

تَرَاتُ الْحِلَّةِ

جُمْهُورِيَّةُ الْعِرَاقِ
دِيَوَانُ الْوَقْفِ الشَّيْعِيِّ



مَجَلَّةُ تَرَاثِ الْحِلَّةِ

تَرَاثِ الْحِلَّةِ

مَجَلَّةُ فَصْلِيَّةٍ مُحَكَّمَةٍ تُعْنَى بِالتَّرَاثِ الْحِلِّيِّ
تَصَدَّرَ عَنْ

الْعَجَّتِبْنَا الْعَبَّاسِيَّةَ الْمُقَانِسِيَّةَ
فَتَيْمُ شَوْزَاةَ حَاوِيَةَ الْإِسْلَامِ وَالْإِسْلَامِيَّةِ
مَرْكَزَ تَرَاثِ الْحِلَّةِ

مُعْتَمَدَةٌ لِأَعْرَاضِ التَّرْقِيَةِ الْعِلْمِيَّةِ
السَّنَةُ (٩) / المَجْلَدُ (٩) / العَدَدُ (٢٨)
ربيع الأول ١٤٤٧هـ / آب ٢٠٢٥م

العتبة العباسية المقدسة. قسم شؤون المعارف الإسلامية والإنسانية. مركز تراث الحلة، مؤلف.
تراث الحلة : مجلة فصلية محكمة تُعنى بالتراث الحليّ / تصدر عن العتبة العباسية المقدسة قسم شؤون
المعارف الإسلامية والإنسانية مركز تراث الحلة. -الحلة، العراق : العتبة العباسية المقدسة، قسم شؤون
المعارف الإسلامية والإنسانية، مركز تراث الحلة، ١٤٣٥ هـ. = ٢٠١٤ -

مجلد : ٢٤ سم

فصلية. -السنة ٩، المجلد ٩، العدد ٢٨ (آب ٢٠٢٥) -

يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.

النص باللغة العربية ؛ ومستخلصات باللغة العربية والإنجليزية.

ISSN: 2412.9615

١. الحلة (العراق) -- تاريخ -- دوريات. ٢. القرآن -- تفسير -- دوريات. ٣. الحديث (شيعة) --

دوريات ٤. الأدب العربي -- تاريخ ونقد -- دوريات. أ. العنوان.

LCC : DS79.9.H55 T87 2025 VOL. 9 NO. 28

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

الفهرسة أثناء النشر



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى
وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ
عِنْدَ اللَّهِ أَتَقْوَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾

صَدَقَ اللَّهُ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ

[سورة الحجرات، الآية: ١٣]



ديوان الوقف الشيعي / العتبة العباسية المقدسة


م/ مجلة تراث الحلة

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

اشارة الى كتابكم المرقم ٥٢٣٦ بتاريخ ٢٠٢٢/٣/١٥ بشأن مجلتكم واعتمادها لاغراض النشر والترقيات العلمية وتسجيلها ضمن موقع المجلات الاكاديمية العلمية العراقية ، حصلت موافقة السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي بتاريخ ٢٠٢٢/٧/٣ على اعتماد المجلة المذكورة في الترقيات العلمية والنشاطات العلمية المختلفة الاخرى ، واعتباراً من المجلد السادس - العدد الثامن عشر - ٢٠٢٢ وتسجيل المجلة في موقع المجلات الاكاديمية العلمية العراقية.

للتفضل بالاطلاع وابلاغ مخول المجلة لمراجعة دابرنتنا للتزويد باسم المستخدم وكلمة المرور ليتسنى له تسجيل المجلة ضمن موقع المجلات الاكاديمية العلمية العراقية وفهرسة اعدادها ، ويعتبر ذلك شرطاً اساسياً في اعتمادها بموجب الفقرة (٣١) من ضوابط استحداث واصدار المجلات العلمية في وزارتنا.

...مع وافر التقدير


أ.د حسين صالح حسن
المدير العام لدائرة البحث والتطوير/ وكالة
٢٠٢٢/٧ / ٢٠

نسخة منه الى:

- مكتب السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي/ اشارة الى موافقة مهابلة المذكورة أعلاه والمثبتة على اصل مذكرتنا المرفقة ب ت ع ٢٠٢٢/٦/٢٩
- قسم الشؤون العلمية/ شعبة التكليف والترجمة والنشر ... مع الاوليات
- الصغره

مهلة ابراهيم
٢٠٢٢ / تموز

رئيس التحرير

أ.د. عليّ عبّاس الأعرجيّ
جامعة الكوفة

مدير التحرير

أ.د. أحمد رشيد وهاب الددة
جامعة بابل

هيئة التحرير

أ.د. صباح عطوي عبّود، جامعة بابل
أ.د. يوسف كاظم جفيل، جامعة بابل
أ.د. هاشم جعفر حسين، جامعة بابل
أ.د. عاصم حاكم عبّاس، جامعة القادسيّة
أ.د. ستار عبد الحسن جبّار، جامعة القادسيّة
أ.د. حازم كريم عبّاس، جامعة الكوفة
أ.د. حسين عليّ حسين، وزارة التربية
أ.د. سعيد جاسم الزبيديّ، جامعة نزوى، سلطنة عمان
أ.د. عبد القادر ميلود سلّامي، جامعة تلمسان، الجزائر
أ.د. حسام محمّد نادي أحمد، جامعة الفيوم، مصر
أ.د. كبرى روشنفكر، جامعة طهران (تربيت مدرّس)، إيران

تُرَاثُ الْحِلَّةِ

مَجَلَّةٌ فَضْلِيَّةٌ مُحَكَّمَةٌ تُعْنَى بِالتُّرَاثِ الْحِلِّيِّ

مُعْتَمَدَةٌ لِأَغْرَاضِ التَّرْقِيَةِ الْعِلْمِيَّةِ

السَّنَةُ (٩) / المَجْلَدُ (٩) / العَدَدُ (٢٨)

ربيع الأول ١٤٤٧هـ / آب ٢٠٢٥م

رقم البريد في دار الكتب والنائين

العراقية

(٢١٥٨) لسنة ٢٠١٦م

العنوان الرقعي

منطقة النيلة - قرب جسر الهند -

مدينة الحلة - محافظة بابل -

جمهورية العراق

الرسائل تعنون باسم رئيس

التحرير

07827753770

البريد الإلكتروني

turathhi@gmail.com

موقعنا على شبكة الانترنت

http://mk.iq/hillah_heritage/

مدقق النص العربي

أ.د. عماد حبار كاطم

جامعة واسط / كلية التربية

مدقق النص الانكليزي

م.د. عباس حسن عبيس الجبوري

المدرسة العامة للتربية في بابل

مسؤول الموقع الإلكتروني

حيدر عبد العزيز العنزي

التصميم والادراج الطباعي

أحمد عبد العالي عبد خلف اللعبي

الإدارة المالية

ليث مهدي محمود العامري

التقييم الدولي

ISSN: 2412.9615

سياسة النشر في مجلة تراث الحلة

مجلة (تراث الحلة) مجلة فصلية تراثية محكمة، تصدر عن العتبة العباسية المقدسة، وتستقبل البحوث والدراسات للمؤلفين من داخل العراق وخارجه، والتي تكون ضمن محاور الآتية:

١. ما يتعلق بالحلة، فهو يبدأ من تمصير الحلة على يد صدقة بن منصور (ت ٥٠١هـ)؛ إذ مضى لها عام ٤٩٥هـ، الموافق ١١٠١م، وينتهي مُسمى التراث عندنا إلى ما قبل خمسين عام - استمرارًا.
٢. يكون البحث المقدم للنشر ملتزمًا بمنهجية البحث والنشر العلمي وأخلاقياته وخطواته المتعارف عليها عالميًا.
٣. أن لا يكون البحث منشورًا، أو حاصلًا على قبول للنشر، أو قدّم للنشر في مجلة أخرى، ويقوم الباحث بتوقيع تعهد خاص بذلك.
٤. لا تقوم المجلة بنشر البحوث المترجمة إلاّ بتقديم ما يُثبت موافقة الباحث الأصلي، وجهة النشر، على ترجمة البحث ونشره.
٥. يتحمل الباحث المسؤولية الكاملة عن محتويات بحثه المرسل للنشر، وتعبّر البحوث عن آراء مؤلفيها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي المجلة.
٦. يخضع ترتيب البحوث في المجلة لاعتبارات فنية تتعلق بهوية المجلة ومحاورها.
٧. يبلغ الباحث بتسليم بحثه في مدّة لا تتجاوز عشرة أيّام، من تاريخ التسليم.

٨. يبلّغ الباحث بالموافقة أو عدم الموافقة على نشر بحثه في المجلة خلال مدة لا تتجاوز الشهرين، اعتباراً من تاريخ تسلّم المجلة البحث.
٩. لا تُعاد البحوث غير المقبولة للنشر إلى مؤلّفيها.
١٠. يلتزم الباحث بإجراء التعديلات اللازمة على بحثه، ووفق تقارير هيئة التحرير أو المقيّمين، وإعادته إلى المجلة في غضون أسبوع من تاريخ تسلّمه التعديلات.
١١. جميع البحوث المقدّمة للنشر تخضع لعملية التقييم العلميّ من ذوي الاختصاص.
١٢. تخضع جميع البحوث المقدّمة للنشر إلى فحص الاستلال الإلكترونيّ.
١٣. تُنقل حقوق النشر والطبع والتوزيع الورقيّ والإلكترونيّ للبحوث إلى المجلة، ووفق صيغة تعهّد يقوم المؤلّف بتوقيعه، ولا يحقّ لأيّة جهة أخرى إعادة نشر البحث أو ترجمته وإعادة نشره إلاّ بموافقة خطيّة من المؤلّف ورئيس هيئة تحرير المجلة.
١٤. لا يجوز للباحث سحب بحثه بعد صدور قرار قبول النشر، ويجوز سحب البحث قبل صدور قرار قبول النشر، وبموافقة السيّد رئيس هيئة التحرير حصراً.
١٥. يُمنح المؤلّف ثلاثة مستلّات مجانية مع نسخة من العدد الذي نُشر فيه بحثه.
١٦. يجبُ على الباحث الإفصاح عن الدعم الماليّ أو أي من أنواع الدعم الأخرى المقدّمة له عند إجراء البحث.
١٧. يجبُ على الباحث إبلاغ رئيس التحرير عند اكتشافه وجود خطأ كبير في البحث، أو عدم دقّة بالمعلومات، وأن يساهم في تصحيح الخطأ.

دليل المؤلفين

١. تستقبل المجلة البحوث والدراسات التي تكون ضمن محاورها المبيّنة في سياسة النشر.
٢. أن يكون البحث المقدم للنشر أصيلاً، ولم يسبق نشره في مجلة أو أي وسيلة نشر أخرى.
٣. يعطي الباحث حقوقاً حصريّةً للمجلة، تتضمن النشر والتوزيع الورقي والإلكترونيّ والخزن وإعادة الاستخدام للبحث.
٤. لا تزيد عدد صفحات البحث المقدم للنشر على عشرين صفحة.
٥. تُرسل البحوث إلى المجلة عبر بريدها الإلكتروني: (turathhi@gmail.com).
٦. يُطبع البحث المرسل للنشر ببرنامج الـ (Word) أو (LaTeX) وبحجم صفحة (A4)، وبهيئة عمودين منفصلين، ويكتب متن البحث بنوع خط (Times New Roman) وبحجم ١٤.
٧. يُقدّم ملخّص للبحث باللغة الإنكليزيّة، وفي صفحة مستقلة، وأن لا يتجاوز (٣٠٠) كلمة.
٨. أن تحتوي الصفحة الأولى من البحث على المعلومات الآتية:
 - عنوان البحث.
 - اسم الباحث/ الباحثين، وجهات الانتساب.
 - البريد الإلكترونيّ للمؤلّف/ المؤلفين.
 - الملخّص.

• الكلمات الدلالية.

٩. يكتب عنوان البحث متمركزاً في وسط الصفحة وبنوع خط

(Times New Roman) وحجم ١٦ Bold.

١٠. يكتب اسم الباحث / الباحثين متمركزاً في وسط الصفحة وتحت العنوان وبنوع خط

(Times New Roman) وحجم ١٢ Bold.

١١. تكتب جهات الانتساب للباحثين بنوع خط (Times New Roman) وحجم

١٠ Bold.

١٢. يكتب ملخص البحث بنوع خط (Times New Roman) وحجم ١٢ / Italic

Bold.

١٣. تكتب الكلمات الدلالية التي لا يتجاوز عددها خمس كلمات بنوع خط

(Times New Roman) وبحجم ١١ Italic/justify.

١٤. جهات الانتساب تثبت على النحو الآتي: (القسم، والكلية، والجامعة، والمدينة،

والبلد)، وبدون مختصرات.

١٥. عند كتابة ملخص البحث، تجنّب المختصرات والاستشهادات.

١٦. عدم ذكر اسم الباحث / الباحثين في متن البحث على الإطلاق.

١٧. تراعى الأصول العلمية المتعارف عليها في كتابة الهوامش للتوثيق والاشارة

بذكر اسم المصدر، ورقم الجزء والصفحة، مع ضرورة أن تكون مرقمة ترقياً

متسلسلاً.

١٨. يلتزم الباحث بالشروط الفنية المتبعة في كتابة البحوث العلمية من حيث ترتيب

البحث بفقره وهوامشه ومصادره، ويجب مراعاة وضع صور المخطوطات

لـ(النصوص المحققة) في مكانها المناسب في متن البحث.

١٩. تثبت قائمة المصادر والمراجع في نهاية البحث وحسب صيغة

.Harvard Reference Style

٢٠. جميع الدراسات التي استشهدَ فيها في متن البحث أو الجداول أو الصور يجب أن تثبت بشكلٍ دقيقٍ في قائمة المصادر، وبالعكس.

٢١. يلتزم الباحث/ الباحثون بيانَ فيما إذا كان البحث المقدم للنشر قد تمَّ في ظلِّ وجود أية علاقات شخصية أو مهنية أو مالية يمكن تفسيرها على أنَّها تضارب في المصالح.

دليل المقوم العلمي

إنَّ المهمة الرئيسة للمقوم العلمي للبحوث المرسلة للنشر، هي أن يقرأ البحث الذي يقع ضمن تخصصه العلمي بعناية فائقة، وتقييمه وفق رؤى ومنظور علمي أكاديمي، لا يخضع لأيّة آراء شخصية، ومن ثمّ يقوم بتثبيت ملاحظاته البناءة والصادقة حول البحث المرسل إليه.

قبل البدء بعملية التقييم، يُرجى من المقوم التأكد فيما إذا كان البحث المرسل إليه يقع ضمن تخصصه العلمي أم لا، فإن كان البحث ضمن تخصصه العلمي، فهل يمتلك المقيم الوقت الكافي لإتمام عملية التقييم، إذ إنّ عملية التقييم يجب أن لا تتجاوز عشرة أيام. بعد موافقة المقوم على إجراء عملية التقييم، وإتمامها في المدة المحددة، يُرجى إجراء عملية التقييم وفق المحدّدات الآتية:

١. هل البحث أصيلٌ ومهمٌ لدرجة يجب نشره في المجلة.
٢. فيما إذا كان البحث يتفق مع السياسة العامة للمجلة، وضوابط النشر فيها.
٣. هل فكرة البحث متناولة في دراسات سابقة؟ إذا كانت نعم، يُرجى الإشارة إلى تلك الدراسات.
٤. مدى تعبير عنوان البحث عن البحث نفسه ومحتواه.
٥. بيان فيما إذا كان ملخص البحث يصف وصفاً واضحاً مضمون البحث وفكرته.
٦. هل تصف المقدمة في البحث ما يريد الباحث الوصول إليه، وتوضيحه توضيحاً دقيقاً، وهل وضح فيها الباحث المشكلة التي قام بدراستها؟
٧. مناقشة الباحث للنتائج التي توصّل إليها في بحثه مناقشةً علميّةً مُقنعةً.

٨. يجب أن تجرى عملية التقويم سرّياً، وعدم اطلاع الباحث على أي جانب فيها.

٩. إذا أراد المقوم مناقشة البحث مع مقوم آخر، فيجب إبلاغ رئيس التحرير بذلك.

١٠. يجب أن لا تكون هنالك مخاطبات ومناقشات مباشرة بين المقوم والباحث فيما يتعلق ببحثه المرسل للنشر، ويجب أن تُرسل ملاحظات المقوم إلى المؤلف من خلال مدير التحرير في المجلة.

١١. إذا رأى المقوم أنّ البحث مستلٌّ من دراسات سابقة، وجبَ على المقوم بيان تلك الدراسات لرئيس التحرير في المجلة.

١٢. إنّ ملاحظات المقوم العلميّة وتوصياته سيُعتَمَد عليها اعتماداً رئيساً في قرار قبول البحث للنشر من عدمه، ويُرجى من المقوم الإشارة بشكلٍ دقيقٍ إلى الفقرات التي تحتاج إلى تعديل بسيط يمكن أن تقوم به هيئة التحرير، وإلى تلك التي تحتاج إلى تعديل جوهريّ يجب أن يقوم بها الباحث نفسه.

نموذج تعهد الملكية الفكرية ونقل حقوق الطبع والتوزيع في مجلة تراث الحلة

أنا/ نحن الموقع/ الموقعين أدناه، نقرُّ بأنَّ البحث الموسوم:

--

المقدّم للنشر في مجلة تراث الحلة، هو نتاج جهدي/ جهدنا الخالص، وجميع الآراء والاستنتاجات التي تضمّنها البحث هي نتاج عملي/ عملنا في مدّة إنجازها، باستثناء ما تمّت الإشارة إليه في متن البحث، حيث إنّ دراسات الآخرين وأفكارهم وآرائهم، التي استُخدمت في هذا البحث، قد تمّت الإشارة إليها في متن البحث، ووضعت بدقّة ضمن قائمة المصادر.

وأتعهد/ نتعهد بالفهم والتطبيق الكامل لقواعد البحث والنشر العلميّ المعتمدة في مجلة تراث الحلة، وأنّ العمل الذي أدّى إلى إنتاج هذا البحث قد تمّ وفق أخلاقيّات البحث العلميّ المعروفة عالمياً، فضلاً عن ذلك، فأنا/ نحن أتعهد/ نتعهد بأنّ هذا البحث لم يسبق أن نُشر أو قدّم للنشر في مجلة أو آية وسيلة نشر أخرى، وأمتلك/ نمتلك الحقوق الحصريّة الكاملة لنشر البحث لغاية تاريخ توقيع هذا العقد، وبذلك أوافق/ نوافق على نقل حقوق النشر والطبع والتوزيع الورقيّ والإلكترونيّ لهذا البحث إلى مجلة تراث الحلة، أو من تحوّل هذه المجلة.

ت	اسم المؤلف / المؤلفون	البريد الإلكتروني	التوقيع والتاريخ

ملاحظة: يملأ هذا الحقل في حال كون المؤلف مخوَّلاً من بقية المؤلفين لتوقيع هذا التعهد نيابةً عنهم

إنِّي.....مخوَّل / مخوَّلة من
جميع المؤلفين المشتركين معي في هذا البحث للتوقيع على هذا التعهد نيابةً عنهم، وأتعهد بصحة
كافة معلوماتي الشخصية التي وردت في هذا التعهد، ولأجله وقَّعت.

التوقيع:..... التاريخ:.....

البريد الإلكتروني:..... رقم الهاتف:.....

المحتويات

البحوث العامة		
٢٥	أ.د. عاصم حاكم الجبوري جامعة القادسية/ كلية التربية م.م. أزهر كاظم حسن م.م. بركة أحمد حجيل المديرية العامة للتربية في القادسية	الأسانيد التاريخية في مدرسة ابن إدريس الحليّ (ت ٥٩٨ هـ) الفقهية وروايته في فضائل أهل البيت (عليه السلام)
٧٥	أ.د. صباح عطوي عبود جامعة بابل/ كلية التربية للعلوم الإنسانية	تقوية المعنى بالقصر في ديوان السيّد مهدي بن داوود الحليّ (ت ١٢٨٩ هـ)
١٠١	أ.د. رحيم كريم عليّ الشريف جامعة بابل/ كلية العلوم الإسلامية أ.د. حسين عليّ حسين الفتلي الكلية التربوية/ بابل	المفاهيم الأخلاقية في الخطاب الأخلاقي عند علماء الحلة (قراءة تحليلية)
١٥٧	أ.د. هاشم جعفر الموسوي جامعة بابل/ كلية التربية للعلوم الإنسانية سهاد ستار شاكر جامعة الكوفة/ كلية التربية للبنات	تراكيب شرطية غربية في ديوان السيّد سليمان الكبير (ت ١٢١١ هـ)
١٨٧	أ.د. ستار عبد الحسن جبّار الفتلاوي جامعة القادسية/ كلية الآثار	تنقيبات البعثات الأثرية في مدينة بابل
٢٤١	أ.د. أحمد رشيد الددة جامعة بابل/ كلية التربية للعلوم الإنسانية أ.م.د. محمّد حليم حسن الكروي مركز تراث الحلة	النثر الحليّ (قضاياها الموضوعية ومعطياته الفنية)

الدراسات القرآنية

٢٨٩	د. باسم محمد عبد الصاحب الأسدي دكتوراه في التفسير المقارن/ جامعة المصطفى العالمية	المرجعية المعرفية للتفسير عند العلامة الحلي كتاب (تذكرة الفقهاء) أنموذجاً
٣٤٧	م.د. الشيخ ميثاق عباس هادي الحلي جامعة بابل / كلية العلوم الإسلامية	من أصول التفسير بين ابن إدريس الحلي والسيد ابن طاووس: دراسة تحليلية (منتخب البيان وسعد السعود) أنموذجاً

التحقيق والبلوغرافيا

٣٩٩	أ.م.د. لمى عبد القادر خنياب جامعة القادسية/ كلية الآداب	تعريف ابن مالك للكلمة عند النحويين (نقد وتحليل) مع تحقيق رسالة شرح تعريف الكلمة لمحمد بن عبد الوهاب الهمداني (المتوفى ١٣٠٣هـ)
-----	--	--

البحوث المترجمة

٤٤٥	الدكتور محمد هادي فلاح ترجمة: أيوب ناصر نعمة مراجعة: أ.د. علي عباس الأعرجي	عرفان السيد ابن طاووس دراسة تحليلية في الأفكار العرفانية للسيد ابن طاووس (القسم الثاني)
-----	--	---

نهج البلاغة والصحيفة السجادية

٥٥١	أ.د. علي عباس الأعرجي مركز تراث الحلة	تحقيقات في المختلف من نسخ نهج البلاغة بين المشهور وضبط الحليين (ابن السكون الحلي ت حدود ٦٠٠هـ) و(ابن أردشير الطبري الحلي حيًا ٦٨١هـ) (الخطبة الأولى/ القسم الرابع)
-----	--	---

نافذة التراث الحلي

٦١١	أ.د. يوسف كاظم جفيل الشمرى جامعة بابل / كلية التربية للعلوم الإنسانية	عرض لأفكار الأستاذ الدكتور حسن عيسى الحكيم في كتابه (مدرسة الحلة العلمية)
-----	--	--

البحوث العامة

الأسانيد التاريخية في مدرسة ابن ادريس الحليّ
(ت ٥٩٨هـ) الفقهية وروايته في فضائل

أهل البيت ﷺ

أ.د. عاصم حاكم الجبوريّ

جامعة القادسيّة/كلية التربية

م.م. أزهر كاظم حسن/م.م. بركة أحمد حجيل

المديرية العامة للتربية في القادسيّة

*Historical Chains of (Isaneds) in Jurisprudence
School of Ibn Idris Al-Hilli (d.598 AH) and
his Narrations on the Virtues of the Ahl
Al-Bayt (PBUT)*

Prof. Dr. Asim Hakim Al-Jubouri

University of Al-Qadisiyah/College of Education

Asst. lect. Azhar Kazim Hassan/Asst. lect. Baraka

Ahmed Hajeel

General Directorate of Education/Al-Qadisiyah

الملخص

يتناول هذا البحث بالدراسة والتحليل الأسانيد التاريخية في مدرسة الفقيه المجدد ابن إدريس الحلي (ت ٥٩٨هـ)، بوصفها مدخلاً منهجياً للكشف عن موقفه من الروايات والنصوص التاريخية، لاسيما في سياق روايات فضائل أهل البيت (عليه السلام)، ويتبع البحث مرتكزات المنهج السندي لدى ابن إدريس، وأسس نقده للنقل التاريخي والروائي في ضوء قواعد التحقيق الفقهي والكلامي، مشيراً إلى ممارساته في التدقيق الإسنادي، والاعتماد على أهل الاختصاص في فنون التاريخ والأنساب.

كما يناقش البحث رفضه الشديد للأخبار الضعيفة والآحاد، واعتماده على الروايات المتواترة أو الموثوقة، التي تفيد العلم واليقين، مع تسليط الضوء على موقفه من الإجماع كقرينة داعمة، لا كمصدر مستقل بذاته، خصوصاً في المسائل التي خالفت روايات أهل البيت (عليه السلام)، أو تضاربت مع أصول المذهب.

ويبرز البحث اهتمامه بتصحيح الروايات التاريخية، ومخالفته لعدد من العلماء المتقدمين، مثل الشيخ المفيد، والشيخ الطوسي، بناءً على تحرّيه الدقيق للمصادر والمواقف.

وفي القسم التطبيقي، يعرض البحث مجموعة من الروايات التي نقلها ابن إدريس في كتبه الفقهية والكلامية، وبخاصة (السرائر)، حول فضائل أهل البيت (عليه السلام)، كمباهلة

نصارى نجران، وحديث فطرس، وحديث المؤدّة، وزيارة الإمام الحسين عليه السلام، وغيرها،
وبيّن كيف أسهم منهجه السّندي والعقليّ في انتقاء هذه الروايات، وترسيخ موقعها في
الحجاج الفقهيّ والعقائديّ.

الكلمات المفتاحيّة: الأسانيد التاريخية، ابن إدريس الحليّ، المدرسة الفقهية، فضائل
أهل البيت عليه السلام.



Abstract

This research examines and analyzes the historical narrations “Historical isnads” within the school of the renovator jurist Ibn Idris Al-Hilli (d.598 AH). This serves as a methodological approach to uncover his stance on historical reports and texts, particularly in the context of narrations concerning the virtues of the Household of the Prophet (Ahl al-Bayt), peace be upon them.

The study traces the foundational principles of Ibn Idris’s sanad (chain of transmission) methodology and his basis for critiquing historical and narrative transmissions. This is explored in light of the rules of juristic and theological verification. The research also highlights his practices in scrutinizing narrations and relying on specialists in the fields of history and genealogy.

The research also discusses his strong rejection of weak and solitary narrations (akhbar Al-ahad), and his reliance on mutawatir (concurrent) or reliable narrations that convey

knowledge and certainty. It highlights his stance on consensus (ijma) as supporting evidence, rather than an independent source, especially in matters that contradicted the narrations of Ahl Al-Bayt or clashed with the principles of the doctrine. The research also underscores his focus on correcting historical narrations and his disagreement with several early scholars, such as Shaykh Al-Mufid and Al-Tusi, based on his meticulous investigation of sources and positions.

In the applied section, the research presents a collection of narrations transmitted by Ibn Idris in his fiqhi (jurisprudential) and kalami (theological) works, especially "Al-Sara'ir." These narrations concern the virtues of Ahl Al-Bayt (peace be upon them), such as the Mubahala with the Christians of Najran, the Hadith of Fitrus, the Hadith of Mawaddah, the visitation of Imam Husayn, and others. It demonstrates how his isnadi (chain of transmission) and rational methodology contributed to the selection of these narrations and the establishment of their position in fiqhi and doctrinal argumentation.

Keywords: Historical chains of transmission, Ibn Idris al-Hilli, the Jurisprudence School, the virtues of Ahl al-Bayt (PBUT).

المقدمة

لقد مرَّ الفكر الأمامي، ولا سيما في العلوم الشرعيَّة بمجاليِّ الفقه والأصول، بمراحل كثيرة خلال الحقب التاريخيَّة التي مرَّ بها، فبعد وفاة آخر سفراء الإمام المهدي عليه السلام، نهض علماء الإماميَّة بدورهم في الحياة، إذ احتاج المجتمع إلى مَنْ يفتي لهم في المسائل والحوادث المستجدَّة في الحياة، ويوضِّح الأمور الغامضة عليهم، فتصدَّى العلماء لهذا العمل، وعملوا بالاجتهاد، مستندين إلى الكتاب والسنة وأقوال أهل البيت عليهم السلام، إلى غيرها من الأمور التي يقتضيها الاجتهاد، ويتطلَّبها الاستنباط.

واستغلَّ العلماء العهد البويهيَّ (٣٣٤-٤٤٧ هـ)، الذي اتَّسم بفسحة من الحرِّيَّة الفكرية النسبيَّة، لنشر أفكارهم وتطويرها، وبرز منهم علماء عظماء، ومع ظهور السلاجقة واحتلالهم بغداد ٤٤٧ هـ، تغيَّر وضع الشيعة عمَّا كانوا عليه في العهد البويهيَّ، لاسيما أنَّهم على المذهب السنيَّ الشافعيَّ، فاضطهدوا الشيعة، وحاربوا جميع المذاهب التي تختلف مع عقيدتهم، وبالرغم من الصعوبات التي مرَّت على الشيعة في العهد السلجوقيَّ، واصلَ علماء الشيعة ومفكِّريهم تطوير الفكر الأماميَّ عن طريق مؤلِّفاتهم، وعن طريق التدريس وإقامة المدارس الدينيَّة.

وقد ظهر في هذه الحقبة العديد من علماء الأماميَّة الأعلام، ومن هؤلاء الشيخ ابن إدريس الحليَّ الذي برز في مدينة الحلة، والذي أخذ على عاتقه تطوير الفكر والفقه الإماميَّ، والخروج عن المألوف في عصره، فقد قاد ابن إدريس الحليَّ حركة تجديدية فاعلة، بعثت الحياة من جديد في المسار الفقهيَّ الإماميَّ، بعد أن خيَّمت على هذا الجانب

نزعة السكون والتقليد المتمثل حينها بمدرسة شيخ الطائفة العلامة الطوسي (أعلى الله مقامه) وتلامذته، وعادت عجلة العطاء والإبداع العلمي الشيعي إلى الدوران بقوة في عهد الشيخ ابن إدريس الحلي، مؤذنة ببدء عهد جديد من العطاء الثمر، تبلورت فيه هوية المدرسة الشيعية على أيدي جيل من العلماء تأثروا بأسلوب الشيخ ابن إدريس ومنهجه، وكان ظهوره في مرحلة كاد أن يُغلق فيها باب الاجتهاد؛ نتيجة لتقديس فقهاء الإمامية في ذلك العصر لآراء الشيخ الطوسي، إلا أنه قام بكسر ذلك الجمود والركود الفقهي، فجاء بآراء مخالفة لآراء الطوسي، وقام بمناقشة آراءه الفقهية، ما ولد ردّة فعل لدى العديد من تلامذة الشيخ الطوسي، وتبنوا موقفاً متطرفاً ضد آراء الشيخ ابن إدريس، وصلت حدّ التحريم في شخصه، ونعته بأبشع الصفات، مع ما شكّله حضوره في الأوساط العلمية الشيعية آنذاك من ثقل كبير على المستويين العلمي والاجتماعي، لكن هذه الآراء لم تُثنيه عن مواصلة حركته التجديدية، فقد قام بتأليف العديد من المؤلفات التي كان لها صدى واسع في نشر الفكر الإمامي وتطويره، وبثّ الروح فيه من جديد، بعد مرحلة السكون التي مرّ بها، وبذلك قدّم خدمة جليّة للمذهب الإمامي بصورة عامّة، وللغة بصورة خاصّة، وفي هذا البحث سنسلط الضوء على أهم الأسانيد التاريخية التي أتبعها الشيخ ابن إدريس الحلي في اعتماده للرواية التاريخية.



المبحث الأول

الشيخ ابن إدريس الحلبي حياته ونشأته

اسمه وكنيته:

هو الشيخ محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس بن الحسين بن القاسم بن عيسى العجليّ الربيعي الحلبي^(١)، والرابعي نسبته إلى قبيلة ربيعة، والمكنى بأبي عبد الله^(٢)، وقيل أبو جعفر^(٣)، والملقب بشيخ الفقهاء، العلامة المحدث، جبر الذهب، فخر العلماء والمحققين، حبر الفقهاء والمحققين فخر الأمة، الفاضل الأواحد الكامل، المحقق المدقق، عين الأعيان ونادرة الزمان، فخر الدين، وقدوة المتأخرين^(٤)، وبرغم اختلاف التسميات والألقاب، فالاسم الذي عُرف به الشيخ ابن إدريس، وأخذ مساحة كبيرة في الاتساع والشهرة، وغطى على جميع ما ساقته المدونات

(١) آغا بزرك الطهراني، الذريعة: ١٢ / ١٥٥، الأمين، أعيان الشيعة: ١٣ / ٣٤٢، المجلسي، بحار الأنوار: ١٠٦ / ٦٩، الخوئي، معجم رجال الحديث، ط ٥، ١٤١٣ هـ: ٦٦ / ١٦.
(٢) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (حوادث ووفيات ٥٩١-٦٠٠ هـ): ٣١٤.

(٣) محمد حسين الجلاللي، فهرست التراث، ط ١: ١ / ٦٠٩.
(٤) ابن داود الحلبي، الرجال: ٤٩٨، المجلسي، المصدر السابق: ١٠ / ١٩٧، محمد باقر الغث، نغمات الروضات: ٢٩٧، عباس القمي، فوائد الرضوية: ٣٨٥، المجلسي، المصدر السابق، ١٠٥ / ٥٦، محمد علي المدرّس، ریحانة الأدب: ٧، و ٨ / ٣٧٧، محمد مهدي بحر العلوم، الفوائد الرجالية: ٢ / ٢٩٩.

الرجالية من أسماء وألقاب، هو محمد بن إدريس الحلبي، من أعلام القرن السادس الهجري.

عاصر أحداثاً سياسية متقلّبة، من أهمّها الحروب الصليبية بين المسلمين والمسيحية التي دامت قرنين من الزمن، من (٤٩٠-٦٩٠هـ)، دارت رحاها في مصر وبلاد الشام وآسيا الصغرى^(١)، وانتشرت الصوفية، وشاعت تياراتها، وتوسّعت توسّعاً كبيراً^(٢)، وعاصر الفتن الطائفية، وذاق لهيب معاركها، واكتوى بنيران المؤامرات والفتن التي تُحاك على الرعية، والتي ساهمت في توسيع الهوة بين أبناء المسلمين، وقطعت أوصال التقارب والتعايش المشترك بينهم^(٣)، وعاصر أربعة من خلفاء بني العباس، وهم المقتضي لأمر الله بن المستظهر (٥٣٠-٥٥٥هـ)، والمستنجد بالله بن المقتضي (٥٥٥-٥٦٦هـ)، والمستضيء بنور الله بن المستنجد (٥٦٦هـ)، والناصر لأمر الله بن المستضيء^(٤)، وأتسم ذلك العصر بسيطرة السلاجقة على أغلب معالم العالم الإسلامي، وحكموا بلاد خراسان للمدة بين (٤٢٩-٥٩٧هـ)، فكانت متزامنة مع حياة ابن إدريس؛ لكونهم يخالفونه في المذهب، وقربهم من العباسيين، وامتاز ذلك العصر بكثرة المناظرات والمجادلات بين الفرق، التي أدّت إلى صراع بين المذاهب نفسها، وأشدّها بين الشافعية والحنفية، وامتدّت إلى بغداد، ثمّ إلى إيران، وبالأخص أصفهان وخراسان، وتعدّى الأمر إلى الاشتباك، فكانت مدّة حافلة بالأحداث^(٥).

(١) نور الله كسائي، المدرسة النظامية: ١٢.

(٢) المصدر نفسه: ٢٢-٢٣.

(٣) محمد مهدي إبراهيم، محمد بن إدريس الحلبي، سيرته عصره منهجه (٥٤٣-٥٩٨هـ)، بيروت، ٢٠٠٤: ١٥٣.

(٤) محمد مهدي إبراهيم، المصدر السابق: ١٥٤.

(٥) نور الله كسائي، المصدر السابق: ١٦-١٧.

ولادته ووفاته:

اختلف المؤرخون في تحديد تاريخ ولادة ابن إدريس الحليّ ووفاته، وذكرت معاجم السير والتاريخ تواريخ مختلفة في ذلك، فقد قيل إنّه ولد سنة ٥٥٨ هـ^(١)، وقيل سنة ٥٤٣ هـ^(٢)، ويبدو أنّ القول الثاني هو المشهور بين الباحثين والمؤرخين، ومّا يؤكّد ذلك، ما نقله العلامة المجلسي، نقلاً عن محمّد بن مكّي العاملي، أنّه وجد قولاً لابن إدريس الحليّ، جاء فيه: «قال الشيخ الأمام أبو عبد الله محمّد بن إدريس العجليّ: بلغت الحلم سنة ثمان وخمسين وخمسة»^(٣)، وهذا النصّ يؤكّد أنّ سنة ولادة ابن إدريس الحليّ هو سنة ٥٤٣ هـ؛ لأنّ بلوغ الحلم في السنة الخامسة عشرة، وعليه فإنّ القول بأنّ سنة ٥٣٤ هـ مرجّحاً على القول الأوّل، أمّا تاريخ وفاته، فقد اختلف أيضاً، قيل إنّه توفّي سنة ٥٧٨ هـ، وهذا القول ضعيف وغير مقبول؛ لأنّ ابن إدريس صرّح في كتاب السرائر، في باب الصلح، بأنّه كتبه سنة ٥٨٧ هـ^(٤)، ومن السرائر أيضاً عند مسألة حرمة الأئمان الآتية من بيع الخمر، ذكر أنّها جواب مسألة وردت علينا من أصحابنا الإمامية سنة ٥٧٨ هـ، وقد بلغنا فيها إلى أبعد الغايات، وأقصى النهايات^(٥).

أمّا القول الفصل فيذكر أنّه توفّي سنة ٥٩٨ هـ، وهو القول الذي أخذ به أكثر المؤرخين والباحثين، وهو المرجّح على الأقوال الأخرى، ومّا يؤيّد ذلك شهادة أبي عليّ فخار بن معد الموسويّ، وهو أحد تلاميذ الشيخ ابن إدريس البارزين، عن ذكر أسماء

(١) آغا بزرك الطهرانيّ، الذريعة: ٣٣٠ / ٢.

(٢) المجلسيّ، المصدر السابق: ٢٧٩ / ١٠٢، عليّ همت بناري، ابن إدريس الحليّ ودوره في إثراء الحركة الفقهيّة، ط ١، ١٤٣٠ هـ: ١٤-١٥.

(٣) محمّد مهدي إبراهيم، المصدر السابق: ٤٢-٤٣.

(٤) ابن إدريس الحليّ، السرائر: ٦٦ / ٢، عليّ همت بناري، المصدر السابق: ١٥.

(٥) المصدر نفسه: ٦٦ / ٣.

العلماء والفقهاء الذين يروي عنهم أخباره وكتبه، قوله: «مَنْ أُرِيَ عَنْهُمْ عَبْدَ اللَّهِ مُحَمَّدَ ابْنِ أَحْمَدَ بْنِ إِدْرِيسِ الْحَلِيِّ الْمُتَوَقِّ ٥٩٨ هـ»^(١)، وَمَا يُؤَيِّدُ ذَلِكَ مَا نُقِلَ عَنْ صَالِحِ بْنِ إِدْرِيسِ الْحَلِيِّ أَنَّهُ قَالَ: «تَوَفَّى وَالِدِي ابْنُ إِدْرِيسَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، وَقَتَ الظُّهْرِ، ثَامِنَ عَشَرَ مِنْ شَوَّالِ سَنَةِ ثَمَانٍ وَتِسْعِينَ وَخَمْسِمِائَةٍ»^(٢).

أَمَّا مَرْقَدُهُ فَيَقَعُ جَنُوبِي الْحِلَّةِ فِي الْجَامِعِ الْمَشِيدِ قَرِبَ حَدِيقَةِ الْجَبَلِ، الْمَعْرُوفِ الْيَوْمَ بِجَامِعِ ابْنِ إِدْرِيسَ، إِذْ دُفِنَ هُنَاكَ، وَأَجْرِيَتِ الْعَدِيدُ مِنَ التَّعْمِيرَاتِ عَلَى قَبْرِهِ الشَّرِيفِ ابْتِدَاءً مِنْ ١٣١٨ هـ، سَعَى إِلَى صِيَانَتِهِ وَعِمَارَتِهِ السَّيِّدُ أَبُو الْمُعْزِ مُحَمَّدُ الْقَزْوِينِيُّ رحمته الله، وَتَعَرَّضَ لِلإِهْمَالِ بَعْدَهَا، وَأَصَابَهُ التَّصَدُّعُ وَالْخَرَابُ، فَقَامَ مَجْمُوعَةٌ مِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ بِالتَّبَرُّعِ وَإِعَادَةِ إِعْمَارِهِ، ثُمَّ أَكْمَلَ هَذَا الْعَمَلَ الْوَجِيهَ الْمَرْحُومَ الْحَاجَّ حَسَّانَ مَرْجَانَ، وَتَقَدَّرَ مَسَاحَةٌ عَمُومَ الْمَرْقَدِ حَوْلِي ثَلَاثَةِ آلَافٍ مِترٍ مَرَبَّعٍ، وَأَمَّا مِنْ حَيْثُ الْمَوْضِعِ، فَالْمَرْقَدُ يَتَّصِلُ بَعْدَهُ شَوَارِعَ أُسَاسِيَّةٍ، بَعْضُهَا يُؤَدِّي إِلَى مَدْخَلِ الْمَدِينَةِ، وَالْأُخْرَيَاتُ إِلَى بَاقِيِ الْمَحَافِظَةِ، وَيَعُودُ تَارِيخُ بِنَاءِ قَبْرِهِ وَمَرْقَدِهِ كَمَا هُوَ مَكْتُوبٌ فِيهِ، إِلَى عَامِ ١٣٨١ هـ^(٣).

أسانيدته ومشيعته:

استقى الشيخ ابن إدريس العلم والتعليم على يد كبار الفقهاء المجتهدين في زمانه، وتلقَّى منهم مختلف المعارف والعلوم، كعلوم اللغة والفقه والرجال والأصول والأخلاق والتفسير والفلسفة، وامتاز بالثابرة والجديَّة والتأَمُّلِ حَتَّى حَازَ عَلَى دَرَجَةِ الاجتهاد، وَهُوَ لَا يَزَالُ فِي مَقْتَبِلِ الْعُمُرِ، وَحَصَلَ عَلَى الْإِجَازَاتِ الْعِلْمِيَّةِ.

(١) فخار بن معد الموسوي، الحجة على الذهاب إلى تكفير أبي طالب: ٤٥، علي باهت بناري، المصدر نفسه: ١٥-١٦.

(٢) محمد مهدي بحر العلوم، المصدر السابق: ٢/ ٢٥٠.

(٣) محمد حرز الدين، مرافد المعارف في تعيين مرافد العلويين والصحابية والتابعين والرواة والعلماء والأدباء والشعراء، ط ١، ١٣٧١ هـ: ٥٣/٢.

ونذكر من أساتذته:

١. الشيخ أبو الفضل شاذان بن جبريل بن إسماعيل القمّي: عالمٌ جليل فاضل، صاحب مؤلفات معروفة، منها (إزاحة العلة في معرفة القبلة)، وكتاب (الفضائل لمولانا أمير المؤمنين عليه السلام)، وكتاب (تحفة المؤلف الناظم وعمدة المكلف الصائم)^(١)، وغيرها.
٢. الشيخ جمال الدين هبة الله بن رطبة السورايي: فقيه محدّث، روى عن الشيخ أبي علي الطوسي الأخبار والكتب، ودرس عنده الشيخ ابن إدريس^(٢).
٣. الشيخ أبو محمد عبد الله بن جعفر بن محمد الدورستاني: فقيه صالح وفاضل جليل، من العلماء المعمّرين، تتلمذ على يده الشيخ ابن إدريس عند قدومه إلى العراق سنة ٥٦٦ هـ قرابة السنة، واستحصل منه الإجازة^(٣).
٤. الشيخ أبو محمد عربيّ بن مسافر العبادي: من العلماء البارزين في مدينة الحلة، ويعدُّ من أشهر أساتذة الشيخ ابن إدريس الحليّ، ولازمه الشيخ الحليّ في حلقات دروسه حتّى وفاته^(٤).
٥. السيّد أبو محمد شرف شاه بن محمد بن الحسين بن زيادة الحسيني: فقيه فاضل، كثير التصانيف والمؤلفات، درس عنده الشيخ الحليّ واجازه^(٥).

(١) الشيخ عبد الله أفندي الأصبهاني، تراجم العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق السيّد أحمد الحسيني، قم المقدّسة: ٥/٣.

(٢) الشيخ محمد بن الحسن الحرّ العامليّ، أمل الأمل، تحقيق السيّد أحمد الحسيني، بغداد، مكتبة الأندلس، ١٩٦٥: ٣٤/٢.

(٣) الشيخ عبد الله أفندي، المصدر السابق: ٣/ ١٨٩، عليّ همت بناري، المصدر نفسه: ٢٢-٢٣.

(٤) ميرزا حسين النوريّ، مستدرک الوسائل، ط ١: ٣/ ٤٧٥.

(٥) الشيخ عبد الله أفندي، المصدر السابق: ٢/ ٣٢٦، عليّ همت بناري، المصدر السابق: ٢٢.

٦. السيد أبو الحسن علي بن إبراهيم العريضي الحسيني: كان من أجل علماء عصره، له خبرة في العلوم العقلية والنقلية، روى عنه الشيخ ابن إدريس، ومن مؤلفاته (كنية الخواطر ونزهة النواظر)^(١).

٧. الشيخ نصير الدين راشد بن إبراهيم بن إسحاق البحراني: فقيه وفيلسوف، اضطلع بعلوم الفلسفة والكلام والمنطق واللغة، درس على يده الشيخ بن إدريس مدة من الزمن^(٢).

٨. الشيخ رشيد الدين محمد بن علي بن شهر آشوب: يعد من مفاخر الشيعة، وهو فقيه وشاعر، من مؤلفاته (مناقب آل أبي طالب)، و(معالم العلماء)، وأخذ الشيخ ابن إدريس الحلبي منه الإجازة بعد أن درس تحت يديه^(٣).

٩. السيد أبو المكارم حمزة بن علي بن زهره الحلبي: المتوفى سنة ٥٨٥هـ^(٤).

١٠. السيد الأجل عز الدين شرخشا بن محمد الحسيني الأفطس^(٥).

وغيرهم ممن لا يتسع المجال لذكرهم.

تلامذته:

امتاز الشيخ ابن إدريس أنه كان عالمًا وفقيهاً، خاض جلسات البحث والتحقيق والنقاش وهو لا يزال في سن صغيرة، إذ انعقدت له حلقات التدريس، وتهافت عليه

(١) ميرزا حسين النوري، المصدر السابق: ٤٧٨/٣.

(٢) محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء: ٣٣٢/٢١، الذهبي، تاريخ الإسلام: ٣١٤.

(٣) الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، المصدر السابق: ٢/٢٨٥، آغا بزرك الطهراني: ٢١/١٧٥.

(٤) محمد باقر الخونساري، روضات الجنات: ٣٧٦/٢.

(٥) المجلسي، بحار الأنوار: ١٥٥/١٠٧.

طلاب العلم والمعرفة من كلِّ حدبٍ وصوبٍ، واستطاع التأثير فيهم، فأصبحوا من بعده كبار العلماء والمجتهدين. ومن أهم تلامذته:

١. الشيخ جعفر بن أحمد بن الحسين بن قمرويه الحائري: عالم وفقيه، ولقب بقمرويه نسبةً إلى مسجد يقع في الجانب الغربي من بغداد، على شاطئ دجلة، نُسب إليه؛ لأنَّه كان يقيم فيه الصلاة، وهو من أُمير طُلاب الشيخ ابن إدريس، ومن الكتَّاب المجيدين الذين دوَّنوا مصنَّفات ابن إدريس ورُدُّوها^(١).
٢. الشيخ أبو البقاء هبة الله ابن نما الحلِّي الرُبَعي: فقيهٌ وعالم، له مؤلَّفات كثيرة، منها (منبر الأحزان فيمن قتل الحسين عليه السلام)، و(أخذ الثار في أقوال المختار)، وهو أحد تلاميذ ابن إدريس، ومن الملازمين لحلقات دروسه^(٢).
٣. السيّد أبو عليّ فخار بن معد الموسوي: فقيه ونسابة وأديب مشهور، حضر دروس ابن إدريس، واستقى منه علومه، مارس التدريس في داره في الحِلَّة بعد وفاة ابن إدريس، ونقل لطلَّابه أخبار أستاذه وكتبه^(٣).
٤. السيّد محي الدين محمَّد بن عليّ بن زهرة الحسيني الحلبي: فقيه، درس كتاب (الجمال والعقود)، و(كتاب النهاية) في الفقه على يد ابن إدريس، وناوله كتاب السرائر، وأجاز له روايته^(٤).
٥. السيّد الشريف العالم الفقيه العلويّ الحسيني، أبو الحرب قريش^(٥).

(١) آغا بزرك الطهراني، الذريعة: ١٧٥/٢٠، ١٣٤/٢١.

(٢) الحرُّ العاملي، المصدر السابق: ٣١٠/٢.

(٣) المصدر نفسه: ١٠٦/١٨، المجلسي، بحار الأنوار: ١٠٧/٨٩.

(٤) المجلسي، بحار الأنوار: ١٠٦/٢٣، عبد الله أفندي الأصبهاني: ٣٢/٥.

(٥) آغا بزرك الطهراني، الذريعة: ٢٢/٢.

٦. مهذب الدين أبو عبد الله محمد بن علي الحلي: الكاتب النحوي.
 ٧. السيد الصالح شمس الدين جلال الشرف أبو المعالي بن حيدر العلوي الحسيني.
 ٨. السيد الجليل العالم النقيب فخر الدين جمال الإسلام، سيد الشرف، ذو الحسين، محمد بن المختار الحسيني^(١).
 ٩. الشيخ أبو الحسن علي بن يحيى الحنّاط - الحنّاط^(٢).
 ١٠. الفقيه محمد بن أبي غالب^(٣).
- أمّا أبرز من عاصر الشيخ ابن إدريس الحلي في مدينة الحلة من العلماء الإعلام،
فهم:

١. الشيخ سديد الدين محمود بن علي بن الحسن الحمصي الرازي: وهو من أعلام الشيعة وشيوخها البارزين، سكن الحلة، وله مصنفات قيّمة، منها (التعليق الكبير والتعليق الصغير)، و(المصادر في أصول الفقه)، وغيرهما^(٤).
 ٢. الشيخ منتجب الدين أبو حسن علي بن بابويه الرازي القمي: مؤرخ وفقيه، سافر من أصبهان إلى العراق، وسكن الحلة، له مؤلفات، منها: (فهرست أسماء علماء الشيعة ومصنفيهم)^(٥).
- وهناك علماء مشهورون في زمانه من غير علماء الحلة، وهم:

(١) ميرزا حسين النوري، مستدرک الوسائل: ٣/ ٤٧٢.
(٢) المجلسي، بحار الأنوار: ١٠٧/ ١٦٠.
(٣) المصدر نفسه: ١٢٠/ ٢٧٨.
(٤) المصدر نفسه: ١٢٠/ ٢٧٨.
(٥) محمد مهدي إبراهيم، المصدر السابق: ٩٧-١٠١.

١. الشيخ عبد الرحمن السهيلي: المتوفى سنة ٥٨١هـ.
٢. الشيخ نصر الله بن محمد الشيباني: المعروف بابن الأثير المتوفى سنة ٦٢٥هـ.
٣. الشيخ شهاب الدين السهرودي: المقتول عام ٥٨٧هـ.
٤. الشيخ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي: المشهور بـ (ابن الجوزي) المتوفى سنة ٥٩٧هـ^(١).

أبرز ما قال العلماء بحق ابن إدريس الحلي:

١. العلامة المحدث الشيخ محمد باقر المجلسي، صاحب موسوعة بحار الأنوار، المتوفى ١١١١هـ، وصف ابن إدريس بقوله: «الفقيه النبيه العلامة الفاضل، شيخ الفقهاء والمحدثين، مقتدى الأنام في زمانه، ومفتي مسائل الحلال والحرام في أوانه، العالم الرباني، الشيخ محمد بن منصور ابن إدريس الحلي، المتوفى ٥٩٨هـ»^(٢).
٢. قال الذهبي: «فقيه الشيعة، وعالم عصره، كان عديم النظر في علم الفقه، صنّف كتاب (الحاوي لتحريير الفتاوي)، ولقّبهُ بكتاب السرائر، وهو كتاب مشهور بين الشيعة.. ولم يكن للشيعة في وقته مثله»^(٣).
٣. وقال السيّد عليّ البروجردي: «محمد بن إدريس العجلي الحلي، كان هذا الشيخ فقيهاً أصولياً بحثاً، ومجتهداً حرفاً، حديد النظر، عالي الفكر، جريئاً

(١) المجلسي، بحار الأنوار: ١٩٥، ١٩٨.

(٢) محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق عمر عبد السلام، بيروت، ١٤٠٧هـ: ٣١٤.

(٣) عليّ أصغر الجابلق، طرائف المقال في معرفة علم الرجال، ط ١، قم المقدّسة، ١٤١٠: ٤٥٤، ٤٥٦/٢.

في الفتوى، بصراً بالأحاديث، غير عامل بآحادها، كما هو الحق والصواب، المبرهن في أصولنا المبسوط، والمتقن غدو أولي الألباب»^(١).

٤. وقال السيّد محمد حسين الجلاّلي بحقّ محمد بن إدريس الحليّ: «كان نبوغ هذا الرجل جعله معرّضاً لسهام النقد، شأنه في ذلك شأن سائر العلماء»^(٢).

٥. وقال البحرانيّ: «كان هذا الشيخ فقيهاً أصولياً بحثاً ومجتهداً حرفاً، وهو أوّل من فتح باب الطعن على الشيخ (ويقصد هنا الشيخ الطوسي)، وإلا فقلّ من كان في عصر الشيخ أو من بعده، إنّما كان يحذو حذوه غالباً، إلى أن انتهت النوبة إليه»^(٣).

٦. وقال الشيخ صلاح الدين الصفديّ: «محمد بن إدريس، فقيه الشيعة وعالم الرفضة في عصره، كان عديم النظر في الفقه، وله تلامذة وأصحاب لم يكن في وقته مثله»، ومدحه بقصيدة فضله فيها على الشافعيّ^(٤).

٧. وذكر الشيخ محمد بن عليّ المدرّسيّ الشيخ بقوله: «ابن إدريس الحليّ من مفاخر علماء الشيعة في أواخر القرن السادس الهجريّ، ومن عائلة علم وكمال، فقيه أصوليّ ومحقّق الفكر، ودقيق النظر»^(٥).

(١) محمد حسن الجلاّليّ، فهرست التراث، تحقيق محمد حسين الحسينيّ، ط ١، ١٤٣٢هـ: ١/٦٠٩.

(٢) يوسف بن أحمد البحرانيّ، لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث، ط ١، بيروت، ٢٠٠٨: ٢٦٤، عليّ همت بناري، المصدر السابق: ١٨.

(٣) صلاح الدين خليل بيك بن أيلك، الوافي بالوفيات، دار الإحياء العربيّ، ٢٠٠٧: ٢/١٢٩.

(٤) محمد عليّ تبريزي المدرّس، ریحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية أو اللقب، طهران، ١٣١٩: ٣٧٧/٧.

(٥) آغا بزرك الطهرانيّ، الذريعة: ٨/١٧٧.

إنَّ خروج ابن إدريس الحليّ عن مألوف عصره ذاك العصر الذي امتاز بتقديس آراء الشيخ الطوسي، ولم يتجرأ أحد منهم على مناقشة آرائه وفتواه، وجعلوه أصلاً مسلماً به، وقد استمرَّ هذا الوضع قرابة القرن من الزمن بعد وفاة الشيخ الطوسي، حتَّى إنَّهم لُقِّبوا بـ(المقلِّدة)؛ نظراً لاتباعهم منهج الشيخ الطوسي، وعدم خروجهم على آرائه^(١). وبسبب هذا الخروج أثار الشيخ الحليّ ردود أفعال ظالمة، ولا سيما في عصره ومن بعده بقليل، فقد انبرت جماعة لنقد الشيخ ابن إدريس الحليّ، معتبرة عمله هذا بمثابة التعدي والتمرُّد والتجاسر، ممَّا سوغ لهم إبداء القدح والتجريح بدليل ومبرِّرات غير موضوعية^(٢)، ومَن سار على هذا النهج علماء، منهم:

١. الشيخ سعد الدين الحمصي^(٣).

٢. الشيخ ابن داود الحليّ.

٣. الشيخ شمس الدين الذهبي^(٤).

مؤلفاته:

صنَّف الفقيه المجدِّد الشيخ ابن إدريس الحليّ العديد من الكتب والرسائل الفقهية التي امتازت بالجِدَّة والنقد العلميِّ الدقيق، أبرزها:

١. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي: وهو كتاب فقهيّ فتوائيّ استدلاليّ، اتَّبع فيه المصنِّف طريقة القدماء في تبويب مباحث الفقه، وتسميتها على شكل

(١) هادي حسين هادي الكرعائي، ابن إدريس وآراؤه الفقهية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الإسلامية، جامعة بغداد، ١٩٩٢، ص ٢٩.

(٢) الشيخ منتجب الدين عليّ بن بابويه، فهرست منتجب الدين، تحقيق السيّد جلال الدين الاجوريّ، قم المقدّسة، ١٣٦٦ هـ: ١٣.

(٣) محمّد مهدي إبراهيم، المصدر السابق: ١١٢-١١٧.

(٤) الحرّ العامليّ، المصدر السابق: ٢/ ٢٤٣، الشيخ منتجب الدين بن عليّ بن بابويه: ١١٣.

كتب تحمل عناوين تلك الأبواب، مثل: كتاب الطهارة، وكتاب الصوم، وانتظم ذلك بدءاً من العبادات والمعاملات، إلى باقي الأحكام الشرعية والفقهية^(١).

٢. مسائل ابن إدريس: وهو كتاب فيه المسائل الفقهية المتفرقة، وفتاوى في بعض مسائل العبادات والمعاملات التي شهدت الخلاف والجدل، قام بجمعها الشيخ جعفر بن قمريه أحد تلاميذه، وسمي هذا الكتاب بعنوان آخر هو (أجوبة المسائل)^(٢).

٣. شرح الصحيفة السجادية: شرح ميسر للصحيفة السجادية، وتعليق وإيضاح لألفاظها وموضوعاتها في العقائد والأخلاق^(٣).

٤. كتاب التعليقات: كتاب كبير، وهو حواش وإيرادات على كتاب (البيان) للشيخ الطوسي^(٤).

٥. مستطرفات المسائل: وهو كتاب روائي شامل للأحاديث الشريفة^(٥).

٦. فقه المناسك: خصّصه لشعيرة الحج المقدسة، وأقسامه وأحكامه، واقتصر على الأحكام الواجبة^(٦).

٧. رسالة في معنى النصاب^(٧).

(١) عمر رضا كحاله، معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، مطبعة الترقّي، ١٣٧٨ هـ: ٢٢٩/٢.

(٢) آغا بزرك الطهراني، الذريعة: ٣٥٨/١٣.

(٣) الحرّ العاملي، المصدر السابق: ٢٤٤/٢.

(٤) آغا بزرك الطهراني، الثقات: ٢٩٠.

(٥) صلاح الدين خليل بك، المصدر السابق: ١٨٣/٢.

(٦) عبد الله الأفندي، رياض العلماء: ٣٣/٥.

(٧) آغا بزرك الطهراني، الذريعة: ٢٢٠/٢٢.

٨. مختصر كتاب البيان: وهو كتاب تلخيص لكتاب التبيان للشيخ الطوسي، وله أسماء عناوين أخرى، هي (المنتخب في تفسير القرآن)، و(النكت المستخرجة من كتاب التبيان)^(١).

٩. الطب والاستشفاء بالبر وفعل الخير: وجاء هذا الكتاب ضمن كتاب السرائر، وذلك بعد باب الأطعمة والأشربة، إلا أن موضوعاته ومحتوياته غير فقهية^(٢).

١٠. خلاصة الاستدلال: جمعه جعفر بن قمويه، وله عناوين متعددة، هي (المختصر في المضانية)، و(رسائل في المضاربة)، إلا أن أسمه الأصلي (خلاصة الاستدلال)^(٣).

جهوده الفكرية والتجديدية:

كان المنهج السائد في الفقه قبل مرحلة ابن إدريس الحلّي، هو الفقه الروائي، وعرضه على شكل فتاوى بعد تمييزها وتمحيصها وبيان صحيحها من فاسدها، من دون استدلال أو تقرير، فكانت هذه المصنّفات مصدر للروايات للفقهاء اللاحقين، كما في كتاب (الشرائع) للفقهاء عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه، المعروفة برسالة (ابن بابويه)^(٤)، فقد قدّم ابن بابويه أنموذجاً يُحتذى للفقهاء اللاحقين له، وجاء من بعده الشيخ الصدوق في كتابيه (الهداية، والمقنع)، والشيخ المفيد في كتاب (المقنعة)، والشيخ الطوسي في كتاب (النهاية)، وكان كتاب الشيخ الطوسي آخر كتاب شيعي صُنّف وفق

(١) ابن إدريس الحلّي، السرائر: ٣/ ١٣٨-١٤٣.

(٢) محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام: ٣١٤.

(٣) عبد الله الأفندي، رياض العلماء: ٦/ ٧-٤.

(٤) المصدر نفسه: ٦/ ٤.

هذا المنهج، وكان هذا المنهج سائداً في تلك المرحلة^(١)، وبعد هذا العهد وما تبعه من آية استدلال مختلفة، كما ورد في فتاوى السيد المرتضى والشيخ الطوسي، ومن سبقهم، بطريقة استدلال، على خلاف ما كانت آنذاك، فاضمحلاً صداها، وبزغت أنوار هداية جديدة تمثلت بالشيخ ابن إدريس الحلي، الذي انتقد رأس هرم العلماء الشيخ الطوسي باستيعاب وشمول، لا كما قام قبله الفقهاء بلفت النظر من هنا وهناك، وهذا ذكره البحراني بقوله: «إن ابن إدريس أول من فتح باب الطعن على الشيخ الطوسي، وإلا فكل من كان في عصر الشيخ أو من بعده، إنما كان يحذو حذوه غالباً، إلى أن انتهت النوبة إليه»^(٢)، وشهدت مدرسة الحلة، بظهور الشيخ ابن إدريس الحلي، ولادة جديدة في منتصف القرن السادس الهجري، وأوصلتها إلى مكانة مرموقة بين مدارس العالم الإسلامي، وأصبحت منافسة لمدرسة النجف الأشرف، وبدأت فيها حركة النهوض العلمي، وكل هذا كان على يد ابن إدريس الحلي^(٣)، فكانت الحلة قبل أن تشتهر بوصفها مركزاً علمياً كبيراً من مراكز الحركات العلمية الإمامية على يد ابن إدريس، كانت كالنجف الأشرف قبل الشيخ الطوسي، إذ فيها نواة علمية تمثلت في بعض الفقهاء والطلاب، فوجود هذه النواة والركود في الذهنية الفقهية الذي أصاب مدرسة النجف الأشرف بعد الشيخ الطوسي، فضلاً عما امتلكه ابن إدريس من شخصية علمية شجاعة، كل ذلك ساعده على أن يجلب الأضواء نحو مدرسة الحلة، ويستقطب العلماء والطلاب من الأقطار الأخرى إليها، ويجعل منها المركز العلمي الرئيس للحركة العلمية بدءاً من منتصف القرن السادس الهجري، وحتى النصف الأول من القرن التاسع الهجري^(٤).

(١) يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين: ٢٧٩.

(٢) حسن عيسى الحكيم، مدرسة الحلة العلمية ودورها في حركة التأصيل المعرفي، مطبعة البيّة، ٣٩: ٢٠٠٩.

(٣) المصدر نفسه: ٥١.

(٤) السيد محمد الغروي، الحوزة العلمية في النجف الأشرف، دار الأضواء، بيروت، ١٩٩٤: ٦٣.

إنَّ ظهور الفقيه الجريء الناقد الشيخ ابن إدريس الحليّ بدأ بتحريك الحياة العلميّة الفقهيّة والأصوليّة لدى الشيعة الإماميّة من جديد^(١)، فقد رأى أنَّ عدم المساس بآراء الشيخ الطوسيّ قد يؤدّي إلى غلق باب الاجتهاد عند الإماميّة، فأقدم بخطوات جريئة على اقتحامها، في محاولة لإزالة الجمود الفقهيّ والأصوليّ الذي يخيّم على الفكر الإماميّ بعد وفاة الشيخ الطوسيّ، ممّا أضعف روح الاجتهاد والاستنباط والتفريع، فجاء كتاب (السرائر) يحمل نقدًا ومناقشة لآراء الشيخ الطوسيّ، ممّا جعل من مركز ابن إدريس عهدًا جديدًا في الفقه الأماميّ، وبدايةً لعهد جديد في الفكر الذي تميّز بالبحث الاستدلاليّ العلميّ عن دور التوقّف النسبيّ على يد الفقيه المبدع محمّد بن أحمد بن إدريس الحليّ المتوفّي سنة ٥٩٨ هـ، إذ بثّ في الفكر العلميّ روحًا جديدةً، وكان كتابه الفقهيّ (السرائر) إيذانًا ببلوغ الفكر العلميّ في مدرسة الشيخ إلى مستوى التفاعل مع أفكار الشيخ ونقدّها وتمحيصها^(٢).

(١) محمّد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ط ٢، مطبعة مكتبة النجاح، طهران، ١٩٧٥: ٧٢-٧٤.

(٢) المصدر نفسه: ٧٢.

المبحث الثاني

منهج ابن إدريس الحلبي

اعتمد ابن إدريس الحلبي على صنوف المعرفة المختلفة ذات العلمية بالبحث والاستدلال الفقهي، بوصفه حصيلة تفاعل وانسجام وتوائم بين معطيات تنتمي إلى أكثر من حقل علمي ومعرفي، ومن متابعة الأسلوب التحقيقي عند الشيخ ابن إدريس أنه يولي للقضية المذكورة اهتماماً خاصاً، ففي كل المواقف التي يحصل فيها خلاف وانقسام بين الفقهاء وأقوالهم حول مسألة ذات جذور ترتبط بحقل علمي آخر، نراه يلتجئ إلى استقصاء الرأي من أصوله ومنابعه وجذوره، راکناً إلى أصحاب الفن والصناعة، كما يقولون، في تلك المسألة^(١)، ففي مسألة التأريخ، يرى أخذ الأخبار التاريخية من المؤرخين أصحاب الفن والاختصاص، فهم أكثر اطلاعاً بوقائع التأريخ وأخباره، وفي هذا الصدد يقول: «الأولى الرجوع إلى أهل هذه الصناعة، وهم النسابة وأصحاب السير والأخبار والتواريخ، مثل الزبير بن بكار في كتاب (أنساب قريش)، أي الفرج الأصفهاني في (مقاتل الطالبيين)، والمزني صاحب كتاب (لباب أخبار الخلفاء)، والعمرى النسابة في كتاب (المحمدي)»^(٢)، وقوله في مكان آخر: «إن أهل كل فن أعلم بفنهم من غيرهم، وأبصر واضبط»^(٣).

(١) محمد مهدي إبراهيم، المصدر السابق، ص ١٩٦.

(٢) ابن إدريس الحلبي: ٣/ ١٥٥.

(٣) المصدر نفسه: ٣/ ٦٥٦.

وترتب على ذلك تصحيح الكثير من الشواهد والأخبار التي تناقلها الفقهاء والعلماء، من دون بحثٍ أو تحقيقٍ، ومثال ذلك تصحيحه لاسم أم البنين عليها السلام، فقد ذهب الشيخ المفيد في الإرشاد إلى أن اسمها (أم البنين بنت حزام بن خالد بن دارم)، فقال الشيخ ابن إدريس هذا خطأ، وإنما أم العباس المسمى بالسقاء، ويسميه أهل النسب أبا قربة، المقتول بكر بلاء، صاحب راية الإمام الحسين عليه السلام ذلك اليوم (أم البنين بنت حزام بن خالد بن ربيعة)^(١).

وكان من منهجه اطلاع الفقيه على قواعد اللغة العربية ومفرداتها، وأن يكون الفقيه قِيماً عالمياً بمعاني كلام العرب، فقد عاب اللحن والعجمة والتصنع في اللغة العربية، واعتمد في ادّعائه على أمّات المصادر اللغويّة؛ لتفسير الألفاظ، والآيات القرآنيّة، والأحاديث النبويّة، والتّصريف بالمصطلحات الفقهيّة، وضبط أسماء الرواة، هذا غير الاستشهاد بالشعر العربيّ القديم، الذي عدّه مهمّاً في معرفة أصل الكلمات وتاريخها وموانع استعمالها^(٢)، ومثال ذلك كان الصحابة يفهمون القرآن والسنة من غير أن يكون أحدهم درس الفلسفة وعلم الكلام والمنطق وعلم الأصول، بل كانوا يفهمونه بحكم استيعابهم وذائقتهم إلى اللغة العربيّة^(٣).

واعتمد الشيخ ابن إدريس على العقل كدليل رابع من الأدلّة الشرعيّة (كتاب الله، والسنة المطهرة، والإجماع، والعقل)، وبالنظر إلى كون الأدلّة الشرعيّة الاستنباطيّة لدى المشهور من الفقهاء، محصورة في الكتاب والسنة، وأمّا العقل، فقد ذكر بعض العلماء أن أوّل من ضمّ إليها (العقل) كدليل رابع من الأدلّة الشرعيّة هو المجدد ابن إدريس الحليّ، وقد ذكر العلامة السيّد محمّد رضا المظفر أن ابن إدريس أعلن تربيعة مصادر الفقه

(١) ابن إدريس الحليّ: ١٥٤/٢.

(٢) المصدر نفسه: ٣٤/١ و ٢١٦/١ و ٤٣٩ و ١٦١/١ و ٢٠٥ و ٣١٣ و ٤٨٤.

(٣) محمّد مهدي إبراهيم، المصدر السابق: ٢٠٢.

بما هو إجماع، مقابل الكتاب والسنة^(١)، وباعتماده على العقل يذكر «أن الحق لا يعدو أربعة طرق: إمّا كتاب الله سبحانه، أو سنة رسوله ﷺ المتواترة المتفق عليها، أو الإجماع، أو دليل العقل، فإذا فُقدت الثلاثة المعتمدة في المسائل الشرعية عند المحققين والباحثين عن مآخذ الشريعة التمسك بدليل العقل فيها»^(٢)، واشترط أن يكون العقل عنصراً فاعلاً في إطار النص، لا خارجاً عليه، وأن لا تكون الفتوى منطلقة من وحي تأملاته الخاصة، وهذا الاتجاه لابن إدريس الحلبي رفَضَهُ المدرسة الأخبارية التي ترى في العقل بأنه لا يصلح لكي يُستعمل أداة إثبات في أيِّ مجالٍ من المجالات الدينية^(٣)، ومثال ذلك مسألة اختلاف جنسي الحنطة والشعير، وجواز التفاضل بينهما في البيع، نقداً أو نسيئةً، على اختلاف الرأي القائل باعتمادهما، وأتمها كالجنس الواحد، كما أرتأى ذلك الشيخ المفيد والشيخ الطوسي في مصنفاتهما، وقد ذهب ابن إدريس إلى نقض فتواهما استناداً إلى قول المعصوم عليه السلام: «إِذَا اخْتَلَفَ الْجِنْسُ؛ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ»، ودليل الإجماع من الفرقة المحقة على اختلاف الجنس، وحكم العقل على اختلاف جنسي الحنطة والشعير صورةً وشكلاً، لوناً وطعماً، نطقاً وإدراكاً وحساً، من ثمَّ يقضي بالسماح في وقوع التفاضل، وجواز بيع الواحد بأكثر منه^(٤).

وعارض ابن إدريس الحلبي الأسلوب المعروف قديماً في التعاطي مع الأخبار المأثورة عن النبي وأهل بيته عليه السلام، بلا فحصٍ أو تدقيقٍ في راوي الحديث، أو دلالته، وتعبدهم بالرواية ما دام كونها مرفوعة إلى المعصوم، ويرى الشيخ ابن إدريس عدم سلاسة هذا المنهج بالكامل، إذ جعل الصحيح والضعيف في مرتبة واحدة؛ لأنَّ

(١) السيّد عبد الأعلى السبزواري، تهذيب الأصول، مؤسسة المنار، بيروت، ١٩٨٥: ٢ / ٨١-٨٢.

(٢) ابن إدريس الحلبي، السرائر: ١ / ٤٦.

(٣) محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة، ط ١: ٤٢.

(٤) ابن إدريس الحلبي، السرائر: ٢ / ٥٨٠.

صدور الاخبار عن المعصوم لا تعني أنَّها صحيحة وسليمة، في ظلِّ عمليَّات الوضع والتزوير والاختلاف التي استهدفت الحديث الشريف، من أصحاب النوايا السيئة، بل لا بدَّ من التحريِّ وإجراء الفحص والتدقيق في الخبر من كلِّ نواحيه؛ لإحراز صحَّته^(١).

ورسم الشيخ ابن إدريس منهجه الخاصَّ المبنيَّ على الأخذ بالخبر الصحيح القطعيِّ الموجِب للعلم دون غيره، وإبعاد ما ليس لهذه الصفة، كأخبار الآحاد والضعاف والأخبار غير الموثوقة، وكان شديد النقد للفتاوى المستنبطة من أخبار الآحاد؛ لأنَّ أخبار الآحاد في نظره لا تخرج عن أمرين: إمَّا أنَّها من الروايات الضعيفة، وقد أسقط العلماء حجَّة الأخبار الضعيفة، أو أنَّها من صنف المراسيل، وللعلماء فيها أثرٌ من رأيٍ واتِّجاهٍ، وأنَّ المنهج الذي اختاره الشيخ ابن إدريس في التعامل مع السنَّة المطهَّرة، يتحدَّد في الأخبار والروايات المستوفية لشروط الصحَّة والعلم التامَّ، وعدم الركون إلى الأخبار الضعيفة والآحاد والأخبار المتروكة^(٢)، وقد لقي هذا الأسلوب معارضة شديدة من قِبَل علماء مدينة الحِلَّة، ولا سيما تلك التي تتعلَّق بأخبار الآحاد^(٣).

ومن المرتكزات المهمَّة التي اعتمد عليها الشيخ ابن إدريس الحِلِّيُّ، هي مسألة (العُرف)، فنراه تعاملُ مع العُرف بصفته قضيةً جمعيَّة، ومرتكزاً أساسياً لرصد حركة المجتمع وأساليبه في تنظيم وتسيير أموره وشؤونه، وعلاج مشكلاته، كما قام بتعيين أنواعه، وهي: (عُرف الشريعة)، و(عُرف الشرع)، و(عُرف العادة)، و(عُرف الزَّمان)، و(عُرف العقلاء)، و(عُرف الأمصار)، و(عُرف المسلمين)، ومن الأمثلة على

(١) ابن إدريس الحِلِّيُّ، مستطرفات السِّرائر، قم المقدَّسة، ١٤٠٨: ٢٥٩.

(٢) محمَّد أمين الاسترآبادي، الفوائد المدنيَّة والشواهد المكيَّة، ط ١، قم المقدَّسة، ١٤٢٦: ٣٠-٣١.

(٣) الحرَّ العامليُّ، أمل الآمل: ٢/ ٢٤٣.

ذلك في مسألة إذا طلق الإنسان زوجته قبل الدخول بها، ولم يكن قد سمى لها مهراً، كان عليه أن يمتّعها، إن كان مؤسراً، بجارية، أو دابة، أو عشرة دنانير على قدر حاله وزمانه وعُرفه وعادة أمثاله، ثم قال: والمعتبر في المتعة التي تستحقها المرأة المطلقة قبل الدخول بها، التي لم يسم لها مهراً؛ لأنه لا يستحق المتعة غير ما ذكرناه بالأزواج؛ لأن الله تعالى قال: ﴿وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدَرَهُ وَعَلَى الْمَقْتَرِ قَدَرَهُ، مَتَّعُوا بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾^(١)، فالمرجع في ذلك إلى العُرف؛ لأن الخطاب إذا أُطلق، رجع في تقييده إلى عُرف الشرع إن وُجد، ولا يرجع إلى عُرف اللغة، فالتقدم عُرف الشرع، وهذا الحكم بخلاف مهر المثل؛ لأن المعتبر في ذلك بالنساء دون الرجال^(٢).

وأعطى الشيخ ابن إدريس مكانة كبيرة للإجماع بصفته وسيلة شرعية لحسم العديد من المسائل الفقهية، وقد كان حذراً في التعامل مع بعض الإجماعات (المدعاة) التي أطلقت، لا بكونها إجماعات حقيقية، وإنما كانت تعبيراً للتمييز والاستقلال عن باقي المذاهب الإسلامية، خصوصاً في توقُّفه ونقده لإجماعات شيخ الطائفة أبي جعفر الطوسي عليه السلام، التي هي إجماعات خارجة عن السياق المعهود، حيث كَوَّنَها وأطلقها لا من جنابات موضوعية متعارفة، بل بصفته الشخصية، وبحكم تفرُّد الشيخ الطوسي بالمرجعية العلمية والدينية آنذاك، وما كان يجرؤ أحد بردها ومناقشتها، ومثال ذلك في مسألة ردّ الشاة المصرة التي جمع بايعها في ضرعها اللبن ليومين أو أكثر؛ ليخدع فيها المشتري إن رأى ضرعها يدرّ، فيظنُّ أنَّها شاة حلوب كثيرة اللبن يومياً، فقد ذهب الشيخ الطوسي أن عوض اللبن الذي يحلبه من المصرة إذا أراد ردّها فعليه صاع من التمر أو صاع من بُر، مستدلاً على ذلك بإجماع الفرقة وأخبارها^(٣).

(١) البقرة: ٢٣٦.

(٢) ابن إدريس الحلي، السرائر: ٥٨٣/٢.

(٣) المصدر نفسه: ٣٠٠/٢.

وقد أثار هذا القول عجب الشيخ ابن إدريس، نافيًا أن يكون لهذا الرأي جذور في كتب فقهاء مدرسة أهل البيت عليه السلام، ومؤلفاتهم، مُعلِّقًا عليها: «فأما ما ذكره شيخنا في قضايا خلافه من دليله فعجيب، مَنْ أجمع من أصحابنا على ذلك؟ هل من إجماع للفرقة على ما قاله؟ ولا لها خبر مفصّل، ووجدتُ لنا تصنيفًا فيه.. ولم يقل أصحابنا غيره.. أثبت هذا قول المخالفين نصره واختاره»^(١)

واعتمد على العديد من القواعد التي طبقها، ومنها:

١. قاعدة (الحدود تدرأ بالشبهات)^(٢).
٢. قاعدة (لا شكّ لكثير الشكّ)^(٣).
٣. قاعدة (الفراغ والتجاوز)^(٤).
٤. قاعدة (وجوب الوفاء بالشُّروط)^(٥).
٥. قاعدة (لا ضَرر ولا ضِرار)^(٦).
٦. قاعدة (البَيِّنة على المدّعي، واليمين على من أنكر)^(٧).
٧. قاعدة (نفي السبيل)^(٨).

(١) ابن إدريس الحليّ، السرائر: ٢/ ٣٠٠.

(٢) المصدر نفسه: ٢/ ١٧٩.

(٣) المصدر نفسه: ٢/ ٢٤٨.

(٤) المصدر نفسه: ٢/ ٢٤٩.

(٥) المصدر نفسه: ٢/ ٢٤٥.

(٦) المصدر نفسه: ٢/ ٢٨٩.

(٧) المصدر نفسه: ٢/ ٢٨٣.

(٨) المصدر نفسه: ٢/ ٢٨٧.

٨. قاعدة (حق التسليط)^(١).

٩. قاعدة (إقر العقلاء على أنفسهم حجة)^(٢).

١٠. قاعدة (أباحة سوق المسلمين)^(٣).

١١. قاعدة (على اليد مأخذت حتى تؤدّي)^(٤).

١٢. قاعدة (البناء على الأكثر)^(٥).

١٣. قاعدة (الرضاع)^(٦).

إسناد الرواية التاريخية عن ابن إدريس الحلبي:

السند في اللغة: هو كل ما يُسند إليه ويُعتمد عليه من حائط، ويُقال فلانٌ سند، أي معتمد^(٧)، وهو مأخوذ من السند، وهو ما أرتفع وعلا من سفح الجبل؛ لأنَّ المستند يرفعه إلى قائله، أو من قولهم: فلان سند، أي معتمد^(٨).

أمَّا الإسناد: فهو مصدر للفعل الثلاثي المزيد (أسند)، وذلك من قولهم: أسندت الحديث إلى فلان، أسنده إسنادًا إذا رفعته^(٩).

(١) ابن إدريس الحلبي، السرائر: ٢/ ٢٨٢.

(٢) المصدر نفسه: ٢/ ٢٨٦.

(٣) المصدر نفسه: ٣/ ١٠٧.

(٤) المصدر نفسه: ٢/ ٤٣٧.

(٥) المصدر نفسه: ٣/ ٢٥٤.

(٦) المصدر نفسه: ٢/ ٥٥٢.

(٧) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط ١، دار صادر، بيروت، د.ت: ٣/ ٢٢٠.

(٨) محمد بن إبراهيم بن فجاعة، المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، تحقيق: محي الدين عبد الرحمن رمضان، ط ٢، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٦هـ: ٢٩-٣٠.

(٩) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: ٣/ ١٠٥.

السند اصطلاحاً: هم أولئك الرواة الناقلون المذكورون قبل متن الحديث. أمّا الإسناد: فهو حكاية طريق متن الحديث^(١).

والمحدثون يستعملون كلاً من السند والإسناد في موضع الآخر، ويُعرف المراد بالقرائن^(٢)، ونعطي مثلاً لما سبق: قال أبو عبد الله البخاري في كتابه الجامع الصحيح (كتاب العلم)، باب إثم من كذب على النبي ﷺ، حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ أَبِي عُبَيْدٍ اللَّهِ، وَهُوَ مَوْلَى سَلَمَةَ بْنِ الْأَكْوَعِ، عَنْ سَلَمَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ النَّبِيَّ يَقُولُ: «مَنْ يَقْتُلْ عَلِيًّا مَا لَمْ أَقُلْ؛ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»^(٣)، فقول البخاري يسمّى إسناداً، وذات السلسلة التي ذَكَرَ فيها البخاري الرواة تسمّى سنداً، والإسناد من الخصائص الفاضلة عند المسلمين، لم يؤتِها قبلهم أحد من الأمم، وأكد علماء المسلمين أهميّة الإسناد ومزاياه، فالإسناد للخبر مثل الإسناد للبناء، فلا يمكن تصوّر البنين بدون أساس، وبَيَّنَ الحاكم النيسابوري أهميّة تتبع الأسانيد والحكم عليها، بقوله: «فلولا الإسناد، وطلب هذه الطائفة له، وكثرة مواظبتهم على حفظه؛ لدُرس منار الإسلام، ولتمكّن أهل الإلحاد والبدع فيه بوضع الأحاديث، وقلب الأسانيد، فإنّ الأخبار إذا تعرّرت عن وجود الأسانيد فيها؛ كانت بُتْراً»^(٤).

إنّ أهمّ ما ارتكز عليه الشيخ ابن إدريس الحليّ في الإسناد التأريخيّ للرواية، هو الاعتماد على أهل الفنّ والصنعة في تلك المسألة، وهم أهل التاريخ، لذا نراه يلجأ

(١) ابن حجر العسقلانيّ، نزهة النظر شرح نخبة الفكر، ط ١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٩: ٢٤.

(٢) نور الدين عز، منهج النقد في علوم الحديث، ط ٣، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٧: ٣٣.

(٣) البخاريّ، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط ٣، دار ابن كثير، بيروت، ١٩٨٧: ٥٢/١.

(٤) النيسابوريّ، معرفة علوم الحديث، تحقيق: معظم حسين، ط ٢، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٧٧: ٤٠.

في دراسة هذا الموضوع إلى أصحاب الاختصاص؛ لأنهم الرواد في هذا المجال، فقد رفض الشيخ ابن إدريس أن يذعن للأخبار التاريخية، ولا سيما تلك التي ينقلها الفقهاء، ويرى أن أخذ هذه الأخبار من المؤرخين أنفسهم أولى من أن تؤخذ من غيرهم؛ لأن المؤرخين أصحاب الفن والاختصاص، وهم أكثر اطلاعاً بوقائع التاريخ وحوادثه، ومثال ذلك تصحيح رأي الشيخ المفيد حول شخصية عبيد الله بن النهشلية، الذي ذهب إلى أنه قُتل في كربلاء، فقال الشيخ ابن إدريس: «إنه خطأ محض بلاء مرء؛ لأن عبيد الله بن النهشلية كان في جيش مصعب بن الزبير من جملة أصحابه، قتله أصحاب المختار الثقفي بـ (المدار)، وقبره هناك ظاهر، والخبر متواتر»، وأجاب أيضاً في الحائريات لما سألته السائل عما ذكره المفيد في الإرشاد، فأجاب بأن عبيد الله بن النهشلية قتله أصحاب المختار في (المدار)، وقبره هناك معروف عند أهل تلك البلاد^(١).

وقد ذكر الشيخ ابن إدريس أن الأولى للتأكد من الرواية التاريخية، هو أخذها من أصحاب الاختصاص، وهم النسابون وأصحاب السير والأخبار والتواريخ، مثل الزبير ابن بكار في كتاب أنساب قريش، وأبي الفرج الاصفهاني في مقاتل الطالبين، والمزني صاحب كتاب لباب أخبار الخلفاء، والعمرى النسابة في كتاب المجدي^(٢)، وترتب على هذا الأمر تصحيح الكثير من الشواهد والأخبار التاريخية عما كان سائداً آنذاك، فقد انتقد الطريقة التي تعاطى بها العلماء بالأخذ التام لجمع الأخبار الماثورة عن النبي وأهل بيته، بلا فحص أو تدقيق في راوي الحديث، ويرى ابن إدريس عدم سلامة هذا الاتجاه؛ بسبب أنه جعل الصحيح والضعيف في مرتبة واحدة، وأن الأخبار بصورها عن المعصوم لا يعني ذلك صحتها وسلامتها، وخصوصاً بعد عمليات

(١) ابن إدريس الحلي، السرائر: ١/ ٦٥٦.

(٢) المصدر نفسه: ١/ ٦٥٥.

الوضع والتزوير والاختلاف التي استهدفت الحديث الشريف، بل عمد على عدم الأخذ بالرواية عن النبي وأهل بيته، إلا بعد التحري وإجراء الفحص والتدقيق في الخبر من كل نواحيه؛ لإحراز صحته، ومن ثم التوصل إلى رخصة الاعتماد عليه من عدمه^(١).

وقد قام الشيخ ابن إدريس الحلّي بتقويم الروايات ونقدها، ومن الواضح أن أي رواية لا تتسم بالحجية والاعتبار بمجرد نقلها عن المعصوم عليه السلام، أو ذكرها في المراجع الحديثية والمصادر الروائية الشيعية، بل لكي تغدو معتبرة، يجب أن يكون صدورها عن المعصوم عليه السلام قطعياً يقيناً، أو لا أقلّ يبلغ احتمال الصدور فيها درجة الوثوق، وعليه كان من اللازم لتحديد الاعتبار من عدمه في مجال الأحاديث والروايات، الرجوع إلى قواعد ومعايير، وكانت هذه الحاجة ماسة لكي تمتاز بها الروايات الصحيحة المعتبرة من غيرها^(٢)، وواحد من المعايير التي أولاها ابن إدريس أهمية وعناية في كتاب السرائر، كان معيار مخالفة أو موافقة الروايات لأصول المذهب، ومن هنا أخرج عدداً من الروايات عن حيز الاعتبار؛ نظراً لمخالفتها أصول المذهب، فاعتبرها غير ذات قيمة، ومن نماذج هذا المنهج عند ابن إدريس ما جاء في أحد الروايات التي جعلها الشيخ الطوسي في (النهاية) نصّاً لفتواه، كما ينقل ابن إدريس: «من قطعت أصابعه، فجاءه رجل فأطار كفّه، فأراد القصاص من قاطع الكفّ، فروي أنّه يقطع يده من أصله، ويرد عليه وبه الأصابع»، حيث ينتقد الحلّي هذه الرواية، بقوله: «وهي مخالفة لأصول المذهب؛ لأنّه لا خلاف بيننا أن لا يقتصّ من العضو الكامل للناقص، والأولى الحكومة في ذلك، ترك القصاص، وأخذ الارش على الاعتبار الذي قدمناه»^(٣)، وهذا ما يعيد ابن إدريس

(١) محمّد مهدي إبراهيم، المصدر السابق: ٢٢٧.

(٢) عليّ همت بناري، المصدر السابق: ١٢٣.

(٣) ابن إدريس الحلّي، السرائر: ٤٠٤ / ٣.

استخدامه في مسألة اختلاف الراهن المرتن، إذ ينقل رواية في هذا الموضوع، ويعلق عليها بالقول: «لقد بينّا أصل هذه الرواية، فالواجب ترك العمل بها؛ لمخالفتها أصول المذهب»^(١).

وعمل ابن إدريس في اعتماده على الأسانيد التاريخية إلى تعامله مع السنّة المطهّرة يتحدّد في الأخبار والروايات المستوفية لشروط الصحّة والعلم التام، وعدم الركون إلى الأخبار الضعيفة والآحاد، وحتى الأخبار المتروكة، فقد اتخذ موقفاً حاداً وصريحاً من العمل بأخبار الآحاد، ويراها هادمة للإسلام، وحاول أن يُشرك غيره في موقفه هذا، فيما ذكر أنكار حجّة خبر الواحد أمره متّفق عليه ومُجمّع عليه بين أصحاب الأماميّة، ويقول ابن إدريس: «أخبار الآحاد لا توجب علماً ولا عملاً، وخصوصاً على مذهب أصحابنا فقهاء أهل البيت عليه السلام، سلفهم وخلفهم»^(٢)، ولذا نرى أنّه ترك جلّ الروايات التي يرويها الآحاد؛ لأنّها ضعيفة وغير قابلة للنقل والاعتماد، ولعلّ اتّساع الفارق الزمنيّ بين عصرنا وعصر المعصومين، وظهور الوسائط الكثيرة في أسانيد الحديث، وتكوّن دوافع متعدّدة بجعل الحديث واختلافه، وعوامل أخرى جعلت الشيخ الحلبيّ يسير بهذا الاتجاه، ولذا نراه في إسناده للروايات التاريخية يعتمد على جملة كتب بلغت واحد وعشرين كتاباً، شهد لها الكلّ بالصحّة والثبوت، ومعلوم من هذه الكتب أنّ أصحابها لم يعملوا بخبر الواحد الخالي من القرينة المفيدة للعلم والقطع^(٣).

ومن جملة من شهد لهذه الأحاديث بالثبوت والصحّة السيّد المرتضى عليه السلام، كما فعل صاحب المعالم والمنتفي، فقال: «إنّ أكثر أحاديثنا المرويّة في كتبنا معلومة، مقطوع على

(١) ابن إدريس الحلبيّ، السرائر: ٢ / ٤٢١، ٤٩٦، ٤٩٩، ٥٩٠.

(٢) المصدر نفسه: ١ / ٤٩٥.

(٣) ابن إدريس الحلبيّ، مستطرفات السرائر: ٨.

صَحَّتْهَا، إمَّا بالتواتر من طرق الإشاعة والإذاعة، وإمَّا بعلامة أمانة دلَّت على صَحَّتْهَا وصدق روايتها، فهي موجبة للعلم، مقتضية للقطع، وإن وجدناها مودعة في الكتب بسندٍ معيَّنٍ مخصوصٍ عن طريق الآحاد^(١).

وقال الشيخ ابن إدريس في هذا المجال: «إِنَّ معظمَ الفقه تعلم مذهب أئمتنا عليهم السلام فيه بالضرورة وبالأخبار المتواترة، وما لم يتحقَّق لك فيه، ولعلَّه الأقلَّ يعوَّل فيه على إجماع الإمامية وانتهى، والمراد بإجماع الإمامية إجماعهم على نقل الحكم عن الإمام عليه السلام، كوجوده في الكتب المجمع عليها، وهو إجماع على الرواية لا على الرأي، فيكون الخبر محفوظًا بالقرنية، وهي الاجماع»^(٢).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



(١) ابن إدريس الحلِّي، مستطرفات السرائر: ٩.

(٢) الشيخ حسن بن الشهيد الثاني، معالم الأصول، ١٧٠.

المبحث الثالث

الأسانيد التاريخية في روايات ابن إدريس الحلي في فضائل أهل البيت عليهم السلام

اعتمد ابن إدريس الحلي في نقله للروايات على واحد وعشرين كتاباً، اتّسمت هذه الكتب بالصحة والثبوت والاعتماد، ومعلوم من مذهبها أنّها لا يعملان بخبر الواحد الخالي عن القرينة المفيدة للعلم والقطع^(١)، وسنورد في هذا المبحث أهمّ الروايات التاريخية التي وردت في كتب ابن إدريس الحلي حول فضائل أهل البيت عليهم السلام.

(١)

إنّ الذين دعاهم النبي في مباهلة نصارى نجران، هم عليّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام، فعندما نزلت الآية الكريمة، أخذ بيد عليّ وفاطمة والحسن والحسين، ثمّ دعا النصارى إلى المباهلة، فأحجموا عنها، وأقروا بالذلة والجزية، ويقال إنّ بعضهم قال لبعض إنّ باهلتهم اضطرم الوادي ناراً عليكم، ولم يبق نصرائي ولا نصرانيّة إلى يوم القيامة، وذكر أبو بكر الرازي أنّ الآية تدلّ على أنّ الحسن والحسين ابناه، وأنّ ولد البنت ابنٌ على الحقيقة، واستدلّ أصحابنا كما يقول ابن إدريس بهذه الآية، أي آية المباهلة، أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كأفضل الصحابة من وجهين، أحدهما أنّ موضوع المباهلة لتمييز المحقّ من المبطّل، وذلك لا يصحّ أن يفعل إلّا بمن هو مألوف الباطن،

(١) ابن إدريس الحلي: ٨.

مقطوعاً على صحّة عقيدته أفضل الناس عند الله، والثاني جعله مثل نفسه بقول: «وأنفسنا وأنفسكم»؛ لأن أراد بقوله «أبناءنا» الحسن والحسين عليهما السلام بلا فلان، وبقوله: «ونسأؤنا ونسأؤكم» فاطمة عليها السلام، وبقوله: «وأنفسنا» أراد بها نفسه ونفس علي عليه السلام؛ لأنّه لم يُخضّر غيرهم بلا فلان، وإذا جعله مثل نفسه، وجب ألا يدانيه أحد في الفضل والإثارية^(١).

(٢)

قال حدّثني جعفر بن إبراهيم بن ناجيه الحضرمي، قال حدّثني زرعه بن محمّد الحضرمي عن سماعه بن مهران، قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «إذا كان يوم القيامة مرّ رسول الله صلى الله عليه وآله بشفير النار، وأمير المؤمنين والحسن والحسين عليهما السلام، فيصيح صائح من النار: يا رسول الله يا رسول الله أغثنّي، قال: فلا يجيبه، قال: فينادي يا أمير المؤمنين يا أمير المؤمنين ثلاثاً أغثنّي، فلا يجيبه، قال: فينادي يا حسن ثلاثاً، فلا يجيبه، قال: فينادي يا حسين يا حسين أغثنّي، أنا قاتل أعدائك، قال: فيقول رسول الله صلى الله عليه وآله: قد احتجّ عليك، قال: فينقضّ عليه كأنّه عقاب كاسر، قال: فيخرجه من النار. فقلت لأبي عبد الله عليه السلام: ومن هذا جُعِلت فداك؟ قال عليه السلام: المختار، فقلت له: لم عُدّب بالنار، وقد فعل ما فعل؟ قال عليه السلام: إنّه كان في قلبه منها شيء، والذي بعث محمّداً بالحقّ لو أنّ جبرائيل وميكائيل كان في قلبيهما شيء؛ لأكبّهما الله في النار على وجوههما»، ويذكر ابن إدريس أنّ هذا الحديث مأخوذ من كتاب أبان بن تغلب، صاحب الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام، وكان جليل القدر عند الأئمة الأطهار عليهم السلام^(٢).

(١) ابن إدريس الحلّي، السرائر: ٣/ ١٩٦-١٩٧.

(٢) ابن إدريس الحلّي، مستطرفات السرائر: ٤٣-٤٤.

(٣)

يقول ابن إدريس: إنَّ قوله تعالى: ﴿لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ﴾، في عليّ ابن الحسين عليه السلام، وسعيد بن جبير، وعمرو بن شعيب، معناه إلّا أن تودُّوا قرابتي، هو المروي عن أبي جعفر الباقر، وأبي عبد الله الصادق عليه السلام ^(١).

(٤)

نقل ابن إدريس الحلبي هذه الرواية عن جامع البزنطي صاحب الإمام الرضا عليه السلام، قال سليمان بن خالد: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «ما من شيء ولا من آدمي ولا إنسي ولا جنّي ولا ملك في السماوات إلّا ونحن الحجاج عليهم، وما خلق الله خلقاً إلّا وقد عرض ولايتنا عليه، واحتج بنا عليه» ^(٢).

(٥)

ذكر ابن إدريس في الجزء السابع من كتابه السرائر في مسألة الدلالة على عدد الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، وأنهم لا يكونون أقل أو أكثر، يقول أوّل دليل في ذلك إجماع الإمامية على معرفة أعيان الأئمة، ووجوب معرفتهم الطاف، فمن طريق السمع تجب معرفة من مضى من أئمتنا عليهم السلام، ومن طريق العقل يجب علينا معرفة إمام زماننا الآن، وعلى ذلك أدلة كثيرة بحمد الله ^(٣).

(٦)

وفي فضل زيارة الإمام الحسين عليه السلام، ذكر ابن إدريس الحلبي، عندما سُئل عن فضل

(١) ابن إدريس الحلبي، المنتخب في تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان، تحقيق:

السيد مهدي الرجائي، ط ١، ١٤٠٩ هـ: ١١٧/٣.

(٢) ابن إدريس الحلبي، مستطرفات السرائر: ٥٨.

(٣) ابن إدريس الحلبي، السرائر: ١٤٢/٧.

مَنْ زَارَ الْحُسَيْنَ، أَنْ لَهُ كَذَا وَكَذَا حِجَّةً وَعُمْرَةً، كَيْفَ يَكُونُ تَقْدِيرُ ذَلِكَ؟ فَيَقُولُ الْحَلِّيُّ: الَّذِي وَرَدَ فِي ذَلِكَ وَلَا يُحْصَى وَلَا يُسْتَقْصَى، وَهُوَ الْحَقُّ الْيَقِينُ، وَفِي مَقْدُورِ اللَّهِ ﷻ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ، وَأَجْمَعْتَ الْفَرْقَ عَلَى ثَوَابِ زَائِرِ الْحُسَيْنِ ﷺ، وَعَلَى الْأَخْبَارِ الْوَارِدَةِ فِي ذَلِكَ وَإِجْمَاعِهَا، وَلَا مَانِعَ يَمْنَعُ مِنْ ذَلِكَ^(١).

(٧)

ذَكَرَ ابْنُ إِدْرِيسٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ (الأنفال: ٤١) خُمُسَ الْغَنِيمَةِ يَقْسَمُ عِنْدَنَا سِتَّةَ أَقْسَامٍ، مِنْهُمْ لِلَّهِ، وَسَهْمُ رَسُولِهِ لِلنَّبِيِّ، وَهَذَانِ السَّهْمَانِ مَعَ سَهْمِ ذِي الْقُرْبَىٰ لِلْقَائِمِ مَقَامَ النَّبِيِّ ﷺ يَنْفَقُهَا عَلَى نَفْسِهِ وَأَهْلِ بَيْتِهِ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ، وَسَهْمٌ لِلْيَتَامَى، وَسَهْمٌ لِلْمَسَاكِينِ، وَسَهْمٌ لِأَبْنَاءِ السَّبِيلِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِ الرَّسُولِ، لَا يَشَارِكُهُمْ فِيهِ بَاقِي النَّاسِ؛ لِأَنَّ اللَّهَ عَوَّضَهُمْ ذَلِكَ عَمَّا أَبَاحَ لِفُقَرَاءِ الْمُسْلِمِينَ وَمَسَاكِينِهِمْ وَأَبْنَاءِ سَبِيلِهِمْ مِنَ الصَّدَقَاتِ، إِذْ كَانَتْ الصَّدَقَاتُ مُحَرَّمَةً عَلَى أَهْلِ بَيْتِ الرَّسُولِ، وَهُوَ قَوْلُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ السَّجَّادِ وَمُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْبَاقِرِ ﷺ، إِذْ رَوَاهُ الطَّبْرِيُّ بِإِسْنَادِهِ عَنْهَا^(٢).

(٨)

نَقَلَ ابْنُ إِدْرِيسٍ الْحَلِّيُّ هَذِهِ الرِّوَايَةَ مِنْ كِتَابِ مَسَائِلِ الرِّجَالِ وَمَكَاتِبَاتِهِمْ إِلَى الْإِمَامِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مُوسَى الْجَوَادِ ﷺ، عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: وَذَكَرَهُ غَيْرُ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا أَنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِنَّ فُطْرَسَ مَلِكٍ، كَانَ يَطُوفُ بِالْعَرْشِ، فَتَلَكَأُ فِي شَيْءٍ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ، فَقَصَّصَ جَنَاحَهُ، وَرَمَى بِهِ عَلَى جَزِيرَةٍ مِنْ جَزَائِرِ الْبَحْرِ، فَلَمَّا وَلَدَ الْحُسَيْنَ ﷺ، هَبَطَ جِبْرَائِيلُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَهْتَنُّهُ بِوِلَادَةِ الْحُسَيْنِ ﷺ،

(١) ابن إدريس الحلي، السرائر: ٧ / ١٤٤.

(٢) المصدر نفسه: ٤ / ٥٠.

فَمَرَّ بِهِ، فَعَاذَ بِجِبْرِائِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ: قَدْ بُعِثْتُ إِلَى مُحَمَّدٍ أَهْنَتْهُ بِمَوْلُودٍ وَلَدَ لَهُ، فَإِنْ شِئْتَ حَمَلْتُكَ إِلَيْهِ فَقَالَ: قَدْ شِئْتُ، فَحَمَلَهُ فَوَضَعَهُ بَيْنَ يَدَيِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَبَصَبَصَ بِأَصْبَعِهِ إِلَيْهِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: أَمْسَحْ جَنَاحَكَ بِالْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَمَسَحَ بِجَنَاحِهِ بِالْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَعَرَجَ^(١).

(٩)

نقل ابن إدريس هذه الرواية عن كتاب العيون والمحاسن لأحمد بن أبي عبد الله البرقي، بأسناد إلى أبي الحسن أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن بعض أصحابه عن خيثمه عن أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، قال: دخلت عليه أودّعه وأنا أريد الشخوص إلى المدينة، فقال عليه السلام: أبلغ عني موالينا السلام، وأوصهم بتقوى الله والعمل الصالح، وأن يعود حجيجهم مريضهم، وليعد غنيهم على فقيرهم، وأن يشهد جمعهم جنازة ميتهم، وأن يتلاقوا في بيوتهم، وأن يتفاوضوا علم الدين، فإن في ذلك حياة لأمرنا، رحم الله عبداً أحيا أمرنا^(٢)، وأعلمهم يا خيثمة أنه لا يغني عنهم من الله شيئاً إلا العمل الصالح؛ فإن لا يتنا لا تنال إلا بالورع، وأن أشد الناس يوم القيامة من وصف عدلاً ثم خالفه إلى غيره^(٣).

(١٠)

نقل ابن إدريس هذه الرواية عن كتاب العيون والمحاسن أيضاً، بإسناد إلى أبي الحسن أحمد بن محمد بن محمد عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن عيسى

(١) ابن إدريس الحلي، مستطرفات السرائر: ٦٣.

(٢) المصدر نفسه: ١٦٢-١٦٣.

(٣) المصدر نفسه: ١٦٣.

عن يونس بن عبد الرحمن عن كثير بن علقمة، قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أوصني فقال: أوصيك بتقوى الله، والورع، والعبادة، وطول السجود، وأداء الأمانة، وصدق الحديث، وحسن الجوار، فهذا جاءنا محمد عليه السلام، صلوا في عشائركم، وعودوا مرضاكم، واحضروا جنائزكم، وكونوا لنا زيناً، ولا تكونوا علينا شيناً، حبيونا إلى الناس، ولا تبغضونا إليهم، جرؤوا إلينا كل مودة، وادفعوا عنا كل شر، فما قيل فينا من خير فنحن أهلُه، وما قيل فينا من شرٍّ، فوالله ما نحن كذلك، لنا حق في كتاب الله، وقرابة من رسول الله عليه السلام، وولادة طيبة، فهكذا قولوا^(١).



(١) ابن إدريس الحلبي، مستطرفات السرائر: ١٦٣.

الخاتمة

بعد كتابة هذا البحث الذي يتحدث عن الأسانيد التاريخية في روايات ابن إدريس الحلي وبعد متابعة الروايات من المصادر العلمية الأساسية ومراجعة المصادر التي تناولت شخصية ابن إدريس توصل البحث إلى جملة من النتائج أهمها:

١. إن تاريخ ولادة ابن إدريس الحلي كانت سنة ٥٤٣هـ، وهذا التاريخ مشهور بين المؤرخين، وإن تاريخ وفاته كان سنة ٥٩٨هـ، وهذا التاريخ أخذ به أكثر الباحثين والمؤرخين.

٢. لقد عاصر ابن إدريس الحلي مرحلة اضطراب سياسي واجتماعي عمّت العراق في وقته، تمثلت في سيطرة البويهيين والسلالة على حكم الدولة العباسية تبعاً، وانعكاساً على الأوضاع العامة في البلاد، فقد مثلت السيطرة البويهية حقبة انتعاش للمذهب الإمامي، وعلى خلاف ذلك حقبة السيطرة السلجوقية، وما عانته الشيعة من اضطهاد وأقصاء، حتى وصلت إلى نشوب حروب طائفية داخل بغداد، سواء بين السنة والشيعة، أو بين مذاهب السنة أنفسهم.

٣. تتلمذ الشيخ ابن إدريس على يد مجموعة من فقهاء عصره، الذين كانت لهم مكانة علمية واسعة، واستطاع أن يحصل على معارف كثيرة ومعلومات جديدة، وتتلمذ على يده نخبة كبيرة من العلماء، كان لهم أثر بارز في تطوير الفكر الإمامي فيما بعد.

٤. استطاع الشيخ ابن إدريس الحلي أن يجعل من مدينة الحلة منارة للعلوم أهل البيت (عليه السلام)، إذ أصبحت قبلة للكثير من طلاب العلوم الدينية من مختلف بقاع الأرض، وفي عهده أخذت هذه المدينة تنافس كبريات المدن الإسلامية، ومنها مدينة النجف الأشرف التي كانت مهذاً لهذه العلوم.

٥. استطاع الشيخ ابن إدريس كسر الجمود الذي كان عليه الفقهاء من تلامذة الشيخ الطوسي، والقضاء على الركود الذي مُني به الفكر الإمامي، وكان له الأثر الفعال في فتح باب الاجتهاد عند الإمامية من جديد، وقيامه بنقد آراء الشيخ الطوسي، واستطاع تغيير الواقع الاتكالي المتقوقع الذي كانت عليه الجامعة الدينية.

٦. انفرد ابن إدريس بإضافة النصوص والقواعد التي تتعلق بالمسألة الشرعية، ولم يكتفِ بتحديد حكمها الشرعي، كما هو متبع وشائع، وعرض الآراء ومبنيات الفقهاء ومناقشتها، واختيار الأرجح من تلك الأقوال وفق الأدلة الصحيحة التي يركن لها البرهان القويم، حتى لو كان رأيه مخالفاً للمشهور.

٧. اعتمد ابن إدريس استقصاء الرأي من أصوله ومنابعه وجذوره، راکناً إلى أصحاب الفن والصناعة، ولجأ في دراسة المواضيع إلى أصحاب الاختصاص؛ لأنهم الرواد في ذلك، واعتمد وتعاطى مع اللغة العربية والاستشهاد بالشعر القديم، ورأى أن كسب الاجتهاد مرهون بكسب اللغة العربية.

٨. اعتمد الشيخ بن إدريس على العقل مصدراً من مصادر الاستنباط، واشترط أن يكون عنصراً فاعلاً ضمن إطار النص لا خارجاً عليه، ورأى أن للعقل

قيمة وأثراً فاعلاً في الاستنباط الفقهي، وأن لا تقاطع بين حكم الشرع وحكم العقل، بل إن كل ما ينادي به الشرع ينادي به العقل.

٩. ترك الشيخ ابن إدريس العمل بأحاديث الآحاد في نقل الرواية التاريخية، بل انتقد الأحكام والفتاوى والروايات المستنبطة من أخبار الآحاد؛ لأن أخبار الآحاد لا تخرج من أمرين: إما أنها من الروايات الضعيفة، وقد اسقط العلماء حجية الأخبار الضعيفة، أو أنها من صنف المراسيل، وللعلماء فيها أكثر من رأي، وأن أخبار الآحاد تجعل الحديث الصحيح والضعيف في مرتبة واحدة.

١٠. تعاطى الشيخ ابن إدريس مع العرف، معتبراً آياه عاملاً مهماً في عملية الاستنباط، وعلى الفقيه أن يقف على قضايا المجتمع المختلفة، وأن يكون معاشاً للواقع الاجتماعي.

المصادر

١. ابن إدريس الحليّ، السرائر، ط ١، مطبعة نكارش، قم المقدّسة، ١٤٢٩ هـ.
٢. ابن إدريس الحليّ، المنتخب في تفسير القرآن والنكت المستخرجة من كتاب التبيان، تحقيق: السيّد مهدي الرجائيّ، ط ١، ١٤٠٩ هـ.
٣. ابن إدريس الحليّ، مستطرفات السرائر، ط ١، قم المقدّسة، ١٤٠٨ هـ.
٤. ابن حجر العسقلانيّ، نزهة النظر شرح نخبة الفكر، ط ١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٩.
٥. أبو القاسم الخوئيّ، معجم رجال الحديث وتفضيل طبقات الرواة، ط ٥، بلا، ١٩٩٢ م.
٦. أبو عبد الله محمّد بن أحمد الذهبيّ، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والاعلام (حوادث وفيات ٥٩١-٦٠٠ هـ) تحقيق: عمر عبد السلام، دار الكتاب العربيّ، بيروت، ٢٠٠٣ م.
٧. أحمد بن محمّد الذهبيّ، سيرة أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط ٩، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤١٣ هـ.
٨. آغا بزرك محمّد حسن الطهرانيّ، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ط ٣، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٣ هـ.

٩. البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا، ط ٣، دار ابن كثير، بيروت، ١٩٨٧ م.
١٠. الحسن بن علي بن داود الحلي، الرجال، ط ١، طهران، ١٣٣٩ هـ.
١١. حسن عيسى الحكيم، مدرسة الحلة العلمية ودورها في حركة التأصيل المعرفي، مطبعة البينة، ٢٠٠٩.
١٢. السيد عبد الأعلى السبزواري، تهذيب الأصول، مؤسسة المنار، بيروت، ١٩٨٥ م.
١٣. السيد محمد الغروي، الحوزة العلمية في النجف الأشرف، ط ١، دار الأضواء، بيروت، ١٩٩٤ م.
١٤. الشيخ عبد الله أفندي الاصبهاني، تراجم العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، قم المقدسة، ١٤٠٦ هـ.
١٥. الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي، أمل الأمل، ج ٢، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، بغداد، مكتبة الأندلس، ١٩٦٥.
١٦. الشيخ منتجب الدين علي بن بابويه، فهرست منتجب الدين، تحقيق: السيد جلال الدين الآجوري، قم المقدسة، ١٣٦٦ هـ.
١٧. صلاح الدين خليل بيك بن أبيك، الوافي بالوفيات، دار الإحياء العربي، ٢٠٠٧.
١٨. عباس القمي، الفوائد الرضوية، تحقيق: باقر باقري، ط ١، ١٣٨٥ هـ.
١٩. علي أصغر الجابلق، طرائف المقال في معرفة علم الرجال، ط ١، قم المقدسة، ١٤١٠ هـ.

٢٠. عليّ همت بناري، ابن إدريس الحلّي ودوره في إثراء الحركة الفقهية، ط ١، ١٤٣٠هـ.

٢١. عمر رضا كحاله، معجم المؤلفين وتراجم مصنفي الكتب العربية، مطبعة الترقّي، بغداد، ١٣٧٨هـ.

٢٢. فخار بن معد الموسوي، الحجة على الذهاب إلى تكفير أبي طالب، ط ١، النجف الأشرف، ١٣٥١هـ.

٢٣. محسن الأمين، أعيان الشيعة، حققه: حسن الأمين، ط ٥، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٠م.

٢٤. محمد أمين الاسترآبادي، الفوائد المدنية والشواهد المكية، ط ١، قم المقدسة، ١٤٢٦هـ.

٢٥. محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ط ٢، مطبعة مكتبة النجاح، طهران، ١٩٧٥م.

٢٦. محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ط ٢، مطبعة مؤسسه الوفاء، بيروت، ١٩٨٣م.

٢٧. محمد باقر بن زين العابدين، روضات الجنّات، دار الكتب الإسلامية، ط ١، طهران، ١٣٨٢هـ.

٢٨. محمد بن إبراهيم بن فجاعة، المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، تحقيق: محي الدين عبد الرحمن رمضان، ط ٢، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٦هـ.

٢٩. محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، ط ١، دار صادر، بيروت، د.ت، ج ٣.
٣٠. محمد حرز الدين، مرآة المعارف في تعيين مرآة العلويين والصحاب والتابعين والرواة والعلماء والأدباء والشعراء، ط ١، ج ٢، ١٣٧١هـ.
٣١. محمد حسن الجلاي، فهرست التراث، تحقيق: محمد حسين الحسيني، ط ١، ١٤٣٢هـ.
٣٢. محمد علي تبريزي المدرّس، ریحانة الأدب في تراجم المعروفين بالكنية أو اللقب، طهران، ١٣٦٩هـ.
٣٣. محمد علي مدرّس، ریحانة الأدب وتراجم أحوال معروفين بكنية ولقب، ط ١، بيروت، ١٣٩٧هـ.
٣٤. محمد مهدي إبراهيم، محمد بن إدريس الحلي سيرته وعصره ومنهجه، ٥٤٣ - ٥٩٨هـ، بيروت، ٢٠٠٤م.
٣٥. محمد مهدي بحر العلوم، الفوائد الرجالية، ج ٢، ط ١، مكتبة الصادق، طهران، ١٣٦٣هـ.
٣٦. ميرزا حسين النوري، مستدرک الوسائل، تحقيق: مؤسّسة أهل البيت لأحياء التراث، قم المقدّسة، ١٤١٥هـ.
٣٧. نور الدين عز، منهج النقد في علوم الحديث، ط ٣، دار الفكر، دمشق، ١٩٩٧.
٣٨. النيسابوري، معرفة علوم الحديث، تحقيق: معظم حسين، ط ٢، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٧٧م.

٣٩. هادي حسين هادي الكرعائي، ابن إدريس وآراؤه الفقهية، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية العلوم الإسلامية، جامعة بغداد، ١٩٩٢.
٤٠. يوسف بن أحمد البحراني، لؤلؤة البحرين في الإجازات وتراجم رجال الحديث، ط ١، بيروت، ٢٠٠٨.



تقوية المعنى بالقصر في
ديوان السيّد مهدي بن داوود الحليّ (ت ١٢٨٩هـ)

أ.د. صباح عطوي عبود
جامعة بابل / كلية التربية للعلوم الإنسانية

*The Reinforcement of Meaning via Qasr
(Restriction) in the Collected Works of Sayyid
Mahdi bin Dawud Al-Hilli (D. 1289 A.H)*

*Prof. Dr. Sabah Atiyyah Aboud
University of Babylon/College of Education for
Humanities*

ملخص البحث

الخطاب الشعريّ كلام بالنّظم والإيقاع موجّه إلى الآخر، قصد الإبلاغ والتأثير فيه. ولا بدّ للشاعر أن يستعمل فنوناً كلاميّة تجعل كلامه مناسباً لما يقول.

والشاعر مهدي بن داوود الحليّ خصّص الجزء الأوّل من ديوانه لأهل بيت النبوة ﷺ مدحاً وثناءً ودفاعاً عن حقّهم، وقد شاع فيه أسلوب القصر، وهو فن من فنون التوكيد المتنوّعة التي يطلقها المتكلّم لتقوية عباراته؛ قصد التأثير في المتلقّي.

وهذا البحث محاولة لعرض هذه الفنون البلاغيّة والنحويّة التي حواها أسلوب القصر في شعره، فكان القصر بالاستثناء المفرّغ، والقصر بإنشاء، والقصر بأل، والقصر بتقديم ما حقّه التأخير، والقصر بالعطف.

الكلمات المفتاحيّة: القصر، الخطاب، مهدي بن داوود الحليّ.

Abstract

Poetic discourse is speech structured with rhythm and meter, directed at an audience with the intention of conveying a message and influencing them. A poet must employ rhetorical devices to make their words suitable for what they're expressing.

The poet Mahdi bin Dawud Al-Hilli dedicated the first part of his diwan (collected poems) to the Household of the Prophet (Ahl al-Bayt): praising them, elegizing them, and defending their rights. The style of restriction (Qasr) was prevalent in this part; it's one of various emphatic rhetorical devices used by a speaker to strengthen their expressions and influence the recipient.

This research is an attempt to present the rhetorical and grammatical devices encompassed by the style of restriction (Qasr) in his poetry. These include restriction by incomplete exception (istithna' al-mufarragh), restriction by innama, restriction by al, restriction by advancing what should be delayed, and restriction by conjunction.

Keywords: Restriction, Discourse, Mahdi bin Dawud Al-Hilli.

الخطاب والشعر

مما لا شكَّ فيه أنَّ الكلام لا يجري على نسقٍ واحدٍ، أو نمطٍ خاصٍّ، إنَّما «يجري على ضرب، فمنه ما يكون في الأصل لنفسه، ومنه ما يكتنَّى عنه بغيره، ومنه ما يقع مثلاً»^(١)، بل هو في تكوينه الداخلي متألف من أنساق متضافرة، الغرض منها إقامة بنية النصِّ الداخلية والخارجية، وبنائها بصورة تحقِّق مراد المتكلِّم، وقد ذهب سيبويه إلى أنَّ «أوَّل الكلام أبداً النداء، إلَّا أن تدعه استغناء بإقبال المخاطب عليك، فهو أوَّل كلام لك، به تعطف المتكلِّم عليك»^(٢).

وهذا يعني أنَّ الكلام لا يمكن إلَّا أن يكون خطاباً لآخر، لذلك جعل رتبته الأولى في الكلام؛ لأنَّ القصد منه إبلاغ مخاطب قصداً معيَّناً، يفهمه ويعنيه، وليس متَّجهاً قول بعض «فلا أرى أنَّ ما قاله سيبويه يصحُّ باطراد»^(٣)، إذ لا يمكن إطلاق كلام من غير مخاطب، حتَّى وإن كان غائباً؛ لأنَّه معني بالخطاب ومقصود.

والكلام أداة اللغة للتواصل بين بني البشر؛ لأداء الوظيفة الإفهامية التي تعدُّ من أهمِّ وظائف اللغة^(٤)، لذلك فالنصُّ اللغوي لا بدَّ من أن يحمل خطاباً ضمن النسيج اللغوي، محملاً بالدلالة التي يريد المتكلِّم إرسالها أو

(١) الكامل في اللغة والأدب: ٢/ ٤٦٠.

(٢) كتاب سيبويه: ٢/ ٢٠٨.

(٣) الجملة العربية والمعنى: ٢٩٥.

(٤) ينظر: قضايا الشعرية: ٢٧.

بثها للآخرين، فالنص «هو مجموع البنيات النسقية التي تضمن الخطاب وتستوعبه»^(١)، فالخطاب هو الصياغة الشكلية للكلام ببنى تستمد عناصرها من اللغة التي يستعملها المخاطب.

والفن الشعري الذي ينساق فيه الخطاب نظماً، يشتمل على فنون كلامية تؤدي وظيفتها، من جهة «أن الشعراء أمراء الكلام، يصرفونه أنى شاؤوا، وجائز لهم ما لا يجوز لغيرهم»^(٢).

في حدود ما تسعه أنظمة اللغة ومرونتها التي منها يستمد حركة نظمه، لا أن يخرج متمرّداً على قانونها الصارم التي قعدت فيه القواعد، وأصبحت ثابتة لا تتغير. إن جوهر الخطاب الشعري قائم على أمرين مهمين، هما:

ذاتية الشاعر، وتفاعل المخاطب مع الخطاب بالأداة الموصلة بينهما، وهي اللغة، «واللغة بالنسبة للشاعر هي المادة الأولية التي يعصر منها كل أنواع العصورات؛ فتكشف اللغة عن جميع إمكانياتها»^(٣) وفنونها الذاتية التي يسخرها الشاعر على شكل أنساق داخلية تتضمن ما يميز هذه الأنساق عن غيرها، فتظهر الأساليب اللغوية التي يعبر بها الشاعر، كالأمر والنهي والاستفهام والإخبار والتعجب، وغير ذلك مما يقصده الشاعر قصداً كاملاً.

شاعرنا والتوكيد بالقصر

قد يقصد الشاعر إلى أن ينسج كلامه بفنون شكلية تناسب مراده، فيستعمل من

(١) خطاب الرفض: ١٣.

(٢) زهر الآداب: ٦٨٧/٣.

(٣) لغة الشعر عند الجوهري: ١٤٨.

التوكيد مثلاً وسائله التي تكسب كلامه الأثر المقصود الذي يرى أن هذا الموضع موضع قوّة وتوكيد يستحق أن يبرز فيه ويظهر، والتوكيد «يقوّي به المتكلّم عبارته؛ لتوثيق كلامه، ودفع أدنى صور الارتياب فيه؛ لترسيخ دلالاته وصدقه»^(١)، بل إنَّ المتكلّم قد لا يكتفي بمؤكّد واحد، إنّما يتكلّم بحسب حاجته إلى ما يؤكّد كلامه، لذلك قد نجد في الكلام أكثر من مؤكّد، «فتقول إنّي صادق لمن ينكر صدقك، ولا يبالغ في إنكاره، وإنّي لصادق لمن يبالغ في إنكاره»^(٢)، وتقول والله إنّي لصادق، فتزيد بالقسم، وهو توكيد ما أكّدته سابقاً.

وفي ديوان الشاعر السيّد مهدي بن داود الحلّي، شاع أسلوب القصر، وهو نمط من أنماط توكيد الكلام وتقويته، وقد ذهب العلماء إلى أنّه أقوى أنماط التوكيد، قال د. مهدي المخزومي: «إنَّ التوكيد بالقصر أقوى طرائق التوكيد وأدّلّها على تثبيت ما يُراد تثبيته أو تقديره»^(٣)، وكأنَّ الشاعر أراد من استعماله أن يؤكّد أحقيّة أهل بيت النبوة ﷺ، ويظهر ما جرى عليهم من مأسٍ تُدمي القلوب، ولا سيما أن ديوانه في جزئه الأوّل «يخصُّ أهل بيت النبوة (عليهم صلوات الله وسلامه) مدحاً ورثاء»^(٤)، فاستعمل أنواعاً كثيرة من التوكيد، كالتوكيد بالحرف الزائد، والتوكيد بالنون الخفيفة والثقيلة، والتوكيد بالقسم، والتوكيد بالحرف المشبّه بالفعل، والتوكيد بتكرار الكلمة أو المقطع الشعريّ، والتوكيد بالمصدر، غير أنَّ الالاف للنظر في شعره أنّ الشاعر أكثر من أسلوب القصر بفنونه المتعدّدة.

(١) معطيات التوكيد: ١.

(٢) معاني النحو: ٤ / ٥١١.

(٣) النحو العربيّ قواعد وتطبيق: ٢١٠.

(٤) ديوانه: مقدّمة التحقيق: ٣٨.

فنون التوكيد بالقصر عنده

القصر بالاستثناء المفرغ:

إذا كان القصر في اللغة يعني الحبس، فإنَّه في الاصطلاح يعني تخصيص شيء بشيء، وحصره فيه، فلا يدخل فيه غيره^(١)، والاستثناء المفرغ صورة من صور توكيد الكلام والمبالغة في الحكم؛ لأنَّه يخصَّص الحكم بالمذكور في الكلام، وينفيه عن سواه^(٢).

وإنَّما سمِّي مفرغاً؛ لأنَّه من المستثنى منه، ويرى الرضيُّ أنَّ «المفرغ في الحقيقة هو الفعل قبل إلّا؛ لأنَّه لم يشغل بمستثنى منه، فعمل في المستثنى»^(٣)، وهذا هو الأصل في تفريقه.

أمَّا الأصل في الاستثناء، فأن يذكر المستثنى منه، ثمَّ تستثنى منه ما بعد إلّا، لذلك جعل د. فاضل السامرائي الاستثناء كلّ يفيد الاختصاص، وليس الأمر مقصوراً على ما هو مفرغ، لكنَّه في الاستثناء المفرغ أعمُّ وأشمل من غيره من أنواع الاستثناء^(٤)، قال ابن يعيش عنه «وحيقيقته تخصيص صفة عامّة، فكلُّ استثناءٍ تخصيص»^(٥)، والاستثناء المفرغ لا يكون إلّا في غير الموجب، إنَّما كان كذلك «لأنَّك إذا قلت جاءني زيد، فقد يجوز أن يكون معه غيره، فإذا قلت ما جاءني إلّا زيد، نفيت المجيء كلّهُ إلّا منه»^(٦).

إنَّ أهمَّ سمة للقصر بالاستثناء المفرغ استعماله لما ينكره المخاطب، وناسبه ذلك؛

(١) ينظر: التعريفات: ١٧٦.

(٢) ينظر: جواهر البلاغة: ١٧٩.

(٣) شرح الرضيّ على كافية ابن الحاجب: ١٣٣/٢.

(٤) ينظر معاني النحو: ٦٧٩/٢.

(٥) شرح المفصّل: ٧٦/٢.

(٦) معاني النحو: ٣٨٩/٤.

لقوة الاستثناء للتصريح بالنفي والاستثناء، وهذا أقوى في التأكيد، لذلك كان استعماله مناسباً لردّ شديد الإنكار حقيقةً أو ادّعاءً^(١). وبسبب ذلك سمّي الهروي مواضعه تحقيقاً إيجاباً^(٢).

إنّ قوة التأكيد في الاستثناء المفرغ ناسبت شيوعه في شعر السيّد مهدي الحليّ، «إذ إنّ جملة القصر في مقام جملتين، فقولك ما كامل إلّا الله تعادل قولك: الكمال لله، وليس كاملاً غيره»^(٣).

لقد تنوّع القصر بالاستثناء المفرغ في شعر السيّد مهدي الحليّ، وعلى ما يأتي:

١. ما النافية وإلّا الاستثنائية التي يسمّيها النحاة أداة حصر:

وقد تعدّدت صورها في شعره، وتنوّع التركيب بين جمل فعلية وأخرى اسمية، وعلى ما يأتي:

- ما الداخلة على جملة اسمية، كقوله^(٤):

ما هي إلّا الشمسُ في مدجكم
لكن عن الأبصار لا تُجَبُّ

- ما الداخلة على جملة فعلية فعلها مبنيّ للمعلوم، كقوله^(٥):

ما رام في عزّمته
إلّا بها يأخذ ما يطلُبُ

(١) ينظر: جواهر البلاغة: ١٨١.

(٢) ينظر: كتاب الأزهية في علوم الحروف: ١٨٣.

(٣) جواهر البلاغة: ١٨٧.

(٤) الديوان: ٢٣٢ / ١.

(٥) نفسه: ٢٢٨ / ١.

- ما الداخلة على جملة فعلية فعلها متعدّد لمفعولين، كقوله^(١):

إِنْ لَذَاتِهِ عَذَابٌ وَلَكِنْ

ما تراها في الحشر إلا عذابا

- ما الداخلة على جملة فعلية فعلها مبني للمجهول، كقوله^(٢):

مَا خُوطِبْتُ إِلَّا رَأَوْا لِسَانَهَا

أَفْضَى مِنَ الصَّمْصَامِ فِي خُطَابِهِ

- ما الداخلة على جملة فعلية، والمستثنى حال جملة فعلية، كقوله^(٣):

وَمَا ضَرَبَ الْجَحْفَلَ إِلَّا وَأَتَى

غَرَارُهُ الْمَاضِي عَلَى رِقَابِهِ

- وقد يكون الحال جملة اسمية، كقوله^(٤):

مَا هَمَزْتَ الْجَوَادَ إِلَّا وَمِنْكَ الـ

حَتْفٌ وَقَدْ حَاقَ بِالْعَدَى وَالْبَطْشُ

- ما وإلا الداخلة على الجار والمجرور، كقوله^(٥):

مَا خَرَّ مَيِّتًا إِلَّا بِسَطْوَتِهِ

تَخَيَّلَ الشُّوشُ لَلْسَا كَشَطَا

(١) ديوانه: ١/ ١٩٣.

(٢) نفسه: ١/ ٢١٦.

(٣) نفسه: ١/ ٢١٤.

(٤) نفسه: ١/ ٢٩٥.

(٥) نفسه: ١/ ٢٠٤. والشوش جمع الأشوش، وهو الجريء على القتال الشديد. لسان العرب،

شوش: ٦/ ١١٦.

- وقد يزيد في الاستثناء المفرغ تأكيداً آخر يعضده ويقوّيه؛ لأنَّ المقام يتطلّب ذلك، فقال مثلاً^(١):

ما إنْ دهاها حادثٌ
إلاّ وكان لها مِجَنًّا
فزاد (إنْ) بعد ما تأكيداً للمعنى.

- وقد يعضد ذلك بتقديم ما حقّه التأخير، وهذا من مواطن التوكيد أيضاً، كقوله^(٢):
فما ذاك إلاّ في البريّة آيةً
لباريه في إظهار مُعْجَزِها سرّاً
والأصل: ما ذاك إلاّ آيةً لباريه في البريّة.

- وقد تطول عبارة الاستثناء، فنجد أداة الاستثناء بعد (ما) بيّتين، كقوله^(٣):

وما جرّ رايات الكفا
حِ عَلَيْهِمْ في (الغاضيّة)
وسقّى الرّدى أشرافها
قَسراً ببيض المَشْرِفيّة
- وقد تكون أداة الاستثناء (غير)، كقوله^(٤):

ما إنْ لَهُ غَيْرُ الوُحُوشِ
بِقُطْعِهِ البَيْداءِ صَحْبُ

(١) ديوانه: ١/ ٣٦٤.

(٢) نفسه: ١/ ٢٨٥.

(٣) نفسه: ١/ ٣٧٢.

(٤) نفسه: ١/ ١٨٨.

٢. لم مع أداة الاستثناء:

وقد تنوّعت صورها في شعره، على ما يأتي:

- لم مع إلا وبعدها المفعول به، ومن ذلك قوله^(١):

وَقَدْ طَالَ عُسْرِي وَلَمْ أَبْصِرْ

مَعَ الْعُسْرِ إِلَّا وَحَقَّكَ عُسْرًا

والملاحظ أنّ الشاعر استعمل في كلامه هذا أكثر من توكيد، فما استعمل (قد) داخلية على الفعل الماضي (طال)، وقد أفادت تحقيق الحدث، وأكد الفعل (أَبْصِرْ) بالنون الخفيفة التي وظيفتها الأساسية التوكيد، ثم فصل بين (إلا) والمفعول به بالقسم، والقسم توكيد آخر للمعنى.

ولا شكّ في أنّ المقام يتطلّب ذلك، ولا سيما أنّه يخاطب ربّه متوسّلاً بالنبيّ لكي يناله اليسر لا العسر.

- وقد يكون بعد (إلا) جملة الحال فعلية، فضلاً عن تقديم ما حقّه التأخير، كقوله^(٢):

لَمْ يَمُتْ مَنْ وَالَاهُمْ فِيهِ إِلَّا

وَلَأَبْنَاهُ وَرَثَ الْإِكْتِابَا

فقد زاد في التوكيد بتقديم الجار والمجرور على عامله (ورث)، والأصل: ورث لأبناه.

- لم مع إلا وبعدها الجار والمجرور، كقوله^(٣):

(١) ديوانه: ٢٨٦/١.

(٢) نفسه: ٢٠١/١.

(٣) نفسه: ١٩٨/١. والتهويم: النوم، وحلّ العقال: إطلاق الناقة للسير، والتعريس: النزول من السفر للاستراحة آخر الليل، وثاب: أي: انتبه. ينظرها من الديوان الثالث: ١٩٨/١.

لَمْ يَهُوِّمْ إِلَّا كَحَلِّ عِقَالٍ

حِينَ تَعْرِيسِهِ وَلِلْسَرِّ ثَابَا

- لم الداخلة على المضارع الناقص (يكن) وإلا داخلة على اسمها متأخراً، كقوله: ^(١)

مَاضِي الْمَضَارِبِ فِي الْقِرَاعِ وَلَمْ يَكُنْ

أَمْضَ لَعَمْرُكَ مِنْهُ إِلَّا الضَّارِبُ

والملاحظ أنه زاد في التوكيد، فزاد القسم (لعمرك) وهو جملة فيها الخبر محذوف

تقديره قسمي.

- وقد تكون أداة الاستثناء (سوى)، كقوله: ^(٢)

مُفَرِّشًا جِسْمَهُ الثَّرَى لَمْ

يَجِدَ سِوَى النَّبْلِ مِنْ غِطَاءٍ.

٣. (لا) النافية مع أداة الاستثناء:

وقد تنوعت صورها أيضاً في شعره، فكانت على ما يأتي:

- داخلة على جملة اسمية كقوله: ^(٣)

لَا هَائِبٌ وَمُحَارِبٌ

إِلَّا حَوْبَاهُ تَهَبُّ

- داخلة على جملة فعلية، كقوله: ^(٤)

(١) ديوانه: ٢٣٤.

(٢) نفسه: ١/ ١٧٧.

(٣) نفسه: ١/ ١٨٦. والحبوب: النفس، لسان العرب (حوب): ١/ ٢٤٠.

(٤) ديوانه: ١/ ٢٣٦.

فَرَأَيْتَ لَا تَنْتَاشُهُ مِنْ هَوْلِهَا
إِلَّا بِمَا هُوَ لِلنَّقِيبَةِ سَالِبٌ

- داخله على جملة فعلية وأداة الاستثناء (سوى)، كقوله^(١):

بَطَعْنِهِ يَفْنِي الْجُسُومَ حَيْثُ لَا
تَرَى مِنَ الدِّمَا سِوَى خِضَابِهِ

- داخله على جملة فعلية فعلها مبني للمجهول وأداة الاستثناء (غير)، كقوله^(٢):

وَعَلَا فِي هَيَاجِهِمْ لَيْلٌ نَقَعَ
لَا يُرَى فِيهِ غَيْرٌ وَمَضَى الْحِدَادُ

٤. أداة النفي الفعل (ليس) وأداة الاستثناء (إلا):

وذلك كقوله^(٣):

لَيْسَ يَرْضَى تَظْلُهُ بَعْدَ ظَهْرِ الْـ
عِزِّ إِلَّا الْهِنْدِيَّةُ الْمُرْهَفَاتُ

القصر بـ(إنّا):

يختلف القصر بـ(إنّا) عن القصر بالاستثناء المفرغ، إذ إن إنّا تستعمل في أمر لا ينكره المخاطب، أمّا القصر بالنفي والاستثناء، فيستعمل في أمر ينكره المخاطب ويشك فيه، لذلك فإنّ إنّا تؤكد خبراً أردت منه تنبيه المخاطب، قال الجرجاني: «إنّ موضوع (إنّا) على أن تجيء لخبر لا يجهله المخاطب، ولا يدفع صحته، أو لما ينزل هذه المنزلة، تفسير ذلك أنّك تقول للرجل: إنّا هو أخوك، وإنّا هو صاحبك القديم،

(١) ديوانه: ٢١٤ / ١

(٢) نفسه: ٢٧١ / ١

(٣) نفسه: ٢٣٨ / ١

لا تقوله لمن يجهل ويدفع صحته، ولكن لمن يعلمه ويقرُّ به، إِلَّا أَنَّكَ تريد أن تنبهه الذي يجب عليه من حقِّ الأخ، وحرمة الصاحب»^(١)، وجاء التوكيد فيها من النفي والإثبات في دلالتها، فاذا قلت: إِنَّا يفعل هذا أنا، وإن لم يكن للنفي والإثبات لم يصحَّ ذلك، لأنَّكَ تقول: أفعل هذا، ولا تقول: يفعل هذا أنا، وإِنَّا بمنزلة النفي وإلَّا، فكأنَّكَ قلت ما يفعل هذا إِلَّا أنا^(٢).

ومن مواضع استعمالها في القصر عند السيّد مهدي الحليّ قوله في رثاء الامام الحسين عليه السلام^(٣):

وإِنَّمَا يُتْمَكُم لَبَادٍ
مِّنْكُمْ الْأَوْجِدِ الْوَضَاءِ
وقال أيضًا^(٤):

فإِنَّمَا سَلَطَنَةُ الْحَشْرِ فِي
أَكْفَكُم زَمَائِهَا يُجَذَّبُ

القصر بـ(ال):

تستعمل (ال) في الدلالة على القصر مبالغة في المعنى وتوكيداً له، حقيقةً أو مجازاً، فمن الحقيقة قوله تعالى: ﴿وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (النساء: ١٣)، أي ذلك الفوز الذي لا فوز بعده، ومن المجاز قولنا: المتنبي وأبو تمام حكيان، والشاعر البحريّ، «فقد قصرت الشعر على البحريّ، فكأنَّ ما عداه ليس بشاعر»^(٥).

(١) دلائل الإعجاز: ٢١٨.

(٢) ينظر: معاني النحو: ١/ ٥٦٠.

(٣) ديوانه: ١/ ١٨٠.

(٤) ديوانه: ١/ ٢٣٢.

(٥) القول الفصل في حقيقة ال: ٢٠٩.

ومن استعمال الشاعر لذلك قوله يرثي الإمام الحسين (عليه السلام):^(١)

فِي ثُلَّةٍ مِنْ آلِ (عَدُوِّ)
نَانٍ ذَوِي الشَّرَفِ الْمُنِيفِ
الشَّائِخِينَ عَلَى عُتَا
ةِ الشَّرِكِ فِي شُمِّ الْأَنْفُوفِ
وَالْخَافِضِينَ جَنَاحَهُمْ
لِلْمُؤْمِنِ الْعَافِي الضَّعِيفِ
وَالضَّارِبِينَ عَلَى الطَّرِيفِ
قِ قِبَابِهِمْ لِقَرَى الضُّيُوفِ

القصر بتقديم ما حقه التأخير:

يتركب الكلام بمراتب معينة في أصلها، بعد أن يتعلّق بعضه ببعض، وتكون هذه المراتب محفوظة وغير محفوظة، وهي جميعها قائمة على موقعها في ترتيب الكلام^(٢)، فالأصل في الجملة التي مسندها فعل أن يتقدّم على المسند إليه، فإن تقدّم المسند إليه، خرج عن أصل موقعه لغرض معيّن، والأصل في الجملة التي مسندها اسم أن يتقدّم المسند إليه على المسند، فإن تقدّم المسند خرج عن أصله لغرض معيّن أيضًا^(٣)، والمقصود من التقديم ما كان جائزًا لا واجبًا، وأهل البلاغة يرون أن الغرض من ذلك كله هو القصر، إن «كل أجزاء التركيب أو الجملة تقدّم على موضعه الطبيعيّ الاعتياديّ، يكون أحيط بالعناية والاهتمام، ويكون غاية في الذكر من بين أجزاء تلك الجملة، يُلفت إليه

(١) ديوانه: ٣١٧/١.

(٢) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها: ٢٠٨.

(٣) ينظر: معاني النحو: ١٦١/١.

النظر، ويمعن فيه الفكر»^(١)، لذلك فإن السيوطي يذكر أن: «أهل البيان يطبقون على أن تقديم المعمول يفيد الحصر، سواء كان مفعولاً أو ظرفاً أو مجروراً»^(٢)، وقد تقدّم أن القصر لم يكن إلا لتوكيد الكلام والمبالغة في معناه، وقد ناسب ذلك غرض السيّد مهدي الحليّ الذي يجعل من التقديم والتأخير أداة للتأكيد والمبالغة في إطلاق المعاني، ولا سيما أنّه معني في أهل بيت النبوة ﷺ، وعرض مكانتهم وأحقّيتهم، وما آلت إليه حالهم، لذلك تنوّعت عنده أساليب تقديم ما حقّه التأخير، وعلى الوجه الآتي:

١. تقديم الخبر على المبتدأ:

الأصل في الجملة الاسميّة أن تكون رتبة المبتدأ قبل الخبر، ويمكن أن يتأخّر المبتدأ وتقدم الخبر، وفي هذا خروج عن الأصل، ولا يكون هذا الخروج إلا لغرض بلاغيّ مقصود، ففي قولنا: «قائم زيد، فإنك تفيد بتقديمه أنّه مختصّ بهذه الصفة من سائر صفاته»^(٣).

وقد يكون الخبر شبه جملة، فإن كان كذلك، «فإنّ أهمّ غرض من أغراض تقديم الظرف هو الاختصاص والحصر»^(٤).

وقد جاء من ذلك في ديوان السيّد مهدي الحليّ عند قوله في الرثاء^(٥):

وَهَتَكُوا حُجْبَهَا فَأَمْسَتْ

مِنْ حُجْبِ اللَّهِ فِي غِطَاءٍ

(١) معطيات التوكيد: ٨.

(٢) الاتقان في علوم القرآن: ٥١ / ٢.

(٣) الطراز: ٦٨ / ٢.

(٤) معاني النحو: ١٦٦ / ١.

(٥) ديوانه: ١٧٨ / ١.

وَحَوْلَهَا صَبِيَّةٌ صَغَارٌ

لَمْ تَدْرِ مَا رَنَّةُ الْعَزَاءِ

فقدّم الخبر (حولها) على المبتدأ (صبيّة)، وهو تقديم جائز لوصف المبتدأ النكرة والغرض من التقديم القصر والاهتمام.

وقد يتقدّم الخبر والفعل من الأفعال الناقصة، كقوله^(١):

وَلَا مِنْ حَدَائِحِهَا مِنْبَرًا

بِهِ لِنَبِيِّهِمْ صَيَّرَتْ

٢. تقديم المفعول به:

الأصل في رتبة المفعول به أن تكون بعد الفعل والفاعل، قال الرضي: «إنّ مرتبة المفعول بعد الفاعل»^(٢)، وقد خرج عن هذا الأصل، فيقدّم المفعول به على الفعل، فيكون الاختصاص والحصر أهم الأغراض التي يخرج تقديمه إليها. وقد جاء من ذلك في قول السيّد^(٣):

أَلْقَى الرَّسَالََةَ فُجَاءَةً

وَالْعَيْنُ مِنْكَ دَمَّاتُصْبُ

وقد يتقدّم المفعول على فاعله دون فعله، وعند ذلك يكون الموطن موطن اهتمام وعناية به أكثر من العناية بالفاعل، «وكأَنَّهُمْ يقدِّمون الذي بيانه أهم، وهم بيانه أعنى»^(٤)، ومن ذلك قول السيّد^(٥):

(١) ديوانه: ٢٥٦/١.

(٢) شرح الرضي: ٢٠٤/١.

(٣) ديوانه: ١٨٩/١.

(٤) كتاب سبويه: ١٤/١.

(٥) ديوانه: ١٤٤/١. والوكاء: ما يشدُّ به الكيس وغيره. لسان العرب، وكأ: ٢٠٠/١.

وَتَسْكُبُ الدَّمَعَ فُقُلْتَاهُ

عَنْ فَمِ مَحْلُولَةِ الْوِكَاءِ

وقد يكون التقديم من باب الاشتغال، وقد «ذهب البيانيون إلى أنَّ الاشتغال قد يفيد تحقيقاً وتوكيداً»^(١)، وما ورد من ذلك في ديوانه قوله^(٢):

بَنَى سَمًا مِنْ قَتَامِهَا وَمِنْ الـ

أَجْسَامِ أَرْضًا بِعَضْبِهِ بَسَطَا

٣. تقديم الجارِّ والمجرور والظرف:

إذا تقدَّم الجار والمجرور على عامله، «أفاد الحصر والاختصار، وهو أشهر الأغراض وأكثرها دوراناً، حتَّى حصر بعضهم التقديم بهذا الغرض»^(٣)، ففي قوله تعالى: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ نَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ (الشورى: ٥٣)، «المعنى أنَّ الله تعالى مختصُّ بصيرورة الأمور إليه دون غيره»^(٤).

