفاً ، اسمه ونسبه ونشأته:

يكفي مؤونة البحث في التعريف بابن شهر آشوب ما تُعرّف به نتاجاته العلميّة، وعلى سبيل الإجمال ما عرّفه به من سبقني من الباحثين^(١)، فالظاهر أنّ أول من ترجم لابن شهر آشوب وعرّف به هو تلميذه أبو الفضل الحلبيّ (ت ٦٣٠ هـ)^(٢). إنّه الشيخ الفقيه الحافظ أبو عبد الله محمّد بن علي بن شهر آشوب بن كياكي، المكنّى بأبي نصر ابن أبي الجيش السرويّ المازندرانيّ، نسبة إلى مدينة ساري مركز مدينة مازندران، ومدينة مازندران اسمٌ محدّدٌ لولاية «طبرستان»^(٣).

ولد الشيخ في جمادى الثانية من سنة ٤٨٩ هـ؛ على الرغم من أنّ أصحاب التراجم لم يصرحوا بسنة ولادته، إلّا أنّ أكثرهم يُشير إلى أنّه توفّي وله من العمر «تسع وتسعون سنةً وشهران»، فهذا الصفديّ (ت ٧٦٤ هـ) مثلاً، يقول: ((عاش تسعاً وتسعين سنةً وشهرين ونصفاً))^(٤). ويوافقه الفيروزآباديّ (ت ٨١٧ هـ) معنىً ويختلف عنه لفظاً؛ إذ يقول: ((عاش مئة سنةً إلّا عشرة أشهر))^(٥). ويذكر صاحب الذريعة أنّه عاش تسعاً وتسعين سنةً

(١) أفاض في ترجمته جواد كاظم البيضاني في كتابه (ابن شهر آشوب المازندراني ومكانته العلمية)، وعلى الكعبي في بحثه المنشور في مجلّة قضايا إسلامية والموسوم بـ (منهج ابن شهر آشوب في تفسير متشابه القرآن)، والدكتورة سلوى خضير بوهان في أطروحتها الموسومة بـ (منهج ابن شهر آشوب في متشابه القرآن والمختلف فيه).

(٢) يحيى بن أبي طيء: حميد بن ظافر بن علي بن الحسين بن علي بن محمد بن الحسن بن صالح بن علي بن سعد بن أبي الخير الطائي، أبو الفضل النجّار الحلبي. يُنظر: لسان الميزان: ٨ / ٤٥٣، وابن شهر آشوب المازندراني ومكانته العلمية: ٧٩.

(٣) يُنظر: معجم البلدان، ياقوت الحموي (٦٢٦ هـ): ٥ / ٤١، ولسان الميزان لابن حجر العسقلاني (٨٥٢ هـ): ٧ / ٣٨٩، ومعالم العلماء لابن شهر آشوب: ٩، وابن شهر آشوب المازندراني ومكانته العلمية، جواد كاظم البيضاني: ٧٩، ومنهج ابن شهر آشوب في متشابه القرآن والمختلف فيه، سلوى خضير بوهان. أطروحة دكتوراه، جامعة الكوفة، كلية الفقه، ١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م: ١٤.

(٤) الوافي بالوفيات: ٤ / ١١٩.

(٥) البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة: ٢٧٩.





• الأساليب الحجاجية عند ابن شهر آشوب المازندراني "٥٨٨هـ" الحجاج

وأحد عشر شهراً^(١). وانفرد الزركلي حين حدّد سنة ولادته بعام «٤٨٨ - ٥٨٨هـ»، وهو أيضاً ما ذهب إليه السبحاني في موسوعته^(٢).

نشأ المازندراني في بيتٍ عُرِفَ بالتقوى والعلم والصلاح، وتلقّى العلم عن والده الشيخ علي بن شهر آشوب العالم الفاضل الفقيه ونقل عنه في المناقب فقال: ((وحدّثني أبي شهر آشوب بإسنادٍ له إلى النبي ﷺ: لكلِّ شيءٍ جواز وجواز الصراط: حبُّ علي بن ابي طالب))^(٣). وروى عن جدّه شهر آشوب^(٤)، ذلك الشيخ الذي أثنى عليه الحرّ العاملي «١١٠٤هـ» بقوله: ((الشيخ شهر آشوب المازندراني. فاضلٌ محدّث، روى عنه ابنه علي وابن ابنه محمد بن علي))^(٥).

كان الشيخ عالماً وافرًا، ومثقفًا رائقًا، ونمطاً فريداً في الأخلاق، وقد أبدع في أفانين المعرفة، وآية ذلك في قوله: ((فنظرت: بعين الإنصاف، ورفضت مذهب التعصّب في الخلاف، وكتبت على نفسي أن أُميّز الشبهة من الحُجّة، والبدعة من السُنّة، وأفرّق بين الصحيح والسقيم والحديث والقديم، وأعرف الحقّ من الباطل، والمفضول من الفاضل))^(٦).

المطلب الثاني: مفهوم الحجاج وتضادّيته

الحِجَاج مفهوم عام تدور أغلب معانيه في المعجم العربي حول مادة «حجج» فهذا ابن منظور (ت ٧١١هـ) يشير إلى أنّ ((الحُجَّةُ: البرهان؛ وقيل: الحجة ما دُوْفِعَ به الخصمُ، والحُجَّةُ الوجه الذي يكون به الظفرُ عند الخصومة. وهو رجلٌ محجّاجٌ أي جدلٌ. والتحاّج: التخاصم، وجمع الحُجَّةِ: حُجَجٌ وحِجَاجٌ. وحاجّه مُحاجّةً وحِجاجاً: نازعه الحُجَّةَ. وحجّه

(١) يُنظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، آقا بزرك الطهراني: ١٢ / ٢.

(٢) يُنظر: الأعلام: ٢٧٩ / ٦، وموسوعة طبقات الفقهاء: ٢٨٥ / ٦.

(٣) مناقب آل أبي طالب: ١٧٨ / ٢.

(٤) يُنظر: المصدر نفسه: ٣٣ / ١.

(٥) أمل الآمل: ١٣٣ / ٢.

(٦) مناقب آل أبي طالب: ١٨ / ١.

يُحْجُّهُ حَجًّا: غلبه على حُجَّتِهِ، والحُجَّة: الدليل والبرهان.... وأُحْجَّ خصمي؛ أي أغلبه بالحُجَّة^(١). أمّا عند ابن شهر آشوب فإنَّ الحُجَّة تعني ((النكتة التي عليها الاعتماد في التأييد إلى البُغية.... وتسمّى أيضاً بُرْهاناً وبَيِّنَةً))^(٢).

والحِجَاج في حدّ ذاته وبعيداً عن التعريفات اللغويّة والاصطلاحية إنّما يمثل حركةً تضاديّةً ومحوراً براغماتياً يسعى من خلاله المتكلم إلى زعزعة نظام المعتقدات والتصورات لدى مخاطبه وإعادة بلورتها وبنائها بنظام دلاليّ جديد بوساطة الوسائل اللغويّة، ممّا يجعل المخاطب عائماً بين معنيين أو مفهومين: الأوّل قارئ في ذهنه، والثاني مصطنع افتعله المخاطب لأجل الإقناع. وبهذا يكون الحِجَاج عبارة عن ((مجموعة من الاستراتيجيّات الخطابيّة لتكليم ما، يتوجه بخطابه إلى مستمعٍ معيّن من أجل تعديل الحكم الذي لديه عن وضعٍ محدّد))^(٣)، وربّما جُمِلَ على معانٍ ثلاثة: أوّلها، الحُجَّة المجردة بوصفها بناءً استدلالياً مستقلّ بنفسه. والثاني، الحُجَّة الموجهة بوصفها فعلاً استدلالياً يأتي به المتكلم. أمّا الثالث فهو الحجة المقوّمة بوصفها فعلاً استدلالياً يأتي به المبدع لغرض إفادة المتلقي وينهض المتلقي بتقويمه؛ لأنّ في إبداء الرأي أو الحُجَّة مصلحةً لمبدئه قبل قارئه ومتلقيه، فالكتمان ربّما يبقيه على الخطأ والإظهار يرّده إلى صوابه^(٤). وهناك من وضع مجموعة نقاط بها يتميّز الحِجَاج من غيره من المترادفات كالمناظرة والمناقشة، وبها يدخل في حيّز العمليات الخطابيّة والكتابيّة وهذه الأسس هي^(٥):

أوّلاً: الحِجَاج يكون بين طرفين اثنين. الأوّل: مرسل «محاجج»، والثاني: متلقي «مرسل إليه» محاجج، قد يكون فرداً أو جمهوراً، أو قد تكون نفس المخاطب تمثّل متلقياً، في حين أنّ

(١) لسان العرب مادة (حجج): ٧٧٩ / ٩.

(٢) أعلام الطرائق في الحدود والحقائق: ١ / ١٥٠.

(٣) الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية محكمة في الخطابة الجديدة، د. حافظ اسماعيلي علوي: ٥٧ / ١.

(٤) يُنظر: التواصل والحجاج، طه عبد الرحمن: ٦.

(٥) يُنظر: مفهوم الحجاج، د. حامد ناصر، د. عايد جدوع، مجلة أبحاث البصرة: ١١٣ - ١١٤.



المناظرة تكون بين طرفين «عارض، ومعارض» يتبادلان الحجج أمام جمهور من الحضور في مجلس من المجالس، أمّا المناقشة فتكون بين فردين «مناقش، ومناقش» ينقش كل واحد منهما ما عند الآخر ويستخرجه.

ثانيًا: الغاية من الحجاج هي الإقناع أو الزيادة في الاقتناع، وغاية المناظرة هي الإفحام والظفر؛ لأنّ كلا المتناظرين يدّعي الحقيقة والحق، أمّ المناقشة فغايتها الغوص في عمق المناقش لمعرفة طاقاته وكوامنه.

ثالثًا: الحجاج يقوم على الخطابة والكتابة، وتقتصر المناظرة والمناقشة على المشافهة، وبهذا فالحجاج مفهومٌ مستقلٌّ قائمٌ بذاته غايته تنوير العقول وتوجيهها الوجهة الصحيحة. وبهذا يكون الحجاج مداراً لمتقابلين "متكلم، ومتلق" تجمعهما إيقونة مشتركة "الحجة"، الأوّل الزيّ هو "المتكلم" يحاول أن يغيّر من منهجيّته المتعارفة ليأخذ منحى آخر في الخطاب الحجاجي يؤدي إلى عصف ذهنية الثاني "المتلقي" فيتحقق الأثر لتكون ((غاية كل حجاج أن يجعل العقول تدعن لما يطرح عليها من آراء، أو أن تزيد في درجة ذلك الإذعان، فأنجع الحجاج ما وُفق في جعل حدة الإذعان تقوى درجتها لدى السامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب إنجازه أو الإمساك عنه، أو هو ما وُفق على الأقل في جعل السامعين مهئين للقيام بذلك العمل في اللحظة المناسبة))^(١). وغالباً ما يكون هذان المتقابلان متخاصمين يدلّنا على ذلك مذهب ابن عاشور في تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ ءَاتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٢٥٨﴾﴾ [البقرة الآية ٢٥٨]. إذ يقول: ((ومن العجيب أنّ الحجّة في كلام العرب البرهان المصدّق للدعوى مع أنّ حاجّ لا يستعمل إلّا في معنى المخاصمة.... وأنّ الأغلب أنّه يفيد الخصام



(١) الحجاج في القرآن من خلال أهم خصائصه الأسلوبية، عبد الله صولة: ٢٧.

بباطل))^(١)، فالْحِجَاجُ نتيجة قابلة للنقض أو التفنيد عند تقديم حجج أقوى بلحاظ القوة الباطنية للمخاطب في استحضار تلك الحجج التي قد تدفع بالفرد أو المجتمع نحو تغيير سلوك معين أو إنجاز فعل ما^(٢).

المطلب الثالث: نظرية المعرفة أم الأبستمولوجيا "عرض وترجيح"

المعرفة في اللغة تعني العرفان وهذا الأخير يدل على العلم^(٣). وهذا المعنى اللغوي العام يحيل على الترادف بين المصطلحين؛ إذ يُرادفُ مصطلحُ المعرفة العلمَ على وفق رأي الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ) إذ يقول: ((والمعرفة هي العلم بعينه، والعلم هو ما اقتضى سكون النفس إلى ما تناوله، ولا يكون كذلك إلا وهو اعتقاد الشيء على ما هو به، مع سكون النفس))^(٤). واختلف عنه الشيخ ابن شهر آشوب؛ إذ فرّق بينهما بقوله: ((والعلم أصله فيما يُعرف وجوده وجنسُه وكيفيَّته وعِلَّتُه، والمعرفة فيما لا يُعرف إلا كونه موجوداً فقط، فلهذا يُقال: إنَّ الله تعالى عالم، ولا يقال: إنه عارف.... والمعرفة يُقال فيما يتوصّل إليه بتفكّر وتدبّر، والعلم قد يقال في ذلك وغيره))^(٥).

الظاهر أنَّ الفرق بينهما إنّما هو فرق المعنويّات والماديّات بما لا يؤثر على فرض الأبستمولوجيا نظرية للعلم والمعرفة على حدّ سواء؛ فبالرجوع إلى الأصل اللغويّ نجد أنَّ «الأبستمولوجيا» لفظ مركّب من كلمتين يونانيتين هما: «الأبستمي» وتدلّ على العلم الذي هو موضوع الأبستمولوجيا، و«اللوغوس» ومعناها النظرية أو الدراسة؛ أي: المنهج. وبضم إحدى المفردتين إلى الأخرى يكون المعنى «نظرية العلوم» أو «فلسفة العلوم»، أي: دراسة المبادئ والفرضيات والنتائج دراسة فلسفيّة توصل إلى إبراز الأصل المنطقيّ والقيمة

(١) تفسير التحرير والتنوير: ٣ / ٣٢.

(٢) يُنظر: كتابه الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج، د. علي محمد سلمان: ٨٥.

(٣) يُنظر: لسان العرب مادة (عرف): ٩ / ٢٣٦.

(٤) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد: ١٥٥.

(٥) أعلام الطرائق في الحدود والحقائق: ١ / ١٢٧-١٢٨.



الموضوعية لتلك العلوم^(١).

أمّا في الاصطلاح فقد ذكرت تعريفات كثيرة للمعرفة أقربها إلى روح البحث ما طرحه الدكتور راجح الكردي إذ يرى أنّها ((دراسة منظمة أو بحث في المعرفة من حيث أصلها، وماهيتها، وإمكانها، وطرق الوصول إليها، وطبيعتها وحدودها وقيمتها، أي بحث في المشكلات الناشئة عن العلاقة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، والبحث عن درجة التشابه بين التصور الذهني والواقع الخارجي))^(٢).

ومما لا شك فيه أنّ هناك مغايرةً لفظيةً بين الأبستمولوجيا ونظرية المعرفة وهذه المغايرة قد تحيل أحياناً على مغايرة دلالية، وأحياناً أخرى لا تشعر بذلك. لذا فإنّ هناك من فصل بين الأبستمولوجيا ونظرية المعرفة محتجاً بأنّ الأخيرة عامّة في حين أنّ الأبستمولوجيا خاصة وهي متوجهة إلى المعرفة العلمية^(٣). وغيره قال: إنّ الفصل بين المصطلحين ((لا يخلو من الغلو والاصطناع))^(٤). ولو استدعينا مباحث الدلالة المنطقية في تحديد العلاقة الدلالية بين الأبستمولوجيا ونظرية المعرفة عن طريق طرح سؤال مفاده: هل العلاقة بين المفهومين علاقة تطابق ومساواة، أم هي علاقة تضمّن أو التزام؟ أي أنّ أحد المفهومين يلازم الآخر، أو لا توجد علاقة بينهما بل هما متباينان؟ ((نفهم من عبارات بعضهم أنّ العلاقة بين الأبستمولوجيا ونظرية المعرفة هي علاقة التضمّن. أي أنّ نظرية المعرفة موضوعها المعرفة على نحو العموم أعمّ من الإنسائية والعلمية، أمّا الأبستمولوجيا فموضوعها المعرفة بقيد العلمية وهي متضمنة في المعرفة بالجنس))^(٥). لذا يمكن القول: إنّ المعرفة العلمية وإنّ كانت غير مرادفة للمعرفة البشرية بصورة عامّة مثلما يعتقد الوضعيون، إلّا أنّها نوع من جنس المعرفة الإنسائية^(٦).



(١) يُنظر: المعجم الفلسفي: ١ / ٣٣.

(٢) نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة: ٦٤.

(٣) يُنظر: الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي، محمد جديدي: ٢٤٣.