وقد ورد من ذلك في ديوان السيد الكثير، منه قوله^(٥):

بِیَوْمٍ عَلَى الْمَوْتِ قَدْ وَطَّنتُ

نُفُوسَهُمْ وَسِئْمَنَ الْبَقَاءِ

وقد تقدَّم الجار والمجرور على عامله (وطَّنتُ).

ومن تقديم الظرف قوله^(٦):

(١) معاني النحو: ١/ ٥٥٢.

(٢) ديوانه: ١/ ٣٠٤.

(٣) معاني النحو: ٣/ ١٠١.

(٤) الطراز: ٢/ ٧٠.

(٥) ديوانه: ١/ ١٧٢.

(٦) نفسه: ١/ ٢١٢.

أمامها رُفِعَتْ فوقَ الأَسِنَّةِ مِنْ
حُماها أَرْوُسُ فاقَت سَنَا الشُّهْبِ

٤. تقديم الحال:

رتبة الحال تكون بأن يتقدّم الفعل، ثمّ صاحب الحال، ثمّ الحال، فإن تقدّم الحال؛ خرج ذلك عن أصل رتبته، وذلك لا يكون إلا لغرض يقصده المتكلّم، والغالب في ذلك أن يكون للقصر^(١)، ومن هذا التقديم قول السيّد مهدي الحلبي^(٢):

خَطِيبًا رَقِيَ مِنْبَرًا وَاِعْظًا
فَأَعْجَزَ فِي وَعْظِهِ الْخُطَبَاءَ

٥. تقديم المفعول لأجله:

يمكن أن يتقدّم المفعول لأجله، ويكون في ذلك قصر وتوكيد في المعنى، فتقول: ضربته تأديبًا له، وهذا هو أصل الترتيب الكلامي، فإن قلنا: تأديبًا ضربته، حصرنا الضرب للتأديب لا لغيره، ومّا جاء فيه المفعول لأجله مقدّمًا عند السيّد الشاعر قوله^(٣):

فِيائِفُوسَ الْأَنَامِ حُزْنًا
سِيلِي مَعَ الدَّمْعِ فِي الْبُكَاءِ

تقديم الفاعل على فعله:

الأصل أن يتقدّم الفعل ويتأخّر فاعله، فإن تقدّم؛ فقد خرج عن الأصل، وعدّ من باب الابتداء؛ لأنّ «الفاعل لا يتقدّم على الفعل»^(٤)، ولا يخرج عن الأصل إلا لغرض،

(١) ينظر: معاني النحو: ٢/ ٧٢٧.

(٢) ديوانه: ١/ ١٧٤.

(٣) نفسه: ١/ ١٨٠.

(٤) شرح الرضوي: ١/ ٣٠٣.

ومن أغراض هذا التقديم التخصيص والقصر، فنقول: محمدٌ أقبل، والأصل أقبل محمد، غير أننا قدمنا محمدًا؛ لنقصر عليه الإقبال دون غيره، ومن أمثلة ذلك عند السيد في ديوانه، قوله في ثلاثة أبيات متتالية^(١):

فِيهِ الْخَطْبُ تَفَاقَمَ حَتَّى
جَلَّ قَدْرًا أَنْ يُقَالَ جَلِيلُ
وَبِهِ الْأَمْلَاكُ جَاءَتْكَ تَسْعَى
وَمِنْ الْجِنِّ أَتَاكَ قَبِيلُ
وَعَلَيْكَ النَّصْرُ رَفَرَفَ لَهَا
جَاءَ فِيهِ مُسْرِعًا (جِرِيلُ)

القصر بالعطف:

القصر بالعطف يكون أمرين أو أكثر، تثبت بعضًا منها، وتنفي بعضًا، فنقول: أكرمت زيدًا لا سعيدًا، قصرنا الإكرام وأثبتناه لمحمد دون سعيد، والمشهور من حروف العطف في القصر لا، وبل، ولكن^(٢).

ومما جاء من ذلك في ديوان السيد قوله^(٣):

فِيحَقِّ تُزْهَقُ فِيهِ نَفْسُكَ حَسْرَةً
لَا أَنْ تَكُونَ بِرُزْئِهِ مَفْجُوعًا

إذ نفى أن يكون مفجوعًا بفقده وأثبت ازهاق النفس حسرة عليه، والملاحظ أن الشاعر قدم الجار والمجرور (برزئه) على عامله (مفجوعًا) زيادة في التوكيد والقصر.

(١) ديوانه: ٣٢٨/١.

(٢) ينظر: جواهر البلاغة: ١٨١.

(٣) ديوانه: ٣٠٨/١.

وقال أيضًا^(١):

لَسْتُ أَنْسَى مِنْهُنَّ تَرْبَ الرَّزَايَا
(زَيْنَبًا) بَلْ خَدِينَةَ الْأَتْرَاحِ

وقال أيضًا^(٢):

وَلَمْ يَكُنْ لِلَّهِ إِسْلَامُهُمْ
لَكِنْ لِعَضْبٍ يُنْشِيءُ الْمَنُونَا
إِذْ نَفِي أَنْ يَكُونَ إِسْلَامُهُمْ طَاعَةً لِلَّهِ، وَخَوْفًا مِنْهُ، وَأَثْبَتَهُ لِلْخَوْفِ مِنْ سَيْفِهِ
الْبِتَّارِ.



(١) نفسه: ١/ ٢٦٦.

(٢) نفسه: ١/ ٣٦٠.

خلاصة البحث

يمكن أن نقول خلاصة قصيرة في هذا البحث، وهي:

- أسلوب التوكيد الذي استعمله الشاعر كان مناسباً للخطاب العام في شعره، إذ أراد الشاعر أن يؤكد أحقية أهل بيت النبوة ﷺ، والدفاع عنهم، مدحاً ورثاءً، وغير ذلك.

- شاع أسلوب القصر، وهو لون من ألوان التوكيد، بفنون متعددة، كانت على أربعة:

١. القصر بالاستثناء المفرغ.

٢. القصر بإنما.

٣. القصر بتقديم ما حقه التأخير.

٤. القصر بالعطف.

روافد البحث

- الإتيان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٣٧هـ / ١٩٥١م.
- التعريفات، السيد الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ٢، ٢٠٠٣م / ١٤٢٤هـ.
- الجملة العربية والمعنى، د. فاضل صالح السامرائي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.
- جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، أحمد الهاشمي، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ١٣٧٩هـ / ١٩٦٠م.
- خطاب الرفض، قراءة في سيرة السعبري وشعره، د. عبد العظيم رهيف السلطاني، دار الصادق الثقافية، ط ١، ٢٠١٩م.
- ديوان السيد مهدي بن داوود الحلبي (ت ١٢٨٩هـ)، دراسة وتحقيق: د. مضر سلمان الحلبي، منشورات شركة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ٢٠٠٩.
- زهر الآداب، للحصري، تحقيق: زكي مبارك، دار الجليل، بيروت، ط ٤، ١٩٧٢م.

- شرح كافية ابن الحاجب، رضي الدين الاسترآبادي (ت ٦٨٦هـ)، قدّم له ووضع حواشيه وفهارسه: د. أميل بديع يعقوب، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م.
- الطراز، يحيى بن حمزة العلوي، مطبعة المقتطف بمصر، ١٣٣٢هـ / ١٩١٤م.
- قضايا الشعرية، رومان يالويسن، تحقيق: محمّد الولي، ومبارك حنون، دار توبقال للنشر، ط ١، المغرب، ١٩٨٨م.
- القول الفصل في حقيقة (ال)، د. سعدون بن أحمد بن عليّ الربيعي، دار الأرقم للطباعة، الحلة، ٢٠٠٩م.
- دلائل الإعجاز في علم المعاني، عبد القاهر الجرجاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط ٣، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.
- الكامل في اللغة والأدب، أبو العبّاس المبرّد، تحقيق: جمعة الحسن، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م.
- كتاب الأزهية في علم الحروف، عليّ بن محمّد الهروي، تحقيق: عبد المعين الملوحي، دمشق، ١٣٩١هـ / ١٩٧١م.
- كتاب سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠هـ) تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، عالم الكتب، ط ٣، ١٩٨٣م.
- لسان العرب، ابن منظور جمال الدين محمّد بن مكرم (ت ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، لبنان، ١٩٦٨م.

- لغة الشعر عند الجواهري، د. علي ناصر غالب، دار الصادق للطباعة والنشر، ط ١، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.
- اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسّان، عالم الكتب، ط ٣، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.
- معاني النحو، د. فاضل صالح السامرائي، مطبعة الحكمة، الموصل، ١٩٩١م.
- معطيات التوكيد الدلالية، دراسة تحليلية في سورة يوسف، د. علي عبد الفتّاح، منجي، مكتب الرياحين للنشر والطبع والتوزيع، الحلة، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.



المفاهيم الأخلاقية في الخطاب الأخلاقي عند
علماء الحلة (قراءة تحليلية)

أ.د. رحيم كريم علي الشريفي
جامعة بابل / كلية العلوم الإسلامية
أ.د. حسين علي حسين الفتلي
الكلية التربوية / بابل

*Moral Concepts in the Ethical Discourse of
Hillah Scholars
(An Analytical Study)*

*Prof. Dr. Rahim Karim Ali Al-Sharifi
University of Babylon/College of Islamic Sciences
Prof. Dr. Hussein Ali Hussein Al-Fatli
Educational College/Babylon*

ملخص البحث

في هذا البحث ستحدّث عن المفاهيم الأخلاقية في الخطاب الأخلاقيّ عند علماء الحِلّة، هذه المفاهيم التي ترشّحت في ظلّ استقرار الخطابات الأخلاقية التي وقفنا عليها في المدوّنات الأخلاقية عند علماء الحِلّة.

ويرى الحكماء أنّ الأعمال التي تصدر عن الإنسان، دائماً أو غالباً، إنّما هي عبارة عن الهيات والملكات المستقرّة في النفس الإنسانية، ويعبّر عن هذه الملكات بـ(الخلق)، وتنقسم على قسمين: الخلق الحسن، والخلق السيئ أو الرديء، كما يعبّر عن الأوّل بالفضيلة، وعن الثاني بالرذيلة، وعلى الجملة الأخلاق على قسمين: محمودة ومذمومة، أمّا المحمودة، فيجب اتّصاف كلّ واحد بها. وأمّا المذمومة، فيجب الاجتناب عنها، والمحمودة على الإجمال ثمانية، وأصولها أربعة، وهي: الشّجاعة والحكمة والعفة والعدالة، والمذمومة على الإجمال سبعة، وأصولها أربعة، وهي: الدُّنيا والنفس والشيطان والهوى، والأربعة هذه هي أصل كلّ ذميمة، ورأس كلّ رذيلة.

ويبدو أنّ هذه المفاهيم تمثّل مباحث مهمّة في خطاباتهم، ولا سيما عند الشيخ ورّام الحليّ (٦٠٥هـ) في كتابه (تنبيه الخواطر ونزهة النواظر)، والسيد عليّ بن طاووس الحليّ في كتابه (كشف المحجّة لثمره المهجة)، أو (محاسبة الملائكة الكرام آخر كلّ يوم من الذنوب والآثام)، وكذلك ابن فهد الحليّ (٨٤١هـ) في كتابه (عدّة الداعي ونجاح الساعي)، إذ تعدّ مفاهيم راسخة في المدوّنات الأخلاقية، وهذا ما نلمسه عند الحديث

عن المقارنة بين الخطابين الأخلاقيين بين مدرسة الحلة الأخلاقية، والمدارس الأخلاقية الأخرى، ولا سيما المدرسة الفلسفية.

من هنا جاء هذا البحث من أجل بيان أهم الاستشهادات القرآنية في ضوء هذه المفاهيم الأخلاقية، وقد أرتأينا أن نفسم هذه الدراسة على مبحثين، الأول في الفضائل، الثاني في الرذائل.



Abstract

In this research, we will discuss the ethical concepts in the ethical discourse of the scholars of Hillah.

These concepts emerged through an induction of the ethical discourses we encountered in the ethical codes of the scholars of Hillah. The sages believe that the actions that humans always or often perform are merely the characteristics and dispositions established in the human soul. These dispositions are expressed as "morality," and are divided into two categories: good morality and bad or inferior morality. The former is also expressed as virtue, and the latter as vice. In general, morality is divided into two categories: praiseworthy and blameworthy. As for the praiseworthy, each must be characterized by it, while the blameworthy must be avoided. The praiseworthy, in general, are eight, and their origins are four: courage, wisdom, chastity, and justice. The blameworthy, in general, are seven, and their origins are four: the world, the self, Satan, and desire. These four are the origin of every blameworthy act and the root of every vice.

It seems that these concepts represent important topics in their discourses, especially with Sheikh Warram Al-Hilli (605 A.H) in his book (Tanbih Al-Khawatir wa Nuzhat Al-Nawazir), and Sayyid Ali ibn Tawus Al-Hilli in his book (Kashf Al-Mahjah li-Thamarat Al-Mahja) or the accounting of the honorable angels at the end of each day for sins and transgressions, as well as Ibn Fahd Al-Hilli (841 A.H) in his book (Uddat Al-Da'i wa Najah Al-Sa'i), as they are considered established concepts in ethical codes, and this is what we notice when talking about the comparison between the two ethical discourses between the Hillah ethical school and other ethical schools, especially the philosophical school.

Hence, this research came to clarify the most important Qur'anic citations in light of these moral concepts. We decided to divide this study into two sections: the first on virtues, the second on vices.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، الذي دلت شواهدُه ونَعَمائُه على عظمته وعزّته، وصلى الله على الشاهد والمبشّر والنذير محمّد الخير والبركة، وعلى آله شواهد الرّشاد وأدلة الخير والفلاح.
أمّا بعدُ،

فإنّ عدم الاكتراث بدراسة علم الأخلاق، وقلة الاهتمام به، أدّى إلى تخلف علمي واضح في هذا الحقل المعرفي، فالتعاليم الأخلاقية تشغل مكانة كبيرة من النصوص الدينية والكتب السماوية، وقد اشتمل القرآن الكريم على العديد من الخطابات التي تحث البشرية على الالتزام بالأخلاق الحميدة، وتهذيب النفس، والأخذ بالقيم الإنسانية العليا، وهذه الخطابات الأخلاقية تمثل منظومة كبيرة في المنظور الإسلامي بوصفها أحد أهم مقاصده وأهدافه.

والحقيقة الساطعة هي أنّ حظّ التراث الإسلامي من البحوث النظرية الأخلاقية في مجال الأخلاق الإسلامية، أقلّ كثيرًا ممّا وصل إلينا في مجال الفقه والتفسير والحديث والكلام، وحتى الفلسفة، وتعدّ الكتب الأخلاقية الحليّة البدايات الأولى لهذا الحقل المعرفي الثمر، من نحو كتاب (تنبيه الخواطر ونزهة النواظر) للشيخ ورّام الحليّ (ت ٦٠٥هـ)، وكتب السيد رضي الدين عليّ بن طاووس الحليّ (ت ٦٦٤هـ) الأخلاقية، منها (كشف المحجّة لثمره المهجّة)، و(محاسبة الملائكة الكرام آخر كل يوم من الذنوب

والآثام أو محاسبة النفس)، وغيرها، ووصية العلامة الحلي (ت ٧٢٦هـ) لولده محمد فخر المحققين (ت ٧٧١هـ)، وكتاب (عدة الداعي ونجاح الساعي) للشيخ ابن فهد الحلي (ت ٨٤١هـ)، وغيرها من الكتب الأخلاقية.

ولا يفوتنا أن نذكر ما تركه لنا العلماء في هذا الحقل المعرفي في المدارس الأخرى من كتب أخلاقية، من نحو كتاب (تهذيب الأخلاق) لابن مسكويه (ت ٤٢١هـ)، وكتاب (إحياء علوم الدين) للغزالي (ت ٥٠٥هـ)، وكتاب (الفتوحات المكية) لابن عربي (ت ٦٣٨هـ)، وغيرها، وكلها كانت مصادر البحث ومراجعها مصطفاه ومنتقاه، ولها علاقة بالجنة الأخلاقية، كانت أكثر ميداناً للباحثين، ولا يخفى أن الجهود التي بُحِثت في الأخلاق ومباحثها ظلت مبعثرة في بطون الكتب التي لم تقتصر على معالجة الأخلاق، بل غلبت عليها آراء أخرى في الفقه، والشريعة، وعلوم الدين، واللغة، بمعنى أن هذه الكتب كانت تعتمد على الآراء الشخصية فحسب.

وبعد استقراء المفاهيم الأخلاقية في الخطاب الأخلاقي عند مدرسة الحلة، بدا لنا أن تكون الدراسة بعنوان (المفاهيم الأخلاقية في الخطاب الأخلاقي عند علماء الحلة)، وقسمناه على مبحثين، الأول: الفضائل، وهي: الدعاء، والصبر، والعفو، والتوكل على الله، والتقوى، ومحاسبة النفس، والثاني: الرذائل، وهي: الرياء، والتبذير، وحُب الدنيا، واتباع الهوى، والظلم، ثم ختمنا البحث بخاتمة استجلبنا فيها أهم النتائج التي توصلنا إليها، ثم اتبعناها بقائمة المصادر والمراجع.

المبحث الأول

الفضائل

في هذا المبحث سيكون مجال التعريف بالسلوكيات الحميدة، والفضائل الروحية، فضلاً عن ذلك الإشارة -بحسب المكنة- إلى الأساليب التي يمكن في ضوءها التحلي بالفضائل، وتعين المرء على دفع الرذائل، وقد يُراد بقسم منها (أخلاق العبودية)، وهي مجموعة الفضائل من قبيل الإيمان، التعبّد، الخوف، التوكل، وهي فضائل ضمن علاقة الإنسان بالله، وأمّا الأخلاق الفردية، فالمقصود بها مجموعة الفضائل التي ترتبط بالحياة الفردية للناس، نظيرها فضائل الصبر، والحكمة، والحزم.

المطلب الأول: الدُّعاء

قبل أن نلج في هذا المفهوم الذي نُعده مسلكاً مهماً في الخطاب الأخلاقي، لا بدّ لنا من بيان حقيقة الدعاء لغةً واصطلاحاً.

أولاً. الدعاء لغةً: قال ابن فارس (٣٩٥هـ): «كلمة الدعاء في الأصل مصدر من قولك: دعوت الشيء أدعوه دعاءً، وهو أن تُميل الشيء إليك بصوت وكلام يكون منك»^(١)؛ فتنبّه المتلقّي والدعوة على إمالته، ويكون بصوت وكلام من المتكلّم.

وقال ابن منظور (٧١١هـ): «دعا الرجل دعواً ودعاءً: ناداه، والاسم: الدعوة ودعوت فلاناً: أي صحّت به واستدعيته، وجاء فيها أيضاً: الدعاء لغة مصدر دعوت

(١) معجم مقاييس اللغة: ٢/ ٢٧٩.

الله أدعوه دعاء ودعوى، أي ابتهلت إليه بالسؤال، ورغبت فيما عنده من الخير، وهو بمعنى النداء^(١).

ويبدو في ضوء كلام ابن منظور أنه تَلَمَّس جملةً من الدلالات التي تحصّلت من مشتقات مادة (دع و)، منها الابتهال والخشوع بالسؤال، والرغبة فيما عنده من الخير، والنداء وطلب الإقبال، والاستعانة بالأمر، والسوق إليه.

ثانيًا. الدعاء اصطلاحًا: هو الكلام الإنشائي الدالّ على الطلب مع الخضوع، ويسمّى أيضًا سؤالًا، ويرى الخطّابي: حقيقة الدعاء استدعاء العبد من ربه العناية، واستمداده إياه المعونة، وحقيقته إظهار الافتقار إليه، والبراءة من الحول والقوة التي له، وهو سمة العبوديّة، وإظهار الدّلة البشريّة، وفيه معنى الثناء على الله، وإضافة الجود والكرم إليه^(٢).

ويرى العلامة الحليّ أنّ «الدعاء ممارسة عباديّة لها حجمها الكبير في التشريع، ولها شرائطها ومصادقها، وما إلى ذلك ممّا لا علاقة بهذه الشعيرة العباديّة، والذي يبرز من خلال طائفة من الآيات والروايات الكثيرة التي تناوّلها علماء المسلمين، بالحثّ والتحقيق والتصنيف والتأليف، فأفردوا لها كتبًا ومؤلّفات عديدة»^(٣).

ويرى ابن فهد الحليّ أنّ «الدعاء في الاصطلاح العبادة، أو في ما يكون التذلّل والخشوع للمعبود»^(٤). وقد جعل الدعاء بمنزلة المخّ من الدماغ، فإذا دعا العبد ربه

(١) لسان العرب، مادة (دع و): ٢٥٧ / ١٤.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) منهاج الصلاح في اختصار المصباح المنير: ٥.

(٤) عدّة الداعي ونجاح الساعي: ٢٣.

وتضرّع إليه، واستمدّ منه العون في أمر دينه ودنياه؛ تأصّلت عبادته، وأصبحت لها قيمةً وأثراً من سُمُو العبد ورقيةً في الحياة، قال النبي ﷺ: «الدعاء مَخُّ العبادَةِ، ولا يهلك مع الدعاء أحد»^(١).

وينبغي لذي الإيمان الصريح، والاعتقاد الصحيح، في تصديق الرسول، وأبناء الزّهراء البتول، فيما يخبرون به من معالم التنزيل، ويؤدّونه عن الرّبّ الجليل، أن يبعث في تلك الساعات مع ذلك المنادى حوائجه في جواب ندائه، كما لو وقف على بابه رسول ملك من ملوك الدنيا، واستعرض حوائجه، وقال: إنّ الملك قد أذن لي في إعلامك برفع حوائجك إليه؛ ليقضيها لك، فإنّه يغتنم ذلك الاستعراض، ويذكر ما أهمّه من الحوائج والأغراض، ولا يبقى له حاجة ولا لأهل عناية إلّا ذكرها على التفصيل، خصوصاً إذا كان ذلك الملك موصوفاً بالعطاء الجزيل، ومعروفاً بالشّاء (بالفعل) الجميل، ولا يعرض عن منادى الملك مع حاجته إلى مرسله، وينفصل عنه بغير جواب، ويضيع المقصود من هذا الخطاب أعراض المتهاونين، فيستحقّ سخط الملك، ويؤء بجواب: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ (غافر: ٦٠)، أو إعراض الغافلين، فيقع في عساكر المحرومين، ويؤء بثقله وما وزر^(٢).

لمح ابن فهد الحليّ العلاقة بين الخالق العظيم الموصوف بالعطاء الممنون الجزيل، وبين عبده الفقير إلى رحمة الله، ضمن هذا فإنّ دعاء الله أمر لازم لا متعدي عنه من أجل تحقيق الغاية المرجوة وهي استجابة الدعاء، وإنّ التهاون في طلب الرجاء من الله ﷻ، يعني استحقاق السخط، ونيل الغضب منه تعالى، وهذا ما استشرّفه ابن فهد الحليّ في

(١) ينظر: بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: ٩٣/ ٣٠٠.

(٢) عدّة الداعي ونجاح الساعي: ٤٤.

استدلّاه بقوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ (غافر: ٦٠).

قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ (غافر: ٦٠)، والتفت الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ) إلى كون الدعاء كثيرًا في القرآن، مستدلًا بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي﴾، قال: «والاستجابة: الإجابة؛ وفي تفسير مجاهد: عبدوني أثبكم، وعن الحسن، وقد سُئِلَ عنها: اعملوا وأبشروا، فإنه حقٌّ على الله أن يستجيب للذين آمنوا وعملوا الصالحات، ويزيدهم من فضله، وعن الثوري أنه قيل له: ادعُ الله، فقال: إن ترك الذنوب هو الدعاء، وفي الحديث: «إذا شغل عبدي طاعتي عن الدعاء، أعطيته أفضل ما أعطي السائلين»، وروى النعمان بن بشير رضي الله عنه، عن رسول الله ﷺ: «الدعاء هو العبادة»، وقرأ هذه الآية، ويجوز أن يريد الدعاء والاستجابة على ظاهرهما، ويريد بعبادتي: دعائي؛ لأنَّ الدعاء باب من العبادة، ومن أفضل أبوابها، يصدقه قول ابن عباس رضي الله عنه: أفضل العبادة الدعاء»^(١).

ودكر الفخر الرازي (٦٠٦ هـ) أمرين مهمّين في النصّ التفسيري الخاص بالآية المفسّرة، الأوّل: أنَّ الدعاء أفضل العبادات، وأهمّ المهمّات، قال: «لما بيّن أنّ القول بالقيامة حقٌّ وصدق، وكان من المعلوم بالضرورة أنّ الإنسان لا ينتفع في يوم القيامة إلّا بطاعة الله تعالى، لا جرم كان الاشتغال بالطاعة من أهمّ المهمّات، ولما كان أشرف أنواع الطاعات الدعاء والتضرّع، لا جرم أمر الله تعالى به في هذه الآية فقال: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾».

واختلف الناس في المراد بقوله ﴿ادْعُونِي﴾، فقيل إنّهُ الأمر بالدعاء، وقيل إنّهُ الأمر

بالعبادة، بدليل أنه قال بعده: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي﴾، ولولا أن الأمر بالدعاء أمر بمطلق العبادة؛ لما بقي لقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي﴾ معنى، وأيضاً الدعاء بمعنى العبادة كثير في القرآن، كقوله: ﴿إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنْتًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا﴾ (النساء: ١١٧).

وأجيب عنه بأن الدعاء هو اعتراف بالعبودية والذلة والمسكنة، فكأنه قيل إن تارك الدعاء إنما تركه لأجل أن يستكبر عن إظهار العبودية، وأجيب عن قوله إن الدعاء بمعنى العبادة كثير في القرآن، بأن ترك الظاهرة لا يصار إليه إلا بدليل منفصل، فإن قيل كيف قال: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾، والثاني: فائدة الدعاء^(١).

وتأمل الطاهر بن عاشور الملمح البياني في النص القرآني، «فبعد أن عرّف العبادة بأنها في اصطلاح القرآن أفراد الله بالعبادة، أي الاعتراف بوحدانيته، والاستجابة تُطلق على إعطاء المسؤول لمن سألته، وهو أشهر إطلاقها، وتطلق على أثر قبول العبادة بمغفرة الشُّرك السابق، وبحصول الثواب على أعمال الإيمان، أشار إلى الفعلين (ادعوني)، و(أستجب) علمنا أن في المعنى المراد ما يشبه الاحتباك بأن صرّح بالمعنى المشهور، في كلاً الفعلين، ثم أعقب بقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي﴾.

فعلمنا أن المراد الدعاء والعبادة، وأن الاستجابة أريد بها قبول الدعاء، وحصول أثر العبادة، ففعل (ادعوني) مستعمل في معنييه بطريقة عموم المشترك، وفعل (أستجب) مستعمل في حقيقته ومجازه، والقرينة ما علمت، وذلك من الإيجاز والكلام الجامع^(٢).

وأبان ابن فهد الحلبي في خطابه الأخلاقي في معرض حديثه عن مسلك الدعاء،

(١) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): ٣٥٢ / ١٣.

(٢) التحرير والتنوير: ٤٦٥ / ١٢.

قال: «فيما ألحق بالدعاء، وهو الذكر، ولمّا كان المقصود من هذا الكتاب التنبيه على فضل الدعاء والإشارة إلى ما يستظهر به الداعي، واشتمل من ذلك على نبذة مقنعة وجملة كافية، أجبنا أن نردف ذلك بما يساوى الدعاء في الفضل والتحثيث عليه، وقيامه مقامه في تحصيل المراد ودفع الأحوال الشّداد، وهو الذكر، وقد ظهر ممّا ذكرناه من فوائد الدعاء أنّه يبعث عليه العقل والنقل من الكتاب والسنة، وأنّه يرفع البلاء الحاصل، ويدفع السوء النازل، ويحصل به المراد من جلب النفع، وتقرير الحاصل منه ودوامه»^(١).

وابنُ فَهْدٍ تَبَّهَ على فضيلة الدعاء، والحثُّ عليه، وبيان أثره في تحصيل المراد والمطلوب، ودفع الأحوال والمصائب، مسترشداً بما ورد من النصوص القرآنية، والأحاديث النبوية الشريفة.

ومن الشواهد المتصلة بمسلك الدعاء في الخطاب الأخلاقي الحليّ، ما ذكره ابنُ فَهْدٍ الحليّ، قال في الدعاء: «إنَّ الدعاء عبادة في نفسه تعبد الله عبادته به؛ لما فيه من أظهر الخشوع والافتقار إليه، وهو أمر مطلوب لله ﷻ من عبده، قال الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، والعبادة في اللغة: هي الذلّة، يُقال: طريق معبّد أي مذلّل بكثرة الوطي عليه، وفي الاصطلاح العبادة أو في ما يكون من التذلّل والخشوع للمعبود»^(٢).

بَصْر ابنُ فَهْدٍ حقيقة الدعاء بأنّه عبادة في نفسه؛ لأنّه خضوع وخشوع وإخبات لله تعالى، مسترشداً بالدلالة اللغوية للدعاء، وكذلك الدلالة الاصطلاحية للدعاء.

(١) عدّة الداعي ونجاح الساعي: ٢٤٦-٢٤٧.

(٢) المصدر نفسه: ٢٣.

وترسّم الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ) الجنبه الكلامية في النصّ المبارك، في ضوء تلّمس دلالة حرف (اللام) في قوله تعالى: ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾ أنّها لام الغرض، وليست لام العاقبة، قال: «هذا إخبار من الله تعالى أنّه لم يخلق الجنّ والإنس إلّا لعبادته، فإذا عبده؛ استحقّوا الثواب، واللام لام الغرض، ولا يجوز أن يكون لام العاقبة؛ لحصول العلم بأن كثيراً من الخلق لا يعبدون الله، وفي الآية دلالة على بطلان مذهب المجبرة القائلين: بأنّ الله خلق كثيراً من خلقه للكفر به، والضلال عن دينه، وخلقهم ليعاقبهم بالنيران؛ لأنّه لا يجوز أن يكون في كلام الله تعالى تناقض، ولا اختلاف وقوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾ (الأعراف: ١٧٩) قد بينّا في ما مضى أنّ اللّام لام العاقبة، والمعنى أنّه خلق الخلق كلّهم لعبادته، وتصير عاقبة كثير منهم إلى جهنّم بسوء اختيارهم من الكفر بالله، وارتكاب معاصيه»^(١).

وهذا التبصّر الكلامي للشاهد القرآني فطن له الزمخشري بأنّ العبادة ليست للجميع، بل هي للمختصين منهم، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦)، أي: لأجل العبادة، ولم أرد من جميعهم إلّا إيّاها، فإن قلت: لو كان مُريداً للعبادة منهم؛ لكانوا كلّهم عباداً؟ قلت: إنّما أراد منهم أن يعبدوه مختارين للعبادة، لا مضطرين إليها؛ لأنّه خلقهم ممكنين، فاختر بعضهم ترك العبادة مع كونه مريداً لها، ولو أرادها على القسر والإلجاء؛ لوجدت من جميعهم^(٢).

وجعل الطاهر بن عاشور الخبر في قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ خبر مستعمل في التعريض بالمشركين الذين انحرفوا عن الفطرة التي خلّقوا عليها، فخالفوا سنّتها أتباعاً لتضليل المضلّين، والجن: جنس من المخلوقات مستتر

(١) التبيان في تفسير القرآن: ٣٨٧/٩.

(٢) ينظر: الكشّاف: ٤٢٥/٦.

عن أعين الناس، وهو جنس شامل للشياطين، قال تعالى عن إبليس: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنَّ﴾ (الكهف: ٥٠)، والإنس: اسم جمع واحدُه إنسي بياء النسبة إلى اسم جمعه، والمقصود من هذا الإخبار هو الإنس، وإنما ذكر الجن إدماجاً، وستعرف وجه ذلك، والاستثناء مفرغ من علل محذوفة عامّة على طريقة الاستثناء المفرغ، واللام في ﴿لِيَعْبُدُونَ﴾ لام العلة، أي ما خلقتهم لعلّة إلّا علة عبادتهم إيّاي، والتقدير: لإرادتي أن يعبدون، ويدلّ على هذا التقدير قوله في جملة البيان: ما أريد منهم من رزق، وما أريد أن يطعمون، وهذا التقدير يلاحظ في كلّ لام ترد في القرآن تعليلاً لفعل الله تعالى، أي ما أرضى لوجودهم إلّا أن يعترفوا لي بالتفرد بالإلهية^(١).

المطلب الثاني: مفهوم الصبر

أولاً. الصبر لغة: وهو نقيض الجزع، صَبَرَ يَصْبِرُ صَبْرًا، وأصل الصبر حبس النفس عن الجزع، وكلُّ مَنْ حبس شيئاً فقد صَبَرَهُ^(٢)، والصبر: الإمساك في الضيق، يُقال لغة الدابة: حبسها بلا علف^(٣)

وقال الراغب الأصفهاني (٤٢٥هـ): «حبس النفس على ما يقتضيه العقل والشرع، أو عمّا يقتضيان حبسها عنه»^(٤).

ثانياً. الصبر اصطلاحاً: في ظلّ الوقوف على بعض من تعريفات الصبر، قال الغزالي (٥٠٥هـ): هو مقام من مقامات الدين، ومنزل من منازل السالكين^(٥)؛ وهو

(١) التحرير والتنوير: ١٤ / ١٢١.

(٢) ينظر: لسان العرب: ٤ / ٤٣٧.

(٣) ينظر، مفردات ألفاظ القرآن: ٤١٥.

(٤) المصدر نفسه: ٤٧٤.

(٥) إحياء علوم الدين: ٤ / ٦٢.

توطين النفس على تحمُّل المكاره، وعدم إظهار الجزع، وعدم الاضطراب عند البلاء والمصائب؛ وهذا أيضًا قسر النفس على مقتضيات الشرع والعقل أوامر ونواهٍ، وهو دليل رجاحة العقل، نجد أن في القرآن الكريم بيانًا قيِّمًا في الصبر، وكيف يكون أن النفس الإنسانية، مع بيان المواقف التي تستدعي الصبر وبيان ثوابه العظيم، وهو على ثلاثة أقسام:

١. الصبر على الطاعة: في ضوء الثبات أمام التحديات والمعوقات في طريق الطاعة.

٢. الصبر على المعصية: في ضوء مقامات الشهوات، والابتعاد عن المعاصي.

٣. الصبر على المصيبة: بترك الجزع أمام الحوادث الصعبة ومقاماتها^(١).

وقال الشريف الجرجاني: وهو ترك الشكوى من ألم البلوغ لغير الله، لا إلى الله^(٢).

والصبر في القرآن الكريم من أكثر الأخلاق التي اعتنى بها دين الإسلام؛ لذا تكرَّر ذكره في القرآن في مواضع كثيرة، قال أبو عبد الله أحمد بن حنبل: ذَكَرَ الله سبحانه الصبر في القرآن في تسعين موضعًا، وهو قوَّة تمكِّن الإنسان في ضبط النفس، وتحمل الآلام والمشاقِّ والمتاعب، وهو أمانة على إرادة الإنسانية، وقوَّتها.

ومن الاستشهادات القرآنيَّة، ما جاء في باب الصبر، قوله سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ﴾ (البقرة: ٤٥).

قال الشيخ ورَّام: «قوله سبحانه وتعالى: ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ﴾، فالصبر هو منع النفس عن محابها، وكفِّها عن هواها، وهو خلق محمود أمر

(١) جامع السعادات: ٣/ ٦٣٣.

(٢) ينظر: التعريفات: ٢٤١.

الله تعالى به، ودلّ عليه، وهو الصبر على طاعته، واجتناب معصيته، ووجه الاستعانة بالصلاة لمكان ما فيها من تلاوة القرآن، والدعاء والخضوع لله والإخبات، فإن ذلك معونة على ما يتنازع إليه النفس من حبّ الرئاسة والأنفة من الانقياد للطاعة»^(١).

فقد أشار الشيخ ورام إلى تعريف الصبر بلحاظين، هما: منع النفس عن محابها من جهة، وكفّها عن هواها من جهة أخرى، كاشفاً عن كونه فعلاً محموداً، لأنّه طريقٌ إلى طاعة الله ﷻ، والسعي في رضاه، واجتناب نواهيه.

وقد شجّع الشيخ الطوسي كون الخطاب في النصّ المبارك للعموم والشمول، وأنّه لا يخصّ المؤمنين، ولا أهل الكتاب، قال: «قال الجبائي: هذا خطاب للمؤمنين دون أهل الكتاب، وقال الطبري والرّماني: هو خطاب لأهل الكتاب، ويتناول المؤمنين على وجه التأديب، والأقوى أن يكون خطاباً لجميع من هو بشرائط التكليف، لفقد الدلالة على التخصيص، واقتضاء العموم ذلك، فمن قال: إنّ خطاباً لأهل الكتاب، قال: لأنّه قال: واستعينوا على الوفاء بعهدي الذي عاهدتكم في كتابكم عليه: من طاعتي، وأتباع أمري وأتباع رسولي، وترك ما نهيتكم عنه، والتسليم لأمري ولحمّد ﷺ بالصبر والصلاة»^(٢).

وأشار إلى أن الصبر المأمور به في الآية، أمران، أحدهما: الصبر على طاعته، واجتناب معصيته، والثاني: أنّه الصّوم^(٣).

وتلمّس الزمخشري دلالة العموم والشمول في الخطاب القرآني، جاعلاً الصبر الصّوم في أحد نقولاته، والصبر على مكاراة الأشياء^(٤).

(١) تنبيه الخواطر ونزهة النواظر: ٨٢/٢-٨٣.

(٢) التبيان في تفسير القرآن: ١٩٩-٢٠١.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) ينظر، الكشف: ٨٦/١.

وقيد الطاهر بن عاشور الخطاب في النصّ القرآنيّ بأنّه: «خطاب لبني إسرائيل، بالإرشاد إلى ما يعينهم على التخلّق بجميع ما عدّد لهم من الأوامر والنواهي الراجعة إلى التحلّي بالمحامد، والتخلّي عن المذمّات، له أحسن وقع من البلاغة، فإنّهم لمّا خوطبوا بالترغيب والترهيب والتنزيه والتشويه، ظنّ بهم أنّهم لم يبقَ في نفوسهم مسلك للشيطان، ولا مجال للخذلان، وأنّهم أنشؤوا يتحفّزون للامثال والالتساء»^(١).

ويرى أنّ الصبر «من ملاكات الهوى، فإنّ ممّا يصدّد الأُمم عن اتّباع دين قويم، إلفهم بأحوالهم القديمة، وضعف النفوس عن تحمّل مفارقتها. فإذا تدرّعوا بالصبر؛ سهل عليهم اتّباع الحقّ، وأمّا الاستعانة بالصلاة، فالمراد تأكّد الأمر بها الذي في قوله: ﴿لَكُمْ الْأَرْضُ فَكَارًا وَالسَّمَاءُ﴾ (البقرة: ٤٣)، وهذا إظهار لحسن الظنّ بهم، وهو طريق بديع من طرق الترغيب»^(٢).

الرّد على كونه الخطاب للمسلمين: هذا وهم؛ لأنّ وجود حرف العطف ينادي على خلاف ذلك، ولأنّ قوله: ﴿إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾ مراد به إلّا على المؤمنين، حسبما بيّنه قوله: ﴿الَّذِينَ يُظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقَوْنَ رَبَّهُمْ﴾ الآية اللهم إلّا أن يكون من الإظهار في مقام الإضمار، وهو خلاف الظاهر، مع عدم وجود الداعي، والذي غرّهم بهذا التفسير توهم أنّه لا يؤمّر بأن يستعين بالصلاة مَنْ لم يكن قد آمن بعد، وأي عجب في هذا؟ وقريب منه أنّما قوله تعالى: ﴿لَكُمْ الْأَرْضُ فَكَارًا وَالسَّمَاءُ بِنَاءٍ وَصَوْرَكُمْ﴾ (البقرة: ٤٣) خطاباً لبني إسرائيل لا محالة^(٣).

ويبدو أنّ الشيخ ورّاماً قد استعان بالسّياق القرآنيّ في توظيفه من أجل الظّفر

(١) التحرير والتنوير: ٢٧٥ / ١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) ينظر: المصدر نفسه: ٢٧٦ / ١.

بالدلالة المرادة من الفعل، واستعينوا بالصَّبْر والصلاة من جهة، وكون الخطاب في النصّ للعموم والشمول، ولم يختصّ بفئة من الناس، وأنّ الصبر ليس هو الصوم، بل في كلّ عمل بذر بمعصية الله تعالى، وتنتهك محارمه، والسعي إلى رضاه في ظلّ تعويد النفس على الصَّبْر ومحاسبتها.

المطلب الثالث: العفو

أولاً. العفو لغةً: هو المكان الذي لم يوطأ، تقول: هذه الأرض عفو: ليس فيها أثر فلا ترع، وطعام عفو: لم يمسه أحد قبلك، وأمّا قولهم عفا: درس، فهو من هذا، وذلك أنّه الشيء يُترك فلا يتعهد ولا ينزل، فيخفي على مرور الأيام، وقول قائل: عفا: درس، وعفا: كثر، وهو من الأضداد ليس بشيء، إنّها المعنى هو ذكرناه، فإذا ترك ولم يتعهد حتّى خفيه على مرّ الدهر؛ فقد عفا، وإذا ترك فلم يقطع ولم يحز؛ فقد عفا، والأصل فيه كلّه الترك^(١).

نخلص من هذا إلى التواشج الدلالي من المعنيين اللغوي والاصطلاحي، والانمحاء والاندثار يعني إزالة الشيء، كذلك العفو بمعنى رفع الأثر والعقوبة، وتركها.

ثانياً. العفو اصطلاحاً: وأمّا العفو في الاصطلاح، فيرى المصنفون أنّ الأصل الواحد في المادة: «هو صرف النظر عن سيّء في مورد يقتضي النظر والتوجّه إليه، وأنّ العفو من أسماء الله تعالى؛ فإنّ صرف النظر عن خطايا العبيد، وغضّ البصر عن ذنوب الضعفاء: من أعزّ صفات الكرم، ومن أحسن شيم الموالي، كما في قوله تعالى: ﴿إِنْ يُبَدُّوا خَيْرًا أَوْ تُخَفُّوهُ أَوْ تُعَفَّوْا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا﴾ (النساء: ١٤٩)، وقوله: ﴿فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهَ بِأَمْرِهِ﴾ (البقرة: ١٠٩).

(١) معجم مقاييس اللغة: ٤٧٢/٢.

فالصفح: هو انصراف وعدول إلى جانب الشيء، وهذا المعنى إنما هو فيما بين العفو والغفر، فإنَّ العفو مُطلق صرف النَّظر، كما أنَّ التوبة قبل العفو والصفح، ومثل التوبة هو كظم الغيظ، وقبول التوبة، وتبديل السيئة بالحسنة، وكلُّ ما يقتضي عفوًا، فإنَّ العفو كسائر الأمور يحتاج إلى وجود الاقتضاء، وما دام لم يوجد الاقتضاء المناسب، لا يصحُّ لحقِّ العفو، والعفو: هو مسير لكلِّ فرد، فقيرًا أو غنيًّا، بخلاف الإنفاق، فيكون العفو أعمَّ؛ لأنَّه مطلق صرف النظر عن أيِّ شيءٍ، مالا أو حقًّا^(١).

يتجلى لنا في نصِّ المصطفويِّ ما يأتي:

أولًا: إنَّ العفو صرف النظر عن أمرٍ سيِّئٍ في مورد يقتضي القيام بالترك وإغضاء النظر عنه.

ثانيًا: العفو يقتضي الاقتضاء، بمعنى الجرم المشهود الذي يستوجب العفو.

ثالثًا: إنَّ العفو أعمُّ وأشمل من الصفح؛ لأنَّه مطلق صرف النظر عن أيِّ شيءٍ، مالا أو غيره.

ومن الاستشهادات القرآنيَّة في هذا الباب، ما جاء في الخطاب الأخلاقيِّ عند ابن طاووس الحليِّ، قال: «فَقَدْ رَوَيْنَا أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَفْضَلَ الرُّسُلِ، كَانَ يَفْعَلُ ذَلِكَ، وَهُوَ قُدُوَّةٌ لِأَهْلِ الْإِسْلَامِ، أَقُولُ ثُمَّ يَجْلِسُ بَيْنَ يَدَيِ مَوْلَاهُ الَّذِي أَنْشَأَهُ وَرَبَّاهُ وَمَكَّنَهُ مِنْ مَسَاعِدَةِ دُنْيَاهُ وَآخِرَتِهِ، وَلَوْ سَاعَةً وَاحِدَةً أَوْ آخِرَ كُلِّ لَيْلَةٍ، وَيَحَاسِبُ مَلَكِي اللَّيْلِ كَمَا يَحَاسِبُ مَلَكِي النَّهَارِ، وَيَجْتَهِدُ فِي تَطْهِيرِ صَحِيفَتِهِ مِنَ الْآثَامِ وَالْآثَارِ، فَإِنْ شَاءَ فَلْيَقُلْ: سَلَامٌ اللَّهُ ﷻ، وَسَلَامٌ خَاصَّتِهِ، وَسَلَامِي عَلَيْكُمْ أَيُّهَا الْمَلِكَانِ الْحَافِظَانِ، أَسْتَوْدِعُكُمْ اللَّهُ ﷻ، وَأَقْرَأُ عَلَيْكُمْ السَّلَامَ، وَأَتَوَجَّهُ إِلَيْكُمْ بِاللَّهِ الْمُنْعِمِ عَلَيْكُمْ أَنْ تُشَرِّفَانِي بِجَوَابِ التَّسْلِيمِ،

(١) التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ٣/ ٢٢١-٢٢٣.

وَتُسَاعِدَانِي عَلَى سُلُوكِ السَّبِيلِ الْمُسْتَقِيمِ، وَتَشْفَعَا إِلَيَّ مَوْلَا كَمَا الْحَلِيمُ الرَّحِيمُ الْكَرِيمُ،
أَنْ يَغْفِرَ عَنِّي وَيَرْحَمَنِي، وَيَرْضَى عَنِّي، وَلَا يُشِمْتَ بِي عَدُوَّهُ وَعَدُوِّي الشَّيْطَانُ الرَّجِيمُ،
فَهَا أَنَا قَدْ سَلَّمْتُ نَفْسِي إِلَيْهِ، وَاسْتَسَلَمْتُ مِنْ يَدِهِ بَيْنَ يَدَيْهِ، وَأَتَوَجَّهُ إِلَيْهِ بِكُلِّ مَنْ يَعِزُّ
عَلَيْهِ، وَبِجَمِيعِ الْوَسَائِلِ إِلَيْهِ فِي الْأَمْرِ لَكُمْ بِمَحْوِ السَّيِّئَاتِ وَتَبْدِيلِهَا بِمَا هُوَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَهْلٌ مِنَ
الْمَرَا حِمِ وَالْحَسَنَاتِ، وَهَذَا أَنَا أَقُولُ مَا قَالَ الْمُقْبِلُونَ مِنَ النَّادِمِينَ: ﴿فَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا
أَنفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (الأعراف: ٢٣).^(١)

يتوسَّل ابنُ طاووس بالملكين الحافظين أن يشرفاه بجواب التسليم والانقياد
لله عَلَيْهِ السَّلَامُ، ويساعدها على سلوك السبيل الصحيح، وأن يشفعا له العفو، والرحمة ونيل
رضا الله عَلَيْهِ السَّلَامُ.

وقد نزه الطبرسي آدم وحواء من الخطيئة التي قد يُفهم منها في النص القرآني، قال:
«(قالا) أي قال آدم وحواء لما عاتبهما الله سبحانه، ووبَّخهما على ارتكاب المنهي عنه:
﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾، ومعناه بخسناها
الثواب بترك المندوب إليه، فالظلم هو النقص، ومن ذهب إلى أنهم فعلاً صغيرة؛ فإنه
يحمل الظلم على تنقيص الثواب»^(٢).

وأصق الطاهر بن عاشور الاعتراف بالمعصية من لدن آدم وحواء، وأنها علما «أنَّ
ضرَّ المعصية عاد عليهما، فكانا ظالمين لأنفسهما، إذ جرَّأ على أنفسهما الدخول في طور
ظهور السموات، ومشقة اتخاذ ما يستر عوراتهما، وبأنَّهما جرَّأ على أنفسهما غضب الله
تعالى، فهما في توقُّع حقوق العذاب، وقد جزما بأنَّهما يكونان من الخاسرين إن لم يغفر
الله لهما، إمَّا بطريق الإلهام، أو نوع من الوحي، وإمَّا بالاستدلال على العواقب بالمبادئ،

(١) محاسبة الملائكة الكرام آخر كل يوم من الذنوب والآثام أو محاسبة النفس: ٣٧٤-٣٧٥.

(٢) مجمع البيان: ٢١٠/٤.

فإنَّهما رأيا من العصيان بواديء الضرِّ والشرِّ، فعلمَّا أنَّه من غضب الله، ومن مخالفة وصايته، وقد أكَّدا جملة جواب الشرط بلام القسم ونون التوكيد؛ إظهارًا لتحقيق الخسران، استرحامًا واستغفارًا من الله تعالى^(١).

ولا يخفى أنَّه لم يلتفت إلى تنزيه الأنبياء الذي لا يصدر عنهم الخطأ في القول والفعل، لكن في باب ترك الأولى، وهذا ما نبَّه عليه ناصر مكارم الشيرازي، والخطوة الأولى في سبيل التوبة والإنابة إلى الله، وإصلاح المفسد، هي: أن ينزل الإنسان عن غروره ولجاجته، ويعترف بخطأه اعترافًا بَنَاءً واقعيًا في سبيل التكامل^(٢).

المطلب الرابع: التوكُّل على الله

أولًا. التوكُّل في اللغة: هو الاعتماد على غيرك، وتخليّة الأمر إليه، والتوكُّل تَعْمَلُ، ويدُلُّ على مطاوعةٍ وأخذٍ واختيارٍ^(٣).

وقال الراغب الأصفهاني: «التوكُّل: أن تعتمد على غيرك، وتجعله نائبًا عنك، والوكيل فعيل، بمعنى المفعول، قال تعالى: ﴿وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾ (النساء: ٨١)، أي اکتف بها أن يتولَّى أمرك ويتوكَّل لك، وعلى هذا: ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ (آل عمران: ١٧٣) أي بموكل عليهم وحافظ لهم كقوله: ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ﴾ (٢٢) إِلَّا مَنْ تَوَلَّى (الغاشية: ٢٢-٢٣)، والتوكُّل يقال على نوعين: توكَّلت لفلان بمعنى: تولَّيت له، ويقال وكَّلته فتوكَّل لي، وتوكَّلت عليه، بمعنى: اعتمدت عليه^(٤)، ولا يخفى أنَّ في النصِّين دلالة الاعتماد، والركون إلى غير المتوكَّل، وأنَّ المتوكَّل أعظم من

(١) التحرير والتنوير: ٢٥٨-٢٥٩/٥.

(٢) ينظر: الأمل في تفسير كتاب الله المنزل: ٦٠٣-٦٠٢/٤.

(٣) التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ١٠٥/١٣.

(٤) مفردات ألفاظ القرآن: ٨٨٢.

الكفيل، من هنا جاءت دلالة مادة (و ك ل) الأساسية بمعنى تولى الأمر، والاعتماد على غيرك.

ثانيًا. التوكُّل اصطلاحًا: أمّا في الاصطلاح، فقد عرّفه الشريف الجرجاني، قال: «التوكُّل هو الثقة بما عند الله، واليأس عمّا في أيدي الناس»^(١)، وذكر محمّد مهدي النراقي (ت ١٢٠٩ هـ) مجموعة من التعريفات الاصطلاحية له، قال: «التوكُّل اعتماد القلب في جميع الأمور على الله، وبعبارة أخرى: حوالة العبد جميع أمور على الله، وبعبارة أخرى: هو التبرّي من كلّ حولٍ وقوّة، والاعتماد على حول الله وقوّته، وهو موقف على أن يعتقد اعتقادًا جازمًا بأنّه لا فاعل إلّا بالله، وأنّه لا حول ولا قوّة إلّا بالله، وأنّ له تمام العلم والقدرة على كفاية العباد، ثمّ تمام العطف والعناية والرحمة بجملة العباد والآحاد، وأنّه ليس وراء منتهى قدرة، ولا وراء منتهى علمه علم، ولا وراء منتهى عنايته عناية»^(٢).

نستخلص فيما تقدّم من التعريفات الاصطلاحية أنّ التوكُّل من الاعتماد على الله ﷻ، وإلجاء الأمور إليه في تدبّر الأمور وتقديرها، بمعنى أنّ الثقة بما عند الله، واليأس بما عند الآخرين.

ومن الاستشهادات القرآنية في الخطاب الأخلاقي عند علماء الحلة، ما جاء في فضل التوكُّل على الله في كتاب عدّة الداعي ونجاح الساعي، إذ أشار ابنُ فهدٍ الحليّ إلى أنّ للمتوكِّل درجة عظيمة، وصفة من صفات الصديقين، ومن وصل إليها بطل عنه قيد الاهتمام، وانحلّ عنه زمام الطلب، واضمحلّ عنه داعية الاكتساب، وتقتشعت عنه سحائب الغمّ، و(سحت) عليه مُرُنُ الأمن، وجلس على موائد الرضا، وارتوى

(١) التعريفات: ٧٤.

(٢) جامع السعادات: ٣/ ٢٢٠.

من حياض الطمانينة، قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ (آل عمران: ١٧٣)، وفي الوحي القديم: يا بن آدم خلقتك من تراب، ثم من نطفة، فلم أعي بخلقك، أو يعينني رغيف أسوقه إليك في حينه^(١).

ففي قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ (آل عمران: ١٧٣)، قال الشيخ الطوسي: قيل في المعني بقوله: (الناس) الأول ثلاثة أقوال: أولها: قال ابن عباس، وابن إسحاق: أنهم ركب دسهم أبو سفيان إلى المسلمين؛ ليجبئوهم عند منصرفهم من أحد، لما أرادوا الرجوع إليهم، وقال السدي: هو أعرابي ضمن له جعل على ذلك، وقال الواقدي هو نعيم بن مسعود الأشجعي، وهو قول أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام، وقوله: ﴿إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾ المعني به أبو سفيان وأصحابه، في قول أكثر المفسرين، وقالوا عند ذلك ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾، ومعناه كافينا الله؛ اللغة، والقصة: وأصله من الحساب؛ لأن الكفاية بحسب الحاجة، وبحساب الحاجة، ومنه لحسابان، وهو الظن، والوكيل: الحفيظ، وقيل: هو الولي، وأصله القيام بالتدبير، المتولي للشيء قائم بتدبيره، والحافظ له يرجع إلى هذا المعنى، ومعنى الوكيل في صفات الله المتولي للقيام بتدبير خلقه؛ لأنه مالكمهم، رحيم بهم، والوكيل في صفة غيره: إنما يعقد بالتوكيل^(٢).

يبدو أن الطوسي قد أشار إلى المقصود من الناس في ثلاثة أقوال، ولم يشرح المقصود منهم مرجحاً أن يكون التوكل بالأصل هو القيام بالتدبر، ويرى أيضاً أن الوكيل هو من صفته تعالى المتولي للقيام في تدبير خلقه، والوكيل في صفة عزيز لا يُعتمد إلا بالتوكل.

(١) ينظر: عدة الداعي ونجاح الساعي: ٩٢.

(٢) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ٥١/٣-٥٢.

ولم يخرج الزمخشري عما ذهب إليه الطوسي في بيان أصناف الناس المعنيين في النصّ القرآني^(١)، موضّحاً أنّ قوله تعالى: ﴿حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ بحسب ما قيل: هي الكلمة التي قالها إبراهيم عليه السلام حين ألقى في النار^(٢).

ومن الاستشهادات القرآنية للتوكّل على الله عزّ وجلّ ما جاء في الخطاب الأخلاقي عند الشيخ ورّام أيضاً، قال: وأعظم مقام موسوم بمحبّة الله تعالى صاحب التوكّل، ومضمون بكفاية الله ملابسة، فمن يكن الله حسبه ومكافيه ومحبه ومراعيه، فقد فاز فوزاً عظيماً، وقد قال الله تعالى: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾، فطالب الكفاية من غيره هو التارك للتوكّل وهو مكذب بهذه الآية قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَاتَكِلْ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (الأنفال: ٤٩)، أي: عزيز لا يذلّ من استجار به، ولا يضيع من لا ذبجنا به، والتجأ إلى ذماره، وحكيم أي لا يغضي عن تدبير من يتوكّل على تدبيره^(٣).

إذ أشار الشيخ ورّام إلى أن المتوكّل على الله عزّ وجلّ سينال عزة الله عزّ وجلّ، أي: لا يذلّ من استجار به، وحكمته عزّ وجلّ، أي: لا يفضي عن توكّله، ولا يلتفت عنه، بمعنى أنّه سيناله الخير المرصود له على وفق حكمة الله تعالى.

إذ استشهد بقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَاتَكِلْ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

وهذا ما عنّ للطبرسي في تفسير الآية المباركة، قال: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَاتَكِلْ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾، معناه: ومن يسلم لأمر الله، ويثق به، ويرضى بفعله، وإن قلّ عددهم؛ فإن الله تعالى ينصرهم على أعدائهم، وهو عزيز لا يغلب، وكذلك لا يغلب من

(١) ينظر: الكشاف: ١/ ٣٤٨-٣٤٩.

(٢) ينظر: المصدر نفسه.

(٣) ينظر: تنبيه الخواطر ونزهة النواظر، تحقيق: باسم محمّد مال الله: ١/ ٥٤٣.

توكّل عليه، وهو حكيم يضع الأمور مواضعها على ما تقتضيه الحكمة^(١).

وهو ما التفت إليه الفخر الرازي، فقال: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾، أي ومن يسلم أمره إلى الله، ويثق بفضله، ويعوّل على إحسان الله، فإن الله حافظه وناصره؛ لأنّه عزيز لا يغلبه شيء، حكيم يوصل العذاب إلى أعدائه، والرحمة والثواب إلى أوليائه^(٢).

المطلب الخامس: التقوى

أولاً. التقوى لغة: هي صيانة النفس عما يضرّها، وهذا مأخوذ من المعنى اللغوي للكلمة (وقي)، فإنّها تدلّ على دفع شيء بغيره (...). وأتق الله: توقّه، أي اجعل بينك وبينه كالوقاية، قال النبي ﷺ: «اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ»، وكأنّه أراد أجعلوها (أي تمرة) وقايةً بينكم وبينها، أي النار^(٣).

ويرى الراغب الأصفهاني أنّ التقوى: «حفظ الشيء ممّا يؤذيه ويضرّه، ويقال: وقيت الشيء أقيه وقاية ووقاء، قوله تعالى: ﴿فَوَقَّاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا﴾ (الإنسان: ١١)، والتقوى: جعل النفس في وقاية ممّا يخاف هذا حقيقة ثمّ يسمّى الخوف تارةً تقوى، والتقوى خوفاً، بحسب تسمية مقتضى الشيء والمقتضى بمقتضاه، وصار التقوى بتعاريف الشرع حفظ النفس ممّا يؤثر، وذلك بترك المحظور^(٤).

نلاحظ التعانق الدلالي بين المعنى اللغوي والاستعمال القرآني، إذ إنّ دفع الضرر

(١) ينظر: مجمع البيان: ٤/ ٤٢٧.

(٢) ينظر: التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): ٧/ ٤١٥.

(٣) ينظر: معجم مقاييس اللغة: ٢/ ٤٣٠، وينظر: مفردات ألفاظ القرآن: ٨٨١، لسان العرب: ٢٣٠٥ / ٤.

(٤) مفردات ألفاظ القرآن: ٢/ ٨٨١.

والشر عن أي شيء، بمعنى الوقاية منه، هذا ما عبّر عن الاستعمال القرآني بوقاية النفس.

ثانيًا. التقوى اصطلاحًا: هي صيانة النفس عما يضرّها في الآخرة، وهي الإحساس بالمسؤولية والتعهد الذي يحكم وجود الإنسان، وذلك نتيجة لرسوخ إيمانه في قلبه، حيث يردعه عن الفجور والذنوب، ويدعو إلى العمل الصالح، ويغسل أعمال الإنسان من التلوثات^(١)، وهي الكبح الداخلي الذي يصون الإنسان أمام طغيان الشهوات^(٢)، زد على ذلك تمثيل الدعوة التي يدعو الله بها عباده في أغلب آياته لممارسة كأسلوب تربوي في نطاق العمل الإنساني، مراقبة الله والإحساس العميق بوجوده^(٣).

وهذا ما نؤيده في كون التقوى تمثل المرحلة الأولى من مراحل صيانة النفس وكبحها؛ لأن غياب التقوى سبيل إلى الفسق والطغيان والخروج عن محارم الله ومكارمه. ويرى ابن فهد الحلي أن التقوى حصنٌ منيعٌ، وكهفٌ حريزٌ؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ (الطلاق: ٢)^(٤)، مستفيدًا من السياق القرآني في بلورة تعريف مهم للتقوى.

ومن الاستشهادات القرآنية في الخطاب الأخلاقي عند الشيخ ورام الحلي، ما جاء في باب (إطاعة الله)، قال: في قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾ (آل عمران ١٠٢)، قال: «أن يطاع فلا يعصى، ويُذكر فلا يُنسى، ويُشكر فلا يكفر»^(٥). وما استدلل به الشيخ ورام من تعريفه للمصطلح القرآني ﴿حَقَّ تَقَاتِهِ﴾ يكاد يكون

(١) ينظر: الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ١٣/ ١٣٤.

(٢) ينظر: المصدر نفسه: ٧٢/ ١.

(٣) ينظر: من وحي القرآن: ٤/ ٢٩٥.

(٤) ينظر: عدّة الداعي ونجاح الساعي: ٢٨٣.

(٥) تنبيه الخواطر ونزهة النواظر: ٣/ ٣٦.

بيان أكثر المفسرين الذين سبقوه، والذين جاؤوا بعده.

ومن استشهاده القرآنية أيضًا ما جاء في التحذير من الذنوب والمعاصي، قال الشيخ ورام: «واحدروا أيها الناس من الذنوب والمعاصي، ما قد نهاكم الله ﷻ عنها، وحذركموها في الكتاب الصادق، والبيان الناطق، ولا تأمنوا مكر الله وتحذيره عندما يدعوكم الشيطان اللعين إليه من عاجل الشهوات واللذات من هذه الدنيا، فإن الله ﷻ يقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَلِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ (الأعراف ٢٠١)، فأشعروا قلوبكم خوف الله ﷻ، وتذكروا بما قد وعدكم الله ﷻ مرجعكم إليه من حسن ثوابه، كما قد خوَّفكم من شديد العقاب، فإنه من خاف شيئًا حذرته، ومن حذر شيئًا تركه، ولا تكونوا من الغافلين المائلين إلى زهرة الحياة الدنيا، الذين مكرروا السيئات»^(١).

فقد أشار على التدرُّج في الأعراض عن طيف الشيطان، فإنَّ التقوى باب مفتوح للتذكُّر والحذر، وهذا ما ذهب إليه الشيخ الطوسي من قبل، قال: «أخبر الله تعالى بأنَّ الذين يتَّقون الله باجتناب معاصيه، إذا وسَّوس إليهم الشيطان وأغراهم بمعاصيه، تذكَّروا، فعرفوا ما عليهم من العقاب بذلك، فيجتنبونه ويتركونه»^(٢).

وهذا ما لمحّه الطبرسي كذلك في كون ﴿الَّذِينَ اتَّقَوْا﴾ هم الذين يجتنبون معاصي الله ﷻ، فحالما يمسه طائف من الشيطان ووسوسة وغواية بمعصية أو ذنب تذكَّروا «ما عليهم من العقاب بذلك، فيجتنبونه ويتركونه، وهو معنى قول ابن عباس والسدي، وقال الحسن: يعني إذا طاف عليهم الشيطان بوساوسه، وقال سعيد بن جبير: هو الرجل الذي يغضب الغضبة فيتذكَّر فيكظم غيظه، وبه قال مجاهد، وروي عنه أيضا

(١) تنبيه الخواطر ونزهة النواظر: ٢/٢٠٣.

(٢) التبيان في تفسير القرآن: ٤/٤٦٠.

أنّه قال: هو الرجل يهّم بالذنب؛ فيذكر الله فيتركه، وقيل طائف غضب و طيف جنون، وقيل معناهما واحد^(١).

وقد استشعر ناصر مكارم الشيرازي عندما ينتاب المؤمن من الوسوس الشيطانية، وعواقب الأمور السلبية، قال: «أي يتذكّرون ما أنعم الله عليهم، ويفكّرون في سوء عاقبة الذنب وعذاب الآخرة، فيتّضح لهم بذلك طريق الحق»^(٢).

المطلب السادس: محاسبة النفس

محاسبة النفس مرّكب إضافي مؤلّف من جزئين، الأوّل: محاسبة، والثاني: النفس.

أوّلاً. المحاسبة لغةً: مصدر حَاسَبَ يُحَاسِبُ، وهو مأخوذ من مادّة (ح س ب) التي تدلّ على العدّ، تقول: حَسَبْتُ الشَّيْءَ أَحْسَبَهُ حَسَبًا وحَسَابًا، وحسابًا وحسابَةً إذا عَدَدْتُهُ، والمعدود: محسوب وحَسِبَ أيضًا، والأخير فعل بمعنى مفعول، ومنه قولهم: ليكن عملك بحسب ذلك، أي على قدره وعدده، وحاسبته من المحاسبة^(٣).

ثانيًا. المحاسبة في الاصطلاح: قال المناوي: المحاسبة: هي استيفاء الأعداد فيما للمرء، أو عليه^(٤). ويبدو أنّ الاصطلاح التعريفي للمحاسبة لا يخرج عن المعنى اللغوي، وهو العدّ والحساب بمعنى: ضبط الأفعال والأقوال.

وإذا ما رحنّا إلى الجزء الثاني (النفس)، فإنّنا سنظفر بمعانٍ عدّة لها، منها: العظمة، والكبر، والعزّة، والهَمّة، وعين الشَّيْء وكنهه وجوهره، والأنفة،

(١) مجمع البيان: ٣٧١ / ٤.

(٢) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ٣٤٢ / ٥.

(٣) معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمّد هارون: ٥٧٠ / ٢.

(٤) التوقيف على مهمّات التعاريف: ١٢٣.

والعين^(١)، ومن تعريفات النفس اصطلاحًا: هي الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية^(٢).

أمّا محاسبة النفس بوصفه مركبًا إضافيًا، فنستطيع أن نصرّفه في ظلّ البيانات الدلالية التي وقفنا عليها في (محاسبة)، وفي (نفس) بأنّ مراجعة الإنسان نفسه في أوقات النوم والتأمل والخلود إلى الراحة والسكينة، وهذا ما أشار إليه الماورديّ، قال: «لمحاسبة النفس، بجزئيه الأوّل (محاسبة) والثاني (النفس)، نستطيع أن نعرف هنا المركّب بوصفه مركبًا إضافيًا، بأنّه مراجعة الإنسان نفسه عندما يخلد إلى النوم ليلاً، وهذا ما نرصده في تعريف الماورديّ، قال: محاسبة النَّفس: أن يتصفّح الإنسان في ليله ما صدر من أفعال نهاره، فإن كان محمودًا أمضاه وأتبعه بما شاكله وضاهاه، وإن كان مذمومًا استدركه إن أمكن، وانتهى عن مثله في المستقبل»^(٣).

ومن الاستشهادات القرآنيّة في الخطابات الأخلاقيّة عند علماء الحِلّة، ما جاء في خطاب ابن طاووس الأخلاقيّ في آخر باب (محاسبة النفس)، قال: «وهذا آخر ما أوردناه من ذكر هذه الأبواب ممّا يقتضي الاستظهار للسلامة من العقاب والعتاب في يوم الحساب، قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فَبَشِّرْ عِبَادَ ۚ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ ۚ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ ۚ﴾ (الزمر: ١٧-١٨)»^(٤).

يبدو من نصّ ابن طاووس أنّه يشير إلى أنّ محاسبة النفس، ومراقبتها، أمانة راسخة،

(١) ينظر: الصّحاح تاج اللغة وصحاح العربيّة: ٣/ ٩٨٤، معجم مقاييس اللغة: ٥/ ٤٦٠، لسان العرب: ٦/ ٢٣٣-٢٣٧.

(٢) التعريفات: ٢٦٢.

(٣) أدب الدنيا والدين: ٣٤٢.

(٤) محاسبة الملائكة الكرام آخر كلّ يوم من الذنوب والآثام أو محاسبة النفس: ٣٨٢.

وعلاوة متينة في الظفر بالأمان، ونيل السلامة، ودفع الآثام والعقاب.

واستشعر الطوسي قضية الانتفاع بالعقل، وإعماله على وجه صحيح، على وفق أحكام الله ﷻ، وأتباع أوامره في ظل قوله: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾، ولم يخرج الطبرسي عما جاء به كون التفسير المراد في النص هو أتباع أحسن ما يؤمرون به، ويتبعون الطاعة التي هي أحسن، إذ يستحق الثواب عليه أكثر، وهذا الأمر له علاقة ونقطة بمحاسبة النفس ومراجعتها^(١).

وحدد الطاهر بن عاشور الضوابط التي يمكن استجلاؤها من الانتفاع بالقول الحسن، منها: الدعوة إلى الحق، وإعمال النقد المميز بين الهدى والضلال، والحكمة والأوهام، وشرف النظر والاستدلال للتفرقة بين الحق والباطل، والتفرقة بين الصواب والخطأ، والاستدلال في شرائع الإسلام، وأدراك دلائل ذلك^(٢).

ومن الاستشهادات القرآنية في الخطابات الأخلاقية، ما جاء في كتاب عدة الداعي ونجاح الساعي، في باب (هداة النفس)، قال: «واعلم أنك لن تبلغ ذلك إلا بالمجاهدة لنفسك الأمارة؛ فإنها أضرب الأعداء، كثيرة البلاء، مرمية في المهالك، كثيرة الشهوات، قال الله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَى﴾ (٣٧) ﴿وَأَثَرَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ (٣٨) ﴿فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ (٣٩) ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى﴾ (٤٠) ﴿فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ (النازعات: ٣٧-٤١) (...) وإياك أن تغفل عنها طرفة عين؛ فإنها كما قال خالقها ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمْنِي﴾ (يوسف: ٥٣)، وكفى بهذا تنبيها لمن عقل، فألجمها بالتقوى، وقدها بزمَام الرجاء، وساقها بسوط الخوف^(٣).

(١) مجمع البيان: ٣٤٧/٨.

(٢) ينظر: التحرير والتنوير: ٣١٠-٣٠٩/١٢.

(٣) عدة الداعي ونجاح الساعي: ٣٢١-٣٢٠.

مضمون قول ابن فَهْدِ الحَلِّي أَنَّ مجاهدة النفس في ظلِّ مراقبة النفس الأمَّارة؛ فإنَّها أخطر الأعداء، منها ينال الإنسان الجحيم والبعد عن الجنة، فلا بدَّ من محاسبتها ونفي الإغفال عنها.

وهو قول الزمخشريِّ مِنْ قَبْلُ أَيضًا، إذ يرى «أَنَّ نَهْيَ النفس عن الهوى، يعني كسرها عن أَتباع الشهوات، وزجرها عنه، وضبطها بالصبر، والتوطين على إثارة الخير»^(١).

ويرى القرطبي (ت ٦٧١ هـ) «أَنَّ الآيةَ عامَّة في كلِّ كافرٍ أثر الحيلة الدنيا على الآخرة، ولم يراقب نفسه ويحاسبها»^(٢).

ويظهر من كلمات الطاهر بن عاشور الترتُّب الطبيعي المنطقي الذي تنبَّه عليه ابن فَهْدٍ في كون إثارة الحياة الدنيا طغيانًا وتجاوزًا، سبب رئيس في الوقوع في المحرَّمات، ومن ثمَّ نيل العاقبة السيِّئة، مغرَّقين الأخذ بخطوط الدنيا عبادةً وتقربًا إلى الله، هو تقربٌ محمود، وبين الأخذ بخطوط الدنيا طغيانًا وفسادًا، فإنَّه تقربٌ غير محمود (مذموم)^(٣).

(١) الكشف: ٧/ ٢٣٠-٢٣١.

(٢) الجامع لأحكام القرآن: ١٩/ ١٨٠-١٨١.

(٣) التحرير والتنوير: ٢/ ٨٥.

المبحث الثاني

الردائل

سنحاول في هذا المبحث أن نتحدث عن أهم الردائل التي تمثل مفاهيم أخلاقية سلبية، وسنرتبها بحسب الحروف الهجائية.

المطلب الأول: الرياء

أولاً. الرياء لغة: الرياء مصدر مادّته: «رأي»، وأصله طلب المنزلة في قلوب الناس بإرائهم خصال الخير، فهو بمعنى: إظهار العمل الصالح بقصد أن يكون من أجل الناس، قال ابن منظور: «قال أبو منصور: وأما قول الله ﷻ: ﴿يُرَاءُونَ النَّاسَ﴾ (النساء: ١٤٢)، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ﴾ (٦) وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾ (الماعون: ٦-٧)؛ فليس من المشاورة، ولكن معناه إذا أبصرهم الناس صلّوا، وإذا لم يروهم تركوا الصلاة، ومن هذا قول الله ﷻ: بطراً ورتاء الناس، وهو المرائي، كأنه يُري الناس أنه يفعل، ولا يفعل بالنية، وأرأي الرجل إذا أظهر عملاً صالحاً رياءً وسمعةً»^(١)، ويُقال: فلان يترأى، أي: ينظر إلى وجهه في المرآة، وفي السيف، فهو أن يُظهر الإنسان من نفسه خلاف ما هو عليه؛ ليراه الناس^(٢).

نستجلي فيما تقدّم أن الرياء هو إظهار الأعمال فخراً وسمعةً، وفي النية خلاف ذلك.

(١) لسان العرب: ٦/ ٦٨، حرف الراء (رأي).

(٢) ينظر، لسان العرب: ٤/ ٢٩١، ومعجم لغة الفقهاء: ١/ ٢٢٨.

ثانيًا. الرياء اصطلاحًا: تزيين العمل الذي يبتغي به وجه الله تعالى، ابتغاء مدح الناس وثنائهم، والمنزلة في صدورهم، أو تحصيل حظٍّ من دنياهم، وتحصيل ما يطمع به الناس، والسمعة رياء؛ لكنّها تختصُّ بالمنطوقات والمسموعات، كتحسين القراءة والوعظ والتدريس؛ من أجل رياء الناس، ومنه التحدُّث عن عمل عمله سرًّا، ومضى من أجل ذلك، والرياء يكون في الأفعال، والسمعة تكون في الأقوال، وهو يجرط العمل إذا كان هو الحامل للعبد على العمل، أو اجتمع فيه قصد وجه الله مع إرادة مراعاة الناس^(١).

وهو طلب المنزلة في قلوب الناس، بأن يُظهر خصال معيّنة يظهرها للناس من قولٍ أو فعلٍ، ولا يكون مراده ثواب الله أصلًا، كالذي يصلي بين الناس حتّى يشاهدوه^(٢).

ثالثًا. الرياء شرعًا: هو إظهارُ العبادة؛ لقصد رؤية الناس لها، فيحمدوا صاحبها^(٣)، وأصل الرياء، كما يقول الغزالي: «طلب المنزلة في قلوب الناس بإيرائهم خصال الخير، فهو إرادةُ العباد بطاعة الله^(٤)، ولمّا كان الرياء بهذه الخطورة العظيمة من الاستشراء في قلوب العباد، والجريان في عروقهم، ينبغي تبين حكمه، وكشف مزلقه على العبد؛ ليكون على بينة من دينه، وما يقوم به من الأعمال؛ حتّى إذا لقي الله؛ لقيه بعمل لا شائبة فيه.

ومن الاستشهادات القرآنيّة التي ندّت من الخطابات الأخلاقيّة لعلماء الحلّة، ما جاء في (ذمّ الرياء) في كتاب تنبيه الخواطر ونزهة النواظر، قال الشيخ ورام الحليّ:

(١) ينظر: القول المفيد على كتاب التوحيد: ١٧١.

(٢) ينظر: موسوعة الآداب والأخلاق الإسلامية: ٢٠٣.

(٣) ينظر: فتح الباري: ٣٣٦/١٨.

(٤) ينظر: إحياء علوم الدين: ٤٨٣/٢.

«وأعلم أن الرياء حرام، وأن المرائي عند الله محمقوت، وقد شهد بذلك الآيات والأخبار، كقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ۖ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ۖ﴾ (٥) الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ ﴿٦﴾ وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ﴾ (الماعون: ٤-٧)»^(١).

يدو من نصّ الشيخ ورام التأكيد على أن الرياء حرام، وأن المرائي مذموم عند الله، فهو فاجرٌ وغادرٌ ومرائي، لأن يُبدي للناس حُسنَ الظاهر، ويُفضي في الخفاء والسرّ سوء الأعمال، يتقرب إلى العباد، ويتباعد عن الله ﷻ.

وهذا ما التفت إليه الطوسي، من قبل، في ضوء تفسيره قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾، قال: «تهديد لمن يصلي على وجه الرياء والسمعة، إنَّما أطلق مع أنَّه رأس آية يقتضي تمام الجملة، لأنَّه معرّف بما يدلُّ على أنَّه أراد من يصلي على جهة الرياء والنفاق، ثمَّ بيّن ذلك بقوله: ﴿الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾، قال ابن عباس ومسروق: معناه يؤخِّرونها عن وقتها، وقال قتادة: معناه غافلون، وقال مجاهد: لاهون كأثمهم يسهون للهوهم عنها، واللهو يوجب تأخيرها عن وقتها؛ لأنَّه قال عن صلاتهم، وقيل: ساهون فيها ﴿الَّذِينَ هُمْ يُرَاءُونَ﴾، معناه أثمهم يراؤن بصلاتهم الناس دون أن يتقربوا بها إلى الله، وإنَّما ذمَّ السهو في الصلاة، مع أنَّه ليس من فعل العبد، بل هو من فعل الله؛ لأنَّ الذمَّ توجه في الحقيقة على التعرُّض للسهو بدخوله فيها وجه الرياء، وقلبه مشغول بغيرها، لا يرى لها منزلة تقتضي صرف الهم إليها»^(٢).

وأشار الطباطبائي إلى صفات المرائين في ظل استنطاق النصّ القرآني، قال: «قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ۖ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ﴾، أي غافلون لا يهتمون بها، ولا يبالون أن تفوتهم بالكلية، أو في بعض الأوقات، أو تتأخَّر عن وقت فضيلتها،

(١) تنبيه الخواطر ونزهة النواظر: ١/ ٤٧٦.

(٢) التبيان في تفسير القرآن: ١٠/ ٣٩٦، وينظر، مجمع البيان: ١٠/ ٤٠٩.

وهكذا في الآية تطبيق من يكذب بالدين على هؤلاء المصلين لمكان فاء التفریع، ودلالة على أنهم لا يخلون من نفاق؛ لأنهم يكذبون بالدين عملاً وهم يتظاهرون بالإيمان، قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ هُمْ يُرَآؤُونَ﴾، أي يأتون بالعبادات لمראה الناس، فهم يعملون للناس، لا لله تعالى^(١).

ومن الاستشهادات القرآنية في مطلب الرياء، ما جاء في الخطاب الأخلاقي عند ابن فهد الحلبي في فصل الرياء ومعالجته، قال: «وينبغي أن يذكر شدة حاجته وقوة فاقته يوم القيامة إلى ثواب أعماله، فإنه، قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ﴾ (٨٨) إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (الشعراء ٨٨-٨٩) (...)، ويشغل فيه الصديقون بأنفسهم، ويقول كل واحد: نفسي نفسي، فضلاً عن غيرهم، فلا ينبغي أن يصحب معه غير الخالص من العمل، فكما أن المسافر إلى البلد البعيد المشفق، لا يصحب معه إلا خالص الذهب؛ طلباً للخفة، وكثرة الانتفاع به عند الحاجة إليه، ولا حاجة أعظم من فاقة القيامة، ولا عمل أنفع من الخالص لله، فهو أنفس الذخائر وأحفظها^(٢).

نَلَمَحُ مَنْ نَصَّ ابن فهد الحلبي أن الأعمال يجب أن تكون خالصة لله ﷻ، فالمرء يصحب معه أعماله التي يريد بها وجه الله ﷻ، لا رياءً وسمعةً من أجل الناس. وهذا التصور انتبه عليه الطبرسي، من قبل، في فهم قوله: ﴿إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾، أي: من الشرك، والشك، ومن الفساد، والمعاصي، وإنما خص القلب بالسلامة؛ لأنه إذا سلم القلب سلم سائر الجوارح من الفساد، من حيث أن الفساد بالجراحة لا يكون إلا عن قصد بالقلب الفاسد، وروي عن الصادق عليه السلام أنه قال: هو القلب الذي سلم من حب الدنيا^(٣).

(١) الميزان في تفسير القرآن: ٢٠ / ٢٠٩.

(٢) عدة الداعي ونجاح الساعي: ٢٢٩.

(٣) مجمع البيان: ٧ / ٣٠٤.

المطلب الثاني: التبذير

أولاً. التبذير لغة: التفريق، وأصله إلقاء البذر وطرحه، فاستعير لكل مُضَيِّع لماله^(١)، وبذر ماله: أفسده وأنفقه في السرف، وكل ما فرّقه وأفسدته، فقد بذرته، والمباذر والمبذر: المسرف في النفقة؛ باذر وبذر مبادرةً وتبذيراً^(٢)، ولا يخفى أن المعنى اللغوي يؤكّد على الإتلاف والتفريق والإفساد.

ثانياً. التبذير اصطلاحاً: هو إنفاق المال في غير حقه^(٣)، وقيل: التبذير صرف الشيء فيما لا ينبغي^(٤)، وقيل: هو تفريق المال على وجه الإسراف^(٥)، وهو البذل حيث ينبغي الإمساك، وهو مجاوزة الحد، وهو مذموم^(٦).

ويبدو أن الشريف الجرجاني قد فرّق بين التبذير والإسراف، إذ يرى أن التبذير هو تفريق (المال)، سواءً أكان مالا، أم طعاماً، أم عيناً يُفاد منها، على وجه مجاوزة الحد في كل ما يفعله الإنسان^(٧)، وهو أعظم من الإسراف.

وبعبارة أخرى: الإسراف تجاوز الحد والخط في صرف المال، والتبذير أتلافه في غير موضعه، وهو أعظم من الإسراف ولذا، قال تعالى: ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ (الإسراء: ٢٧)^(٨).

(١) ينظر: المفردات في غريب القرآن: ١١٤.

(٢) ينظر: لسان العرب: ١٤٨/٩.

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن: ٢٤٧/١٠.

(٤) ينظر: التعريفات: ٢٤، الكليات: ١١٣.

(٥) ينظر التعريفات: ٥١، وينظر: التوقيف على مهمّات التعاريف: ٩٠.

(٦) ينظر: موسوعة الآداب والأخلاق الإسلامية: ٣٤٢.

(٧) ينظر: التعريفات: ٢٤.

(٨) ينظر: معجم الفروق اللغوية: ٣٤٥.

ومن الاستشهادات القرآنيّة في هذه الرذيلة الأخلاقيّة، ما جاء في خطاب ابن فَهْدٍ الأخلاقيّ، قال: «ثُمَّ اعمل فيما يحصل لك من الكسب على قانون السنّة والكتاب، وإياك والتبذير، فإنّ الله تعالى يقول: ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾ (الإسراء: ٢٧)»^(١).

وقد بَصُرَ الزمخشريّ بدلالة التبذير، إذ يرى تفريق المال فيما لا ينبغي، وإنفاقه على وجه الإسراف، وكانت الجاهليّة تنحدر إبلها وتتياسر عليها، وتبذّر أموالها في الفخر والسمعة، وتذكر ذلك في أشعارها، فأمر الله بالنفقة في وجوهها، ممّا يقرب منه ويزلف (...). وعن عبد الله بن عمرو: مرّ رسول الله ﷺ بسعد وهو يتوضّأ، فقال: «ما هذا السّرف يا سعد؟ قال: أو في الوضوء سرف؟ قال: نعم وإن كنت على نهر جارٍ»^(٢).

وقد تنبّه الطاهر بن عاشور إلى النتيجة السلبية التي تترشّح من المبدّر، والصفة التي يتّسم عليها المبدّر، قال: «التبذير يدعو إليه الشيطان؛ لأنّه إمّا إنفاق في الفساد، وإمّا إسراف يستنزف المال، واللذات، فيعطّل الإنفاق في الخير، وكلّ ذلك يُرضي الشيطان»^(٣).

وأشار ناصر مكارم الشيرازيّ إلى نكتة تشبيه المبدّرين بإخوان الشياطين، قال: «المبدّرين إخوان الشياطين، فذلك لأنّهم كفروا بنعم الله، إذ وضعوها في غير مواضعها. ثم إنّ استخدام (إخوان) تعني أنّ أعمالهم مُتطابقة ومتناسقة مع أعمال الشيطان، كالأخوين اللذين تكون أعمالهما مُتشابهة، أو أنّهم قرناء وجلساء للشيطان في

(١) عدّة الدّاعي ونجاح الساعي: ٨٠.

(٢) الكشف: ٤٣٦/٣.

(٣) التحرير والتنوير: ٢١٦-٢١٧/٨.

ويظهر أن الشيرازي قد فطن للعلاقة التشبيهية بين المبذرين، والشياطين، كلاهما متجاوزان الحد، وخارجان عن القانون الطبيعي المنطقي.

المطلب الثالث: حُب الدنيا

إنَّ حُبَّ الدنيا هي الوسيلة المؤثرة التي يوظفها الشيطان لإيقاع بني آدم في شركه؛ وذلك بتزيينها لهم، وقد حذرنا القرآن الكريم من الدنيا وما فيها كثيرًا، قال تعالى: ﴿فَمَنْ دُحِرَ عَنْ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ﴾ (آل عمران: ١٨٥)^(٢)، فالدنيا القريبة الأجل؛ أي: إنها قصيرة الأمد، ستنتهي بسرعة، أو إنها قريبة منا قربًا مكانيًا؛ على أساس أننا نعيش فيها وعلى أرضها، أو إنها قريبة في تناول اليد، أو هي واطئة المكانة (دنية) أو (دنيئة)؛ بمعنى حقيرة خسيصة، لا قيمة لها، وأيًا كان المعنى، فالأمر واضح فيها وجلي، فهي أمد وليس أبدًا، نحن نعيشها لنقدم ما نستطيع وصولاً إلى الحياة (الآخرة)؛ التي هي أبدية، وإنَّ أحقَّ ما قيل في وصف هذه الحياة الدنيا، هو قول بديعها^(٣) الله ﷻ: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (الأنعام: ٣٢).

إنَّ هذا الحُبَّ قد فاق حُبَّهم للنعيم المقيم الذي في الآخرة، قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحْبَبُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (النحل: ١٠٧).

(١) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل: ٨ / ٤٣٥.

(٢) التفسير الكبير (مفاتيح الغيب): ١ / ١٣٢٥.

(٣) بديعها: خالقها من العدم.

ومن الاستشهادات القرآنية التي نددت في الخطاب الأخلاقي عند الشيخ ورام الحلي، ما جاء في باب (حُبُّ الدنيا)، قال: «اعلم أن الخلق في ذلك يتفاوتون فمنهم مَنْ يأمل البقاء ويشتهي ذلك أبداً قال الله تعالى: (يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ) ومنهم مَنْ يأمل البقاء إلى الهرم وهو أقصى العمر الذي شاهده وراه وهو الذي يحب الدنيا حباً شديداً (...) ومنهم مَنْ يأمل إلى سنة فلا يشتغل بتدبير ما وراءه ولا يقدر لنفسه وجوداً في عام قابل، ولكن هذا يستعد في الصيف للشتاء وفي الشتاء للصيف فإذا جمع ما يكفيه لستته اشتغل بالعبادة، ومنهم مَنْ يرجع أمله إلى يوم وليلة فلا يستعد إلا لنهاره وأما الغد، فلا»^(١).

ينطلق الشيخ ورام في استظهار المتلبسين في حُبِّ الدنيا في عرض أحوالهم، وبيان مراتبهم، منهم مَنْ يأمل البقاء ويشتهي ذلك أبداً، ومنهم من يحل البقاء إلى الهرم وهو (أقصى العمر)، ومنهم من يحل إلى سنة واحدة، ومنهم إلى شهر، ومنهم إلى يوم وليلة.

ويتحصّل من قول الشيخ الطوسي أنه جعل المخصوصين بالخطاب القرآني وهم اليهود، الذين أحبوا الدنيا حباً جمّاً، وتأويل الآية: (وما طول العمر بمبعد من عذاب الله ولا منجيه منه، لأن لا بدّ للعمر من الفناء فيصير إلى الله تعالى)^(٢).

وتبيّن الطاهر بن عاشور على حرص هؤلاء على الخلود في الدنيا، وتعلّقهم الشديد بها، وأن دلالة الفعل (يودّ) بيان راسخ وواضح لرغبتهم على الحياة وتحقيق النوعية المرادة في هذه الحياة، وأنهم لم يبلغوها مبلغ الطمع فيها^(٣).

(١) تنبيه الخواطر ونزهة النواظر: ٢٤ / ٢ - ٢٥.

(٢) التبيان في تفسير القرآن: ٣٥٧ / ١.

(٣) ينظر، التحرير والتنوير: ٣٩٣ / ١.

ومن الآيات التي استشهد بها الشيخ ورَّام الحليّ في باب حُبِّ الدنيا: «ما جاء في تأويل قوله تعالى: ﴿الْهَنَكُمُ التَّكَاثُرُ﴾ (١) حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ ﴿التَّكَاثُرُ: ١-٢﴾، قيل: ما زالوا يتباهون بالكثرة والعزّة حتّى صاروا من أهل القبور» (١).

يؤيّد الشيخ ورَّام أنّ التباهي يكون في الكثرة، والعزّة، وهو زائل؛ لأنّ مصيرهم إلى القبور.

ويرى الشيخ الطوسي أنّ الإلهاء «هو الصّرف إلى اللهو، وهو الانصراف إلى ما يدعو إليه الهوى، والتباهي يكون بكثرة المناقب، وكثرة المال والعدد» (٢).

واستشعر الزمخشريّ الدلالات القرآنيّة في النصّ المبارك، قال: «ألهاه عن كذا وأقهاه: إذا شغله، و(التكاثر) التباري في الكثرة، والتباهي بها، وأن يقول هؤلاء: نحن أكثر، وهؤلاء: نحن أكثر، منفقين أعماركم في طلب الدنيا، والاستباق إليها، والتهالك عليها» (٣).

المطلب الرابع: اتّباع الهوى

أولاً. الهوى لغة: الهوى هو ميل النفس إلى الشّهوة، وقيل: سُمّي بذلك؛ لأنّه يهوي بصاحبه إلى خوالق الشيء، ومهاوي الرذائل (٤).

وقال ابنُ منظور: «الهوى مقصور: هَوَى النَّفْسُ، وإذا أَضْفَتَهُ إِلَيْكَ قُلْتَ هَوَايَ، والهوى: العشق يكون في مداخل الخير والشرّ، والهوى: المَهْوِيُّ، وهوى النفس:

(١) تنبيه الخواطر ونزهة النواظر: ٣/ ٢٢٥-٢٢٦.

(٢) التبيان في تفسير القرآن: ١٠/ ٣٨٣.

(٣) الكشّاف: ٧/ ٣٢١.

(٤) ينظر: مفردات ألفاظ القرآن: ١/ ١٥٤٣.

إرادتها والجمع الأهواء»^(١). نَلْمَحُ في ظِلِّ ابن منظور الدلالة الرئيسة للهوى، وهي محبة الإنسان الشيء، والغلبة على نفسه، ويرى ابن القيم الجوزية أن الهوى: «ميل النفس إلى الشيء، وفعله هَوِيَّ يَهْوِي، هَوَىً مثل عَمِيَ يَعْمَى عَمًى، وأما هَوَى يهوي بالفتح فهو السقوط، ومصدره الهوي بالضم، ويُقال: الهوى أيضًا على نفس المحبوب، ويقال: هذا هوى فلان، وفلانة هواه أي: مهويته ومحبوته، وأكثر ما يستعمل في الحب المذموم (...)، وقد يُستعمل في الحب الممدوح استعمالاً مقيداً»^(٢).

ويبدو أن ابن القيم قد أفاد من الفعلين (هَوَى، هَوِي) في رُصْد دلالة العشق للشيء، والميل له، عشقاً وميلاً مذمومين.

ثانياً. الهوى في الاصطلاح: هو ميلان النفس إلى ما تستلذه من الشهوات من غير داعية الشر^(٣). وقال الحرالي: «نزوع النفس لسفل شهواتها في مقابلة معتلي الروح المنبعث انبساطه»^(٤).

وعرّف الهاشمي الهوى، بأنه: «الميل والحب والتعلق بالشهوة التي تؤدّي بالإنسان إلى الهلاك»^(٥).

وقد ذمّ الهوى في القرآن الكريم، وحذّر الإنسان، من أتباع الهوى، وأمر بالعدل واجتناب الهوى في الحكم، وإنّ منبع الهوى يُطْبِعُ هواه، قال تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ مَنْ أَخْذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾ (الفرقان: ٤٣)^(٦).

(١) لسان العرب: ٣٧١ / ١٥.

(٢) روضة المحييين ونزهة المشتاقين: ٢٢-٢٣.

(٣) التعريفات: ٣٢٠ / ١.

(٤) التوقيف على مهمّات التعاريف: ٧٤٤ / ١.

(٥) موسوعة الآداب والأخلاق: ٦٧٨.

(٦) تفسير ابن كثير، ج ٢، ص ٤٣٣.

ومن الاستشهادات القرآنية التي وقفنا عليها في الخطاب الأخلاقي الحلي، ما جاء في خطاب الشيخ ورّام الأخلاقي، قال في باب مجامع الهوى: «فانظر إلى قول الله تعالى: ﴿وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ (النازعات: ٤٠-٤١) ومجامع الهوى خمسة أمور وهي ما جمعه الله تعالى في قوله: ﴿أَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾ (الحديد: ٢٠)، فهذه بينها الله تعالى أنها للدنيا، والذي هو لله تعالى، فهو قدر الضرورة، وما لا بدّ منه من مسكن وملبس ومطعم ومشرب، والحزم في الحذر والتقوى، وأخذ هذه الأسباب بقدر الحاجة اقتداءً بالأنبياء والأولياء، إذ كانوا يردون أنفسهم إلى حدّ الضرورة»^(١).

إذ استجمع الشيخ ورّام جامع الهوى في ضوء تفسير القرآن بالقرآن، إذ عاين النصّ القرآني: ﴿أَعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾ (الحديد: ٢٠).

ويرى الشيخ الطوسي أنّ الدنيا لا بقاء لها، ولا دوام، فاللعب واللهو زائلان، وأنّ التفاخر مصيره الزوال والاندراس^(٢).

ويتجلّى العرض البياني عند الزمخشري، في ضوء التصوّر البياني لحال الدنيا، قال: «وشبه حال الدنيا وسرعة تقضيها مع قلة جدواها بنبات أنبت الغيث، فاستوى واكتهل وأعجب به الكفار الجاحدون لنعمة الله فيما رزقهم من الغيث والنبات، فبعث عليه العاهة، فهاج واصفرّ وصار حطامًا؛ عقوبة لهم على جحودهم، كما فعل بأصحاب الجنة، وصاحب الجنّين»^(٣).

(١) مفردات ألفاظ القرآن: ٤١٧/١.

(٢) ينظر: التبيان في تفسير القرآن: ٥١٦/٩، ومجمع البيان: ٣٥٨/٩.

(٣) ينظر: الكشاف: ٥٠٠/٦.

وأفاد ابنُ عاشورٍ من الدلالة الصَّرْفِيَّة لصيغة (التكاثر) صيغة (تَفَاعُل)، فهي للمبالغة في الانكباب على الفعل، والمبالغة في الحصول عليه، فالتكاثر ينزل منزلة من يغالب غيره في كثرة الشيء، فإنه يكون الأكثر منه عنده، فكان المرء ينظر في الكثرة من الأمر المحبوب إلى امرئ آخر له الكثرة منه، ثمَّ شاع إطلاق صيغة التكاثر، فصارت تُستعمل في الحرص على تحصيل الكثير من غير مراعاة مغالبة الغير ممَّن حصل عليه^(١).

المطلب الخامس: الظلم

أولاً. الظلم لغةً: الظلم ضدُّ العدل، قال ابن فارس: «الظاء واللام والميم أصلان صحيحان، أحدهما: خلاف الضياء والنور، والآخر: وضع الشيء غير موضعه تعدّيًا»^(٢).

ويظهر أنَّ الأصلان اللذين ذكرهما ابن فارس يؤدِّيَان الدلالة المراد من الظلم، ضد الظاء والنون، ووضع الشيء في غير موضعه، وانصرافه عن جادة الحق والصواب.

ثانيًا. الظلم في الاصطلاح: هو التصرُّف في حقِّ الغير بغير حقِّ، أو مجاوزة الحقِّ^(٣)، وقيل: الظلم عبارة عن التعدّي عن الحقِّ إلى الباطل، وهو الجور^(٤)، وقيل: وضع الشيء بغير محله بنقصٍ أو زيادةٍ أو عدولٍ عن زمنه^(٥)، وقيل:

(١) ينظر: التحرير والتنوير: ٤٠٩/١١-٤١٠.

(٢) معجم مقاييس اللغة: ٤٦٨/٣-٤٦٩.

(٣) ينظر: جامع العلوم والحكم: ٢١١.

(٤) ينظر: التعريفات: ٤٨.

(٥) ينظر: التوقيف على مهمّات التعاريف: ٢٣١.

الظلم وضع الشيء في غير موضعه، والتصرف في حق الغير، ومجاوزة حدّ الشارع^(١).

وقد فرّق العلماء بين الظلم والجور؛ فالجور خلاف الاستقامة في الحكم، وفي السيرة السلطانية تقول: جار الحاكم في حكمه، والسلطان في سيرته؛ إذا فارق الاستقامة في ذلك، والظلم ضرر لا يستحق ولا يعقب عوضاً سواء كان من سلطان، أو حاكم أو غيرهما، ألا ترى أن خيانة الدائق والدرهم تسمّى ظلماً، ولا تسمّى جوراً، فإن أخذ ذلك على وجه القهر أو الميل سُمّي جوراً، وهذا واضح، وأصل الظلم نقصان الحق، والجور العدول عن الحق، من قولنا: جار عن الطريق إذا عدل عنه، وخلف بين النقيضين فقليل في نقيض الظلم الأنصاف، وهو إعطاء الحق على التمام، وفي نقيض الجور العدل، وهو العدول بالفعل إلى الحق^(٢).

وقد وردَ ذمُّ الظلم في القرآن الكريم، متوعّداً الله تعالى الظالمين، واصفاً المعاصي بالظلم أيضاً، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ (الطلاق: ١).

ومن الاستشهادات القرآنية في هذا المطلب، ما جاء في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قال الشيخ ورّام: «إنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبيل الأنبياء، ومنهاج الصالحين، فريضة عظيمة، بها تُقام الفرائض، وتأمين المذاهب، وتحلّ المكاسب، وتردُّ المظالم، وتعمّر الأرض، وتتصفّ بها الأعداء، ويستقيم الأمر، فأنكروا بقلوبكم، والفظوا بألسنتكم، وصكّوا بها جباههم، ولا تخافوا بالله لومة لائم، فإن اتّعظوا وإلى الحق رجعوا، فلا سبيل عليهم: ﴿إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ

(١) ينظر: الكليات، ٥٩٤، وينظر: موسوعة الآداب والأخلاق الإسلامية: ٦٩٤.

(٢) ينظر: معجم الفروق اللغوية: ٣٨٥.

يَغْيِرِ الْحَقُّ أَوْلِيَّكَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿٤٢﴾ (الشورى: ٤٢)، فهناك فجاهدوهم بأبدانهم، وأبغضوهم بقلوبكم، غير طالين سلطاناً، ولا باغين مآلاً، ولا مريدين بالظلم غفرًا، حتَّى يفيئوا إلى أمر الله، ويمضوا على طاعته»^(١).

إذ ترسم الشيخ ورَّام حقيقة أنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبيل لمنع الظلم، وإحقاق العدل، والسير على نهج سبيل الأنبياء والرسل والأئمة والمصلحين.

ويرى الطوسي «أنَّ الإثم والعقاب واقعان على كلِّ من ظلم الناس ابتداءً»^(٢).

وحكم هذه الآية يشمل ظلم المشرِّكين للمسلمين، ويشمل ظلم المسلمين بعضهم بعضاً؛ ليتناسب مضمونها مع الجميع»^(٣).

ومن الاستشهادات القرآنيَّة في هذا المطلب، ما رصَّدناه في الخطاب الأخلاقي عند ابن طاووس، قال في وصيَّة لابنه: «واعلم يا ولدي محمَّد أنَّ الله ﷻ لو حملنا على عدله ساعة دون ساعة، من ليل أو نهار، ما أبقانا أبداً، وكان أمرنا قد آل إلى الهلاك والدمار، لأنَّنا لا نوفيه حقَّه أبداً، في اطلاع علينا، وحضورنا بين يديه بمقدار التفاوت بين عظمته وجلالته، وبين ما نعمله من اطلاع غيره علينا، أو حضورنا بين يدي غيره من ممالكه الفقراء إليه، ولا نبذل الجهد في زيادة تعظيمه عليهم، وربَّما اشتغلنا بهم عنه، وجعلنا ظهر لسان حالنا إليه، ووجهنا إليهم، فلو سلبنا نفوسنا، وكلَّ ما أحسن به إلينا، وقطع خبزنا وكسوتنا، وحبسنا في مطمورة الغضب علينا، كنَّا والله لذلك مستحقِّين، فكيف

(١) تنبيه الخواطر ونزهة النواظر: ٢/ ٣٩٧-٣٩٨.

(٢) مجمع البيان: ٩/ ٥١.

(٣) التحرير والتنوير: ١٣/ ١٤٦.

حملنا قوتنا التي هي منه، وعقولنا الموهوبة عنه؟ حتى صرنا نقدم أن تكون بحرمة مستخفين، ولمؤاخذته متعرضين، فإياك ثم إياك أن تهون بذلك كما يفعله الجاهلون به والغافلون، ولا تتأسى بهم فإنه ﷺ يقول: ﴿وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ﴾ (الزخرف: ٣٩) ^(١).

ويبدو أن ابن طاووس قد عمّل آليّة الحجاج من أجل الوصول إلى دلالة المراد، والفهم السريع، فالله بعد أن خلق الإنسان، وهياً له شؤون الحياة كلها، كان عليه أن يعدل ويسير بين الناس بسيرة محمودة، وسلوك معقول، لا أن يكون مستخفاً بحرّم الله ﷻ.

وهذا التعليل والحجاج التفت إليه الطباطبائي فيما بعد، قال: «إذ ظلمتم واقع موقع التعليل» ^(٢).

ومن الاستشهادات القرآنية التي وقفنا عليها في الخطاب الأخلاقي الطاووسي، ما جاء في وصية ابن طاووس لابنه في شكر المنعم؛ لأنّ نعمه لا تعدّ ولا تحصى، قال: «فإن كان وقت بلوغك إلى خلع شرف الألباب وتحف الآداب ما هو زمان شاغل من الفرائض والنوافل الظاهرة، فابدأ بذكر ما عمل معك من النعم السالفة والحاضرة، فإني أذكر لك منها جملة عرفني بها ﷻ بلسان حال عنايته الباهرة، فذكر يا ولدي جملك الله بتذكيره لك، وعنايته بك أنّه ﷻ في المعنى خدمك، وله المثل الأعلى بشرك بمعرفته، وقبل أن يتحفك بالسعادة بخدمته بأن بنى لك السماوات والأرضين بيد قدرته، ولم يتكل إكرامه لك بذلك إلى ملائكته، ولا بأحد من بريته، وأجرى لك البحار، وشقّ الأنهار، وغرس الأشجار، وأخرج الثمار، وعمر الديار، وجعل الشمس والقمر سراجاً

(١) كشف المحجّة لثمره المهجّة: ١٥٣-١٥٤.

(٢) الميزان في تفسير القرآن: ١٨ / ٥٤.

لليل والنهار: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾
(إبراهيم: ٣٤)»^(١).

المعنى المستفاد من النص القرآني هو أنَّ الإنسان على الرغم من النعم التي خلقها
الله له، إلَّا أنَّه ظلم لنفسه وغيره، كفور لنعم الله، غير مؤدٍّ لشكرها^(٢).



(١) كشف المحجّة لثمرة المهجة: ١٤٤.

(٢) التبيان في تفسير القرآن: ٦ / ٢٩٤.

خاتمة البحث ونتائجه

نحمد العليّ القدير أن أوصلنا إلى نهاية هذا البحث الموسوم بـ (المفاهيم الأخلاقية في الخطاب الأخلاقي عند علماء الحلة - قراءة تحليلية)، ولا بدّ لكل عملٍ من نتائج واستخلاصات مهمّة، من ذلك:

الأولى: تبين لنا أنّ الخطاب الأخلاقيّ عند علماء الحلة كان يُمور بمفاهيم أخلاقية عالية المضمون، عظيمة الجوهر، وإنّ الأبراق فيها أمرٌ مهمٌّ؛ لما لها من آثار تربويّة واجتماعيّة في المتلقّي.

الثانية: ظهر لنا أنّ المدرسة الحليّة قد أسهمت إسهاماً كبيراً في التصنيف والتأليف في الكتب الأخلاقية، ولا سيما كتاب تنزيه النواظر للشيخ ورام الحليّ، وكتاب المحجة لثمرّة المهجة للسيد عليّ بن طاووس، وعدّة الداعي لابن فهد الحليّ، وغيرها.

الثالثة: نلاحظ في ظلال الوقوف على الخطابات الأخلاقية الحليّة أنّها ذات فعالية استشهاديّة بنصوص القرآن الكريم؛ لما يمثّله كتاب الله تعالى من منظومة أخلاقية وتربويّة معجزة؛ لذلك توافر علماء الحلة على تقنيّة الاستشهاد القرآنيّ في خطاباتهم.

الرابعة: تلمّسنا في ضوء الوقوف على الخطابات الأخلاقية عند علماء الحلة أنّهم عقدوا مباحث ومطالب للقيم الأخلاقية الإيجابية (الفضائل)، وكذلك عقدوا مباحث ومطالب للقيم الأخلاقية السلبية، وهو ضرب من الشائيات المتضادة في البحث العلميّ، من أجل الوصول إلى عقد المقابلات والموازنات بينها.

الخامسة: تبدَّى لنا التحليلُ الباصر والتفسير المعجب للقيم التي تمَّ استعراضها
من خطابات علماء الحِلَّة الأخلاقيَّة، وهو أمانة على عقليَّتهم الثاقبة، ورؤيتهم الباصرة
في الوقوف على فلسفة هذه القيم الأخلاقيَّة، إن إيجابيّة، وإن سلبية.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربَّ العالمين، وصلى الله على محمّد وآله
الطاهرين.



المصادر والمراجع

* القرآن الكريم.

- إحياء علوم الدين، الغزالي، أبو حامد (ت ٥٠٥هـ)، دار الكتب العربية، بيروت، (د.ت).
- أدب الدنيا والدين، ط ١، الماوردي، علي بن محمد بن حبيب البصري (ت ٤٥٠هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧هـ / ١٩٧٨م.
- أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة، الآملي، حيدر بن علي بن حيدر، تحقيق: محمد خواجوي، ط ١، طهران، إيران، ١٣٦٢ش.
- الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيرازي، ناصر مكارم، ط ١، تصحيح ٣، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، ١٤٢٦هـ.
- أنا والآخر من منظور قرآني، د. السيد عمر، دار الفكر، دمشق البرامكة، ط ١، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م.
- أنيس النفوس في تراجم آل طاووس، الأردكاني، محمود البهبهاني الحائري، ط ١، مطبعة دار الهدى، قم، ١٣٨٢هـ.ش.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، المجلسي، العلامة محمد باقر (ت ١١١١هـ)، تحقيق: محمد باقر بهبودي، ط ٢، مؤسسة الوفاء، بيروت، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م.

- البحر المحيط، الأندلسي، أبو حيّان بن موسى بن عليّ (ت ٧٤٥هـ)، تحقيق: صدقي محمد جميل، ط ١، دار الفكر للنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٢٠هـ.
- التحرير والتنوير، ابن عاشور، محمد الطاهر (ت ١٩٧٣م)، ط ١، الدار التونسية للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م.
- التحقيق في كلمات القرآن الكريم، المصطفوي، الشيخ حسن (ت ١٤٢٦هـ)، ط ١، مؤسّسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ الإيرانيّ، ١٤١٦هـ.
- التعريفات، الجرجانيّ، علي بن محمد الشريف (ت ٨١٦هـ)، تحقيق: د. عبد الرحمن المرعشيّ، ط ٢، دار النفائس للطباعة والنشر، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.
- التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، الرازيّ، فخر الدين، أبو عبد الله محمد ابن عمر بن الحسن (ت ٦٠٦هـ)، ط ٣، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٤٢٠هـ.
- تنبيه الخواطر ونزهة النواظر، الحلّيّ، الشيخ ورّام بن أبي فراس (ت ٦٠٥هـ)، تحقيق: باسم محمد مال الله، ط ١، مؤسّسة الأعلميّ، بيروت، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٣م.
- التوقيف على مهمّات التعاريف، عبد الرؤوف، محمد بن تاج العارفين المناوي القاهريّ (ت ١٠٣١هـ)، ط ١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.
- جامع السعادات، النراقيّ، محمد مهدي (ت ١٢٠٩هـ)، قدّم له: العلامة الشيخ محمد رضا المظفر، علّق عليه: محمد كلانتر، مؤسّسة الأعلميّ، بيروت، ١٩٨٨م/ ١٤٠٨هـ.

- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر (ت ٦٧١هـ)، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط ٢، ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م.
- روح المعاني لتفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الألوسي (ت ١٢٧٠هـ)، تحقيق: علي عبد الباري عطية، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ.
- الصّحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن عماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطا، دار العلم للملايين، بيروت، ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧م.
- عدّة الداعي ونجاح الساعي، الحلي، أحمد بن فهد (ت ٨٤١هـ)، ط ١، مؤسّسة الفكر الإسلامي، بيروت، ١٤٣١هـ / ٢٠١٠م.
- فتح الباري، العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (ت ٨٥٢هـ)، تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله، ومحمد عبد الباري، ومحب الدين الخطيب، ط ١، دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ.
- في ظلال القرآن، سيّد قطب، قطب بن إبراهيم الشاذلي (ت ١٣٨٦هـ)، دار الشروق للطباعة والنشر، بيروت، ط ٣٢، طبعة جديدة تنشر للمرّة الأولى، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م.
- القاموس المحيط، الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب مجد الدين (ت ٨١٧هـ)، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، ط ٨، مؤسّسة الرسالة للنشر والتوزيع، ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٥م.

- الكشاف، الزنجشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد (ت ٥٣٨هـ)، ط ٣، دار الكتب العربية، بيروت، ١٤٠٧هـ.
- كشف المحجة لثمرة المهجة، ابن طاووس، رضي الدين علي بن موسى الحلي، (ت ٦٦٤هـ)، تحقيق: الشيخ محمد حسون، ط ٣، مؤسسة بوستان كتاب، مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٣٠ق/ ١٣٨٨ش.
- الكليات، الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني (ت ١٠٩٤هـ)، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م.
- لسان العرب، ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأفرقي المصري (ت ٧١١هـ)، أدب الحوزة، قم، إيران، ١٤٠٥هـ.
- مجمع البيان، الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن بن الفضل أمين الدين (ت ٥٤٨هـ)، ط ١، دار العلوم للتحقيق والطباعة والنشر والتوزيع، ط ١، ٢٠٠٥م.
- محاسبة الملائكة الكرام آخر كل يوم من الذنوب والآثام، أو محاسبة النفس، ابن طاووس، رضي الدين علي بن موسى الحلي (ت ٦٦٤هـ)، تحقيق: الشيخ هادي حسن القبيسي العاملي، مجلة تراثنا، العددان الأول والثاني، ٤٥ و ٤٦، السنة الثانية عشر، محرم-جمادي الآخرة، ١٤١٧هـ.
- مختار الصحاح، الرازي، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر (ت ٦٦٦هـ)، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط ٥، المكتبة العصرية، الدار النمودجية، لبنان، بيروت، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.

- المدارس الأخلاقية في الفكر الإسلامي، مجموعة المؤلفين، تعريب: عبد الحسن بهباني بور، مراجعة وتقويم: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط ١، بيروت، ٢٠١٢ م.
- معجم الفروق اللغوية، العسكري، أبو هلال (ت ٤٠٠ هـ)، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١، قم، إيران، ١٤٣١ هـ.
- معجم لغة الفقهاء، الرواسي، أ.د. محمد رواسي قلعة جي (ت ١٤٣٥ هـ/ ٢٠١٤ م)، ط ٣، دار النفائس للطباعة والنشر، بيروت، ١٤٣١ هـ/ ٢٠١٠ م.
- معجم مقاييس اللغة، ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥ هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الإعلام الإسلامي، قم، إيران، ١٤٠٤ هـ.
- مفردات ألفاظ القرآن، الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب (ت ٥٠٢ هـ)، تحقيق صفوان عدنان داودي، ط ٢، طبعة النور، قم، إيران، ١٤٢٧ هـ.
- موسوعة الآداب والأخلاق الإسلامية، الهاشمي عبد الله، دار السيّد رقية، ط ٢، ١٤٣٨ هـ/ ٢٠١٧ م.
- الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي، السيّد محمد حسين (ت ١٤٠٢ هـ)، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، إيران، (د.ت).

تراكيب شرطية غريبة
في ديوان السيد سليمان الكبير (ت ١٢١١هـ)

أ.د. هاشم جعفر الموسوي

جامعة بابل / كلية التربية للعلوم الإنسانية

سهاد ستار شاكر

جامعة الكوفة / كلية التربية للبنات

*Unusual Conditional Structures in the Diwan
of Sayyid Sulaiman Al-Kabir (d. 1211 A.H)*

Prof. Dr. Hashim Jaafar Al-Mousawi

*University of Babylon/College of Education for
Humanities*

Suhad Sattar Shakir

University of Kufa/College of Education for Girls

ملخص البحث

يدرس هذا البحث بني الشرط، وما يترتب عليها من دلالات في ديوان واحد من علماء الحلة المميزين في القرن الثالث عشر الهجري، وهو السيد سليمان الكبير (ت ١٢١١هـ) المزيدي النجفي الحلي، الذي ينتهي نسبه إلى زيد الشهيد بن الإمام علي زين العابدين بن الإمام علي عليه السلام، ويُعدُّ السيد سليمان من شعراء أهل البيت عليه السلام، فقد قصر أكثر شعره على مدحهم والثناء على مناقبهم، وبيان فضائلهم، وإثبات تفردهم بما أودع الله ﷻ فيهم من أسرارهم، ووجوب اتباعهم، والسير على نهجهم، وإظهار موالاته الشاعر لهم، والتوسل بهم، والاستشفاع بمنزلتهم عند الله.

وقد وقع الاختيار على دراسة بني الشرط في ديوان الشاعر، بعد أن ثبت تعدد أدوات الشرط المستعملة في الديوان، وتنوع البنى الشرطية للفعل والجواب فيه، واتخاذ الشاعر لها وسيلة تركيبية لتحقيق غرض مقصود عنده، مفادُه الرغبة في تثبيت مضامين اعتقادية مهمة عند المتلقين من أبناء الأمة الإسلامية، ذلك أنَّ بني الشرط قوامها أسبابٌ ونتائج مُرتبةٌ عليها، يوظفها المتكلم لئنبه أذهان مُتلقيه على الإذعان لما يريد من غرض.

وقد ضمَّ البحث ملخصاً باللغتين العربية والإنكليزية، وجملة من التراكيب الشرطية الغريبة الواردة في الديوان، ثمَّ خاتمة بالنتائج، وقائمة بالمصادر والمراجع.

الكلمات المفتاحية: بني الشرط، الديوان، السيد سليمان الكبير، الحلة.

Abstract

This research examines the structures of conditional clauses and their resulting connotations in the collected works of a distinguished 13th-century Hijri scholar from Hillah: Sayyid Sulaiman Al-Kabir (d. 1211 A.H). Al-Mazidi Al-Najafi Al-Hilli, his lineage traces back to Zayd Al-Shahid, son of Imam Ali Zain Al-Abidin, son of Imam Al-Hussein bin Ali (peace be upon him).

Sayyid Sulaiman is considered one of the poets of the Household of the Prophet (Ahl al-Bayt). He dedicated most of his poetry to praising them, extolling their virtues, highlighting their merits, and affirming their unique status due to the divine secrets God Almighty entrusted in them. His poetry also emphasized the necessity of following their path, demonstrating the poet's loyalty to them, and seeking intercession through their elevated standing with Allah.

The choice was made to study conditional structures within the poet's collected works after it became evident that a variety of conditional particles were used, alongside diverse

conditional structures for both the verb and its response. The poet employed these structures as a compositional means to achieve a specific aim: to firmly establish important doctrinal content in the minds of the Muslim community's recipients. This is because conditional structures are based on causes and their resulting consequences, which the speaker utilizes to draw the listener's attention and prompt their acceptance of the intended message.

The research includes an abstract in both Arabic and English, along with a collection of unusual conditional structures found in the collected works. It concludes with findings and a list of sources and references.

Keywords: Conditional structures, Diwan (collected works), Sayyid Sulaiman al-Kabir, Hillah.

توطئة

شهدت الحلة في القرن الثالث عشر الهجري عناية كبيرة بالعلوم اللغوية والأدبية، فبرز فيها طائفة من اللغويين المجتهدين والأدباء المفوّهين، فضلاً عن نبوغ علماء موسوعيين، كان لهم في كلّ طرفٍ من العلوم باعٌ، ومن أبرز هؤلاء العلماء السيد سليمان ابن داوود بن حيدر الشّرع بن أحمد الشّرع بن محمود بن شهاب بن علي الحسيني المزيدي النجفي الحلّي، الذي ينتهي نسبه إلى زيد الشهيد بن الإمام علي زين العابدين بن الإمام علي عليه السلام^(١).

وهو واحدٌ من أفاضل شخصيّات الحلة وعلمائها وأدبائها، برع في فنونٍ شتى، كاللغة، والأدب، والفقه، فضلاً عن دراسة الطبّ، واشتهاره به، فذاع صيته، وعُرف فضله وورعه بين الناس، واستكمل فضيلة العلم في النجف، ثمّ غادرها إلى الحلة، وكان الناس يلقّبونه بالشّرع؛ لتصديّه لسماع مرافعات الخصوم، وقيامه بواجب نشر الأحكام الشرعيّة، ويلقّبونه بـ(الكبير) تمييزاً له من حفيده سليمان بن داوود (الصغير)، والد الشاعر المعروف (السيد حيدر الحلّي)^(٢).

(١) تنظر ترجمته في: الطليعة من شعراء الشيعة: ١ / ٣٨١-٣٨٣، وأعيان الشيعة: ٣٥ / ٣١٤-٣١٥، والبابليّات: ١ / ١٨٨-١٩٥، ومعجم أدباء الأطباء: ١ / ١٨٦، والذريعة: ٧ / ١٥٣، والأعلام: ٣ / ١٢٤-١٢٥، ومعجم المؤلّفين: ٤ / ٢٦٣، وتاريخ الحلة: ٢ / ١٩١-١٩٤، وديوان السيد سليمان الكبير (مقدمة المحقّق): ٢٧-٢٨، والحوزة العلميّة في الحلة نشأتها وانكماشها؛ الأسباب والتّائج (٥٦٢-٩٥١هـ): ٤٨٩، والحلة وأثرها العلمي والأدبي: ١٥٨-١٦٥، والدرس النحوي في الحلة نشأته وتطوّره: ١٢٥-١٢٨.

(٢) ينظر: البابليّات: ١ / ١٨٨، ومعجم أدباء الأطباء: ١ / ١٨٦.

وديوان السيد سليمان الكبير سجل حافل بقصائد المدح لآل البيت (عليه السلام)، والاحتفاء بمنابهم، وإثبات تفردهم بما أودع الله (ﷻ) فيهم من أسرار، ووجوب اتباعهم، والسير على نهجهم، والانتصار لخلافة أمير المؤمنين علي (عليه السلام) بعد الرسول الأكرم (ﷺ)، بأدلة ثابتة في النص القرآني، وظفها السيد في شعره خير توظيف، فضلاً عن الدفاع عن حق الزهراء (عليها السلام)، ورثاء الإمام الحسين (عليه السلام) بمطولات شعرية، وإظهار موالاة الشاعر لأئمة آل البيت أجمعين، والتوسل بهم، والاستشفاع بمنزلتهم عند الله.

وقد تلمس البحث في شعر السيد أن أسلوب الشرط قد كثرت تراكيبه في أبيات الديوان، حتى بلغت في الإحصاء مئة وخمسة وأربعين تركيباً، منها ما كان مألوفاً في صياغته، جارياً على وفق أحكام الشرط التي أقرها النحويون، ومنها ما كان خارجاً عن المألوف، غريباً في الاستعمال، قد رُكبت مفرداته بنسق يحتاج إلى إنعام نظرٍ وتدبرٍ للكشف عن المعنى المراد، وفي ذلك إشارة بطرف خفيٍّ وتضمينٍ للقول بأن منشئ هذه التراكيب ذو مقدرة لغوية فذة، وملكة في تطويع التركيب لخدمة غرضه الذي لا يتحقق إلا بهذا الخرم اللغوي الذي قصد إليه قصداً.

وقد استقرى البحث هذه التراكيب الشرطية غير المألوفة في الديوان، مع الأخذ بالحسبان خصوصية الشاعر في أدائها، وموازنة أحكامها النحوية بما ثبت في كتب النحويين، وإبراز ما استعمله الشاعر من تقديم وتأخير، وذكرٍ وحذفٍ، أو تغييرٍ في ترتيب أركان التركيب الشرطي في الأبيات، والاستعانة بما استعمله من أساليب أخرى بجنب أسلوب الشرط في التركيب المدروس، وأثر ذلك في استيضاح الدلالة، وإحالة ما اقتبس الشاعر إلى مصدره من نصوص الذكر الحكيم، أو أقوال آل البيت (عليهم السلام)، ومن ثم تثبيت الدلالة التي أرادها الشاعر من استعماله الأداة.

وقد ضمَّ البحث ملخصاً باللغتين العربية والإنكليزية، وجملةً من التراكيب الشرطية الغريبة الواردة في الديوان، ثمَّ خاتمةً بالتناج، وقائمةً بالمصادر والمراجع.

نسأل الله العون والتوفيق.



التركيب الأول

دخول (إن) على فعل شرط ماضٍ، وحذف جواب الشرط

من المعلوم أنَّ جملة الشرط جملة قياسيةَّة، يرتبط فيها ثلاثة أركان لتأدية معنى لا يتمُّ إلا بتوافرها معاً، وهذه الأركان، هي (أداة الشرط)، وهي الجزء الأهمُّ في الشرط، وهي تصدر الجملة الشرطيَّة، وتقوم بمهمَّة ربط حديثها، إذ الشرط هو: «وقوع الشيء لوقوع غيره»^(١)، فضلاً عمَّا لها من أثر في بيان نوع المخاطب بالشرط، لكنَّها مع ذلك تحتاج إلى ما يكمل تركيب جملةً وتتمُّ معناها، فيأتي الركن الثاني، وهو (فعل الشرط)^(٢)، الذي هو «علَّةٌ وسببٌ لوجود الثاني»^(٣)، وسُمِّيَ فعل الشرط بذلك؛ لأنَّ «المتكلِّم يعدُّ تحقُّق مدلوله، ووقوع معناه، شرطاً لتحقُّق مدلول الجواب، ووقوع معناه، ولا يمكن، عنده، أن يتحقَّق معنى الجواب، ولا يحصل، إلا بعد تحقُّق معنى الشرط وحصوله، إذ لا يتحقَّق المشروط إلا بعد تحقُّق شرطه»^(٤).

أمَّا الركن الثالث الذي تحتاج إليه الأداة لتعمل، فهو جواب الشرط، وهو يتمُّ دلالة الكلام قبله، إذ لا بُدَّ من أن يكون للشرط جوابٌ، ليكون الكلام مفيداً، فذلك نظيرُ المبتدأ الذي يتمُّ الخبر معناه^(٥).

ونجد ممَّا سبق ذكره أنَّ الافتراض في هذه الجملة النحويَّة أن يكون تركيبها مستقراً

(١) المقتضب: ٤٦/٢.

(٢) ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها: ١٢٦.

(٣) شرح المفصل: ١١١/٥.

(٤) النحو الوافي: ٤٢٢/٤.

(٥) ينظر: الأصول في النحو: ١٥٨/٢، وجمع الهوامع: ٥٤٤/٢.

على أداة شرط، وفعل الشرط، والجواب الذي هو جزاء للشرط، غير أنه في ديوان السيد سليمان، نجده يستعمل تركيباً يخالف فيه هذا النمط الأصلي لجملة الشرط، إذ يقول في بيت له يرثي السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، مقتبساً قول رسول الله ﷺ: «يَا فَاطِمَةُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَيَغْضَبُ لِعُضْبِكَ، وَيَرْضَى لِرِضَاكَ»^(١):

إِنْ كَانَ يَرْضَى رَسُولُ اللَّهِ إِنْ رَضِيتْ

يَا وَيْلَ مَنْ كَانَ بِالْإِعْضَابِ يُرْزِيهَا^(٢)

وغرابة البيت تكمن في أنه قد ورد في البيت شرطان: الأول (إِنْ كَانَ..)، والثاني (إِنْ رَضِيتْ..)، وكلاهما بلا جواب، إذ إِنَّ الشَّاعِرَ أَحَالَ الجواب تقديرًا لِمَا فِي قَوْلِ الرَّسُولِ ﷺ، وهذه الإحالة قائمةٌ مقامَ الجواب المُقَدَّر، وتَقْدِيرُ الشَّرْطِ هَا هُنَا (إِنْ كَانَ يَرْضَى رَسُولُ اللَّهِ فَلِرِضَاهَا، وَإِنْ رَضِيتْ فَيَرْضَى)، وهي إشارةٌ إلى الحديثِ مِنْ جِهَتَيْنِ:

إحدهما: أَرْضَى لِرِضَاهَا، وهو تَحْقُوقٌ دَلَّ عَلَيْهِ الفعل الماضي النَّاسِخ (كَانَ)؛ واستعماله يُؤَكِّدُ ذلك، وقد حُذِفَ اسمه لدخوله على الفعل المضارع (يرضى)، والخبر يدلُّ على الاستمرار والتَّجَدُّد؛ ذلك أَنَّ رِضَا الرَّسُولِ مُسْتَمِرٌّ لِرِضَاهَا.

والأخرى: أَغْضَبُ لِعُضْبِهَا، إِذِ اقْتَبَسَ الشَّاعِرُ بَقِيَةَ الْحَدِيثِ الشَّرِيفِ فِي شَطْرِ الْبَيْتِ الثَّانِي، مُسْتَعْمِلًا أَدَاةَ النَّدَاءِ (يَا) لِلتَّنْبِيهِ وَالتَّحْذِيرِ^(٣) لِمَنْ أَغْضَبَ فَاطِمَةَ عليها السلام، والوعيد أيضًا؛ لِأَنَّ أَذَاهَا هُوَ أَدَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وهو مُرْتَبِطٌ بِسَخَطِ الْخَالِقِ، فَالشَّاعِرُ عَلَى دَرَايَةٍ تَامَةٍ بِمَا قَصَدَهُ رَسُولُ اللَّهِ؛ لِذَلِكَ اسْتَعْمَلَ أَدَاةَ الشَّرْطِ (إِنْ)، فَرِضَاهُ يَتَوَقَّفُ عَلَى رِضَا فَاطِمَةَ، وَغَضَبُهَا كَانَ سَبَبًا لِعُضْبِهِ، فَاسْتَعْمَلَ الشَّاعِرُ (إِنْ) بِدَلَالَةِ الشَّرْطِ الْمَعْلُومَةِ،

(١) بحار الأنوار: ٢٢ / ٤٣.

(٢) الديوان: ٢٩٤.

(٣) ينظر: التقابل الجمالي في النص القرآني (دراسة جمالية فكرية أسلوبية): ١٦٩.

أي: تَوَقَّفُ الجزاء على حدوث الشرط وحُصُولِهِ، وَإِنَّمَا كَرَّرَ الشَّاعِرُ (إِنْ) مرتين لإفادة توكيد الرِّضَا المرتبط برضا فاطمة، وتذكير للنَّاسِ بِاتِّبَاعِ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ، وتحذير لِمَنْ سَوَّغَتْ لَهُ نَفْسُهُ عدم اتِّبَاعِهِ.

ويحتملُ الْبَيْتُ الشَّعْرِيَّ -على التأويل- وَجْهًا آخَرَ، مفاده أَنَّ جَوَابَ الشَّرْطِ مَوْجُودٌ فِي الشَّرْطِ الثَّانِي مِنَ الْبَيْتِ، وَقَدْ حُذِفَتِ الْفَاءُ الرَّابِطَةُ لِلْجَوَابِ؛ لِأَنَّ جُمْلَةَ الشَّرْطِ مُصَدَّرَةٌ بِفِعْلٍ ماضٍ، وَإِنَّمَا حُسِّنَ حَذْفُ الْفَاءِ فِيهِ؛ لِأَنَّ فِعْلَ الشَّرْطِ بِلَفْظِ الْمَاضِي^(١)، أَوْ أَنْ تَكُونَ الْفَاءُ حُذِفَتْ لِلضَّرُورَةِ الشَّعْرِيَّةِ، وَهُوَ مَذْهَبُ سَيَبَوِيهِ^(٢) على تقدير (فيا ويل..). ويكون الشَّاعِرُ بهذا قد استعملَ تركيبًا شرطيًّا غريبًا مغايرًا لِمَا هُوَ مألُوفٌ فِي الْحَدِيثِ النَّبَوِيِّ الشَّرِيفِ؛ ذَلِكَ أَنَّ الشَّاعَرَ قَصَدَ إِثَارَةَ انْتِبَاهِ السَّامِعِ لِأَسْلُوبِهِ الشَّرْطِيِّ الْمُبْتَكَرِ؛ إِذْ جَعَلَ جُمْلَةَ الشَّرْطِ وَجْهًا الْجَوَابِ جُمْلَةً شَرْطِيَّةً، وَهِيَ قَوْلُهُ: (إِنْ رَضِيَتْ كَانَ يَرْضَى رَسُولُ اللَّهِ)، مَقْدَمًا الْجَوَابَ عَلَى الشَّرْطِ؛ لِأَهْمِيَّةِ رِضَا الرَّسُولِ، وَجُمْلَةَ الشَّرْطِ مِنَ الشَّرْطِ وَالْجِزَاءِ وَاقِعَةً فِي مَحَلِّ جُمْلَةٍ شَرْطٍ تَقْدِيرِهَا ل(إِنْ)، وَالْفِعْلُ الْمَاضِي (كَانَ)، وَجَوَابُهَا (فِيَا وَيْلَ..)، وَلَيْسَ عَلَى نِيَّةِ تَكَرُّارِ (إِنْ)، فَتَنَاعَمَ هَذَا الْأَسْلُوبُ الشَّرْطِيُّ الْمَتَدَاخِلُ مَعَ تَكَرُّارِ الشَّرْطِ فِي قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ الَّذِي سَبَقَ ذِكْرَهُ، فَإِنَّ الرِّضَا وَالْغَضَبَ جِزَاءَانِ مَتَحَصِّلَانِ لِرِضَا فَاطِمَةَ عليها السلام أَوْ غَضَبِهَا، وَلَمْ يُرَكِّزِ الشَّاعِرُ فِي جَانِبِ الرِّضَا بَلْ فِي جَانِبِ الْغَضَبِ، فَجَعَلَ جَوَابَ الشَّرْطِ (يَا وَيْلَ مَنْ كَانَ بِالْإِغْضَابِ يَرْزِيهَا)، جَوَابًا لِلشَّرْطِ الْأَوَّلِ (إِنْ كَانَ يَرْضَى رَسُولُ اللَّهِ)، فَالْجَوَابُ بَيَانٌ لِعَاقِبَةِ مَنْ يُغْضِبُ فَاطِمَةَ عليها السلام، وَلَمْ يَقْتَرِنْ الْجَوَابُ بِدَلَالَةِ الرِّضَا مَنَاسِبَةً لِسِيَاقِ الْقَصِيدَةِ وَمَوْضُوعِهَا الْعَامِ الَّذِي يَبَيِّنُ فِيهِ الشَّاعِرُ شِدَّةَ ظَلَمِ السَّيِّدَةِ فَاطِمَةَ الزَّهْرَاءِ، لِأَنَّ مَا تَحْصَلَ تَارِيخِيًّا هُوَ الظُّلْمُ لَا الرِّضَا.

(١) ينظر: دراسات في النحو: ١٦٧.

(٢) ينظر: كتاب سيبويه: ٦٤ / ٣.

التركيب الثاني

تقديم جزء من جواب الشرط على الأداة وفعل الشرط

تقدّم القول بأن جملة الشرط من الجمل التي تكون فيها الرتب محفوظة في الأركان الثلاثة، لعلّ عقليّة يذكرها النحويّون، مبنية على استقراء كمّ واسع من الشواهد الفصيحة، لكنّ الاستعمال اللغوي لا يتقيّد بتقريراتهم تامّة، إذ قد يُخرق ترتيب الجملة، فيرد فيها تركيب طارئ على النمط الأصلي، فيفصل بين العوامل والمعمولات بتركيب خاصّة، يلجأ إليها المتكلّم لحاجة لا تُقضى إلّا بها، فيؤدّي الطارئ معنى لم يكن ليؤدّيه الأصلي، وذلك ضربٌ من الاتّساع، ومسلكٌ تعتمده الأذواق، ممّن علا شأنه في استنباط دلالات الكلام، واشتدّ ساعده في توظيفها بحسب مقتضيات الصنعة اللغويّة.

وقد تُحرّم الرتبة بين الأركان الثلاثة للشرط، فيتقدّم جواب الشرط على أداة الشرط وفعل الشرط، وهذا مُختلفٌ فيه بين النحويّين، فسيبويه يُجيز تقدّم الجواب في موضعٍ معيّن مفاده أن يكون الشرط ماضياً فهي لا تعمل فيما مضى بل يكون في محلّ جزم؛ إذ يقول: «أَتَيْكَ إِنْ أَتَيْتَنِي»^(١)، والمُبرّد يرى أنّها على إضمار الفاء؛ إذ يقول: «وَهُوَ عِنْدِي عَلَى إِرَادَةِ الْفَاءِ، وَالْبَصْرِيُّونَ يَقُولُونَ هُوَ عَلَى إِرَادَةِ الْفَاءِ، وَيُصْلَحُ أَنْ يَكُونَ عَلَى التَّقْدِيمِ»^(٢)، ولم يُخوّز ابن جني تقدّم جواب الشرط على أدواته، فيرى أن ذلك وهمٌ، يتّضح ذلك في تعليقه على جملة: «أَنْتَ ظَالِمٌ إِنْ فَعَلْتَ»؛ إذ يقول: «رُبَّمَا أَوْهَمَ أَنَّ (أَنْتَ ظَالِمٌ) جوابٌ مقدّمٌ، ومَعَاذَ اللَّهِ أَنْ يُقَدَّمَ جَوَابُ الشَّرْطِ

(١) كتاب سيبويه: ٦٦/٣.

(٢) المقتضب: ٧٢/٢.

عليه، وإنّا قوله: (أنت ظالم) دالٌّ على الجواب وسادُّ مسدّه، فأما أن يكون هو الجواب، فلا»^(١).

وذهب كثيرٌ من النحويين إلى أنّ المتقدّم هو دليل الجواب لا الجواب، ولكنهم وضعوا قبالة ذلك شرطاً، هو أن يكون فعل الشرط ماضياً لفظاً، أو معنى إذا كان مقترناً به (لم)^(٢).

ومّا لا شكّ فيه أنّ تقدّم جواب الشرط أو ما يُشعرُ بالجواب على حدّ قول النحويين يشي بدلالة مقصودة عند المتكلّم، مفادها العناية بالمتقدّم، وإثبات أنّ المتكلّم عالمٌ ومُتيقّنٌ منه، فهو يرسله إلى المخاطب إرسال الإخبار المُسلم به، وذلك ممّا لا يتحقّق في النمط الأصلي للشرط الذي يقع فيه الجواب متأخراً عن الأداة وفعلها: إذ إنّ الصّدارة في الكلام، والرّتبة، والسببية، والنتيجة كلّها تضطدّ بالمتقدّم من أجل العناية بالمتقدّم، ولأنّ ضعف العامل وقوّته مسألة عقلية لا ترتبط بالاستعمال اللغوي، فالمتكلّم له أن يُعنى بالجواب، أو ما يُشعرُ به فيقدّمه، عنايةً به، وإغراءً للسّامع إن كانت النتيجة هي المطلوبة^(٣).

والظاهر أنّ هذا هو الأقرب للصواب، وإنّ عارض معيارية الأحكام النحويّة؛ ذلك أنّ غرض المتكلّم، وما يقصد إليه من معانٍ، هو الفيصل في إنشاء التراكيب النحويّة على نمطٍ معيّن يناسب المقام اللغويّ.

وقد ورد في شعر السيّد سليمان ما جمع بين خرق رتبة البنية من جهة،

(١) الخصائص: ١/ ٢٨٤.

(٢) ينظر: كتاب سيبويه: ٣/ ٦٨، وشرح المفصل لابن يعيش: ٥/ ١١٨، والمقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية: ٦/ ١٣٣.

(٣) مباحث لغويّة دلالية في كلام آل البيت (عليهم السلام): ٥٣.

والفصل بين العوامل ومعمولاتها من جهة أخرى، خدمةً للمعنى المراد، وذلك في عدة تراكيب وردت في شعره، كقوله في التزام التقيّة عند ذكر فضائل أمير المؤمنين عليه السلام ^(١):

وَيُلْزِمُنِي إِنْ بُحْتُ يَوْمًا بِفَضْلِهِ

خِلَافَ وَصَايَاهُ لِخَوْفِ الْعَوَاقِبِ

نجد الشاعر في هذا البيت يستعمل بنية شرطية غريبة عن المألوف، فهو يُقدّم جزء من جواب الشرط (يُلْزِمُنِي) على الأداة وفعل الشرط، ثمّ يستكمل ذكر متعلقات جواب الشرط، وهي مفعول الفعل (يُلْزِمُنِي)، والمفعول له المعلّل لسبب ترك البوح بفضل الإمام عليه السلام، وهو (خوف العواقب).

على أنّ المألوف في مثل هذه البنية الطارئة على التركيب أن يتقدّم جواب الشرط بتمامه على الأداة وفعل الشرط، ولربّما أراد الشاعر بهذه البنية الغريبة أن يوائم غرابة الحدث، ذلك أنّ إظهار فضائل الإمام عليه السلام أمرٌ محبوب عند الله ورسوله وآل بيته، وعند المؤمنين جميعهم، لكنّ الشاعر إن أظهر ذلك، خالف وصايا إمامه بوجوب التقيّة لخوف العواقب، واستبطن قوله: (وَيُلْزِمُنِي إِنْ بُحْتُ يَوْمًا بِفَضْلِهِ) الحثُّ على استحضار فضائل أمير المؤمنين عليه السلام، وتحريض المؤمنين على الالتزام بما تستوجب هذه الفضائل من وجوب الولاية له.

وردت أيضًا مثل هذه الغرابة في قول الشاعر يصف ناقته ^(٢):

تَرَاهَا إِنْ حَدَوْتَ لَهَا ظِلِيمًا

تَدْعَرُ بَيْنَ هَاتَيْنِكَ الشَّعَابِ

(١) ديوانه: ١٢٨.

(٢) ديوانه: ١٣٢.

فقد تقدّم جواب الشرط (تَرَاهَا) المكوّن من الفعل والفاعل المقدّر والمفعول به الأول، وهو الضمير (ها) العائد على الناقّة، على الأداة وفعل الشرط، ثمّ استكمل الشاعر ذكر متعلّق الجواب (ظَلِيًّا) الواقع مفعولاً به ثانياً للفعل المتعدّي إلى مفعولين (تَرَاهَا)، وصفته (تَدْعَرُ بَيْنَ هَاتِيكَ الشَّعَابِ)، والتركيب الأصلي ببنية الشرط: (إِنْ حَدَوْتَ لَهَا تَرَاهَا ظَلِيًّا تَدْعَرُ بَيْنَ هَاتِيكَ الشَّعَابِ).

وإنّما استعمل الشاعر هذه البنية الشرطيّة غير المألوفة؛ لكمال العناية بمدح هذه الناقّة القويّة التي وصفها في الأبيات التسعة التي سبقت هذا البيت بأنّها تقطع الفيافي الموحلة التي تسيح فيها الأقدام كما يسيح الماء، ولا تسكنها حتّى الذئاب^(١)، فشبه سير هذه الناقّة عند سوقها في هذه الشعاب القفر بأنّها كذكر النعام الذي يفرّ مذعوراً، يركض بما يملك من سرعة؛ لينجو بنفسه.

وتكرّرت هذه البنية الشرطيّة مرّةً ثالثة في قول الشاعر أيضاً يمدح أمير المؤمنين عليه السلام:

فَلَأَنْتَ إِنْ سَعَرْتَ بِحَرٍّ وَطَيْسَهَا الـ

مِنْوَارُ وَالْمِقْدَامُ وَالْقَمَمَقَامُ^(٢)

إنّ الشرط في هذا البيت لم يأت مُرتّباً على ما هو مألوف، بل تقدّم فيه جزءٌ من الجواب، وهو محاكاة لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾^(٣)، وقد أجاز النحويون هذا الترتيب، فأتى الشاعرُ بالمُسندِ إليه (فَلَأَنْتَ)، وقَدّمه على الأداة والفعل، ثمّ ذكر سائر متعلقاته.

(١) تُنظر الأبيات التسعة في ديوانه: ١٣١-١٣٢.

(٢) الديوان: ٢٧٠.

(٣) سورة الأنعام، الآية: ١٥.

وإنما جيءَ بِالفَاءِ فِي جَوَابِ الشَّرْطِ الْمُتَقَدِّمِ تَوْصُّلاً إِلَى الْمُجَازَاةِ بِالْجُمْلَةِ الْمُرَكَّبَةِ مِنَ الْمُبْتَدَأِ وَالْخَبَرِ، وَقَدْ اقْتَرَنَ الْجَوَابُ فِي (لَأَنْتَ) بِلَامِ التَّوَكِيدِ عَنَاءً بِالْمَدْحِ، وَتَأَكِيدُ ثَبَاتَهُ وَتَقَدِّمُهُ فِي كُلِّ الْحُرُوبِ، ثُمَّ جَاءَ بِفِعْلِ الشَّرْطِ الْمَاضِي (سَعَرْتَ)، وَإِنْ كَانَ زَمَنُ الشَّرْطِ لِلْمُسْتَقْبَلِ فَالشَّاعِرُ أَرَادَ بِهِ حِكَايَةَ الْحَالِ الْمَاضِيَّةِ؛ لِيُذَلِّلَ بِهِ عَلَى تَحْقِيقِ الشَّرْطِ وَحُصُولِهِ، وَالْجَوَابُ الْمُتَقَدِّمُ وَمَتَعَلِّقَاتُهُ الْجُمْلَةُ الْأَسْمِيَّةُ (فَلَأَنْتَ الْمَغْوَارُ...) دَالَّةٌ عَلَى الثَّبَاتِ وَالتَّحْقِيقِ؛ لِأَنَّ الْحَرْبَ إِنْ اسْتَعَرْتَ، وَاسْتَدَّ ضَرَامُهَا فَلَا أَحَدَ غَيْرِ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَكُونُ فِيهَا الْفَارِسُ الْمُقَاتِلَ الَّذِي تَكْثُرُ غَارَاتُهُ وَلَا يَتَرَجَّعُ أَلْبَتَهُ، وَلَا يَهَابُ عَدُوًّا فِيهَا، فَهُوَ السَّيِّدُ الْمَعْطَا الْجَامِعُ لِلْسِّيَادَةِ وَالْخَيْرِ^(١)، وَأَخْبَرَ الشَّاعِرُ بِصِيغَةِ الْمُبَالَغَةِ فِي الْجَوَابِ؛ لِيُؤَكِّدَ ذَلِكَ الثَّبَاتَ وَكَثْرَةَ حُصُولِهِ فِي الْحَرْبِ، وَلَمْ يُعَدِّدِ الشَّاعِرُ الْأَخْبَارَ، وَإِنَّمَا جَاءَ بِهَا مَعْطُوفَةً عَلَى نِيَّةِ تَكَرُّرِ الْعَامِلِ بِتَقْدِيرِ: (فَلَأَنْتَ الْمَغْوَارُ، وَلَأَنْتَ الْمَقْدَامُ، وَلَأَنْتَ الْقِمَقَامُ)، وَالتَّكَرُّارُ زِيَادَةٌ عَلَى تَأَكِيدِ مَعَانِيهِ وَغَرَضُهُ مِنْ اسْتِعْمَالِ الْجُمْلَةِ الْأَسْمِيَّةِ فِي الْجَوَابِ.