(٤) مدخل إلى فلسفة العلوم، د. محمد عابد الجابري: ٢١.

(٥) إبستمولوجيا التأويل: ٢٦.

(٦) يُنظر: الابستمولوجيا مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية، عبد القادر بشته: ٣٩.

ولعل المتبّع يجد أنّ هناك آراءً آخر قيلت في هذين المصطلحين منها من باعدت بينهما ومنها من جعلتهما متقاربين، والرأي الراجح هو أنّ الاشتراك في الموضوع والغاية والمباحث في قبال التباعد في اللفظ والتعريف يدلّ على أنّ نسبة التطابق بين المفهومين أعلى وكفّتها أرجح. أو لعل بتطوّر البحث الأستمولوجي يتّضح أنّ هناك بوئاً بين المفهومين أو النمطين، يستلزم التفرقة بينهما في مجالات البحث المختلفة. إلّا أنّ البحث هنا متوجّه إلى قراءة معرفية غير نقدية لابن شهر آشوب الحجاجيّة وآليّة تعاطيه مع تلك المعرفة من خلال توظيفها لخدمة النصّ القرآنيّ وبيان المقاصد الإلهيّة، ولذلك وقع الاختيار على المعرفة؛ لاشتغال الأستمولوجيا على ملمح نقدي يلزم ربط موضوع الدرس بأصوله المنطقيّة من أجل تحقيق قيمته المعرفيّة.

المبحث الثاني: أساليب الحجاج عند ابن شهر آشوب

تمثّل الحجاج في مباحث ابن شهر آشوب باعتقاد مستوى الإقناع وطريق البرهان أسلوباً في عصف ذهن المتلقي وإعادة توجيه طاقاته الإدراكيّة. على وفق معلومات عقلية لا تحتاج إلى إحساس وتجربة، وهذا لا يعني بالضرورة أنّ الدليل الفلسفيّ يفتقر إلى المعلومات الحسيّة أو الاستقرائيّة، أو أنّه لا يعتمد عليها، بل يعني أنّه لا يكتفي بها، إذ يعتمد إلى جانبها أو بصورة مستقلة عنها، على معلومات عقلية تستند إلى التجربة العلميّة في إطار الاستدلال على القضية التي يريد إثباتها^(٧).

الحجاج عند ابن شهر آشوب يشعر بمعرفة عالية لأقدار المعاني والموازنة بينها وبين أقدار المتلقين وأقدار الحالات؛ لأنّ معرفة هذه الأقدار تمنح المحاجج قدرة استثنائية في الربط بينها، ومن ثمارها أن يجعل لكل متلقٍ كلاماً، ولكلّ حالة مقاماً، ومن ثمّ يوزع أقدار الكلام على أقدار المعاني، ويقسم أقدار المعاني على أقدار المقامات، وأقدار المتلقين على أقدار تلك الحالات^(٨). وبذلك تتوزع درجات الدقّة في سرد الحجج والوضوح في تبيانها تبعاً

(٧) يُنظر: الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام)، السيد محمد باقر الصدر: 1/ 51-52.

(٨) يُنظر: البيان والتبيين للجاحظ: 1/ ١٣٨ - ١٣٩.



لدرجات الإدراك؛ الذي يتناسب والقدرات المعرفية ومستويات الفهم والتلقي عند القراء آنذاك.

المطلب الأول: التنوع الحجاجي وتلاحقه

إنَّ المبنى العقديَّ عند ابن شهر آشوب وقبليَّاته المذهبية، وفلسفته، واختصاصه الفقهي، قد انعكست بشكل واضح على قراءاته للنصوص والاحتجاج بها، وقد سمح بهذا الفهم حين قال في مسألة خلق القرآن: ((والآيات حُجج من وجه الاعتبار العظيم بها. والسلطان من جهة القوَّة العظيمة على المبتل. وكلُّ عالمٍ له حجةٌ يقهرُ بها من نازعه من أهل الشُّبه، فله السلطان))^(١). فمسألة خلق القرآن الكريم والقول بأنَّه مُحدَثٌ وليس قديماً، هي من متبنيَّات المذهب الإمامي لذلك نجده يسوق الحُجَّةَ تلو الحُجَّةِ بتدفقٍ حجاجيٍّ متلاحق، فالحُجَّةُ تعضد الحُجَّةَ الأخرى وينهضاً بوصفهما دليلاً جديداً وداعماً لغيره من الأدلَّة في آنٍ واحد، وبهذا يكون التلاحق والتتابع والتوالي الحجاجي في ظلِّ تنوع الأساليب الحجاجية - إن ترائاً وإن شعراً وإن نثراً - مُشكَّلاً شبكَةً حجاجيةً متكاملة ومراعياً بذلك ما يتطلَّبه عصره من هذا الأسلوب في كثرة الطوائف والمذاهب واحتدام الصراع بينها، وذلك يدلُّ على حصول القناعة التامة لديه بما فسَّره وعرف ما يؤول إليه ثُمَّ أنتجه لنا بقالٍ حجاجيٍّ جديد^(٢). فمن تنوع الحجج عند ابن شهر آشوب ما جاء في تفسيره قوله تعالى:

﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾ [الأحزاب الآية ٣٣]. راداً على من أدخل نساء النبي ﷺ في حكم الآية بردود عدَّة منها^(٣): الأول: إجماع المفسرين والمحدثين على نزولها في أهل البيت ﷺ دون غيرهم، أمَّا قول عكرمة والكلبي^(٤) بأنَّها نزلت في نساء النبي ﷺ، فهو ليس بحجة؛ لأنَّ الأول



(١) أعلام الطرائق في الحدود والحقائق: ١ / ١٥١.
(٢) يُنظر: متشابه القرآن والمختلف فيه: فصل (في خلق القرآن): ١ / ٢٣٩-٢٥٢.
(٣) يُنظر: المصدر نفسه: ٣ / ٢٥٣.
(٤) تنظر: جامع البيان عن تأويل آي القرآن: ١٩ / ١٠٨، ومتشابه القرآن والمختلف فيه: ٣ / ٢٥٣.

خارجي، والثاني كذاب^(١). ((يوضح ذلك أنه لو سُئل: عائشة من أهل بيت من هي؟ لقليل: من أهل بيت أبي بكر، ومن أسرة أبي بكر. ولو لم تكن من أهل بيته لم تكن من عترته، ولا من أسرته. ولو كانت عائشة، وحفصة من أهل بيت النبي، لكانت صفيّة من أهل بيته، وهي بنت يهودي. ولو أن هاشميًا تزوّج تركيّة، أو روميّة، لم نُقل لتلك المرأة إنّها من أهل بيت ذلك الرجل الهاشمي، كما لا يُقال: إنّها من بني هاشم))^(٢).

الثاني: قول الباري جلّ وعلا مختصّ بالمعصومين (عليه السلام)، ولو كان في النساء، لقال: ليذهب عنكنّ. ويطهركنّ. فلما جاء فيهم جاء على لفظ التذكير؛ لأنّه عند اجتماع المذكر والمؤنث يغلب المذكر.

الثالث: لما نزل قوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَا نَسْأَلُكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرْزُقُكَ وَالْعَاقِبَةُ لِلتَّقْوَى﴾ [طه الآية ١٣٢]. كان النبي محمد (صلى الله عليه وآله) يأتي إلى باب الإمام علي (عليه السلام)، وفاطمة الزهراء (عليها السلام) عند حضور كلّ صلاة فيقول: الصلاة رحمكم الله، ((وفي رواية قتادة عن أنس، أنّه قال (صلى الله عليه وآله): بسم الله عني، وعن آلي، وهم أهل بيتي. وقال في الثاني - بسم الله عن أزواجي وأمتي))^(٣).

يلحظ من ذلك عدوله الظاهر عن سياق الآية القرآنيّة وتجاوزها إلى النصّ القرآني في إثبات ما يعتقد صحّته، فضلاً عن ذلك فهو يستعين بالدلالة السياقيّة ليعضدها بدلالة عقليّة وأخرى روائية في سلسلة من الحجج، وفي المورد نفسه يؤكّد أنّ عبارة "أهل البيت" لا تقع إلّا على الذين لا ينفصلون عنه بشيء؛ فالأهل مأخوذة من أهالة البيت وهم الذين يعمّرونه^(٤). نخلص ممّا تقدّم أنّ التنوّع الحجاجي وتلاحقه كان حاضراً في إقامة الحجّة وإقرارها، وهو منهج في البرهان والاستدلال.

(١) يُنظر: الطبقات الكبير، محمد بن سعد الزهري: ٣٥٩/٦، والمعارف: ابن قتيبة: ٤٥٧، ومتشابه القرآن والمختلف فيه: ٢٥٤/٣، وتقريب التهذيب، ابن حجر العسقلاني: ٨٤٧.

(٢) متشابه القرآن والمختلف فيه: ٢٥٦/٣.

(٣) المصدر نفسه: ٢٥١.

(٤) يُنظر: المصدر نفسه: ٢٥٥.

المطلب الثاني: التَّصَاعُدُ الحِجَاجِيّ:

تنطلق نظريّة السلام الحِجَاجِيَّةُ عند "أوزفالد ديكر" من إقرار التلازم بين القول "الحِجَّةُ" ونتيجته في عمل المحاجة، وهذا يعني أنّ الحِجَّةَ إنّما تكون حِجَّةً فقط عند إضافتها إلى النتيجة، بلحاظ أنّ النتيجة قد يُصرَّح بها وقد تبقى ضمنيّة، فإذا أريد للنتيجة أن تكون مرضية تشكّلت الحِجَّةُ على صورة سلّمٍ ينطلق من أضعف الحجج إلى أقوىها، ما يؤدي إلى تصاعد الحِجَاجِ ووصوله إلى قَمَّةِ الهرم الحِجَاجِيّ؛ طلباً لإقامة الحِجَّة وإقناع المحاجج وإذعانه، من دون أن يُحكَّم عليها بالصدق أو الكذب؛ فقيمة السلام الحِجَاجِيَّةُ إنّما تكمن في إخراج قيمة القول الحِجَاجِيّ من حيِّز المحتوى الخبري، وبذلك ((فإنّ مفهوم السِّلْمِ الحِجَاجِيّ يتركّزه على الطابع المُتدرِّج والموجّه للأقوال يُبيّن أنّ المُحاجة ليست مطلقة إذ لا تتحدّد بالمحتوى الخبري للقول ومدى مطابقتها لحالة الأشياء في الكون وإنّما هي رهينة اختيار هذه الحِجَّة أو تلك بالنسبة إلى نتيجة مُحدّدة، لذلك فالحكم على المُحاجة أساسه القوّة والضعف اعتباراً لطابع التدرّج فيها لا الصدق والكذب))^(١).

الظاهر أنّ التفاوت في استدعاء الحجج والتدرّج بها من السهل الميسّر إلى الصعب المستعصي يعود إلى الأيقونة الثقافية للمجتمع آنذاك، إذ إنّ كلّ فرقة تدّعي الصّحّة وتدّعي أنّها هي الناجية، وعلى الرغم من دقّة أقوال بعض الفرق وآرائها إلّا أنّها تفتقر إلى أيسر أبجديات المعرفة والحال يقتضي مخاطبة الناس على وفق مستويات عقولهم وبيئاتهم فيكون سوق الأدلّة على مقتضى الحال وفاقاً للسياقات المقاميّة، فإنّك تجد قامة علميّة أو داعية إسلامية لطائفة معيّنة تسلخ من ذاتها العلميّة وتستدلّ ببسائط الحجج لدعم طائفاتها، ونحن نجد بهذا تناصاً كبيراً بين ما سبق وما هو لاحق؛ أي: بين حقبة ابن شهر آشوب ووقتنا الحالي، والشرعيّات التي تقدّم للمجاميع الإرهابيّة من علماء دينٍ ثقال في طوائفهم هي خير مصداق لهذا القول.

(١) يُنظر: نظريّة الحِجَاج في اللغة، شكري المبخوت. ضمن كتاب أهم نظريّات الحِجَاج في التقاليد الغربيّة من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمادي صمود: ٣٧٠.



المحكم والمتشابه من ضمن الموضوعات التي عرض لها ابن شهر آشوب وعالجها بانتقالات حجاجية متسلسلة من العقلية إلى القرآنية والفلسفية، جاعلاً الدليل القرآني قطب الرchy فيها؛ ليثبت بالدليل تحقيق القرآن الكريم الأثر والاستجابة حتى على المعترضين، فهو يرى أن أسباب وقوع المتشابه والحكمة من إنزاله إنما تكون لغايات جليلة منها^(١) :
أولاً: الحث على النظر والتدبر الذي يوجب العلم دون الاتكال على الخبر من غير نظر.

ثانياً: التمييز بين العالم العاقل وبين الجاهل، تصديقاً لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾﴾ [آل عمران الآية ٧].

ثالثاً: حصول الحجّة من وجه المعلوم دون المجهول، ذلك أنه مُنزّل على لغة العرب، والعرب تستعمل المجاز والاستعارة والتعريض واللمح، فقد يكون محكماً من وجه، ومتشابهاً من وجه، كالمعلوم والمجهول. فالشبهة ما تُتصور بصورة الدلالة بسبب اتباع الهوى، أو التقليد، أو ترك النظر والنشوء على شيء صار مألوفاً.

وبهذا يكون قد قطع الطريق أمام القائلين بالتعارض القرآني ويثبت أن التناقض واقع في المخلوق لا الخالق، فمن المعلوم أن العلاقة وثيقة بين الاستدلال بالعقل عن طريق النظر والتأمل وبين المتشابه في القرآن الكريم، لارتباط أحدهما بالآخر في أدق التفاصيل، فلولا الاستنجاد بالعقل لما تجلّى معنى للمتشابه وما عُرِفَت دلالاته^(٢). ولا يخفى أن المازندراني قد سها عن حجة لغوية في النص المبارك لها وقع حجاجي في توجيه المتشابه فيه؛ لأن تأويل المتشابه من مختصات الله تعالى المطلقة، فضلاً على أنه بمنّ الله تعالى وفضله يكون

(١) يُنظر: المصدر نفسه: ٤٨ / ١.

(٢) يُنظر: الدلالة القرآنية عند ابن شهر آشوب، رسالة ماجستير، حيدر عواد، جامعة ذي قار، كلية الآداب: ٤٩.



من مختصات رسوله ﷺ، والأئمة المعصومين عليه السلام، باستشراف دلالة حرف العطف "الواو" الذي جاء عاطفاً.

المطلب الثالث: الحجاج العقلي:

تستبطن مسألة الاستنتاج والاستنتاج للنصوص التي من مصادر مختلفة قوة عقلية فاعلة في التفريق بين الحق والباطل؛ ذلك أن هذين المتضادين ملازمان للعملية الحجاجية من العتبة إلى النتائج؛ فهما معياران لمعرفة الشخص والمواقف وعند معرفتها يُشخص أهل كل واحدٍ منهما، إنَّ البنى التحتية الرئيسة إنما يتم الوصول إليها بوساطة العقل؛ لأنَّ قضايا القرآن لا يمكن اكتشاف مضامينها إلا من طريق العقل، لذا تجد الشيخ ابن شهر آشوب قد سخر جُلَّ إمكاناته العقلية في خدمة الدين والمذهب متوسلاً بعدة المفسر بعد إدراكه أنَّ عملية تفسير النص تشعُّ أولاً بمعرفة معاني المفردات المعجمية، ومن ثمَّ الانتقال إلى ملاحظة الجمل في التراكيب النحوية، وبعدها النظر إلى النصِّ بجوانبه كافة بوصفه خلاصة المفردات والتركيب، مع ضرورة الاستفادة من المصادر والقرائن "الداخلية والخارجية" التي توضَّح المعنى، من دون الأخذ ببعض هذه العناصر، والغفلة عن العناصر الأخرى. فإنَّه في هذا المسار فقط يصحُّ إطلاق عنوان التفقه في الدين^(١).

وقد سار ابن شهر آشوب في محاجاته العقلية بمبدأ الحوار، والجدل، وسوق الأدلة بغية الإقناع، ولعل السبب في ذلك هو كثرة المذاهب الدينية آنذاك واحتدام الخلاف فيما بينها في قضايا الخلق والإبداع والخير والشر وما إلى ذلك، لذا تجده يردُّ على القدرية^(٢)، قولهم في نسبة الضلال إلى الله جلَّ وعلا عنه علواً كبيراً، مستدلاً بغير قليل من الأدلة العقلية، إذ يرى أنَّ لفظة "ضلَّ" هي لفظة مشتركة، فلا ينبغي أن يُنسب أقبح معانيها إلى الله تبارك وتعالى،

(١) يُنظر: تحليل لغة القرآن وأساليب فهمه، محمد باقر سعيدي: ٥٣٢.