وَبِنَاءً عَلَى مَا تَقَدَّمَ، فَإِنَّ الْجُزْأَ ثَابِتٌ وَمَتَحَصِّلٌ وَمُتَحَقِّقٌ بِدَلِيلِ اسْتِعْمَالِ الْجُمْلَةِ الْأَسْمِيَّةِ فِيهِ، أَيِ: إِنْ حَصَلَ الشَّرْطُ (إِنْ سَعَرْتَ) فَأَنْتَ الْفَارِسُ الْمُنْشُدُ الْمُتَقَدِّمُ كَلِّمَا اسْتَدَّتِ الْحَرْبُ وَاضْطَرَمَتْ، فَاسْتَعْمَلَ الشَّاعِرُ الْأَدَاةَ (إِنْ)؛ لِيُذَلِّلَ بِهَا عَلَى عَظَمَةِ شَخْصِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَبَيَانِ صِفَاتِهِ، وَتَذَكِيرِ بِمَنَاقِبِهِ، وَعُلُوِّ شَأْنِهِ فِي الْحَرْبِ، وَهُوَ مَقَامُهُ الْمَعْلُومُ.

(١) الْمَغْوَارُ: مُقَاتِلٌ كَثِيرُ الْغَارَاتِ عَلَى أَعْدَائِهِ، وَالْمَقْدَامُ: كَثِيرُ الْإِفْدَامِ عَلَى الْعَدُوِّ، جَرِيءٌ فِي الْحَرْبِ، وَالْقِمَقَامُ: السَّيِّدُ الْكَثِيرُ الْخَيْرِ الْوَاسِعِ الْفَضْلِ. وَيُقَالُ: سَيِّدٌ قِمَقِمٌ، بِالضَّمِّ، لِكَثْرَةِ خَيْرِهِ. ينظر: لسان العرب: ٥/٣٦، ١٢/٤٦٨، ٤٩٤.

التركيب الثالث

تقديم الجواب على الأداة (لَمَّا) وفعل الشرط

إنَّ تركيب جملة (لَمَّا) الشرطيَّة على النمط الأصلي، يأتي على:

الأداة: في أوَّل الجملة، وهي أداة شرطٍ غيرُ جازمةٍ، فيها معنى الشرطِ أبداً لا يفارقها،^(١) تؤدِّي وظيفة التعلُّيق بين جملتين وُجِدَتْ ثانيتهما عند وجود أو لاهُما، نحو: «لَمَّا جَاءَنِي أَكْرَمَتُهُ»^(٢)، وهي تدلُّ على وجوب شيءٍ لوجوب غيره^(٣)، فإن كانت الجملتان بعدها منفيتين صارت حَرْفَ نَفْيٍ لِنَفْيٍ، نحو قولنا: «لَمَّا لَمْ يَقَمْ زَيْدٌ، لَمْ يَقَمْ عَمْرُو»^(٤).

وهي حَرْفٌ وَجوبٍ لوجوب، أو: حَرْفٌ وَجودٍ لوجودٍ^(٥)، نحو قولك: (لَمَّا قُمْتَ أَكْرَمْتُكَ)، هذا إذا كانت الجملتان بعدها مُوجَبَتَيْنِ، ولأُثْمًا، فهي أداة شرطٍ غيرُ جازمةٍ^(٦)، تُختَصُّ بالماضي فتقتضي والأداة (لَمَّا) الشرطيَّة غالباً ما يأتي بعدها الفعل الماضي المُثَبَّت، أو المضارعُ المنفِيُّ بـ(لَمْ)^(٧).

وأما جوابها فقد يأتي فعلاً ماضياً مثبتاً، أو مضارعاً منفياً بـ(لَمْ)، أو جملة اسمية

(١) ينظر: رصف المباني ٢٨٤.

(٢) ينظر: مغني اللبيب: ٣٦٩.

(٣) ينظر: شرح التسهيل: ١٠١/٤.

(٤) ينظر: رصف المباني في حروف المعاني: ٢٨٣، والمساعد على تسهيل الفوائد: ١٩٨/٣.

(٥) ينظر: ارتشاف الضرب: ١٨٩٦/٤، والجنى الداني: ٥٩٤، ومغني اللبيب: ٣٦٩.

(٦) ينظر: ارتشاف الضرب ١٨٦٩/٤.

(٧) ينظر: معاني القرآن للقرآء: ٢٣/٢، ورصف المباني: ٢٨٣.

مُقْتَرَنَةً بِ(إِذَا) الْفُجَائِيَّةِ، أَوْ مُقْتَرَنَةً بِالْفَاءِ، وَقَدْ يَكُونُ مُضَارِعًا مُثْبِتًا^(١).

قال السيد سليمان في رثاء الإمام الحسين عليه السلام:

لَهْفِي لَهُ لَمَّا سَرَى مِنْ (مَكَّةِ)

نَحْوَ (الْعِرَاقِ) يَجُوبُ أَجَوَازَ الْفَلَا^(٢)

نلاحظ في هذا البيت أَنَّ الشَّاعِرَ يُقَدِّمُ مَا يَحْرُصُ عَلَى إِصَالِهِ مِنْ مَعْنَى تَجَاهِ الْإِمَامِ الْحُسَيْنِ عليه السلام، مَخْتَارًا الْأَدَاةَ (لَمَّا) الْحَيْنِيَّةَ لِلإِفْصَاحِ عَنْ غَرَضِهِ مِنْ إِنْشَاءِ الشَّرْطِ.

فَخَرَجَ الْإِمَامُ الْحُسَيْنِ عليه السلام مِنْ مَكَّةَ قَاصِدًا الْعِرَاقَ، يُصَوِّرُهُ الشَّاعِرُ بِمَشْهَدٍ عَمِيقٍ الْحُزْنِ؛ إِذْ جَاءَ خُرُوجُهُ فِي اللَّيْلِ وَهُوَ يَحُومُ فِي وَسْطِ الصَّحَرَاءِ الْمُقْفَرَةِ، حَتَّى يَجُوزُهَا بَطْنًا بَعْدَ بَطْنٍ وَصُولًا إِلَى كَرْبَلَاءَ بِقَافِلَةِ الْأَهْلِ وَالْأَصْحَابِ بِقَوْلِهِ: (يَجُوبُ أَجَوَازَ الْفَلَا^(٣))، عَلَى أَنَّ الشَّاعِرَ مَدْرُكٌ أَنَّ هَذَا الْمَسِيرَ مُصِيرَهُ قَتْلَ ابْنِ بِنْتِ رَسُولِ اللَّهِ عليه السلام؛ لِذَا لَمْ يُبَيِّنِ التَّرْتِيبَ عَلَى أَصْلِهِ بَلْ غَيَّرَ بَنِيَّةَ الشَّرْطِ بِتَقْدِيمِهِ الْجَوَابَ أَوْ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ.

إِنَّ تَغْيِيرَ بَنِيَّةِ الشَّرْطِ الْأَصْلِيَّةِ مَعَ (لَمَّا) بِتَقْدِيمِ مَا يَدُلُّ عَلَى الْجَوَابِ (لهفي له) عَلَى الْأَدَاةِ وَفَعَلَ الشَّرْطُ لِلدَّلَالَةِ عَلَى الدُّعَاءِ الْخَارِجِ إِلَى مَعْنَى التَّحَسُّرِ، بِاسْتِعْمَالِ لَفْظِ الْأَسَى (لهفي)^(٤) مِضَافًا إِلَى بَاءِ الْمُتَكَلِّمِ، مُقَدِّمًا عَلَى الْأَدَاةِ وَفَعْلِهَا، مُقَدِّمًا وَصَفًا حَيًّا مُجَسَّدًا لِعَاقِبَةِ وَصُولِ الْإِمَامِ عليه السلام إِلَى الْعِرَاقِ، وَمَا جَرَى عَلَيْهِ مِنْ حَدَثٍ مُؤَلِّمٍ يَسْتَدْعِي التَّحَسُّرَ قَبْلَ الشُّرُوعِ بِفَعْلِ الشَّرْطِ، ذَلِكَ أَنَّ النَّاتِجَةَ مَعْلُومَةٌ سَلْفًا.

(١) ينظر: تسهيل الفوائد: ٢٤١، الجنى الدانى: ٥٦٩.

(٢) الديوان: ٢٤٩.

(٣) أجواز الفلا: جوز كل شيء وسطه، والجمع: أجواز، أي أوساط الصحراء. ينظر: العين: ١٦٤/٦.

(٤) لهفي: لهف بالكسر يلهف لهفًا، أي حزن وتحسر. وكذلك التلهف على الشيء. ينظر: الصَّحاح تاج اللغة: ١٤٢٨/٤.

التركيب الرابع

مجيء الجواب جملة اسمية

وقد ورد عليه قوله في مدح الإمام عليٍّ عليه السلام:

وَلَوْلَا هُ حُكْمُ اللَّهِ مَا سَارَ مُحْكَمَا

وَلَا الْعَدْلُ وَالْإِسْلَامُ صَارَ لَهُ سِعْرٌ^(١)

يَحَدِّثُ الشَّاعِرُ فِي هَذَا الْبَيْتِ عَنْ فَضْلِ الْإِمَامِ عَلِيٍّ عليه السلام فِي نَشْرِ الْإِسْلَامِ وَذِيُوعِ تَعَالِيهِمْ وَدُخُولِ النَّاسِ فِيهِ، وَقَدْ كُنِيَ عَنِ الْإِمَامِ بِالْضَّمِيرِ الْهَاءِ الْمُتَّصِلِ بِأَدَاةِ الشَّرْطِ (لَوْلَا)، عَلَى تَقْدِيرٍ: لَوْلَا الْإِمَامُ عَلِيٌّ مَوْجُودٌ، أَوْ لَوْلَا هُوَ مَوْجُودٌ.

وَنَلْحَظُ تَوْظِيفَ الشَّاعِرِ لِلْجُمْلَةِ الْأَسْمِيَّةِ فِي جَوَابِ شَرْطِ (لَوْلَا)، وَهُوَ عَلَى غَيْرِ الْمَشْهُورِ عِنْدَ الْعَرَبِ فِي جَوَابِهَا، وَإِنْ كَانَ لِلشَّعْرِ فَرَضُهُ وَمَقَابِيصُهُ، وَهَذَا التَّوْظِيفُ جَاءَ بِهِ تَوْكِيدًا لِلثَّبَاتِ وَالْإِقْرَارِ بِأَنَّ حُكْمَ اللَّهِ لَا يَكُونُ مُحْكَمًا إِلَّا بِوُجُودِ الْإِمَامِ عَلِيٍّ، عَلَى تَقْدِيرٍ: لَوْلَا عَلِيٌّ مَوْجُودٌ حُكْمُ اللَّهِ مَا سَارَ مُحْكَمًا، أَيْ إِنَّ الْأَحْكَامَ الشَّرْعِيَّةَ الْمُتَّصِلَةَ بِالثَّوَابِ وَالْعِقَابِ، لَمْ تَنْتَظِمْ وَلَمْ تَكُنْ كَامِلَةً بِلَا نَقْصٍ فِيهَا إِلَّا بِوُجُودِ الْإِمَامِ عَلِيٍّ، وَقَدْ عَظَفَ بِالْوَاوِ لُطْلُقَ الْجَمْعِ بَيْنَ الْمَعْطُوفِينَ بِقَوْلِهِ: (وَلَا الْعَدْلُ وَالْإِسْلَامُ صَارَ لَهُ سِعْرٌ)، أَيْ مَا أُعْطِيَ كُلُّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ، وَلَا تَسَاوَى النَّاسُ بِالْحُقُوقِ وَالْوَاجِبَاتِ، وَلَا صَارَتْ لِلْإِسْلَامِ هَذِهِ الْمَكَانَةُ السَّامِيَّةُ وَلَا وَفَدَ إِلَيْهِ النَّاسُ بِاعْتِنَاقِهِ، إِلَّا بِوُجُودِ الْإِمَامِ عَلِيٍّ، أَيْ إِنَّ (لَوْلَا) وَظَفَتْ لِلدَّلَالَةِ عَلَى وَجُوبِ حُصُولِ مَا فِي جَوَابِهَا لَوْجُودِ الْإِمَامِ، وَقَدْ جَاءَ

(١) الديوان: ١٨١.

بخبر المبتدأ في الجواب (حكم الله) بالجملة الفعلية المنفية ب(ما)؛ ليكون الجواب دالاً على الثبات من جهة الاسم، والاستمرار بسير الأحكام إلى يومنا هذا بالجملة الفعلية، وهو توظيف للأداة لبيان دلالتها على بيان فضل الإمام في الإسلام ودوره في ذبوع الإسلام وانتشاره.



التركيب السادس

تقديم جزءٍ من جواب (لولا) على الأداة وشرطها

ومن ذلك قوله في مدح أصحاب الإمام الحسين عليه السلام في معركة الطف:
وَأَبَادُوا لَوْلَا الْقَضَا عُصْبَةَ الشَّ

زُرِكٍ بِحَرْبٍ عَقِيمَةٍ الْأَعْقَابِ^(١)

من المعلوم أن تقديم جواب (لولا) جائز إن دل دليل عليه، لكن الشاعر في بيته هذا قدّم جزءاً من جواب الشرط، وهو المسند والمُسند إليه، وأبقى المفعول به بعد (لولا) وشرطها، ولا يخلو هذا التقديم من إرادة معنى قصد إليه الشاعر بهذا التركيب، وهو الاهتمام بمعنى الجواب والتركيز على الفعل؛ لأن استعمال الفعل (أباد^(٢)) في سياق الحرب يعني أن العدو لم يبق له باقية، وهذا يتنافى مع ما حدث في معركة الطف ببقاء الإمام الحسين وحيداً من دون الأهل والأصحاب، والمعنى على ذلك هو تبيان لشجاعة أصحاب الحسين وقدرتهم على إفناء جيش العدو عن آخرهم، لكن الحائل دون ذلك هو قدر الله المحتوم ببقاء الإمام وحده؛ ويُعَضَّد ذلك قول الإمام الحسين عليه السلام، بعد تبليغ رسول الله صلى الله عليه وآله له بالخروج، إذ قال: «يَا حُسَيْنُ أَخْرِجْ فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ شَاءَ أَنْ يَرَاكَ قَتِيلًا...»^(٣)، ويمكن تقدير الشرط على ذلك: وأبادوا لولا قدر الله وقضاؤه مانع لذلك عُصْبَةَ أَهْلِ

(١) الديوان: ١٥٢.

(٢) باد الشيء يبيد بيذاً وبيوداً: هلك. وأبادهم الله، أي أهلكهم. ينظر: الصحاح تاج اللغة: ٤٥٠/٢.

(٣) بحار الأنوار: ٤٤/٣٦٤.

الشرك، بحربٍ (عقيمة) ^(١)، شديدة كثيرة القتل والقَتْل لا مَفَرَّ ولا مَنجى فيها، ولا تُبقي أحداً ولا تَذُر.

ولأنَّ الأداة (لَوْلا) تُفيدُ انتفاء الجوابِ لوجود الشرطِ وحصوله، وأنَّ حصوله ثابتٌ؛ لأنَّ شرطها جملة اسميةٌ محذوفة الخبر، لم يُسحق جيشُ الشركِ لوجود قضاء الله وقدره المانع، واستعمالُ الشاعرِ (لولا)، فخراً بشجاعة أصحاب الإمام الحسين عليه السلام، وبيان استجابة الإمام لقدره المحتوم.



(١) حربٌ عقيمٌ: يكثر فيها القتل فيبقى النساء أيتاماً. ينظر: تهذيب اللغة: ١/ ١٩٠.

نتائج البحث

١. رصد البحث في ديوان الشاعر سليمان الحليّ الكبير أنها طاً شرطية غير مألوفة الصياغة، غريبة في الاستعمال، قد نُسج نظمها نسجاً ليس باليسير، يتطلّب من المتابع لها شيئاً كثيراً من توظيف الأدوات البحثية الخاصة بموضوع الشرط، وإحاطة كبيرة بمعاني مفردات التركيب، وما قصده الشاعر من جمعها في هذه التراكيب التي وظّفها خير توظيف لخدمة الغرض الذي أنشأ شعره لأجله، وهو مدح آل البيت (عليه السلام)، والاحتفاء بمنابهم، وإثبات تفرّدهم بما أودع الله (ﷻ) فيهم من أسرارهم، ووجوب اتّباعهم، والسير على نهجهم، والانتصار لخلافة أمير المؤمنين عليّ (عليه السلام) بعد الرسول الأكرم (ﷺ)، بأدلة ثابتة في النصّ القرآني وظّفها السيّد في شعره خير توظيف، فضلاً عن الدفاع عن حقّ الزهراء (عليها السلام)، وثناء الإمام الحسين (عليه السلام) بمطوّلات شعرية، وإظهار موالاة الشاعر لأئمة آل البيت أجمعين، والتوسّل بهم والاستشفاع بمنزلتهم عند الله (ﷻ).

٢. ألمح البحث إلى غرضٍ خفيّ قصّده الشاعر في استعماله هذا التراكيب الشرطية الغريبة في ديوانه، وهو الكشف عن المقدرة اللغوية الكبيرة التي انماز بها شعر السيّد سليمان، ممّا يُنبئ عن إحاطة بمفردات اللغة، وطرائق تأليفها في الشرط، وتطويع التركيب لخدمة غرضه الذي لا يتحقّق إلّا بهذا الخرم اللغوي الذي قصد إليه قصداً.

٣. استقرى البحث هذه التراكيب الشرطية غير المألوفة في الديوان في أنماط خمسة، مع الأخذ بالحسبان خصوصية الشاعر في أدائها، وموازنة أحكامها النحوية بما ثبت في كتب النحويين، وإبراز ما استعمله الشاعر من تقديم وتأخير، وذكر وحذف، أو تغيير في ترتيب أركان التركيب الشرطي في الأبيات، والاستعانة بما استعمله من أساليب أخر بجنب أسلوب الشرط في التركيب المدروس، وأثر ذلك في استيضاح الدلالة، وإحالة ما اقتبس الشاعر إلى مصدره من نصوص الذكر الحكيم، أو أقوال آل البيت عليهم السلام، ومن ثم تثبيت الدلالة التي أرادها الشاعر من استعماله الأداة.



المصادر والمراجع

* القرآن الكريم.

١. ارتشاف الضرب من لسان العرب: أبو حيان النحوي، محمد بن يوسف ابن علي (ت ٧٤٥هـ)، تحقيق وشرح ودراسة رجب عثمان محمد، مراجعة د. رمضان عبد التواب، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ١، ١٩٩٨ م.
٢. الأصول في النحو: ابن السراج، أبو بكر محمد بن السري بن سهل (ت ٣١٦هـ) تحقيق: د. عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٣، ١٩٩٦ م.
٣. الأعلام: الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد (ت ١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٥، ٢٠٠٢ م.
٤. أعيان الشيعة: العاملي، محسن الأمين بن عبد الكريم بن علي (ت ١٣٧١هـ)، تحقيق: حسن الأمين، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٣ م.
٥. البابليات: محمد عليّ اليعقوبي، مطبعة الزهراء، النجف، ط ١، ١٩٥٠ م.
٦. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار: العلامة المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي بن مقصود (ت ١٠٧٠هـ)، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ.
٧. تاريخ الحلة: يوسف كركوش، المكتبة الحيدريّة، مطبعة شريعت، قم، ط ١، ١٤٣٠هـ.

٨. التقابل الجماليّ في النصّ القرآنيّ (دراسة جماليّة فكريّة أسلوبيّة): د. حسين جمعة، دار النمير للطباعة، دمشق، ط ١، ٢٠٠٥ م.
٩. الجنى الداني في حروف المعاني: المراديّ، حسن بن أم قاسم (ت ٧٤٩هـ)، تحقيق د. فخر الدين قباوة ومحمّد نديم فاضل، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ١٩٩٢ م.
١٠. الحِلّة وأثرها العلميّ والأدبيّ: د. حازم سليمان الحليّ، دار الصادق، العراق، ط ١، ٢٠١٠ م.
١١. الحوزة العلميّة في الحِلّة نشأتها وانكماشها؛ الأسباب والنتائج (٥٦٢-٩٥١هـ)، د. عبد الرضا عوض، دار الفرات للثقافة والإعلام، العراق، بابل، ٢٠١٥.
١٢. الخصائص: ابن جنّي، أبو الفتح عثمان بن جنّي (ت ٣٩٢هـ)، الهياة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ط ٤، (د.ت).
١٣. دراسات في النحو: صلاح الدين الزعبلانيّ، اتّحاد كتّاب العرب، مصر، (د.ت).
١٤. ديوان السيّد سليمان الكبير (ت ١٢١١هـ): دراسة وتحقيق د. مضر سليمان الحليّ، مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، مراجعة وحدة التحقيق بدار المخطوطات في العتبة العبّاسيّة المقدّسة، بکربلاء، ط ١، ٢٠١٠ م.
١٥. الذريعة إلى تصانيف الشيعة: آغا بزرك، محمّد محسن الطهرانيّ (ت ١٣٨٩هـ)، دار الأضواء، بيروت، ط ٣، ١٩٨٣ م.

١٦. رصف المباني في شرح حروف المعاني: المالقي، أحمد بن عبد النور (ت ٧٠٢هـ)، تحقيق أحمد محمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ١٩٧٥م.

١٧. شرح التسهيل: ابن مالك، محمد بن مالك (ت ٦٧٢هـ)، تحقيق د. عبد الرحمن السيّد، و د. محمد بدوي المختون، دار هجر، ط ١، ١٩٩٠م.

١٨. شرح المفصل: ابن يعيش، موفّق الدين يعيش بن عليّ بن يعيش (ت ٦٤٣هـ)، قدّم له د. إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ٢٠٠١م.

١٩. الصّحاح (تاج اللغة وصحاح العربيّة): الجوهري، إسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٤، ١٩٨٧م.

٢٠. الطليعة من شعراء الشيعة: الشيخ محمد السماوي، تحقيق كامل سلمان الجبوري، دار المؤرّخ العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ.

٢١. العين: الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٠هـ) تحقيق د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، (د.ت).

٢٢. كتاب سيبويه: سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر (ت ١٨٠هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٨م.

٢٣. لسان العرب: ابن منظور، محمد بن مكرم بن عليّ (ت ٧١١هـ)، دار صادر، بيروت، ط ٣، ١٤١٤هـ.

٢٤. اللغة العربية معناها ومبناها: د. تّام حَسَّان، عالم الكتب، بيروت، ط ٥، ٢٠٠٦م.

٢٥. مباحث لغوية دلاليّة في كلام آل البيت (عليه السلام): د. هاشم جعفر حسين الموسويّ، قم، مجمع الذخائر الإسلاميّة، ط ١، ٢٠٢٠م.

٢٦. المساعد على تسهيل الفوائد: ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن المصريّ (ت ٧٦٩هـ)، تحقيق: محمّد كامل بركات، جامعة أمّ القرى، دار الفكر، دمشق، دار المدنيّ، جدّة، ط ١، ١٤٠٥هـ.

٢٧. معاني القرآن: الفراء، أبو زكريّا يحيى بن زياد (ت ٢٠٧هـ)، تحقيق: أحمد يوسف النجّاتيّ، محمّد عليّ النّجار، عبد الفتّاح إسماعيل الشلبيّ، الدار المصريّة للتأليف والترجمة، مصر، ط ١، ١٩٥٥م.

٢٨. معجم أدباء الأطباء: محمّد الخليليّ، مطبعة الغريّ، النجف الأشرف، ط ١، ١٩٤٦م.

٢٩. معجم المؤلّفين: عمر بن رضا بن محمّد راغب بن عبد الغني كحالة، إحياء التراث العربيّ، بيروت، ١٩٥٧م.

٣٠. مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ابن هشام، تحقيق: د. مازن المبارك، ود. محمّد عليّ حمد الله، دار الفكر، دمشق، ط ٦، ١٩٨٥م.

٣١. المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية: أبو إسحاق الشاطبيّ، إبراهيم بن موسى (ت ٧٩٠هـ)، تحقيق د. عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، طبعة معهد البحوث العلميّة وإحياء التراث الإسلاميّ، جامعة أمّ القرى، السعوديّة، ط ١، ٢٠٠٥م.

٣٢. المقتضب: المبرّد، أبو العبّاس محمّد بن يزيد (ت ٢٨٥هـ)، تحقيق: محمّد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب، بيروت، (د.ت).

٣٣. النحو الوافي: عبّاس حسن، دار المعارف، مصر، ط ١٥، ٢٠١٨ م.

٣٤. همع الهوامع في شرح جمع الجوامع: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـ)، تحقيق عبد الحميد هنداوي، المكتبة التوفيقيّة، مصر، (د.ت).

تنقيبات البعثات الآثرية الألمانية

في مدينة بابل

أ.د. ستار عبد الحسن جبار الفتلاوي

جامعة القادسية/كلية الآثار

*Excavations of German Archaeological
Expeditions in Babylon City*

Prof. Dr. Sattar A. Jabbar

University of Al-Qadisiyah/College of Archeology

الخلاصة

مدينة بابل، من أهمّ المواقع الأثريّة في العالم، وكانت وما زالت محلّ استقطاب لجميع آثاريي العالم؛ لما تحويه من آثار عريقة ومهمّة، تعكس تاريخ بلاد الرافدين وحضارته، وقد نقّبت فيها البعثات الأثاريّة من مختلف الدول، ومنها البعثات الألمانية، التي كانت في أوائل البعثات التي استكشفت آثار مدينة بابل وتاريخها.

بدأت البعثات الأثاريّة الألمانية التنقيب في مدينة بابل في سنة ١٨٩٩م، بعد أن أرسلت الجمعية الشرقية الألمانية (Deutsche Morgenländische Gesellschaft = DMG) بعثة آثاريّة ألمانيّة برئاسة عالم الآثار الألماني روبرت يوهان كولدي (Robert Johann Koldewey) (١٨٥٥-١٩٢٥م) للتنقيب في مدينة بابل، وفريق عمل مكوّن من مجموعة من علماء الآثار الألمان.

وقد تعدّدت المواقع الأثاريّة التي نقّبت فيها البعثات الألمانية في محافظة بابل، وفي هذه الدراسة سنذكر تنقيب البعثات الأثاريّة الألمانية عن آثار بلاد الرافدين، ولاسيما في محافظة بابل، وعلماء الآثار الألمان الذين نقّبوا فيها، ودراساتهم التي نشروها عن تنقيباتهم في مواقع محافظة بابل.

Abstract

The city of Babylon, one of the most important archaeological cities in the world, was and still attracts all the archaeologists of the world; because of the effects of ancient and important reflect the history of Mesopotamia and civilization. expeditionary Excavation from around the world have explored it, including the German Expeditions, which were the first to be explored Effects The City of Babylon and its History, There have been many archaeological sites where the German Expeditions in Babylon City.

German archaeological expeditions began in 1899 after the (Deutsche Morgenländische Gesellschaft = DMG) sent a German archaeological expedition headed by German archaeologist Robert Johann Koldewey (1855-1925) to explore the city of Babylon, And a working group composed of a group of German archaeologists.

In this study we will look at the beginnings of the archaeological excavations of Germany on the Archaeology

of Mesopotamia, especially in Babylon City, and German archaeologists who were excavated, and their studies published on their excavations in the sites of Babylon City.



الألمان وآثار بلاد الرافدين

بدأت البعثات الأثرية تُنقب بصورة علمية في بلاد الرافدين بعد دخول الألمان هذا المجال، وإرسلهم البعثات الأثرية للتنقيب^(١)؛ إذ كان من أهداف الجمعية الشرقية الألمانية (Deutsche Morgenländische Gesellschaft = DMG)، التي تأسست سنة ١٨٩٨م، أن تتمكن شعوبها المتعلمة من الاطلاع على الآثار الشرقية القديمة، ومن أبرزها الآثار العراقية وحضارتها الموهلة في القدم، وأن تتمكن المتاحف الألمانية من عرض الأعمال الفنية القديمة المهمة في متاحفها؛ لتساوي متحف اللوفر في باريس، والمتحف البريطاني في لندن، وكانت أبرز مدينتين في الشرق القديم، هما: آشور وبابل؛ لذلك اتجهت أنظار هذه الجمعية إلى التنقيب في هاتين المدينتين، فأرسلت سنة ١٨٩٩م بعثة أثرية ألمانية برئاسة عالم الآثار الألماني روبرت يوهان كولدي (Robert Johann Koldewey) (١٨٥٥-١٩٢٥م) للتنقيب في مدينة بابل^(٢)،

(١) ينظر: باقر، طه. مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، بغداد ١٩٧٣: ١١٨-١١٩.
(2) William M. Calder III. Koldewey, Robert, 1855-1925, in: Encyclopedia of the History of Classical Archaeology, ed. Nancy Thomson de Grummond, Routledge, Oxon 1996.

ومن أعماله التي نشرها:

Robert Koldewey: Das wieder erstehende Babylon. Leipzig, 4. Erw. Auflage 1925; Neuauflage Beck, München 1990, ISBN 3-406-31674-3.

Robert Koldewey: Die Königsburgen von Babylon, Die Südburg, Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Babylon. 5. Leipzig=

وفريق عمل مكون من مجموعة من علماء الآثار الالماني، وفي مقدمتهم مساعده: ارنست فالتر أندريه (Ernst Walter Andrae) (١٨٧٥-١٩٥٦م)، الذي بدأ التنقيب في مدينة آشور سنة ١٩٠٣م، وقد نشر كولدوي نتائج التنقيبات في كتابه التنقيبات في بابل (The Excavations at Babylon)، سنة ١٩١٤م^(١).

محافظة بابل^(٢)

محافظة بابل من مدن الفرات الأوسط العراقية، جنوب العاصمة بغداد، وتبلغ مساحتها ٥١٩ كم^٢، يحدّها من الشمال محافظة بغداد، ومن الشرق محافظة واسط، ومن الجنوب محافظتا القادسيّة والنجف الأشرف، ومن الجنوب الغربيّ محافظة كربلاء، ومن الشمال الغربيّ محافظة الانبار، وتقع بين دائرتي عرض ٦، ٣٢ و ٨، ٣٣

=1931-1932.

Robert Koldewey: Die Königsburgen von Babylon, Die Hauptburg und der Sommerpalast Nebukadnezars im Hügel Babil, Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Babylon. 6. Leipzig 1931.

(1) Koldewey, Robert. The Excavations at Babylon, translated by: Agnes S. Johns, Macmillan, London 1914.

كذلك نشر فالتر أندريه نتائج التنقيبات في مدينة بابل سنة ١٩٥٢م.

Andrae, Ernst Walter. Babylon. Die versunkene Weltstadt und ihr Ausgräber Robert Koldewey, de Gruyter, Berlin 1952.

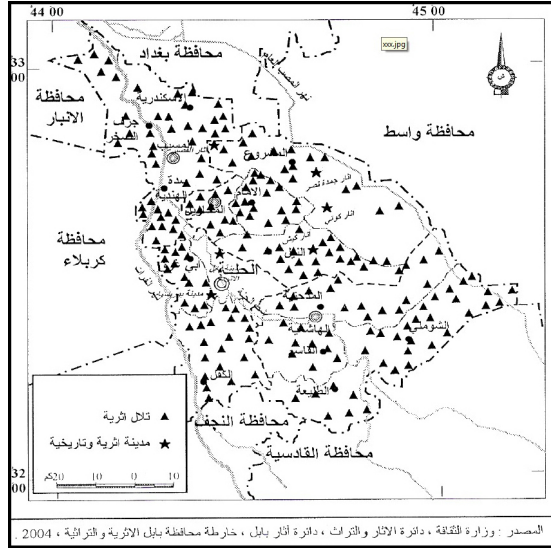
(٢) ينظر: سعيد، مؤيد. موجز تاريخ بابل، دار الحريظ للطباعة، بغداد ١٩٨٧م؛ اوتس، جون. بابل تاريخ مصور، ترجمة: سمير عبد الرحيم الجليبي، بغداد ١٩٩٠م؛ روتن، مارغريت. تاريخ بابل، ترجمة: زينة عازار وميشال أبي فاضل، ط ٢، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ١٩٨٤م: ٩٩٩.

Seymour, Michael. Babylon: Legend, History and the Ancient City, I.B. Tauris, London 2014.

تنقيبات البعثات الأثرية الألمانية في مدينة بابل

شمالاً وبين قوسَي طول ٥٧, ٤٣ و ١٢, ٤٥ شرقاً، وتشكّل المحافظة إدارياً من (٦) أفضية، هي: قضاء الحلة، والمحاويل، والمسيب، وكوثي، والهاشمية، والحمزة الغربي، و(١٨) ناحية، هي: الحلة، والكفل، وأبو غرق، وسنجار، والمحاويل، والإمام، والنيل، وجبل، والمشروع، والهاشمية، والقاسم، والطيعة، والمسيب، والإسكندرية، وسدة الهندية، وجرف النصر، والمدحتية، والشوملي.

تضمّ مدينة بابل العديد من المواقع الأثرية المهمة، يقدّر عددها تقريباً (٣٨٧) موقعاً أثرياً^(١)، أهمها: مدينة بابل الأثرية، وكيش (تل الاحيمر)، وبورسيبا، وكوثي (تل إبراهيم)، وتل العقير، وغيرها من المواقع الأثرية، وفيما يأتي خارطة توضّح التوزيع الجغرافي للمناطق الأثرية والتاريخية في محافظة بابل^(٢).



- (١) ينظر: الغزالي، جاسم شعلان كريم. التباين المكاني للمواقع الأثرية في محافظة بابل وأهميتها الاقتصادية، مجلة كلية التربية الأساسية، جامعة بابل، العدد ٣، حزيران ٢٠١٠م: ١٨٢-١٩٧.
- (٢) ينظر: وزارة الثقافة، دائرة الآثار والتراث، دائرة آثار بابل. خارطة محافظة بابل الأثرية والتراثية، بابل، ٢٠٠٤م.

وقد سُمّيت مدينة بابل، بأسماء عدّة، أشهرها الاسم السومري KA.DINGER.RA.KI بمعنى: بوابة الإله، والصيغة الأكديّة لهذا الاسم bab ilim^{KI}^(١)، ومدينة العافية والكنوز، والمدينة التي لا يكتفي المرء من بهائها، ومدينة الفلاح^(٢).

يرجع تاريخ مدينة بابل إلى عصور ما قبل التاريخ (٤٠٠٠) أربعة آلاف سنة ق.م، إلّا أنّ أقدم إشارة تاريخيّة لهذه المدينة جاءت من عهد السلالة الأكديّة حوالي (٢٣٥٠ ق.م)، وبرز دورها السياسي والحضاريّ بعد قيام سلالة بابل الأولى (١٨٨٠-١٥٨٠ ق.م)، إذ اتخذها الملك السادس من هذه السلالة (حمورابي) (١٧٥٠-١٧٩٢ ق.م) عاصمة لدولته، ومعظم الآثار الموجودة حاليّاً في مدينة بابل يرجع تاريخها إلى زمن السلالة البابليّة الثانية عشرة (٦٢٥-٥٣٨ ق.م) والملك نبوخذنصر الثاني (٦٠٤-٥٦٢ ق.م)، الذي أصبحت مدينة بابل في عهده مركزاً للإشعاع الحضاريّ والثقافيّ للعالم آنذاك^(٣).

وفي هذه الدراسة سنتناول المواقع الآثارية في مدينة بابل، التي قامت البعثات الآثارية الألمانية بالتنقيب فيها، وهي:

(1) Edzard, D. Farber, G. And Sollberger, E. Die Orts und Gewässernamen der prä-sargonischen und sargonischen Zeit, Wiesbaden 1977: 1/22.

(٢) ينظر: مصطفى، ميثم مرتضى، جعفر، زين العابدين موسى. إشارات كتابيّة مساريّة مهمّة حول مدينة بابل، مجلّة جامعة كربلاء العلميّة، المجلّد الثاني عشر، العدد الرابع، ٢٠١٤م: ٧٢-٩٨.

(٣) ينظر: باقر، طه. بابل وبورسبا، مديريّة الآثار العامّة، ط ١، مطبعة الحكومة، بغداد ١٩٥٩م؛

Kriwaczek, Paul. Babylon: Mesopotamia and the Birth of Civilization, Atlantic Books Ltd. Great Britain 2014.

بابل

مدينة بابل، أكبر مدن العالم القديم^(١)؛ لأهميتها في نظر الجميع ومكانتها الأثرية المتميزة، بدأت التنقيبات الأثرية الألمانية في مدينة بابل سنة ١٨٩٩ م، برئاسة عالم الآثار الألماني روبرت كولدوي، الذي اكتشف مدينة بابل القديمة، وبوابة عشتار، وحدد موقع الجنائن المعلقة في بابل، وقد أشار إلى ذلك في كتابه عن التنقيبات الأثرية في بابل، إلى فكرة الجنائن المعلقة، وكيفية ري هذه الجنائن، واستمرار ضخ المياه لها، باكتشافه بئراً يختلف اختلافاً كلياً عن أي بئر عُثر عليه في بابل، أو في أي موقع آخر، فهذه البئر ثلاثية الفوهات، تلاصق الواحدة الأخرى، والفوهة الوسطى مربعة الشكل، وفسرها بأن هذه البئر كانت تعمل كمضخة ميكانيكية لتأمين استمرار تدفق المياه من دون انقطاع^(٢)، فضلاً عن العديد من الألواح الأثرية والرقيم الطينية التي تتحدث عن مدينة بابل وحضارتها، واستمرت إلى سنة ١٩١٧ م، واكتشفت أسوار مدينة بابل وجدرانها، وبعض اللقى الأثرية، إلا أن أهم الاكتشافات الأثرية التي أنجزتها هذه البعثة، هي:

بوابة عشتار:

تُعد بوابة عشتار (Ishtar Gate) المعلم الأثري الأبرز والأهم في مدينة بابل القديمة، والمعبرة عن قوّة بابل وعظمتها في ذلك الوقت، واكتشفها

(1) Bertman, Stephen. Handbook to Life in Ancient Mesopotamia. Oxford University Press, 2003, p. 130-132.

(٢) ينظر: فرنسيس، بشير يوسف. موسوعة المدن والمواقع في العراق، ط ١، إصدارات إي كتب، لندن ٢٠١٧: ٢٠٨٢ / ١؛ موسيل، الوا. الفرات الأوسط رحلة وصفية ودراسات تاريخية، ترجمة: د. صدقي حمدي، والأستاذ عبد المطلب عبد الرحمن داوود، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد، ١٩٩٠.

سنة ١٩٠٢م، من قبل بعثة التنقيبات الألمانية برئاسة عالم الآثار روبرت كولدوي^(١).

تعدُّ بوابة عشتار واحدة من ثمان بوابات لمدينة بابل، ذات الجدران العالية، بارتفاع ١٢ متر، والمزخرفة بالنقوش الرائعة، تُعدُّ بحقٍّ من الآثار الأبرز والمثيرة للانتباه في مدينة بابل، وقد عُثِرَ عليها في بداية طريق الموكب، الذي كان يُستعمل خلال الاحتفالات باستقبال العام الجديد، وتأكّد لدى الباحثين أنّ هذه البوابة أنشئت في زمن نبوخذنصر الثاني (Nebuchadnezzar II) (٦٣٤-٥٦٢ ق.م)، وذلك من العبارة التي وُجِدَت منقوشة عليها، منسوبة إلى الملك البابلي نبوخذنصر، والتي يقول فيها: «لقد وضعت الثيران البرية والتنانين الشرسة على البوابات، ومن ثمّ قمت بزخرفتها على نحوٍ فخيم ومتّرف، لربّما يحدّق فيها الناس في ذهول وعجب»، وقد أُهديت هذه البوابة إلى الآلهة عشتار، ومنها أخذت اسمها، واسم البوابة الحرفي هو (عشتار قاهرة أعدائها)، وهي بوابة ضخمة مزدوجة، مكوّنة من مدخلين متقابلين، والمعروض الآن في متحف بيركامون في برلين هي البوابة الصغيرة، عرضها حوالي ٤٥ متر، وارتفاعها حوالي ٢١,٥ متر، وتعكس بوابة عشتار بتصميمها وجمالها، خبرة أبناء بلاد الرافدين في الفنون المعماريّة التي مكّنتهم من بناء مثل هذه البوابة التي أصبحت رمزاً للجمال والبهاء، وصمودها طوال هذه المدّة بوجه المناخ وتقلّباته المتعدّدة^(٢).

(١) ينظر: كولدوي، روبرت. بوابة عشتار، ترجمة: الدكتور عليّ يحيى منصور، المؤسّسة العامّة للآثار والتراث، بغداد ١٩٨٥م، ص ٨.

(2) Foster, Benjamin Read; Foster, Karen Polinger. Civilizations of Ancient Iraq. Princeton University Press, 2009; Dalley, Stephanie. The Legacy of Mesopotamia. Oxford University Press, 1998.

قامت هذه البعثة باكتشاف العديد من الآثار، وتوصّلت إلى معرفة هيئة الحيوانات الثلاثة التي كانت تزِين بَوَّابة عشتار، وأصبحت بعض اكتشافاتها الأثرية قانونًا يسير عليه المنقبون، مثل الطريقة التي استعملتها هذه البعثة في الكشف عن الطابوق المصفوف، التي ساهمت في جعل كثير من المباني القديمة تُكتشف.

قامت البعثة الألمانية بجمع أجزاء بَوَّابة عشتار بمنتهى الدقة، ولكن توقفت أعمالهم بسبب قيام الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ م، وبعد انتهاء الحرب سنة ١٩١٨ م، وهزيمة الإمبراطورية العثمانية التي كانت حليفة لألمانيا، شهدت البعثات الألمانية حالة من الفتور، وبدأت المفاوضات مع القوّات البريطانية التي احتلت العراق، حول الآثار المكتشفة، وإمكانية نقلها إلى برلين، ومن ضمنها بَوَّابة عشتار، التي تُعرض الآن في متحف بيركامون في برلين، وتُعدُّ من أهم الأقسام فيه.

إنَّ عملية نقل بَوَّابة عشتار مع كسوتها إلى برلين، كان من الصعوبة بمكان؛ نظرًا لحجم البَوَّابة الكبير (الأمامية والخلفية)، وكثرة الآجر الخزفي المزجج، الذي يزيد من صعوبة تركيب هذه البوابة بعد نقلها، ومَّا زاد في الصعوبة سرّية عملية النقل، إذ تمّت العملية بسرّية دون معرفة الجهات الحاكمة آنذاك.

وكان من الأسباب الرئيسة لنقل البَوَّابة إلى برلين، قلّة المكتشفات الأثرية في مدينة بابل، التي لا تتناسب مع سمعتها كمدينة قديمة كانت عامرة بالحضارة وآثارها، وهذا يرجع إلى أنَّها تعرّضت للاحتلال مرّات عدّة، ونُهبت وسرقت معظم آثارها، الأمر الذي دفع البعثة الألمانية إلى القيام بعملية نقل البوابة؛ لتغطية نفقات البعثة، ولإرضاء الجهة المموّلة والداعمة للبعثة، وهي الجمعية الشرقية الألمانية.

نُقلت بَوَّابة عشتار وكسوتها سنة ١٩١٠ م، وكان لعالم الآثار الألمانيّ ارنست فالتر أندريه (Ernst Walter Andrae) (١٨٧٥-١٩٥٦ م) الدور الرئيس فيها، الذي كان

رئيس البعثة التنقيبية الألمانية في مدينة آشور، على الرغم من ذلك، كان دائماً يأتي إلى موقع مدينة بابل، ويطلع على أعمال البعثة التنقيبية فيها، ساعده في ذلك علاقته المميزة مع المخابرات الألمانية، فبسط نفوذه على معظم البعثات التنقيبية الألمانية في العراق، ومنها مدينة بابل، وقد تبني عملية نقل بوابة عشتار مع كسوتها إلى ألمانيا، وقد تضافرت عوامل عدة مكنته من القيام بهذه المهمة، منها: خبرته الواسعة في مجال التنقيب والآثار، ولا سيما العمارة، وشخصيته القوية الغامضة، وإتقانه اللغة العربية، وعلاقاته الواسعة مع شيوخ العشائر العراقية، وبدأ برفع قطع كسوة البوابة الخزفية، بعد أن أعطى رقماً معيناً لكل قطعة، ووفق معطيات هندسية بالغة الدقة، من الأسفل والأعلى، ودفن الأجزاء التي رُفعت كسوتها؛ للتغطية عليها، وكانت هذه القطع توضع في براميل مع القش، وتُنقل إلى شط العرب عن طريق نهر الفرات، وتأخذها السفن الألمانية إلى برلين، وقد نُقلت في المدة من ١٩١٢-١٩١٤ م، وفي سنة ١٩١٨ م، بعد نهاية الحرب العالمية الأولى، قام فالتر أندريه بإعادة تركيب البوابة الأمامية الصغرى استناداً إلى التقييم والمخططات التي قام بوضعها، وأعلن عن وجودها في متحف بيركامون في برلين رسمياً^(١).

تتكوّن بوابة عشتار من قطع الحجر، تبلغ مساحة الواحدة منها (٣٣-٥، ٣٣سم)، وهي تحمل ختم نبوخذنصر، وهو مكوّن من ثلاثة أسطر غالباً، وأربعة أسطر نادراً،

(1) Bilsel, Can. Antiquity on display : regimes of the authentic in Berlin's Pergamon Museum, Oxford University Press, 2012; Naumann, Rudolf; Heinrich, Ernst (Hrsg.): Koldewey-Gesellschaft. Vereinigung für baugeschichtliche Forschung e. V. Von ihren Gründern, ihrer Geschichte und ihren Zielen. Festschrift zum 80. Geburtstag von Ernst Walter Andrae. Habelt, Berlin 1955.

ويحمل بعضها ختمًا بسبعة أسطر، وسنتكلم على الآجر المزيّن بأجزاء الصور الناتئة في بوابة عشتار، وطريقة صنعها، نقلًا من كتاب كولديفاي عن بوابة عشتار: «توضع قطعة من الفخار تحتوي على أحد أجزاء الصورة الناتئة المطلوبة في داخل القالب من إحدى جهاته الضيقة، ثم يتم دوس الطين الطري بالطريقة المشار إليها إلى داخل القالب، وبعد إنهاء هذه العملية برفع القالب، تبقى قطعة الفخار أول الامر ملتصقة بجانب قطعة اللبن، ولكنها تُفصل عنها فيما بعد حين تكون قطعة اللبن جاهزة، لذا يجب أن يكون القالب أكبر بقليل من قوالب قطع اللبن الاعتيادية، إذ إنّ أجزاء الصور الناتئة أكثر بروزًا من سطوح قطع الآجر التي تمثل أرضية الجدار، ومعنى ذلك أنّ أرضية الصورة الناتئة هي مستوى سطح الجدار، وينتج عن ذلك أنّ مستوى أقدام الحيوانات يبرز من مستوى أرضية الجدار بقدر بروز الأجزاء الأخرى للصورة الناتئة»^(١).

وفيما يتعلّق بصور الحيوانات الموجودة والتماثيل الناتئة على البوابة، فيذكر كولديفاي: «تباين خطوط أقدام التماثيل الناتئة في علوّها بمقدار سافٍ واحدٍ على جانبي الركن الواحد؛ لأنّ سافٍ قطع الآجر الحل لجهة واحدة انقلبت.. ويبلغ علو كلّ تمثال ناتئ (ريليف) ١٣ سافًا من الآجر، ويبلغ طول الثور ٥, ٣ قطعة آجر، وطول التنين ٤ أحجار، وصفوف التماثيل الناتئة بحسب علوّها منفصلة بعضها بأحد عشر سافًا، بحيث توجد بين موضع أقدام تماثيل وحتى موضع قدم التمثال التالي ٢٤ سافًا من الآجر، وهي تؤلّف ما يبلغ علوّه ٦, ٢ متر، ويعادل ذلك ٤ أذرع بابليّة بالتمام.

وتؤلّف التماثيل الناتئة صفوفًا أفقيّة مستقيمة تمامًا، وهي أيضًا غالبًا فوق بعضها على خطٍّ عموديٍّ تمامًا، ولكن ليس دائميًا، فالصفّ الأعلى في فناء البوابة مثلاً عند الجدار الجنوبيّ وفي الجهة الشرقيّة للباب، منحرف بمسافة كبيرة نحو الشرق، ويوجد

(١) ينظر: كولديفاي، روبرت. بوابة عشتار: ٢٨-٢٩.

في الصفوف العمودية تماثلان على واجهة كل برج، كل تماثل على جهة البرج المواجهة للشارع، وتماثل على كل جانب من الأبواب، فضلاً عن الجهة الشمالية والجدار الشمالي والجنوبي لفناء البوابة بجانب الباب، ثم واحد على كل واجهة من واجهات البابين، وواحد على جانبي الباب في الجهة الجنوبية للبنية، ويستثنى من هذا النظام من نواح كثيرة الصف العلوي لتماثل الثيران غير المطلية بالمينا، فهنا في الصف الشرقي لفناء البوابة، وهو الجدار الوحيد الباقي على حالة جيدة، وعلى عكس النصف الجنوبي الغربي، توجد ٤ ثيران على طول كل جدار، وعلى الجهة الضيقة ثوران متقابلان، وبقية الثيران في وضع سير نحو جدران البنية الموازية لمحور الصرح، ونحو الشمال، ونحو المحور العرضي على مدخل البوابة، فهناك شكلان من الثيران والتنانين، متجهة نحو اليسار، ومتجهة نحو اليمين، فضلاً عن ذلك فإن الصف الأعلى من الثيران مميّز بخاصية أخرى، وهي أن أرضية الجدار وسطوح التماثل كانت بعد إكمال البناء تبرّد وتكشّط وتلمّع، وكانت تبدو للناظرين من فوق تبليط الشارع القديم، وكانت بين هذا التبليط والحافة السفلى للتماثل عشرة سافات»^(١).

ويصف كولديفاي ثيران البوابة، وصفاً دقيقاً، ذاكراً أهم التفاصيل المتعلقة بها، فيقول: «والمبتقي من صف الثيران (المحكوك) في مكانها الأصلي هو كما يأتي: ثلاثة ثيران على واجهة البرج الشرقي، واحد على الجهة الغربية، اثنان على الجهة الضيقة (الشرقية) لمبنى البوابة، أربعة على الجزء الشرقي للجهة الجنوبية لمبنى البوابة وواحد على الواجهة الشرقية للباب الجنوبية، وواحد بجانبه عند الجهة الجنوبية، وكان صف الثيران العلوي غير الملون مغطى بطبقة قوية من الجبس يتراوح سمكها بين (٥، ٠ - ٢ سم).. فضلاً عن ذلك فإن التماثل الناتئة السفلى قد لبخت بطبقة واقية عند دفن

(١) ينظر: كولديفاي، روبرت. بوابة عشتار، ص ٣٠-٣١.

الشارع السفلي، ولكنها لم تكن من الجبس، بل من الطين. ينتصب الثور الأصفر على أرضية زرقاء، وقد كان لون حوافره أحمرًا في الأصل، إلا أنها تبدو حاليًا مخضرة نتيجة لتحلل وفساد الطلاء وكذلك يبدو الثور المنتصب في الأسفل، المتجه نحو الشمال، وهو على قاعدة خضراء على ارتفاع ١٣ ساقاً^(١).

ويصف كولديفاي الحيوانات الموجودة على البوابة، منها: التنين، فيذكر أنه يمثل مخلوقاً يختلف جذرياً في نوعه عن الحيوانات الأخرى، فهو الـ (سير روشو)، الوارد ذكره في النقوش المسماة، أو كما يُقرأ اليوم (مش روشو)، التي تُرجمت إلى الأفعى الرائعة، وجسمه الرشيق، وذنبه الممتد بتموجات إلى الأعلى، ورقبته الرفيعة المشرببة بانحناء نحو الأعلى، ورأسه الصغير المغطى بالحراشف التي لها مقطع شبيه بسقف مقوّس، وأرجله الأمامية شبيهة بأرجل فصيلة من القطط ذات السيقان الطويلة، كالفهد مثلاً، والأقدام الخلفية هي على شكل مخالب طير جارح، وفي نهاية ذيله إبرة صغيرة، تشبه إبرة ذيل العقرب، ورأسه رأس أفعى، ولسانه ذو فلقتين، وله قرن كبير مستقيم تخرج من جذره زائدة لحمية نحو الخلف، وتلتف حول نفسها مكونة شكلاً حلزونياً^(٢).



أحد صور الحيوانات الموجودة على بوابة عشتار من متحف البيركامون في برلين

(١) ينظر: كولديفاي، روبرت. بوابة عشتار: ٣١-٣٤.

(٢) ينظر: كولديفاي، روبرت. بوابة عشتار: ٤٣-٤٤.

وقد ذكّر كولديفاي وصفًا شاملاً لبوابة عشتار أثبتته التنقيبات التي قامت بها البعثة الألمانية، فوصف بناء البوابة الخارجي، والقاعدة أو الإسطوانة المدوّرة، والأسوار الرابطة، والبئر في الضلع الشماليّة الغربيّة، ومبنى البوابة الشمالي، والضلع الشماليّة الشرقيّة، والسور الوسطي، والضلع الجنوبيّة الشرقيّة، ومبنى البوابة الجنوبيّة، والضلع الجنوبيّة الغربيّة، والدرج جنوبيّ هذا الضلع، والضلع الشماليّة الغربيّة، والشكل الأصليّ للبوابة، ثمّ ذكر بالتفصيل تاريخ بناء هذه البوابة، ومراحل بنائها، وأنّ تاريخ أقدم شاهد لبناء السور يعود إلى (أداد ابلو ادينا) (١٠٩٦-١٠٧٩ ق.م)، وتعود أجزاء أخرى منه، ولاسيما طبقاته العميقة، إلى أقدم من ذلك^(١).

بورسبا Borsippa:

من المواقع الآثارية التي نقّبت فيها البعثة الألمانية مدينة بورسبا (Borsippa)، حاليًا برس نمرود (Birs Nimrud)، وهي من المدن السومريّة القديمة، تقع على بُعد ١٧ كم من مدينة بابل، ويرجّح أنّ اسمها يرجع إلى أصول سومريّة بمعنى (قرن البحر)، أو (سيف البحر)، ورد ذكرها في نصوص مسماريّة من الألف الثالث قبل الميلاد، وفي نصوص شريعة حمورابي (١٧٢٨-١٦٨٦ ق.م)، وبلغت المدينة أوج ازدهارها في عهد نبوخذنصر الثاني (٦٠٤-٥٦٢ ق.م)، وبقيت مأهولة وعامرة بالحياة بعد العصر البابليّ القديم، أي في الفترة الفارسيّة الأخمينيّة والسلوقيّة، والفارسيّة الفرثيّة، والفارسيّة الساسانية، حتّى في العصر الإسلاميّ، كما ذكّرت ذلك أغلب المصادر وبقايا الفخار الإسلاميّ فيها^(٢).

(١) ينظر: كولديفاي، روبرت. بوابة عشتار: ٧٧-٧٢.

(٢) ينظر: صالح، قحطان رشيد. الكشف الأثريّ في العراق، المؤسسة العامّة للآثار والتراث، بغداد، ١٩٨٧م: ٢٠٨.

اشتهرت المدينة ببرجها المدرّج (زقورة)، التي يرجّح الباحثون أنّه مكوّن من سبع طبقات، ترتفع بقايا البرج ٤٧ م، ويعدّ من أهمّ الأبراج في العراق القديم، ويُعتقد أنّ هذه الزقورة هي برج بابل المذكور في أسفار العهد القديم، في سفر التكوين، وقد نشر كولدوي نتائج تنقيباته فيها سنة ١٩١١ م، ضمن سلسلة التقارير العلميّة والتنقيبات التي تصدرها الجمعية الألمانيّة الشرقيّة^(١)، ونشر كذلك في كتابه عن التنقيبات في مدينة بابل سنة ١٩١٤^(٢).

- (1) Koldewey, Robert. Die Tempel von Babylon und Borsippa, Die Tempel von Babylon und Borsippa. Nach den Ausgrabungen durch die Deutsche Orient-Gesellschaft. Hinrichs, Leipzig 1911, (Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orient-Gesellschaft WVDOG 15), (Ausgrabungen der Deutschen Orient-Gesellschaft in Babylon 1), Leipzig, 1911.
- (2) Koldewey, Robert. The excavations at Babylon, University of Michigan Library, 1914.

للمزيد ينظر:

Jakob-Rost, Liane. Borsippa, Forschungen und Berichte, 27 (1989), p. 65-88; W. Allinger-Csollich: Birs Nimrud I. Die Baukörper der Ziqqurat von Borsippa, ein Vorbericht. Baghdader Mitteilungen (BaM). 22 (1991), pp. 383-499; W. Allinger-Csollich, Birs Nimrud II: Tieftempel-Hochtempel: Vergleichende Studien Borsippa - Babylon, Baghdader Mitteilungen, 29 (1998), pp. 95-330; Waerzeggers, Caroline. The Carians of Borsippa, Iraq, 68 (2006), p. 1-22.



صورة توثق تنقيبات عالم الآثار الألماني روبرت كولديفاي في مدينة بابل

سبار Sippar:

مدينة قديمة تقع على نهر الفرات، حاليًا تل أبو حبة (Tell Abu Habbah)، بالقرب من مدينة اليوسفية في بغداد، تبعد حوالي ٦٠ كم عن بابل، وتعدّ مكان العبادة البابليّ الرئيس للإله شمش. إنّ البعثات الأثرية الألمانية لم تُنقّب في هذا الموقع منذ وقت مبكر، غير أنّ البعثات الأثرية البريطانية والأمريكية والفرنسية قد استكشفت الموقع، وأخرجت الكثير من آثاره^(١)، كذلك كان للفريق التنقيبيّ التابع لقسم الآثار في

- (1) Andrae, W., Jordan, J. Abu habbah: Sippar, Iraq, 1 (1934), p. 51-59; Yildiz, Fatma. A Tablet of Codex Ur-Nammu from Sippar, Orientalia, 50 (1981), p. 87-97; Greengus, Samuel. The Akkadian Calendar at Sippar, Journal of the American Oriental Society, 107, (1987), p. 209-229; Burger-Heinrich, Eva. Ausgrabungen im mittleren Irak. Anthropologische Ergebnisse eines Fundkomplexes aus dem ersten vorchristlichen Jahrtausend, Anthropologischer Anzeiger, Jahrg. 49, H. 1/2 (1991), p. 23-38; Gerardi, Pamela. Prism Fragments from Sippar: New Esarhaddon=

كلية الآداب في جامعة بغداد أثر في عمليات التنقيب في هذه المدينة، إذ بدأت مواسم التنقيب لهذا الفريق سنة ١٩٧٧ م، واستمرت (٢٤ موسماً تنقيبياً)، ونُشرت نتائج هذه التنقيبات^(١).

في المدة من ٢٠٠٠-٢٠٠٢ م، قام معهد الآثار الألماني (Deutsches Archäologisches Institut = DAI)، قسم الشرق (Orient-Abteilung) المكتب الميداني في العراق بإدارة الدكتورة مارغريت فان اس (Margarite Van Ess)^(٢)، بمشاركة الفريق التنقيبي التابع لقسم الآثار، كلية الآداب، جامعة بغداد في التنقيب في مدينة سيار، ونُشرت نتائج

=Inscriptions, Iraq, 55 (1993), p. 119-133; George, A.R., Al-Rawi, F.N.H. Tablets from the Sippar Library VI. Atra-ḥasīs, Iraq, 58 (1996), p. 147-190; Teissier, Beatrice. Sealing and Seals: Seal-Impressions from the Reign of Hammurabi on Tablets from Sippar in the British Museum, Iraq 60 (1998), p. 109-186; Greengus, Samuel. New Evidence on the Old Babylonian Calendar and Real Estate Documents from Sippar, Journal of the American Oriental Society, 121, (2001), p. 257-267; MacGinnis, John. The Use of Writing Boards in the Neo-Babylonian Temple Administration at Sippar, Iraq 64 (2002), p. 217-236.

(1) Al-Gailani, Lamia ; Al-Jadir, Walid. Seal Impressions from Sippar, Sumer, 37 (1981), pp. 129-144.

Al-Rawi, F. N. H. ; Dalley, Stephanie. Old Babylonian texts from private houses at Abu Habbah ancient Sippir : Baghdad University Excavations, Nabu Publications, 2000.

Al-Jadir Walid ; Rajib, Z. Archaeological Results from the Eighth Season at Sippar, Sumer, 46 (1990), pp. 69-90.

(2) <https://www.dainst.org/projekt/-/project-display/146102>.

هذه التنقيبات^(١).

فضلاً عن مواقع أخرى، مثل تل عمران بن عليّ (Tell Amran-ibn-Ali)^(٢)، وفارا، وأبو حطب (Fara & Abu Hatab)^(٣)، وقصر بلان (Kasr-Plan)^(٤)،

(1) Fadhil, Abdulillah et al., Ausgrabungen in Sippar (Tell Abu Habbah). Vorbericht über die Grabungsergebnisse der 24. Kampagne 2002, in: Baghdader Mitteilungen (BaM) 36 (2005), pp. 157-224.

Fadhil, Abdulillah et. el., Sippar - Results of prospecting 2004/24, in: Sumer, A journal of archaeology in Iraq and the Arab world, vol. LII (2004), pp. 294-357.

(2) Koldewey, Robert. Ausgrabungen im Tell Amran-ibn-Ali, MDOG, 7 (1900), p. 15-25; «Der Grenzstein» aus Amran, MDOG, 7 (1900), p. 25-29; Zum Plan des Hügels Amran-ibn-Ali in Babylon, MDOG, 7 (1900), p. 29-31.

(3) Koldewey, Robert. Acht Briefe Dr. Koldewey's (teilweise im Auszug) (Babylon, Fara und Abu Hatab), MDOG, 15 (1902), p. 6-24; Auszug aus fünf Briefen Dr. Koldewey's (Babylon, Fara und Abu Hatab), MDOG, 16 (1902), p. 8-15; Andrae, Walter. Aus einem Berichte W. Andrae's über seine Exkursion von Fara nach den südbabylonischen Ruinenstätten (Tell Îd, Jôcha und Hamâm), MDOG, 16 (1902), p. 16-24; Die Umgebung von Fara und Abu Hatab (Fara, Bismâja, Abu Hatab, Hêtime, Dschidr und Jubâ'i), MDOG, 16 (1902), p. 24-30; Ausgrabungen in Fara und Abu Hatab. Bericht über die Zeit vom 15. August 1902 bis 10. Januar 1903, MDOG, 17 (1903), p. 4-35; Nöldeke, Arnold. Die Rückkehr unserer Expedition aus Fara. Bericht, MDOG, 17 (1903), p. 35-44.

(4) Koldewey, Robert. Zum Kasr-Plan von 1901, 1 bis 13, MDOG, 12 (1902), p. 1-13; Andrae, Walter. Die glasierten Ziegel von der Südburg des Kasr, MDOG, 13 (1902), p. 1-12.

وغيرها.

وقد حصل متحف الشرق الأدنى في برلين على كثير من القطع الأثرية الآشورية والنصوص المسماة التي كانت بحاجة إلى تنظيم وفهرسة ونشر؛ لذا نشرت الأكاديمية الألمانية للعلوم (Deutschen Akademie der Wissenschaften) فيما بعد أكاديمية العلوم في جمهورية ألمانيا الديمقراطية (Akademie der Wissenschaften der DDR) سلسلتين من التقارير العلمية، وقد أشرف عليهما عالم الآثار الألماني فرانز كوشر (Franz Köcher) (١٩١٦-٢٠٠٢م)، الذي كان من أبرز الباحثين في مجال الطب الآشوري-البابلي، وهما:

- Keilschrifttexte zur assyrisch-babylonischen Drogen-und Pflanzenkunde. 1955, (KADP).
- Die babylonisch-assyrische Medizin nach Texten und Untersuchungen, Bde. 1-4, 1963-1971. (BAM)

وصدرت عن معهد الآثار الألماني (Deutsches Archäologisches Institut = DAI) قسم الشرق (Orient-Abteilung) سلسلة إصدارات علمية عدة تُعنى بآثار العراق، منها:

1. Baghdader Forschungen, Archäologische Forschungen in Mesopotamien.

٢. بحوث بغداد، البحوث الأثرية في بلاد الرافدين.

وقد صدر منها ٢٥ مجلداً، وكما يأتي:

- Behm-Blancke, Manfred Robert. Das Tierbild in der altmesopotamischen Rundplastik: eine Untersuchung zum Stilwandel des frühsumerischen Rundbildes, Baghdader Forschungen 1, von Zabern, Mainz 1979.

• الصورة الحيوانية في البلاستيك المستدير: دراسة حول تغيير نمط الصورة المستديرة في العصر السومري المبكر، ماينز ١٩٧٩ م.

- Meuszynski, Janusz. Die Rekonstruktion der Reliefdarstellungen und ihrer Anordnung im Nordwestpalast von Kalhu (Nimrūd), Baghdader Forschungen 2, 10, 14, von Zabern, Mainz 1981-1992.

• إعادة بناء النقوش وترتيبها في القصر الشمالي الغربي لكالخو (نمرود)، ماينز ١٩٨١-١٩٩١ م.

- Schmid, Hansjörg. Die Madrasa des Kalifen al-Mustansir in Baghdad: eine baugeschichtliche Untersuchung der ersten universalen Rechtshochschule des Islam ; mit einer Abhandlung über den sogenannten, Baghdader Forschungen 3, von Zabern, Mainz 1980.

• مدرسة الخليفة المستنصر بالله في بغداد: بحث تاريخي لأول مدرسة عالمية للقانون في الإسلام، ماينز ١٩٨٠ م.

- Börker-Klähn, Jutta. Altvorderasiatische Bildstelen und

vergleichbare Felsreliefs, Baghdader Forschungen 4, von Zabern, Mainz 1982.

- اللوحات المصوّرة في الشرق الأدنى القديم ومثيلاتها من النقوش الحجرية، ماينز ١٩٨٢ م.

- Kröger, Jens. Sasanidischer Stuckdekor : ein Beitrag zum Reliefdekor aus Stuck in sasanidischer und frühislamischer Zeit nach den Ausgrabungen von 1928-29 und 1931-32 in der sasanidischen Metrop, Baghdader Forschungen 5, von Zabern, Mainz 1982.

- الزخارف الجصية الساسانية، إسهام في الزخارف الجصية في العصر الساساني وبداية العصر الإسلامي بعد عمليات التنقيب التي جرت ١٩٢٨-١٩٢٩ و ١٩٣١-١٩٣٢ في المدينة الساسانية، ماينز ١٩٨٢ م.

- Fadhil, Abdulillah. Studien zur Topographie und Prosopographie der Provinzstädte des Königreichs Arraphe: fünfzig ausgewählte URU-Toponyme, Baghdader Forschungen 6, von Zabern, Mainz 1983.

- دراسات طوبوغرافية وبيوسوغرافية للمدن الإقليمية في مملكة أرافيا: خمسين تسمية مختارة من أورو، ماينز ١٩٨٣ م.

- Boehmer, R. M. Tell Imlihiye, Tell Zubeidi, Tell Abbas, Baghdader Forschungen 7, Hamrin report 13, von Zabern, Mainz am Rhein 1985.

- تل املحى، تل زيدي، تل عباس، تقرير حميرين ١٣، ماينز ام راين ١٩٨٥ م.

- Karg, Norbert. Untersuchungen zur älteren frühdynastischen Glyptik Babyloniens: Aspekte regionaler Entwicklungen in der ersten Hälfte des 3. Jahrtausends, Baghdader Forschungen 8, von Zabern, Mainz 1984.

- تحقيقات في أقدم العصور المبكرة البابلية، التطوّرات الإقليمية في النصف الثاني من الألف الثالث.

- Magen, Ursula. Assyrische Königsdarstellungen-Aspekte der Herrschaft: eine Typologie, Baghdader Forschungen 9, von Zabern, Mainz 1986.

- التمثيلات الملكية الآشورية: جوانب الهيمنة، تصنيف، ماينز ١٩٨٦ م.

- Salje, Beate. Der 'Common Style' der Mitanni-Glyptik und die Glyptik der Levante und Zyperns in der späten Bronzezeit, Baghdader Forschungen 11, von Zabern, Mainz 1990.

- النمط العام من الأحجار الفنية من بلاد الشام وقبرص في العصر البرونزي المتأخر، ماينز ١٩٩٠ م.

- Eichmann, Ricardo. Aspekte prähistorischer Grundrißgestaltung in Vorderasien: Beiträge zum

Verständnis bestimmter Grundrißmerkmale in ausgewählten
neolithischen und chalkolithischen Siedlungen des 9.,
Baghdader Forschungen 12, von Zabern, Mainz 1991.

• جوانب من تصميم مباني ما قبل التاريخ في الشرق الأوسط: مساهمات
لفهم بعض تصاميم المباني في مستوطنات مختارة من العصر الحجري الحديث
ومستعمرة من ٩، ماينز ١٩٩١ م.

• Franke-Vogt, Ute. Die Glyptik aus Mohenjo-Daro:
Uniformität und Variabilität in der Induskultur;
Untersuchungen zur Typologie, Ikonographie und
räumlichen Verteilung, Baghdader Forschungen 13, von
Zabern, Mainz 1991.

• الأحجار الفنية من موهينجو-دارو: التوحيد والتنوع في ثقافة السند،
دراسات على التصنيف والايقونات والتوزيع المكاني، ماينز ١٩٩١ م.

• Wilhelm, Gernot. Tell Karrana 3: Tell Jikan, Tell Khirbet
Salih, Baghdader Forschungen 15, von Zabern, Mainz am
Rhein 1993.

• تل كرانا ٣: تل جيكان، تل خربة صالح، ماينز ام راين ١٩٩٣ م.

• Pongratz-Leisten, Beate. Ina Šulmi Īrub: die
kulttopographische und ideologische Programmatik
der akītu-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1.

Jahrtausend v. Chr., Baghdader Forschungen 16, von Zabern, Mainz am Rhein 1994.

• Ina Šulmi Īrub، طوبوغرافية والبرنامج الإيديولوجي لموكب أكيثو في بابل وآشور في الألف الأول قبل الميلاد، هاينز ام راين ١٩٩٤م.

- Schmid, Hansjörg. Der Tempelturm Etemenanki in Babylon, Baghdader Forschungen 17, von Zabern, Mainz 1995.

• برج معبد ايتيمينانكي في بابل، ماينز ١٩٩٥م.

- Maul, Stefan M. Zukunftsbewältigung : eine Untersuchung altorientalischen Denkens anhand der babylonisch-assyrischen Löserituale (Namburbi), Baghdader Forschungen 18, von Zabern, Mainz 1994.

• التعامل مع المستقبل: دراسة في فكر الشرق الأدنى القديم في ضوء الطقوس البابلية الآشورية (نمبوري)، ماينز ١٩٩٤م.

- Gut, Renate Vera. Das prähistorische Ninive : zur relativen Chronologie der frühen Perioden Nordmesopotamiens, Baghdader Forschungen 19, von Zabern, Mainz 1995.

• ما قبل التاريخ نينوى: تسلسل زمني نسبي للفترات الأولى من شمال بلاد الرافدين، ماينز ١٩٩٥م.

- Leisten, Thomas. Excavation of Samarra. Volume 1,

Architecture : final report of the first campaign 1910-1912,
Baghdader Forschungen 20, von Zabern, Mainz 2003.

• تنقيبات سامراء، الجزء الأول: العمارة، التقرير النهائي للموسم الأول
١٩١٠-١٩١٢، ماينز ٢٠٠٣ م.

- Sassmannshausen, Leonhard. Beiträge zur Verwaltung und Gesellschaft Babyloniens in der Kassitenzeit, Baghdader Forschungen 21, von Zabern, Mainz 2001.

• مساهمات في إدارة مجتمع بابل في فترة الكاشيين، ماينز ٢٠٠١ م.

- Miglus, Peter A. Städtische Wohnarchitektur in Babylonien und Assyrien, Baghdader Forschungen 22, von Zabern, Mainz 1999.

• العمارة السكنية الحضرية في بابل وآشور، ماينز ١٩٩٩ م.

- Mofidi Nasrabadi, Behzad. Untersuchungen zu den Bestattungssitten in Mesopotamien in der ersten Hälfte des ersten Jahrtausends v. Chr., Baghdader Forschungen 23, von Zabern, Mainz 1999.

• تحقيقات حول طقوس الجنازة في بلاد الرافدين من النصف الأول من الألف
الأول قبل الميلاد، ماينز ١٩٩٩ م.

- Bagg, Ariel M. Assyrische Wasserbauten: landwirtschaftliche Wasserbauten im Kernland Assyriens

zwischen der 2. Hälfte des 2. und der 1. Hälfte des 1. Jahrtausend v. Chr., Baghdader Forschungen 24, von Zabern, Mainz 2000.

• المياه الآشوريّة، القنوات الزراعيّة المائيّة في قلب آشور بين النصف الثاني من نصف الألف الثاني قبل الميلاد إلى النصف الثاني من الألف الأوّل قبل الميلاد، ماينز ٢٠٠٠م.

• Bartl, Peter Vinzenz. Die Ritzverzierung auf den Relieforthostaten Assurnasirpals II. aus Kalḫu, Baghdader Forschungen 25, von Zabern, Mainz 2014.

• الحليّ المزخرفة من عصر آشور ناصر بال الثاني من كالخو، ماينز ٢٠١٤م.

ومن المشاريع الآثاريّة الألمانيّة عن بابل وآثارها، مشروع (BabMed Corpora Online Projekt)، وهو موقع إلكترونيّ يهتم بدراسة النصوص المسامريّة الطبيّة، وقد تمّ تصميم المشروع من قبل نائب مدير المشروع (Dr. J. Cale Johnson)، ويعدّ هذا المشروع أوّل مشروع علميّ متكامل عن الطبّ في العصور البابليّة، فالنصوص المسامريّة الطبيّة من بلاد ما بين النهرين تمثّل أقدم المعارف الإنسانيّة عن علم الطبّ، ويهدف هذا المشروع إلى تذليل كلّ المعوّقات العلميّة في هذه النصوص، وجعلها في متناول الباحثين، ودراسة نصوصها وفق التطوّر العلميّ الحديث، والهدف الثاني من المشروع هو توضيح الأمور الطبيّة التي وردت في التلمود البابليّ، وإظهار أوجه العلاقة بينها وبين تقاليد بلاد الرافدين الطبيّة.

والطبّ البابليّ القديم، ومن خلال النصوص المسامريّة الطبيّة، يشهد على معرفة طبيّة، وأسس ممارسة الطبّ، ويعتمد على التشخيص والملاحظة والخبرة العلميّة،

واستعملهم النباتات في العلاج، وعدم لجوء الأطباء لاستعمال الجراحة، ويفضّلون العلاج بالأدوية، وقد كانت السمة البارزة في طبّ بلاد الرافدين هو ارتباطه مع المعتقدات الدينية؛ إذ نُسبت العديد من الأمراض إلى الشياطين أو الآلهة أو السحر، لذا فقد تضمّنت علاجاتهم بعض الطقوس والشعائر الدينية، فضلاً عن ارتباط مهنة الطبّ بكاهن المعبد.

هذا المشروع كان بدعم وتمويل من مجلس البحوث الأوروبية (European Research Council)، وتفاصيل المشروع وإصداراته موجودة على موقع جامعة برلين الحرة^(١). وقد صدر عن هذا المشروع الدراسات الآتية:

Assyrian Medical Texts (AMT), Teil 1, Tf. 1-50

يحتوي هذا الموقع على الكتابة الصوتية (Transliterations) للنصوص المسماة الآشورية الطبية التي نشرها عالم الآثار البريطاني (Reginald Campbell Thompson) (١٨٧٦-١٩٤١م) سنة ١٩٢٣م^(٢)، ومعظم هذه الألواح من ١-٥٠، تنتمي إلى المكتبة الملكية في نينوى، وأنها كُتبت بالخط الآشوري الحديث، ومعظم هذه النصوص الخمسين تهتم بالمسائل العلاجية لأمراض العيون والجلد، وأمراض الجهاز التنفسي والشلل وغيرها^(٣)، وهي موجودة الآن في

(1) <http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/babmed/Corpora/index.html>.

(2) Thompson, Reginald C. Assyrian Medical Texts from the Originals in the British Museum, Humphrey Milford, Oxford University Press, 1923.

والكتاب موجود على موقع:

<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1948684/>.

<http://www.etana.org/sites/default/files/coretexts/20394.pdf>.

(٣) جميع هذه النصوص موجودة على موقع =

المتحف البريطاني في لندن.

وهذا نموذج للعمل:

AMT 1, 5 (Bu 89-4-26, 75)

(Zugang zu CDLI: P464274) < >

Thompson AfO 11 S. 340

Parallelstellen:

2' = Rm 2, 346 (AMT 87, 6) 2'

3'-7' = Rm 2, 346 (AMT 87, 6) 3'-7'

1'. [...] 'x ah x' [...]

2'. [... A.Š]A3 DAGAL.MEŠ ZI 'x' [...]

3'. [...] GIG BI lu ana a-h[i ...]

4'. [...] 'u i'-ra!-aq ana TI-šu2 IL[LU ...]

5'. [...] ana UGU DUB PA gišŠE.NA2.A [...]

6'. [...] u mal2-ma-liš tu-šam-ša! ARA3-e[n ...]

7'. [...] tara-bak ina TUG2 SUR-ri LAL-su-ma [...]

8'. [...] PA gišŠE.'NA2.A' [...] 'x x' [...]

<http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/babmed/Corpora/AMT/index.html>.

- Assyrian Medical Texts (AMT), Teil 2, Tf. 51-107

الجزء الثاني من مجموعة النصوص الآشورية الطبية، والتي تضم النصوص
المسمارية من ٥١-١٠٧^(١).

- Babylonisch-assyrische Medizin 1

يحتوي الموقع على الكتابة الصوتية (Transliterations) للنصوص
المسمارية البابلية-الآشورية، المجلد الأول، معظم هذه النصوص البالغ عددها
١١٣ نصاً^(٢)، موجودة في متحف الشرق الأدنى في برلين، وتم الموازنة بينها
وبين النصوص التي جاءت في كتاب مصادر الطب القديم في بلاد ما بين النهرين
(Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine)^(٣).

- Babylonisch-Assyrische Medizin 2

يحتوي الموقع على الكتابة الصوتية (Transliterations) للنصوص المسمارية
البابلية-الآشورية، المجلد الثاني، معظم هذه النصوص البالغ عددها ٨٥ نصاً^(٤)،
موجودة في متحف الشرق الأدنى في برلين، في هذا المجلد يستمر فرانز كوشر
(Franz Köcher) على منهجه الذي عمل عليه في المجلد الأول، تحتوي هذه النصوص

(١) جميع هذه النصوص موجودة على موقع:

<http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/babmed/Corpora/AMT-2/index.html>.

(٢) جميع هذه النصوص موجودة على موقع:

<http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/babmed/Corpora/BAM/index.html>.

(3) Scurlock, JoAnn. Sourcebook for Ancient Mesopotamian Medicine,
(Writing from the ancient World: number 36), SBL Press, Atlanta,
Georgia 2014.

(٤) جميع هذه النصوص موجودة على موقع:

<http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/babmed/Corpora/BAM-2/index.html>.

على النصوص العلاجية وتعليمات استعمالها، وعلاج أمراض المسالك البولية، وأمراض القدم، والشلل.

- Babylonisch-assyrische Medizin 3

يحتوي الموقع على الكتابة الصوتية (Transliterations) للنصوص المسمارية- البابلية- الآشورية، المجلد الثالث، معظم هذه النصوص البالغ عددها ١٢١ نصًا، المرقمة من ١٩٩ - ٢٣٠^(١)، موجودة في متحف الشرق الأدنى في برلين، وهي استمرار للمجلد الثاني في نشر نصوص العلاجية.

- Babylonisch-assyrische Medizin 4

يحتوي الموقع على الكتابة الصوتية (Transliterations) للنصوص المسمارية- البابلية- الآشورية، المجلد الرابع، يضم ١٠٠ نصًا، المرقمة من ٣٢٠ - ٤٢٠^(٢)، وفيه تم الانتهاء من نشر جميع النصوص المسمارية الطبية الآشورية، مجموعة فرانز كوشر (Franz Köcher).

- Babylonisch-assyrische Medizin 5

يحتوي الموقع على الكتابة الصوتية (Transliterations) للنصوص المسمارية- البابلية- الآشورية، المجلد الخامس، يضم ٨٩ نصًا، المرقمة من ٤٢١ - ٥٠٩^(٣)،

(١) جميع هذه النصوص موجودة على موقع:

<http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/babmed/Corpora/BAM-3/index.html>.

(٢) جميع هذه النصوص موجودة على موقع:

<http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/babmed/Corpora/BAM-4/index.html>.

(٣) جميع هذه النصوص موجودة على موقع:

<http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/babmed/Corpora/BAM-5/index.html>.

وجميعها مأخوذة من مكتبة آشوربنيبال (Library of Ashurbanipal)، وتضم هذه النصوص أدوية فعّالة من النبات والمعادن لأمراض معيَّنة، وتعليقات صنع البخور والمراهم، وعوامل الوقاية من الأمراض.

- Babylonisch-assyrische Medizin 6

يحتوي الموقع على الكتابة الصوتية (Transliterations) للنصوص المسماة- البابلية- الآشورية، المجلد السادس، هذه النصوص البالغ عددها ٨٦ نصًا، المرقمة من ٥١٠-٥٨٤، موجودة في المتحف البريطاني في لندن^(١)، وتضم هذه النصوص علاج أمراض العيون، ووجع الأسنان، ووصف اضطرابات الكلام، ونزيف الأنف وشلل الفم، وعلاج أمراض الجهاز التنفسي والصدر، ووصف أعراض مرض الجدري والحصبة وعلاجها.

ومن الإصدارات التي قام أعضاء هذا الموقع بنشرها:

- Steinert, Ulrike. ed. Assyrian and Babylonian Scholarly Text Catalogues: Medicine, Magic and Divination. (Die babylonisch-assyrische Medizin in Texten und Untersuchungen), Band 9, De Gruyter, Berlin 2018.

- كتالوكات نصوص آشورية وبابلية: الطب، السحر والعرافة، الطب البابلي الآشوري في النصوص والمعالجات، المجلد ٩، برلين ٢٠١٨ م.

- Geller, M.J. Medicine, Magic, and Astrology in the Ancient Near East, De Gruyter, Berlin 2014.

(١) جميع هذه النصوص موجودة على موقع:

<http://www.geschkult.fu-berlin.de/e/babmed/Corpora/BAM-6/index.html>.

- الطب والسحر وعلم التنجيم في الشرق الأدنى القديم، برلين ٢٠١٤م.

- Simkó, Krisztián. Edition of BAM 494. The fifth tablet of UGU or a compilation of recipes against the skin diseases of the head, *Le Journal des Médecines Cunéiformes*, 30 (2017), p. 1-71.

- إصدار BAM 494 اللوح الخامس من UGU أو مجموعة من الوصفات ضد الأمراض الجلدية في الرأس، مجلة النصوص المسمارية الطبية، ٣٠ (٢٠١٧م)، ص ١-٧١.

- Choukassizian Eypper, Sona. Diseases of the Feet in Babylonian-Assyrian Medicine. A Study of Text K.67+, *Le Journal des Médecines Cunéiformes*, 27 (2016), p. 1-58.

- أمراض القدم في الطب البابلي - الآشوري، دراسة النص K.67، مجلة النصوص المسمارية الطبية، ٢٧ (٢٠١٦م)، ص ١-٥٨.

Steinert, Ulrike. K. 263+10934, A Tablet with Recipes Against the Abnormal Flow of a Woman's Blood, *Sudhuffs Archiv* 96/1 (2012), p. 64-96.

- K. 263+10934 لوح طيني مع وصفات علاجية ضد تدفق الدم غير الطبيعي عند النساء، أرشيف Sudhuffs ٩٦ / ١ (٢٠١٢م)، ص ٦٤-٩٦.

- Steinert, Ulrike. Fluids, Rivers, and Vessels: Metaphors and Body Concepts in Mesopotamian Gynaecological Texts, *Le Journal des Médecines Cunéiformes*, 22 (2013), p. 1-23.

- سوائل، الأوعية، استعارات ومفاهيم الجسد في نصوص أمراض نساء بلاد الرافدين، مجلة النصوص المسمارية الطبية، ٢٢ (٢٠١٣م)، ص ١-٢٣.

- Steinert, Ulrike. Synthetische Köperauffassungen in akkadischen Keilschrifttexten, Ugarit-Verlag, Münster 2014.

- تصوّرات الجسد الاصطناعيّة في النصوص المسماريّة- الأكديّة، مونستر ٢٠١٤م.

وبالإمكان الاطلاع على الأجزاء التسعة من سلسلة النصوص الآشوريّة- البابليّة الطبيّة على الشبكة الدوليّة للمعلومات^(١).

ومشروع (The Babylonian Nineveh Texts): النصوص البابليّة من نينوى، ضمن مشروع مكتبة آشور بانيبال في المتحف البريطاني (The British Museum's Ashurbanipal Library) الذي يركّز على النصوص البابليّة المكتشفة في نينوى (Kouyunjik)، التي أمر الملك الآشوريّ آشور بانيبال Ashurbanipal (٦٦٨-٦٢٧ ق.م) أن توضع هذه المجموعة ضمن مكتبته الملكيّة، وعلاقتها بقيّة مجموعة (Kouyunjik)^(٢).

تمّ البدء في هذا المشروع في آذار سنة ٢٠٠٣م، في جامعة هايدلبرج، من خلال بحث مدّة ستّة أشهر على مجموعة (Kouyunjik)، وبتمويل من مجموعة تاونلي أصدقاء المتحف البريطاني (The Townley Group of the Friends of the British Museum)، وكان نتيجة عمل الجزء الأوّل من المشروع هو إنشاء قاعدة بيانات لـ ٦٨ نصّاً من النصوص

(1) <https://www.degruyter.com/view/product/477148>.

(2) <http://www.fncke-cuneiform.com/nineveh/index.htm>.

البابلية في نينوى، ونُفذ الجزء الثاني من مشروع مكتبة آشور بانيبال في سنة ٢٠٠٥م، من شهر تشرين الأول إلى شهر كانون الأول، وتمّ خلاله عمل ٩٥ نصّاً، ونُفذ الجزء الثالث من المشروع في سنة ٢٠٠٦م، من شهر نيسان إلى شهر حزيران، وتمّ فيه عمل ٣٨ نصّاً.

توفّر قائمة نينوى (The List of Nineveh Joins) معلومات عن الألواح الطينية المسارية من نينوى (Kouyunjik) التي سُجّلت رسمياً في قسم الشرق الأدنى القديم في المتحف البريطاني (British Museum's Ancient Near East Department) (١)، وقد طُبعت أول مرّة في سنة ١٩٦٠م في المتحف البريطاني تحت عنوان: (A List of Fragments Rejoined in the Kuyunjik Collection of The British Museum) (٢)، وقام عالم الآثار الهولندي

- (1) Lambert, W. G. Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyunjik Collection of the British Museum, Trustees of the British Museum, London 1992; Walker, C. B. F. Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum Index to Parts I-L, British Museum, London 1974; Leichty, Erle. A Bibliography of the Cuneiform Tablets of the Kuyunjik Collection in the British Museum, Trustees of the British Museum, London 1964; king, L. W. Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyujik Collection of the British Museum, London 1914; Bezold, C. Catalogue of the Cuneiform Tablets in the Kouyujik Collection of the British Museum, Vols. I-V, London 1889-1899; Bezold, Carl. Kurzgefasster Überblick über die Babylonisch-Assyrische Literatur Nebst einem chronologischen Excurs, zwei Registern und einem Index zu 1700 Thontafeln des British Museum's, Schulze, Leipzig 1886.

- (2) Bateman, C. A. & Parsley, J. A List of Fragments Rejoined in the Kuyunjik Collection of the British Museum, The Trustees of the British Museum, =

(Rykle Borger) (١٩٢٩-٢٠١٠م)، أستاذ المسمايات في جامعة كوتنكن الألمانية (University of Göttingen) بتحديث هذه المجموعة أربع مرّات في السنوات ١٩٧٥م^(١)، و١٩٧٧م^(٢)، و١٩٨٢م^(٣)، و١٩٨٤م^(٤).

وسنقدّم هنا بيليوغرافيا للدراسات التي نشرها روبرت كولديفاي وفريقه عن تنقيباته في بابل، ضمن السلسلة العلميّة للجمعية الشرقيّة الألمانيّة (MDOG-Mitteilungen der Deutschen Orient Gesellschaft)، للمدّة من (١٨٩٩-١٩٣٢م)، وكما يأتي:

- Koldewey, Robert. Aus den Berichten Dr. Koldewey's (Babylon), *MDOG*, 2 (1899), p. 3-6.
- Koldewey, Robert. Privatbrief Dr. Koldewey's an ein

=London 1960.

- (1) Borger, Rykle. Handbuch der Keilschriftliteratur (3 Bände)-Bd.I: Repertorium der sumerischen und akkadischen Texte/Bd.II: Supplement zu Band I, Anhang: Zur Kuyunjik-Sammlung/Bd.III: Inhaltliche Ordnung der sumerischen und akkadischen Texte, Anhang: Sekundärliteratur in Auswahl, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 1967-1975.
- (2) Borger, Riekele. Zur Kuyunjik-Sammlung. Nachträge zu HKL II, Archiv für Orientforschung 25 (1974-1977), S. 331-395.
- (3) Borger, Riekele. Die Kuyunjik-Sammlung von Ende 1973 bis Anfang 1982. Nachträge zu Leichty's Bibliography und zu HKL II 331-395, Archiv für Orientforschung 28 (1981-1982), S. 365-394.
- (4) Borger, Riekele. Die Kuyunjik-Sammlung 1982-1983. Nachträge zu Leichty's Bibliography, HKL II 331-395 und AfO 28 365-394, Archiv für Orientforschung 31 (1984), S. 331-336.

Vorstandsmitglied der Deutschen Orient-Gesellschaft,
MDOG, 2 (1899), p. 7-9.

- Koldewey, Robert. Aus den Berichten Dr. Koldewey's (Babylon), *MDOG*, 3 (1899), p. 1-11.
- Delitzsch, Friedrich. Zu den zwei ersten größeren Funden unserer Expedition (Babylon), *MDOG*, 3 (1899), 12-15.
- Koldewey, Robert. us den Berichten Dr. Koldewey's (Babylon), *MDOG*, 4 (1900), p. 1-8.
- Koldewey, Robert. Zum Plan des "Kasr" in Babylon, *MDOG*, 4 (1900), p. 9-13.
- Koldewey, Robert. Aus vier Briefen Dr. Koldewey's (Babylon), *MDOG*, 5 (1900), p. 1-10.
- Meyer, Ludwig. Jussuf Nelson, Dragoman unserer Expedition, †, *MDOG*, 5 (1900), p.10-12.
- Koldewey, Robert. Aus den Berichten Dr. Koldewey's (Babylon), *MDOG*, 6 (1900), p. 1-3.
- Koldewey, Robert. Die Pflastersteine von Aibur-schabu in Babylon, *MDOG*, 6 (1900), p. 3-11.
- Delitzsch, Friedrich. Die Prozessionsstraße Marduks, *MDOG*, 6 (1900), p. 11-13.

- Delitzsch, Friedrich. Der Löwenfries von der Prozessionsstraße des Gottes Marduk, *MDOG*, 6 (1900), p. 13-17.
- Delitzsch, Friedrich. Esagila, das babylonische Pantheon, *MDOG*, 7 (1900), p. 2-10.
- Koldewey, Robert. Aus den Berichten Dr. Koldewey's (Babylon), *MDOG*, 7 (1900), p. 11-14.
- Koldewey, Robert. Ausgrabungen im Tell Amran-ibn-Ali, *MDOG*, 7 (1900), p. 15-25.
- Koldewey, Robert. "Der Grenzstein" aus Amran, *MDOG*, 7 (1900), p. 25-29.
- Koldewey, Robert. Zum Plan des Hügels Amran-ibn-Ali in Babylon, *MDOG*, 7 (1900), p. 29-31.
- Koldewey, Robert. Aus acht Briefen Dr. Koldewey's (Babylon), *MDOG*, 8 (1900), p. 2-10.
- Koldewey, Robert. Aus sechs Briefen Dr. Koldewey's (Babylon), *MDOG*, 9 (1901), p. 2-8.
- Delitzsch, Friedrich. Drei neue Inschriften, *MDOG*, 9 (1901), p. 8-17.
- Koldewey, Robert. Dr. Koldewey's Begleitworte. Zu den

Inschriften: 6614, 7670, 12003. Babylon. Zu Friedrich Delitzsch, Drei neue Inschriften, *MDOG*, 9 (1901), p. 8-11.

- Weissbach, Franz Heinrich. Dr. Weissbach's Umschriften und Übersetzungen. Nr. 6614, 7670, 12003. Zu Friedrich Delitzsch, Drei neue Inschriften, *MDOG*, 9 (1901), p. 11-14.
- Delitzsch, Friedrich. Ein liturgisches Gebet an den Gott Marduk, *MDOG*, 9 (1901), p. 17-20.
- Koldewey, Robert. Aus zwei Briefen Dr. Koldewey's (Babylon), *MDOG*, 10 (1901), p. 10-13.
- Weissbach, Franz Heinrich. Ein neuer Text des Königs Nabopolassar (BE 14239; 14488; 14940; 14990), *MDOG*, 10 (1901), p. 13-17.
- Koldewey, Robert. Aus sieben Briefen Dr. Koldewey's (Babylon), *MDOG*, 11 (1901), p. 4-13.
- Delitzsch, Friedrich. Schriftdenkmäler aus babylonischen Särgen, *MDOG*, 11 (1901), p. 15-16.
- Koldewey, Robert. Zum Kasr-Plan von 1901, *MDOG*, 12 (1902), p. 1-13.
- Koldewey, Robert. Auszug aus einem zweiten, inzwischen

eingetroffenen Briefe Dr. Koldewey's (Babylon), *MDOG*, 12 (1902), p. 13-17.

- Andrae, Walter. Die glasierten Ziegel von der Südburg des Kasr, *MDOG*, 13 (1902), p. 1-12.
- Koldewey, Robert. Auszug aus zwei Briefen Dr. Koldewey's (Babylon), *MDOG*, 13 (1902), p. 12-14.
- Koldewey, Robert. Acht Briefe Dr. Koldewey's (teilweise im Auszug) (Babylon, Fara und Abu Hatab), *MDOG*, 15 (1902), p. 6-24.
- Koldewey, Robert. Auszug aus fünf Briefen Dr. Koldewey's (Babylon, Fara und Abu Hatab), *MDOG*, 16 (1902), p. 8-15.
- Andrae, Walter. Aus einem Berichte W. Andrae's über seine Exkursion von Fara nach den südbabylonischen Ruinenstätten (Tell Îd, Jôcha und Hamâm), *MDOG*, 16 (1902), p. 16-24.
- Andrae, Walter. Die Umgebung von Fara und Abu Hatab (Fara, Bismâja, Abu Hatab, Hêtime, Dschidr und Jubâ'i), *MDOG*, 16 (1902), p. 24-30.
- Koldewey, Robert. Auszug aus drei Briefen Dr. Koldewey's

(Babylon), *MDOG*, 17 (1903), p. 1-3.

- Andrae, Walter. Ausgrabungen in Fara und Abu Hatab. Bericht über die Zeit vom 15. August 1902 bis 10. Januar 1903, *MDOG*, 17 (1903), p. 4-35.
- Nöldeke, Arnold. Die Rückkehr unserer Expedition aus Fara. Bericht, *MDOG*, 17 (1903), p. 35-44.
- Koldewey, Robert. Das Istartor in Babylon, *MDOG*, 19 (1903), p. 7-28.
- Delitzsch, Friedrich. Zur Topographie Babylons, *MDOG*, 19 (1903), p. 28-35.
- Koldewey, Robert. Aus fünf weiteren Briefen Dr. Koldewey's (Assur), *MDOG*, 20 (1903), p. 17-30.
- Delitzsch, Friedrich. Assur, *MDOG*, 20 (1903), p. 30-42.
- Koldewey, Robert. Aus acht Briefen von Dr. Robert Koldewey (Babylon), *MDOG*, 21 (1904), p. 5-10.
- Andrae, Walter. Aus zwölf Briefen von W. Andrae (Assur), *MDOG*, 21 (1904), p. 10-38.
- Andrae, Walter. Das Basaltstandbild Salmanassars II (860-824), gefunden am 18. Dezember 1903 östlich der Zikkurra von Assur, *MDOG*, 21 (1904), p. 39-42.

- Andrae, Walter. Ein Privatbrief von W. Andrae (Assur), *MDOG*, 21 (1904), p. 43-48.
- Delitzsch, Friedrich. Zu unseren assyrischen Schriftdenkmälern. I., *MDOG*, 21 (1904), p. 48-53.
- Koldewey, Robert. Aus den Berichten von Dr. Koldewey und Nöldeke aus Babylon. A) Berichte von Dr. Robert Koldewey, *MDOG*, 22 (1904), p. 4-5.
- Nöldeke, Arnold. Aus den Berichten von Dr. Koldewey und Nöldeke aus Babylon. B) Berichte von Arnold Nöldeke, *MDOG*, 22 (1904), p. 5-11.
- Andrae, Walter. Aus den Berichten von W. Andrae aus Assur, *MDOG*, 22 (1904), p. 12-38.
- Andrae, Walter. Zum Plan des Tempels A in Assur, *MDOG*, 22 (1904), p. 38-48.
- Andrae, Walter. Die zwei Kalksteinstelen aus Assur, *MDOG*, 22 (1904), p. 48-52.
- Andrae, Walter. Zum Plan von Assur, *MDOG*, 22 (1904), p. 52-61.
- Andrae, Walter. Zwei Privatbriefe W. Andrae's (Assur), *MDOG*, 22 (1904), p. 61-72.

- Delitzsch, Friedrich. Zu unseren assyrischen Schriftdenkmälern II., *MDOG*, 22 (1904), p. 72-78.
- Nöldeke, Arnold. Aus zwölf Briefen von A. Nöldeke aus Babylon, *MDOG*, 25 (1904), p. 3-15.
- Andrae, Walter. Aus einundzwanzig Berichten W. Andraes aus Assur, *MDOG*, 25 (1904), p. 16-73.
- Andrae, Walter. Ein Privatbrief von W. Andrae, *MDOG*, 25 (1904), p. 73-77.
- Nöldeke, Arnold. Aus den Berichten von A. Nöldeke und R. Koldewey aus Babylon von Ende September 1904 bis März 1905. A) Aus Briefen von Arnold Nöldeke, *MDOG*, 26 (1905), p. 7-15.
- Koldewey, Robert. Aus den Berichten von A. Nöldeke und R. Koldewey aus Babylon von Ende September 1904 bis März 1905. B) Aus Briefen von Dr. Robert Koldewey, *MDOG*, 26 (1905), p. 16-18.
- Andrae, Walter. Aus den Berichten W. Andraes aus Assur von Oktober 1904 bis März 1905, *MDOG*, 26 (1905), p. 19-64.
- Andrae, Walter. Zusammenfassender Bericht über die

Grabung in Assur vom 18. September 1903 bis Ende Februar 1905, *MDOG*, 27 (1905), p. 4-27.

- Andrae, Walter. Eine altassyrische Gruftanlage, *MDOG*, 27 (1905), p. 29-32.
- Andrae, Walter. Aus den Berichten W. Andraes aus Assur von April bis August 1905, *MDOG*, 28 (1905), p. 3-39.
- Andrae, Walter. Zum Plan von Assur-Nord (Juni 1905), *MDOG*, 28 (1905), p. 39-59.
- Koldewey, Robert. Aus den Berichten Dr. Koldeweys aus Babylon, *MDOG*, 29 (1905), p. 35-37.
- Andrae, Walter. Aus den Berichten W. Andraes aus Assur von August bis Oktober 1905, *MDOG*, 29 (1905), p. 38-49.
- Andrae, Walter. Aus drei Privatbriefen von W. Andrae, *MDOG*, 29 (1905), p. 50-54.
- Koldewey, Robert. Ausgrabungsberichte aus Babylon, *MDOG*, 31 (1906), p. 5-7.
- Andrae, Walter. Aus den Berichten W. Andraes aus Assur von Oktober 1905 bis März 1906, *MDOG*, 31 (1906), p. 8-28.

- Andrae, Walter. Zusammenfassender Bericht über den Anu und Adad-Tempel, *MDOG*, 31 (1906), p. 29-35.
- Andrae, Walter. Zusammenfassender Bericht über die Grabung westlich des Anu und Adad-Tempels (in d 5, c, d 6), *MDOG*, 31 (1906), p. 36-47.
- Koldewey, Robert. Ausgrabungsberichte aus Babylon, *MDOG*, 32 (1906), p. 3-7.
- Andrae, Walter. Aus den Berichten W. Andraes aus Assur von März bis September 1906, *MDOG*, 32 (1906), p. 7-25.
- Delitzsch, Friedrich. Zu W. Andrae's Bericht vom 8. Mai 1906, *MDOG*, 32 (1906), p. 25-27.
- Andrae, Walter. Zum Plan von Assur-West (Juli 1906), *MDOG*, 32 (1906), p. 27-38.
- Koldewey, Robert. Aus den Berichten Prof. Dr. Koldeweys aus Babylon, *MDOG*, 33 (1907), p. 3-11.
- Andrae, Walter. Aus den Berichten W. Andraes aus Assur von September 1906 bis April 1907, *MDOG*, 33 (1907), p. 11-23.
- Andrae, Walter. Das Festhaus (April 1907), *MDOG*, 33 (1907), p. 24-32.

- Andrae, Walter. Aus einem Privatbrief W. Andraes (Assur), *MDOG*, 33 (1907), p. 33.
- Delitzsch, Friedrich. Das “Neujahrsfesthaus” (bît akîti) von Assur, *MDOG*, 33 (1907), p. 34-37.
- Koldewey, Robert. Aus den Berichten Professor Dr. Koldeweys aus Babylon. Von Juni bis Dezember 1907, *MDOG*, 36 (1908), p. 4-15.
- Koldewey, Robert. Aus den Berichten Professor Dr. Koldeweys aus Babylon. Von Februar bis September 1908, *MDOG*, 38 (1908), p. 5-21.
- Koldewey, Robert. Aus den Berichten aus Babylon, *MDOG*, 40 (1909), p. 4-15.
- Buddensieg, Gottfried. Wetzel, Friedrich. Aus den Grabungsberichten aus Babylon. Vom April bis Oktober 1909, *MDOG*, 42 (1909), p. 3-32.
- Buddensieg, Gottfried. Zwei Erlebnisse unserer Expeditionsmitglieder in Babylon: Das Intermezzo vom Scheich Habîb und Das Verfassungsfest in Hilleh, *MDOG*, 42 (1909), p. 53-63.
- Buddensieg, Gottfried. Wetzel, Friedrich. Aus den Grabungsberichten aus Babylon. Vom November 1909 bis

April 1910, *MDOG*, 43 (1910), p. 3-30.

- Buddensieg, Gottfried. Aus den Berichten aus Babylon. April bis Oktober 1910: Berichte über die Grabungen am Kasr Nordost, *MDOG*, 44 (1910), p. 6-19.
- Wetzel, Friedrich. Aus den Berichten aus Babylon. April bis Oktober 1910: Berichte über die Grabungen an der Sachn, *MDOG*, 44 (1910), p. 19-26.
- Reuther, Oscar. Aus den Berichten aus Babylon. April bis Oktober 1910: Berichte über die Grabungen im Merkes, *MDOG*, 44 (1910), p. 26-28.
- Buddensieg, Gottfried. Aus den Berichten aus Babylon. Oktober 1910 bis April 1911: Berichte über die Grabungen am Kasr Nordost, *MDOG*, 45 (1911), p. 4-17.
- Wetzel, Friedrich. Müller, K. Aus den Berichten aus Babylon. Oktober 1910 bis April 1911: Berichte über die Grabungen an der Sachn, den Arachtu-Mauern und Esagila, *MDOG*, 45 (1911), p. 17-23.
- Reuther, Oscar. Aus den Berichten aus Babylon. Oktober 1910 bis April 1911: Berichte über die Grabungen im Merkes, *MDOG*, 45 (1911), p. 24-33.
- Buddensieg, Gottfried. Aus den Berichten aus Babylon.

Mai bis November 1911: Berichte über die Grabungen am Kasr Nordost, *MDOG*, 47 (1911), p. 5-18.

- Reuther, Oscar. Aus den Berichten aus Babylon. Mai bis November 1911: Berichte über die Grabungen im Süden des Kasr, *MDOG*, 47 (1911), p. 18-20.
- Reuther, Oscar. Koldewey, Robert. Aus den Berichten aus Babylon. Mai bis November 1911: Berichte über die Grabungen im Merkes, *MDOG*, 47 (1911), p. 20-29.
- Müller, K. Aus den Berichten aus Babylon. Mai bis November 1911: Berichte über die Grabungen an Esagila, *MDOG*, 47 (1911), p. 29-33.
- Buddensieg, Gottfried. Aus den Berichten aus Babylon. Dezember 1911 bis April 1912.: Berichte über die Grabungen auf dem Kasr Nordost, *MDOG*, 48 (1912), p. 4-13.
- Reuther, Oscar. Aus den Berichten aus Babylon. Dezember 1911 bis April 1912: Berichte über die Grabungen im Merkes, *MDOG*, 48 (1912), p. 13-17.
- Wetzel, Friedrich. Koldewey, Robert. Aus den Berichten aus Babylon. Dezember 1911 bis April 1912: Berichte über die Grabungen westlich von der Südburg, *MDOG*, 48

(1912), p. 17-19.

- Buddensieg, Gottfried. Aus den Berichten aus Babylon. Mai bis August 1912: Berichte über die Grabungen auf dem Kasr Nordost, *MDOG*, 49 (1912), p. 3-7.
- Reuther, Oscar. Aus den Berichten aus Babylon. Mai bis August 1912: Berichte über die Grabungen im Merkes, *MDOG*, 49 (1912), p. 7-12.
- Wetzell, Friedrich. Aus den Berichten aus Babylon. Mai bis August 1912: Berichte über die Grabungen an der Südburg des Kasr, *MDOG*, 49 (1912), p. 12-15.
- Buddensieg, Gottfried. Aus den Berichten aus Babylon. September 1912 bis März 1913: Berichte über die Grabungen auf dem Kasr Nordost, *MDOG*, 51 (1913), p. 6-15.
- Wetzell, Friedrich. Aus den Berichten aus Babylon. September 1912 bis März 1913: Berichte über die Grabungen auf dem Kasr Süd, *MDOG*, 51 (1913), p. 16-20.
- Reuther, Oscar. Aus den Berichten aus Babylon. September 1912 bis März 1913: Bericht über die Grabungen im Merkes, *MDOG*, 51 (1913), p. 20.

- Koldewey, Robert. Aus den Berichten aus Babylon. September 1912 bis März 1913: Ausgrabungsbericht, *MDOG*, 51 (1913), p. 20-22.
- Wachsmuth, Friedrich. Bericht über die Grabungen an und auf der Prozessionsstraße und in der Hauptburg des Kasr, *MDOG*, 51 (1913), p. 22-23.
- Wetzel, Friedrich. Bericht über die Grabungen an der Südburg des Kasr und am Turm von Babylon, *MDOG*, 51 (1913), p. 23-24.
- Wetzel, Friedrich. Aus den Berichten aus Babylon. April 1913 bis Februar 1914: Berichte über die Grabungen an der Südseite des Kasr sowie am Turm von Babylon, *MDOG*, 53 (1914), p. 17-20.
- Wetzel, Friedrich. Aus den Berichten aus Babylon. April 1913 bis Februar 1914: Berichte über die Grabungen an der südlichen Inneren Stadtmauer, *MDOG*, 53 (1914), p. 20-23.
- Wachsmuth, Friedrich. Aus den Berichten aus Babylon. April 1913 bis Februar 1914: Berichte über die Grabungen an der Prozessionsstraße und in der Hauptburg des Kasr, *MDOG*, 53 (1914), p. 31-40.

- Koldewey, Robert. Der babylonische Turm nach der Tontafel des Anubelschunu, *MDOG*, 59 (1918), p. 1-38.
- Reuther, Oscar. Das babylonische Wohnhaus, *MDOG*, 64 (1926), p. 3-32.
- Andrae, Walter. Reise nach Babylon zur Teilung der Babylon-Funde, *MDOG*, 65 (1927), p. 7-27.
- Andrae, Walter. Von der Arbeit an den Altertümern aus Assur und Babylon, *MDOG*, 66 (1928), p. 19-28.
- Andrae, Walter. Die Stadtmauern von Babylon, *MDOG*, 68 (1930), p. 3-17.
- Reuther, Oscar. Paläste Babylons, *MDOG*, 70 (1932), p. 30-43.
- Andrae, Walter. Der Babylonische Turm, *MDOG*, 71 (1932), p. 1-11.
- Martiny, Günter. Astronomisches zum Babylonischen Turm, *MDOG*, 71 (1932), p. 11-15.
- Rolf, Fritz. Die Darstellungen des Turmbaues zu Babylon in der bildenden Kunst, *MDOG*, 71 (1932), p. 15-22.

الاستنتاجات

١. أهمية الآثار العراقية في العالم، ولا سيما في مدينة بابل، إذ إنها تعكس تاريخ بلاد الرافدين وحضارته.
٢. كانت البعثات الأثرية الألمانية من أوائل البعثات الأجنبية التي عملت في مجال التنقيب في مدينة بابل.
٣. لأهمية الآثار في مدينة بابل، أجرت البعثات ألمانية عمليات التنقيب في أكثر من منطقة من مدينة بابل.
٤. تعدد الإصدارات والنشرات والمواقع الإلكترونية الألمانية التي تناولت آثار مدينة بابل بالعرض والوصف والتحليل والدراسة.

النثر الحليّ
(قضايا الموضوعية ومعطياته الفنيّة)

أ.د. أحمد رشيد الددة

جامعة بابل /كلية التربية للعلوم الإنسانيّة

أ.م.د. محمّد حليم حسن الكرويّ

مركز تراث الحلة

*Hillian Prose
(Its Objective Issues and Technical Data)*

*Prof. Dr. Ahmed Rashid Al-Dada
University of Babylon/College of Education for
Human Sciences*

*Asst. Prof. Dr. Muhammad Halim Hassan
Al-Karawi
Hilla Heritage Center*

ملخص البحث

يعدُّ النشر الأدبي عمومًا موضوعًا في غاية الأهمية على جميع الصعد الثقافية، فهو كالشعر مرآة عاكسة للحياة الاجتماعية والسياسية والدينية، وفي الحلة ظلَّ النشر لسنواتٍ عديدة وحقبًا مديدة، حبيسَ رفوف النسيان، إذ علته أتربة الزمن، وعفا عليه الدهر، وأشبعه جفاءً وهجرًا وصدودًا، فبقي في أركان المخطوط، وتحت ركام الزوايا المظلمة، بين سطور المؤلفات الأدبية وغير الأدبية، رهين الأقدار، منتظرًا من يرفع عنه ظلامه المهجر، من دون أن تطاله عين الباصرة النقدية بالجمع أو الدراسة أو التحقيق والتنقيب في كلِّ مفاصله وجزئياته وحيثياته، فلم نجد دراسةً سابقةً قد ركزت عليه، وبحثت في موضوعاته وسماته إلا ما ندر، معتمدةً الإيجاز والاختصار، فكان ذلك سببًا لدراسة النشر الحالي في هذا البحث؛ رغبةً في إبرازه لساحة الوجود الفكري، وتقديم مادةً بحثيةً لطلبة العلم والمعرفة تنفع أن تكون متناً لمجموعة من الدراسات الأكاديمية، التي سوف تعكس بشكلٍ واضحٍ جزءًا من ثقافة ذلك العصر، وتلك المدينة، وتحولاتها الثقافية.

الكلمات المفتاحية: النشر، الرسائل، المقامات، الوصايا، الحلة.

Abstract

Literary prose is generally a subject of utmost importance on all cultural levels. Like poetry, it serves as a reflective mirror of social, political, and religious life. However, in Hillah, prose remained for many years and long periods confined to the shelves of oblivion. The dust of time settled upon it, and it was neglected and abandoned, left in the corners of manuscripts and beneath the rubble of dark nooks, nestled between the lines of literary and non-literary works, a hostage to fate, awaiting someone to lift the injustice of its abandonment, without being touched by the critical eye of collection, study, palaeography, or excavation in all its aspects, details, and circumstances. We found no previous study that had focused on it or researched its topics and characteristics, except rarely, relying on brevity and conciseness. This was the reason for studying Hillah prose in this research, out of a desire to bring it to the forefront of intellectual existence and to provide research material for students of knowledge that could serve as a basis for a set of academic



studies that will clearly reflect a part of the culture of that era and that city and its cultural transformations.

Keywords: Prose, Letters, Maqamat, Wills, Hilla.



مقدمة

الحمد لله الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على سيّد المرسلين أبي القاسم محمّد وعلى آله وصحبه المنتجبين.

أمّا بعد..

فإنّ النثر الحليّ يشكّل كنزاً معرفياً، وخزانة علميّة، تزخر بالمعارف الفكرية والثقافية، وتتسع دائرتها لتشمل فنوناً وضروباً من الأدب بأصنافه المختلفة، وتنوّعاته المتعدّدة.

وعلى الرغم من انحسار الأدب عموماً، وانشغاله بالشعر دون سواه فناً متسيّداً، شغل المدونة التراثية سنين عديدة، وظلّ مستعمراً أغلب مساحاتها، وأبرز اشتغالاتها، إلّا أنّنا لا نعدم شقاً آخر يوازيه في الأهمية، ويعاضده في المسؤولية الفكرية، وربّما يفوقه طرحاً للأفكار وتبياناً للثقافة، وتصويراً للوقائع التاريخية والحوادث السياسية، والملابسات الفكرية.. فضلاً عن رصده لكثير من العادات والتقاليد والموروثات التي كانت تحكم المنظومة الأدبية، والمدونة التراثية لسنوات عدّة، ألا وهو النثر.

لقد ظلّ النثر في مدينة الحِلّة لسنوات عديدة وحقباً مديدة، حبيس رفوف النسيان، إذ علّته أتربة الزمن، وعفا عليه الدهر، وأشبعه جفاءً وهجرًا وصدودًا، فبقي في أركان المخطوط وتحت ركام الزوايا المظلمة، بين سطور المؤلّفات الأدبية وغير الأدبية، رهين الأقدار، منتظرًا من يرفع عنه ظلامه المهجر، من دون أن تطاله عين الباصرة النقدية

بالجمع أو الدراسة أو التحقيق والتنقيب في كلِّ مفصله وجزئياته وحيثياته، فلم نجد دراسةً سابقةً قد ركزت عليه، وبحث في موضوعاته وسماته إلا ما ندر، معتمدة الإيجاز والاختصار، فكان ذلك سبباً لدراسة النشر الحليّ في هذا البحث؛ رغبةً في إبرازه لساحة الوجود الفكريّ، وتقديم مادةً بحثيةً لطلبة العلم والمعرفة تنفع أن تكون متناً لمجموعة من الدراسات الأكاديمية التي سوف تعكس بشكل واضح جزءاً من ثقافة ذلك العصر وتلك المدينة التي رسخت جذورها في الميدان الفكري آنذاك.

فجاء البحث بعنوان (النشر الحليّ، قضايا الموضوعية ومعطياته الفنية)، وقد تضمّن مبحثين، الأوّل كان عبارة عن مهاد نظريّ في الأدب الحليّ، حاولنا فيه أن نبين ماهية هذا الأدب، وصولاً للنشر الذي سادت فيه الرسائل بصورة كبيرة.

أمّا المبحث الثاني فقد جاء بعنوان (النشر الحليّ قضايا الموضوعية ومعطياته الفنية)، حاولنا فيه بيان الموضوعات التي تداولها الناشر الحليّ مع إبراز الخصائص الفنية والأسلوبية التي عبّر عنها هذا النشر، وهي خصائص تبين أهمية هذا النشر، ومدى تطوّره الفنيّ، ثمّ ختمنا بأبرز النتائج التي توصل اليها، فضلاً عن قائمة المصادر والمراجع التي تمّ اعتمادها.

المبحث الأول

الأدب في مدينة الحلة (مهاده نظري)

إنَّ الأدب بشقيّهِ (الشعر والنثر) مرآة تعكس طبيعة الشعوب، وتبيّن الحياة الفكرية لها، فمن خلال الأدب نتعرّف على ماهية العصر سواء أكانت سياسية أم اجتماعية أم دينية، وفي مجتمعات كالمجتمع العربي، أعزّه الله تعالى بالقرآن الكريم، برزت الفنون الأدبية لتعبّر عنه وتبيّن ماهيته؛ ولأنّ الشعر كلام موزون، فقد شاع وانتشر وحقق زيادة فائقة على حساب النثر الذي توطّن في المركز الثاني في جميع العصور، وصولاً للعصر الحديث، لكن ذلك لا يعني أنّه أهمل من قِبَل الأدباء، بل على العكس تماماً، فقد رافق الشعر في رحلته الطويلة مع الإنسان، وربّما سبقه وجوداً، وفي الحلة وبعد سقوط بغداد عام (٦٥٦هـ)، استمرت المعادلة الأدبية على حالها، فللشعر السيادة، وللنثر ما دون ذلك.

والدارس للأدب في هذه الحقبة الزمنية (٤٩٥هـ-١٤٠٠هـ) سيجدها مليئة بالفنون الأدبية التي عبّرت عن الإنسان العربي الحليّ في تلك المرحلة، لكنّ الضوء لم يسلّط عليها لاعتبارات كثيرة، منها سياسية، ومنها ما يتعلّق بنظرة المدوّن لهذه المرحلة، إذ إنّ القائمين على التاريخ الأدبيّ ظلّموا هذه الحقبة بأن جرّدوها من عناصر الإبداع، بوصفهم لها بالفترة المظلمة، أو العصور المتأخّرة، الأمر الذي جعل كثيراً من الباحثين يبتعدون عن دراسة فنون هذه الحقبة، من دون بحثٍ أو تقصّص.

إنَّ الأدب في مدينة الحلة يختلف عن بقية المدن، فله طابع خاص، ومنهج فكريّ تفرّد به عبر الالتزام به، وعدم مغادرته ليومننا هذا. إنّه تعبير عن الواقع المعيش في تلك القرون، إذ يرتبط بشكل مباشر بالواقع الحياتي للأديب وللمجتمع الذي يعبر عنه، فهو يدخل في ميدان الأدب الواقعي، ومن ثمّ يتبنّى رؤى التيارات الثقافية التي تموج بها مدينة الحلة آنذاك؛ وللوقوف بشكلٍ دقيقٍ على معطيات هذا الكلام، ولأجل فهم البيئة التي غدّت الأديب الحليّ، وضعنا المحاور الآتية:

أولاً: الأدب الحليّ (عوامل النشأة ودواعيها)

لم تظهر مدينة الحلة إلى الساحة الفكرية والسياسية بصورة اعتبارية، بل رُسم لها أن تكون رائدة فكرياً وسياسياً منذ تأسيسها، بل حتّى قبل تأسيسها، إذ كانت تقوم على أطرافها عدد من القرى والمناطق التي غدّت الحركة الأدبية في بغداد، ولعلّ من أبرز تلك القرى (قرية النيل)، إذ برز فيها مجموعة من الأدباء من أمثال ابن الحجاج النيليّ (٣٩١هـ)، وابن مكّي النيليّ (٥٦٥هـ)، وابن العوديّ النيليّ (٥٥٨هـ)، وابن جيا الكاتب (٥٧٩هـ)، وابن بطريق الحليّ (٦٠٠هـ)، وغيرهم من الأدباء الذين أحرزوا مكانة كبيرة في تاريخ الأدب العربيّ في العصر العباسيّ، لكن إذا تعمقنا بصورة أكبر في التاريخ الإنساني سنجد أن هنالك حقائق وإشارات تبين أن أرض مدينة الحلة ضاربة في الحضارة الفكرية على جميع الصعد، فعلى أرضها قامت أولى حضارات العالم القديم (بابل وآشور...)، إذ تعلّم الإنسان الكتابة، فنسج أقدم ملحمة في التاريخ (ملحمة كلكامش)، فضلاً عن الصناعات الأوليّة، والري ومتعلقاته الهندسيّة، وما يتعلّق بالشؤون العسكرية والإدارية للدولة عموماً، وصولاً للعصر الإسلاميّ، إذ نجد إشارة مهمّة تتعلّق بمدينة الحلة، نُقلت عن أمير المؤمنين (عليه السلام) فعن خطّ الشيخ محمد بن عليّ الجباعيّ، نقلاً عن خطّ شيخنا الشهيد محمد بن مكّي العامليّ، قال: «وجد بخطّ الشيخ

جمال الدين الحسن ابن المطهر، قال: وجدت رقعة مكتوباً عليها بخط عتيق ما صورته: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما أخبرنا به الشيخ الأجل العالم عز الدين أبو المكارم حمزة بن علي بن زهرة الحسيني الحلبي، إملاءً من لفظه عند نزوله بالحلة السيفية، وقد وردها حاجاً سنة (٥٧٤هـ)، ورأيت يلفت يمنة ويسرة، فسألته عن سبب ذلك، قال: إنني لأعلم أن لمدينتكم هذه فضلاً جزيلاً. قلت: وما هو؟ قال: أخبرني أبي عن أبيه عن جعفر بن قولويه، عن الكليني، قال: حدثني علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن أبي حمزة الثمالي، عن الأصبع بن نباتة، قال: «صَحِبْتُ مَوْلَايَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عِنْدَ وَرُودِهِ إِلَى صَفَّيْنِ، وَقَدْ وَقَفَ عَلَى تَلٍّ عَرِيرٍ، ثُمَّ أَوْمَأَ إِلَى أَجْمَةٍ مَا بَيْنَ بَابِلَ وَالتَّلِّ، وَقَالَ: مَدِينَةٌ، وَأَيُّ مَدِينَةٍ؟ فَقُلْتُ لَهُ: يَا مَوْلَايَ، أَرَأَيْكَ تَذْكُرُ مَدِينَةً، أَكَانَ هَا هُنَا مَدِينَةٌ وَانْمَحَتْ آثَارُهَا؟ فَقَالَ: لَا، وَلَكِنْ سَتَكُونُ مَدِينَةٌ يُقَالُ لَهَا الْحَلَّةُ السَّيْفِيَّةُ، يُمَدَّنُهَا رَجُلٌ مِنْ بَنِي أَسَدٍ، يَظْهَرُ بِهَا قَوْمٌ أَخْيَارٌ، لَوْ أَقْسَمَ أَحَدُهُمْ عَلَى اللَّهِ: لَا بُرَّ قَسَمَهُ»^(١).

وبناءً على ما تقدّم، تتبيّن مكانة مدينة الحلة وإرثها الحضاري، فضلاً عن دورها في بناء الحركة الفكرية والسياسية في الدولة العباسية وما تلاها من دول وإمارات خضعت للمدينة لها.

تنتمي مدينة الحلة إلى الحقبة الزمنية الأخيرة من الدولة العباسية (تمّ تمصيرها سنة ٤٩٥هـ)، إذ ترتبط بها شكلياً من الناحية السياسية والاقتصادية، لكن من الناحية الفكرية، هي وريثة لها، إذ أثرت حضارة بغداد بجميع الأمصار العربية، ولا سيما مدينة الحلة التي لا تبعد عنها كثيراً، خاصّة بعد الغزو المغولي لبغداد عام (٦٥٦هـ)، فقد تحوّل عدد من العلماء إلى مدينة الحلة، وحلّوا بها؛ لأنّها لم تتعرّض لما تعرّضت له بغداد، وقبل ذلك سمحت الحرية التي تتمتع بها مدينة الحلة وأطرافها جرّاء ضعف الدولة العباسية

(١) أعيان الشيعة: ١/ ٥٣٣، الكنى والألقاب: ٢/ ١٧٢.

إلى نمو الفكر الإمامي فيها بقوة، حتى غدت الحلقة مركزاً للدراسات الفقهية والأدبية أبان سقوط الدولة العباسية، وصولاً للقرن العاشر الهجري، وقد ذكر المؤرخون أسباباً مهمة للنهضة الفكرية في مدينة الحلقة، ومنهم العلامة السيد هادي كمال الدين في كتابه فقهاء الفيحاء، إذ يقول: «أسلفنا القول في أثر المناخ اللطيف والبيئة الصالحة في تكوين شخصية الفرد الحلّي، وقد ساعد على إنماء تلك الشخصية شيوع الأمن والاستقرار أثناء كوارث الحملة التترية الوحشية على العراق بقيادة الطاغية العسوف هولاءكو، وهناك سبب آخر له وثيق الصلة بنتائج تلك الحملة، وهو أن بغداد تعرضت بسبب تلك الحملة التي تموج بالأهوال، إلى مجاعة شديدة، اضطرت سكّان عاصمة العراق إلى مقايضة تجّار الحلقة الكتب النفيسة بالمواد الغذائية، فانتقلت بسبب ذلك أكثر مكتبات بغداد إلى الحلقة، ويضاف إلى هذه الأسباب ما في الإمارة المزيديّة من حذبٍ على العلماء واحترامٍ وتشجيعٍ للعلم، والناس على دين ملوكها، فنشطت الحركة الثقافية في ربوع الفيحاء نشاطاً ملحوظاً، وانتشرت انتشاراً مدهشاً، ولا نتعسف إذا قلنا: إن موقع الحلقة هو الآخر كان عاملاً مساعداً على تهيئة هذا الجو العلميّ الأدبي، وانتشار الوعي ونضجه؛ فبسبب موقعها الجغرافي، وكثرة طرق المواصلات، الأمر الذي سهّل الاتصال بين الحلقة والمراكز الثقافية الأخرى في العراق، كبغداد والكوفة والنجف الأشرف وكربلاء والبصرة، حتى أصبحت أعظم جامعة علمية للشيعّة في الفترة الواقعة بين القرن الخامس والقرن التاسع»^(١).

وجاء في كتاب تاريخ الحلقة: «بدأت النهضة العلمية والأدبية في الحلقة منذ أن مضى لها الأمير سيف الدولة صدقة المزيدي، وبلغت هذه النهضة أوج عظمتها طيلة القرن السابع الهجري، فصارت دار هجرة لطلّاب العلوم والمعارف والآداب، فقصدها

(١) فقهاء الفيحاء: ٢٢-٢٣، وينظر: الحوادث الجامعة: ٣٦١.

عشاق الفضيلة؛ ليدرسوا العلوم على علمائها الأعلام، فنُبغ فيها العلماء والحكماء والأدباء، وذاع صيتهم مدى الآفاق..»^(١).

وقد توسع العلامة الكبير الحجّة آية الله الشيخ محمّد الحسين آل كاشف الغطاء (١٣٧٣ هـ)، في كلمته التي صدر بها كتاب البابليّات، في بيان عوامل التطوّر الفكريّ في مدينة الحلة، وعزا ذلك إلى أربعة طوابع:

الأوّل: طابع العروبة المحضة.

الثاني: طابع العلم.

الثالث: طابع الأدب العالي.

الرابع: طابع الإخلاص والولاء لأهل البيت النبويّ.

من ذلك كلّ نشأت هذه البلدة العريقة في العراق بالعربيّة والعلم والأدب، ولم تزل على هذا تتسامى وتتعالى في هذه المعالي والفضائل إلى يوم الناس هذا^(٢).

قال السيّد حسن الصدر (١٣٥٤ هـ): «.. وصارت محطّ رحال العلماء، ومقصد الفضلاء، وبُنيت فيها المدارس، وزهر فيها العلم، حتّى برز من عالي مجلس الشيخ نجم الدين الحليّ (٦٧٦ هـ) أكثر من أربع مائة مجتهد جهابذة، وترى فيها بيوتاً خرج منها علماء فضلاء أعلام، مثل بني طاووس، وبني نما، وبني سعيد، وبني المطهر، وآل معيّة، وبني عزيزة، وآل إدريس العجليّ، وآل الشيخ ورّام، وآل فهد، وآل السيوريّ، وآل عوض، وغيرهم»^(٣).

(١) تاريخ الحلة: ٣/٢.

(٢) شعراء الحلة (البابليّات): (ج-هـ) المقدمة.

(٣) تكملة أمل الآمل: ٣٩٢/٦.

فالباحث المدقق في التاريخ الفكري للحلّة، يجد أنّ الحركة العلميّة والأدبيّة فيها لم تنقطع منذ تأسيس المدينة في القرن الخامس الهجريّ، وحتى يومنا هذا، ولكن من الممكن القول: إنّ أوج هذه النهضة كان خلال القرون الهجريّة التي أعقبت تأسيس المدينة على أيدي أمراء آل مزيد، أي من نهاية القرن الخامس وحتى نهاية القرن التاسع الهجريّ، ومن ثمّ استمرّت الحركة الفكرية فيها، لكن ليس بالصورة التي تجعلها المدينة الأولى في النتاج العلميّ والأدبيّ كسابق عهدها، والشواهد على عدم انقطاع الحركة الثقافيّة في الحلّة كثيرة، فجدد المؤرّخين ورواة الشعر يتحدّثون في كتبهم بإسهاب عن رجال العلم والأدب الحلّيين، الذين تركوا وراءهم إرثاً عظيماً آخرًا في مجالات العلم والأدب حتى يومنا الحاضر^(١).

ثانيًا: الشعر والنثر في الحلّة

أ. الشعر:

من بين الأصناف الفكرية التي تموج في مدينة الحلّة (الأدب) بشقيّه (الشعر والنثر)، وكالعادة احتلّ الشعر الريادة في هذه المدينة، فكان أداة بيد الشعراء (الفقهاء والعلماء)؛ للتعبير عمّا يريدون من أفكار سياسيّة واجتماعيّة ودينيّة، فظهر لدينا عشرات الشعراء الذين مثّلوا هذه المدينة خير تمثيل، كمحمّد السننسيّ، وراجح الحلّيّ، وصفيّ الدين الحلّيّ، وشميم الحلّيّ، وأحمد النحويّ، وسليمان الكبير، وحيدر الحلّيّ، ورؤوف الجبورّيّ، وغيرهم كثير.

إنّ الشعر الحلّيّ لم يكن مشابهًا للشعر العبّاسيّ من حيث الأسلوب والهدف، لكن بذات الأغراض، فقد كان شعرًا واقعيًّا تخلّى عن المادّة الخياليّة التي تطرّز بها الشعر

(١) ينظر: تاريخ الحلّة: ٣/٢ وما بعدها، مدرسة الحلّة العلميّة وتراجم علمائها: ٦٠ وما بعدها.

العباسي، ولا سيما بعد سقوط بغداد، فقد جسّد الواقع الحياتي اليومي لأبناء هذه المدينة في ضوء مجموعة من الأغراض المعهودة في الشعر العربي، فنجد التركيز على التهنئة بالمواليد أو الزواج، أو التعزية بوفاة شخص ما، أو مدح شخصية حاكمة أو شخصية عادية كالجار أو الصديق، وأيضاً نجد الغزل والهجاء، فضلاً عن الشعر الخاص بقضية أهل البيت (عليه السلام)، فجّل الشعر الحلي في هذه القضايا التي استحوذت على قلوب المجتمع آنذاك، فعبر الشعراء عن هذه القضية خير تعبير.

وقد تميّز هذا الشعر بالسهولة والوضوح، واستعمال الألفاظ الجزلة والأساليب اللغوية المتينة، والابتعاد عن الألفاظ الغريبة التي يضطرّ معها القارئ إلى استعمال المعجم العربي، وقد مارس الشاعر الحلي الابتكار الشعري؛ فشاع لديهم التخميس والتشطير والمسمّطات والبند، فضلاً عن الفنون الشعبية كالقوما والكان كان، وغيرها^(١).

إنّ الهدف من هذا البحث، هو التركيز على القسم الثاني من الأدب الحلي، وهو (النثر)؛ لذلك لن نتوسّع في الكلام على الشعر، بل سنركّز على النثر الذي لم يسلط عليه الضوء من قبل الباحثين السابقين، مثلما سلط على الشعر، كمحاولة لرسم صورة متكاملة عن الحركة الأدبية في مدينة الحلة، وما يرتبط بها من معطيات العصر الثقافية آنذاك.

ب. النثر^(٢):

في مقابل الشعر نجد النثر الذي تميّزت به مدينة الحلة في تلك الحقبة الزمنية، فلم

(١) ينظر: أدب الحلة: ١٠٠-١٠٧.

(٢) من الجدير بالذكر أنّ الباحثين قد عكفا على جمع النثر الحلي ودراسته، وبفضل الله تمّ إكمال عملية الجمع في كتاب مكوّن من ما يقارب (٥٠٠) صفحة، وهو الآن في مراحل النهائية=

يكن جزءاً غير مهمٍّ في الحركة الأدبية آنذاك، بل تزاخم مع الشعر في الريادة، فالنثر الذي وصل إلينا أسهم في تصوير الحركة الفكرية في مدينة الحلة؛ كونه يصدر من الأدباء ذاتهم، الذين يمثلون الحركة الفقهية/ الدينية في المدينة؛ لذلك كان نشرًا يتسم بنزعة فكرية خاصة، فهو ذو طابع يتلاءم مع الحاجات الفعلية للمجتمع وللمتعلمين والمتفقيهن، ومن هنا نستطيع أن نقول إنه نشر العلماء والفقهاء والشعراء الذين تمثلوا الحاجة الفعلية في تلك الحقبة الزمنية.

لقد شاع أسلوب القاضي الفاضل في الكتابة في القرن الخامس والسادس الهجريين، الذي قام على طغيان الفنون البلاغية، والتكلف، وطول الجمل المسجوعة، مع سيادة الجناس والتكرار والتوازي، وشيوع ألفاظ الحرب، والمعجم الديني، مع تكرار صيغ الدعاء، مثل (أدامك الله، حفظك الله، رعاك الله)، وغيرها، لكن ذلك لا يعني الابتعاد عن الوضوح والسهولة في الكتابة آنذاك^(١).

هذا الأسلوب تأثر به الكتاب في مدينة الحلة، فهو يمثل المدرسة النثرية المنتظمة في بغداد، والتي تتصل بها بقية الولايات، وتتأثر بها، والحلة لم تخرج عن هذا التأثير، بل واكبته، ولا سيما بعد سقوط بغداد، فالعادات الكتابية لا تتغير بسهولة، بل تستمرّ حين ظهور أسلوب جديد تكفله الدولة السائدة في ذلك الوقت.

وعلى العموم بقيت مدينة الحلة متأثرة بالإرث الكتابي لبغداد، فجاء نشرها من حيث الأنواع مقسماً إلى: الرسائل، والتقريض، والوصايا، والمقامات، والخطب، والرحلات.

=من أجل النشر قريباً، إن شاء الله تعالى.

(١) ينظر: رسائل القاضي الفاضل (دراسة أسلوبية): ١.

هذه هي الأنواع الكتابية التي سادت بين أدباء مدينة الحلة، وهي مطابقة تمامًا للأصناف الكتابية السائدة في العصر العباسي، لكن شكّلت الرسائل حينًا كبيرًا من النثر الحلي، في مقابل بقية الأصناف النثرية، فنجد، فيما أحصيناه، مئات الرسائل في مختلف الموضوعات، الأمر الذي سمح لهذا الصنف بالسيادة على بقية الأصناف الكتابية آنذاك؛ وربما يرجع ذلك للحاجة الفعلية لهذا النوع من قبل النثر، فالرسالة وسيلة ناجعة في إيصال المطلوب بشكل مباشر، ولا تحتاج في الأغلب إلى مقدرة فذة أو دربة كبيرة، وليس لها قواعد أو شروط محدّدة، قد تجعلها صعبة، كما هو الحال بالنسبة للمقامة أو الخطبة، وحتى الوصية، فيما بقيت بقية الأصناف النثرية تتزاحم على مساحات أقل سيادة من الرسائل، ولكنها لا تقل أهمية ولا مكانة عن الرسائل في التفاعل الاجتماعي آنذاك.

لقد ظهر في الحلة مجموعة كبيرة من النثر، تجمعهم صفة عامّة، هي الانضواء تحت عباءة الفقه الإسلاميّ الإمامي، إذ إنهم في الأساس علماء وفقهاء قبل أن يكونوا أدباء؛ لذلك نجد أن سمة هذا النثر في هذه المرحلة، فضلًا عن الرقعة الجغرافية الجامعة، هو النضج اللغوي والفكري والموضوعي؛ لأنّه يصدر من أناس تدربوا جيدًا في ميادين اللغة والشعر والفقه والمنطق، فكان قلمهم محترفًا متناسقًا مع المستوى الفني لتلك الحقبة الزمنية.

وحتى بعد سقوط بغداد، ودخول الحلة في حكم المغول، لم تتعرّض المدينة لضرر كبير جرّاء ما حصل في البلاد الإسلامية، فلم ينخفض المستوى الفكري فيها، بل حافظ علماءها على المستوى العلمي والفني، فظهر لدينا مجموعة من الأدباء كـ(علي بن حمدون، وعلي بن بطريق الكاتب، ومهذب الدين بن الحلي الكاتب)، وغيرهم كثير، حتى وصل بعضهم ليكون مسؤولًا في بعض البلاد الإسلامية التي لم تُحتل من قبل المغول، كمصر

في أيام الدولة الكاملية^(١).

وللحجّة أعلام في هذا الميدان يمكن تقسيمهم على قسمين، الأوّل: أعلام عاصروا الدولة العباسيّة، والثاني: أعلام ما بعد الدولة العباسيّة (ابتداءً من القرن السابع إلى القرن الرابع عشر)، نذكر منهم في القسم الأوّل: (عليّ بن حمدون، وعليّ بن بطريق الحليّ، ومهذب الدين بن الحليّ الكاتب، وابن جيا الكاتب، وابن أفلح العسبيّ)، وغيرهم.

أمّا القسم الثاني، فمنهم: (المحقّق الحليّ، والعلامة الحليّ، وجعفر الملقبوس، وشميم الحليّ، وجعفر القزوينيّ، والشيخ عليّ عوض)، وغيرهم.

وتجدر الإشارة إلى أنّ النثر الحليّ لم يشكّل مدرسة قائمة بذاتها، بل كان صانعه يتبعون التقاليد الكتابيّة القديمة، وتأثّروا بها كان سائداً من معطيات فنيّة تخصّ الكتابة، واستمروا عليها حتّى نهاية القرن الرابع عشر الهجريّ، لكن هذه التقليديّة (التبعيّة) للمدرسة القائمة آنذاك لم تكن لتمنع التطوير والتجديد، فالإبداع فطرة قارّة في الذات، وطموح كامن في النفس، يسعى إليه كلّ موهوب وأديب؛ لذا نجد أنّ الأدباء قد جدّدوا على مستوى الموضوعات إذ بدت إلى حدّ ما، بعيدة كلّ البعد عن سابقاتها، وربّما مختلفة إلى حدّ كبير، عن موضوعات الحقب الماضية؛ وذلك يرجع لطبيعة المرحلة وتحولاتها الفكرية، وانعكاساتها السياسيّة.

(١) ينظر: أدب الحجّة: ١١٣.

المبحث الثاني

النثر الحلي (موضوعاته وقضايا الفنية)

أولاً: النثر الحلي (موضوعاته)

إنَّ الملاحظ للأدب في مدينة الحلة بشقَّيه (الشعر والنثر) يجد أنَّ الشعر لم يتغيَّر بشكلٍ جوهريٍّ حتَّى القرن الثالث عشر، بل بقي محافظاً على نظامه الشعريِّ من حيث المعنى والمبنى، على الرغم من ظهور بعض الأنواع الشعرية، إنَّ صَحَّت التسمية، كالديوييت، والقوما، والبند.

وعلى غرار الشعر، لم يتغيَّر النثر، فلا نجد أنواعاً مستحدثة أو بناءً فنياً مخالفاً للسائد في العصر العباسيِّ، بل هو إكمال وتطوُّر في مسيرة النثر العباسيِّ، فنجد، كما أسلفنا، الرسائل والوصايا والمقامات والخطب، وغيرها من الأنواع النثرية، لكن الذي يميِّز النثر الحليَّ عن النثر العباسيِّ أنَّه نثر ألصق بالواقع، من خلال الموضوعات التي تداولها الكتَّاب، نعم هي تكتب بأسلوب يحافظ على القيم الفنية، إلَّا أنَّها تناقش الأحداث اليومية التي يعيشها صاحب الرسالة أو الخطبة أو المقامة، وهذا يكشف لنا أنَّ ممارسة هذه الفنون النثرية من قبل أدباء الحلة كانت تحرِّكه احتياجات الإنسان الحليِّ في الأعمِّ الأغلب، على عكس العصور السالفة التي كانت فيها النزعة الفنية هي المحرِّك الأساس للعملية الإبداعية، والأكثر وضوحاً من النزعة النفعية للأديب.

لقد ناقش النثر الحليّ مجموعة من الموضوعات التي تنوّعت بحسب الموقف الذي يمرُّ فيه الأديب؛ لذلك سنجد عشرات الموضوعات التي تقدّمها الأصناف الثريّة في مدينة الحلّة، ومن أبرز هذه الموضوعات: (الاعتذار، التهنئة، العتاب، المدح، النجاة من الموت، الاستعطاف وطلب المساعدة، الشكر على المساعدة، الاعتراض على الاضطهاد التركيّ، التعزية، الإجابة على التعزية والتهنئة والعتاب، في الأمراض (الطاعون)، الشكوى، في افتتاح الأنهر والطرق، الرثاء، التواصل مع أعيان العصر، في مقبولة الشعر، الدعوة إلى الحكمة وخافة الله، موضوعات فقهية (الرحلة)، وغيرها من الموضوعات التي سيكشفها متن البحث، لكن في المجمل يمكن جمع الموضوعات في عنوان عام يتمثّل بالمسائل الاجتماعية التي تتعلّق بحياة الإنسان ومعاملاته اليومية، وإليك مجموعة من أهمّ الموضوعات التي شاعت في النثر الحليّ:

١. موضوعات احتفالية: إذ قام أبو معز القزوينيّ بمناسبة افتتاح نهر الحميدية، وخطب بالجمع قائلاً: «أنّى يطيق لسان عريضة الدعاء إبراز الشكر والثناء إلى الساحة التي تقف ملوك الأرض على أبوابها، وتقصر عن الدنو من حجابها، وتلثم المسك من ترابها، وتمرغ تيجان العزة على شريف أعتابها، حضرة ظل الله على العالمين، وسلاطان المسلمين الذي انتظم بسيف سطوته شمل الملة المحمّدية فصار مشحود الغرار، والتأم بعزم شوكته جمع الأمة الأحمديّة، فظهر ظهور الشمس في رابعة النهار، لا زال لواء العزّ خافقاً على تاج سلطنته، وبدر سماء العظمة بازغاً على تحت أبهته.. فأنعم بصدور أمره السامي الذي هو أنفذ من السهام، وأمضى من الصمصام، بإجراء جدول من بحر نعمته الزاخر، وسلسيل من إنعامه الوافر، يرُدّ منه الصادي، ويشرب منه الحاضر والبادي، فأصبحت بلاد النجف مخضرة الأرجاء،

قد أخصب جهاها، وأنبت رباها، وأزهر مغناها، وأشرق دجاها، وفاخرت أرضها وسماها..»^(١).

٢. موضوعات دينية (وعظية): يقول شميم الحلي في خطبته الدينية: «الحمد لله فالتق قمم حب الحصيد بحسام السحب، صابغ خد الأرض بقاني رشيق يانع العشب، نافخ روح الحياة في صور تصاويرها بسائح القراح العذب، يحيي ميت الأرض بإماتة كالح الجدب، لابتسام ثغر نسيم أنفاح الخصب، يحيل جسم طبيعة الماء المبارك في أشكال الحب والعنب والزيتون والقضب، جاعله للأنام والأنعام، ذات الحمل والحب، محلي جيد الأفلاك بقلائد دراري النجوم الشهب، ومجلي جند الأملاك عن مباشرة التصرف والكسب، وللقيام بالواجب وأصل التسبيح والتقديس للرب، قابل التوبة من المذنب المنيب وغافر الذنب، الواحد المنفرد بوحدانيته عن ملاءمة قسمة أعداد الحساب والضرب..»^(٢).

٣. في الدفاع عن أدباء الحلة وعلمائها: للسيد مهدي بن السيد داوود (ت ١٢٨٨ هـ) مقامة رد فيها على السيد (راضي بن السيد صالح القزويني)^(٣)، وهو نزيل بغداد، عندما أنكر أن يكون في الحلة أحد من الأدباء المجيدين، فكتب مقامة راداً عليه، إذ يقول:

(١) طروس الإنشاء وسطور الإملاء: ٢٧٣-٢٧٥، شعراء الحلة (البابليات): ٢/ ٢٥-٢٦.

(٢) معجم الأدباء: ٤/ ١٦٦٥، الوافي بالوفيات: ٢٠/ ٢٠٦.

(٣) السيد راضي القزويني (١٢٣٥-١٢٨٥ هـ): هو السيد راضي الحسيني القزويني النجفي البغدادي، عالم وشاعر من أعلام الحركة العلمية والأدبية في العراق، ولد في النجف الأشرف من أسرة علوية النسب، لها تاريخ عريق في مسيرة العلم والأدب، وبرز منها كبار الشعراء والعلماء في النجف، منهم السيد رضا القزويني الذي كان من كبار العلماء، ومن أقران العلامة الكبير الشيخ مهدي الفتوي، أستاذ بحر العلوم، وكاشف الغطاء، توفي القزويني في تبريز، وهو لم يكمل عامه الأربعين، وكان موته في شهر المحرم، وحمل نعشه إلى النجف ودُفن فيها. ينظر: أعيان الشيعة: ٦/ ٤٤٢، الطليعة من شعراء الشيعة: ١/ ٧٣.

«.. ومن أيسر تلك الأمور أن رئيس فصحاء هذا العصر في النظم والنثر الشريف أبو أحمد السيد راضي ابن السيد صالح القزويني نزيل بغداد، زها بنفسه، وحسب أنه وحيد الدهر في النظم والنثر، وما برح يجلس في أندية أهل بغداد يطري نفسه، ويحسب أنه ما في الكون أحد يضاهيه بقرض الشعر، فإذا عن ذكرنا سدّد سهامه وبلغ منّا مرامه، بلا جناية منّا سبقت، ولا إساءة تقدّمت ولم تك لنا بعد بغداد معرفة، ولا لنا مع أشرافها إلفة، ولا نحن من يعدّ الشعر يكسو المجيد فخراً، أو يرفع له قدراً، بل هو عندنا يخفّض الشريف، ويضع قدره...»^(١).

٤. في الشكوى: للسيد جعفر القزويني^(٢) مقامة، كتبها على لسان الرداء الخاصّ به، إذ يقدّم شكوى عليه عند القاضي أو الأمير، وقد أرسلها إلى خاله العلامة الشيخ مهدي^(٣) ابن الشيخ عليّ كاشف الغطاء، وذلك عام (١٢٨٧هـ)، فيقول: «حتّى وردنا

(١) مصباح الأدب الزاهر: ٤٧٩-٤٨٧، العقد المفصل: ١/ ٤٧.

(٢) السيد الميرزا جعفر بن محمد مهدي بن الحسن بن أحمد بن محمد الحسيني، القزويني الأصل، الحليّ، المعروف بـ(القزويني الحليّ)، وُلِدَ بِالْحِلَّةِ سنة (١٢٥٣هـ)، عالم فقيه، أصوليّ، بليغ، إماميّ مجتهد، أديب، شاعر، نشأ على والده العلامة الشهير محمد مهدي، وأتقن مقدّمات العلوم، قصد الحوزة العلمية في النجف الأشرف، ومهر في الفقه والأصول، وتضلّع في اللّغة والآداب، وعاد إلى الحلة، فواصل دراسته على والده، إلى أن أجازه إجازة اجتهد، من آثاره: الإشارات في المنطق، التلويحات الغروية في الأصول، وله شعر كثير، تُوفي في ١٢ ربيع الأوّل سنة (١٢٩٨هـ) بالحلة. ينظر: موسوعة طبقات الفقهاء: ١٣/ ١٦٣، والأعلام: ٧/ ١١٤.

(٣) مهدي بن عليّ بن جعفر كاشف الغطاء (١٢٢٦هـ- ١٤ صفر ١٢٨٩هـ): فقيه جعفريّ عراقيّ من أهل القرن الثالث عشر الهجري، ولد في النجف، ونشأ فيها، دارساً على كبار علمائها، فبلغ من العلم مقاماً كبيراً، انتهت إليه رئاسة الطائفة، تميّز بطلاقة لسانه، وقوّة الحافظة، والتواضع مع ما هو فيه من علم ومكانة، توفّي في النجف. من مؤلّفاته كتاب الخيارات، ورسالة في عمل المقلّدين، وكتاب في البيع، وله شعر قاله في عدد من المناسبات. ينظر: معجم الأدباء من العصر الجاهليّ حتّى سنة ٢٠٠٢: ٦/ ٢٨١، معجم الشعراء منذ بدء عصر النهضة: ٣/ ١٢٩٤.

إلى مجلس كامل الأعضاء، منتظم كانتظام كواكب الجوزاء، فوقفنا للدعوى، وإذا بفروتي
باسطة كفّها للشكوى، فتكلّم منها لسان الحال، وأغرب في المقال، وقال: أعزّ الله الأمير
بنصره، وكسر جيش ماضي الحر بمستقبل أمره، إنّي قد كابدت معه الأسفار، ورقّيته
مواكب الأمطار..»^(١).

٥. في السفر (محاسنه ومساويه): إذ أنشأ الشيخ (عليّ عوض الحليّ) مقامة طويلة،
بعث بها إلى حبيب بك نجل محمّد نوري باشا^(٢)، وهي عبارة عن مناظرة بين العفّة
والهمّة في إيجابيّات السفر وسلبيّاته، وقد أبحر مؤلّفها في التراث الأدبيّ والدينيّ، في
سبيل تقديم مقامته في أحسن صورة ممكنة، فيقول: «اعلم أيّها الأديب، وافهم أيّها
الأريب، أنّي أرقّت ليلة من ليالي، وللدهر شغل في تشويش بالي، وشغف كامل أن
لا يميّز أحوالي، ولم يزل يريني العجب، حتّى كأني بين جهاد ورجب، فجعلت نفسي
تفكر تارة في السفر، وطورًا في الإقامة على ضيق الخطر، فبينما أنا متفكّر في الترحيح،
متحرّ فيما هنالك الصحيح، فإذا هناك خيالان نشأ أحدهما عن همّتي، وبدا الآخر عن
عفّتي»^(٣).

هذه هي الموضوعات العامّة للنثر الذي بين أيدينا، وقد اتّبع مؤلّفوها أساليب
مختلفة في تقديم الموضوع، تتراوح بين الإسهاب والاختصار من حيث الحجم، وبين

(١) شعراء الحِلّة (البابليّات): ١/ ٤١٢-٤١٦.

(٢) حبيب بك بن محمّد نوري باشا: أحد أمراء الحِلّة، يصل نسبه إلى جعفر الطيّار بن أبي طالب،
ولد عام (١٢٧٤هـ)، ونشأ في بغداد، وأتقن الكتابة العربيّة والتركيّة، وقرأ أغلب العلوم العقليّة
والنقليّة على جهاذة عصره، وانتقل إلى الحِلّة لإدارة أوقاف أجداده، كانت داره مأوى الضيوف
والشعراء، وامتدحه الشعراء بأبلغ القصائد. ينظر: شعراء الحِلّة: ٢/ ٣٦، شعراء الحِلّة في معجم
البابطين لشعراء العربيّة في القرنين التاسع عشر والعشرين: ٧٣.

(٣) شعراء الحِلّة (البابليّات): ٤/ ٨-٢٠، عليّ عوض (حياته وأدبه): ١١١-١٢٧.

التشخيص أو الكلام المباشر، فيكون صاحبها هو السارد للحدث، أو المشارك فيه مع بقية العناصر البنائية للنصّ.

ثانياً: القضايا الفنية

يعدّ النثر الحليّ بجميع أنواعه من النثر المسكوت عنه، والذي لم يسبق، بحسب ما نعتقد، لأحد أن سلّط الضوء عليه، على الرغم من أهميته وتنوّعه. يمثل النثر في مدينة الحلة تصويراً لواقع أدبي وفكري واجتماعي مهمّ، يكشف لنا عن طبيعة المجتمع، وأحداث العصر الثقافية.

إنّ الأدب هو انعكاس للواقع الحياتي المعيش في المجتمعات، لكنّ الأدب الحليّ ومنه النثر، يمثّل انعكاساً شديداً الالتصاق بالواقع اليوميّ، فهو أكثر قرباً من النثر العباسيّ من الحياة الاجتماعية والدينيّة، ولا يمكن إدراجه ضمن نظريّة الفن للفن، لكن يدرج ضمن نظريّة الفن النافع الذي يحمل هدفاً وغاية محدّدة يسعى إلى تحقيقها، والمقصود هنا ليس الابتعاد عن الأدوات الفنيّة للكتابة، لكن الموضوع والأسلوب هو الذي يعطي هذا الانطباع عن النثر الحليّ.

وعلى العموم فقد انطوى النثر في مدينة الحلة على مجموعة من الأدوات الفنيّة التي استعملت في بناء مصنّفاتهم النثرية، وهي كثيرة، لكن بعضها يتكرّر فيشكّل سمة أسلوبية للنثر الحليّ، وهذا الذي يهّمنا، ويمكن بيان ذلك على أساس مجموعة من المحاور، يمثّل كلّ محور منها أداة فنيّة أسهمت في نمو هيكلية هذه الأنواع الكتابية وتطوُّرها، وكما يأتي.

١. أساليب العرض:

لا بدّ أن يختار المؤلّف أسلوباً معيّناً لعرض أدبه، ويجب أن يكون هذا الأسلوب

متناسباً مع الموضوع الذي ينعقد له النصّ، ولأجل ذلك ابتدع المؤلفون أساليب عدّة لتقديم أدبهم، وتميّزه عن غيرهم.

إنّ المطلع على النثر الحليّ سيجد أنّ الأدباء اتّبعوا أسلوبيّن في عرض موضوعاتهم النثرية، وهما:

أ. الأسلوب المباشر:

ونقصده به أن يقدّم النثر نثره بطريقة مباشرة، يكون بها هو المسيطر على مجريات الحدث، فيشبه بذلك الراوي العليم في نظرية السرد، بحيث يحرك الحدث كيفما يشاء، ويتحكّم بشخصه، متّبعا الحدث المتسلسل (المتوالي)، مستهدفا غاية يسعى إلى تحقيقها بأسرع وقت ممكن، ونجد هذا الأسلوب في الخطب والرسائل جميعها، وفي بعض المقامات، ولا يخفى على ذي لب أنّ الموضوع هو الذي يحدّد، في الأغلب، استعمال هذا الأسلوب من عدمه؛ لذلك نجد جميع الخطب التي توصّلنا إليها، تدور في فلك هذا الأسلوب؛ لأنّ الخطبة تحتاج إلى الوضوح، وسرعة إدراك الغرض، وتقديمه بشكل يسهم في تحقيق المطلب.

وعلى هذا الأساس، جاءت الخطب الحليّة وفقاً للهيكلية الآتية:

بُنيت الخطب الحليّة على أساس الحدث المتسلسل المتلاحق بعضه ببعض، فالفكرة واضحة في ذهن الخطيب، الأمر الذي جعل الخطب التي بين أيدينا متكاملة الأركان، وصولاً للهدف الذي يريد الخطيب تحقيقه، وربّما يرجع ذلك أيضاً إلى تحضير الخطبة مسبقاً من قبل الخطيب؛ لأنّ معظمها قيل في احتفالات كبيرة، الأمر الذي انعكس إيجاباً على هيكليّتها، وتحقيق هدفها.

إنّ القارئ للخطب الحليّة، على قلة عددها، يلاحظ ما يأتي:

١. البدء بالحمد والثناء على نعم الله تعالى على عباده، فيقول شميم الحلي: «الحمد لله فائق قمم حبّ الحصيد بحسام السحب، صابغ خدّ الأرض بقاني رشيق يانع العشب، نافخ روح الحياة في صور تصاويرها بسائح القراح العذب، يحيي ميت الأرض بمائة كالح الجذب، لا بتسام ثغر نسيم إنفاح الخصب، يحيل جسم طبيعة الماء المبارك في أشكال الحبّ والعنب والزيتون والقضب، جاعله للأنام والأنعام، ذات الحمل والحلب، محليّ جيد الأفلاك بقلائد دراري النجوم الشهب..»^(١).

٢. توجيه الشكر والامتنان للسلطان أو الوالي أو قائممقام الحلة بخلع عشرات الصفات التي تدلّ على الكرم والرحمة والمساعدة وإطاعة أوامر السلطان بما يخدم العباد، ثمّ عرض موضوع الخطبة، وهدفها الذي يروم التركيز عليه، فيقول أبو المعزّ محمد القزويني في خطبته يوم افتتاح سدة الهندية: «أما بعد فإنّ أفضل الأشياء أعاليها، وأعلى الرجال ملوكها، وأفضل الملوك أعمّها نفعا، إلّا أنّ لكلّ شيء حداً، ولكلّ أمر غايةً وأمدًا، وإنّ مع العسر يسراً، والساعات مرهونة بأوقاتها، إلّا أنّ حضرة أمير المؤمنين وإمام المسلمين ونائب سيّد المرسلين، خلّد الله سلطنته، وأعلى كلمته، لمّا عرضتم يا أهل الحلة على أعتابه الملوكية وأبوابه الخاقانية ما حلّ بكم من هذه الداهية الموحشة، والبلية المفجعة، وهي انحسار ماء الفرات عن بلادكم، وانصبابه نحو نهر الهندية، فأصبح ماؤكم غوراً، وغدا حلو عيشكم مرّاً، وأضحت أراضيكم بعد الخصب فقراً، وتعطلت أنهاركم، وأظلم نيلكم، وبيست أشجاركم، وذوت ثماركم.. وآيست من وجه الخلاص، ولات حين مناص، وزاغت الأبصار، وتحيرت

(١) معجم الأدباء: ٤ / ١٦٦٥، الوافي بالوفيات: ٢٠ / ٢٠٦.

البصائر.. تداركتكم الألفاظ الإلهية، وأدرتكم العواطف الحميدة،
وأجاب الملك الأقوم، والإمام الأعظم بالنص القاطع المحكم نداكم، وسمع
لطفاً منه شكواكم، فشملتكم مراحمه، وعمّتكم مكارمه..»^(١).

فالخطباء لم يسعوا إلى الإطالة في خطبهم، بل حدّدوا الأسلوب المباشر الذي
يعتمد على عرض الحدث، ومن ثمّ الانتهاء إلى الحمد والشكر لصاحب المقام، أيّا كان
منصبه.

وفي مقابل الخطب، نجد هذا الأسلوب في المقامات، إذ يباشر الناثر المقامة بنفسه،
فيقدّمها للقارئ بنفسه بصورة صريحة ومباشرة، من دون أيّ أفنعة أو شخوص يختبئ
خلفها المؤلف، ونجد هذا الأسلوب في مقامة السيّد جعفر كمال الدين الشهير بالحليّ
(ت ١٣١٥ هـ)، إذ يقول فيها: «أيد الله مولانا القاضي، وجعل أمره هو الماضي، ولا زال
بساحتك تحطّ رحال الوفا، وندى راحتك يبلّ صدى الوارد، أمين، غبّ الدعاء ومزيد
التشكر والثناء، اجز ملاذنا، واني معاذنا، إنّي رجل تولّعت بالآداب.. ولما شددت
الرّحال إلى الغريّ، وحللت بجوار سيّدنا علي، صرت من حبيّ للقضاة، استقبلهم
بالمدايح والتهنئات، وحين ورودك إلينا، وطلوع وجهك المبارك علينا، صنعت ثلاثة
أبيات، لم يسبقني إليها من مضى، ولم تخطر ببال من هو آتٍ، لسهولة معانيها، وهي
هذه:

أهلاً بمن طرق الغري فاخصبت
بنوآله منها البقاع جميعا
وتواضعت جلّ الملوك مهابةً
جلاله كلّ تراه مطيعا

(١) طروس الإنشاء وسطور الإملاء: ٢٥٥-٢٥٨.

ولقد زها حتى أضاع ذكاً بنو

ر جماله وسنا البدور أضياعاً

وحين نظمت الأبيات، وبطني أنّها مبتكرات، أستانست بها رأيت، وترنمت بها في وسط البيت، وليس حولي من أخافه بسرقة، ولا باليت بطرح الورقة، ولم أعلم أنّ للجدران آذان، والختل شايع بين أبناء الزمان، وليس حولي إلا زوجتي، التي هي قبل اليوم تحتي، ولها ولد من زوجها الثالث، تلوح على وجهه الخبائث، اسمه جواد بن شبيب، الهيئة هيئة شاة، والفعل فعل ذيب، تحقره كل عين، ولا المفلس ولو بالدين، لأنّه في عينه عوص، وفي أنفه قنص، وفي وجهه برص..

خلت منه الإخاء لولدي فخان، وتخيّلت منه الأمانة فمان، فقرأت أمر الأبيات، وشنّفت بلا بلها مسمعه، فأحكها الخبيث حفظاً، وأحرزها معنى ولفظاً، واغتممها اللصّ فرصة، لما لاقى من خلاوتي بأّمه من الغصّة، فانتحل الأبيات حرفاً بحرف، وتوسّع فيها كما يتوسّعون بالظرف، وبكرّ إلى الصحن الشريف، ونادى بصوتٍ ضعيف: معاشر الشعراء، والكمّل الأدباء، فاجتمعوا له من كلّ فج، وأحدق به من دبّ ودرج، وقالوا: ما بالك، ولم ضعف حالك؟ فقال: لي بويتات، زاد فيها عمّي الحليّ كلمات، ويدّعي أنّه أبو عذرتها، وموقد جمرتها، فقالوا له: اتل ما عندك..^(١)

فلاحظ من هذا المقطع الثريّ أنّ الناثر يقدّم موضوع مقامته بأسلوبٍ مباشر^(٢)، من دون أيّ أداة فنيّة أو شخصيّة (حقيقيّة أو معنويّة)، ويسعى حيثاً لكي يتحصّل على النتائج التي كتب هذه القطع الثريّة من أجلها.

(١) شعراء الحلة (البابليّات): ٢٢٦/١، وما بعدها.

(٢) وأيضاً أتبع السيّد مهدي بن السيّد داود (ت ١٢٨٨ هـ) هذا الأسلوب في مقامته، في الدفاع عن علماء مدينة الحلة، كما ذكرنا في الدراسة الموضوعيّة.

ب. الأسلوب غير المباشر:

ونقصد به أن النثر يستعمل جملة من الأدوات الفنية، والشخصيات الوهمية والمعنوية، ومن ثمَّ يحركها في ساحة الحدث؛ ليعرض وجهة نظره الخاصة بالحدث، ويظهر هذا الأسلوب في المقامات فقط؛ لأنَّ موضوعها وبنيتها الفنية تسمح بذلك أكثر من الخطب، فعلى سبيل المثال استعمل السيّد ميرزا جعفر القزويني (ت ١٢٩٨ هـ) شخصية معنوية تتمثل بعباءته التي تشتكي منه للقاضي، فيقول: «حتَّى وردنا إلى مجلس كامل الأعضاء، منتظم كانتظام كواكب الجوزاء، فوقفنا للدعوى، وإذا بفروتي باسطة كفَّها للشكوى، فتكلَّم منها لسان الحال، وأغرب في المقال، وقال: أعزَّ الله الأمير بنصره، وكسر جيش ماضي الحر بمستقبل أمره، إنِّي قد كابدت معه الأسفار، ورقَّيته مواكب الأمطار، وصحبته طوال السنين، حتَّى جاوزت معه السَّتين، فلم يبقَ مِنِّي إلَّا شبحٌ ومثال، وروحٌ تردَّد في مثل الخلال، وذبت حتَّى صرت لو زجَّ بي في مقلَّة النَّائم لم ينتبه؛ قد تفكَّكت قواي الطَّبيعيَّة، وذهبت حرارتي الغريزيَّة، وتمزَّق الجلد مِنِّي، وتطاير الشعر عني، مع أنَّه لم يصرف في ثمني درهمًا ولا دينارًا، ولم يطوِّ في طلبي المهامَّة والقفارا، بل جئت بلا سبب، وأتيته من حيث لا يحتسب، كرمًا من كرام، وصلة من واصل همام، وهو مع ذلك قابض عليَّ قبض الشَّحيح على ماله، و(عبد الرزَّاق) لسرواله، فها أنا أطلب من هذا المجلس الصَّادع بالحقِّ أن يفكَّ أسري، عسى أن أجِد بعض الراحة في آخر عمري، وأن يخرجني من طوق الرِّق، والعبد إذا شاب أعنق..»^(١).

وأيضًا مقامة الشيخ علي عوض الحليّ، إذ استخدم قناع^(٢) الهمة والعفة في عرض

(١) شعراء الحِلَّة (البابليَّات): ٤١٢-٤١٦.

(٢) القناع في الأدب: هو شخصيَّة المتكلِّم أو الراوي في العمل الأدبيّ، ويكون في الغالب المؤلِّف نفسه، أي أن يتحدَّث المؤلِّف من خلال شخصيَّة أخرى مختلفة عنه، لكنَّها ليست سوى مظهر من مظاهر شخصيَّته الكاملة. ينظر: معجم المصطلحات العربيَّة في اللغة والأدب: ٢٩٧.

موضوع مقامته، وهو عبارة عن مناظرة تدور في أفضلية السفر من عدمه؛ ليحرر بنا في نصّ نثريّ جمع فيه كثيرًا ممّا قيل في محاسن السفر وعيوبه، فيقول: «اعلم: أيّها الأديب، وافهم أيّها الأريب، أنّي أرقّت ليلة من ليالي، وللدهر شغل في تشويش بالي، وشغف كامل أن لا يميّز أحوالي، ولم يزل يريني العجب، حتّى كأني بين جمادٍ ورجب، فجعلت نفسي تفكر تارةً في السفر، وطورًا في الإقامة على ضيق الخطر، فيينا أنا متفكّر في التراجع، متحرّ فيما هنالك الصحيح، فإذا هناك خيالان، نشأ أحدهما عن همّتي، وبدا الآخر عن عقّتي، فقال خيال الهمة: ألم تسمع قوله ﷺ من قائل: ﴿وَأَخْرُونَ بَصْرِيَّ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾^(١).

وقوله تعالى جلّ ذكره: ﴿فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾^(٢)، وقوله جلّ ذكره: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾^(٣)، إلى غير ذلك من الآيات الواردة في محكم الذكر، الدالة القاضية بالترغيب إلى السفر..».

ثمّ قال خيال العفة في عدم الترغيب بالسفر: «فلمّا تمّ كلام خيال الهمة، وظنّ بأنّه استفرغ وسعه وأتمّه، برز خيال العفة، عليه بهاء والوقار والسكينة، قائلاً: اللهم صلّ على ساكن المدينة، قد سمعت مقالتك أيتها الهمة، ووعيت جميع ما نطقت به الغمة، فاسمعي منّي ما أقول: رمى الله شمس شملك بالأفول، فإني أرى جميع آرائك إلى تباب، وحاصل مشورتك إلى خسران وانقلاب، تريد أن توقعي صاحبنا بالمهالك، فلا تراه إلّا وهو هالك، وما أنت إلّا النفس اللّوامة، سيئة العبارة، ولم يردعك التصريح، ولا الإشارة، أمثالك غير صائبة، ومشورتك خائبة، وظنونك كاذبة، ألم تعلمي ما قيل

(١) المزمّل: ٢٠.

(٢) الجمعة: ١٠.

(٣) الملك: ١٥.

في ذمّ السفر، من كونه قطعة من سقر، وربما عكسوا المثل فقالوا: سقر قطعة من السفر، وإنّ طلب الرزق في الفيافي والوهاد، خلاف رأي الأباة والأجداد، وعلى ذلك قول قائلهم، حيث قال: (من الوافر)

وقولي كلما جشأت وجأشت:

مَكَانَكَ تَحْمَدِي أَوْ تَسْتَرِيحِي^(١)

على أنّ الله تعالى شأنه، متكفّل أرزاق عباده في براريه، يشهد لي بذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٢) مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَمَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا^(٣)، ولم يقل إلا ليسافرون..^(٤)

وبذلك استعمل أدباء الحلة أسلوبين في عرض الخطب والمقامات، وهما الأسلوب المباشر والأسلوب غير المباشر، فالأول يسعى لتحقيق هدف محدّد وواضح يرسمه صاحب النصّ، والثاني أيضًا يحاول تحقيق هدف محدّد لكن الطريقة تختلف، إذ يسعى إلى امتاع القارئ وسحبه إلى عوالم تجعله يلتذّ بالنصّ الأدبي الذي بين يديه.

وأوضح وسيلة لتحقيق الإمتاع النصّيّ هو استعمال أداة فنيّة فارقة تثير الغريزة الأدبيّة لدى المتلقّي، وقد استعمل الأديب الحليّ القناع الأدبيّ لينتقل من عالم الواقع إلى عالم الخيال، وهو بذلك يحاكي السابقين له من الأدباء في العصر العبّاسيّ والأندلسيّ، ويقف وراء استعمال تقنيّة القناع في المقامتين المذكورتين أنفًا، عامل فنيّ بالدرجة الأساس، ثمّ عامل نفعيّ، إذ كتب السيّد جعفر القزوينيّ مقامته جاعلاً الرّداء قناعاً لشخصيّة خياليّة تشتكي ممّا أصابها من العوز والحرمان، جرّاء مرافقتها

(١) البيت لعمر بن الإطابة، ينظر: عيون الأخبار: ٢/ ٢٠٩.

(٢) الذاريات: ٥٢.

(٣) المقامة كاملة في: شعراء الحلة (البابليّات): ٤/ ٨-٢٠، علي عوض (حياته وأدبه): ١١١-١٢٧.

له؛ ليوصل لمن أرسل له المقامة طلباً يبين بها حاجته الماسة للمال، وهذا ما تحقق للسيد القزويني.

وأيضاً الشيخ علي بن عوض الحلبي، الذي كتب مقامة طويلة من خلال قناعي العفة والهمة في أهمية السفر وعدمه، والذي احتار في نهايتها في تحصيل الرأي الصائب إلى أن أرسلها إلى شخص مسؤول، وقد أجابه عن ذلك، فقرر الالتزام برأيه، فيقول: «يقول محرر هذه المحاضرة، ومقرر هذه المناظرة: لما سمعت كلام الهمة، وفهمت نقض العفة، تحيرت، وقلت: حسبي الله ونعم الوكيل، معرضاً عن السفر، متوقفاً عن الإقامة في الحضر، فبينما أنا كذلك متفكراً لأي الحالين أكون سالك، في بيدا مجهل عن أوضح المسالك، إذ نتج ما برّد الغلة، وذلك دليل العقل منجداً لي فعلاً وقولاً، قائلاً لي: أين أنت عن رأي فرد الدهر، ومشورة عنوان الفخر، الأديب الأملعي، والكامل اللوذعي حبيب بك؟ فحمدت الله على هذه الدلالة، متأملاً منه المسامحة عما وقع فيها من الخطاب، فلعمري إن جودة فكرته ترى الحقائق بعين الصواب، فلما تأملتها وقرأها، وأمعن نظره وتحراها، قبلها بأحسن القبول وتلقاها، فكأنها كانت جلّ مراده والمأمول، وقال: يا رضيع لبان الصفا، وخدين الحبّ وقرين الوفا، أنت المراد والمأمول، وأنت أجلّ من أن يكون لشموس كمالك في آفاق السفر أقول، وأنتى يكون ذلك كذلك وأنت المنى، وفيك للعين قرّة، وللقلب الهنا^(١): (من الكامل)

إن لا يكن نسبٌ يؤلّفُ بيننا

أدبٌ أقمناه مقامَ الوالد

أو يختلفُ ماءُ الوصالِ، فماؤنا

عذبٌ تحدرُ من زلالٍ واحدٍ

(١) ديوان أبي تمام: ٤٠٠.

وأنت بحمد الله أدري، وبما أقول أعلم وأحرى، إنَّ لحمة الأدب أقرب من لحمة النسب، ودائماً ما تقول لنا من زينة حديثك بمجالسنا: (إنَّ القرابة تحتاج إلى الصداقة، ولا تحتاج الصداقة إلى قرابة)، وحدَّثتنا غير مرَّة: أنَّه قيل لبعض الأكابر أيُّهما أحبُّ إليك صديقك أم قرابتك؟ فقال: إنَّما أحبُّ قريبي إذا كان صديقي، على أنَّ الصداقة مشتقَّة من الصدق، وعلى ذلك نحن وإياك إن شاء الله تعالى، فقرَّ عيناً براحة الحضر أبا الحسين، وحاشاك أن تستبدل نقداً بدين، وأنا لك على الدهر ألباً ومعين، والقول قول العفَّة، فلا يروي عنك قول الهمة، ولا تعتبر شاهدها وسخفه، فحمدت أمره ولقيه، وما أولاه من بشراه، وتمَّ شمل أنسي، ونسيت ما كان من همِّي بأمسي...».

فالنثران كتبا مقامتيهما لغرض فنيّ نفعيّ، وقد اتَّبعنا أسلوب السردية المتوالية المتناصّة مع القرآن الكريم، والحديث الشريف، والشعر، والأمثال، والسادد فيهما من النوع العليم الذي يتحكَّم بالحدث العام، ويشارك فيه في اللحظة التي يتطلَّب فيها الحدث ظهوره، ولا سيما في البدايات والنهايات.

٢. التشخيص:

التشخيص بوصفه مفهوماً أدبيّاً، هو عملية إبراز الجهاد بشكل كائن متميّز بالشعور والحركة والحياة، وهذا الأسلوب كثير الشيوع في نتاجات الرومانسيين الذين تأثروا بالطبيعة (جبالها، سهولها، أشجارها، صخورها)، فتحزن لحزنهم، وتفرح لفرحهم، وبذلك يكون التشخيص: إسباغ الحياة الإنسانية على ما لا حياة له، كالأشياء الجامدة، والكائنات غير الحية^(١).

(١) ينظر: المعجم الأدبي: ٦٧.

والتشخيص تعبير بلاغيّ يستعين بالاستعارة والتشبيه والمجاز؛ لإضفاء الحياة على التجريدات والأشياء والمعاني غير الحيّة، بشكل يجعلها انفعاليّة إنسانيّة^(١)، ومن أمثلة ذلك قول أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (عليه السلام): «ولقد شهدنا في عسكرنا هذا قوماً في أصلاب النساء وأرحام الرجال؛ سير عفا بهم الزمان، ويقوى بهم الإيمان»^(٢).

فقوله: ير عفا بهم الزمان، المراد به يوجد هم ويخرجهم كما ير عفا الإنسان بالدم الذي يخرج من أنفه^(٣)، إذ أدخل الزمان في حيّز الأفعال الإنسانيّة.

وهذا المعنى متواجد بكثرة في الخطب والمقامات، فتارةً يظهر لنا على مستوى حدث صغير، وتارةً يكون عنصراً أساسياً في النصّ الأدبيّ، ومن أمثلة ذلك الرداء في مقامة السيّد جعفر القزويني، والعفة والهمة في مقامة الشيخ عليّ عوض الحليّ، والثغر في مقامة السيّد مهدي بن السيّد داوود، إذ قال: «ضحك ثغر فصاحتي بعد استعبار، وقال أتتكر الشمس في رابعة النهار...»^(٤)، فقد بثّ الحياة في الثغر، وجعله ضاحكاً متكلماً. والحال نفسه مع العفة والهمة، إذ جعلهما يتكلّمان ويفرحان ويحزان ويردان على الأسئلة، ويتناقشان في فائدة السفر من عدمها، كما أشرنا سابقاً.

وبذلك أضفى الأدباء مسحة فنيّة على نصوصهم الأدبيّة، فمن المثير والممتع والمدهش مخالفة المعهود وتجاوزه لشيء يمتاز بالخيال الذي يعتمد على روافد لغويّة في تحقيق ذلك من طريق الاستعارة والتشبيه والمجاز، وأمثال ذلك.

(١) ينظر: معجم المصطلحات الأدبيّة: ٨٥.

(٢) شرح نهج البلاغة: ١/ ٢٧٤.

(٣) ينظر: دلالة التشخيص في خطب نهج البلاغة: ١٤٢.

(٤) مصباح الأدب الزاهر: ٤٧٩ وما بعدها، العقد المفصّل: ١/ ٤٧ وما بعدها، شعراء الحلة

(البابليّات): ٣٢٩/٥ وما بعدها.

٣. التضمن:

النص ليس ذاتاً مستقلة أو مادة موحدة، فالكاتب حين يكتب يركز إلى مخزون ثقافي متنوع تكون من خلال حفظه، وتأثره بنصوص متعاقبة على ذهنه، وهو أساس انبثاق تجربته الإبداعية، وهذه التجربة لا بد لها من تضمين لتأخذ قوتها ومرجعيتها، فالتضمنين في علم البلاغة: «وهو أن يضمّن الشاعر شعره، والنثر نثره، كلاماً آخر لغيره؛ قصداً للاستعانة على تأكيد المعنى المقصود»^(١).

ويندرج التضمنين ضمن علوم البلاغة العربية تحت علم البديع، وهو من البديع المعنوي الذي يعزز الفكرة التي يلقيها المرسل، في محاولة لإقناع المرسل إليه بالفكرة، ولإعلام المرسل إليه بأن هذه الفكرة قد وافقت أفكار الآخرين، فهو فنُّ بلاغيّ مستحسن عند العرب، يدلُّ على سعة اطلاع الكاتب.

والتضمنين في النثر الحليّ أنواع كثيرة أهمّها:

- تضمين الآيات القرآنية^(٢)
- تضمين الأحاديث النبوية^(٣)
- تضمين الأبيات الشعرية^(٤)
- تضمين الأمثال العربية^(٥)

(١) المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ٣٢٦/٢، وينظر: التضمنين في العربية (بحث في البلاغة والنحو): ٢٠ وما بعدها.

(٢) ينظر مثلاً: شعراء الحلة (البابليّات): ٢٢٦/١ وما بعدها، عليّ عوض (حياته، أدبه): ١١١.

(٣) ينظر مثلاً: الروض الأزهر في تراجم آل جعفر: ٢٠٠ وما بعدها.

(٤) ينظر مثلاً: شعراء الحلة (البابليّات): ٢٢٦/١ وما بعدها.

(٥) مصباح الأدب الزاهر: ٤٧٩ وما بعدها، شعراء الحلة (البابليّات): ١/٤١٢.

ولا يخفى على أحد فائدة التضمين بالنص (الاقْتِباس)، أو التضمين بالمعنى على جودة النص، والتضمين بوصفه عنصراً فنياً، يسعى من خلاله الناثر إلى تقوية حججه، وإقناع المتلقي بما يسوقه من حجج ودلائل، فهو عنصر حجاجي مهم، يساعد طرفي الرسالة في تقديم الحدث، وفي استقباله وتأويله لاحقاً.

وقد أفردناه خارج إطار الفنون البلاغية الأخرى الآتية، وذلك لكثرة وتنوعه في الشر الحلي.

ويضاف إلى ذلك منافع أخرى^(١)، تنعكس على النص الأدبي، منها:

- الزيادة في جمال الكلام ورونقه.
- إعادة بث النص الأصلي، الأمر الذي يسهم في حفظ التراث وتداوله في حقب مختلفة.
- بيان مقدرة الأديب في استلهام الماضي وتطويعه بشكلٍ يلائم الحاضر والمستقبل.
- المبالغة والإفراط في المدح والثناء، فتجد الناثر يمدح شخصاً أو الخطبة بشكلٍ كبير يتجاوز أحياناً من حيث الأهمية الموضوع الذي كُتب من أجله النص الأدبي، وعند مراجعة الجو الثقافي لتلك الحقبة الزمنية، وجدت أنها سمة العصر، ويبدو أن التقليد أخذ مأخذه بين نثار مدينة الحلة، فصار الإفراط في مدح الممدوح (الوالي، القائم مقام، الصديق، العالم) من مقومات النص الأدبي آنذاك.

(١) يمكن الاستفادة في هذا الموضوع من بحث بعنوان: التضمين الشعري، مفهومه، شروطه، طرقه، مراتبه، جماليته، عبد القادر فهلوز، مجلة المدونة، ١٨٦٣.

٤. فنون بلاغية أخرى:

سيطرت الفنون البلاغية المتنوعة على النثر الحلي، فنجد الجناس والاستعارة والمجاز والتشبيه والسجع وغيرها، لكن الفنون البلاغية التي تشكّل سمة نصية في الخطب والمقامات، هي (المجاز، والسجع)، فقد ظهر هذان الفنّان بشكلٍ لافتٍ للنظر، وقد تجلّى السجع في النثر الحليّ بشكلٍ كبيرٍ جدًّا، فلا تكاد تجد خطبة أو مقامة إلا وتكون الصدارة لفنّ السجع، فيقول السيّد محمد القزويني (١٣٣٥هـ) في خطبته بمناسبة شقّ نهر الحميدية: «أتى يطيق لسان عريضة الدعاء إبراز الشكر والثناء إلى الساحة التي تقف ملوك الأرض على أبوابها، وتقصر عن الدنو من حجابها، وتلثم المسك من ترابها، وتمرغ تيجان العزّة على شريف أعتابها، حضرة ظلّ الله على العالمين، وسلطان المسلمين الذي انتظم بسيف سطوته شمل الملة المحمّدية، فصار مشحوذ الغرار، والتأم بعزم شوكته جمع الأمة الأحمدية، فظهر ظهور الشمس في رابعة النهار، لا زال لواء العزّ خافقًا على تاج سلطنته، وبدر سماء العظمة بازغًا على تخت أبهته. فلقد كان من عواطفه الملكيّة، ونعمائه على فقراء الرعيّة أن نظر بعين الرأفة والرحمة، إذ كان هو المنعم المطلق على الأمة، وخاصّة سكان أرض (الغري)، والمجاورين للمرقد العلويّ، وقد نال العطش من أكبادهم، وانقطع الماء عن بلادهم، إلا وشلا من الملح الأجاج، لا يبلّ غليل ظمآن، ولا ينقع كبد حرّان..»^(١).

ويقول السيّد ميرزا جعفر القزويني مستخدمًا فنّ المجاز: «.. وذلك أنّه لمّا ضرب عسكر الشتاء بأكناف بابل خيامه، ونشر جيش البرد في هاتيك المنازل أعلامه، وانبرت قوس السماء تندف قطن الثلوج، وحلّت الشمس إذ ساقها العقرب في قوس البروج، وجلس أمير القرّ في مجلس الحكومة والامتحان، وحفّت بنادي جمه الجنود والأعوان،

(١) طروس الإنشاء وسطور الإملاء: ٢٧٣ وما بعدها.

وولّت عوامل الخريف مخفوضة بالجر، وغدت من سرعة جريها تعثر في أذيال الحر، فلم أشعر إلّا والجلالوزة عندي، وكلّ منهم آخذ بزندي، فارتعدت فرائصي فرقاً لذلك، واصطككت أسناني خوفاً لما وقع هنالك، فأعربت مستعجلاً، وتكلّمت مستفهماً، وقلت ما هذا الازدحام، (وما وراءك يا عصام)، وما الذي جاء بكم إليّ، ومن آتاكم للشكاية عليّ، فقالوا: أغيرك الويل؟ شمّر عنك الذيل، فقلت رويداً حتّى ألبس فراي، وأجعلها من صوارم البرد وقاي، فقالوا: أين ضلّت مطيّتك، وفي أيّ وادٍ ضاعت فكرتك، من ها هنا أتيت، ومن تلك الداهية دهيت فاسترجعت وحولقت، ولعنان السير أطلقت.. حتّى وردنا إلى مجلس كامل الأعضاء، منتظم كانتظام كواكب الجوزاء، فوقفنا للدعوى، وإذا بفروتي باسطة كفّها للشكوى، فتكلّم منها لسان الحال..^(١)

إنّ المجاز والسجع من الفنون البلاغيّة الدارجة عند النّثر في العصر العبّاسيّ، وليست بجديدة على الساحة النثرية في مدينة الحلة، التي عاشت جزءاً من تاريخها كجزء من الدولة العبّاسيّة، لكن النّثر الحليّين أدركوا أهميّة هذه العناصر الفنيّة، فعمدوا إلى استلهاها بما يتناسب مع عصرهم، فكانت أداة فنيّة مهمّة في بناء نصوصهم النثرية، فالمجاز ضمن لهم نوعاً من الإيجاز المقرون بالمبالغة البديعيّة ذات التأثير العميق في ذهنيّة المتلقّي، الأمر الذي سمح بتقديم معانٍ جديدة، وأساليب مختلفة، استعملها النّثر في خدمة قضية من القضايا ذات التأثير الاجتماعيّ آنذاك.

في مقابل المجاز نجد السجع، كما أشرنا سابقاً، قد ملأ جنبات النصوص النثرية الحليّة (ولا سيما الخطب والمقامة)، والذي يمتاز، بتلاحق فواصله، بالقدرة على إعطاء نغمٍ موسيقيّ يثير النفس ويطرّها، ويزيد من رغبتها في متابعة قراءة النصّ وتفكيك رسائله المشفّرة على مستوى البناء، وعلى مستوى المعنى، فكان السجع طريقة لتقليل

(١) شعراء الحلة (البابليّات): ١/ ٤١٢-٤١٦.

التكلف والتصنع، من خلال الحركة العالية والمتلاحقة التي أعطت النص قوة ووضوحاً رسخ الأفكار التي يدور حولها النص الأدبي، أيًا كان نوعه.

٥. الحوار الحجاجي:

يعدُّ الحوار من الركائز الفنية المهمة في أي عمل أدبي ينطوي على نزعة سردية، فالحوار فرصة يقدمها الراوي للشخصيات لكي تتكلم وتعبر عن أفكارها بأسلوبها الذي يخالف أسلوب الراوي، وبذلك تكون الشخصيات إيجابية الدور في حبكة العمل؛ لأنها تسهم في تقدّم الحدث، وتطوّر الحبكة القصصية داخل النص الأدبي.

والحوار في بحثنا يختلف عن الحوارات السردية المعتادة في القصص والروايات، فالملاحظ عند قراءة الخطب والمقامات، أن هدف الحوار هو المحاجة، وصولاً إلى الإقناع، وقد غطت هذه الميزة النماذج المختارة في عملنا، فلا بدّ من محاجة ومحاولة تفضي إلى الإقناع، وبناءً على ذلك يمكننا أن نصنّف الحوار على نوعين، بناءً على شخصيات النص (خطبة أو مقامة)، وهما: (الحوار الافتراضي، الحوار الواقعي).

- الحوار الافتراضي:

ونقصدُ به ذلك الحوار الذي يظهر في الخطب، إذ يكون المروي له (الجمهور) غير مشارك في الحدث، فيفترض الخطيب مشاركته أو سؤاله، وعلى هذا الأساس يبدأ بالكلام، فيكون الكلام عبارة عن محاجة أدبية تحاول إقناع المقابل (المفترض/ الصامت) برؤية معينة ربّما تمجّد شخصاً ما، أو تبين دوره في عمل ما، كما حصل في خطبة مصطفى نور الدين الواعظ في افتتاح سدة الهندية: «... إلّا أنّ أمير المؤمنين وإمام المسلمين، ونائب سيّد المرسلين، خلّد الله سلطنته، وأعلى كلمته، لمّا عرضتم يا أهل الحلة على أعتابه الملوكية، وأبوابه الخاقانية، ما حلّ بكم من هذه الداهية الموحجة، والبليّة

المفجعة، وهي انحسار ماء الفرات عن بلادكم، وانصبابه نحو نهر الهندية، فأصبح مأواكم غوراً، وغدا حلو عيشكم مرّاً، وأضحت أراضيكم بعد الخصب قفراً، وتعطلت أنهاركم.. فتداركتكم الألفاظ الإلهية، وأدرتكم العواطف الحميدية، وأجاب الملك الأقوم، والإمام الأعظم، بالنصّ القاطع المحكم نداكم، وسمع لطفاً منه شكواكم، فشملتكم مراحمه، وعمّتكم مكارمه.. فاشكروا الله تعالى يا أهل الحلة على هذه النعمة يزدكم، واحمدوه على هذه المنحة ينلکم، واتّقوه وراقبوه واخشوه ولا تكفروا، قيّدوا هذه النعم بسلاسل الشكر في السرّ والعلن، ولا تتعرّضوا لزوالها بالبغي والعدوان، وإياكم والكفران، فإنّه، والعياذ بالله تعالى، موجب للخذلان، بادروا بالعمران، فإنّه قريب من الهمة، بعيد من الإهمال، وأصلحوا منكم الأعمال، فطهّروا أنهاركم، واحفروا جداولكم، وابتهلوا إليه سبحانه بالدعاء..»^(١).

فالكلام هنا موجّه إلى أناس افترض الخطيب محاورتهم، لكنهم محاورون سلبيون يحفّزون الخطيب فقط على الكلام، متصوّراً مشاركتهم في الكلام أو الحدث الأدبي، لكن الملاحظ على المقتطفات السابقة من الخطبة هو أنّ الخطيب يدافع عن شخص الخليفة العثماني، ويحاول إقناع الناس بدوره العظيم، ويدعوهم لشكره وعدم عصيانه، وإلا ضاعت منهم حياتهم الكريمة المعتمدة على نهر الفرات. فكأنّه يجاور أفكاراً سائدة آنذاك، ويمثّلها الحضور الذي يقف أمامه، وهنا نشأ حوار مفترَض بين صاحب الرسالة ومتسلّمها.

- الحوار الواقعي:

وهو حوارٌ موجود بصورة فعلية في النصّ الأدبي، ونجده في المقامات فقط؛ لأنّ فيها ما يساعد الكاتب على بناء حوارات حقيقية تخدم الحدث، فنجد حوار العفة مع

(١) الروض الأزهر في تراجم آل جعفر: ٢٠٠، وما بعدها.

الهمّة في بيان فوائد السفر وأضراره، في مقامة الشيخ عليّ بن عوض الحليّ، وحوار الرداء مع القاضي، وحوار القاضي مع السيّد جعفر القزوينيّ، وأيضاً حوار السيّد مهدي بن داوود مع قائممقام الحلة، عندما اشتكى من سرقة أبيات له، وقد أشرنا إليها في الدراسة الموضوعيّة.

والذي يلاحظ في هذه الحوارات أنّ جميعها حوارات حجاجيّة اتّبعّت أساليب متعدّدة في سبيل إبطال وجهة النظر المقابلة لها، ومن ثمّ اثبات صحّة وجهة نظرها، ومن بين الأساليب المتّبعة استحضر الآيات القرآنيّة والشواهد الشعريّة والأمثال وغيرها من الاقتباسات التراثيّة التي تمتاز بقدرتها الإقناعيّة، حتّى غدا الحوار على شكل مناظرة يسعى كلّ طرف فيها إلى إفحام الطرف الآخر.

إذن للحوار في النثر الحليّ وظيفة تضاف لوظائف الحوار السرديّة المعتادة في النصوص الأدبيّة التراثيّة، وهي وظيفة الإقناع، وهو هدف يبيّن أهميّة الحوار في نصوص كهذه، فضلاً عن أهميّته في تطوير الحبكة القصصيّة، والسير بها نحو النهاية المرسومة من قبل الناثر.

الخاتمة

توصّل البحث إلى مجموعة من النتائج، وكما يأتي:

- يعدُّ النثر الحليّ حلقة من حلقات النثر العربيّ في العصر العبّاسيّ المتأخّر، التي لم يسَلِّط عليها الضوء دراسيّاً، على الرغم ممّا يتضمّنُه من معطيات تاريخيّة واجتماعيّة ودينيّة تعكس الحالة الثقافيّة في مدينة الحِلّة.
- عالِج النّاثر الحليّ مجموعة من الموضوعات الأدبيّة التي شاعت في المجتمع الحليّ آنذاك، كـ(الاحتفال، وبناء معلم أو شق نهر، والسفر، والمرض، والشكوى، والشوق، والوعيد...)، فضلاً عن موضوعات ثقافيّة أخرى.
- الواقعيّة أو القرب من المجتمع الحليّ هي أبرز سمة تقدّمها النصوص النثريّة الحليّة، فالنثر، كما تبيّن موضوعاته، نثر واقعيّ لا يعتمد الأسلوب الخياليّ الجامح ليمرّر أنساقه النصيّة، بل هو مزيج من المشاكل والأحداث المجتمعيّة والتاريخيّة التي عاشها النّاثر الحليّ في حياته اليومية.
- امتاز النثر في مدينة الحِلّة بالاستمراريّة، بل زاد النّاثرون ونشطوا في القرن الثالث عشر والرابع عشر، إذ نجد النثر موازياً للشعر، يعبر عن القضايا التي يمارسها النّاثر الحليّ عبر سني حياته.

- امتاز هذا النثر بمجموعة من السمات النصيّة (الفنيّة والأسلوبية) كالتشخيص والتضمين (الآيات، والأحاديث، والأشعار..)، فضلاً عن الفنون البلاغيّة كالجناس والسجع والاستعارة.. وهذا يعكس القيمة المضمونيّة لهذا النوع الفنيّ في مدينة الحلة.



المصادر والمراجع

- الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٥، ١٩٨٠ م.
- الأعلام، خير الدين الزركلي، ط ٦، دار العلم، بيروت، ٢٠٠٥ م.
- أعيان الشيعة، الأمين، محسن بن عبد الكريم العاملي (ت ١٣٧١ هـ)، تحقيق: حسن الأمين، منشورات دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، ١٤٠٣ هـ.
- أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط ٥، ١٩٩٨ م.
- البابليات، الشيخ محمد علي النجفي اليعقوبي (ت ١٣٨٥ هـ)، مطبعة الآداب، النجف الأشرف.
- البابليات، الشيخ محمد علي اليعقوبي، النجف الأشرف، المطبعة العلمية، ١٩٥٤-١٩٥٥ م.
- تاريخ الحلة، الشيخ يوسف كركوش، النجف الأشرف، المطبعة الحيدرية، ١٩٦٥ م.
- تكملة أمل الآمل، السيد حسن ابن السيد هادي الصدر (ت ١٣٥٤ هـ)، تحقيق: د. حسين علي محفوظ، عبد الكريم الدباغ، عدنان الدباغ، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط ١، ١٤٢٩ هـ / ٢٠٠٨ م.

- التضمين الشعري، مفهومه، شروطه، طرقه، مراتبه، جماليته، عبد القادر فهلوز، مجلة المدونة، ١٨٦٣ هـ.
- التضمين في العربية (بحث في البلاغة والنحو)، أحمد حسن حامد، الدار العربية للعلوم، ط ١، ١٤٢٢ هـ / ٢٠٠١ م.
- دلالة التشخيص في خطب نهج البلاغة، أسيل متعب الجنابي، مجلة المبين، جامعة واسط، كلية الآداب، ع ١، س ١، ١٤٣٧ هـ / ٢٠١٦ م.
- ديوان أبي تمام حبيب بن أوس الطائي، قدّم له: الأستاذان عبد الحميد يونس وعبد الفتاح مصطفى، مكتبة محمد عليّ صبيح وأولاده بميدان الأزهر بمصر.
- رسائل القاضي الفاضل (دراسة أسلوبية)، باسم ناظم سليمان، مجلة جامعة كركوك، ع ٢، م ٦، س ٦، ٢٠١١ م.
- شعراء الحلة في معجم البابطين لشعراء العربية في القرنين التاسع عشر والعشرين، جمع وتعليق مهدي عبد الأمير مفتن، مركز بابل للدراسات الحضارية والتاريخية.
- الشيخ عليّ عوض الحليّ (حياته وأدبه)، جواد عبد الكاظم محسن، دار الفرات، الحلة، ط ٢، ١٤٤٢ هـ / ٢٠٢٢ م.
- طروس الإنشاء وسطور الإملاء، الأدب العراقيّ في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، محمد القزويني، تحقيق: جودت القزويني، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، ط ١، ١٩٩٩ م.

- الطليعة من شعراء الشيعة، السماوي، الشيخ محمد بن الشيخ طاهر الفضلي (ت ١٣٧٠هـ)، تحقيق: كامل سلمان الجبوري، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط ١، ١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.
- العقد المفصل في قبيلة المجد المؤتّل، السيّد حيدر الحليّ (ت ١٣٠٤هـ)، تحقيق: الدكتور مضر سليمان الحليّ، مؤسسة الرافد، بغداد، ط ١، ١٤٣٥هـ.
- عيون الأخبار، ابن قتيبة الدينوري، دار الكتب العلميّة، بيروت، د.ط، ١٤١٨هـ.
- فقهاء الفيحاء وتطوّر الحركة الفكرية في الحلّة، السيّد هادي كمال الدين، تحقيق: أ.د. عليّ الأعرجي، مركز تراث الحلّة، العتبة العبّاسيّة المقدّسة، كربلاء، العراق، ط ١، ١٤٣٩هـ.
- مصباح الأدب الزاهر لذوي البصائر، مهدي بن داوود الحليّ، تحقيق: مضر سليمان الحليّ، دار الكفيل للطباعة والنشر، كربلاء، ط ١، ١٤٤٣هـ / ٢٠٢٢م.
- معجم الأدباء (إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب)، شهاب الدّين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الروميّ الحمويّ، تحقيق: إحسان عبّاس، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت، ١٩٩٣م.
- معجم الشعراء منذ بدء عصر النهضة: إميل يعقوب، دار صادر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٩م.

- الوافي بالوفيات، الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت ٧٦٤هـ)، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
- موسوعة طبقات الفقهاء، اللجنة العلمية في مؤسسه الإمام الصادق عليه السلام، إشراف: العلامة الفقيه جعفر السبحاني، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤١٨هـ.
- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ابن الأثير، تحقيق: أحمد الحوفي، وبدوي طبانة، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط، د.ت.
- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، ط ١، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٩م.



الدراسات القرآنيّة

المرجعية المعرفية للتفسير عند العلامة الحلي
كتاب (تذكرة الفقهاء) أنموذجاً

د. باسم محمد عبد الصاحب مال الله الأسدي
دكتوراه في التفسير المقارن في جامعة المصطفى العالمية

*The Epistemological Framework of
Interpretation for Allamah Al-Hilli
«Tadhkirat Al-Fuqaha» As a sample*

*Dr. Basim Muhammad Abd Al-Sahib Malallah
Al-Asadi*

*Doctorate in Comparative Interpretation
at Al-Mustafa International University*

الملخص

يهدف هذا البحث إلى دراسة المرجعية المعرفية للتفسير عند العلامة الحلي، وذلك بتحليل كتابه الشهير (تذكرة الفقهاء) كنموذج لفهم كيفية استناد العلامة إلى مصادر المعرفية في تفسير النصوص الشرعية.

ويعرض البحث كيفية اختيار العلامة الحلي للمصادر المعرفية التي يعتمد عليها في استنباط الأحكام وتفسير النصوص، مثل القرآن الكريم، والأحاديث النبوية، واللغة العربية، والعقل، وأقوال الفقهاء السابقين، وأدواته الفقهية المعتمدة.

ويركّز البحث على فهم الأسس التي استند إليها العلامة الحلي في تفسيره، وكيفية تأثير هذا الفهم في الاجتهاد الفقهي في المذهب الشيعي.

ومن دراسة (تذكرة الفقهاء)، يظهر أن العلامة الحلي لم يعتمد فقط على النصوص التقليدية، بل أيضاً على الفهم العميق للسياق التاريخي واللغوي للنصوص الشرعية، وكذلك يتناول البحث علاقة العلامة بالمصادر الفقهية السابقة، وكيفية استخدامه لها في بناء اجتهاداته الفقهية.

يخلص البحث إلى أن العلامة الحلي قد أسس مرجعية معرفية غنية في تفسير النصوص الشرعية، وبهذا الكتاب استطاع تقديم نموذج فريد في استنباط الأحكام وتفسير النصوص في إطار المذهب الشيعي، مما جعله مرجعاً مهماً لدراسة التفسير الفقهي في العصر الإسلامي.

الكلمات المفتاحية: المرجعية المعرفية، تفسير، العلامة الحلي، كتاب (تذكرة الفقهاء).



Abstract

This research aims to study the epistemological framework for interpretation (Marja'iyya Ma'rifiyya) in the works of Al-Alamah Al-Hilli. This will be achieved by analyzing his renowned book, "Tadhkirat al-Fuqaha," as a model to understand how Al-Alamah relied on his intellectual sources in interpreting legal texts.

The research will present how Al-Alamah Al-Hilli selected the cognitive sources he depended on for inferring rulings and interpreting texts, such as the Holy Quran, Prophetic traditions (Hadith), the Arabic language, reason (Aql), the sayings of previous jurists, and his adopted juristic tools. The study focuses on understanding the foundations upon which Al-Alamah Al-Hilli based his interpretations and how this understanding influenced jurisprudential ijtihad (independent reasoning) within the Shia school of thought.

Through the study of "Tadhkirat al-Fuqaha," it becomes evident that Al-Alamah Al-Hilli did not rely solely on traditional

texts, but also on a deep understanding of the historical and linguistic context of legal texts. The research also addresses Al-Alamah's relationship with previous jurisprudential sources and how he utilized them in constructing his jurisprudential *ijtihad*.

The research concludes that Al-Alamah Al-Hilli established a rich epistemological framework for interpreting legal texts. With this book, he was able to present a unique model for inferring rulings and interpreting texts within the Shia school of thought, making it an important reference for the study of jurisprudential interpretation in the Islamic era.

Keywords: Epistemological Framework, Interpretation, Al-Alamah Al-Hilli, "Tadhkirat Al-Fuqaha" (book).



بيان الكلمات المفتاحية

١. المرجعية المعرفية:

المرجعية المعرفية للتفسير تشير إلى الأسس والمصادر التي يعتمد عليها المفسر لفهم النصوص القرآنية وتفسيرها، مثل القرآن الكريم، والسنة النبوية، واللغة العربية، والعقل، وعلوم القرآن المختلفة، في سياق تفسير آيات الأحكام، ويتعامل المفسر مع هذه المرجعية للوصول إلى فهم دقيق للنصوص المتعلقة بالأحكام الشرعية وذلك بتحليل النصوص وتفسيرها ضمن سياقاتها المختلفة.

٢. التفسير:

أولاً. لغة:

الفسر: البيان، وقد فسرت الشيء أفسره - بالكسر - فسرًا، والتفسير مثله. واستفسرته كذا، أي سألته أن يُفسره لي^(١).

قال ابن الأعرابي: التفسير والتأويل، والمعنى واحد^(٢). وقال الفيروز آبادي: الفسر: هو الإبانة، وكشف المغطى، كالتفسير، والفعل كَضَرَبَ ونَصَرَ^(٣).

(١) الصَّحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، للجوهري الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد: ٧٨١/٢، مادة (فسر).

(٢) انظر: لسان العرب، لابن منظور الإفريقي، محمد بن مكرم: ٥٥/٥، مادة (فسر).

(٣) القاموس المحيط، للفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب: ١١٠/٢.

وقال الطريحي في مجمع البحرين: في قوله ﷺ: ﴿وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾^(١) بأنّ التفسير في اللغة، هو كشف معنى اللفظ وإظهاره، مأخوذ من الفسر، وهو مقلوب السفر، يقال: أسفرت المرأة عن وجهها: إذا كشفتها، وأسفر الصبح: إذا ظهر^(٢).

والمتحصّل من هذه التعريفات أنّ معنى التفسير في اللغة يدور حول البيان والإيضاح والكشف، من دون فرق يهتم به بين مصدره الاشتقاقي، وفيما إذا كان مأخوذاً من (الفسر) أو من (السفر)، إذ إنّ دلالة المادتين تكون واحدة في النهاية، وهي الكشف عن شيء غير ظاهر، أو بيان شيء خفيّ إلى جليّ، أو إيضاح ما التبس على المتلقّي.

ثانياً. اصطلاحاً:

للتفسير عدّة تعريفات اصطلاحية، منها ما عرّفه الزركشي قائلاً: «التفسير علم يُعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيّه محمد ﷺ، وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ»^(٣).

ومن التعريفات: «هو علم يبحث فيه عن أحوال القرآن المجيد، من حيث دلالاته على مراد الله تعالى، بحسب الطاقة البشرية»^(٤).

وعرّفه أبو البقاء بأنّه: «علم يُبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التركيبية»^(٥).

(١) الفرقان: ٣٣.

(٢) مجمع البحرين، للطريحي، فخر الدين بن محمد عليّ: ٤٣٨/٣، مادة (فسر).

(٣) البرهان في علوم القرآن، للزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله: ١٣/١.

(٤) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، لمحمود عبد الرحيم عبد المنعم: ٤٧٩/١.

(٥) المصدر نفسه.

وقال الجرجاني: «توضيح معنى الآية وشأنها وقصّتها، والسبب الذي نزلت فيه بلفظٍ يدلُّ عليه دلالة ظاهرة»^(١).

وقد خصَّص الشيخ الطبرسيّ التفسير باللفظ المشكل فقط، لا بسائر الألفاظ، إذ قال: «التفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل، والتأويل: ردُّ أحد المحتمَلين إلى ما يطابق الظاهر، والتفسير البيان»^(٢).

وأضاف العلامة الطباطبائيّ إلى معنى التفسير الاصطلاحيّ المقاصد والمداليل، إذ قال: «التفسير هو بيان معاني الآيات القرآنيّة، والكشف عن مقاصدها ومداليلها»^(٣).

والشاهد الصّدر وسّع دائرة التفسير لتشمل إضافة إلى تفسير اللفظ الذي يُراد به بيان المعنى لغةً، وتفسير المعنى الذي هو تحديد مصداقه الخارجيّ الذي ينطبق عليه ذلك المعنى^(٤).

والتفسير عند الأصوليّين، كما بيّنه السيّد الخوئي: «هو بمعنى كشف القناع، فلا يشمل الأخذ بظاهر اللفظ؛ لأنّه غير مستور ليكشف عنه القناع»^(٥).

والمتحصّل من قراءتنا لهذه التعريفات هو أنّ تعريف الفناريّ كان دقيقاً جداً عندما قال: هو معرفة أحوال كلام الله تعالى من حيث القرآنيّة، أي بمعنى المفاهيم الجديدة التي يطرحها القرآن الكريم، لا بمعنى المعاني المعهودة عند العرب، نحو لفظة الصلاة

(١) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهيّة، لمحمود عبد الرحيم عبد المنعم: ١/ ٤٧٩.

(٢) مجمع البيان في تفسير القرآن، للطبرسيّ، أبو عليّ الفضل بن الحسن: ١/ ٣٩.

(٣) تفسير الميزان، للطباطبائيّ، محمّد حسين: ١/ ٤.

(٤) انظر: علوم القرآن، للحكيم، محمّد باقر/ ٢٢٢.

(٥) البيان في تفسير القرآن، للخوئيّ، أبو القاسم الموسويّ: ٢٦٨.

المعروفة بالقرآن، والتي تتكوّن من الأركان والفروع، من نيّة وتكبير وقراءة وركوع وسجود، وليس معناها الدعاء كما هو قبل الإسلام، ومن حيث دلالة على ما يعلم أو يظن أنّه مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية.

٣. العلامة الحلي:

هو الحسن بن يوسف بن عليّ بن المطهر، بالميم المضمومة والطاء غير المعجمة والهاء المشدّدة والراء، المكنّى بأبي منصور، والشهير بالعلامة، وآية الله على الإطلاق^(١)، وله عدّة ألقاب، منها: علامة الدهر، والإمام، والفاضل، وجمال الدين^(٢).

٤. تذكرة الفقهاء:

كتاب في الفقه المقارن، لم يوجد له مثيل في زمانه، ذكر فيه العلامة خلاف علماء الإسلام واتّفاقهم في كلّ مسألة فقهية، مع تأييد قول الشيعة فيها بالأدلة النقلية والعقلية.

يعدّ كتاب تذكرة الفقهاء من أهمّ الكتب وأكبرها في الفقه الاستدلاليّ المقارن، وهو يبدأ من أوائل كتاب الطهارة إلى كتاب النكاح، وقد لخصّ فيه المصنّف رحمه الله فتاوى علماء المذاهب المختلفة، وقواعد الفقهاء في استدلالاتهم، وقد أشار في كلّ مسألة إلى الخلاف الواقع فيها، وبعد ذلك يذكر العلامة ما اختاره وفق الطريقة الصحيحة والمثل، وهي

(١) انظر: طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال، للبروجرديّ، السيّد عليّ أصغر بن العلامة السيّد محمّد شفيع الجابلقّي: ٢/ ٤٢٤، سماء المقال في علم الرجال، للكلباسيّ، أبو الهدى: ٢١٣/ ٢١٥، المقصد الخامس.

(٢) خلاصة الأقوال، للعلامة الحليّ، أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسديّ: ١٠٩، رقم الترجمة ٥٣، الوافي بالوفيات، للصفديّ، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله: ١٣/ ٨٥، الأعلام قاموس تراجم تراجم، للزركليّ، خير الدين: ٢/ ٢٧٧.

طريقة الإمامية، ويوثق اختياره بالبرهان الواضح القوي، وقد قسّمه العلامة إلى أربع قواعد: عبادات ومعاملات وإيقاعات وأحكام، ثمّ قسّم كلّ قاعدة إلى كتب، وكلّ كتاب يشتمل على مقدّمة وأبواب، وكلّ باب فيه فصول، وكلّ فصل فيه مسائل، وكلّ مسألة فيها فروع، كما جاء مثلاً في القاعدة الأولى: العبادات، إذ قال:

وهي تشتمل على ستّة كتب: الأوّل، أي الكتاب الأوّل: في الطهارة، مقدّمة، ثمّ قال: وهذا الكتاب يشتمل على أبواب: الأوّل، أي الباب الأوّل: في المياه، وفيه فصول: الأوّل، أي الفصل الأوّل: المطلق، وفيه مسألة (١)، وهكذا..

تمهيد

ماهية المرجعيات المعرفية التفسيرية

في هذا التمهيد سنقوم بتوسيع الحديث عن المرجعية المعرفية للتفسير، التي يحتاج إليها المفسر في تعامله مع النصوص القرآنية، فمن هذه المرجعية، يُحدّد الإطار الفكري والمنهجي الذي يستند إليه المفسر لفهم آيات القرآن الكريم وتفسيرها، ومن ثمّ فإنّ معرفة المرجعية المعرفية تعدّ خطوة أساسية في فهم كيفية تعامل المفسر مع النصوص القرآنية وتحديد الأساليب التي يعتمد عليها في تفسير الآيات.

المرجعية المعرفية التفسيرية هي ببساطة: مجموعة الأصول والمصادر والأدوات المعتمدة في فهم النصّ القرآني وتفسيره، والتي تشكّل الأساس الذي ينطلق منه المفسر في استنباط المعاني والأحكام، كالعقل، والنقل، واللغة، والسنة، وأقوال المعصومين، وهي تُبيّن الإطار الذي يتحرّك فيه المفسر، وتحدّد منهجه في التعامل مع النصّ القرآني^(١).

وعند العلامة الحليّ، الذي يعدّ من أبرز علماء الشيعة في القرون الوسطى، نجد أنّ المرجعية المعرفية كانت تتجسّد في مجموعة من المصادر التي استقى منها تفسيراته، ففي كتابه المشهور (تذكرة الفقهاء) كان العلامة يعتمد على القرآن الكريم بشكل أساسي، ويُقدّم تفسيرات تستند إلى النصوص القرآنية الأخرى، إذ كان يعتمد على أسلوب

(١) لم أعثّر على تعريف له في الكتب التي تطرّق ولو من بعيد عنه، وما تمّ بيانه فهو من الباحث.

التفسير بالقرآن (أي تفسير الآية بالآية)، كما كان العلامة يُولي أهمية كبيرة للسنة النبوية، فيستفيد من الأحاديث الصحيحة الواردة عن النبي ﷺ وأهل بيته الأطهار ﷺ لتوضيح معاني الآيات، وتفسير الأحكام الشرعية.

إلى جانب القرآن والسنة، كان العقل يمثل عنصراً رئيساً في مرجعية العلامة المعرفية، ولا سيما في مسائل آيات الأحكام الشرعية التي تحتاج إلى استنباط وتحليل دقيق، فضلاً عن الفقه المقارن الذي كان سمة بارزة في تفسيراته، إذ كان يقارن بين الآراء الفقهية المختلفة من المذاهب الإسلامية، ويرجع بين هذه الآراء استناداً إلى الأدلة الشرعية الأقوى^(١). وكان العلامة الحلي كذلك يحرص على فهم السياق التاريخي لنزول الآيات، مستعيناً بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ؛ لفهم التغيرات التي قد تطرأ على الأحكام في فترات زمنية مختلفة، وقد ذكرنا نماذج تطبيقية من كتابه (تذكرة الفقهاء) لكل مطلب خمسة تيمناً بعدد أصحاب الكساء ﷺ.

أمّا فيما يخص الإطار الفكري المنهجي للتفسير عند العلامة الحلي، فقد كان يتسم بالدقة والتأصيل العلمي، حيث يعتمد على مجموعة من الأسس التي تحقق توازناً بين التفسير النصي، أي دراسة النصوص القرآنية، والتفسير السياقي الذي يراعي الظروف الزمانية والمكانية التي نزل فيها القرآن، بالإضافة إلى ذلك كان العلامة يُعير اللغة العربية اهتماماً خاصاً، سواء في النحو أو البلاغة أو الصرف، ليتمكن من سبر أغوار النصوص، وفهم دالاتها.

إنّ تحديد هذه المرجعية المعرفية يساهم في إبراز الأساليب التي يعتمد عليها المفسر في تحليل النصوص القرآنية، ويوضح الطريقة التي يسلكها لفهم آيات القرآن، وحلّ

(١) سنبين ذلك في المطلب الثاني، عند التعرّض لذكر المرجعيات المعرفية التي اعتمدها العلامة الحلي، والتي استوحيناها من كتابه (تذكرة الفقهاء).

الإشكاليات الفقهية التي قد تطرأ في فترات مختلفة، وفي هذا السياق نجد أن العلامة الحلي كان يتبع منهجاً شاملاً ومتكاملاً في تفسير آيات الأحكام، يعتمد فيه على مصادر متنوعة، ويحرص على الجمع بين ما هو نصي وعقلي وسياقي.

وبناءً على ما سبق، فإن المرجعية المعرفية للتفسير عند العلامة الحلي لا تقتصر على مصدر واحد، أو مبدأ واحد، بل هي إطار فكري متنوع يعكس شمولية ودقة في فهم النصوص الشرعية، وهي في الوقت نفسه مرجعية تتفاعل فيها العديد من الأدوات والآليات المعرفية التي تنم عن عمق التفكير وتعدد الأساليب التي يتبعها المفسر لفهم أحكام القرآن الكريم.

وبعد هذا البيان، لنا هنا مطلبان:



المطلب الأول

أنواع المرجعيّات المعرفيّة التفسيريّة

يمكننا أن نلخص المرجعيّات المعرفيّة التفسيريّة إلى:

أولاً: مرجعيّة القرآن الكريم

القرآن الكريم هو المصدر الأوّل الذي يُعتمد عليه في استنباط الأحكام الشرعيّة التي يحتاج إليها المكلف لتنظيم علاقته مع الخالق والمخلوق.

وقد تناول القرآن الكريم في آياته جوانب مختلفة من الحياة الإنسانيّة، ولم يترك شيئاً إلاّ وتعرّض له، كما قال ﷺ في محكم كتابه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾^(١).

وقد ذكر في القرآن آيات مرتبطة بالجانب العقديّ، كما جاء في قوله تعالى: ﴿ءَاَمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَاَمَنَ بِاللّهِ وَمَلَكِيَّهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾^(٢) وغيرها من الآيات التي تتحدّث عن التوحيد، والنبوّة، والإمامة، والمعاد، والجنّة، والنار، وما شابهها.

(١) سورة النحل: ٨٩.

(٢) سورة البقرة: ٢٨٥.

وأخرى بالجانب الأخلاقي، كما في قوله عليه السلام: ﴿لَا يَغْتَبِ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ﴾^(١)، وغيرها من الآيات التي تتحدث عن احترام الوالدين وبرّهما، وذمّ التنازع بالألقاب، وما شابهها.

وهناك آيات تذكر الجانب العبادي والقانوني والشواب والعقاب والأحكام والقصص والعبر، وغير ذلك.

ثانياً: مرجعية السنة

تعتبر مرجعية السنة من أهمّ المراجع بعد مرجعية القرآن الكريم، وذلك من عدّة جوانب، أهمّها أنّها تكون على تماس مباشر مع الفرد الذي يسأل الرسول أو الإمام عن كلّ ما يحيط به من عمل عبادي أو أخلاقي أو قضائي أو أي مشكلة يتعرّض لها، فلذا التركيز عليها يكون أكثر مقارنة مع المرجعيّات الأخرى، نعم إنّ القرآن هو المرجع الأوّل، ولكنّه يكون كذلك لمن يعيه ويفهمه، وهذا لا يكون متاحاً لأيّ أحد إلّا لمن له الأهليّة، وهو المعصوم عليه السلام، ومن تلقّى علومه منه عليه السلام من الصحابة والتابعين.

والرجوع إلى القرآن الكريم لاستجلاء مراداته مجرّداً عن الرجوع إلى أهل البيت المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، الذين طهرهم الله وفرض طاعتهم، يكون هذا الرجوع خطيراً من إيقاع الفرقة بين الثقلين.

والتلازم بين القرآن الكريم والثقلين بأنّها لا يفترقان أبداً، لأنّ آيات القرآن الكريم أكثرها حمالة أوجه، ولها ظاهر وباطن، والباطن له عدّة بواطن، فقد

(١) سورة الحجرات: ١٢.

جاء في الحديث عن رسول الله ﷺ: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنَ، وَلِبْطَنَهُ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ»^(١).

ثالثاً: مرجعية اللغة

القرآن الكريم نزل بلسان ولغة العرب، قال الله ﷻ: ﴿وَلَئِنْ لَمْ نَنْزِلْ رِبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(١٣٢) نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٣٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ﴿١٣٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١٣٥﴾، وقال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾^(٣)، وبما أَنَّ الآيات وغيرها تؤكد على أَنَّ لغة القرآن الكريم هي العربيَّة، إذ نزل على رسول عربيٍّ في أرض العرب، الذين كانوا يتكلَّمون اللغة العربيَّة، ولا يلحنون بها، فلا بدَّ من الرجوع إلى اللغة لفهم النصِّ القرآنيِّ.

وبيانٍ أدقَّ: يعدُّ العُرف اللغويُّ الأساس المرجعيُّ لفهم النصِّ القرآنيِّ المتكوَّن من سورة وآيات وكلمات، وهو العاصم لمعاني هذه السور والآيات والكلمات من التحريف والتزييف؛ للوصول إلى معناها المراد.

ولأنَّ القرآن الكريم نصٌّ عربيٌّ، فهو قد جاء وفق نظام اللغة العربيَّة، وعليه فإنَّ كلَّ ما يرتبط بنظام اللغة العربيَّة يكون له أثر في فهم القرآن الكريم وتفسيره، أو المراد الظاهريُّ من الآيات والسور، وقد يُكتفى فيه باللغة أو بعلومها الأخرى من قبيل الصَّرف والنحو والمعاني والبيان والبديع والعروض والقوافي والبلاغة.

(١) عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، للأحسائي، ابن أبي جمهور: ١٧٠/٤، ح ١٥٩.

(٢) سورة الشعراء: ١٩٢-١٩٥.

(٣) سورة الزخرف: ٣.

رابعاً : مرجعية العقل

النصوص الشريفة من القرآن الكريم والروايات الصادرة عن الرسول المصطفى والمعصومين صلوات الله عليهم أجمعين تؤكد أهمية العقل، وباعتباره مرجعية حاکمة على تصرفات الإنسان في المجتمع الذي يعيش فيه، فبالعقل يرقى الإنسان ويتطور في كافة المجالات العلمية والاقتصادية والثقافية وغيرها؛ لأنّ العقل أداة الفكر الذي يفكر بها الإنسان.

والقرآن الكريم قد أكد على مرجعية العقل وأهميته، إذ نجد في آياته الكثيرة استنهاضاً للعقل وتأكيد لأثره، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾، ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، ﴿لَقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، ﴿لَا يَعْقِلُونَ﴾، ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، ﴿إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾، ﴿لَعَلَّهُمْ يَنْفَكِرُونَ﴾، ﴿لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾، وغيرها العشرات من الآيات التي تحث على العقل والتفكير، وأن الله ﷻ أوّل ما خلق خلق العقل، ووهبه للإنسان؛ ليفكر به ولا يجمّده، فلا قيمة للعقل إذا كان الإنسان يترك للآخرين أن يفكروا بدلاً عنه في أكثر المواقف.

وأما النصوص الواردة في الأحاديث الشريفة، فهي كثيرة أيضاً، وتوجّه الإنسان أن يثق بعقله ثقة تامة، فالعقل حجة باطنة للإنسان.

قال رسول الله ﷺ: «إِنَّمَا يَدْرِكُ الْخَيْرَ كُلُّهُ بِالْعَقْلِ، وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا عَقْلَ لَهُ»^(١)، وفي رواية أخرى عنه ﷺ قال: «استرشدوا العقل ترشدوا، ولا تعصوه فتندموا»^(٢).

(١) تحف العقول، لابن شعبة الحرّاني، أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين: ٥٤.

(٢) كنز الفوائد، للكراجكي، أبو الفتح محمد بن علي: ١٩٤.

وعن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: «العقل رسول الحق»^(١)، وقال عليه السلام أيضًا: «لا يغش العقل من استنصحه»^(٢).

خامسًا: مرجعية التاريخ

استخدام المعرفة التاريخية والسياق التاريخي لفهم النصوص القرآنية وتفسيرها بشكل أكثر دقة، وهذا يشمل دراسة الأحداث التاريخية، والظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية التي كانت موجودة في زمن نزول الآيات القرآنية، والتي قد تساعد في توضيح معاني النصوص وتفسيرها بشكل أعمق.

والجوانب الرئيسة للمرجعية التاريخية في التفسير تكمن في دراسة ومعرفة:

١. سياق النزول: الفقهاء والمفسرون يدرسون السياق التاريخي والزماني لنزول الآيات، ويبحثون عن الظروف والأحداث التي كانت محيطة بالنزول، وهذا يساعد في فهم سبب نزول الآية، وكيفية تطبيقها.

٢. سيرة النبي ﷺ: إن الأحداث التي تمر في حياة النبي ﷺ وسيرته لها تأثير كبير في تفسير القرآن، ودراسة تفاصيل تلك الأحداث التي واجهها النبي ﷺ، وكيف استجاب لها، يمكن أن يوفر رؤى حول معنى بعض الآيات، وتكشف عن كيفية تطبيق النبي ﷺ للآيات، وكيفية تفاعل المسلمين الأوائل مع النصوص.

(١) عيون الحكم والمواعظ، للواسطي، علي بن محمد الليثي: ٢٧.

(٢) نهج البلاغة، خطب الإمام علي بن أبي طالب، تحقيق: محمد عبده: ٦٨/٤، الحكمة: ٢٨١.

٣. القرائن التاريخية: وتتضمن دراسة التقاليد والعادات الاجتماعية والسياسية في زمن نزول الآيات، وهذا يساعد في فهم كيفية تناول القرآن لبعض المواضيع، وكيفية ارتباطها بالواقع التاريخي.

٤. أقوال الصحابة والتابعين: دراسة كيفية تفسير الصحابة والتابعين للآيات، بناءً على تجاربهم التاريخية، والأحداث التي عاشوها، ويمكن أن يقدم دعماً وفهماً إضافياً للتفسير، أو مؤيداً له.



المطلب الثاني

المرجعية المعرفية للتفسير عند العلامة الحلي

نذكر هنا المرجعيّات التي اعتمد عليها العلامة الحليّ في كتابه تذكرة الفقهاء، فبعد الدراسة لكتابه، وجدنا أنّه يعتمد على عدّة مرجعيّات معرفيّة لتفسير الأحكام الفقهيّة، ومن أبرز هذه المرجعيّات:

١. القرآن الكريم: يُعدُّ القرآن الكريم المحور الرئيس في تفكير العلامة الحليّ وتعليمه، وهو عنده حجر الزاوية في بناء الفقه والعقيدة الإسلاميّة، ويستند إلى النصوص القرآنيّة لفهم الأحكام وتفسيرها، ولتدعيم آرائه ومواقفه الفقهيّة، ولردّ على المواقف المخالفة أو التفسيرات غير الصحيحة للأحكام الشرعيّة، معتمداً على التفسير القرآنيّ عن طريق تفسير آية بآية، أو عن طريق علوم القرآن، وهذا ما نسمّيه بمرجعيّة القرآن الكريم.

٢. الأحاديث الشريفة: يعتمد العلامة الحليّ على الأحاديث الشريفة للمعصومين عليه السلام، والتي تُعدُّ مصدراً مهمّاً لفهم النصوص القرآنيّة وتطبيقها، حيث تتضمّن تلك الأحاديث توجيهات المعصومين عليه السلام، التي تساهم في تفسير الأحكام وتوضيحها.

٣. السنّة النبويّة الممثّلة بالنبيّ وآله المعصومين عليه السلام: إضافة إلى الأحاديث، نقصد هنا بالسنّة قول المعصوم عليه السلام وفعله وتقريره، إذ تؤخذ بالحسبان؛ لما لها

من تأثير مباشر في وضع الأحكام، وتفسير النصوص الشرعية، وقد تناول العلامة الحلي تفسير السنة وكيفية تطابقها مع النصوص القرآنية، وهذه والتي قبلها نسميها بمرجعية السنة.

٤. اللغة العربية: يراد بها قواعدها ومعانيها؛ لأن لها أثراً مهماً في تفسير النصوص، ويحرص العلامة الحلي على فهم اللغة العربية ومعاني الكلمات لتفسير النصوص الفقهية بشكل دقيق، وتسمى هذه بمرجعية اللغة.

٥. العقل: يعتمد العلامة الحلي على الاستدلال العقلي في تحليل النصوص الفقهية وتفسيرها، ويستخدم العقل لتطبيق الأحكام على الوقائع المعاصرة، ويحلل القضايا بناءً على مبادئ عقلية ومنطقية، فهو يعتمد على العقل في استنباط الأحكام الشرعية من النصوص، ويستخدمه في فهم النصوص الشرعية وتطبيقها على مسائل جديدة قد لا تكون مذكورة صراحةً في النصوص، مما يظهر قدرة العقل على معالجة مسائل فقهية معقدة.

ويعتمد العلامة الحلي على اجتهاده الشخصي في تفسير النصوص الشرعية وتطبيقها، مما يعكس الدور المركزي للعقل في بناء الفقه، ويسمى ذلك بمرجعية العقل. والناظر لكتاب تذكرة الفقهاء يجد أن العلامة الحلي يعتمد على إجماع العلماء أحياناً، إذ يعدّه أحد المصادر المهمة في تفسير الأحكام وتوضيحها وبيان حكمها، ويتم ذلك بالاستناد إلى آراء علماء سابقه، وتوثيق مدى توافقها مع النصوص الشرعية.

ونفصل الكلام هنا في المرجعيات أعلاه، في بعض الشواهد الدالة لكل مطلب، نبدأ بها بحسب ما ذكرناها في التمهيد، فنقول: لا يحتاج هذا إلى الإجمال ثم التفصيل، بل مقدمة ثم الشواهد مباشرة.

أولاً: مرجعية القرآن

نذكر هنا بعض الشواهد للآيات القرآنية التي ذكرها العلامة الحلي كمرجع معرفي تفسيري، مع بيان استدلاله على المطلب:

١. استدلاله في مفهوم الطهور:

قال العلامة: الطهارة لغة: النظافة، وشرعاً: وضوء، أو غسل، أو تيمم، يستباح به عبادة شرعية.

والطهور هو المطهر لغيره، وهو فعول بمعنى ما يفعل به، أي يتطهر به كغسل، وهو الماء الذي يغتسل به؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾^(١).

ثم قال: ﴿وَيُزِلُّ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ﴾^(٢)، ولأنهم فرّقوا بين ضارب وضروب، وجعلوا الثاني للمبالغة، فيكون للتعدية؛ لامتناع المبالغة في المعنى، ولقوله عليه السلام: «عن ماء البحر وقد سُئِلَ: أيجوز الوضوء به؟ قال: «هو الطهور ماؤه»^(٣)»^(٤).

المرجعية القرآنية التي استند إليها العلامة في شرح مفهوم الطهور، تأتي من ذكره للآيات التي تشير إلى الماء الطهور، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ الذي يشير إلى أن الماء الذي أنزله الله من السماء هو طهور، أي أنه يمكن استخدامه للطهارة.

(١) سورة الفرقان: ٤٨.

(٢) سورة الأنفال: ١١.

(٣) سنن الترمذي، لأبي عيسى، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي: ١/ ١٠٠، ح ٦٩.

(٤) تذكرة الفقهاء، للعلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر: ١/ ٧.

أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ﴾، إذ يدل على أن الماء المنزل من السماء يهدف إلى تطهير الناس.

ومن ثم، فإن المرجعية القرآنية هنا تؤكد على أن الماء الذي يُطلق عليه صفة الطهور هو ما يمكن استخدامه في الطهارة، وقد استخدم هذا المفهوم في الحديث النبوي عن ماء البحر، عندما سُئل النبي ﷺ إذا كان يمكن الوضوء به، إذ قال: «هو الطهور ماؤه»، وهو إثبات أن ماء البحر يعدُّ طهوراً، بناءً على القرآن الكريم.

٢. فاقد العلم في القبلة:

قال العلامة: فاقد العلم يحتهد بالأدلة التي وضعها الشارع علامة، فإن غلب على ظنه الجهة للأمانة، بنى عليه بإجماع العلماء؛ لأنه فعل المأمور به، فخرج عن العهدة، ولقول الباقر عليه السلام: «يُجْزَى التَّحْرِي أَيْدًا إِذَا لَمْ يَعْلَمْ أَيْنَ وَجْهَ الْقِبْلَةِ»^(١).

فلا يجوز للعارف بأدلة القبلة التمكن من الاستدلال عليها بمطالع النجوم، وهبوب الرياح، وغيرها التقليد، وكذا الذي لا يعرف أدلة القبلة لكنه إذا عرف عرف؛ لتمكُّنه من العلم، بخلاف العامي حيث لا يلزمه تعلُّم الفقه؛ لأن ذلك يطول زمانه ويشقُّ تعلُّمه بخلاف دلائل القبلة، وبه قال الشافعي.

أمّا الذي لا يحسن، وإذا عرف لم يعرف، فإنه والأعمى على حدٍّ واحد، وللشيخ فيه قولان، أحدهما: الرجوع إلى العارف والتقليد للثقة، وبه قال الشافعي، كالعامي في أحكام الشرع، وله قول آخر، وهو: أن يصلي إلى أربع جهات، كالفاقد للاجتهاد والتقليد معاً. والأول أقرب لتعذر العلم، والأصل براءة الذمة من التكليف الزائد، وقول الثقة يثمر الظن، فيصار إليه كلاجتهاد.

(١) الكافي، للكليني، محمد بن يعقوب: ٣/ ٢٨٥، ح ٧.

وقال داوود: إِنَّهُ يسقط عنه فرض القبلة، ويصلي إلى حيث شاء؛ لقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾^(١) وهو غلط؛ لقوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾^(٢)، والآية نزلت في النافلة^(٣).

المرجعية القرآنية هنا تتعلق بالآية التي تذكر التوجيه نحو القبلة، وهي: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾، والعلامة فيها ينتقد تفسير داوود الذي يقول: إن الشخص الذي لا يعرف جهة القبلة يمكنه أن يصلي في أي اتجاه، بناءً على هذه الآية، مُشيرًا إلى أن هذه الآية نزلت في سياق النفل (الصلاة غير المفروضة)، ولا تعني سقوط فرضية القبلة.

والآية الأخرى التي ذكرها العلامة في سياق رفض رأي داوود، هي: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾، التي تؤكد أهمية التوجه نحو القبلة في الصلاة المفروضة، هذه الآية توضح أهمية معرفة جهة القبلة، والالتزام بها في أثناء الصلاة، مما يعارض رأي داوود الذي يقول بأن فرض القبلة يمكن أن يسقط في حالات معينة.

والمرجعية القرآنية في هذه المسألة تؤكد ضرورة التوجه نحو القبلة، وتحريها بأقصى ما يمكن من اجتهاد أو تقليد، وذلك لضمان صحة الصلاة.

٣. المراد من الفسوق في الحج وأنواعه:

قال العلامة الحلي: يحرم على المحرم الفسوق، وهو: الكذب، وهو حرام على غيره، إلا أنه يتأكد في حقه.

(١) سورة البقرة: ١١٥.

(٢) سورة البقرة: ١٤٤.

(٣) تذكرة الفقهاء، للعلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر: ٣/ ٢٢-٢٣، المسألة ١٤٥.

قال الله تعالى: ﴿فَلَا رَفْثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾^(١).

قال الصادق عليه السلام: «والفسوق: الكذب والسباب»^(٢).

وروى العامة قول النبي صلى الله عليه وآله: «سباب المسلم فسوق»^(٣)، فجعلوا الفسوق هو السباب، لهذا الخبر.

وهو غير دال، وسبب الغلط إيهام العكس.

وقال ابن عباس: الفسوق: المعاصي، وهو قول ابن عمر وعطاء وإبراهيم.

وقال الكاظم عليه السلام: «والفسوق: الكذب»^(٤).

استفاد العلامة من الآية القرآنية كمرجعية للتأكيد على أن الفسوق في سياق الحج يشمل تصرفات غير لائقة، والكذب كنوع من الفسوق، يتعارض مع الإرشادات التي تقدمها الشريعة.

واستدل به بالأحاديث يظهر اختلافاً في تفسير الفسوق بين الكذب والسبب والمعاصي بشكل عام، وهذا يبرز أن الفسوق يمكن أن يكون له معانٍ متعددة بناءً على السياق.

وبناءً على ما بين، يمكن أن نرى أن المرجعية القرآنية تُحدّد إطاراً عاماً لتحريمه، على حين إن التفسيرات الأخرى توسّع معنى الفسوق ليشمل أفعالاً محدّدة، مثل الكذب والسباب، ممّا يُعدّ مخالفاً للروح الطاهرة للحج والعبادة.

(١) سورة البقرة: ١٩٧.

(٢) تهذيب الأحكام، للطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي: ٢٩٧/٥، ح ١٠٠٥.

(٣) صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل البخاري: ١٩/١.

(٤) تذكرة الفقهاء، للعلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر: ٣٩٢-٣٩٣، المسألة ٣١١.

٤. في مَنْ وجب عليه الحجُّ:

قال العلامة: مَنْ وجب عليه الحجُّ وفرَّط في أدائه مع قدرته، ثمَّ عجز من أدائه بنفسه أو بنائبه، إن قلنا بوجوب الاستنابة، وجب عليه أن يوصي به؛ لأنَّه حقٌّ واجبٌ ودينٌ ثابتٌ، فتجب الوصية به، كغيره من الديون.

قال الله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ﴾ (١).

ولو لم يوص، وجب على ورثته أن يُخرجوا من صلب تركته ما يحجُّ به عنه، ولو كان له مال وديعة عند غيره، وعلم المستودع وجوب الحجِّ في ذمته، وعدم قيام الورثة به، وجب عليه إخراج ما يحجُّ به عنه، ويدفع الفاضل إلى الورثة؛ لأنَّه دين عليه، فلا يسقط عن ذمته بموته، ولا يترك الوصية به.

وما رواه العامة من خبر الخثعمية (٢).

ومن طريق الخاصة: رواية سماعة بن مهران عن الصادق عليه السلام، قال: سألته عن الرجل يموت ولم يحجَّ حجة الإسلام، ولم يوص بها وهو موسر، فقال: «يحجُّ عنه من صلب ماله، لا يجوز غير ذلك» (٣).

وقال أبو حنيفة: يسقط الحجُّ بوفاته، بمعنى أنَّه لا يفعل عنه بعد وفاته، وحسابه على الله تعالى يلقاه والحجُّ في ذمته، أمَّا لو أوصى، أخرج من الثلث، ويكون تطوعاً لا يسقط به الفرض.

(١) سورة البقرة: ١٨٠.

(٢) انظر: سنن النسائي، لأحمد بن شعيب النسائي: ١١٨/٥. والرواية هي: عن ابن عباس أنَّ امرأة من خثعم سألت النبي ﷺ غداة جمع، فقالت: يا رسول الله فريضة الله في الحجِّ على عباده أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يثبت على الرجل أفأحجُّ عنه قال: «نعم».

(٣) تهذيب الأحكام، للطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي: ٤٠٤/٥، ح ١٤٠٦.

وكذا يقول في الزكوات والكفارات وجزاء الصيد، كل ذلك يسقط بوفاته، فلا يفعل عنه بوجه.

إذا عرفت هذا، فلو لم يوص بحجة الإسلام مع وجوبها عليه، استؤجر من تركته على ما قلناه، فإن لم يخلف شيئاً، استحَبَّ للورثة قضاؤها عنه.

وكذا لو خلف مالا وتبرَّع بعض الورثة أو أجنبي بقضائها عنه، برئت ذمة الميت، ولو لم يكن عليه حج واجب، فأوصى أن يحج عنه تطوعاً، صحَّت الوصية، وأُخرجت من الثلث، عند علمائنا؛ لأنَّها عبادة تصحُّ الوصية بواجبها، فتصحُّ بمندوبها. وللشافعي قولان: هذا أحدهما، والثاني: بطلان الوصية^(١).

بيان كلامه: العلامة الحلي استدلل بالآية أعلاه لإثبات وجوب الوصية بالحج الواجب على من توفرت فيه شروط وجوبه، ثم فرط في أدائه حتى مات، فالحج عنده كالدين لا يسقط بالموت، بل يبقى في ذمة الميت، ويجب الخروج من ماله لأدائه عنه.

والآية الكريمة تأمر بالوصية لمن ترك (خيراً)، أي مالا، عندما يحضره الموت، وقد فسّر العلماء (الوصية) هنا بأنها وصية شاملة للحقوق المالية الواجبة أيضاً، ومن ضمنها الديون، أو ما في حكمها، كالحج الواجب.

فمن هذا الوجه، الحج دين مالي في ذمة الإنسان، ويجب أن يوصي به قبل موته إن لم يؤدّه، فإذا لم يفعل، وجب على الورثة إخراجَه من صلب التركة، كما تفيد النصوص الشرعية والروائية التي ذكرها أعلاه، كرواية الخثعمية (رواها العامة)، ووجه الاستدلال: يشبه النبي ﷺ الحج بالدين، ممّا يعني أنّه لا يسقط بالموت، ويجب قضاؤه من التركة.

(١) تذكرة الفقهاء، للعلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر: ٨/ ٤٢٩-٤٣١، المسألة ٧٣٦.

واستدلَّ برواية سماعه عن الإمام الصادق عليه السلام، ووجه الاستدلال: الإمام يوجب الحجَّ عنه من المال مباشرةً، حتَّى لو لم يوصِ، ما دام الحجُّ وجب عليه قبل موته، ممَّا يُعزِّز كونه دينًا ماليًّا في ذمَّته.

وبتعبير آخر: العلامة بيِّن هنا، بناءً على النصوص القرآنيَّة والممارسات الثابتة، أنَّ الحجَّ هو دين واجب على الشخص، وينبغي أن يتمَّ الوفاء به بعد الوفاة إذا لم يوصِ به الميت، والوصيَّة بالحجَّ تعدُّ وسيلة لضمان أداء هذه الفريضة، ويجب على الورثة أو الأشخاص الآخرين أداء الحجَّ عنه إذا لم يكن هناك وصيَّة، والنصوص والأحاديث تدعم هذا القول، وتؤكد على أهميَّة أداء الحجَّ والوفاء به كدين حتَّى بعد وفاة الشخص.

٥. في شرائط الإمام:

قال العلامة: قد جرت العادة بين الفقهاء أن يذكروا الإمامة في هذا الموضع؛ ليُعرَف الإمام الذي يجب اتِّباعه، ويصير الإنسان باغيًّا بالخروج عليه، وليست من علم الفقه، بل هي من علم الكلام، فلنذكر كلامًا مختصرًا، فنقول: يشترط في الإمام أمور:

الأوَّل: أن يكون مكلفًا، فإنَّ غيره مولى عليه في خاصَّة نفسه، فكيف يلي أمر الأمة؟!

الثاني: أن يكون مسلمًا ليراعي مصلحة المسلمين والإسلام، وليحصل الوثوق بقوله، ويصحَّ الركون إليه، فإنَّ غير المسلم ظالم، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾^(١).

(١) سورة هود: ١١٣.

الثالث: أن يكون عدلاً، لما تقدّم، فإنّ الفاسق ظالم ولا يجوز الركون إليه، والمصير إلى قوله، للنهي عنه في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾؛ ولأنّ الفاسق ظالم، فلا ينال مرتبة الإمامة، لقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾^(١)..^(٢).

تقرير كلامه: يشير العلامة إلى أنّ الإمام يجب أن يكون مسلماً ليتمكن من الحفاظ على مصلحة الأمة والإسلام. غير المسلم، وفقاً لآية ﴿وَلَا تَزْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾، هو ظالم، وغير أهل لتوليّ الأمور العامة، ممّا يعني أنّه يجب تجنّب الركون إلى من لا يتبع الإسلام.

وأيضاً يجب أن يكون الإمام عادلاً؛ لأنّ الفاسق يُعتبر ظالماً، ولا يجوز الركون إليه أو أتباعه.

واستناداً إلى النصوص القرآنية التي ذكرها العلامة الحليّ، يتّضح أنّ الإمامة تتطلب أن يكون الإمام مكلّفاً، مسلماً، وعادلاً، وهذه الشروط مستمدّة من المبادئ القرآنية التي تؤكد على أهلية الإمامة بناءً على التكليف، الإسلام، والعدالة.

خلاصة الاستدلال: غير المسلم ظالم؛ لأنّ الشُّرك ظلم عظيم بنصّ القرآن. وآية ﴿وَلَا تَزْكُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ تحرم الركون للكافر والفاسق، فكيف بالإمامة التي هي أرفع من الركون؟.

والشروط الثلاثة (التكليف، والإسلام، والعدالة) مستفادة من: المعنى القرآني للظلم، طبيعة منصب الإمامة كولاية عامة، استقراء آيات العدالة والفسق، والحكم بما أنزل الله.

(١) سورة البقرة: ١٢٤.

(٢) تذكرة الفقهاء، للعلامة الحليّ، الحسن بن يوسف بن المطهر: ٣٩٣/٩، المسألة ٢٣٦.

ثانياً: مرجعية السنة

نذكر هنا بعض الشواهد للروايات الصادرة عن الرسول وأهل بيته المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، التي ذكرها العلامة الحلي كمرجع معرفي تفسيري، مع بيان استدلاله على المطلب:

١. في غسل الجنابة:

قال العلامة: يجوز غسل الجنابة عن الوضوء بإجماع أهل البيت عليهم السلام، سواء جامعهم حدث أصغر أو أكبر، وأطبق العلماء على عدم إيجاب الوضوء إلا ما حكي عن داود وأبي ثور، فإنهما أوجبا معاً، وهو وجه للشافعية؛ لقوله تعالى: ﴿حَتَّى تَغْتَسِلُوا﴾^(١)، وقالت عائشة: كان رسول الله صلى الله عليه وآله لا يتوضأ بعد الغسل من الجنابة^(٢).

ومن طريق الخاصة قول الباقر عليه السلام، وقد قال له محمد بن مسلم: إن أهل الكوفة يروون عن علي عليه السلام أنه كان يأتي بالوضوء قبل الغسل من الجنابة: «كَذَّبُوا عَلَى عَلِيٍّ عليه السلام، مَا وَجَدُوا ذَلِكَ فِي كِتَابِ عَلِيٍّ عليه السلام، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا﴾^(٣)»^(٤)، وقول الكاظم عليه السلام: «وَلَا وَضُوءَ عَلَيْهِ»^(٥).

ولأنَّ العبادتين إذا كانتا من جنس واحد، وإحداهما صغيرى، والأخرى كبرى، جاز أن يدخل الصغيرى في الكبرى، كالحج والعمرة عندهم^(٦).

(١) سورة النساء: ٤٣.

(٢) انظر: سنن النسائي، لأحمد بن شعيب النسائي: ١/ ١٣٧.

(٣) سورة المائدة: ٦.

(٤) تهذيب الأحكام، للطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي: ١/ ١٤٢، ح ٤٠٠.

(٥) تهذيب الأحكام، للطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي: ١/ ١٤٢، ح ٤٠٢.

(٦) تذكرة الفقهاء، للعلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر: ١/ ٢٤٤-٢٤٥، المسألة ٧٣.

حاصل استدلاله: العلامة وبناءً على الأدلة التي ذكرها أعلاه، فإنه يرى أنَّ الغسل من الجنابة يكفي بحدِّ ذاته، ولا يحتاج إلى وضوء إضافي، وهذا يتماشى مع الموقف الذي يتَّبعه العديد من الفقهاء من أهل البيت عليهم السلام.

٢. في أعداد الصلوات:

قال العلامة: قال الصدوق: قال أبي عليه السلام في رسالته إليَّ: أعلم يا بني أنَّ أفضل النوافل ركعتا الفجر، وبعدهما ركعة الوتر، وبعدها ركعتا الزوال، وبعدهما نوافل المغرب، وبعدها تمام صلاة الليل، وبعدها تمام نوافل النهار^(١).

وذهب الشافعي إلى أنَّ الوتر، وركعتي الفجر أفضل من غيرها، وله في أنَّ أيَّهما أفضل قولان: ففي القديم ركعتا الفجر أفضل، وبه قال أحمد، وعليه علماءنا؛ لأنَّ عائشة قالت: إنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله لم يكن على شيء من النوافل أشدَّ معاهدة منه على ركعتين قبل الصبح^(٢).

ومن طريق الخاصة قول علي عليه السلام في قوله تعالى: ﴿إِنْ قُرْءَانَ الْفَجْرِ كَانَتْ مَشْهُودًا﴾^(٣)، قال: «ركعتا الفجر يشهدهما ملائكة الليل والنهار»^(٤)؛ ولأنَّها محصورة بعدد، واختلف في عدد الوتر^(٥).

تقرير كلامه: العلامة الحلي يبرز ترتيب أهميَّة النوافل وفقاً لتعاليم الصدوق، ورأي الشافعي، ويشدّد على أنَّ ركعتي الفجر هما من أفضل النوافل، تليهما ركعة الوتر، ثمَّ

(١) من لا يحضره الفقيه، للصدوق، محمَّد بن علي بن بابويه: ٣١٤-٣١٥.

(٢) مسند أحمد، لابن حنبل، أحمد: ٥٤ / ٦.

(٣) سورة الإسراء: ٧٨.

(٤) من لا يحضره الفقيه، للصدوق، محمَّد بن علي بن بابويه: ٢٩١ / ١، ح ١٣٢١.

(٥) تذكرة الفقهاء، للعلامة الحلي الحسن بن يوسف بن المطهر: ٢ / ٢٧٣، المسألة ١٠.

ركعتا الزوال، ونوافل المغرب، وصلاة الليل، وأخيرًا نوافل النهار، ويستند إلى أحاديث نبوية وتعاليم أهل البيت عليه السلام التي فسّرت قوله تعالى: ﴿إِنَّ قُرْءَانَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾؛ لتعزيز مكانة ركعتي الفجر.

٣. في وجوب الذكر في الركوع:

قال العلامة الحلي: ينبغي للإمام التخفيف، قال سماعة: سألته عن الركوع والسجود هل نزل في القرآن؟ قال: «نعم، قول الله عز وجل: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَرْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾^(١) فقلت: كيف حدّ الركوع والسجود؟ فقال: أمّا ما يجزيك من الركوع فثلاث تسيّحات، تقول: سبحان الله، سبحان الله ثلاثاً^(٢).

ومن كان يقوى على أن يطوّل الركوع والسجود فليطوّل ما استطاع، يكون ذلك في تسيّح الله، وتحميده، والتمجيد، والدعاء، والتضرّع، فإنّ أقرب ما يكون العبد إلى ربّه وهو ساجد.

فأمّا الإمام، فإنّه إذا قام بالناس، فلا ينبغي أن يطوّل بهم، فإنّ في الناس الضعيف، ومن له الحاجة، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله كان إذا صلى بالناس خفّ بهم^(٣).

ملخص استدلال العلامة: في الركوع والسجود يستند إلى النصوص القرآنية التي فسّرها المعصوم عليه السلام، والتي تحدّد حدّ الركوع (ثلاث تسيّحات)، والسجود (الطول إذا استطاع)، بناءً على ما هو مطلوب شرعاً، وما يحقق الخشوع والتقرب إلى الله.

وتخفيف الصلاة من قبل الإمام بحيث يصلي صلاة أضعفهم مستند إلى السنّة

(١) سورة الحج: ٧٧.

(٢) تهذيب الأحكام، للطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي: ٧٧/٢، ح ٢٨٧.

(٣) تذكرة الفقهاء، للعلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر: ٣/ ١٧١-١٧٢، المسألة ٢٤٩.

النبوءة التي تدلُّ على أنَّ النبي ﷺ كان يخفف الصلاة بالناس، لذا يجب على الإمام أن يراعي حالة المصلين، ويتجنب طول الصلاة الذي قد يسبب مشقة.

وإطالة الصلاة بالنسبة للفرد القادر، يُستحبُّ الإطالة في الركوع والسجود؛ للتقرب إلى الله، وتعزيز الخشوع والدعاء.

وأخيراً يُبرز النصُّ أهمية التوازن بين التخفيف والإطالة في الصلاة بناءً على الحالة الفردية والجماعية، مع التأكيد على أنَّ الإمام يجب أن يراعي ظروف المصلين خلفه.

٤. بيان صور الحج:

قال العلامة: أجمع علماؤنا كافة على أنَّ فرض من نأى عن مكة التمتع لا يجوز لهم غيره إلا مع الضرورة، وأمَّا النوعان الآخران فهما فرض أهل مكة وحاضريها.

وعندنا أنَّه لا يجوز لهم غير هذين النوعين، وهو اختيار أكثر علمائنا، لما رواه الحلبي في الصحيح عن الصادق عليه السلام، قال: سألتُه عن الحجِّ، فقال: «تمتّع»، ثمَّ قال: «إنَّا إذا وقفنا بين يدي الله تعالى قلنا: يا ربَّنَا أَخَذْنَا بكتابِكَ، وقال الناس: برأينا ورأينا، ويفعل الله بنا وبهم ما أراد»^(١).

وأمَّا أهل مكة وحاضريها، وهو من كان بينه وبين مكة دون ثمانية وأربعين ميلاً، فإنَّ فرضهم القرآن أو الأفراد دون التمتع، لما رواه الحلبي وسليمان بن خالد وأبو بصير في الصحيح، عن الصادق عليه السلام، قال: «ليس لأهل مكة ولا لأهل مرو ولا لأهل سرف متعة، وذلك لقول الله ﷻ: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾»^(٢)،^(٣).

(١) تهذيب الأحكام، للطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي: ٥/٢٦، ح ٧٦.

(٢) سورة البقرة: ١٩٦.

(٣) تهذيب الأحكام، للطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي: ٥/٣٢، ح ٩٦.

وفي الصحيح عن زرارة عن الباقر عليه السلام، قال: قلت له: قول الله تعالى في كتابه: ﴿ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾، قال: «يعني أهل مكة ليس عليهم متعة، كلٌّ من كان أهله دون ثمانية وأربعين ميلاً ذات عرق وعسفان كما يدور حول مكة، فهو ممن دخل في هذه الآية، وكلٌّ من كان أهله وراء ذلك، فعليه المتعة»^(١).

وأطبقت العامة على جواز الإحرام بأيّ الأنساك الثلاثة شاء، لقول عائشة: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله، فمنا من أهل بعمرة، ومنا من أهل بحجٍّ وعمرة، ومنا من أهل بحجٍّ^(٢).

ولا حجة فيه؛ لاختلافهم في الفرض لا التخيير بين الأنواع^(٣).

ملخص استدلاله: لغير أهل مكة التمتع هو النوع الواجب للحجّاج البعيدين عن مكة، بناءً على إجماع العلماء وأدلة السنة النبوية وأحاديث أهل البيت عليهم السلام.

ولأهل مكة وحاضريها: يجب عليهم القرآن أو الأفراد، استناداً إلى نصوص قرآنية وأحاديث نبوية ومن أهل البيت عليهم السلام واضحة.

والاختلاف مع الجمهور: العلامة الحلي يرفض الاختلاف مع الجمهور حول التخيير بين الأنساك، متمسكاً بالنصوص التي توضّح أنّ الفرض هو بناءً على قرب أو بُعد الحاج من مكة.

وكلّ الأدلة التي ذكرها تدعم موقفه بشأن كيفية أداء الحجّ، وتحدّد الأنساك التي يجب على الحجّاج أتباعها بناءً على موقعهم الجغرافي من مكة.

(١) تهذيب الأحكام، للطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي: ٣٣/٥، ح ٩٨.

(٢) المجموع شرح التهذيب، للنووي، أبو زكريّا محيي الدين: ١٥٣/٧.

(٣) تذكرة الفقهاء، للعلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر: ١٦٩/٧-١٧٠، المسألة ١٢٧.

٥. في وجوب الترتيب في السعي:

قال العلامة: يجب فيه الترتيب بأن يبدأ بالصفاء، ويختم بالمروة إجماعاً، إلا من أبي حنيفة، لما رواه العامة عن جعفر الصادق عليه السلام، عن جابر في صفة حج رسول الله صلى الله عليه وآله: وبدأ بالصفاء، وقال: «ابدؤوا بما بدأ الله تعالى به»^(١).

ومن طريق الخاصة: قول الصادق عليه السلام: «إنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله حين فرغ من طوافه وركعتيه قال: ابدؤوا بما بدأ الله به، إن الله عز وجل يقول: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ﴾^(٢)»^(٣).

وقال الصادق عليه السلام: «تبدأ بالصفاء وتختتم بالمروة»^(٤)،^(٥).

تقرير كلامه: الترتيب بين الصفاء والمروة هو واجب بناءً على الأدلة من السنة النبوية، وأحاديث أهل البيت عليهم السلام.

والإجماع بين العلماء على وجوب الترتيب، مع استثناء رأي أبي حنيفة، يعزز هذا الحكم.

والأدلة القرآنية والنصوص النبوية والأحاديث الماثورة عن أهل البيت عليهم السلام تؤكد أنَّ السعي يجب أن يبدأ بالصفاء، وينتهي بالمروة.

وكلُّ هذه الأدلة توضِّح كيف أنَّ الترتيب في السعي بين الصفاء والمروة هو جزء أساسي من مناسك الحج، وفقاً لما فعله النبي صلى الله عليه وآله وأرشد إليه.

(١) سنن الترمذي، لأبي عيسى، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي: ٢١٦/٣، ح ٨٦٢.

(٢) سورة البقرة: ١٥٨.

(٣) تهذيب الأحكام، للطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي: ١٤٥/٥، ح ٤٨١.

(٤) تهذيب الأحكام، للطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي: ١٤٨/٥، ح ٤٨٧.

(٥) تذكرة الفقهاء، للعلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر: ١٣٣/٨، المسألة ٤٩٢.

ثالثاً : مرجعية اللغة

نذكر هنا بعض الشواهد للغة التي ذكرها العلامة الحلي كمرجع معرفي تفسيري، مع بيان استدلاله على المطلب:

١. حكم غسل اليدين في الوضوء:

قال العلامة في غسل اليدين: وهو واجب بالنص والإجماع، ويجب إدخال المرفقين في غسلهما، ذهب إليه علماؤنا أجمع، وهو قول أكثر العلماء، منهم: عطاء، ومالك، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأصحاب الرأي لقوله تعالى: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(١)، والغاية تدخل غالباً، ولقول الصادق عليه السلام: «إِنَّ الْمَنْزَلَ مِنَ الْمَرَافِقِ»^(٢).

وروى جابر قال: كان رسول الله ﷺ إذا توضأ أدار الماء على مرفقيه^(٣)، خرج مخرج البيان، ولأن (إلى) تستعمل تارة بمعنى (مع).

ومن طريق الخاصة، حكاية الباقر عليه السلام صفة وضوء رسول الله ﷺ، ولأنه أحوط.

وقال بعض أصحاب مالك، وأبو بكر محمد بن داود الظاهري، وزفر ابن الهذيل: لا يجب غسل المرفقين؛ لأنه تعالى جعلها غاية وحداً للغسل، والحد غير داخل، لقوله تعالى: ﴿إِلَى أَيْتِلٍ﴾^(٤) وقد بينا أنها بمعنى (مع)، على أن الحد المجانس داخل، مثل: بعث هذا الثوب من هذا الطرف إلى هذا الطرف^(٥).

(١) سورة المائدة: ٦.

(٢) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي: ٢٨/٣، ح ٥.

(٣) السنن الكبرى، للبيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي: ٥٦/١.

(٤) سورة البقرة: ١٨٧.

(٥) تذكرة الفقهاء، للعلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر: ١٥٧-١٥٨.

توضيح ذلك: استناد العلامة الحلي لغويًا في مسألة غسل اليدين، وضمّان إدخال المرفقين في الغسل يعتمد على تحليل استخدامات اللغة العربية، ومعاني الكلمات في النصوص الشرعية، حيث استدلّ بالآية الكريمة: ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ إلى أن (إلى) في اللغة يمكن أن تُفهم بمعنى (مع)، وليس فقط بمعنى النهاية أو الغاية، وفي بعض السياقات اللغوية (إلى) تعني الامتداد حتّى النهاية مع إدخالها في ما يُشار إليه، وبالتالي فإنَّ ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ يعني أن المرفقين يجب أن يُغسلا ضمن غسل اليدين.

العلامة يلاحظ أيضًا أنَّ ﴿إِلَى الْإِلِّ﴾ في الآية الكريمة قد لا تعني نهاية الليل، بل قد تعني الاستمرار حتّى بداية الليل، وبالتالي يمكن أن تفيد المعنى المشابه في ﴿إِلَى الْمَرَافِقِ﴾، لذا يُفهم أن (إلى) قد تشمل المرفقين في الغسل.

والعلامة يشير إلى أن الغاية التي يتمُّ ذكرها في اللغة قد تشمل ما وراءها، ممّا يعني أن الحدّ المجانس (المرفقان) يكون عادةً ضمن النطاق، استنادًا إلى القاعدة اللغوية القائلة بأن الغاية تدخل في حكم المغيّب.

وخلاصة كلام العلامة في استدلاله اللغويّ في مسألة غسل اليدين، وإدخال المرفقين، يعتمد على فهم معاني الكلمات والنصوص القرآنيّة والأحاديث النبوية، ومن خلال تحليل استخدامات (إلى) في اللغة، ودلالاتها على الاستمرار والشمول، يؤكّد العلامة على وجوب إدخال المرفقين في الغسل كجزء من الاحتياط، وضمّان استيفاء الوضوء الكامل.

٢. في كيفية التيمّم:

قال العلامة: ثمّ يمسح وجهه بكفّيه من قصاص الشعر إلى طرف الأنف الأعلى بعد الضرب بالكفّين.

ولا يجب استيعاب الوجه عند أكثر علمائنا؛ لقوله تعالى: ﴿فَأَمْسَحُوا
بِوُجُوهِكُمْ﴾^(١)، والباء للتبعيض، إذ دخولها على المتعدي بنفسه يفيد، وإلا كانت
زائدة، والأصل عدمها، وإنكار ورودها له غير مسموع؛ لشهادة بعضهم به، وتنصيص
الباقر عليه السلام^(٢).

ولأن زرارة سأل الصادق عليه السلام عن التيمم، فضرب يديه الأرض، ثم رفعهما
فنفضهما ومسح بهما جبهته وكفيه مرة واحدة^(٣).

تقرير كلامه: العلامة الحلي يوضح أنه يمكن مسح الوجه بكفيه من (قصاص
الشعر إلى طرف الأنف الأعلى)، وهذا ينطبق على تطبيق الفقه بناءً على النصوص
الشرعية والتفسيرات اللغوية.

(١) سورة المائدة: ٦.

(٢) أراد العلامة هنا ما جاء بالرواية عن زرارة، حيث قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: ألا تخبرني من
أين علمت وقلت: إن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك ثم قال: «يا زرارة، قال:
رسول الله صلى الله عليه وآله، ونزل به الكتاب من الله؛ لأن الله تعالى يقول: ﴿فَاعْسِلُْوا وُجُوهَكُمْ﴾؛ فعرفنا أن
الوجه كله ينبغي أن يغسل، ثم قال: ﴿وَأَيِّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾، ثم فصل بين الكلام، فقال:
﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾، فعرفنا حين قال: ﴿رُءُوسِكُمْ﴾ أن المسح ببعض الرأس؛ لمكان الباء، ثم
وصل الرجلين بالرأس، كما وصل اليدين بالوجه، فقال: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾، فعرفنا
حين وصلها بالرأس أن المسح على بعضها، ثم فسر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله للناس فضيعة، ثم
قال: ﴿فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيِّدِيكُمْ مِنْهُ﴾، فلما وضع
الوضوء إن لم تجدوا الماء أثبت بعض الغسل مسحاً؛ لأنه قال: ﴿بِوُجُوهِكُمْ﴾، ثم وصل بها
﴿وَأَيِّدِيكُمْ﴾، ثم قال: ﴿مِنْهُ﴾ أي من ذلك التيمم؛ لأنه علم أن ذلك أجمع لم يجز على الوجه؛
لأنه يعلق من ذلك الصعيد ببعض الكف، ولا يعلق ببعضها، ثم قال: ﴿مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ
عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ والحرَج الضيق. الكافي، للكليني، محمد بن يعقوب:
٣/ ٣٠، ح ٤.

(٣) تذكرة الفقهاء، للعلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر: ٢/ ١٩٠، المسألة ٣٠٥.

وهذا الفهم يتفق مع القواعد اللغوية التي تستخدم (الباء) للتبعيض، وتحدد كيفية تطبيق النصوص بما يتوافق مع فهم اللغة العربية وسياقها.

والخلاصة: العلامة الحلي يعتمد على تحليل لغوي دقيق للآية الكريمة ﴿فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ﴾؛ لينبني رأيه الفقهي حول كيفية مسح الوجه في الوضوء، من خلال تفسيره لاستخدام (الباء) في اللغة العربية، يدعم الرأي القائل بأن المسح يجب أن يكون جزئياً، وليس بالضرورة استيعاب الوجه بالكامل. وهذا التحليل يعكس التزام العلامة الحلي بالمرجعية اللغوية في تفسير النصوص الشرعية، وتطبيق الأحكام الفقهية.

٣. الجماع في الاعتكاف:

قال العلامة: في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْشِرُوهُمْ﴾ وَأَنْتُمْ عَنْكُمُونَ فِي الْمَسْجِدِ^(١)، ولو صحَّ الاعتكاف في غير المسجد، لم يكن للتقييد فائدة؛ لأنَّ الجماع في الاعتكاف مطلقاً حرام.. إلى أن قال لنا: إنَّ الاعتكاف عبادة شرعية، فيقف على مورد النص، والذي وقع عليه الاتفاق ما قلناه.

ولأنَّ عمر بن يزيد سأل الصادق عليه السلام: ما تقول في الاعتكاف ببغداد في بعض مساجدها؟ فقال: «لا اعتكاف إلا في مسجد جماعة قد صلى فيه إمام عدل صلاة جماعة، ولا بأس أن يعتكف في مسجد الكوفة، ومسجد المدينة، ومسجد مكة، ومسجد البصرة»^(٢).

ولأنَّ الاعتكاف يتعلّق به أحكام شرعية من أفعال وتروك، والأصل عدم تعلّقها بالمالكف إلا مع ثبوت المقتضي، ولم يوجد.

(١) سورة البقرة: ١٨٧.

(٢) تهذيب الأحكام، للطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي: ٢٩٠ / ٤، ح ٨٨٢-٨٨٣.

احتجَّ المفيد بقول أمير المؤمنين عليه السلام: «لا أرى الاعتكاف إلا في المسجد الحرام أو مسجد الرسول ﷺ، أو في مسجد جامع»^(١).

واحتجَّ ابن أبي عقيل: بقوله تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ عَنْكُمُونَ فِي الْمَسْجِدِ﴾^(٢).

ولقول الصادق عليه السلام: «لا اعتكاف إلا بصوم، وفي المصر الذي أنت فيه»^(٣).

واحتجَّ أبو حنيفة بقوله عليه السلام: «كلُّ مسجد له إمام ومؤذن يعتكف فيه»^(٤).

ولأنَّه قد يأتي عليه الجمعة، فإن خرج، أبطل اعتكافه، وربَّما كان واجباً، وإن لم يخرج، أبطل جمعته، فحينئذ يجب المسجد الذي يصلي فيه جمعة.

والجواب: إنَّ قول أمير المؤمنين عليه السلام: «أو في مسجد جامع» مطلق، وما قلناه مقيد، فيُحمل عليه، جمعاً بين الأدلَّة.

ولا دلالة في الآية؛ لأنَّ اللام قد تقع للعهد^(٥).

تقرير ذلك: العلامة الحليّ يستخدم التفسير اللغويّ للآية لتوضيح أنَّ الاعتكاف مرتبط بالمكان المحدد، وهو المسجد، وكلمة (في) في الآية تشير إلى التقييد، ممَّا يعني أنَّ الاعتكاف يجب أن يكون في المساجد، وليس في أي مكان آخر، والتفسير اللغويّ لـ(في) يُشير إلى التحديد المكاني.

واستدلَّه: العلامة يفسِّر أنَّ النصوص الشرعيَّة تبين أنَّ الاعتكاف لا يمكن إلاَّ في المساجد، بناءً على استخدام التقييد في النصوص، إذا كان الاعتكاف جائزاً في غير

(١) تهذيب الأحكام، للطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن عليّ: ٤ / ٢٩١، ح ٨٨٥.

(٢) سورة البقرة: ١٨٧.

(٣) انظر: وسائل الشيعة، للحرّ العامليّ، محمد بن الحسن بن عليّ: ١٠ / ٥٤١، ح ١٤٠٧٢.

(٤) انظر: المبسوط، للسرخسيّ، شمس الدين: ٣ / ١١٥.

(٥) تذكرة الفقهاء، للعلامة الحليّ، الحسن بن يوسف بن المطهر: ٦ / ٢٤٤-٢٤٧.

المسجد، فإنَّ التقييد في النصوص يصبح غير ذي فائدة؛ لأنَّ الجماع في الاعتكاف يكون محرماً دائماً.

والعلامة الحليّ يشير إلى أنَّ الاعتكاف عبادة شرعيةً تتطلب مراعاة النصوص الخاصة، ويعتمد على النصوص التي تنصُّ على المساجد المحددة، مثل مسجد مكة، ومسجد المدينة، ومسجد الكوفة، ومسجد البصرة.

٤. قتال أهل البغي:

قال العلامة: الأصل في ذلك قول الله تعالى: ﴿وَلِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَفَقِّلُوا أَلَّتِي بَغَتْ حَتَّىٰ تَقَىٰءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾^(١).

قيل: وردت في طائفتين من الأنصار وقع بينهم قتال، فلما نزلت، قرأها عليهم رسول الله ﷺ فأقلعوا، وليس فيها تعرض للخروج والبغي على الإمام، ولكن إذا أمرنا بقتال طائفة بغت على طائفة أخرى، فلأن نقاتل الذين بغوا على الإمام إلى أن يفيئوا إلى أمر الله أولى.

والمراد بالباغي في عرف الفقهاء: المخالف للإمام العادل، الخارج عن طاعته بالامتناع عن أداء ما وجب عليه بالشرائط الآتية، وسمي باغياً إمّا لتجاوزه الحدّ المرسوم له، والبغي: مجاوزة الحدّ.

وقيل: لأنّه ظالم بذلك، والبغي: الظلم، قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ بَغَىٰ عَلَيْهِ﴾^(٢) أي: ظلم.

(١) سورة الحجرات: ٩.

(٢) سورة الحج: ٦٠.

وقيل لطلبه الاستعلاء على الإمام، من قولهم: بغى الشيء، أي: طلبه^(١).

بيان كلام العلامة: العلامة يشير إلى أن الآية تتحدث عن قتال طائفة باغية عند النزاع بين المؤمنين، (البغي) هنا تعني تجاوز الحد، وهو استعمال لغوي يُشير إلى التعدي على الحق أو النظام المحدد.

العلامة الحلبي يناقش أن البغي يمكن أن يُفهم كـ (تجاوز الحد)، أو كـ (ظلم)، ويعزز ذلك بآية ﴿ثُمَّ بَغِيَ عَلَيْهِ﴾، حيث يُفهم البغي هنا كظلم.

ويُفهم البغي أيضًا من خلال طلب الاستعلاء أو الهيمنة على الإمام، وهذا يتوافق مع الاستخدام اللغوي لكلمة (بغى) التي تعني طلب الشيء، أو السعي لطلب الاستعلاء.

٥. في الرهن:

قال العلامة الحلبي: الرهن عقد شُرِعَ للاستيثاق على الدين.

وفي اللغة: وُضع للثبوت والدوام، يقال: رهن الشيء: إذا ثبت.

والنعمة الراحنة هي الثابتة الدائمة.

وقيل: جعل الشيء محبوسًا، أي شيء كان بأي سبب كان.

قال الله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينٌ﴾^(٢)، أي: محبوسة بربال ما كسبت من المعاصي.

(١) تذكرة الفقهاء، للعلامة الحلبي، الحسن بن يوسف بن المطهر: ٩ / ٣٩١.

(٢) سورة المدثر: ٣٨.

ويقال: رهن الشيء فهو مرهون، ولا يقال: (أرهن) إلا في الشواذ من اللغة.
يقال: رهن فهو مرهون، وارتهنته فهو مرهن. ويقال: أرهن في الشيء: إذا عدل فيه.
وأرهن ابنه: إذا جعله رهينةً وخاطر به. وجمع الرهن رهون ورهان. وأمّا الرُّهن فقال
الفراء: إنه جمع الجمع.

قال الزجاج: يحتمل أن يكون جمع رهن، كما يقال: سَقَفٌ وسُقُفٌ^(١).

تقرير الكلام: العلامة الحليّ يستخدم تحليلاً لغوياً دقيقاً لتوضيح مفهوم (الرهن)،
من خلال دراسة استخدامات الكلمة في اللغة العربية، ويتناول العلامة الحليّ هذه
المسألة كما يأتي:

معنى (الرهن) يتجلى في الثبوت والاستمرارية، كما في النعمة الثابتة. ويشير العلامة
إلى الأشكال المختلفة لـ (الرهن)، والتصريفات اللغوية المتعلقة بها.

ويتناول أوجه جمع (رهن) وفقاً للرأي اللغويّ، ممّا يساعد في فهم أعمق
للمصطلحات ذات الصلة.

وهذا التحليل يعكس استخدام العلامة الحليّ للغة العربية كأداة لفهم الأحكام
الشرعية وتفسيرها، ممّا يعزّز تطبيقه للمفاهيم الشرعية من خلال الإطار اللغويّ
الدقيق.

رابعاً: مرجعية العقل

مرجعية العقل عند العلامة الحليّ تعكس توظيف العقل في استنباط الأحكام
الشرعية من النصوص والعلل، وفهم كيفية تطبيق المبادئ الفقهية على الواقع العمليّ،

(١) تذكرة الفقهاء، للعلامة الحليّ، الحسن بن يوسف بن المطهر: ١٣ / ٨٧-٨٨.

ونذكر هنا بعض الشواهد للعقل التي ذكرها العلامة الحلي كمرجع معرفي تفسيري، مع بيان استدلاله على المطلوب:

١. في الجماع:

قال العلامة: ودبر المرأة كالقبل، وقاله السيّد المرتضى، وجماعة من علمائنا، والجمهور؛ لقوله تعالى: ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾^(١)، ووجوب البذل يستلزم وجوب المبدل، ولأنّه فرج ومحلّ الشهوة، ولقول عليّ عليه السلام: «أَتُوجِبُونَ الْجِلْدَ وَالرَّجْمَ وَلَا تُوجِبُونَ صَاعًا مِنْ مَاءٍ»، ووجود العلة يستلزم المعلول.

وعن أحدهما عليه السلام: «إِذَا أَدْخَلَهُ فَقَدْ وَجِبَ الْغَسْلُ وَالْمَهْرُ وَالرَّجْمُ»^(٢)، وادّعى المرتضى الإجماع.

وقال الشيخ: لا يجب، ما لم ينزل عملاً بالأصل، ولأنّ مقتضى التقاء الختاتين، أو الإنزال، وهما منفيان.

والأصل يترك للمعارض، وحصر السبب ممنوع^(٣).

تقرير ذلك: العلامة الحليّ يعتمد على تفسير النصوص القرآنيّة والأحاديث النبويّة ليدعم رأيه، واستشهد بالآية الكريمة ﴿أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ﴾، والتي تفسّر أنّ اللّمس والنكاح يشملان كلّ شكل من أشكال الاتّصال. هذا التفسير يعكس استخدام العقل في فهم النصوص وتطبيقها على مسائل فقهية.

وفي بيانه للعلة والمعلول: يُشير العلامة إلى أنّ العلة (وجود الفرج ومحلّ الشهوة في

(١) سورة المائدة: ٦.

(٢) تهذيب الأحكام، للطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن عليّ: ١/ ١١٨، ح ٢١٠.

(٣) تذكرة الفقهاء، للعلامة الحليّ، الحسن بن يوسف بن المطهر: ١/ ٢٢٥-٢٢٦، المسألة ٦٦.

الدبر) تقتضي وجوب الأحكام نفسها المترتبة على القُبْل، وهذا استخدام للعقلانية في استنتاج الأحكام بناءً على العلل والأسباب.

مبدأ وجوب البذل: يستند العلامة إلى مبدأ أنَّ وجوب البذل (مثل الصاع من ماء) يستلزم وجوب المبدل. هذا يظهر كيفية استخدام العقل في فهم العلاقة بين الأحكام الشرعية ومقتضياتها.

ويتحدّث العلامة عن استدلالات عقلية مستندة إلى أقوال الأئمة، مثل قول علي عليه السلام، الذي يدعو إلى وجوب الغسل والمهر والرجم في حالة إدخال العضو في الدبر. هذا يُظهر كيف يستخدم العلامة العقل لتفسير النصوص وتطبيقها.

وفي مواجهته للآراء الأخرى، مقارنةً برأي الشيخ، الذي يستند إلى أصل عدم الوجوب ما لم يكن هناك إنزال أو تلاقي الختائين، يوضح العلامة كيف يمكن للعقل أن يتعامل مع هذه الاختلافات، عبر تحليل الأدلة والتفسيرات.

٢. في الزكاة:

قال العلامة في ما لا يؤكل لحمه من الحيوان الطاهر في الحياة، كالسباع وغيرها، يقع عليه الزكاة، إلاّ الآدمي، وبه قال أبو حنيفة، ومالك، وأحمد.

ونعني بوقوع الزكاة بقاؤه على طهارته؛ لأنّ الزكاة أقوى من الدباغ، لأنّها تطهّر اللحم والجلد؛ ولقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾^(١).

والتذكية: الذبابة، فتكون مطهّرة لوجود صورتها إذا كان المذبوح طاهراً، ولأنّها تخلي الحيوان من العفن المقتضي للتحريم.

(١) سورة المائدة: ٣.

ولقول الصادق عليه السلام: «لا يَصْلَى فيما لا يؤكل لحمه، ذكاه الذبح أو لم يذكَّه»^(١)، وهو يدلُّ على أنَّ الذبح مطهَّر.

وقال الشافعي، والأوزاعي، وأبو ثور: لا تقع الذكاة إلَّا على ما يؤكل لحمه، وما لا يؤكل إذا ذبحه نجس، وكان ذلك موته؛ لأنَّها ذكاة لا تبيح اللحم، فلا تطهَّر الجلد. والملازمة ممنوعة، أمَّا ما يؤكل لحمه، فإذا ذكِّي حلَّ أكله، وكان طاهرًا، وجاز استعمال جلده قبل الدباغ وبعده، ما لم يصبه دم، فإن أصابه غسله إجماعًا^(٢).

استدلال العلامة: في هذا النصّ، يتناول العلامة مسألة الذكاة والتطهير في الفقه الإسلاميّ، مرَّزًا على كَيْفِيَّة تعامل الذكاة مع اللحم والجلد، وخاصَّة فيما يتعلَّق بالحيوانات التي لا يؤكل لحمها، ومرجعيَّة العقل عند العلامة في هذا السياق تستند إلى الآية الكريمة ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْنٰمْ﴾؛ لتوضيح مفهوم الذكاة وتطبيقه، والعقل هنا يلعب دورًا في تفسير النصوص الشرعيَّة وتوضيح معناها، حيث يرى العلامة أنَّ الذكاة تطهِّر اللحم والجلد بما يتجاوز الدباغ.

والعلامة يقارن بين الآراء المختلفة في المذاهب الإسلاميَّة، فهو يعرض رأي الشافعيّ والأوزاعيّ وأبي ثور الذين يرون أنَّ الذكاة لا تطهِّر الجلد إذا كان الحيوان لا يؤكل لحمه، ويوضِّح كيف أنَّ هذا الرأي مبني على مبدأ أنَّ الذكاة لا تبيح اللحم، وبالتالي لا تطهِّر الجلد. العلامة يستخدم العقل لتحليل واختبار صحَّة هذه المواقف مقارنةً برأيه الذي يعتبر أنَّ الذكاة تطهِّر الجلد بغضِّ النظر عن قابليَّة اللحم للأكل.

(١) تهذيب الأحكام، للطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن عليّ: ٢/ ٢٠٩، ح ٨١٨.

(٢) تذكرة الفقهاء، للعلامة الحليّ، الحسن بن يوسف بن المطهَّر: ٢/ ٢٣٦-٢٣٧، المسألة ٣٢٩.

٣. هل يستحقُّ بنو المطلب شيئاً من الخمس:

قال العلامة: وإنَّما يستحقُّ من بني عبد المطلب من انتسب إليه بالأب لا من انتسب إليه بالأم عند أكثر علمائنا، وهو قول الجمهور، لقول الكاظم عليه السلام: «وَمَنْ كَانَتْ أُمُّهُ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ، وَأَبُوهُ مِنْ سَائِرِ قُرَيْشٍ؛ فَإِنَّ الصَّدَقَةَ تَحُلُّ لَهُ، وَلَيْسَ لَهُ مِنَ الْخُمْسِ شَيْءٌ؛ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: ﴿أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ﴾»^(١) «(٢)»^(٣).

بيان الاستدلال: العلامة الحلي يستند إلى الآية الكريمة ﴿أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ﴾؛ لتوضيح أن الانتماء الأبوي هو الأساس في تحديد الاستحقاق للصدقة والخمس، وهذا الاستدلال يعكس كيفية استخدام العقل لتحليل النصوص الشرعية وتفسيرها بشكل يتماشى مع قواعد النسب والوراثة.

وفي فهم الروايات: العلامة الحلي يستشهد بحديث الإمام الكاظم عليه السلام الذي يحدّد أنّ الشخص الذي تكون أمُّه من بني هاشم، وأبوه من قريش لا يستحقُّ الخمس، ولكن تحلُّ له الصدقة، العقل هنا يُستخدم لتفسير كيفية تطبيق النصوص والأحاديث على مسألة الاستحقاق بناءً على النسب الأبوي، وليس الأموي، حيث يميّز بين النسب الذي يأتي من الأب والنسب الذي يأتي من الأم، وهذا التحليل يعكس كيفية استخدام العقل لفهم الآثار الشرعية لنسب الفرد وتأثيره على استحقاقه للصدقات والخمس، ويعتبر النسب الأبوي هو المعتمد في تحديد الاستحقاق، ممّا يعكس تطبيقاً عقلاً للبادئ الشرعية.

(١) سورة الأحزاب: ٥.

(٢) تهذيب الأحكام، للطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي: ٤/ ١٢٩، ح ٣٦٦.

(٣) تذكرة الفقهاء، للعلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر: ٥/ ٤٣٤، المسألة ٣٢٦.

٤. في عدم جواز الصوم للمريض:

قال العلامة: المريض الذي يضره الصوم إمّا بزيادة أو استمرار أو منع برئه لا يجوز له الصوم، فإن تكلفه وصام، لم يصح؛ لأنّه منهي عنه بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾^(١)، والنهي في العبادات يدلّ على الفساد. ولو قدر على الصوم ولا ضرر عليه بسببه البتّة، وجب عليه الصوم^(٢).

تقرير ذلك: العلامة يستشهد بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾، التي تُبيح للمريض عدم الصوم وتعويضه لاحقاً، واستخدم العقل هنا لتفسير النصوص الدينية وفهم كيفية تطبيقها، حيث يُظهر النصّ أنّ المريض معفي من الصوم إذا كان ذلك يضر بصحته، ويُبيّن أنّ المريض الذي يضره الصوم، سواء بزيادة المرض أو استمرار حالته أو تأخير شفائه، يُحظر عليه الصوم، والعقل يُستخدم هنا لتقدير مدى تأثير الصوم على الصحة الشخصية والعملية، ما يعني تحليل مدى إمكانية الضرر الناتج عن الصوم.

٥. في حرمة الجهاد في الحرم والأشهر الحرام:

قال العلامة: والجهاد واجب في زمانٍ دون زمان، وفي مكانٍ دون مكان. فأما الزمان، فجميع أيام السنة ما عدا الأشهر الحرم؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^(٣)، وهي ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب، فلا يبدأ المسلمون فيها بالقتال لمن يرى لها حرمة.

(١) سورة البقرة: ١٨٤.

(٢) تذكرة الفقهاء، للعلامة الحلّي، الحسن بن يوسف بن المطهر: ٦/١٠٧، المسألة ٦٥.

(٣) سورة التوبة: ٥.

وأما المكان، فجميع البقاع إلا الحرم؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُقْبِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَقْتُلُوَكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ﴾^(١).

وقال بعض الناس من العامة: إن ذلك منسوخ بجواز القتال في كل وقت ومكان؛ لقوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾^(٢)، وبعث النبي ﷺ خالد بن الوليد إلى الطائف في ذي القعدة.

وأصحابنا قالوا: إن حكم ذلك باقٍ فيمن يرى لهذه الأشهر وللحرم حرمة، والعام قد يخص بغيره^(٣).

تقرير كلامه: العلامة يحدد أن الجهاد واجب في جميع أيام السنة ما عدا الأشهر الحرم (ذو القعدة، ذو الحجة، المحرم، ورجب)، ويستند في هذا إلى الآية: ﴿فَإِذَا أُنْصَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾، التي توضح أن القتال لا يبدأ خلال الأشهر الحرم، مما يدل على مراعاة توقيت معين للجهاد، وقد استخدم العقل لتفسير النصوص القرآنية المتعلقة بأوقات الجهاد وأماكنها، وتوضيح الاستثناءات التي تحدّد متى يمكن أن يُمارس الجهاد.

وفي الرد على الآراء المخالفة، بين أن معالجة الآراء المخالفة بتفسير النصوص المختلفة بشكل عقلائي، وبيان أن النصوص التي تُحدّد الاستثناءات من الجهاد لا تزال سارية. وفي تطبيق القواعد الفقهية، استخدم العقل لتطبيق القواعد الفقهية المتعلقة بالأوقات والأماكن التي يُستثنى منها الجهاد، وكيفية التوفيق بين النصوص والأعراف الشرعية.

(١) سورة البقرة: ١٩١.

(٢) سورة التوبة: ٥.

(٣) تذكرة الفقهاء، للعلامة الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر: ٩/ ٩-١٠، المسألة ٣.

خاتمة البحث

بعد أن تناولنا في هذا البحث لموضوع المرجعيّات المعرفيّة التفسيريّة وتطبيقاتها في تفسير الأحكام الفقهيّة عند العلامة الحليّ، تبين لنا أنّ العلامة الحليّ في كتابه (تذكرة الفقهاء) اعتمد على مجموعة من المرجعيّات المعرفيّة المتنوّعة التي ساعدته في تفسير الأحكام الفقهيّة بعمق ودقّة.

لقد تناولنا في المطلب الأوّل أنواع المرجعيّات المعرفيّة التفسيرية، مثل مرجعيّة القرآن الكريم، ومرجعيّة اللغة، ومرجعيّة العقل، ومرجعيّة التاريخ، وهي جميعها تشكّل الأسس التي يستند إليها التفسير الفقهيّ.

أمّا في المطلب الثاني، فقد استعرضنا المرجعيّات التي اعتمد عليها العلامة الحليّ، إذ كانت مرجعيّة القرآن الكريم والسنة النبويّة واللغة والعقل من أبرز هذه المرجعيّات التي استخدمها في تفسير الأحكام الفقهيّة.

ويمكننا القول إنّ العلامة الحليّ كان يزاوج بين النصوص الدينيّة والعقل الفقهيّ والتاريخ؛ ليصل إلى استنتاجات دقيقة ومعقّدة في تفسير الأحكام الشرعيّة.

إنّ هذا البحث يعكس مدى أهميّة الاعتماد على المرجعيّات المعرفيّة المتنوّعة في مجال التفسير الفقهيّ، ويبرز الأثر الكبير الذي تلعبه تلك المرجعيّات في تقديم تفسير دقيق ومتوازن للأحكام، وأنّه يفتح الباب لمزيد من الدراسات التي يمكن أن تركّز على كينيّة تكامل هذه المرجعيّات في فهم النصوص الدينيّة وتفسيرها، ولاسيما في عصرنا الحالي الذي يشهد تحديات جديدة في فهم النصوص الشرعيّة وتفسيرها.

النتائج

١. تنوع المرجعيّات المعرفيّة: أظهر البحث أنّ العلامة الحليّ اعتمد على مجموعة متنوّعة من المرجعيّات المعرفيّة، مثل القرآن الكريم، والسنة النبويّة، والعقل، واللغة العربيّة، والسياق التاريخي في تفسير الأحكام الشرعيّة. هذا التنوّع يعكس التفكير المتكامل في فقهه.
٢. التكامل بين المرجعيّات: استُخدم التكامل بين هذه المرجعيّات المختلفة بشكل مترابط، وتمكّن العلامة الحليّ من تحقيق توازن بين العقل والنقل، ممّا أدّى إلى فهم أكثر دقّة للأحكام الشرعيّة، وضمان توافقها مع الواقع المعاش.
٣. المرجعيّة القرآنيّة المركزيّة: كان القرآن الكريم المرجعيّة الأكثر أهميّة في استنباط الأحكام الشرعيّة، إذ استخدم العلامة الحليّ الآيات الكريمة كأساس لفهم المفاهيم الشرعيّة وتقديم التفسيرات الدقيقة.
٤. الاهتمام باللغة العربيّة: أكّد العلامة الحليّ أثر اللغة العربيّة في فهم معاني النصوص القرآنيّة والنبويّة، وكان التحليل اللغويّ أداة أساسيّة لفهم دقيق للأحكام الفقهية.
٥. توظيف العقل في تفسير الأحكام: العلامة الحليّ أبرز دور العقل في تفسير النصوص الشرعيّة، واستخدمه لاستنباط الأحكام بناءً على العلل والأسباب، ممّا يُظهر مرونة الفقه الإسلاميّ في التعامل مع المستجدّات.
٦. الاستدلال المتعدّد: أظهر العلامة الحليّ أهميّة الاستدلال بالأدلة المتنوّعة (القرآن، والسنة، وإجماع العلماء، والعقل) لتقديم تفسير شاملٍ ووافٍ للمسائل الفقهية، ممّا يعزّز دقّة الفهم الشرعيّ.

٧. الاستناد إلى إجماع العلماء: في بعض المسائل، اعتمد العلامة الحليّ على إجماع العلماء في تفسير الأحكام، وهو ما يعكس أهميّة الاجتهاد الجماعيّ في بناء الفقه.

٨. التفاعل مع الآراء المخالفة: العلامة الحليّ استخدم العقل لتمييز الآراء الفقهية المختلفة، والردّ على المخالفات وفقاً للنصوص الدينية، ممّا يعكس سعيه لتحقيق فهم دقيق ومتوازن.

المصادر والمراجع

* القرآن الكريم.

١. الأحسائي، ابن أبي جمهور، المتوفى سنة ٨٨٠هـ: عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، تقديم: السيد شهاب الدين النجفي المرعشي، تحقيق: الحاج آقا مجتبی العراقي، ط ١، ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، مطبعة سيد الشهداء، قم المقدسة، إيران.
٢. ابن حنبل، أحمد، المتوفى سنة ٢٤١: مسند الإمام أحمد بن حنبل، دار صادر، بيروت، لبنان.
٣. ابن شعبة الحراني، أبو محمد الحسن بن علي بن الحسين، من أعلام القرن الرابع الهجري: تحف العقول عن آل الرسول صلى الله عليهم، تحقيق: علي أكبر الغفاري، ط ٢، ١٤٠٤ / ١٣٦٣ ش، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة، إيران.
٤. ابن منظور الإفريقي، محمد بن مكرم، المتوفى سنة ٧١١هـ: لسان العرب، ١٤٠٥هـ / ١٣٦٣ ش، نشر أدب الحوزة، إيران.
٥. البخاري، محمد بن إسماعيل، المتوفى سنة ٢٥٦هـ: صحيح البخاري، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٦. البروجرديّ، السيّد عليّ أصغر ابن العلامة السيّد محمد شفيع الجابلقيّ، طرائف المقال في معرفة طبقات الرجال، تحقيق: السيّد مهدي الرجائيّ، ط ١، ١٤١٠ هـ، مطبعة بهمن، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي العامّة، قم المقدّسة، إيران.

٧. البيهقيّ، أبو بكر أحمد بن الحسين بن عليّ، المتوفّى سنة ٤٥٨ هـ: السنن الكبرى، دار الفكر، بيروت، لبنان.