(٢) هم أتباع معبد الجهنّي، وغيلان الدمشقيّ، كانت دعواهم أن الله لا يعلم الأشياء إلا بعد وقوعها، ونفوا القدرة والمشيئة عن الله تعالى. وقيل هم جنسٌ من المجرة وهم: (الأشعرية نسبة لأبي الحسن الأشعري، والنجارية نسبة للحسين النجار)، يُنظر: أعلام الطرائق في الحدود والحقائق: ٤٨/٢، والمختصر في الأديان والملل، د. عيسى بن عبد الله: ٣٧.



بل يجب أن يُنسبَ أحسنها وألطفها^(١). ولا سيما أن القرآن الكريم حمّل ذو وجوه والأولى حملة على أحسن وجوهه.

ورأيه هذا حسن؛ لأننا عندما نتعامل مع القرآن الكريم بوصفه نصّاً مقدّساً متحرّكاً يحاكي كلّ الأزمان ويعالج كلّ المشكلات، يجب أن نُظيف له أحسن الصفات ونزيع عنه الشبهات، فهو حمّل وجوه ولا ضير في اختيار الوجه الحسن امتثالاً لقول الرسول محمد ﷺ: ((إنّ القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن الوجوه))^(٢)، فالْحُسْنُ بمتهاه وكماله لله جلّ وعلا، ولا سيما أن اللغة العربية مجالّ واسعٌ للتفسير والتأويل بما يتناسب مع قداسة القرآن الكريم، وصدوره عن عليّ عظيم منزّه عن الزلل والخطأ.

لذا وبمقتضى ما تقدّم فإنّ الإضلال هنا جاء بمعنى الإهلاك، والعذاب، والحكم، والوجدان، والمصادفة، قال ابن شهر آشوب: ((والإضلالُ في الدين لا يجوز من الله بحال، لأنّه لا يصحُّ التكليفُ إلّا مع البيان، والإضلال، وهو التلبيس. والتلبيس والبيان متضادّان. ولو أضلّهم الله هكذا، لم يكن للاحتجاج عليهم بالرسل، والكتب، وإقامة الأدلّة، والترغيب، والترهيب، والوعد، والوعيد، معنى ولا فائدة))^(٣). والإضلال بالتلبيس هو سبيل العاجز البائس الذي لا يستطيع الصّدّ والمنع، وكل هذه المفاهيم إنّما مصداقها الشيطان، فلو كان قادراً على المنع والصدّ لما عمل بالحيلة والوسوسة، والله جلّ وعلا غير عاجز فلا يفعل بالتلبيس، بل يقول للشيء كن فيكون، وإنّ ما أضاف لنفسه من الإضلال فهو مطلقٌ لم يُقرّن بما أضلّ عنه، إذ لم يقل في موضع من القرآن الكريم إنّهُ أضلّ، أو يُضِلُّ عن الدين، وإنّما قال: أضلّ أو يُضِلُّ من يشاء وهو لفظ عام مطلق لا يخصّص إلّا بدليل، وعند عدم الدليل يبطل التخصيص^(٤).

(١) يُنظر: متشابه القرآن والمختلف فيه: ٧٦ / ٢.

(٢) مجمع البيان في تفسير القرآن: ١٢ / ١.

(٣) متشابه القرآن والمختلف فيه: ٧٧ / ٢.

(٤) يُنظر: المصدر نفسه: ٧٧.

المطلب الرابع: الحجاج الفلسفي

تسير الأطروحات الفلسفية في اتجاهين متساويين في الطرح، أي في الصفة الفلسفية وآلية العرض، ومتباينين في المنهج والنتائج؛ فبعض الأطروحات عبارة عن إشكالات وحسب دون حلول، وحل هذه الألغاز هي ملك العلوم ومن متبنياتها، لذا فعلى المحصل أن يتجه للعلم إذا ما أراد أن يفهم العقل ومكانه في العالم. وبعضها يطرح مشكلات غير قابلة للإجابات العلمية؛ فهي في الحقيقة أشباه مشكلات، زائفة لا تُحدث الإجابة عنها أي فارق^(٥). ومن ذلك ما نجده عند من يسأل عن الروح وماهيّتها؛ لأنَّ حلَّ هذا التساؤل ليس من صلاحيات العلم والعلوم بل هو من المختصات الإلهية لقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء الآية ٨٥]. أمّا ابن شهر آشوب فقد تمثلت أطروحته الفلسفية في المحاجة والإقناع بمستويات عديدة منها:

أولاً: التحليل والمتابعة الدقيقة البعيدة عن المساحة في المجال اللغوي، ويتجلى ذلك في حدوده التي وضعها لبعض المفاهيم. ومن ذلك قوله: ((التضمين على وجهين: أن يكون الشيء يحتاج إلى غيره عند الوجود، مثل حاجة الحال إلى المحل، والعلم إلى الحياة، ومثل أن يكون الشيء لا يصح وجوده إلا على صفة مخصوصة ولا تكون تلك الصفة إلا لوجود معني، كالجوهر لا يكون موجوداً إلا إذا كان متحيزاً، ولا يكون متحيزاً إلا إذا كان في جهة، ولا يكون في جهة إلا لكون، ولهذا يقال: إنَّ الجوهر مُصَمَّنٌ بالكون. والوجه الثاني أن يتعلّق الشيء بغيره في تصحيح صفة أو انتقاضه، نحو تعليق الجائز بالجائز تقول: لو خرجت إلى السفر لخرجت معك. وتعليق المحال بالمحال، تقول: لو صحَّ وجود ما لا يتناهى في الماضي، لصحَّ في المستقبل. وتعليق الجائز بالمحال، كقوله: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف الآية ٤٠] ، وتعليق المحال بالجائز، تقول: لو



(٥) يُنظر: فلسفة العقل مدخل معاصر، جون هيل: ٢١.

دخل زيد الدارَ لانقلب السوادُ بياضاً^(١).

ثانياً: الاستنتاج باعتماده طريقة أكابر الفلاسفة في رصف المقدمات وتعضيدها بالحجج وصولاً إلى النتائج. إذ تراه يدفع مسألة التجسيم للذات الإلهية ومن اعتقدها، في نظرة فلسفية عميقة فيقول: ((العرش محدث، وإنَّه تعالى كان، ولا مكان. وكونه في كان بعد أن لم يكن تغير، وكلُّ من تغير، فليس بقديم. والعرش محدود، ومحالُّ أن يتكوَّن على المحدود، وبماشهُ ما ليس بمحدود، وذلك منفيٌّ عن الله تعالى، ويقتضي كونه جسماً؛ إذ ما ليس بجسم، يستحيل منه الكون في مكان. وكونه جسماً يوجب حدوثه. والكون على السرير - بعد أن لم يكن - يكون انتقالاً وزوالاً، ويوجب أن يكون محدثاً^(٢).

ثالثاً: الإقناع باعتماده طريق البرهان أسلوباً في استنباط الدلالات وإعادة توجيهها. على وفق معلومات عقلية لا تحتاج إلى تجربة حسية، وتمتدُّ محاجَّاته متجاوزاً الشبهات البشرية، وموسَّعاً من الدائرة الحجاجية لتشمل الجنَّ، فيقول راداً على إبليس شبهته واعتقاده أنَّه أفضل من الإنسان، لأنَّه خلِق من نارٍ والإنسان من طين: ((وجهُ الشُّبهة الداخلة على إبليس، أنَّ الفروع ترجعُ إلى الأصول، فتكونُ على قدرها في التكبير، والتصغير، فلمَّا اعتقد أنَّ النَّارَ أكرمُ أصلاً من الطِّين، جاء منه أنَّه أكرمُ ممَّن يُخلَق من طين. وذهب عليه بجهله أنَّ الجواهرَ كلُّها متماثلة، وأنَّ الله يصرِّفها بالأعراض، كيف شاء، مع كرمِ جوهرِ الطِّين، وكثرة ما فيه من المنافع، التي تقاربُ منافع النَّارِ، أو تُوفي عليها^(٣).

رابعاً: الصياغات اللغوية إذ يتمثَّل باستعماله لغة الحكماء في طريقة التعبير والتوصيف والرد^(٤)، مراعيّاً بذلك البعدَ التداوليَّ عندما يركِّز في الرسالة لا على الشفرة. ومصدق ذلك ما تجده في ردّه محاججاً فرقتي "المشبهة والمجبرة" القائلين بجواز رؤية الله

(١) أعلام الطرائق في الحدود والحقائق: ٢ / ٢١٩-٢٢٠.