٨. الترمذيّ، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، المتوفّى سنة ٢٧٩ هـ: سنن الترمذيّ (الجامع الصحيح)، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، ط ٢، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

٩. الجوهريّ الفارابيّ، أبو نصر إسماعيل بن حمّاد: الصّحاح (تاج اللغة وصحاح العربيّة)، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، ط ٤، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

١٠. الحرّ العامليّ، محمد بن الحسن، المتوفّى سنة ١١٠٤ هـ: وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق: مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ط ٢، ١٤١٤ هـ، مطبعة مهر، قم، مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث بقم المشرفة، إيران.

١١. الحكيم، السيّد محمد باقر، المتوفّى سنة ١٤٢٥ هـ: علوم القرآن، ط ٣، ١٤١٧ هـ، مطبعة مؤسّسة الهادي، قم، مجمع الفكر الإسلاميّ، قم المقدّسة، إيران.

١٢. الخوئيّ، أبو القاسم، المتوفّى سنة ١٤١٣ هـ: البيان في تفسير القرآن، ط ٤،

١٣٩٥ هـ / ١٩٧٥ م، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.

١٣. الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله، المتوفى سنة ٧٩٤ هـ: البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٧ م، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.

١٤. الزركلي، خير الدين، المتوفى سنة ١٤١٠ هـ: الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، ط ٥، ١٩٨٠ م، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان.

١٥. السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المتوفى سنة ٤٨٣ هـ: أصول السرخسي، تحقيق: أبو الوفا الأفعاني، ط ١، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٣ م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١٦. الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، المتوفى سنة ٣٨١ هـ: من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي أكبر الغفاري، ط ٢، مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، إيران.

١٧. الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله: الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط، وتركي مصطفى، ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان.

١٨. الطباطبائي، محمد حسين، المتوفى سنة ١٤٠٢ هـ: الميزان في تفسير القرآن، مؤسسه النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، إيران.

١٩. الطبرسي، الفضل بن الحسن، المتوفى سنة ٥٤٨هـ: مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق وتعليق: لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، ط ١، ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان.

٢٠. الطريحي، فخر الدين بن محمد علي، المتوفى سنة ١٠٨٥هـ: مجمع البحرين، ط ٢، ١٣٦٢ش، مطبعة چاپخانه طراوت، مرتضوي، طهران، إيران.

٢١. الطوسي، أبو محمد بن الحسن، المتوفى سنة ٤٦٠هـ: تهذيب الأحكام، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرسان، ط ٣، ١٣٦٤ش، مطبعة خورشيد، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران.

٢٢. العلامة الحلي، أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر، المتوفى سنة ٧٢٦هـ: تذكرة الفقهاء، تحقيق: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، ط ١، محرّم ١٤١٤هـ، مطبعة مهر، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، قم المقدسة، إيران.

٢٣. العلامة الحلي، أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر، المتوفى سنة ٧٢٦هـ: خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، ط ١، ١٤١٧هـ، مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة نشر الفقهة.

٢٤. الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب، المتوفى سنة ٨١٧هـ: القاموس المحيط، دار الجيل، بيروت، لبنان.

٢٥. الكراجكي، أبو الفتح محمد بن علي، المتوفى سنة ٤٤٩هـ: كنز الفوائد، ط ٢، ١٣٦٩ش، مطبعة: غدير، مكتبة المصطفوي، قم المقدسة، إيران.

٢٦. الكلباسي، أبو الهدى: سماء المقال في علم الرجال، تحقيق: السيد محمد الحسيني القزويني، ط ١، شعبان المعظم ١٤١٩ هـ، مطبعة أمير، مؤسسة ولي العصر عليه السلام للدراسات الإسلامية، قم المشرفة، إيران.

٢٧. الكليني، محمد بن يعقوب، المتوفى سنة ٣٢٩ هـ: الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، ط ٥، ١٣٦٣ ش، مطبعة حيدري، دار الكتب الإسلامية، طهران، إيران.

٢٨. محمود عبد الرحيم عبد المنعم، معاصر: معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، دار الفضيلة، القاهرة، مصر.

٢٩. النسائي، أحمد بن شعيب، المتوفى سنة ٣٠٣ هـ: فضائل الصحابة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٣٠. نهج البلاغة، خطب الإمام علي عليه السلام، الشهيد سنة ٤٠ هـ: شرح وتحقيق: محمد عبده، ط ١، ١٤١٢ هـ / ١٣٧٠ ش، مطبعة دار النهضة، قم، دار الذخائر، قم المقدسة، إيران.

٣١. النووي، أبو زكريا محيي الدين، المتوفى سنة ٦٧٦ هـ: المجموع شرح المذهب، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٣ م، دار عالم الكتب.

٣٢. الواسطي، علي بن محمد الليثي، من أعلام القرن السادس الهجري: عيون الحكم والمواعظ، تحقيق: الشيخ حسين الحسيني البيرجندي، ط ١، مطبعة دار الحديث، دار الحديث، قم المقدسة، إيران.

من أصول التفسير بين ابن إدريس الحلّي
والسيد ابن طاووس : دراسة تحليليّة
(منتخب التبيان وسعد السعود) أنموذجاً

م.د. الشيخ ميثاق عباس هادي الحلّي
جامعة بابل /كلية العلوم الإسلامية

*Principles of Interpretation Between Ibn Idris
Al-Hilli and Sayyid Ibn Tawus: An Analytical
Study Using (Muntakhab Al-Tibyan and Sa'd
Al-Su'ud) As a Sample*

*Lect. Doctor Mithaq Abbas Hadi Al-Hilli
University of Babylon /College of Islamic Sciences*

ملخص البحث

تطوّرت المناهج التفسيرية تبعاً لتطوُّر أصول التفسير؛ لأهمية التفسير، ونتيجةً للحاجة العلمية لفهم القرآن الكريم، ومواكبة العصر، يحاول العلماء إيجاد قراءات جديدة للنصّ القرآني، فيسعى المفسّر لاكتشاف أصول تفسيرية جديدة تكون ضابطة في تجديد مداليل ألفاظ القرآن الكريم، وبيان معنى النصّ، وقد أجمعوا على أنّ الأدلّة الأربعة هي المصدر الأساس لفهم القرآن الكريم، وهي (القرآن، والسنة المطهّرة، والإجماع، والعقل).

وقد تطوّر البحث التفسيري لاكتشاف أصول تفسيرية قد يكون بعضها خارج نطاق الأربعة، وقد تكون فرعية عنها، ترجع إليها، ومن هنا يمكن القول إنّ الأصول التفسيرية هي أصول أصلية تمثّل الأساس والكلّيات التفسيرية، والأصول الفرعية التي مرجعها للكلّيات التفسيرية.

وأنّ الأصول قسّمت إلى أصول تفسير قطعية وظنيّة معتبرة، كما يظهر من المباحث التفسيرية عند العلماء.

وكان لعلماء الحلّة في القرنين السادس والسابع الأثر البالغ في تطوُّر المدرسة القرآنية التفسيرية، كما يظهر من أثر ابن إدريس الحليّ (ت ٥٨٩هـ) في كتابه (منتخب التبيان) للشيخ الطوسي، والسيد عليّ ابن طاووس (ت ٦٦٤هـ) في كتابه (سعد السعود).

وقد حاول الباحث تسليط الضوء على أهمّ الأصول التفسيرية في المدرسة الحليّة
عند هذين العلمين الكبيرين

وهذا البحث محاولة لبيان أثر المدرسة الحليّة لبيان أصول التفسير فيها، كالظواهر
القرآنية، والسنة المطهرة المفسّرة، وأثر الأجماع، وحجية قول اللغوي، وقيمة الدليل
العقلي في التفسير.



Abstract

The development of interpretive approaches according to the development of the principles of interpretation. Due to the importance of interpretation, and as a result of the scientific need to understand the Holy Quran, and to keep pace with the times, scholars try to find new readings of the Quranic text. The interpreter seeks to discover new interpretive principles that control the renewal of the meanings of the words of the Holy Quran and the clarification of the meaning of the text. They have agreed that the four proofs are the main source for understanding the Holy Quran, which are (the Quran, the pure Sunnah, consensus, and reason).

Interpretive research has evolved to discover interpretive principles, some of which may fall outside the scope of the four principles, or may be subsidiary to them and trace their roots back to them. Hence, it can be said that interpretive principles are original principles that represent the foundation and general principles of interpretation, and subsidiary principles that refer

back to the general principles of interpretation. The principles are also divided into definitive and conjectural principles of interpretation, as is evident from the interpretive discussions of scholars.

The scholars of Hillah in the sixth and seventh centuries had a profound impact on the development of the Quranic interpretative school. This is evident from the influence of Ibn Idris Al-Hilli (died 589 A.H) in his book Muntakhab Al-Tibyan (an abridgement of Sheikh Al-Tusi's Al-Tibyan), and Sayyid Ali Ibn Tawus (died 606 A.H) in his book (Sa'd al-Su'ud).

The researcher attempted to highlight the most important interpretative principles within the Hillah school as demonstrated by these two great scholars.



المقدمة

قدّمت المدرسة الحليّة منذ تأسيسها (٤٩٠هـ) جهودًا علميّة كبيرةً في تأصيل المعارف الإسلاميّة، من قواعد الأحكام الشرعيّة، وأصول الفقه والتفسير، كما يظهر في مصنّفاتهم الاستدلاليّة، ولاسيما في القرن السادس الهجريّ حتّى القرن العاشر الهجريّ، وتعدّ هذه المرحلة مرحلة الرقي المعرفيّ فيها، حتّى أصبحت مركزًا للإشعاع الفكريّ؛ وذلك لاحتضانها الحوزة العلميّة، واستقطاب العلماء من أغلب البلاد الإسلاميّة.

وقد غلب عليها طبيعة المنهج الاستدلاليّ المقارن مع المذاهب الأخرى في مختلف صنوف المعارف الإسلاميّة والعلميّة، على أساس الحوار والنقد العلميّ البناء، ولاسيما في مجال أصول التفسير.

ويظهر اهتمام علماء الحلّة بالقرآن الكريم كمصدر أساس في عمليّة الاستدلال؛ لكونه المصدر الأوّل في التأصيل والتقعيد المعرفيّ لأصول الإسلام.

وسيسلّط الباحث الضوء على أهمّ أصول التفسير في المدرسة الحليّة عند الشيخ ابن إدريس الحليّ (ت ٥٩٨هـ)، والسيد عليّ بن طاووس (ت ٦٦٤هـ)، وقد اكتفى الباحث بهما ليكشف طبيعة الأصول التي اعتمدا عليها، وكيف كان تعاملهما مع النصّ القرآنيّ، وتفسيره، ولكشف منهجيّتهما، وأسلوبهما في صياغة الأصول التفسيرية.

وهذا البحث محاولة لبيان أثر المدرسة الحليّة لبيان أصول التفسير فيها، كالظواهر القرآنيّة، والسنة المطهرة المفسّرة، وأثر الأجماع، وحجّة قول اللغويّ، وقيمة الدليل العقليّ في التفسير.

وقد جاء البحث في مباحث ثلاثة، الأوّل في بيان الدليل اللفظيّ وأثره في التفسير، وجاء المبحث الثاني في بيان أثر دلالة الظهور في التفسير، وكان المبحث الثالث في بيان الأدلّة غير اللفظيّة وأثرها في التفسير، كالدليل العقليّ، والأجماع، ثمّ نتائج البحث، والمصادر.



المبحث الأول

الدليل اللفظي وأثره في البحث القرآني

المطلب الأول: أثر ابن إدريس الحلي في تأصيل البحث القرآني

يعدُّ عصر ابن إدريس الحلي (ت ٥٩٨هـ) من أهمِّ العصور تطوُّراً في مجال النقد والتحليل الفكري؛ لأنَّه فتح باب النقد العلمي في مختلف المعارف الإسلامية لمختلف آراء شيخ الطائفة الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، ومناقشتها في الفقه والأصول والتفسير والحديث والرجال، فقد فتح باب الاجتهاد من جديد بعد ضموره، وحرك باب النقد والنقاش، وتحفيز الحوار العلمي.

ويظهر اهتمام ابن إدريس الحلي في الدراسات القرآنية بدراسته لكتاب غريب القرآن للسجستاني (ت ٣٣٠هـ)، على يد الشيخ هبة الله بن حامد بن أحمد الحلي (ت ٦١٠هـ)، وقد أجازاه على ذلك عام (٥٧٠هـ)^(١)، وذلك لما للكتاب من أهميَّة علميَّة في معرفة دلالة الألفاظ وغيرها في القرآن الكريم لفهم مراد الله تعالى.

وقد ركَّز اهتمامه على تفسير التبيان للشيخ الطوسي؛ لأهميَّته العلميَّة، وبلوغه أعلى مراتب الشهرة في مجال التفسير والمعارف القرآنيَّة في زمانه، وقد قال فيه السيوطي

(١) ينظر: عليّ همت بناري، ابن إدريس الحلي (ت ٥٥٨هـ) رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي: ٢٦-٦٥، ترجمة: الدكتور حيدر حبّ الله، دار الغدير، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٢٥هـ.

(ت ٩١١هـ): «أبو جعفر الطوسيّ شيخ الشيعة وعالمهم، له تفسير كبير، عشرون مجلّداً، وعدّة تصانيف مشهورة، قدّم بغداد»^(١).

وقد ذكر ابن إدريس الحليّ آراءه في أصول التفسير الموافقة للشيخ الطوسيّ في كتاب (منتخب التبيان في تفسير القرآن)^(٢)؛ ليكون انطلاقة منه في تطوير التفسير على أصول ثابتة في مجال البحث القرآنيّ عند الإماميّة، وقد اختار مجموعة من السور والآيات في مختلف الموضوعات، وضمّنها أصوله التفسيرية.

إنّ هدف ابن إدريس الحليّ من اختصاره تفسير التبيان يرجع إلى أمور:

الأول: هو نقد آراء شيخ الطائفة الطوسيّ في التفسير، والاستعانة بالأدلة العلميةّ المعتمدة المختصّة بالنقد العلميّ، المفيدة للقطع واليقين.

الثاني: كسر الجمود الفكريّ لدى طلبة العلم في تقديمهم لآراء الشيخ الطوسيّ، والحثّ على الاجتهاد في مناقشة آرائه، والتأمّل فيها، يقول الشيخ آغا بزرك الطهرانيّ (ت ١٣٨٩هـ): «مضت على علماء الشيعة سنون متطاولة، وأجيال متعاقبة، ولم يكن من الهيّن على أحد منهم أن يعدّو نظريّات شيخ الطائفة في الفتاوى، وكانوا يعدّون أحاديثه أصلاً مسلّماً، ويكتفون بها»^(٣)، بل أكثر من ذلك، أنّهم كانوا «يعدّون التأليف

(١) البنجيريّ، محمّد طاهر (ت ١٣٦٥هـ)، نيل السائرين في طبقات المفسّرين: ١١-١٧٣، تحقيق:

محمود جيرة الله، دار الكتب العلميةّ، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١١م.

(٢) وقد ذكر السيّد محمّد مهدي الخرسانيّ في موسوعته ابن إدريس أنّ نسخة منتخب التبيان وصلتنا ناقصة؛ بسبب التلف الذي لحق الأجزاء الأولى، وما وصلت نسخته بعضها يبدأ بالآية: ١٠٨ من سورة البقرة، وبعضها يبدأ بالآية ١٨٢ من سورة البقرة، وقد أكملها السيّد؛ لإتمام الفائدة. الخرسانيّ، محمّد مهدي (ت ١٤٤٤هـ)، موسوعة ابن إدريس الحليّ، المنتخب من تفسير موسوعة ابن إدريس الحليّ: ٢/ ١٤، العتبة العلويّة المقدّسة، النجف الأشرف، ط ١، ١٤٣٦هـ.

(٣) الطهرانيّ، آغا بزرك، مقدّمة التبيان في تفسير القرآن: ١٣/ ١.

في قبالتها، وإصدار الفتوى مع وجودها، تجاسراً على الشيخ، وإهانة له^(١)، حتى جاء عصره «فكان، أعلى الله مقامه الشريف، يسميهم بالملقّدة، وهو أول من خالف بعض آراء الشيخ وفتاواه، وفتح باب الردّ على نظريّاته»^(٢).

الثالث: بيان آرائه في كنيّة فهم النصّ القرآني، وأصوله التفسيرية، ونقده التفسيري، فقد وضع فيه أهمّ مطالب أصول التفسير، كما قال في منتحبه: «وفيه لحصنه واختصرناه كفاية لمن ضبط أصول هذا الفن، ويغنيه بذلك على ما عداه»^(٣). وفيه إشارة إلى أهميّة ما فيه من أصول التفسير، وهو بهذا الانتخاب يريد تهذيب أصول التفسير، وإخراج ما سواها عنه.

المطلب الثاني: حجّة الظهور القرآني بين القطع وعدمه عند ابن إدريس

اعتمد أصوليو الإماميّة في تقسيم دلالة الألفاظ على معانيها، على ثلاثة أقسام، هي:

الأول. دلالة النصّ: وقد عرّفها العلامة الحليّ بأنّها: «كلّ كلام تظهر إفادته لمعناه، ولا يتناول أكثر منه»^(٤)، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ (الأنعام: ١٥١)، فإنّ النهي في الآية الكريمة نصّ في الدلالة على حرمة قتل النفس التي حرّم الله تعالى قتلها، ولا يحتمل إرادة خلافها بجواز القتل؛ لأنّ حجّة

(١) الطهراني، آغا بزرك، مقدّمة التبيان في تفسير القرآن: ١٣ / ١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الخرسان، محمّد مهدي، موسوعة ابن إدريس الحليّ، المنتخب من تفسير التبيان: ١٤ / ١.

(٤) العلامة الحليّ، نهاية الوصول إلى علم الأصول: ٣٩٢ / ٢، تحقيق: إبراهيم البهادرلي، مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران، ط ١، ١٤٢٥ هـ.

النص في القرآن الكريم ثابتة بلا إشكال، وقطعية، والقطع حجة، لا يحتاج إلى دليل^(١)، فتكون دلالته قطعية.

الثاني. الظاهر: قال الطوسي (ت ٤٦٠ هـ): «الظاهر هو ما يظهر المراد به للسامع»^(٢)، وعرفه العلامة الحلي: «الظاهر هو الذي يحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً»^(٣)، كما في قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ (المائدة: ٦).

الثالث. دلالة المجمل: عرفه الشيخ الطوسي بأنه: «ما أنبأ عن الشيء على جهة الجملة دون التفصيل، ولا يمكن أن يعلم المراد به على التفصيل»^(٤)، وإليه ذهب ابن إدريس الحلي، كما يظهر من كلامه^(٥)، وهو المجمع عليه بين المفسرين والأصوليين^(٦).

ولكن يظهر من كلام الشيخ ابن إدريس في منتخب التبيان القول بأن دلالة القرآن الكريم قطعية، وذلك بعد حمل المطلق على التقييد، والعام على التخصيص، وقطعية المجمل على المبين، وبرد التشابه إلى المحكم، أو التمسك بالعام القرآني مع فقد الدليل المخصص^(٧)، فلا خفاء حقيقي في القرآن الكريم بعد فهم هذه العلاقة الدلالية بين

(١) ينظر: العلامة الحلي، نهاية الأصول: ٢/ ٢٨٣.

(٢) الطوسي، محمد بن الحسن (ت ٤٦٠ هـ)، العدة في أصول الفقه: ١/ ٤٠٨، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، مطبعة ستاره، قم، إيران، ط ١، ١٤١٧ هـ.

(٣) نهاية الوصول: ٢/ ٣٩٢، ٤٨٧.

(٤) الطوسي، محمد بن الحسن، العدة في أصول الفقه: ١/ ٤٠٦.

(٥) ابن إدريس، أجوبة مسائل ورسائل في مختلف فنون المعرفة: ١/ ٢٢٥، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، قم، ط ١، ١٢٩٦ ق، موسوعة ابن إدريس، العتبة العلوية المقدسة، ط ١، ١٤٣٦ هـ.

(٦) السيد محمد مجاهد بن سيد علي صاحب الرياض (ت ١٢٤٢ ق)، مفاتيح الأصول: ١/ ٢٢٣.

(٧) ابن إدريس، أجوبة مسائل ورسائل في مختلف فنون المعرفة: ١/ ٢٢٥.

الآيات الكريمة، وبذلك تكون الدلالة القرآنية حقيقة واحدة، وهي القطع واليقين بالمعنى المراد.

وأما القول بالدلالة الظنية، فهي غير معتبرة عنده، ولا يجوز استعمالها في التفسير؛ لأنَّ «تخصيص العموم عند المحصّلين لأصول الفقه لا يكون إلّا بأدلة قاطعة للأعدار، من كتاب، أو سنة متواترة، أو أدلة العقول، أو الاجماع»^(١)، ومن هذا النصّ يظهر لنا أنّ الشيخ ابن إدريس وضع أحد أصول التفسير لإثبات قطعية التفسير إلّا بالأدلة القطعية.

فدلالة الظهور عنده لا تكون إلّا قطعية، وعدم احتمال معنى آخر مطلقاً، وهذا الأصل الذي أسّسه ابن إدريس من أهمّ الأصول التفسيرية، إذ إنّ اعتبار قطعية دلالة النصّ القرآني تتناسب مع كونه مرجعاً رئيساً للمهداية، وقد خالف بذلك الشيخ الطوسي ومشهور الإمامية.

والظاهر أنّ غرضه من القول بقطعية الدلالة القرآنية جاء بعد نفي حجية أخبار الأحاد مطلقاً؛ لأنّها «لا توجب علماً ولا عملاً، كما يعبر»^(٢)، ولهذا ذهب إلى القول بوجوب التمسك بالأدلة القطعية من الكتاب والسنة المتواترة، والاجماع والعقل، واكتفى بها في مقام الاستنباط؛ لأنَّ «تخصيص العموم عند المحصّلين لأصول الفقه لا يكون إلّا بأدلة قاطعة للأعدار من كتاب، أو سنة متواترة، أو أدلة العقول، أو الاجماع»^(٣)، فالقطعي لا يفهمه ولا يكشف دلالته إلّا قطعي، فلا يجوز الدخول في التفسير إلّا مَنْ بلغ رتبة في فهم حقيقة الأدلة وحجيتها وقطعيتها.

(١) ابن إدريس، الخراسان، محمد مهدي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى: ٩٦/٢.

(٢) المصدر نفسه: ٦٣٠/١.

(٣) السرائر: ٩٦/٢.

ومن هذا البيان للشيخ ابن إدريس الحليّ، نخرج بنتيجتين:

الأولى: أنّه وضع أصلاً جديداً مخالفاً للمشهور في أصول التفسير، وهو أنّ فهم القرآن الكريم لا يكون إلاّ بأدلة قطعية لقطعية الدلالة القرآنية، ولا يعدّ فهم القرآن، ولا كاشفاً عن مراد الله تعالى من اتّخذ طريقاً ظنيّاً، وإن كانت معتبرة عند بعضهم، كأخبار الآحاد.

الثانية: إنّ قول المفسّر في التفسير لا يجوز العمل بها إنّ لم تكن قطعية، فلا قيمة لها، وهي قابلة للنقد، وقد أسّس لقاعدة أنّ قول المفسّر ليس بحجة؛ لكونه ظنيّاً، فلا يجوز تقليده؛ «لأنّ التقليد في التفسير حرام، إذ إنّ سيكون من الأخذ بغير علم، ونسبة ذلك للقرآن هو نوع افتراء على الله تعالى»^(١)، وأكّد أنّه قد جعل مجموعة من أصول التفسير لفهم القرآن الكريم في مختصره تُغني الباحث، قال: «وفيما لخصناه واختصرناه كفاية لمن ضبط أصول هذه الفن، ويغنيه بذلك على ما عده»^(٢)، وفيه إشارة إلى أصول التفسير التي تكفي لمن أمعن فيها حسب قوله في زمانه.

وقد بيّن ذلك في قوله بعدم وجوب الكفّارة على المريض فيما لو لم يقض صوم رمضان حتّى دخل عليه رمضان الثاني، تمسكاً بعموم قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة: ١٨٤) على وجوب القضاء على المريض في العام القادم، ولا يجب عليه دفع الكفّارة عن عذر؛ لأنّ أخبارها آحاد، وهي لا تعارض ظواهر القرآن الكريم، وهو بذلك يردّ على الشيخ الطوسي، قال: «وذهب شيخنا أبو جعفر الطوسي رحمه الله إلى أنّه يتصدّق عن الأوّل عن كلّ يوم بمدّين من طعام،

(١) التميمي، مازن شاكر، أصول التفسير الموضوعي: ٢١٦، دار الكفيل، العتبة الحسينية المقدسة، الطبعة الأولى، كربلاء العراق، ١٤٣٦هـ / ٢٠١٥م.

(٢) الخرسان، محمّد مهدي، موسوعة ابن إدريس الحليّ، المنتخب من تفسير التبيان: ١٨/١.

فإن لم يمكنه، فبمُدَّ منه، فإن لم يتمكَّنْ، لم يكن عليه شيء، وليس عليه قضاء، والأوَّل يعضده ظاهر التنزيل، وهو قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة: ١٨٤)، فأوجب على المريض القضاء، فمَنْ أسقطه يحتاج إلى دليل، ولا إجماع معنا في المسألة، والقائل بما ذهب إليه شيخنا قليل، فبقي ظاهر التنزيل، فلا يجوز العدول عنه بغير دليل، وإنَّما قد ورد به أخبار آحاد، لا توجب علماً ولا عملاً^(١)، وهو بذلك يستخدم في عملية كشف الدلالة القرآنيَّة بالحجَّة القاطعة التي لا يُحتمل فيها الخلاف.

المطلب الثالث: العلاقة الدلاليَّة بين الآيات القرآنيَّة

إنَّ القرآن الكريم له أثر في كشف دلالة الآيات عبر منهج تفسير القرآن بالقرآن، وعبر بيان الناسخ من المنسوخ، والمقيَّد للإطلاق، والمخصَّص للعموم، ولأجل تطبيق هذا المنهج، لابدَّ من فهم العلاقة القائمة بين الآيات القرآنيَّة، وبما أنَّ العقل يحكم بلزوم البيان على الله تعالى بأي طريقة يراها مناسبة في كتابه أو على لسان نبيِّه ﷺ، فإنَّ مقتضى وجود خطابين من المولى سبحانه، يحكم العقل بلزوم الملازمة بينهما، يقول الشيخ ابن إدريس الحلبي: «إنَّ الحكيم إذا خاطبنا بجملتين: إحداهما عامَّة، والأخرى خاصَّة في ذلك الحكم والقصة بعينها، فالواجب علينا أن نحكم بالخاصَّ على العام، ولم يجز العمل على العموم، وذلك أنَّ القضاء والحكم بالعموم يرفع الحكم الخاصَّ بأسره، والقضاء بالخصوص لا يرفع حكم اللفظ العامَّ من كلِّ وجوهه، وما جمع العمل بالمشروع بأسره أولى ممَّا رفع بعضه»^(٢).

ويظهر هذا المعنى في تفسيره بالجمع بين الآيات القرآنيَّة في مقام العمل، وهذا

(١) السرائر: ١/ ٣٩٥.

(٢) المصدر نفسه: ١/ ٧٤.

يحتاج إلى خبريَّة ومعرفة الأخبار المبينة للآيات الكريمة، وكيفية بيان المعصوم عليه السلام واستدلاله بالآية على أختها؛ لتتضح دلالة العلاقة بينهما.

ويؤكد الشيخ ابن إدريس الحلي أن أهمية رفع الإجمال في الدلالة القرآنية لا يكون إلا بتفصيل قرآني، فنكون الكاشفية والحجية للمفصل الرافع لإبهام المجمل، يقول: «ومن المعلوم أن المفصل المبين من القرآن والسنة يقضي على المجمل بغير خلاف بين من تكلم في أصول الفقه ومحصلهم؛ لأن الآية المجملة تقضي عليها الآية المبينة المفسرة المفصلة، وكذلك الخبر المفصل يقضي على الخبر المجمل، ويكون العمل بالمفصل هو الواجب بغير شبهة»^(١)، فإن الآية عنده مفسرة لأختها، وكاشفة عن معناها؛ لأن «المجمل من الآيات والأخبار يقضي عليها البيان والتفسير؛ لأن العمل بالمفسر أولى من المجمل، بغير خلاف بينهم»^(٢).

وقد طبق ابن إدريس هذا المنهج في بيانه تفسير القرآن بالقرآن من تمسكه بجواز مقاربة الزوجة مطلقاً، إلا ما منعه الدليل القطعي، ومستدلاً بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأُفْروْجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ (المؤمنون: ٥)^(٣)، فإنه يفيد العموم إلا في مورد التخصيص بزمان الحيض، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى﴾ (البقرة: ٢٢٢).

ثم يبيِّن العلاقة القائمة بين العموم القرآني وتخصيصه، وموقف المفسر منها، قوله: «وهنا إذا عملنا بالآية الأولى، فإن ذلك يستدعي رفع الحكم الوارد في الآية الثانية مطلقاً، وإذا ما أخذنا بواحدة من الآيتين وتركنا الأخرى، نكون قد خالفنا قوله تعالى:

(١) ابن إدريس، أجوبة مسائل ورسائل في مختلف فنون المعرفة: ٢٢٥ / ١.

(٢) المصدر نفسه: ١٧١.

(٣) السرائر: ٧٤ / ١.

﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (الزمر: ٥٥)، وبناءً عليه فليس أمامنا سبيل عدا العمل بالخاص، وحمل العام عليه^(١).

فقد فهم الشيخ ابن إدريس المراد من الآية الكريمة وذلك بالجمع بين الآيتين من دون الرجوع إلى الأخبار الظنيّة، فقد استدلّ بالدلالة القطعيّة الظاهرة في النصّ القرآنيّ على دلالة القطعيّ من نصّ آخر، وينفي أن يكون الظنيّ باباً وطريقاً للقطعيّ، وبذلك يؤصّل في تفسيره، وهو أن فهم القرآن الكريم لا يكون إلاّ بالأدلة القطعيّة.



(١) السرائر: ١/ ٧٤.

المبحث الثاني

أثر دلالة الظهور في تفسير القرآن الكريم

المطلب الأول: حجية الظواهر القرآنية

تعدُّ حجية الظهور من مباحث الألفاظ، والاهتمام في إثباتها يحتاج إلى خبرة لغوية، ومعرفة دلالة الألفاظ، واستعمالها، ولذا يجب على المفسر أن يهتم برعاية كل ما يتعلق بمباحث ألفاظ القرآن الكريم، من الدلالة المعجمية، حتى التركيبية؛ ليستطيع معرفة دلالة الظهور الحقيقية أو المجازية.

وقد أجمع العلماء على القول بحجية الظواهر القرآنية، ولا يجوز مخالفتها، لحكم العقلاء بحجيتها؛ لأنَّ «العقلاء جرت عادتهم في محاوراتهم ومكاتباتهم الاعتماد على ظاهر كلام المتكلم في تعيّن مراده ومقصوده، ولم يصدر من الشارع ردعٌ ومنعٌ عن تلك السيرة، كما لم يأت بطريقة جديدة بدلاً عنها»^(١).

ومثال على ذلك، ما ذهب إليه ابن إدريس الحلي في تقديم الظهور القرآني العام، مع فقد الدليل المخصّص القطعي، ويظهر ذلك في تطبيقه الاستدلاليّ بآيات الأحكام في مسألة توريث أخت الميت بنصف التركة حال وجود البنت، فقد منع ابن إدريس إرثها؛ تمسكاً بظهور قوله تعالى: ﴿إِنْ أُمْرَأُ هَٰكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ ۥ﴾ (النساء: ١٧٦)، فإنَّ

(١) الخراساني، الآخوند محمد كاظم (ت ١٣٢٩هـ)، كفاية الأصول: ٣٢٣، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٢هـ.

عمومها المانعة من إرثها، كما قال ابن إدريس: «فإذا تعارضت الأخبار سقطت ووجب الرجوع إلى ظاهر القرآن»^(١).

وهذا الظهور العام في الآية الكريمة في نفي وجود عموم الولد الذكر المانع للأخت من النصف، ومع وجود البنت للميت، يمنع الأخت من الميراث، وهذا التمسك من ابن إدريس بالظهور القرآني دليل على اعتباره أصلاً من أصول التفسير، يرجع إليه عند فقد الدليل القطعي أو الشك فيه لبقاء العموم على عموميته؛ لأن الشك في الحجية ينفي الحجية، وهو بذلك يؤكد أهمية التمسك بالدليل القطعي في مقابل الظني، كالظهور القرآني، ويرجع إلى الظهور القرآني أيضاً إذا فقد المرجح للأخبار، ولا مرجح لأخبار الأحاد؛ لكونها ظنية، وهي لا تقدم على الظنية، بل لا قيمة له مطلقاً عند ابن إدريس؛ لعدم إفادته العلم والعمل.

موقف ابن إدريس من تعارض الأخبار المفسرة

إن الأصل في تعارض الأخبار تعارضاً تبايناً كلياً بين دالتيها هو السقوط؛ لاستحالة معارضة الحجة بالحجة الأخرى، ولو أمكن تأويل دالتيها أمكن الجمع بينهما، ولو تعارضت الأدلة القطعية من الأخبار أو الاجماع أو العقل، فإن المرجع في ذلك هو التمسك بالجمع الدلالي العرفي، وقد عبّر ابن إدريس عن هذه الطريقة بحمل المطلق على المقيّد، وجعل لها شروطاً، واستدلّ في تفسيره على ذلك بقوله: «والشارع إذا خاطبنا بخطابٍ مطلقٍ، يجب علينا أن نحمله على إطلاقه وعمومه، إلا أن يكون له تخصيص وتقييد لغويّ وعرفيّ، أو شرعيّ، فيرجع في إطلاقه إليه، لأن المطلق يُحمّل على المقيّد، إذا كان الجنس واحداً، والعين واحدة، والحكم واحد»^(٢)، وهذا الجمع بين

(١) السرائر: ٢/٢٥٦.

(٢) المصدر نفسه: ٢/٣٣.

الدليلين، هو المسمّى بـ (الجمع العرفي أو الدلالي)^(١)؛ لاستحالة التعارض بين الدليلين في مقام الامثال^(٢)؛ لأنّ المكلف مأمور بشي واحد فيه، فلا بدّ من الجمع بينهما دلاليًا، وقد استشهد ابن إدريس الحلي بإطلاق قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنَازِيرِ﴾ (المائدة: ٣) الدّالة على حرمة كلّ دم، ثمّ قيدها بقوله تعالى: ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾ (الأنعام: ١٤٥) لخروج دم السمك من الحرمة؛ لأنّه غير مسفوح، قال: «إذا سُئِلْنَا عَنْ دَمِ السَّمَكِ، هَلْ هُوَ نَجَسٌ أَمْ لَا؟ فَجَوَبْنَا بِأَجْمَعٍ أَنَّهُ طَاهِرٌ، فَإِنْ اسْتَدَلَّ عَلَيْنَا بِالْآيَةِ الْمَقْدَمَةِ، الَّتِي أَطْلَقَ الدَّمُ فِيهَا ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنَازِيرِ﴾ (المائدة: ٣)، وَدَمِ السَّمَكِ دَمٌ بغير خلاف، قلنا: فقد قال تعالى في آية أخرى: ﴿أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾ (الأنعام: ١٤٥)، فقيده بالسّفْح، وَدَمِ السَّمَكِ غير مسفوح، فيجب أن يُحْمَلَ المطلق على المقيّد؛ لأنّه حكمٌ واحدٌ، وعينٌ واحدةٌ، وجنسٌ واحدٌ»^(٣).

وهذا جمع عرفي دلالي بين دلالة الآيتين، وبذلك تظهر براعة الاستدلال عند ابن إدريس في بيان المطالب القرآنيّة بالأدلة القطعيّة في حمل المطلق على المقيّد، بمعنى أنّ الدليل المطلق القطعي لا يقيده إلّا دليل قطعي مثله، ولذلك كان يركّز في الآية على

(١) الجمع العرفي: المراد منه الجمع بين مدلولات الأدلّة المتعارضة بنحو التعارض البدوي، على أن يكون ذلك الجمع متناسبًا مع الضوابط المقرّرة عند أهل المحاورة، ولهذا عبّر عنه بالجمع العرفي؛ لتناسبه مع المفاهيم العرفي، وذلك في مقابل الجمع التبرّعي. البحراني، محمّد صنقور، معجم المصطلحات الأصوليّة: ٦٠٧/١، وهو الجمع الدلالي نفسه؛ لأنّه جمع بين دلالة الدليلين، ولا علاقة للسند في ذلك. ينظر: البحراني، محمّد صنقور، المعجم الأصولي، منشورات مطبعة الناشر، قم، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.

(٢) مراتب التشريع أربعة: مقام الإنشاء، والجعل، والفعليّة، والتنجز، وذهب السيّد عبد الأعلى السبزواري إلى أنّها مقامين، الجعل والتنجز. السبزواري، عبد الأعلى بن سيّد عليّ أكبر (ت ١٤١٣هـ)، تهذيب الأصول: ٥٦/١، الدار الإسلاميّة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.

(٣) السرائر: ٣٣/٢.

البحث عن مقيّد قطعيّ الدلالة، فالتقيّد بالدم المسفوح عنده تقييد شرعيّ قطعيّ، لا ظنيّ.

المطلب الثاني: أثر دلالة السياق في فهم القرآن

إنّ السياق القرآنيّ عنصر أساس في فهم دلالة الآية والمفردة، والمراد من السياق هو: «النظم اللفظي للكلمة وموقعها من ذلك النظم»^(١)، وعبر عنه السيّد الصدر (ت ١٤٠٠ هـ): «كلّ ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من دوال أخرى، سواء كانت لفظيّة، كالكلمات التي تشكّل مع اللفظ الذي نريد فهمه كلاماً واحداً»^(٢)، ويظهر أنّ تعريف السيّد الصدر أوسع دلالة من التعريف الأوّل، بدليل أنّ فهم اللفظ لا يتقيّد بعلاقة اللفظ بما يحيطه من قرائن داخلية تحيط بالنظم، بل يشمل القرائن الخارجيّة، أمثال آية أخرى أو سنّة الإجماع أو عقل أو حدث تاريخيّ يبيّن سبب النزول.

وتمثّل الدلالة السياقيّة أهم العوامل المساعدة على كشف مراد الله تعالى، وتحدّد الظهور القرآنيّ من سياق الكلام، وهو حجة يجب الأخذ بها؛ لحجّة الظهور، إلّا إذا دلّ دليل على خلاف السياق، كما لو ثبت أنّ ترتيب الآيات لم يكن بحسب النزول، بل بأمر من الرسول ﷺ، ولكن لا يكون السياق حجة، بل يحتاج إلى قرينة خارجيّة تحدّد المعنى المراد.

وبذلك يؤسّس ابن إدريس الحلبيّ لقاعدة أنّ الأصل في السياق القرآنيّ هو حجّيته، إلّا ما خرج بالدليل، كما في آية التطهير ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾ (الأحزاب: ٣٣)، فإنّ الرسول ﷺ قد وضعها بين الآيات

(١) دور الكلمة في اللغة: ٥٥.

(٢) الصدر، محمّد باقر، دروس في علم الأصول: ١/ ١٠٤.

التي تحدّث عن النساء، والذي يميّزها عن السياق بالاختلاف سبب النزول، فيه تكون خارجاً موضوعاً عن السياق، ولكن لحكمة اقتضت أن توضع في مكانها، يقول الطباطبائي (ت ١٤٠٢هـ): «إنّما الشأن كلّ الشأن في اتصال الآية بها قبلها من الآيات، فهذه الأحاديث على كثرتها البالغة ناصّة في نزول الآية وحدها، ولم يرد حتّى في رواية واحدة نزول هذه الآية في ضمن آيات نساء النبي، ولا ذكره أحد، حتّى القائل باختصاص الآية بأزواج النبي، كما يُنسب إلى عكرمة وعروة، فالآية لم تكن بحسب النزول جزءاً من آيات نساء النبي، ولا متّصلة بها، وإنّما وضعت بينها إمّا بأمر من النبي ﷺ، أو عند التأليف بعد الرحلة»^(١).

ولمّا كان السياق أحد أدوات البحث القرآني في فهم الآية، اعتمده المفسّرون في رفع المشابهة من القرآن، كما بيان قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (الأنعام: ١٠٣)، فإنّها تفيد المدح لذاته المقدّسة في إثبات القدرة والعلم الذاتي، ونفي الجسميّة والجهتيّة، فالآية الكريمة، بحسب إجماع المفسّرين، تفيد مدح الله تعالى بنفي إدراك الأبصار له ورؤيتها له، وهذا التمدّح راجع إلى ذاته؛ لأنّ الإدراك ليس بمعنى، فيتمدح بأن لا يفعله على سبيل التفضيل^(٢).

ومما يدلّ على حجّة السياق في فهم دلالة الفاظ النصّ القرآني قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَأُا الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ (المائدة: ٣٣)، فقد حدّد أن المراد من لفظة (يحاربون) هم قطع الطريق؛ لأنّ في سياق الآية قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدُرُوا عَلَيْهِمْ﴾ (المائدة: ٤٣)، وظاهر سياق الآية أنّ عقوبة القتل لقطع الطرق تسقط

(١) الطباطبائي، محمّد حسين (ت ١٤٠٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن: ١٦ / ٣١١، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ط ١، ١٤٠٨هـ.

(٢) ابن شهر آشوب، محمّد بن عليّ (ت ٥٨٨هـ)، متشابه القرآن ومختلفه: ٩٣ / ١، دار البیدار للنشر، ط ١، ١٣٦٩ق.

بالتوبة فيما لو تابوا قبل إلقاء القبض؛ لأنَّ «المحارب إذا وجب عليه حدٌّ من حدود الله، ثمَّ تاب قبل أن يُقام عليه الحدُّ، سقطت، وإن تاب بعد القدرة؛ لا يسقط بلا خلاف، وما يجب عليه من حدود الآدميين فلا يسقط، ودالٌّ على أنَّه يعمُّ الرجال والنساء»^(١)، فالسياق هنا كشف عن دلالة الآية، ولا يمكن دلالة لها على شمولها لأهل الذمة؛ لدخولهم في ذمة الإسلام، فهم خارجون عن حدِّ المحارب، «فلو كان المراد بها أهل الذمة أو أهل الردة، كانت التوبة منهم قبل القدرة وبعد القدرة»^(٢)، فقد حدَّد السياق المعنى المراد في تحديد معنى المحاربين من النصِّ القرآني، وهم خصوص قطاع الطريق، فأصبح السياق قرينة تحيط بنظم الكلام، وتحفُّه، وتبيِّن دلالة المفردة.

ويظهر منهج السيّد ابن طاووس (ت ٦٦٤ هـ) في تمسّكه بالسياق أصلاً من أصول التفسير القطعيّ للقرآن الكريم، في كشفه لدلالة المفردة القرآنيّة من القرائن التي سيستدلُّ بها السيّد، سواء المحيط باللفظ ونظمه، أو بالقرائن الخارجيّة، مبيناً ذلك باستدلاله النقديّ من السياق في بيان دلالة مفردة (المساجد)، ومنع دلالتها على إرادة مطلق وجه الأرض، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسْجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا أَسْمُهُ، وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا﴾ (البقرة: ١١٤)، خلافاً لما ذهب إليه الراونديّ (ت ٥٧٣ هـ) من القول بدلاتها على العموم لمطلق وجه الأرض، وقد منع السيّد ابن طاووس هذا الإطلاق بقرينة السياق نفسها، وتقيدها في إرادة خصوص بيوت الله تعالى، دون مطلق وجه الأرض، ولا يمكن توسعة دلالتها إلى غير المعنى المراد إلّا من خلال العلاقة المجازيّة، ليشمل مطلق وجه الأرض، ليصدق العبادة عليها، فيدخل فيها حرمة منع الحريّات الدينيّة في أداء عباداتهم وطقوسهم في مطلق وجه الأرض.

(١) متشابه القرآن ومختلفه: ٢/ ٢١٩.

(٢) المصدر نفسه.

وذهب إلى تلك التوسعة الراوندي، ومؤيداً ذلك بالسياق، وحديث رسول الله ﷺ: «**إِنَّ اللَّهَ جَعَلَ الْأَرْضَ مَسْجِدًا**»^(١)، فالأرض كلها مسجد تجوز الصلاة فيه، إلا ما كان مغصوباً أو نجساً^(٢).

وقد رفض السيد ابن طاووس هذه التوسعة في الإطلاق، وعدّها خروجاً عن السياق القرآني؛ لوضوح دلالتها في أرادة خصوص بيوت العبادة، ودليله على ذلك السياق، قال: «إِنَّ سياق الآية الشريفة يظهر منه خلاف هذه الإشارة الضعيفة؛ لأنَّ الله جَلَّ جلاله قال: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسْجِدَ اللَّهِ...﴾» (البقرة: ١١٤)، فالسعي في الخراب مفهومه مساجد عامرة بلغة المخاطبين^(٣)، ويؤيده «دلالة الجملة الفعلية (يدخلوها) التي تفيد الظرفية، ودلالة عود الضمير إلى المساجد، مقتضى لتخصيص مكان عامر محدود»^(٤).

فالسباق القرآني يساعد على فهم مراد الله تعالى، ولذا تمسك به كلا العالمين، مع الاختلاف في البيان ووجهة النظر، ويظهر تركيز السيد ابن طاووس على الدلالة السياقية في الحفاظ على دلالة النص القرآني، وعدم قابلية مفردة (المساجد) في إطلاقها على مطلق وجه الأرض؛ لوضوح دلالتها على خصوص أماكن العبادة، كما هو المعروف والمشهور لغة وعرفاً، والتجوز يحتاج إلى دليل، وهو مفقود هنا، وتمسك السيد بدلالة السياق ليس جهوداً على النص، بل لخصوصية في دلالة المفردة في هذا المورد.

(١) الكليني، محمد بن يعقوب (ت ٣٢٨ أو ٣٢٩ هـ)، الكافي: ١٧/٢ - ٣١، ح ١، تحقيق: علي أكبر

الغفاري، دار الكتب الإسلامية، قم، ط ٣، ١٣٨٨ هـ.

(٢) الراوندي، قطب الدين بن هبة الله (ت ٥٧٣ هـ)، فقه القرآن: ٩٨/١، منشورات مكتبة

المرعشي العامة، ط ٢، ١٤٠٥ هـ.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

المطلب الثالث: أثر الدلالة اللغوية في التفسير

لقد اهتمت المدرسة الحليّة بالدلالة اللغوية في كشف دلالة المفردة معجمياً في التفسير، مستعينةً بجمع القرائن؛ لإثبات صحّة الدلالة على المعنى المراد من أقوال اللغويين وشعر العرب، ويظهر ذلك في منهج ابن إدريس في تعامله مع النصّ القرآني، فقد استشهد بأقوال اللغويين، كالخليل بن أحمد (ت ١٧٠هـ)، وابن دريد (ت ٣٢١هـ)، وابن فارس (ت ٣٩٥هـ)، وناقشها ورّجّح بعضها على بعض، كما في ترجيح قول أبي محمّد اليزيدي (ت ٢٠٢هـ) على الخليل بن أحمد^(١) في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾ (المؤمنون: ٥)، فقد استدللّ ابن إدريس الحليّ على أنّ المراد من (الفرج) في الآية الكريمة يشمل عموم القبل والدبر، ودليله على ذلك كلام اللغويين في عدم الفرق عندهم في إطلاقه على الدبر، وأنّ الفرّج مشتقّ من الانفراج^(٢)، وهذا المعنى موجود في الدبر أيضاً، وليس مختصاً بقبل المرأة، ذلك أنّ الله تعالى أراد الرجال من قوله تعالى في الآية السابقة: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ﴾^(٣).

ومن اهتماماته باللغة في مقام الاستدلال في التفسير، استدلاله على دلالة كلمة (الصّيد) على عدم إفادة الإطلاق في كلّ زمان في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَّعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ﴾ (المائدة: ٩٦)، فإنّ ظاهرها الإطلاق في إباحة الصّيد لكلّ أحد في كلّ زمان ومكان، ولكنها مقيّدة بحرمة الصّيد حال الإحرام، وقد استفاد هذا التقييد من قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ﴾ (المائدة: ١).

(١) عليّ همت بناري، ابن إدريس الحليّ رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي: ١٩٨.

(٢) ابن إدريس، السرائر: ١/ ٢١١.

(٣) المصدر نفسه: ١/ ١٠٧.

ومثله في التقييد قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيْبُتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ﴾ إلى قوله: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ (المائدة: ٤)، وهذه آية في كتاب الله في الاصطياد وأكل الصيد؛ لأنها أفادت جواز تعليم الجوارح للاصطياد، وأكل ما تصيد وتقتل، إذا كان مُعَلِّماً؛ لأنه لو لم يقتله لما جاز أكله، حتى يذكي، مُعَلِّماً كان أو غير مُعَلِّم، ويدل على ذلك إجماع الأمة^(١). ويدل على صحة ذلك قول السيد المرتضى (ت ٤٣٦هـ)، قال: «والذي يدل على صحة ما ذهبنا إليه، بعد إجماع الطائفة المحقة عليه، وهذا نص صريح -إشارة للآية: ٤ من المائدة- على أنه لا يقوم مقام الكلاب في هذا الحكم، غيرها»^(٢).

وقد اعتمد ابن إدريس الحلي على كتب اللغة لكشف دلالة المفردة القرآنية كما في دلالة مفردة (مُكَلِّين) التي تُطلق على خصوص الكلب المُعَلِّم للصيد، دون غيره من الجوارح، تمسكاً بظاهر القرآن الكريم وأهل اللغة، ولذلك أفتى بحرمة الصيد بكل جراح إلا بالكلاب المُعَلِّمة: «فأمّا ما يجوز الاصطياد به، فعندنا لا يجوز الاصطياد بشيء من الجوارح إلا الكلب المُعَلِّم فقط، دون ما عداه، سواء كان من جوارح السباع، أو جوارح الطير، يدل على صحة ما قلناه بعد إجماعنا، قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّينَ﴾ (المائدة: ٤)، وهذا نص صريح على أنه لا يقوم مقام الكلاب في هذا الحكم غيرها؛ لأنه تعالى لو قال: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّينَ﴾، ولم يقل مُكَلِّين، لدخل في هذا الكلام كل جراح من طير وبهيمة ذي ظفر وناب ومخلب، وإنما أتى بلفظ مُكَلِّين، وهي تخص الكلاب؛ لأنّ المُكَلَّب، هو صاحب الكلاب، بلا خلاف بين أهل اللغة،

(١) السرائر: ٨٢/٣.

(٢) المرتضى، علم الهدى، علي بن الحسين (ت ٤٣٦هـ)، الانتصار في انفرادات الإمامية: ٣٩٥، تحقيق: محمد رضا الخرسان، منشورات الرضي، قم، ١٣٩١هـ.

فَعَلِمْنَا أَنَّهُ تَعَالَى لَمْ يَرِدْ بِالْجَوَارِحِ جَمِيعٌ مَا يَسْتَحِقُّ هَذَا الْاسْمَ، وَإِنَّمَا أَرَادَ بِالْجَوَارِحِ الْكِلَابَ خَاصَّةً^(١). فَمَنْ الْمَعْلُومُ أَنَّ الصِّفَةَ تَمْنَعُ الْإِطْلَاقَ، وَ(مَكْلَّيْنِ) هُنَا حَالٌ مَنْصُوبٌ^(٢)، وَهُوَ أَفَادَ حَلِيَّةَ الصَّيْدِ بِالْكِلَابِ الْمَعْلَمَةِ دُونَ غَيْرِهَا.

وَاسْتَدَّ ابْنُ إِدْرِيسَ فِي بَيَانِ دَلَالَةِ الْمَعْنَى وَصَحَّحَتْهُ إِلَى كَلَامِ أَهْلِ اللُّغَةِ مِنَ الْأَمْثَالِ الْعَرَبِيَّةِ وَالشَّعْرِ، فِي بَيَانِ أَثَرِ الْحَالِ فِي تَقْيِيدِ الْكَلَامِ، قَالَ: «وَيَجْرِي ذَلِكَ مَجْرَى قَوْلِهِمْ: رَكِبَ الْقَوْمُ مَهَارِيهِمْ، مَبْقَرِينَ، أَوْ مَجْمُزِينَ، فَإِنَّهُ لَا يَحْمِلُ، وَإِنْ كَانَ الْفِظُ الْأَوَّلُ عَامًّا، إِلَّا عَلَى رُكُوبِ الْبَقَرِ وَالْجَمَازَاتِ، وَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ الْمَكْلَبُ الْمَضْرِيَّ، وَالْمَمْرَنَ، وَالْمَغْزَى، قُلْنَا هَذِهِ لَفْظَةٌ عَرَبِيَّةٌ مُشْتَقَّةٌ مِنَ الْكَافِ وَاللَّامِ وَالْبَاءِ، فَلَا يَعْدِلُ عَنِ الْحَقِيقَةِ إِلَى الْمَجَازِ، وَلَا يَتَكَلَّمُ فِيهَا طَرِيقَةَ اللُّغَةِ، إِلَّا أَهْلُهَا»^(٣).

قَالَ طَفِيلُ الْغَنَوِيِّ^(٤):

تُبَارِي مَرَاخِيهَا الزُّجَاجَ كَأَنَّهَا

ضُرَّاءٌ أَحَسَّتْ تَبَاعَةَ مِنْ مَكْلَبٍ

يَصِفُ خَيْلًا وَمَرَاخِي جَمْعَ مَرَخَاءٍ، وَهِيَ السَّرِيعَةُ الْعَدُوُّ، وَالزُّجَاجُ جَمْعُ زَجٍّ، وَالضُّرَّاءُ جَمْعُ ضُرُوءَةٍ، وَهِيَ الْكَلْبَةُ، وَقَالَ النَّابِغَةُ: «فَارْتَاعَ مِنْ صَوْتِ كِلَابٍ»^(٥)، وَبَذَلِكَ قَالَ أَهْلُ اللُّغَةِ فِي بَيَانِ الدَّلَالَةِ الْمَعْجَمِيَّةِ لِلْمَفْرَدَةِ

(١) السرائر: ٨٢/٣.

(٢) الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨هـ)، مجمع البيان في تفسير علوم القرآن: ٢٤٨/٣، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، طهران، ط ٣، ١٤١٧هـ.

(٣) السرائر: ٨٣/٣.

(٤) طفيل الغنوي (ت نحو ١٣هـ/ ٦١٠م): طفيل بن عوف بن كعب الغنوي، من قيس عيلان، شاعر جاهلي شجاع. كحالة، عمر رضا، معجم المؤلفين: ٤١/٥.

(٥) السرائر: ٨٢/٣.

القرآنية^(١)، فلا يمكن الاستغناء عن كلام أهل اللغة، ولذا يؤكد ابن إدريس الحلبي أهمية كشف الدلالة اللغوية في القرآن، بالرجوع إليهم، باعتبار نزول القرآن بلغتهم.

ويسلك السيد ابن طاووس المنهج نفسه في بيان الدلالة اللغوية بالرجوع إلى أهل اللغة، وكلام المعاجم، في بيان دلالة المفردة القرآنية، كما في دلالة مفردة (الشاهد) في قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ﴾ (هود: ١٧)، فقد أثبت بعدة أدلة أن المراد من (الشاهد) في الآية الكريمة، هو خصوص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

وقد استدلل بأسباب النزول لإثبات دلالة السياق، والمعنى اللغوي في اختصاص (الشاهد) بأمر المؤمنين عليه السلام، فيما رواه الثعلبي (ت ٤٢٧ هـ) في تفسيره عن الفقيه الشافعي، وابن المغازلي (ت ٤٨٣ هـ)^(٢) في كتاب المناقب، في تفسير قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ﴾ (هود: ١٧)، قال: «قال رسول الله ﷺ: على بيّنة من ربه، وعليّ الشاهد»^(٣)، فقد استعان بالتنزيل لكشف دلالة المفردة المعجمية؛ لمنع

(١) ينظر: الجوهرى، إسماعيل بن حمّاد (ت ٣٩٣ هـ)، الصحاح المسمى تاج اللغة وصحاح العربية: ٢١٣/١، تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٤٢٣ هـ.

(٢) ابن المغازلي: هو الحافظ أبو الحسن أو أبو محمد علي بن محمد الشهير بابن المغازلي، ولد ببلدة واسط، ثم انتقل في أواخر عمره إلى بغداد، وبها توفي (٤٨٣ هـ)، كان شافعياً فروعاً، أشعرياً أصولاً، كما هي طريقة أكثر الشافعية، وقلما توجد فيهم طريقة الاعتزال أو الماتريدية أو غيرهما من المسالك والعقائد. ومن ألقابه الشهيرة (الجلابي) نسبة إلى جلاب بالضم كزئار، معرب (كلاب) أي ماء الورد، نصّ عليه الزبيدي في التاج: ١/ ١٨٦، وأن أحد أسلافه كان نزلياً بمحلة المغازليين في واسط. مقدّمة كتاب مناقب الإمام علي بن أبي طالب، قدّمها العلامة السيد شهاب الدين أبو المعالي الحسيني المرعشي النجفي.

(٣) المغازلي، مناقب الإمام علي بن أبي طالب: ٢٧٠-٣١٨، تحقيق: أبو عبد الرحمن تركي الوادعي، دار الآثار، صنعاء، اليمن، ط ١، ١٤٢٤ هـ.

العموم، ورفع الإجمال في دلالتها.

ولا يمكن استفادة العموم من الآية الكريمة أكل أحد بحجة أن المورد لا يخصّص
الوارد أو قاعدة العبرة بعموم اللفظ^(١)، فإنّ لهما موردًا خاصًا؛ لأنّ آيات المناقب التي
اختصّت به لا يمكن شمولها لغيره؛ لاختصاص النصّ به عليه السلام دون غيره، فقد يَن سبب
النزول فضل الإمام علي عليه السلام.



(١) ينظر: الحكيم، محمّد باقر (ت ١٤٢٤هـ)، علوم القرآن: ٤٧، دار التعارف، بيروت، ط ٢، ١٤١٥هـ.

المبحث الثالث

الأدلة غير اللفظية وأثرها في التفسير

الدليل غير اللفظي: هو الدليل الذي لا لسان له، تُعرف بواسطته سعة دائرة مدلوله أو ضيقها، ولهذا يُطلق الدليل اللبّي في مقابل الدليل اللفظي، والذي يمكن التعرف بواسطة ألفاظه على حدود مدلوله من حيث السعة والضيق^(١).

ويقول المظفر (ت ١٣٨٣ هـ) عن معنى الدليل اللبّي: «يعني أنه يثبت بهما نفس المعنى والمضمون من الحكم الشرعي الذي هو كالبّ بالنسبة إلى اللفظ الحاكي عنه، الذي هو كالكشر له»^(٢).

فالدليل اللبّي هو ما يكون من قبيل الإجماعات والسير العقلائية والمشرعية، فهي جميعاً تشترك من جهة عدم إمكان التعرف على سعة مدلولها بأكثر مما هو القدر المتيقّن من مدلولها، فحينما يقع الشك في اتّساع السيرة لمورد من الموارد، فإنه لا مجال لاستظهار شمولها له، فدليلية الدليل اللبّي متمحّض في المقدار المتيقّن من مدلوله^(٣).

(١) البحراني، محمد صنفور، المعجم الأصولي: ١٣٦/٢.

(٢) المظفر، محمد رضا (ت ١٣٨٣ هـ)، أصول الفقه: ٩٤/٢، انتشارات إسماعيليان، قم، ط ١٢، ١٤٢٥ هـ.

(٣) المصدر نفسه: ١٣٦/٢.

وهي أيضاً أدلة تفيد القطع في كشف الدلالة عند تفسير القرآن، وهذا هو منهج ابن إدريس في التفسير، بخلاف السيّد ابن طاووس، فإنّه يعتمد على الأدلة القطعية والظنيّة المعتمدة لدلالة الدليل الشرعيّ على جواز العمل به.

وسيكون الكلام في هذا المبحث عن الأدلة غير اللفظيّة التي لها أثر في تفسير القرآن الكريم، وهذا هو الأصل الثاني من أصول التفسير في لعلمين من أعلام المدرسة الحليّة، وقد صرّحاً بأثر هذه الأدلة وقيمتها العلميّة في التفسير، ولاسيما في آيات الأحكام، وهو ما سمّاه العلماء بـ(الأدلة اللَّبِّيّة) في مقابل الدليل اللفظي.

المطلب الأوّل: أثر الدليل العقليّ في تفسير القرآن

نزل القرآن الكريم مخاطباً العقول في مختلف مستوياتها، حتّى على التدبّر في آياته؛ لأهميّة الاعتماد على العقل في التفسير، ولذلك سعى العلماء في تحديد طبيعة أثر العقل^(١)، وقدرته في البحث القرآنيّ؛ لأنّه أحد الأدلة عليه، ولأجل تحديد معنى العقل، تطوّرت المباحث العلميّة في تحديد المراد من العقل وحجّيته، وإمكان الاستدلال به في التفسير اختلف في المعنى المراد من العقل الذي يكون له أثر في التفسير^(٢)، واتّفقت الإماميّة على

(١) المراد من حكم العقل هنا هو العقل العمليّ الذي يحكم بحسّن شيء وقبحه، فإنّه يدرك قبح الظلم، وفاعل الحسن ممدوح، فينبغي فعله، فليزِم من فعل الظلم الحرمة حسن الفعل الوجوب كوفاء الدين واجب، ومنعه ظلم، وردّ الوديعة والعدل، وحسن الصدق، وحرمة الكذب، فإنّ الشارع لا يخالف حكم العقل بالوجوب والحرمة. ينظر: الحكيم، محمّد تقي، الأصول العامّة للفقهاء المقارن: ٢٦٨، وينظر: المظفر، محمّد رضا، أصول الفقه: ١٠٨/٣.

(٢) المنهج العقليّ: هو استخدام العقل في فهم الآيات القرآنيّة بغير النقل، سواء بالعقل الفطريّ أم القواعد الدارجة في المدارس الكلاميّة، أو بتأويلات الباطنيّة والصوفيّة أو التفسير بحسب العلوم الحديثة قد يُطلَق ويُراد به تفسير الآيات من منظار العقل الفطريّ، والعقل الصريح، والبراهين المشركة غير الملتوية، الواضحة لكلّ أرباب العقول، وهذا هو المراد في المقام، وهو بهذا المعنى قسم من المناهج التفسيريّة العقلية. السبحانيّ، جعفر حسين، المناهج التفسيرية: =

حجّة العقل وقطعية أحكامه، بخلاف الأخبارية منهم^(١).

ويمكن تقسيم أثر العقل في البحث القرآني من حيث اختلاف موضوعاته إلى الأصول الاعتقادية، والأحكام الشرعية، والأخلاقية، ولكن يختلف الحكم فيها من حيث إدراكات العقل، فما يدركه العقل فيما يتعلّق بالأصول الاعتقادية يسمّى بالعقل النظري^(٢)، وما يتعلّق بالأحكام الشرعية، والأخلاقية يرجعه فيها إلى إدراك العقل العملي^(٣).

ومن هنا تظهر قيمة الدليل العقلي وأثره في التفسير، ولا يمكن الاستغناء عنه في ذلك في بعض الموارد في الشريعة الإسلامية؛ لأنّها جاءت بما يوافق حكم العقل، ومخاطبة للعقلاء، يقول الشيخ المظفر: «وهل تثبت الشريعة إلّا بالعقل؟ وهل يثبت التوحيد والنبوة إلّا بالعقل؟ وإذا سلخنا أنفسنا عن حكم العقل، فكيف نصدّق برسالة؟ وكيف نؤمن بشريعة؟ بل كيف نؤمن بأنفسنا واعتقاداتها؟ وهل العقل إلّا ما عبّد به الرحمن؟ وهل يُعبّد الديان إلّا به؟»^(٤).

= ٧٥، مؤسّسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، ط ٣، ١٤٢٦ هـ.

(١) الأخبارية: جماعة من الإمامية، ذهبوا إلى نفي حجّة الظواهر القرآنية والعقل كدليل لفهم الشريعة، وتمسّكوا فقط بالأخبار لفهم القرآن، بحجّة أنّ الأخبار كافية لفهم الشريعة، وكلّ ما تحتاجه الأمة. ينظر: الاسترآبادي: محمّد أمين (ت ١٠٣٣ هـ)، الفوائد المدنية: ٢٦٩-٣٣٦، تحقيق: رحمة الله الرحمتي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤٢٤ هـ.

(٢) العقل النظري: هو إدراك ما يجب أن يعلم، كحاجة الممكن إلى العلّة، والكلّ أعظم من الجزء. ينظر: المظفر، محمّد رضا، المنطق: ١/٣٤٣، وأصول الفقه: ٣/١٣٦، تحقيق: رحمتي اراكي، رحمت الله، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، ط ٥، ١٤٣٠ هـ.

(٣) المراد من العقل العملي، إدراك ما يجب أن يُعمَل ويُطبّق على الحياة، كقولنا: العدل حسن، والظلم قبيح. ينظر: المنطق: ١/٣٤٣، وأصول الفقه: ٣/١٣٦.

(٤) المظفر، أصول الفقه: ٣/١٠٨.

ويظهر ذلك في تأصيل علمائنا لدليل العقل في مصنفاتهم، ومنها البحوث القرآنية، وتظهر جلية فيها إثبات حجّة العقل، وأثره في التفسير، وإثبات حجّة القرآن الكريم، وفهم آياته، يقول الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ): «اعلم أن أصول أحكام الشريعة ثلاثة أشياء: كتاب الله سبحانه وتعالى، وسنة نبيه ﷺ، وأقوال الأئمة الطاهرين ﷺ من بعده، والطرق الموصلة إلى علم الشرع في هذه الأصول ثلاثة؛ أحدهما: العقل، وهو السبيل إلى معرفة حجّة القرآن..»^(١).

ولذلك نجده كثيرًا ما يستشهد بالعقل عند استدلاله بالقرآن الكريم، ويمكن وصف منهجه التفسيري بالمنهج الكلامي؛ لغلبة الأسلوب البرهاني الجدلي والعقلي؛ لاعتماده على «العقل في فهم القرآن، من خلال مناقشة آراء المذاهب والفرق الإسلامية»^(٢)، ويتبعه في ذلك تلميذه السيّد المرتضى، كما يظهر في بحثه في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا﴾ (نوح: ١٩)، حيث أثبت كروية الأرض، وردّ فيها على أبي عليّ الجبائي^(٣)، وصرّح الشيخ الطوسي بأهمية العقل في التفسير، منطلقًا من قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ (النساء: ٨٢)، في دلالتها على أربعة أمور أساسية يحكم بها العقل، ومنها:

أولاً: بطلان التقليد، وصحة الاستدلال على أصول الدين؛ لأنّه حثّ على التدبّر، وذلك لا يكون إلا بالفكر والنظر.

(١) المفيد: محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري (ت ٤١٣ هـ)، التذكرة بأصول الفقه: ٢٨-٣٨، ط ٢، تحقيق ونشر: مطبعة دار المفيد، بيروت، ١٤١٤ هـ.

(٢) أيازي، محمّد عليّ، تفسير القرآن المجيد المستخرج من تراث الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ): ١٥، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، إيران، ط ١، ١٤٢٤ هـ.

(٣) المرتضى، عليّ بن الحسين علم الهدى الموسوي (ت ٤٣٦ هـ)، أمالي المرتضى: ١/ ١٨٧، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ط ١، ١٤٠٣ هـ.

والثاني: يدلُّ على فساد مذهب مَنْ زعم أنَّ القرآن الكريم، لا يفهم معناه إلا بتفسير الرسول له، من الحشوية، والمجبرة؛ لأنَّه تعالى حثَّ على تدبُّره؛ ليعملوا به^(١).

وقد ردَّ الشيخ الطوسيُّ على مَنْ يزعم أنَّ تفسير القرآن الكريم لا يكون إلا من السنَّة المطهَّرة، بقوله: «في ذلك حجة على بطلان قول مَنْ يقول: لا يجوز تفسير شيء من ظاهر القرآن إلا بخبر وسمع»^(٢)، وهذا تأصيل لحجَّة العقل في التفسير، وعدم إمكان الاستغناء عنه؛ لما في القرآن الكريم من بُعدٍ معرفيٍّ يتعلَّق بالمعارف العقلية النظرية التي تحتاج إلى العقل كدليلٍ قطعيٍّ مفسِّرٍ للآيات التي تخاطب العقول.

وتطوَّر المنهج العقليُّ في التفسير؛ لينتقل إلى المرحلة الثانية في المدرسة الحليَّة، ويظهر بصورة جليَّة بين ابن إدريس الحليِّ، والسيد عليِّ بن طاووس، وأصبح المنهج العقليُّ في مدرسة الإمامية جزءاً لا يتجزأ منها.

إنَّ الدليل العقليُّ دلالته قطعية لا تقبل الشكَّ والظنَّ، وأمانة ذلك تطابق العقلاء على ذلك، وقد استدللَّ الشيخ ابن إدريس الحليُّ (ت ٥٩٨ هـ) بهذا العقل في فهم النصِّ القرآنيِّ، كما يظهر في آيات العقيدة في مسألة خلود المسلم الفاسق في النار، فقد ذهب المعتزلة^(٣) إلى أنَّه مخلَّد في النار تمسُّكاً بعموم قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾

(١) التبيان في تفسير القرآن: ٣/ ٢٧٠.

(٢) المصدر نفسه: ٩/ ٣٠٣.

(٣) مؤسَّس المذهب هو واصل بن عطاء (ت ١٣١ هـ)، تلميذ الحسن البصريِّ. نقل الشهرستاني أنَّه دخل شخص على الحسن البصريِّ، فقال: يا إمام الدين! لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفِّرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم يُخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يُرجئون أصحاب الكبائر، ويقولون لا تضرُّ مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟ فتفكَّر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب، قال واصل بن =

(الانفطار: ١٤)، وقد أجاب ابن إدريس ببطلان هذه الدعوى، وذلك لوجود الأدلة المخصصة للآية الكريمة، وهي حكم العقل القطعي^(١)، المخرجة للمسلمين الفجرة منهم، فقد قسّم الفاجر على قسمين، قال: «إِنَّ الْفَجَّارَ عَلَى صَرَّيْنِ: فَاجِرٌ كَافِرٌ، وَفَاجِرٌ مُسْلِمٌ، وَقَدْ عَلِمْنَا بِالْأَدَلَّةِ الْقَاهِرَةِ مِنْ أَدَلَّةِ الْعُقُولِ، الَّتِي لَا يَدْخُلُهَا الْإِحْتِمَالُ، أَنَّ فَاجِرَ أَهْلِ الصَّلَاةِ غَيْرَ مُخَلَّدٍ فِي النَّارِ، وَهُوَ مُسْتَحَقٌّ لِلثَّوَابِ بِإِيْمَانِهِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فِي آيَةٍ أُخْرَى: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّبِيُّ جَهْدُ الْكُفَّارِ وَالْمُنَافِقِينَ وَأَغْلَظَ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ (التحریم: ٩)، فعلمنا أَنَّ الْفَجَّارَ فِي الْآيَةِ مِنْ عَدَا فَجَّارِ أَهْلِ الصَّلَاةِ مِنْ فَجَّارِ الْكُفَّارِ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ كُلُّ فَاجِرٍ كَافِرًا، وَكُلُّ كَافِرٍ فَاجِرًا، فَأَعْطَيْنَا كُلَّ آيَةٍ حَقَّهَا، وَكُنَّا عَامِلِينَ بِهَا جَمِيعًا، فَالْعُمُومُ قَدْ يَخْصُ بِالْأَدَلَّةِ؛ لِأَنَّهُ لَا صِغَةً لَهُ عِنْدَنَا»^(٢).

من ذلك يظهر أن ابن إدريس كان يركّز في تفسيره على الاهتمام بالدلالة القطعية في تخصيص عمومات القرآن الكريم، ومن الأدلة المخصصة والحاكمة على عموم العام هو حكم العقل.

وكذلك استدللّ بالعقل على نفي وجوب قضاء الصيام على المغمى عليه؛ لأنَّ شرط التكليف القدرة والعقل، وكلاهما مسلوبان من المغمى عليه، فلا يكون مخاطبًا من قبل المولى سبحانه؛ لأنَّه يستلزم تكليف العاجز، وهو قبيح عقلاً، ومنه ينطلق ابن إدريس

=عطاء: أنا لا أقول إنَّ صاحب الكبيرة مؤمن مطلقًا، ولا كافر مطلقًا، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثمَّ قام واعتزل إلى إسطوانة المسجد يقرّر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزل عَنَّا واصل، فسَمِّي هو وأصحابه معتزلة الشهرستانيّ، أبو الفتح، محمّد بن عبد الكريم بن أبي بكر (ت ٥٤٨هـ): ٦٢/١، مؤسّسة الحلبي، المحقّق: أحمد فهمي محمّد، دار الكتب العلميّة، ط ١، ١٤١٣هـ.

(١) ينظر: البهبهانيّ، محمّد باقر، الفوائد الحائريّة: ٧٠.

(٢) السرائر: ٧٥/١.

الحلبي في رده على مَنْ قال بوجوب القضاء عليه تمسكاً بعموم قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ (البقرة: ١٨٤)، فإن هذا العموم مخصص بحكم العقل القطعي، قال: إن «العموم قد يخص بالأدلة بغير خلاف، ومن جملة مخصصات العموم أدلة العقول، وقد علمنا بعقولنا أن الله تعالى لا يكلف إلا مَنْ أكمل شروط التكليف فيه، ومن جملة شروط التكليف كمال العقل، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾ (البقرة: ٢١)، فعلمنا أن الأمر بالعبادة في الآية متوجه إلى العقلاء دون الصبيان والمجانين»^(١).

وبحكم العقل يُخرج السيد ابن طاووس المغمى عليه عن دائرة العموم من الآية الكريمة عن وجوب القضاء.

وأما الأخبار فمعروف عنها أنها آحاد لا تفيد علماً ولا عملاً، وقد وافق المحقق الحلبي السيد ابن طاووس في وقوع تخصيص الكتاب بالعقل، قال: «التخصيص قد يكون بدلالة العقل، والاستثناء، وأخبار الآحاد»^(٢).

ويأتي السيد ابن طاووس (ت ٦٦٤هـ) ليؤسس هذا المنهج؛ ليستفيد من حكم العقل في التفسير، ويستدل بالعقل في كشف دلالة النص القرآني على المعنى المراد، كما في كتابه (سعد السعود)، فقد أكد على أن القرآن الكريم يفهمه العقلاء؛ لأنه أرسل إليهم، فيجب أن يتدبروا في آياته، يأخذوا العبر منه، كما في قوله جل جلاله: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا﴾ (القصص: ٨٣)، قال: «وهذا حالٌ عظيمٌ يدلُّ عليه العقل المستقيم»^(٣).

(١) السرائر: ٤٠٩/١.

(٢) المحقق الحلبي، نجم الدين أبو القاسم (ت ٦٧٦هـ)، معارج الأصول: ٨٩، تحقيق: محمد حسين الكشميري، مطبعة سرور، قم، ط ١، ١٤٢٣هـ.

(٣) ابن طاووس، علي بن موسى (ت ٦٦٤هـ)، سعد السعود: ٢٠١، تحقيق: مركز الأبحاث =

فهو يشير إلى أن بعض الآيات هي إشعارات، وبيانات للعقلاء، فيمكن لهم فهمها بلا حاجة إلى اللغة، وأصول التفسير المعنوية بالتفسير، فهي خطاب للفطرة السليمة المستقيمة، والفطرة لله تعالى، تأبى فعل المعاصي؛ ولذلك فسّر السيّد ابن طاووس الآية بحكم العقل، قال: «وهذا حالٌ عظيمٌ يدلُّ عليه العقل السليم»؛ لأنَّ العقل السليم يستبجح فعل القبيح، فالآية فيها سلوك عمليٍّ وأخلاقيٍّ يقتضي حكم العقل العمليِّ الحاكم بترك القبيح، وفعل الحسن، والغرور، والفساد ممَّا يستبجحها العقل العملي، «وإرادة الفساد فيها ابتغاء معاصي الله تعالى، فإنَّ الله بنى شرائعه التي هي تكاليف للإنسان على مقتضيات فطرته وخلقته، ولا تقتضي فطرته إلَّا ما يوافق النظام الأحسن الجاري في الحياة الإنسانيَّة الأرضيَّة، فكلُّ معصيةٍ تقضي إلى فساد في الأرض بلا واسطة، أو بواسطة»^(١).

ويظهر استدلال السيّد ابن طاووس بالعقل في ردّه على الجبائيّ في تفسيره العقليّ لقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ نَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا مَكَانَكُمْ أَنْتُمْ وَشُرَكَائُكُمْ فزَلَنَابَيْتُهُمْ وَقَالَ شُرَكَائُهُمْ مَا كُنْتُمْ إِلَّا نَا عِبَادُونَ﴾ (يونس: ٢٨)، فيردُّ بقوله: «إنَّ قوله: يعني ما كنتم تعبدوننا بأمرنا، تحكُّم عظيم على الله جلَّ جلاله، ولعلَّ العقول السليمة لا تقبل أنَّ الاحجار والأصنام تقول لهم: ما كنتم تعبدوننا بأمرنا؛ لأنَّ الأمر ما كان يشتهه أئهم كانوا يعبدونهم بأمرهم»^(٢).

ومن هذا يظهر أثر العقل في فهم القرآن الكريم من حيث تخصيصه لعامّ الكتاب، وموافقة دلّالته للعقل العمليّ أو النظريّ، وتأسيسه لقواعد أصوليّة، كلحنّ

=الإسلاميّة، قم، ط ١، ١٤٢٢ هـ.

(١) الميزان في تفسير القرآن: ٨١ / ١٦.

(٢) سعد السعود: ٣٥٦.

الخطاب^(١)، وفحوى الخطاب^(٢)، ودليل الخطاب^(٣)، والمنع من التقليد في أصول الدين، بدلالة ظواهر الآيات العقائدية الموجبة للنظر والمعرفة.

المطلب الثاني: أثر الإجماع في التفسير القرآن

يعدُّ دليل الإجماع^(٤) من الأدلة البينة^(٥) في مقابل الأدلة اللفظية الأخرى، كالكتاب والسنة المطهرة والعقل^(٦)، وقد اعتبروا حجته بشروط^(٧)، واتفقوا على تخصيصه لعموم

(١) لحن الخطاب: وهو ما استفيد من المعنى ضرورة، وعبر الشيخ المظفر عنه: أن تدل قرينة عقلية على حذف لفظ. ينظر: أصول الفقه: ٣/ ١٣١، فإنَّ الضرورة اللغوية، واستقامة المعنى، تقتضي تقدير كلمة (صَرَبَ).

(٢) فحوى الخطاب: وهو أن يكون المسكوت عنها أولى بالحكم، كالضرب عند التأنيف؛ فإنَّ حرمة اضرب مسكوت عنها؛ لأنَّها من باب أولى ثابتة عقلاً، وسمَّاه العلامة الحلي (القياس بالأولوية القطعية) أيضاً.

(٣) ويعنون به مفهوم المخالفة. ينظر: المظفر، أصول الفقه: ٣/ ١٣١، وهو ما كان الحكم فيه مخالفاً في السنخ للحكم الموجود في المنطوق. المظفر، أصول الفقه: ١/ ١٥٧.

(٤) الإجماع: هو اتفاق من نوع خاص، واختلف الأعلام في نوع هذا الاتفاق، وذهب الإمامية إلى أنه اتفاق جماعة كاشف عن رأي المعصوم، وإلى ذلك أشار العلامة قائلًا: «هو عبارة عن اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد على أمر من الأمور، وهو حجة...؛ لأنَّ المعصوم عليه السلام سيّد أمة محمد عليه السلام، فإذا فرض اتفاقهم، دخل الإمام فيهم». ينظر: العلامة الحلي، الحسن بن يوسف ابن المطهر (ت ٧٢٦هـ)، تهذيب الوصول: ٢٠٣، مؤسسه الإمام علي عليه السلام، لندن، ط ١، ١٤٢٢هـ.

(٥) الأدلة البينة، كالإجماع والعقل، في مقابل الأصول اللفظية، كالكتاب والسنة، واللب هو العقل، يقول المظفر مبيناً معنى اللب: يعني أنَّه يثبت بهما نفس المعنى والمضمون من الحكم الشرعي الذي هو كاللب بالنسبة إلى اللفظ الحاكي عنه، الذي هو كالقشر له. أصول الفقه: ٨١/ ٣.

(٦) الإجماع عند العامة يقابل بقية الأدلة، وعند الإمامية لا قيمة للإجماع، ولا يقابل بقية الأدلة إلا إذا كشف عن قول المعصوم عليه السلام. ينظر: المظفر، أصول الفقه: ٣/ ٨١.

(٧) أهمُّها القطع بوجود قول المعصوم عليه السلام في ضمن المجموعين.

القرآن الكريم، وهو كثير^(١)، وبذلك يكون من أليات التفسير وأدواته في فهم النص، فإنه «يجوز تخصيص العام بالشَّرط، والغاية، والصفة، والاستثناء، ودلالة العقل، والكتاب، والاجماع، والسنة، متواترة كانت، أو آحاداً»^(٢)، كما في التسوية «بين العبد والأمة في تنصيف الحد، تخصيصاً لآية الجلد»^(٣)، في قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: ٢)، فإنَّ (كُلَّ) تفيد العموم، فيشمل كلَّ فاعل للفاحشة، ولكنَّ الإجماع خصَّص للآية الكريمة، فإنَّ العبد والأمة حدُّهما نصف حدِّ الحرِّ إذا زنا، ولعلَّ إجماعهم في هذا المورد يرجع لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ آتَيْنَا بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ (النساء: ٢٥).

اعتبر الشيخ ابن إدريس الإجماع من الأدلة القطعية التي يجوز تخصيص عمومات القرآن الكريم به لفهم النص، كما في مسألة قراءة القرآن للجُنُب حال الجنابة، حيث حكم بجواز قراءة القرآن، عدا السُّور التي تجب فيها السجدة، مستنداً في ذلك الى عموم قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ (الزمل: ٢٠).

يقول الشيخ ابن إدريس: «وحرَّمنَا ما حرَّمنَاهُ بالإجماع، وبقي الباقي داخلاً تحت قوله تعالى: ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾، فقد تمسَّك بالمخصَّص اللَّبِّيَّ^(٤)، وهو الإجماع في استفاد تخصيص الحكم في الآية الكريمة بحرمة مسِّ آياته، إلَّا ما خرج بالدليل وتلاوته.

(١) الطوسي، العدة في الأصول: ٣٤١ / ١.

(٢) المحقِّق الحلي، معارج الأصول: ٩٠.

(٣) المصدر نفسه: ٩٠.

(٤) والمراد من المخصَّص اللَّبِّيَّ هو دليل معتبر غير لفظي، تكون علاقته بالعموم علاقة العموم بالخصوص المطلق، مثل الإجماع والدليل العقلي والسيرة العقلانية والمتشريعة. البحراني، محمَّد، المعجم الأصولي: ٤٧٢ / ١.

واستدل السيد ابن طاووس (ت ٥٨٩ هـ) بحجّة الإجماع في تخصيص عموم الكتاب في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٨٠)، «فقد خصصت وظاهر الآية اجيزت الوصية بجميع ما يملك للوالدين والأقربين، لكن خصّ ما زاد على الثلث لمكان الإجماع»^(١)، فاصبح الإجماع دليلاً حاكماً على عموم القرآن، لذلك جوّز الوصية بالثلث للإجماع عليه عند الإمامية، وما زاد عن الثلث يرجع فيه لإذن الورثة.

ويمكن القول: إنّما جاز تخصيص القرآن بدليل الإجماع باعتباره كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام كشافاً قطعياً، قال ابن إدريس الحليّ: وذلك لأنّ «الإجماع منزلته منزلة الخبر المتواتر الكاشف بنحو القطع عن قول المعصوم، فكما أنّ الخبر المتواتر ليس بنفسه دليلاً على الحكم الشرعيّ رأساً، بل هو دليل على الدليل على الحكم، فكذلك الإجماع ليس بنفسه دليلاً، بل هو دليل على الدليل»^(٢).

ولذا كان الإجماع دليلاً عقلياً قطعياً، يخصّص العام القرآنيّ، ويفسّره، ويكشف دلالته كشافاً قطعياً عند ابن إدريس الحليّ؛ لأنّ كاشفيّة الدليل القطعيّ تكون قطعية.

إنّ للمدرسة للحليّة أثراً في تأسيس أصول التفسير، ويظهر ذلك في طيّات بحوثهم الفقهيّة، والكلاميّة، والحديثيّة، وقد اعتمدت على أركان أساسيّة، تمثّل أسس المدرسة والمذهب، وهي التركيز على أهميّة التفسير، وإثبات حجّيته، واختلف في دلالته بين القطع والظهور، وظهر للبحث أنّ دلالته على المشهور الظهور في أغلب آياته، والقطع

(١) سعد السعود: ٣٥٦.

(٢) المظفر، أصول الفقه: ١١١ / ٣.

في بعضها، إلا أنه ظهر عند ابن إدريس لتأكيدهِ على قطعِيَّة الدلالة القرآنيَّة، وأنَّ معرفة دلالة الآيات، وبيان المعنى المراد، لا يكون إلاَّ بدليل قطعيٍّ من الكتاب، أو سنَّة قطعِيَّة متواترة، أو اجماع، أو عقل، وبذلك يكون ابن إدريس الحليُّ قد خالف المشهور في القول بالدلالة القطعيَّة للقرآن الكريم.

إنَّ أصول البحث القرآنيِّ في القرن الخامس والسابع ثابتة، وأهمُّ ما فيها إثبات حجَّة الدليل العقليِّ، وأثره في بيان المعنى المراد وكشفه على نحو القطع.



نتائج البحث

١. يعدُّ القرنان السادس والسابع الهجريَّان عصر التأصيل للتفسير عند الإمامية في المدرسة الحليّة.
٢. وضع ابن إدريس الحليّ أصلاً للتفسير مخالفاً للمشهور، وهو أنَّ التفسير لا يكون إلّا بأدلة قطعية من كتاب أو سنة متواترة أو عقل أو إجماع، وذلك لقوله بقطعية الدلالة القرآنية، ولا قيمة للدلالة الظنيّة الحاصلة من أخبار الآحاد وغيرها.
٣. إنَّ قول المفسّر في التفسير لا يجوز العمل به إن لم تكن قطعية، قد أسّس لقاعدة أنَّ قول المفسّر ليس بحجّة، لكونه ظنيّاً.
٤. إنَّ أصول التفسير من الاستدلال بالكتاب العزيز، والسنة المطهّرة، والإجماع، والعقل، من الأصول المشتركة بين ابن إدريس والسيد ابن طاووس، إلّا في مسألة لزوم كون الدليل المفسّر قطعياً، بخلاف السيد ابن طاووس، الذي وافق المشهور في إمكان عدّ الدليل ظنيّاً قد اعتبره الشارع المقدّس.
٥. ذهب ابن إدريس الحليّ إلى تقديم عموم القرآن لقطعية دلّاته، فيما لو فقد الدليل المخصّص أو كان ظنيّاً؛ لأنّ الظنيّ لا يُفسّرُ ويبيّنُ القطعيّ؛ لأنّه ليس بمرتبه، خلافاً للقائلين بجواز تخصيص عمومات الكتاب بالأدلة الظنيّة، كالشيخ الطوسي، وابن طاووس.

٦. ظهر للباحث أنَّ السياق القرآنيّ ليس بحجّة مطلقاً، وذلك؛ لأنَّ ترتيب المصحف الشريف ليس كما أنزل، وإنَّ كان ترتيبه توقيفياً، ولذا لا يمكن الاستغناء عن أخبار أسباب النزول في تحديد المعنى المراد من الآية في البحث القرآنيّ، لتكون الأسباب مؤيِّدة للسياق حتّى يكون حجّة، أو ليس كذلك.

٧. إنَّ قول ابن إدريس في لزوم كون الدليل المفسّر قطعياً يلزم العسر في تفسير القرآن، لاسيما في باب الأحكام الشرعيّة، ممّا يؤدّي إلى ضياع كثير من الأحكام؛ لأنَّ أغلب الأحكام التي مصدرها أخبار آحاد تفيد الظنّ.

٨. هناك توافق في الأصول التفسيرية بين ابن إدريس وابن طاووس، إلا فيما يتعلّق في لزوم كون الدليل قطعياً في كلّ الأصول التفسيرية، فقد خالف ابن طاووس ابن إدريس، ووافق مشهور علماء الإمامية.

٩. إنَّ ابن إدريس أوّل مَنْ دعا إلى التمسك بأهمّ أصول التفسير عند الإمامية في القرن السادس بنصّ صريح، خلافاً لابن طاووس، فقد كان يُشير ويُلَمِّح لذلك.

١٠. ينبغي الاهتمام بتراث الحِلّة فيما يتعلّق بالدراسات القرآنيّة، ولا سيما أصول التفسير؛ لأنّه يساعد على إنتاج فكر تفسيريّ في مرحلة التفسير في القرن السادس حتّى العاشر الهجريّ.

١١. ينبغي الاهتمام بطبقات المفسّرين في المدرسة الحليّة، والمقارنة فيما بينها.

والحمد لله ربّ العالمين، والصلاة على محمّد وآله الطاهرين.

مصادر المبحث

* القرآن الكريم.

- ابن داوود، تقي الدين، الحسن بن عليّ الحليّ (ت ٧٠٧هـ)، كتاب الرجال المعروف (رجال ابن داوود)، تحقيق: السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات المطبعة الحيدريّة، ط ١، ١٣٩١هـ.
- ابن شهر آشوب، محمد بن عليّ (ت ٥٨٨هـ)، متشابه القرآن ومختلفه، دار البیدار للنشر، ط ١، ١٤٣٢هـ.
- ابن طاووس، عليّ بن موسى (ت ٦٦٤هـ)، سعد السعود، تحقيق: مركز الأبحاث الإسلامية، قم، ط ١، ١٤٢٢هـ.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (ت ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، المحقّق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، ط ٢، ١٣٩٩هـ.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاريّ (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٤٢٣هـ.
- الآخوند، محمد كاظم الخراسانيّ (ت ١٣٢٩هـ)، كفاية الأصول، تحقيق ونشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٢هـ.
- الاسترآبادي، محمد أمين (ت ١٠٣٣هـ)، الفوائد المدنيّة، تحقيق: رحمة الله

الرحماني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤٢٤ هـ.

• استيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، تحقيق: دكتور كمال محمد، مكتبة الشباب، مصر، ط ١، ١٣٩٥ هـ.

• ايازي، محمد علي، تفسير القرآن المجيد المستخرج من تراث الشيخ المفيد (ت ١٤١٣ هـ)، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط ١، ١٤٢٤ هـ.

• البحراني، الشيخ محمد صنقور، المعجم الأصولي، منشورات مطبعة الناشر، قم، ط ١، ١٤٢٦ هـ.

• البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري (ت ٢٥٦ هـ)، صحيح البخاري، دار العلم، ط ١، ١٤٠٠ هـ.

• بلاسم عزيز، الجهد الأصولي عند العلامة الحلي (ت ٧٢٦ هـ)، العتبة العلوية المقدسة، النجف الأشرف، ط ١، ١٤٣٢ هـ.

• البنجيري، محمد طاهر (ت ١٣٦٥ هـ)، نيل السائرين في طبقات المفكرين، تحقيق: محمود جيرة الله، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٣٣ هـ.

• التميمي، مازن شاكر، أصول التفسير الموضوعي، العتبة الحسينية المقدسة، الطبعة الأولى، مطبعة دار الكفيل، كربلاء، ١٤٣٦ هـ.

• الجوهرية، إسماعيل بن حماد (ت ٣٩٣ هـ)، الصحاح المسمى تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٤٢٤ هـ.

- الحكيم، محمّد باقر (ت ١٤٢٤هـ)، علوم القرآن، دار التعارف، بيروت، ط ٢، ١٤١٥هـ.
- الحكيم، محمّد تقي (ت ١٤٢٣هـ)، الأصول العامّة للفقّه المقارن، المؤسّسة الدوليّة، بيروت، ط ٤، ١٤٢٢هـ.
- الحكيم، حسن عيسى، مدرسة بغداد العلميّة وأثرها في تطوّر الفكر الإماميّ (١٤٥هـ-٦٥٦هـ)، المكتبة الحيدريّة، قم المقدّسة، ط ١، ١٤٣٤هـ.
- الخرسان، محمّد مهدي (ت ١٤٤٤هـ)، موسوعة ابن إدريس الحليّ، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، العتبة العلويّة المقدّسة، النجف الأشرف، ط ١، ١٤٣٦هـ.
- الخرسان، محمّد مهدي (ت ١٤٤٤هـ)، موسوعة ابن إدريس الحليّ، المنتخب من تفسير التبيان، العتبة العلويّة المقدّسة، النجف الأشرف، ط ١، ١٤٣٦هـ.
- الخوانساريّ، محمّد باقر بن زين العابدين (ت ١٣١٣هـ) روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات، الدار الإسلاميّة، بيروت، ط ١، ١٤١٢هـ.
- الخوئيّ، أبو القاسم إبراهيم الموسويّ (ت ١٤١٣هـ)، التبيان في تفسير القرآن، مؤسّسة الإمام الخوئيّ الإسلاميّة، قم، ط ٥، ١٤٣٤هـ.
- الراونديّ، قطب الدين بن هبة الله (ت ٥٧٣هـ)، منشورات مكتبة المرعشيّ العامّة، قم، ط ٢، ١٤٠٥هـ.
- الزبيديّ: محمّد مرتضى الحنفيّ (ت ١٢٠٥هـ)، تاج العروس من شرح

القاموس، المسمّى من جواهر القاموس، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤١٤هـ.

• السبحاني، جعفر حسين، موسوعة طبقات الفقهاء الإمامية، اللجنة العلمية في مؤسّسة الإمام الصادق (عليه السلام)، مؤسّسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، ط ١، ١٤١٨هـ.

• السبحاني، جعفر حسين، المناهج التفسيرية وعلوم القرآن، مؤسّسة الإمام الصادق (عليه السلام)، قم، ط ٣، ١٤٢٦هـ.

• السبزواري، عبد الأعلى بن سيّد عليّ أكبر (ت ١٤١٣هـ)، تهذيب الأصول، الدار الإسلامية، بيروت، ط ٢، ١٤٠٦هـ.

• السبكي، تاج الدين، عليّ بن عبد الكافي (ت ٧٥٦هـ)، طبقات السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٣٠هـ.

• السيوطي، جلال الدين (ت ٩١١هـ)، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، ط ١، ١٣٩٤هـ.

• الشهرستاني، أبو الفتح، محمّد بن عبد الكريم بن أبي بكر (ت ٥٤٨هـ)، الملل والنحل، مؤسّسة الحلبي، المحقّق: أحمد فهمي محمّد، دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤١٣هـ.

• الصدر، حسن هادي (ت ١٣٥٤هـ)، تكمله أمل الآمل، تحقيق: حسين عليّ محفوظ، دار المؤرّخ العربي، بيروت ط ١، ١٤٣١هـ.

• الصدر، محمّد باقر (ت ١٤٠٠هـ)، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، دار الكتاب المصري، ط ١، ١٤٠٧هـ.

- الطباطبائي، محمد حسين (ت ١٤٠٢ هـ)، الميزان في تفسير القرآن، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط ١، ١٤٠٨ هـ.
- الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت ٥٤٨ هـ)، مجمع البيان في تفسير علوم القرآن، نشر رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، طهران، ط ٣، ١٤١٧ هـ.
- الطهراني آغا بزرگ محمد محسن (ت ١٣٨٩ هـ)، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، ط ٣، ١٤٠٣ هـ.
- الطوسي، محمد بن الحسن (ت ٤٦٠ هـ)، العدة في أصول الفقه، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، مطبعة ستاره، قم، ط ١، ١٤١٧ هـ.
- الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، الأميرة للطباعة والنشر، بيروت، ط ٣، ١٤٣٢ هـ.
- الطوسي، كتاب الخلاف، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران، ط ٧، ١٤٢٩ هـ.
- العلامة الحلي، الحسن بن يوسف (ت ٧٢٦ هـ)، نهاية الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ط ١، ١٤٢٥ هـ.
- العلامة الحلي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: عبد الحسين البقال، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤٠٦ هـ.
- العلامة الحلي، تهذيب الوصول إلى علم الأصول، مؤسسة الإمام علي عليه السلام، لندن، ط ١، ١٤٢٢ هـ.
- علي همت بناري، ابن إدريس الحلي (ت ٥٩٨ هـ) رائد مدرسة النقد في

الفقه الإسلامي، ترجمة: الدكتور حيدر حب الله، دار الغدير، قم ط ١، ١٣٢٥ هـ.

• عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، مؤسّسة الرسالة، ط ١، ١٤١٤ هـ.

• الكليني، محمد بن يعقوب (ت ٣٢٨ هـ أو ٣٢٩ هـ)، الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، قم، إيران، ط ٣، ١٣٨٨ هـ.

• المازندراني، الشيخ محمد بن إسماعيل (ت ١٧٣ هـ)، منتهى المقال في أحوال الرجال، مؤسّسة آل البيت عليه السلام، بيروت، ط ١، ١٤١٠ هـ.

• المجلسي، محمد باقر (ت ١١١ هـ)، بحار الأنوار الجامع لدرر أخبار الأئمة الأطهار، الأميرة للطباعة والنشر، بيروت، ط ١، ١٤٣٩ هـ.

• المحقق الحلبي، جعفر بن الحسن (ت ٦٧٦ هـ)، المعبر في شرح المختصر، تحقيق: عدد من الأفاضل، مؤسّسة سيّد الشهداء عليه السلام، ط ١، ١٤٠٦ هـ.

• المحقق الحلبي، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى (ت ٦٧٦ هـ)، معارج الأصول، تحقيق: محمد حسين الكشميري، مطبعة سرور، قم، ط ١، ١٤٢٣ هـ.

• المرتضى، علي بن الحسين علم الهدى الموسوي (ت ٤٣٦ هـ)، الانتصار في انفرادات الإمامية، تحقيق: محمد رضا الخرسان، منشورات الرضي، قم، إيران.

• المرتضى، علي بن الحسين، أمالي المرتضى، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ط ١، ١٤٠٣ هـ.

- المظفر، محمد رضا (ت ١٣٨٣ هـ)، أصول الفقه، انتشارات إسماعيليان، قم، إيران، ط ١٢، ١٤٢٥ هـ.
- المغازلي، علي بن محمد الجلابي المالكي (ت ٤٨٣ هـ)، مناقب علي بن أبي طالب عليه السلام، تحقيق: أبو عبد الرحمن تركي الوادعي، دار الآثار، صنعاء، اليمن، ط ١، ١٤٢٤ هـ.
- المفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري (ت ٤١٣ هـ)، التذكرة بأصول الفقه، ط ٢، تحقيق ونشر: مطبعة دار المفيد، بيروت، ط ١، ١٤١٤ هـ.



التَّحْقِيقُ وَالْبِلُوغَرافيا

تعريف ابن مالك للكلمة عند النحويين
(نقد وتحليل) مع تحقيق رسالة شرح تعريف
الكلمة لمحمد بن عبد الوهاب الهمداني
(المتوفى ١٣٠٣هـ)

أ.م.د. لى عبد القادر خنياب
جامعة القادسيّة/كلية الآداب

*Ibn Malik's Definition of Word According to
Grammarians (Criticism and Analysis) with
A Palaeography of the Treatise (Sharh Taerif
Al-kalimah) by Muhammad ibn Abd
Al-Wahhab Al-Hamdani (d.1303 A.H)*

*Asst. Prof. Dr. Lama Abd al-Qadir Khanyab
Al-Qadisiyah University/College of Arts*

ملخص

ينشطر هذا البحث إلى شطرين:

الأول: يبحث في نظر النحاة للحدود والتعريفات، ويُلقى الضوء على جانب من جوانب تطوُّر الحدود عند النحاة العرب، في ضوء تتبُّع تعريف الكلمة وتطوُّره، الذي كشف عن مناهج النحاة في التعاطي معه، فمن إهماله عند سيبويه، حتَّى ظهوره عند الزمخشري، ثمَّ بلوغه درجة من التطوُّر عند ابن مالك، حتَّى نصل مرحلة نقد الحدود والتعريفات عند أبي حيَّان، وشرَّاح المتون بعامة.

أمَّا الشطر الثاني: فيقدِّم مصداقاً لاشتغال النحاة بالحدود، والتصنيف بها، وأريد به رسالة الشيخ محمَّد بن عبد الوهاب الهمداني، الموسومة بـ (شرح تعريف الكلمة)، التي يقصر الشيخ الحديث فيها على تعريف ابن مالك للكلمة، وما أُثير فيه من نقد ومؤاخذات.

وقد بسطت في مقدِّمة التحقيق المنهج المتَّبَع في تحقيق هذه الرسالة.

Abstract

This research is divided into two parts:

The first: examines the grammarians' view of boundaries and definitions and sheds light on one aspect of the development of boundaries among Arab grammarians by tracing the definition of the word and its development, which revealed the grammarians' methods in dealing with it, from its neglect by Sibawayh until its appearance by Al-Zamakhshari, then its reaching a degree of development by Ibn Malik until we reach the stage of criticism of boundaries and definitions by Abu Hayyan and commentators of texts in general.

The second part of the study provides evidence of grammarians' preoccupation with definitions and classifications. This is based on Sheikh Muhammad ibn Abd al-Wahhab al-Hamdani's treatise entitled "(sharh taerif Al-kalimah)," in which he confines his discussion to Ibn Malik's definition of the word and the criticisms and objections raised about it.

In the introduction to the study, I have explained the methodology followed in this treatise.



المقدمة

الحمد لله حمداً لا انقطاع له أبداً، والصلاة والسلام على نبيّ الهدى أبي القاسم محمد المصطفى، وآله وصحبه العروة الوثقى. وبعد..

ينشطر هذا البحث إلى شطرين: الأول: يبحث في نظر النحاة للحدود والتعريفات، ويُلقي الضوء على جانب من جوانب تطوُّر الحدود عند النحاة العرب، في ضوء تتبُّع تعريف الكلمة وتطوُّره، الذي كشف عن مناهج النحاة في التعاطي معه، فمن إهماله عند سيبويه، حتّى ظهوره عند الزمخشريّ، ثمّ بلوغه درجة من التطوُّر عند ابن مالك، حتّى نصل مرحلة نقد الحدود والتعريفات عند أبي حيّان، وشرّاح المتون بعامة.

أمّا الشطر الثاني: فيقدّم مصداقاً لاشتغال النحاة بالحدود، والتصنيف بها، وأريد به رسالة الشيخ محمد بن عبد الوهاب الهمدانيّ، الموسومة بـ(شرح تعريف الكلمة)، التي يقصر الشيخ الحديث فيها على تعريف ابن مالك للكلمة، وما أثير فيه من نقد ومؤاخذات.

وقد بسطت في مقدّمة التحقيق المنهج المتَّبَع في تحقيق هذه الرسالة.

لذا ارتأيت أن يكون عنوان هذا البحث جامعاً بين شطريه، فكان (تعريف ابن مالك للكلمة في أنظار النحاة) (نقد وتحليل) مع تحقيق رسالة شرح تعريف الكلمة لمحمد بن عبد الوهاب الهمدانيّ (المتوفّى ١٣٠٣ هـ).

والله الموفق.

توطئة

إنَّ التعريف بمصطلح ما، يُراد به الكشف عنه وبيانَه؛ لأجل تقريبه من الأذهان، وهكذا كانت حدود الأولين من النُّحاة تتَّسم بالسهولة، بل في غالبيتها حدود وصفية تمثيلية، ومن قبيل ذلك حدود سيبويه للاسم والحرف وغيرها^(١)، لكنَّ الأمر مأل إلى التعقيد، إذ أخضعت الحدود النحوية للمنهج المنطقي، فالتعريف في المنطق: «أنَّ تحمل على الشيء بما يفيد تصوُّره، إمَّا بكنْهه، أو بوجهٍ يمتاز عن جميع ما عداه. ولا بدَّ أن يكون التعريف مشتملاً على أمرٍ يخصُّ المعرَّف ويساويه، فإذا كان الأمر ذاتياً سُمِّي فصلاً، وإذا كان عرضياً سُمِّي خاصَّة، فإذا عُرِف الشيء بالفصل سُمِّي حدًّا، وإذا عُرِف بالخاصَّة سُمِّي رسماً. ويتألَّف الحدُّ من الجنس والفصل؛ ولهذا يكون جامعاً بذكر الجنس، مانعاً بذكر الفصل»^(٢).

وسعى النُّحاة إلى اجتلاب فكرة التعريفات والحدود للدرس النحوي، فلم يغادروا مصطلحاً نحوياً من دون أن يضعوا له حدًّا جامعاً مانعاً، ولا سيما المتأخرون منهم، فضلاً عن نقدهم لحدود بعضهم بلحاظ المقاييس المنطقية نفسها، فأخذ الجدُّل يحدث بينهم في الحدود؛ لخروجهم عن أوضاع النُّحاة، الأمر الذي جعل النحو العربي صعب المتناول، عسير التحصيل على متعلِّميه، ولا سيما الناشئة منهم، وهذا يكون التعريف قد شهد انحرافاً عن الهدف الذي وُضع لأجله أصلاً، فبعد أن كان أداة تقريبٍ وتوضيحٍ،

(١) ينظر: الفكر النحوي عند العرب أصوله ومناهجه: ٣٤٠.

(٢) قضايا نحوية: ١١٩.

تعريف ابن مالك للكلمة عند النحويين (نقد وتحليل) مع تحقيق
رسالة شرح تعريف الكلمة لمحمد بن عبد الوهاب الهمداني

صار رافداً من روافد التعسير في الدرس النحويّ، وخير مثال على ذلك هو حدُّ
الكلمة الذي لا يتجاوز سَطْرَيْن عند ابن مالك، لكنّه أثار كَمًّا من الجدل أَرهق الباحث
النحويّ.



المطلب الأول

في تعريف الكلمة

لم يلتفت النُّحاة المتقدمون لتعريف الكلمة، ولم يعيروها أهميَّة، بل شرعوا في أوَّل مصنِّفاتهم بذكر أقسام الكلمة، وغضُّوا الطَّرْف عن تعريف الكلمة نفسها، قال سيبويه (١٨٠هـ): «هذا باب علم الكلم من العربيَّة، فالكلم: اسم، وفعل، وحرف، جاء لمعنى ليس باسم ولا فعل»^(١)، ودرج النُّحاة من بعده على ذلك^(٢).

ويظهر تعريف الكلمة ابتداءً عند الزمخشري (٥٣٨هـ) في مفصِّله بقوله: «الكلمة هي اللفظة الدالَّة على معنى مفرد بالوضع، وهي جنس تحت أنواع: الاسم، والفعل، والحرف»^(٣). وإلى مثله ذهب النُّحاة من بعده^(٤)، ويأخذ التعريف بالتوسُّع والتعقيد على يد ابن مالك (٦٧٢هـ)، إذ قال: «الكلمة لفظٌ مستقلٌّ دالٌّ بالوضع تحقيقاً أو تقديرًا، أو منويٌّ معه كذلك، وهي اسم وفعل وحرف»^(٥).

ويزداد الأمر توسُّعاً وتعقيداً حين يشرع ابن مالك بشرح تعريفه هذا، ويأخذ النُّحاة بعده بنقد هذا التعريف، ولا سيما شرَّاح التسهيل.

(١) كتاب سيبويه: ١٢/١.

(٢) ينظر: المقتضب: ١/١٤١، واللمع في العربيَّة: ١٥، والجمل (للجرجاني): ٥، وغيرها.

(٣) المفصَّل في العربيَّة: ٦.

(٤) ينظر: الفصول الخمسون: ١٤٩، والكافية في النحو: ٦-٧، وغيرها.

(٥) تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد: ٣.

وسيعمل البحث على عرض شرح ابن مالك لهذا التعريف، وما وُجّه إليه من نقد
على النحو الآتي:

١. اللفظ / اللفظة:

قال ابن مالك: «تصديره باللفظ مخرج للخط ونحوه، ممّا هو كاللفظ في تأدية
المعنى، واللفظ أولى بالذكر من اللفظة؛ لأنّ اللفظ يقع على كلّ ملفوظ، حرفاً كان أو
أكثر، وحقّ اللفظة ألا تقع إلّا على حرفٍ واحدٍ؛ لأنّ نسبتها من اللفظ نسبة الضربة من
الضرب؛ ولأنّ إطلاق اللفظ على الكلمة إنّما هو من باب إطلاق المصدر على المفعول
به، كقوله للمخلوق: خلق، وللمنسوج: نسج، والمعهود في هذا استعمال المصدر غير
المحدّد بالتاء، ولذلك قلّمَا يوجد في عبارة المتقدّمين لفظة»^(١).

وفي هذا النصّ يوجّه ابن مالك نقداً لتعريف الزمخشري^(٢) ومَن تبعه من النحاة،
في تعريف الكلمة بأنّها (لفظة) بدلاً من (لفظ)؛ لما يتضمّن استعمال (لفظ) من معنى
الإطلاق على كلّ ملفوظ، في مقابل محدوديّة استعمال (لفظة).

يبدو أنّ هذا النقد لاقى قبولاً من لدن الشراح، بسكوته عن هذا التوجيه،
الأمر الذي يشي بقبولهم له، فضلاً عن تصريح أبي حيّان بتفضيله استعمال (اللفظ)
على (اللفظة) في التعريف، بقوله: «الضرب واللفظ ونحوهما مصادر صالحة للقليل
والكثير؛ لأنّها أسماء أجناس؛ فيدلّ ضربٌ على مطلق الضرب، ولذلك يقول مَنْ
ضرب مرّة واحدة: ضربت ضرباً، فيصدق على المرّة الواحدة لفظ ضرب، فإذا أردت
التنصيص على المرّة الواحدة قلت: ضربت بالتاء الدالة على الأفراد نصّاً، ولو كان ضرب

(١) شرح التسهيل (ابن مالك): ٤ / ١.

(٢) إذ قال الزمخشري: «الكلمة هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع». الفصل في

العربية: ٦.

أو لفظ جمعاً، وأقل ما يقع عليه ثلاثة، لا تمتنع أن يقول من ضرب مرة واحدة: ضربت ضرباً؛ للتناقض، وإنما يقال ذلك فيما ليس بمصدر، نحو كلمة وكلم، ولينة ولين، ونخلة ونخل^(١).

٢. اللفظ / القول:

قال ابن مالك: «الكلمة لفظٌ مستقلٌّ»^(٢)، «والمراد ههنا بالمستقل ما ليس بعض اسم ك: ياء زيد، وتاء مسلمة، ولا بعض فعل ك: همزة أعلم، وألف ضارب، فإنَّ كلَّ واحد من هذه المذكورات لفظٌ دالٌّ بالوضع، وليس بكلمة؛ لكونه غير مستقل»^(٣).

وذهب أبو حيَّان إلى أنَّ ابن مالك أخفق في استعماله (لفظ) بدلاً من (قول)، وكان الأولى أن يقول: الكلمة قول، فهذا يُغنيه عن قوله: (مستقل)، وإليك نصُّ كلامه: «واحتيج إلى أن يحتزب (مستقل) من بعض اسم، وبعض فعل؛ لأنَّه أخذ جنساً بعيداً، وهو اللفظ، فلو أخذ أقرب منه - وهو القول - لم يحتج إلى التحزُّز بقوله: (مستقل)؛ لأنَّ بعض اسم وبعض فعل لا يقال له: (قول)»^(٤). ولم يفارق المرادي (٧٤٩هـ) شيخه أبا حيَّان في أنَّ القول أخصُّ من اللفظ، فاللفظ يقع على الماهل والمستعمل، على حين أنَّ القول لا يتناول الماهل^(٥)، وهو ما اختاره ابن هشام في حده للكلمة، إذ قال: «الكلمة قول مفرد، وهي: اسم، وفعل، وحرف»^(٦).

(١) التذييل والتكميل في شرح التسهيل: ١٧/١.

(٢) تسهيل الفوائد: ٣.

(٣) شرح التسهيل (ابن مالك): ٤/١.

(٤) التذييل والتكميل في شرح التسهيل: ١٨/١.

(٥) شرح التسهيل (للمرادي): ٦٥.

(٦) شرح قطر الندى وبَلِّ الصدى: ٢٧، ٢٨.

وردَ هذا الرأي ناظر الجيش (٧٧٨هـ) بقوله: «الإتيان باللفظ أولى؛ لأنَّ القول يُطْلَق على الرأي والاعتقاد مجازاً، وغلبَ حتَّى صار كأنَّه حقيقة، فرفض ذكره في الحدِّ؛ لئلاً يوهَم دخول غير المراد فيه، وعدل إلى الجنس البعيد لعدم الإيهام»^(١).
وظاهرٌ ما في هذه الآراء من تعسُّفٍ وإيغال.

٣. معنى (مستقل):

كشف ابن مالك عن مراده بالمستقل بأنَّه «ما ليس بعض اسم ك: ياء زيد، وتاء مسلمة، ولا بعض فعل كهزمة أعلم، وألف ضارب، فإنَّ كلَّ واحد من هذه المذكورات لفظٌ دالٌّ بالوضع، وليس بكلمة؛ لكونه غير مستقل»^(٢).

أي إنَّ (المستقل) عند ابن مالك (بعض الاسم وبعض الحرف)، وهو ما دفع ناظر الجيش إلى القول بزيادة قيد الاستقلال، وعدم حاجة التعريف له، بقوله: «مراده بالمستقل ما دلَّ على المعنى المقصود بتلك الكلمة؛ لأنَّ الألفاظ التي مثل بها لغير المستقل ليس شيئاً منها دالّاً بنفسه على المعنى، أمَّا الدال فمجموع الكلمة التي ذلك اللفظ جزء منها، وإذا كان مراده ذلك، لم يحتج إلى قيد الاستقلال في حدِّ الكلمة، وكان قيد الدلالة كافياً»^(٣).

فيكون معنى (المستقل) عند ناظر الجيش ما دلَّ على معنى بنفسه.

وهو لا يختلف كثيراً عما ذهب إليه بدر الدين الدماميني (٨٢٧هـ)، إذ قال الأخير: «قلت: المصنَّف قد صرَّح في شرحه بأنَّه أراد بالمستقل ما هو دالٌّ بالوضع، وليس بعض اسم ك: ياء زيد، ولا بعض فعل ك: ألف ضارب»^(٤).

(١) شرح التسهيل المسمَّى تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد: ١ / ١٣١.

(٢) شرح التسهيل (ابن مالك): ٤ / ١.

(٣) شرح التسهيل المسمَّى تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد: ١ / ١٣٣.

(٤) تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد: ١ / ٦٣.

وعليه فالمستقل الدال بالوضع عند الدمايني، وهذا ما أثار مآخذ آخر على قيد (المستقل)، وهي:

١. العدول عن حدّ النّحة للمستقل، إذ تسالموا على أنّه يحيل على (غير المفتقر)، على حين جعله ابن مالك (ما ليس بعض اسم، ولا بعض فعل)، من دون مسوّغ لهذا. وهذا النظر غير دقيق، إذ إنّ عدول ابن مالك عن (غير المفتقر) إلى (ما ليس بعض اسم، ولا بعض فعل) كان بسبب من دخول حروف المعنى في حيّز (المفتقر)، فالحرف هو «ما دلّ على معنى في غيره»^(١)، فهو محتاج إلى غيره بوصفه جزء كلام إلى اسم أو فعل؛ ليدلّ على معناه.

فضلاً عن التباس فكرة الاستقلالية بالمعنى بفكرة الاستقلالية باللفظ، فالحروف التي لا يسعها أن تستقلّ لفظاً الباء والتاء الجارّتين، وحروف المضارعة، والضمائر المتصلة، وسين الاستقبال، جرى الشكّ في كونها كلمات؛ لعدم اتّصافها بالاستقلالية اللفظية^(٢). والردّ على هذا النظر يتأتّى من التفريق بين حرف الهجاء وحرف المعنى، فحرف الهجاء غير دالّ في الوضع، لكن حرف المعنى دالّ بالوضع، لكن دلّته هذه لا تستكمل، ولما نزل مفتقرة إلى الاسم أو إلى الفعل؛ ليتّم معناها.

وقد صرح ابن مالك بأنّ هذه الحروف، وإن لم تتمتع بالاستقلالية اللفظية، فهي كلمات، بقوله: «و(سترى) كلام مركّب من ثلاث كلمات: إحداهما السين، وهي بمعنى (سوف) في تخليص الاستقبال من الحال، والثانية (تري)، وهي فعل مضارع، والثالثة: ضمير المخاطب المؤكّد ب(أنت) حين يقصد توكيده»^(٣).

(١) الكافية في النحو: ١٧٥.

(٢) ينظر: شرح تعريف الكلمة (الهمداني): النصّ المحقّق.

(٣) شرح الكافية الشافية: ١٥٨-١٥٩.

٢. إن تفسير ابن مالك للمستقل بما ليس بعض اسم ولا بعض فعل يعني أن معرفة الكلمة متوقفة على معرفة الاسم والفعل، ولما كانت معرفة الاسم والفعل متوقفة على الكلمة بوصفها جنسًا منها، فهذا يُرجعنا إلى نقطة البدء، ما الكلمة؟ فالتعريف يدور في دائرة مفرغة^(١).

وأحسب أن قيد الاستقلال مهم في تعريف الكلمة بدلالة ما ذهب إليه الدرس اللغوي الحديث، إذ عرّف المحدثون الكلمة «بأنها (الصيغة الدنيا المنفصلة)، وذلك على أساس مقابلتها بالصيغة المتصلة، أي التي لا نجدها البتة مستقلة عن غيرها، منفصلة عنه»^(٢).

٤. معنى (دال بالوضع):

علل ابن مالك تقييده للدلالة بالوضع احترازًا من اللفظ المهمل كـ (ديز) مقلوب زيد مثلاً، فضلاً عن إشارته إلى أن (الدال بالوضع) مخرج لـ (الدال بالعقل) كدلالة (ديز) على حضور الناطق بها، وهي دلالة عقلية لا وضعيّة^(٣)، فضلاً عن إخراجها للفظ المصحّف إذا فهم منه معنى^(٤).

على حين اختلف النحاة في تفسير قوله: «دال بالوضع»، فذهب أبو حيان إلى أنه مساوٍ لقوله: (مستقل)، وأن احترازه من المهمل بالدال بالوضع غير جيّد؛ وذلك لأنّ قيد الاستقلال مخرج للمهمل من الحدّ^(٥)، وقد ردّ ناظر الجيش قول أبي حيان هذا بقوله:

(١) ينظر: تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد: ١ / ٦٤.

(٢) نظرات في التراث اللغوي: ٢٧.

(٣) ينظر: شرح التسهيل (ابن مالك): ١ / ٤.

(٤) ينظر: شرح التسهيل (للمرادي): ٦٥.

(٥) ينظر: التذييل والتكميل على شرح التسهيل: ١ / ١٩.

«وهذا عجب من الشيخ؛ فإنَّ الفصل الذي هو مستقلٌّ مقدَّم لفظاً، والنية به التأخير، وقد تقدَّم أنَّ المصنَّف حكم على ياء النسب وأخواتها بأنَّ كلَّ واحد منها دالٌّ بالوضع، وليس بكلمة؛ لكونه غير مستقل، فبيِّن أنَّ مراده ما قلناه. وإذا كان كذلك، لا يتوجه ما ذكره الشيخ، فإنَّ قال: إذا كان ما ذكرت، فلاي شيء قدَّم لفظ مستقل؟ أجيبُ عنه: بأنَّه لو لم يقدِّمه لوليه تحقيقاً أو تقديراً، فيوهم ذلك أنَّها راجعان إليه، وهما قسمان للدالِّ للمستقل»^(١).

على حين ذهب الرضيُّ في شرحه لتعريف ابن الحاجب للكلمة إلى أنَّ (الدال بالوضع) مخرج لـ (الدال بالطبع)، كقول النائم: (أخ)، وهو دالٌّ على استغراقه في النوم، أو قولهم عند السعال: (أح أح) دلالة على التوجُّع وأذى الصدر^(٢)، وقد سحب أبو حيَّان كلام الرضي في تعريف ابن الحاجب للكلمة على تعريف ابن مالك^(٣)، وتابعه أبو عبد الله السلسلي (٧٧٠هـ)^(٤).

وقد نبَّه أبو حيَّان على الجملة المسمَّى بها، نحو: (بَرَقَ نَحْرُهُ)، و(تَأَبَّطَ شَرًّا) بأنَّها مفردة بالوضع، إذ تكوَّن هذه الجمل كلمات؛ لأنَّ أحد جزأيها لا يدلُّ على معناها^(٥).

ويصدق عليه تعريف ابن مالك للكلمة: «لفظٌ مستقلٌّ دالٌّ بالوضع».

ويذهب أبو حيَّان إلى خروج ما استعمل في غير موضعه على سبيل المجاز، نحو: (أسد)، ويُراد به الشجاع، أو على سبيل النقل، نحو: (أسد) اسم علم لإنسان، فهو

(١) شرح التسهيل المسمَّى تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد: ١/ ١٣٤.

(٢) ينظر: شرح الرضيِّ على الكافية: ١/ ٢٣.

(٣) ينظر: التذييل والتكميل على شرح التسهيل: ١/ ١٩.

(٤) ينظر: شفاء العليل في إيضاح التسهيل: ١/ ٩٥، ٩٦.

(٥) ينظر: التذييل والتكميل على شرح التسهيل: ١/ ١٩.

تعريف ابن مالك للكلمة عند النحويين (نقد وتحليل) مع تحقيق
رسالة شرح تعريف الكلمة لمحمد بن عبد الوهاب الهمداني

منقول من اسم الحيوان الموضوع له هذا اللفظ، فاستعمل في هذين المعنيين، إذ يكون لفظ (أسد) وهذين الحالين غير دالٍّ بالوضع، فيخرج من تعريف ابن مالك، وعليه فلا يعدُّ هذا التعريف غير منعكس، أي: غير جامع لأفراد المحدود^(١).

ويردُّ ابن ناظر الجيش ما ذهب إليه أبو حيَّان بقوله: «وأجيب.. عن عدم الانعكاس بأنَّ الحدَّ إنَّما هو للكلمة الحقيقيَّة الباقية على موضعها من غير نقل؛ فليست المجازيَّة والمنقولة بمقصودين، بل هما خارجان عن الحدِّ، ويقال فيهما: كلمة مجازيَّة، وكلمة منقولة بالتقييد»^(٢).

على حين ذهب الدمامينيُّ إلى أنَّ الحدَّ منعكس، إذ يرى أنَّ في المجاز وضعًا، لكنَّه وضعٌ ثانٍ، وليستقيم الحدُّ «ينبغي في هذا المقام أن يحذف قيد (بنفسه) من تفسير الوضع ليدخل كلُّ من الحقيقة والمجاز، فينعكس الحدُّ»^(٣)، وإلى مثله ذهب الدلائيُّ (١٠٨٩هـ)^(٤).

بدا ممَّا تقدَّم مدى الحدِّ النحويِّ ونقده بالدرس المنطقيِّ، إذ إنَّ مجمل الاعتراضات ليست لغويَّة.

(١) ينظر: التذييل والتكميل على شرح التسهيل: ١/ ١٩، ٢٠.

(٢) شرح التسهيل المسمَّى تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد: ١/ ١٣٥.

(٣) تعليق الفوائد على تسهيل الفوائد: ١/ ٦٤.

(٤) ينظر: نتائج التحصيل في شرح كتاب التسهيل: ١/ ١٤٦.

رسالة شرح تعريف الكلمة

تأليف

محمد بن عبد الوهاب بن داود الهمداني (المتوفى ١٣٠٣ هـ)

المطلب الأول

محمد عبد الوهاب الهمداني حياته وآثاره

هو محمد بن عبد الوهاب بن داود^(١) بن شعبان الهمداني نسباً، الكاظمي مسكناً، لُقّب بإمام الحرمين (حرم الإمامين الكاظم، والجواد عليه السلام)^(٢)، قيل فيه: بأنه «عالم أديب كامل نحوي لغوي شاعر مصنف، حسن المحاضرة، جيد الحفظ، حسن التحرير، يُعدُّ من الكاملين في العلوم الأدبية»^(٣).

(١) ذكر الهمداني في أول هذه الرسالة التي نُعنى بتحقيقها، أن اسم جدّه الأول (شعبان) بقوله: «أقول وأنا الغريق في بحار العصيان، المُبعد عن الأهل والأوطان، محمد بن عبد الوهاب بن شعبان، المنسوب إلى (همدان)»، وأحسبه ذكر اسم جدّه الثاني استعجالاً للسجعة، والصواب هو (داوود)، بحسب ما تسالم عليه من ترجموا لحياته. ينظر: معارف الرجال في تراجم العلماء والأدباء: ٣٥٤/٢.

(٢) ينظر: أعيان الشيعة: ٣٩٤/٩، وأطلق عليه د. عليّ عبّاس الأعرجي لقب (الحليّ) من دون أن يُفصح عن سبب هذا اللقب في بحثه لحياة الهمداني، على الرغم من استقصائه لألقابه وكُناه. ينظر: الميرزا محمد بن عبد الوهاب الهمداني الحليّ، د. عليّ عبّاس الأعرجي: ١٧٣-١٧٤، مجلّة تراث الحلة، ع ٢، مج ١.

(٣) تكملة أمل الآمل: ٥/٥.

لم تُفصح المصادر التي عُنيَتْ بسيرته عن تاريخ ميلاده^(١)، كان كثير السعي وراء جمع الإجازات من علماء عصره، جمع في ذلك مجلِّدًا ضخماً^(٢)، فضلاً عن سعيه وراء علماء عصره للتلمذ عليهم، والأخذ منهم، فقد تتلمذ على يد كلِّ من الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢٨١هـ)، والشيخ محمد بن أحمد النراقي (١٢٩٧هـ)، والشيخ مهدي القزويني الحلبي (١٣٠٠هـ)، والشيخ جعفر التستري (١٣٠٣هـ)، والشيخ أبي القاسم بن الكاظم الموسوي الزنجاني (١٣٢٩هـ)، وغيرهم^(٣).

خلف الهمداني مصنفات كثيرة في علوم شتى: النحو، والصرف، واللغة، والمنطق، والفقه، ومجمل نتاجه مازال مخطوطاً، ومن قبيل ذلك:

١. إزهاق الباطل في الردِّ على الوهابية^(٤)
٢. البشري في إنشاء الصلوات الباهرة المتضمنة للمعاجز الفاخرة للعترة الطاهرة^(٥).
٣. تاريخ سلاطين تركيا العثمانيين، نظماً في أرجوزة لطيفة فرغ من نظمها سنة ١٢٩٨هـ^(٦).
٤. تقريرات دروس الشيخ مرتضى الأنصاري^(٧).

(١) ينظر: الميرزا محمد بن عبد الوهاب الهمداني الحلبي: ١٦٩.

(٢) ينظر: تكملة أمل الآمل: ٥ / ٥.

(٣) لمزيد من التفصيلات ينظر: الميرزا محمد بن عبد الوهاب الهمداني الحلبي: ١٧٥-١٧٦.

(٤) ينظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ١١ / ٦٢.

(٥) ينظر: نفسه: ٣ / ١١٩، ومعارف الرجال في تراجم العلماء والأدباء: ٢ / ٣٥٥.

(٦) ينظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ٣ / ٢٥٨.

(٧) ينظر: نفسه: ٤ / ٣٨٥.

٥. الجواهر النظيم في شرح المنظومة الموسومة بـ (عصمة الأذهان في علم الميزان) ^(١).

٦. حديقة الطلاب (أرجوزة في علم الصرف) ^(٢).

٧. رسالة في آداب الدعاء (منظومة تقرب من مئتين وخمسين بيتاً) ^(٣).

٨. الزهرة البارقة (أرجوزة في اللغة) ^(٤).

٩. شرح حدّ الكلمة (وهو موضع العناية والتحقيق).

١٠. عصمة الأذهان، منظومة في علم الميزان (كتاب مطبوع سنة ١٢٩٨هـ) ^(٥).

١١. غنيمة السفر (كتاب مطبوع سنة ١٣٦٩هـ) ^(٦).

١٢. فصوص اليواقيت في نصوص المواقيت (كتاب مطبوع سنة ١٣٠٠هـ) ^(٧).

وغيرها ^(٨).

(١) ينظر الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ٢٩٠ / ٥، ومعارف الرجال في تراجم العلماء والأدباء: ٣٥٦ / ٢.

(٢) ينظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ٣٨٨ / ٦.

(٣) ينظر: نفسه: ٤ / ١١.

(٤) حقّقها السيّد خالد فزّاع. ينظر: الزهرة البارقة لمحمّد بن عبد الوهاب الهمدانيّ، مجلّة كليّة التربية، جامعة واسط، ع ٨، لسنة ٢٠١٠م.

(٥) ينظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ٢٧٤ / ١٥.

(٦) ينظر: نفسه: ٧٠ / ١٦.

(٧) ينظر: نفسه: ٢٣٦ / ١٦.

(٨) لمزيد من التفصيلات ينظر: الميرزا محمّد بن عبد الوهاب الهمدانيّ الحليّ: ١٧٨ - ١٩٠.

وهو شاعر تقليديّ، يغلب على أسلوبه التقرير، معظم قصائده ذات طابع مناسباتيّ،
ذُكر له عدد من القصائد في كتاب (شعراء من كربلاء)، ومن قبيل ذلك ما قاله في رثاء
شيخه زين العابدين الطباطبائيّ (١٢٩٢هـ):

وما الدهرُ إلّا مجنونًا بأهله
فما سرّهم إلّا وأصبح مأتما
وما زال يُمني مَنْ إلى الجهلِ ينتمي
ويُظمّي الذي قد كان بالفضل مُفعا
رمى منه زين العابدين بأسهم الـ
منايا فأمسى بعده الدينُ مظما
فتى رُوح الدين المبين بعلمه
وأحى ربوعًا للمعالي وأرّسها
فطاب وطابت منه آل طباطبا
وكم من أبٍ بابنٍ نما في العُلا سَما
لقد ضاءت الدنيا بنور علومه
ومُذ مات قد أرّختُ فالدهرُ أظلم^(١)

توفيّ الهمدانيّ في الكاظميّة^(٢)، وقيل: في كربلاء^(٣)؛ لذا عُدَّ من
رجال الفكر والأدب فيها. ولم يُتَّفَق على سنة وفاته، فقيل: (١٣٠٣)^(٤)،

(١) ينظر: معجم البابطين لشعراء العربيّة في القرنين التاسع عشر والعشرين، طبعة إلكترونيّة.

(٢) ينظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ٢٥ / ١١.

(٣) ينظر: معجم رجال الفكر في كربلاء: ١٩٨.

(٤) ينظر: تكملة أمل الآمال: ٥ / ٥، ومعارف الرجال في تراجم العلماء والأدباء: ٣٥٥ / ٢، وأعيان

الشيعة: ٣٩٤ / ٩، والذريعة إلى تصانيف الشيعة: ٧٠ / ٢.

وقيل: (١٣٠٤)^(١)، وقيل: (١٣٠٥)^(٢)، وقيل: (١٣٣٠)^(٣)، ويبدو لي أنَّ التاريخ الأول أقرب إلى الدقة؛ لأنَّ أقدم من ترجموا للهمداني أثبتوا هذا التاريخ دون سواه.



(١) ينظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ٣٧/١٣، وقال في (٤/١١): «توفي ١٣٠٤، وكان حيًّا سنة ١٣٠٣».

(٢) ينظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة: ٤٥/١٣، ومعجم المؤلفين: ٢٦٨/١٠.

(٣) ينظر: الأعلام: ٢٥٨/٦.

المطلب الثاني

منهج التحقيق

وصف المخطوط

تقع هذه الرسالة (شرح تعريف الكلمة) ضمن مجموع رسائل الهمداني، وهي الرسالة الثانية في هذا المجموع، وقد وجدت هذا المجموع في مكتبة الإمام الحكيم العامة برقم (١٠٠٤-٢)/ أدب، وسعيت سعياً حثيثاً للحصول على نسخ أخرى لهذا المخطوط، إذ جاء في الذريعة ما نصّه: «(شرح حدّ الكلمة) على ما ذكره في التسهيل، تأليف جمال الدين محمد بن مالك صاحب (الألفية) في النحو، للميرزا محمد الهمداني الكاظمي المعروف بإمام الحرمين، المتوفى في حدود ١٣٠٥ هـ، ألفه بالتماس أبي الحسن خان الكرمانشاهي سنة ١٢٧٠ هـ، رأيته ضمن مجموعة من رسائل الهمداني في (مكتبة الشيخ محمد السماوي) في النجف الأشرف»^(١).

يبدو من هذا النصّ بأن هناك نسخة من المخطوط موضع التحقيق (شرح تعريف الكلمة) في مكتبة الشيخ (محمد السماوي)، لكن بعد السؤال والتدقيق تبين أنّ معظم الكتب والمخطوطات في مكتبة الشيخ السماوي بيعت إلى مكتبة الحكيم، وأنّ هذه النسخة التي بحوزتنا هي النسخة نفسها التي كانت في مكتبة الشيخ السماوي الوارد

(١) الذريعة على تصانيف الشيعة: ١٣/ ١٨٦.

ذكرها في (الذريعة)^(١)، يؤكد هذا الختم الموجود في أعلى الصفحة الأولى من المجموع، كُتِبَ فيه (من كتب محمد السماوي (١٣٥٤))، يشتمل المجموع على أربع رسائل للهمداني، وهي:

١. (هبة الشباب)^(٢).
٢. (شرح تعريف الكلمة).
٣. (إعراب «عليه الله»).
٤. (بيان أصل «لا تخشون»).

وبهذا تكون النسخة التي عثرنا عليها في مكتبة الإمام الحكيم هي النسخة الفريدة لهذا المخطوط، وسيكون اعتمادنا في تحقيق (شرح تعريف الكلمة) على هذه النسخة الفريدة.

و(شرح تعريف الكلمة) رسالة صغيرة تتألف من ثماني صفحات فقط، بلغ عدد الأسطر في الصفحة الواحدة (٢١) سطراً، عرض الصفحة (١٥) سم، وطولها (٢٠, ٥ سم).

جاء في أولها: «قال الشيخ الإمام أبو عبد الله جمال الدين محمد بن مالك: «الكلمة لفظٌ مستقلٌّ دالٌّ بالوضع تحقيقاً أو تقديرًا، ومنوي معه كذلك. أقول وأنا الغريق في بحار العصيان، المبعد عن الأهل والأوطان محمد بن عبد الوهاب بن شعبان،

(١) في لقاء مع أمين قسم المخطوطات في مكتبة الحكيم (السيد جواد كاظم الحكيم) في يوم الجمعة الموافق (٥/٥/٢٠١٧م).

(٢) حققه الدكتور ناصر عبد الله دوش، والسيد قاسم شهيد كاظم صالح، نُشرت مقدمة التحقيق وثلاث صفحات من المخطوط في مجلة كلية التربية للبنات للعلوم الإنسانية، ١٩٤، السنة العاشرة، ٢٠١٦م.

تعريف ابن مالك للكلمة عند النحويين (نقد وتحليل) مع تحقيق
رسالة شرح تعريف الكلمة لمحمد بن عبد الوهاب الهمداني

المنسوب إلى همدان». الأمر الذي يؤكد نسبة هذه الرسالة لمحمد بن عبد الوهاب الهمداني.

وجاء في آخرها: «فالحمد لله الذي مَنَّ عَلَيَّ بِإِتِّمَامِ هَذَا الشَّرْحِ وَإِكْمَالِهِ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى رَسُولِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَقَدْ وَقَعَ الْفَرَاغُ مِنْ تَأْلِيفِهِ فِي ثَالِثٍ وَعَشْرِينَ مِنْ شَهْرِ الرَّبِيعِ الْأَوَّلِ سَنَةِ ١٢٧٠ هـ».

وهي نسخة كاملة، كُتِبَتْ بِمِدَادٍ أَسْوَدَ، يَظْهَرُ فِي صَفْحَاتِهَا مِدَادُ أَحْمَرَ رُسِمَتْ بِهِ بَعْضُ عِلَامَاتِ التَّرْقِيمِ.

اشتمل المخطوط على نظام التعقيية، ليضمن ترتيب أوراقه.

منهجنا في التحقيق

توفّر النسخة الفريدة على المحقق عناء مقابلة النسخ، لكن في الوقت نفسه يصعب عمل المحقق حين يواجه لفظاً غير واضح، أو طمساً في المخطوط، فلا وسيلة تكشف له ما التبس، فالمخطوط فريد، غير أن موضوع هذا المخطوط، وهو (شرح تعريف ابن مالك للكلمة) جلى لنا الكثير من اللبس في المتن، إذ جرى العود إلى كتاب (تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد) وشروحه؛ للكشف عن بعض الألفاظ غير الواضحة؛ وذلك لتمثل الهمداني بكثير من نصوص التسهيل وشروحه.

ويمكن إجمال عملنا في التحقيق بما يأتي:

١. بعد نسخ النصّ ومقابلة معظم ألفاظه وعباراته على (تسهيل الفوائد) وشروحه؛ للتوثق من سلامة النصّ، جرى ضبط النصّ.

٢. التعريف بالأعلام الوارد ذكرهم في المتن.

٣. الكشف عن معاني بعض الألفاظ الغامضة بالعود إلى المعجمات العربيّة.

٤. صناعة فهرس تكميليّة للتحقيق.

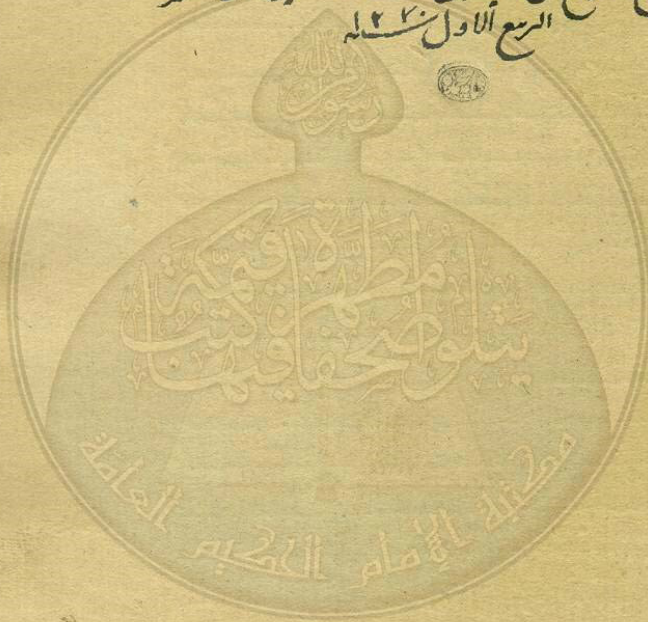
٥. التوثيق من سلامة النصوص المأخوذة عن النُّحاة بالعود إلى كتبهم كالكافية لابن الحاجب وشرحها للرضي.



بسم الله الرحمن الرحيم
قال الشيخ الامام ابو عبد الله جمال الدين محمد بن مالك ^{لفظ} الكلمة
مستقل دال بالوضع حقيقة او تقدير او منوى مع كذا ^{الكلمة} ^{القول}
وانما الغرض في بكار العصيان المتبعين الاهل والاولاد ^{محمد}
عبد الوهاب بن شعبان المنسوب الى همدان ^{تجاوز} ^{المتعلم}
لهم من العصيان قد سئلني بل امرني من اعطاه الله العظمة ^{التي}
اعطى بها غزاة اخوان له تى والخلا ان شعر شعرا هذا الزمان ^{وصب}
البيان والبيان ذالك الم والاحسان الذي ليس له مثل في هذا
الأوان وقد فسر عن بيان اوصافه للسان جناب ^{الى} ^{الحسن}
المنسوب الى كرمات هان حفظه الله عن افاك الزمان
ان اشرح له هذا الحمد الذي ذكره ابن مالك للكلية في التسهيل
واين مراده على سبل الاحكام دون التفصيل فان هذا الخلل
الخليل قد كان متحاشيا في زمان طويل وقد طلت منه عن كل
من هو فاضل ببل فلم يشرف احد منهم بوجه جميل وكان يقول والله
على ذلك لغفل ان لسان الناس عن بيان هذا الحمد قليل
وانما من اول الامر اردت ان ارد ما امر او معلوم ان من يكون
في القول ليس له حالة الفكر والنظر لكن رايت ان لا يعنى مخالفة
ولا يمكنني الا اسعاف طلبته فلذلك اردت ان السبيل ^{تشر}
وانت كنت ما تبعه معتدرا من برط المقال ومقتصر اذ على الاحكام
استثالا لامر جناب المتعال ولعله اوفى لايضاح الحال ^{والى} ^{الله}
اللاب والاب وهو منج المارب والامال اعلم ان هذا الحمد
مشتمل

الصفحة الأولى من المخطوط

أولى أقول لا بأس بذكره فإن التعريف للتوضيح وههنا ما ينبغي
ومارس لطيفة تركتها مخافة الطول فالحمد لله الذي من على
بإتمام هذا الشرح والحال والصلوة والسلام على رسول محمد وآله
وقد وقع الفراغ من ألفه في ثالث أو عشرين من شهر
الربيع الأول سنة ١٢٢٠هـ



الصفحة الأخيرة من المخطوط

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الإمام أبو عبد الله جمال الدين محمد بن مالك^(١): «الكلمة لفظٌ مستقلٌّ دالٌّ بالوضع تحقيقاً أو تقديرًا ومنوي معه كذلك»^(٢).

أقول وأنا الغريق في بحار العصيان، المبعد عن الأهل والأوطان محمد بن عبد الوهاب بن شعبان، المنسوب إلى همدان، تجاوز الله عما لهم من العصيان، قد سألتني، بل أمرني مَنْ أعطاه الله العظمة والشان، أعني به أعزّ الإخوان لديّ والخلائان، أشعر شعراء هذا الزمان، وصاحب البيان والتبيان، ذا الكرم والإحسان، الذي ليس له مثلٌ في هذا الأوان، وقد قصّر عن بيان أوصافه اللسان، جناب أبي الحسن خان^(٣) المنسوب إلى كرمانشاهان^(٤)، حفظه الله عن آفات الزمان، أن أشرح له هذا الحدّ الذي ذكره ابن

(١) هو جمال الدين محمد بن عبد الله بن عبد الله بن مالك الطائي نسبًا، الجياني منشأ، الشافعي مذهبًا، ولد سنة (٦٠٠هـ) في مدينة جيان، ارتحل إلى الشام ومصر، ثم عاد إلى دمشق ليستقرّ فيها حتى وفاته سنة (٦٧٢هـ)، يعدّ ابن مالك من أعلام العربية المبرزين، له مصنفات كثيرة في اللغة والنحو، منها الخلاصة النحويّة المشتهرة بألفيّة ابن مالك وهي منظومة نحويّة، والكافية الشافية (منظومة نحويّة)، وقد شرحها في مصنّف آخر، وتسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، ثمّ شرح التسهيل أيضًا، لكنّه لم يتمّه. للتفصيلات ينظر: فوات الوفيات: ٢/ ٢٢٧، وطبقات الشافعيّة (الأسنوي): ٢/ ٢٥٠، وبغية الوعاة: ١/ ١٣٠-١٣٧.

(٢) تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد: ٣.

(٣) لم أفق له على ترجمة.

(٤) كرمنشاه أو كرمان شاهان: مدينة إيرانيّة كانت تعرف قديمًا بـ(قرميسين)، وهو تعريب لـ(كرمان شاهان)، بينها وبين همدان ثلاثون فرسخًا. ينظر معجم البلدان، (قرميسين): ٣٣٠/٤.

مالك للكلمة في التسهيل^(١)، وأبيّن مراده على سبيل الإجمال دون التفصيل، فإنّ هذا الخليل الجليل، قد كان متحيّراً فيه في زمان طويل، وقد طلب شرحه عن كلّ من هو فاضل نبيل، فلم يشرحه أحد منهم بوجه جميل، وكان يقول: والله على ذلك كفيل، إنّ لسان الناس عن بيان هذا الحدّ كليل، وأنا من أوّل الأمر أردتُ أن أردّ ما أمر، إذ معلوم أنّ من يكون في السفر ليس له حالة الفكر والنظر، لكن رأيت أنّه لا يسعني مخالفته، ولا يمكنني إلّا إسعاف طلبته؛ فلذلك أردت أن أكتب ما تيسّر وأترك ما تبعثر، معتذراً من بسط المقال، ومقتصراً فيه على الإجمال، امتثالاً لأمر جنابه المتعال، ولعلّه أوفى لإيضاح الحال، وإلى الله المآب والمآل وهو مُنَجِّح المآرب والآمال.

اعلم أنّ هذا الحدّ مشتمل على قيود، أوّلها: قوله (لفظ)، ولا تلتفظ به لو ضوح أمره، وثانيها: قوله (مستقل)، وفي توجيهه وجهان، أحدهما: ما قاله غير واحد منهم، وهو أنّ المراد بالمستقل أن لا يكون اللفظ جزءاً للفظ آخر، بل يكون مستقلاً في التلفظ غير مفتقرٍ إلى غيره، أي غير محتاجٍ في التلفُّظ به إلى شيء يتّصل به، قيل: فهذا قيد مُخرج لما لا يستقل بالتلفُّظ، وذلك كحروف المضارعة، وألف المفاعلة، وتاء (قائمة)، وياء النسبة، فإنّها ليست بكلمات؛ لعدم استقلالها، فإنّها تحتاج إلى مدخلاتها، وأردُّ عليه أنّ مقتضى هذا أن يخرج عن الحدّ الضمير المتّصل أيضاً، كالتاء في (أحسن)، فإنّه أيضاً غير مستقلّ بالتلفُّظ، ويحتاج إلى عامل يتّصل به؛ ليحصل به التلفظ به، مع أنّه كلمة بلا ريب، وأجيب بأنّ المراد بالمستقل ما يشمل المستقل بمرادفه، فالتاء في المثال المذكور يرادفه (أنت)، وهو مستقل، هذا معنى قوله: (مستقل) على ما ذكره كثير من المؤلّفين، وعليه لا يرد أنّ الحروف ليست بمستقلة في المفهوميّة؛ فيلزم خروجها عن الحدّ، وأنا أقول: إنّ كان المراد من هذا القيد - أعني قوله: (مستقل) - هذا الذي ذكره، ففيه

(١) وهو كتاب ابن مالك الموسوم بـ (تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد).

وجهان من الإيراد:

الأول: أنه لا معنى لذكر هذا القيد، وإخراج تاء النسبة وألف المفاعلة وحروف المضارعة وأمثالها به، فإنَّها إمَّا أن تكون موضوعة أو لا، فإن لم تكن موضوعة، فتخرج بقوله: (دالٌّ بالوضع)، فلا حاجة إلى ذكر هذا القيد لإخراجها، وإن كانت موضوعة، فلا حاجة لإخراجها، إذ لا فرق بين ألف (ضارب) و(يضر بان)، في أن كلاً منهما كلمة إلا بالحكم^(١)، وقد حكم صاحب الحدِّ^(٢) في شرح الكافية بأنَّ سين (ستري) كلمة، فقال: هناك (ستري) مركَّب من ثلاث كلمات: السين، وتري، والضمير المؤكَّد بأنَّ حين يقصد توكيده^(٣)، انتهى.

ولا فرق بين هذه وبين حروف المضارعة ونحوها، فالتفرقة بينهما تحكم فافهم، فلقد أحسن نجم الأئمة^(٤)، حيث جعلها كلمة، فقال في موضع من شرحه على كافية ابن الحاجب^(٥): «إنَّ

(١) ورد في المخطوط (إلا بالتحكم)، والصواب ما أثبت في المتن.

(٢) يريد به (ابن مالك).

(٣) ينظر: شرح الكافية الشافية: ١٥٨-١٥٩.

(٤) ويريد به الرضيُّ الاسترآبادي، إذ كان يُلقَّب بنجم الأئمة، وليس ابن مالك، كما قد يُتهم، يؤكِّد هذا النصوص المقتبسة من شرح الرضيِّ على الكافية، فضلاً عن أن ابن مالك لم يشرح كافية ابن الحاجب، بل له شرح لمنظومته النحويَّة (الكافية الشافية)، ووسمه بـ(شرح الكافية الشافية)، ومن المستبعد أن يكون الهمداني خلط بين الشرحين، ويعزِّز هذا نسبته لجزء من النصِّ إلى الرضيِّ صراحةً فيما يأتي من رسالته، إذ قال: «نظرًا إلى أن التاء مع مدخولها صارت لشدة الامتزاج كالكلمة الواحدة، كما قاله الرضي».

(٥) هو أبو عمرو جمال الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس، الشهير بـ(ابن الحاجب) الكرديِّ الدويني، وُلِدَ سنة (٥٧٠هـ)، وقيل (٥٧١هـ) بإسنا في الصعيد المصري، انتقل مع ولده إلى القاهرة، وفيها تلقَّى علومه الأولى، تتلمذ على مشاهير عصره: الشاطبي، وابن البناء، والإبياري، وغيرهم، برع في الفقه والعربيَّة، وغلب عليه النحو، ارتحل إلى دمشق ودرَّس في جامعها، له=

قولك^(١): (مسلمان) و (مسلمون) و (بصري)، وجميع الأفعال المضارعة (...)^(٢) كلمتان صارتا من شدة الامتزاج كالكلمة واحدة^(٣)، وقال في موضع آخر منه: «قد يكون الحرف دالاً على معنيين كلٌّ منهما في كلمة كحروف المضارعة الدالة على معنى في الفعل، ومعنى في الفاعل، والأغلب في معنى الحرف أن يكون معنى الأسماء الدالة على المعاني دون الأعيان، وقد تكون دالة على العين أيضاً، كالمهزة في (اضرب)، ونون (نضرب)، وتاء (تضرب) في خطاب المذكر، فإنّها معاني الفاعلين بعد الأفعال»^(٤).

وبالجملة أن الصواب أن حروف المضارعة وأمثالها كلمة، فأخرجها عن الحدّ خطأ.

الثاني: أنه يلزم أن يخرج عن الحدّ لام الجرّ، وبائه، وواو القسم، وتائه ممّا كان موضوعاً على حرفٍ واحدٍ؛ لأنّها أيضاً ليست بمستقلة في التلّفظ، بل كلٌّ واحدٍ منها محتاج إلى شيء تتّصل به ليحصل به التلّفظ به، فهذه كحروف المضارعة يلزم أن يخرج عن الحدّ، مع أنّها من المحدود بلا ريب، وثانيهما ما قاله بعض أساتيدي، وهو: إنّ هذا القيد قيد توضيح، أي إنّّه أتى به لتوضيح لا لإخراج شيء، وذلك أن المراد به كون اللفظ مستقلاً في الدلالة على معناه، واعترضت عليه بأنّه يلزم أن يخرج من الحدّ قسم من أقسام المحدود، هو الحرف، فإنّه غير مستقل بتصريح منهم، فقال:

= مصنّفات كثيرة، أشهرها: الكافية في النحو، ونظمها في الوافية، وله في التصريف: الشافية، والأمل في النحو، وغيرها، عاد إلى مصر واستقرّ في الإسكندرية، وتوفّي فيها سنة (٦٤٦هـ).

للتفصيلات ينظر: البلغة في تاريخ أئمة اللغة: ١٩٦-١٩٧، وبغية الوعاة: ٢/ ١٣٤-١٣٥.

(١) عند الرضي: (إنّ في قولك). ينظر شرح الرضي على كافية ابن الحاجب: ١/ ٢٥.

(٢) حذف الهمداني ما يقرب ثلاثة أسطر من نصّ الرضي. ينظر: شرح الرضي على كافية ابن الحاجب: ١/ ٢٥-٢٦.

(٣) شرح الرضي على كافية ابن الحاجب: ١/ ٢٥-٢٦.

(٤) نفسه: ١/ ٣٧.

لا يلزم ذلك؛ لأنِّي قلت: المراد بالمستقل أن يكون اللفظ مستقلاً في الدلالة على معناه لا في فهم المعنى عنه حتَّى تقول: يخرج الحرف، فلا يخرج الحرف؛ لأنَّه أيضاً مستقل في الدلالة على معناه، أي إنَّه وحده يدلُّ على معناه من غير حاجة إلى انضمام كلمة أخرى به، نعم إنَّه غير مستقل في فهم المعنى عنه فإنَّه يحتاج إلى ضميمة تنضمُّ به، وهذا هو المراد من قولهم: الحرف كلمة معناها غير مستقل؛ فالحرف كأحد طرفي المقراض، فإنَّه وحده يدلُّ على القرض، وكلُّ مَنْ نظر إليه وحده يتبادر ذهنه إليه، لكنَّه^(١) لا يتحقَّق منه إلَّا بانضمامه بطرفه الآخر. مثلاً أنَّ (إنَّ) موضوع للتحقيق والتأكيد، فهو وحده يدلُّ على معناه، ومن نظر إليه وحده يتقل ذهنه إلى معناه، ولكنَّه لا يفهم منه إلَّا بعد انضمامه باسمه وخبره. انتهى كلامه على إملاء من فمه، وأنا قبلته ذلك الزمان، وما تأملت فيه إلى أن قصدتُ أن أكتب هذا الشرح امثالاً لأمر الخان^(٢)، فتأملتُ فيه، فرأيتُ أن فيه أيضاً وجهين من الإيراد: الأوَّل أنَّه قد نقل عن الدماميني^(٣) أنَّه قال: إنَّ المصنَّف^(٤) -يعني ابن مالك- قد صرَّح في شرحه بأنَّه أراد بالمستقل ما هو دالٌّ بالوضع، ولم يكن بعض اسم ولا بعض فعل، كياء (زيدي)، وألف (ضارب)، فمع تصريحه بأنَّ مرادي من قولي: (مستقل) هذا كيف يمكن أن يقال: إنَّ مراده غير

(١) ورد في المخطوط (لاكنَّه) والصواب ما أثبت في المتن.

(٢) ويرد به (أبا الحسن خان الكرمنشاهي).

(٣) هو محمَّد بن أبي بكر بن عمر بن أبي بكر بن محمَّد بن سليمان المخزومي المالكِي المعروف بابن الدماميني؛ نسبةً إلى بلدة دمامين في الصعيد المصري، ولد سنة (٧٦٣هـ)، وقيل (٧٦٤هـ) في الإسكندرية، انتقل إلى القاهرة لطلب العلم، فبرع بالنحو وعلوم العربية، انتقل إلى دمشق ثمَّ إلى اليمن طلباً للعلم والتدريس والخطابة، ثمَّ إلى الهند، وبقي فيها حتَّى توفيَّ سنة (٨٢٧هـ)، وقيل (٨٢٨هـ)، له مصنَّفات كثيرة، منها: تحفة الغريب في الكلام على مغني اللبيب، وتعليق الفرائد على تسهيل الفوائد، وكتاب القوافي، وغيرها. للتفصيلات ينظر: الضوء اللامع: ٧/ ١٨٤ -

١٨٧، وبغية الوعاة: ١/ ٦٦، والبدر الطالع: ٢/ ١٥٠.

(٤) الكلمة غير واضحة في المخطوط، لكن السِّياق يكشف عنها.

هذا^(١)؟ وقد اشتهر حتّى صار كالأمثال: إنّ صاحب البيت أدري بما في البيت.

قال بعض تلامذتي: ويظهر أيضًا من شرح الكافية أنّه قائل بأنّ حروف المضارعة وما ضارعها ليست بكلمات؛ لأنّه قال: (ستري) مركّب من ثلاث كلمات^(٢)، ولو كان قائلاً بأنّها كلمات لقال: إنّ (ستري) مركّب من أربع كلمات: السين، والتاء، وأرى، والضمير المستتر فيه.

قلت: قوله هذا في شرح الكافية ليس صريحًا في ذلك؛ لاحتمال أن يكون قائلاً بكلمة حروف المضارعة، لكنّه لم يقل: (ستري) مركّب من أربع كلمات نظرًا إلى أنّ التاء مع مدخولها صارت لشدة الامتزاج كالكلمة الواحدة، كما قاله الرضي^(٣)، فلذلك عدّهما كلمة واحدة، وبالجملة أنّ الشيخ ابن مالك، قد صرّح بأنّ المراد من ذلك ذلك، فالقول بأنّه ليس كذلك اجتهد في مقابل النصّ، فافهم.

الثاني: أنّ الصواب هو أنّ الحرف وحده لا يدلّ على معنى أصلاً، بل يحتاج في الدلالة على معناه إلى ضميمته، قال الرضيّ رحمته الله: «الحرف وحده لا معنى له أصلاً، إذ هو كالعلم^(٤) المنصوب بجنب شيء، ليدل على أنّ في ذلك الشيء فائدة ما،

(١) ينظر: تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد: ٦٣/١، وشرح التسهيل (ابن مالك): ٤/١.

(٢) ينظر: شرح الكافية الشافية: ١٥٨-١٥٩.

(٣) هو محمّد بن الحسن الرضيّ الاسترآباديّ، ولد في استرآباد في طبرستان، ارتحل إلى المدينة المنورة، ولا تكشف التراجم عن تفاصيل حياته ونشأته العلميّة، قال السيوطي^(١) (٩١١هـ): «لم أقف على اسمه ولا على شيء من ترجمته» [بغية الوعاة: ١/٥٦٧]، يعدّ شرحه لكافية ابن الحاجب من أشهر مصنّفاته، وله شرح آخر للشافية، توفّي سنة (٦٨٨هـ)، وقيل: (٦٨٤هـ)، وقيل: (٦٨٦هـ). للتفصيلات ينظر: بغية الوعاة: ١/٥٦٧، وأمل الأمل: ٢/٢٥٥.

(٤) الراية.

فإذا أُفرد^(١) عن ذلك الشيء بقي غير دال على معنى أصلاً^(٢) انتهى.

وما يقال من أن الحرف موضوع؛ لأنه قسم من أقسام الكلمة، ويلزم من كونه غير دال على معنى أصلاً أن يكون مهملاً، فمردود بأن ذلك ممنوع، بيان ذلك أن الوضع عبارة عن تخصيص شيء بشيء متى أطلق أو أحس الشيء الأول فهم منه الشيء الثاني، فالمراد من الإطلاق: الإطلاق الصحيح، لا غير الصحيح، والحرف أيضاً كالاسم إذا أطلق إطلاقاً صحيحاً يدل على معناه، ويُفهم منه ذلك، وأمّا إذا لم يطلق إطلاقاً صحيحاً فلا، وذلك إذا أطلق من دون انضمامه بمتعلقه فلا يلزم من عدم دلالة على معنى أن يكون مهملاً؛ لأنه لم يطلق إطلاقاً صحيحاً حتى يدل على معنى، فافهم.

فإذا ثبت أن الحرف وحده لا يدل على معنى أصلاً، ظهر أنه غير مستقل في الدلالة على معناه، كما أنه غير مستقل في فهم المعنى عنه، وبعد ظهور ذلك يلزم من هذا الوجه أن يخرج عن الحد الحروف كلها، مع أنها من المحدود، فافهم.

والحاصل أن قيد الاستقلال مستدرك لا حاجة إليه؛ ولذا لم يذكره كثير منهم، اللهم إلا أن يُقال: إن ابن مالك قائل بأن الحروف المضارعة وأمثالها ليست بكلمات، فعلى قوله لا بد أن يذكر قيد الاستقلال لإخراجها، ولو كان -أي قوله- باطلاً، فتأمل.

ثالثها: قوله (دال بالوضع)، ولا أتكلم فيه على سبيل التفصيل مخافة التطويل، بل على سبيل الإجمال، فأقول مستمداً من الله المتعال: اعلم أن الدلالة كون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول، فالدال إن كان لفظاً؛ فالدلالة لفظية، وإلا فغير لفظية، وعلى الأول، فإما أن يكون دلالة

(١) عند الرضي: (انفرد).

(٢) شرح الرضي على كافية ابن الحاجب: ٣٧/١.

على المعنى بواسطة الوضع، أو لا فإن كان فالدلالة لفظية وضعت كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق، وإن لم يكن فإمّا أن تكون بحسب اقتضاء الطبع، أو لا فهي لفظية طبعاً كدلالة (أح أح) على الوجود، فإن طبع اللفظ يقتضي التلفُّظ به عند عروض ذلك المعنى له، وإن لم يكن فهي لفظية عقلية كدلالة اللفظ المسموع من وراء الجدار على اللفظ، وعلى الثاني فكذلك، أي إن دلالة الدالّ الذي ليس بلفظ على المعنى، إمّا أن يكون بواسطة الوضع، أو لا، فإن كان فالدلالة غير لفظية وضعت كدلالة الخط والنصب، وإن لم يكن فإمّا أن يكون بحسب اقتضاء الطبع، أو لا، فإن كان فالدلالة غير لفظية طُبِّعَتْ كدلالة سرعة النبض على الحمى، وإن لم يكن فهي غير لفظية عُقِّلَتْ كدلالة الدخان على النار.

هذا معنى الدلالة وذكر أقسامها، أمّا معنى الوضع، فقد ظهر ممّا ذكرنا سابقاً، والفرق بينهما هو أن الثاني يستلزم الأوّل من دون عكس، فإذا عرفت معنى كلّ واحد من الوضع والدلالة، وعرفت الفرق بينهما، فاعلم أن من النُّحاة مَنْ لم يترك في تعريف الكلمة قيد الوضع، وترك قيد الدلالة، ولم يأت بها، كابن الحاجب في الكافية، فإنّه قال: «الكلمة لفظ وضع لمعنى مفرد»^(١)، ومنهم من ذكره، وذكر قيد الوضع أيضاً، وأتى بها، كصاحب هذا الحدّ، ووجه ذلك هو أنّه لمّا قدّم الدلالة، وكانت أعم من الوضع، كما ظهر ممّا قلنا، احتاج إلى قيد الوضع، بخلاف ابن الحاجب، فإنّه لمّا قدّم قيد الوضع، وكان مستلزماً للدلالة، اكتفى به عنها، فافهم.

ثمّ لا يخفى أنّه قد خرج بقوله (دالّ)، أي على المعنى، ما لا يدلُّ عليه كديز^(٢)، فإنّه لفظٌ مستقلٌّ، ولا يدلُّ على معنى، وبقوله (بالوضع)

(١) الكافية في النحو: ٦، ٧.

(٢) مقلوب (زيد).

ما دَلَّ عليه، لكن لا بالوضع، بل بالعقل مثلاً، وذلك أَنَّا لو سمعنا لفظ رفعج^(١) من وراء جدار، لعلمنا بالعقل أَنَّ هذا اللفظ قام بذات، فهو لفظٌ مستقلٌّ دالٌّ على معنى بالعقل، لا بالوضع.

و رابعها: قوله: (تحقيقًا أو تقديرًا)، وهذا قيد للدلالة، قيل: والتعميم لإدخال ما يكون دلالته ثابتة كزبد، وما دلالته زائلة ككل واحد من جزئي (امرئ القيس)، فإنَّ مجموعه كلمة واحدة تحقيقًا، وكلمتان تقديرًا، فهو معرَّب بإعرابين، انتهى.

فهذه ما اشتمل عليها الحدُّ من قيود، وقوله: أو منوي معه كذلك على ما قاله غير واحد معطوف على قوله (لفظ) وصفة لموصوف محذوف تقديره أو غير لفظ منوي مع اللفظ المستقلِّ الدالُّ بالوضع كالضمائر المستترة التي أقيمت مقام الألفاظ في اعتبارها أجزاء للكلام، فقوله (معه)، أي مع اللفظ مخرج للمنوي في نفس الإنسان، وقوله (كذلك) مخرج للإعراب المنوي في (موسى) ونحوه، فإنَّه منوي مع اللفظ، لكن ليس كذلك، أي مستقلاً دالاً بالوضع، فلا يكون كلمة بخلاف الفاعل المستكن في (افعل).

قيل: لا حاجة إلى قوله (كذلك) للعلم به، فإنَّه إذا اشترط ذلك في الموجود الخارجي مع قوَّته، ففي المنوي أولى.

أقول: لا بأس بذكره، فإنَّ التعريف للتوضيح، وههنا مطالب شريفة، ومآرب لطيفة، تركتها مخافة التطويل.

(١) مقلوب (جعفر).

فالحمد لله الَّذِي مَنَّ عَلَيَّ بِإِتِّهَامِ هَذَا الشَّرْحِ وَإِكْمَالِهِ
وَالصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَى رَسُولِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ
وَقَدْ وَقَعَ الْفَرَاغُ مِنْ تَأْلِيفِهِ فِي ثَالِثِ
وَعِشْرِينَ مِنْ شَهْرِ الرَّبِيعِ
الْأَوَّلِ سَنَةِ
١٢٧٠ هـ

*

فهرس مصادر التحقيق والدراسة

* القرآن الكريم.

- الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٥، ١٩٨٠ م.
- أعيان الشيعة، السيّد محمد الأمين العاملي، تحقيق: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٠ م.
- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، الشوكاني، محمد بن علي، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، جلال الدين السيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ١، القاهرة، ١٩٦٥ م.
- البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (٨١٧هـ)، تحقيق: محمد المصري، طبعة منقّحة (حسن أحمد راتب المصري)، دار سعد الدين، دمشق، ط ١، ٢٠٠٠ م.
- التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، أبو حيّان الأندلسي (٧٥٤هـ)، تحقيق: د. حسن هندراوي، دار القلم، دمشق، د.ت.

- تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، أبو عبد الله جمال الدين بن محمد بن مالك، تحقيق: محمد كامل بركات، دار الكاتب للطباعة والنشر، ١٩٦٧م.

- تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد، بدر الدين محمد بن أبي بكر بن عمر الدماميني (٨٢٧هـ)، تحقيق: د. محمد بن عبد الرحمن بن محمد المفدى، ط ١، ١٩٨٣م.

- تكملة أمل الآمل، السيّد حسن الصدر (١٣٥٤هـ)، تحقيق: د. حسين علي محفوظ، وعبد الكريم الدبّاغ، وعدنان الدبّاغ، دار المؤرّخ العربي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨م.

- الجمل، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني (٤٧١هـ)، تحقيق: علي حيدر، منشورات دار الحكمة، دمشق، ١٩٧٢م.

- الذريعة على تصانيف الشيعة، للعلامة آغا بزرك الطهراني، دار الأضواء، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣هـ.

- الزهرة البارقة، الهمداني، محمد بن عبد الوهاب (١٣٠٣هـ)، ج ١، تحقيق: خالد عبد فزّاع، مجلّة كليّة التربية، جامعة واسط، ع ٨، ٢٠١٠م.

- شرح التسهيل، ابن مالك، جمال الدين أبو عبد الله محمد بن مالك الطائي (٦٧٢هـ)، تحقيق: د. عبد الرحمن السيّد، ود. محمد بدوي المختون، دار هجر للطباعة والنشر، مصر، ط ١، ١٩٩٠م.

تعريف ابن مالك للكلمة عند النحويين (نقد وتحليل) مع تحقيق
رسالة شرح تعريف الكلمة لمحمد بن عبد الوهاب الهمداني

- شرح التسهيل، المرادي، تحقيق ودراسة: محمد عبد النبي محمد أحمد عبيد، مكتبة الإيمان، المنصورة، مصر، ط ١، ٢٠٠٦ م.
- شرح التسهيل المسمى تمهيد القواعد بشرح تسهيل الفوائد، محب الدين محمد ابن يوسف بن أحمد المعروف بناظر الجيش (٧٧٨هـ)، تحقيق: د. علي محمد فاخر، ود. جابر محمد البراجة، ود. ابراهيم جمعة العجمي، ود. جابر السيد مبارك، ود. علي السنوسي محمد، ود. محمد راغب نزال، دار السلام للطباعة والنشر، ط ١، ٢٠٠٧ م.
- شرح الرضي على الكافية، طبعة جديدة مصححة ومزودة بتعليقات مفيدة، تصحيح وتعليق: يوسف حسن عمر، منشورات مؤسسه الصادق، طهران، ١٩٧٨ م.
- شرح قطر الندى وبل الصدى، أبو محمد عبد الله جمال الدين ابن هشام الأنصاري (٧٦١هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٤، ٢٠٠٤ م.
- شرح الكافية الشافية، جمال الدين أبو عبد الله محمد بن مالك الطائي (٦٧٢هـ)، تحقيق: د. عبد المنعم أحمد هريري، دار المأمون للتراث، ط ١، ١٩٨٢ م.
- شفاء العليل في إيضاح التسهيل، أبو عبد الله محمد بن عيسى السلسلي (٧٧٠هـ)، تحقيق: د. الشريف عبد الله علي الحسيني البركاتي، مكتبة الفيصلية، مكة المكرمة، ط ١، ١٩٨٦ م.
- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين السخاوي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.

- طبقات الشافعية، جمال الدين عبد الرحيم الأسنوي (٧٧٢هـ)، علّق عليه: كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ / ١٩٨٧ م.
- الفصول الخمسون، زين الدين أبو الحسن بن عبد المعطي المغربي، المعروف بابن معطي (٦٢٨هـ)، تحقيق ودراسة: د. محمود محمد الطناحي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، د.ت.
- فوات الوفيات والذيل عليها، محمد بن شاكر الكتبي (٧٦٤هـ)، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ١٩٧٣ م.
- قضايا نحوية، د. مهدي المخزومي، المجمع الثقافي، أبوظبي، ط ١، ٢٠٠٢ م.
- الكافية في النحو، ابن الحاجب (٦٤٦هـ)، مكتبة البشري، كراتشي، باكستان، ط ١، ٢٠٠٨ م.
- كتاب سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر أبي بشر (ت ١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، عالم الكتب، بيروت، ومطابع دار القلم في القاهرة، د.ت.
- اللمع في العربية، ابن جني، تحقيق: د. فائز فارس، دار الأمل، عمان، ١٩٨٨ م.
- معارف الرجال في تراجم العلماء والأدباء، الشيخ محمد حرز الدين، علّق عليه: الناشر محمد حسين حرز الدين، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، مطبعة الولاية، قم، ١٣٠٥ هـ.
- معجم البابطين لشعراء القرنين التاسع عشر والعشرين، صادر عن

مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري (طبعة
إلكترونية).

- معجم البلدان، الشيخ شهاب الدين ياقوت بن عبد الله أبو عبد الله الحموي
الرومي (ت ٦٢٦هـ)، عني بتصحيحه وترتيبه ووضع كتاب المستدرك
عليه المسمى (منجم العمران في المستدرك على معجم البلدان)، محمد أمين
الخانيجي، بقرائه على الأستاذ أمين الشنقيطي، طبع بمطبعة السعادة، مصر،
١٩٠٦م.
- معجم رجال الفكر والأدب في كربلاء، سلمان هادي آل طعمة، دار المحجة
البيضاء، ١٩٩٩م.
- معجم المؤلفين تراجم مصنفي الكتب العربية، عمر رضا كحالة، دار إحياء
التراث، بيروت، د.ت.
- المفصل في علم العربية، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (٥٣٨هـ)،
وبذيله كتاب المفصل في شرح أبيات المفصل، للسيّد محمد بدر الدين أبي
فراس النعساني الحلبي، دار الجيل، لبنان، ط ٢، د.ت.
- المقتضب، أبو العباس المبرّد (ت ٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة،
مطابع الأهرام التجارية، القاهرة، ١٣٨٥هـ.
- الميرزا محمد عبد الوهاب بن الهمداني الحلبي (بعد ١٣٠٤هـ)
حياته وآثاره، د. عليّ عباس الأعرجي، مجلّة تراث الحلة، تصدر
عن العتبة العباسية المقدسة في كربلاء، السنة الأولى، مج ١، ٢٤،
٢٠١٦م.

- نتائج التحصيل في شرح كتاب التسهيل، لمحمد بن محمد بن أبي بكر الدلائي (١٠٨٩هـ)، تحقيق: مصطفى الصادق العربي، مطابع الثورة للطباعة والنشر، بنغازي، د.ت.
- هبة الشباب، محمد بن عبد الوهاب الهمداني (١٣٠٥هـ) دراسة وتحقيق: د. ناصر عبد الإله دوش، وقاسم شهيد كاظم، مجلة كلية التربية للبنات للعلوم الإنسانية، السنة العاشرة، ع ١٩، ٢٠١٦ م.

البحوث المترجمة

عرفان السيّد ابن طاووس
دراسة تحليليّة في الأفكار العرفانيّة
للسيّد ابن طاووس (القسم الثاني)

الدكتور محمد هادي فلاح

ترجمة: أيّوب ناصر نعمة

مراجعة: أ.د عليّ عبّاس الأعرجيّ

مركز تراث الحلة

*The Mysticism of Sayyid Ibn Tarwus
An Analytical Study of Sayyid Ibn Tarwus's
Mystical Thoughts (Part Two)*

Dr. Muhammad Hadi Falah

Translated by: Ayyub Nasser Ne'mah

Reviewed by: Prof. Ali Abbas Al-Araji

Hilla Heritage Center

الرؤية الكونية عند السيد ابن طاووس

كثيراً ما يفسّر السيّد ابن طاووس الرؤية الكونية العرفانية على أساس وحدة الشهود، أو وحدة الوجود^(١)، وأنّ السيّد قريبٌ للزمان التي طُرحت فيه وحدة الوجود^(٢)، ومفاد هذه النظرة: أنّ العرفاء يرون واحداً، ولا يرون غيره، وغيره لا مطابق له في الواقع، مع أنّه لا يفرض ثاباً مع الحقّ، يعتقد بالعلّة، والمعلول^(٣): «الحمد

(١) بعض الباحثين يفرّق بين وحدة الشهود ووحدة الوجود، يقول الشهيد مطهري: «كانت مسألة وحدة الوجود مطروحة في العرفان قبل ابن عربي، ولكن حتّى ذلك الوقت لم يستطع أصحاب النظر، والعلماء من القطع بأنّ الوحدة التي يدّعيها العارف هل هي وحدة شهود أم أنّها وحدة وجود؟ وبعبارة أخرى: إنّ هذه الوحدة التي بحثها العرفان هل هي وحدة لها صفة إنسانية؟ ومعنى ذلك أنّ العارف يصل مرحلة لا يرى معها غير وجود الله، كما يقول سعدي: (ما معنا): «قد يصل الإنسان لمقام لا يرى فيه سوى الله من شيء في هذا الكون».

أم أنّها وحدة واقعية، ومعنى ذلك أنّه على مستوى الواقع والحقيقة لا يوجد شيء في هذا العالم سوى الحقّ تعالى.

والفرق بين المسألتين كبير جداً، فالأولى: مسألة متعارفة، فالعارف لشدة تعلّقه بالحقّ تعالى، وشدة عشقه له؛ لا يرى غير معشوقه ومحبّوبه في هذا العالم، وحتّى لو نظر لشيء غير محبوب، فإنّه يرى منه ذلك المحبوب، وهذه هي حالة العشق، وهو يحدث في الحبّ الطبيعي لغير الله سبحانه، فالمحبّ لشدة وجده لا يعرف في الكون سوى ما يحب، فكيف لو كان حبّ الله. شرح المنظومة، المطهري: ١/ ٦٤ (م).

(٢) لا يخفى أنّ مسألة وحدة الوجود كانت مطروحة في القرن الثالث والرابع الهجري، ولكن أوّل من نظر لها بهذا الشكل هو ابن عربي (٥٥٨-٦٣٨هـ)، فهو معاصر للسيّد ابن طاووس (٥٨٩-٦٦٤).

(٣) نبّه المؤلّف على أنّ السيّد يعتقد بالعلّة والمعلول؛ لكي لا يُفهم منه أنّ السيّد يعتقد كما يذهب إليه بعض المتصوّفة لا وجود للعلّة والمعلول وإنّما هو وجود واحد فارد، فعبر القول بالعلّة والمعلول ينفي هذا الاحتمال عن اعتقاد السيّد.

لله المتجلّي لعباده من أفق الألباب»^(١).

«وتجلّى لهم في آفاق ما اختصّ به من مقدوراته، وأراهم في مرآة آياته في خلق ملكوته، وسماواته، ما كان كافيًا، وشافيًا في الدلالة على مقدّس ذاته، وعظيم صفاته»^(٢).

وأنّ السيّد يعتقد أنّ كلّ ما في الوجود آية من آيات الله الباهرة، ولكن بمرور الزّمن هانت عند النّاظرين، وغفل عنها الإنسان: «كلّ ما في الوجود من المخلوقات كانت في ابتدائها آيات باهرات خارقات، ولكنّها لما استمرّت هانت على النّاظرين، وغفلوا عن جلالتها، وما فيها من الدلالة على ربّ العالمين»^(٣).

وذكر في مكان آخر قريبًا من هذا المعنى في سياق حديثه، وتفسيره عن المكالفة^(٤)

في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾^(٥).

وتفوّح رائحة أصل التّوحيد من جميع آثار السيّد: «وأشهد أن لا إله إلاّ هو شهادة أشرقت بها سرائر العقل المكين، وأضاءت لها نواظر قلوب أهل اليقين»^(٦).

«لا إله إلاّ الله شهادة صدرت عمّا شرفني به من اليقين، وعرفني من الأسرار عن السّلف الطّاهرين»^(٧).

(١) اللهوف على قتلى الطفوف: ١.

(٢) مهج الدعوات ومنهج العنايات: ٢.

(٣) فرج المهموم: ٢١٦.

(٤) لاحظ: فلاح السائل: ١٠٨.

(٥) سورة الأعراف، الآية: ١٤٣.

(٦) التحصين لأسرار ما زاد من كتاب اليقين: ٥٢٩.

(٧) محاسبة النفس: ١٠.

إنَّ السيّد له علاقة خاصّة بكتّابي: توحيد المفضّل، والإهليلجة؛ فكان يوصي ابنه بهما^(١)؛ بل أوصى للمسافر أن يصحبّ معه الكتابين^(٢)، ويكتب المرحوم النوريّ عن السيّد: «كان رحمه الله من عظماء المعظّمين لشعائر الله تعالى، لا يذكر في أحد من تصانيفه الاسم المبارك إلّا ويعقبه بقوله: جلّ جلاله»^(٣).

نكمل ما نحن فيه من البحث.

٣-١-٢. الأصل الثاني: التّوحيد في الأفعال

أهمّ مفصل في مسألة التوحيد الأفعاليّ من منظار السيّد المالكيّة على الإطلاق، وهنا نشير إلى نقطتين مهمّتين في فكر السيّد ذات صلة بالإنسان، وهما:

٣-١-٢-١. المالكيّة شأنٌ من شؤون التّوحيد

تعدّ مسألة المالكيّة من مباحث التوحيد الأفعاليّ، وشأنًا من شؤون التّوحيد، ومن العناصر الأساس في فكر السيّد العرفانيّة هي عقيدة المالكيّة على الإطلاق، مع أنّ السيّد يشير إلى توحيد الذات، والصفات، والأفعال، كما عليه متكلمو الشيعة، ولكن السيّد

(١) يقول: «فانظر في كتاب (منج البلاغة) وما فيه من الأسرار، وانظر (كتاب المفضّل بن عمر)، الذي أملاه عليه مولانا الصادق عليه السلام فيها خلق الله جلّ جلاله من الآثار، وانظر كتاب الإهليلجة وما فيه من الاعتبار، فإنّ الاعتناء بقول سابق الأنبياء والأوصياء والأولياء عليهم أفضل السّلام موافق لفطرة العقول والأحلام». كشف المحجّة لثمرة المهجة: ٥٠ (م).

(٢) يقول: «يصحب معه كتاب الإهليلجة، وهو كتاب مناظرة مولانا الصادق عليه السلام للهنديّ في معرفة الله جلّ جلاله بطرق غريبة عجيبة ضروريّة، حتّى أقرّ الهنديّ بالإلهيّة والوحدانيّة، ويصحّب معه كتاب المفضّل بن عمر الذي رواه عن الصادق عليه السلام في معرفة وجوه الحكمة في إنشاء العالم السفليّ، وإظهار أسرارهِ، فإنّه عجيبٌ في معناه». الأمان من أخطار الأسفار والأزمان: ٩١ (م).

(٣) مستدرک الوسائل ٣: ٣٦٧.

يقدّم المالكية على الإطلاق على جميع المسائل، وهي من المباحث المهمّة في التوحيد الأفعالي، كما أنّه يمكن عدّه ركناً من أركان سلوك السائل في عقيدة السيّد، ويني السيّد هذه العقيدة على العقل، والنقل: «هذا الذي اقتضاه العقل، والنقل»^(١).

وإذا اعتقد الفرد بالمالكية على الإطلاق؛ فلا يرى لنفسه مُلكاً؛ بل يرى نفسه مملوكاً لغيره؛ فلا يرى له ملكاً، ولا مالاً، وإنّما هو الله ﷻ، ولا يسبقون بطلب مالٍ من الله تعالى مفقود «ولا يسبقون الله جلّ جلاله بطلب مالٍ يريد أن يطلبوه من المفقود»^(٢).

«ولكنّ العارفين ما ينازعون الله جلّ جلاله في تملك قليل، ولا كثير، ولكنهم كالوكلاء، والأمناء، والعبيد الضعفاء؛ فيصرفون في الدنيا، وفيما يعطيهم منها كما يصرفهم هو جلّ جلاله، وهم في الحقيقة زاهدون فيها، وخارجون عنها»^(٣).

وعليه فالسيّد يعتقد أنّ العبد، وما ملك هو بالحقيقة ملكٌ لله ﷻ، ويعدّ هذا المطلب من الخصائص البارزة لسيرته العمليّة^(٤).

وعليه؛ فهو يعتقد أنّ المالكية على الإطلاق لله ﷻ، والحقّ تعالى المالك الحقيقي لعالم الوجود، ويرى السيّد أنّ حقيقة التملك «أنّ الأملاك، وأنا، والأئمان كلّنا ملكٌ لله جلّ جلاله، هذا الذي اقتضاه العقل، والنقل، أنّ العبد لا يملك مع مولاه؛ وإنّما كلّما ملكه شيئاً فهو مجاز، وحقيقة التملك لمن أنشأه، وأعطاه»^(٥).

ومما ينبغي الإشارة إليه أنّ مبحث المالكية له علاقةٌ بعالم الوجود، وبالأخص بين الإنسان والله ﷻ، ويمكن سوق الحديث من جهتين: من جهة الله ﷻ بوصفه مالِكاً،

(١) كشف المحجّة لثمره المهجة: ١٨١.

(٢) المصدر نفسه: ١٨٢.

(٣) المصدر نفسه: ١٨٢.

(٤) لاحظ تفاصيل أكثر: المصدر نفسه: ١٤٢، ١٨٢.

(٥) المصدر نفسه: ١٨١.

والجهة الثانية: العبد بوصفه مملوكًا، وينتمي هذا البحث في الفكر الشيعي الإمامي في مكانة الإنسان، لا إلى مبحث ما هو الإنسان؛ لأن الفكر العرفاني للسيد أكثره يدور في فلك نظام العرفان الشيعي الإمامي، مع أن هذا النظام، وأصوله العرفانية، ومعالمه غير مبيّنة، ولكن تناول في مؤلفاته بنحو واضح جدًا على سبيل المثال: الله ﷻ، الإنسان، المعرفة، و..

بعبارة أخرى: عقيدة المالكية بنظر السالك مرجعها للكون، والرؤية الكونية من المحاسبة، والمراقبة للنفس، والتضرع، والدعاء، والعبودية، ومراعاة التكاليف؛ فكل الوجود، وما فيه هو ملك لله ﷻ.

٣-٢. المالكية والإنسان

أ. الإنسان مُلْكُ الله ﷻ:

يرى السيد أن مالكية الله ﷻ سارية، وجارية في جميع الأشياء، وكل الأشياء، ومنها الإنسان، وكذا المادية، والمعنوية؛ فهي ملكه، وبيده تعالى: «واعلم أنك على التحقيق ملكه، وما في يدك ملكه، وهو أحق بحفظ ملكه منك، ولكنه شرفك بأن جعلك أهلاً أن تودعه، وتجعله كالوكيل لك، والنائب عنك، وبلغك بذلك مقامًا جليلاً، كما قال لجدك، وسيدك رسوله صلوات الله، وسلامه عليه، وعلى آله فاتخذهُ وكيلاً»^(١)»^(٢).

ويفهم مما تقدّم حقيقة التملك من أن العبد ليس له القدرة على إنشاء، وإعطاء الملك، وإنما هذا من شأن المالك الحقيقي: «وتذكر أنه ما كان في مقدورك أن تخلقها [الغلام والجارية] ولا تخلق ما يحتاجان»^(٣).

(١) سورة المزمل، الآية: ٩.

(٢) كشف المحجة لثمره المهجة: ١٧٩.

(٣) المصدر نفسه: ١٥٥.

وتقع مالكيّة الإنسان مع مالكيّة الآخر في عرضٍ واحدٍ من حيث الحدود، والحقوق، أمّا مقابل مالكيّة الله ﷻ؛ فلا تقع في عرضٍ، ملكه، ولا طوله ﷻ؛ فالإنسان حقيقة لا شيء يذكر: «عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ»^(١).

وما يملكه العبد بالاعتبار أيضًا، هو في طولٍ ملكه تعالى، وهو ﷻ من مدّه بهذا الاعتبار؛ فالسيّد يعتقد أنّه هو، وما يملك ملكٌ لله ﷻ: «أَنَّ الْأَمْلَاقَ، وَأَنَا، وَالْأَثْنَانِ كُلُّنَا مَلِكٌ لِلَّهِ جَلَّ جَلَالُهُ»^(٢).

وعليه، فالعبد لا يملك في عرضٍ مولاه، ولا يشاركه ملكه، وما يملكه العبد بالاعتبار؛ فالمولى يمنحه ذلك، وبنحو المجاز، والعارية: «أَنَّ الْعَبْدَ لَا يَمْلِكُ مَعَ مَوْلَاهُ؛ وَإِنَّمَا كَلِمًا مَلَكَهُ شَيْئًا فَهُوَ مَجَازٌ»^(٣)، و«وَسَلَّمَ مَلَكَهُ إِلَيْهِ»^(٤).

ويعتقد السيّد أنّ هذا الجسد، وما يحتاج إليه هو ملكٌ لله ﷻ: «وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ هَذَا الْجَسَدَ، وَمَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ مَلِكُ اللَّهِ جَلَّ جَلَالُهُ، وَبَقَاؤُهُ لِأَجَلِهِ، وَلِأَجْلِ التَّقَرُّبِ بِالْخِدْمَةِ إِلَيْهِ، وَهُوَ أَمَانَةٌ فِي يَدِ عَبْدِهِ، وَيَحَاسِبُهُ عَلَيْهِ إِذَا وَقَفَ بَيْنَ يَدَيْهِ»^(٥).

ب. المالكيّة، والسلوك العلميّ:

تقدّم: من اعتقادات السيّد أنّ ثمة علاقة بين السلوك العلميّ، ومسألة المالكيّة على الإطلاق: «أَلَا تَرَى أَنَّ كُلَّ مَلِكٍ، وَسُلْطَانٍ إِذَا بَالِغٌ مَعَ مَمْلُوكِهِ فِي الْإِحْسَانِ أَدْخَلَهُ حَضْرَةً وَجُودِهِ، وَشَرَفَهُ تَارَةً فِي الْإِذْنِ لَهُ فِي الْخُطَابِ، وَتَارَةً بِالْجَوَابِ»^(٦).

(١) سورة النحل، الآية: ٧٥.

(٢) كشف المحجّة لثمرّة المهجّة: ١٨١.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه: ١٩٠.

(٥) المصدر نفسه: ١٩١.

(٦) فلاح السائل: ٦.

ونتيجة ما تقدّم، فإنَّ الله ﷻ هو المالك الوحيد للدُّنيا، والآخرة، ولا شريك له في مُلكه^(١).

ويصفُ العُرفاءُ بأنَّهم: «ولكن العارفين ما ينازعون الله جلَّ جلاله في تملك قليل، ولا كثير، ولكنهم كالوكلاء، والأمناء، والعبيد الضُّعفاء؛ فيصرفون في الدُّنيا، وفيما يعطيهم منها كما يصرفهم هو جلَّ جلاله، وهم في الحقيقة زاهدون فيها، وخارجون عنها»^(٢).

ج. المالكية والسلوك العملي:

يعدُّ السيّد من العرفان العملي السير المراقبة، والمحاسبة، وما شابههما، في ظلّ مُلك الله ﷻ، وهذه النُكته تدلُّ على أنَّ السُّلوك العملي في نظر السيّد متّصل بالمالكية المطلقة، ويؤيّد هذا الكلام ما ذكره في جملة من المواضع، وإليك إيّاها:

العبودية: عندما يتحدّث السيّد عن العبوديّة، يقول: «الصّلاة؛ فاعلم أنّها تستدعي لك الحضور بين يدي مالك الأحياء، والأموات»^(٣).

إنَّ الاشتغال بغير المالك في ساحة العبوديّة قبيح^(٤)، بل يذكر السيّد حتّى العواطف، والأنس الإنسانيّ ملكه ﷻ.

ومن جُملة الشّواغل الأنس بالنّاس، فهي تشغل عن مالك الدُّنيا، والآخرة^(٥).

(١) لاحظ: كشف المحجّة لثمرة المهجة: ٤٨.

(٢) المصدر نفسه: ١٨٢.

(٣) المصدر نفسه: ١٩٧.

(٤) المصدر نفسه: ١٤٧-١٤٨.

(٥) المصدر نفسه.

المُراقبة: تحتلُّ المُراقبة عند السيّد أهميّة خاصّة؛ فينبغي دركُ الحُضور في محضر مالك الدُّنيا، والآخرة: «لا يشغلنك الملائكةُ الحافظون، ولا أحدٌ من بني آدم الحاضرون، الذين هم بعد وقتٍ قليلٍ ميّتون عن مولاك، ومولا هم، ومالك دُنياك، وآخرتك، ودُنياهم، وآخرتهم»^(١).

ويوصي ولدهُ بالأدب مع ملكِ الملوك: «فأريدُ.. تتأدّب في المشي تأدّب الماشي بحضرة ملكِ الملوك إليه، الذي لا غناء عنه»^(٢).

المُحاسبة: يتحدّث السيّد عن آداب السُّلوك العمليّ، والمُحاسبة: «فاجلس في فراش منامك بالأدب بين يدي مالك وجودك، وحياتك، وعافيتك، وجلسك، وقيامك»^(٣).

الجهاد: لم يشترك السيّد في الجهاد، وكان متوقّفاً في هذه الوظيفة الشرعيّة، والاجتماعيّة، ويعدُّ الرُّوح، والعقل، والجسمَ مالِكها، وواهبها؛ فلا تعزُّ أمامه ﷺ، وبتعبيره: النُّفوس، والرُّؤوس، والجود، والرُّؤوس^(٤).

(١) كشف المحجّة لثمره المهجة: ١٥٩.

(٢) المصدر نفسه: ١٧٦.

(٣) المصدر نفسه: ١٧٩.

(٤) يقول: «أمّا الجهاد يا ولدي، شرّفك الله جلّ جلاله بمجاهدة نفسك، وكل من يشغلك عنه، بل قواك قوة تدفع عنك مشقّة الاجتهاد حتّى تتلذذ بكلّ مبذول في القرب منه، فاعلم أنّك إن وجب عليك الجهاد بين يدي من تجب طاعته عليك، فهو صلوات الله عليه يعرفك وظائف الجهاد، ويكفيك ويكفيني أن أكتب ما عرّفني الله جلّ جلاله من ذلك إليك.

وإن ابتليت بجهادٍ مع غير من تجب طاعته؛ فإن كان فرضاً عاماً يُخاف على الاسلام أن تذهب بيضته وتُستأصل شأفته، فإنك تعلم أنّ النفوس والرُّؤوس، وكلّ ما يعزُّ عليك من الله جلّ جلاله إليك، فأحقّ ممّا يذلّ كلّ عزيز، والدنيا كلّها لواهبها، وأجل ما أنفقت ذخائر العقول في مراد جالبها، ومن أحقّ بالأجساد والأرواح والعقول بكلّ ما في الوجود من الله جلّ جلاله،=

الفقر: يعتقد السيد أن الله ﷻ مالك في جميع الأحوال، والصُّور؛ فعندما يملك الإنسان؛ فليس معنى هذا خروجه عن ملكه، وسُلطانه، نعم، إذا ملك الإنسان ففي عَرْضِ الله ﷻ؛ فيعدُّ هذا شريكاً له، وإذا كان مالكا بالاستقلال؛ فهذا لا ينسجم مع الفقر، ويلزم منه الاستقلال بالذَّات، ومعنى هذا يكون واجباً بالذَّات حينئذٍ^(١)؛ فلا مفرَّ من الاعتراف بالفقر الدَّائِي، والإقرار بالغناء الدَّائِي، والمالكيَّة على الإطلاق لله ﷻ.

ويعتقد أنه ليس هناك مالك، وغني بالذَّات غير الله ﷻ، وكلُّ العالم بمقتضى حقيقته، وماهيته؛ فهو فقيرٌ ذاتاً: «فإنَّك تعلم أنَّك، وأباك، وكلُّ من خرج إلى الدُّنيا من الخلائق كانوا فقراء، وجرى عليهم حكمُ الفقرِ المُدقع على مُقتضى الحقائق، وإنَّما تقدَّم غناء قومٍ منهم، وتأخَّر الغناء عن الآخرين، كلُّهم في كلِّ حال فقراء إلى الله جلَّ جلاله، ومساكين، ما شرَّكه أحدٌ منهم في خلق الأرض، ولا خلق المعادن التي فيها، ولا في الأموال، وتدبير حامليها، وجالبيها»^(٢).

ويذكر أن الإنسان في حاجة مستمرة لله ﷻ: «عليه أن يعرف أنه عبدٌ مملوكٌ لمالكٍ قادرٍ قاهرٍ مطَّلعٍ عليه، وأنَّ هذا العبدَ لا غنى له عن سيِّده، ولا يخلو أبداً من الحاجة إليه»^(٣).

=الذي أنت وما في يدك صادر عن ذلك الجود. فمتى دعاك إليه، فأياك أن تتوقَّف عن حمل نفسك ومالكٍ إليه، فإنَّك إن بخلت بها عليه في بذلها، سلبها عزرائيل عليه السلام أو غيره، وضاع منك شرف الخدمة بتسليمها إليه وبذلها في إعزاز دينه الذي يعزُّ عليه. كشف المحجَّة لثمره المهجَّة: ٢٠١. (م).

(١) وهذا خلاف كونه ممكناً، كما ثبت في محله من الأبحاث الفلسفيَّة. (م).

(٢) كشف المحجَّة لثمره المهجَّة: ١٩٨.

(٣) فلاح السائل: ٣١.

ويعلّق بعد ما يورد من دعاء تعقيب العصر على كلمة فقير: «ليكن صورة مسألتك صورة عبدٍ فقيرٍ لمولّى غنيٍّ كبيرٍ»^(١).

وكذا: «وفقيراً إلى دوام رحمته»^(٢).

ويشير أنّه ينبغي الاعتقاد بأنّ المنّة، والفضل من الله ﷻ في كلّ شيءٍ «اعتقد المنّة لله ربّ العالمين، كيف أكرمك، وسلّم ما لهُ إليك، كيف رضيك مستودعاً، وكيف جعلك أهلاً أن يبعث رسوله ﷺ إليك»^(٣).

وكذا يعتقد أنّ هذا الجسم أمانةٌ من الله ﷻ، وعليه ينبغي اللجوء لله ﷻ أولاً، وإذا لا بدّ منه فمع الاستخارة، ومشاورة الله ﷻ: «فاعتمد في طبّ الأبدان على العالم بباطن ما يتجدّد فيها من النقصان، قبل أن تظهر أمراضها إلى الأطباء، وفوّض إليه، وتوكّل عليه، وسلّم مُلكه إليه، تجذّه طبيباً للأدواء، والأسقام، مغنياً لك عن طبيب الأنام، واستعمل في زوال الأمراض ما رويناه عن التربة الشريفة، والدّعوات المنيّفة، والعوذ المُعتبرة عن العترة المطهّرة.

وإن احتجّت إلى معالجة الأطباء، فاعمل فيما يصفونهُ لك من أسباب الشّفاء على الاستخارة، والمشاورة لله جلّ جلاله، كما شرّحناه في كتاب (فتح الأبواب)؛ فإنّه جلّ جلاله يعلم مقدار المرض، ومقدار ما يحتاج إليه من دواءٍ مُفترض، وكم تكون مدّة الدواء.

وأما الطّبيب من البشر فإنّه يعلم ما ظهر، ولا يعلم ما اختفى منه، ولا مقدار المرض، ومقدار ما يحتاج إليه على صفة لا يكون فيها زيادة، ولا نقيصة عنه، ولا يعرف

(١) فلاح السائل: ٢٠١.

(٢) التحصين لأسرار ما زاد على كتاب اليقين: ٥٣٠.

(٣) كشف المحجّة لثمرّة المهجّة: ١٩٩.

كم يبقى المرض من الزمان؛ وإنها يداوي بمقدار غلبة ظنه، وكم قتل بغلط ظنونه من إنسان؛ فقد رأينا من سقاه من شربات؛ فكان الذي سقاه أكثر مما يحتاج إليه في العادات فمات، ومن اشتبه عليه وجه أسقامه؛ فهلك بالمعاني، وكانت سبب طول آلامه.

وقد عرفت أن هذا الجسد، وما يحتاج إليه ملك الله جلّ جلاله، وبقاؤه لأجله، ولأجل التقرب بالخدمة إليه، وهو أمانة في يد عبده، ويحاسبه عليه إذا وقف بين يديه؛ فإذا استأذنه في وقت استعمال الدواء، ومقداره، وكيفية العلاج لتحصيل الشفاء، كنت قد أمنت من المخاطرة بإتلاف مهجتك^(١).

يبدو أن السيد ينطلق في ذلك من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾^(٢).

٣-٢-٢. الربوبية

تعدّ الربوبية شأنًا من شؤون التوحيد الأفعالي؛ فهو ﷻ، وفعله واحد، وأن الاختيار تحت تصرف المالك على الإطلاق، ونفهم الربوبية لله ﷻ من الكمال، والقدرة، والتسلط، والتنفوذ، والتصرف في العالم، وهو الوحيد له الخلق، وهو التوحيد في الخالقية، وكذا له التدبير في العالم، وهو ما يعبر عنه بالتوحيد في الربوبية؛ فلا مساعد له، ولا شريك، ولم يقسم ذلك بينه، وبين خلقه سبحانه الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

فمن عناصر الإيمان الإيمان بربوبيته تعالى، وكمال الإنسان في ذلك، وهذا مهم جداً، بأن يعتقد الإنسان أن ليس هناك ربّ غيره، ومعنى هذا أن لا مدبر للعالم غيره تعالى.

(١) كشف المحجّة لثمرة المهجة: ١٩٠.

(٢) سورة الشعراء، الآية: ٨٠.

ومما تقتضيه الربوبية، وتكفل به، هو تربية كل الوجود، ومظاهره، وتجلي ربوبيته ﷺ كثيرة لا تحصى منها: الإنسان، الطبيعة، السماء، الأرض، الغابة، الروح، الجسم،
..و

إن إرسال الرُّسل، وبعث الأنبياء (صلى الله على نبينا وآله، وعليهم السلام)، والقيامة، ويوم الجزاء شأن من شؤون ربوبيته ﷺ.

إن ما يقوم به الأنبياء، والأوصياء (صلى الله على نبينا وآله وعليهم السلام) من هداية البشر؛ فهو من شؤون تلك الربوبية: «في حفظ تأويل كتاب ربّه، وحفظ شريعته، وحفظ ما يحتاج الإسلام إلى حفظ مقالّه، وفعاله»^(١).

ويعتقد السيد تدبير أموره، وآماله بيده ﷺ: «في تدبير آمالي»^(٢)، ويعتقد السيد أن الله ﷻ هو من يُسلِّكه سبيل السَّعادة في الدُّنيا، والآخرة: «وتسليكه ﷻ لي سبيل سعادات الدُّنيا، والمعاد»^(٣).

وسجّل السيد أن تمام ما مرّ به من مراحل من التَّكامل، والرُّشد، والهداية، والسَّعادة هي من تدبير الله ﷻ.

وتمثّل مسألة الربوبية عند السيد أهميّة مميّزة، وهذا واضح من آثاره^(٤).

ويشير إلى تدبير الله ﷻ في إدراك الإنسان: «قد عرفت محققاً قبل بلوغك، وبعد بلوغك، أنك عالمٌ ببيديّات، وعالمٌ بكلّيّات، وجزئيّات ما سعيّت في تحصيلها، ولا عرفت كيف كان تدبير الله جلّ جلاله في وصولها إلى عقلك، وقلبك، وحلوها،

(١) كشف المحجّة لثمرة المهجّة: ٤١-١٤٢.

(٢) المصدر نفسه: ٢١٣.

(٣) المصدر نفسه: ١٩٤.

(٤) لاحظ: التحصين لأسرار ما زاد من كتاب اليقين: ٥٣٢.

ولا ساعة ورودها على سرائرك، ولا بأي الطريق سلك الله جلّ جلاله بها إلى ضمائرِك..»^(١).

إن المعرفة الفطرية من منظار السيد مظهر من مظاهر الربوبية^(٢).

ويعتقد أن الإنسان إذا ما تذكر تدبير الله ﷻ، لم يحتج إلى أحد، ولم يشاركه أحد في ذلك «فلا تؤثرن أحداً عليه؛ فاحفظه، والزم التقرب إليه، والذل بين يديه»^(٣).

ويذكر موضوعاً بعنوان: (فيما نذكره ممّا يُقرأ ويُعمل من آداب السحور)، يشير فيه إلى إرادة الله ﷻ، وتدبيره: «وأما آداب السحور فمنها أن يكون لك حال مع الله جلّ جلاله تعرف بها أنه يريد أنك تتسحر، وبماذا تتسحر، ومقدار ما تتسحر به؛ فذلك يكون من أعظم سعادتك، حيث نقلك الله جلّ جلاله برحمته من معاملة شهوتك، وطبيعتك إلى تدبيره جلّ جلاله في إرادتك، ومنها أن لا يكون لك معرفة بهذه الحال، ولا تصدّق بها حتى تطلبها من باب الكرم، والإفضال؛ فلا تتسحر سحوراً يُثقلك عن تمام وظائف الأسحار، وعن لطائف الطاعات في إقبال النهار»^(٤).

تقدّم في ما سبق أنه يعتقد أن ثمة تناسباً مع المباشرة، والربوبية: «المنزّهة عن كلّ ما لا يليق بكمال ربوبيته»^(٥)، أو: «أنا جليس ربّي»^(٦)؛ فالسيد عند الدعاء، والمناجاة، ومقام المباشرة نحو سُنخ ارتباط بربوبيته تعالى، وفي بيان ذلك ينقل عن بعض

(١) كشف المحجّة لثمره المهجّة: ٥٨-٥٩.

(٢) راجع: جمال الأسبوع: ٤-٦.

(٣) كشف المحجّة لثمره المهجّة: ١٤٦.

(٤) إقبال الأعمال: ٨٣/١.

(٥) فلاح السائل: ٦.

(٦) المصدر نفسه.

العُرفاء «إِنْ أَحْبَبْتُ أَنْ يُحَدِّثَنِي تَلَوْتُ كِتَابَهُ، وَإِذَا أَحْبَبْتُ أَنْ أُحَدِّثَهُ دَعَوْتُهُ، وَكَرَّرْتُ خُطَابَهُ»^(١).

وأيضاً تقدّم أنّه يعدُّ المُكاشفة من المراحم، والمكارم الربّانية، كما نرى جُوده تعالى في جميع مراحل خلقنا، وكيف أنّه ﷺ هدانا لمعرفة: «هداني إلى معرفته»^(٢)، و«عرّفني مُرادَه جَلَّ جلالُه مِنِّي»^(٣)، ومُراد السيّد من هذه المعرفة، كما تقدّم سابقاً أيضاً: «وَتَيَقَّنْتُ أَنَّ تَدْبِيرَهُ لِي خَيْرٌ مِنْ تَدْبِيرِي لِنَفْسِي، وَهَذَا وَاضِحٌ عِنْد أَهْلِ الْعُقُولِ، وَالْقُلُوبِ»^(٤)، ونعرف أنّ أعمال الإنسان تسجّلها الملائكة، والسّلام عليها في وقتي الصّبح، والغروب^(٥)، وهنا أمران:

أ. المعرفة التّعبدية «بمقتضى المنقول من الروايات»^(٦).

ب. المعرفة الشّهودية: «من طريق المراحم الربّانيّات»^(٧).

من الواضح أنّ هذه المسألة مرتبطة بمسألة ربوبيّته ﷺ «من طريق المراحم الربّانية».

وتقدّم أيضاً أنّه يعرف كلّ بداية شهر، ومنشأ هذا المعرفة العناية الربّانية: «واعلم أنّ الله جَلَّ جلالُه تفضّل علينا بأسرارٍ ربّانية، وأنوارٍ محمّدية، ومبارّ علويّة، منها تعريفنا بأوائل الشّهور»^(٨).

(١) فلاح السائل: ٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه: ٢٢٧.

(٥) لاحظ: المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) إقبال الأعمال: ١٥ / ١.

يعتقد السيّد مع أن الله ﷻ غير محتاج لخلق الإنسان، وليس أهلاً للمخاطبة الإلهية، ولكن تفضّل عليهم بإرسال الكتب، والرسل لهم: «ثمّ جعلك الله جلّ جلاله يا ولدي محمد، وسائر المكلفين أهلاً أن يكتب إليكم كتاباً من مقدّس جلالته، وعظيم ربوبيّته مع غناؤه لذاته عن خليقته، وأن يبعث رسلاً من نوابه، وأنبيائه، وخاصّته، ولم يكن بنو آدم في مقام أن يبلغ حالهم إلى هذا المقام من كرامة؛ ثمّ بلغ الأمر بين الله جلّ جلاله القادر، القاهر، مالك الأوائل، والأواخر، وبين بني آدم الضّعفاء، والأذلاء الأصاغر، الذين انتظم حال وجودهم من تراب، وروح كالهواء، إلى أن يُنيلهم الدنيا قبل معرفتهم به، وخدمتهم له، وفيها ما هم إليه محتاجون، وما أتعبهم في بنائها، وإنشائها، ولا كانوا آمنّ يقدرّون؛ فلا يعترفون، ولا يشكرون، حتّى كأنّهم البانون لها، والفاطرون»^(١).

وفي هذا السياق، إنّ المشاركة في الربوبية تعدّ شركاً في عُرْف القرآن الكريم، قوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾^(٢).

٤. معرفة الإنسان (النوّاب الكاملون)

يمكن عدّ (النوّاب الكاملين) من المسائل المهمّة في العِرفان العلميّ من منظار السيّد؛ فهؤلاء الكاملون يكونون واسطةً بينهم، وبين الله ﷻ، وبالاصطلاح المنحوت (النوّاب الكُمل)، ويُطلق عليهم السيّد: «نوّابه الكاملين»^(٣)، منطلقاً في ذلك من الكتاب والسنة: «إنّ اختلاف طبائع العباد لا يستغني أبداً عن نائب له بينهم في البلاد، يوقظهم

(١) كشف المحجّة لثمره المهجة: ٧٦.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ٦٤.

(٣) كشف المحجّة لثمره المهجة: ١٤٢.

من وبيل الرقاد، ويسلك بهم سبيل الرشاد، تصديقاً لقوله جلّ جلاله: ﴿إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾^(١) «(٢)».

«ومن وظائف يوم الخميس أنّه عرض أعمال العباد على سلطان المعاد، وعرضها على خاصّته، ونوابه في البلاد كما قدّمناه في يوم الاثنين؛ فاعمل كما ذكرناه هناك عملاً تقرّ به العين»^(٣).

ويمكن ملاحظة رأيه في هذا السّياق عبر نظرتين: نظرة كليّة، وعامّة، ونظرة جزئيّة، وخاصّة.

٤-١. النظرة الكليّة العامّة

تقدّم أنّ السيّد يعتقد أنّ طريق الأنبياء (صلّى الله على نبينا وآله، وعليهم السلام) للأُمم السابقة مطابق لما جاء في الكتب السماويّة، وبعبارة أخرى: يعدّ السيّد الأنبياء في الأديان السماويّة هم النّوَاب الكاملين، والواسطة لمعرفة الله ﷻ^(٤).

ويرى أنّ العقول بذاتها لا يمكنها كشف تفاصيل مُراد الله ﷻ؛ فلا بدّ من واسطة، وهم رسله: «إنّ العقول ما تقوم بذاتها بكشف مُراد الله جلّ جلاله منها على التّفصيل، وبأنتها لا بدّ لها من واسطة بين الله جلّ جلاله، وبينها، يدها إلى مراده جلّ جلاله في كلّ ما يحتاج إلى معرفته به من كثير، وقليل، أفلا ترى أنّ العقول كانت مع أصحابها قبل إرسال الله جلّ جلاله جدّك محمّداً صلوات الله عليه إليهم، كانوا عاكفين على عبادة

(١) سورة الرعد، الآية: ٧.

(٢) جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع: ١٨٣.

(٣) المصدر نفسه: ١٨٢.

(٤) لاحظ: كشف المحجّة لثمرة المهجّة: ٤٩.

الأصنام، والأحجار، والأخشاب، يضحك الشيطان بها عليهم»^(١).
ويعدُّ هذه المسألة من البديهيَّات: «وأنت تعلم يا ولدي محمد من نفسك، ومن غيرك»^(٢).

ويعتقد أنَّ الإنسان، وعقله من دون النَّوَابِ الكاملين أسوء من الدَّوَابِّ: «وبلغوا إلى أحسّ، وأدبر من الدَّوَابِّ؛ لأنَّ الدَّابَّةَ لو تُرِكَتْ بغير سائق، ولا قائد ما مشت إلا إلى ما تعتقد فيه نفعاً بسببٍ من الأسباب»^(٣).

ثمَّ يقول: «والذين عبدوا الأصنام ما كانت نافعةً لهم، ولا دافعةً عنهم، وهي مُساويةٌ لسائر الأحجار، والأخشاب»^(٤).

إنَّ وظيفة الواسطة، وهم النَّوَابِ الكاملون، من منظار السيّد، بيانٌ وكشفٌ للمُراد، والآداب الإلهيَّة للعباد: «الكاشفين لك عن مُرادِهِ، وآدابه»^(٥).
ولا يخفى أنَّ هناك وظائفَ أُخرى في نظر الإسلام، مثل: حفظ تأويل الكتاب، والشريعة^(٦).

«لولا حُجُجُ الله جلَّ جلاله على العباد، ما خلق الله جلَّ جلاله أرضاً، ولا سماءً، ولا أحدًا في البلاد، ولا نارًا، ولا جَنَّةً للمعاد، ولا شيئاً من النِّعيم، والإرفاد؛ فهل ترى أعمالك جميعها إلا في ميزان مآبهم، وفي ديار رضوانِ ثوابهم؟»^(٧).

(١) كشف المحجَّة لثمرة المهجة: ٧٩.

(٢) المصدر نفسه: ٧٩.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه: ١٤١.

(٦) المصدر نفسه: ٤١-٤٢.

(٧) جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع: ٢١.

وجاء في شعر السيّد الحميني:

السّاقِي يعطي الشّرابَ لنا بيد المعشوق

خذ الشّراب أنت أيضًا من يد المعشوق^(١).

وتقدّم أنّ عقيدة السيّد: «وجد العارفون على مائدة ضيافة رسالته تصديقَه بإجابة الدّعوات»^(٢).

وفي موضع آخر يقول:

«أقول: ولا تهنون بهذه الآداب، وأمثالها من أسباب الصّواب؛ فإنّها شفاء أسقام دُنياك، ودينك، وزيادة في يقينك، وأنت تعرف من نفسك أن لو قال لك جالينوس، أو مثله من الأطباء استعمل كذا، وكذا؛ ففيه شفاء لك من بعض الأدواء في دار الفناء، سارعت إلى القبول منه؛ ولعلّك تلوم من يترك التداوي بقول جالينوس، وتُعرض عنه، فلا يّ حال قول الله تعالى على لسان محمّد ﷺ:

﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۚ (٢) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(٣)، وإبلاغ محمّد ﷺ، وإبلاغ الخواصّ من عِترته، وأطبّاء القلوب، ونوّاب علامة الغيوب أهون عندك من قول طبيب تعتقد فيه أنّه عدوّ الله جلّ جلاله، ومخذول من جانب الله جلّ جلاله، وأقواله، وأفعاله منقطعة عن إقبال الله جلّ جلاله عليه لكفره، وسُقم دينه، وعقله، وسرّه؛ بل ينبغي أن يكون أمر الله جلّ جلاله عندك أهمّ من أمره، وإلّا فأنت سقيم الدّين، دميم اليقين»^(٤).

(١) ديوان السيّد الحميني: ٦٥، وهو باللغة الفارسيّة (م).

(٢) كشف المحجّة لثمره المهجّة: ٨٠.

(٣) سورة النجم، الآيتان: ٣-٤.

(٤) جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع: ٣٦٤.

٤-٢. النظرة الجزئية الخاصة

٤-٢-١. الأئمة الأطهار عليهم السلام

عَدَّ السَيِّدُ فِي النَّظَرِ الْخَاصِّ، وَفِي الْعَهْدِ الْإِسْلَامِيِّ، النَّوَابَ هُمُ الْأَئِمَّةُ الْأَطْهَارُ عليهم السلام، وَيَكْتُبُ السَيِّدُ عَنْ عِلْمِ الْأَئِمَّةِ عليهم السلام، وَأَنْتَهُمْ آيَاتُ اللَّهِ عليهم السلام: «إِنَّ عِلْمَ أَئِمَّتِكَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ كَانَتْ آيَةُ اللَّهِ جَلَّ جَلَّالُهُ فِيهِمْ، وَمُعْجَزَةٌ دَالَّةٌ عَلَى إِمَامَتِهِمْ؛ لِأَنْتَهُمْ لَمْ يُعْرِفْ لَهُمْ أَسَاطِذٌ يَتَرَدَّدُونَ إِلَيْهِ، وَلَا يَشْتَغِلُونَ عَلَيْهِ، وَلَا رَأَاهُمْ شِيعَتُهُمْ، وَلَا أَعْدَاؤُهُمْ أَنْتَهُمْ يَقْرَأُونَ تِلْكَ الْعُلُومَ عَلَى آبَائِهِمْ عَلَى عَادَةِ الْمُتَعَلِّمِينَ، وَلَا عَلَى صِفَاتِ الْمُدْرِّسِينَ، وَلَا عُرِفَ لَهُمْ كِتَابٌ مُصَنَّفٌ اشْتَغَلُوا فِيهِ، وَلَا تَأَلَّفُوا دُرُوحَ حِفْظِ مَعَانِيهِ، وَلَمْ يُعْرِفْ عَنْهُمْ إِلَّا إِذَا مَاتَ الْحَيُّ مِنْهُمْ، قَامَ الْبَاقِي بَعْدَهُ مِنْ وَلَدِهِ الَّذِي أَوْصَى إِلَيْهِ بِالْإِمَامَةِ، مَقَامَهُ فِي عِلْمِهِ، وَكُلُّ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ مِنَ الْخَصَائِصِ، وَالْكَرَامَةِ»^(١).

وَفِي مَوْضِعٍ آخَرَ يَقُولُ: «إِنَّ عِلْمَهُمْ عليهم السلام مِنْ غَيْرِ أَسَاطِذٍ مُعْلُومٍ، وَسَبَقَهُمْ إِلَى الْعُلُومِ، وَفَضَّلَهُمْ فِي الْمَعْقُولِ، وَالْمَنْقُولِ، وَالْمَرْسُومِ»^(٢).

وَأَشَارَ فِي ذِيلِ عُنْوَانِ الْفَتْوحِ الْإِلَهِيَّةِ إِلَى الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ: ﴿أَهْمُرُ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾^(٣).
يَقُولُ: «وَاطْلُبْ ذَلِكَ مَنْ قَالَ جَلَّ جَلَّالُهُ»^(٤).

نَشِيرُ فِي هَذَا الْقِسْمِ مِنَ الْبَحْثِ إِلَى جُمْلَةٍ مِنَ النَّهَاجِ لِلرَّسُولِ الْأَعْظَمِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَأَهْلِ بَيْتِهِ عليهم السلام بِوصفِهِمُ النَّوَابَ الْكَمَّلَ.

(١) كشف المحجّة لثمرة المهجّة: ٩٠.

(٢) إقبال الأعمال: ٣/ ١٢١.

(٣) سورة الزخرف، الآية: ٣٢.

(٤) كشف المحجّة لثمرة المهجّة: ٧٤.

أ. الرسول الأعظم ﷺ:

يعتقد السيد أنّ الرسول الأكرم محمدًا ﷺ أعظم الخلق على الإطلاق: «أعظم الخلائق عند ربّ العالمين»^(١).

ويقول في موضع آخر في وصفه ﷺ: «أقدم قدمًا على تناول طرف جلالها، وأعظم همًّا في تكامل شرف تحف كمالها، وأتمّ شيمًا في لبس خلع جلبابها، وأبسط يدًا، وقلمًا، وأصدق لهجة، وفهمًا في فتح مُستغلق أبوابها»^(٢).

ويعتقد أنّ النبيّ الأعظم ﷺ: «أشرف الخواصّ، وأعرف من خلع عليه جلّ جلاله خلعة الاختصاص، صلّى الله عليه وعلى آله أفضل صلوات تبلغ به وبهم أكمل نهايات الغايات»^(٣).

وأنّ النبيّ الأعظم ﷺ لم يسبقه أحدٌ إلى معرفة الله ﷻ: «أسبق أهل الأكوان، والأزمان إلى معرفة فاطر المكان، والإمكان»^(٤).

ويقول في موضع آخر: «عرفنا أنّ نبينا محمدًا ﷺ كان في ذاته، وصفاته على غاية تامّة من الدلالة على صدق نبوته، وأنّ الله تعالى زاده تصديقًا بالمعجزات الشاهدة بثبوت رسالته»^(٥).

وأيضًا: «إنّ جدّي محمدًا ﷺ أعظم واعٍ لمراده، ومقصوده، وأكمل داعٍ إلى الوقوف عند حدوده الذي أغناه عند المخصوصين بلطفه جلّ جلاله، وعناياته عن النّظر في

(١) إقبال الأعمال: ٦١٥.

(٢) المصدر نفسه: ٨.

(٣) فلاح السائل: ٣.

(٤) مهج الدعوات ومنهج العبادات: ٣.

(٥) الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف: ١٠ / ١.

براهينه صلوات الله عليه الباهرة، وآياته بها أفردہ ﷺ عن العالمين من كمال ذاته، وجلال صفاته»^(١).

وأيضاً: «تفضّل الله جلّ جلاله عليهم بجدّك محمد صلوات الله وسلامه عليه وآله؛ فأيقظ العقول من رقدتها، وكشف عنها غطاء جهالتها؛ فأبصرت ما كان مستوراً عنها، ووجدت ما كانت عمياء عنه؛ فهو أقرب قريب منها»^(٢).

وعدّ أنّ ما جاء به الرّسول الأعظم ﷺ كافٍ في الدّلالة على صحّة رسالته ﷺ: «فعلّمهم آداب الدنيا، والآخرة، وفتح لهم كنوز العلوم الباهرة؛ فصنّفوا الكتب في عجائب الأبواب التي كانت دارسة، وأوضحوا عن طرق الآداب التي كانت طامسة، وكفى بذلك دلالات ضروريّات على وجوب رسالته، وصحّتها، وثبوت ما اشتملت عليه من الآيات»^(٣).

ويكتب عن النبيّ الأعظم ﷺ: «واعلم يا ولدي محمد نور الله جلّ جلاله سرائرك، وطهر بصائرک، أنّ معرفة جدّك محمد سيّد المرسلين، وتصديقه بما جاء به من ربّ العالمين، ما تحتاج الآن فيها من الدّلالة إلى ما كان يحتاج الناس إليه أوّلاً عند أوّل الرّسالة؛ لأنّ أنوار رسالته، وآثار نبوّته، وهدايته في هذه الستمائة سنة قد امتلأت بها أقطار كثيرة من البلاد، وتواتر بجملة معجزاته، وآياته ما لا تحصىه قوّة العباد، وصار تصديقه صلوات الله عليه، وآله واضحاً كإشراق شمس النهار، وأعظم منها عند ذوي البصائر، والأبصار؛ لأنّ الشّمس مستورة بالليل، وبالسّحاب، وبغيرها من الأسباب،

(١) فتح الأبواب بين ذوي الأبواب وبين ربّ الأرباب: ١١٠.

(٢) كشف المحجّة لثمره المهجّة: ٨٠.

(٣) المصدر نفسه.

ونور آيات الله جلّ جلاله في جدك محمد ﷺ الدّاعية إليه، ضياؤها مشرقاً مع إشراق الألباب، وباقٍ مع بقاء مالك يوم الحساب»^(١).

وأيضاً: «وأشهد أنّ جدّي محمّداً صلوات الله عليه وآله، الذي سقاه منها بكاسات المحبّة له، والعناية به، حتّى يصل بها على الأوّلين، والآخرين، وأجلسه بشرّف محلّها على أرائك ممالك نهايات مسالك الدّنيا، والدّين، وخلع عليه خُلْع السّبق للعالمين، وربّته في أعلى مراتب المخلصين، وحماه، ووقاه أن تقدّم على كماله نقض، أو نقص، أو وهن، أو وهم ينقله، ويذهله عن أسمي، وأسنى درجات السّابقين»^(٢).

ب. أهل البيت ﷺ:

يعتقد السيّد أنّ العترة الطّاهرة ﷺ لطفٌ، وحافظون للأمانة الإلهيّة، والمقامات المحمّديّة، وعلة بقاء الدّنيا: «وإنّا قلنا تقدّم حوائج الصّفوة من العترة النّبويّة؛ لأنّ بقاء الدّنيا، وأهلها بمن يكون لطفاً، وقطباً، وحافظاً للأمانات الإلهيّة، والمقامات المحمّديّة؛ فإذا كنت محفوظاً بواحدٍ على مُقتضى اعتقادك، فكيف تقدّم حوائجك على حوائجهم؛ بل يجب أن تقدّم حوائجهم على حوائجك، ومُرادهم على مرادك»^(٣).

وذكر أنّ خدمة النّوَاب مشروطٌ بمعرفتهم (سلام الله عليهم)، والالتزام بالشرعية الغرّاء: «إنّ فضل الخدمة لبوّاب سلطان الحساب على قدر منازلهم من جلاله، وإقباله، وشهد لسان الحقّ، والصّدق أنّ محمّداً رسولُ الله، والخواصّ من آلِه في المقام الذي شهد لهم به مقدّس بيان مقالِه؛ فإذا عرفت الله جلّ جلاله، وعرفتهم على التّحقيق، ولزمت ما توجبه معرفَةُ الله جلّ جلاله، ومعرفتهم من جميل الطّريق عرفت فضل

(١) كشف المحبّة لثمره المهجّة: ٧٩.

(٢) التحصين لأسرار ما زاد من كتاب اليقين: ٥٢٩.

(٣) جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع: ٣٢٩.

الصَّلَاة عليهم، والخدمة لهم، وإهداء الخير إليهم على سبيل الجملة، والوجه الجميل»^(١).

لا شك في أن من أقصر طرائق المعرفة التفصيلية لله ﷻ عن طريق معرفة النّوَابِ الكَمَل، بعبارة أخرى: إنّ المعرفة التفصيلية للحقّ تعالى ممكنة عن طريق معرفة الواسطة، ويقول السيّد في هذا السياق: «وأشهد أنّ نوابه في مثل هذه المراتب التي يقصر عن وصفها منطّق العلماء الرّاسخين، يجب أن يكونوا ممّن سقي من تلك الكاسات شرباً طهوراً، ووقاهم من يوم كان شرّه مُستطيراً، وشهد لهم حيث كلّفوا، وشرفوا بأن قال جلّ جلاله: ﴿وَكَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُورًا﴾»^(٢)»^(٣).

ويعتقد السيّد أنّ الطّريق لمعرفة الأئمة عليهم السلام أسهل ممّا يتوهمه كثير من النّاس: «إنّ الطّريق إلى معرفتهم أسهل ممّا يتوهمه كثير من الخلائق»^(٤).

ويكتب في هذا المجال أنّ من المسائل التي تعدّ من الضّروريّات العقليّة أنّ الله ﷻ يجعل في كلّ زمانٍ نواباً لهداية النّاس: «إنّ العقول قاضية أنّ كمال رحمة الله جلّ جلاله بعباده، تقتضي أن يكون لهم في كلّ زمانٍ، وأوانٍ من يدلّهم على مراده دلالة تُغني عن التّأويل، وعن الاختلاف، وتصون عن التّضليل»^(٥).

ج. أمير المؤمنين الوصي علي عليه السلام:

نأخذ من كلام السيّد نموذجاً من الأئمة عليهم السلام، وهو الإمام علي عليه السلام، وننقل

(١) جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع: ٢٣٤.

(٢) سورة الإنسان، الآية: ٢٢.

(٣) التحصين لأسرار ما زاد من كتاب اليقين: ٥٢٩.

(٤) كشف المحجّة لثمرة المهجّة: ٨٥.

(٥) المصدر نفسه.

هنا ما قاله السيّد في خصوص وليّ الله الأعظم عليه السلام، يصف السيّد الأمير: «الواهب الأعظم»^(١).

وأيضاً: «أكمل الوصيّين، وإمام المتّقين، والكاشف بالإذن المقدّس المكين أسرار ربّ العالمين»^(٢).

وأيضاً: «ومن عجائب هذا القول أنّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام كان مع علمه بتفصيل الأحوال، يسير في النَّاس بالمقال، والفعال، سيرة لا يعتقد من يراه أنّه عارفٌ ببواطن تلك الأعمال، والأفعال، والأقوال، وقد عرف العقلاء أنّ كلّ من عرف، واطّلع على ما يتجدّد من حركة من حركات نفسه، أو حركات من يصحبه، أو يطّلع على أسرار النَّاس؛ فإنّنه يظهر على وجهه، وفعله أثر علمه بذلك قبل سماعه من غيره، وعليّ عليه السلام مع علمه بذلك، يكون كمن لا يعلم، وما هذا إلّا من الآيات الباهرات، والجمع بين المشكلات»^(٣).

وأيضاً: «أفلا ترى علمه بالأحوال، وكمال جوابه عند السؤال، وقوله لو عمل الله في خلقه بعلمه، ما احتجّ عليهم بالرُّسل»^(٤)، ولم يقلّ لو عملتُ أنا بعلمي يريد أنّي أتصرّف في نفسي، وغيري بالله، وفي الله، ومن الله، والله، وأن قد جعل إرادته إرادة الله، وكراميته كراهية الله، وهو أكمل مقام العبد في الأدب مع الله؛ فهل تجد في أمة محمد عليه السلام

(١) كشف المحجّة لثمره المهجّة: ١٨٢.

(٢) المصدر نفسه: ٤٠.

(٣) الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف: ٥١٠ / ٢.

(٤) «عن عبد الله بن أبي رافع عن أبيه قال: لَمَّا أَحْضَرَنِي أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام، وَقَدْ وَجَّهَ أَبَا مُوسَى الْأَشْعَرِيَّ، فَقَالَ لَهُ: أَحْكُم بِكِتَابِ اللَّهِ وَلَا تُجَاوِزْهُ، فَلَمَّا أَذْبَرَ قَالَ: كَاتِبِي بِهِ وَقَدْ خُدِعَ. قُلْتُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، فَلِمَ تُوَجِّهُهُ وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهُ مَخْدُوعٌ؟ فَقَالَ: يَا بَنِي لَوْ عَمِلَ اللَّهُ فِي خَلْقِهِ بِعِلْمِهِ؛ مَا احْتَجَّ عَلَيْهِمُ بِالرُّسُلِ». الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف: ٥١١ / ٢.

أحدًا يقاربه، أو يقارنه في الكمال»^(١).

وكما يأتي أنّ السيّد يعتقد أنّ مرجع العلوم الإسلامية إليه سلام الله عليه، وحتى الفرق الصّوفيّة^(٢).

ومن أنّه عليه السلام لا نظير له بالدّعاء والمناجاة: «وكان مع غاية شجاعته إذا شرع في صلاة التهجد، وشرع في الدّعوات، والتّضرّعات إلى الله تعالى بلغ مبلغًا لا يوازيه أحدٌ ممّن جاء بعده من الزّهاد»^(٣).

ويخاطب ولده: «وليس بغريبٍ يا ولدي محمّد عمّي من عمّي عن نصّ الله جلّ جلاله على جدّك عليّ بن أبي طالب عليه السلام بالإمامة، وقد عمي كثيرٌ منهم من نصّ الله جلّ جلاله على وجود ذاته المقدّسة الإلهيّة بوجود آثاره، ودلائله الباهرة في جميع البريّة»^(٤).

يتّضح من هذه العبارة العلاقة بين معرفة الله ﷻ، ومعرفة نوابه الكمّل (سلام الله عليهم)، وتقدّم من أنّه يمكن التعرّف إلى الله ﷻ عبر الوساطة الهداة له، ومن جهة أخرى الشّخص الذي يعرف الإمام، ولو كان مجملًا، كذلك الله ﷻ، كما أنّ مراد الله ﷻ من الخلق إجماليّة، نعم، في رأس القائمة معرفة الله ﷻ.

«إنّه جلّ جلاله في المعنى خدمك، وله المثل الأعلى بشرفك بمعرفته»^(٥).

(١) الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف: ٥١١ / ٢.

(٢) لاحظ: المصدر نفسه: ٥١٨ / ٢.

(٣) المصدر نفسه: ٥١٩ / ٢.

(٤) كشف المحجّة لثمره المهجّة: ٩٨.

(٥) المصدر نفسه: ١٤٤.

د. وليّ الله الأعظم الإمام المهديّ (عليه السلام):

إنّ السيّد له علاقة خاصّة مع الإمام المهديّ (عليه السلام)، والتفاتٌ مخصوصٌ له، لا يسعنا وصفه.

وثمّة قصّة نقل موضع الحاجة منها، عن إسماعيل الهرقليّ؛ فبعد لقائه بالإمام الحجة (صلوات الله عليه) قال له: «وَقُلْ لِّوَلَدِنَا الرِّضِيِّ لِيَكْتُبَ لَكَ إِلَى عَلِيِّ بْنِ عَوْضٍ»^(١).

ويصفُ السيّد معرفته بالإمام (صلوات الله عليه): «فإنّ أباك عرفه أبلغ من معرفة ضياء شمس النّهار»^(٢).

وقال أيضًا: «وأوصيك يا ولدي محمّد، وأخاك، ومن يقف على كتابي هذا، بالصدق في معاملة الله جلّ جلاله، ورسوله (صلى الله عليه وآله)، وحفظ وصيّتهما بما بشّرا به من ظهور مولانا المهديّ (عليه السلام)»^(٣).

ويرى أنّ في عصر الغيبة الطّريق مفتوحة إلى الإمام (صلوات الله عليه)، ولكن بعناية الله (تعالى)، وتفصيله: «والطّريق مفتوحة إلى إمامك (عليه السلام) لمن يريد الله جلّ شأنه عنايته به، وتمام إحسانه إليه»^(٤).

(١) كشف الغمّة في معرفة الأئمّة: ٢/ ٤٩٥، بحار الأنوار: ٥٢/ ٦٣.

(٢) لا بأس أن أنقل العبارة بنحو كامل: «فإن أدركت يا ولدي موافقة توفيقك لكشف الأسرار عليك عرفت من حديث المهدي صلوات عليه ما لا يشتبه عليك، وتستغني بذلك عن الحجج المعقولات ومن الروايات، فإنّه صلّى الله عليه حيّ موجود على التحقيق، ومعدور عن كشف أمره إلى أن يؤدّن له تدبير الله الرحيم الشفيق، كما جرت عليه عادة كثير من الأنبياء والأوصياء، فاعلم ذلك يقيناً، واجعله عقيدةً وديناً، فإنّ أباك عرفه أبلغ من معرفة ضياء شمس النّهار». كشف المحجّة لثمره المهجّة: ١٠٤. (م)

(٣) المصدر نفسه: ٢٠٧.

(٤) المصدر نفسه: ٢١٢.

وأيضًا: «ومنها: أنني وجدت من يذكر أنه يعتقد وجوب رئاسته، والضرورة إلى ظهوره، وإنفاذ أحكام إمامته، لو واصله بعض من يدعي أنه عدو لإمامته من سلطان، وشمله بإنعامه، كان قد تعلق خاطره ببقاء هذا السلطان المشار إليه، وشغله ذلك عن طلب المهدي عليه السلام، وعمًا يجب عليه من التمني لعزل الوالي المنعم عليه.

ومنها: أنني وجدت من يدعي وجوب السُّرور بسروره، والتكدر بتكدره صلوات الله عليه يقول: إنه يعتقد أن كل ما في الدنيا قد أخذ من يد المهدي عليه السلام، وغصبه الناس، والملك من يديه، ومع هذا لا أراه يتأثر بذلك النهب، والسلب، كتأثره لو أخذ ذلك السلطان منه درهمًا، أو دينارًا، أو ملكًا، أو عقارًا؛ فأين هذا من الوفاء، ومعرفة الله جلَّ جلاله، ورسوله ﷺ، ومعرفة الأوصياء»^(١).

ويقول في موضع آخر: «إذا كان هذا كله فضل الدعاء لإخوانك؛ فكيف فضل الدعاء لسلطانك الذي كان سبب إمكانك، وأنت تعتقد أن لولاه ما خلق الله نفسك، ولا أحدًا من المكلفين في زمانه، وزمانك، وأن اللطف بوجوده ﷺ سبب لكل ما أنت، وغيرك فيه، وسبب لكل خير تبلغون إليه؛ فإياك ثم إياك أن تقدم نفسك، أو أحدًا من الخلائق في الولاء، والدعاء له بأبلغ الإمكان، وأحضر قلبك، ولسانك في الدعاء لذلك المولى العظيم الشأن، وإياك أن تعتقد أنني قلت هذا؛ لأنه محتاج إلى دعائك، هيهات هيهات إن اعتقدت هذا فأنت مريض في اعتقادك، وولائك؛ بل إنما قلت هذا لما عرفت من حقه العظيم عليك، وإحسانه الجسيم إليك، ولأنك إذا دعوت له قبل الدعاء لنفسك، ولمن يعز عليك كان أقرب إلى أن يفتح الله جلَّ جلاله أبواب الإجابة بين يديك؛ لأن أبواب قبول الدعوات قد غلقتها أيها العبد بإغلاق الجنایات؛ فإذا دعوت لهذا المولى الخاص عند مالك الأحياء والأموات، يوشك أن يفتح أبواب الإجابة

(١) كشف المحجة لثمره المهجة: ٢٠٦.

لأجله؛ فتدخل أنت في الدُّعاء لنفسك، ولمن تدعو له في زمرة فضله، وتتسع رحمة الله
جلّ جلاله لك، وكرمه، وعنايته بك لتعلّقك في الدُّعاء بحيله»^(١).

ويشير إلى تأثير إمام العصر الحجة الأعظم (صلوات الله عليه) في الوجود، وتقديم
الدُّعاء له قبل الدُّعاء للنفس، وحوائجها؛ بل يذهب إلى الوجوب في التّقديم: «وإنّما
قلّنا تقدّم حوائج الصّفة من العترة النّبويّة؛ لأنّ بقاء الدُّنيا، وأهلها بمن يكون لطفًا،
وقُطبًا، وحافظًا للأمانات الإلهيّة، والمقامات المحمّديّة؛ فإذا كنتَ محفوظًا بواحدٍ على
مُقْتضى اعتقادك؛ فكيف تقدّم حوائجك على حوائجه؛ بل يجب أن تقدّم حوائجه على
حوائجك، ومُرادّه على مُرادك»^(٢).

٥. فروع العرفان العلميّ

نشير في نهاية الفصل إلى مفاصل العرفان العلميّ بنحو الإيجاز، والاختصار لما
تقدّم.

٥-١. إنّ المعرفة من دون واسطة من جملة مفاصل العرفان العلميّ، وفي نظر
السيد: المعرفة الفطريّة، والشهوديّة من هذا القبيل.

وعدّ المعرفة من دون واسطة لله ﷻ أسهل، وأقرب، ويتوافر فيها الأمان،
ولا تحتاج إلى مؤمنة زائدة، وهي عطية من الله ﷻ^(٣).

٥-٢. يمكن تقسيم المعرفة مع الواسطة على قسمين: العقل، والنقل؛ فالسيد
يعدّ العقل أحد طرائق المعرفة، مع أنّه يميل بشدّة إلى الطّريق من دون واسطة، كطريق

(١) فلاح السائل: ٤٤.

(٢) جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع: ٣٢٩.

(٣) لاحظ: فرج المهموم: ١.

القلب^(١)؛ فيعتقد السيّد أنّ المعرفة المقبولة من العقل ينبغي مراجعة الكتب السماوية، وسيرة النّوّاب الكمّل، وتقويتها بذلك.

٣-٥. يعتقد السيّد أنّ إعطاء المعرفة من الله ﷻ في النّظرة الأولى غير متساوية، ولكن بنظرٍ أعمق، وأوّلٍ؛ فأساس معرفة الله ﷻ موجودَةٌ بجوِّده تعالى؛ فلا فرق حينئذٍ: «.. إنّ معرفة الله جلّ جلاله من جوِّده»^(٢).

ويرى أنّه ينبغي على كلّ شخصٍ تكميلُ هذه العطية عبر الطّلب، والسؤال من الله تعالى: «لتطلبها من باب الوفاة عليه مع وفوِّده»^(٣).

ويعتقد أنّ معرفة الله ﷻ يمنُّ الله بها على عبده الضّعيف، ويفهمه إيّاها: «إنّما الله جلّ جلاله يسلك بالعبد الضّعيف إلى التعريف تسليكاً يقصر فهمه عنه»^(٤).

بيان آخر: إنّ معرفة الله تعالى سواء بقوس الصّعود أم بقوس النّزول بالله تعالى؛ فيرى السيّد أنّ المعرفة فضلٌ من الله؛ بل حتّى الأهلّة، والاستعداد لها من جوِّده، وفضله ﷻ^(٥).

٤-٥. غير معلوم زمن المعرفة، يعدّ السيّد وقت معرفته بالله ﷻ من الأوقات الشريفة، والسعيدة؛ إذ شرفه ﷻ لطاعته: «إنّ وقت تعريفه لك بعظمته، واستخدامك في طاعته، كان من أشرف أوقات الإسعاد، والإرفاد»^(٦).

(١) لاحظ: كشف المحجّة لثمرة المهجّة: ٦٨-٦٩.

(٢) المصدر نفسه: ٥٤.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه: ٥٥.

(٥) المصدر نفسه: ٧٥ و١٤٤.

(٦) المصدر نفسه: ٧٧.

ويعدُّ السيد هذا النحو من المعرفة له علامةً خاصَّةً تختلف عن علامة المعرفة الكسبيَّة النظرية، وهي أنَّ هذا النحو من المعرفة لا يعرف وقته: «فلذلك لا يعرف وقت المعرفة، ولا ما قُرْب منه»^(١).

ويصرِّح بأنَّ هذا الوقت غير معلوم، ولا تقريَّب له أيضًا: «أنَّك تجد أكثر العارفين لا يعرفون وقت معرفتهم به جَلِّ جلاله، ولا يوم ذلك، ولا ليلة، ولا شهره، ولا سنته؛ ولو كان بمجرد كسبهم، ونظرهم قد عرفوه، لكان وقت ذلك أو ما قاربَه قد فهموه؛ لأنَّك تجد العقل شاهداً أنَّ من عرف سلطاناً عظيماً بعد أن كان جاهلاً بمعرفته، وكان وجه التعريف به من جهة يدرُّها الإنسان باجتهاده، وهمته؛ فإنَّه يعرف وقت المعرفة بذلك السُّلطان، أو ما قارب ذلك الزَّمان؛ وإنَّما الله جَلَّ جلاله يسلك بالعبد الضَّعيف إلى التعريف تسليكاً يقصر فهمه عنه؛ فلذلك لا يعرف وقت المعرفة، ولا ما قُرْب منه»^(٢).

٥-٥. التَّناسب والتَّناسق مع معلومات الله ﷻ ومقدوراتِه، السيِّد يعتقد: «أنَّ طرق المعرفة بالله جَلَّ جلاله بحسب معلوماته ومقدوراتِه على الأنام، ولا ينحصر عددها بالأفهام»^(٣).

ويعلِّق على قوله تعالى: ﴿إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ ءَاتَنِي الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا﴾^(٤)، من نبيِّ الله عيسى (صلى الله على نبيِّنا وآله، وعليه السَّلام) كلامه في المهد لم يكن من سنخ العلم النظري، والاستدلال^(٥).

(١) كشف المحجَّة لثمره المهجة: ٥٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه: ٥٦.

(٤) سورة مريم، الآية: ٣٠.

(٥) كشف المحجَّة لثمره المهجة: ٥٦.

وَعَدَ السَّيِّدُ أَنَّ الْعَقْلَ وَالْعَيْنَ مِنَ اللَّهِ ﷻ، جَعَلَهَا أَدَاةً لِلتَّعَرُّفِ إِلَيْهَا: «أَمَا تَعْلَمُ أَنَّ الْعَقْلَ الَّذِي هُوَ النُّورُ الْكَاشِفُ عَنِ الْمَعَارِفِ، مَا هُوَ مِنْ كَسْبِكَ، وَلَا مِنْ قُدْرَتِكَ، وَأَنَّ الْآثَارَ الَّتِي تَنْظُرُ إِلَيْهَا مَا هِيَ مِنْ نَظَرَتِكَ، وَأَنَّ الْعَيْنَ الَّتِي تَنْظُرُ بِهَا مَا هِيَ مِنْ خَلْقَتِكَ، وَأَنَّ الْبَقَاءَ الَّذِي تَسْعَى فِيهِ لِنَظَرِكَ، وَكُلُّ مَا أَعَانَكَ عَلَى نَظَرِكَ مَا هُوَ مِنْ تَدْبِيرِكَ، وَلَا مِنْ مَقْدُورِكَ، وَأَنَّهُ مِنَ اللَّهِ جَلَّ جَلَالُهُ»^(١).

يقول حافظ الشيرازي:

قلتُ لها: من بعدٍ لا أسمح لخيالك أن يدخل ذهني.

قالت: إنَّها تأتي ليلاً، ومن طريق آخر^(٢).

ويرى أَنَّ الشَّخْصَ الْمُسْتَأْنَسَ بِطَرِيقِ النَّظَرِ يَحْيِلُ لَهُ أَنَّهُ الطَّرِيقَ الْوَحِيدَ لِمَعْرِفَةِ اللَّهِ ﷻ: «لَأَجَلَ مَا قَدْ أَلْفَهُ مِنْ أَنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ جَلَّ جَلَالُهُ لَا طَرِيقَ إِلَيْهَا إِلَّا بِنَظَرِ الْعَبْدِ»^(٣).

٦-٥. الاستمرار على المعرفة، ومعرفة ما يُراد منه: «إِنَّ الْمَعْرِفَةَ بِاللَّهِ جَلَّ جَلَالُهُ، سِوَاءَ كَانَتْ مِنَ اللَّهِ جَلَّ جَلَالُهُ، أَوْ مِنَ الْعَبْدِ، أَوْ مِنْهُمَا؛ فَإِنَّهَا يَكُونُ الثَّوَابُ عَلَى اسْتِمْرَارِ الْعَبْدِ عَلَيْهَا، وَلِزُومِ مَا يُرَادُ مِنْهَا، وَلَهَا»^(٤).

٧-٥. الالتزام العملي بالشيريعة؛ فيرى السيّد أَنَّ المعرفة ينبغي أن ترافقها معرفة التكاليف، وتطبيقها، ويكون الثواب على ضوئها^(٥).

(١) كشف المحجّة لثمرة المهجة: ٥٦.

(٢) ديوان حافظ: ٢٥٠، وهو باللغة الفارسيّة. (م)

(٣) كشف المحجّة لثمرة المهجة: ٥٦.

(٤) المصدر نفسه: ٥٧.

(٥) المصدر نفسه.

٥-٨. الأهلّيّة، والاستعداد للمعرفة، يرى السيّد أنّ المعرفة تحتاج إلى الأهلّيّة، والاستعداد^(١)، ولا يخفى أنّ في قوس النزول لا يلحظ فيه القابليّة، ولا يعدّ شرطاً لها، وأمّا في قوس الصُّعود؛ فالقابليّة شرطٌ، مع أنّه يرجع لما هو في قوس النزول؛ فهو موجودٌ بالقوّة فيها؛ فهما مترافقان.

٥-٩. بلوغُ الاعتقاد بأنّه ﷺ المالك على الإطلاق، يعتقد السيّد أنّ المعرفة لها علاقةٌ بمسألة المالكية على الإطلاق لله ﷻ، ونتيجة هذا الاعتقاد فإنّ المالك الحقيقيّ للدُّنيا، والآخرة الله ﷻ فقط، وفقط.



(١) كشف المحجّة لثمرة المهجة: ٧٨.

الفصل الثاني

العرفان العملي (سلوك السائلين)

مقدمة

قبل الدُخول في هذا الفصل، نبين رأي السيد في الدُّعاء، ونبحث فيه أمرين:
تعريف الدُّعاء من منظار السيد، ومكانة الدُّعاء في السلوك العملي.

١. تعريف الدُّعاء من منظار السيد ابن طاووس

١-١. يعدُّ معنى الدُّعاء هو مناجاة الله ﷻ، منطلقاً في ذلك من قوله تعالى: ﴿قُلْ مَا يَعْجُبُكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا﴾^(١).

«قول الله جلّ جلاله: ﴿قُلْ مَا يَعْجُبُكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا﴾، أقول: فلم يجعل لهم لولا الدُّعاء محلاً، ولا مقاماً؛ فقد صار مفهوم ذلك أنّ محلّ الإنسان ومنزلته عند الله جلّ جلاله على قدر دعائه، وقيمته بقدر اهتمامه بمُنَاجاته، وندائه، وعساك تجد من يقول لك إنّ المراد بالدُّعاء في هذه الآية العبادة، والحقّ ما رواه الثقات عن أهل الأمانة، والسّيادة من أنّ المراد بالدُّعاء في هذه الآية هو الدُّعاء المفهوم بعُرف الشّرع من غير زيادة، ومن الآيات قول الله جلّ جلاله:

(١) سورة الفرقان، الآية: ٧٧.

﴿ فَلَوْلَا إِذْ جَاءَهُمْ بَأْسُنَا تَضَرَّعُوا وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ ﴾^(١)، فنبه الله جلّ جلاله على أنّهم لو تضرّعوا أزال بأسه، وغضبه، وعقابه عنهم، وكشف كربهم، وما قال: ولو أنّهم إذ جاءهم بأسنا صلّوا، أو صاموا، أو حجّوا، أو قرؤوا القرآن، وفي ذلك بيان لأهل الأفهام من الأعيان.

ومن ذلك وعده المقدّس بأنّ الدّعاء مفتاح بلوغ الآمال، والأمان في قوله جلّ جلاله: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴾^(٢)، ومن ذلك قوله جلّ جلاله: ﴿ وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ ﴾^(٣)؛ فنبه جلّ جلاله على أنّ ترك الدّعاء استكبار عن عبادته، وسبب لدخول النار، والعذاب المهيّن.

وقد روى الحسين بن سعيد بإسناده عن الصادق عليه السلام أنّ المراد بالعبادة التي يستكبر الإنسان عنها في هذه الآية هو الدّعاء، وأنّ تاركه مع هذا الأمر به من المستكبرين.

وفي بعض ذلك كفاية للعارفين، ولو لم يكن في فضيلة الدّعاء إلّا قول الله جلّ جلاله لسيد الأنبياء عليه السلام: ﴿ وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ ﴾^(٤)، وهذا عظيم؛ لأنّه صدر على مقتضى المدح لهم، وكان دعاؤهم بالغداة والعشيّ سبب أمر الله جلّ جلاله لرسوله عليه السلام بملازمتهم، ولألا تعدو عيناه الشريفتان عن صحبتهم^(٥).

(١) سورة الأنعام، الآية: ٤٣.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٦.

(٣) سورة غافر، الآية: ٦٠.

(٤) سورة الكهف، الآية: ٢٨.

(٥) فلاح السائل: ٢٦.

«عن مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: رَجُلَانِ افْتَتَحَا الصَّلَاةَ فِي سَاعَةٍ وَاحِدَةٍ، فَتَلَا هَذَا مِنَ الْقُرْآنِ، فَكَانَتْ تِلَاوَتُهُ أَكْثَرَ مِنْ دُعَائِهِ، وَدَعَا هَذَا، فَكَانَ دُعَاؤُهُ أَكْثَرَ مِنْ تِلَاوَتِهِ، ثُمَّ انْصَرَفَا فِي سَاعَةٍ وَاحِدَةٍ، أَيُّهُمَا أَفْضَلُ؟ فَقَالَ: كُلُّ فِيهِ فَضْلٌ، كُلُّ حَسَنٌ. قَالَ قُلْتُ: قَدْ عَلِمْتُ أَنَّ كُلًّا حَسَنٌ، وَأَنَّ كُلًّا فِيهِ فَضْلٌ؛ فَقَالَ: الدُّعَاءُ أَفْضَلُ، أَمَّا سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾، هِيَ وَاللَّهُ الْعِبَادَةُ، أَلَيْسَتْ هِيَ الْعِبَادَةُ؟ هِيَ وَاللَّهُ الْعِبَادَةُ، هِيَ وَاللَّهُ الْعِبَادَةُ، أَلَيْسَتْ أَشَدُّهُنَّ؟ هِيَ وَاللَّهُ أَشَدُّهُنَّ، وَاللَّهُ أَشَدُّهُنَّ»^(١).

ويفهم مما تقدّم أنّ الدعاء عبادة، ويعدُّ السيّد العبادة خاصّةً بالله ﷻ، ومنه يُعلم أنّ رأي السيّد الدعاء مُناجاة، وينبغي أن يكون لله فقط، لا يقصد به الثواب، أو الخوف من العقاب.

١-٢. مكانة الدعاء في السلوك

يعدُّ الدعاء من شؤون العبوديّة في السلوك العمليّ، ويعدُّ طريق الارتباط، والآنس، وتكلّم العبد مع ربّ الأرباب، والمالك على الإطلاق^(٢)، ويمكن أن نشير إلى جملة من الأمور المهمّة في مكانة الدعاء، وإليك إيّاها:

يعتقد السيّد أنّ ظهور الإنسان من كتم العدم إلى مقام الإنسانيّة، والسمائيّة مرهونٌ بفضل الله تعالى، وبفضله تعالى أخرجّه من الطّبيعة الماديّة، والمعنويّة إلى رُشدّه، وتربيته؛ فالإنسان ﴿لَمْ يَكُنْ شَيْئًا﴾^(٣)، ومن دون استحقاق خلقه من ترابٍ، وجعل الله

(١) فلاح السائل: ٢٦.

(٢) كشف المحجّة لثمره المهجّة: ١٧٥.

(٣) قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا﴾ (سورة الإنسان، الآية: ١).

الأهلية للمعرفة، وكل هذا فضل من الله تعالى، «فبلغ فضل الله جلّ جلاله على ابن آدم المخلوق منها إلى أن رفع الله جلّ جلاله عن دناءة تلك الأسباب، وجعله أهلاً أن يدله على مقدس معرفته، وحقوق نعمته، ويتشرف بخدمته، ويكرمه بمشافهته، ومجالسته، ويهيئ له السموات، والأرض، وما فيها من المنافع بيد قدرته، ويستخدم في مصالحه، وسعادته مقدس علمه، وإرادته، حتى يبلغ إلى أنه يتولى بيد تدبيره، ورحمته في جسده بثوب طهارته»^(١).

ومنه: «فمن ذلك قول الله جلّ جلاله: ﴿قُلْ مَا يَعْبُذُ الْيَكُورُ رَبِّيَ لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا﴾، أقول: فلم يجعل لهم لولا الدعاء محلاً، ولا مقاماً؛ فقد صار مفهوم ذلك أنّ محلّ الإنسان، ومنزلته عند الله جلّ جلاله، على قدر دعائه، وقيمته بقدر اهتمامه بمناجاته، ونداؤه»^(٢).

هذا بيان مكانة الدعاء في السلوك العملي، وفضلاً عن ذلك يقول السيد: «وفي بعض ذلك كفاية للعارفين، ولو لم يكن في فضيلة الدعاء إلا قول الله جلّ جلاله لسيد الأنبياء ﷺ: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ﴾، وهذا عظيم؛ لأنّه صدر على مقتضى المدح لهم، وكان دعاؤهم بالغداة، والعشي سبب أمر الله جلّ جلاله لرسوله ﷺ بملازمتهم، وألا تعدو عيناه الشريفتان عن صحبتهم»^(٣).

وهنا أمران:

أ. مدح الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ؛ «لأنّه صدر عن طريق المدح».

(١) كشف المحجّة لثمره المهجّة: ٧٦.

(٢) فلاح السائل: ٢٦.

(٣) المصدر نفسه: ٢٧.

ب. دعاء هؤلاء في النهار والليل صار سبباً لأمر الله تعالى نبيه ﷺ بالمعية معهم، «وكان دعاؤهم بالغداة والعشي سبب أمر الله جلّ جلاله لرسوله ﷺ بملازمتهم».

ويستمر في بيان مكانة الدعاء، ويقول: «إنّ [الدعاء] أحب الأعمال إلى الله جلّ جلاله»^(١).

و: «إنّه يُنجي من الأعداء، وأهل الشقاق، ويفتح أبواب الأرزاق»^(٢)، وإنّه سلاح المؤمن، وعمود الدين^(٣)، وإنّه شفاء من كلّ داء^(٤)، ويردّ القضاء المبرم^(٥)، ويردّ البلاء^(٦).

ويفضّل الدعاء على قراءة القرآن، مستنداً في ذلك إلى الأخبار، منها ما تقدّم سابقاً عن الإمام الباقر عليه السلام: «الدُّعَاءُ أَفْضَلُ»، وعن صادق آل محمد ﷺ من أنّ الدعاء أفضل، وكذا تفسيره سلام الله عليه للآية من سورة غافر ﴿عِبَادِي﴾ حينما سُئِلَ عنها، وأنّ الدعاء أفضل من قراءة القرآن^(٧).

(١) فلاح السائل: ٢٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه: ٢٨.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه: ٢٩.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) «عن معاوية بن عمار قال: قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: رجلانِ افتتَحَا الصَّلَاةَ في سَاعَةٍ وَاحِدَةٍ، فَلَا هَذَا مِنَ الْقُرْآنِ، فَكَانَتْ تِلَاوَتُهُ أَكْثَرَ مِنْ دُعَائِهِ، وَدَعَا هَذَا، فَكَانَ دُعَاؤُهُ أَكْثَرَ مِنْ تِلَاوَتِهِ، ثُمَّ انْصَرَفَا فِي سَاعَةٍ وَاحِدَةٍ، أَيُّهُمَا أَفْضَلُ؟ فَقَالَ: كُلُّ فِيهِ فَضْلٌ، كُلُّ حَسَنٌ. قَالَ قُلْتُ: قَدْ عَلِمْتُ أَنَّ كُلًّا حَسَنٌ، وَأَنَّ كُلًّا فِيهِ فَضْلٌ؛ فَقَالَ: الدُّعَاءُ أَفْضَلُ، أَمَّا سَمِعْتَ قَوْلَ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿رَبُّكُمْ أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾،

ويمكن أن نضيف شيئاً في نظر السيد من أن الشخص من دون إيمان لا يحصل على الثواب، ولكن يمكن استجابة الدعاء له من دون إيمان، كما جاء في القرآن الكريم في ذكر إبليس: ﴿رَبِّ فَأَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾ (٣٦) قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ ﴿٣٧﴾ إِلَى يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ﴾ (١).

ويمكن سوق الكلام من جهة عقلية أنه لا يلزم من قراءة القرآن معرفة الله تعالى، وأمّا الدعاء فدائماً مسبوق بالمعرفة، ولو إجمالاً، فلا يمكن الدعاء من دون معرفة؛ فلا طلب حينئذ^(٢)، وبيان آخر: إن الغرض من قراءة القرآن التعرف على الرسالة الملقاة، أمّا الدعاء، فعكس قراءة القرآن؛ فالداعي هو يرسل رسالته، وهذا فيه نحو معرفة، كما لا يخفى.

ويعتقد أنه ينبغي لقارئ القرآن إظهار الاحترام، والعظمة لله تعالى، كما بين ذلك عند حديثه عن تعقيب صلاة العصر: «ومن المهمات من تعقيب العصر قراءة ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ عشر مرّات؛ فإذا أردت قراءتها؛ فلتكن أنت على صفات من هو بين يدي سلطان الأرضين والسماوات، يقرأ كلامه جلّ جلاله في حضرته بالهيبة، والاحترام، والإعظام، ويقصد العبادة له جلّ جلاله؛ لأنه أهل للعبادة، لا لأجل الثواب في دار المقام» (٣).

ويبين في هذا السياق ما ينبغي أن يقصد حين قراءة القرآن: «اعلم أن المراد من قراءتك القرآن أن تستحضر في عقلك وقلبك أن الله جلّ جلاله يقرأ عليك كلامه

= هِيَ وَاللّٰهُ الْعِبَادَةُ، أَلَيْسَتْ هِيَ الْعِبَادَةُ؟ هِيَ وَاللّٰهُ الْعِبَادَةُ، أَلَيْسَتْ أَشَدُّنَّ؟ هِيَ وَاللّٰهُ أَشَدُّنَّ، وَاللّٰهُ أَشَدُّنَّ». تهذيب الأحكام: ١٠٥ / ٢.

(١) سورة الحجر، الآيات: ٣٦-٣٨.

(٢) أدب الحضور: ٧٤-٧٦.

(٣) فلاح السائل: ١٩٩.

بلسانك؛ فسمع مقدّس كلامه، وتغترف بقدر إنعامه، وتستفهم المُرَاد من آدابه، ومواعظه، وأحكامه»^(١).

يعدُّ تهذيب النَّفس من المسائل المهمّة في السُّلوك العمليّ، وما ينبغي الالتفات له أنَّ السيّد ابن طاووس يربط تهذيب النَّفس بالمُنْجاة؛ فإنّه يعتقد عن طريق رعاية الدُّعاء وأدبه يمكن الوصول لذلك المهمّ، «فَيَاكَ أَنْ تَهْمَلَ تهذيب نفسك وقلبك، خاصّةً عند مخاطبة مولاك، وربّك؛ فإنّك إذا دعوت الله جلّ جلاله، وقلبك في تلك الحال فارغ منه، أو مشغول بالغفلة عنه، أو بقصور احترام، وتهوين منك بجلالة ذلك المقام كنت كأنّك تخاطب ملكًا من ملوك الدُّنيا في حاجةٍ إليه، وظهرك إليه، أما تعلم أنّك إذا خاطبت الملوك، وظهرك إليهم، أو أنت مشغول عنهم بالغفلة، والتهوين بهم عن الإقبال عليهم؛ فإنّك تعلم أنّك تستحقّ أن يكون جوابك منهم أن يخرجوك من حضرته مطرودًا، وعن رحمتهم مصدودًا»^(٢).

وعليه تتّضح مكانة الدُّعاء في السلوك، وأهمّيّته من منظار السيّد.

يعدُّ السيّد منشأ تكرار أخطاء الإنسان أمرين:

الأوّل: القدرة المحدودة له، الثاني: ضعف اختياره.

ومعه فهو يعتقد أنّ الطّريق لعدم تكرار الأخطاء اعتناؤه على القدرة اللامحدودة، والإرادة، والاختيار الذاتي المتأصّل.

ومن هنا جاء تأسيس فلسفة الدُّعاء، باعتقاد السيّد: «علم جلّ جلاله أنّ اتّكاله على مجرد قدرة العبد، وضعف اختياره، يقتضي تكرار عثاره؛ فبعث له على لسان الأنبياء،

(١) إقبال الأعمال: ١/ ١١١.

(٢) المصدر نفسه: ١/ ١٠٥.

والأوصياء من دروع الدّعوات، وحُصون الصّدقات ما يكون أماناً له من المخافات في الطُرقات»^(١).

يعدّ السيّد الدّعاء من التّدابير الإلهيّة لتلافي ما يقع به العبد من أخطاءٍ، وبما يتناسب مع النظام الوجوديّ للبشر «علم.. يقتضي.. فبعث له».

ومّا ينبغي الإشارة إليه أنّه يرى ممّا ينبغي على الدّاعي أن يعلم أنّه لم يكن شيئاً، وأنّه محتاجٌ إلى مولى دائماً، وأبداً: «ينبغي أن يكون الدّاعي عليه أن يعرف أنّه عبدٌ مملوكٌ للمالك قادرٍ قاهرٍ مطّلعٍ عليه، وأنّ هذا العبد لا غنى له عن سيّده، ولا يخلو أبداً من الحاجة إليه، وأنّ هذا المالك جلّ جلاله في أعظم الجلالة، والمهابة، وعلو الشّان، وأنّ هذا العبد في أدون الرّذالة، والمهانة، والنقصان، وأنّ أصله من التّراب، ومن طينٍ، ومن حمٍ مسنونٍ، ومن ماءٍ مهينٍ؛ ثمّ يدهُ صفرٌ من حياته، ومن وجوده، ومن عافيته، ومن تدبير أصول سعاده في دُنياء، وآخرته؛ فإذا أضاف هذا العبد إلى هذا الأصل الضّعيف السّقيم المهين الذّميم مخالفة مولاه المحسن إليه القادر القاهر المطّلع عليه، وهوّن بجلاله، وإقباله، وعارضه في فعاله ومقاله، ورأى غير ما يرى من مصالح أحواله..»^(٢).

ويُفترض بالعبد أن يكون عند الدّعوات والمُناجاة: «فيجب أن يكون حاله عند الدّعوات والمُناجاة، كما يكون العبد الخائن الدّليل بين يدي مولاه، يخاطب خطاب الدّليل العزيز الجليل، وخطاب الحقير الفقير للمالك الغنيّ العليّ الكبير، وخطاب الضّعيف السّخيف للمولى المرهوب المخوف، وخطاب أهل الجنّيات، والخِانات لأعظم مالِكٍ قادرٍ على الانتقام في سائر الأوقات..»^(٣).

(١) الأمان من أخطار الأسفار والأزمان: ١٨.

(٢) فلاح السائل: ٣١.

(٣) المصدر نفسه.

وعليه أن يكون حاله: «وأن يكون مراده جلّ جلاله من دعائك له في مقدّس حضرة وجوده مقدّمًا على مرادك من رحمته، وجوده؛ فيكون تلذّذك بحمده، وتعظيم شأنه، والاعتراف بإحسانه أحبّ إليك في أوقات الدّعاء من ذكر حوائجك، ولو كانت من مهمّاتك في دار الفناء، أو لدفع أعظم البلاء؛ فإنّك أيّها العبد لو عرفته جلّ جلاله على اليقين، عرفت أنّ اشتغالك بحفظ حرمة، وحقّ رحمته أبلغ فيما تراه من إجابته، ومُساعدته»^(١).

ويسجّل فوائد الخلوة، ومُناجاة الله ﷻ: «.. رأيت فوائد الخلوة، والمُناجاة، وما فيها من مراده لعبده من العزّ، والجاه، والظفر بالنّجاة، والسّعادة في الحياة، وبعد الوفاة..»^(٢).

وتمثّل كتب الأدعية أكثر مكتبة مؤلّفات السيّد: «وهيّا الله جلّ جلاله عندي عدّة مجلّدات في الدّعوات، أكثر من ستّين مجلّدًا؛ فالله في حفظها، والحفظ من أدعيّتها؛ فإنّها من الذّخائر التي يتنافس عليها العارفون في حياطتها، وما أعرف عند أحدٍ مثل كثرتها، وفائدتها، وهي باب مفتوح بينك وبين مولاك، وهي سلاح المؤمن، وسبيلٌ إلى سعادة دنيّاك، وأخراك، وقد ذكرت في كتاب (المهمّات والتّسمّات) شروط الدّعوات؛ فاطلبها من تلك الجهات»^(٣).

١-٣. إنشاء الأدعية

تقدّم أهميّة الدّعاء بنظر السيّد، وما بذله من جهدٍ في تحقيقه، ونقله، وثمة مسألة هنا، فما لم يرُد فيه دعاءٌ، هل يمكن إنشاؤه اعتمادًا على ما ورد من الرّخصة الدينيّة في

(١) فلاح السائل: ٣١.

(٢) المصدر نفسه: ٦.

(٣) كشف المحجّة: ١٨٩.

إنشائه^(١): «لم أجد إلى الآن تعيين دعاءٍ لذلك المقام المعروف؛ فيقول إن يشاء [شاء] ما نذكره على سبيل الإنشاء ما يطلقه على قلمنا مالك الأشياء»^(٢).

«أقول: وها نحن نختم ما اخترناه في كتابنا هذا من الدّعوات المدخورة، والأسرار المستورة، بدعاءٍ أورده الله ﷻ على خاطرنا، وهو جلّ جلاله لمنشئ سرائرنا، والمالك لبصائرنا»^(٣).

«ونحن نقول بحسب ما يحتاج إليه للإذن منهم ﷻ للإنسان في الدّعاء بما أفاض الله تعالى عليه فنقول، وبعضه من المنقول»^(٤).

ويذهب بعض المحقّقين إلى القول: «كأنه يرى نفسه مأذوناً في جعل وظائف مقرّرة لمواضع المكرّمة، ومواقف صالحة، كما ترى أنّه يذكر أعمالاً من عند نفسه ظاهراً لمسجد الكوفة، وأمثالها، غير مأثورة في شيء من كتب أصحابنا المستوفين لوظائف الشريعة في مؤلّفاتهم، ولا منسوبة في كلمات نفسه إلى أحد من المعصومين ﷻ، مع أنّ من ديدنه المعروف ذكر السّند المتّصل إليهم في كلّ ما يجده من الجليل، والحقير، ولا ينبئك مثل خبير»^(٥).

(١) فَقَدْ رَأَيْتُ فِي كِتَابِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَادٍ الْأَنْصَارِيِّ فِي النَّصْفِ الثَّانِي مِنْهُ، عِنْدَ مِقْدَارِ ثُلُثِهِ، بِإِسْنَادِهِ، قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷻ: عَلَّمَنِي دُعَاءً. فَقَالَ: إِنَّ أَفْضَلَ الدُّعَاءِ مَا جَرَى عَلَى لِسَانِكَ.

وَرَوَى سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ فِي كِتَابِ الدُّعَاءِ، بِإِسْنَادِهِ عَنْ زُرَّارَةَ، قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷻ: عَلَّمَنِي دُعَاءً. فَقَالَ: إِنَّ أَفْضَلَ الدُّعَاءِ مَا جَرَى عَلَى لِسَانِكَ. الْأَمَانُ مِنْ أخطارِ الْأَسْفَارِ وَالْأَزْمَانِ: ١٩.

(٢) إقبال الأعمال: ٣٠٧/١

(٣) مهج الدعوات ومنهج العبادات: ٣٤٨/١

(٤) المصدر نفسه: ١١٠.

(٥) روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات: ٣٣٠/٤

ويصفه صاحب الروضات: «كونه في فصاحة المنطق، وبلاغة الكلام؛ بحيث تشبه كثيراً ما عبارات دعواته الملهمة، وزياراته الملقمة، بعبارات أهل بيت العصمة (عليه السلام)»^(١).

ويحتمل الميرزا الخوانساري أنّ منشأ إنشاء السيّد للأدعية هو الإذن له بذلك^(٢).

كتب المرحوم العارف بالله الميرزا جواد الملكيّ التبريزي في بيان أسرار المراقبات لشهر ذي الحجة: «وفي الدعاء الذي أنشأه السيّد (عليه السلام) أيضاً مضامين عالية لأهل الذكر من المراقبين؛ فجزاه الله عنا خير جزاء المرشدين»^(٣).

وكذا ذكر العلامة حسن زاده الآملي أنّه يُنشئ الدعاء، وهو عالمٌ مُستبصر^(٤).

ويُنقل عن العلامة الطباطبائي أنّه يعدّ السيّد من الكمّل^(٥).

«وهذه المسألة قرّة عين المستبصر، وعلى أساسها قال السيّد ابن طاووس بشأن دعاء هلال شهر شوّال (كتاب الإقبال: ٣٠٥، فصل: ما يُقال عند رؤية هلال شوّال): فقد قدّمنا في كتاب عمل الشهر دعاءً أنشأناه، يصلح لجميع الشهور؛ فإن لم يجده، فليقلّ عند

(١) روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات: ٤/ ٣٣٠، سجّل المرحوم عبّاس القميّ في هذا المجال: «أعرب السيّد الفاضل المعاصر في الروضات، في ترجمة هذا السيّد الجليل (السيّد ابن طاووس)، فأراد مدحه وتبجيله، فقدحّه، وأخرج كتابه الشريف (مصباح الزائر عن الاعتبار)، وأخرج جملة من الأدعية والزيارات من حريم ساحة الأخبار لمجرد الخرص والتخمين ومتابعة ما دار في أفواه القاصرين». الفوائد الرضويّة في أحوال علماء مذهب الجعفرية: ٤/ ٣٣٠.

(٢) روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات: ٤/ ٣٣٠.

(٣) المراقبات: ٣٤٣.

(٤) رسالة نور على نور: ٧١-٧٢.

(٥) المصدر نفسه.

رؤية الهلال المذكور: اللهمَّ إِنَّكَ قد منّنتَ علينا بضياء البصائر، والأبصار.. إلى آخر الدُّعاء، وهو من إنشاء السيّد، وقد صدرت الكثير من نظائره عن علماء المُستبصرين، وكان المرحوم الأستاذ العلامة الطباطبائيّ، صاحب تفسير الميزان، يقول: «إنَّ السيّد ابن طاووس، وابن فهد صاحب عدّة الدّاعي، والسيّد بحر العلوم، من الكاملين» يُضاف إلى ذلك أن في ذيل الحديث المذكور سرّاً مُستسراً لأهل الأسرار، وتوجد في القرآن الكريم الكثير من الإشارات لذلك، منها ما في آيات سورة الصّافات؛ فليُتدبّر فيها»^(١).

ويشير السيّد إلى أنّه في إنشائه للأدعية من سجع، ووزن، متأسيّاً بالآيات الكريمة، والروايات الشّريفة: «ربّما يكون الدُّعاء الذي ننشئه كالمثور، والقرائن»^(٢)، والسّجع، وعسى أن يوجد في بعض الروايات»^(٣).

(١) رسالة نور على نور: ١١٨.

(٢) في المصدر، الهامش: ١، مكتوب: «في (ش): القرآن؛ ولعلّ المراد الأدعية القرآنيّة التي وردت في كلام الله المجيد». (المراجع).

(٣) ولا بأس أن أنقل النصّ بتمامه للفائدة: «وربّما يكون الدعاء الذي ننشئه كالمثور، والقرائن، والسّجع، وعسى أن يوجد في بعض الروايات أن السّجع في الدُّعاء، وغيره مكروه؛ ولعلّ تأويل ذلك، إن صحّت الرواية، أن يكون السّجع عن تكلف، أو لغير الله، أو قاصراً عن آداب السنّة والكتاب؛ لأننا رأينا وروينا أدعية كثيرة عن النبيّ ﷺ، والأئمة عليهم أفضل الصلاة والسلام، على سبيل السّجع والنثر وترتيب الكلام، وفي صحائف مولانا زين العابدين عليه السلام كثير ممّا ذكرناه، وفي القرآن الشريف آثار كثيرة على نحو ما وصفناه.

ونحن ما نذكر في الإنشاء من الدعاء إلّا ما نجده من غير رويّة ولا كلفة، بل إفاضة علينا من مالك الأشياء الذي هو ربّي وحسبي، كما قال جلّ جلاله: ﴿ذَلِكُمْ أَمَّا عَلَمَنِي رَبِّي﴾ (يوسف: ٣٧). ونحن ذاكرون لما يشتمل عليه هذا الكتاب من الأبواب والفصول وإشارات إلى معانيه بحسب المعقول والمنقول وعددها على التفصيل؛ ليعلم الناظر فيها الموضع الذي يحتاج إليه منها، فيقصده ويظفر به على التعجيل إن شاء الله تعالى». الأمان من أخطار الأسفار والأزمان: ١٩. (م).

وقد نقل طرفاً من الأدعية التي أنشأها في سفره في كتابه (الأمان من أخطار الأسفار والأزمان: ١٢٩).

٢. أصول السلوك

لا شك في أنّ السلوك في العمل له أصول، وحدود، ومواصفات، ومن دون ذلك لا يكون سلوكاً للسائلين، وعليه بمراعاة ذلك للسالكين يدخلهم حقيقة في ضمن السالكين؛ فالسلوك من دون أصول، وحدود يضحي الاتجاه التائه في الباطن، وبدلاً من فتح طريق الإنسان، وجعله يخلّق بجناحيه، أغلقوا ذلك، وأثقلوه.

الإنسان كائن حرّ في معظم خياراته، وحالاته المصيرية؛ وعلى هذا الأساس، إمّا أن يكون باطنه محلّ التحلّي بالفضائل، أو هو مستودع للرذائل، وتذهب به إلى الكسل، والفشل.

أمّا الفضائل فتساق في قالب، وأصول، وحدود، وشرائط باطنية، ونظام، يضحي بالحقيقة ظرف قلب الإنسان يتسع لعوالم الوجود، ومنه تحصل له القابلية والقدرة على درك الحقائق؛ ولذا الأشخاص الذين لديهم هدف متعالٍ يكون عندهم إصرارٌ بالالتزام بالأصول، وحدود السلوك عبر التحرك الحسي، والباطني، والمحافظة، والتصميم على حريم، وحرمة للوصول الصحيح للقصد، والمقصود.

بالأساس هدف السالك، كما في تعبير السيّد: «فاجتهد أن يكون قلبك، وعقلك مصاحباً له بالتعظيم، وجوارحك محافظة على سلوك السبيل المستقيم؛ فمن عادة المملوك المؤدّب الكامل أن يكون موافقاً لمالكه في سائر مسالكه»^(١).

(١) إقبال الأعمال: ١/ ٣٠٥.

وأشار السيّد إلى الأصول العلميّة للسلوك، وذكر جملة من الملاحظات في خصوص الأصول العلميّة، أو العمليّة للسلوك من أنّه إلقاء من الله تعالى^(١).

تعدّ من جملة المُقدّمات للسلوك إلى الله تعالى في نظر السيّد: «فأوصيك بتعلّم الخطّ على التّمام؛ فإنّه معونة لك على السُّلوك إلى الله جلّ جلاله، ودخول غاية رضاه في دار المقام؛ ثمّ بتعلّم العربيّة بمقدار ما يحتاج إليه مثلك من الطالبين للمراضي الإلهيّة، وإحياء السُّنن النّبويّة؛ ثمّ بتعلّم من القرآن الشريف ما تحتاج إليه لإقامة الصّلوات، وما يتعلّق بمُراد الله جلّ جلاله من تفسير تلك الآيات بعاجل الحال، واحفظه جميعه بعد ذلك التّعظيم، والإجلال»^(٢).

٢-١. أصول سلوك السّائلين

نتعرّض في هذا القسم إلى أهمّ أصول سلوك السّائلين، ونذكر جملة من النماذج من ذلك في فكر السيّد العرفانيّ.

٢-١-١. الأصل الأوّل: محوريّة الفقه

تعدّ من جملة الحقائق الدينيّة مسؤوليّة الأنبياء (صلّى الله على نبينا وآله، وعليهم السلام) في تبليغ الرّسالة، وإجراء القانون الإلهيّ، وهذه وظيفة جميع الأنبياء ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾^(٣).

(١) كشف المحجّة لثمره المهجّة: ١٧٨، فلاح السائل: ١٦.

(٢) كشف المحجّة لثمره المهجّة: ١٨٥.

(٣) البقرة: ٢١٣.

ويلاحظ الصلة بين العرفان، والشرائع الإلهية موجود في السُّنن العرفانية في جميع الأديان.

وهذا ليس بعيداً عن فكر السيّد؛ فإنّه في أفكاره جعل من الفقه محوراً، والعمل بالأحكام، والأوامر الدينية، ويمكن بيان ذلك عبر أنموذج من ذلك، وهو أصل من أصول سلوك السّائلين، وبالحقيقة يعدّ التوجّه إلى التكاليف الإلهية، ومحورية الفقه، شأن من شؤون العبودية، وثمة ملاحظات في هذا السياق ينبغي الإشارة إليها، وهي:

نلاحظ في ضوء آثاره أنّه التزم بثلاث مراتب للدين^(١): الشريعة^(٢)، الطريقة^(٣)، الحقيقة^(٤)، كما أنّه التزم في كلّ من هذه الثلاث؛ الشريعة بالمعنى الخاصّ: الأحكام، والأخلاق، والاعتقادات^(٥)، ويعتقد السيّد أنّ الأولوية هو العمل بالشريعة، وينبغي تطبيقها؛ فالسيّد حتّى في سفره إلى كربلاء، ولم يكن هناك ماء، لم يغضّ النظر عن النوافل^(٦).

وفضلاً عن ذلك نقرأ في كتبه وآثاره التفاتة للفقه؛ بل إنّ في آثاره يستند إلى مصادر الشريعة، وهذا يدلّ على التزامه بالشريعة، وهذا مهمّ جدّاً في السُّلوك العمليّ، ويؤيّد ما في كتاباته؛ فمثلاً: أ. غياث الوريّ لسكّان الثرى، ب. رسالة في تحقيق المضائق في

(١) طبعاً وهذا يتطابق مع ما ورد في الدين.

(٢) للشريعة معنيان: ١. عام، ٢. خاص، إذا كان الشريعة مقسم للشريعة والطريقة والحقيقة، فهذا المعنى الأوّل، وإذا كانت مقابلة للطريقة وقسيم لها، فالمعنى الثاني.

(٣) الطريقة بمعنى الطريق إلى الله، السير والسلوك إلى الله، وهو العرفان العمليّ، وهذا النحو من العرفان نحن بصدد دراسته.

(٤) كما قاله في أسرار العبادات.

(٥) كشف المحجّة: ١٩٩-٢٠٠

(٦) المصدر نفسه.

فوائد الصلاة، ج. فرح المهوم في معرفة الحلال والحرام من علم النجوم، فاستند في جملة من تلك المسائل إلى الشرع.

«وَأَمَّا مَا كَانَ مِنْ عِلْمِ الشَّرِيعَةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ؛ فَإِنَّا أَخَذْنَاهُ عَنْ نَبِيِّنَا، وَخَوَاصِّ أَهْلِ بَيْتِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، الَّذِينَ عَرَفْنَا حَقِيقَةَ عَصَمَتِهِمْ، وَطَهَارَتِهِمْ، وَأَمْنَا مِنْ غُلُطِهِمْ، وَسَهْوِهِمْ، وَاخْتِلَافِهِمْ، وَأَمَرْنَا اللَّهَ، وَرَسُولَهُ بِالْقَبُولِ مِنْهُمْ، وَالْأَخْذِ عَنْهُمْ؛ فَأَرْشَدُونَا إِلَى السَّبِيلِ الصَّالِحِ، وَأَوْرَدُونَا عَلَى مَنَهْلِ الْحَقِّ الْوَاضِحِ ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾^(١)»^(٢).

ويعدُّ السيد أنَّ العمل بالشرعية مقربٌ، كما أنَّه يعتقد «الحمد لله المتجلِّي لعباده من أُنْفُ الألباب، المجلي عن مراده بمنطق السنَّة والكتاب»^(٣).

ولا شكَّ في أنَّ الوصول إلى الله منوطٌ بالعمل، وأنَّ العمل مشروطٌ بمعرفة المُراد الإلهيِّ، ومن هنا ينبغي معرفة مقصود الله تعالى، ومنه العمل به؛ فيكون طريقاً إلى الوصول إلى حقيقة الوجود، وهذه المسألة تُنبئ من أنَّ السيد يعطي مكانةً للشرع، والفقه؛ فالسيد أساساً يعدُّ العبوديةَ الشريعة، والشريعة العبوديةَ، وطبيَّ طريق القُرب هو الاهتمام، والاتِّصال بما جاء به صاحبُ الشريعة: «وصاحب الشريعة عَلَيْهِمُ السَّلَامُ ما بُعِثَ إلى العباد بمُعَامَلَةٍ، وعبوديةٍ لغير معبود»^(٤).

«وإنَّما جاء مُحَمَّدٌ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ يدعو إلى المعبود قبل العادة؛ فَإِيَّاكَ أَنْ تَكُونَ مِمَّنْ خَلَا قَلْبُهُ مِنْ ذُلِّ الْعِبُودِيَّةِ لَهُ»^(٥).

(١) سورة الحديد، الآية: ٢١، وسورة الجمعة، الآية: ٤.

(٢) الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف: ٨/١.

(٣) اللهوف على قتلى الطفوف: ١.

(٤) فلاح السائل: ١١٠.

(٥) المصدر نفسه.

ويشير السيّد إلى أمرين في معيار الصّواب، والحقّانيّة في أعمال العبد، وأقواله:
أ. العقل في المعقول.

ب. تنبيهات النبيّ ﷺ، والمعصوم ﷺ في المنقول: «إنّ الاعتبار في صواب العبد في الأعمال والأقوال على ما وهب الله جلّ جلاله من العقل في المعقول، وعلى ما نبّه ﷺ في المنقول دون من خالف في ذلك على كلّ حال»^(١).

ويشير إلى أنّ التكاليف المُرادة من العبد على قسمين: عقليّ، ونقليّ: «اعلم أنّي وجدتُ التكاليف المُرادة من العباد جملتها؛ إمّا عقليّة، وإمّا نقليّة»^(٢).

وفي نظر السيّد أنّ العقلاء لم يتّفقوا على شيء، «فإنّني ما وجدتُ العقلاء كلّهم اتّفقوا أبداً، لا على البديهيّة، ولا على الضروريّة»^(٣).

ولذا فإنّه يعتقد ﷺ: «وأمّا التكاليف النقليّة؛ فوجدتُ العقل قد دلّ على أنّ المرجع فيها إلى الرّسول ﷺ، وإلى من يجري مجراه في عصمته، وكماله، وإن خالف في ذلك من عداهما من كلّ عبدٍ موجود، أو مفقود، فهل ترى للكثرة أثراً من المادحين، أو اللّائمين إذا كانوا غير محقّين، وهل للعبد تفرغ وقت يضيّعه في تحصيل مدح العباد له، وثنائهم عليه، ووزن حركاته وسكناته بحسب رضاهم فيها يقربه إليهم، أو يقرّبهم إليه، مع ما كلّف العبد من دوام مراقبة مالك الأوّلين والآخرين، المطّلع على أسرار العالمين، ومع ما كلّف في سائر الحركات والسّكنات من العمل بمراسم وآداب سيّد المرسلين»^(٤).

(١) فتح الأبواب بين ذوي الأبواب وبين ربّ الأرباب: ١١٦.

(٢) المصدر نفسه: ٣٠٣.

(٣) المصدر نفسه: ٣٠٤.

(٤) المصدر نفسه: ٣٠٣.

ثمّ يقول في هذا السّياق: «فاعلم أنّ من ضيّع حدود الشريعة، وحرمتها، وهوّن بها، وقطع موصولها، ووصل مقطوعها، واستخفّ بها، وآثر الدُّنيا عليها، وعليها صغر؛ فإنّه يكون عند النبي ﷺ، وعليّ عليه السلام، وعند ذريّتهما الطّاهرين أعظم ممّن يكون قد قتل أولادهم، أو كسر حرمتهم، أو هوّن بهم، أو قطع أعضاءهم، أو صغر منزلتهم؛ لأنّك قد عرفت أنّ حرمة الدّين عندهم، وحرمة سلطان المعاد أعزّ وأهمّ من حرمة الأولاد؛ فإذا قال العبد المسكين، بعد تهوينه بشيء من أمور الدّين: أنا أحبّ النبيّ، وعليّ، وهما يحبّاني، وتعلّق بهذه الأمانى، ومال إلى التّواني؛ فينبغي أن يعرف أنّه مبطلٌ في دعواه، وأنّهم (صلّى الله عليهما) إلى عداوته أقرب من محبّته»^(١).

فضلاً عن هذا؛ فإنّه يوصي ولده محمّداً: «فتعلّم منه يا ولدي ما يكون شاهده، وعاضده الكتاب، والسنة، وكلام الفُصحاء، والعلماء من سلفك الذين هم الدُّروع، والجنّة»^(٢).

ويشير مكان المصلّي، والدّاعي، وتأثيره، وما يتعلّق به: «وإن كان حال هذا العبد المكلّف قوياً في الإمكان إلى أنّه لا يختلف إخلاصه، واختصاصه بمكانٍ دون مكانٍ؛ فالأفضل له اتّباع الشرع في تفضيل أماكن الصلاة، وتفضيل محالّ الدّعوات، وأفضلها بيوت الله تعالى، وجلّ جلاله، ومساجده الخاصّة لعبادته، وأفضل المساجد مسجد الحرام، ومسجد المدينة»^(٣).

وذكر في كتابه (فلاح السائل ونجاح المسائل)، فروعاً فيما يتعلّق بالطّهارة، والصّلاة: «فيكون في امتناعه، وإهماله لهذه الطّهارة، والصّلاة، قد رمى نفسه في

(١) جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع: ٤٤٥.

(٢) كشف المحجّة لثمرّة المهجّة: ١٩١.

(٣) فلاح السائل: ٩٠.

الهلكات، واستخفَّ بصاحب الشريعة؛ بل أقدم على من أرسله جلَّ جلاله بأمر فظيعة؛ لأنه إذا كان يريد العبادة لأجله سبحانه؛ فلا يخالفه في تدبيره، وقوله، وإيَّاه»^(١).

ونموذج آخر في هذا السياق دعائه لولده بتعلُّم الفقه: «وأريد من الله جلَّ جلاله أن يلهمَّك، ومنك أن تقبل من إلهامه، وأن تتعلَّم الفقه الذي فيه السَّبل إلى معرفة الأحكام الشرعيَّة، وإحياء سنَّة جدِّك المحمَّديَّة، ويكون قصدك بذلك امتثال أمر الله جلَّ جلاله في التَّعليم، وسلوك الصُّراط المُستقيم»^(٢).

«حفظ الله ﷺ فيك عنايته بأبائك الطَّاهرين، وسلفك الصَّالحين، وسلك بهم كامل سبيلهم القويِّ المكين»^(٣).

«أراك الله جلَّ جلاله بطرق العقل، والنقل، والخير، ما يخاف عليك ممَّا تحتاج إلى علمه كما حضر، وأتاك من نوره ما ترى ما استتر به كما ظهر»^(٤).

«زكَّاك الله جلَّ جلاله بتطهيرك من الذُّنوب، والعيوب، وتجميلك بأداء الواجب، والمندوب»^(٥).

(١) لا بأس أن أنقل تمام النصِّ؛ لما فيه من فائدة: «فيكون في امتناعه وإهماله لهذه الطهارة والصلاة قد رمى نفسه في الهلكات، واستخفَّ بصاحب الشريعة، بل أقدم على من أرسله جلَّ جلاله بأمر فظيعة؛ لأنه إذا كان يريد العبادة لأجله سبحانه، فلا يخالفه في تدبيره وقوله وإيَّاه، وما قد دخل فيه كثير من الناس من إهمال الطهارة والصلاة بالتؤهَّات لنجاسة الماء على سبيل الوسواس، فإنَّ ذلك مرض في الأبدان، أو سقم في العقائد والأديان، وقصورٌ في معرفتهم بالرحمن». فلاح السائل: ٥١. (م).

(٢) كشف المحجَّة لثمره المهجة: ١٨٤.

(٣) المصدر نفسه: ١٧٦.

(٤) المصدر نفسه: ٢٧٠.

(٥) المصدر نفسه: ١٩٨.

«الحقّ سبيلٌ واضحٌ واحدٌ قد دلّ القرآن، وجدّدك محمدٌ ﷺ إليه، ومن خرج عنه؛
فلإلى غضب الله جلّ جلاله، وسخطه، وهوانه، ونيرانه، والفضيحة العظمى إذا قدّم
عليه»^(١).

٢-٢-١. الأصل الثّاني: الدّعاء

يعدّ النّموذج الثّاني من أصول سلوك السّائلين في فكر السيّد ابن طاووس، هو
الدّعاء؛ فالدّعاء في نظر السيّد أهمّ، وأرفع من الذّكر، مع ما له من أهميّة أشار لها
في محله.

ويمكن عدّ هذه الأهميّة جزءاً من نظام العرفان الشيعيّ.
وتظهر أهميّة هذا الأصل في نظر السيّد عبر آثاره، وأسفاره؛ فهو يعدّ الدّعاء
للسّالّكين منهج، وسيرة النّبيّ، والأئمة الأطهار عليهم السلام: «اعلم أنّ النّبيّ، والأئمة عليهم السلام
سلّكوا النّاس إلى السّعادات، والدّعوات»^(٢).

يشير السيّد إلى فوائد المناجاة، والدّعاء: «رأيتُ فوائد الخلوة، والمناجاة، وما
فيها من مراده لعبده من العزّ، والجاه، والظّفر بالنّجاة، والسّعادة في الحياة، وبعد
الوفاة»^(٣).

ويعدّ كتب الأدعية من الذّخائر النّفيسة: «وهيأ الله جلّ جلاله عندي عدّة مجلّدات
في الدّعوات، أكثر من ستّين مجلّداً؛ فالله في حفظها، والحفظ من أدعيّتها؛ فإنّها من
الذّخائر التي يتنافس عليها العارفون في حياتها»^(٤).

(١) كشف المحجّة لثمره المهجّة: ١٧٢.

(٢) الأمان من أخطار الأسفار والأزمان: ١١٠.

(٣) فلاح السائل ونجاح المسائل: ٦.

(٤) كشف المحجّة لثمره المهجّة: ١٣١.