(٢) مشابه القرآن والمختلف فيه: ١ / ٢٦٤-٢٦٥.

(٣) المصدر نفسه: ١ / ١٠٢.

(٤) يُنظر: أعلام الطرائق في الحدود والحقائق: ١: ٣٥-٣٨، ٥١-٥٦.



جلّ وعلا^(١)، ويؤكدون وقوعها في الدنيا والآخرة محتجين بحديث مفترى مفاده: ((أنه إذا دخل أهل الجنة نودوا: أن يا أهل الجنة، فيُكشَفُ الحجاب فينظرون إليه، فوالله، ما أعطاهم الله شيئاً هو أحب إليهم منه))^(٢). مستنداً بقوله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾ [الأعراف الآية ١٤٣]. إذ قال في ردّ هذه الشبهة: ((ليس في مسألة الشيء دلالة على صحّة وقوعه، ولا جوازه؛ لأنّ السائل يسأل عن الجائز والمحال، مع العلم وفقد العلم لأغراض مختلفة.... والسؤال إنّ وقع بلفظ الرؤية، فإنّ الرؤية تفيد العلم، كما تفيد الإدراك بالبصر، فقال له: ﴿لَنْ تَرِنِي﴾. أي: لن تعلمني على هذا الوجه الذي التمسته مني، وأنّه أجابه الله تعالى بأنّه لا يراه بلفظٍ مُحْكَمٍ ظاهرٍ جليّ، لا يحتمل التأويل، عامٌّ لا تخصيص فيه.... والآية بالنفي أولى من الإثبات، وإنّه علّق رؤيته بما يستحيل كونه، والشيء إذا علّق كونه بما يستحيل حصوله، استحال، كقوله في الكفرة: ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [الأعراف الآية ٤٠] ^(٣).

المطلب الخامس: الحجاج اللغوي:

البحث في المقاصد الإلهية وبيان معاني الألفاظ القرآنية لأبداً له من شروط نظرية يجب توافرها في المفسر الذي يريد خوض غمار الكشف عن الحقيقة وتجلياتها قبل الغوص في العملية التفسيرية، وهذه الشروط تسير في بعدين "ذاتي، ومعرفي"، الأوّل متعلّق بالأخلاق والقيم الروحية التي ينبغي أن تتوافر في المفسر؛ لتؤهله لتحمل أمانة الكشف عن الحقيقة وتجلياتها لمن يجهلها من البشر. أمّا الثاني فيتمثّل في جملة العلوم المساعدة والضرورية للكشف

(١) المشبهة: فرقة أجازت على ربّها الملازمة والمصافحة فإذا بلغ المسلم من الرياضة والاجتهاد إلى حد الإخلاص والاتحاد المحض صار يمكنه رؤية ربّه في الدنيا والآخرة. أمّا المجبرة: فهي نفي الفعل حقيقة من العبد وإضافته إلى الله تعالى، والجبرية صنفان: الأوّل لا تُثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً وتسمى (خالصة)، والثانية تُثبت للعبد قدرة لكنها غير مؤثرة أصلاً وتسمى (المتوسطة)، أمّا المجبرة فهم من زعموا أنّ الله يجبر العبد على أفعاله بإيجادها فيه، والعبد مجبر على فعلها. ويقال لهم الجبرية أيضاً. يُنظر: الملل والنحل: ١/ ٧٢، ٩٣، وأعلام الطرائق في الحدود والحقائق: ٢/ ٤٨.

(٢) الكشف: ٣/ ١٣١.

(٣) متشابه القرآن والمختلف فيه: ١/ ٣٧٠-٣٧٢.



عن الحقيقة، ولا غلو إن قلنا: إن اللغة هي القلب النابض لتلك العلوم، هذا ما أكَّده البقاعي في قوله: ((الأمر الكلّي المفيد لعرفان مناسبات الآيات في جميع القرآن هو أنك تنظر الغرض الذي سيقّت له السورة، وتنظر ما يحتاج إليه ذلك الغرض من المقدمات، وتنظر إلى مراتب تلك المقدمات في القرب والبعد من المطلوب ... واللوازم التابعة له التي تقتضي البلاغة.... وإذا فعلته تبين لك - إن شاء الله - وجه النظم مفصلاً بين كلّ آية وآية في كل سورة))^(١). وقد استثمر ابن شهر آشوب جلّ طاقاته اللغويّة في كشفه لغموض المدلولات وتباينها وترشيح الآراء والاحتجاج بها ومما يلحظ عليه تأثره بعقيدة الإمامية وميوله لها، حين يوجّه دلالة الألفاظ في الآيات القرآنيّة بما يتناسب وأطروحات تلك العقيدة التي تمثّل جزءاً من قبلياته المعرفيّة؛ فالإمامية يعتقدون بأنّ الإمام عليّ (عليه السلام) هو الصراط المستقيم، ومفسّرنا واحد منهم، وهذا يحتاج إلى أدلّة إثباتيّة يعضد بها معتقده بأسلوب حجاجي دامغ، لذا تراه عندما يقف على لفظة "العقبة" في قوله تعالى: ﴿فَلَا أَقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ ۝﴾ [البكّة الآية ١١]. والعقبة في أصل وضعها تدلّ على الطريق الذي يكون في جبلٍ وعبرٍ يرتقى بمشقّة^(٢)، إلّا أنّ قراءتها في سياق ورودها القرآني كشف لابن شهر آشوب معاني أخرى قد تستبطنها، إذ إنّه يرى أنّها تدلّ على معان عدّة^(٣):

الأول: الصراط. والصراط هو طريق أهل الجنّة، وهو أيضاً طريق لأهل النار، إلّا أنّه يتّسع لأهل الجنّة ويتسهّل. ويضيق على أهل النار ويشقّ.

الثاني: الحجب والأدلة المفرقة بين أهل الجنّة وأهل النار.

الثالث: العبادات الموصلة إلى ثواب الله جلّ وعلا ورضاه.

الرابع: إنّها هي محبّة الإمام علي (عليه السلام).

ثمّ ينتقل من الدليل اللغويّ السياقي إلى الدليل الروائي ليعضد مذهبه هذا فيروي

(١) نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: ١ / ١٨.

(٢) يُنظر: كتاب العين (عقب): ٣ / ١٩٥.

(٣) يُنظر: متشابه القرآن والمختلف فيه: ٣ / ٤٤٧-٤٤٨.





الأساليب الحجاجية عند ابن شهر آشوب المازندراني "٥٨٨هـ" **البَصْبَاج** •

عن ((محمد بن الصباح الزعفراني عن المزي عن الشافعي عن مالك عن حميد عن أنس قال رسول الله في قوله تعالى: ﴿فَلَا أَقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ [البَلَدُ الآية ١١] ، إِنَّ فوق الصراط عقبة كؤوداً طولها ثلاثة آلاف عام، ألف عام هبوط، وألف عام شوك وحسك وعقارب وحيّات، وألف عام صعود أنا أوّل من يقطع تلك العقبة، وثاني من يقطع تلك العقبة عليّ (بن أبي طالب))^(١). وبهذا فهو يعتمد الأدلة اللغوية والروائية، فضلاً عن القرآنية منها، متوسّلاً بدلالة اللفظة المفردة في إثبات صحّة معتقده ومذهبه، وهي ممازجة لطيفة بين تلك الأدلة.