ويعتقد السيّد: يكون إلقاء في السُّلوك بقدر تحمُّل الأفراد، وما تقتضيه قابليّتهم: «اعلم أنّ النبي ﷺ، والأئمّة عليهم السلام سلّكوا النَّاس إلى السَّعادات، والدَّعوات على قدر ما تحمّله حالهم في ضيق الأوقات، والتَّخفيف في العبادات»^(١).

ويعتقد أنّ الإنسان محتاجٌ في دعائه إلى الإذن من النبيّ الأعظم ﷺ، وأهل البيت عليهم السلام: «ونحن نقول بحسب ما يحتاج إليه للإذن منهم عليهم السلام للإنسان في الدُّعاء بما أفاض الله تعالى عليه؛ فنقول، وبعضه من المنقول»^(٢).

ستحدّث أكثر عن هذا الموضوع لاحقاً، بعنوان: سلوك دعاء السَّائِلين.

٢-٣-١. الأصل الثالث: التوجُّه إلى أسرار العبادات

تعدّ أسرار العبادات من المسائل المهمّة في الأوساط العرفانيّة، وتعدّ جزءاً من مسائل الطّريقة، وعلم العرفان العمليّ، وهي شأنٌ من شؤون العرفان، والعُرفاء خصوصاً^(٣).

تعتقد هذه الطّائفة أنّ التّعاليم الدينيّة مع ما لها من ظاهرٍ من لفظٍ، ومعنى ظاهريٍّ = الشريعة، لها بُعد آخر يتضمّن الحقائق والباطن = الطريقة، وبنظر هؤلاء هذا المهمُّ في

(١) الأمان من أخطار الأسفار والأزمان: ١١٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) لاحظ في هذه المسألة على سبيل المثال: محي الدين بن عربي في الفتوحات المكيّة، ومجموعة رسائله وفصوص الحكم، ومحمّد بن حمزة العناري في مصباح الأنس، وأبو حامد الغزالي في إحياء علوم الدين، وعلاء الدولة السمنائي في مصنفاته الفارسيّة، وعبد الرزاق الكيلاني في شرحه الفارسيّ لمصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة، والسيد حيدر الآملي في تفسيره المحيط الأعظم والبحر الخضم، والميرزا جواد الملّكيّ التبريزي في أسرار الصلاة والمراقبات، والسيد الخميني في سرّ الصلاة، وآداب الصلاة، والأربعون حديثاً في شرح حديث جنود العقل والجهل، وشرح دعاء السحر.

جعل الأحكام من قبل الشّارع المقدّس^(١): «إليه جلّ جلاله الاختيار فيما تعبّد به من العبادات»^(٢).

ومن هنا يتبيّن ضرورة الالتفات إلى الأسرار الباطنيّة للعبادات، وفي هذا الجانب ذكروا، وكتبوا، وهكذا سجّل السيّد: «اعلم أيّها الأخ أيّديك الله، وإيانا بروح منه، أنّك إذا نظرت أسرار النّواميس الإلهيّة، وتأملت السّنن الشرعيّة، وتبيّنت أغراض واضعي النّواميس، كان هذا الذي ذكرت لك»^(٣).

وأشار علماء الدّين الكبار إلى مسألة أسرار الدّعاء، والعبادة في مصنّفاتهم، ولهم بيانات متعدّدة في هذا المجال.

والباعث لهم على ذلك أنّ كثيراً من تعاليم الشريعة، وبرامجها بالمعنى العام لها جنبه باطنيّة عباديّة، تكمن وراء صورتها الظاهريّة.

وتأثر ابن طاووس بالعرفاء في هذه المسألة، وهذا يظهر عبر ما كتبه من الأسرار^(٤) في الأدعيّة، والعبادات، ومثلاً على ذلك ما ذكره في أسرار الأذان، والإقامة^(٥)، والرّكوع^(٦)، والسّجود^(٧)، وغير ذلك^(٨).

(١) فلاح السائل: ١٢٤.

(٢) إقبال الأعمال: ٣٠٩/١.

(٣) فرج المهموم: ١١٦.

(٤) لاحظ: كشف المحجّة لثمرة المهجة: ١٩٢-٢٠٠، ونهج الدعوات ومنهج العبادات: ٣٤٨، وأيضاً ما كتبه في فلاح السائل من أسرار الصلاة، وغيرها.

(٥) انظر: المصدر نفسه: ١٠٨.

(٦) لاحظ: المصدر نفسه: ١١٠.

(٧) راجع: كشف المحجّة لثمرة المهجة: ١٩٩-٢٠٠.

(٨) المصدر نفسه: ١٩٧.

وعرض السيّد في كتابه (غياث سلطان الوري لسكّان الثرى)، لطائف من شأنها التأمل فيما يخصّ الصلاة، وما ألمح إليه من معانٍ فيها قرّة عينٍ للعارفين^(١). ونطالع في هذا الكتاب أيضًا المعاني الباطنيّة، والأسرار للأذان، وهو قريبٌ لما ذكره في مفتاح الفلاح؛ فراجع^(٢).

وذكر في (كشف المحجّة لثمرّة المهجّة) بعنوان: العبادات كلمات نافعات لأهل السّعادات^(٣)، هي: الصلاة، والصيام، والزكاة، والحجّ، والجهاد، طرفاً من أسرارها لولده. ووضّح لابنه فيما وضّحه الله العَمَقُ القلبيّ، والعقليّ للصّيام، وما له من أسرار باطنيّة^(٤).

واقتنى طريقة العرفاء في الفلسفة الباطنيّة في نطاق العبادات^(٥).

ولاحظ وجود البُعد العرفانيّ في عبادات وأدعية آل الله ﷺ؛ فسعى ﷺ في بثّها في مصنّفاته، وكذا سار على خطاه من جاء من بعده من العُرفاء^(٦).

ويمكن عدّ أهمّ أعماله العرفانيّة ما صنّفه من كتاب في هذا المضمار، وهو (أسرار الصّلاة وأنوار الدّعوات)، إذ كتبه بأسلوبٍ خاصّ، وطريقةٍ مخصوصة.

(١) انظر: فلاح السائل: ١٢٧.

(٢) المصدر نفسه: ١١٤.

(٣) راجع: كشف المحجّة لثمرّة المهجّة: ١٩٩-٢٠٠.

(٤) راجع: المصدر نفسه: ٢٠٠.

(٥) فلاح السائل ونجاح المسائل: ١٢٥.

(٦) مثلاً على ذلك انظر: أسرار الصلاة (للملكيّ التبريزيّ)، والمراقبات له أيضاً، وسرّ الصلاة، وآداب الصلاة، والأربعون حديثاً، وشرح دعاء السّحر، وشرح حديث جنود العقل (للسيّد الحمينيّ).

ومن الواضح أنّ النصوص العباديّة هي عاملٌ أساسٌ، وباعتُ ضروريٌّ لتغيير ما تلوّث من الباطن، وكان ﷺ بشكلٍ عامٍّ يتعاطى مع كتاب مصباح الشريعة بنحوٍ جليٍّ.

وينقل ﷺ حديثاً في هذا المضمار: «عن الإمام الصادق عليه السلام: فإنّه كتابٌ لطيفٌ شريفٌ في التعريف بالتسليك إلى الله جلّ جلاله، والإقبال عليه، والظفر بالأسرار التي اشتملت عليه»^(١).

ويمكن الإشارة إلى جملةٍ من النكات في أسرار العبادات من وجهة نظر السيّد:

أ. مكانة أسرار العبادات:

ولج السيّد لهما وراء الظاهر، وأعرب عن وجود أسرارٍ للعبادة، وبعض منها كُشف من زاويةٍ خاصّة.

وليعلم أنّ للعبادة، والأدعية الدينيّة حقائق متعدّدة؛ فهي معبرةٌ من قلبٍ وروح النبي ﷺ، وأهل بيته عليه السلام، ومنه يظهر ما فيها من أسرارٍ تلوّح ما بين السطور للمتتبع؛ فليتنفّض.

وينبّه السيّد للحصول على تلك اللّثالي، والأسرار، يفترض بالطّالب لها من مقدّماتٍ، وإلاّ فهي للخواصّ، وفي هذا المضمار يقول: «إنّ أسرار خواصّ الله جلّ جلاله، ونوّابه، ما يتطلّع كلّ أحدٍ على حقيقة معناه»^(٢).

(١) الأمان من أخطار الأسفار والأزمان: ٩١-٩٢.

(٢) إقبال الأعمال: ١/٢٠٠.

ومن هنا لا يمكن أن يكون كل شخص مُستودعاً للأسرار، إلا المطلع على الغايات، وبتعبير السيد: «فإن أسرار العبادات لا يعلمها جميعاً إلا المطلع على الغايات [الغائبات]، وإليه جلّ جلاله الاختيار فيما تعبد به من العبادات»^(١).

وفي نص آخر: «أمّا تعيين وجه اختيار الله جلّ جلاله من العبد أن تكون خدمته له بجنسٍ من الطاعات، وعلى وجهٍ متعينٍ في بعض الأوقات؛ فهذا طريقة عن العالم بالغائبات على لسان رسله (صلى الله على نبيّنا وآله، وعليهم السلام)، وعلى لسان ملائكته، ومن شاء من خاصّته عليهم أفضل الصلوات»^(٢).

وحظيت مسألة أسرار العبادات لدى العرفاء بأهميّة خاصّة؛ ففي نظرهم أدعيّة، وعبادات الأئمة (عليهم السلام) مثارٌ للحيرة، والتعجب؛ لما فيها من لطائف المعارف الحقّة الإلهيّة، وفي هذا المضمار إنّ كشف الأسرار مبدأ المعارف؛ وتتجلّى أعظم الأسرار، وأدقّها^(٣) ما كان بين الحقّ المطلق، وأحبّائه، وأصفيائه (عليهم السلام)، وأيضا هذه الأسرار تفسح لإطلالة على المعرفة الغيبيّة.

وأتبع السيّد العارف الحُميني (رحمه الله) أثر ابن طاووس في كيفيّة صدور الأدعيّة من الأولياء المُخلصين، يقول السيّد الحُميني: «ونفخر أنّ الأئمة المعصومين (عليهم السلام) بدءاً بعليّ ابن أبي طالب، وانتهاءً بمُنقذ البشريّة، حضرة المهديّ صاحب الزّمان، الحيّ النّاطق على الأمور بقُدرة الله القادر (عليهم آلاف التحيّات والسّلام) هم أئمّتنا، ونفخر

(١) إقبال الأعمال: ٢/ ٢١.

(٢) المصدر نفسه: ١/ ٤.

(٣) يقول السيّد الحُميني: «ليت تطوّع أحدهم لترجمة الأدعية الواردة عن الأئمة (عليهم السلام) وشرحها؛ فأمثال هذه الأدعية بأمس الحاجة للشرح والتوضيح. ليت تطوّع بعض العرفاء الصادقين لشرح هذه الأدعية للناس، التي فيها كلُّ شيء، فضلاً عن الدعاء.. انظروا أنتم إلى الأدعية الواردة عن الإمام السّجاد، صحيح أنّه دعاء، ولكن فيه كلُّ شيء من المعنويّات». صحيفة الإمام: ٢١/ ١٢.

بأنّ الأدعية الخلّاقة التي تسمّى بالقرآن (الصّاعد)، هي من أئمّتنا المعصومين، نفخر بمُناجاة أئمّتنا الشّعبانيّة، ودعاء الحسين بن عليّ عليه السلام في عرفة، والصّحيفة السّجّاديّة التي هي زبور آل محمّد، والصّحيفة الفاطميّة هي الكتاب الملهم من قبل الله تعالى للزّهراء المرضيّة عليها السلام»^(١).

ومّا ينبغي التّنبية له: أنّ أساس نظريّة العُرفاء في أسرار العبادات هو الأدعية، والعبادات، والإشارات للنبيّ، وأهل بيته عليهم السلام.

ويرى عليه السلام أنّ الباب للأسرار مؤصّد، ولا يدخله إلّا من اختاره الله تعالى، ويتمّ ذلك إمّا عن طريق النبيّ صلى الله عليه وآله، أو الملائكة، أو الأولياء عليهم السلام: «... وأمّا تعيين وجه اختيار الله جلّ جلاله من العبد أن تكون خدمته له بجنسٍ من الطّاعات، وعلى وجهٍ متعيّن في بعض الأوقات؛ فهذا طريقه عن العالم بالغائبات على لسان رسله (صلى الله على نبينا وآله، وعليهم السّلام)، وعلى لسان ملائكته، ومن شاء من خاصّته عليهم أفضل الصّلوات»^(٢).

ويعدّ السيّد الخميني أدعية المعصومين عليهم السلام باباً للمعارف، يقول في هذا المجال: «ينبغي نيل المعارف من الأدعية، ولا يمكن نيلها عبر الأخبار التي كان المُخاطب بها عموم النّاس.

ويُفترض تعلّم المعارف من الأدعية؛ لأنّ طرفَ الخطاب فيها الحقّ سبحانه؛ ولذا نرى جمَلَ الفُصوص مع معنى الأدعية مطابقاً...»^(٣).

(١) صحيفة الإمام الخميني: ٢١/٣٥٨ و١٩١.

(٢) الإقبال: ٦٥.

(٣) لاحظ: تقريرات الفلسفة، دروس السيّد الخميني، بقلم: عبد الغني الأردبيلي: ١/١٨٣. (فارسي).

ويعتقد السيّد أنّ الله تعالى يزّيح لأوليائه السّتارَ عن الأسرار بمنّه، وفضله، ويشهد على هذا النّقل والعقل: «الله جلّ جلاله الذي عطف على أوليائه، وخاصّته، ولطف لهم بما أراهم من أسرار ملكوته، ومملكته، وكشف الحجب بينهم، وبين عظمة ربوبيّته؛ فأشرقّت على سرائر قلوبهم شمس إقباله، وتحقّقت بصائرهم بما شاء من مقدّسٍ جلاله؛ فعصمهم بتلك الهيبة أن يقعَ في حضرته الاشتغال عنه منهم، واشتغلوا بمراقبته جلّ جلاله عنهم»^(١).

«ذلك، ويشهد المعقول، والمنقول أنّ الأنبياء أعرّف بقسمة الأموال، والأحكام من رعاياهم، وخاصّة نبيّهم؛ فإنّ كتابهم يتضمّن: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ (٢) إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾^(٣).

«أقول: واعلم أنّ إلقاء هذه الأسرار في السّنة إلى وليّ الأمر ما هو من الوحي؛ لأنّ الوحي انقطع بوفاة النبيّ ﷺ، وإنّما هو بوجهٍ من وجوه التعريف، يعرفه من يلقي إليه ﷺ، وقد قال جلّ جلاله: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ (٤)﴾، وقال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ (٥)﴾، وقال جلّ جلاله: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ (٦)﴾، ولكلّ منها تأويل غير الوحي النبويّ»^(٧).

(١) فتح الأبواب بين ذوي الألباب وبين ربّ الأرباب: ١٠٩.

(٢) سورة النجم، الآيتان: ٣-٤.

(٣) الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف: ٢/ ٤٦٥.

(٤) سورة المائدة، الآية: ١١١.

(٥) سورة القصص، الآية: ٧.

(٦) سورة النحل، الآية: ٦٨.

(٧) الإقبال: ٦٥.

«أنّه صدر عن النبيّ الأعظم ﷺ المؤيّد بالألطف، والوحي، بالعبادة الإلهيّة، والاطّلاع على الأسرار الربّانيّة، والمصالح الدينيّة، والدُّنيويّة»^(١).

ويعتقد السيّد أنّ ما ورد في القُنُوتات عنهم (سلام الله عليهم) إشاراتٌ لذوي الأبصار: «واعلم أنّ في هذه القُنُوتات إشاراتٍ منهم ﷺ إلى ما كانت حياتهم عليه في تلك الأوقات، وإلى معرفتهم بما يتجدّد بعدهم من تأخير دولتهم، وإظهار التألم من دفعهم من إمامتهم، وعن فرض طاعتهم، وفيها من الأسرار ما قد دلُّوا عليه كثيرًا من ذوى الأبصار»^(٢).

ويعلّق عند حديثه عن دعاء الإمام الجواد عليه السلام؛ فيقول: «إنّه من أسرار الله عند خاصّته»^(٣).

ويرى ﷺ أنّ الباب للأسرار مؤصّدٌ، ولا يدخله إلّا من اختاره الله تعالى، ويتمُّ ذلك إمّا عن طريق النبيّ ﷺ، أو الملائكة، أو الأولياء عليهم السلام. «فهذا طريقة عن العالم بالغايبات على لسان رسله (صلّى الله على نبيّنا وآله، وعليهم السّلام)، وعلى لسان ملائكته، ومن شاء من خاصّته عليهم أفضل الصّلوات»^(٤).

ومذهبه في بيان أسرار العبادات، وصدور البرامج من العرفاء، وما يتعلّق بذلك له إشارة فيما ورد عن أهل البيت عليهم السلام، قال ﷺ: «الذي رويناه عن سلفائنا الطّاهرين العارفين بتأويل القرآن، وأسرار ربّ العالمين»^(٥).

(١) الطرائف: ٢ / ٤٥١.

(٢) مهج الدعوات: ٦٩.

(٣) المصدر نفسه: ٢٥٨.

(٤) إقبال الأعمال: ٤ / ١.

(٥) سعد السعود: ١٣٠.

ويقول في أسرار الأذان، والإقامة: «هما مسنونان، وفيهما أسرار»^(١).

وفي موضع آخر: «وإذ قد ذكرنا بعض ما رويناه من أسرار الأذان، والإقامة»^(٢).

ويلاحظ على مسلك ابن طاووس في بيان أسرار العبادات، والأدعية لم يتقوّل من عنديّاته، واستند فيما أورده على القرآن الكريم، والروايات، والأدعية، وعبادة المعصومين عليهم السلام، ومنه نتجت البرامج العرفانيّة.

يقول السيّد في هذا الصّدّد: «لقد وجدت من دعوات النبي صلى الله عليه وآله، والأئمّة عليهم السلام في الاستخارات ما يفهم منه قوّة العناية منه عليه السلام، ومنهم صلوات الله عليهم بها، وتعظيمهم لها، حتّى لقد وجدت أنّها من جملة أسرار الله تعالى التي أسرّها إلى النبي صلى الله عليه وآله لئلاّ أسري به إلى السّماء، وأنّها من أهمّ المهامّ، ووجدت أنّ آخر مرسوم خرج عن مولانا المهدي عليه السلام، وعلى آبائه الطّاهرين، دعاء الاستخارة، وهذا حجّة بالغة عند العارفين»^(٣).

ب. الشُّروط:

يشترط عليه السلام شرطين للإفصاح عن أسرار العبادات للآخرين، الشّرط الأوّل: يتعلّق بالمتكلّم، وهو أن يكون مأذوناً بذلك، والثّاني: بالسّامع، وهو أن يكون من أهل الاستقامة، والتّوفيق، وثمّة وجود مصلحة لبيان الأسرار له.

وإن شاء الله سنبحث هنا الشرطين.

يعتقد عليه السلام ما موجود من تشابه في اللفظ، والمعنى في بعض الأدعية يضمّ في طيّاته أسراراً، وما يذكره الخواصّ؛ فيأذن الله تعالى، أو الرّسول الأعظم صلى الله عليه وآله في زمانٍ دون زمان،

(١) فلاح السائل: ١٥١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) فتح الابواب: ١٩٢.

وإنسانٍ دون إنسان، «وربّما جاء في بعض الدّعوات المذكورة مشابهة لفظ أو معنى لأجل ما عرفته من الأسرار المذكورة التي يذكرها خواصّه عنه جلّ جلاله، وبإذنه، وإذن رسوله ﷺ في زمانٍ دون زمانٍ، ولإنسانٍ دون إنسان»^(١).

وأوماً السيّد في مصنّفاته أن لديه إذنٌ في بيان بعض الأسرار، وأشار إلى ذلك عندما تحدّث عن أسرار الصلّاة، والدّعاء، ونحن أشرنا فيما سبق تحت عنوان (الإذن)، ونظر السيّد فيه، كما ألمحنا لما هو موجودٌ في العرفان النظريّ، والعمليّ.

ولا ينبغي الإفصاح أيضاً عن أسرار العبادة لأيّ أحد، وإنّما تُعطى لأهل الاستقامة، «فلنذكر ما نريد ذكره ممّا يحتاج إليه أهل الاستقامة»^(٢)؛ فيذكر بعض النكات للعرفاء حول الأذان، والإقامة؛ فيقول: «ويقول كلّ كلمةٍ منهما بالصدق، وموافقة السّريّة العلانيّة على صفة أهل الاستقامة»^(٣).

ويعتقد أنّه لا بدّ أن يُلاحظ المتحدّث بالأسرار أهليّة السّامع، وجدارته، وهذا أمرٌ مهمٌّ جدّاً، «فإن أدركت يا ولدي موافقة توفيقك لكشف الأسرار عليك»^(٤).

ومن اللافت للنظر أنّه مع كون السّامع مستحقّاً لتلقّي الأسرار، إلّا أنّه ﷺ يعلّق الإفصاح عنها بحسب المصلحة، يقول: «نذكر بعضها بحسب المصلحة»^(٥)، «أقول: ولعلّ هذه الرواية تختصّ بوقت دون وقتٍ، وعلى حالٍ دون حالٍ، ولإنسان دون إنسان»^(٦).

(١) فلاح السائل: ١٧.

(٢) المصدر نفسه: ١٥١.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) كشف المحجّة لثمرة المهجة: ٥٣.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه: ١٠٤.

ويعتقد أيضاً ﷺ أنَّ تعليم الأدعية بمقدار الأفراد، وقابليَّتهم^(١).
مع أنَّ ابن طاووس لم يُعرِّف أهل الاستقامة بطريقة واضحة، ولكن يمكن أن
نلمس الميزان، والمعيار لهم من آثار الأئمة ﷺ. يقول ﷺ في هذا السياق: «ثمَّ يسلك
به سبيل معرفة النبوة، والإمامة، على قاعدة تعريف النبي، والأئمة ﷺ، ومن سلك
سبيلهم من أهل الاستقامة؛ فهذا كان كافياً لمن يريد تحصيل السلامة، وسعادة الدنيا،
ويوم القيامة»^(٢).

ومما ينبغي الالتفات له: أنَّ الأشخاص الذين يمتلكون أسرار العبادة، لا بدَّ لهم من
إذنٍ لنقلها للغير، ويفترض أن يكونوا من أهل الاستقامة، والتَّوفيق، وهناك مصلحةٌ
من الأدلاء لهم بالأسرار، وإلاَّ فلا يجوز التفوُّه بها؛ فلا تغفل.

ج. سرُّ علاقة الزَّمان في العبادات:

بيِّن ابن طاووس في ما كتبه أهميَّة المناسبات الزمانيَّة في العبادات ورمزيَّتها، ومعه
سيكون محوريَّة هذه الفقرة العلاقات الزمانيَّة، وسرّها عند ابن طاووس.

لَمَّا كان ﷺ ملتفتاً لأهميَّة الزَّمان في الأدعية، كما ورد من أسرارٍ في الرُّوايات؛ فكانت
تصانيفه على هذا الصَّوء، فنراها مقسَّمة إلى سنويَّة، وشهريَّة، وأسبوعيَّة، ويوميَّة،
«وكانوا قدوةً لمن اقتدى بآثارهم، واهتدى بأنوارهم»^(٣)، ومن هنا استند ﷺ من أنَّ
هناك علاقةً بين الزَّمان، والأدعية، بسيرة المعصومين ﷺ، قال: «أمَّا تعيين وجه اختيار
الله جلَّ جلاله من العبد أن تكون خدمته له بجنسٍ من الطَّاعات، وعلى وجه متعيَّن
في بعض الأوقات؛ فهذه طريقةٌ عن العالم بالغائبات على لسان رسله (صلَّى الله على

(١) فلاح السائل: ١٥١.

(٢) الإقبال: ١٤.

(٣) إقبال الأعمال: ٣٧٨/٢.

نبيّنا وآله، وعليهم السّلام)، وعلى لسان ملائكتِهِ، ومن شاء من خاصّته عليهم أفضل الصّلوات»^(١).

«وسوف نذكر من طريق الأخبار طرقاً [طرفاً] من العبادات، والأسرار في الليل، والنّهار المُقتضية لنعيم دار القرار، فلا تُكُنْ عن الخير نَوَامًا، ولا لنفسك يوم القيامة لَوَامًا»^(٢).

«إنّما نذكر هاهنا روايةً تتضمّن سببَ تعيين أوقات الفرائض؛ لينكشف بذلك وجهه، وسرّه»^(٣).

مرّ علينا من أنّ السيّد، بعنايةٍ من الله تعالى، كان يعلم أوائل الشُّهور^(٤)، وكما أشرنا من أنّ السيّد كان مأذونًا بإنشاء الدُّعاء؛ فالسيّد له دعاءٌ من إنشائه لمُشاهدة هلال شهر ذي القعدة، وجعل هذا الشَّهر فيه من الأسرار الإلهيّة: «اللهمَّ إنَّ هذا شهر ذي القعدة من الأشهر التي أمرتَ بتعظيمِها، وجعلتَ فيها من أسرار العبادات ما شهدَ بتكريمِها»^(٥).

نلاحظُ أنّ السيّد يُكثر في كتابيه (الإقبال)، و(فلاح السّائل) من أهميّة الزمانيّة لأسرار العبادات، ويوصي الشّخص القاصد للسّفر أن يحمل معه كتابًا في أسفاره الأسرار المودعة في ساعات الليل، والنّهار: «ينبغي أن يحملَ معه لنهاره في أسفاره كتاب الأسرار المودعة في ساعات الليل، والنّهار؛ فإنَّ فيه ما يحتاج إليه لدفع الأخطار»^(٦).

(١) إقبال الأعمال: ١١٠.

(٢) إقبال الأعمال: ٢/٦٢٦.

(٣) فلاح السائل: ١٢٥.

(٤) لاحظ: إقبال الأعمال: ١٥.

(٥) إقبال الأعمال: ١/٣٠٧.

(٦) الأمان من أخطار الأسفار والأزمان: ٩٠.

ويشير السيّد إلى أنّ كلّ وقتٍ له سرٌّ في القبول؛ فهي أسرار الله، ولا تُعرف إلّا بالمنقول: «فإنّ لأوقات القبول أسراراً لله جلّ جلاله، ما تُعرف إلّا بالمنقول»^(١).

على حين يعتقد الشّيخ حسن زاده الآمليّ في هذا السّياق: «وبعض هذه الأسرار تُعرف أيضًا بالمعقول؛ فتدركُ بإحساسٍ خفيٍّ، غريبٍ»^(٢).

يقول الميرزا جواد التبريزي: «وإنّ أشكل عليك، وداع الزّمان الذي ليس من قبيل الحيوان الشّاعر للصّحبة، والتّوديع؛ فانظرُ إلى جواب السيّد ﷺ في الإقبال، وإنّ لم تقنع به؛ فاستمع لِمَا يُتلى عليك: فاعلم أنّ الزّمان، والمكان، وسائر الأشياء غير الحيوان، وإنّ كانوا في عالمهم هذا، وبصُورهم هذه غير شاعرين، إلّا أنّ كلّها في بعض العوالم العالية لها حياةٌ، وشعورٌ، ومنطق وبيان، وحبٌّ، وبغضٌ، كما تكشف عن ذلك الأخبار الكثيرة الواردة في أحوال عوالم البرزخ والقيامة، ومُكاشفات أهل الكشف؛ فإنّ لكلّ ما يوجد في هذا العالم وجوداً في عوالم أخرى هي سابقة على هذا العالم في الوجود، وللموجودات في كلّ عالم صوراً، وأحكاماً مخصوصةً بعالمها، يختلف مع الصُّور، والأحكام الكائنة في غير هذا العالم»^(٣).

إنّ السيّد كتب عن بعض أسرار الزّمان؛ إذ يقول: «اعلم رحمك الله أنّ كلّ وقتٍ اختاره [تختاره] الله جلّ جلاله لدعوة عباده إلى حبّه، وقُربه، وإسعاده، وإنجاده، وإرفاده؛ فإنّ ذلك من أوقات إقبال العبد وإعياده؛ حيثُ ارتضاه الله جلّ جلاله الموقوف [للوفاة] بشريف بابّه، وشرفه بما لم يكن في حسابهِ»^(٤).

(١) إقبال الأعمال: ٣٧٢/٢.

(٢) نور على نور في الذّكر والذّاکر والمذكور: ٩٧.

(٣) المراقبات: ٢٦٢.

(٤) إقبال الأعمال: ٣٠٩/١.

فالسيد يشير لبعض المناسبات الزمانيّة، مثل ليلة الخامس والعشرين من ذي الحجة، بعد أن يذكر جملة من الأعمال يأتي بها في هذه الليلة: «ودخول فيما فتحه الله جلّ جلاله في تلك الليلة من الأنوار، والأسرار»^(١).

ويعتقد في هذا السياق: «اعلم أن أوقات العبادات، والمُراد منها الله جلّ جلاله في تلك الأوقات مرجعه إلى العالم بمصالح العباد، وما يكون أنفع لهم في الدنيا، والمعاد»^(٢).

باعتياده هناك أوقات معيّنة مهمّة، مثلاً العشرة الأولى من شهر ذي الحجة: «اعلم أن تعيين الله جلّ جلاله على أوقات معيّنة [معينات] تذكر [نذكر] فيها جلّ جلاله دون ما لا يجري مجراها من الأوقات يقتضي ذلك تعظيمها، ومصاحبتها بذكره الشريف بالعقول، والقلوب، وأن لا يخلّيها العبد من إذكّار نفسه بأنّها حاضرة بين يدي علّام الغيوب، وأن يلزمها المراقبة التامّة في حركاته، وسكناته، ويظهرها من دنس غفلاته؛ حيث قد اختارها الله جلّ جلاله لذكره، وجعلها محلاً لخزّانة سرّه، وأهلاً لتشريفها بتعظيم قدره، ومنزلاً لإطلاق برّه، ومنها للتلذّذ بكاسات شكره، وهذا عشر ذي الحجة من جملة تلك الأوقات، قال الله جلّ جلاله: ﴿وَأَذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ﴾^(٣)»^(٤).

«معناه أن كلّ وقتٍ اختصّ الله جلّ جلاله بخدمته به، وجعله محلاً لبسط فراش رحمته، وإطلاق المواهب لأهل مسألته للابتداء لمن لم يسأله من خليقته؛ فكلّ من أخرج من ذلك الوقت شيئاً في غير العبادة، وطلب السعادة؛ فكأنّه

(١) إقبال الأعمال: ٢/ ٣٧٧.

(٢) المصدر نفسه: ١/ ٥٢٩.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٠٣.

(٤) المصدر نفسه: ١/ ٣١٦.

قد سرق الوقت من مولاه، وهتك الحرمة، وخرج عن رضاه، ونازعه في إرادته»^(١).

وذكر السيد أنَّ الشُّهور كمراحل الإنسان، وتدرُّجُه: «اعلم أنَّ هذه الشُّهور التي يأتي ذكر عبادتها، وشرح خيراتها، هي كالمراحل، والمنازل من حيثُ خرج الإنسان من بطن أمِّه إلى أن يصلَ إلى انقضاء أمر الدُّنيا الزَّائل، وفي كلِّ منزلٍ منها مُدَّ ارتضاه مولاه لتشريفه بتكليفه ذخائر، وكنوز، وجواهر»^(٢).

«اعلم أنَّنا ذكرنا في أوائل هذا الجزء، وبعد إثبات أبواب هذا الكتاب، أنَّ الشُّهور كالمراحل إلى الموت، وما بعده من المنازل، وأنَّ كلَّ منزلٍ ينزله العبد في دنياه في شهوره، وأيامه؛ فينبغي أن يكون محلّه على قدر ما يتفَضَّل الله جلَّ جلاله فيه من إكرامه، وإنعامه»^(٣).

(١) نقل النصَّ بتمامه للفائدة: «ونذكر هاهنا ما معناه أنَّ كلَّ وقت اختصَّ الله جلَّ جلاله بخدمته به، وجعله محلاً لبسط فراش رحمته، وإطلاق المواهب لأهل مسألته للابتداء لمن لم يسأله من خليقته، فكلُّ من أخرج من ذلك الوقت شيئاً في غير العبادة، وطلب السعادة، فكأنَّه قد سرق الوقت من مولاه، وهتك الحرمة، وخرج عن رضاه، ونازعه في إرادته، وتعرَّض بها لا طاقة له به من نقمته، فأَيُّ إنسان أو أيُّ جنان يكون عارفاً بآلِك رقاب العبيد، ويقدم على المجاهرة والمكابرة في مقدَّس حضرته بما لا يريد، ومتى فعل عبدٌ نحو هذا التنبُّد [التبذُّد] والتشريد في يوم عيد، فقد صار عيده من أيَّام المصيبات، وكان جديراً أن يجلس في العزاء على ما أقدم عليه من كسر حرمة مالك الأحياء والأموات، وكسر حرمة رسوله ونوَّابه ﷺ الذين جاؤوا بشرائع الإسلام، ولأجل ما فاتته من المواهب والإنعام، ثمَّ لينظر فيمن كان حاميه وخفيِّره ومضيفه في اليوم المشار إليه، كما كنَّا ذكرناه في كتاب جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع، من أنَّ لكلِّ يومٍ خفيراً ومضيفاً، إمَّا النبيَّ أو بعض الأئمَّة (صلوات الله عليهم)، فليرجع فيما جرى عليه إليهم، ويسألهم استدراك أمره وجبر كسره، كما يرجع كلُّ ضيف فيه إلى مضيفه، وكلُّ متشرِّفٍ بخفيِّرٍ إلى خفيِّره ومشرِّفه». (م)

(٢) إقبال الأعمال: ٥٤١/٢.

(٣) المصدر نفسه: ١٦٩/٣.

ويقول السيّد في خصوص شهر شعبان: «وهو كما كنّا ذكرناه، منزلٌ من المنازل، ومرحلةٌ من المراحل يسعد أهل التّصديق، والتّوفيق بالظّفر بفوائده، والجلوس على موائده، والورود على موارده، وكفاه شرفاً ما تذكره من أنّ رسول الله ﷺ اختارَه لنفسه الشريفة بصريح مقاله، ودعا لمن أعانه على صيامه بمُقَدَّس ابتهاجِه؛ فقال ﷺ: **شعبانُ شهري، رَحِمَ الله من أعاني على شهري**»^(١).

وينبّه بقوله: «أقول: ولعلّ هذه الرواية تختصُّ بوقتٍ دون وقتٍ، وعلى حالٍ دون حالٍ، ولإنسانٍ دون إنسان»^(٢).

ويعدّ الخروج من بعض المناسبات الزّمانية من الأمور الصّعبة؛ ولعلّه لأجل هذا كتب كتاب (فلاح السّائل) الذي تضمّن شهر رجب، وشعبان، وشهر رمضان.

«اعلم أنّنا قد ذكرنا في أوّل ليلةٍ من رجب، وأوّل يومٍ منه طرفاً من حرمة هذا الشّهر، والحما الذي جعله الله جلّ جلاله ممّا لا يسهل على العارف به الخروج عنه»^(٣).

ويكتب في استقبال يوم الخامس عشر من رجب، ويشير لما فيه من أسرار: «فصل فيما نذكره من أسرار استقبال يوم النصف من رجب، اعلم أنّ هذا اليوم فيه من الأسرار، وإطلاق المبارّ، وغنى أهل الإعسار، وجبر أهل الانكسار، ما قد تضمّنه صريح الأخبار؛ فابسط عند استقباله أكفّ التعرّض لمواهبه، ونواله، [و] أقبل بوجهه

(١) إقبال الأعمال: ٢/ ٦٨٣.

(٢) المصدر نفسه: ١٥/ ١.

(٣) قال: «اعلم أنّنا قد ذكرنا في أوّل ليلةٍ من رجب، وأوّل يومٍ منه، طرفاً من حرمة هذا الشهر، والحما الذي جعله الله جلّ جلاله ممّا لا يسهل على العارف به الخروج عنه».

قلبك على عظمة ربك، وانظر بعين بصيرتك إلى من رفع قدرك، وأحضر لك لسعدتك، وأطلقك من عقال الذنوب، وقُيود العيوب، وأذن لك في كلِّ مطلوب، وأن تسأله جمع شملك بكلِّ أمرٍ محبوب، واخلع لباس الكسالة، وأفكر أنك بحضرة مالك الجلالة، وعلى مائدة ضيافة صاحب الرسالة، ولعلك لا تبلغ إلى سنة أخرى، ويوم مثله، فإياك أن تفرط فيما جعلك الله أهلاً أن تطلبه من فضله»^(١).

وأشار إلى الأسرار الإلهية في ليالي القدر؛ أي ليلة الواحد والعشرون، والثالث العشرون، وما فيها من فوائد للعباد: «وجدت في الأخبار أن كل ليلة من هذه الثلاث ليال المذكورة فيها أسرارٌ لله جلَّ جلاله، وفوائد للعباد [لعباده] مذخورة»^(٢).

ويذكر فيما يتعلّق بعيد الأضحى، وما فيه من فتح باب السعادة، وتجديد الفضل، وأنه لا يُكرَّر إلا في كلِّ سنة، وما ينبغي فيه على العبد من الاحترام له: «اعلم أن نهار يوم العيد فتح باب سعيد، وتجديد فضل جديد، لم يجز مثله منذ سنة ماضية، ويمضي فلا يعود مثله إلى نحو سنة آتية، وما يخفى على ذوي الألباب أن فتح الأبواب التي تكون في الأوقات المتباعدات بزيادة السعادات لها حقُّ التعظيم، والاحترام، وحقُّ الاعتراف لصاحب الإنعام، ولزوم الآداب في سائر الأسباب مع مالك يوم الحساب»^(٣).

وفي نهاية المطاف من هذه الجولة في كلمات السيّد ابن طاووس، أقترح أن نبحث مسألة أسرار العبادات من منظار السيّد ابن طاووس بشكلٍ مُستقلّ.

(١) إقبال الأعمال: ٦٥٦/٢.

(٢) المصدر نفسه: ٦٤/١.

(٣) المصدر نفسه: ٢٧٥/١.

٣. المنازل العرفانيّة

ذكر السيّد جملةً من موارد المنازل التي ذكرها العُرفاء مُستنداً في ذلك للآيات، والزّوايات، مثل: التّوحيد، الجهار، المحاسبة، التّوكل، الإخلاص، المعرفة، الذّكر^(١)، الفقر، المراقبة^(٢)، الأدب، صدق النّيّة^(٣)، التّفويض^(٤)، الفتوح، التّوحيد، المكاشفة، وممّا ينبغي الالتفات إليه أنّه يعدّ هذه المسائل مهمّات السّلوک العمليّ، مع أنّها لم يردّها بعنوان المنازل، وتقدّم ذكر جملة منها في مناسبات عدّة، ونشير في هذا المقام إلى بعض آخر أيضًا.

٣-١. التّوحيد العمليّ

يعدّ التّوحيد العمليّ، أو التّوحيد في العبادة مرتبةً من مراتب التّوحيد، وحقيقةً من حقائق الدّين؛ فالتّوحيد العمليّ ثمة لذّة معنويّة، ومن مهمّات سلوك السّائِلين؛ فالطّريق الوحيد لتجعل من الإنسان قويّاً معنويّاً في مقابل الشّيطان، وعروجه من التّراب إلى الأفلak، والعبور من حدود الجسم، والمادّة، وظاهر الحياة الفرديّة، والاجتماعيّة، والوصول إلى مقام الملائكة؛ بل أعلى من ذلك، في طيّ صراط القُرب، والاستكمال،

(١) لاحظ: إقبال الأعمال: ٢٨٧، ٣٣٧، ٦٨٠، ٥٨٦، ٧١٧، وفلاح السائل: ٤١، ١١٠، الأمان

من أخطار الأسفار والأزمان: ٥٠-٥١، ٥٥، ١٠٧، ١١٣.

(٢) راجع: إقبال الأعمال: ٨٣، ٤١٦، ٧١٨، وفلاح السائل ونجاح المسائل: ٤٠٣، وكشف

المحجّة لثمرّة المهجة: ٧٣، ١٤٦، ١٤٧، ١٥٤، ١٧٦، ١٨٧، ١٨٩، وفتح الأبواب: ١٩٧،

٣٠٥، ومحاسبة النفس: ٢٥.

(٣) يُنظر: فلاح السائل: ٣٨، ٢٩، ٤٠، ٨٩، ٩٩، ١٠٠، و١٠٥، ١١٨، ١٥١، ١٥٨، ٢٠١، مهج

الدعوات ومنهج العبادات: ١٥٣، ٣٥٩، وكشف المحجّة لثمرّة المهجة: ١٩٣، ٢٠٦.

(٤) انظر: كشف المحجّة لثمرّة المهجة: ١٤٢، ١٧٧، وفتح الأبواب: ١٠٧، ١١٠، ١١٢، ١٢٤،

١٢٥، والأمان من أخطار الأسفار والأزمان: ١٤٦، الطوائف: ٢/٣٩٦، وفلاح السائل

ونجاح المسائل: ٣٦، ٦٥، ٣٧٥.

والسَّير في الكمال الباطنيّ، والوصول إلى مقامات، ومراتب القرب، والولاية على النَّفس، والوصول إلى الملكوت، وساحة الفيض، وتلقّي الإشراق، والإفاضة الإلهيّة، ورفع العطش من عين الوجود، ورفع الحجاب، والإشراق من جمال نورهِ، وحياتهِ، وقُدْرته، وصدقهِ، ومن جميع كمالته تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾^(١).

وبتعبير الشهيد المطهريّ: «التَّوْحِيدُ النَّظَرِيُّ نحوُّ من المعرفة، وأمَّا التَّوْحِيدُ فِي الْعِبَادَةِ، فهو توحيدٌ عمليٌّ يتعلّق بالكينونة، والصَّيرورة الحقيقيّة.. وهذه المرحلة من التَّوْحِيدِ تشكّل الكينونة، والصَّيرورة الحقيقيّة، ويمنح التَّوْحِيدُ النَّظَرِيُّ الرُّؤية الواضحة للكمال، أمّا التوحيد العمليّ، فهو يوجّه الحركة نحو السَّبيل الموصلة للكمال.

والتَّوْحِيدُ النَّظَرِيُّ، هو إدراك لوحدانيّة الله، أمّا التوحيد العمليّ، فهو توحيد ذات الإنسان، والتَّوْحِيدُ النَّظَرِيُّ رؤيةٌ، أمّا التَّوْحِيدُ الْعَمَلِيُّ، فهو سلوكٌ»^(٢).

«فالتَّوْحِيدُ الْعَمَلِيُّ من نتائج التَّوْحِيدِ النَّظَرِيِّ (المعرفة، والاعتقاد بالكيّته، وربوبيّته ﷻ)، والتَّكْلِيفُ فِي الرُّؤية الكونيّة الإلهيّة للسَّالِكِ ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾»^(٣)^(٤).

ويعتقد السيّد أنّ العلة الأساس من التَّكْلِيفِ هي تشریفُ لعبادة من يستحقُّ العِبَادَةَ «اعلم أنّ أصلَ علة التَّكْلِيفِ أنّه تشریفُ لعبادة من يستحقُّ العِبَادَةَ؛ لأنّه جلّ جلاله أهلٌ لها؛ فهذه العلة الأصليّة في التَّكْلِيفِ الإلهيّة»^(٥).

(١) سورة النحل، الآية: ٣٦.

(٢) مجموعه آثار الشهيد مطهريّ: ١٠٤ / ٢.

(٣) سورة فاطر، الآية: ١٠.

(٤) مجموعه آثار الشهيد مطهريّ: ١٠٤ / ٢.

(٥) إقبال الأعمال: ٤ / ١.

التوحيد العملي في العبادة يعني طاعة الله وحده، والاتجاه إليه في حركتنا، واتخاذنا قبلته، ومثالاً لأرواحنا، والإعراض عن كل مُطاعٍ سواه، وعن أية جهةٍ أخرى، وقبله أخرى. ومثال آخر؛ وهذا يعني أن يكون كل انعطافه لله، وكل استقامة لله، وكل خدمة لله؛ فنحن من أجل الله نحيا، ومن أجله نموت.

وقد قال نبي الله إبراهيم (صلى الله على نبيينا وآله، وعليه السلام): ﴿قُلْ إِنِّي هَدَيْتَنِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (١١) ﴿قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (١٢) لَا شَرِيكَ لَهُ، وَيَذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ (١٣).

إن توحيد النبي إبراهيم (صلى الله على نبيينا وآله، وعليه السلام) توحيد عملي، الكلمة الطيبة: لا إله إلا الله، ناظرة قبل كل شيء إلى التوحيد العملي، وهي تعني أن غير الله ليس مستحقاً للعبادة (٢).

وصرح السيد من أن قول لا إله إلا الله لفظاً لا تكفي؛ بل ينبغي عملياً: «أقول: المهم أن يكون تلفظك بالشهادة معاملةً لله جلّ جلاله، وعبادة، ولا يكون قصدك أنه جلّ جلاله في نفس الأمر واحد؛ فحسب؛ وإنما يُراد منك أنك تعتقد أنه جلّ جلاله واحد في نفس الأمر، وأنه لا إله لك تعبد سواه، ولا لك شيء تؤثره على رضاه؛ فإنك إن أثرت شيئاً عليه جلّ جلاله، كان ذلك الذي تؤثره أرجح منه جلّ جلاله عندك، ومعبوداً لك من دونه فيما تؤثره فيه عليه، وما تكون كامل الصدق في الشهادة بأنك لا إله لك سواه، أفلا ترى قوله جلّ جلاله فيمن رجح عليه هواه؛ فقال سبحانه: ﴿اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ﴾» (٣).

(١) سورة الأنعام، الآيات: ١٦١-١٦٣.

(٢) مجموعه آثار الشهيد مطهری: ٢/ ١٠٥.

(٣) فلاح السائل: ١١٧.

ويشير السيّد إلى ما تعصّب الأبناء لأبائهم بالباطل: «لقد وجدت الأبناء يتعصّبون للأباء في اعتقاد الباطل، حتّى تعصّبوا لهم في عبادة الأصنام، وقتلوا نفوسهم، وعرضوا لها للاصطدام؛ فعلاّم لا يتعصّب أبناء القوم المسعودين في الدّنيا، والدّين، ويحفظون سبيل آبائهم الطّاهرين، ويمضون عليه قدماً بغير تهوين، ولو خاطروا في ذلك بالدّنيا كلّها، كان مقدارها عند العارفين مقداراً هيناً»^(١).

ويبيّن كيفيّة العبادة باختيار الله ﷻ، وبنحو كلّ متعيّن: أ. من لحاظ جنس الطّاعات، ب. من لحاظ الأوقات: «أمّا تعيين وجه اختيار الله جلّ جلاله من العبد أن تكون خدمته له بجنس من الطّاعات، وعلى وجه متعيّن في بعض الأوقات؛ فهذا طريقة عن العالم بالغائبات على لسان رسله ﷺ، وعلى لسان ملائكته، ومن شاء من خاصّته عليهم أفضل الصّلوات»^(٢).

ويشير إلى أن فلسفة العبادة ليس لأجل الثّواب بمقتضى النّقل، والعقل؛ بل باعتقاد السيّد أن العبادة لله ﷻ؛ لأنّه أهلٌ لذلك، «فلا يقتضي العقل، والنّقل أن يعبد لأجل طلب الثّواب؛ بل يعبد الله جلّ جلاله؛ لأنّه أهلٌ للعبادة، وله المنة عليك»^(٣).

«وإيّاك أن تخالف قولي: لا تطلب ثواباً أصلاً»^(٤).

«أنّك لا تطلب منه جزاءً عاجلاً، وآجلاً، كما نَبّهنا عليه فيما أسلفناه؛ بل لأنّه يستحقّ الخدمة منك؛ فإنّه أهلٌ للعبادة الصّادرة عنك»^(٥).

(١) كشف المحجّة لثمره المهجة: ١٧٢.

(٢) إقبال الأعمال: ٤ / ١.

(٣) المصدر نفسه: ١٨٣.

(٤) كشف المحجّة لثمره المهجة: ١٩٩.

(٥) المصدر نفسه: ١٩٨.

ومما يذكره من موضوعاتٍ واجبة للعبودية لغرض الوصول إلى المقامات الدنيّة والدينيّة؛ فيشير إلى فلسفة العبادة في هذا السياق، والبرنامج العبادي في الحركات، والسكنات، واختيار العبد بالإرادة الله ﷻ «قد تولى سلاحه من حفظه من النقم التي جرت على من سلف من الأمم، وعامله بالكرم، والنعم حتى أوجب عليه من العبوديّة بما بلغه من المقامات الدنيويّة، والدينيّة أن تكون حركاته، وسكناته، وأسفاره واختياره كلّها بحسب الإرادة الإلهيّة»^(١).

وعليه فالشخص الذي في طريق إرادة الله ﷻ تكون تصرّفاتُه «بالله، ومن الله، والله»؛ فحينها يكون العبد قد وصل إلى أكمل مقام أدب العبد مع الله.

وهكذا الوصي الإمام عليّ عليه السلام «فهل تجد في أمة محمد ﷺ أحداً يقاربه، أو يقارنه في الكمال؟»^(٢).

(١) الأمان من أخطار الأسفار والأزمان: ١٨.

(٢) لا بأس بنقل تمام العبارة: «وقد عرف أولو الألباب أنّه متى عرف أحدهم أنّه إذا خاصم عدواً أو حارب إنساناً، غلبه العدو، أو كانت العاقبة لخصمه، أنّه يضعف جناحه ويذلّ لسانه ولا تساعده همّته ولا تعاضده شجاعته، وإن نهض مع ذلك إلى عدوّه وخصمه، فقلب مسلّم للعطب والذلة، وحركات تشهد عليه بالضعف عمّن قصد إليه، وعليّ بن أبي طالب عليه السلام كان على ما يشهد به تواريخ العلماء من سائر أرباب المذاهب، إذ كان في حروبه لا يظهر عليه إلا أنّه يقهر معاوية، ويكون هو في غاية الظافريّة والغالبية، وهذا جمع منه عليه السلام بين الأضداد، وخلاف سجايا من هو دونه من العباد.

ومن عجائب ذلك أنّه كان قد صار بحيث لا يتصرّف في ذاته ولا في صفاته وحركاته وسكناته لإرادته، بل بحسب إرادة ربّه ومولاه الذي يعلمه كأنّه يراه، وهذه آية باهرة، وسرّ عظيم لمن عرف معناه.

ومن عجيب تصديق ما قلناه ما رأيت من جوابه عليه السلام لما سُئل عن شيء من الأمور المتجدّدة له، وهو أنّ محمّد بن عليّ الرازيّ ذكر في كتاب الشفاء والجلاء في أوائل النصف الثاني من الكتاب، فقال ما هذا لفظه: أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى الْأَشْعَرِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ

وينبئ: «ثم سلّم اختيارك الذي أنعم به عليك إليه، وتضرّع بين يديه أن يكون هو المتولّي لاختيارك بما يلهمك، ويهديك إليه إن شاء الله تعالى»^(١).

وهكذا ذكر مبحثاً عن الربوبية بعنوان: آداب السُّحُور، وأشار إلى كيفية الدُّخُول تحت إرادة الله، وتدبيره ﷺ^(٢).

ويعتقد أن الرسول الأعظم ﷺ ما بُعثَ لمعاملة العباد لعبادة غير المعبود: «وصاحب الشريعة ﷺ ما بُعثَ إلى العباد بمعاملة، وعبوديةٍ لغير معبود»^(٣).

ويعتقد أن المعرفة مدخلٌ للعبودية، بمعنى أن العارف في مسيره العرفاني يعتقد أن المالكية على الإطلاق، والربوبية لله ﷻ، حتّى يستغرق في العبودية.

وسجّل أن معرفة الثَّواب، والعقاب مسبوقٌ بمعرفة الذات، والصفات، وكذا التزام الأدب في حضور الله ﷻ، ومحضره، ولُزوم أدب حضرة وجوده، ومُراداته، ومُنَاجاته لله ﷻ قبل معرفة الثَّواب، والعقاب، ويعتقد أن هذه الأسباب؛ أي: معرفة

=بَلالٍ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي رَافِعٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: لَمَّا أَحْضَرَنِي أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَدْ وَجَّهَ أَبَا مُوسَى الْأَشْعَرِيَّ، فَقَالَ لَهُ: احْكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ وَلَا تُجَاوِزْهُ. فَلَمَّا أَدْبَرَ، قَالَ: كَانِي بِهِ وَقَدْ خُدِعَ، قُلْتُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَلِمَ تُوَجَّهُ وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهُ مَخْدُوعٌ؟ فَقَالَ: يَا بُنَيَّ لَوْ عَمِلَ اللَّهُ فِي خَلْقِهِ بِعِلْمِهِ؛ مَا احْتَجَّ عَلَيْهِمُ بِالرُّسُلِ. هذا آخر الحديث المذكور.

أفلا ترى علمه بالأحوال، وكمال جوابه عند السؤال؟ وقوله: **لو عمل الله في خلقه بعلمه؛ ما احتج عليهم بالرسول**، ولم يقل: لو عملت أنا بعلمي، يريد أنني أتصرّف في نفسي وغيري بالله وفي الله ومن الله والله، وأن قد جعل إرادته إرادة الله، وكرهيته كراهية الله، وهو أكمل مقام العبد في الأدب مع الله؛ فهل تجد في أمة محمد ﷺ أحداً يقاربه أو يقارنه في الكمال؟. الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف: ٥١١/٢. (م)

(١) كشف المحجّة لثمره المهجّة: ١٤٤.

(٢) إقبال الأعمال: ٨٣/١.

(٣) فلاح السائل: ١١١.

الذات، والصفّات، ولُزوم أدب حضرة وجوده، ومُراداته، ومُناجاته تُدخله إلى العبادة.

ومن هنا أشار السيّد إلى عبادة المُخلصين، وفي نظره أنّ العقل لا عدول له من عبادة المُخلصين.

«وهل كان للألباب عدولٌ عن هذا الباب»^(١).

إنّ السيّد يشير إلى أنّ العاقل يعرف هذه الأسباب بلا شكّ، وأنّه عليه السلام أهلٌ للعبادة؛ «فكلُّ عاقلٍ عارف بهذه الأسباب يعُبّده؛ لأنّه جلّ جلاله أهلٌ للعبادة، وهل كان ذلك الكمال، والجلال، يحتاج إلى بذلِ رشوةٍ من ثوابٍ، أو تخويفٍ من عقابٍ عند المُعترفين له بحقّ الملكة، والسّيادة، حوشي ذلك المالك الأعظم، والمقام المعظم من أن لا يرغب مملوكه في حبه، وقُربه، وخدمته، إلّا بالرشوات؛ بل يجب على ممالكه أن يبذلوا المجهودَ في قبولهم، وتأهيلهم للخدمة، والعبادات»^(٢).

ويعتقد أنّ العقول السّليمة لها ثلاث خصوصيّات:

أ. «فالعقول السّليمة مشغولةٌ بما لزمها بمعرفته من حقّ إنشائه، وتربيته، وهدايته»^(٣).

ب. «ومغرمة بحفظ حُرمة وجوده، وهيئته»^(٤).

ج. «ومتشرّفة بما خلقها له من طلبِ كمال معرفته، وعبادته»^(٥).

(١) فلاح السائل: ٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

ومما ينبغي الالتفات له أنه يُشير إلى أن الهدف من الخلق معرفته، وعبادته ﷺ «بها خلقها له من طلب كمال معرفته، وعبادته»^(١).

ويشير إلى شرطين لكون الإنسان مهيباً لتقبل أوامره ﷺ، وهما المعاملة مع الله ﷻ، والمعرفة: «إِنَّكَ إِنْ كُنْتَ عَبْدًا مُعَامِلًا لِلَّهِ جَلَّ جَلَالُهُ فِي جَمِيعِ الْحَرَكَاتِ، وَالسَّكِّنَاتِ، عَارِفًا بِمَعْنَى قَوْلِهِ جَلَّ جَلَالُهُ فِي مُحْكَمِ الْآيَاتِ ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾؛ فَأَنْتَ إِذَا كُنْتَ كَذَلِكَ، لَا زِلْتَ مُتَهَيِّئًا لِأَوَامِرِهِ»^(٢).

أولاً: معاملة مع الله، بمعنى تحقق معرفة الله ﷻ «إِنَّكَ إِنْ كُنْتَ عَبْدًا مُعَامِلًا لِلَّهِ جَلَّ جَلَالُهُ فِي جَمِيعِ الْحَرَكَاتِ، وَالسَّكِّنَاتِ».

ثانياً: معرفة الحكمة من الخلق؛ فينبغي معرفة ذلك «عارفاً بمعنى قوله جَلَّ جَلَالُهُ فِي مُحْكَمِ الْآيَاتِ: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾».

ويعتقد أن مقصود الإنسان في العبادة النية: «قصد الإنسان للعبادة.. هو النية»^(٣).

وكثيراً ما يُذكر في آثاره على حقيقة، وهي: «العبدُ يعبدُ الله جَلَّ جَلَالُهُ؛ لِأَنَّهُ أَهْلٌ لِلْعِبَادَةِ»^(٤).

وتقدّم ما ذكره من قول العبد «لا إله إلا الله»، لا تكفي باللسان؛ فينبغي أن يكون ذلك بالوجدانية، والألوهية، والعبودية في المعاملة أيضاً^(٥).

(١) فلاح السائل: ٥.

(٢) المصدر نفسه: ٩٨.

(٣) المصدر نفسه: ٩٨.

(٤) المصدر نفسه: ٢٥.

(٥) وتامم عبارته: «أقول: المهم أن يكون تلفظك بالشهادة معاملة لله جَلَّ جَلَالُهُ، وعبادة، ولا يكون =

ويذكر السيّد أنّ عبادات أهل التّصديق، والتّوفيق الخالص لله ﷻ، مثل: أولياء الله ﷻ «إنّهم [محمّد وآله] ما عبدوه خوفاً من ناره، ولا شوقاً إلى جنّته؛ بل وجدوه أهلاً للعبادة؛ فعبدوه لخالص عبادته، وأنّت لولا الآمال العاجلة، والآجلة لعلّك ما عبدته، ولا كان لك همّة إلى عبادته بفريضة، ولا نافلة، فأنت في المعنى والتّحقيق تعبدُ شهوتك، ولذّتك كالضّالّ على غير طريق التّوفيق؛ فأين أنت من عبادة أهل التّصديق؟!»^(١).

ويقول في موضعٍ آخر: «واعلم أنّك إن عبدته لأجل طلب أجرٍ على عبادتك، كنتَ في مخاطرتك»^(٢).

= قصدك أنّه جلّ جلاله في نفس الأمر واحد فحسب، وإنّما يُراد منك أنّك تعتقد أنّه جلّ جلاله واحد في نفس الأمر، وأنّه لا إله لك تعبده سواه، ولا لك شيء يؤثّر على رضاه، فإنّك إن أثرت شيئاً عليه جلّ جلاله، كان ذلك الذي يؤثّر أرجح منه جلّ جلاله عندك، ومعبوداً لك من دونه فيما يؤثّر فيه عليه، وما تكون كامل الصدق في الشهادة بأنّك لا إله لك سواه، أفلا ترى قوله جلّ جلاله فيمن رجح عليه هواه فقال سبحانه: ﴿اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوْنَهُ﴾. فلاح السائل: ١١٧. (م)

(١) انقل تمام كلام السيّد للفائدة: «لعلّ يخطر بقلب أحد يصلّي صلاة النّبّي ﷺ، وصلاة أحد من عترته والمتشرّفين باختصاص الله جلّ جلاله وإقباله، ويأتي بمثلها في عدد الرّكعات وصفة ظاهر القراءة والركوع والسجود والحركات والسكنات، فيعتقد أنّه قد ساواهم في تلك الصلوات، فإنّما أن يخطر هذا بقلبه، ثمّ يعتقده، فإنّه من المهلكات، وقد كشفنا ذلك في أواخر الجزء الثالث من هذا الكتاب، فانظر ما هناك، ففيه بلاغٌ لذوي الألباب، وكيفك ها هنا أنّهم (صلى الله عليهم) ما عبدوه خوفاً من ناره، ولا شوقاً إلى جنّته، بل وجدوه أهلاً للعبادة فعبدوه لخالص عبادته، وأنّت لولا الآمال العاجلة والآجلة، لعلّك ما عبدته، ولا كان لك همّة إلى عبادته بفريضة ولا نافلة، فأنت في المعنى والتّحقيق تعبدُ شهوتك ولذّتك، كالضّالّ على غير طريق التّوفيق، فأين أنت من عبادة أهل التّصديق؟». جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع: ٢٤٥. (م)

(٢) إقبال الأعمال: ١/ ١٨٤.

التقرب: نذكر هنا الطريقة والعبودية لله ﷻ، إن الكمال الحقيقي للإنسان يحصل في ظل التقرب، وهو الوصول في الطريقة، والعبودية، مع أنه يعدُّ هدفًا، ولكنه يحصل من مباني المعرفة الأوليّة، ولكن بنظرة أعمق نسبة تلك الحقيقة = معرفة الله ﷻ، في حكم المقدمة، في سُلّم الصُّعود.

ولا يخفى أن الوصول ليس من سنخ القرب الجسماني، والمكاني، وإن كان للجوارح أثر في ذلك.

«واستعمال جوارحه فيما يقربُه من رضاه»^(١).

ويعدُّ هذا من سنخ القرب المعنوي، والصَّيرورة الوجودية، وهذا القرب الحقيقي له مراتب، ويقع في طول القرب الوجودي لله ﷻ «أقرب إليَّ من جبل الوريد»^(٢)، ومنشأ هذه العطايا في قوس النزول، ومحصول السير، والسُّلوك القلبي، والمعنوي في قوس الصُّعود، وحصاده بالاختيار، وتحقيق العبودية «أنه أهل للعبادة»، بحسب سعته الوجودية، وتقدّم في العنوان الأساس مكانة الدُّعاء في السُّلوك، من أن الدُّعاء من شؤون العبودية، وهو طريقُ القرب، والارتباط، والأنس، وتكلم العبد مع ربِّ الأرباب، والمالك على الإطلاق.

يعدُّ السيّد العبودية منسجمة العقلانيّة؛ فيسجّل لنا من أن الهدف من العبودية التقرب بحُكم العقل، والطَّاعة، والخِدمة، هي الوساطة للوصول إلى هذا الهدف.

«فإنك ترى العقول قاضية بأنَّ السُّلطان الكامل الذي يُرجى إحسانه بالتقرب إليه، يُرشى، وتُبذل النفوس، والرُّؤوس في التقرب منه، والإنفاق عليه»^(٣).

(١) إقبال الأعمال: ١١٢.

(٢) لاحظ: فلاح السائل: ٦.

(٣) كشف المحجّة لثمرة المهجة: ٧٧.

وبعقيدة السيّد التقربُ فضلٌ إلهيٌّ؛ فيذهب السيّد إلى أن تكون العبوديّة للعبوديّة، لا طلباً للثواب، وهرباً من العقاب؛ فلا ينبغي الإلفات إلى ذلك أساساً «قدّمناه؛ فإياك أن يخطر ببالك ثوابٌ، أو جزاءٌ على طاعتك أو خدمتك؛ فإنّك ترى العقول قاضيةً بأنّ السُّلطان الكامل الذي يُرجى إحسانه بالتقرب إليه، يُرشى، وتُبدل النفوس، والرُّؤوس في التقرب منه، والإنفاق عليه؛ فتعلم أنّ كلّ من أحسن إحساناً كثيراً إلى عبدٍ من العباد؛ فإنّه يجد من نفسه لزوم خدمته، والوفاء له، ومتابعة إرادته بغاية الاجتهاد؛ فلايُّ حالٍ كان الحال مع الله جلّ جلاله في العقول دون هذه الحال، تعالى الله جلّ جلاله عن المقابلة بهذه الضّالة»^(١).

وذكر أنّ القرب يحصل بالخلوة مع مالك القلوب^(٢).

ويشير إلى أنّ أسباب التقرب في الوهلة الأولى المراقبة، والطّهارة، والابتعاد عن الذُّنوب الظاهرية، والباطنية، وفي حال الخطأ يطلب العفو، والتّوبة خالصة، وصادقة، كما أن يقدّم طهارة الجسم بال غسل، والوضوء، إزالة النّجاسة من الجسم.

إذا شخصّ قبل إزالة النّجاسة من البدن، وغسله أو الوضوء يزيل من الأعضاء وسخّ الذُّنوب، ودنس العيوب، ولعلّ السيّد من هذا الحكم الفقهيّ أورد مسألة مهمّة، وهي توبة الأعضاء، وتقديم تطهير الأعضاء معنوياً، وهو الأهمّ، وبيان آخر: ينبغي توبة الأعضاء قبل الغسل، والوضوء، وهذا الأهمّ.

وهذه المسألة تقديم الأهمّ على المهمّ، وهو من علامات السّالك الواعي، ودرك

حضوره ﷻ.

(١) كشف المحجّة لثمره المهجّة: ٧٧.

(٢) وعبارته «قلت أنا: وكم من مطلب عزيز، وحسن حريز في الخلوة بهالك القلوب، وكم هناك من قرب محبوبٍ وسرٍّ غير محجوب، فلمّا رأيت فوائد الخلوة والمناجاة وما فيها من مراده لعبده من العزّ والجاه والظفر بالنّجاة والسعادة في الحياة وبعد الوفاة». فلاح السائل: ٦. (م).

وأما تقديم المهم على الأهم، والانشغال به؛ فتلك علامة الغفلة، والبعد عن الله ﷻ؛ فيكون كالمستهزئ؛ إذ ترك الأهم، وانشغل بالمهم^(١).

ومن منظار السيد، فإن علامة القرب هي تحقق حضور القلب، والعقل، والنفس في محضر الله ﷻ؛ فمعيار التقرب هو الوصول إلى جود حضرته، «فإذا رأيت قلبك، وعقلك، ونفسك بين يدي الله جلّ جلاله على هذه الصفات عند الصّراعات؛ فاعلم أنك في حضرة وجوده؛ فيها لها من عنايات، ومفتاح سعادات، وتعجيل إجابات، وإذا رأيت قلبك غافلاً، وعقلك ذاهلاً، ووجدت نفسك لها عن الله جلّ جلاله شغلاً شاغلاً، وكأنك تدعو، ولست بحضرة أحدٍ على اليقين»^(٢).

وبتعبير آخر: علامة التقرب أن لا يرجح قلب الإنسان، ونفسه، وعقله غير الله على الله، وأما علامة البعد فعكس ذلك: «فإذا وجدت عقلك، وقلبك، ونفسك تؤثر على الله جلّ جلاله غيره؛ فاعلم أنك داخل تحت تهديد سلطان العالمين»^(٣).

«فلا تؤثرن أحداً عليه؛ فاحفظه، والزم التقرب إليه، والذل بين يديه»^(٤).

ويرى من الكمال أن يتمركز العقل، والقلب، والجوارح في صرف العمل الصّالح، ويعُدّ غير ذلك من الغفلة، وكتب في الاعتكاف في هذا السياق: «اعلم أن

(١) وتام عبارته: «المهم لمن يريد الطهارة بالماء أن يبدأ بتطهير الأعضاء من وسخ الذنوب، وذنس العيوب، قبل غسلها بالماء؛ فإنه إذا غسلها وهو غافل عن تطهيرها مما يكرهه مولاه الذي يريد وقوفه بين يديه، وكان في حال غسلها بالماء غائباً عن الله جلّ جلاله في سفر غفلته وجرأته عليه، كان كالمستهزئ، حيث ترك الأهم واشتغل بالدون، ولا يأمن أن يتناوله تهديد قوله جلّ جلاله: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِمَن يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾». فلاح السائل: ٥١. (م).

(٢) فلاح السائل: ٣٢.

(٣) المصدر نفسه: ٣٣.

(٤) كشف المحجّة لثمرة المهجة: ١٤٦.

كمال الاعتكاف هو إيقاف العقول، والقلوب، والجوارح على مجرد العمل الصالح، وحسبها على باب الله جلّ جلاله، وتقدس، وإرادته، وتقييدها بقيود مراقباته، وصيانتها»^(١).

ويرى أن المحب الحقيقي لله ﷻ لا يتكلف من العمل لأجل حبيبه، والتقرب إليه: «فهل يصح في العقل أن المحب يستثقل العمل في طلب رضا محبوبه، أو يكره شيئاً مما يقربه إليه؟»^(٢).

ومفهوم المخالفة من هذا النص هو ترك الأعمال الصالحة، والذنوب، والتبعد؛ فهذا حقيقة لا يحب الله ﷻ، وهذا لم يدرك نعمة الله ﷻ، ويستند السيد في ذلك إلى المنقول الذي يوافق العقل: «أقول: أفلا تسمع قول الصادق عليه السلام المنقول الموافق للمعقول ما أحب الله من عصاه؛ فإذا كان العاصي له غير محب لجلاله؛ فكيف يكون المستثقل لما يقرب إليه سبحانه محباً، أو عارفاً بفوائد إقباله»^(٣).

ويوصي في السلوك العملي لمن يريد القرب أكثر عليه بالسجود^(٤)؛ فيعد ذلك من مقامات القرب الإلهي^(٥).

ويستند إلى الآية الكريمة^(٦) من القرآن الكريم، إلى أن السجدة مدخل، ومقدمة للقرب الإلهي^(٧)، ويعُدُّ السيد السجدة ميسورة، يقول في هذا المضمار: «فطالب نفسك

(١) إقبال الأعمال: ١ / ١٩٥.

(٢) فلاح السائل: ١٥٧.

(٣) المصدر نفسه: ١٥٩.

(٤) المصدر نفسه: ١٨٤.

(٥) المصدر نفسه: ١١٧.

(٦) سورة العلق، الآية: ١٩.

(٧) فلاح السائل: ١١١.

بأنَّها تجدُّ عند السُّجود»^(١).

ويمثِّل السيّد ذلك القرب بالمحسوس، كيف أنَّ قَرَبَ المحبوب للحبيب: «ما يجد المحبُّ بقرب المحبوب»^(٢).

«ثمَّ أقول لك إن كنتَ تجد في سجودك ما يجدهُ المحبُّ من الرّوح، والسرور إذا قُرُبَ من أهل الحبِّ، وإلّا فسجودك ذميمٌ مدخولٌ، وقلبك سقيمٌ معلولٌ»^(٣).

يعدُّ السُّجود منتهى العبوديّة، وفي بساط حرم التقرب، وتقدّم ما ذكره السيّد من أدب السُّجود، وعدّ تحقُّق السُّجود الحقيقيّ شرطاً من مقدّمات التقرب^(٤).

ويعتقد أنَّ تحصيل التقرب يتمي إلى التوجّه بمُناسبة السُّلوك الرّمانيّ، والعبوديّة، كما تقدّم من أنَّ أساس العنوان «مكانة الدُّعاء في السُّلوك»، ويرى السيّد أنَّ الدَّوام على المناجاة سبب لأنس العبد بربه: «عنه إنِّي رأيْتُ من فوائد المحافظة على المناجاة أنَّ ذكرَ الله جلَّ جلاله يصير أغلب على العقل؛ فيصير سبباً لأنس العبد بالرّب، ويشتغل به عن الخواطر الدنيويّة، والأسباب الرديّة؛ فيكون ذلك داعياً إلى المراقبة لمولاه، والسّلامة من المجانبة، والظّفَر برضاه»^(٥).

وينظر بنظرة نهائيّة جميع أعمال العارف تتحرّك في ظلّ التقرب^(٦).

(١) فلاح السائل: ١١١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه: ٩-١٠.

(٥) المصدر نفسه: ٤٠.

(٦) يلاحظ: الإقبال: ٥٤١.

٣-٢. الذّكر الحضور والمراقبة

٣-٢-١. ممّا ينبغي ذكره من أنّ الحضور، والمراقبة في منطقة القلب، وما يرتبط بالجوارح، ولأنّ الحضور، والمراقبة الخارجيّة رعاية الحضور، والمراقبة الداخليّة أوّلاً، سنذكر من إدراك الحضور بعنوان المقدّمة للمراقبة؛ فسنبيّن من أنّ المراقبة بعنوان ذي المقدّمة؛ فيضحى الأدب مع الله من شؤون المراقبة، وبنظري تقدّم الذّكر على المراقبة كتقدّم المعرفة على العبوديّة، ويُفهم تقديم العلم على المراقبة من السّؤال القرآنيّ في قوله تعالى: ﴿الرَّيْعَمَ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾^(١).

وكيف كان الدّرك، والحضور جزءاً متّصلاً بالدّخول للمراقبة، هكذا جاء في عبارات السيّد في هذا السياق: «إنّ ذكر الله جلّ جلاله يصير أغلب على العقل، فيصير سبباً لأنس العبد بالربّ، ويشغل به عن الخواطر الدنيويّة، والأسباب الرديّة؛ فيكون ذلك داعياً إلى المراقبة لمولاه»^(٢).

«الله جلّ جلاله الذي عطف على أوليائه، وخاصّته، ولطف لهم بما أراهم من أسرار ملكوته، ومملكته، وكشف الحجب بينهم، وبين عظمة ربوبيّته؛ فأشرقت على سرائر قلوبهم شمس إقباله، وتحقّقت بصائرهم بما شاء من مُقدّس جلاله؛ فعصمهم بتلك الهيبة أن يقع في حضرته الاشتغال عنه منهم، واشتغلوا بمراقبته جلّ جلاله عنهم»^(٣).

تعدّ من أهمّ المسائل في مسيرة العبد الدّعاء، والمناجاة (سلوك السّائلين) أن يدرك الحضور، وتلقّي الرّحمة من الله؛ فهذه المسألة في نظر السيّد لها أهميّة خاصّة، من أن العبد يدرك حضور، وحضرة، وإحاطة، وإطلاّع الله ﷻ، وهي الأصل، والأساس

(١) سورة العلق، الآية: ١٤.

(٢) فلاح السائل: ٤٠.

(٣) فتح الأبواب بين ذوي الألباب وبين ربّ الأرباب: ١٠٩.

للسُّلوك: «إنَّ أصل ما أنت فيه أن تكون ذاكرًا أنَّك بين يدي الله جلَّ جلاله، وأنَّه مُطَّلَعٌ عليك»^(١).

ويكتبُ السيّد في لزوم الدَّوام على إدراك الحضور بعد العبادة: «أقول: فينبغي له إذا انفصل بعد صلاة العصر من مقام الدُّلِّ، والذِّكر أن يكونَ على خاطره أنَّه ما خرج عن ذلِّ العبوديّة، ولا انفصل عن اطلاع إحاطة العلوم الرِّبانيّة، ولا أطلقوه من المعاملة فيما يعملُه بعد ذلك من سائر حرّكاته، وسكناته، وأنَّه يُراد منه أن يكون عابداً لله جلَّ جلاله في سائر تصرُّفاته»^(٢).

ويعدُّ أنَّ الحضورَ يحتاجُ الإنسانُ معه رحمةَ الله ﷻ.

كما أنَّه يعتقد «أنت محتاجٌ إلى جميلِ صُحبته، ورحمته، مع دوام بقائه بعد الممات، ومن ذا يحميك منه إن أعرض عنك، أو أعرضت عنه؟ ومن الذي يحفظ عليك إذا ضيّعت نفسك، وكلَّ ما في يديك؟ ومن الذي إذا أخرجته من قلبك تتعوّض به عن ربِّك جلَّ جلاله؟ فأريد من رحمته أن يملأ قلبك من معرفته، وهيبته، ورحمته، ويستعمل عقلك، وجوارحك في خدمته، وطاعته، حتّى يكون إن جلست فتكون ذاكرًا أنَّك بين يديه، وإن أقمت تكون ذاكرًا أنَّ قوّة قدرتك على المشي منه، وتتأدّب في المشي تأدّب الماشي بحضرة ملك الملوك إليه الذي لا غناء عنه»^(٣).

وطالما كرّر في وصيّته لابنه: «تذكّر أنَّه يراك»^(٤).

و: «وتذكّر أنَّ الله يرى»^(٥).

(١) كشف المحجّة لثمره المهجة: ١٧٦.

(٢) فلاح السائل: ٢١٠.

(٣) كشف المحجّة لثمره المهجة: ١٧٦.

(٤) المصدر نفسه: ١٦٣.

(٥) المصدر نفسه.

«حيثُ كنتَ فأنت بين يديه»^(١).

إنَّ السيّد لا يعطي أولويّة لشيءٍ على الله ﷻ، والمحافظة على حرمة، والسّعي للتقرّب إليه ﷻ، والدّلة له: «فلا تؤثرنَّ أحدًا عليه؛ فاحفظه، والزّم التقرّب إليه، والدّلّ بين يديه»^(٢).

ويعتقد أنَّ إقبال الظّاهر تابعٌ لإقبال الباطن؛ فمن كان عنده إقبالٌ باطنيّ بلا شكٍّ يسري إلى الظّاهري، ولكن الإقبال الظّاهريّ يُمكن أن يسري إلى الباطن؛ وأنَّ الجوارح كالرعيّة مع القلب، «وَلَقَدْ قِيلَ لِبَعْضِ الْعَارِفِينَ: مَا أَحْسَنَ مَا تُقْبِلُ بِوَجْهِكَ عَلَى الصَّلَوَاتِ؛ فَقَالَ: إِنْ كَانَ وَجْهِي لَا يَلْتَفِتُ؛ فَإِنَّ وَجْهَ قَلْبِي كَثِيرُ الْإِلْتِفَاتِ. أقول: فإذا كان وجهُ القلبِ مقبلاً، ومتوجّجاً إلى الله جلّ جلاله بالكلّيّة، كانت الجوارحُ مقبلةً على الله جلّ جلاله فيما خُلِقَتْ له؛ لأنّها مع القلب كالرعيّة»^(٣). ومن هنا إذا شخصُ أحسَّ بالإقبال القلبيّ، والقلبيّ عند دخوله للصّلاة، وحافظ على هذا حتّى فرغ من صلاته؛ «فقد ظفر ببلوغ الآمال»^(٤).

تقدّم من أنَّ المراقبة أن يستحضِر السّالك، ويعتقد حضور المالك على الإطلاق؛ فيولي السيّد اهتماماً لدرك حضور، ومحضر مالك الدّنيا، والآخرة «ولا يشغلنك الملائكة الحافظون، ولا أحدٌ من بني آدم الحاضرون، الذين هم بعد وقت قليلٍ ميّتون عن مولاك، ومولاهم، ومالك دُنياك، وآخرتك، ودنياهم، وآخرتهم؛ فإنَّ العقل قضى أنّه يقبُح من العاقل أن يشتغل بمملوكٍ عن مالك»^(٥).

(١) كشف المحجّة لثمرّة المهجّة: ١٧٧.

(٢) المصدر نفسه: ١٤٦، ولا حظ أيضاً: فلاح السائل: ٩٩، ٢٠١، ٢٠٢.

(٣) فلاح السائل: ١٠٢.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) كشف المحجّة لثمرّة المهجّة: ١٤٧.

ويكتب السيّد لابنه في خصوص المدخل لذكر الحُضور: «تذكّر يا ولدي جَمَلَك الله بتذكيره لك، وعنايته بك، أَنَّهُ جَلَّ جلالُهُ في المعنى خدمك، وله المثل الأعلى يشرفك بمعرفته، وقبل أَن يتحفك بالسَّعادة بخدمته، بأن بنى لك السماوات، والأرضين بيد قُدرته، ولم يتكل إكرامه لك بذلك إلى ملائكته، ولا بأحد من بريّته، وأجرى لك البحار، وشقَّ الأنهار، وغرس الأشجار، وأخرج الثمار، وعمرَ الديار، وجعل الشَّمس، والقمرَ سراجًا ليل، والنَّهار»^(١).

ويذكر له في وصيّته نِعَمَ الله الظَّاهرة، والباطنة، ومنَّه قبل أن يأتي إلى الدُّنيا: «ثمَّ تذكّر يا ولدي ذكرك الله جَلَّ جلالُهُ بعظمته، وملأ قلبك هيّته، كيف نقلك من ظهر آدم عليه السلام إلى بطن حواء، ومن آباء إلى أمّهات، حتّى أخرجك في هذه الأوقات، وسلمك ممّا جرى على الأمم السَّالفة من الهلكات، كما قدّمنا الإشارة إليه، وأكمل صورتك، وجلّ همّتك»^(٢).

ومّا ذكره في وصيّته لابنه: «كيف أجرى الماء الذي تحتاج إليه من العيون، ومن تحت الأرضين، وفتقها بقُدرته، وفيها ماء هو بين صخرٍ أصمّ تعجز عن فتقه قوّة العالمين؛ ثمَّ كيف أنزل ما أنزله من السَّحاب المُسخر بين السَّاء والأرض..»^(٣).

فهذا السُّلوك يختم به، ويستأنف: «ثمَّ تذكّر يا ولدي ذكرك الله جَلَّ جلاله بعظمته، وملأ قلبك هيّته»^(٤).

(١) كشف المحجّة لثمرة المهجة: ١٤٤.

(٢) المصدر نفسه: ١٤٥.

(٣) المصدر نفسه: ١٤٩-١٥٠.

(٤) المصدر نفسه: ١٤٥.

اعتقاد السيّد منشأ ذكر الحضور تذكّر ولاية الله ﷻ، وتدبيره: «ذكرك الله جلّ جلاله بما يُغني عن ذكرك، وتذكرك من ولاية تدبيره لتذكيرك»^(١).
إنّ كلّ شخصٍ يذكر الله ﷻ، لا يحتاج إلى ذكر غيره^(٢).

٣-٢-٢. تُطرح مسألة المراقبة بعد مسألة ذكر الحضور، ويعدّ الذكّر مقدّمةً، والمراقبة ذا المقدّمة، وتعدّ المراقبة مسألةً مستقلةً، وأصلاً من أصول السُّلوك العمليّ، المعنويّ، والعرفانيّ، وقد يُطلق على علم العرفان (علم المراقبة).

وينقل المرحوم الميرزا جواد الملّكيّ التّبريزيّ، الذي يعدّ الطّالب الأوّل للمرحوم ملاّ حسين قُلي همدانيّ، عن أستاذه يقول عن السيّد ابن طاووس في مقام المراقبة: «ما جاء مثله في علم المراقبة في الأئمة من طبقة الرعيّة»^(٣).

ومن هنا أطلق الآخرون على السيّد ابن طاووس «جمال العارفين، وسيّد المراقبين»^(٤).

وتعدّ المراقبة من أهمّ ملامح منهج سُلوك السيّد، وهي بذرة كلّ الكمالات، كما يعتقد السيّد من جُملة التكاليف الواجبة على العبد بعد معرفة الله ﷻ المراقبة^(٥).

ويرى أنّ أهميّة مسألة تكليف الله ﷻ الوصول إلى حدودها، وبيان آخر: أن يتحرّك العبد في حدود التّكليف، وأن لا يخرج عنها، ويترقّب من العبد بعد المعرفة المراقبة،

(١) كشف المحجّة لثمرة المهجة: ١٤٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المراقبات: ١٤٢.

(٤) محمّدي، كيلاني، محمّد، شرح مناجاة الشعبانيّة: ٢٤، ٣١. (فارسيّ).

(٥) لاحظ: فتح الأبواب: ٣٠٥.

ودليل على أهمية المراقبة، فضلاً عن أن المراقبة طريق، ومن كان مشغولاً عن المراقبة فلا يتم معه التكليف^(١).

ولا يخفى أن المراقبة هنا قبل المعرفة؛ فالتكليف يحصل بمعرفة أولية، وإجمالية، ولكن بعد الاعتقاد الوصول إلى المعرفة التفصيلية لله ﷻ؛ فالمراقبة مكانها في جميع التكاليف يجري ويسري، بمعنى قبل، وحين، وبعد كل تكليف حتى للوصول إلى معرفة جديدة شرطها المراقبة.

ومن الواضح عندما تؤخذ المراقبة على نحو التكليف؛ فالشخص الذي في المأمور به لا يحصل على نتيجة؛ فهناك نتائج عظيمة؛ لأنَّ بالحقيقة المراقبة منشأ ظهور كل الكمالات، والمعارف.

وعبر متابعة جميع آثار السيد؛ فمضمون نظامه وهيكله المراقبة في الظاهر، والباطن؛ أي المراقبة في الظاهر، والباطن، والمراقبة في الزمان، والمكان، واللسان، والأفعال، والسلوك، والفكر، والذكر، والقلب..

واعتمد في هذه النظرية على القرآن الكريم، والروايات، باعتقاد السيد هناك أوقات معينة مهمة، مثلاً العشرة الأولى من شهر ذي الحجة: «اعلم أن تعيين الله جلَّ جلاله على أوقات معينة [معينات] تذكر [نذكر] فيها جلَّ جلاله دون ما لا يجري مجراها من الأوقات يقتضي ذلك تعظيمها، ومُصاحبتها بذكره الشريف بالعقول، والقلوب، وأن لا يخليها العبد من إظهار نفسه بأنَّها حاضرة بين يدي علام الغيوب، وأن يلزمها

(١) «واعلم أن طبعك ونفسك وكل شاغل لك عن مولاك يستغيث إليك بلسان الحال ويقول لك: لا تلتفت إليهم، ويحذرونك من الأحوال. والعقل من ورائهم يستغيث ويحذرك أعظم التحذير، ومولاك من وراء الجميع ينكر عليك إثارهم عليه أعظم النكير، ويقول لك: كل ما يشغلك عنِّي فهو حقير صغير، فكيف تُشغل بالحقير عن الكبير، ويذكرك أن بيده كل ما تحتاج إليه من نفع كثير ويسير». كشف المحجَّة لثمره المهجة: ١٤٩. (م)

المراقبة التامة في حركاته، وسكناته، ويطهرها من دنس غفلاته؛ حيث قد اختارها الله جلّ جلاله لذكره، وجعلها محلاً لخزانة سرّه، وأهلاً لتشريفها بتعظيم قدره، ومنزلاً لإطلاق برّه، ومنهلاً للتلذذ بكاسات شكره، وهذا عشر ذي الحجة من جملة تلك الأوقات، قال الله جلّ جلاله: ﴿وَأَذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ﴾^(١).

وبتعبير العلامة الطباطبائي في ذيل قوله تعالى: ﴿وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ﴾^(٢): المراقبة في السلوك الإذن بالدخول إلى الحقائق الباطنية، قال: «إيدان بالحفظ، والمراقبة»^(٣).

ومن هذه الجهة: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾^(٤)، ﴿هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾^(٥).

وتبين في ضوء ما تقدّم أنّه ليس هناك مقام معلوم للمراقبة؛ فهي سارية، وجارية في جميع الأماكن، وكلّ الأوقات، وفي كلّ أفعال الإنسان، وتمازج مراحلها، ويُدرَك السالك ذكر الحضور في كلّ مرتبة، ومرحلة منه، ويتورّع السالك عن المعصية في هذه المرتبة، والمرحلة.

ومن بعد ذلك يتلقّى الجديد، ويرى السيد حال السالكين بقدر ما عندهم من مراقبة: «فحالمهم في الدرجات على قدر استمرار المراقبات»^(٦).

والمهم جداً هو المراقبة القلبية، والقبلية، تعطي للسالك روحية، وطاقه؛ فيتوافر

(١) إقبال الأعمال: ١/ ٣١٦.

(٢) سورة المائدة، الآية: ١٢.

(٣) الميزان: ٥/ ٢٤٠.

(٤) سورة الحديد، الآية: ٤.

(٥) سورة المجادلة، الآية: ٧.

(٦) إقبال الأعمال: ١/ ٨٤.

على قوّة أكثر، ودقّة أكثر، وعمق أكثر من ذي قبل، كما قال العلامة الطباطبائي: «بيان ذلك أنّ العبد إذا أخذ إيمانه في الاشتداد، والازدياد، انجذبت نفسه إلى التفكير في ناحية ربّه، واستحضار أسماؤه الحسنى، وصفاته الجميلة المنزهة عن النقص، والشين، ولا تزال تزيد نفسه انجذاباً، وتترقى مراقبةً حتّى صار يعبد الله كأنّه يراه، وأنّ ربّه يراه»^(١).

ويذكر لنا السيّد الصّوم مثلاً من العبادات؛ إذ يقول: «اعلم أنّ للصّائم معاملةً كلّفَ باستمرارها قبل صومه، ومع صومه، وبعد صومه؛ فهي مطلوبةٌ منه قبل الإفطار، ومعه، وبعده في الليل، والنّهار، وهي طهارة قلبه ممّا يكرهه مولاه، واستعمال جوارحه فيما يقرّبه من رضاه؛ فهذا أمرٌ مرادٌّ من العبد مدّة مقامه في دنياه»^(٢).

فهو يقسّم هذه الأهميّة على ثلاثة مراحل: «قبل صومه، ومع صومه، وبعد صومه».

إذا كان الصّوم افتراضاً لنموذج للعبادة؛ فيمكن أن نفهم منه ثلاث مراحل للمراقبة في السلوك؛ أي: المراقبة قبل العمل، وحينه، وبعده.

وفضلاً عن ذلك، ينبغي المراقبة في جميع الأعمال العباديّة، والسّلوكة، مثلاً يفترض المراقبة في الصّلاة في جميع المراحل، وهكذا الإنسان عند المراقبة له نظرٌ في المحاسبة، والمراقبة في المحاسبة، وعدمها.

ويعتقد السيّد أنّه ينبغي على الإنسان المراقبة، ويجعل الملائكة تسجّل أعماله الحسنّة؛ لكي تقدّم بين يدي المولى ﷺ، وهي حسنة: «وصاحبهم أحسن مصاحبة في سائر الأوقات، ولا يسمعون منك إلّا جميلاً، ولا يحضروا معك مجلساً إلّا ويرونك عبداً

(١) الميزان في تفسير القرآن: ١/ ٣٧٤.

(٢) إقبال الأعمال: ١/ ١١٢.

لمولاك، ومولا هم، ذليلاً، ولا تكتب على أيديهم إلى سيّدك الذي أنت مفتقرٌ إليه في أمرك كلّهُ إلّا كتاباً يصلح أن يعرض عليه منزّهاً ممّا يكرهه ويأباه، مملوءاً ممّا يحبّه ويرضاه، كما جرت عادةُ المملوك الضّعيف إذا كتب كتاباً إلى مالكيه الأعظم، صاحب المقام العالي الشّريف»^(١).

ويرى السيّد أنّ دقائق المراحل للمراقبة أكثر من المراقبات، قبل، وبعد.
«فإنّ العبد ما يخلو من تقصيرٍ في مراقبة مولا، ويكفيه أنّه يعظّم ما صغر، ويصغّر ما عظم من دُنياه، وأخراه، ويكفيه أنّه يغضبُ لنفسه، ولمن يعزُّ عليه أكثر ممّا يغضب لله جلّ جلاله المحسن إليه، ويكفيه أنّه ما هو راضٍ بتدبير مالكيه جلّ جلاله بالكلية، وأنّه يعارضه بخاطرِه، وقلبه، وعقله، معارضة المماثل، أو الشريك، أو العبد السيِّء العبوديّة.

وإذا تأخّرت عنك إجابة الدُّعاء، وبلوغ الرّجاء؛ فابكِ على نفسك بكاءً من يعرف أنّ الدّنبَ له، وأنّه يستحقُّ لأكثر من ذلك الجفاء»^(٢).

ويسجّل أنّ فلسفة خلق الأعضاء الطّاعة، والمراقبة^(٣).
ويعتقد أنّ المراقبة تورث سعادة الدُّنيا، والآخرة: «السّعادة الدّينيّة، والدُّنيويّة؛ فإنّهما حاصلتان في مراقبة تلك الجلالة الإلهيّة»^(٤).

ويشير إلى أنّ هناك من يصلح ما يتعلّق بالجوارح، ولكن لم يحافظوا على القلب: «صنّف دخلاً في الصّوم، وأصلحو ما يتعلّق بالجوارح، ولكن لم يحفظوا القلب من

(١) كشف المحجّة لثمره المهجّة: ١٤٧.

(٢) المصدر نفسه: ٧٣.

(٣) لاحظ: المصدر نفسه: ١٧٤.

(٤) فلاح السائل: ٢٧٠.

الخطرات الشاغلة عن العمل الصالح فهم كعامل دخل على سلطانه، وقد أصلح رعيته بلسانه، وأهمل ما يتعلق بإصلاح شأنه؛ فهو مسؤول عن تقديم إصلاح الرعية على إصلاح ذاته، وكيف آخر مقدماً، وقدم مؤخراً، وخاطر مع المطلع على إرادته»^(١).

ويرى أنه إذا لم يكن الشخص من أهل المراقبة، وليس عنده حضور ذهني، وقلبي؛ فليستهم السلوك الزماني^(٢).

«عمر الله جلّ جلاله قلبك بمكاشفته، وجلال نعمته، ومراقبته»^(٣).

ويشير إلى أن نوم أهل المراقبة يختلف عن نوم غيرهم؛ ولذا يدعو لولده محمد «جعل [منامك] الله جلّ جلاله كنوم ذوي المعارف، والمراقبات»^(٤).

٣-٢-٣. الأدب مع الله

تعد رعاية الآداب في حضرة، ومحضر الله ﷺ من أهم مسائل العرفان العملي، وسلوك السائلين، وتعد من شؤون المراقبة؛ ولذا نطالع في آثار السيد كثيراً ما يذكرها، ونحن نذكر طرفاً منها هنا.

(١) إقبال الأعمال: ١/ ٨٣.

(٢) لتوضيح المرام: «فصل فيما نذكره من تمام إحياء ليلة النصف من شعبان، وما يختتم به من التوصل في سلامتها من النقصان: اعلم أن من وفق لعمل [للعمل] كلها [كما] ذكرناه على الوجه الذي يليق بمراقبة الله جلّ جلاله، وذكر العقل والقلب بأن الله جلّ جلاله يراه، فإنه يستبعد أن يبقى معه شيء من هذه الليلة المذكورة خالياً عن الأعمال المبرورة، وإن كان له عذر عن بعض ما رويناه وشرحناه، أو كان عمله له على عادة أهل الغفلة في صورة العمل والقلب مشغول بدينه، فربما بقي معه وقت من هذه الليلة، فإياه ثمّ إياه أن يضيعه بما يضربه من الحركات والسكنات، أو بما لا ينفعه بعد المات، فقد قدّمنا في الروايات المتظاهرات أن هذه الليلة من الأربع ليال التي تحيا بالعبادات». إقبال الأعمال: ٢/ ٧١٨. (م).

(٣) كشف المحجة لثمره المهجة: ١٥٤.

(٤) المصدر نفسه: ١٧٨.

فالأدب هو الدُّخول، وإذن العبد، هذه المسألة تحظى بأهميّة عند السيّد، يكتب لابنه محمّد: «وتتأدّب في المشي تأدّب الماشي بحضرة ملك الملوك إليه الذي لا غناء عنه»^(١).

ومن الملاحظات التي سجّلها السيّد على أدب السُّلوك: «وحيثُ قد ذكرت لك يا ولدي بعض ما أجراه الله جلّ جلاله على خواطري في أدب الحركات، والتصرّفات»^(٢).

ففي نظر السيّد الأدب هو الإكثار من الذِّكر، والعرفاء المؤدّبون يسعون في الإكثار من الذِّكر الإلهي: «أنَّ الله جلّ جلاله يقول: ﴿فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ﴾.. فالعبيد العارفون المؤدّبون يجتهدون في الإكثار من ذكر مولاهم الذي يراهم؛ ليذكّروهم، أو لعلّه بفضلِهِ يرضى عنهم، أو يرضاهم»^(٣).

ونقرأ فيما كتبه السيّد وتمنّاه لولده محمّد عن مراحل الأدب مع الله ﷻ «فأريد من رحمته أن يملأ قلبك من معرفته، وهيبته، ورحمته، ويستعمل عقلك، وجوارحك في خدمته، وطاعته، حتّى يكون إن جلست فتكون ذاكرًا أنّك بين يديه، وإن أقمت تكون ذاكرًا أنّ قوّة قدرتك على المشي منه، وتتأدّب في المشي تأدّب الماشي بحضرة ملك الملوك إليه الذي لا غناء عنه»^(٤).

«فاجتهد أن يكون قلبك، وعقلك مصاحبًا له بالتعظيم، وجوارحك محافظة على سلوك السبيل المستقيم؛ فمن عادة المملوك المؤدّب الكامل أن يكون موافقًا لمالكه في

(١) كشف المحجّة لثمره المهجّة: ١٧٦.

(٢) المصدر نفسه: ١٧٨.

(٣) فلاح السائل: ٤١.

(٤) كشف المحجّة لثمره المهجّة: ١٧٦.

سائر مسالكه»^(١).

ويعتقد السيد أن الأدب توأم مع الصدق^(٢).

إنَّ الصِّدْقَ يعدُّ الأساس من شروط المكاشفة، كما تقدَّم، ويشير السيد إلى معنى الصِّدْقَ بقوله: «أقول: ومعنى قولي أن يكون هذا قولك عبادة، ومعاملة؛ أي: أن يكون الله جلَّ جلاله في قلبك، وعند عقلك عظيمًا على قدر ما وهبك من معرفة ذاته، وصفاته الكاملة؛ فتقصد بهذا الاعتقاد في عظمته، وبهذا اللفظ في قولك: الله أكبر، مجرد عبادته؛ لأنَّه أهلٌ للعبادة. أقول: وأمَّا قولي أن يكون صادقًا؛ فأريد بذلك أن يكون فعلك لقولك موافقًا، بحيث إذا قلت: الله أكبر تكون سريرتك موافقةً لعلايتك في أنَّه لا شيء أعظم منه جلَّ جلاله في قلبك، وعقلك، ونفسك، ونيتك، ولا يكون شيء أعزَّ عليك منه، ولا يشغلك في تلك الحال شيء عنه»^(٣).

«ومعنى قولي صادقًا، أن تكون سريرته موافقةً لعلايته في أنَّه ما قصد الحضور في ذلك المكان، والوقوف فيه إلَّا لله جلَّ جلاله، وطلب مرضيه»^(٤).

«ومعنى قولي أن يكون صادقًا؛ لأنَّه إذا قال: ﴿إِنَّا نَعْبُدُكَ﴾، وكان إنَّما يعبد الله جلَّ جلاله لما يريه منه سبحانه من نفع عاجلٍ، أو ثوابٍ آجلٍ، أو دفعٍ محذورٍ في

(١) «أقول إنَّ الدخول في شهر شَوَّال، فهو كما قدمناه من الدخول في شهر رجب، فإن ظفرت به ففيه بلاغ في المقال، وإن لم تظفر بما أشرنا إليه، فليكن دخولك في شهر شَوَّال دخول المصدِّقين، فإنَّه شهر حرام، له حقُّ التعظيم بالمقال والفعال، كمن دخل في دروب مكَّة إلى مسجدها الأعظم، فلا بدَّ أن يكون لدخوله كيفة على قدر تصديقه صاحب المسجد المعظم، فاجتهد أن يكون قلبك وعقلك مصاحبًا له بالتعظيم، وجوارحك محافظة على سلوك السبيل المستقيم، فمن عادة المملوك المؤدَّب الكامل أن يكون موافقًا لمالكه في سائر مسالكه». إقبال الأعمال: ١/ ٣٠٥.

(٢) فلاح السائل: ١٠٥.

(٣) المصدر نفسه: ١٠٠.

(٤) المصدر نفسه: ٨٩.

الدُّنيا، أو في يوم النُّشور؛ فإنَّما يكون على الحقيقة كأنَّك تعبد نفسك، وتكون عبادتُك لأجلِها، ولأجل شهواتِك، ولذاتِك، ولا تكون عابداً لله جلَّ جلالُه؛ لأنَّه أهلٌّ للعبادة..»^(١).

ويعدُّ السيّد أن تكون أفعاله، وأقواله تابعة للنبيِّ الأعظم ﷺ، والأئمة ، مصدّقاً بها^(٢).

ويرى أنَّ الشَّخص السَّائر في إرادة الله ﷻ في تصرُّفاته بالله، وفي الله، ومن الله، والله؛ فهذا مقامٌ رفيعٌ؛ بل أكمل مقام يصلُّ إليه العبدُ في الأدب مع الله ﷻ، كما في أمير المؤمنين : «بالله، وفي الله، ومن الله، والله، وأن قد جعل إرادته [أي: أمير المؤمنين ] إرادة الله، وكراهيته كراهية الله، وهو أكمل مقام العبد في الأدب مع الله؛ فهل تجد في أمة محمد ﷺ أحداً يقاربه، أو يقارنه في الكمال؟»^(٣).

(١) فلاح السائل: ١٠٥

(٢) المصدر نفسه: ١٠٥.

(٣) «كان عليّ  على ما يشهد به تواريخ العلماء من سائر أرباب المذاهب، إذ كان في حروبه لا يظهر عليه إلّا أنّه يقهر معاوية، ويكون هو في غاية الظافرية والغالبية، وهذا جمع منه  بين الأضداد، وخلاف سجايا من هو دونه من العباد. ومن عجائب ذلك أنّه كان قد صار بحيث لا يتصرّف في ذاته ولا في صفاته وحركاته وسكناته لإرادته، بل بحسب إرادة ربّه ومولاه الذي يعلمه كأنه يراه، وهذه آية باهرة وسرٌّ عظيم لمن عرف معناه.

ومن عجيب تصديق ما قلناه، ما رأيت من جوابه  لِمَا سُئِلَ عن شيء من الأمور المتجددة له، وهو أنَّ محمد بن عليّ الرازي ذكر في كتاب الشفاء والجلاء في أوائل النصف الثاني من الكتاب، فقال ما هذا لفظه: أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيْسَى الْأَشْعَرِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ بِلَالٍ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي رَافِعٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: لَمَّا أَحْضَرَنِي أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ  وَقَدْ وَجَّهَ أَبَا مُوسَى الْأَشْعَرِيَّ، فَقَالَ لَهُ: أَحْكُم بِكِتَابِ اللَّهِ وَلَا تُجَاوِزْهُ. فَلَمَّا أَذْبَرَ، قَالَ: كَاتِبِي بِهِ وَقَدْ خُدِعَ. قُلْتُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَلِمَ تُوَجَّهَ وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّهُ مَخْدُوعٌ؟ فَقَالَ: يَا بُنَيَّ لَوْ عَمِلَ اللَّهُ فِي خَلْقِهِ =

ويعدُّ السيّد الأدب في العبوديّة موافراً للأهليّة للعبد، بمعنى أنّه يرى أنّ
الأهليّة للتلقّي منوطَةٌ ومشروطةٌ ومسبوقةٌ بالسّعي الأكثر للعبد في رعاية أدب
العبوديّة.

ويعتقد السيّد أنّ سعي العبد في أدب العبوديّة هو نحو من شكر النّعمة، والقلة من
ذلك يعدُّ كفراناً بالنّعمة^(١).

ويعتقد أنّ الدّخول في دائرة التّكليف ينبغي حفظُ حرمة الله ﷻ، ولزوم أدب
العبوديّة، ومعرفة أموره ﷻ، من أنّه يراه في كلّ مكانٍ، وأنّه في كلّ مكانٍ، وأن تكون
إرادته إرادة الله ﷻ في حركاته، وسكناته، وعلاقته أكثر من العلاقات المتعارفة،
ومقيّد بما أمر به: «ينبغي أن يكون العبد مع الله جلّ جلاله؛ بل أعظم، وأعظم،
وأعظم لأجل التّفاوت العظيم بين الله جلّ جلاله ربّ الأرباب، ومالك الأسباب،
وبين سلطانٍ خلّق من ترابٍ، ومن طينٍ، وماءٍ مهينٍ يؤول أمره إلى الخراب والفناء
والذهاب»^(٢).

ويشير إلى أنّ ثمة علاقة بين مراحل الخلق، وأدب العبوديّة: «وربّ خلقك من تراب
يوطأ بالأقدام؛ ثمّ من نطفة حكم بنجاستها تأديباً لك من خطر التّكبر، والاستعظام؛

=بِعِلْمِهِ، مَا احْتَجَّ عَلَيْهِمُ بِالرُّسُلِ. هذا آخر الحديث المذكور.

أفلا ترى علمه بالأحوال، وكمال جوابه عند السؤال، وقوله: **لو عمل الله في خلقه بعلمه،
ما احتجّ عليهم بالرُّسل**، ولم يقل لو عملت أنا بعلمي، يريد أنّي أتصرّف في نفسي وغيري بالله
وفي الله ومن الله والله، وأن قد جعل إرادته إرادة الله، وكرهيته كراهية الله، وهو أكمل مقام العبد
في الأدب مع الله، فهل تجد في أمة محمد ﷺ أحدا يقاربه أو يقارنه في الكمال؟». الطرائف في
معرفة مذاهب الطوائف: ٢ / ٥١١. (م)

(١) الإقبال: ٣١٤.

(٢) الأمان من أخطار الأسفار والأزمان: ٢٩.

ثمَّ من علقَةٍ حكم أيضًا أنَّها نجسة في شريعة الإسلام؛ ثمَّ من مُضغَةٍ خالية من تمام الجوارح، والعلوم، والأفهام؛ ثمَّ كيف كَمَّلَ لك الجوارح التي تحتاج إليها على التَّمام، وجعلها من أصولٍ ضعيفة مبنية على أساس الانهدام؛ ثمَّ جعلك في بطن أمك، وهو حبسٌ محجوبٌ عن الأنام؛ ثمَّ أوَّلَ ما غَذَّاك به من الطَّعام دم الحيض المحكوم بنجاسته فيما ارتضاه من الأحكام؛ ثمَّ جعل مخارج النُّطفة، ومخرجك إلى دُنْيا كِدْرَةٍ من مجاري البول، والدِّماء النِّجسة المُستَقْدَرَة.

لعلَّ جميع ذلك ليكون عليك أدبُ العبودية، وتسلم من المنازعة، والمُعارضة للجلالة الإلهية، حتَّى جعلك لا تزال حاملاً للعدرة في بطنك؛ ثمَّ ذلك بأن تجعل غُسلها منك بيدك كلَّ يومٍ، وليلةٍ على صفات متنفِّرة.

فتارةً عاملك بالإكرام العظيم؛ لعلَّ مراده أن تعرفَ قدرته، ونعمته، وترزق كرامته، وتارةً عاملك برياضة التَّأديب؛ لتخاف مؤاخذته، وسطوته، وإهانته، وتفهم ربوبيَّته»^(١).

ويقول في موضعٍ آخر حول هدف الله ﷻ، والفقر له في كلِّ الأحوال: «ولم يغني جَلَّ جلاله شيئاً من هذه المواهب عنه سبحانه؛ لعلَّ مراده بذلك أن لا ينسى العبد إحسانه، ولا يضيع حرمة، وسُلْطانه؛ بل أفقره في كلِّ حالٍ إليه؛ ليدلَّ جَلَّ جلاله بذلك عليه، وأغناه من الممكن، والاختيار؛ لينفق غناه في عمارة الأسرار، وطهارة الأفكار»^(٢).

ويقدمُ فهماً لمقام سلطنة الله ﷻ «في طلبك الحوائج من سُلْطان العالمين كما يكون لو طلبت حاجة مهمَّة من بعض ملوك الآدميين؛ فإنَّك تتوصَّل في رضاهم

(١) كشف المحجَّة لثمره المهجة: ١٤٦.

(٢) جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع: ٣-٤.

بكلَّ اجتِهَادِكَ وقتَ حاجتك إليهم؛ فكَذلك اجتهد في رضا الله ﷻ عند حاجتك إليه»^(١).

ثمَّ إِنَّ السَّيِّدَ يَصُوِّرُ ويرسُمُ لنا مكانة العبد في قِبَالِ الله ﷻ الحفاظ على حُرْمَتِهِ في محضِرِهِ ﷺ: «واعلم أنَّ المراد من قراءتك القرآن أن تستحضرَ في عقلك، وقلبك أنَّ الله جَلَّ جلالُهُ يقرأ عليك كلامَهُ بلسانك؛ فتسمع مُقدَّسَ كلامِهِ، وتغترف بقدر إنعامه، وتستفهم المراد من آدابه، ومواعظِهِ، وأحكامِهِ؛ فإن قلت: لا يقوم ضعف البشريَّة، والأجزاء الترابيَّة بقدر معرفة حُرْمَةِ الجلالة الإلهيَّة؛ فليكن أدبُك في الاستماع، والانتفاع على مقدار [قدر] أنَّه لو قرأ عليك بعض ملوك الدُّنيا كلامًا قد نظمهُ، وأراد منك أن تفهم معانيه، وتعمل بها، وتعظَّمهُ، فلا ترضى لنفسك، وأنت مقرٌّ بالإسلام أن يكون الله جَلَّ جلالُهُ دون مقام ملك في الدنيا يزول ملكه لبعض الأحلام، وإن قلت: لا أقدرُ على بلوغ هذه المرتبة الشَّريفة؛ فلا أقلَّ أن يكونَ استماعُك، وانتفاعك بالقراءة المُقدَّسة المُنيفة كما لو جاءك كتابٌ من والدك، أو ولدك القريب إليك، أو من صديقك العزيز عليك؛ فإنَّك إن أنزلتَ الله جَلَّ جلالُهُ، وكلامه المُعظَّم دون هذه المراتب؛ فقد عرَّضتَ نفسك الضَّعيفة لصفقةٍ خاسِرٍ، أو خائب»^(٢).

«فكيف جاز أن يكون الأدبُ مع علم الله جَلَّ جلالُهُ بنا، وقُدْرته علينا، وإحسانه إلينا، دون هؤلاء الذين لا نبالي بالإعراض عنهم»^(٣).

«ويريدون منك أن تحترمهم أكثر من احترامك لجلالته، وأن تكون محبِّتُك، ومودَّتُك لهم أكثرَ من محبَّته؛ فإنَّك أن تقتديَ بهم في التَّهوين بمولائك؛ فقيح،

(١) جمال الأسبوع بكمال العمل المشروع: ٣٢٦-٣٢٧، الإقبال: ٣٠٧.

(٢) إقبال الأعمال: ١/ ١١١.

(٣) كشف المحجَّة لثمره المهجة: ١٧٧.

وعظيم، وفطيع أن يساوى العبد بالمولى، وخاصّةً، وهو يراك، هذا فعلٌ من قد هَوَّنَ بالهلاك؛ فأدخل فيها دخول المشتاق إليها، وذوي السَّباق المنافسين عليها^(١).

ثمَّ ينقل في هذا السَّياق مقالاً للمُعزلة، وينقده، وإليك نصُّه: «اعلم أنَّني اعتبرتُ ما وقفت عليه ممَّا ذكره شيوخ المُعزلة من المتكلِّمين، وقول من تابعهم على قولهم من المُتقدِّمين، والمُتأخِّرين في أنَّهم ادَّعوا أنَّ للمُكلَّف مباحاً ليس له صفة زائدة على حسنه، ولا أدب من الله، ورسوله ﷺ زائد على إباحته؛ فما وجدتُ هذا القولَ صحيحاً مع كثرة القائلين به، والمُعقِّدين لصحَّته، وإنَّما قلتُ ذلك لأُمورٍ، منها ما أذكره على سبيل الجُملة، ومنها ما أذكره على سبيل بعض التَّفصيل.

أمَّا الذي أذكره على سبيل الجُملة، فإنَّني وجدتُ العبد المُكلَّف حاضراً بين يدي الله جلَّ جلاله في سائر الحركات، والسَّكنات، وفي سائر الأوقات، والله جلَّ جلاله مطلعٌ عليه بإحاطة العلم به، وبالإحسان إليه، والله جلَّ جلاله حُرمة باهرة، وهيبة قاهرة، وجلالة ظاهرة، ونعم متواترة، يستحقُّ من عبده أن يعرفها، ويعبده بالقيام بحقِّها؛

(١) «فأولها، الصَّلاة، فاعلم أنَّها تستدعي لك الحضور بين يدي مالك الأحياء والأموات، فبادر إليها بالشریف والاستبشار بتلك العنايات، واترك كلَّ شغل لا يعذرُك الله جلَّ جلاله في الاشتغال به عنها، فإنَّه يصير ذلك الشغل مخالفة على مولاك وتصغيراً لأمره، وتخاطر مخاطرة لا تأمن أنَّك لا تسلم منها. ولا تلتفت إلى قول من يسهِّل عليك تأخيرها عن أوائل الأوقات، وجرب ذلك القائل لو كَلَّفك حاجة وأخرتها عن أوائل قدرتك، أفما يكون يلومك ويشهد أنَّك مستحقٌّ للمعاتبات، وما تعرف حقَّ المودَّات، ولكنَّهم جاهلون بالله جلَّ جلاله، وعظمته ونعمته.

ويريدون منك أن تحترمهم أكثر من احترامك لجلالته، وأن تكون محبَّتكَ ومودَّتكَ لهم أكثر من محبَّته، فإنَّك أن تقتدي بهم في التهوين بمولاك، فقيح، وعظيم، وفطيع أن يساوى العبد بالمولى، وخاصّةً وهو يراك. هذا فعل من قد هَوَّنَ بالهلاك، فأدخل فيها دخول المشتاق إليها، وذوي السَّباق المنافسين عليها». كشف المحجَّة لثمره المهجَّة: ١٩٧. (م).

لكونه جلّ جلاله أهلاً للعبادة بذلك؛ فلا ينفكّ العبد من تكليفه بأدب العبوديّة في سائر المواقف، والمسالك؛ فأيّ حركة، أو سكون يخلو فيها العبد من اطلاع الله ﷻ عليه، ومن إحسانه إليه، ومن لزوم علم العبد أنه بين يدي مولاه، وأنه يراه حتّى يكون متصرّفاً فيها بإباحة مطلقة تصرّف الدواب، وتكون خالية من التّكليف بشيء من الآداب، هذا لا يقبله من نظر بعين الصّواب، واعتمد على الله ﷻ في صدق الألباب؛ فإنّ الإنسان يعلم من نفسه أنّ على العبد أدباً في العبوديّة متى كان سيّده يراه لا يجوز أن ينفكّ العبد منه إمّا أدباً قليلاً، أو كثيراً بخلاف حال العبد إذا كان سيّده لا يراه، وهذا واضح لا يخفى على من عرّف معناه.

جواب آخر على سبيل الجملة، اعلم أنّي عرفت أنّ كلّ ما في الوجود ممّا يسمّيه النّاس مباحات، لم يزل ملكاً لله تعالى جلّ جلاله؛ فلمّا أطلقه للمكلفين، وأجراه عليهم على جهة الإحسان إليهم، وكان إطلاقه، وإجراؤه مستمراً مع بقائهم، وجبّ عليهم استمرار أدب الاعتراف بحق هذه النّعمة، والقيام بشكرها؛ فإذا لم يكن للمكلف انفكاك من استمرار هذه النّعم؛ فكيف صحّ أن يكون نعمة منها مستمرة في وقت من الأوقات خالية من استمرار أدب الاعتراف بها، وشكرها، حتّى تصير تلك النّعمة كما يقولون خالية من صفة زائدة على حسناتها مثل إباحتها لغير المكلفين، وللدواب. إنّ القول بذلك بعيد من الصّواب، وهذا واضح لأولي الألباب»^(١).

(١) ثمّ ينقل السيّد ما يعضد كلامه من الروايات، ننقل طرفاً منها: «أمّا روايات الصّادقين ومولانا زين العابدين عليه السلام، فهي كثيرة لا نطول بنشرها، لكنّا نذكر رواية منها؛ لما نرجوه من فوائد ذكرها.

.. قال: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ عَنِ الزُّهْرِيِّ، قَالَ: دَخَلْتُ مَعَ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى عَبْدِ الْمَلِكِ ابْنِ مَرْوَانَ، قَالَ: فَاسْتَعْظَمَ عَبْدُ الْمَلِكِ مَا رَأَى مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ بَيْنَ عَيْنَيْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ، فَقَالَ: يَا أَبَا مُحَمَّدٍ، لَقَدْ بَيَّنَّ عَلَيْكَ الْإِجْتِهَادُ، وَلَقَدْ سَبَقَ لَكَ مِنَ اللَّهِ الْحُسْنَى، وَأَنْتَ بَضْعَةٌ مِنْ رَسُولٍ =

والملاحظة المهمة هنا هي ينبغي سراية الحضور محضر الله ﷻ في جميع الأحوال، حتى في غير العبادات، وهذا أمر ضروري، ولازم.

وينبغي أن «.. تخرج بسكينة، ووقار، كما تمشي لو كنت تمشي بين يدي سلطان عظيم المقدار، وقلبك ملآن من جلاله، ويدك متمسكة بمقدس حباله، وعينك ناظرة إلى عوائد إطلاق نواله، وإفضاله، وعقلك محافظ على إقباله»^(١).

انتهى القسم الثاني

= الله ﷻ، قَرِيبُ النَّسَبِ، وَكِدُّ السَّبَبِ، وَإِنَّكَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِكَ وَذَوِي عَصْرِكَ، وَلَقَدْ أُوتِيتَ مِنَ الْفَضْلِ وَالْعِلْمِ وَالِدِّينِ وَالْوَرَعِ مَا لَمْ يُؤْتَهُ أَحَدٌ مِثْلَكَ وَلَا قَبْلَكَ، إِلَّا مَنْ مَضَى مِنْ سَلَفِكَ. وَأَقْبَلَ عَبْدُ الْمَلِكِ يُثْنِي عَلَيْهِ وَيُقَرِّطُهُ، قَالَ: فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ: كُلُّ مَا ذَكَرْتَهُ وَوَصَفْتَهُ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَأْيِيدِهِ وَتَوْفِيقِهِ، فَأَتَيْنَ شُكْرُهُ عَلَى مَا أَنْعَمَ بِنَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَقِفُ فِي الصَّلَاةِ حَتَّى يَرْمَ قَدَمَاهُ، وَيُظْمَأُ فِي الصَّيَامِ حَتَّى يُعْصَبَ فَوْهُ، فَقِيلَ لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَمْ يَغْفِرْ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ؟ فَيَقُولُ ﷺ: أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا؟ الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى مَا أَوْلَى وَأَبْلَى، وَلَهُ الْحَمْدُ فِي الْآخِرَةِ وَالْأُولَى، وَاللَّهُ لَوْ تَقَطَّعَتْ أَعْضَائِي، وَسَالَتْ مُقْلَتَايَ عَلَى صَدْرِي، لَنْ أَقُومَ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِشُكْرِ عَشْرِ الْعَشِيرِ مِنْ نِعْمَةٍ وَاحِدَةٍ مِنْ جَمِيعِ نِعَمِهِ الَّتِي لَا يُحْصِيهَا الْعَادُونَ، وَلَا يَبْلُغُ حَدَّ نِعْمَةٍ مِنْهَا عَلَى جَمِيعِ حَمْدِ الْحَامِدِينَ، لَا وَاللَّهِ، أَوْ يَرَانِي اللَّهُ لَا يَسْغُلْنِي شَيْءٌ عَنْ شُكْرِهِ وَذِكْرِهِ فِي لَيْلٍ وَلَا نَهَارٍ وَلَا سِرٍّ وَلَا عَلَانِيَةٍ، وَلَوْ لَا أَنْ لَا هِلِيَّ عَلَى حَقِّهَا وَلِسَائِرِ النَّاسِ مِنْ خَاصَّتِهِمْ وَعَامَّتِهِمْ عَلَى حَقِّهَا لَا يَسْغُنِي إِلَّا الْفَيَّامُ بِهَا، حَسَبَ الْوُسْعِ وَالطَّاقَةِ، حَتَّى أُؤَدِّيَهَا إِلَيْهِمْ؛ لَرَمِيتُ بِطَرَفِي إِلَى السَّمَاءِ، وَبِقَلْبِي إِلَى اللَّهِ، ثُمَّ لَمْ أَرُدْهُمَا حَتَّى يَقْضِيَ اللَّهُ عَلَى نَفْسِي، وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ. وَبَكَى عَلَيْهِ، وَبَكَى عَبْدُ الْمَلِكِ، وَقَالَ: شَتَّانَ بَيْنَ عَبْدٍ طَلَبَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعِيَهَا، وَبَيْنَ مَنْ طَلَبَ الدُّنْيَا مِنْ أَيْنَ أَجَابَتْهُ، مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ. ثُمَّ أَقْبَلَ يَسْأَلُهُ عَنْ حَاجَاتِهِ، وَعَمَّا فَصَدَّ لَهُ؛ فَشَفَّعَهُ فِيمَنْ شَفَعَ، وَوَصَلَّهُ بِإِلٍ. فَنَحَى الْأَبْوَابَ بَيْنَ ذَوِي الْأَبَابِ وَبَيْنَ رَبِّ الْأَرْبَابِ: ١٦٩.

(١) الأمان من أخطار الأسفار والأزمان: ١٠٤.

نهج البلاغة والصحيفة السَّجَّادِيَّة

تحقيقات في المختلف من نسخ نهج البلاغة
بين المشهور وضبط الحليين (ابن السكون الحلي
ت حدود ٦٠٠ هـ) و (ابن أردشير الطبري الحلي
حيًا ٦٨١ هـ) (الخطبة الأولى / القسم الرابع)

أ.د. علي عباس الأعرجي
مركز تراث الحلة

*Verifications at Various Versions of Nahj
Al-Balagha between the famous and accuracy
of the Hillians (Ibn Al-Sukun Al-Hilli,
D. 600 A.H) and (Ibn Ardashir Al-Tabari
Al-Hilli, alive in 681 A.H) (First Sermon/
Section Four)*

*Prof. Dr. Ali Abbas Al-Araji
Hilla Heritage Center*

١٦. قَرَنَهَا إِلَى حَدِّهِ، قَرَنَهَا عَلَى حَدِّهِ^(١).

في قول الإمام عليه السلام: «وَسَلَّطَهَا عَلَى شَدِّهِ، وَقَرَنَهَا إِلَى حَدِّهِ».

«وقرنها على حدّه»، تارةً بـ(إلى)، عدَّى الفعل، وتارةً بـ(على).

إِلَّا أَنَّ صاحب البحار في موسوعته الكبيرة ذكر الرُّوَايَتَيْنِ بمواضع مختلفة؛ ففي الجزء: ٥٤، الصَّحِيفَةُ: ١٨٣ قال: (على حدّه)، وفي الجزء نفسه؛ أعني: ٥٤، الصَّحِيفَةُ: ١٨٣ ذكر رواية: (إلى حدّه).

وفي الجزء ٧٤، الصَّحِيفَةُ: ٣٠١، ذكر رواية (إلى حدّه).

وَأَمَّا معاني الحرفين (إلى)، و(على)؛ فسنبداً بالأصل (إلى)، والأصل فيها انتهاء الغاية في الزَّمان، والمكان، وكلُّ ما ورد من معانٍ لها راجع إلى هذا الأصل^(٢). وقد وردت معانٍ آخر لها، وهي: بمعنى (مع)^(٣)، وبمعنى التَّبَيُّين، وهي المتعلقة في تعجُّب، أو تفضيل^(٤).

ومن معانيها أيضاً موافقة الـلام؛ أي: بمعناها^(٥)، وموافقة (في)^(٦)، وبمعنى (من)^(٧)، وبمعنى (عند)^(٨)،

(١) في (أ): ٤٧ (إلى حدّه)، وفي الهامش: ٥ من الصحيفة نفسها كتب: «في م (على بدل (إلى))»، وفي (سكون): ٧٠ (إلى حدّه)، وفي نسخة الطبري ابن أردشير: الصحيفة: ٧: (إلى حدّه)، وأمّا تحقيق الدكتور الفرطوسي: ١٧٦/١ (إلى حدّه).

(٢) انظر: الجنى الداني: ٣٨٥.

(٣) انظر: المصدر نفسه: ٣٨٥.

(٤) انظر: المصدر نفسه: ٢٨٦-٢٨٧.

(٥) انظر: المصدر نفسه: ٣٨٧.

(٦) انظر: المصدر نفسه: ٣٨٧.

(٧) انظر: الجنى الداني: ٣٨٨.

(٨) انظر: المصدر نفسه: ٣٨٩.

وكذلك زائدة^(١).

هذا ما ورد من معاني (إلى)، وكل من ذكر شاهدا للمعاني الأخرى؛ فإنه يردّه إلى المعنى الأصلي لها، وهو: انتهاء الغاية زماناً، ومكاناً.

وعليه سيكون المعنى المحتمل لهذا التركيب هو: جعلها مقرونة لحدّه؛ أي: محيطة بنهايته.

أو: جعلها مكاناً له، وهذا رأي ابن أبي الحديد^(٢).

وأما معاني (على)، فالأصل فيها هو الاستعلاء^(٣)، وقد أثبت لها البصريون هذا الأصل، وتأولوا ما أوهم خلافه.

ومن معانيها المصاحبة^(٤)، والمجاوزه^(٥)، والتعليل^(٦)، والظرفية^(٧)، وموافقة (من)، والباء، وزائدة للتعويض^(٨).

وبعد هذا يكون المعنى لقول الإمام عليه السلام: «وسلّطها على شدّه، وقرنها على حدّه»: قرنها مُستعليّاً، أو بعلوّه على حدّه.

أو بمعنى الباء، وهو معنى قريب؛ أخذنا من قولنا: وقرنت الشيء بالشيء: وصلته به^(٩).

(١) انظر: الجنى الداني: ٣٨٩.

(٢) انظر: الشرح: ٨٨ / ١.

(٣) انظر: الجنى الداني: ٤٧٦.

(٤) المصدر نفسه: ٤٧٦.

(٥) المصدر نفسه: ٤٧٧.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) انظر: المصدر نفسه: ٤٧٨.

(٩) لاحظ: الصّحاح: ٦ / ٢١٨١.

والمعنى الأقوى، والمتعلق هو (إلى)، لا (على) للآتي:

١. الفعل (قرن) يتعدى بـ (إلى)، فـ (قرن) لها أصلٌ يجذب المعنى إلى اللفظ (إلى)، وهو ما تعدى به الفعل (قرن)، فهو أصل بين أصليْن، أولهما يدلُّ على جمع شيء إلى شيء، وثانيهما: شيء يتأ بقوة، وشدة، والمطلوب هو الأول، ومتعلّقه كذلك هو (إلى)، وليس (على).

٢. إنَّ ما تحصّل من وجود (على) في هذا الكلام؛ إنّما هو رواية للنسخة (ميم)، وهي تبقى رواية نادرة، والنادر كالمعدوم، ولا يُقاس عليه.

٣. ربّما حمل النَّاسِخُ (على) على سياقها اللفظيِّ السَّابق «وسلّطها على شدّه»؛ فحمل اللفظ على اللفظ؛ فكتب سهواً «وقرنها على حدّه».

٤. قد يكون النَّسخ هنا إملاءً؛ فأملى النَّاسِخ على النَّاسِخ الكاتب؛ فقال: (قرنها إلى حدّه؛ فنطق الهمزة في (إلى) عيناً، كما هي الحال في العنونة، التي هي بعض مظاهر لهجة تميم، وعليه قول ذي الرمة^(١):

أَعَنْ تَوْسَمَتْ مِنْ خَرَقَاءَ مَنْزِلَةً
مَاءُ الصَّبَابَةِ مِنْ عَيْنِكَ مَسْجُومٌ

والله أعلم.

(١) لاحظ: فقه اللغة وسرُّ العربية: ١١١.

١٧. اعْتَقَمَ، وَأَعْقَمَ^(١).

في قول أمير المؤمنين: «ثُمَّ أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ رِيحًا اعْتَقَمَ مَهَبَهَا»^(٢).

في ربيع الأبرار للزخشي (ت ٥٣٨هـ): «ثُمَّ أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ رِيحًا أَعْقَمَ مَهَبَهَا»^(٣).

فهنا عنده الأصل (أعقم) لا (اعتقم).

وورد في معارج نهج البلاغة: «وقوله: ثُمَّ أَنْشَأَ سُبْحَانَهُ رِيحًا اعْتَقَمَ، [ف]اعْتَقَمَ، وَأَعْقَمَ واحد، وهما روايتان»^(٤).

فهنا الأصل (اعتقم)، والرّواية (أعقم).

وفي اختيار مصباح السّالّكين «وروي: وَأَعْقَمَ مَهَبَهَا»^(٥).

فنحنُ أمام جذرٍ لغويٍّ واحدٍ (عقم)، ولكن بصيغة صرفيّة مختلفة (أفعل)، و(افتعل).

ولنذهب إلى دلالة لفظة (عقم)؛ ففي المعجمات العربيّة: حرب عقام وعقام، لغتان؛ أي شديدة مُفتنة لا يلوي فيها أحدٌ على أحدٍ^(٦).

العقم والعقمة بالفتح: ضربٌ من الوشي، وكذلك العقمة بالكسر.

(١) في (أ): ٤٧ (اعتقم)، وفي (سكون): ٧٠ (اعتقم)، وفي نسخة ابن أردشير الطبري: الصحيفة ٧ من المخطوط (اعتقم)، وفي الفرطوسي: ١/ ١٧٦ (اعتقم)، ولا حظ نسخة ابن المؤدّب: الصحيفة: ٥.

(٢) نهج البلاغة: ٤٠.

(٣) ربيع الأبرار، ونصوص الأخبار: ٩٧/ ١.

(٤) معارج نهج البلاغة: ٥٨.

(٥) الصحيفة: ٦٦.

(٦) انظر: العين: ١/ ١٨٥.

والعقام أيضًا: الداء الذي لا يبرأ منه، وقياسه الضم، إلا أن المسموع هو الفتح.

والمعاقم من الخيل: المفاصل، واحدها، وأعقم الله رحمها فعُقمت، على ما لم يسم فاعله، إذا لم تقبل الولد.

وعن الكسائي: رحم معقومة؛ أي: مسدودة لا تلد، ومصدره العقم، والعقم بالفتح والضم، وكلام عقمي، وعقمي؛ أي: غامض، ويقال أيضًا: عقت مفاصل يديه، ورجليه، إذا ييست، ورجل عقيم: لا يولد له؛ والمُلك عقيم؛ لأنَّ الرَّجل قد يقتل ابنه إذا خافه على الملك.

ورِيحٌ عقيم: لا تلحُ سحابًا، ولا شجرًا، ويوم القيامة يوم عقيم؛ لأنَّه لا يوم بعده، وامرأة عقيم، ونسوة عقم، وقد يسكن^(١).

وفي المقاييس: هي أصلٌ واحد يدلُّ على غموضٍ، وضيقٍ، وشِدَّة^(٢).

ومما مضى نستين المعاني المتوخاة، وهي:

١. الشدَّة، والافتنان عند البأس.

٢. الغطاء، والملابس المغطّية جسم الإنسان.

٣. الداء المستعصي شفاؤه.

٤. الانسداد، ومنه الرَّحم العقيم الذي لا يقبل.

٥. الغامض من الكلام.

(١) انظر: الصّحاح: ١٩٨٨-١٩٨٩.

(٢) انظر: المقاييس: ٧٥/٤.

٦. عدم التَّالي، ومنه يوم العقيم؛ سَمِّي به يوم القيامة؛ لأنَّه لا يوم بعده.

أَمَّا معنى الصيغة (أعقم)، فهي هنا تحتمل التَّحويل، والتَّصيير؛ أي: جعل مهبَّها عقيمًا، يابًا، لا نبات فيه، ولا حياة.

وقد ورد في اختيار مصباح السالكين على رواية (أعقم)؛ أي: جعل مجراها عقيمًا، لا نبت به يعوقها عن الجريان، أو لشدة جريانها^(١).

فأَمَّا الأوَّل فباطل عقلاً، وأَمَّا الثاني فممكن.

وأَمَّا (اعتقم) في وزن (افتعل) التي للمطاوعة، عقمته فاعتقم؛ أي: قبل تأثر عقمي له، فاعتقم مهبَّها أمر الأرض بذلك، فاستجابت إرادة؛ قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ.

أو للتَّصيير أيضًا، تبعًا لقول البيهقي: إنَّ البنائين بالمعنى نفسه؛ فيكون (اعتقم): بمعنى صار عقيمًا.

وقد ذكر الراوندي (ت ٥٧٣هـ): أنَّ (اعتقم مهبَّها)؛ أي: شدَّ، وعقد، وقيل: أي ذلَّ، وهو من الأضداد؛ فعلى الأوَّل عبارة أنَّ الله تعالى أهبَّ الرِّيح، ولم يطلقها بمرَّة فتفسد ما تأتي عليه كله؛ بل عقد مهبَّها حتَّى تهبَّ بقدرٍ، وأدام مع ذلك على ترتيبها للماء، وترتيبها له، وتسويتها^(٢).

وهو رأي جميل؛ فجعل (العقم) من الأضداد لم نسمعه من كتب اللغة؛ وهو اجتهد من أديب، وتنسيق من أريب، وسيأتي رأي يناقضه.

(١) اختيار مصباح السالكين: ٦٦.

(٢) لاحظ: منهاج البراعة (الراوندي): ١ / ٦١.

قال الخوئي (ت ١٣٢٤ هـ): ثُمَّ أَنشَأَ سَبْحَانَهُ فَوْقَ ذَلِكَ الْمَاءِ رِيحًا أُخْرَى (أَعْقَمَ مَهَبَّهَا)؛ أَي: جَعَلَ هَبُوبَهَا عَقِيمًا.

وَفِي كَثِيرٍ مِنَ النُّسخِ «اعْتَقَمَ مَهَبَّهَا» بِالتَّاءِ؛ فَالْإِلْزَامُ حِينَئِذٍ رَفْعُ (مَهَبَّهَا)، لِلزُّومِ الْفِعْلُ؛ فَالْمَعْنَى حِينَئِذٍ صَارَ مَهَبُّهَا عَقِيمًا لَا يَلْقَحُ، مِنَ الْعَقِيمِ الَّذِي لَا يُولِدُ لَهُ وَلَدٌ، أَوْ صَارَ مَهَبُّهَا ضَيِّقًا؛ لِأَنَّ الْإِعْتِقَامَ هُوَ أَنْ تَحْفَرَ الْبُئْرُ؛ فَإِذَا قَرَبْتَ مِنَ الْمَاءِ احْتَفَرْتَ بُئْرًا صَغِيرَةً بِقَدْرِ مَا تَجِدُ طَعْمَ الْمَاءِ؛ فَإِنْ كَانَ عَذْبًا حَفَرْتَ بِقَيْتِهَا؛ فَاسْتَعِيرَ هُنَا مِنْ حَيْثُ ضَيْقُ الْمَهَبِّ كَمَا يَحْتَفِرُ الْبُئْرُ الصَّغِيرُ.

وَأَمَّا مَا قِيلَ: مِنْ أَنَّ مَعْنَى «اعْتَقَمَ مَهَبَّهَا»: جَعَلَ مَهَبَّهَا عَقِيمًا؛ فَفَاسِدٌ؛ لِأَنَّهُ إِنَّمَا يَصِحُّ لَوْ كَانَ اعْتَقَمَ مُتَعَدِّيًا^(١).

وَالْحَقِيقَةُ مَا قَالَهُ الْخَوَّيِّي جَدِيرٌ، وَلَطِيفٌ؛ فَهُوَ فِي شَرْحِهِ هَذَا أَشَارَ إِلَى أُمُورٍ:

١. ضَبَطَ (اعْتَقَمَ) عَلَى الْإِلْزَامِ (اعْتَقَمَ)، وَهُوَ ضَبْطٌ تَقَرَّدَ بِهِ عَلَى حُدُودِ عِلْمِي.
٢. بِحَسَبِ قَوْلِهِ هَذَا، فَإِنَّهُ جَعَلَ الْأَصْلَ (أَعْقَمَ)، وَالرَّوَايَةَ (اعْتَقَمَ)، فَهُوَ يَقُولُ قَبْلَ قَوْلِهِ هَذَا: («ثُمَّ أَنشَأَ سَبْحَانَهُ» فَوْقَ ذَلِكَ الْمَاءِ «رِيحًا» أُخْرَى «أَعْقَمَ مَهَبَّهَا»)، بَعْدَهَا يَقُولُ: (وَفِي كَثِيرٍ مِنَ النُّسخِ «اعْتَقَمَ مَهَبَّهَا»؛ فَلَا حِظَّ كَيْفَ اتَّخَذَ الْأَصْلَ، وَجَعَلَ الرَّوَايَةَ؟!).
٣. تَرْجِيحُهُ لِلرَّوَايَةِ فِي أَثْنَاءِ الشَّرْحِ، وَهُوَ أَمْرٌ بَدَأَ لَهُ فِي أَثْنَاءِ بَيَانِ الْمَفْرَدَاتِ، وَالصِّيغَةِ الصَّرْفِيَّةِ.

(١) انظر: منهج البراعة: ١/ ٣٧٤-٣٧٥، وفي البحار: ٥٤/ ١٨٤، قال المجلسي: «وقيل: المعنى جعلها عقيمة لا تلحق، وهذا إنما يصح لو كان الاعتقام بهذا المعنى متعدياً، أو كان مهبها مرفوعاً، وفي النسخ منصوبٌ، وقيل: وروي (أعقم) فيصح».

٤. ومن باب آخر؛ فهو هنا قد رجع إلى رواية نسخة ترى (أعقم) هي الأصل، و(اعتقم) هي الرواية.

إلا أنه اضطرب حين ذكر (اعتقم) في مكان آخر للاستشهاد، قال: «وقد مرّ في كلامه عليه السلام في الفصل الثامن من فصول الخطبة الأولى ذكر هذه الرياح، وهو قوله عليه السلام: ثم أنشأ سبحانه ريحاً اعتقم مهبها، وأدام مربها».

وأظنه خطأ مطبعي؛ لأن استدلال الخوئي، ودفاعه عن روايته (أعقم) لا يمكن التيقن منها.

والجدير ذكره أن جميع النسخ (المشهور، وابن السكون، وابن أردشير الطبري، ونسخة الدكتور الفرطوسي) برمتها ضبطت الفعل (اعتقم) على التعدي، وهو أمر يعدّ فواتاً عليهم. والله أعلم.

١٨. مربها، ومدبها^(١).

في قول أمير المؤمنين: «وَأَدَامَ مُرَبَّهَا وَأَغَصَفَ مَجْرَاهَا»^(٢).

كما هو الملاحظ في الهامش، اتفقت النسخ جميعاً على نسخة (مربها) بالراء، هنا وردت رواية فيها، وهي في الدال (مدبها) من الדיب، وهو الحركة، وهذه الرواية وردت عن المجلسي في البحار، والخوئي في منهاج البراعة^(٣)، كما سيأتي.

والآن على عادتنا سنبدأ بتبيان معاني اللفظتين، ونبدأ بـ(مربها) الرواية، والنسخة

(١) في (أ): ٤٧ (مربها)، وفي (سكون): ٧٠: (مربها)، وكذا نسخة الحسين بن أردشير: الصحيفة:

٧، وضبط الدكتور الفرطوسي: ١٧٧/١ (مربها).

(٢) نهج البلاغة: ٤٠.

(٣) راجع: البحار: ١٨٤/٥٤، منهاج البراعة: ٣٧٥/١.

المشهورة؛ فنقول: الرَّبَّاب: السَّحاب الذي فيه ماء، الواحدة: ربابة، وأربت السَّحابة بهذه البلدة: أدامت بها المطر، قال الشاعر:

أرَبَّ بها عارض ممطر^(١)

وأرض مرباب: أرَبَّ بها المطر، ومرَبَّ أيضًا، لا يزال بها مطر، وكذلك مصل، فيها صلال من مطر؛ أي: أمطار متفرقة، شيء بعد شيء، قال الشاعر:

بأوَّل ما هاجت لك الشُّوق دمنة

بأجرع مقفار مرَبَّ محلَّل^(٢)

وربيت قرابة فلان ربًّا؛ أي: زدت فيها لئلا يعفو أثرها.

وربيت الصَّبِي، والمهر، يخف ويثقل، والرَّيْبَة: الحاضنة، وربته، وربته: حضنته.

والسَّقاء يربَّب؛ أي: يجعل فيه الربَّ، والشئ يربب بخلٍّ، أو عسلٍ.

والجرَّة تررب فتضري تريبًا^(٣).

إِلَّا أَنَّ ابن فارس جعل له أصولًا عدَّة؛ فذكر أَنَّهُ يدلُّ على أصول:

فالأوَّل: إصلاح الشَّيء، والقيام عليه؛ فالربُّ المالك، والخالق، والصَّاحِب، والربُّ المصلح للشَّيء، يُقال ربُّ فلان ضيعته إذا قام على إصلاحها، وهذا سقاء مربوب بالربِّ، والله جلَّ ثناؤه الربُّ؛ لأنَّه مُصلح أحوال خلقه.

والأصل الآخر: لزوم الشَّيء والإقامة عليه، وهو مناسبٌ للأصل الأوَّل.

(١) غير منسوب في كلِّ كتب اللغة، ومن اللفظ نخمَّن أَنَّهُ إسلاميٌّ وما بعده؛ لوجود لفظ قرآنيٍّ (عارض ممطرنا).

(٢) البيت لذی الرمة، ديوانه ٣ / ١٤٥٣ وانظره برواية (بأجرع مربع).

(٣) انظر: العين: ٨ / ٢٥٦ وما بعدها، وانظر: الصَّحاح: ١ / ١٣٠-١٣٢.

يُقال أربت السحابة بهذه البلدة إذا دامت، وأرض مربّ، لا يزال بها مطرٌ، ولذلك سَمِّي السحاب ربّابًا.

والأصل الثالث: ضمُّ الشّيء للشّيء، وهو أيضًا مناسبٌ لما قبله، ومتى أنعم النّظر كان الباب كلّهُ قياسًا واحدًا.

ومأ يشدُّ عن هذه الأصول الربّرب، وهو القطيعُ من بقر الوحش. وقد يجوز أن يُضمَّ إلى الباب الثالث؛ فيقال: إنّما سَمِّي ربّربًا لتجمّعه، ومن الباب الثالث الربب، وهو الماء الكثير سَمِّي بذلك لاجتماعه. قال الشاعر:

والبرّة السّمراء والماء الرّبّ^(١).

وبعد ما تقدّم، تكون الفحوى:

١. يدلُّ الأصل الواحد في هذه المادّة على سوق شيءٍ إلى جهة الكمال، وإصلاحه، ورفع النّقص بالطرائق الممكنة، والسّهلة، واليسيرة.

٢. المرفوع من هذه الأصول هي الذاتيّات، أو العوارض أو الاعتقادات والمعارف أو الصّفات، والأخلاقيّات، أو الأعمال، والآداب، أو العلوم المتداولة في إنسانٍ أو حيوانٍ أو نبات؛ ففي كلّ شيء بحسبه، وبحسب ما يقتضى ترفيع منزلته، وتكميل شأنه.

٣. تدلُّ على عموم الحقيقة التي يُعبّر عنها بـ(الإصلاح)، وفي مورد آخر بـ(الإنعام)، وفي آخر بـ(المدبّر)، وفي موضوع بـ(السّائس)، وفي مورد بـ(الإتمام)، وفي آخر بما يناسب الأصل ويرجع إليه؛ فهذه المعاني كلّها من مصاديق الحقيقة^(٢).

(١) لم تنسبه جميع كتب اللغة، وهو من الشّواهد المعجميّة.

(٢) لاحظ: التحقيق في كلمات القرآن: ١٨/٤ - ١٩.

٤. المرب، وهو التّجْمَع سواء للمادّة أم لغيرها.

٥. الاستمرار، وعدم الزّوال، ومنه الأرض المرباب، التي لا يزال بها المطر.

٦. لزوم الشيء، وهو أن يتّسم بسمّة تكون لازمة نسبياً، ومنه (المرب)، وكذلك نقول في المحكيّة (مربرب)، وهو السّمين، والمكتنز من البشر، والحيوان.

٧. لا يمكن وضع صفة لـ(رب) فتتكون المعاني فيها باعتبار ما تُضاف إليه، وباعتبار السّياق الواردة فيه.

ويمكن أن يكون معنى (وأدام مربّها)، جعل ما تلازمه، وهو المطر مستمراً دائماً.

أو قد يعني به استمرار جريان الهواء في الأرض على نحو الكمال، والتّسميم، أو التّدبير، والتّسييس.

وقد ذكر الراونديّ: أنّ مربّها: مجتمّعها، والصّحيح أنّه مصدر ربّ صنعته؛ أي: أصلحها، وأربّ على الشّيء؛ أي: لزمه^(١).

وفي البحار: معنى إدامة مربّها: جعلها ملازمة لتحريك الماء، وإدامة هبوبها^(٢).

ثمّ قال: «.. وفي بعض النسخ (مدبّها) بالدالّ؛ أي: جريها»^(٣).

وفي منهاج البراعة: أدام مربّها؛ أي: ملازمتها لتحريك الماء^(٤).

وستأتي (مدبّها)، بالدالّ المهملة تالياً.

(١) منهاج البراعة، الراونديّ: ٦١ / ١.

(٢) البحار: ١٨٤ / ٥٤.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) منهاج البراعة: ٣٧٥ / ١.

و(مدبها): فقد ذكر ابن فارس: الدال والباء أصل واحد صحيح منقاس، وهو حركة على الأرض أخف من المشي، تقول دبّ ديباً، وكل ما مشى على الأرض فهو دابة.

ويقال: ناقة دبوب إذا كانت لا تمشي من كثرة اللحم إلا ديباً، ويقال ما بالدّار ديب، ودي؛ أي: أحد يدب، ويقال طعنة دبوب إذا كانت تدب بالدم.

ويقال: ركب فلان دبة فلان، وأخذ بدبته إذا فعل مثل فعله كأنه مشى مثل مشيه^(١).

وزبدة المخض:

الدّب، والدّيب، حركة على الأرض، أو غيرها، وتكون أقل وطأ من المشي. وأما المدب فهو موضع الدّيب، أو طريقه.

فيكون المعنى بحسب هذه الرواية: أدام موضع حركتها، أو طريقه.

وفي منهاج الخوئي: عن بعض النسخ (مدبها) بالدال؛ أي: حركتها^(٢)؛ أي: أدام حركتها.

وفي اختيار مصباح السالكين ذكر المدب «فاختار المسلمون بعده بأرائهم رجلاً منهم فقارب، وسدد حسب استطاعته على ضعف وجدّ كانا فيه؛ ثمّ وليهم بعده وإل فأقام واستقام حتّى ضرب الدّين بجرانه على عسف، وعجز، كانا فيه؛ ثمّ استخلفوا ثالثاً لم يكن يملك أمر نفسه شيئاً، غلب عليه أهله، فقادوه إلى أهوائهم كما يقود الوليدة البعير المحطوم، ولم يزل الأمر بينه وبين الناس يبعد تارة، ويقرب أخرى، حتّى نزلوا عليه؛

(١) انظر: مقاييس اللغة: ٢/ ٢٦٣.

(٢) منهاج البراعة: ١/ ٣٧٥.

فقتلوه؛ ثُمَّ جاؤوا في مدبِّ الدِّبَا يريدون بيعتي»^(١).

فاللفظة ورد ذكرها بهذا المعنى، والله العالم.

١٩. منشأها، منشأها^(٢).

في قول أمير المؤمنين: «وَأَبْعَدَ مَنْشَأَهَا»^(٣).

بتحقيق الهمز، والتخفيف في قوله **لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ**: «وأبعد منشأها»، «وأبعد منشأها»، وهو خلاف لفظي لا نحقق في معناه، فالمسألة مسألة استعمال، وسلوك لهجي لا غير.

قال في البحار: «و(المنشأ) في بعض النسخ بالهمزة على الأصل، وفي بعضها بالألف للازدواج»، يعني لهجة، وهو ما يسمّى بالازدواج اللغوي = اللهجي.

٢٠. فَأَمَرَهَا، فَأَمَرَ^(٤).

في قول أمير المؤمنين: «فَأَمَرَهَا بِتَصْفِيْقِ الْمَاءِ الزَّخَّارِ»^(٥).

لا توجد رواية، ونُسخة في الكتب الشارحة لخطب نهج البلاغة، ذكرت الرواية

(١) اختيار مصباح السالكين: ٦٨٣، وهذا الكلام غير موجود بتمامه في شرح ابن أبي الحديد:

٢٠/٢١٨، ولا حظ: تصحيح القراءة للشيخ خالد البغدادي: ١٠٠ يتحدث عن عدم ذكر هذه

الخطبة في نهج البلاغة وعزوف ابن أبي الحديد عنها.

(٢) في (أ): ٤٧ (منشأها)، وفي الهامش ٦ كتب «في ن: منشأها، بتسهيل الهمز»، وفي (سكون):

٧١: (منشأها)، وفي الهامش: ١: (منشأها) بالتخفيف، وفي نسخة ابن أردشير الطبري: ٧ بالهمز

المحقق، وكذلك ينظر: نهج البلاغة، تحقيق الفرطوسي: ١/ ١٧٧.

(٣) نهج البلاغة: ٤٠.

(٤) في (أ): ٤٧ (فأمرها)، وفي الهامش: ٧ «في م: فأمر، بدل فأمرها»، وفي (سكون): ٧١ (فأمرها)،

وفي ضبط الفرطوسي: ١/ ١٧٧ (فأمرها) بتشديد الراء، ويبدو أنه أراد كتابة (فأمرها) فحصل

الغلط المطبعي، وفي نسخة ابن أردشير الطبري: ٧: (فأمرها).

(٥) نهج البلاغة: ٤٠.

الثاني (فأمر) من دون حقوق الضمير.

والأرجح هو (فأمرها)؛ لأنّ السياق هو سياق تكرار الضمائر، «ثمّ أنشأ سبحانه رجلاً اعتقم مهبّها، وأدام مرّبها، وأعصف مجراها، وأبعد منشأها؛ فأمرها بتصفيق الماء الزّخار».

وبانتقاء أحد الشروح تبين لك الوجهة؛ فيكون المعنى: أمر الملائكة الموكّلين بالريح؛ لتضرب الماء الكثير الموج بعضه ببعض^(١)؛ ويكون قوله (فأمرها) هو الأصوب.

٢١. تردّد، تردّه^(٢).

في قوله ﷺ: «تردّد أوله»^(٣).

وهو وجود الضمير (الهاء) من عدمه، وهو رواية ضعيفة؛ لأنّ الخطبة في سياق ذكر الضمائر «فأمرها، فمحضته، وعصفت به، تردّد أوله»، ولا يستقيم الكلام أن يكون (تردّه أوله)؛ فما الحجّة في ورود ضميرين يعودان على مسمّى واحد؟!.

٢٢. منهق، ومنهق^(٤).

في قوله ﷺ: «فرّعه في هواءٍ مُنْفَتِقٍ، وجوّ مُنْفَهَقٍ»^(٥).

يبدو أنّ هناك قلباً مكانياً بين الكلمتين؛ ف(منهق) له وجود في المعجم العربي:

(١) انظر: منهاج البراعة، الراوندي: ٦٢ / ١.

(٢) في (أ): ٤٧ (تردّد)، وفي الهامش ٨ «في نسخة م: تردّه» بالهاء، وفي سكون: ٧١ (تردّد)، وفي أردشير: ٧ (تردّد)، وفي ضبط الفرطوسي: ١٧٧ / ١ (تردّد).

(٣) نهج البلاغة: ٤٠.

(٤) في (أ): ٤٨: (منهق)، وفي الهامش: ١ «في نسخة م: منهق»، وفي (سكون): ٧١ (منهق)، وفي أردشير: ٧: (منهق)، وفي ضبط أردشير: ٧: (منهق)، وفي ضبط الفرطوسي: ١٧٧ / ١ (منهق).

(٥) نهج البلاغة: ٤١.

جاء في الصّحاح: قال الفراء: فلان يتفهيق في كلامه، وذلك إذا توسّع فيه، وتنطّع، قال: وأصله الفهق، وهو الامتلاء، كأنّه ملأ به فمه، والمنفهيق: الواسع^(١).

وأما (منهفق)؛ فقد جاء في التّاج: «هفق: الهفْتُقُ كَجَعْفَرٍ، أَهْمَلَهُ الْجَوْهَرِيُّ، وهو الأسبوعُ فارسيٌّ مُعَرَّبٌ هَفْتَه»^(٢).

قال ابن فارس: «ومن سُنن العرب القلبُ، وذلك يكون في الكلمة؛ فقولهم: جَذَبَ وَجَبَذَ^(٣)، وَبَكَلَ، وَلَبَكَ، وهو كثيرٌ قد صنّفه علماء اللغة»^(٤).

ويقع القلبُ المكانيّ في كلام العرب؛ للتيسير، وتحقيق نوعٍ من الانسجام الصّوتيّ^(٥)، وقيل: إنّ الغالب فيه أنّه يحدث اعتباطاً؛ من دون أدنى قاعدة محدّدة يسير عليها، سوى الرّغبة في تخفيف اللفظ؛ فالنّاطق بفطرته يميل إلى السّهولة في الكلام؛ فيقدّم بعض الأصوات، ويؤخّر أخرى^(٦)، ولذلك فهو سماعيٌّ لا يُقاس عليه.

ولقد فسّر الدكتور إبراهيم أنيس مسألة القلب المكانيّ بنسبة شيوع السلاسل الصّوتية^(٧)؛ وعليه تكون عملية قلب مكانيّ بين (منفهيق، ومنهفق) بين الفاء والهاء قلباً؛ فكلُّ منهما له صفة، ومخرج متقارب مع صاحبه، يضيق المقام بذكرها؛ فليرجع إلى المدوّنات الصّوتية لمزيد فائدة.

(١) انظر: الصّحاح: ١٥٤٥/٤.

(٢) تاج العروس: ٤٩٨/١٣.

(٣) وإن كان هذا ليس من القلب، فكلُّ منهما جذرٌ بنفسه.

(٤) الصّاحبيّ في فقه اللغة: ٢٠٢.

(٥) انظر: دراسة الصوت اللغوي: ٣٣٦، وينظر: اللهجات العربيّة في التراث: ٦٤٧/٢.

(٦) انظر: الدراسات اللغوية عند العرب: ٤٠٦.

(٧) انظر: القلب المكانيّ في العربيّة: ٣٧، نقلاً عن بحث للدكتور إبراهيم أنيس.

٢٣. سائر، وسائر^(١).

في قوله **سَائِرٌ**: «وَسَقْفٌ سَائِرٌ، وَرَقِيمٌ مَائِرٌ»^(٢).

هذه الرواية (سائر) لم يذكرها أي من الشارحين، وتفرّد بذكرها ابن السكون الحلي، وابن أردشير الطبري، وكتب الناسخان نقطتين تحت النبرة (سائر)، وفوقها (سائر)، هم هكذا قرؤوها، وههنا أمور عدة:

١. تحتل أن تكون تصحيفاً.
 ٢. تحتل الرواية (نسخة)، وهي كذلك ما دام راويها ثبّتا.
 ٣. إنَّ وجود ثلاثة أرباع الكلمة الأخرى يوقع في الوهم، (السّين، والألف، والراء)، ولذلك نجد ابن أردشير كتبها باللفظين.
 ٤. إنَّ الذي أوهم التّسّاخ، إنَّ صحَّ التّعبير، هو وجود كلمة (سقف) في كلام أمير المؤمنين، والتي هي بالعادة ملازمة للإضافة مع كلمة ستر، ظلّ^(٣)، ومنه سقفٌ يظّلني، ويسترني.
- والآن نفصل القول بكلّ منهما، ونبدأ بالمشهور:
- سائر: من سَيَرَ، سار يسير سيرا، ومسيرا، وسيرت الثوب، والسهم:
- جعلت فيهما خطوطاً، و السّيراء: برود يخالطها حرير، و السّير: الشراك، والجمع: سيور.

(١) في (أ): ٤٨ (سائر) وحسب، وفي (سكون): ٧١ (سائر)، وفي الهامش: ٦ (سائر وسائر معاً)، وفي نسخة ابن أردشير: ٧ (سائر = سائر)، و (سائر)، وفي ضبط الدكتور الفرطوسي: ١٧٨ / ١ (سائر).

(٢) نهج البلاغة: ٤١.

(٣) لاحظ: أساس البلاغة: ٤٤٨.

ومادة (السرى)، وإن كانت تختلف من حيث الجذر عن السير: فهي معناها سير الليل، وكل شيء طرق ليلاً؛ فهو سارٍ، سرى يسري سُرًى، وسرياً؛ إلا أنه يُلاحظ فيه مفهوم السير، والسرّ.

والسارية من السحاب: التي تحيى بين الغادية، والرائحة ليلاً، والعرب تؤنث السرى، بعد كل هذا هي أصل يدل على مضى، وجريان، يقال: سار يسير سيراً، وذلك يكون ليلاً ونهاراً، والسير الطريقة في الشيء، والسنة؛ لأنها تسير، وتجري، يقال: سارت، وسرتها أنا..

قال الشاعر:

فلا تجزعن من سنة أنت سرتها

فأول راضٍ سنة من يسيرها^(١)

والسير: الجلد معروف، وهو من هذا سمي بذلك؛ لامتداده كأنه يجري، وسيرت الجلل عن الدابة إذا ألقته عنه، والمسير من الثياب الذي فيه خطوط كأنه سيور^(٢).

ومما مضى تبين المعاني مع لحاظ (السير، والسرى):

١. الحركة، والذهاب، سواء أكان ظاهرياً، مادياً، أم غيرها.

٢. إن السرى هو سير في السرّ مادياً أو معنوياً، ومقولة الإمام عليه السلام تثبت السرى في الليل «وعند الصباح يحمد القوم السرى».

٣. الطريقة، ومنه أخذت السيرة.

٤. الامتداد والإلقاء، من مدّ الجلد، وغيره.

(١) البيت لخالد بن زهير الهذلي ابن اخت أبي ذؤيب. انظر: الأغاني: ٤٧٨/٦.

(٢) معجم مقاييس اللغة: ١٢٠-١٢١.

وأما (ساتر) فجمع السّتر ستور، وأستار في أدنى العدد، وسترته أستره سترًا، وامرأة ستيرة: ذات ستارة، والسّرة: ما استترت به من شيء كائنًا ما كان، وهو السّتار، والسّتارة.

والسّرة: ما استتر الوجه به، ويُقال: ما لفلان ستر، ولا حِجر؛ فالسّتر الحياء، والحِجرُ العقل^(١).

وهذه المادّة تدلّ على الغطاء؛ فأما الإستار، وقولهم إستار الكعبة؛ فالأغلب أنّه من السّتر؛ وكأنّه أراد به ما تُستر به الكعبة من لباس^(٢).

هو كون الشيء تحت ساتر، ومطلق المستوريّة بأيّ نحو، ووسيلة كانت بغطاء، أو غيم، أو سماء؛ فيعني مطلق ما كانت الوسيلة للتّغطية، والسّتر، والاجتنان، والاحتجاب.

ومّا مضى، يكون توجيه الأولى بحسب قول ابن ميثم البحراني: من أنّه قد دلّ البرهان على أنّ الأفلاك هي المتحرّكة بما فيها من الكواكب، وأنّ تلك الحركة دوريّة، وكان كلامه عليه السلام مطابقًا لذلك؛ إذ قال عليه السلام: «فِي فَلَكٍ دَائِرٌ وَسَقْفٌ سَائِرٌ وَرَقِيمٌ مَائِرٌ»^(٣).

وأما (ساتر) فقد مضى الحديث عنها، وهي إنّ الله زَيّن السّماء بزيّنة الكواكب، وأجرى، وحرّك السّراج، والقمر في مظروف السّقف، والرّقيم، والله العالم.

(١) انظر: العين: ٢٣٦/٧.

(٢) انظر: مقاييس اللغة: ١٣٢/٣.

(٣) انظر: شرح ابن ميثم: ١٥٠/١.

٢٤. وَمِنْهُمْ، فَمِنْهُمْ^(١).

في قول أمير المؤمنين: «وَمِنْهُمْ أَمْنَاءٌ عَلَى وَحْيِهِ وَالسِّنَّةُ إِلَى رَسُولِهِ»^(٢).

وقد تفرّد بهذا الضبط (فمنهم) نسخة المكتبة السلیمانیّة فی إسطنبول، من مخطوطات رئيس الكتاب، والمحفوظة بالرقم (٩٤٣)، وهي نسخة على ضبط ابن السكون، لا المشهور، وهذه النسخة فيها مشاكل أغنانا عن ذكرها الشيخ قيس العطار في دراسته النسخة، وبيان العيوب، والمشاكل^(٣).

وفيهاميزات ذكرها العطار قبلاً، وهي تفرّد بها بضبط بعض النصوص ضبطاً وجيهاً، ومهماً، فمن ميزاتها ضبط قول الإمام: «وَقَدْ قَلْبْتُ هَذَا الْأَمْرَ بَطْنُهُ وَظَهَرَهُ حَتَّى مَنَعَنِي النَّوْمُ»؛ مع العلم أنّ لفظ (النّوم) ضبط في جميع النسخ بالنصب، وضبط هذه النسخة (بالرفع = النّوم) وجيه، وبهذا الوجه شرح الكلام قطب الدين الكيدري في حدائق الحقائق (فارقني النوم بسببه)^(٤).

ومهما يكن من أمر، فورود رواية بضبط وجيه من وكدنا، والآن نستبين معاني (الواو)، و(الفاء)، ونبدأ بالأصل:

الواو: وانتهى مجموع ما ذكر منها إلى أحد عشر^(٥)، ومنها العاطفة، وبمعنى (أو)^(٦)،

(١) في (أ): ٤٨ (ومنهم)، وفي (سكون): ٧٢ (ومنهم)، وفي الهامش: ١ (فمنهم)، وفي ضبط الدكتور الفرطوسي: ١٧٨ / ١ (ومنهم)، وفي نسخة ابن أردشير: ٧ (ومنهم)، وحسب.

(٢) نهج البلاغة: ٤١.

(٣) نهج البلاغة، ضبط ابن السكون: ٣٨-٤٣.

(٤) انظر: حدائق الحقائق: ١ / ٣١٤-٣١٥، وانظر: نهج البلاغة، ضبط ابن السكون: ٣٠-٣١.

(٥) انظر: مغني اللبيب: ٤ / ٣٥١.

(٦) انظر: المصدر نفسه: ٤ / ٣٦٩.

أو بمعنى الباء، أو بمعنى لام التعليل^(١)، أو الاستئناف، وواو الحال^(٢)، وواو القسم، وواو رب^(٣)، وواو الثانية^(٤)، وغيرها.

وهنا نُحتمل أمور:

١. عاطفة، فهو (سلام الله عليه) في طور تعداد الملائكة، وأصنافهم، فهو يعطف كل ملك من الملائكة على رديفه بالجنس، ومختلفه في الوصف، وهو الأصل في الواو.

٢. بمعنى (أو)؛ لأنه (سلام الله عليه) ذكر تقسيم الملائكة؛ أي: أو منهم أمناء.. أو منهم الحفظة.

وهو وجه مقبول؛ لا سيما أن هذا المعنى ورد في اللغة، كتقسيم الكلمة على اسم، وفعل، وحرف.

والحال هذا نفسه مع تقسيم الملائكة، وتصنيفهم على ما هم عليه من الوظائف.

٣. واو الحال، وهي المقدرة ب(إذ)؛ فيكون التقدير: إذ منهم أمناء على وحيه، والسنة إلى رسله..

وهو وجه وجيه أيضا، بأن تكون وظائفهم، والحال هذه.

٤. وأما أن تكون (الواو) للثانية، فهو ليس وجيهاً إن قلنا به؛ لأن موضع الثانية يكون مع عبارة «ومنها الثابتة في الأرضين السفلى أقدامهم»، وليس مع قولنا «ومنها أمناء على وحيه» موضع الإشكال.

(١) انظر: مغني اللبيب: ٣٧٣/٤.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٣٧٤، ٣٧٨، ولاحظ: الجنى الداني: ١٦٣.

(٣) انظر: مغني اللبيب: ٣٨٥-٣٨٦.

(٤) انظر: المصدر نفسه: ٣٩٠/٤.

وما ورد من أنواع الواو الأخرى؛ فليس بوجه تأويلها بهذا النص؛ فليس ههنا موطن مصداقها.

وأما الفاء: فهي حرف يأتي لمعانٍ، وهي: العاطفة، وتفيد الترتيب بنوعيه: المعنوي، الذكري^(١).

وتفيد كذلك التعقيب^(٢)، والتي بمعنى (ثم)^(٣)، أو السببية^(٤)، أو الزائدة^(٥)، أو للاستئناف^(٦)، أو التي تسمى فصيحة^(٧)، وهي التي تفصح عن شرطٍ مقدّر، أو محذوف، أو التي تفيد التفرع.

إذن هل واحدة من هذه الفاءات تكون وافية المعنى بقول الإمام على فرض النسخة «فمنهم أمناء على وحيه...».

وأظنها التي بمعنى (ثم) التي تفيد التراخي؛ فهو سلام الله عليه بعد أن ذكر «مِنْهُمْ سُجُودٌ لَا يَرْكَعُونَ، وَرُكُوعٌ لَا يَنْتَضِبُونَ، وَصَافُونَ لَا يَتَزَايِلُونَ، وَمُسَبِّحُونَ لَا يَسْأَمُونَ، لَا يَغْشَاهُمْ نَوْمُ الْعُيُونِ، وَلَا سَهُوُ الْعُقُولِ، وَلَا فِتْرَةُ الْأَبْدَانِ وَلَا غَفْلَةُ النَّسْيَانِ».

ذكر وظيفتهم العملية (الخارجية)، أعني ذكر ما يخصهم من سجود، وركوع، وأعمال، بعد ذلك ذكر وظائفهم إلى الخلق، وهم رُسل الله، وأمناءه على وحيه.

(١) انظر: مغني اللبيب: ٢/ ٤٧٦-٤٧٧، والجنى الداني: ٦٤.

(٢) انظر: مغني اللبيب: ٢/ ٤٧٩.

(٣) انظر: المصدر نفسه: ٢/ ٤٨١.

(٤) انظر: المصدر نفسه: ٢/ ٤٨٥.

(٥) انظر: المصدر نفسه: ٢/ ٤٩٩.

(٦) انظر: المصدر نفسه: ٢/ ٥١٠.

(٧) انظر: البرهان للزركشي: ٣/ ١٨٢.

ومع ما أن قوله «ومنهم أمناء على وحيه وألسنة إلى رسله مختلفون بقضائه وأمره» يشبه أن يكون هذا القسم داخلا في الأقسام السابقة من الملائكة، وإنما ذكره ثانيا باعتبار وصف الأمانة على الوحي والرسالة، والاختلاف بالأمر إلى الأنبياء عليهم السلام، وغيرهم، وهذا كلام ابن ميثم البحراني في شرحه^(١).

لكن هذا المعنى يستقيم لو كانت الملائكة أنفسهم؛ أعني هذه المدة، والتراخي، ووجود كلمة (منهم)، وتكراره يرفض هذا المعنى. وباقي الفاءات لا تعطي الدلالة المرجوة، واكبر الاعتقاد أن هذا تحريف للفظه؛ لأن:

١. الإمام في طور تعداد الملائكة، ووظائفهم، وكرّر (ومنهم)، وحرف العطف (و)، فمن غير الممكن أن تقحم الفاء بين الواوات، لا سيما والمعطوفات من جنس واحد؛ فوجود الواوات يجعل من المنظومة النصية للإمام بمستوى هندسي واحد.

٢. لم توف أي من هذه الفاءات بالمعنى اللازم، لهذه العبارات، ولم يستقم المعنى.

٣. قرب البناء الخطي بين (الفاء)، و(الواو) (ف/ و)، ما جعل هذه اللفظة لهذه النسخة تكتب بالفاء.

وهنا أجزم بأن النسخة فيها خطأ واضح.

(١) لاحظ: شرح ابن ميثم: ١/ ١٦٢.

٢٥. إلى رسله، على رسله^(١).

في قول أمير المؤمنين: «وَأَلْسِنَةُ إِلَى رُسُلِهِ»^(٢).

في معاني (إلى)، و(على) راجع الفقرة ١٦ من الكتاب «قرنها إلى حدّه»، و«قرنها على حدّه»؛ فلا نعيد ما ذكرناه هناك، ولكن سأذكر هنا توجيه الروائيتين.

فلو قلنا: وألسنة إلى رسله؛ لكان المعنى، والله العالم، إنهم ينتهون بما أمرهم الله سبحانه إلى الخلق بأن يؤدّوا الرّسالات التي أرسلها الله، وكلّفهم بها.

أمّا على فرض: وألسنة على رسله؛ لكان هنا فرض الاستعلاء باعتبار المرتبة الوجوديّة، لا المقاميّة، والهبوط على الرّسل لتأدية الرّسالات، والله العالم.

ومهما يكن؛ فالرواية الأولى هي الأقوى، ولم يذكر الشّراح غيرها.

وقوله: وألسنة إلى رسله كقوله تعالى: ﴿جَاعِلِ الْمَلَكِ رُسُلًا﴾ فاطر: ١^(٣).

وأما كونهم «ألسنة إلى رسله»^(٤)، فهي استعارة حسنة؛ إذ يقال: فلان لسان قوم؛ أي: المفصح عن أحوالهم، والمخاطب عنهم، فيطلق عليه اسم اللسان؛ لكونه مُفصّحاً عمّا في النّفس، ولما كانت الملائكة وسائط بين الحقّ سبحانه، وبين رسله في تأدية خطابه الكريم إليهم لا جرم حسن استعارة هذا اللفظ لهم لمكان المشابهة، والله العالم.

(١) في (أ): ٤٨ (إلى رسله، وفي الهامش: ٢ «في م: على، بدل إلى»، وفي سكون: ٧٢ (إلى رسله)، وفي نسخة ابن أردشير: ٧ (إلى رسله)، وفي ضبط الدكتور الفرطوسي: ١٧٨/١ (إلى رسله).

(٢) نهج البلاغة: ٤١.

(٣) شرح ابن ميثم البحراني: ١٥٤/١.

(٤) شرح ابن ميثم: ١٦٢-١٦٣.

٢٦. بَقَضَائِهِ، وَلَقَضَائِهِ^(١).

في قول أمير المؤمنين: «وَمُخْتَلِفُونَ بِقَضَائِهِ»^(٢).

كتب في الهامش رقم (١) من الجزء الأول من شرح ابن أبي الحديد: في نسخة النهج (لقضائه).

وقد ذكر الخوئي الرواية الثانية «مختلفون لقضائه» باللام، قال «(ومختلفون لقضائه وأمره) من الاختلاف بمعنى التردد، وفي وصف الأئمة في بعض الخطب الآتية، وفي الزيارة الجامعة: ومختلف الملائكة؛ أي: محل ترددهم»^(٣)، والاختلاف المجيء، والذهاب أيضا^(٤).

وفي عرض الخطبة أول شرحها «ومختلفون بقضائه وأمره»^(٥)، وفي موضع آخر ذكرها هكذا أيضا، ولثلاثة مواضع^(٦)، ذكرها من باب التذكير أنه تناوَلها في الخطبة الأولى.

فأمّا الباء، فقد قال سيبويه «وباء الجرّ إنّها هي للإلحاق والاختلاط»^(٧)، ومعناها التلبس أيضا، ولم يذكر سيبويه غيرها، وهذا المعنى أصل فيها.

فيكون المعنى: مختلفون = مترددون، متلبسين، وملتصقين بقضائه، ومقتضياته.

(١) في (أ): ٤٨ (بقضائه)، وفي (سكون): ٧٢ (بقضائه)، وفي الهامش: ٣ من الصحيفة نفسها، كتب (في ست: لقضائه)، وفي نسخة ابن أردشير: ٧ (بقضائه)، وفي ضبط الفرطوسي: ١٧٨ / ١ (بقضائه).

(٢) نهج البلاغة: ٤١.

(٣) منهاج البراعة: ٢ / ٢١.

(٤) منهاج البراعة (الراوندي): ٦٨ / ١.

(٥) منهاج البراعة، الخوئي: ٢ / ٢.

(٦) منهاج البراعة: ٢ / ٣١٠، و٦ / ٣٨٥.

(٧) كتاب سيبويه: ٤ / ٢١٧.

أما اللام فأصل معانيها الملك^(١)، وفيها معانٍ لك مراجعة الجنى الداني^(٢) لاستيضاحها.

فيكون فحوى الكلام «مختلفون لقضائهم»: مترددون، مملوكون = مأمورون؛ لتنفيذ مقتضياته، وأوامره التي أمروا بتنفيذها.

وفي البحار: «ومختلفون بقضائهم»؛ أي: مقتضياته كما يأتون به في ليلة القدر، وغيرها^(٣).

والله العالم.

٢٧. جنانه، جنّاته^(٤).

في قول أمير المؤمنين «والسّدنة لأبواب جنّانه»^(٥).

والجنّة: البستان، ومنه الجنّات، والعرب تسمّي النّخيل جنّةً، وقال زهير:

كَأَنَّ عَيْنِي فِي غَرِيٍّ مَقْتَلَةٍ

مِنَ النَّوَاضِحِ تَسْقَى جَنَّةً سَحَقًا^(٦)

والجنّان بالفتح: القلب^(٧)، والجنّة: الحديقة ذات الشّجر، والنّخل، وجمعها جنّان^(٨).

(١) انظر: الجنى الداني: ٩٦.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٩٥-١٠٨.

(٣) البحار: ١٩٠/٥٤.

(٤) في (أ): ٤٨ (جنانه)، وفي (سكون): ٧٢ (جنانه)، وكتب في الهامش: ٥ «جنانه، وجنّاته معاً»،

وفي أردشير: ٧ (جنانه)، وفي ضبط الدكتور الفرطوسي: ١/١٧٨ (جنانه).

(٥) نهج البلاغة: ٤١.

(٦) انظر: ديوانه: ١٤٠ (طبعة بيروت).

(٧) انظر: الصّحاح: ٥/٢٠٩٤.

(٨) انظر: لسان العرب: ١٣/١٠٠.

وجنّات: جمع جنّة، وهي كلّ بستانٍ ذي شجرٍ يستر بأشجاره الأرض من الجنّ، وهو السّتر^(١)، وقال الفراء الجنّة ما فيه النّخيل، والفردوس ما فيه الكرّم، وقد تسمّى الأشجار السّاترة جنّة، وعليه حمل قول زهير المتقدّم^(٢).

وعليه يكون توجيهنا لهذا الاختلاف على وجهتين:

الأولى: الجنّة، وجمعها، جنّات، وجنان (النّخيل، والزّرع).

فالسّدنة لأبواب جنّانه؛ أي: المتولّون لأبواب الجنان بفتحها، وإغلاقها، وإدخال من أذن لهم بالدّخول.

ولا فرق هنا بالمعنى العامّ بين (جنّات)، و(جنان) سوى الفرق بين جمع القلّة، والكثرة، إلّا اللهمّ يُراد من (الجنّان) الكثرة المعنويّة بأن تكون أعلى درجة.

وأما الجنان فعلى ما أشير إليه في القرآن ثمان: جنّة النّعيم، وجنّة الفردوس، وجنّة الخلد، وجنّة المأوى، وجنّة عدن، ودار السّلام، ودار القرار، وجنّة عرضها السّماوات، والأرض، وفي بعض كتب الأخبار تسمية الأخيرة بالوسيلة.

وأما أبوابها فثمانية أيضاً، على ما في بعض كتب الأخبار: الباب الأوّل اسمُه: التّوبة، والثاني: الزّكاة، والثالث: الصّلاة، والرّابع: الأمر بالمعروف، والنّهي عن المنكر، والخامس: الحجّ، والسادس: الورع، والسّابع: الجهاد، والثامن: الصّبر^(٣).

وقيل: إنّ أحد أبواب الجنّة يُقال له الرّيان، لا يدخله إلّا الصّائمون.

الثّانية: أن يكون معنى (جنّانه) بالفتح لا الكسر؛ أي: القلب، وكأنّ الملائكة هناك موكّلون على قلوب النّاس؛ فيفتحون ما انصمّ منها، وانغلق؛ وهو مصداق، وسبب

(١) تفسير الثعالبي: ١/ ١٩٨.

(٢) تفسير الآلوسيّ: ٣٠/ ١١.

(٣) منهاج البراعة (الخوئي): ٢٦-٢٧/ ٢.

لقلولُ علأى: ﴿فَأَجْعَلْ أَفْعِدَةً مِّنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ﴾ إبراهيم: ٣٧، يكون الهوى للأفئدة عن طريق سدنئها.

٢٨. (ناكسةٌ، ناكسةٌ)، (مئلُعون، مئلُعين)، (مضروبةٌ، مضروبةٌ)^(١).

في قول الإمام: «ناكسةٌ دونه أبصارُهم مئلُعونٌ تحته بأجنحتهم، مضروبةٌ بينهم وبين من دونهم حجب العزة»^(٢).

وفي هاتين الروائين، بحسب الحركة الإعرابية، يوجد توجيهان:

١. وهو المشهور في الرواية الأولى (ناكسةٌ، مئلُعون، مضروبةٌ)، وهي وردت بالرفع.

وتوجيهها بضريين:

الأول: صفة لقوله (الثابتة)، في قول الإمام «ومئهم الثابتة في الأرضين السفلى أقدامهم»؛ يعني: صفتهم أنهم ناكسو الأبصار، مئلُعون تحت أجنحتهم.

وهذا هو فحوى توجيه البيهقي: قوله: ناكسةٌ دونه أبصارهم، تقديره أبصارهم ناكسة^(٣).

الثاني: أن قوله: «ناكسةٌ، مئلُعون، مضروبةٌ»، كلها أخبارٌ لمبتدأ محذوف تقديره: وهم ناكسةٌ دونه أبصارهم، وهم مئلُعون تحته بأجنحتهم..

٢. وهو الرواية الثانية (ناكسةٌ، مئلُعين، مضروبةٌ)، وهي وردت بالنصب، وهي

(١) في (أ): ٤٨ (ناكسةٌ.. بالرفع، و (سكون): ٧٢ (ناكسةٌ) بالرفع، وفي الهامش: ٦ (ناكسة، وناكسةٌ)، وفي النسخة: ست (ناكسةٌ) بالنصب، والغريب أن في الهامش ٨، كتب (في ست: مئلُعون)، وفي الهامش: ٩ (في ست: مضروبةٌ)، فهذا اضطراب في النسخة (ست)، وفي الفرطوسي: ١ / (ناكسةٌ)، وفي الهامش (٢) «بالرفع والنصب في ج، وفوقها معاً...».

(٢) نهج البلاغة: ٤١.

(٣) معارج نهج البلاغة: ٦١.

بجميعها تُعرب حالاً؛ أي: حال كونهم ناكسي الأبصار، ومتلفعي الأجحة، وهكذا..

ومأمر من التوجيهات، يكون الوجه الأول هو الأقوى (الصفة، والخبر) من الحال؛ لأن وجه الثبوت متلمس في الخبر أقوى من الحال، من جهة، ومن أخرى الحال متغيرة، والإمام كان وصفه للملائكة في طور الثبات، والصفات الثابتة، والمهام المتيقنة.

نعم: الحال في نفسه ثابت للوضع الآتي، غير ثابت، أو مشكك في أن آخر؛ فقولنا: جاء زيد ضاحكاً مجيء زيد أنا ثابت للرائي، والذي وصفه، أمّا الثبات الزماني فهو الذي يعنيه النحويون بأن الحال متغيرة، وغير ثابتة. وأخيراً أقول: الحال لا يرقى مرقى الخبر؛ فافهم، وتأمل.

٢٩. دونه، ودونها^(١).

في قول أمير المؤمنين: «نَاكِسَةٌ دُونَهُ أَبْصَارُهُمْ»، و«نَاكِسَةٌ دُونَهَا أَبْصَارُهُمْ»^(٢). وهنا يكون مرجع الضمير في (دونه) إلى (العرش)، في قوله **لِقَوَائِمِ الْعَرْشِ أَكْتَأَفُهُمْ**. وفي البحار: «ناكسة دونه؛ أي: دون العرش»^(٣).

ويذكر البيهقي أن الهاءات في قوله: (دونه، وتحت) عائدتان إلى العرش^(٤).

(١) في (أ): ٤٨ (دونه)، وفي (سكون): ٧٢ (دونه)، وفي الهامش: ٧ «في ست: دونها، بدل دونه»، وفي أردشير: ٧ (دون)، وكتب في أسفلها «دون بمعنى وراء»، وفي ضبط الدكتور الفرطوسي: ١٧٩/١ (دونه).

(٢) نهج البلاغة: ٤١.

(٣) انظر: بحار الأنوار: ١٩١/٥٤.

(٤) معارج نهج البلاغة: ٦١.

أما إذا كانت الرواية (دونها)؛ فيكون عودُ الضمير إلى (أكتافهم)؛ أي: ناكسةٌ دون أكتافهم أبصارهم.

وكلتا الروایتين وجهتان؛ فالنكوس يكون للملائكة دون العرش، تعظيماً لله تعالى؛ إمّا لكثرة نور العرش كما يدلُّ عليه ما روي عن ميسرة، قال: ثمانية أرجلهم في التخوم، ورؤوسهم عند العرش لا يستطيعون أن يرفعوا أبصارهم من شعاع النور.

وإمّا لزيادة الخوف^(١)، كما روي عن أهل بيت العصمة أيضاً قال: «حملة العرش أرجلهم في الأرض السفلى، ورؤوسهم قد خرقت العرش؛ وهم خشوعٌ لا يرفعون طرفهم، وهم أشدَّ خوفاً من أهل السماء السابعة، وأهل السماء السابعة أشدَّ خوفاً من السماء التي تليها، والسماء التي تليها أشدَّ خوفاً من التي تليها»^(٢).

أو دون أكتافهم يكون هذا النكوس، والرواية، أعني (دونه) أقوى؛ فالخشوع قبال العرش، أوجه من أن يكون قبال الكتف.

٢٩. النظائر، والنواظر^(٣).

في قول أمير المؤمنين: «وَلَا يُشِيرُونَ إِلَيْهِ بِالنَّظَائِرِ»^(٤).

أصلٌ صحيحٌ يرجع فروعه إلى معنى واحدٍ، وهو تأمل الشيء، ومعاينته؛ ثمَّ يُستعارُ ويتَّسع فيه؛ فيقال: نظرتُ إلى الشيء، أنظرُ إليه إذا عاينته.

(١) انظر: منهاج البراعة (الحوثي): ٣٦ / ٢.

(٢) البحار: ٢٠ / ٥٥.

(٣) في (أ): ٤٩ (بالنظائر)، وفي (سكون): ٧٢ (بالنظائر)، وفي الهامش: ١٢ «... وفي نسخة:

بالنواظر»، وفي أردشير: ٧ (بالنظائر)، وفي تحقيق الدكتور الفرطوسي: ١ / ١٧٩ (بالنظائر).

(٤) نهج البلاغة: ٤٢.

ويقولون: نظرت؛ أي: انتظرتُهُ، وهو ذلك القياس كأنه ينظر إلى الوقت الذي يأتي فيه.

ومن باب المجاز، والاتساع قولهم: نظرت الأرض أرت نباتها، وهذا هو القياس، ويقولون نظرت بعين، ومنه نظر الدهر إلى بني فلان فأهلكهم، وهذا نظير هذا من هذا القياس؛ أي: إنّه إذا نظر إليه، وإلى نظيره كانا سواء، وبه نظرة: أي: شحوب كأنه شيءٌ نظر إليه فشحب لونه^(١).

ودورهم تناظر، وهذا الجيش يناظر ألفاً يقاربه، وهو نظيره؛ بمعنى مناظره؛ أي: مقابله ومماثله، وهم نظراؤه، وهي نظيرتها وهنّ نظائر أشباه، لا تناظر بكلام الله، ولا بكلام رسول الله ﷺ، لا تقابل به، ولا تجعل مثلاً له^(٢).

أمّا المعنى العام لهذه المادة:

١. هو رؤية في تعمّق، وتحقيق في موضوع مادّي، أو معنويّ.
 ٢. إنّ هذه الرؤية تكون ببصر، أو ببصيرة.
 ٣. التناظر، بمعنى التشابه، والتقابل.
 ٤. المناظرة تعني المقايسة.
- وأمّا النظائر في هذا النصّ، فهي جمع نظيرة، وهي المثل، والشبه في الأشكال، والأخلاق، والأفعال، والنظير: المثل في كلّ شيء^(٣).
- وفي البحار: في بعض النسخ (بالتواظر)؛ أي بالأبصار؛ أي: لا يجوزون عليه الرؤية^(٤).

(١) انظر: مقاييس اللغة: ٤٤٤ / ٥.

(٢) انظر: أساس البلاغة: ٩٦٩.

(٣) انظر: بحار الأنوار: ١٩٢ / ٥٤.

(٤) انظر: المصدر نفسه، ومنهاج البراعة (الخوانساري): ٤ / ٢.

وهي هنا جمع (ناظرة)، وهي: العين.

٣٠. «وَلَا يَسِيرُونَ إِلَيْهِ بِالْمَوَاطِنِ»^(١).

هذه العبارة أُخِلَّتْ بها جميع الكتب، والنسخ؛ فلم ترد في نسخة المشهور، ولا في جميع نسخ المتفرعة عنها^(٢).

ولم ترد كذلك في نسخة ابن السكون الحلي^(٣)، ولا نسخة الحسين بن أردشير الطبري^(٤)، وكذا ضبط الدكتور الفرطوسي^(٥).

وقد انفرد بهذه الرواية البيهقي^{رحمته الله} في معارج نهج البلاغة، يقول: «رواية: ولا يسيرون إليه بالمواطن»، يعني: هم مأمورون، وكلُّ مُكَلَّفٍ بشاته في موقعه الذي وُضِعَ لَهُ^(٦).

فنحنُ أمام أمرين، وكلاهما محتمل:

الأول: إنَّ هذه العبارة «وَلَا يَسِيرُونَ إِلَيْهِ بِالْمَوَاطِنِ» سقطت من النسخ جميعاً.

الثاني: إنَّ هذه العبارة حصل فيها أمران في آنٍ واحد:

١. تصحيف كلمة (يشيرون)، صُحِّفَتْ إلى (يسيرون)، وهو أمر ممكن، ووارد.

٢. إنَّ (المواطن) هي رواية في قوله ^{عليه السلام} «النَّوَظِر»، ويؤكد هذه الفقرة ما قاله

(١) معارج نهج البلاغة: ٦١.

(٢) لاحظ: الصحيفة ٤٨ من النسخة (أ)، تحقيق العطار.

(٣) انظر: الصحيفة: ٧٢ وما بعدها.

(٤) انظر: الصحيفة السابعة من النسخة في أعلاه.

(٥) انظر: نهج البلاغة، تحقيق الدكتور الفرطوسي: ١/ ١٧٩ وما بعدها.

(٦) معارج نهج البلاغة: ٦١.

المجلسيّ في البحار «وفي بعضها (بالمواطن)؛ أي: الأمكنة»^(١)؛ يعني به «يشيرون إليه بالمواطن».

وأنا أعتقد الزيادة لا التصحيف؛ لسببين:

١. قرب عهد البيهقيّ من عصر الجامع للنهج؛ فمسألة التصحيف غير ممكنة.

٢. إن وجود هذه العبارة، يزيد في المعنى، ولا يخلُّ به.

وعلى فرض أصليّة العبارة في النصّ (الاحتمال الأوّل)، يكون موضعها، والله العالم، في آخر قوله **لَيْلًا** في (خلق الملائكة)، وبعد قوله «ولا يشيرون إليه بالنظائر»، أو قبلها؛ لأنّها تسير معها في السياق، وتشابه معها في البنية الكلية (يشيرون = يسIRON)، والصيغة الجمعيّة (النظائر = المواطن)^(٢).

٣١. سَبَخَهَا، سَبَخَهَا^(٣).

في قول أمير المتّقين: «**مِنْ حَزَنِ الْأَرْضِ وَسَهْلَهَا، وَعَذْبَهَا وَسَبَخَهَا**»^(٤).

في حركة الباء (سَبَخَهَا)، (سَبَخَهَا)، على الإبدال الحركيّ بين السّكون، وحركة الفتح، وفي رواية السّكون تفرّدت رواية ابن السّكون الحليّ في ضبط على حاشية النّسخة، كما ذكر ذلك محقق الكتاب قيس العطار في هامش النصّ^(٥).

وبعضهم يسميه إتباعاً، وآخر إبدالاً حركياً؛ وكلٌّ حسب وجوده، ووروده في اللغة؛ فعادة الإتباع أن يكون بأثر؛ أمّا الإبدال فالغالب فيه اللهجة.

(١) البحار: ١٩٢/٥٤، وانظر: منهاج البراعة، الخوئي: ٤/٢.

(٢) وإن كانت الأولى (فعال)، والثاني (مفاعل)؛ أعني: كلاهما صيغة جمع الكثرة.

(٣) في (أ): ٤٩ (سَبَخَهَا)، وفي سكون: ٧٣ (سَبَخَهَا)، وفي الهامش ٢ من الصحيفة نفسها

(وَسَبَخَهَا)، و(وَسَبَخَهَا) معاً، وفي أردشير: ٧ (سَبَخَهَا)، وفي الفرطوسي: ١/١٧٩ (سَبَخَهَا).

(٤) نهج البلاغة: ٤٢.

(٥) لاحظ الصحيفة ٧٣، والهامش ٢ منها.

والعلاقة بينهما هي العموم والخصوص من وجه، ولا يدخل المعنى بالغالب فيه إلا بعد توجيهه، أو يروم الباحث، أو موجّه النصّ جعله من المدّ الصوتي المقصود. ومهما يكن من أمر؛ فالمعنى واحد، وهو كما يذكر ابن فارس أصل واحد يدل على خفة في الشيء يُقال للذي يسقط من ريش الطائر السَّيخ.

ومنه الحديث: إن رسول الله ﷺ سمع عائشة تدعو على سارق سرقها؛ فقال: «لا تسبخي عنه بدعائك عليه»؛ أي: لا تخففي، ويقال في الدعاء «اللهم سبخ عنه الحمي»؛ أي: سلها، وخففها، ويقال لما يتطاير من القطن عند الندف السَّيخ^(١)، قال الشاعر يصف كلاباً:

فَأَرْسَلُوهُنَّ بُذْرِينَ التراب، كما

يُذْري سَبائِحَ قُطْنٍ نَدْفُ أَوْتارٍ^(٢)

والسَّبَخَةُ: أرض ذات ملح ونز، وجمعها سِباخ؛ وقد سَبَخَتْ سَبَخًا؛ فهي سَبِخَةٌ، وأَسْبَخَتْ.

وتقول: انتهينا إلى سَبِخَة يعني الموضع، والنَّعْت أرض سَبِخَة، والسَّبِخَةُ: الأرض المالحة.

والسَّبِخُ: المكان يَسْبِخُ فَيَنْبُتُ المِلْح، وتَسُوخُ فيه الأقدام؛ وقد سَبَخَ سَبَخًا، وأرض سَبِخَة: ذات سِباخ.

وفي الحديث أنّه قال لأنس، وذكر البصرة: إن مررت بها، ودخلتها فإياك وسِباخها، هو جمع سَبِخَة، وهي الأرض التي تعلوها الملوحة، ولا تكاد تُنْبِتُ إلا بعض الشَّجَر^(٣).

(١) انظر: معجم مقاييس اللغة: ١٢٦/٣.

(٢) البيت للأخطل، ديوانه: ١٦٦/١.

(٣) انظر: اللسان: ٢٤/٣.

والمقصود بالسَّبخ هنا العنصر المالح؛ لأنَّ السَّبخة هي الملوحة التي تعلق الأرض تمنعها من الإنبات.

وفي هذا النص يقول الخوئي «أي: من غليظها، وليَّنها، وطيبها، ومالحها، وهذه إشارة إلى أنَّ القبض المأخوذة من غير محلٍّ واحدٍ من وجه الأرض ويوافقه سائر الأخبار»^(١).

ويحتمل أن يشير بالسَّبخ، والعذب، والسَّهل، والحزن إلى الأجزاء الأرضية من حيث هي ذوات أمزجة متعادلة الكيفيات؛ فالسَّبخ كناية عن الحارِّ اليابس منها، والعذب كناية عن الحارِّ الرطب، والسَّهل كناية عن البارد الرطب، والحزن كناية عن البارد اليابس^(٢).

والله وليُّه أعلم.

٣٢. خَلَصْتُ، خُلِصْتُ، خَضَلْتُ^(٣)

في قول مولى الموحدین: «تُرْبَةٌ سَنَهَا بِالْمَاءِ حَتَّى خَلَصْتُ»^(٤).

في توجيه (خَلَصَ، خُلِصَ) المعجمي لا نحتاج مزيد عناء؛ فهما من جذر لغوي واحد، إلا أنَّ الفرق في حركة العين، وهي اللام هنا.

(١) منهاج البراعة: ٤٢/٢.

(٢) لاحظ: شرح ابن ميثم البحراني: ١١٦/٤.

(٣) في (أ): ٤٩ (خَلَصْتُ)، وفي (سكون): ٧٣ (خَلَصْتُ)، وفي الهامش: ٣ «في ست: خُلِصْتُ» بالضم، وفي أردشير: ٧: (خَلَصْتُ)، وفي تحقيق الفرطوسي: ١٧٩/١ (خَلَصْتُ).

وأما البيهقي في معارج نهج البلاغة: ٦٢ «ويروى حتى خَضَلْتُ»، بالضاد المعجمة، وكذا في البحار: ١١/١٢٢، ٣٠٣/٧٤، وفي شرح محمد عبده: ٢٠/١ «وفي بعض النسخ: حتى خَضَلْتُ بتقديم الضاد المعجمة على اللام؛ أي ابتلت ولعلها أظهر». ولاحظ: مستند نهج البلاغة: ٤٢٣/١.

(٤) نهج البلاغة: ٤٢.

جاء في المخصّص: وكلُّ ما مُحَضّ، ونَجَا فقد خَلَصَ يَخْلُصُ خُلُوصًا، وخَلَاصًا. وأَخْلَصَه له، وباحتَه أيضًا كاشفَه، وعن ابن السكيت (ت ٢٤٤هـ): هو خُلْصاني، وهم خُلْصاني، وعن الأصمعيّ: أَخْلَصْتَهُ الودّ، وَأَخْلَصْتَهُ له وهم يتخالصون أي: يَخْلِصُ بعضهم بعضًا، ومنه أَخْلَصْتُ لله ديني أي: أَمَحَضْتَهُ له، وكلمة التَّوْحِيد يقال لها كلمة الإخلاص^(١).

وفي المقاييس: أصلٌ واحدٌ مطَّرد، وهو تنقية الشَّيء، وتهذيبه، يقولون خلصته من كذا، وخلص هو، وخلاصة السَّمْن ما أُلقي فيه من تمرٍ، أو سويقٍ ليخلص به^(٢). خَلَصَ الشَّيءُ بالفتح يَخْلُصُ خُلُوصًا؛ أي: صارَ خَالِصًا، وخَلَصَ إليه الشَّيءُ: وَصَلَ، وَخَلَصْتُهُ من كذا تَخْلِصًا؛ أي: نَجَّيْتُهُ؛ فَتَخَلَّصَ، وَخُلَاصة السَّمْنِ بالضمّ: ما خَلَصَ منه^(٣).

وفي اللسان: يقال: خَلِصَ العِظْمُ يَخْلُصُ خَلَصًا إِذَا بَرَأَ وفي خَلَلِه شيءٌ من اللحم^(٤).

ويلاحظ هنا كسر اللام، ولكن بدلالة تختلف، وهي البرء؛ فضلًا عن عدم ذكره (خُلَص).

إذن فهو في الماضي (خَلَص) مفتوح اللام، وفي المضارع (يَخْلُص) مضمومها، فهو من الباب الأوّل (فتح ضمّ).

إذن كيف نوجّه القراءتين، وكلاهما بالماضي، ولعلّ هذا من تداخل اللغات، وأقول: إنّه على نوعين:

(١) انظر: المخصّص: ٣/ ٣/ ٢٤٤.

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة: ٢/ ٢٠٨.

(٣) انظر: الصّاح: ٣/ ١٠٣٧.

(٤) اللسان: ٧/ ٢٩.

الأول: التداخل اللفظي المحض؛ إذ فيه مجرد التداخل اللفظي المحض كركن يركن كما حكي من التداخل؛ وذلك لأن ركن يركن بالفتح في الماضي والضم في المضارع لغة مشهورة، وقد حكي أبو زيد (ت ٢١٥هـ) عن قوم ركن بالكسر، يركن بالفتح، فركب من اللغتين: ركن يركن بفتحهما، وكذا قال الأخفش في قنط يقنط؛ لأن قنط يقنط ك(يقعد)، و(يجلس) مشهوران، وحكى قنط يقنط كتعب يتعب^(١).

وهنا أخذ من المضارع لغة الضم، وداخلها مع الماضي؛ فعدت محض استعمال، وسار بها المتكلمون على هذا السمت؛ فقالوا (خلص) أخذًا من المضارع؛ ولأن القضية محض اختلاف لفظي، كما يقول الأصوليون، قلنا بهذا القسم، ولا ينجر للمعنى غالبًا.

الثاني: التداخل المعنوي: وهو يكون في المعنى، والحصول على دلالة مستحدثة؛ كما في قولنا افتراضًا حسب يحسب، وحسب يحسب، وحسب يحسب^(٢). وإن كان الفتحة في هذه الأفعال أجود، وأقيس^(٣)؛ لأن ما كان على (فعل) فيلزم مستقبله يفعل^(٤).

فحسب يحسب هو الظن، وحسب يحسب بمعنى العد، فيستعمل التداخل المعنوي بين (الظن) و(العد)، وكلاهما مورد لصاحبه.

إذن في اتفاق اللفظين، واختلاف المعنيين ينبغي أن لا يكون قصدًا في الوضع، ولا أصلًا لكنه من تداخل اللغات، أو يكون لفظه يستعمل لمعنى؛ ثم يُستعار لشيء فيكثر، ويغلب؛ فيصير بمنزلة الأصل.

(١) لاحظ: شرح الشافية للاستزاد: ١/ ١٢٥.

(٢) لاحظ: المخصص: ١/ ٣/ ٣٥.

(٣) انظر: المصدر نفسه: ٤/ ٢/ ١٥٤.

(٤) المصدر نفسه: ٤/ ٢/ ١٢٦.

وعليه ف(خَلَصْتُ)، و(خَلَصْتُ) صار خالصة، أو وصلت إلى ما وصلت إليه من هذا المخلوق الآدمي.

أو على قراءة الكسر (خَلِصْتُ)؛ فتكون من خَلِصَ العظمُ يَخْلُصُ خَلَصًا إِذَا بَرَأَ، فخلِصت الطينة التي بلّها، وبرأت من الأدران، وما شاكلها.

وأما (خضلت) فهي من الخضل وهو البلل؛ تقول: أخضلتُ الشيء؛ فهو مخضَلٌّ، إذا بلّته، وشيءٌ خَضَلٌ؛ أي: رطب، والخضل: النبات الناعم؛ لأنّه اكتسب خضالته من رطوبته، والخضيلة: الرّوضة، وأخضَلَ الشيء أخضالاً، وأخضوضل؛ أي: ابتلّ.

وأخضالت الشجرة أخضيالاً، إذا كثرت أغصانها، وأوراقها^(١).

وهنا تكون معاني (خضل) تدور في فلك الرطوبة، والبلل، والنعومة المكتسبة من جريان الماء في الروض، واكتساب هذا الروض الخميل نعومته من البلل الحادث من جريان الماء من تحتها.

وإنّا أمام هذه الرواية في أمرين، كلاهما محتمل:

الأوّل: إنّها رواية قائمة بنفسها، وهذا ما دعا الشيخ محمّد عبده أن يقول عنها «ولعلّها أظهر»^(٢).

الثاني: إنّها حصل فيها قلبٌ مكانيّ، وهو ما يشعره وصف الشيخ محمّد عبده للرواية «.. بتقديم الضّاد المعجمة على اللام»^(٣)، وتصحيّف في الضّاد؛ فحصل القلب؛ فصارت على غير هذه الرواية (خلصت).

والله العالم.

(١) انظر: الصّاح: ٤ / ١٦٨٥.

(٢) شرح نهج البلاغة، محمّد عبده: ١ / ٢٠.

(٣) المصدر نفسه.

٣٣. بالبلّة، وبالبلّة^(١).

في قول أمير المؤمنين: «وَلَا طَهَا بِالْبَلَّةِ حَتَّى لَزَبَتْ»^(٢).

وفي قوله في الخطبة نفسها: «من الحرّ، والبرد، والبلّة، والجمود» .. والبلّة والجمود».

بالكسر، والفتح في (بلّة).

فالرواية بين النوع، والمرّة، جاء في شرح الرضيّ على شافية ابن الحاجب «والمرّة من الثلاثي المجرد الذي لا تاء فيه على فعلة، نحو ضربة وقتلة، وبكسر الفاء للنوع، نحو ضربة، وقتلة»^(٣).

ومثله الرّكعة بالفتح مصدر المرّة للركوع الذي هو مجرد الانحناء، وبالكسر (الرّكعة)، هو نوع الانحناء.

وأما اللغة؛ فالبلل اسم من (بلّ)، والبلّة، والبلل: الدّون، وبلّة اللسان: وقوعه على مواضع الحروف، واستمراره على المنطق، يقال: ما أحسن بلّة لسانه، أو ما يقع لسانه إلا على بلّته.

والبالل: البلل، وهو الاسم، والواحد مثله، ويقال: هو جمع بلّة^(٤).

والبلّل: الندى، والبليل، والبليلة: الرّيح فيها ندى^(٥).

(١) في (أ): ٤٩ (بالبلّة)، وفي (سكون): ٧٣ (البلّة) بالكسر، وفي أردشير: ٧ (بالبلّة) بالكسر، وكتب تحتها (بقية الماء)، وفي تحقيق الدكتور الفرطوسي: ١ / ١٧٩ (بالبلّة)، بالكسر.

(٢) نهج البلاغة: ٤٢.

(٣) شرح الرضيّ على شافية ابن الحاجب (المتن): ١ / ١٧٠، ١٨٦.

(٤) انظر: العين: ٨ / ٣١٩.

(٥) انظر: الصحاح: ٤ / ١٦٤٠.

ولا طها بالبلّة؛ أي: خلطها بالرطوبة، والنّدى، ومزّجها بها، والبلّة بالكسر النّداوة، وحالتها، وهيأتها، مقرونة معها المادّة، وبالفتح واحدة البلّ.

وقوله **عائلاً**: «لاطها بالبلّة»: إشارة إلى أصل امتزاج العناصر، وإنّما خصّ هذين العنصرين، وهما (الأرض والماء) دون الباقيين؛ لأنّهما الأصل في تكوّن الأعضاء^(١).

٣٤. يَخْتَدِمُهَا، يَسْتَعْمِلُهَا^(٢).

في قول أمير المؤمنين: «وَفِكْرٌ يَتَصَرَّفُ بِهَا، وَجَوَارِحٌ يَخْتَدِمُهَا»^(٣).

والفرق هو بين المفردة (خدم)، و(عمل)، ففي (خدم) الفعل منها (اخدم) وزن (افتعل)، وهو مطاوعة.

وأما (عمل)، فقد صيغ منها الفعل (استعمل) بإضافة السابقة (اس ت)، وهي تدلّ على الطلب في أصلها الوضعي.

وقد رفض أرباب التصحيح اللغويّ، أن تقول مع المعنويّ: استخدم، ومع ألفاظ الحرفة، والمصنع: استعمل، وستبيّن ذلك من الدلالة المعجميّة، والاستعماليّة لكلّ لفظ.

(١) انظر: شرح ابن ميثم: ١/ ١٨٦.

(٢) في (أ): ٤٩ (يخدمها)، وفي (سكون): ٧٣ (يخدمها)، وفي الهامش: ٧ «في نسخة: يستعملها»، وفي أردشير: ٧ (يخدمها)، وكتب تحته «أي: يستخدمها»، وفي تحقيق الفرطوسي: ١/ ١٨٠ (يخدمها).

وفي تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب للعلامة المفسّر الشيخ محمّد بن محمّد رضا القميّ المشهديّ: ٧/ ١١٦، الهامش (١) «يخدمها» في عرض هذه الخطبة، وكتب محقّق الكتاب «كذا في ب، المصدر، وفي سائر النسخ [يقصد: يخدمها]: يخدمها»، ويبدو أنّ هذه الرواية جديرة حتّى أجمعت النسخ جميعاً عليها؛ لكنّ محقّق الكتاب أبى إلّا أن يثبت ما في النسخة ب، والمصدر؛ لشهرته.

(٣) نهج البلاغة: ٤٢.

وأما الدلالة المعجمية لـ (خدم)، فهي:

الخدم: الخدام، الواحد خادم، غلاماً كان أو جارية، قال الشاعر:

مُخْدَمُونَ ثِقَالٌ فِي مَجَالِسِهِمْ

وفي الرجال، إذا رافقتهم، خَدَمٌ^(١)

وهذه خادمنا لوجوبه، وهذه خادمتنا غداً^(٢).

وفي مقاييس اللغة: وهذا اللفظ أصل واحد مُنْقَاسٌ، وهو إطافة الشئ بالشيء^(٣).

وحكى اللحياني: لا بد لمن لم يكن له خادم أن يَخْدِمَ؛ أي: يخدم نفسه، واستخدمه فأخدمه: استوهبه خادماً فوهبه له.

ويقال: اخْدَمْتُ فلاناً، واستخدمته؛ أي: سألته أن يخدمني، وقومٌ مُخْدَمُونَ؛ أي: مُخْدُومُونَ، يُراد به كثرة الخدم، والحشم.

وأخدمت فلاناً: أعطيته خادماً يخدمه، يقع الخادم على الأمة، والعبد^(٤).

فقوله سلام الله عليه «وجوارح يخدمها..»: يعني يجعلها خادمة له، طوعاً إرادته؛ فهو الذي يدير هذه الجوارح، ويتحكم بها^(٥).

(١) البيت في زهر الآداب: ١٠٦٤ لزياد بن منقذ الحنظلي، والقصيدة التي منها البيتان من أطول ما اختاره أبو تمام في حماسه، لاحظ: شرح التبريزي: ٣ / ١٨٠، والاختلاف في نسبتها كثير، انظر شرح الأمالي: ٧٠، وحماسة الخالديين: ٢ / ١٧٤-١٧٥، وإذا كان بدر المذكور هنا أخا المار، كما يقول المرزباني في معجمه: ٣٣٨، فهو بدر بن سعيد (لا سعد).

(٢) العين: ٢٣٥ / ٤.

(٣) انظر: مقاييس اللغة: ٢ / ١٦٢.

(٤) لاحظ: اللسان: ١٦٧ / ١٢.

(٥) وفي لفظة (استخدم) تحضرنى رواية فاجعة للقلوب؛ ففي احتجاج الطبرسي: ٢ / ٣٧-٣٨ «قيل: إن فاطمة بنت الحسين كانت وضيفة الوجه، وكانت جالسة بين النساء، فقام إلى يزيد رجل من أهل الشام أحمر، فقال: يا أمير المؤمنين هب لي هذه الجارية! يعني:»

قال البيهقي: «وقيل في قوله: جوارح يخدمها، يأمرها بأن تخدمه»^(١).

وَأَمَّا (استعمل)؛ ففي الجذر (عمل)، وهي في أصل واحد صحيح، وهو عَمٌّ في كل فعل يُفعل، قال الخليل: عمل يعمل عملاً فهو عاملٌ، واعتمل الرجل إذا عمل بنفسه، قال:

إِنَّ الْكَرِيمَ وَأَبِيكَ يَعْتَمِلُ

إِنْ لَمْ يَحْذِ يَوْمًا عَلَى مَنْ يَتَّكِلُ^(٢)

والعمالة أجرٌ ما عمل، والمعاملة مصدر من قولك: عاملته، وأنا أعامله معاملةً^(٣).

وعمل عملاً، وأعمله غيره، واستعمله بمعنى.

واستعمله أيضاً؛ أي: طلب إليه العمل، واعتمل: اضطرب في العمل^(٤).

وَأَسْتَعْمَلَ فَلَانٌ غَيْرَهُ إِذَا سَأَلَهُ أَنْ يَعْمَلَ لَهُ، وَأَسْتَعْمَلَهُ: طَلَبَ إِلَيْهِ الْعَمَلَ، وَاعْتَمَلَ: اضطرب في الْعَمَلِ.

= فاطمة بنت الحسين، فأخذت بثياب عمتها زينب بنت علي بن أبي طالب عليها السلام فقالت: أَوْتَمَّ وَأُسْتُخْدَمَ؟!.

فقالت زينب للشامي: كذبت ولؤمت، والله ما ذاك لك ولا له، فغضب يزيد ثم قال: إن ذلك لي، ولو شئت أن أفعل لفعلت.

قالت زينب: كلاً، والله ما جعل الله ذلك لك، إلا أن تخرج من ملتنا، وتدين بغير ديننا..».

لاحظ قول بنت أبي عبد الله عليه السلام «أَوْتَمَّ، وَأُسْتُخْدَمَ..» تعني: أُنْخِذْ خادمة.

(١) معارج نهج البلاغة: ٦٢. وفيه (يخدمه)، وصوّبتها في ضوء المطابقة.

(٢) من الشواهد مجهولة النسبة. انظر: كتاب سيبويه: ٨١ / ٣.

(٣) انظر: معجم مقاييس اللغة: ١٤٥ / ٤.

(٤) انظر: الصّحاح: ١٧٧٥ / ٥.

واستعمل فلان إذا ولي عملاً من أعمال السلطان^(١).

وعليه يكون معنى استعمال، وبحسب التبادر المعجمي، طلب إليه العمل، أو سألته العمل، ومعنى «وجوارح يستعملها» بحسب الرواية، وجوارح يطلب إليها العمل، أو يجعلها خادمة له، وهو الطلب التكويني الإرادي من الله سبحانه أودعه القدرة البشرية.

وبحسب السياقات اللغوية رواية (يخدمها) أرجح من (يستعملها)؛ لأسباب:

١. المطاوعة أفضل من الجعل، والطلب في سياق العمل العملي.

٢. إن رواية (يستعملها) لم تذكرها الكتب التي دأبت ذكر الروايات المختلفة، كتاب (معارج نهج البلاغة)، وكتاب (البحار)؛ فهي من هذه الناحية ليست ناهضة.

٣. في ضوء ما مر من المعاني اللغوية لـ (خدم)، و(عمل)، الراجح في إسناد الجوارح هو (الاختدام)، لا (الاستعمال).

٤. إن النسبة بين (يخدم)، و(يستعمل) هو العموم والخصوص مطلقاً، فبعض من الذي تخدمه قد استعملته، وليس كل الذي استعملته فقد اختدمته.

وعليه تكون نسبة الاختدام أخص من الاستعمال، وهو المطلوب من إسناده إلى الجوارح.

(١) انظر: اللسان: ٤٧٥ / ١١.

٣٥. يقلّبها، يكلّبها^(١).

في قول مولى الموحدّين: «وأدوات يقلّبها»^(٢).

إذن الفرق بين المشهور (يقلّبها)، وبين نسخة ابن السكون (يكلّبها).

والعمل بهذه الرواية من وجهين:

الأوّل: صوتي؛ وذلك بإبدال القاف كافاً، وبالعكس، وهذا الإبدال حصل، ويحصل حتّى في اللغات السامية الأخرى^(٣).

ومأ ورد في المدوّنات غير اللغويّة قولهم: «وقال البخاريّ القسط، والكست، مثل الكافور والقافور، يجوز في كلّ منهما القاف، والكاف»^(٤).

وفي مجمع البيان «وأما (الكهر) فهو مثل القهر، والعرب قد تعاقب بين القاف، والكاف، وفي حديث معاوية بن الحكم الذي تكلم في الصلاة، قال: ما كهرني، ولا ضربني»^(٥).

في قراءة قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا اللَّيْمُ فَلَا نَقْهَرُ﴾ الضحى: ٩؛ وهي قراءة النّخعيّ، والشّعبيّ: فلا تكهر، بالكاف، وكذلك هو في مصحف عبد الله^(٦).

وفي تفسير الرّازي «قوله تعالى: ﴿وَإِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ﴾ التكويز: ١١؛ أي: كُشفت، وأزيلت عمّا فوقها، وهو الجنّة، وعرش الله، كما يكشط الإهاب عن

(١) في (أ): ٤٩، وفي (سكون): ٧٣ (يكلّبها)، وفي الهامش: ٨ «في نسخة: يقلّبها.. وفي ست:

يكلّبها»، وفي أردشير: ٧ (يقلّبها)، وفي تحقيق الفرطوسي: ١ / ١٨٠ (يقلّبها).

(٢) نهج البلاغة: ٤٢.

(٣) انظر: مدخل الى نحو اللغات السامية المقارن: ٤٨، وكذلك: ٧٠-٧١.

(٤) سبل السلام، للصنعانيّ: ٣ / ٢٠٢.

(٥) مجمع البيان: ١٠ / ٣٨٠.

(٦) انظر: الكشف والبيان: ١٠ / ٢٢٩.

الذبيحة، والغطاء عن الشيء، وقرأ ابن مسعود: قُشِطَتْ، واعتقاب القاف والكاف كثير، يقال: لبكت الثريد، ولبقته، والكافور، والقافور^(١).

فالقاف، والكاف صوتان لهويان، انفجاريان، هذا وصفها في العربية^(٢)، واللغات السامية^(٣)، وكذلك هما لا يجتمعان في كلمة واحدة، إلا أن تكون الكلمة معربة^(٤).

الثاني: لغوي دلالي، وهو أن يكون كل من الروايتين أصلاً مستقلاً بنفسه.
و(يقلب) من أصل (قَلَبَ)، قلب: القلب مُضْغَةٌ من الفؤاد معلقة بالنياط، قال:
ما سَمَّى القلبُ إلا من تقلُّبه
والرَّأي يُصرف والإنسان أطوار^(٥)

وجئتُك بهذا الأمر قلباً؛ أي: محضاً لا يشوبه شيء.

وفي الحديث: كان علي بن أبي طالب عليه السلام، يقرأ: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ الفاتحة: ٥؛
فيُشَبِّعُ رفع النون إشباعاً، وكان قرشياً قلباً، أي: محضاً.

وقلوب الشجر: ما رخص فكان رخصاً من عروقه التي تقوده، ومن أجوافه،
الواحد قلب.

وقلب النخلة: شحمتها، وقلب النخلة: شطبة بيضاء تخرج في وسطها، كأنها قلب
فضة رخص سمي قلباً لبياضه.

ولكل شيء قلب، وقلب القرآن سورة يس.

(١) تفسير الرازي: ٣١ / ٧٠، وانظر: أنوار التنزيل: ٢٩٠ / ٥.

(٢) انظر: العين: ٥٨ / ١.

(٣) انظر: مدخل الى نحو اللغات السامية المقارن: ٤٨.

(٤) لاحظ: العين: ٦ / ٥.

(٥) البيت غير منسوب في العين: ١٧١ / ٥، وهو للأحوص الأنصاري (ت ١٠٥هـ)، في ديوانه الموسوم (شعر الأحوص الأنصاري)، جمع وتحقيق: إبراهيم السامرائي: ٨٨.

والقلب: تحويلك الشيء عن وجهه، وكلام مقلوب، وقلبتّه فانقلب، وقلبتّه فتقلّب، وقلبت فلاناً عن وجهه؛ أي: صرفته، والمنقلب: مصيرك إلى الآخرة^(١). وابن فارس يقول: «.. أصلان صحيحان أحدهما يدلُّ على خالص شيء، وشريفه، والآخر على ردِّ شيءٍ من جهةٍ إلى جهةٍ».

فالأوّل: القلب قلب الإنسان، وغيره سُمِّيَ لأنّه أخلص شيء فيه وأرفعه، وخالص كلّ شيء وأشرفه قلبه.. والأصل الآخر قلبت الثوب قلباً، والقلب انقلاب الشّفة، وهي قلباء وصاحبها أقلب^(٢).

وممّا مضى تكون المعاني على النحو الآتي:

١. القلب، وهو العضلة المعروفة، عبّر عنها بالمضغة.
٢. القلب، هو المحض الخالص من كلّ شيء.
٣. قلب الشيء شحمته، منه قلب الشجرة، والذي نسّميه باللغة المحكيّة (الجَمَار).

٤. التّحويل من جهةٍ إلى أخرى.

وكلّ هذه المعاني تحتل أن تكون معنويّة، أو قد تكون مادّيّة، والمادّيّ أسبق وضعاً كما هو معلوم.

فقوله سلام الله عليه «وَأَدَوَاتٍ يَقْلِبُهَا»، يحوّلها من جهةٍ إلى أخرى، وما يصحُّ نسبة التّقلب، والتّقلب إليه من الأدوات البشريّة اليد، والرّجل، والبصر، والقلب^(٣).

(١) انظر: العين: ٥/ ١٧٠-١٧١.

(٢) انظر: معجم مقاييس اللغة: ٥/ ١٧.

(٣) راجع منهاج البراعة (الخوئي): ٢/ ٤٩.

وأما كلب، في قوله سلام الله عليه: «وأدوات يكلبها»، فهو أصل واحد صحيح يدل على تعلق الشيء بالشيء في شدة، وشدة جذب من ذلك الكلب، والجمع كلاب وكليب، والكلب الكلب: الذي يكلب بلحوم الناس؛ فإذا عقر يقال رجل كلب، ورجال كلبى، ومن الباب كلبة الزمان، وكلبه: شدته، وأرض كلبة، إذا لم يجد نباتها رباً فيبس؛ إننا قيل ذلك؛ لأنه إذا يبس صار كأياب الكلاب، وبرائنها.

فالأصل الواحد في المادة: هو الحيوان المعروف، وباعتبار ذلك الحيوان، وصفاته الشاخصة من الوحشية، والتنازع، والغرور، والحرص، والتمايل إلى الجيفة، والكثافات: تشتقُّ باشتقاق انتزاعيٍّ مشتقات؛ فيقال: إنه كلب؛ أي: فيه داء يختصُّ بالكلب، وقد كلب الرجل، والرجال تكالبوا؛ أي: عملوا كالكلاب.

قال تعالى: ﴿وَأَنزَلَ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي ءَاتَيْنَاهُ ءَايَاتِنَا فَاسْلَخَ مِنْهَا ءَاتِينَكُمْ .. (١٧٥) .. وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوْنَهُ فَكُفِّرْ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ﴾ الأعراف: ١٧٥-١٧٦.

هذه صفات في الكلب من التعلق الشديد بالدنيا، ولذاتها، ومأكولاتها، ومن الهوى إلى العيشة المتسقلة والتمايل إلى جيفة الدنيا، فإن الدنيا جيفة، وطالبها كلب.

ومن الشدة والتضييق والتعب الباطني؛ فإنه يظهر التضييق، والتعب على كل حال، ولا يوجد له صبر، وتحمل في قبال الحوادث.

قال تعالى: ﴿وَكَلَبُهُمْ بِسِطِّ ذِرَاعِيهِ بِالْوَصِيدِ﴾ الكهف: ١٨، ويذكر في هذا المورد إشارة إلى صفات أخرى له، وهي الحراسة لصاحبه، ولما يتعلق به ودفاعه عنه وثبته، وسكونه بفناء داره، وفاءً بوظيفته، وعملاً بطاعته، وقنوعاً بما يرزق منه، لا يتوجّه إلى غيره، ولا يميل عنه.

والتَّكْلِيب: جعل حيوان متَّصِفًا بصفات الكلب، ومظهرًا له في صفاته، وهي الحملة والوثوب والأخذ والقهر، والمراد إرساله في مقام الصَّيد ليحمل ويصيد، وهذه الصِّفة المتجلِّية فيه بعد تعليمه، قال تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّينَ﴾ المائدة: ٤.

وذكر التَّكْلِيب بعد الجوارح: يناسب مفهوم جعل الحيوان الجارح في مقام الكلب الَّذي من شأنه الوثوب^(١).

وفي ربيع الأبرار «قيل لجعفر بن محمد: لِمَ يكلِّبُ النَّاسُ على الطعام في الغلاء؟ قال: لأنَّهم بنو الأرض؛ فإذا أقحطت أقحطوا، وإذا أخصبت أخصبوا»^(٢).

يعني به يتكالب الناس على الطعام في أوقات الغلاء.

والمكَلَّب بفتح اللام: الأسير المقيَّد، يقال أسير مكَلَّب، أي: مكبَّل، وهو مقلوبٌ منه.

قال طفيل الغنوي:

أبأنا بقتلانا من القوم ضعفهم

وما لا يعدُّ من أسير مكَلَّب^(٣)

والكلب: الشَّعيرة، والكلب: المسمار الَّذي في قائم السَّيف، وفيه الذَّوابة، والكلب: حديدة عقفاء يعلِّق عليها المسافر الزاد من الرِّحل.

وكلب الفرس: الخطُّ الَّذي في وسط ظهره، تقول: استوى على كلب فرسه^(٤).

(١) انظر: التحقيق في كلمات القرآن: ٩٦/١٠-٩٧.

(٢) ربيع الأبرار ونصوص الأخبار: ١٧١/١.

(٣) البيت رقم ٦٢ من قصيدة لطفيل الغنوي: ٤٦، ديوان طفيل الغنوي بشرخ الأصمعي، تحقيق: حسان فلاح أوغلي، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٩٩٧م، وفي التاج: ٣٨٤/٢ «فباء بقتلانا».

(٤) انظر: الصَّحاح: ٢١٣/١-٢١٤.

ومأ مضى من المعاني اللغوية، نلاحظ الجامع بينها، وهو:

١. تعلق شيء بشيء بشدة.

٢. الشدة، كشدة الزمان، وغيره.

٣. اليأس في الشيء وجفافه، مثل أرض كلب.

٤. تفعيل من الكلب (التكليب)، وهو تحويل في الصفة بحسب صيغة التفعيل.

٥. التقييد، ومنه المكلب، والأسير الذي قيّد.

٦. الخط المستقيم، والمستوي الذي يكون في الحيوان وغيره.

وكل هذه المعاني الست محتملة في قوله **«وَأَدَوَاتٍ يَكْلِبُهَا»**؛ فلشدة التعلق تكون الجوارح مبرمة بمحرّكها.

ولأنّها منافذ النفس؛ تكون شدتها، وقسوتها، بحسب المخرج.

واليأس يكون في مدى إعمال هذه الجوارح للخير من عدمه؛ فكلما مالت إلى الخير كان السداد، وكلما ذهبت إلى الشرّ كان اليأس، واليأس.

وأما التحويل من صفة لأخرى، فهو من همّ الجوارح، والأدوات غير المقيّدة؛ فكلما سيطر العقل الكامل عليها، تحوّلت إلى صفة العافية.

وأما التقييد فهو يصبّ بالنقطة أنفأ، فهو مرتبط بالتحويل، ولكن بمراقبة، وتوجيه.

والخطّ المستويّ الذي يكون في الحيوان هو حال الأدوات، والجوارح التي تسير على الطريق السويّ، فهي كما يريد الله يجب أن تسير وفقاً لهذا الخطّ.

إذن كلا المعنيين محتمل لهمايتين الروايتين (يقلبها)، المشهورة، و(يكلبها) الرواية، وهما متقاربان معنى، ودلالة. والله العالم.

٣٦. يَفْرُقُ، يُفَرِّقُ، يُفْرِقُ، يَفْرِقُ^(١).

في كلام أمير المؤمنين: «وَمَعْرِفَةٌ يَفْرُقُ بَهَا بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ»^(٢).

ما يعنينا المعنى اللغوي، فالفرق يكون بالحركات، وموقعيتها، وما تؤول إليه من معنى بعد التغيير؛ ف(فَرَّقَ يَفْرُقُ)، و(فَرَّقَ يَفْرِقُ)، و(فَرَّقَ يَفْرِقُ)، الأولى من التفريق، والثاني من التفريق، وغيره.

جاء في اللسان: الفَرَقُ: خلاف الجمع، فَرَقَهُ يَفْرُقُهُ فَرَقًا، وَفَرَقَهُ، وَقِيلَ: فَرَقَ لِلصَّلَاحِ فَرَقًا، وَفَرَّقَ لِلإِفْسَادِ تَفْرِيقًا، وَانْفَرَقَ الشَّيْءُ وَتَفَرَّقَ، وَانْفَرَقَ.

والتَفَرَّقُ والافْتِرَاقُ سواء، ومنهم من يجعل التَفَرَّقَ للأبدان، والافْتِرَاقَ في الكلام؛ يقال فَرَّقْتُ بَيْنَ الْكَلَامَيْنِ فافْتَرَقَا، وَفَرَّقْتُ بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ فَتَفَرَّقَا.

وَفَرَّقَ بَيْنَ الْقَوْمِ يَفْرُقُ وَيَفْرِقُ، وفي التنزيل: فافْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ؛ قال اللحياني: وروي عن عبيد بن عمير الليثي أَنَّهُ قَرَأَ فافْرُقْ بَيْنَنَا، بكسر الراء.

وَفَرَّقَ بَيْنَهُمْ: كَفَرَقَ؛ هذه عن اللحياني.

وَتَفَرَّقَ الْقَوْمُ تَفَرَّقًا، وَتَفَرَّقَ؛ الأخيرة عن اللحياني.

وَفَرَّقْتُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ أَفْرُقُ فَرَقًا، وَفُرْقَانًا، وَفَرَّقْتُ الشَّيْءَ تَفْرِيقًا، وَتَفَرَّقَ فافْتَرَقَ وَانْفَرَقَ وَتَفَرَّقَ.

وَفَرَّقْتُ أَفْرُقُ بَيْنَ الْكَلَامِ، وَفَرَّقْتُ بَيْنَ الْأَجْسَامِ، وقول النبي ﷺ: «الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَا لَمْ يَتَفَرَّقَا بِالْأَبْدَانِ»؛ لَأَنَّهُ يُقَالُ فَرَّقْتُ بَيْنَهُمَا فَتَفَرَّقَا.

(١) في (أ): ٤٩ (يفرُقُ)، وفي (سكون): ٧٣ (يفرقُ)، وفي الهامش: ٩ «يفرقُ، ويفرُقُ، وفي نسخة مصححة في الهامش: يُفْرِقُ، وفي: ست: يَفْرِقُ»، وفي أردشير: ٨ (يفرق) من دون تحريك للراء، وفي ضبط الفرطوسي: ١٨٠ / ١ (يفرُقُ).

(٢) نهج البلاغة: ٤٢.

فَرَقَ يَفْرُقُ فَرَقًا: فَصَلَ: وقوله تعالى: ﴿فَالْفَرَقَاتِ فَرَقًا﴾ المرسلات: ٤، قال ثعلب: هي الملائكة تُزِيلُ بين الحلال، والحرام.

وقوله تعالى: ﴿وَقُرْءَانَا فَرَقْتَهُ﴾ الإسراء: ١٠٦، أي: فَصَلْنَاهُ، وَأَحْكَمْنَاهُ، مَنْ خَفَّفَ قال بَيَّاهُ من فَرَقَ يَفْرُقُ، ومن شَدَّدَ قال: أَنزَلْنَاهُ مُفْرَقًا فِي أَيَّامٍ^(١).

ورجل فَرِقٌ وفَرَقٌ، وفَرُوقٌ، وفَرُوقَةٌ، وفَرُوقٌ، وفَرُوقَةٌ، وفارُوقٌ، وفارُوقَةٌ: فَرِغَ شَدِيدُ الْفَرَقِ، يقال: فَرِقَ يَفْرُقُ فَرَقًا، وفي حديث أَبِي بَكْرٍ: أَبَا اللَّهِ تُفَرِّقُنِي؟ أَي: تَحَوِّفُنِي.

وحكى اللحياني: فَرَقْتُ الصَّبِيَّ إِذَا رُعْتَهُ وَأَفْرَعْتَهُ؛ قال ابن سِيده: وأراها فَرَقْتُ، بِتَشْدِيدِ الرَّاءِ؛ لَأَنَّ مِثْلَ هَذَا يَأْتِي عَلَى فَعَلْتَ كَثِيرًا كَقَوْلِكَ: فَرَعْتُ، وَرَوَعْتُ، وَخَوَفْتُ^(٢).

ويفرق فرقا له عن كذا: بَيَّنَّهْ لَهُ، وفرق الشَّعْرَ بِالْمِشْطِ: سَرَحَهُ، وفرق يفرق فروقا له الطَّرِيقَ: اتَّجَهَ لَهُ طَرِيقَانِ، فَصَرَفَ بِوَجْهِهِ إِلَى أَحَدِهِمَا، وفرق يفرق فرقا عليه: فَرَعَ، وَأَشْفَقَ، وفرق منه: خَافَ، وبانت في قذاله فروق من الشَّيْبِ؛ أَي: أَوْضَاحُ مِنْهُ، وَمَا لَهُ إِلَّا فَرَقٌ^(٣).

ومَّا مَضَى نَلْحِظُ أَنَّ مَا ذُكِرَ فِي أَوَّلِ الْفَقْرَةِ مِنْ مَعَانِي لُغَوِيَّةٍ، وَبَتَغْيِيرِ الْحَرَكَاتِ، وَنَلَاظِ كَثَرَةِ اللُّغَاتِ فِي هَذِهِ اللَّفْظَةِ، وَالْاضْطِرَابِ الْمَلْحُوظِ فِي مَعَانِي الْأَبْنِيَّةِ؛ فَفَرَقَ، جُعِلَتْ مُرَادِفَةٌ لـ (فَرَّقَ)، وَهَكَذَا، وَلَا يُمْكِنُ حَصْرُ الْمَعْنَى الْمُرَادِ، مَا لَمْ نَحْتَكَمْ لِلْسِّيَاقِ، وَالْمَعْنَى عَلَى فَرْضِ الْإِنْفِرَادِ تَكُونُ فِي النَّحْوِ الْآتِي:

(١) انظر: اللسان: ٢٩٩/١٠-٣٠١.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ٣٠٤-٣٠٥.

(٣) انظر: معجم الأفعال المتعدية بحرف: ٢٧٤.

١. فَرَّقَ لِلصَّلاح، وفَرَّقَ لِلإفساد.

٢. فَرَّقَ بين القوم يَفْرُق وَيَفْرِق، وفَرَّقْتُ أَفْرُق، سواءٌ في المعجمات.

٣. يَفْرُقُ بمعنى يفصل.

٤. فَرَّقَ بمعنى فزع، وخاف، وكذلك تَفَرَّقَ بهذا المعنى، ومنه حديث أبي بكر «أَبَاللهُ تُفَرِّقُنِي؟ أي: تَحَوِّفُنِي»، وإن كان ابن سيده، كما مرَّ آنفاً، يراها بالتشديد، مُسْتَشْهِداً بالكثرة، والاستعمال الصَّيغِيّ.

٥. والفرق، ويكثر استعمالها اسماً بمعنى الشَّوق، ومنه: رَغِبْتُ فيه، وإليه فَرَقاً، يعني شوقاً.

والآن نأتي إلى عبارة أمير المؤمنين «ومعرفة يَفْرُق/ يَفَرِّق»، وما ورد من روايات، يَفْرُقُ بها يُمَيِّزُ الصَّالح من الفاسد، أو يَفْرُقُ بين الأشياء الصَّالحة، والفاصلة.

أو يَفْرُقُ بها؛ يعني: يفصل بواسطتها بين الأذواق والمشام؛ فلكلِّ حاسته الخاصّة، وطريقة عملها متّصل بالدِّماغ، لا يختلط عمل عضو مع عضو، ولا تشبّك الرائحة المعيّنة مع غيرها فلا يعرفها.

أمّا على رأي أنّها من الفرق، الفزع، والخوف؛ فيمكن التماس معنى لطيفاً، هو أنّه عند هذه المعرفة يفزع، ويشتاق إلى هذه الذواق، والمشام، والألوان، والأجناس؛ عند الرغبة في الأكل، والتّناسل، أو معرفة اللون في الطَّبيعة؛ لأنّ هذه الجوارح هي المُدخل إلى النّفس؛ ولهذا أمر السّلف الصّالح بالعناية بها، وتقنيدها، وتهذيبها.

أو ربّما يفزع إلى الله تعالى فَرَقاً؛ لأنّ هذه الجوارح، والأدوات هي من صنّع الله؛ فكلّما تفكّر بها، خاف الله خالقه، أو اشتاق إلى لقاءه حبّاً ومعرفةً؛ فهي أولى أدوات المعرفة، وهي المعرفة الحسيّة التي تنفتق عنها المعارف.

٣٧. (يفرق بها بين الحقّ والباطل، والأذواق والمشام)، و(يفرق بها بين الأذواق والمشام)^(١).

بحذف (بين الحقّ والباطل) في قول أمير المؤمنين: «وَمَعْرِفَةٌ يَفْرُقُ بِهَا بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ، وَالْأَذْوَاقِ وَالْمَشَامِ»^(٢).

نحن هنا أمام أمور:

الأول: إسناد المعرفة إلى الحقّ، والباطل، وهو في سياق خلق الأعضاء.

الثاني: هل هذه الأعضاء، والجوارح، حين عدّها تمكّن الإنسان من التّفريق بين الحقّ والباطل؟.

الثالث: قال **عليه السلام**: «.. إنساناً ذا أذهانٍ.. وفكرٍ..»؛ إذ بدأ بالمعنويّ، فقال: «وجوارح يجتدّمها، وادوات يقبّلها» وهنا ذهب إلى المادّيّ؛ فننقل من المعنويّ إلى المادّيّ؛ بل حتّى إسناد المعرفة صار في: الأذواق، والمشام، والألوان..

إذن نحن هنا أمام فرضين:

١. وجود لفظتي (الحقّ والباطل)، وإسناد هذه الأعضاء لها، ولمعرفتها.

(١) في (أ): ٤٩ العبارة موجودة «.. بين الحقّ والباطل..»، وكتب في هامش: ٤ «في: ل: يفرق بها بين الأذواق، بدل: يفرق بها بين الحقّ، والباطل، والأذواق»، وفي (سكون): ٧٣ «ومعرفة يفرق بها بين الأذواق والمشام»، وكتب في الهامش: ١٠ «في ست: بين الحقّ، والباطل، والأذواق، والمشام..»، وفي أردشير: ٧-٨ «ومعرفة يفرق بها بين الأذواق والمشام»، وفي تحقيق الفرطوسي: ١٨٠/١ «ومعرفة يفرق بها بين الأذواق والمشام»، وفي الهامش: ٧ كتب «بعدها في حاشية الأصل عن نسخة: بين الحقّ والباطل».

(٢) نهج البلاغة: ٤٢.

٢. عدم وجودها، كما في بعض النسخ.

وعلى الفرض الأول تكون هذه المعرفة هي القدرة، والقابلية على التمييز، تميز هذه الأعضاء لهذين الأمرين.

ولقد وردت كلمات للأئمة عليهم السلام تذكر هذا الأمر؛ فعن مولى الموحدين عليه السلام «قال: أيها الناس من عرف من أخيه وثيقة في دين وسداد طريق فلا يسمعن فيه أقاويل الرجال، أمّا إنّه قد يرمى الرامي وتخطى السهام، ويحك الكلام، وباطل ذلك يبور، والله سميع وشهيد، ألا إنّه ما بين الحقّ والباطل إلا أربع أصابع، وجمع أصابعه ووضعها بين أذنه، وعينه؛ ثمّ قال: الباطل أن تقول: سمعتُ، والحقّ أن تقول: رأيتُ»^(١).

فجعل سلام الله عليه النّظر، والسّمع مصدرَي المعرفة الوثيقة، ولكنّ النّظر في هذه الرواية يعني به التّوثّق من الخبر، لا أن تسمع من النّاس الخبر من دون التّوثّق منه، ويصبح يقيناً عندك. إذن قوله: «ومعرفة يفرق بها بين الحقّ والباطل»؛ يعني هو ذو معرفة، وذلك لا يكون إلا بالعقل، ويفرق بها بين الأذواق، والمشام، والألوان.

فمعنى ذلك أنّ القوّة المدركة التي في الظّاهر، ويقال لها الحسيّة، وهي جنس عام يندرج تحته: خمسٌ عند قوم، وثمانٌ عند قوم، وإذا اعتبرنا الخمسة، كانت قوّة الأبصار، وقوّة السّمع، وقوّة السّم، وقوّة الذّوق.

وإذا اعتبرنا الثّانية؛ فعند قوم إنّ اللمس ينقسم على قوَي كثيرة، ومفصّل ذلك في كتب الطّبّ بها لا مزيد عليه هنا^(٢).

(١) وسائل الشيعة: ٣٧٩ / ١٦.

(٢) انظر: معارج نهج البلاغة: ٦٣.

والكلام هنا إشارة إلى استعداد النفس لإدراك المعقولات الثانية المسمّى عقلاً بالملكة بحسب ما لها من المعارف الأولى؛ أعني البديهيّات، فإنّ الحقّ، والباطل أمور كليّة، وليس للقوى البدنيّة في إدراك الأمور الكليّة حظّ يحتمل أن يشير بالمعرفة إلى القوّة الاستعداديّة الأولى للإنسان المسماة عقلاً هيولانيّاً^(١).

وأما قوله: «والأذواق، والمشام، والألوان، والأجناس»، فنّبّه هاهنا على ثلاثة أمور:

أحدها: أنّ للإنسان آلة بها يدرك المذوقات، وأخرى بها يدرك المشمومات، وأخرى بها يدرك الألوان.

الثاني: نّبّه على أنّ النفس مدركة للجزئيّات بواسطة هذه القوى؛ إذ عدّها في نسق ما تتصرّف فيه النفس وتفرّق بينه وبين غيره.

الثالث: أنّه آخر قوله «.. والأجناس»؛ تنبيهها على أنّ النفس تنتزع الأمور الكليّة من تصفّح الجزئيّات؛ فإنّ الأجناس أمور كليّة، والنفس بعد إدراك الجزئيّات وتصفّحها تنبّه لمشاركات بينها ومباينات، فتنتزع منها تصوّرات كليّة وتصديقات كليّة، وكأنّه عنى بالأجناس هاهنا الأمور الكليّة مطلقاً لا بعضها، كما هو في الاصطلاح العلميّ^(٢).

والله أعلم بحقائق الأمور.

(١) انظر: شرح ابن ميثم: ١/ ١٨٩.

(٢) انظر: المصدر نفسه.

٣٨. معجوناً، معجونة^(١).

في قول أمير المؤمنين: «مَعْجُونًا بِطِينَةِ الْأَلْوَانِ الْمُخْتَلَفَةِ»^(٢).

قوله هذا سلامٌ الله عليه قائمٌ بين المطابقة، وعدمها؛ فقوله (معجوناً)، وهو الأكثر في الروايات، والنسخ، وهو عائدٌ على الإنسان في قوله «إنساناً ذا أذهانٍ...». وأما قراءة (معجونةً)، ففيها توجيهان:

الأول: إن التأنيث عائدٌ على قوله «أذهان، فكر، جوارح، أدوات...»، وهي كلها مؤنثات معنوية، فعود القول «معجونةً» عليها، للمح المطابقة.

الثاني: ما مضى بقراءة الإضافة «بطينة الألوان»؛ أمّا إذا وردنا إلى القراءة الثانية «معجونةً بطينته الألوان المختلفة»؛ فتكون المطابقة بين الإسناد في (معجونةً) و(الألوان)، وهو نائب فاعل لاسم المفعول.

ومن هذا نرى أن كلتا الروايتين ممكن العمل بها، وهي ذات أصلٍ نحويٍّ ممكن، ولا غبار عليه.

(١) في (أ): ٤٩ (معجوناً)، وفي (سكون): ٧٣ (معجوناً)، وفي الهامش ١٢ (معجونةً بطينته)، وفي أردشير: ٨ (معجوناً)، وفي تحقيق الفرطوسي: ١ / ١٨٠ (معجوناً بطينة الألوان)، وفي الهامش: ١٠ «في س: الأكوان، وفي الحاشية: الألوان، يعني بها الأجناس»، وهو تحريف صوّبه المحشي؛ إلا أنه وارد، مع توجيه بعيد، والله العالم.

وبعد لأي من البحث، عثرت في منهاج البراعة للراوندي: ١ / ٧٤ «وروي: الألوان»، وهو خطأ من المحقق؛ إذ الصواب أن يضع الرواية، أو النسخة في المتن، لا أن يجتهد في وضع الأصل الذي ذكره المصنّف أول الخطبة؛ فهو موجود في أصل الخطبة، وبعدها يقول في الهامش (٢) في الصحيفة نفسها «كذا في ص، د، وفي م: الأكوان». فهذه الرواية لها وجود، وهي ممكنة الدلالة.

(٢) نهج البلاغة: ٤٢.

نافذة التراث الحلي

عرض لأفكار الأستاذ الدكتور حسن عيسى الحكيم
في كتابه (مدرسة الحلة العلمية)

أ.د. يوسف كاظم جفيل الشمري
جامعة بابل / كلية التربية للعلوم الإنسانية

*A Presentation of the Ideas of Professor
Dr. Hassan Issa Al-Hakim in his book
(The Hilla Scientific School)*

*Prof. Dr. Yousef Kazim Jaghail Al-Shammari
University of Babylon/College of Education for
Human Sciences*

لمحة تاريخية عن مدينة الحلة

كانت مدينة الحلة من المدن التي مُصِّرت سنة ٤٩٥ هـ، على يد صدقة بن منصور ابن ديبس الأسدي، من بني مزيد بن الديان، وهي المدينة التي مَصَّرها أمير من إمراء العرب، من دون إذن الخليفة العبَّاسيِّ وموافقته، وقد كان للمدينة قبل المزيديين أهمية لا يُستهان بها، إذ إنَّها كانت تسمَّى الجامعين قبل دخول المزيديين وانتقالهم إليها من مدينة النيل، التي سكنوها قبل الجامعين، بعدما جاءوا من الجزيرة الديبسية؛ على إثر خلاف بين أبناء الأسرة المزيديَّة حول الزعامة، واتَّخذوها مقرًّا لإمارتهم، إلَّا أنَّ التهديدات المتمثلة بالتسلُّط الأجنبيَّ (السلجوقيَّ)، الذي أصبح يهدِّد وجودهم، ومصدره بغداد، إذ كان السلطان السلجوقيَّ في مقرِّه في العراق ببغداد، لذلك بحث المزيديون بديلاً عن منطقة النيل، فوجدوا من الجامعين مكاناً محصَّناً تحصيناً طبيعياً يتمثل بنهر الفرات من جهة بغداد؛ لذلك اختارها صدقة بن منصور، ونقل الدواوين إليها، واتَّخذها مقرًّا لإمارته، وقد كان خياراً موفقاً، وأهل المدينة الموجودون قبل المزيديين يدينون بالعقيدة الإمامية الاثني عشرية، وهي ذات المعتقدات التي يدين بها المزيديون من بني أسد، وبالرغم من المضاعب التي واجهها شيعة العراق في النجف وكربلاء والحلة، وبغداد، وسامراء، إلَّا أنَّهم نجحوا في الصمود أمام تحدِّيات ومضايقات السلطة التي استهدفتهم بكلِّ وسائل القتل والتنكيل والاضغوطات النفسية، تمكَّنوا من مواجهة التحدي، وإثبات تمسُّكهم بحبِّهم لآل البيت (عليه السلام)، وعقيدتهم بالإمام عليٍّ (عليه السلام) حبًّا وولاءً. وكان لاهتمام المزيديين بالجانب العلمي، واحتضانهم للعلماء والشعراء، وتشجيعهم

بالمكافآت والهبات والهدايا، أن أصبحت المدينة مركز استقطاب لطلاب العلم من مدن مختلفة، وتوجّهات عقديّة متباينة. وفي القرن السادس الهجريّ وحتى نهاية التاسع الهجريّ، وصلت مدرستها العلميّة إلى أوج ازدهارها، وبرز علماء أعلام عاملون، ابتداءً بالشيخ محمّد بن إدريس الحليّ (ت ٥٩٨هـ)، وصولاً إلى الشيخ أحمد بن فهد الحليّ (ت ٨٤١هـ) في القرن التاسع الهجريّ، وتخلّل هذه القرون الأربعة ظهور مئات العلماء الذين أصبحوا مركز استقطاب طلاب العلم من مدن إسلاميّة عدّة، وأصبحت المدينة في تلاحق فكريّ قائم على قدم وساق، فشدّ الرّحال إليها، ورحل علماءها إلى مدن عدّة، حيث نشروا علومهم ونقلوها إلى مناطق ومدن مختلفة في الحجاز واليمن وبلاد الشام، وبلاد المشرق الإسلاميّ ومدنه، التي جابوها ورحلوا إليها لنشر العلم، والتي جاء منها علماء وطلاب علم قاصدين مدينة الحلة للتّحصيل من علمائها، ومنهم من سكن المدينة واستقرّ بها وانتسب إليها، وغيرهم سكنها مدّة وقفل راجعاً محمّلاً بعلومه المتنوّعة التي اكتسبها وتحصّل عليها من علماء الحلة.

كتب الكثير من المهتمّين بتاريخ المدينة وتاريخ العلوم التي نشطت فيها وازدهرت، وفي المؤلّفات الكثيرة التي صُنّفت، لاسيّما المؤلّفات التي تنظّم تحت جناح العلوم الدينيّة، إذ كان لها النصيب الأوفر من بين مؤلّفات علماء الحلة من حيث الكمّ والنوع، إلّا أنّ هذا لا يعني أنّ سائر العلوم والفنون كانت غائبة أو فقيرة في مدرسة الحلة العلميّة، بل تنوّعت العلوم والمعارف التي اشتهر بها العلماء الحليّون، وبرعوا فيها، والمطلّع على نتاج علماء الحلة عنده صورة واضحة عن هذا الجانب.

التعريف بالأستاذ الدكتور حسن الحكيم

كان من بين المهتمين بدراسة تاريخ مدينة الحلة، أستاذ التاريخ الإسلامي، الأستاذ الدكتور حسن عيسى علي الحكيم، من مواليد النجف الأشرف ١٩٤١، أكمل دراسة البكالوريوس في كلية الآداب/ جامعة بغداد، سنة ١٩٦٦، والماجستير في الكلية والجامعة نفسها، بقسم التاريخ، الفرع الإسلامي، سنة ١٩٧٤، أما الدكتوراه فقد أكملها في القسم نفسه سنة ١٩٨٢.

شغل مناصب عدة، منها: معاون عميد كلية الفقه/ الجامعة المستنصرية، سنة ١٩٧٦، رئاسة قسم التاريخ بكلية الآداب/ جامعة الكوفة، خلال المدة ١٩٨٩ - ١٩٩٧، وترأس مركز دراسات الكوفة ١٩٩٧ - ٢٠٠٢، وتولى منصب عميد كلية الآداب/ جامعة الكوفة ١٩٩٦ - ٢٠٠٢، ويبدو أنه تولى منصبين في وقت واحد، عمادة كلية الآداب، ورئاسة مركز الدراسات في جامعة الكوفة، ثم تولى منصب رئيس جامعة الكوفة ٢٠٠٣ - ٢٠٠٦.

له مؤلفات كثيرة ونتاج متنوع، ولعل أهم نتاجاته الموسوعية هو كتابه (المفصل في تاريخ النجف)، الذي وصل عدد أجزائه حتى الآن (٥٠ مجلداً)، وتنوعت كتاباته في الدراسات التاريخية الإسلامية، وكتب عن علماء بارزين كالشيخ الطوسي وابن الجوزي، وكتب في السيرة النبوية، وفي الإمام علي عليه السلام، وكتب عن كربلاء ومدرستها، ومدرسة بغداد، ومذاهب الإسلاميين، والاستشراق، ناهيك عن مئات البحوث العلمية التي كتبت ونشرت، وأسهم في مؤتمرات علمية عالمية، وألقى مئات المحاضرات في المراكز والمنتديات، ناهيك عن الجماعات بداخل العراق وخارجه.

له مؤلفات تناولت تاريخ المدينة، ولعلّ من أهمّ المؤلفات التي لها علاقة مباشرة بتاريخ المدينة، هو الكتاب الذي نحن بصدد عرضه، والمعنون بـ(مدرسة الحلة العلمية ودورها في حركة التأصيل المعرفي)، الذي طُبِعَ في مطبعة البيّنة سنة ٢٠٠٩م، ويتكوّن من ٤٤٠ صحيفة، الناشر مركز الهدى للدراسات الحوزويّة في النجف الأشرف، والذي سنعرض أهمّ الأفكار والرؤى والمعلومات التي اشتمل عليها الكتاب.



عرض لأهم أفكار الدكتور حسن الحكيم في كتابه المذكور

قدّم الدكتور حسن الحكيم لكتابه مقدّمة تناول فيها مدينة الحِلّة وتاريخ تمصيرها، ملّمحاً لأهمّ العوامل التي أسهمت في ازدهار مدرستها، وظهور عدد كبير من العلماء فيها، معرّجاً على أبرز الأدباء الذين ولدوا فيها أو زاروها، مثل: الشاعر والأديب والعالم المشهور ابن الهباريّة الذي ألّف كتاباً مهمّاً، وهو (الصادح والباغم)، ثمّ ذكر أهميّة هذه المدرسة، التي أنعشت مدرسة النجف مرّة أخرى بعد أن أصابها الفتور بين القرنين الثالث والسادس الهجريّين، مبيناً باختصارٍ شديد أثر علماء الحِلّة في مدينة النجف.

واستشهد بقصيدة للشاعر صفّي الدين الحليّ وهو يتحدث عن حصانة الحِلّة وسورها الذي بُني من الطين، وكأنّه طور سينين، يستدل على حصانة الحصن وقوّته وصفته، الذي بناه صدقة بن منصور المزيديّ.

واستدلّ بقول ابن الأثير الذي وصف فيه سيف الدولة، وتواضعه وإجارته لصغار الناس قبل كبارهم، وكيف اتّسع جاهه، ونجح في إدارة إمارته حتّى أصبحت داره موئلاً ومأمناً لمن يدخلها، مهما كانت جنايته، ما دام فيها.

ووصف مجلس سيف الدولة بالمدرسة التي تضمّ فحول الشعراء، ومن مختلف المناطق، وعلى مختلف الملل والتوجّهات العقائديّة.

وزصف الدكتور حسن الحكيم حدود الحِلّة الجغرافيّة والمناطق المحاذية لها، ووصف شكلها الذي يشبه المستطيل على شطّ الفرات الواقع على جانبها الشرقيّ، ولها أسواق جميلة جامعة للمرافق المدنيّة والصناعات، ومعرّجاً على كثرة الخلق فيها، حدائق

النخل فيها متصلة، وهذا الوصف اقتبسه الدكتور حسن الحكيم من كتاب رحلة ابن جبير الكنافي، وقد أشار إلى ذلك عند تمهيده للدخول إلى النص.

لم يفت الدكتور حسن الحكيم التحدث عن الجانب الحضاري، إذ عرج على ذكر الدلالات المهمة، كجسر الزوارق الذي يعدُّ معلماً مهماً من معالم الحلة العمرانية، والرابط بين جانبي المدينة الكبير والصغير.

تناول المؤلف أهم المناطق التي كانت ضمن مدينة الحلة وحدودها، وعدَّ تلك المناطق الروافد الرئيسة التي تمدُّ الحلة بالمفكرين، من فقهاء ومحدثين وأدباء، وغيرهم، وقد حافظ أغلبهم على نسبته إلى تلك المنطقة التي ولد فيها، أو انتسب إليها، مثل السورى، النيل، برس، هرقل، المزيديّة، مطير آباد، قيين، نرس، السيب، الجامعين، وهذه المناطق العشرة شكّل عدد كبير من رجالها مادةً فكريّة، وعلماء يُشار إليهم بالبنان، وأصبح يُطلق عليهم على الأعم الأغلب لقب الحليّ، فضلاً عن اسم منطقته التي ولد فيها.

تناول الكتاب مجموعة من العلماء الذين أكّد المؤلف أنّهم عاصروا رائد الحركة العلميّة في مدينة الحلة، ويقصد به الشيخ محمّد بن إدريس الحليّ المتوفّى سنة ٥٩٨هـ، مؤيداً ذلك بذكر تواريخ وفاة أكثرهم، وقد أدرج سبعة عشر عالماً منهم، دلالةً على وجود الحركة العلميّة في المدينة، وأنّ هناك أعلاماً بارزين كان لهم الفضل في دعم الحياة العلميّة فيها، وأشار إلى محلّة الجامعين التي كانت حاضنة لعدد من الأعلام البارزين خلال المدة السابقة لتمصير مدينة الحلة.

كان أهم ما اشتمله الفصل الأوّل من الكتاب الذي يتكوّن من سبعة فصول، وهذه الفصول كانت عنواناتها قد صيغت واختيرت بتمعّن عارف متفحّص بتاريخ المدينة وبأشهر علمائها، إذ إنّ تنقلاته كانت بحسب ضوابط وثوابت تدلُّ على معرفة دقيقة

بتاريخ المدينة العلميّ، فالفصل الأوّل كان قد تدرّج فيه بمعلومات غاية في الأهميّة عن الحركة العلميّة في المدينة خلال القرنين الخامس والسادس الهجريّين، وهما قرنان يعدّان البدايات الفعلية المهمّة للحركة الفكرية التي أيّدها الأمراء المزيديّون الذين شجّعوا هذا الجانب، إلّا أنّ الواقع هو أنّ هناك دلالات مهمّة تؤكّد وجود رجال علم بارزين، لهم أثرهم في المدارس النحويّة، لاسيما الكوفيّة منها، قبل مجيء المزيديّين الى المنطقة، إذ إنّ علماء مشهورين كان مسقط رأسهم قرية النيل التي تعدّ من توابع الحلة بعد تأسيسها، وكانت عاصمة المزيديّين قبل انتقالهم إلى الجامعين.

أمّا الفصل الثاني من الكتاب فقد عنوان بـ(الشيخ ابن إدريس الحليّ رائد الحركة العلميّة في المدرسة الحليّة)، وألح المؤلف إلى معاصرة ابن إدريس لأربعة من خلفاء بني العبّاس، وهم كلّ من (المتقي، والمستنجد، والمستضيء، والناصر)، وأنّ الخلافة العبّاسيّة كانت متحكّمة بها من التسلّط الاجنبي المتمثّل بالسلاجقة، وأنّ الحملات الصليبيّة كانت تترى على العالم الإسلاميّ من جهة بلاد الشام، وقد شكّلت خطراً كبيراً، وأوضح المؤلف كيف أنّ العالم الاسلامي آنذاك كان يعاني من التشرذم والانقسام والتفكّك، وأنّ الاجنبيّ المتسلّط قد عبث بمقدّرات الأمّة، ناهيك عن المشاكل الداخليّة التي تمثّلت بأمراء الأطراف (شيوخ القبائل)، لاسيما في العراق عامّة، ومدينة الحلة خاصّة، وكيف كان لهذه القبائل أن تتحكّم بطريق الحجّ، وربّما سبّبت قلقاً كبيراً لمركز مدينة الحلة، التي تمّت مهاجمتها لمّرات عدّة من قبل هذه القبائل؛ نتيجة المشاكل التي كانت تقع مع الخلافة أحياناً، أو مع حاكم مدينة الحلة أحياناً أخرى، وهذا الصراع ربّما كان على النفوذ أو الحصول على المكاسب، واستمرّت المدينة حتّى نهاية القرن التاسع الهجريّ/ الخامس عشر الميلاديّ، بل وما بعدها، والضغط على المدينة يتكرّر على مرّ تاريخها، مستغلّين كلّ فراغٍ سياسيّ يحصل فيها، ليعيشوا بمقدّراتها، والدخول إليها ونهبها.

رَكَز المؤلف على موقف الشيخ ابن ادریس الحليّ من آراء الشيخ الطوسيّ زعيم الطائفة (ت ٤٦٠ هـ)، وكيف ردّ الشيخ ابن ادریس وناقش آراء الشيخ الطوسيّ الفقهية، وقد تناول المؤلف ما ذكره الشيخ ابن ادریس الحليّ في كتابه المشهور (السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي)، وأدرج كتب ابن ادریس الأخرى، وكان تركيزه على ثمانية منها، وهذه المؤلفات أوضحها المؤلف باختصار، مرّكّزاً على كلّ كتابٍ منها، لاسيما ما يتعلّق بالمسائل التي أصبحت محطّ نقاشٍ لآراء الشيخ الطوسيّ، وأشار إلى تلمذ ابن ادریس الحليّ على السيّد حمزة بن زهرة الحلبيّ أبو المكارم (ت ٥٨٥ هـ)، وأوضح أنّ السيّد أبا المكارم حمزة بن زهرة الحلبيّ مؤلّف كتاب (غنية النزوع في الأصوليين)، وهو من مؤلّفاته المهمّة، وأنّه قد ورد مدينة الحلة بوقتٍ مبكّرٍ مقارنةً مع بني زهرة الحلبيين الخمسة الذين أجازهم العلامة الحليّ (ت ٧٢٦ هـ) في مدينة الحلة، بإجازة مبسّطة (طويلة)، وقد أورد العلامة المجلسيّ نصّ الإجازة كاملاً في موسوعة البحار، وذكر المؤلف تسعة من مشايخ ابن ادریس الحليّ، ومنهم أبو المكارم الحلبيّ، وترجم أيضاً لستّة من تلامذة الشيخ ابن ادریس الحليّ المشهورين.

وكان الفصل الثالث هو محطّته التالية، وقد عنوانه بـ (المحقّق الحليّ وازدهار الحركة العلمية في القرن السابع الهجريّ)، ومن العنوان الذي وُسم به هذا الفصل، يمكن القول بأنّ المؤلف لم تكن خياراته عشوائيةً، بل على اعتبارات الشهرة والعلمية، والتصديّ للزعامة الدينيّة في المدرسة الإماميّة الاثني عشرية، ومركزها مدينة الحلة، إذ إنّ المحقّق الحليّ (ت ٦٧٦ هـ) مثّل بحقّ الزعامة الدينيّة للمدرسة الإماميّة في هذا القرن.

واستهلّ الفصل بحديثه عن انتعاش الحياة العلميّة في المدينة، وقد أشار إلى الوفد الحليّ الذي قابل هو لآكو المغوليّ، عندما زحف المغول صوب بغداد، وحصلوا منه على

الأمان لمدينة الحلة والمدن المقدّسة، وتشكّل الوفد الذي توجه لمقابلة هولاء من عدد من علماء المدينة البارزين المشهورين، وكان مسعاهم موفقاً بأن حقنوا دماء أهالي المدينة وأهالي المدن المقدّسة في النجف وكر بلاء.

أعطى المؤلّف شهادته بالمحقّق الحليّ وترعّمه المدرسة الإماميّة، بالقول: «وكان المحقّق الحليّ أبو القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الهذليّ (٦٠٢-٦٧٦هـ) على رأس المدرسة الحليّة في القرن السابع الهجريّ»، لا أدري لماذا خصّص المؤلّف مدينة الحلة دون غيرها من المدن التي كان غالبية سكّانها من معتقّي المذهب الإماميّ، في الوقت الذي يمكن القول إنّ المدرسة الإماميّة آنذاك كان المحقّق الحليّ هو صاحب الصدارة العلميّة فيها دون منازع، وصاحب الكعب العالي في الفقه وأصوله، وليس ميلاً لمدينة الحلة، بل بحسب رأي المتواضع إنّ المحقّق الحليّ كان المرجع الأوّل للمدرسة الإماميّة بأجمعها في عصره.

تناول الكتاب في هذا الفصل مجموعة من الأسر الحليّة التي برزت بشكل واضح، ويمثّل كلّ أسرة عدد من العلماء البارزين، ولقد كان للحرية الفكرية التي تمتّع بها علماء الإماميّة أسهامٌ كبيرٌ في ظهور علماء تمكّنوا من احتلال الصدارة على أقرانهم، ومن الأسر المهمّة في مدينة الحلة التي ذُكرت في الكتاب، هي (أسرة آل طاووس، وأسرة آل نما، وأسرة آل معيّة، وبيت آل فخار، وبيت آل المنتوف، وبيت أسامة)، هذه الأسر والبيوتات العلميّة الستّة التي ذكرها المؤلّف لم تكن الوحيدة، بل ربّما كانت هي الأشهر من بين الأسر العلميّة في المدينة، مع قولنا إنّ المؤلّف أدرجها دون غيرها بوصفها اشتهرت في القرن المذكور (السابع الهجريّ)؛ لأنّ هناك أسراً علميّة أخرى موجودة في المدينة، مثّلها علماء من أبنائها، لكنّ ظهورهم كان في القرنين اللاحقين، مثل (آل السيوريّ، وآل الطالقانيّ، وآل المطهر، وغيرهم).

استعرض المؤلف الأسر بحسب الترتيب الذي أشرنا إليه آنفاً، وافتتح الأسر بأسرة آل طاووس، التي ترجم لسبعة من علمائها البارزين، ولعل أشهرهم السيّد رضي الدين عليّ بن موسى بن جعفر بن طاووس، الذي ذكر في ترجمته، بأنّ الفصل الرابع من الكتاب قد خصّص فيه دراسة مستقلة عن هذه الأسرة، وأشار إلى عدد ممّن تولّى نقابة الطالبين من علماء هذه الأسرة، مثل: مجد الدين محمّد بن الحسن آل طاووس (ت ٦٥٦هـ)، وقوام الدين أحمد بن الحسن آل طاووس (ت ٧٠٤هـ)، وأشار إلى ولادات بعض أبناء هذه الأسرة في النجف أو كربلاء، إلّا أنّه أكّد أصولهم الحليّة، فالسيّد رضي الدين عليّ بن رضي الدين عليّ آل طاووس ولد في مدينة النجف، وغيث الدين عبد الكريم بن أحمد آل طاووس (ت ٦٩٣هـ)، ولد في كربلاء، وهذا دلالة على تنقل هذه الأسرة إلى أكثر من مدينة غير الحلة، كالنجف وكربلاء والكاظميّة، كما أشار إلى ذلك المؤلف في تراجم أعلام الأسرة.

أمّا أسرة آل نما، فقد ترجم إلى أعلامها وذكر عدداً منهم، مثل: نجيب الدين محمّد ابن جعفر بن نما بن الرئيس أبي البقاء هبة الله محمّد بن نما الحليّ، وسمّى عدداً من أعلام هذه الأسرة، إلّا أنّه لم يستوفِ ذكر جميع علماء الأسرة المعروفين، وربّما زاد عددهم -بحسب علمي المتواضع- على عشرة علماء، وأسرة آل مُعيّة ترجم لعدد منهم، ولعلّ أبرزهم النسابة تاج الدين محمّد بن القاسم بن مُعيّة الحليّ (ت ٧٧٦هـ)، وهو من بيت شرف، وتولّى نقابة الطالبين، وله كتب في النسب ذكرها المؤلف، واختصر اختصاراً كبيراً للأسر الثلاث المذكورة التي أشرنا إليها.

ذكر في هذا الفصل المدرسة (الزينية)، هكذا سمّاها، وهذا خطأ طباعيّ كما سنبيّنه لاحقاً، ومع أنّ هناك إشارات إلى أسماء أخرى لهذه المدرسة، فسمّيت بـ (الزينية)، وكذلك أطلق عليها اسم (الزينية)، وسمّيت (الشرعية)، ووردت باسم (الزعية)،

وكذلك وردت باسم (الزعيّة)، وبحسب علمي المتواضع، لا يوجد دلالة أو مصداق للاسمين الأخيرين، مقارنة مع الزينية، أو الزينية، أو الشرعية، وهناك من قال إنّ التصحيف عند النسخاء ربّما أدّى إلى أن تُذكر هذه المدرسة بأكثر من اسم، وهي مدرسة واحدة، كما أنّ عنوان الفصل أكّد على القرن السابع الهجريّ/ الثالث عشر الميلاديّ، وهذه المدرسة أوّل ظهور لها اقترن باسم الشيخ أحمد بن فهد الحليّ (ت ٨٤١هـ)، وقد ذكر ذلك المؤلّف، وهذا التاريخ يؤشّر إلى القرن التاسع الهجريّ/ الخامس عشر الميلاديّ، لكن ربّما هذه الإشارة للمدرسة جاءت نتيجة تعمير ابن نما الحليّ للغرف المجاورة لمقام صاحب الزمان في الحلة، وهذا في القرن السابع الهجريّ، وأنّ هذه المدرسة التي اقترن اسمها مع الشيخ أحمد بن فهد الحليّ هي نفسها المجاورة لمقام صاحب الزمان في الحلة، ويحتمل أنّ الإشارتين لذات المكان، إذ لا توجد دلالة على التعدّد بحسب علمي المتواضع، وإن حصل التعدّد، فهذا يعني أنّ هناك مدرستين متجاورتين تقعان بقرب مقام الغيبة (مقام صاحب الزمان)، وهذا مستبعد، إذ لا ضرورة لوجود مدرستين متجاورتين تدرّسان المنهج نفسه.

وبعد مراجعة المصدر الذي نهل منه المؤلّف معلوماته، وهو كتاب (روضات الجنّات في أحوال العلماء والسادات)، لمحمّد باقر الخوانساريّ، وجدنا النصّ الآتي: «أحمد بن فهد الحليّ.. أحد المدرّسين في المدرسة الزينية في الحلة السيفية»، وهذا دليل قطعيّ على أنّ هناك خطأ طباعياً قد حصل، فجاءت باسم (الزينية)، وكان يقصد (الزينية).

كان لمدينة الحلة الباع الأطول في عدد العلماء الذين انتسبوا إليها، وتصدّوا لمنصب النقابة، وعدّد المؤلّف ستّ أسر كان لها أثر في تولّي علماء ينتمون إليها منصب (نقابة الطالبين)، أو (نقابة الأشراف)، وربّما لم يكن لعدد منهم منصب النقابة العامّة،

بل تولّى نقابة الأشراف لمناطق معيّنة دون غيرها، وهذه الأسر التي تتولّى النقابة المذكورة لا بدّ أن تكون من الأسر العلويّة دون غيرها، ومن الأسر التي ذُكرت في الكتاب (أسرة آل الفقيه، وأسرة آل طباطبا، وأسرة آل مهنا، وأسرة آل العميدي، وأسرة آل الآوي، وأسرة آل الأعرجي)، والمدقّق في هذه الأسر يجد أنّها تنتمي إلى أكثر من مدينة، إذ تنقّلت بالسكن بين المدن التي انتسبوا إليها، وربّما هذا هو السبب الذي وقف وراء تسمية علمائها بأكثر من مدينة، واشتهروا بهذه التسميات التي تعدّدت، فيقال (الحليّ، الغرويّ، الحائريّ...)، وترجم المؤلّف تراجم مختصرة مركّزة تعريفية لعدد كبير من علماء المدينة، الذين عاشوا في القرن السابع الهجريّ، وكان عددهم ٣٠ عالماً ممن اختصرت تراجمهم التعريفية في هذا الفصل.

وختم الفصل بالمحقّق الحليّ وكتابه الذي يعدّ الأشهر من بين مؤلّفاته، وهو (شرائع الإسلام)، وترجم لعشرة من مشايخه الذين تتلمذ عليهم، وأسهموا في تكوينه العلميّ، مركّزاً على الرابطة العلميّة بين المحقّق والشيخ الذي نهل منه العلم، ثمّ تناول عدداً من تلامذته البارزين، وكان أولهم العلامة الحليّ، الذي قال فيه المؤلّف: «ربّما أنّ تلاميذ المحقّق الحليّ، وفي مقدّمهم ابن أخته العلامة الحليّ، قد حافظوا على مدرسة شيخهم المحقّق الحليّ في العطاء العلميّ»، وقد أوجز تراجم تلامذة المحقّق، مترجماً لثلاثين تلميذاً منهم.

وافتح مؤلّفات المحقّق الحليّ بكتاب (شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام)، وقال المؤلّف في هذا الكتاب ما نصّه: «يعدّ كتاب (شرائع الإسلام) من أهمّ الكتب الفقهيّة عند الإماميّة، وقد أكثر الفقهاء من دراسته وشرحه والتعليق عليه، فهو في واقعه موسوعة فقهية كبيرة، برزت بعد تأليف الشيخ أبي جعفر محمّد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، كالمبسوط والنهاية والخلاف، وقد امتاز كتاب (شرائع الإسلام)

بأسلوب سلس، وعبرة مشرقة ودقة في تأدية المعنى، وإيجاز الألفاظ.

ثمّ ترجم لمؤلّفاتة الأخرى، وهي (المعتبر في شرح المختصر، معارج الأصول، النافع في مختصر الشرائع، نهج الوصول إلى علم الأصول، المسائل العزّية..)، ويعدّد ٢٢ مؤلّفًا من نتاج المحقّق الحليّ.

ونظرًا لأهمّيّة أسرة آل طاووس في المدرسة الأماميّة بعامة، والمدرسة الحليّة خاصّة، فإنّ هذا الجانب من الأهمّيّة لعلماء الأسرة ونتاجهم العلميّ ومواقفهم، ربّما أدّى إلى إفراد فصل في هذا الكتاب عن أسرة آل طاووس وموقعهم العلميّ من مدرسة الحلة، كان هذا محتوى الفصل الرابع من الكتاب الذي نحن بصدد عرضه، وقد أشار المؤلّف إلى أعلام أسرة آل طاووس، مترجمًا لهم، مع ذكر شيوخ كلّ واحدٍ من أعلام الأسرة الذين ذكروا في هذا الفصل، وهم ثلاثة، قال فيهم المؤلّف ما نصّه: «وسوف نشير إلى النتاج العلميّ والفكريّ لثلاثة أعلام من أسرة آل طاووس، وهم يشكّلون نمط العلم والمجد في الأسرة»، وابتدأ بالسيد أبي القاسم رضي الدين عليّ بن موسى آل طاووس (ت ٦٦٤هـ)، ولعلّه بحسب رأيي أبرز علماء هذه الأسرة، وأشهرهم على الإطلاق؛ لهذا السبب أعطاه المؤلّف أولويّة على العلّمين الآخرين، وذكر المؤلّف شيوخه، وترجم لهم، مركّزًا على العلاقة بين المترجم له وشيوخه العشرين الذين ذكروا في الكتاب، ثمّ عرّج على رحلاته العلميّة، وترجم لأبرز تلامذته الذين بلغ عدد المترجم لهم في الكتاب واحدًا وثلاثين تلميذًا، أمّا مؤلّفاتة فقد شغلت حيزًا مهمًّا في صحائف الكتاب، وقد رتّبها المؤلّف بحسب حروف المعجم، وكان عدد المذكور منها ٧٦ مؤلّفًا، أمّا العَلَم الثاني، فهو أبو الفضائل جمال الدين أحمد بن موسى آل طاووس (ت ٦٧٣هـ)، ترجم لأربعة من شيوخه وتلميذين له فقط، ورتّب كتبه السبعة عشر بحسب حروف المعجم.

والعلم الثالث هو السيّد غياث الدين عبد الكريم بن أحمد آل طاووس (ت ٦٩٣ هـ)، ترجم المؤلف خمسة عشر شيخاً له، وثمانية تلاميذ، ورتّب مؤلفاته الأربعة بحسب حروف المعجم، إلّا أنّه أسهب في الحديث عن كتابه الذي عُرِف به، وهو (فرحة الغريّ في تعيين مرقّد الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام في النجف)، إذ كتب الدكتور حسن الحكيم عن أهميّة الكتاب، وركّز بشكل كبير على الموارد التي أخذ منها السيّد عبد الكريم بن طاووس، إذ أدرج قائمة من تلك المصادر عددها (٢٥ مصدراً) من الكتب الخاصّة والعامة، ثمّ ختم الفصل بوفاته، وقال فيه: «حائريّ المولد، حلّيّ النشأة، بغداديّ التحصيل، كاظميّ الخاتمة.. نجفيّ المدفن».

كان أبرز علماء مدينة الحلة في العصور الوسطى العلامة الحليّ (ت ٧٢٦ هـ)، وفيه عنون الفصل الخامس، الموسوم بـ (العلامة الحليّ وبلوغ مدرسة الحلة القمّة العلميّة). ترجم لشيوخ العلامة الحليّ البالغ عددهم ٢٥ علماً من المشايخ البارزين، أمّا تلامذة العلامة الحليّ فيبدو أنّهم شغلوا المساحة الأكبر من حيث العدد، إذ ترجم لستين تلميذاً منهم، وبالتأكيد أعدادهم أكثر من هذا بكثير، أمّا مؤلفاته، فقد ذكر الدكتور حسن الحكيم في جدول لمئة وستّة عشر كتاباً، مرتّبة بحسب الآتي (التفسير وعلوم القرآن ٨ كتب، الحديث الشريف وعلومه ٥ كتب، الفقه والفقه المقارن ٢٩ كتاباً، أصول الفقه ٧ كتب، علم الكلام وأصول الدين ٢٦ كتاباً، الفلسفة والمنطق والحكمة ٣١ كتاباً)، ترجم لهذه الكتب، وأفرد لإجازات العلامة الحليّ عنواناً فرعياً في الفصل، وكان للمدرسة السيّارة التي أسّسها العلامة الحليّ أثرٌ كبيرٌ في نشر التشيع في بلاد المشرق الإسلاميّ، ولاسيما الدولة المغوليّة التي تشيّع الأيلخان الأكبر أوليجاتو، وسَمّى نفسه محمّداً، وتلقّب بـ (خدا بنده)، على إثر مناظرة جرت في مجلسه، نجح العلامة الحليّ بإثبات حجّيته، ودحض حجّة المناظرين له من علماء المذاهب الأخرى، وبهذا الانتصار العلميّ

تمكَّن من جذب السلطان المغوليَّ إلى المذهب الإماميِّ الاثني عشريِّ، الذي عدَّه المذهب الرسميُّ للدولة المغوليَّة أيَّام السلطان محمَّد خدابنده.

كان للشيخ ابن داود الحليِّ (ت ٧٤٠هـ)، الذي يعدُّ أحد أعلام مدرسة الحِلَّة العلميَّة، كتابٌ ألفه في علم الرجال غاية في الأهميَّة، اتَّبع فيه منهجيَّة لم يسلكها أحد قبله، ترجم الدكتور حسن الحكيم لشيُوخه، وهم سبعة شيُوخ، وتلامذته الذين ترجم لهم، بلغ عددهم أربعة تلاميذ، وجدول المؤلَّف أعداد كتبه البالغ (٣١) كتابًا بحسب الفنِّ الذي اشترك فيه، وهي كالآتي: (الفقه والفقه المقارن ١٥ كتابًا، علم الكلام وأصول الدين ٥ كتب، الفلسفة والمنطق ٤ كتب، اللغة والأدب ٦ كتب، كتب الرجال واحد)، أخذ كتابه الرجاليُّ النصيب الأوفر من حيث المساحة المكتوبة مقارنة مع كتبه الأخرى، إذ إنَّ المؤلَّف تناول كتاب الرجال لابن داود بشيء من الإيضاح، اقتبس المؤلَّف قول ابن داود الخاصَّ بانفراده بمنهجيَّة الكتاب، معتمدًا الرموز بالأحرف.

اشتمل الفصل السابع والأخير من الكتاب على ترجمة فخر المحقِّقين ابن العلامة الحليِّ (ت ٧٧١هـ)، وعنوانه بـ(الشيخ فخر المحقِّقين وأقول مدرسة الحِلَّة)، تناول المؤلَّف الشيخ فخر المحقِّقين ابن العلامة الحليِّ، وتلمذه على أبيه، ومرافقته له في حياته، ورحلاته إلى مدن عدَّة، واشترك معه بنشاطه العلميِّ في المدرسة السيَّارة أيَّام المغول، وعرَّج على نباهته العلميَّة المبكِّرة، إذ إنَّه حصل على درجة الاجتهاد في السنة العاشرة من عمره، كما أوضح ذلك، وبرز بين أقرانه بشكل واضح، وعرَّج على تلامذته، وترجم لاثنين وثلاثين منهم، ثمَّ تناول مؤلَّفاته التي رتَّبها بحسب حروف المعجم، وكان المؤلَّف قد ألمح إلى علمين مهمين، هما: الشيخ عبد الرحمن العتائقي الحليِّ، والفاضل المقداد السيوري الحليِّ، واللذان كان ترُدُّهما بين الحِلَّة والنجف هو الغالب

على تحصيلهما العلمي، ولم تفتَهُ الإشارة إلى الشيخ أحمد بن فهد الحليّ، والحافظ رجب البرسيّ الحليّ (ت ٨١٣هـ)، والشيخ النسابة عليّ بن عبد الحميد النيليّ (حيّاً ٨٠١هـ)، وابن المتوّج البحرانيّ، الذي سكن الحلة واستقرّ فيها مدّة طويلة من الزمن، وتردّد بينها وبين كربلاء، وعدّد مؤلّفات الشيخ أحمد بن فهد الحليّ، إذ ذكر أسماء ٢٨ مؤلّفاً منها، مع أنّها أكثر من ذلك، وختم كتابه بإبراز أثر مدينة الحلة وأثرها الفكريّ خلال المدّة التي امتدّت بين القرنين السادس ونهاية التاسع الهجريّين، مبرزاً أهمّ السمات التي اتّسمت بها، وما لها من أثر واضح في زعامة المدرسة الإماميّة الاثني عشرية مدّة تزيد على ثلاثة قرون من الزمان.



Quranic Studies		
The Epistemological Framework of Interpretation for Allamah Al-Hilli «Tadhkirat Al-Fuqaha» As a sample	Dr. Basim Muhammad Abd Al-Sahib Malallah Al-Asadi Doctorate in Comparative Interpretation at Al-Mustafa International University	289
Principles of Interpretation Between Ibn Idris Al-Hilli and Sayyid Ibn Tawus: An Analytical Study Using (Muntakhab Al-Tibyan and Sa'd Al-Su'ud) As a Sample	Lect. Doctor Mithaq Abbas Hadi Al-Hilli University of Babylon/College of Islamic Sciences	347
Altahqiq and Criticism		
Ibn Malik's Definition of Word According to Grammarians (Criticism and Analysis) with A Palaeography of the Treatise (Sharh Taerif Al-kalimah) by Muhammad ibn Abd Al-Wahhab Al-Hamdani (d.1303A.H)	Asst. Prof. Dr. Lama Abd al-Qadir Khanyab Al-Qadisiyah University/College of Arts	399
Translated Research		
The Mysticism of Sayyid Ibn Tawus An Analytical Study of Sayyid Ibn Tawus's Mystical Thoughts (Part Two)	Dr. Muhammad Hadi Falah Translated by: Ayyub Nasser Ne'mah Reviewed by: Prof. Ali A. Al-Araji Hilla Heritage Center	445
Nahj Al-Balagha and Al-Sahifa Al-Sajjadiya		
Verifications at Various Versions of Nahj Al-Balagha between the famous and accuracy of the Hillians (Ibn Al-Sukun Al-Hilli, D. 600 A.H) and (Ibn Ardashir Al-Tabari Al-Hilli, alive in 681 A.H) (First Sermon/ Section Four)	Prof. Dr. Ali Abbas Al-Araji Hilla Heritage Center	551
Turath Al-Hillah Window		
A Presentation of the Ideas of Professor Dr. Hassan Issa Al-Hakim in his book (The Hilla Scientific School)	Prof. Dr. Yousef Kazim Jaghail Al-Shammari University of Babylon/College of Education for Human Sciences	611

Contents

Researchs		
Historical Chains of (Isaneds) in Jurisprudence School of Ibn Idris Al-Hilli (d.598 AH) and his Narrations on the Virtues of the Ahl Al-Bayt (PBUT)	Prof. Dr. Asim Hakim Al-Jubouri University of Al-Qadisiyah/College of Education Asst. lect. Azhar Kazim Hassan Asst. lect. Baraka Ahmed Hajeel General Directorate of Education/ Al-Qadisiyah	25
The Reinforcement of Meaning via Qasr (Restriction) in the Collected Works of Sayyid Mahdi bin Dawud Al-Hilli (d. 1289 A.H)	Prof. Dr. Sabah Atiyyah Aboud University of Babylon, College of Education for Humanities	75
Moral Concepts in the Ethical Discourse of Hillah Scholars (An Analytical Study)	Prof. Dr. Rahim Karim Ali Al-Sharifi University of Babylon/College of Islamic Sciences Prof. Dr. Hussein Ali Hussein Al-Fatli Educational College/Babylon	101
Unusual Conditional Structures in the Diwan of Sayyid Sulaiman Al-Kabir (d. 1211 A.H)	Prof. Dr. Hashim Jaafar Al-Mousawi University of Babylon/College of Education for Humanities Suhad Sattar Shakir University of Kufa/College of Education for Girls	157
Excavations of German Archaeological Expeditions in Babylon City	Prof. Dr. Sattar A. Jabbar University of Al-Qadisiyah/College of Archeology	187
Hillian Prose (Its Objective Issues and Technical Data)	Prof. Dr. Ahmed Rashid Al-Dada University of Babylon/College of Education for Human Sciences Asst. Prof. Dr. Muhammad Halim Hassan Al-Karawi Hilla Heritage Center	240

TURATH AL-HILLAH

Quarterly Authorized Journal

Specialized in Hillah Heritage

Issued by

Al-Abbas Holy Shrine

Division of Islamic and Human Knowledge Affairs

Al-Hillah Heritage Center

Reliable for Scientific Promotion

Ninth Year, Volume No. 9, Issue No. 28

Rabi' Al-Awwal 1447 A.H./August 2025 A.D.

Arabic Text

Proofreading

Prof. Dr. Imad Jabbar Kazem

Wasit University

English Text Proofreading

Lect. Dr. Abbas Hassan Obaiss

Al-Juboori

Website administrator

Haidar Abdul-Aziz Al-Einzi

Directing and Design

Ahmed Abdul-A'ali Al-Kaabi

Financial Management

Laith Mahdi Mahmoud Al-Amri

ISSN

2226-5228

Deposit Number in N.L.& D.H.

(2158), Year 2016

Address Location

Al-Thila Area - Near Al-Hunud

Bridge - Hilla City - Babylon

Governorate - Republic of Iraq

Correspondence addresses to the

editor-in-chief

07827753770

E.Mail

turathhi@gmail.com

Website

http://mk.iq/hillah_heritage/



Editor-in-Chief

Prof. Dr. Ali Abbas Al-Araji
Univesity of Kufa

Editorial Manager

Prof. Dr. Ahmed Rashid Wahab Aldada
Ministry of Education

Editorial Board

Prof. Dr. Sabah Otaiwi Al-Zubeidy (Babylon University)

Prof. Dr. Yussif Kadhim Jgheel (Babylon University)

Prof. Dr. Hashim Jafar Hussein Al-Musawi (Babylon University)

Prof. Dr. Aasim Hakim Abbas Al-Jobouri (Al-Qadisiya University)

Prof. Dr. Sattar Abdul Hassan Jabbar (Al-Qadisiya University)

Prof. Dr. Hazem Karim Abbas (Kufa University)

Prof. Dr. Hussein Ali Hussein Al-Fattly (Ministry of Education)

Prof. Dr. Saeed Jassim Al-Zubaidi /University of Nizwa /Sultanate "
of Oman

Prof. Dr. Abdul-Kader Miloud Salami /Tilmasan University /
Algeria

Prof. Dr. Husam Mohamed Nady Ahmed /Fayoum University /Egypt

Prof. Dr. Kobra Roshanfekar /Tehran University (Tarbiat Mudarris) /
Iran



ديوان الوقف الشيعي / العتبة العباسية المقدسة


م/ مجلة تراث الحلة

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

اشارة الى كتابكم المرقم ٥٢٣٦ بتاريخ ٢٠٢٢/٣/١٥ بشأن مجلتكم واعتمادها لاغراض النشر والترقيات العلمية وتسجيلها ضمن موقع المجلات الاكاديمية العلمية العراقية ، حصلت موافقة السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي بتاريخ ٢٠٢٢/٧/٣ على اعتماد المجلة المذكورة في الترقيات العلمية والنشاطات العلمية المختلفة الاخرى ، واعتباراً من المجلد السادس - العدد الثامن عشر - ٢٠٢٢ وتسجيل المجلة في موقع المجلات الاكاديمية العلمية العراقية.

للتفضل بالاطلاع وابلاغ مخول المجلة لمراجعة داورتنا للتزويد باسم المستخدم وكلمة المرور ليتسنى له تسجيل المجلة ضمن موقع المجلات الاكاديمية العلمية العراقية وفهرسة اعدادها ، ويعتبر ذلك شرطاً اساسياً في اعتمادها بموجب الفقرة (٣١) من ضوابط استحداث واصدار المجلات العلمية في وزارتنا.

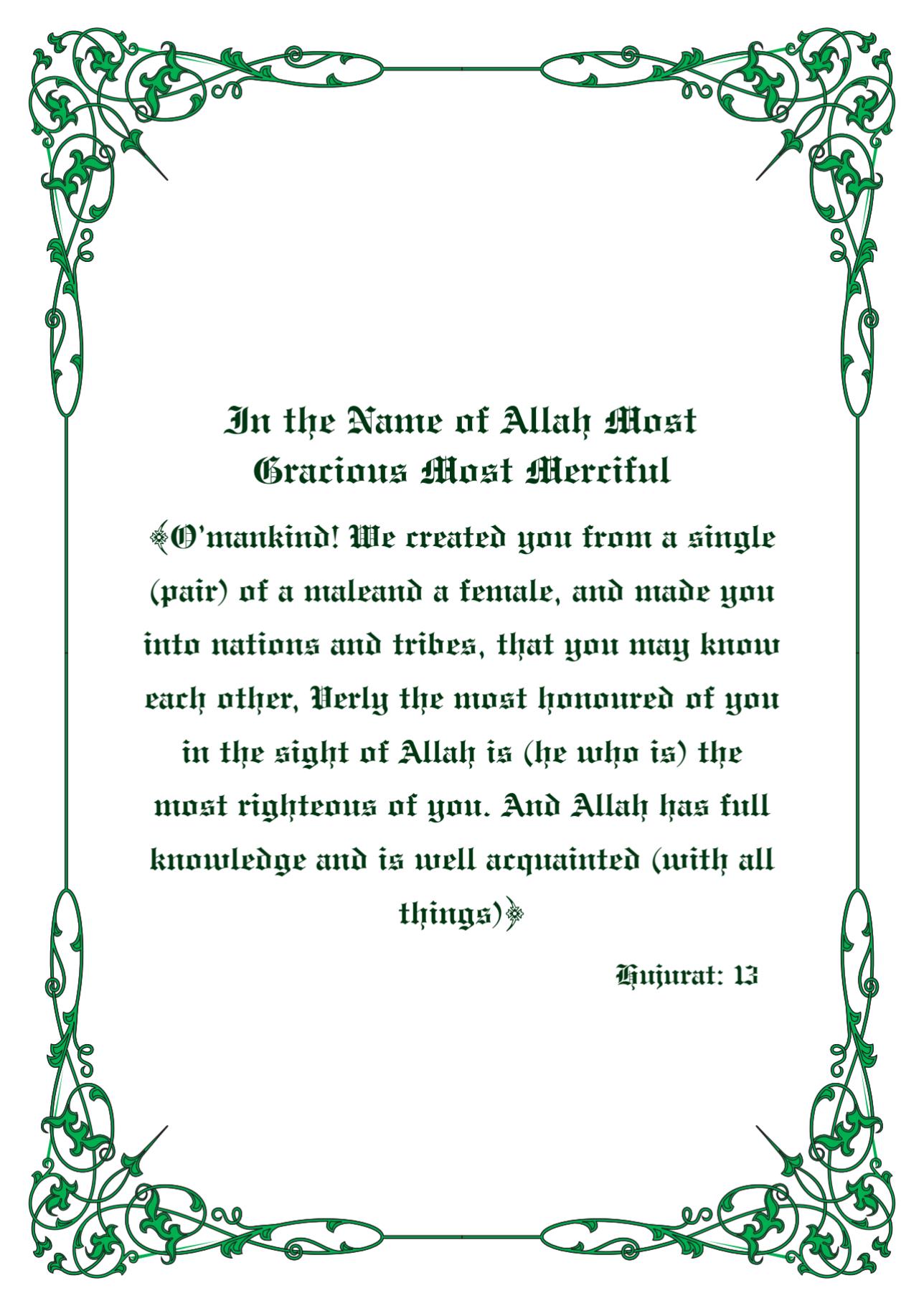
...مع وافر التقدير


أ.د حسين صالح حسن
المدير العام لدائرة البحث والتطوير/ وكالة
٢٠٢٢/٧ / ٢٠

نسخة منه الى:

- مكتب السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي/ اشارة الى موافقة مهابلة المذكورة أعلاه والمثبتة على اصل مذكرتنا المرفقة ب ت ع ٢٠٢٢/٦/٢٩
- قسم الشؤون العلمية/ شعبة التكليف والترجمة والنشر ... مع الاوليات
- الصغره

مهلة ابراهيم
٢٠٢٢ / تموز



**In the Name of Allah Most
Gracious Most Merciful**

﴿O'mankind! We created you from a single
(pair) of a male and a female, and made you
into nations and tribes, that you may know
each other, Verily the most honoured of you
in the sight of Allah is (he who is) the
most righteous of you. And Allah has full
knowledge and is well acquainted (with all
things)﴾

Hujurat: 13

**Al-Abbas Holy Shrine. Division of Islamic and Human Knowledge Affairs.
Al-Hillah Heritage Center, Author.**

**Turath Al-Hillah = Heritage of Hilla : Quarterly Authorized Journal
Specialized in Hillah Heritage \ Issued by Al-Abbas Holy Shrine Division of
Islamic and Human Knowledge Affairs Al-Hillah Heritage Center. - Hillah, Iraq :
Al-Abbas Holy Shrine, Division of Islamic And Human Knowledge Affairs,
Al-Hillah Heritage Center, 2014**

Volume : 24 cm

Quarterly.- Year No. 9, Volume No. 9, Issue No. 28 (August 2025)-

Includes bibliographical references.

Text in Arabic ; Abstracts in Arabic and English.

ISSN : 2412-9615

**1. Hillah (Iraq)--history--periodicals. 2. Qur'an--Commentaries--periodicals.
3. Hadith (Shiites)--periodicals 4. Arabic literature--History and criticism--
periodicals. A.Title.**

LCC : DS79.9.H55 T87 2025 VOL. 9 NO. 28

**Center of Cataloging and Information Systems - Library and House of
Manuscripts of Al-Abbas Holy Shrine
The Cataloging in Publication**



Republic of Iraq
Shiite Endowment



Turath Al-Hillah

«Heritage of Hillah»

Quarterly Authorized Journal
Specialized in Hillah Heritage

Issued by
Al-Abbas Holy Shrine
Division of Islamic and Human Knowledge Affairs
Al-Hillah Heritage Center

Reliable for Scientific Promotion

Nineth Year, Volume No. 9, Issue No. 28

Rabi' Al-Awwal 1447 A.H./August 2025 A.D.

Turath Al-Qillah

«Heritage Of Qillah»