وفي السياق نفسه نبصر التّوظيف اللغويّ الحاذق في ظلّ الوقوف على العلاقات الدلالية بين الألفاظ، إذ إنّ النظر الأصوليّ الباصر الذي يتمتّع به المازندرانيّ جعله يغوص في تحليل البنية الجسديّة للجملة والوقوف على الألفاظ التي تمثّل مصفوفاتٍ وسبائكٍ لهاته البنية، فمن باب المقابلة بين الآيات لضغط حمولاتها الدلالية وتوظيفها في تغيير دائرة اللفظ اللغويّة لا على وجه التخصيص والتعميم، بل على وجه المخالفة والابتعاد عن الخمول والرتابة، من طريق تجدّد المعاني المجازيّة المستقاة من العلاقة الناشئة بين المعنيين المنقول والمنقول عنه. يقول ابن شهر آشوب في تفسيره قوله تعالى: ﴿وَمَرِيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقْتَ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا الظُّمُّ﴾ [التَّحْرِيمِ الآية ١٢]: ((يريد بذلك العفاف لا الملامسة والذرية؛ لأنّه لو لم يكن كذلك لجعل حملها له ووضعها ومخاضها بغير ما جرت به العادة، فلمّا جعله على مجرى العادة دلّ على مقالنا. ويؤكد ذلك الأخبار الواردة في مدح التزويج وطلب الولد وذمّ العزبة؛ وقال تعالى للزهراء ولأولادها: ﴿لِيَذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسُ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ [الأَحْزَابِ الآية ٣٣])^(٢). يلحظ ممّا تقدّم عدم خروجه عن مدار الدليل الروائي، وكشفه معنىً جديداً في انتقاله لطيفة من الحسيّات إلى التجريديّات؛ فالعفاف غير الملامسة كون الأوّل تجريدياً يدلّ عليه العقل، والثاني حسّيّ بنصّ المفسّر.

(١) مناقب آل أبي طالب: ٢ / ١٧٧-١٧٨.
(٢) المصدر نفسه: ٣ / ٤٠٩.

ومن ذلك أيضاً ما سطره في تفسير قوله تعالى: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ﴾ ^(٩٥) وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ^(٩٦) [الصافات من الآية ٩٥ الى الآية ٩٦]. إذ يرى أنَّ في الآيات المباركة حذفاً، والحقيقة أنَّ في الحذف هذا امتحاناً واختباراً وقع فيه الشاكِّون ومنهم المجبِّرة، بهذا يشعر أسلوب الحجاج الذي اتَّخذه ابن شهر آشوب جرياً على سمنته، إذ يردُّ على المجبِّرة قولهم بأنَّ الأفعال لله جلَّ وعلا بردود عدَّة ^(١):

الأوَّل: إنَّ الكلام خرج مخرج توبيخ المشركين لعبادتهم الأصنام، فلو كان ذلك من فعل الله جلَّ وعلا، لما توجه إليهم العتب والتوبيخ بل يكون لهم الحجة لا عليهم.

الثاني: إذا صار تقدير الكلام: ما تعبدون الأصنام التي تنحتونها، والله خلقكم وخلق هذه الأصنام التي تفعلون فيها التخطيط، والتصوير. لم يكن للكلام معنى البتَّة.

الثالث: في إضافة العمل إليهم بقوله «تعملون» دلالة على بطلان تأويل المجبِّرة؛ لأنَّه لو كان خالقاً لها لم يكن عملاً لهم؛ فضلاً عن ذلك فإنَّ العمل إنَّما يكون عملاً لمن أحدثه، فكيف يكون عملاً لهم والله أحدثه؟

الرابع: إنَّ قوله تعالى: ﴿مَا تَعْمَلُونَ﴾ يقتضي الاستقبال، وكل فعل لم يوجد بعد فهو معدوم، ويستحيل على الله جلَّ وعلا أن يقول: إنِّي خالقٌ للمعدوم، ولو كان كما ظنَّوه، لقال: والله خلقكم وخلق عبادتكم للأصنام، فيكون عاذراً ومزيلاً للوم عنهم؛ لأنَّ الإنسان لا يُدْمُ على ما خُلِقَ فيه.

خاتمة البحث ونتائجه

بعد هاته الجولة الحجاجية في مدوِّنة ابن شهر آشوب المازندرانيِّ أحمدُ الله جلَّ جلاله على إتمام هذا البحث، وقد تحصَّلت لي جملة من النتائج، وهي:

أشار ابن شهر آشوب إلى الحجة بالمأحة خفيفة دون أن يفصِّل القول في مصطلح الحجاج في كتابه «أعلام الطرائق في الحدود والحقائق» على الرغم من أنَّه غالباً ما يعرِّف بالمصطلح

(١) يُنظر: متشابه القرآن والمختلف فيه: ٢/ ٢٦٥-٢٦٦.



الأَسَالِيبُ الْحِجَاجِيَّةُ عِنْدَ ابْنِ شَهْرَآشُوبِ الْمَازَنْدَرَانِيِّ "٥٨٨هـ"..... **الْمُصْطَلَحُ** •

في ذلك الكتاب نظرياً، وتجد تطبيقات تلك التعريف في كتاب «متشابه القرآن والمختلف فيه» عملياً من أجل الانتفاع والإفادة، وهذا يدلُّ على الاتّصال الوثيق بين نتاجاته من جهة، ويدلُّ على المنهجية الرائقة من جهة أخرى؛ إذ يقدّم الدراسة النظرية بوصفها أداة تأسيسية يفيد منها في الدراسة العملية، وتنهض الثانية بالأولى ليكونا كلاً متكاملًا في البحث والتنقيب المعرفين.

لعل السبب في عدم الخوض في مصطلح الحِجَاج يعود إلى أمرين يحولان دون البحث التفصيلي في مصطلح الحِجَاج، أولهما: ضيق الوقت والانشغال بتأليف كتاب المتشابه الذي كان مواكباً لحاجة المجتمع آنذاك، وقد توافق زمنياً من كتاب "أعلام الطرائق في الحدود والحقائق"، يدلُّ على ذلك قوله: ((سألتهم _ وفقكم الله للخيرات _ إملاء كتاب في بيان المشكلات من الآيات المتشابهات، وما اختلف فيه من حكم الآيات، ولعمري! إنَّ لهذا التحقيق بحرًا عميقًا، ولا يكادُ يوجدُ منه إلَّا ألفاظ في كتب كبار المتكلمين، أو نكت في بعض تفاسير المحققين العدليين، وقلَّمَا يُحَصَّرُ ذلك للطالِبين، فأجبتكم إلى ذلك مع تقسُّم الفكر، وضيق الصدر، وشغل القلب، ووَعثاء السفر، وفقدان الكتب))^(١). والثاني: انعدام المصادر الحِجَاجِيَّة التي تجعل مصطلح الحِجَاج مصطلحًا قائمًا بذاته له نظرياته وأساليبه، إذ كان الحِجَاج معروفًا بالفطرة من دون وضع نظرية خاصّة به مثلما هو موجود حاليًا، وهذه المصادر إن توافرت فهي تمثّل البنى التحتية لإنشاء مثل هذا الصرح.

أثبت البحث أنَّ لابن شهرآشوب براعة واضحة ومهارة مُتَقَنَّة ومُعْجَبَةٌ في انتقاء الحجج وإيصال المعنى إلى قلب المحاجج بأسلوب لغويٍّ متميز، يخرج الدوال فيه من السياقات ذات النطاق الضيق إلى مدلولات رحبة ونطاق أوسع.

لحظ البحث أنَّ هناك نوعين من الحجج في مطارحات ابن شهرآشوب غالبًا ما يجتمعان وتفرقهما نادر، وهذان النوعان هما: "كاملة، وأكمل ما تكون" فنراه يسوق الحُجَّةَ تلو الحُجَّةِ بتدفقٍ حجاجيٍّ متلاحق، فالحُجَّةُ تعضد الحُجَّةَ الأخرى وينهضا بوصفهما دليلًا جديدًا

(١) المصدر نفسه: ٤٥ _ ٤٦.

وداعماً لغيره من الأدلة في آنٍ واحد، وبهذا تتلاحق استدلالاته من النصّ القرآنيّ إلى الروائيّ فالشعريّ وهكذا، مُشكّلاً شبكةً حجاجيّةً متكاملة. فضلاً عن الدعم المنطقيّ والفلسفيّ لتكون في أكمل كماالاتها.

المصادر والمراجع

١. القرآن الكريم
٢. إبستمولوجيا التأويل: محمد علي حسين الحسني. الطبعة الأولى، دار الرافدين، لبنان، بيروت، ٢٠١٦م.
٣. الإبستمولوجيا مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية: عبد القادر بشته. الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٥م.
٤. ابن شهر آشوب المازندراني ومكانته العلمية: جواد كاظم البيضاوي. الطبعة الأولى، مؤسسة الصفاء للمطبوعات، بيروت _ لبنان، ١٤٣٢هـ _ ٢٠١١م.
٥. أعلام الطرائق في الحدود والحقائق: محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني السروي (٥٨٨هـ). تحقيق: علي الطباطبائي اليزدي، سيد محمد رضا الجلاي، عبد المهدي الاثنى عشري، محمد الطباطبائي اليزدي، سيد عباس الهاشمي، علي رضا آل بويه، مصطفى الصدوقي المازندراني. د. ط، مؤسسة الإمامية للثقافة والبحث العلمي بماندران، مركز الدراسة وإحياء آثار ابن شهر آشوب، د. ت.
٦. الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين: خير الدين الزركلي. الطبعة الخامسة عشرة، دار العلم للملايين، بيروت _ لبنان، ٢٠٠٢م.
٧. الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد: الشيخ محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ). الطبعة الثانية، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٦هـ _ ١٩٨٦م.



٨. أمل الآمل: الشيخ محمد بن الحسن (الحر العاملي) المتوفى سنة (١١٠٤هـ). تحقيق: السيد أحمد الحسيني. د. ط، دار الكتاب الإسلامي، مطبعة نمونة، إيران - قم المقدسة، د.ت.
٩. البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ). تحقيق: محمد المصري. الطبعة الأولى، دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
١٠. البيان والتبيين: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (ت ٢٥٥هـ). تحقيق: عبد السلام محمد هارون. الطبعة السابعة، مكتبة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
١١. التحرير والتنوير: سماحة الأستاذ الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور. د. ط، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤م.
١٢. تحليل لغة القرآن الكريم وأساليب فهمه: محمد باقر سعيدي روشن. ترجمة: علي عباس الموسوي. الطبعة الأولى، دار الولاء للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.
١٣. تقريب التهذيب: الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ). تحقيق وتعليق: أوب الاشبال صغير احمد مشاغف الباكستاني. تقديم: بكر بن عبد الله أبي زيد. د. ط، دار العاصمة للنشر والتوزيع، د. ت.
١٤. التواصل والحجاج: الدكتور طه عبد الرحمن. د. ط، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، د. ت.
١٥. جامع البيان عن تأويل آي القرآن: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ). تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي. د. ط، دار هجر للطباعة والنشر، د. ت.
١٦. الحجاج في القرآن الكريم من خلال أهم خصائصه الأسلوبية: عبد الله صولة.



الطبعة الأولى، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠١ م.

١٧. الحجاج مفهومه ومجالاته دراسات نظرية وتطبيقية محكمة في الخطابة الجديدة: مجموعة من المؤلفين. ترجمة: حافظ إسماعيلي. الطبعة الأولى، دار الروافد الثقافية، بيروت، ٢٠١٣ م.

١٨. الحداثة وما بعد الحداثة في فلسفة ريتشارد رورتي: محمد جديدي. د. ط، الدار العربية للعلوم ناشرون، لبنان، ٢٠٠٨ م.

١٩. الذريعة إلى تصانيف الشيعة: الشيخ آقا بزرك الطهراني. الطبعة الثالثة، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

٢٠. الطبقات الكبير: محمد بن سعد بن منيع الزهري (ت ٢٣٠ هـ). تحقيق: علي محمد عمر. الطبعة الأولى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

٢١. العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٠ هـ). ترتيب وتحقيق: د. عبد الحميد هندأوي. الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

٢٢. الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام): السيد محمد باقر الصدر. تحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر. الطبعة الأولى، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ١٤٢٢ هـ.

٢٣. كتابة الجاحظ في ضوء نظريات الحجاج رسائله نموذجاً: علي محمد علي سلمان، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، البحرين، ٢٠١٠ م.

٢٤. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ). تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض. الطبعة الأولى، مكتبة العبيكان، الرياض، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.

٢٥. لسان العرب: ابن منظور (ت ٧١١ هـ). تحقيق: عبد الله علي الكبير، محمد أحمد

- حسب الله، هاشم محمد الشاذلي. د. ط، دار المعارف، القاهرة، د. ت.
٢٦. لسان الميزان: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ولد سنة (٧٧٣هـ) وتوفّي سنة (٨٥٢هـ). عناية: الشيخ العلامة عبد الفتّاح أبو غدة (ت ١٤١٧هـ). إخراج وطباعة: سلمان عبد الفتّاح أبو غدة. الطبعة الأولى، دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
٢٧. متشابه القرآن والمختلف فيه: أبو جعفر محمد بن علي بن شهر آشوب (٥٨٨هـ). تحقيق: حامد جابر حبيب المؤمن. الطبعة الأولى، مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
٢٨. مجمع البيان في تفسير القرآن: أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي (٥٤٨هـ). تصحيح وتحقيق وتعليق: هاشم الرسولي المحلّلاتي. الطبعة الأولى، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
٢٩. المختصر في الأديان والفرق: د. عيسى بن عبد الله السعدي. الطبعة الثانية، دار الأوراق الثقافية، المملكة العربية السعودية، ١٤٣٥هـ.
٣٠. مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي: الدكتور محمد عابد الجابري. الطبعة الخامسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٢م.
٣١. مدخل معاصر إلى فلسفة العقل: جون هيل. نقله إلى العربية وزوده بالشروح والتعليقات: د. عادل مصطفى. الطبعة الأولى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٧م.
٣٢. المعارف: أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ). تحقيق: د. ثروت عكاشة. الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة، د. ت.
٣٣. معالم العلماء: محمد بن علي بن شهر آشوب المازندراني المتوفّي سنة ٥٨٨هـ. تصدير: السيد محمد صادق آل بحر العلوم المتوفّي سنة ١٣٩٩هـ. تحقيق: السيد

محمد رضا الحسيني الجلاي. الطبعة الأولى، مكتبة دار علوم القرآن، العراق - كربلاء المقدسة، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.

٣٤. معجم البلدان: شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادى (٦٢٦هـ). د. ط، دار صادر، بيروت، ١٣٩٧هـ - ١٩٧٧م.

٣٥. المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والانجليزية واللاتينية: د. جميل صليبا. د. ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٨٢م.

٣٦. الملل والنحل: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ). تصحيح وتعليق: الأستاذ أحمد فهمي محمد. الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.

٣٧. مناقب آل أبي طالب: أبو جعفر محمد بن علي بن شهر آشوب السروي المازندراني (٥٨٨هـ). تحقيق وفهرست: د. يوسف البقاعي. الطبعة الثالثة، سليمان زاده، ١٤٢٩هـ.

٣٨. موسوعة طبقات الفقهاء: اللجنة العلمية في مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام). إشراف: العلامة الفقيه جعفر السبحاني. الطبعة الأولى، اعتماد - قم المقدسة، مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)، ١٤١٩هـ.

٣٩. نظرية الحجاج في اللغة، شكري المبخوت. ضمن كتاب أهم نظريات الحجاج في التقاليد الغربية من أرسطو إلى اليوم، إشراف: حمادي صمود. جامعة الآداب والفنون والعلوم الإنسانية، كلية الآداب منوبة، المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية، د. ت.

٤٠. نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة: راجح عبد الحميد الكردي. الطبعة الأولى، مكتبة المؤيد، السعودية، الرياض، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.



الأساليب الحجاجية عند ابن شهر آشوب المازندراني "٥٨٨هـ"..... (المصباح) •

٤١. نظم الدرر في تناسب الآيات والسور: الإمام المفسر برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي (٨٨٥هـ). د. ط، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، د. ت.

٤٢. الوافي بالوفيات: صلاح الدين خليل بن إيبك الصّفيدي (ت ٧٦٤هـ). تحقيق: أحمد الأرناؤوط، تركي مصطفى. الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، بيروت _ لبنان، ١٤٢٠هـ _ ٢٠٠٠م.

٤٣. الرسائل والأطاريح

٤٤. الدلالة القرآنية عند ابن شهر آشوب، حيدر عواد رفيج، رسالة ماجستير، جامعة ذي قار، كلية الآداب، قسم اللغة العربية، ٢٠١٧م.

٤٥. منهج ابن شهر آشوب في متشابه القرآن والمختلف فيه: سلوى خضير بوهان. أطروحة دكتوراه، جامعة الكوفة، كلية الفقه، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.

البحوث والمجلات

١. مفهوم الحجاج: أ.م.د. حامد ناصر الظالمي. أ.م.د. عايد جدوع حنون. مجلة أبحاث البصرة العلوم الإنسانية، المجلد ٣٨، العدد ٣، ٢٠١٣م.

٢. منهج ابن شهر آشوب في تفسير متشابه القرآن: علي الكعبي. مجلة قضايا إسلامية فكرية إسلامية تصدرها مؤسسة الرسول الأعظم، العدد ٧، ١٤٢٠هـ _ ١٩٩٩م.